

**T.C.
VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

MUHAMMED ÂBİD EL-CÂBİRİ'NİN İBN SİNA YORUMU

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**Hazırlayan
BETÜL AYDOĞDU**

**Danışman
Prof. Dr. Hasan ÇİÇEK**

VAN – 2019

KABUL VE ONAY

Betül AYDOĞDU tarafından hazırlanan “Muhammed Âbid El-Cabiri'nin İbn Sina Yorumu” adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından OY BİRLİĞİ ile Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Felsefe Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Danışman: Prof. Dr. Hasan ÇİÇEK

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi
Dekani, Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Bölümü
Öğretim Üyesi

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum.

Başkan: Prof. Dr. Hasan ÇİÇEK

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi
Dekani, Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Öğretim Üyesi

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum.

Üye: Dr.Öğt. Üyesi Muhammet Nasih ECE

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum

Üye: Dr.Öğr. Üyesi Ahmet BOZYİĞİT

Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum.

Tez Savunma Tarihi

26.09/2019

Jüri tarafından kabul edilen bu tezin Yüksek Lisans Tezi olması için gerekli şartları yerine getirdiğini ve imzaların sahiplerine ait olduğunu onaylıyorum.


Doç. Dr. Bekir KOÇLAR
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü



ETİK BEYAN

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü **Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;**

Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
Tez çalışmasında yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

Betül AYDOĞDU

24.09.2019

Yüksek Lisans Tezi

Betül AYDOĞDU

VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Eylül, 2019

MUHAMMED ÂBİD EL-CÂBİRİ’NİN İBN SİNA YORUMU

ÖZET

Bu çalışmanın amacı İslam düşünce dünyasında toplumsal, siyasal ve fikri olarak büyük bir krizin ve gerilemenin olduğunu düşünen Câbiri’nin gerileme sebebi ve bu sebebi bertaraf etme yöntemini ele almaya çalışmaktır. Câbiri çağdaş İslam düşünürleri gibi İslam dünyasında düşünsel olarak büyük bir gerilemenin olduğunu farkındadır. Bu gerilemeden ve krizden kurtulmak için yapısal ve rasyonel bir yöntem kullanmaktadır.

Câbiri’ye göre Arap-İslam düşünce geleneğinin duraklaması ve çöküşünün sebebi İbn Sina’dır. Câbiri açısından İbn Sina, doğu teorik düşüncenin akli rasyonelleşme idealini bir kenara bırakarak, geçmişinden getirdiği bir ideoloji ile akli irrasyonelliğe temel kılmıştır. Hatta her türlü hurafeyi ilim haline getirip, okutarak irrasyonel olan her şeyi İslam dünyasına yerleştirmiştir. Böylece aklın donuklaşmasına ve düşünsel geleneğin çökmesine neden olmuştur. Hatta kurduğu Meşriki felsefe de bunun bir tezahürüdür.

Câbiri’nin İbn Sina’ya yönelik açtığı tartışmalar, çağdaş dönemde karşılığı bulan tarzdadır. İbn Sina araştırmacılarının İbn Sina’nın felsefesi mistik midir sorusuna Câbiri perspektifinden yapılan okumayı ve bununla birlikte İbn Sina’nın epistemolojik-ideolojik bir amaç güttüğü iddialarına yanıtlar aranmıştır.

Câbiri’nin İslam dünyasına yönelik tüm gayretinin nedeni, kötü durumdan kurtarmak için bir reçete sunmaktır. Ancak Câbiri’nin İbn Sina felsefe sistemine karşın rasyonel ve modern bir çözüm ararken, modernlik ile yeterince yüzleşmediği görülür. Aynı zamanda Câbiri, İbn Sina’nın ideolojik olarak sergilediği tavrıdan bahsederken kurgusal ve tarihsel gerçekliklerden uzak iddialar öne sürdüğü söylenebilir. İbn Sina’ya atfettiği Meşriki felsefeden kopup Mağribi felsefeye

yönelme teklifi, Câbiri açısından donukluk ve gerilemeden kurtuluş yolunu gösterirken, İslam dünyasının bütünlüğünü ideolojik ve coğrafi tanımlarla kategorileştirme ve oryantalistlerin iddialarını yerlileştirme anlamına da gelir.

Anahtar Kelimeler : Muhammed Abid el-Câbiri, İbn Sina, Çağdaş Arap-İslam Düşüncesi, Gerileme, İdeoloji, Rasyonellik, Yapısalcılık

Sayfa Sayısı : 125

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Hasan ÇİÇEK



Master Of Science Thesis

Betül AYDOĞDU

VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTY
INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES
September, 2019

MOHAMMAD ABED EL-JABIRI'S INTERPRETATION OF AVİCENNA

ABSTRACT

The purpose of this study is to examine the Jabiri, who thinks that there is a great crisis and decline in social, political and intellectual aspects of the Islamic world of thought, and to try to eliminate this reason. Jabiri, like contemporary Islamic thinkers, is well aware of the great decline in the Islamic world. It uses a constitutional and rational method to avoid this regression and crisis.

According to Jabiri, Avicenna is the reason for the discontinuation and decadence of the Arab-Islamic tradition of thought. From the point of view of Jabiri, Avicenna put aside the ideal of rationalization of the eastern theoretical thought and made it the basis of irrationality with an ideology he brought from his background. In fact, by making all kinds of superstition into science, it has placed everything irrational in the Islamic world. Thus, the mind has become dull and the intellectual tradition has decadenced. In fact, it is a manifestation of this in Meshrikî philosophy.

Jabiri's debates on Avicenna have found their counterparts in contemporary times. The question of whether Avicenna's philosophy is mystical was searched by the researchers who searched Avicenna from the Jabiri perspective and the answers to the claims that Avicenna had an epistemological-ideological purpose.

The reason for all of Jabiri's diligent efforts towards the Islamic world is to offer a recipe for salving the Islamic world. However, Jabiri's search for a rational and modern solution, despite Avicenna unique metaphysics, does not seem to face modernity sufficiently. At the same time, it can be said that when he speaks of the ideological attitudes of Avicenna, he makes claims that are far from fictional and historical realities. The offer to devote to Avicenna's tendency to abandon the Meshriki philosophy and turn to the Maghribi philosophy shows the way of salvation

from dullness and regression, and to categorize the integrity of the Islamic world with ideological and geographical definitions and to localize the claims of the orientalists.

Keywords : Mohammed Abed Jabiri, Avicenna, Contemporary Arabic-Islamic Thought, Decline, Ideology, Rationality, Structuralism

Quantity of Page : 125

Supervisor : Prof. Dr. Hasan ÇİÇEK



İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	III
ABSTRACT	V
İÇİNDEKİLER	VII
SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ	IX
ÖNSÖZ.....	X
GİRİŞ	1
1. CABİRİ’NİN İBN SİNA ELEŞTİRİSİNE TEMEL OLUŞTURACAK YAPISAL DÜŞÜNCE	4
1.1. Oluşturulmuş Arap-İslam Aklının Genel Yapısı.....	4
1.2. Arap-İslam Aklının Epistemolojik Paradigmaları.....	7
1.2.1. Beyan Bilgi Sistemi	7
1.2.2. İrfan Bilgi Sistemi.....	12
1.2.3. Burhan Bilgi Sistemi.....	18
2. CABİRİ’NİN İBN SİNA FELSEFESİNE YAKLAŞIMLARI.....	24
2.1. Câbiri Nazarında İbn Sina Düşünce Sisteminin Oluşumunda Etkili Olan Etmenler	24
2.1.1. İbn Sina Üzerinde Sosyo-Kültürel Etkiler	25
2.1.2. İbn Sina Üzerinde Farabi’nin Etkisi	29
2.1.3. İbn Sina Üzerinde Yeni Eflatunculuğun Etkisi.....	36
2.2. Câbiri’nin Eleştiriler Yönelttiği İbn Sina Sisteminin Metafizik Kavramları ..	41
2.2.1. Vacip-Mümkün	41
2.2.2. Sudur Nazariyesi.....	48
2.2.3. Tanrı-Âlem İlişkisi.....	55
2.2.4. İlliyet Nazariyesi.....	59
2.2.5. Madde- Suret.....	62
2.2.6. Nefs Teorisi.....	65
3. CABİRİ’NİN İBN SİNA’YI BİR PROJE OLARAK DEĞERLENDİRMESİ	75
3.1. Câbiri’nin İbn Sina’ya Atfettiği Meşriki Felsefe.....	75
3.2. Rasyonel Akli İrrasyonel Okuma Çabası	83
3.3. Felsefe ve Dini Birlikte Okuma Çabası.....	90
3.4. İbn Sina’nın İdeolojik Felsefe Okuma Çabası.....	97
3.5. Meşriki Felsefeden Mağribi Felsefeye Saf Aklın İnşa Çabası	102

SONUÇ.....	114
KAYNAKÇA	120
ÖZGEÇMİŞ.....	
TEZ ORJİNALLİK RAPORU.....	



SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ

Bu çalışmada kullanılmış kısaltmalar, açıklamaları ile birlikte aşağıda sunulmuştur.

Kısaltmalar	Açıklamalar
a.y.	Aynı yazar
b.	Basım
C.	Cilt
Çev.	Çeviren
Der.	Derleyen
Ed.	Editör
Haz.	Hazırlayan
sy	sayı
bkz	Bakınız
Üniv.	Üniversite
DİA	Diyanet İslam Ansiklopedisi
AÜİF	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
M.Ü.	Marmara Üniversitesi
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
SBÜ	Sosyal Bilimler Enstitüsü

ÖNSÖZ

Arap-İslam toplumunun siyasal, kültürel ve toplumsal bir krizle karşı karşıya olduğunu düşünen Muhammed Âbid el-Câbiri, toplumun içinde bulunduğu bu krizin nedenlerini ortaya koyma çabasını yapısalcı bir modelle sunar. Câbiri'nin Arap-İslam dünyasına sunduğu bu yapısalcı yöntemi, genel olarak toplumun değişmeden kalan unsurlarını tespit etmeye ve onların tarihsel-kültürel bağlamlarını gün yüzüne çıkarmaya yöneliktir. Bu yüzden Câbiri, yapısalcılığı sosyo-analiz şeklinde yapıp, toplumu oluşturan etmenleri bir tür yapı-bozuma uğratmayı amaçlamaktadır. Câbiri, kullandığı bu yapısalcı yöntem kapsamında İbn Sina'yı krizin temel kaynaklarından biri olarak görür. Bu çalışmada Câbiri'nin İbn Sina'ya yönelik yapısalcı okuma tarzının ne gibi sonuçları doğurduğu ve İbn Sina'yı okurken özellikle hangi yönlerini ön plana çıkardığını incelemeyi amaçladık.

Câbiri, İslam dünyasını yönelik yapısalcı bir okuma yapmakla birlikte rasyonalist ve modernist olarak da nitelenebilir. Bu yönüyle çağdaş gelişmeleri, bilimi ve ilerlemeyi rasyonalizmin bir sonucu olarak gören Câbiri, İbn Sina'nın metafiziğinde rasyonelliği engelleyen ve irrasyonel nitelik taşıdığını düşündüğü tarihsel unsurları gün yüzüne çıkararak, İbn Sina'nın İslam dünyasında edindiği başat rolü tartışma konusu haline getirmektedir. Câbiri'nin bu yapı-bozum yöntemi çağdaş dönemde İbn Sina okumalarını görmek adına önemli bir katkı sunmaktadır. Ancak bu tarz okumaların İslam dünyasında çok yeni olduğu ve yeterince çalışılmadığı kanaatindeyiz. Bu yüzden çalışmamızın bu eksiği gidermek adına bir adım olarak da değerlendirebiliriz.

Akademik bir kurumun dışından ekstra bir çabayla çalışma yapmak bazı güçlükleri kendinde barındırır. Bu çalışma bireysel bir çaba ve gayretin ürünü olsa da destek ve yönlendirmeleriyle birçok kişinin emeği bulunmaktadır. Bu çalışmanın oluşmasında görüş ve önerileriyle katkı sunan, rehberlik eden değerli hocam ve danışmanım Prof. Dr. Hasan Çiçek'e şükranlarımı sunarım. Çalışmaya düzeltme ve tavsiyeleriyle destek sunan, ufuk açan Dr. Öğr. Üyesi Nasih Ece'ye teşekkür ederim. Tez savunma jürisinde bulunma nezaketi gösteren Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Bozyiğit'e teşekkür ederim. Bu süreçte her zaman yanımda olan, destek veren ve sabır gösteren aileme ve özellikle eşime minnettarım.

GİRİŞ

Muhammed Âbid el-Câbiri temel çalışmalarını felsefe üzerine yapan ve Arap-İslam düşünce geleneği ve modern düşünce arasında köprüler kurmayı da hedefleyen çağdaş bir İslam düşünürüdür. Câbiri, diğer çağdaş dönem İslam düşünürleri gibi Müslümanların neden geri kaldığı sorusuna odaklanmakta ve bunu cevaplamak için yapısalcı yöntemle başvurmuştur. Bunun için geçmişin yapı-çözümü ve Arap düşüncesinin modern dönemde karşılaştığı önemli sorunların incelenmesini yapmaktadır.

Câbiri, geçmişe yönelik yapı-bozum okumayı İslam felsefesi ve dinin geleneğini dışlamadan yaparken herhangi bir Avrupa düşünce ekolü ya da felsefesini olduğu gibi İslam'a angaje etmeye çalışmamaktadır. Bilakis Arap-İslam geleneğinde yaşanan kaosu yine bu geleneğin kendi dinamikleri ile çözmeyi arzular. Bu yüzden beyanı burhan üzerinden okumayı teklif ederek, yönümüzü Mağribe çevirmemizi ister.

Câbiri, Arap-İslam geleneğini salt epistemolojik değil siyaset ve ideoloji ile birlikte okumaya çalışır. Ona göre herhangi bir düşünce ideolojiden bağımsız olamaz ve tarihsel arka plana bakmadan anlaşılabilir. Bu yönüyle Câbiri, diğer araştırmacılardan farklı olarak tarihsel yönü metodolojik bir yöntem olarak çalışmalarına ekleyerek, Arap-İslam geleneğine yönelik eleştirilerinde epistemoloji-ideoloji yönü hep göz önünde bulundurmuştur.

Câbiri, geleneğe ilişkin çağdaş Arap söylemi geliştirirken, bir rasyonalist ve modernist olarak geçmişin birçok sorunu barındırdığını düşünür. Ona göre geçmişin anti-rasyonelliği ve hurafelerle dolu görüşleri çağdaş düşünceyi etkilemekte, geçmişin kıskacına itmektedir. Zira geçmişin bu kıskacını temsil eden en önemli örneklerinden biri İbn Sina'dır. Câbiri, İbn Sina'nın görüşlerinin hermetik-gnostik özellik taşımakla birlikte, onun bunları akli temelde ele alarak, ilim haline getirdiğini düşünür ve bu yüzden İslam dünyasında çöküş ve geriliğin başladığını ifade eder. Çalışmamızda Câbiri'nin İbn Sina'ya yönelik epistemolojik-ideolojik okuma yönteminin neleri gün yüzüne çıkarılıp, elde ettiği sonuçlar ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Aynı zamanda bu çalışma ile hem akademik dünyanın yakın dönemde tanıştığı Câbiri'yi tanıma fırsatı bulmak hem de İslam düşünce dünyasında önemli yapı taşlarından birini oluşturan İbn Sina'ya Câbiri perspektifinden bakma ve görüşlerini detaylıca inceleme imkânı oluşturulmuştur. İbn Sina çok yönlü çalışmış ve birçok alanda eserler vermiş biri olarak İslam dünyasında otoriteyi temsil eder. Ancak Câbiri nazarından İbn Sina'nın görüşleri akademik çalışmalarda ya bir başlık altında ele alınmış ya da konu gereği atıflarda bulunulmuştur. Bu çalışmayla Câbiri açısından İbn Sina'nın felsefi sistemine dair görüşleri etraflıca incelenmesi amaçlanmış ve konu belli başlı bazı görüşleriyle sınırlandırılmıştır.

Muhammed Âbid el-Câbiri'nin İbn Sina Yorumu başlıklı çalışmamızda literatür incelemesi üç bölüm şeklinde yapılmıştır. Bunlar sırasıyla, Câbiri'nin İbn Sina eleştirisine temel oluşturmak amacıyla Arap-İslam geleneğine yönelik yapısalcı okumanın incelenmesi sağlanmıştır. Bu bölümde özellikle Câbiri'nin İbn Sina konusunda önümüzü açacak ve konuyu anlaşılır kılacak yapısalcı düşüncelerinin genel yapısı hakkında bilgi verilmiştir. Akabinde ise Arap-İslam geleneğini oluşturan, Câbiri'nin Arap-İslam geleneğinin genel olarak yapılandığı tedvin döneminde kurulup, kökleştiğini düşündüğü üç bilgi sistemi İbn Sina ekseninde ele alınmıştır.

Câbiri, geçmişin rasyonel unsurlarının soruşmasını yapıp, onları açığa çıkarmanın amacını gütmüştür. Bunun için yapı-bozumu bir stratejik yöntem olarak kullanıp, arkeolojik bir soruşturmaya koyulan Câbiri, Arap aklının dönüşümünün ardında yatan etkili unsurları, siyasal ve hegemonik amaçları bu yolla açığa çıkarmayı hedeflemiştir. Bu hedefini gerçekleştirirken, epistemolojik ve ideolojik olarak doğu teorik düşüncesinden ayrıldığını düşündüğü İbn Sina'ya özellikle göndermeler yapmıştır. Çalışmanın ikinci bölümünde Câbiri'nin rasyonellik soruşturmalarında İbn Sina'nın özellikle sosyo-kültürel ortamına yaptığı göndermeler ve sonraki dönemlerinde bu ortamın her zaman etkili bir unsur olarak varlığını koruduğunu belirttiği hususlar konu edilmiştir. İbn Sina'nın görüşlerinin oluşumunda etkili olan Farabi ve Yeni Eflatunculuk da bu çerçevede ele alınmıştır. Câbiri, İbn Sina'nın Meşriki felsefesinde ele aldığı metafizik kavramları da soruşturmasına katarak, bu kısımda özellikle Aristoteles'ten ayrıldığı yönleri belirterek, onun Meşriki felsefesinin teorik zeminini oluşturmuştur. İkinci bölümde kavramlar bu

yönüyle ele alınmıştır. Ardından üçüncü bölümde ise son zamanlarda İbn Sina'nın doğuya özgü (Meşriki) bir felsefe kurduğu görüşüyle ilgili tartışmalara müdahil olan Câbiri, bu konuyu da epistemolojik ve ideolojik bir soruşturmayla incelemiştir. Aynı zamanda bir proje olarak da gördüğü İbn Sina'yı özellikle son dönem İbn Sina eleştirilerine konu olan başlıklar üzerinden ele almıştır. Bunlar, rasyonel-irrasyonel, din-felsefe ve felsefe-ideoloji ilişkisi gibi ikili kavramlar olup, Câbiri'nin görüşleri çerçevesinde incelenmiştir.

Çalışmanın son kısmında ise Câbiri'nin İbn Sina'ya yönelik eleştirel okumasını ortaya koyduktan sonra onun yeniden yapılanmaya dair yaptığı vurgular konu edilmiştir. Câbiri, İbn Sina'nın Meşriki felsefesinden kopup, alternatif olarak Mağrip felsefesine yönelmek gerektiği belirtir. Ona göre bu Endülüs-Fas deneyimi olan Mağrip felsefesi, Arap aklını donuk düşünce tarzından kurtaracak ve epistemolojik bir kopuşu sağlayacaktır. Böylece diyalektik pozitif bir düşünme şeklinin olduğu, Arap rasyonalizmin gerçekleştiği ve saf aklın inşa edildiği bir dünya görüşü kurularak, İslam dünyasının düşünsel olarak donukluğu sona erecektir. Bu alternatif paradigma İbn Hazm ile başlayıp, Şatibî ile gelişip, İbn Rüşd ile zirveye çıkmıştır. Çalışmanın gelinen bu kısmında Câbiri'nin Arap aklının donuklaşmasının ve çöküşün mimarı olarak gördüğü İbn Sina'ya yönelik eleştirilerinde tavrının seçmeci, kurgulu ve self oryantalist olduğu değerlendirilmiştir.

1. CABİRİ'NİN İBN SİNA ELEŞTİRİSİNE TEMEL OLUŞTURACAK YAPISAL DÜŞÜNCE

1.1. Oluşturulmuş Arap-İslam Aklının Genel Yapısı

Modern algının dünya üzerinde egemen olması ve baskın bir düşünce dünyası var etmesinden dolayı kalıplarına uymayan düşünce sistemlerine geri kalmışlığı işler. Böylece o toplumu dönüştürme ve sömürme gücünü kendi elinde tutabilir. Ancak aynı zamanda bu siyasal, ekonomik ve kültürel sömürülme, o toplumu sömürülen yönüyle itiraza iter. Bu anlamda çağdaş İslam düşüncesi, İslam dünyasının tarihin öznesi olma durumundan çekilmesiyle birlikte yaşanan Müslüman bilincin modernizm ile hesaplaşmasıdır. Bunun yanı sıra çağdaş İslam düşüncesi, son iki yüz yılda art arda yaşanan siyasal yenilgilerin modernleşme ile üstesinden gelme çabaları olarak görülebilir. İslam dünyasında modernizm ile ortaya çıkan sorunlara yönelik birçok çağdaş İslam düşünürü görüş ve çözüm önerileri ortaya koymuşlardır. Bunlardan biri ve çalışmamızın ana eksenini de oluşturan Faslı düşünür Muhammed Âbid el-Câbiri'dir. Câbiri, post-sömürgeci dönemde yaşamış ve modernizmin etkisiyle İslam dünyasının sorunlarına rasyonel ve yeniden yapılanma ile çözümler geliştirmiştir.

Câbiri, İslam dünyasında var olan siyasal, ekonomik ve kültürel krizin temellerini ortaya çıkarmayı hedefler. Ona göre Arap-İslam toplumlarındaki temel problem, Arap-İslam kültürünün epistemolojik geleneğinde yatmaktadır.¹ Bu yüzden Arap-İslam kültürünün epistemolojik geleneğine yönelik eleştirilerini ortaya koyarken Fransız yapısalcılığının etkisiyle analizlerini yapar.² Onun Fransız yapısalcılığıyla geleneğe eleştiriler yöneltmesinde Fas'ın uzun süre Fransa sömürgesi altında kalmasının etkisi vardır. Bu anlamda O, Fransız yapı-bozumcuların düşüncelerine başvuran tek Arap düşünürü olmamakla birlikte, iddialı yapı-bozum çalışmalarlarıyla Arap dünyasında ün kazanan en önemli düşünürdür.³

¹ İbrahim Keskin, *Bir Yapısalcı Olarak Muhammed Abid El-Câbiri'de Din- Kültür İlişkisi*, Uludağ Üniversitesi, (Yayınlanmış Doktora Tezi), Bursa, 2009, 60.

² İbrahim M. Ebu-Rabi, *Çağdaş İslam Düşüncesi* (İbrahim Kapaklıkaya), Anka Yay. İstanbul, 2005, 360.

³ Ebu Rabi, *Çağdaş İslam Düşüncesi*, 358.

Yapısalcı yaklaşım, görünüş-gerçeklik ayırımına paralel, görünüş ile görünüşe vücut veren derinlerdeki içyapı ayırımına odaklanır. Bu yaklaşım kültür, dil veya sosyal anlamda oluşturucu yapı ve yapısal öğeler arasındaki ilişkiye odaklı bir yaklaşım olarak görmek mümkündür.⁴ Bu tanım göz önüne alınarak, Câbiri de Arap-İslam aklının temellerini bu yaklaşımla açığa çıkarmayı hedefler. Ona göre kültür tarihine yönelik yapısalcılığın önemi bütünden hareket etmek suretiyle parçalara bakıp, parçalar arasında birliği sağlamaya çalışarak sınıflandırmada sadece dış görünüşe değil, içyapıya da dayanan bir bakış ortaya koymasında yatmaktadır.⁵ Yapısalcı bir yöntemle gerçekleştirilen yeniden okuma sayesinde Arap-İslam kültüründe bilgiyi inşa eden yapılara tekabül eden epistemolojik boyuttan hareketle düşünce mirasının değişik alanları arasındaki ilişkiler yeniden gözden geçirilerek, dış görünümlere ait farklılıklar aşarak içsel-yapısal ayrılıklara inilebilecektir.⁶

Câbiri, Arap-İslam geleneğini branşlar veya ilimler olarak ayırmak birbirinden bağımsız görmek geleneğe derinlemesine nüfuz eden algıları anlamada yardımcı olmayacağını düşünür. Geleneğin içyapısında bilgi üretiminin zeminini oluşturan epistemolojik temeli gözetmek gerekir.⁷ Bu epistemolojik inceleme Arap-İslam dünyasının çağdaş dünyayla yüzleşmek zorunda olduğu problemlerde çözümünü mümkün kılıp, yapısalcı yaklaşımla karşılaşılan problemleri çözmesine yardımcı olabilecektir. Bunun için Câbiri, geleneği oluşturan düşünce mirasını beyan, irfan ve burhan şeklinde üç epistemolojik paradigmaya ayırır.⁸

Bu değerlendirmelerin ekseninde düşünüldüğünde Câbiri'nin, Arap-İslam geleneğini yapısalcı yöntemiyle incelemesinde asıl hedefi, gerçekleştirmeyi arzuladığı aydınlanma ülküsüdür.⁹ Ona göre aydınlanmanın sunduğu modern akıl, Arap-İslam dünyasındaki kültürel krizi sonlandırır.¹⁰ Batının her gün daha fazla yer kapladığı düşünce dünyasının ve kültürünün tarihsel derinlikleri okunmalı ve kavranmalıdır. Bununla birlikte Batının ilerlemesinin temellerini anlamalı ve bu

⁴ Keskin, *Câbiri'de Din-Kültür İlişkisi*, 60.

⁵ Muhammed Abid El-Câbiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi Yay. İstanbul, 2001, 378.

⁶ El-Câbiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 378; Ayrıca bkz. Keskin, *Câbiri'de Din- Kültür İlişkisi*, 61.

⁷ El-Câbiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 378.

⁸ Detaylı olarak bölüm içinde ele alınacaktır.

⁹ Keskin, *Câbiri'de Din- Kültür İlişkisi*, 67.

¹⁰ Ebu Rabi, *Çağdaş İslam Düşüncesi*, 358.

temelleri Arap-İslam kültürüne yerleştirmek için çalışmak gerekir.¹¹ Bu görüşüyle Câbiri'nin önemseydiği ve ihtiyaç duyduğu husus, eleştirel rasyonalizmdir.¹² Diğer bir yandan Onun rasyonalist bir uğraşın içine girmesinde rasyonel olanla olmayan arasındaki ayrımı ortaya koyup, Arap-İslam kültüründeki irrasyonel zeminde oluşan ve hâkim olan düşünce tarzını bu kültürden atmaktır.¹³ Ancak şu hususu da belirlemek gerekir ki Câbiri geleneğe dönük olarak eleştirel rasyonalizmi ortaya koyarken bununla gelenekten kurtulmak, onu baypas etmek ya da tamamen ortadan kaldırmayı değil, daha çok onu kavramak, onun sınırlarıyla bağlı olmaksızın ondan gelişerek çıkmayı hedefler.¹⁴ Bu anlamda Arap-İslam kültürü için yeni bir entelektüel temel inşa etmek gerektiğini belirterek, bunun için mutlaka 'akıl' ile başlamak gerektiğinin altını çizer. Bu nedenle Câbiri, durağanlık ve gerileme çağında oluşan Arap aklından tam bir 'epistemolojik kopuş'¹⁵ olması gerektiğini düşünmektedir.¹⁶ Ona göre bu akıl, modern Arap düşüncesi üzerinde olumsuz etki yapmaktadır. Arap-İslam kültüründe varolan bu akıl süreğen bir hareketten ziyade durağan devam eden hareketi temsil eder. Dolayısıyla bu kültürün zamanını hareket değil, durağanlık belirlemektedir.¹⁷ Arap-İslam kültüründeki bu durağanlığın çağlar boyu devam etmemesi, modern zamanda aktif özne haline gelmesi ve sürekli geçmişi yâd etmesine dönük halinden kurtulması adına değişimi arzulayan tenkitçi bir konumu benimser. Bu yüzden Câbiri'nin tenkitçi tavrının ideolojik bir hareketi –tarihsellik- de barındırdığı söylenebilir. Çünkü yalnızca geleneğin neyi barındırdığını değil, olması gerekeni de ortaya koyar.¹⁸

Câbiri, Arap-İslam dünyasında geri kalmışlık problemini aşmak için bu kültürün epistemolojik bir eleştirisini kendine konu edinir. Bir değer olarak İslam'ı dışlamadan modern hayatta diri olmanın yollarını arar. Ancak ortaya şöyle bir sorun çıkmaktadır. Modernleşmenin beraberinde getirdiği sekülerleşme ile dinin bağdaşma

¹¹ Ebu Rabi, *Çağdaş İslam Düşüncesi*, 386.

¹² Ebu Rabi, *Çağdaş İslam Düşüncesi*, 386.

¹³ el-Câbiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 59; Keskin, *Câbiri'de Din-Kültür İlişkisi*, 67.

¹⁴ Ebu Rabi, *Çağdaş İslam Düşüncesi*, 386.

¹⁵ Epistemolojik Kopuş, Câbiri'nin Meşriki ve Mağribi ve bu tarz ikili ayrımlarda aralarındaki ayrımı ifade etmek için kullandığı bir kavramdır. Câbiri, bu kavramla öğelerin bütün içinde ele alınması ve anlaşılmasını gerektiğini anlatır. Bu bütün neyin düşünülebilir, neyin söylenebilir ve neyin duyulabilir olduğunu koşullayıp, belirleyen köklü çözümleri yaşatan tarihsel dönüm noktalarını ifade eder. Abdülkâki Güçlü, "Epistemolojik Kopuş", *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci, Ankara, 2007.

¹⁶ Ebu Rabi, *Çağdaş İslam Düşüncesi*, 386.

¹⁷ el-Câbiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 47.

¹⁸ el-Câbiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 59.

imkânı var mıdır sorunu Câbiri, tarihsellik ile aşmayı dener. Ona göre din ile rasyonellik birbiriyle çelişmemektedir. Çünkü tevhit başlı başına rasyonellik barındırır. Rasyonellikle çelişen dinin tarihsel ve kültürel olarak vuku bulmuş hali olan şeriat için konulan ilkelerdir. Zihin ve dil zamanın ve mekânın içinde şekillendiklerinden dolayı bunlara bağlı olarak gelişen değer ve normlarda kendi içinde buldukları toplumsal ve tarihsel bağlamında geçerli olması gerekir. Geçerli yönlerini kendi tarihselliklerinden alan şeriat kurallarının farklı tarihsel zamanlarda aynen uygulanmaları beklemek söz konusu olamaz.¹⁹

Câbiri, Arap-İslam kültürünün tarihsel yönünü ortaya koyarak geleneği tekrar okumayı hedefler. Ona göre modern zamanla kültürel eş zamanlılığı yakalamak ve modern dünyada hak edilen yeri almak bununla mümkün olur. Bu noktada Arap-İslam aklının nasıl oluştuğunu ve nerede başladığını iyi saptamak gerekir. Çalışmamızın bu bölümünde Câbiri'nin Arap-İslam aklının durağanlığa sürüklenen sürecinin ilk durağını ve somutlaştığı zaman olan tedvin döneminde şekillenmeye başlayan ve Arap-İslam aklının genel yapısını temsil eden epistemolojik paradigmaları İbn Sina ekseninde ele alıp, arka planında bulunan ideolojik yönünü ortaya koymaya çalışacağız.

1.2. Arap-İslam Aklının Epistemolojik Paradigmaları

Câbiri'nin İbn Sina'ya yönelik görüşlerini ortaya koyarken, İbn Sina'nın da içinde bulunduğu geleneğin düşünme tarzına hakim olan bilgi teorisinin bir paradigma olarak inşa edilmesini ve paradigmlar arasındaki pozisyonlarını da göz önünde bulundurmamak gerekir. Onun söz konusu ettiği paradigmlar, tedvin döneminde oluşmaya başlamış ve şekillenmiştir. Bu paradigmların inşa süreçleri, aklın aldığı pozisyonlar ve çalışmamızın ana unsuru olan İbn Sina, konu içerisinde ele alınacaktır.

1.2.1. Beyan Bilgi Sistemi

Câbiri'ye göre beyan bilgi sistemi, Arap-İslam düşünce dünyasının dünya görüşünü ve yöntemlerinde yürüttüğü aklın bağlı olduğu dayanakları oluşturur. Bu

¹⁹ Keskin, *Câbiri'de Din- Kültür İlişkisi*, 67-68.

konuda beyan âlimleri, bu dayanakların tanımlanması, bölümlerinin ve sistemi dâhilindeki düşünce mekanizmalarının kurallarının netleştirilmesi ve barındırdığı dünya görüşünün niteliğinin açıkça ortaya konması faaliyeti oluşturmaktadır.²⁰ Bu bilgi sisteminde oluşan ilim dallar ise fıkıh, nahiv ve kelam olup, Arap-İslam kültürünün bir medeniyet olarak kendine özgü oluşturmuş olduğu ilim dallarıdır. Ona göre bu bilgi sisteminin oluşumunu ve bir medeniyete dönüşümünü sağlayan beyan âlimleri zamansal ve mekânsal farklılıklara rağmen ortak bir bilgi sahasını oluşturmuşlardır. Böylece Mutezile, Eş'arî, Zahiri, Selefi veya Hanbeli olup olmamalarına bakılmaksızın tek bir bilgi sisteminin temsilcileri olmuşlardır.²¹ Bu oluşan yapının âlimleri, kendi alanlarında ve ekollerinde beyan sisteminin çeşitli yöntemlerini oluşturmuşlar ve müracaat edilecek teorilerin ortaya konmasında farklı oranda katkılar sağlamışlardır.²² Ancak bu farklı alanları ortak zeminde bir araya getiren beyan bilgi sistemidir.

Câbiri'ye göre tedvin döneminde beyan bilgi sisteminin oluşumunun başlamasıyla Arap-İslam kültüründe sözlü rivayete dayalı kültürden yazılı kültüre geçiş başlamıştır. Böylece beyani çalışmalar, halk kültüründen ilmi kültüre geçiş yapar. Beyan bilgi sisteminde ilimler çeşitlilik gösterse de tedvin döneminde beyanı paradigmaya dönüştüren kural ve yöntemler birbirine girişiktir. Bu yüzden dil âlimi kelamcı, kelamcı ise nahivci, fıkıhçı da aynı zamanda kelamcı ve nahivci olabiliyordu.²³ Bunun böyle olmasının sebebi beyan tartışmalarında ortak alanın temel dini metin olan Kur'an üzerinde odaklanmasındandır. Tedvin döneminde yapılan beyani çalışmalar dönem boyunca müthiş gelişme göstermiş ve beyani epistemoloji bir bilgi sistemi haline getirecek ilkeler ve teoriler belirlenmiştir. Böylece tedvin döneminde beyan âlimlerinin çalışmasıyla bir bilgi sistemi haline gelen beyan, bilinçaltı -spontanlık- seviyesinden bilinç seviyesine yarı sistematik bir hale yükselmiştir. Beyan bilgi sisteminin epistemolojik bir paradigma olmasının arka planında irfan ve burhan paradigmalarının İslam kültürüne girmesi ve ayrı ayrı beyan ilmiyle çarpışır halde bulunmalarından dolayı beyan bilgi sahasında çalışmalar daha

²⁰ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu, vd., Kitabevi Yay. İstanbul, 2001, 17.

²¹ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 17.

²² el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 17.

²³ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 18.

derin ve kapsamlı bir şekilde ilerlemesine neden olmuştur.²⁴ Böylece Arap-İslam kültürü içinde beyan ehlinin kendi aralarında bir yandan da mutasavvıfların, batınilerin, işrakilerin ve İbn Sina'nın Meşriki felsefesinin temsil ettiği "irfan ehli", diğer tarafta ise mantıkçı ve filozofların temsil ettiği "burhan ehli" arasındaki hesaplaşmaların sürüp gitmesi, beyan bilgi sisteminin özgün bir alan şeklinde derinleşmesine ve hasımlarına da bu izlenimi vermesini sağlamıştır.

Beyan sisteminin oluşumunda aklın fonksiyonuna bakıldığında Câbiri açısından bu sistemde akıl, bir haber ya da akıl yürütme yoluyla sonradan edindiği bilgi olmadan fonksiyonunu yerine getiremeyen bir güç olarak görüldüğünden dolayı a priori olarak bir anlam ifade etmemektedir. Bununla birlikte beyanda "akıl" delil üzerine düşünen ve fikir üreten olarak kendisine dâhil olmayan bir şey üzerine düşünerek anlam kazanır.²⁵

Câbiri'ye göre beyanı akılda düşünce faaliyeti asıla yani nassa başvurarak ya da asıldan elde edilmiş bir kaynak aracılığıyla işleyen ve bunun dışında herhangi bir zihinsel ve fikri etkinlik ortaya koyamayan ve zihinsel etkinlik dışında bir edim kabul etmeyen zihni bir eylemdir.²⁶ Bunun yanı sıra beyan sisteminde akıl, asıl bilginin tesis edilmesi için kullanılan bir yöntem olmayıp, bilginin üretilme şeklini de belirlemez.²⁷ Bu görüşlerden anlaşıldığı kadarıyla Câbiri, Aristotelesçi rasyonalizmde olduğu gibi akı, insanın düşünen bir varlık olmasında gerekli olan yegane zemin ve hakikati deneyimlenmesinin tek vasıtası olarak görmektedir. Rasyonalist gelenekte olduğu gibi Câbiri de bilginin bilgi olma değerini akla referansla mümkün görmektedir. Bu yüzden o, rasyonel olarak haklılaşmayan ve yalnızca geleneksel olarak kabul görmüş herhangi bir bilginin rasyonel değerinden bahsetmenin mümkün olmadığını düşünür.

Beyan bilgi sistemi, Kur'an söyleminin anlamını ortaya çıkarmaya, onun yorumunu yapmaya yöneliktir. İbn Sina da bir İslam filozofu olarak Kur'an'a tabidir. Kur'an'ın değişmeyen bir kaynak olarak Müslümanların bilgi sahasında yerini alması ve İbn Sina'nın bazı sureleri tevil etmesi yeri geldikçe onu bu sisteminin içinde ifade etme gerekliliği doğurmuştur. Bu anlamda Câbiri'nin beyan bilgi sistemi dâhilinde

²⁴ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 18-19.

²⁵ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 49-50.

²⁶ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 152.

²⁷ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 152.

bahsedilebilecek İbn Sina eleştirilerinde öne sürdüğü konulardan biri tevildir.²⁸ Beyan bilgi sisteminde tevil, Kur'an dili ve hitabı ile ilgili olduğu kabul edilip, kelimelerin âlimleri onun sınırlarını belirlemeye ve problemin çözümünde Arapçanın beyan üsluplarında lafız-mana arasında ilişki türleriyle irtibatlandırmaya çalışmışlardır.²⁹ Kelam âlimlerinin tevilin sınırlarını belirleme çabasına girmelerinde kadim geleneğin Kur'an metninin kaynağını kadim dini felsefelerde ve özellikle de Hermetizmde bulan bir takım teori ve fikirlerin ifadesi olan sembol ve remizler haline dönüştürerek sistemin dışına taşan Şia, mutasavvıflar ve batını yorumları devre dışı bırakmak hedeflenmiştir.³⁰ Câbiri bu ifadeleriyle irfan ehlinin tevil konusunda sınırları belirlenmiş bir yöntem ortaya koymadıklarını göstermeye çalışmaktadır. Böylece İbn Sina'nın da içinde bulunduğunu iddia ettiği irfani tevilin Kur'an'dan olabildiğince uzaklaşan, mistik bir yapının ve yorumun içinde görülmektedir. Bundan dolayı beyan bilgi sisteminde tevil, bu sistemin temel belirleyicilerinden olan Arap dilinin sınırlarının dışına çıkmamakla birlikte beyani tevil ile irfani tevil arasında hesaplaşma ve çatışmaların yaşandığı konulardan olmuştur.³¹

Câbiri, beyani akılda düşünce eyleminin, sürekli olarak asıla müracaat ederek ya da asıldan elde edilmiş bir kaynak aracılığıyla işleyen zihni bir eylem olduğunu belirtir.³² Kıyas olarak tanımlanan bu eylem, sistemin merkezini, beyani düşüncenin ana dayanağını oluşturduğundan dolayı sistemin bütün ilimleri metodolojik bir kaynak olarak bu yöntemi kullanır.³³ Kıyas, beyan sisteminde her türlü tanımın omurgasını oluşturması ve tanım olarak da aslında “örneğe göre ölçmekle tamamlanacağı” için ana özü meydana getirir.³⁴ Beyan sisteminde asıl bilginin tesis edilmesi için kullanılan bir yöntem olmayıp, aynı zamanda bilginin üretilme şeklini belirler. Bu sistemde bilginin nâstan elde edilmesi için asıla kıyas edilmesiyle ortaya konur. Böylece düşünme şekli ve onun sıhhati belirlenmiş ve şekillenmiş olur.³⁵

Beyan ilimlerinin mantiki-yöntemsel dayanağı olan kıyas, kelam ilminde “istidlal bi’ş-şahid ale’l gaib” şeklinde tanımlanır. Bu yöntemle şahid diye

²⁸ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 85.

²⁹ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 85.

³⁰ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 86.

³¹ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 87.

³² el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 152.

³³ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 30.

³⁴ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 183-184.

³⁵ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 152.

tanımlanan şeyin hükmü gaibe verilir.³⁶ Câbiri beyan ilimleri sınırlarında İbn Sina eleştirilerinde istidlal bi'ş-şahid ale'l gaibi mevzubahis etmektedir. Câbiri açısında İbn Sina, felsefi problemlere yönelik görüşlerini ortaya koyarken burhani yöntem yerine şahid vesilesiyle gaibe istidlal ederek kelamcılarının yöntemlerini kullanmıştır. Câbiri'ye göre felsefi konularla ilgili İbn Sina'nın istidlal yöntemini kullanması, din perspektifinden felsefeye bakması ve tabiatı nas üzerinden okuması anlamına gelmektedir. İbn Sina'nın bu tarz bir yöntemi tercih etmesi Câbiri perspektifinden bakıldığında akıl ile tabiat arasında kurulabilecek sınırsız ilerlemenin önünü tıkanmış ve böylece ilerleme kaçınılmaz olarak duraklayıp, akıl yarı canlı hale gelmiştir.³⁷ Aynı zamanda bu yöntem din ile felsefe arasına bir uzlaşma ilişkisi kurulması, farklı yapısal dinamiklerin göz ardı edilmesi, sorunlu sonuçların doğmasına neden olmuştur.³⁸

Câbiri, İbn Sina'nın kelamcılarının istidlal yöntemini kullanmasını İbn Rüşd (1126-1198) eleştirileriyle ele alır. İbn Rüşd, İbn Sina'nın felsefi konularda Aristotelesin görüşleri sunarken burhani bir yöntemi değil, kelamcılarının istidlal yöntemini kullandığını belirtir.³⁹ Bu görüşüyle İbn Sina'nın Aristotelesçi bir filozof olmadığını ortaya koymaya çalışır. Aynı zamanda Gazali'nin İbn Sina eleştirilerinde etkili olmasını da yine kullanılan yöntemin aynı olmasına bağlamaktadır. Câbiri, İbn Rüşd üzerinden İbn Sina'yı yöntemsel olarak eleştirmekle ve onun Aristotelesçi olmadığını belirtmekle onu burhani sistemin dışında tutmaya çalışmakta ayrıca burhani konularda beyani bir yöntemin kullanılmasını da sistemler arasında bir krizin sebebi olarak adlandırmaktadır.

Câbiri'ye göre beyan bilgi sisteminin dünya görüşü Kur'an'ın Allah, tabiat ve insan (üçlü değer sistemi) ilişkisi üzerine kuruludur ve dini olarak nitelenir. Beyan sisteminde din ile ilişkilendirme ise kelam âlimleri aracılığıyla olmuştur. Kelamcılar bir yerde maniheizm gibi farklı dinlerin saldırılarına karşı dünya görüşlerini akla dayanarak savunurken diğer yandan ise kendi aralarında muhtelif oldukları konular hakkında temel ve ferî meseleleri kendi aralarında cedel ve diyalektiğe girerek

³⁶ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 235; a.y., *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 184.

³⁷ el-Câbiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 387-388.

³⁸ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 239.

³⁹ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 239.

savunmuşlardır.⁴⁰ Bunun yanı sıra İslam filozofları da Aristoteles mantığı önemsemekle birlikte pratikte üçlü değer sistemini tartışmalarında temel bir ilke olarak kullanmışlar ve Aristoteles'in üçüncü halin imkânsızlığı mantık kuralına karşın üçüncü bir seçeneği her zaman mevcut kılmışlardır.⁴¹ Câbiri, kelamcılarının sisteminden konuyla ilgili örnekler verirken, İslam felsefesi alanında ise İbn Sina'yı özellikle anmaktadır.⁴² Ona göre İbn Sina'nın sisteminde mevcut olan üçüncü değer, onun Aristoteles mantığını pratikte kullanmadığını ve yeterince Aristotelesçi olmadığını gösterir. Bununla birlikte beyan ehlinin dünya görüşünü benimsemekte ve sisteminde üçüncü değere yer vermektedir. Câbiri açısından İbn Sina'nın üçüncü değere yer vermesi aynı zamanda onun ideolojik yönüyle de alakalıdır.

Câbiri'nin beyan bilgi sistemi dâhilinde İbn Sina eleştirileri genel olarak kelam ilmi ile ilişkilendirme şeklinde gelişir. Kelam ilmi, dinin temel esaslarını farklı din ve inanışların saldırılarına karşı koruma amaçlı oluşmuş bir sistem olması hasebiyle metafizik konularda İslam filozoflarıyla benzer konulara temas etmesine neden olur. Bu nedenle aralarında bir etkileşim, tartışma ya da benzerlikte de kaçınılmazdır. Câbiri açısından bu karşılıklı etkileşim İbn Sina üzerinden ele alındığında genel olarak İbn Sina'nın yöntem konusunda etkilendiği üzerine yoğunlaşır. Câbiri'ye göre İbn Sina, bir filozof olarak burhani bir sistemden ziyade istidlalci bir yöntemi tercih etmesi burhani beyan üzerine kurma amacına matuftur. Câbiri bu yönelişi Arap-İslam düşünce dünyasının gerileme ve donukluğunun bir gerekçesi olarak belirtmektedir.

1.2.2. İrfan Bilgi Sistemi

Câbiri'nin İbn Sina'ya yönelik eleştirilerinin ana dayanağını oluşturan yapı ve İbn Sina'yı mensubu gördüğü sistem, irfan bilgi sistemidir. Câbiri açısından bu sisteme genel hatlarıyla bakıldığında, her ne kadar Arap-İslam dünyasında akli niteleme genel anlamıyla beyani akla tekabül etse de irfani akıl da tedvin döneminde oluşmuş ve Arap-İslam kültüründe yerini almıştır. Câbiri, irfanın batı dillerinde "gnose"nin karşılığı olarak Arap-İslam kültüründe yerini aldığını ve kelime kökeni

⁴⁰ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 231.

⁴¹ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 84.

⁴² el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 84-85.

olarak Yunancada “gnosis” olduğunu ve bunun da marifet, bilgi anlamına geldiğini ifade eder.⁴³ Câbiri’ye göre gnostik irtibatlı bu irfani sistem, bir metot ve bir dünya görüşü olarak İslam dünyasına yakın doğu özellikle Mısır, Suriye, Filistin ve Irak’ta egemen olan kültürlerden intikal etmiştir.⁴⁴

Bir din-kültür etkileşimi olarak Arap-İslam dünyasında yerini alan irfani sistem, hem dini olarak bir bilgiyi tanımlar hem de diğer bilgi sistemlerine göre kendisini üstün ve öncelikli olarak konumlandırır. Ayrıca Tanrı ve dini konularla ilgili hakikatin züht hayatı ve ahlaki arınma yöntemleriyle olduğunu söyleyen irfan ehli, hakikate dolayimsız tecrübeler ile ulaşılabileceğini gösterir. Böylece irfan epistemolojisi, düşünce keskinliğine değil, iradenin bizzat ve bütünüyle kullanılmasına bağlı olduğunu bu nedenle iradeyi akla alternatif yapmaya dayanır.⁴⁵

Câbiri bir dünya görüşü olarak irfanın evrene karşı bir tür olumsuz tavır ve bu olumsuz tavrın da psikolojik, fikri ve varoluşsal olduğunu bu yönüyle de hayatı ve ölüm sonrasını içeren genel bir evren tasavvurunu gösterdiğini ifade eder. Bu evren tasavvurunun içinde arif, dünyanın geçici olduğunu ve içinde bulunduğu bedenini kendisini kuşattığını ve mahkûm ettiğini düşünür. Bu yüzden kendisini yabancı olduğu bu âlemden kurtarmak ister. Arif kendisini bu dünyadan farklı bir bilince sahip olduğunu düşünerek, hem bu dünyanın dışında bir gerçeklik olduğunu hem de içinde bir şuur olarak düşünür. Bu da onun dünyaya karşı yabancılık hissini arttırarak kendisini saran kayıtlardan kurtulma, ondan uzaklaşma ve özgürlüğe kavuşmak ister.⁴⁶

Câbiri’ye göre arif, yabancılık hissini taşımasında varoluş olarak bir düşüş yaşadığını ve bu düşüşü de bir günahın sonucu olarak görür. Bu yabancılıktan kurtulmak ve özüne dönmek için bedenden kurtulma nefsinin tam hâkimiyetinden ibaret olan mutlak özgürlüğe geri dönmek için kendini bu âleme bağlayan tüm bağlardan kurtulma çabası içine girer.⁴⁷ Câbiri açısından İbn Sina metinlerinde de benzer bir nefsin kurtuluşu tasvirinden bahseder ki bu tavır, bireyselliğini nasıl aşacağını bilmeyen bir ferdin sağlıklı ve sübjektif tavrı olarak tanımlanır. Aynı zamanda bu tavır şahsi problemlerini toplumsal ve insani bir problem olarak görüp

⁴³ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 331.

⁴⁴ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 331.

⁴⁵ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 331.

⁴⁶ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 334.

⁴⁷ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 334-335.

gerçekliğin kendisi üzerindeki baskısı arttıkça gerçeklik âleminde kayıtsız akıl âlemine kaçarak bir çıkış yolu bulduğunu düşünen bir ferdin tavrıdır.⁴⁸

Câbiri, epistemolojik olarak irfani sistemle ilgili ortaya koyduğu görüşlerinde bu sistemin mensuplarının düşüncelerini hermesçiliğin metinlerinden temellendirildiğini ve hermesçiliği yansıttığını belirterek ortaya koyar. Hermesçilik dini yansıma olarak Arap-İslam kültüründe üç şekilde varlığını ortaya koymuştur. Bunlardan ilki irfani tavrın çile ve gayret önüyle ilgili olup bu kültürde temsil edeni mutasavvıflardır. İkincisi akli tasavvuf yönüyle Farabi'nin saadet/mutluluk teorisi ve İbn Sina'nın Meşriki felsefesidir. Üçüncüsü ise mitolojik bir üslubun var olduğu İsmaili filozoflar ve batini mutasavvıflardır.⁴⁹ Câbiri bu üç yönelimde mitolojik üslubun hâkim olduğunu belirterek, tüm gnostik akımların ortak karakterlerinin seçmeci, derlemeci ve devşirmeci olduğunu söyler.⁵⁰

Câbiri'ye göre kadim miras, tedvin dönemi ile Arap bilgi sahasında varolan epistemolojik ve ideolojik boşluğu doldurmak amacıyla tercüme ve neşir faaliyetleri yoluyla Arap-İslam dünyasında yerini almıştır. Aynı zamanda bu faaliyetlerde genel olarak Harranlılar ve İskenderiyelilerin eserlerinden faydalanılmıştır. Hermes düşüncesinin İslam toplumuna intikal sürecine tarihsel olarak bakıldığında Emevi Sultanı Halit bin Zeyd b. Muaviye dönemine tekabül ettiği görülür.⁵¹ Bu Emevi Sultanı, Mısır'da yaşayan Yunanlı filozoflardan Arapça bilenleri bir araya getirip onların eserlerinin Arapçaya tercüme edilmesini sağlamıştır.⁵² Ancak kadim miras olarak Arap-İslam kültürüne nakledilen ilimler gizli, büyüsel ve mistik ilimler olmuştur. Dolayısıyla daha çok gaibi bilgi konusunda başvurulmasıyla bu gizli ve büyüsel düşünceler irrasyonelliğin temsili haline gelmiştir.⁵³ Câbiri irrasyonel ilimlerin temsili olarak kadim mirasın Harranlılar ve İskenderililer ile İslam dünyasına girmesinin başarılı örneklerinden birini İbn Sina üzerinden ele alır. Ona göre İbn Sina İslam düşünce dünyasında mistik irfani sistemin en önemli

⁴⁸ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 338.

⁴⁹ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 351.

⁵⁰ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 350-351.

⁵¹ el-Câbiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 164.

⁵² el-Câbiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 187.

⁵³ el-Câbiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 187.

temsilcilerinden olup, hermetizmi, mistisizmi ve gizli-büyük ilimlerini olduğu gibi kabullenmektedir.⁵⁴

Câbiri, irfani sistemin üzerine kurulu olduğu hermetik felsefeyi kadim miras olarak tanımlar. Ona göre kadim mirasın Arap-İslam düşünce dünyasında yaygınlık kazanması, akıl adına akla irrasyonelin dayatılmasıdır.⁵⁵ Akli irrasyonellik olan kadim miras, aynı zamanda epistemolojik ve ideolojik bir zorunluluğa da tekabül eder. Fetihler sonucu İslam dünyasının karşılaştığı kadim miras adı altındaki inanç, din, felsefe ve ilimler birçok yönleriyle ayıklanamayacak kadar çeşitliydi. Tedvin döneminde söz konusu fikirler karşı koyulamayacak kadar güçlü olduğundan kendi bünyesinde eksik olan kısımları kadim mirasın kalıntılarından devşirilen öğeleri ile tamamlamıştır. Dolayısıyla kadim mirastan zımnen ihtiva yoluyla elde edilen unsurlar nassa tevil yönüyle giydirilmeye çalışılmıştır.⁵⁶

Câbiri'ye göre irfani sistemin zeminini keşf oluşturur. Keşf, irfani sistemde bilginin değeri ve onu elde etmenin bir yolu olarak görülür. İrfan ehli keşf yoluyla hakikate dolaylı ulaştığını düşünür. Bunun yanı sıra ilim ehlinden olanlar ise bir aracının getirdiği bilgiye talip olup, dolaylı bir ilişki içindedirler. Söz konusu ilişki farklarından ötürü irfan ehli hakikatle ilişkilerinde kendini sınırlayan ve kuşatan faktörlerden kurtulmanın gerekliliğine vurgu yaparlar. İrfan ehlinin dolaylı hakikate ulaşma arzusu onları dini metinleri batını şekilde yorumlamaya götürmüştür. Arif olan hakikati dolaylı bulmayı talep ederken, zahirin sınırlarıyla hareket etmesi bir paradoks oluştururdu. Bu yüzden İbn Sina'nın da içinde bulunduğu irfan ehli Kur'an ayetlerini yorumlarken arifin benliğinde oluşan mana ile zahir şekli arasında teville müracaat etmiştir. Böylece arifin benliğinde oluşan düşünceler ve anlamları, tevil aracılığıyla zahirden batına aktarılır.⁵⁷

Câbiri'ye göre irfan bilgi sisteminde zahir-batın, bir mantığı ve metodu temsil eder. Bu mantık ve metot ile Kur'an'ı anlamaya çalışan arif, onun zahiri ve batını yönü olduğuna inanıp, ruha hitap eden yönüyle batını anlamını keşf aracılığıyla elde etme kanaati taşır. Bu noktada Câbiri irfani sistemin zahir-batın ilişkisinin niteliğinin ve zihinsel mekanizmasının beyani sistemden farklı işlediğini belirtir. Ona göre

⁵⁴ el-Câbiri, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, 303.

⁵⁵ el-Câbiri, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, 161.

⁵⁶ el-Câbiri, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, 162.

⁵⁷ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 373.

beyani sistem ile irfani sistem zihinsel mekanizma olarak bir zıtlık içindedir. İrfan ehli zahir-batın ilişkisinde başlangıç ve nihai noktayı batına yöneltip zahire göre batını olanı öncelikli ve belirleyici kabul etmişlerdir.⁵⁸ İrfan bilgi sisteminde batın olanın tevil aracılığıyla zahirden üstün tuttıkları bilgi, irfan ehlinin keşif yoluyla elde ettiği'dir. Câbiri, irfan ehlinin bilgi, iman ve hayata dönük konularda tevil mekanizmasını işletmelerinin temelinde siyasi faktörün etkili olduğunu düşünür. Ona göre irfan mensuplarının Şiilik hareketiyle organik ilişki içinde olması bu olguyu ortaya koymuştur.⁵⁹ Bu yüzden bu sistem epistemolojik paradigma olmakla birlikte ideolojik bir hareketi de temsil eder.

Câbiri'nin irfani sistem ile ilgili ortaya koyduğu görüşlerden anlaşıldığı kadarıyla irfan ehlinin zahir-batın ilişkisinde zihni mekanizma batını yöne dönük olduğundan dolayı arifin ulaştığı sonuç tamamıyla sübjektif olur. Yani arifin elde ettiği ve ulaştığı hakikat bireysel bir karakter taşır. Çünkü irfani hakikat ve keşf yoluyla bireye ulaşan bir düşünce olduğundan dolayı hakikat ile vesile arasında mantıksal olarak zorunlu ve sistematik bir ilişki yoktur. Bu anlamda zahirin sunduğu vesile ile arifin elde ettiği hakikat arasında düzensiz bir ilişki söz konusudur. Câbiri'nin metinlerinde tasavvuf ehlinden birçok örneklerle bahsettiği zahir-batın ilişkisinde inşa edilen epistemolojik zihni eylemi rasyonel açıdan değerlendirerek, irrasyonel olduğunu ortaya koyma çabasındadır. O rasyonalist bir bakış açısıyla bu söylemin inşasında mantıki bir zorunluluk ve sistem olmadığını ve bu yönüyle irrasyonel olduğunu düşünür. Böylece söylemin irrasyonel bir nitelik taşıdığını belirterek, onu değer olarak değersizleştirip, bilim olarak ise geçersiz kılar.

Câbiri, irfan bilgi sistemi ile ilgili söz konusu edilen birçok konuda hermetik düşünce ile benzeştğini belirtir. Zira Câbiri'ye göre hermetik metafizikte bulunan müteal ilah, logos, hibe, tabiat, semavi, insan ve dört unsurun zuhuru gibi konular, irfani düşünceye taşınmıştır. Ona göre hermetik irfaniliğin çeşitli eğilim ve tonlarıyla Arap-İslam dünyasında irfani düşünceye yansımaları, Hermes'in ve irfani mensupların görüşleri arasındaki benzerlikten dolayıdır. Böylece o ikisi arasındaki ilişkiyi benzerlik üzerinden kurar. Bu anlamda İsmaili ve İmamiye Şiası siyasi muhtevasıyla ve sufi irfanı da kendisine giydirilen beyani formuyla Arap-İslam dünyasında epistemolojik yönüyle İslam öncesi kadim mirastan beslenmekle birlikte bu söz

⁵⁸ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 370-371.

⁵⁹ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 357.

konusu düşüncel birikim, Arap-İslam dünyasına ideolojik aktarım ve amaca da hitap etmektedir.⁶⁰ Bu da irfan ehlinin Kur'an'ı yorumlarken kullandıkları yöntem olan tevilin kadim mirastan beslenen fikirlere dönüşmesi anlamına gelir. Dolayısıyla sufilerin mücahede ve riyazet yoluyla edindikleri ya da Kur'an okumayla elde ettikleri düşünceler aslında kaynağını İslam öncesi hermetik mirastan alır.⁶¹ Câbiri irfani sistemle ilgili iddia ettiği bu görüşlerin detaylı incelenmesinde Arap-İslam dünyasında irrasyonelitenin kökleşmesini sağlayan unsurları tespit etmeyi ve bunlardan arınmış bir Arap-İslam akli inşa edilmesini ister.

Câbiri, tedvin döneminde Arap-İslam kültürüne beyani akla karşılık olarak yabancı unsurlarla beslenen irfani sistemi köken itibari ile hermetik gnostik kaynaklı görür. Câbiri, yaptığı analizlerde bu bilgi sisteminin hermetik zemin üzerine kurulu olduğunun altını ısrarla çizerek, bu sisteme genel olarak karşı olduğunu ve İbn Sina'yı da dâhil ettiği bu sistemin yabancı bir kültür üzerine şekillendiğini vurgular. Bu yüzden irfani düşüncenin Arap-İslam kültürüne ait olmadığını ve yabancı bir unsur olduğunu ortaya koymak amacıyla bu düşünüş biçimini irdelemeye başlar. Câbiri'nin bu düşünüş biçimine dair ortaya koyduğu görüşlerden anlaşıldığı kadarıyla onun yabancı bir unsur olduğunu belirterek, değersizliğini açığa çıkarmayı ve Arap-İslam dünyasındaki meşruiyetini sorgulamaya açmaya çalıştığı görülür. Ayrıca Câbiri'nin irrasyonelitenin kaynağı olarak tespit edip, Arap-İslam kültüründen temizlemek istediği bu sistemle ilgili hususlar İbn Sina düşünce sistemine de atıf olarak da değerlendirilebilir. Çünkü ileriki bölümlerde İbn Sina'nın sistemine kaynaklık eden etmenler incelendiğinde burada belirtilen eleştiriler benzer şekliyle orada tekrar karşılaşılabilecektir.

Son olarak Câbiri beyan ve irfan bilgi sistemlerinin değersizliğini ortaya koymaya ve kendi kurgusunun bu şekilde haklılığını göstermeye çalışır. İbn Sina'nın Meşriki felsefesini de dahil ettiği irfani düşünce dünyasının modern rasyonalite karşısında değer bakımından hiçbir şey ifade etmediği ve İslam dünyasının bu sisteme karşı duyduğu güven ve değer gereksizliğini ispatlamaya çabaladığı söylenebilir. Ayrıca Câbiri aklın bu sistem içerisinde merkezi bir rol oynamaktan ziyade irfani keşfe göre akli etkinlik olarak alt derecede olduğunu iddia eder.⁶²

⁶⁰ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 408.

⁶¹ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 472.

⁶² el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 478.

Bunun yanı sıra ona göre irfan dünyada elde edilen bilgi, kontrolsüz sıradan zihni etkinliğin ya da hayali sonucu olan bir faaliyettir.⁶³ Zira onlar duyular tarafından tespit edilmemiş ve rasyonel olarak bir temele dayalı değildir. Câbiri'nin ifadesiyle bunlar “vaka ile yüzleşmeye ve onu nitelemeye muktedir olamayan kendisine rasyonel maddi veya her ikisi ile birden olamamış rüya gören bir bilincin verileridir.”⁶⁴ O bu ifadeleri ile bu bilincin din, mitolojik ve gizemli hikâyelerle kendine mahsus bir hayal dünyasında şekillendiğini söyleyerek, bunların epistemolojik olarak hiçbir değer taşımadıklarını gösterir. Bu konuda Keskin'in de işaret ettiği gibi, Câbiri kendisine tüm bu söylem biçimlerini niteliklerine göre ayırt edebileceği ve değerlendirmeye tabi tutabileceği bir konumda algılar. Câbiri, söylem biçimlerine dönük olarak tartışma gereği duymadan kendi mantıksal kurgusu üzerinden değerlendirmesiyle aslında kendisine bir üst söylem alanı tahsis eder.⁶⁵

1.2.3. Burhan Bilgi Sistemi

Câbiri'nin Arap-İslam düşünce dünyasını analize tabi tutarken yaptığı üçlü tasnifin sonuncusunu burhan bilgi sistemi oluşturur. Câbiri, İslam dininin tevhid akidesiyle başlı başına rasyonelliği temsil ettiğini söyler.⁶⁶ Bu dini rasyonellik Tanrı'nın mutlak birliğine ve peygamberlik düşüncesine dayanır. Bunun yanı sıra İslam düşüncesinde Tanrı inancı başrole sahip olup, insan-tabiat ilişkisinin merkezini oluşturur. Bu da Tanrı-insan-tabiatın sıkı bir ilişki içinde olduğunu gösterir. Yani tabiattaki düzenlilik ve nedenselliğin anlaşılması Tanrı'yı anlama anlamına gelir. Arap-İslam kültüründe bu dini rasyonelitenin önemi tercümeler döneminde oluşturulan Tanrı-tabiat-insan ilişkisini esas alan burhani anlayışla gerçekleşmiştir.

Latince “de'monstratio” ve Arapçada “açık ve kesin delil” anlamına gelen burhan, mantık ilmi açısından bir önermenin doğruluğunu mantıki çıkarım yoluyla yani aksiyomatik (bedihi) veya doğruluğu daha önce ispatlanmış önermelerle zorunlu bir şekilde ilişkilendirmek suretiyle doğrulamak için yapılan zihni faaliyeti ifade eder. Genel anlamda ise herhangi bir önermenin doğruluğunu belirleyen zihni

⁶³ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 478.

⁶⁴ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 478.

⁶⁵ Keskin, *Câbiri'de Din- Kültür İlişkisi*, 156.

⁶⁶ el-Câbiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 155.

faaliyeti ifade eder.⁶⁷ Bu tanımlamanın yanı sıra Câbiri, burhanı sadece mantıksal ve genel anlamıyla kullanmaz. Aynı zamanda özel bir düşünce metodu ve âleme belli bir bakış açısıyla yaklaşan bir bilgi sistemine de işaret eder.⁶⁸ Böylece Câbiri burhanı diğer bilgi sistemlerinin (beyan ve irfan) aksine sadece duyular, deney ve akli muhakeme gibi insan aklının tabii bilgi kaynaklarına dayanarak kâinatın bütününe ve parçalarının bilgisinin elde edildiği bir epistemolojik sistemi ifade etmek için kullanır.⁶⁹

Câbiri, Arap-İslam kültüründe burhan bilgi edinme eylemi olarak bir metot ve dünya görüşü benimsediği söyleyerek onu bu yönleri dışında ayrıca dini ve ideolojik hizmetler için kullandığını da belirtir.⁷⁰ Bu anlamda burhan sisteminin Arap-İslam geleneğinde yerini alma zamanlarına bakıldığında bilgi alanı olarak Abbasi halifesi Me'mun döneminde yapılan tercüme faaliyetleriyle girdiği görülür. Me'mun gördüğü bir rüya üzerine Arap-İslam kültüründe muhalif olan Maniheist gnostizme, Şii irfancılığına ve İhvan-ı Safa *Risalelerine* karşı kaynak ve resmi ideolojiyi meşrulaştırmak amacıyla Aristoteles'in eserlerine yani evrensel akla (Aristotelesçi Yunan düşüncesine) başvurmuştur.⁷¹

Câbiri, yaptığı akıl tasniflerinde Arap-İslam kültürünün tercüme faaliyetleriyle başlayan oluşturucu aklın inşa edilme çabası ve oluşturulmuş olan burhani sistem, evrensel aklın bu kültürde diğer akli sistemlere nazaran epistemolojik olarak farklılaştığını düşünür. Yani evrensel akıl, Arap-İslam kültürüne dâhil olarak burhani sisteme asıl niteliğini verip, onu beyan ve irfan sistemlerinden farklılaştırmıştır. Böylece burhan sisteminin Aristoteles metoduna dayanması bu metodun kavramsal mekanizmasını ve evren-insan ve Allah ile ilgili olarak inşa ettiği dünya görüşünün genel çatısını kullanması nedeniyle beyan ve irfan bilgi sistemlerinden hem metot hem de dünya görüşü olarak farklılaşmıştır. Bu durumda onun irfan ve özellikle beyan bilgi sistemleriyle çatışmasına neden olmuştur.⁷²

Dinin rasyonel bir nitelik taşımaya rağmen Arap-İslam geleneğinde akıl layık olduğu yeri burhan bilgi sistemiyle almıştır. Ancak Câbiri'ye göre Arap-İslam

⁶⁷ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 483.

⁶⁸ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 483.

⁶⁹ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 484.

⁷⁰ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 484.

⁷¹ el-Câbiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 263.

⁷² el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 484.

geleneği Aristoteles mantığı ile tedvin faaliyetlerinin başlangıcından yaklaşık iki asır sonra tanışmış ve bu süreçte kadim miras bu gelenekte yerini almış olmasından dolayı İslam dininde rasyonalite gecikmiştir.⁷³ Dönemin hâkim otoritesi Maniheist gnostizim ve Şii irfancılığın muhalefetini engellemek amacıyla Aristoteles yunan düşüncesini Arap-İslam kültürüne müdahil etmiştir. Bu uzlaşmayı sağlayarak Arap-İslam kültürüne felsefi formda (rasyonel formda) giren hermetik gnostik kaynaklarını susturmayı hedeflemiştir. Bu yönüyle Câbiri, burhani bilgi sisteminin Arap-İslam kültürüne siyasal ve ideolojik kaygılarla dâhil olduğunu belirtse de bu kültüre rasyonaliteyi tanıtmış olmasından dolayı olumlu bir anlam yükler.⁷⁴

Câbiri'nin görüşlerinden anlaşıldığı üzere rasyonalizmin Arap-İslam kültürüne dâhil edilmesi Aristoteles mantığı ile olmuştur. O, burhan bilgi sisteminin Arap-İslam geleneğinde rasyonalite üzerine kurulu bir dünya görüşü var edip, epistemolojik bir sisteme dönüştüğü kanaatindedir. Câbiri, İslam dinini dini rasyonel (el- ma'kul ed-dini el-arabi) şeklinde tanımlayarak,⁷⁵ onun rasyonel potansiyele sahip olduğunu belirtir. Bu görüşüyle evrensel aklın temsilini burhan bilgi sistemine atfederek, onun hem İslam dininin evrensel akılla buluşma temsilcisi rolünü vermekte hem de dini rasyonalite olan İslam'ı kültürel belirlenmişlikten kurtarmayı amaçlamaktadır.

Câbiri, beyan ve irfan bilgi sistemlerinin aksine burhan bilgi sistemine metodolojik olarak bir metot ve epistemolojik olarak sağlam bilgiye ulaştıran evren algılayışına sahip olduğundan dolayı diğer bilgi sistemlerine nazaran bu sisteme olumlu bir ön kabulle yaklaşır. Onun burhani sisteme olan bu olumlu tutumunun sebebi bu sistemin evrensel aklın ilkelerini kullanmış olmasından dolayıdır. Bunun yanı sıra evrensel akıl, söylemini ortaya koyarken ele aldığı konuyla kendini sınırlayarak, konuyu metafizikle ilişkilendirmeden ele alır. Ancak Câbiri'ye göre beyan ve irfan bilgi sistemleri ilişkilendirmişlerdir. Evrensel aklın görüşlerini böyle herkese dayatan güçlü ve katı bilgiler ifade etmesi bunların doğru, zaruri, külli ve en öncelikli önermelerden oluşan burhanlara dayanmalarındandır. Çünkü bunlar ilimlerin ilkeleridir.⁷⁶

⁷³ el-Câbiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 250.

⁷⁴ el-Câbiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 253.

⁷⁵ el-Câbiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 155-156.

⁷⁶ el-Câbiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 280.

Arap-İslam kültürüne Aristotelesçi Yunan düşüncesi üzerine kurulu yabancı bir bilgi sistemi olarak giren burhan, kültür içerisinde metot ve dünya görüşü olarak bazı problemlerle karşılaşır. Çünkü kendi içlerinde bir bütünlük arz eden bu iki sistem, ilişkilerin oluşması için hem metot hem de dünya görüşü açısından düzenlenmesini gerektirir. Bu yüzden her iki sisteminde “burhani” karakter taşıyacak şekilde düzenleyip, bir araya gelerek bütüncül bir tasavvurun oluşması için ilk çabayı ortaya koyan Arap-İslam filozofu el-Kindi (ö.866) olmuştur.⁷⁷

Kindi, evrensel aklın Arap-İslam geleneğinde varlığını sağlamak ve Aristotelesçi mantığın yer edinmesi işine bunları yeni Pisagorcular te’villerden arındırarak başlamıştır. Bu anlamıyla Kindi, hermetizm, Yeni Platonculuk ve diğer gnostik eğilimlerin epistemolojik anlamda ortaya koyduğu görüşleri Aristotelesçi bir söylemle reddeder.⁷⁸ Ancak Kindi, Arap-İslam kültüründe Arap dini rasyoneli inşa etmeye çalışırken bir yandan gnostik kökenli irfani söylemle diğer taraftan da beyani söylem içinde fıkıhçı ve kelamcılarının muhalefetine maruz kalıp öncekilerin ilimleri şeklinde ifade edilen yaftalamalarla mücadele etmiştir.⁷⁹ Bunun yanında mantık kitaplarından olan *Kitabul Burhan*’ın tercüme edilmemiş olması Kindi’nin söylemelerini sınırlamıştır.⁸⁰ Ayrıca Kindi, felsefesinde bir yandan felsefeyi savunarak burhan sistemini diyalektik yolla temellendirme konusunu Aristoteles düşüncesi üzerine yaparken diğer taraftan da beyan ve irfan sistemlerine karşı vermiş olduğu mücadele onun temellendirme konusunda yeterli olmasını engellemiştir. Bu yüzden Kindi’nin söz konusu çabası akılcı söylemin diyalektik bir söylem olarak kalmasına ve nitelik olarak ise burhani değil, takriri olmasına neden olmuştur.⁸¹

Arap-İslam kültüründe burhan bilgi sisteminin epistemolojik olarak oluşması ve evrensel aklın layık olduğu yere kavuşması adına Kindi’nin eksikliği Farabi (871-950) ile giderilmiştir. Burhani söylem her ne kadar evrensel ilkeleri barındırmasıyla bizatihi mutlak zaruri ve külli bilgiyi ifade etse de onun gereken yeri alması ideolojik sebeplerle gerçekleşmiştir. Bu anlamda Kindi, resmi otoritenin güçlü olduğu bir dönemde yaşamış ve burhan bilgi sisteminin söylemlerinde farklı etmenleri göz önünde bulundurmuştur. Oysa Farabi resmi otoritenin zayıf olduğu ve sosyal

⁷⁷ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 520.

⁷⁸ el-Câbiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 272.

⁷⁹ el-Câbiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 274.

⁸⁰ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 520-521.

⁸¹ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 520-522.

çalkantıların fazla olduğu bir zamanda yaşadığından burhanın Arap-İslam kültürüne dâhil edilmesini, Kindi'nin eksikliklerini gidererek sağlamıştır.

Farabi'nin yaşadığı dönemde güçlü bir merkezi otoritenin olmaması ve bundan dolayı düşünsel ve toplumsal birliğin neredeyse tamamen ortadan kalkması, onun kendine düşünce birliğini amaç edilmesini sağlamıştır.⁸² Câbiri'ye göre Farabi dönemindeki reddiyeci, cedelci ve sofist kelim söylemi terk ederek, evrensel aklın söylemini "burhanı" esas alarak, yaşanan kaos ortamına Aristoteles mantığı referansı ile son vermeye çalışmıştır. Bundan dolayı "Erdemli Şehir" olarak ortaya koyduğu düşüncesi siyasal ve sosyal çalkantılar ile doğrudan ilgilidir. Ancak bu düşünce Arap-İslam toplumunda hayali olarak ele alındığından dolayı geliştirilmemiştir.

Câbiri, Farabi'nin sisteminde Aristoteles üzerine kurulu burhani rasyonelliği inşa etme çabasının İbn Sina'da karşılığını bulmadığını düşünür. Câbiri'ye göre İbn Sina, saf rasyonel aklın inşa çabalarını bir kenara bırakarak, beyan, irfan ve burhan sistemleri arasında bir girişikliğün müsebbibi olarak eklektik bir yapı oluşturmuş ve sistemler arasında bir krize neden olmuştur. Sistemler arasında oluşan krize bakıldığında daha önce belirttiğimiz üzere beyan sisteminde İbn Sina eksenli sorun kelam ilminin yönteminin felsefi konularda kullanılması ve bununla birlikte burhani yöntemlerden uzaklaşıp, tamamiyle Aristotelesçi bir bakış ortaya koymamasıdır. Câbiri'ye göre İbn Sina kelami söylemi felsefe üzerine inşa etmekle birlikte onun felsefesinde tasavvufi anlayış da yerini alır. İbn Sina'nın felsefesi salt felsefenin konularının yanında kelam ve tasavvuf ilimlerinin konularını da işlemesi Câbiri açısından kelamla felsefenin, felsefeyle tasavvufun birbirine mezceden eklektik karakterli bir yapıya dönüşmesine neden olur. Kelam ve tasavvufun yöntem ve konu olarak burhan üzerine tesis edilmesi, felsefe ve mantığın kelam ve tasavvuf için görevlendirilmesi anlamına gelir.⁸³ Böylece beyan ve irfanın hizmetinde bir burhani anlayış oluşmuş olur.

Câbiri, İbn Sina'nın sistemler arasında oluşan krizin müsebbibi olarak görülmesinde ideolojik arka planın özellikle irfan-burhan arasındaki krizde etkili olduğunu belirtir. İbn Sina'nın özellikle irfanı burhan üzerinden temellendirerek inşa

⁸² el-Câbiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 276.

⁸³ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 597-598.

etme çabası mantık ilminin bir araç olarak kullanılıp, hermetik mistisizmi olduğu gibi kabullenmeyi içerir. Câbiri kurgusunda bu ideolojik arka plan üzerine kurulu krizin temsilini Meşrikiler (doğulular) ve Mağribiler (batılılar) oluşturur. Meşrikiler ve Mağribiler (İsmaililer-Abbasi Devleti) arasındaki çatışma siyasal bir mücadeleden soyut düşünce alanına bir geçişi yansıtır. İbn Sina bu Meşriki felsefenin öncülüğünü yaparak, burhan ile irfanın ayrışmadığı bir zamanı temsil eder. Câbiri'ye göre Me'mun başlattığı Aristotelesçi evrensel aklı hâkim kılma çabaları İbn Sina'nın ideolojik kaygılarıyla oluşturduğu felsefi sisteminde krizin ortasında kalır. İbn Sina ideolojik kaygılar ile mantığı bir araç olarak kullanıp, irfanı burhan üzerine temellendirmesi burhanın kendi öz niteliğini kaybetmesi sonucunu doğurmuştur. Câbiri açısından epistemolojik olarak paradigmalardan iç içe geçmesi, paradigmalardan açısından sağlıklı bir durum ortaya çıkarır. Bu zararı en çok hisseden ise burhan sistemi olup, irfan ile ifsat olmuştur.⁸⁴ Böylece Câbiri perspektifinden, İbn Sina kasıtlı veya kasıtsız olarak dört akımı birleştirip, uzlaştırmaya çalışmıştır. Bunlar: kelam ilmi, tasavvuf, Aristoteles felsefesi ve hermetik İsmaili felsefedir. Bu sistemler arasındaki ekletik yönteminden dolayı İbn Sina kelamcılar, mutasavvıflar ve İsmaili filozoflar arasında özel bir şöhret kazanmıştır.⁸⁵

Çalışmamızın bu kısmında Câbiri'nin İbn Sina'ya yönelik eleştirilerinin epistemolojik paradigmalardan ayrışma şeklini görürüz. Câbiri, özellikle irrasyonel akıl olan hermetik irfancılıkla organik bir bağının⁸⁶ olduğunu düşündüğü İbn Sina'yı saf rasyonel aklın dışında bırakmayı arzular. Bu arzusunu yerine getirirken, İbn Sina'yı dolaylı bir okumaya tabi tutarak, tarihsel arka planını gün yüzüne çıkarmayı hedefler. Bu yüzden İbn Sina sisteminin oluşumunda etkili olan etmenleri ideolojik boyutuyla ele alır. Çalışmamızın ikinci kısmında bu etkili olan etmenleri Câbiri perspektifinden ele alıp, bu etmenler üzerine kurulu metafizik kavramları incelemeye çalışacağız.

⁸⁴ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 520.

⁸⁵ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 598.

⁸⁶ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 598.

2. CABİRİ’NİN İBN SİNA FELSEFESİNE YAKLAŞIMLARI

2.1. Câbiri Nazarında İbn Sina Düşünce Sisteminin Oluşumunda Etkili Olan Etmenler

İslam dünyasında önemli yapı taşlarından birini hiç kuşkusuz İbn Sina(Şeyh’ur Reis) (980- 1037) oluşturur. Onun yapı taşı oluşturmasında Câbiri, ismi üzerine gelen unvanlarla anlatır. Ona göre İbn Sina şeyhtir çünkü kendine özgü bir felsefi sistem kurmuş ve onu yaymıştır. Aynı şekilde o bir reistir çünkü çağında ve sonraki dönemde oluşan felsefi düşüncelerin kutbudur. Özellikle kendinden sonraki dönemlerde felsefi düşüncelerin yorumlanmasında temel ölçüt ve kaynak durumuna gelmiştir.⁸⁷

İbn Sina hakkında bir çalışma yapmak esasen çok kolay değildir. O, geniş bir yelpazede ve çok farklı alanlarla alakalı eser vermiş ansiklopedik bir düşündürdür. Onun müellif olarak mantık, matematik, astronomi, tıp, botanik, zooloji, psikoloji, ahlak, şiir, edebiyat, lügat, rüya yorumları, tefsir ve tasavvuf gibi dini ve tabii ilimlerle alakalı birçok eseri kaleme aldığı görülür.⁸⁸ Bu da onun çok yönlü ve üretken bir düşünür olduğunu gösterir. Bu yüzden Câbiri açısından onun eserleri üzerinden doğrudan bir çalışma yapmak onu anlamaya kâfi gelmeyecektir. Bu sebeple İbn Sina’yı kendinden öncekileri nasıl okuduğuna ve kendinden sonra gelenlerin onu nasıl yorumladığına bakmak gereğini düşünür. Bu okuma yöntemiyle Câbiri, onun görüşlerinin epistemolojik dayanaklarını ve ideolojik içeriklerini gün yüzüne çıkarmayı hedefler.⁸⁹ Çünkü Câbiri’ye göre İbn Sina bazı konular hakkındaki görüşleriyle çağının dışına çıkmamıştır. Onun açısından bu durum İbn Sina’nın akıl yürütüş tarzındaki genel eğilimi ele verdiği sürece önem arz etmektedir. Bu yönüyle Câbiri, İbn Sina’nın eserlerini araç görüp onlarda tasnife giderek onun hayatında ve görüşlerinde etkili olan unsurları bulup onun hakkında konuşmayı arzulamaktadır.

Çalışmanın bu bölümünde Câbiri’nin İbn Sina perspektifini önceleyerek, onun hayatında ve görüşlerinin oluşumunda etkili olan etmenler, metafizik

⁸⁷ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, çev. A. Said Aykut, Kitabevi Yay., İstanbul, 2003, 89;

⁸⁸ Mesut Okumuş, “ İbn Sina’nın Hayatı, Eserleri ve Düşünce Sistemi Üzerine” *İbn Sina*, DİB yay. Ankara, 2015, 32; Robert Wisnovsky, “İbn Sina ve İbn Sinacı Gelenek” *İslam Felsefesine Giriş*, çev. Cüneyt Kaya, Küre yay. İstanbul, 2015, 104.

⁸⁹ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 92.

sisteminde var olan kavramlar ve İbn Sina'ya yönelttiği eleştiriler belli başlıklar altında incelenecektir. Bunu yaparken yeri geldikçe konu hakkında özellikle çağdaş dönem bazı düşünürlerin ⁹⁰ görüşleriyle Câbiri'nin görüşlerini ortaya koyup, çalışmanın sınırlılığını da göz önüne alarak değerlendirilmeye çalışılacaktır.

2.1.1. İbn Sina Üzerinde Sosyo-Kültürel Etkiler

İbn Sina'nın düşünce dünyasında etkili olan unsurları anlama konusunda öğrencisi Cüzcani'ye yazdırdığı otobiyografinin ⁹¹ büyük katkıları olduğu düşünülmektedir. Onun hayatı ve düşünce dünyasına yönelik belirttiği kısımlar, kendi çağdaşlarına göre daha fazla malzemeye sahip olunmasına rağmen, söz konusu malzeme eleştirel bir analizden mahrum bırakılmıştır. Başka bir deyişle kendisi hakkında söylenenler epistemolojik bir incelemenin konusu olup, ideolojik bir okumadan çoğu zaman uzak kalmıştır. Bu konuda Câbiri görüşleri incelendiğinde İbn Sina'nın hayatı ve eserleri hep görmek istenilen yerden ele alınıp, ideolojik bir okumaya konu olmuştur.

Câbiri'ye göre İbn Sina, otobiyografisinde ve eserlerinde fikir haritasını ve kendi düşüncesindeki hakikate dair tavrını kesin olarak belirler ve okuyucuyu bu konuda bir üstat, hoca ve Câbiri'nin deyimiyile vasilik edasıyla yönlendirir.⁹² Buna göre İbn Sina'nın felsefi bilimleri (mantık- matematik- fizik- metafizik) üç aşamada öğrendiği görülür. Bu öğrenmenin ilk basamağı Natıllı hocasından mantık öğrenip, daha sonra kendi başına devam etmesi, ikincisi basamağın tamamında kendisi çalışmış, son basamak ise araştırmalarını Samani Hükümdarının sarayında bulunan kütüphanede sürdürmüştür.⁹³

Câbiri'nin İbn Sina'nın otobiyografisinde dikkat çektiği hususlardan ilki babasının ve kardeşinin Mısırda devlet kuran Fatımilerin benimsediği İsmaili

⁹⁰ İbn Sina hem kendi çağında hem de çağımızda birçok görüşüyle eleştirilere konu olmuştur. Câbiri modern bir algıyla İbn Sina okuması yapmış olduğundan dolayı, kendi çağında yapılan diğer eleştirilerle incelenmesinin ve böylece aynı düşünür ve görüşlere olan bakış açısı farklarını anlamada etkili olacağı kanaatindeyiz

⁹¹ Ebu Ubeyd el-Cüzcani, *Sergüzeşti İbn Sina*, çev. Cüneyt Kaya, https://www.academia.edu/37630881/%C4%B0bn_S%C3%AEn%C3%A2n%C4%B1n_Hayat%C4%B1_S%C3%AEnet%C3%BC%C5%9F-%C5%9Eeyhir-re%C3%AEs_Autobiography_of_Avicenna . 30/04/2019 tarihinde alınmıştır.

⁹² el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 93. Fazlur Rahman, "İbn Sina" *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, İnsan Yay., İstanbul, 2000, 122.

⁹³ Dimitri Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, çev. M. Cüneyt Kaya, Klasik Yay. İstanbul, 2004, 5.

mezhebine mensup olan Mısırlı Dailer'e icabet ettiklerinin ve İsmaili oldukları görüşüdür. İsmaili Dailer, İbn Sina'nın babasının evine sık sık girip çıkardılar. İbn Sina da onlardan nefis, akıl, felsefe, geometri ve Hind matematiğine dair görüşlerini dinlemiştir. Buna karşın İsmaili Dailer, İbn Sina'yı kendi görüşlerini kabul etmek için davet etmişlerdir ama kendisi açık olarak bunu reddetmiştir.⁹⁴ Câbiri İbn Sina'nın otobiyografisinde geçen bu bilgiler ışığında İbn Sina'nın henüz küçükken İsmaili felsefeden haberdar olduğunu, az ya da çok bu felsefi düşüncelerin onun fikri oluşumunda etkili bir unsur olduğunu belirtir.⁹⁵ Câbiri, aynı zamanda İbn Sina'nın sisteminin epistemolojik ve ideolojik gelişimi ile ilgili eleştirilerinde bu kısma atıflarda bulunup, onun görüşlerinin bazı yönlerini özellikle bu mezhebin görüşlerine yakın olduğu gerekçesiyle eleştirmiştir.

İbn Sina'nın İsmaili görüşü açık olarak reddetmesine karşın onun Şiiliğin on iki imam⁹⁶ koluna mensup olduğu görüşü özellikle 1950'lerden bu yana bazı müellifler tarafından dile getirilmiştir.⁹⁷ Bu iddianın ortaya atılmasında İbn Sina'nın İsnaeşare prensleri olan Büveyhi ve Kakuyilerin hizmetinde bulunması etkili olmuştur. Bu durumdan dolayı onun Şiiliğin bu koluna mensup olabileceği görüşü ortaya çıkmıştır.⁹⁸ Câbiri de İbn Sina'nın himayesinde yaşadığı devlet ve belli başlı bazı görüşlerinden yolla çıkarak bu kanaati taşıyanlardan olduğunu belirtir. Bunun yanı sıra Câbiri, onun felsefi sisteminde ortaya koyduğu düşünce ve kavramlarında İsmaili görüşün etkili olduğunu ifade eder.⁹⁹ Ancak kendisi İsmaili mezhebine davet edilip, o yaşına rağmen bunu kabul etmemesi, onun erken yaşta kendi muhakemesiyle otoriteye dayalı bilgiyi reddedebildiğini göstermesine rağmen Câbiri, İsmaililiğin İbn Sina'nın görüşlerinde ana damarlardan birini oluşturduğunu iddia etmesi bir soru işaretidir. Bu anlamda kişi mensup olmadığı bir dini görüşün ne denli temsilciliğini yapabilir sorusu da Câbiri'ye yöneltilmesi gereken soru ve eleştirilerdendir.

⁹⁴ Cüzcani, *Sergüzeşt*, 2. Montgomery Watt, *İslami Tetkikler İslam Felsefesi ve Kelamı*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1968, 90. Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 93.

⁹⁵ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 93

⁹⁶ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 93

⁹⁷ Ömer Mahir Alper, "İbn Sina" *TDV İslam Ansiklopedisi*, 1999, XX, 321.

⁹⁸ Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev, Hüseyin Hatemi, İletişim Yay. İstanbul, 1994, 303.

⁹⁹ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 175; Macid Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yay., İstanbul, 1992, 124.

Câbiri'nin bu konudaki kanaatini besleyen bir diğer görüş Beyhaki'nin İbn Sina'nın gençliğinde İhvan-ı Safa *Risalelerini* okuduğunu söylemesidir. Bu risaleler İsmaili bir karakter taşıdığından dolayı Beyhaki, İbn Sina'nın görüşlerinde izler taşıdığını iddia eder.¹⁰⁰ Ancak Beyhaki, bu görüşü iddia ederken nasıl delillendirdiği meçhuldür. Çünkü İbn Sina'nın otobiyografisinde bu konuyla alakalı bir materyal söz konusu değildir.¹⁰¹ Gutas'ında belirttiği üzere Beyhaki üçüncü ağız olarak İbn Sina'nın biyografisini okumuş ve sonraki dönemde "İsmaili İbn Sina" efsanesinin doğmasına neden olacak ilavelerde bulunmuştur.¹⁰² Bu yönüyle keyfi bir istidlal olduğu ve filozofun yanlış yorumlandığı söylenebilir.¹⁰³ Durum böyle olmamasına rağmen Câbiri'nin İbn Sina hakkında belirtmiş olduğu görüşlerde Beyhaki'yi kaynak olarak göstermesi, bu yanlış yorumlamanın İbn Sina düşüncesinin kaynaklarını anlama noktasında sonraki dönem araştırmacılar için ciddi bir sorun teşkil ettiğini gösterir.¹⁰⁴ İlerleyen bölümlerde görüleceği üzere Câbiri'nin İbn Sina metafiziğine dair iddia ettiği görüşlerinde Beyhaki'nin ilavesinin bir delil olarak sunması onda bu keyfi ilavenin etkili olduğu gösterir. Ancak Câbiri, İbn Sina'nın otobiyografisini tedarik edip, bizzat ana kaynaktan okumayı tercih edemez miydi? Kanaatimizce Câbiri'nin Beyhaki üzerinden okuması ve aktarması, kasti bir tercihtir. Çünkü İhvan-ı Safa *Risalelerini* okumuş ve üzerine düşünmüş bir İbn Sina tasavvuru Câbiri'nin kurgusunda daha işlevsel olur.

İbn Sina otobiyografisinde babasının mensup olduğu İsmaili mezhebi açık olarak reddetmesi baba-oğul ilişkisine pek zarar vermemiş ki babası oğluna fıkıh derslerini vermesi için Hanefi mezhebine mensup olan İsmail ez-Zahidi tutmuştur. Henüz genç yaşında özellikle Kur'an'ı hıfzedip, fıkıh eğitimi alması ve fiki tartışmalara katılmış olması onun bu tartışmalara ancak aldığı eğitim üzerinden katılabileceğini düşünerek kendisinin Sünnî olduğunu ortaya koyan görüşler söz

¹⁰⁰ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 93; Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, 14.

¹⁰¹ Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, 2-3-14.

¹⁰² Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, 5. Birçok çağdaş düşünür Beyhaki'nin referansıya İbn Sina'nın İhvan-ı Safa *Risalelerini* okuduğunu ve düşüncelerinde etkili olduğunu belirtir. Macid Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim yay., İstanbul, 1992, 121-123, Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yay., İstanbul, 1994, 303.

¹⁰³ Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, 14.

¹⁰⁴ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 93; Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, 303; Macid Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, 121-122.

konusudur.¹⁰⁵ Aynı zamanda İbn Sina'nın Hanefi fakihî İsmail ez-Zahid'den fıkıh tahsil ettiğinden bahsetmesi ve sadece bu ilim dalına atıfta bulunması, Aristotelesçi diyalektiğe dair bilgi ve uygulamalarını ispat etme hedefine yönelik olduğu söylenebilir. Bunlardan yola çıkarak, genç yaşında kendisine dayatılan mezhebi reddedip, Sünnî bir hocadan ders almayı kabul etmesi İbn Sina'nın tercihini hangi yönde kullandığını anlamak için otobiyografisinde açık ipuçlar verir. Buna karşın Câbiri, İbn Sina'nın otobiyografisinden bahsederken bu kısımdan bahsetmemiş olması dikkat çekicidir. Hiç kuşkusuz kişinin aldığı eğitim, görüşlerinin oluşmasında çok etkiliyken, Câbiri'nin İbn Sina'nın aldığı fıkhi eğitim ve hocasından bahsetmeyip, farklı unsurları vurgulaması, onun İbn Sina'nın hayatından kesitleri aktarmada seçmeci davrandığını gösterir.

Câbiri'nin de belirttiği İbn Sina hayatında fikri oluşum konusunda etkili olan bir diğer husus, Samani Hükümdarı Nuh b. Mansur'un kütüphanesinden yararlanmış olmasıdır. Bu konu aynı zamanda İbn Sina'nın hayatında tartışmalı konulardan biri de olmuştur. Buna göre İbn Sina, Samani Hükümdarı Nuh b. Mansur'un sarayında bulunan kütüphaneden daha önce kimsenin görmediği eserleri okumuş ve kimse ulaşmasın onları yaktığı iddia edilmiştir. Konunun içeriğine bakıldığında İbn Sina'nın felsefe ve tıptaki şöhreti artmaya başlayınca, Nuh b. Mansur'u tedavi etmesi için çağırılmış ve diğer tabiplerin tedavi edemediği hastalığı tedavi etmesi onun başarısında ayrı bir dönüm noktasının başlamasına ve saray hekimi unvanını almasını sağlamıştır.¹⁰⁶ Sarayda bulunan kütüphaneden yararlanmak için izin isteyen İbn Sina, değişik konulara dair çok sayıda eserin var olduğunu görür ve sabah akşam bu eserleri okumaya başlar. Uyku bastırıldığında ise uyarıcı içecek kullanarak çalışmalarını sürdürür.¹⁰⁷ Câbiri'ye göre İbn Sina bu kütüphaneden yalnızca Aristoteles'e yönelik kitaplar değil, diğer kültürlerle (gnostik kitaplar kastedilir) dönük kitaplar da okumuş ve felsefesini bu diğer kültürlerin etkileriyle oluşturmuştur.¹⁰⁸ Ne yazık ki bu kütüphane sonrasında yanarak harap olmuş ve

¹⁰⁵ Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, 5; Wisnovsky, "İbn Sina ve İbn Sinacı Gelenek" 105. Watt, *İslami Tetkikler İslam Felsefesi ve Kelamı*, 91; Alper, "İbn Sina", 319.

¹⁰⁶ Cüzcani, *Sergüzeşt*, 6; Alper, "İbn Sina" 323; Okumuş, "İbn Sina'nın Hayatı, Eserleri ve Düşünce Sistemi Üzerine" 20.

¹⁰⁷ Wisnovsky, "İbn Sina ve İbn Sinacı Gelenek" 108; Okumuş, "İbn Sina'nın Hayatı, Eserleri ve Düşünce Sistemi Üzerine" 20; Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, 6; M.G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni II*, İz Yay. İstanbul-1993, 186; Ömer Mahir Alper, "İbn Sina" 320.

¹⁰⁸ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 94.

kimse ulaşmasın diye İbn Sina'nın yaktığı fikri ortaya atılmıştır.¹⁰⁹ Bu iddia hiçbir zaman vuzuha kavuşamayıp, İbn Sina hakkında olumsuz bir yargı olarak kalmıştır. Bunun yanı sıra Câbiri'nin iddia ettiği diğer kültürlerin kitaplarını okuyup okumadığı görüşü yanmış bir kütüphaneden tespit edilemeyeceği için Câbiri'nin kendi kurgusunu güçlendirmek için kullandığı bir iddia olarak kalır.

Câbiri açısından İbn Sina'nın sosyo-kültürel ortamına bakıldığında, onun seçmeci bir tavır takındığı görülür. Özellikle otobiyografisinden İsmaili görüşe dönük etkilerin daha fazla olduğu ve metafizik sistemini bu unsur üzerine kurduğu izlenimi veren Câbiri, kanaatimizce kasıtlı ve ideolojik bir okuma yapmaktadır. Aynı şekilde biyografide eğitim yoluyla herhangi bir felsefi ekole mensup olmayan ve bundan dolayı herhangi bir ekolü körü körüne savunma durumunda bulunmayan, hakikati kendi doğrulaması ile bulan¹¹⁰ bir figürü temsil eden İbn Sina, Câbiri'nin kurgusuyla geçmişine takılıp kalmış bir kişiliğe dönüştürülmeye çalışılmıştır.

2.1.2. İbn Sina Üzerinde Farabi'nin Etkisi

Câbiri, İbn Sina'nın fikri oluşumundaki kaynaklardan bahsederken dikkat çektiği unsurlardan biri Farabi'dir. İbn Sina, hayatıyla ilgili anlattığı bir anekdotta ilahiyat ilmine döndüğünde Aristoteles'in metafizik kitabını okuduğunu ama kitabı telif edenin maksadını anlamadığını ve bunun kendisine karışık geldiğini belirtir. Nihayet Farabi'nin bu kitabının anlamı ve gayeleri üzerine yazdığı şerhi temin edip okuduğunda Aristoteles'in söyledikleri zihninde anlaşılır hale gelir.¹¹¹ Bu yüzdendir ki İbn Sina, Farabi'yi anlatırken “Bu adam Aristoteles'i şerh edenlerin en üstünüdür, takdir edilmeye en layık olandır.” diyerek onun üstünlüğünü arz eder.¹¹² Bunun yanı sıra Câbiri açısından İbn Sina düşünce dünyasını anlamak için Farabi'yi nasıl okuduğunu bilmek ve çözümlenmek gerekir. Çünkü Câbiri'ye göre İbn Sina, Farabi'yi nasıl okumuşsa Aristoteles ve öncekilere dair felsefi bilgileri de öyle okumuştur.¹¹³

Câbiri'ye göre Farabi-İbn Sina hakkında büyük müelliflerin bile düştüğü bir yanılgı vardır ve bundan kurtulmaları gerekir. Onlar, İslam felsefesinin bağlantılı

¹⁰⁹ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 94

¹¹⁰ Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, 4.

¹¹¹ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 94; Macid Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, 119. Watt, *İslami Tetkikler İslam Felsefesi ve Kelamı*, 90.

¹¹² el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 94; a.y., *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 559.

¹¹³ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 94.

olarak, her geçen zaman ve düşünürde ilerlediği düşünürler. Böylece İbn Sina'yı Farabi'nin sadık bir takipçisi ve söylediklerini izah ve genişletmekten farklı bir şey yapmadığını belirtirler. Yani onlara göre Farabi'nin veciz olarak aldığı İbn Sina ile tafsilatlı hale getirmiştir.¹¹⁴ Ancak Câbiri, bu görüşü doğruluk payını yadsımamakla birlikte İbn Sina'nın alakasını böyle tasavvur etmeyi yanlış bulur. Ona göre İbn Sina, Farabi'nin metafizik sistemini epistemolojik olarak almıştır ancak ideolojik yönden bakıldığında bu kanaat tamamıyla yanlıştır.¹¹⁵ Câbiri, ideolojik olarak okuma farkını şöyle anlatır.

Burada ideolojik bakış derken belli bir fikrin veya fikir sisteminin, tarihin herhangi bir döneminde ifa ettiği ideolojik fonksiyonu keşfetmede son derece esaslı rol oynayan bakışı kastediyoruz. Ve biliyoruz ki bir fikir veya fikir sistemi; onu fonksiyonelleştiren “bilgi malzemesinde” yahut iskeletinde cevheri bir değişim gereksizsiz birbirinden farklı hatta birbirinden zıt ideolojik roller üstlenebilir. Onun unsurlarından sadece biri üzerine yoğunlaşmak sistemin yönünü tümüyle değiştirebilir, daha önce yüklediği ideolojik içeriğe tamamen aykırı bir içerik yüklenmeğe hazır hale getirebilir.¹¹⁶

Câbiri'nin bu iki filozof arasındaki ideolojik farklılığını daha iyi anlayabilmek adına Farabi hakkında belirttiği görüşlere kısaca değinmek gerekir. İbn Sina ve Farabi yaklaşık yarım asır İslam tarihinde büyük değişimlerin olduğu zamanlarda yaşamışlardır. İslam devletinin sınırlarında baş gösteren çözümler ve parçalanmalar merkeze doğru ilerlemiş ve otorite birliğinin sağlanması artık abesle iştigal haline gelmiştir. Merkezi otoritenin çöküşü küçük devletçiklere ve emirliklere dönüşmüştür. Farabi ise bu çözümler ve parçalanmalar arasında istikrar ve sükûnet arzusuyla felsefesinin ülküsünü oluşturur.¹¹⁷ Bu noktada Câbiri'ye göre “Farabi'yi doğru okumak ancak Farabi'nin okuduğunu Farabi gibi okumakla mümkündür.”¹¹⁸ Yani filozofun irdelediği temel sorunlar ve doğdukları genel düşünce problematiği çerçevesinde ele alınmadıkça kesinlikle anlaşılacaktır. Bu anlamda Farabi yaşadıklarının toplamıdır denilebilir.

Câbiri'ye göre tarihimizle ilgili husus söylenenlerin arka planındadır. Onun açısından Farabi ve İbn Sina'nın söylemlerinin arka planında parçaların mensup

¹¹⁴ Macid Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, 122.

¹¹⁵ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 101.

¹¹⁶ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 101.

¹¹⁷ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 102.

¹¹⁸ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 55.

olduğu bütünü, idealar ile gerçek dünya arasındaki bağıntıyı kurmaya çalışırken görmedikçe, kültür mirasının incelenmesi neticelere varamayacak, kültür mirası bilincimiz derinleşmeyecektir.¹¹⁹ Câbiri'nin burada aslında ne söylemek istediğine bakmak gerekir. Ona göre bir düşünürün aslında ne söylemek istediği tarihi arka planında bakıldığında anlaşılabilir. Kanaatimizce Câbiri, Farabi'nin evrensel aklı İslam dünyasında etkili kılma çabasına karşın, İbn Sina'nın sosyo-kültürel arka planına göndermeler yapmakta ve İbn Sina'nın kendi ideolojisine Farabi'yi alet ettiğini göstermeye çalışmaktadır. Çünkü Câbiri'ye göre Farabi'nin en önemli temsilcisi olarak kabul edilen İbn Sina'nın neden "Erdemli Şehir" projesini geliştirmedeğini ancak onların ideolojik farklılıklarını görmekle mümkün olur. Câbiri'nin bu düşüncesi onun bütün çalışmalarında İbn Sina'ya yönelik ideolojik yönü göz ardı etmediğini gösterir.

Farabi, dönemi içinde yaşanan siyasal çöküntü ve çalkantılardan dolayı metafizik, siyaset ve toplumu hakkını vererek sentezleyip kendi sistemini kurmuştu. Bu sistemde Yunan kültürünü Arap kültürüyle karıştırıp din ve felsefeyi uzlaştırmayı amaçlamıştır. Onun Yunan felsefesine başvurmasındaki gerekçe çağında çoğu bilginin âlemin sonradan yaratılmışlığı veya kıdemi hususunda çelişkiler yaşamasıdır. Farabi bu konularda yaşanan çelişkileri gidermek adına başvurduğu Aristoteles ve Yeni Eflatunculuk görüşlerini cem'etmeye çalışarak, toplumsal çalkantıyı ortadan kaldırıp bunları bir araya getirmeyi arzulamıştır. Bu anlamda Farabi'nin Yunan Felsefesi, Yeni Eflatunculuk ve dini vurguları bir araya getiren felsefesi, farklı dünya görüşlerinin uzlaşısı ve sentezidir. Farabi'nin toplumsal ve siyasal sorunlara dönük olarak cem'etme ve uzlaştırma ameliyesini, gericiliği ve donukluğu temsil eden karşıt güçlere hücum edip, onları kendi öz silahlarından vurarak izole edip böylelikle birlik sağlamayacak tarzda yürütmüştür.¹²⁰ Nihayetinde Erdemli Şehir Projesi de Farabi'nin bu arzusunun vuzuha kavuşmuş halidir.

Yunan felsefesi ve Yeni Eflatunculuğu sentezleyen Farabi, tabiat ve metafizik arasında evrenin birliğini sağlasın diye sağlam ve mantıklı bir sistem kurmuştur. Ona göre varlığı kendinden olan zat (Vacibu'l vücud), ilk sebeptir ve hadis olan varlıkların varoluşu onun varlığından sudur etme tarzıyla gerçekleşir. Bununla birlikte Vacibu'l vücuddan ilk sudur eden şey, semavi akıllar silsilesinde ilk akıldır.

¹¹⁹ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 55.

¹²⁰ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 59-60, 71-82.

İlk aklın kendini akletmesiyle de göksel bir küre hem nefis¹²¹ hem de semavi cisim olarak sudur etmektedir.¹²² Böylece diğer akıllar da kaynağını aklemesiyle ruh ve cisim olarak sudur eder ki bu onuncu akla kadar bu şekilde devam eder. Onuncu akılla ise yeryüzünün nefisler ve cisimlerinin heyulası türer. Yeryüzünde var olan varlıklar bir madde ve suretten oluşmaktadırlar. Herhangi bir cisim vücuda gelince onuncu akıl olan faal akıl, o cisme uygun sureti verir. Farabi'ye göre suret olan nefis, bedenle irtibatlıdır ve ondan ayrı değildir.¹²³ Farabi kurduğu bu akli sistem ile hiyerarşik, sebep-sonuç üzerine kurulu bir sistem oluşturarak mantığı ontolojiye çevirip, birinin ötekine müfessir ve mükmil olduğu sentez bir doğa ve doğa ötesi sistem kurmuştur. Câbiri, Farabi'nin akıl üzerine metafizik ve evren anlayışı kurmasında onun akli, birlik ve bütünlüğü temsil eden yegâne ilke olarak gördüğünü belirtir.

Câbiri, Farabi'nin dönemsel sorunlarına yaklaşımındaki sorumlu ve uzlaşıcı tavrını aktardıktan sonra İbn Sina'nın duruşunu eleştirel bir yaklaşımla ele alır. Ona göre İbn Sina bu yaşanan acı gerçeğin tecrübesini Farabi'den farklı olarak okuyup, toplumun dinamiklerine uyum sağlamıştır. Bu anlamda döneminin emirlerinden birinin veziri olmayı kabul eder ve hiç de ehil olmadığı işlerle meşgul olur. Câbiri'ye göre İbn Sina kendisi de ehil olmadığı işleri yaparak ilimden ırak olduğunu söyleyerek pişmanlığını belirtir.¹²⁴ Câbiri açısından tarihi olaylara yaklaşım tarzlarında bu iki filozof arasında farklılıklar söz konusudur. Farabi, döneminin sosyo-siyasal çalkantılarını yani ideolojik duruşunu oluşturduğu metafizik sisteminde önemli bir yere koymuş ve çözümünü fikri benzerlikte bulmuştur. İbn Sina ise saray hekimi, vezirliğini yaparak dönemine uyum sağlamış ve Farabi'den aldığı metafizik sistemi epistemolojik olarak geliştirmiş, ideolojisini ise göz ardı etmiştir. Câbiri, Farabi'den gelen ideolojiyi geri planda bırakmasıyla İbn Sina'nın Aristoteles'e sıkı sıkıya bağlı olmasını gerektirecek bir ideolojiye sahip olmadığını belirtmeye çalışmaktadır. Aynı zamanda Yunan Felsefesi ve Yeni Eflatunculuk görüşlerinin

¹²¹ Nefs, burada hareket ettiren güç anlamına gelir.

¹²² el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 106-107.

¹²³ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 107.

¹²⁴ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 103.

sentezlenip, İslam felsefe geleneğinde yerini almasını sağlarken, bu görüşlerin filozoflar arasında farklı dinamiklerle varlık gösterdiğini belirtir.¹²⁵

Câbiri, İbn Sina'nın Farabi'den aldığı metafizik sistemde bazı tadilatlar yaparak, sistemine kabul ettiğini belirtir. Buna göre İbn Sina, zorunlu varlık olan Tanrı'nın birliği ve basitliği üzerinde durarak, onun bir olduğunu ve ondan sadır edecek olan varlığın da vacip olması gerektiğini belirtir. Bu sadır eden varlık, vacip bir varlıktan sudur etmesiyle zatı ile vacip, zaman olarak ise hadis (Vacib bigayrihi) olur. Çokluk ve akıllar silsilesi de buradan başlar. Bu konuda Câbiri, İbn Sina'nın Farabi'den aldığı düalist sisteme (zorunlu-mümkün) üçüncü bir değer eklediğini belirtir.¹²⁶ Bunun yanı sıra kaynağını aklederek sudur eden akıl, hem nefis hem de semavi küreyi ortaya çıkarır ki Câbiri'nin vurgusuyla İbn Sina, Farabi'den farklı olarak hareket ettirici özelliği olan nefse aynı zamanda hissetme ve tahayyül etme özelliği de eklemiştir.

Câbiri, nefse atfedilen bu özelliklerden İbn Sina'nın ideolojik yönünü göstermeye çalışır. Câbiri'ye göre İbn Sina'nın akıl taksiminde yaptığı tadilatlar, gaye, his, tahayyül ve akletme vasıflarına sahip, kendine özgü cevheri bulunan nefsin tanrısal tabiatına inandırmak ve itikad inşa etmektir.¹²⁷ Bunun yanı sıra onuncu akıl olan faal aklın idare ettiği yeryüzünde maddeye suret veren nefis, maddeden ayrı bir cevher olarak vardır. Suret olan nefsin müstakil olarak varlık ortaya koymasıyla Farabi'den farklılaşan İbn Sina, Câbiri açısından nefsin önemini ortaya çıkarma amacı gütmüştür. Câbiri, İbn Sina'nın nefsin varlığına ve kendine özgü ruhani bir cevhere sahip olması konusunda kanıt getirmeyle ilgili hırsını da ideolojik bir gaye olarak izah eder.

Câbiri'ye göre İbn Sina'nın Farabi'den aldığı metafizik sistemde nefse cevher ve müstakil bir yetkinlik atfederek ziyadesiyle anlam yüklemesi, Meşriki-Harran felsefesinin ideolojisine uygun olarak İsmaili bir görüş geliştirmesinden kaynaklanmaktadır. Câbiri açısından İbn Sina, büyük bir filozof olarak geçmişinden getirdiği nefsi görüşü ön plana çıkararak kitlelerin yönünü nefse yöneltip, muayyen bir inanca gönderme yapar. Böylece İbn Sina, Farabi'nin sosyo-siyasal kaygılarla

¹²⁵ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 559.

¹²⁶ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 115.

¹²⁷ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 116.

oluşturduğu metafizik sisteminde bazı unsurları bilfiil hale getirerek, Erdemli Şehir projesini Meşriki felsefeye dönüştürmüştür.¹²⁸

Câbiri'nin konuya dair görüşlerinde anlaşıldığı kadarıyla tarih yazarlarının konuyu ele alırken, bunu tarihsel bağlamından koparıp, dikey bir ilerlemenin olduğu kanısını var etmelerini eleştirir. Câbiri'ye göre onların bu yöntemi tarihi bir hakikat olmayıp, ilerlemenin sadece nicelik yönünü gören, diyalektikten uzak çıkarımlardan oluşur. İbn Sina dönemi ele alırken Câbiri, bu dönemin her yönüyle ilerleme ve paralellik gösterdiğini kabul etmez. Onun açısından İbn Sina döneminde uygarlık bir gerilik ve yıkıma doğru sürüklenirken, kültür ve fikir olarak ise zirve çağını yaşamıştır. Câbiri, “ İbn Sina bu hattın doruğunda Farabi ve Kindi'nin felsefi gayreti, Razi'nin tıbbi başarıları ile taçlanmış olarak oturacaktır.” ifadesiyle çökmeye meyilli siyasi ve sosyal gerçekliğin görülmemiş; parıldayan ve zirvelere çıkan kültürel fikri gerçekliği ortaya koyan algının aslında bir çürümenin, donukluk ve çökme asrının başlangıcı olduğunu belirtir.

İbn Sina iki tarafı birden temsil etmektedir: Kitaplarının çokluğu, düşünüş biçiminin netliği, üslubunun parlaklığı ve felsefe-ilmî iddialarının çeşitliliği ile Arap-İslam kültürünün nicelik bakımından zirvesini temsil ederken, bizzat kendisi ve başkaları tarafından zatına atfedilen deha ve yüceliğe rağmen donukluk ve çöküş merhalesinin hakiki mimarı da odur.¹²⁹

Câbiri'nin bu pasajından yola çıkarak, İbn Sina'nın neden çöküş ve donukluğun mimarı olduğu sorusunu sormak gerekir. Çalışmanın ilerleyen kısımlarında tekrar ele alacağımız bu soruya burada kısaca değinmek gerekirse, Câbiri'ye göre İbn Sina, Farabi'nin epistemolojik malzemesinde bazı tadilatlar yapmış ve bazı unsurları bilfiil hale getirmiştir. Buna göre Farabi'nin “akli taksimi” İbn Sina felsefesinde varlıkları sınıflandırırken yerini almış ancak göksel cisimleri ele alırken onlara ruhani özellikler katmıştır. Câbiri'ye göre İbn Sina göksel cisimlere bu özelliklerini katarken onların tanrısal tabiatlı olduğunu anlatmaya çalışır. İbn Sina'nın göksel cisimlerin ruhani yönünü ortaya çıkarması Yeni Eflatuncu bir okumanın Harran eksenli yönünü ifade eder ve aynı zamanda İsmaili ideolojisine gönderme yapar. Böylece İbn Sina ruhaniliği ön plana çıkaran ve İslam felsefesinde bu görüşleri geliştiren, okutan kişi olarak çöküş asrının mimarı olmuştur.

¹²⁸ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 105-106.

¹²⁹ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 104.

Peki, bu görüşleri geliştirmek neden çöküş olarak algılanır? Bu konuda hiç kuşkusuz Câbiri'nin modern, rasyonel bir algıyla baktığı görülür. Onun açısından İbn Sina'nın metafizik unsurlarındaki nefis vurgusu, onu Aristoteles ve Farabi'den ayrı bir dünyanın (ruhani-mistik) içine koymuştur. Bu durum Câbiri açısından hesaplanabilir, rasyonel ve Aristotelesçi bir akıl tasavvuru için donukluk ve çöküş anlamına gelir.

Câbiri'ye göre İslam felsefesi kendine ait tarihi içinde ard arda sürekli yenilenerek okunmuş bir felsefe olmayıp, aksine ilerlediği zamanlar olduğu gibi gerilediği zamanlar da vardır. Bu yüzden Câbiri, İslam felsefesinin bilgi manzumeleri üzerinden değil, ideolojik fonksiyonlarda arar. Çünkü İslam felsefesi tarih ve toplumdan azad edilerek okunduğunda Farabi'nin Erdemli Şehir Projesi boşlukta kalır ki Câbiri açısından İbn Sina ile bu proje havada kalmıştır. Bunun nedeni Câbiri'ye göre İbn Sina'nın ideolojisinin Meşriki-Harran felsefesine uygun olup, İsmaili bir görüşün etrafında oluşan ideolojiyle şekillenmesi ve Farabi'nin rasyonalite arzusuyla oluşan ideolojisini önemsememesidir. Aynı zamanda İbn Sina'nın Farabi'den aldığı sistemin nefsi vurgusunu ön plana çıkarması Câbiri açısından Farabi'nin akılcı, İbn Sina'nın ise ruhçu bir filozof olarak aksedilmesine neden olur ki Câbiri bu ayrılığı ısrarla ideolojik farklılaşmayla ilişkilendirir. Ancak Câbiri'nin bu okuma şekli tamamen bir varsayım ve kurgudan ibarettir. Çünkü Câbiri'nin aksine İbn Sina Farabi'den aldığı nefis konusunu daha birlik ve tutarlı hale getirmiştir. İbn Sina, nefis ve akıl teorisini metafizikten bilgi teorisine, ahlak felsefesinden din felsefesine kadar pek çok alanın kesiştiği bir pozisyonda görüp, yeni muhveta vererek özgün bir yapıya kavuşturmuştur.¹³⁰ Nefis konusunu ileriki kısımlarda ele alacağımızdan dolayı burada incelemeyeceğiz, ancak İbn Sina, Farabi'den aldığı nefis teorisini İslam dünyasında ün kazanmış birçok delille ortaya koyup, teoriyi olgunlaştırarak İslam terminolojisinde yer edinen birçok kavramı felsefi ve rasyonel temelde izah edeceği bir sistem ortaya koyduğunu ifade etmekle yetineceğiz. Böylece Câbiri'nin Farabi eksenli İbn Sina'ya yönelik okuma şeklinde ideolojik çerçeveye kaplanmış bir epistemolojiyi içermektedir ki İbn Sina'nın mevcut metinlerinde veya otobiyografisinde bu tarz bir ideolojik söylem söz konusu

¹³⁰ Ömer Mahir Alper, "İbn Sina ve İbn Sina Okulu", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. Cüneyt Kaya, İsam Yay., İstanbul, 2018, 257.

değildir. Aynı zamanda dini olarak benimsemediği İsmaili görüşü neden siyasi olarak benimsemesi gerektiği düşüncesi de anlaşılabilir bir iddia değildir.

2.1.3. İbn Sina Üzerinde Yeni Eflatunculuğun Etkisi

Câbiri, İbn Sina ile ilgili çözümlenmeleri yaparken bütünü görme yani ana bina gibi ona elverişli ve denk bir yapıyı bulmayı arzular. Bu anlamda İbn Sina düşünce dünyasında ana unsuru oluşturan malzemeleri Câbiri Yeni Eflatunculukta bulur.

Yeni Eflatunculuk, Büyük İskender'in doğuya yaptığı seferlerde kendi adına kurduğu şehir olan İskenderiye şehri zamanla bilim, kültür ve düşünce hareketlerinin merkezi haline gelmiştir. Tarihte İskenderiye Okulu ve İskenderiye felsefesi olarak da anılan bu merkez, İskenderiye kütüphanesinden beslenmiştir. Bu İskenderiye felsefesi Yeni Eflatunculuğun en önemli temsilcilerinden olan Plotinus ile özdeş kabul edilip onun *Enneades* adlı eseri ve takipçilerinin oluşturduğu bir felsefedir.¹³¹

Arap-İslam felsefesi geleneğinde ana gücü oluşturan Yeni Eflatunculuktaki en önemli sima Plotinus'tur (204-270). Plotinus'un düşünceleri bu felsefenin ortaya çıkışında yadsınamayacak bir rol oynadığı ve böylece hem batı hem de Arap dünyasındaki felsefi faaliyetlerde bir dönüm noktasını temsil ettiği inkâr edilemez bir gerçektir.¹³² Câbiri, Arap dünyasında felsefi faaliyetlerde bir dönüm noktası olan Yeni Eflatunculuğun Horasan-İran bölgesinde Yunan-Meşriki geleneğini oluşturan doğulu kalıp; Roma-İskenderiye bölgesinde ise İskenderiye-Hristiyanlık kaynaklı batılı kalıpla neşvünema bulduğunu belirtir.¹³³ Câbiri'ye göre bu iki kalıbı birbirinden ayıran şey, feyz fikrine yükledikleri fonksiyondur. Bu haliyle Meşriki doğulu kalıp on akıl nazariyesine uygun bir anlam yüklerken, batılı Hristiyan kalıp ise Hristiyan inancına elverişli bir anlamla ortaya koymaya gayret etmişlerdir.¹³⁴ Bu ayrışmalar zamanla gelişecekleri kültür merkezlerini oturttukları Suriye Irak da; Meşrikler ise Horasan'da güçlenmiştir. Câbiri'nin ifadesi ile putperest Harranlılar ile Süryani Hristiyanlar arasında süregelen bir rekabet ve mücadele olmuştur. İslam geleneğinin ilk çevirilerini de yapanlar Hristiyan Süryaniler

¹³¹ Cahid Şenel, "Yeni Eflatunculuk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXXXIII, 423-427.

¹³² Cristina D'ancona, "Yunancadan Arapçaya İntikal Eden Miras: Tercüme Edilen Yeni Eflatunculuk" çev. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesine Giriş*, 11.

¹³³ Tanrıverdi, *Yunanca-Arapça Çeviri Sürecinde Harran Okulu*, 183.

¹³⁴ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 145.

olmuştur.¹³⁵ Ancak bunlar dini inançları gereği metafizik konularıyla ilgilenmeyip, mantık ve tabiat bilimlerine ehemmiyet vermişlerdir; Harranlı mütercimler ise İslam toplumu ile inançsal bir sorun yaşamadıkları için kendi felsefelerini büyük bir serbestlik ile propaganda etmeyi başarmışlardır. Bundan dolayı Yeni Eflatunculuğun Meşriki kalıbı İslam geleneğinde "felsefi bir yorumla" yerini almıştır. Başka bir deyişle İslam dünyası, Aristoteles ve Yunan mirasını bu mütercimlerin beyanı ile okumuştur.¹³⁶

Abbasi döneminde Yunancadan Arapçaya çevirilerinde alıcı kültürün toplumsal, siyasal yönelim ve arzularının önemine atıf yapmakla birlikte, çeviri süresince bulunan aracı dinamiklerin değerlerinin de farkında olmak gerekir. Çeviri faaliyetlerinde kaynak ve alıcı kültür kadar, aracı bulunan yapıya da dikkat edildiğinde bu aracı kültürün fiili olarak çeviriye müdahil olduğu görülür.¹³⁷ Mesela Yunancadan Arapçaya çevirilerinde etkili olan Yeni Eflatuncu bilginler Aristoteles'in eserlerini çevirirken kavramlara karşılık kullandıkları kavramlar onların kendi görüşlerinden azade değildir. Bu anlamda Câbiri, Harran Okulunu doğrudan etki gösteren merkezlerden görür. Câbiri'ye göre Harranlılar felsefi ilimleri Arapçaya çevirirken kendi görüşlerine de varlık alanı açarak, kavram ve prensiplerini Arap-İslam düşüncesine sızdırmayı başardılar. Ayrıca Harranlıların engin ilim, düzgün ahlak ve azınlık olarak hallerine rıza göstermeleri ve sayıca az olmaları sebebiyle siyasi bir güven telakki ettiklerinden dolayı İslam dünyasında büyük bir saygı ve takdir görmüşlerdir. Bu yönüyle Harran'ın dini felsefesi İsrailiyatın dini düşünce ve hadiste oynadığı rolün benzerini İslam felsefi düşüncesinde oynamıştır.¹³⁸ Böylece Arap-İslam felsefe geleneğinde ana etken olan gücü oluşturan Harran Okulu'nu İhvan-ı Safa, İsmailiye, Tabip Razi, Sunni düşünce, sûfi fikriyat,

¹³⁵ Nesim Doru, "İslam Felsefesinin Kaynaklarından Biri Olarak Harran Akademisi ve Süryani Felsefesi" *I. Uluslararası Katılımlı Din Bilim ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, Şanlıurfa, 2006, 82-83.

¹³⁶ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 146; Peter Adamson-Richard C. Taylor, "Giriş" *İslam Felsefesine Giriş*, 5.

¹³⁷ Tanrıverdi, *Yunanca- Arapça Çeviri Sürecinde Harran Okulu*, 176; Mustafa Demirci, "Helen Bilim ve Felsefesinin İslam Dünyasına İntikalinde/Tercümesinde Harranlı Sâbiilerin Rolü" *I. Uluslararası Katılımlı Din Bilim ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, Şanlıurfa, 2006, 200; Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek, Kitap Yay., İstanbul, 2003, 95; Wisnovsky, *İbn Sina Metafiziği*, 90-134.

¹³⁸ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 140.

Kindi, Farabi ve İbn Sina gibi İslam felsefi düşünce ve filozoflar da bu felsefi düşünce dünyasından etkilenmiş ve kendi sistemlerini kurarken kullanmışlardır.¹³⁹

Câbiri, İslam felsefesinde İbn Sina ve diğer İslam filozoflarının dini felsefe görüşlerinde ya da kültürel unsurların bir kısmında etkili olan Yeni Eflatunculuk fikrini ele alırken, özellikle Harran dini felsefe Okulu'na değinir.¹⁴⁰ Câbiri'ye göre Harran Okulu, İslam dünyasıyla Yunan birikimini buluşturan köprüyü kendi dini felsefeleriyle kurmuştur. Onların felsefesi tevhid prensibine dayandığından bu ilkeyi güçlendirmek için felsefeye dini dine de felsefi bir renk kazandırmışlardır. Böylece Arap-İslam dünyasında Meşriki Müslümanlar için "felsefe" Harranlı mütercim ve filozofların düşünce karakteriyle şekillenmiştir.¹⁴¹

Câbiri, Arap-İslam dünyası ve özellikle İbn Sina üzerinde etkili olan Harran Okulu'nu oluşturanların eski Harranlı Sabiiler olduğunu belirtir.¹⁴² Câbiri Harranlıların gök cisimlerini yer âlemindeki işleri yürüten ilahlar olarak gördüklerini ve bu gök cisimlerinin Tanrı ile insan arasında aracı olduklarını düşündüğünü ifade eder.¹⁴³ Aynı zamanda Câbiri, onların, Tanrı ile insan arasında aracı olan bu gök cisimlere benzemek ve yaklaşmak gerektiğini düşündüklerini belirtirken, İbn Sina'nın *Hayy b. Yakzan* adlı eserinde Hayy'ın ulaşmak istediği nefsi mutluluk için yaptığı eylemleriyle de bunların örneklerini teşkil ettiğini söyler. Bu durumda aracı durumunda olan gök cisimlere benzeme ve yaklaşma çabası nübüvvet ve semavi risaleti de tartışmalı duruma getirmektedir. Onlara göre bütün insanlar ulvî âlemle bağlantı kurabilir. Bu bağlantı kuracak insan, ruhunu arındırmalı, şehvetleri ve zevk alınan şeyleri terk etmelidir. Benzer nefsi arınma yönteminin İbn Sina'da olduğunun da altını çizen Câbiri, bu görüşleriyle İbn Sina'nın da dahil olduğu Yeni Eflatunculuğun Meşriki-Harran ekolünü, hermetik irfani bir dünyanın temsili olarak sunmaktadır ki daha önce Câbiri'nin hermetik felsefenin İslam dünyasına bir yanıyla Harran Okuluyla girdiğini iddia ettiğini de belirtmiştik.¹⁴⁴

¹³⁹ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 138-139

¹⁴⁰ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 137

¹⁴¹ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 155

¹⁴² el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 137

¹⁴³ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 136; Şinasi Gündüz, "Manden/ Sâbiî Geleneğinde Harran", *I. Uluslararası Katılımlı Din Bilim ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, Şanlıurfa, 2006, 54.

¹⁴⁴ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 137.

Câbiri açısından İbn Sina'nın saadet anlayışı ve nefsin arınıp gerçek mutluluğa kavuşma arzusu gibi konularda Harran Okulu'nun etkilerini göstermekle birlikte varlık anlayışıyla da onların izlerini taşır. Câbiri'ye göre İbn Sina, varlıkları zorunlu ve mümkün şeklinde kategorize edip, aralarındaki ilişkilerini sudur nazariyesi ile ele alarak Yeni Eflatunculuğun temsilini sunarken, aynı zamanda âlemi zatı gereği ezeli gören görüşüyle de Harran Okuluna denk bir bakış açısı geliştirmiştir. Bu görüşleriyle Harran Okulu'nun hatta bazı düşünörlere göre Yeni Eflatunculuğun Arap-İslam felsefi düşünce dünyasındaki en önemli temsilcisinin İbn Sina olduğunu iddia eder.¹⁴⁵

Harran Okulu'nun etkileri İslam dünyasında yalnızca İbn Sina'da görünmemektedir. Daha önce belirttiğimiz düşünür ve ekollerde de etkilerini gösteren Harran Okulu, felsefe dünyasında Kindi ve Farabi ile başlayan rasyonel temelli dini okuma çabasında da görülür. Bu konuda özellikle Farabi'nin feyz nazariyesi üzerine duran Câbiri, onun feyz nazariyesinin Harrani çizgide oluştuğunu belirtir.¹⁴⁶ Farabi'nin sistemini epistemolojik olarak benimseyen İbn Sina ise Harran Okulu üzerine kurulu bu sistemi alarak, kendi sistemini oluşturmuştur.¹⁴⁷ İbn Sina'nın feyz nazariyesinde feleklerin nefislerinin olması ve bunların birer cevher olmaları aynı zamanda oluş-bozuluş âlemini idare etme özelliği taşımaları onun metafizik ve kozmolojik sisteminde Yeni Eflatuncu Harran Okulu'nun etkilerini gösterir. Ancak Câbiri açısından yalnızca İbn Sina'da değil, genel olarak Sünni düşünce ve sufi fikriyatta Harranlıların "ruhani" konulardaki Hermetik-Harrani görüşleri mevcuttur.¹⁴⁸

Câbiri, diğer İbn Sina araştırmacılarından farklı olarak yalnızca ortaya konmuş büyük külliyatı ve felsefeyi değil, bunun arka planında var olan ideolojik yönünü de açığa çıkarmayı ve büyük İslam filozofuna dair yargılarını ona göre kurmayı amaçlamıştır. Buna göre Câbiri, Abbasi döneminde başlayan evrensel akli etkili kılma çabasının İbn Sina'da karşılığının olmadığını belirtir. Ona göre İbn Sina, Kindi ve Farabi ile başlayan rasyonel akli etkili kılma faaliyetinin epistemolojik olarak temsilcisi olup, onların Yeni Eflatunculuktan beslenen görüşlerini

¹⁴⁵ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 137, Ian Richard Netton, "İslam Felsefesinde Yeni Eflatunculuk" *Dini Araştırmalar Dergisi*, VII, 14, 353.

¹⁴⁶ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 139.

¹⁴⁷ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 139.

¹⁴⁸ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 139.

benimsemiştir. Ancak ideolojik olarak onlarla birlikte olmayan İbn Sina, ideolojik farklılığından dolayı ruh söylemini ön plana çıkararak bir sapma yaşamıştır. Böylece Câbiri, İbn Sina'nın Meşriki-Harran felsefesiyle olan münasebetine ideolojik yön verip, onun eserleri üzerinden verdiği pasajlarla da Meşriki-Harran felsefeye olan yakınlığını ideolojik (İsmaili propaganda) olarak da ortaya koymaya çalışır.¹⁴⁹

Câbiri, İbn Sina'nın sisteminde ana yapıyı oluşturan Harran Okulu'nun Aristoteles'i ele alış tarzıyla da farklılık gösterdiğini belirtir. Câbiri'ye göre Meşriki-Harran geleneği Aristoteles'e eleştirel bir okuma yapıp, eksik, yetersiz kalan kısımları tamamlayıp ve açıklık getirmek suretiyle bir eleştiri geleneği kurmuşlardır.¹⁵⁰ Bunun yanı sıra Aristoteles, Harran Okulu'nda metafiziksel olarak değil "epistemolojik malzeme" olarak mevcuttur.¹⁵¹ Harran Okulu'nun Aristoteles'i epistemolojik malzeme olarak görmesi Câbiri açısından Aristoteles'in ziyadesiyle tüketilmesine neden olur. Buna göre onlar, tevhidi metafizik açıdan güçlendirmek adına ve akideyi aklileştirip felsefi ve ilmi temellere dayandırmak adına Aristoteles'i çok fazla kullanmışlardır. Buradan yola çıkan Câbiri, Meşriki olan İbn Sina'nın Aristoteles'i bilgi malzemesi olarak kullandığını ve eksik ve yetersiz yönlerini ortaya çıkararak ondan kurtulmayı arzuladığını anlatmaya çalışır. Câbiri'ye göre evrensel aklın üzerine kurulduğu Aristoteles'i bu pozisyonda gören İbn Sina, İslam felsefesinin rasyonelleşme çabasını gerileme ve çöküşe götürmüştür.¹⁵²

Sonuç olarak Yunancadan Arapçaya çevrilen metinlerde Yeni Eflatuncuların, kendi değer ölçülerini kıstas aldıkları, metinler üzerinde çalışan araştırmacılarla ortaya konulmuştur.¹⁵³ Yapılan değerlendirmelerde Câbiri'nin aksine İbn Sina'nın miras olarak aldığı Yeni Eflatuncu felsefe ve kozmolojiyi olduğu gibi almadığı, sistemlerindeki boşlukları kapatmaya çalıştığı ve aldığı kavramları yeniden tanımlayarak özgün bir felsefe kurduğunu belirtirler.¹⁵⁴ Dolayısıyla Câbiri'nin İbn Sina hakkında öne sürdüğü Yeni Eflatunculuk ile ilgili görüşlerinde İbn Sina'nın metafizik sistemi göz önüne alındığında Harran Okulu'nun etkili olduğu söylenebile bu olduğu gibi aldığı anlamına gelmez. Buna göre İbn Sina'nın on akıl

¹⁴⁹ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 155.

¹⁵⁰ İlhan Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, 60.

¹⁵¹ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 154.

¹⁵² el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 157.

¹⁵³ İbrahim Halil Üçer, *Suret, Cevher ve Varlık*, Klasik Yay., İstanbul, 2017, 250-285.

¹⁵⁴ Üçer, *Suret, Cevher ve Varlık*, 291.

nazariyesini işlerken faal akılla irtibat kurma ve göksel cisimlerin ayrıca tahayyül etme ve hissetme özelliklerinden bahsetmesi ve ruh konusundaki ortaya koyduğu görüşler onun Yeni Eflatunculuğunu Meşriki-Harran şeklinde okuduğu izlenimini verir. Ancak Câbiri'nin Harran Okulu'nu Sabii inancıyla irtibatlandırması¹⁵⁵ ve İbn Sina'yı bu anlamda Harran Okuluyla iliştiirmesi pek mümkün görünmemektedir. Buna karşın Aristoteles'in eserlerinin tercümesinde ya da Aristoteles'e atfedilen eserlerin (*Esulucya*)¹⁵⁶ söz konusu olmasında Yeni Eflatuncuların katkısı vardır. Bu da Câbiri'ye göre Arap-İslam geleneğinin doğu tecrübesinin metafizik kavramlarının oluşumunda Yeni Eflatunculuğun etkili olduğunu gösterir. Bu yüzden İbn Sina'nın bu dünyadan etkilenmesi ve sisteminde görünür olması olağandır. Ancak İbn Sina'nın İsmaili propaganda/ideolojik okuma ile konuya yöneldiği ya da dini mensubiyet (İsmaili) gereği bu tarz bir okuma yaptığı gerekçeleri kanaatimizce tarihi verilerle çelişmekle birlikte, konu hakkında daha objektif ve detaylı araştırmalara ihtiyaç duymaktadır.

2.2. Câbiri'nin Eleştiriler Yönelttiği İbn Sina Sisteminin Metafizik Kavramları

2.2.1. Vacip-Mümkün

Câbiri, İbn Sina'nın metafizik sistemini anlamak için öncelikle varlık anlayışını nasıl tasavvur ettiğini incelemek gerektiğini belirtir.¹⁵⁷ Varlık, zatı dikkate alındığında zorunlu olan, mümkün ise zorunlu olmayan ve bir illete bağlı olan varlıktır. İbn Sina'ya göre varlığın var olduğundan şüphe etmek söz konusu değildir. Çünkü varlık kelimesinin anlamı zihinde a priori olarak bulunur, kendiliğinden tasdik edilir ve diğer varlıklarda ancak onun üzerinden tasdik edilebilir. Bu anlamda varlık, mahiyeti yönüyle bölümlere ayrılamayan, basit, hiçbir şeyin cinsi ve faslı da olmayandır. Bu yüzden de varlık kavramı herhangi bir açıklama ve tanımlama da

¹⁵⁵ İbn Sina'nın Meşriki-Mağribi şeklinde ayırdığı kişilerin kimler olduğuna dair farklı görüşler vardır. Konu hakkında Nesim Doru, "İbn Sina Felsefesinde Meşriki ve Mağribi Ayrımı Üzerine Bir Değerlendirme", *İstem Dergisi*, VII, 14, 2009, 174-192.

¹⁵⁶ Konuyla ilgili bkz: Eyüp Şahin, "Aristoteles Felsefesinin Aktarımında Sahte-Aristocu Eserlerin Rolü: Usûlûcya Aristûtâlis ve El-Hayru'l-Mahz Üzerinden Bir Analiz", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 2019, XXX, 1, 24-33.

¹⁵⁷ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 565.

gerek duymayan “varlık varlıktır” önermesi ile tanımlanabilir.¹⁵⁸ Câbiri İbn Sina'nın bu görüşü ile genel-küllü bir kavramın ancak zihinde tasavvur edilebilir olduğunu sonucunun çıkarabileceği belirtir.¹⁵⁹

Câbiri, İbn Sina'nın varlık anlayışında genel-küllü şeylerin akılda tasavvur edilebilir görüşünden yola çıkarak, görünür varlık ve zihinde varlık şeklinde ayrılmasından varlık-mahiyet ilişkisini gündeme getirir.¹⁶⁰ İbn Sina'ya göre bir şey, soyut olarak zihinde kavrandığı zaman o şeyin zihnin dışında da gerçekten bir varlığının olması gerekmemektedir. Bu durum bir şeyin ne olduğu ile var olduğunun ayrı ayrı şeyler olmasından kaynaklanmaktadır. Var olanların mahiyeti düşünüldüğünde varlığın anlam için sadece bir imkân olduğu görülür.¹⁶¹ Böylece varlık mahiyete ilave bir şey “ona eklenen bir şey” olarak mahiyetin varlıktan önce olduğu anlamına gelir. Câbiri, İbn Sina'nın bu bakış açısının zihni tasavvur düzeyinde doğru olduğunu ancak görünür âlemde bu ikisinden birinin diğerine önceliğinden söz etmenin mümkün olmadığını belirtir.¹⁶² Bununla zorunlu ve mümkün varlık sınıflandırmasını ele alır.¹⁶³

Buna göre İbn Sina'nın varlıkları zorunlu ve mümkün olarak kategorize etmesi varlık-mahiyet ilişkisine bağlı olarak gündeme gelmiştir. İbn Sina bu konuda Aristoteles'ten farklı bir yol izleyerek zorunlu varlığın ne mahiyetinin ne de mahiyetinin bir parçasının olduğunu söyler. Bir varlığın mahiyetinin olması ancak mümkün varlıklar için geçerlidir. Hatta mümkün varlıklar ancak mahiyet ile var olurlar.¹⁶⁴ “Zorunlu varlığın dışındaki diğer şeylerin mahiyetleri vardır. O mahiyetler kendileri bakımından mümkün varlıklardır ve varlık onları ancak dışarıdan ilişmektedir.”¹⁶⁵ Öyleyse zorunlu varlık için varlık ve mahiyet arasında bir ayrım söz konusu olamaz. Çünkü o varlığını kendi dışında bir şeyden almaz. O, mutlak bir basitlik ve birlik teşkil eder. İbn Sina'nın varlık-mahiyet ilişkisi ele alındığında onun

¹⁵⁸ İbn Sina, *Kitabü's-Şifa, Metafizik*, 34-35; el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 567.

¹⁵⁹ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 565.

¹⁶⁰ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 566.

¹⁶¹ Alper, “İbn Sina ve İbn Sina Okulu”, 269-270.

¹⁶² el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 566.

¹⁶³ İbn Sina, *Kitabü's-Şifa, Metafizik*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yay., İstanbul, 2011, 44; el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 567. Muhittin Macit, *İbn Sina'da Metafizik ve Meşşâî Gelenek*, Litera Yay., İstanbul, 2012, 126.

¹⁶⁴ İbn Sina, *Kitabü's-Şifa, Metafizik*, 45; el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 568; Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 118; Macit, *İbn Sina'da Metafizik*, 155.

¹⁶⁵ İbn Sina, *Kitabü's-Şifa, Metafizik*, 45.

Yunan felsefesi ve Yeni Eflatuncu düşüncenin yanı sıra yaşadığı coğrafyada belli bir olgunluğa erişmiş kelimeler merkezi okumalarıyla da ilgilendiği önemli bir unsurdur.

İbn Sina varlıkları zorunlu ve mümkün şeklinde ayırdıktan sonra zorunlu olanı zatiyla zorunlu (Vacip bizatihi) ve kendisinin dışındaki zorunlu (Vacip bigayrihi) şeklinde ayırmıştır. Zorunlu varlık zati ile zorunlu, kendisi ile var olan ve kendi özünün sebebi olan varlıktır. Başkasıyla zorunlu olan ise var olması bir sebebe bağlı olan zorunluluklar için kullanılır.¹⁶⁶ Bu anlamda vacip bigayrihi olmasından yokluğunun düşünülmesinin imkânsız olmasını ve sebebinin ise zatından başka bir şeyle ilgili olduğu anlaşılır. Mümkün varlık ise var olması veya olmaması hiçbir şartı ve sebebe bağlı olmayan varlıklardır.¹⁶⁷

Varlığı kendinden olan zorunlu varlık yani Tanrı'nın varlığının ifade edilmesinde temel ilkeler olarak şunları sıralamak mümkündür. Tanrı'nın varlığı zorunludur, onun herhangi bir nedeni, ortağı, dengi ve benzeri yoktur. Çokluk barındırmaz mutlak bir ve basittir ve bilen biri olarak bilfiil etkin bir varlıktır.¹⁶⁸ Söz konusu edilen zorunlu varlığın özelliklerine Câbiri perspektifinden bakıldığında, Câbiri öncelikle varlık fikrinin düşünülmesi yoluyla “zorunlu varlık” fikrine ulaşmanın mümkün olduğunu belirtir.¹⁶⁹ Câbiri'nin İbn Sina'nın varlık anlayışına dair belirttiği görüşleri ele almak gerekirse, buna göre zorunlu varlık, Vacibu'l vücud kavramı ile belirlenebilir. Bu anlamda Vacibü'l vücud, temel anlamı ile Tanrı'nın varlıksal olarak zorunluluğunu ifade eder. Bu ilke aynı zamanda hedeflenen bir ülkü olarak belirlenerek, Tanrı'nın var olması gerektiğini baştan kabul etmek ve varlığının ispatı için delil niteliğinde görmektir. O, her şeyin varlığının zorunlu ilkesi olup, a priori olarak insan zihninde biçimlenir.¹⁷⁰

İbn Sina'ya göre zorunlu varlık öncelikle mevcuttur.¹⁷¹ O, haktır ve ondan daha gerçek bir varlık yoktur. Onun dışındaki her şeyin aynı zamanda batıl oluşu da düşünülebilir ve bu varlıklar ancak zorunlu varlık sayesinde bir gerçeklik kazanabilirler. Bu yönüyle onlar mümkün mevcutlardırlar ve Tanrı bu sebeple

¹⁶⁶ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Muhittin Macit, vd., Vakıflar Genel Müdürlüğü Yay., İstanbul, 2011, 130-131.

¹⁶⁷ İbn Sina, *Kitabü's-Şifa, Metafizik*, 45; El-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 567-568.

¹⁶⁸ Ömer Bozkurt, “İbn Sina'nın Tanrı Anlayışının Dayandığı Temel İlkeler” *İbn Sina*, DİB Yay. Ankara, 2015, 69-70.

¹⁶⁹ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 569.

¹⁷⁰ İbn Sina, *Kitabü's-Şifa, Metafizik*, 45; İlhan Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yay., İstanbul, 2013, 89. el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 565.

¹⁷¹ İbn Sina, *Kitabü's-Şifa, Metafizik*, 45-46.

varlıkların ilkesidir. Nihai olarak İbn Sina, varlığın zorunluluğunu dini ve rasyonel bir ilke olarak ortaya koyup, en temel kuralın Tanrı'nın var olması gerektiğini ileri sürmüştür.¹⁷²

Tanrı, zati itibariyle zorunludur ve zorunluluğunu başkasından değil kendisinden dolaydır. Onun kati olarak zorunluluğu kendisinin dışında bir nedensellik barındırmamasındandır. İbn Sina'ya göre bizatihi zorunlu varlık, hangi şey olursa olsun başka bir şey sebebiyle değil zatından dolayı odur ve yokluğunu farz etmek ise imkânsızdır.¹⁷³ Bundan dolayı Tanrı dışındaki her şey nedenlidir ve zorunluluk ilkesiyle eşit olamaz.¹⁷⁴ İbn Sina açısından zorunlu varlık olmak nedensiz olmayı da gerektirir. Çünkü varlığı, zati zorunlu olan illet barındırmaz ve bu ilke onun tüm yönleri için geçerlidir.¹⁷⁵ İbn Sina mevcut varlıkların nedenli oluşlarını ortaya koymak suretiyle zorunlu varlığın ispatını yapması, Câbiri açısından İbn Sina'nın şahid üzerinden gaybi delillendirmeye çalışmasıyla kelami bir yöntem kullandığını gösterir. Câbiri, İbn Sina'nın bu yöntemi kullanmasının beyan yöntemiyle burhanı açıklamaya çalıştığının bir göstergesi olarak ele alıp, sistemler arası bir krizin sebebi olarak gerekçelendirir.¹⁷⁶

Câbiri'nin İbn Sina'nın varlık sistemiyle ilgili belirttiği bir diğer unsur, nedensiz olan zorunlu varlığın bir denginin de olmadığı ve tamamen basit olduğudur.¹⁷⁷ Buna göre İbn Sina, zorunlu varlığın bir ve denginin olmaması gerektiğini belirtir. Aksi durum çokluk ifade eder ve çoklukta birden çok zorunlu varlığın olması anlamına gelir. Bu mükemmel olarak tasvir edilmiş Tanrı tasavvuruna hâlel getirir. Bu yüzden ona göre zorunlu varlığın iki olmasını düşünmek bunu aklen doğrulamak mümkün değildir.¹⁷⁸

İbn Sina, Tanrı'nın birliği ilkesine metafiziğinde önemli yer ayırmıştır. İbn Sina'ya göre zorunlu varlığın zatiyle zorunlu olması diğer varlıkların durumlarından farklı olarak bir izafenin anlaşılmasına gerektiğini de ifade eder. Çünkü zorunlu

¹⁷² İbn Sina, *Kitabü's-Şifa, Metafizik*, 45-46.

¹⁷³ Bozkurt, "İbn Sina'nın Tanrı Anlayışının Dayandığı Temel İlkeler" 128; Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 98.

¹⁷⁴ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, 133.

¹⁷⁵ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 568-569.

¹⁷⁶ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 596.

¹⁷⁷ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 569-570.

¹⁷⁸ İbn Sina, *Kitabü's-Şifa, Metafizik*, 49-52; el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 570; Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 97.

varlık hiçbir şeye izafeten var olan bir varlık değildir.¹⁷⁹ İbn Sina'ya göre basitlik, zorunlu varlığın iradesiyle, kudretiyle ve diğer özelliklerinin hepsi ile mutlak bir olması anlamına gelir.¹⁸⁰

Câbiri, İbn Sina'nın zorunlu varlığı mutlak basit ve bir olduğu yönüyle ele aldığını belirtmenin yanı sıra onu ilmi yönüyle de ele alır. Buna göre Tanrı, zorunlu varlık olarak aynı zamanda bilfiil etkin bir varlıktır. Zorunlu varlık, bütün yönleri ile zorunludur ve o beklemede bulunan bir varlık değildir. Başka bir deyişle zorunlu varlık da bulunan irade, tabiat, ilim ve dahi zatından dolayı bir bekleme söz konusu değildir. Onun varlığında ve varlığının etkinliğinde noksanlık yoktur ki bu yönüyle de o mükemmeldir.

Bunun yanı sıra zorunlu varlık, salt iyiliktir ve yetkinliktir. O, bilfiil etkin bir varlık olarak yalnızca iyiliği temsil eder. İyilik ve etkinliğin zorunlu olarak kendisinde bulunması ilim sıfatı olarak kendine döner, ilim ise akılla ilişkilidir. Böylece Tanrı akıldır, akildir ve makuldür başka bir ifadeyle o ilim, âlim ve malumdur.¹⁸¹ Ancak bu herhangi bir çokluğa atıf değildir. Çünkü İlk'in birliği'nin bilgisinin anlam olarak kudretinden, iradesinden ve hayatından farklı olmayıp, hepsinin gerçek birliği oluşturduğu ve mutlak basit olarak sıfatların bölünemeyeceği açıktır ve bunlar çokluk oluşturmaz.¹⁸²

İbn Sina'ya dair yapılan eleştiri ve uzun tartışmalara neden olan zorunlu varlığın ilmi konusu özellikle zat-sıfat-akıl ilişkisinde ele alınmıştır. Ana hatlarıyla, Tanrı, kendisini akıl eder ve bilir ve o âlim olarak başkasını da bilir. Tanrı oluş ve bozuluş âleminde değişim ve değişim süreci onun bilgisinde ve zatına bir değişiklik olmaması adına İbn Sina, Tanrı'nın tümel tarzda bildiğini ifade eder.¹⁸³ Ona göre zorunlu varlık varlıklardan mükemmel olup oluş ve bozuluşa tabi olmayan varlıkları doğrudan ve olduğu gibi akıl eder; ancak oluş ve bozuluşa tabi olan varlıkları ise dolaylı olarak akıl eder. Bu varlıklar değişim halindeyken zamana bağlı olarak akletmesi onların değişmesi ile kendi bilgisinin değişmesi gerekir. Onun zatının

¹⁷⁹ İbn Sina, *Kitabü'ş-Şifa, Metafizik*, 44.

¹⁸⁰ İbn Sina, *Kitabü'ş-Şifa, Metafizik*, 277.

¹⁸¹ İbn Sina, *Kitabü'ş-Şifa, Metafizik*, 291; El-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 571.

¹⁸² el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 571; Bozkurt, "İbn Sina Tanrı Anlayışının Dayandığı Temel Dayanaklar", 81

¹⁸³ İbn Sina, *Kitabü'ş-Şifa, Metafizik*, 297-298; El-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 572.

değişime uğraması mümkün olmadığına göre O, cüzleri tümel olarak bilir.¹⁸⁴ Böylece zorunlu varlık her şeyi bilen ve akıl edendir ancak bunu tümel tarzda yapandır.

Câbiri, İbn Sina'nın Tanrı'nın ilmi konusuna "cüzleri tümel olarak bilmek" olarak eklediği üçüncü kavram ile eleştirir. Ona göre İbn Sina, cüz'iyiyatı bilmek ile külliyatı bilmek arasına "cüz'iyiyatı külli olarak bilmek" olarak eklediği üçüncü değer ile lafzi bir çözüm ortaya koymuş ve esas sorundan kaçmıştır. Bu anlamda Câbiri, hem İbn Sina'nın hem de genel doğu teorik düşüncesinin ilim kavramını son derece genel ve inceliklerden yoksun bir anlayışla ele aldıklarını düşünür. Câbiri açısından bu şekilde değerlendirmelerinin sebebi kullandıkları yöntem sebebiyledir. Onlar, istidlal bi's-şahid ale'l gayb yöntemini kullanarak şahidin gaybe delil olabileceğini düşünerek aynı hataya düşerler.¹⁸⁵

İbn Sina'nın Tanrı'nın bilfiil etkin olması üzerine kurulu varlık sınıflandırmasına eklediği "başkasıyla zorunlu olan varlık", Câbiri'nin eleştirisi yönelttiği konulardandır. Ona göre zorunlu varlık ve başkası ile zorunlu varlık şeklinde iki zorunluluğun belirtilmesi imkân dâhilinde görünmemektedir. Çünkü dış etken kaldırıldığı vakit, o varlık ya zorunlu olarak kalır ya da kalmaz ki eğer varlık özelliği devam ediyorsa bu kendinden zorunlu varlık (Vacibu'l vücud bizatihi) olur; devam etmiyorsa kendi dışında bir nedene bağlı olur buna da kendi dışında bir varlığa bağlı olur ki bununla anlaşılan vacibu'l vücud bigayrihi'nin zati itibariyle mümkün olduğudur. Böylece zorunluluk özü ile ilgili değil, zorunlu varlığın ilgisine bağlıdır.

Câbiri, İbn Sina'nın varlık sınıflandırmasına bu kavramı eklemesini ve bütün ilahiyat felsefesini bunun üzerine kurmasını eleştirir. O, İbn Rüşd'ün İbn Sina'ya yönelik eleştirilerine hak vererek, onun Tanrı'yı kanıtlama tarzına yönelik eleştirel bir tavır içindedir. Bu konuda Câbiri, İbn Rüşd'den aktardığı pasajla İbn Sina'nın üçüncü değerini reddeder. Ona göre bu kavram çelişkilidir. Çünkü mümkün olanın vacibe dönüşmesi imkânsız olduğu gibi vacibin de mümkününe dönüşmesi imkânsızdır. Yani kaçınılmaz olarak var olan vacibin kendinde imkânı bulundurması mümkün değildir.¹⁸⁶

¹⁸⁴ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 572.

¹⁸⁵ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 240.

¹⁸⁶ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 244.

Câbiri'ye göre İbn Sina bu mümkün bizatihi vacip bigayrihi varlığını sınıflandırmaya ekleyerek Aristoteles mantığından ayrılmıştır. Aristoteles mantığı üçüncü halin imkânsızlığından bahsederek, düalist bir yapı arz eder. İbn Sina ise varlık görüşüne üçüncü bir değer katmıştır. Buna göre İbn Sina, Aristotelesçi geleneğe uygun olarak sunulan vacip-mümkün varlıklara üçüncü bir değer katarak, “vacip bigayrihi” değerini ortaya atmıştır. Böylece zorunlu varlık, başkası vasıtasıyla zorunlu ve mümkün varlık olarak üçlü bir yapıya dönüşmüştür.¹⁸⁷ Aynı şekilde ezililik ve sonradanlık kavramlarına üçüncü bir kavram olan “el-kadim biz-zaman el-hadis biz-zat” zaman açısından kadim, zat açısından hadisi ekleyerek bu sınıflandırmada da üçüncü bir değer mantığı oluşturur.

Câbiri'ye göre genel olarak Arap-İslam düşünce dünyasının bu tarz bir çeşitlendirme yapmasının sebebinin yapısal olarak temelinde üçlü bir sistemin olmasından kaynaklıdır. Yani yapının temelini Allah, kâinat ve insan oluşturur. Yunan düşünce sistemi ise kâinat ve insan üzerine kurulu olup, düalisttir. Câbiri bu tespitiyle Yunan ve Arap-İslam mantığının farklı olduğunu ve birbiriyle uzlaştırmaya çalışıldığında ise yapının temelinin sarsılacağını göstermeye çalışır.¹⁸⁸ İbn Sina'nın da Tanrı'yı kanıtlama konusunda Arap-İslam dünyasının yapısal temeli üzerine kurulu anlayışında özellikle kelamcılarının yöntemini kullanarak, felsefi bir ispata gittiği söylenebilir. Bu noktada İbn Sina, gerek zorunlu-mümkün ayrımında gerekse bunların tahsisi noktasında kelamcılarının etkilerini taşır. Ancak her ne kadar bu Câbiri açısından bir eleştiri olarak görülse de İbn Sina'nın İslam dünyasının bir parçası olarak, İslam düşünce geleneğiyle etkileşim içinde olması normal karşılanmalıdır. Bununla birlikte İbn Sina yaptığı yeni açılımlarla özgün bir tanımlama ve kanıtlama yöntemi geliştirerek Tanrı'nın birliği ve basitliğini daha sağlam temellerle oluşturduğunu belirtmek gerekir.

Câbiri İbn Sina'nın bu tarz yorumlamasında farklı bir etmenin etkili olduğu ifade eder. Buna göre İbn Sina varlık sınıflandırmasına mümkün bizatihi vacip bigayrihi kavramını eklemekle Tanrı ile oluş-bozuluş arasında aracı bir mefhum ortaya koyar. Câbiri açısından mezkûr kavram, evren olup, evren de bir yanılla zorunlu olduğuna göre bu onun tanrısal bir doğaya sahip olduğunu gösterir. Aynı zamanda göksel cisimlerde bu özelliği taşırlar. Câbiri bu ifadelerden, İbn Sina'nın

¹⁸⁷ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 85.

¹⁸⁸ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 85.

muayyen bir inanca gönderme yaptığı sonucunu çıkarır ki yöntem olarak kelamcıların yöntemini kullansa bile onun ideolojik olarak Meşriki-Harran felsefeye yakın bir görüş geliştirdiğini belirtir. Dolayısıyla Câbiri, İbn Sina'nın varlık sınıflandırmasını ruhani yönüyle yorumlama da ısrarcı olup, Sabii inancına gönderme yaparak ele alır.¹⁸⁹

2.2.2. Sudur Nazariyesi

Câbiri açısından İbn Sina metafiziği hakkında konuşulduğunda bu sistemde ele alınması gereken ana unsur sudur/feyz nazariyesidir. Câbiri'ye göre feyz nazariyesi, Meşriki felsefenin olduğu dayanaktır ki, Arap-İslam felsefe geleneğinin doğu tecrübesinin kozmoloji, metafizik ve ilahiyat alanındaki görüşleri bu nazariyeye bağlıdır. Bunun için konu içerisinde Câbiri perspektifinden sudur anlayışının İslam dünyasında Farabi ile nasıl geliştiğini ele alıp, İbn Sina ile sistemin meşriki-doğu tecrübesinin felsefi-ideolojik yönüyle incelenecektir.

Sudur, kelime anlamı olarak doğmak, meydana çıkmak, sadır etmek ve zuhur etmek gibi anlamlara gelen ve terim olarak ise kâinatın meydana gelişini yorumlamak üzere tasarlanan yoktan ve hiçten yaratma görüşünden farklı olarak ileri sürülen teoriyi ifade eder.¹⁹⁰ Sudur yerine akmak, fişkırmak ve taşmak anlamına gelen feyz de kullanılır. Semavi dinlerde evrenin yaratılışıyla ilgili Tanrı'nın mutlak irade ve kudretiyle sonradan yarattığına dair bilgiler bazı mantıkî açmazlara sebep olduğundan, filozoflar çelişkilerden uzak ve daha anlaşılabilir bir sistem ile açıklama çabasına girmişlerdir. Bu anlamda sudur nazariyesi, Tanrı-evren ilişkisine dair öne sürülen bir görüş olması hasebiyle bir ve mutlak olan ile çok ve mümkün olan varlıklar arasındaki ilişkiyi belirleyen ve böylece en ulvisinden başlayıp en suflisine kadar bütün varlıkları bir düzen içinde yorumlayan ve her varlığın mahiyetinin ve fonksiyonunun belirlendiği hiyerarşik ve determinist bir sistemi ifade eder.¹⁹¹

Bu sudur nazariyesini ortaya koyan ve sistemin oluşmasında etkili olan kişi Plotinus'tur.¹⁹² Plotinus'un bu doktrinin ortaya koyma sebebi, aslında Aristoteles'in varlık hakkında madde-form üzerine kurduğu teorisinde Tanrı-evren arasında

¹⁸⁹ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 129.

¹⁹⁰ Mahmut Kaya, "Sudur" *TDV İslam Ansiklopedisi*, XXXVII, 467.

¹⁹¹ Kaya, "Sudur" 467.

¹⁹² el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 142.

tutarsızlıkları ve eksiklikleri kapatmaktır.¹⁹³ Plotinus, bunun için Birden taşan hiyerarşik bir sistem kurar. Böylece Aristoteles'in Platon'un sistemini eleştirmekle ortaya koyduğu sistem, Yeni Eflatuncuların Aristoteles'e yönelttiği eleştirileriyle tekrar Plâtoncu bir şekilde yorumlanmıştır. Sistemin oluşumuna bakıldığı zaman, Aristoteles'in büyük şarihi İskender Afrodisi, Aristoteles'in metinleri arasındaki ilişkiler ve eleştirilere konu olan tartışmalı konuları eleştirileri de göz önünde bulundurarak Aristoteles sistemini tutarlı bir sistem haline koymak istemiştir. Bunun için Afrodisi, çağının gündeminde yer alan tartışmalı konulara peripatetik çözümler sunmuştur.¹⁹⁴ Tanrı-âlem konusunda ise Aristoteles'in ay-altı âleminin fiziksel nedenlik düşüncesini, semavi nedenlerin etkinliğini devreye sokarak ay-üstü âlem ile ilişki içerisinde düşünmüş ve böylece ilahi güç anlayışı geliştirmiştir.¹⁹⁵ Yeni Eflatuncular tabiat fikrine yönelik bu ilahi güç anlayışının aklilikten yoksun olduğunu belirterek ay-altı ve ay-üstü âlemi içkin olan bir aklilikle donatıp, bu temelde idare eden bir logosa dönüştürmüşlerdir.¹⁹⁶ Bu söz konusu aklilik evrenin yapısı ile ilgili bir açıklamadan ibaret olmayıp, maddi nesnelere kadar nüfus eden bir ontolojik ögeyi de tanımlar. Böylece Plotinus'un kurduğu sistemde sudur nazariyesi, hiyerarşi içerisinde ilk akıldan başlayıp maddeye kadar her şeyin akli temelle ilişkili olup monist ve birlikli bir yapıyı amaçlar. Bu amaç çerçevesinde tekrar belirtilmelidir ki bu amaçlanan sistemle Yeni Eflatuncular, hem Platon'u Aristoteles karşısında yeniden yapılandırılmışlar hem de Aristotelesçi felsefeyi Platon'un ilkeleri çerçevesinde tekrar dönüştürmüşlerdir. Bu dönüşüm Aristoteles'in dörtlü neden şemasından fail ve sûri neden için gerçekleşmiştir.

Plotinus ile birlikte Yeni Eflatuncular evreni hiyerarşik düzen içerisinde düşünerek hiyerarşi içerisinde nedenliliğe-sudura bağlı ontolojik tabakalar kurdular. Aynı zamanda Aristoteles'in hareket etmeyen hareket ettirici Tanrısına mukabil, varlık veren bir Tanrı fikri geliştirdiler. Bununla Platon'un kaim idealarını ilahi akla taşıyarak, onları akla içkin düşünme nesnelere dönüştürdüler. Bu dönüşümlerle

¹⁹³ Muhammed Noor Nabi, "Plotinus ve İbn Sina'nın Sisteminde Sudur Nazariyesi" çev. Osman Elmalı- Ömer Özden, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33, 2010, 221. Sait Rençber, "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine" *AÜİF Dergisi*, XXXXI, 1, 2010, 62; Metin Bal, "Roma'da Yeni Platonculuğun Kurucusu Plotinus ve Öğretisi" *Doğu-Batı Düşünce Dergisi*, 50, 2009, 87-97.

¹⁹⁴ Üçer, *Suret, Cevher ve Varlık*, 240.

¹⁹⁵ Üçer, *Suret, Cevher ve Varlık*, 250.

¹⁹⁶ Üçer, *Suret, Cevher ve Varlık*, 250.

akıldan başlayarak duyular evrenine kadar her şeyin kendisinden sudur ettiği fail ve gaye neden olan Tanrı fikri oluşmuş olup, Platon'un idealarından derece bakımından üstün bir-iyi ideasını da sudur kaynağı yaparak, akledilir âlemdeki diğer mevcutların ve onlar aracılığıyla da duyular evrenin nedeni haline getirdiler.¹⁹⁷

Câbiri'ye göre Arap-İslam dünyası, kendisine intikal eden sudur sistemini felsefi ve ideolojik amaçlarla almıştır. Onun açısından Arap-İslam geleneğine bakıldığında ortaya konulan görüşlerin ve oluşturulan sistemlerin geleneği koruma, savunma şeklinde geliştiği görülebilir. Câbiri bu konuda özellikle fetihlerle birlikte İslam dünyasının bir savunma mekanizması kurduğunu¹⁹⁸ ve bu savunma mekanizmasıyla İslam'a aykırı düşünce sistemleri ile mücadele etmek veya onlara nüfus edebilmeyi amaçladığını belirtir. Bunun için üsluplarını genişletip, retoriklerini derinleştirmek zorunda kalmışlardır.¹⁹⁹ Bu aşamada vücut bulan sudur nazariyesi de fetihlere refakat ederek Arap-İslam geleneğinde yerini almıştır. Bu konuda İslam filozofları Tanrı-evren konusunda gelen eleştirileri akli temel üzerine oturtmak ve geliştirmek amacıyla bu nazariyenin etkili olacağını düşünmüşlerdir. Câbiri'ye göre filozoflar sudur nazariyesini sistemlerine katarak felsefi renklere bürünmüş bir din anlayışı geliştirmişleridir. Bu yüzden Câbiri, filozofların sudur nazariyesi ile felsefelerinin tevhid üzerine kurulu olduğunu belirterek, felsefenin onlar için dini, dinin ise felsefi bir renk aldığını belirtir.²⁰⁰

Câbiri, dini bir felsefe yapma amacının İslam felsefesinde Farabi ile sistemli hale geldiği belirtir. Bunun için bir yandan Aristoteles felsefesini Yeni Eflatuncu çizgide yorumlayıp dini bir kılıf giydirmiş; diğer taraftan ise dini hakikatleri akli yorumlar getirerek din ile felsefenin birlikteliğini sağlamıştır. Farabi, sisteminde akıllar düşüncesini Aristoteles'ten, feyz düşüncesini ise Plotinus'tan alır. Farabi, bu sistemi kurarken yalnızca felsefi bir amaç gayesi ile değil, İslami ve sosyo-siyasal bir amaç güderek yapar. Bu bağlamda düşünülürse Farabi, yaşadığı dönemin sosyal ve siyasal çalkantılarına "birlik" ilkesi üzerine kurulu olan yapıyı akli düzlemini

¹⁹⁷ Üçer, *Suret, Cevher ve Varlık*, 250-251.

¹⁹⁸ el-Câbiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 161.

¹⁹⁹ Şeker, "Entelektüel Zümreleri Dönüştürmenin Kavramsal Aracı Olarak Sudûr Teorisi" 6.

²⁰⁰ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 72, 155; Muhammet Yıldırım, "Farabi ve İbn Sina'da Felsefe Tarihi Kurgusu ve İslam'da Felsefenin Konumu" *Turkish Studies*, IX, 4, 2014, 907; Şeker, "Entelektüel Zümreleri Dönüştürmenin Kavramsal Aracı Olarak Sudûr Teorisi" 7.

kaybettirmeden idealizme bağlayarak hakikatin tekliği inancını pekiştirerek çözüm bulmayı amaçlar ve böylece ontolojiyi önceleyen bir epistemolojik sistem kurar.²⁰¹

Farabi'nin sistemi, Aristoteles'in sebeplilik metafiziğini Batlamyus astronomiden ödünç alınan gezegen düzeni içine yerleştirip, Plotinusçu sudur teorisinin gelişmiş şekilde bir araya gelmesidir.²⁰² Bu anlamda Aristoteles'in hareketin sebepleri görüşü Yeni Eflatuncu katkılarla varoluş ve akletme şeklinde gelişerek, süreçteki her bir aşama bir sonraki aşamaya gerçeklik vermekte olup, aşağı doğru hiyerarşik bir akletme fiillerine göre düzenlenmiştir. İlk sebep-Tanrı, gayri maddi olarak kendi zatını akıl edip ve kendini düşünerek ilk akılı sudur eder. Bunun ardından birçokluk başlayarak ilk akıl, ilk sebebi ve kendisini düşünerek ilk akletmek de ikinci akılı, ikinci akıl etmede ise sonraki mertebenin nefis ve bedenini varlığa getirmektedir. Akıl, nefis ve beden sudur süreci, feleklerin dokuzuncu aklına aşağı doğru inen bir yapı arz eder.²⁰³ Farabi'nin bu bahsettiği felekler/akıl bilinen gezegenler ile irtibat halindedir ve son ve onuncu akıl olan faal akıl ise oluş-bozuluş dünyasını idare edendir.

Farabi sudur sistemiyle kendi döneminin hem astronomi bilgisini kurgusuna yerleştirmek de hem de Aristoteles metafiziğinde gayri maddi olan hareket ettiricinin yerine var eden ve akleden bir Tanrı fikri ortaya koyarak akılı faaliyetin ön planda olduğu mantık taksimi ile tutarlı bir sistem kurmuştur. Aynı zamanda Farabi sudur sistemini mümkün kılan yapının bütün unsurlarının meydana koyulduğu bu yapıda onun hakikat şemasının en üst noktasında hem Plotinus'un Bir'i hem de Aristoteles'in ilk sebebi olan Tanrı bulunur. Câbiri'ye göre Farabi, sisteminin ontolojik yönüne önem vermiş ve tüm varlıkları hak ettikleri yerlere yerleştirerek akıldan maddeye ya da hiçbir şeyden etkilenmeyen etkinden hiçbir şeyi etkilemeyen edilgene doğru uzanan hiyerarşik bir sıralamanın düzenine aynen uymuştur. Hatta Câbiri'ye göre Farabi, sisteminde ontolojik yöne gerekli önemi vererek, kendi bilgi teorisine giden yolu açmaktan başka bir hedef gözetmemiştir. Çünkü Farabi'nin sistemine bakıldığında akıl, birlik ve intizamın başlangıcıdır. Evrendeki birlik ve intizam akli olarak net bir şekilde yerleştirilip, idrak edilirse saadete kavuşulmuş

²⁰¹ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*,70-82; Ömer Faruk Erdoğan,“Farabi'nin Tevhid Anlayışı ve Sıfatlar Meselesi”, *Diyanet İlmî Dergisi*, XXXXXII, 1, 2016, 226.

²⁰² el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*,84; David C. Reisman, “Farabi ve Felsefe Müfredatı”, *İslam Felsefesine Giriş*, 64.

²⁰³ David C. Reisman, “Farabi ve Felsefe Müfredatı”, 65.

olur. Zaten insanın ve tüm evrenin hedefi de saadettir. O halde Câbiri için şu söylenebilir ki, Farabi nezdindeki akıl problemi çözmeye ve idrak etmeye çalıştığı en önemli problemdir ve bu mesele Farabi'nin sisteminin nirengi noktasıdır.²⁰⁴

İbn Sina, Farabi'den kendine intikal eden bu yapıyı geliştirerek, metafizik sistemine yerleştirmiştir. İbn Sina'nın metafizik sisteminin varlık sınıflandırması zorunlu varlığın birliği ile ilişkilidir. Burada dikkat çeken İbn Sina'nın İslam'ın Tanrı'nın birliği ile Yeni Eflatunculuğun sudur nazariyesiyle gelişen Tanrı'nın birliği öğretisinin uyum içinde açıklayabilmesidir. Buna göre İbn Sina, kendi sudur nazariyesini ortaya koyarken, Tanrı'nın zorunlu bir varlık olduğu esasından yola çıkarak, onun için hiçbir illetten bahsedilemeyeceğini ancak dolaylı ya da doğrudan bütün varlıkların ise sebebi olacağını belirtir. Bu sebeple İbn Sina, onu “ilk” kavramıyla ifade etmiştir.²⁰⁵

İbn Sina'nın sudur sisteminde ilk sebep olan Tanrı'dan varlığın sadır etmesi hususunu, varlık-mahiyet ayrımı üzerinden ele alınabilir. Buna göre Tanrı, varlığından başka bir mahiyet taşımadığından dolayı ve kendisinden başka akledebileceği bir başka varlık olmamasından ötürü, O'ndan sadece birinci akıl sudur eder. Sadır eden birinci akıl, mahiyeti gereği varlık imkânına kavuşması ve Tanrı'dan varlık kazanmış olmasıyla da zorunlu bir varlık olur. Bu varlığın ortaya çıkışı Tanrı'da birçokluğa neden olmayan “Bir'den bir çıkar.” ilkesiyle ortaya konulmuştur.²⁰⁶ Böylece İbn Sina varlıkları zorunlu, başkasıyla zorunlu ve mümkün varlık şeklinde ayırarak ve sudur şemasına başkasıyla zorunlu ve zati gereği mümkün olan varlık kavramsallaştırmasını ekleyerek daha güçlü şekilde oluşturulmuştur.²⁰⁷ Ancak Câbiri, İbn Sina'nın daha güçlü bir sudur sistemi oluşturduğu görüşünü, ideolojik bir çerçeveye katarak reddeder. Câbiri açısından İbn Sina'nın sisteminde “Bir'den bir çıkar.” ilkesiyle kurulan düzen, onun sosyo-kültürel ortamından gelen gayeden azade edilerek okunmaması gerekir.

Câbiri, İbn Sina'nın sudur nazariyesinde ilk varlığın akletmesiyle çıkan ilk sebeplinin üç yönlü olmasından bahseder. Buna göre ilk akıl sahip olduğu akletmeyle Tanrı'yı düşündüğünde sonraki akı, zatını düşündüğünde feleğin cismini ve İlk'ten

²⁰⁴ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 113; a.y., *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 562-563.

²⁰⁵ İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifa, Metafizik*, 307.

²⁰⁶ Muhammet Fatih Kılıç, “İbn Sina'da Sudur Mantığı: Sebeplilik-Sudur İlişkisi Hakkında Bir İnceleme” *E-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, IX, 2, 2017, 1057-1073.

²⁰⁷ Kılıç, “İbn Sina'da Sudur Mantığı”, 1066.

gelen zorunluluğu akletmesiyle ise feleğin nefsi var eder. Böylece sudur nazariyesini üçlü yapıyla geliştirmiş olur. Câbiri, İbn Sina'nın sudur nazariyesine yönelik eleştiriyi de Farabi'nin sistemiyle karşılaştırma yaparak, özellikle feleğin nefsi konusu üzerinden geliştirir. Câbiri, İbn Sina'nın Farabi'den farklı olarak sudur nazariyesinde feleğin nefsi konusuna odaklandığını ifade eder. Ona göre İbn Sina kendisine intikal eden feleğin nefsi konusunda hareket unsurunun yanı sıra his ve tahayyül olan unsurlar da eklemiştir. Böylece Câbiri açısından Farabi'nin hareket ettirici güç olarak tanımladığı nefsi, İbn Sina, duygu yönüyle açığa çıkararak, Aristotelesçi anlayıştan Meşriki-Harran görüşüne kayan bir anlayışa yönelmiştir.²⁰⁸

İbn Sina'nın semavi cisimlere tahayyül etme özelliğini atfetmesi onun sonraki dönemlerde İsmaili görüşleri benimsediğine dair iddiaların oluşmasına neden olmuştur. Câbiri de benzer bir görüşü ortaya atarak İbn Sina'nın bu taksimi yapmasında gök cisimlerinin tanrısal tabiatlarına inandırmak ve bunun üzerine itikat inşa etmek olduğunu belirtir. Bununla Câbiri, Meşriki felsefe kurmak isteyen İbn Sina'nın Sabiilerin inançlarına gönderme yaptığını söylemeye çalışır ve ona göre *Kitabü'ş-Şifa* da geçen ontolojik taksim-sudur nazariyesinin satır araları anlaşılırsa *Hikmet'ul Meşrikiyye*'yi okuma ihtiyacı ortadan kalkar.²⁰⁹ Câbiri bu görüşü ile İbn Sina'nın *Şifa*'yı yazarken bile Meşriki Felsefesinin temelleri atmış olduğunu gösterir. Böylece Câbiri'ye göre Farabi, ontolojik taksimi ile akılcılığı, akıl filozofu olmayı tercih ederken; İbn Sina ruha yönelip, onu önemseyip ve akılı ihmal ederek ruh ve mistik filozofu olmuştur.²¹⁰

İbn Sina, sudur şemasında İlk'ten başlayarak hiyerarşik şekilde yukarıdan aşağıya doğru aktarılan ve aşağıya indikçe yetkinliğin azaldığı bir sistem benimser. Aşağıya doğru aktarılan bu metafizik hiyerarşide ilk akıl ikinci akıldan, ikinci akıl üçüncü akıldan daha yetkin olarak devam eder. Yetkinlik aşağı doğru azalma göstermekle birlikte aralarında akılsal mahiyet ve cevheri birlik yönünden ise benzerlik söz konusudur.²¹¹ İbn Sina sudur şemasında var olan hiyerarşiye gösterdiği sadakat ile kendinden önce nazariyeyi geliştirenlerin önüne geçmiştir. Bununla zorunlu-mümkün ayrımını sudur açıklamasına ekleyerek, Tanrı'nın birliği ve onun

²⁰⁸ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 117.

²⁰⁹ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 116.

²¹⁰ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 117.

²¹¹ Kılıç, İbn Sina'da Sudur Mantığı, 1069.

çoklukla ilişkisini daha belirgin hatlarla ifade etme gayreti ne yazık ki Câbiri'nin metinlerinde görünmemektedir. Câbiri'ye göre İbn Sina, Farabi'nin ontolojik birlik oluşturma fikrine yönelmeyip düalizme yoğunlaşmıştır. Onun açısından İbn Sina, kâinattaki her varlıkta düalizmi arar ve özellikle sufli âlem ile ulvi âlem ya da beşeri ruh ile beşeri beden arasındaki türe özgü ayrılığı özellikle vurgular.²¹² Farabi sisteminde en üst tabakadan en alt tabakaya kadar varlıkların birbirleri ile irtibat vardır.²¹³ Ancak İbn Sina da âlemler arasındaki ayrılığa yönelme vardır. İbn Sina bu ayrılığı daha da pekiştirmek adına hiyerarşiyi dondurarak, ruhun cevheriyetini, ruhaniyetini ve bedenden bağımsızlığını daha güçlü vurgulamaya yönelir. Buna göre İbn Sina'nın ulvi bir âlemdeki gök cisimlerin nefslerinin sadece akleden değil, hissetme ve tahayyül etmek gibi yönlerine odaklandığını iddia eden Câbiri, konunun epistemolojik bütünlüğünden sapma yaşamış ve özellikle nazariyenin ruhsal ve ideolojik yönünü ön plana çıkararak onun otoritesini sarsmayı hedeflemiştir.²¹⁴ Câbiri, İbn Sina sisteminde sudur eden varlıkların bu özelliklerinin altını vurgulu olarak çizerek, onun kendi Meşriki felsefesinin temel bir prensibini ortaya koyduğunu iddia eder.²¹⁵

Câbiri'nin fikir dünyasında zorunlu varlığın bir yanı sıra mümkün bir varlığı sadır etmesi mümkün görünmediğinden, İbn Sina'nın üçüncü değer olarak Vacibu'l vücud bigayrihi kavramını eklemesini eleştirir. İbn Sina'nın sudur sistemini güçlendiren ve Câbiri'nin eleştirilerine konu olan bu kavrama bakıldığında, İbn Sina, sisteminde bir varlığın varlık kazanması varlık verenin varlığı aktarmasıyla mümkündür. Varlık veren kati olarak zorunludur çünkü aksi durumda sebepler zinciri sonsuza kadar devam eder. Bu durum zorunlu olanın zorunlu bir varlığı sadır etmesine neden olmuştur. İbn Sina bu "vacibu'l vücud bigayrihi" kavramını alıp, varlıkları üçe ayırır ve bu akli taksimi ontolojik bir taksime doğru ilerletir. Böylece Vacibu'l Vücud'dan sudur eden ilk akıl, kendini akıl eder ve bir akıl sudur eder; mümkün vücud bizatihi ve vacib bigayrihi olmak itibarıyla kendini akıl ederek ondan semavi ruh ve mümkün'ül vücud bizatihi olmak vasfıyla da kendini aklederek ondan göksel bir cisim sudur eder. Câbiri'ye göre bu semavi cisimlerin akıl edebilir

²¹² el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 113.

²¹³ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 114.

²¹⁴ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 44.

²¹⁵ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 115.

olmasının arkasında semavi cismin ruh ve cismin karşısında müstakil bir cevhere sahip bir semavi aklın olması bulunur.²¹⁶ Câbiri, İbn Sina'nın bu akıl yürütme tarzına karşın, Farabi'nin feyz teorisinde Tanrı'nın zorunlu varlık ve O'nun dışındaki her şey mümkün olması görüşüyle Aristoteles ve Yeni Eflatuncu anlayışı cemedan görüşün daha elverişli olduğunu düşünür.

İbn Sina'nın sudur nazariyesiyle ilgili aktardığımız hususlarla ilgili Câbiri'nin ifade ettiğinin aksine İbn Sina'nın sudur nazariyesinin mistik ve kastedebilen anlamda ideolojik bir arka plana sahip olmadığını düşünüyoruz. İbn Sina'nın sudur nazariyesine epistemolojik anlamda analiz edildiğinde²¹⁷ bu sistemin Aristotelesçi gelenekle yakından irtibatlı olduğu söylenebilir. Nitekim İbn Sina'nın sudur nazariyesi sebeplilik ilkesi üzerine kuruludur. Buna göre İbn Sina, sebep ile sebep olunan arasındaki ilişkiyi hiyerarşi üzerine kurarak, Yeni Eflatuncu bir anlayışı benimsemiştir. Bunun yanı sıra var oluşu fail sebepliliğe dayandırarak ontolojik bir açıklama sunarken, mümkün olanın zorunlu olana yönelmesi şeklinde gelişen ilişki de gaye sebep olup, teleolojik bir açıklamadır.²¹⁸ Aynı zamanda “Birden bir çıkar.” ilkesini mistik bir okumadan ziyade, felsefi olarak kanıtlanabilir bir zeminde ele alıp, sudur nazariyesiyle daha uyumlu ve güçlü bir hale getirmiştir.

2.2.3. Tanrı-Âlem İlişkisi

Câbiri açısından, İbn Sina'nın sisteminde Yeni Eflatuncu çizgide şekillenen konulardan biri, zorunlu varlığın fail ve varlık verici özelliğe sahip olarak âlem ile ilişkisidir. İbn Sina'ya göre zorunlu varlık, her yönüyle zorunludur ve onun zorunlu bir yönü de bilfiil etkin olmasıdır. Buna göre Tanrı, her varlığın kaynağıdır ve bütün varlıklar varlıklarını ondan alırlar ki bu yönüyle Tanrı ilk sebeptir. Tanrı, âleminde sebebidir ve âlem ondan yayılıp taşar. Aynı şekilde Tanrı, fail illet olarak varlık veren özelliğine sahip olması varlığın mevcudiyetiyle diğer bütün varlıklar için varlık veren olması, ortada kaçınılmaz olarak kendisi-başkası düalitesini ele alan ontolojik bir gereklilik çıkaracaktır.²¹⁹ Bu yüzden Tanrı her şeyin zorunlu ilkesi olduğundan her şeyden önce Tanrı ile âlem arasında varlık veren-varlık verilen

²¹⁶ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 115-116.

²¹⁷ Bu konuyla ilgili, Kılıç, “İbn Sina'da Sudur Mantiği”, 1073.

²¹⁸ Kılıç, “İbn Sina'da Sudur Mantiği”, 1073.

²¹⁹ Bu konuda detaylı bilgi için Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 187.

ilişkisi vardır. Bu varlık veren-varlık verilen ilişkisi Tanrı'nın faaliyeti olması hasebiyle fail illet-malul ilişkisine karşılıktır.

İbn Sina sisteminde “Birden bir çıkar” ilkesiyle zorunlu varlık ancak zorunlu bir varlığı sadır eder. Bu zorunluluğun bir gereğidir. Kendinden zorunlu varlığın bir an için bile yokluğunu düşünmek imkânsız olduğuna göre onun kendinden başkasına sürekli varlık vermediği ve zorunlu kılmadığını düşünmekte imkânsızdır. Aynı şekilde varlığının kesintisi mümkün olmadığı gibi varlık verme faaliyetinin de kesintiye uğraması mümkün değildir. İbn Sina'nın bu görüşünden onun zorunlu varlık ile fiilleri arasında ontolojik olarak bir kopukluk öngörmediği görülür. Bu anlamıyla zorunlu varlık, var olduğu sürece bunların fiili de sürekli olacaktır. Aynı şekilde Tanrı zorunlu-malul varlık olarak zorunlu ise fiilleri de zorunlu olmalıdır. Bu yüzden âlem varlığını zorunlu ilkedен alır ve böylece başkasıyla var olur ve bu varlığıyla da zorunlu olur.²²⁰

Tanrı varlık veren fail illet olarak ontolojik bir ilke olması âlemin ontolojik ilkesini yani ona varlık vereni ifade eder. Bunun yanı sıra İbn Sina tabiatçılar gibi fail illetin yalnızca hareket veren olarak tanımlanmasının yeterli olmadığını düşünür ve metafizikçi filozofların yaptığı gibi fail illetin varlık veren olduğunu da belirtir.²²¹ Câbiri açısından İbn Sina, Yeni Eflatuncu bir varlık anlayışına uygun olarak fail varlığın âlemi nasıl sadır ettiği sorusuna gelince bunu sudur nazariyesi ile açıklar. Ona göre Tanrı (fail) kendi zatını akleden olarak varlığın illeti olur ve âlem ondan sudur eder. Âlemin Tanrı'dan bu çıkışı güneş ışınlarının güneşten çıkışı şeklinde tasvir edilir ki buna göre âlem, Tanrı'dan aslı kaynaktan zorunlu bir çıkışın neticesi gibi görülebilir. Buradaki zorunluluk hem Tanrı'nın hem de âlemin temel kanundur.

Âlemin zorunluluğu Tanrı'nın zorunluluğundan gelir. Bu yüzden Tanrı zat olarak âlemin fail illetidir. Âlem, Tanrı'nın aklettiği şey olduğundan zaman açısından başlangıcı yoktur. Böylece âlem zat bakımından mümkün ve hadisler zaman açısından ise kadimdir. Bu illet-malulun zaman açısından olmayıp, zat açısından öncelik sahibi olması anlamına gelir. Câbiri bu ilişkiyi İbn Sina'dan aktardığı yüzüğün hareketi ile parmağın hareketi örneği üzerinden anlatır. Buna göre yüzüğün hareketi ile parmağın hareketi aynı zamanda gerçekleşir ancak parmağın hareketi zati

²²⁰ Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 196.

²²¹ Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 189.

açısından yüzüğün hareketinden öncedir çünkü onun fail illetidir.²²² Başka bir deyişle Allah-âlem ilişkisi dikey olarak âlemin asla kadim olmadığını, yatay olarak ise âlemin zaman bakımından ezeli olduğunu gösterir.

Câbiri'nin İbn Sina'nın Tanrı-âlem konusunda eleştirisi getirdiği konulardan biri, İslam'daki yaratan anlayışı ile âlemin ezeli olduğu düşüncesini telif etme çabasıdır. Câbiri, İbn Sina'nın âlemin Tanrı'dan zorunlu olarak çıkışı ve onda ezeli olan yönü bulunması itikadı olarak sorun teşkil etmemesi için felsefe mantığı ile arasına bir gel git ilişki kurduğunu belirtir. Câbiri açısından İbn Sina'nın felsefe ve din ilişkisinde uzlaştırıcı tavrının Tanrı-âlem konusunda Yeni Eflatuncu bir bakış geliştirdiğini gösterir. Özellikle Tanrı-âlem arasında temelde bir ayırım yaparak zorunlu-mümkün kategorisini ortaya koyması ve ilişkilerini sudur nazariyesi temelinde ele alması Yeni Eflatuncu yapıyı ehliştirdiğini gösterir.²²³ Bu yüzden sudur nazariyesi ile bakılan Tanrı-âlem ilişkisi bir dönüşümü de gösterir. Câbiri bu dönüşümü anlatırken İslam filozoflarının ve özelde İbn Sina'nın Yunan dünyasından aldıkları öğretileri ile dini otoriteyi uzlaştırmaya çalışmalarını Tanrı-âlem üzerinden Gazali'nin²²⁴ tespitiyle ortaya koyarak şöyle anlatır.

Yunanlılar kendi uygarlık ve fikir bünyelerine doğudan iktibas ettikleri unsurları sokuştururken temel değişmezlerini sıkı sıkı muhafaza etmişlerdir. Onların temel değişmezi “yokluktan yokluk çıkar” yani yokluktan hiçbir şey çıkmaz ilkesidir. Yoktan var olmanın ve yaratılışın mümkünlüğü düşüncesi doğuda semavi dinlerin neşrettiği ve üzerinde yoğunlaştığı bir düşüncedir. Bu düşünce tamamen yapısal bir “değişmez ilke” olup Yunan düşünce ve uygarlığının bünyesine girmesi imkânsızdır. Bu yüzden ki ister idealist ister materyalist olsun Yunan filozoflarının tümünün hiçten hiç doğar ilkesine sarıldıklarını ve bundan yola çıktıklarını görürüz. Bu ilke haddizatında maddenin ezeliği demektir. İbrahim ve Musa dininin devamı olma niteliği taşıyan İslam dinine gelince hiçten yaratılış düşüncesi bu dinde temel bir ilkedir ve ondan mustağni kalınamaz. Eğer yok sayılır ve müstağni kalınırsa dini yapı kökünden yıkılır. Gazali'nin daha sonraki dönemlerde Yunan düşüncesini tahlil ederken fark ettiği ince nokta budur. Gazali, Yunan felsefesinin temel değişmesini keşfeder ve Yunan teolojisi ile alakalı tüm kelami tartışmalarını bu düşüncenin İslam'da mutlak bir zıtlamada olduğunu esasına dayanarak sürdürür. Çünkü son tahlilde

²²² el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 573.

²²³ Şeker, “Entelektüel Zümreleri Dönüştürmenin Kavramsal Aracı Olarak Sudur Teorisi” 19.

²²⁴ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yay., İstanbul, 2012, 56-78.

Yunan düşüncesi alemin kıdemine, ezeliğine ve başlangıç itibarıyla sonsuz olduğuna kaidir.²²⁵

Câbiri, Gazali'nin bu tespitiyle İslam filozoflarının din ile felsefeyi uzlaştırma adına dini terminoloji nasıl bir çıkmaza koyduklarını ve uzlaştırıcı tavrın temel yapıları sarsacak hale geldiğini Tanrı-âlem konusu üzerinden gösterir.

Câbiri, din-felsefe uzlaştırma çabasında İslam filozoflarının ve kelamcılarının aksine İbn Sina farklı bir ideoloji güttüğünü ve uzlaşmayı amaç haline getirdiğini ifade eder.²²⁶ Ona göre İbn Sina'nın ortaya koyduğu varlık sınıflandırmasında sebepli olarak zorunlu olan âlem ile tahayyül eden gezegenler arasında kurduğu bağ anlaşılır hale gelir. Buna göre Câbiri, zorunlu varlıktan sadır eden zorunlu olur ilkesine binaen gezegenlerinde kadim olduğu ve tanrısal karakterler barındırdığı şeklinde önermeler kurar. İbn Sina'nın hem âlemin kadimliğinden hem de gezegenlerin ruhaniliğinden bahsetmesinin arka planında muayyen bir inanca ve gezegenlerin tanrısal ve ruhani nitelikleri olduğu temeline dayanan dini bir felsefenin savunulması ve teyit edilmesi amacı vardır.²²⁷ Câbiri bununla İbn Sina'nın bütün metafizik sistemini kurduğunu iddia ettiği Meşriki felsefesine atıflar yapmaktadır. Ona göre Meşriki felsefe tek bir unsur ile ifade edilirse bu "semavi cisimler kavramı" olur.²²⁸

Meşriki hikmetin sırlarını ifşa etme gayreti içinde olan İbn Tufeyl'i bu konuda referans olarak görüşlerini destekleyen Câbiri, İbn Sina'yı kendi kurgusunda yeniden var etmektedir. Buna göre İbn Tufeyl *Hayy Bin Yakzan* adlı eserinde İbn Sina'nın Meşriki felsefesinde sır olan göksel cisimlerinin Tanrıya giden yolda bir vasıta olarak ele alınması ve bu göksel cisimler için yapılan muayyen adet ve merasimler ve onlardan alınan ilhamlar gibi tespitlerle Meşriki felsefenin unsurlarını ifşa etmiştir.²²⁹ Mağribli İbn Tufeyl'den bu referansı alan Câbiri, İbn Sina'nın ruhani ve irrasyonel bir felsefe vurguladığını ve doğu teorik düşüncesinin ideolojik amacından saptığını ve bu düşüncüyü çöküşe götürdüğünü belirtir.²³⁰ Ancak Câbiri'nin Gazali ve Mağripli filozoftan referansla oluşturduğu iddiaların aksine İbn Sina'nın metafizik ve kozmolojik sisteminin kendi içinde sağlam akli delillerle

²²⁵El-Câbiri, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 64-65.

²²⁶El-Câbiri, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 257.

²²⁷El-Câbiri, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 126.

²²⁸El-Câbiri, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 133.

²²⁹El-Câbiri, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 132-133.

²³⁰El-Câbiri, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 163.

oluşturduğunu görmek gerekir. Buna göre âlemin ezeli olması, onun aynı zamanda kendi içinde mümkün olduğunu da unutturmamalıdır. Âlemin mümkün oluşu onun bir Tanrı'ya muhtaç olduğu gerçeğini gösterir. Bunun yanı sıra bu sistem, eşyanın temelini rastlantı veya keyfîlik üzerine kurulu olağanlığın değil, tabiat düzleminde bir nedensellik ve determinizm temeline yerleştirir. Bundan ideolojik bir amaç değil, İslam dairesine mensup biri olarak, inanç sistemini sağlam bir zeminde ifade etme gayretini gösterir.

2.2.4. İlliyet Nazariyesi

Câbiri İbn Sina sistemine yönelik eleştirilerini kurarken belli başlı bazı unsurları ön planda tutar. Bu ön planda tutulan unsurlardan biri İbn Sina'nın ne düzeyde Aristoteles'ten uzaklaştığıdır. Bu hususta Câbiri'nin İbn Sina sisteminde ele aldığı konulardan biri illiyet nazariyesi yani sebepler konusudur. Buna göre sebeplerle ilgili yapılacak sistematik herhangi bir araştırma öncelikle Aristoteles'e dayanır. Varoluşun açıklanması konusunda önceki filozoflar görüş ortaya koymakla birlikte sebeplerin sebep olma bakımından belirlenmesi ve belirli bir isimle adlandırılması Aristoteles tarafından gerçekleştirilmiştir. İbn Sina da sebepler nazariyesini ortaya koyduğunda Aristoteles'ten yararlanmıştı.²³¹

İbn Sina'nın illiyet nazariyesi konusunda Aristoteles'in etkisinde kalarak sebepler zincirini kurduğunu, sebeplerin çeşitleri ve sayılarına bakıldığında görülebilir. Buna göre *Eş-Şifa*'da verdiği bilgiler de dört çeşit sebep olduğunu, bunların maddi, suret, fail ve gaye sebepler olduğunu bildirir. Bu ayrım türünün yanı sıra İbn Sina, sebepleri bizzat şeyin sebebi, araz, yakın sebep, uzak sebep, şeyin varlığının sebebi ve şeyin varlığının devamının sebebi olarak da sınıflandırarak Aristoteles'e sadık kaldığını gösterir.²³²

İbn Sina, sebeplilikler içerisinde maddi sebebi, bilkuvve yapı taşıyan ve sureti kabul ederek bilfiil hale gelen sebep olarak tanımlar.²³³ Maddeye birleşerek onu bilfiil hale getiren ve yetkinleştiren de suri sebeptir.²³⁴ Yeryüzünde oluş-bozuluş

²³¹M. Fatih Kılıç, *İbn Sina'nın Sebeplilik Teorisi*, İstanbul Üniv. SBE, İstanbul, 2013, (yayınlanmamış doktora tezi), 17-28.

²³²Aristoteles, *Metafizik*, 1013b-1014a, çev. Ahmet Arslan, Sosyal yay, İstanbul, 2010, 235-236; Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1974, 94.

²³³İbn Sina, *Kitabü'ş-Şifa, Metafizik*, 226-227.

²³⁴İbn Sina, *Kitabü'ş-Şifa, Metafizik*, 222-228.

olarak değişim halinde de oluş, maddenin üzerine suri sebebi almasıyla olurken, bozuluş ise maddenin türsel suretini yitirmesi ile söz konusu olur.²³⁵

Câbiri, Aristoteles'in maddi-suri sebepler arasında olan beraberlik ilişkisinde ısrarcı olduğunu, İbn Sina'nın ise maddi ve suri sebepler arasında bir ayrılığın olduğunu belirtir.²³⁶ Câbiri açısından İbn Sina tabiatın üzerine kurulu olduğu bu sebepler arasında bir ayrılığa giderek ve suri sebebin yetkinliğini ön plana çıkararak ruhsal bir anlayışa yönelmiştir. Aynı zamanda Câbiri, İbn Sina'nın din vurgusuna uygun olarak oluş-bozuluş alemini değişen, semavi alemi ise değişmeyen olarak tanımlaması ve onu üstün görmesi nedeniyle keskin bir ruhçu eğilime sahip olduğunu ifade eder.²³⁷

İbn Sina fail sebebi ise Aristoteles öğretisine uygun olarak, "bir şeyin kendisinden başka bir şeydeki hareketin ilkesi" olarak tarif eder.²³⁸ Aynı zamanda bir varlığın ortaya çıkması fail sebep ile gerçekleştiğinden dolayı da varlığı ortaya çıkarma rolüne sahiptir. İbn Sina, fail sebebi hareketin ve değişimin sebebi olarak tanımlayıp, Aristotelesçi bir anlayış ortaya koyarken, varlık veren olarak nitelemesiyle de Yeni Eflatuncu bir anlayış geliştirir.

İbn Sina, tabiat filozoflarının aksine hareket ilkesini salt varlık ve zorunluluk ilkesi için yeterli görmez. Bu nedenle varlık veren fail sebep ile hareket ettiren fail sebep arasında bir ayırım oluşur. İbn Sina bu noktada nedeni bulunmayan varlık verici bir fail sebebi ispata yönelir.²³⁹ Bu çerçevede Câbiri'nin de belirttiği gibi İbn Sina, Aristotelesçi hareket ettiren fail sebebi, Yeni Eflatuncu varlık veren fail sebep ile bir araya getirerek kısmi bir revizyonla uyarlamıştır.

İbn Sina gaye sebebi ise genel anlamıyla bir şeyin kendisi için meydana geldiği bir mana olarak tanımlar. "Gaye, kendisi vücud olmayıp fakat vücudun onun için olduğu şeydir."²⁴⁰

Gaye sebep, diğer sebeplerin hem önceliğini hem de sonralığını kapsayabilir. Başka bir deyişle bir şeyin varlık kazanması eylemin başlamasından önce vardır.

²³⁵ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 161.

²³⁶ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 160.

²³⁷ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 161.

²³⁸ İbn Sina, *Kitabü'ş-Şifa, Metafizik*, 228-229. Detaylı bilgi için: Hasan Özalp, "Tanrı-Doğa İlişkileri Bağlamında Metafiziksel Fail Neden: İbn Sina Örneği" *İslami Araştırmalar Dergisi*, XXIV, 3, 2013, 148.

²³⁹ Üçer, *Suret, Cevher ve Varlık*, 299-300.

²⁴⁰ İbn Sina, *Kitabü'ş-Şifa, Metafizik*, 229.

Çünkü oluş gaye ile başlar ve aynı zamanda varlık kazanmasından sonra da olur. Sözelimi özlem duygusu hem hareketin öncesini hem de sonrasını teşkil eden bir duygudur ya da şifa için çalışan bir doktorun durumu gibi. Bu örneklerden anlaşılıyor ki bir duygu veya organı hareket ettirici kuvvet olan gaye, ilk gücü belirtir. Aynı zamanda gaye sebep diğer sebepleri de belirleyicisidir. Bundan dolayı bu sebep, hem mantık hem de ontolojik olarak onlardan önce gelerek sebeplerin sebebi olur. İbn Sina, sebepleri gaye sebebe dönük yüzleri ile ortaya koyarak Aristoteles'ten ayırır. Aristoteles'e göre fail, bir şekle göre hareket eder ve hareket ettirici özelliği de bu gayeye göre harekete geçer.²⁴¹ İbn Sina burada Aristoteles'ten ayrılarak bütün sebepleri gayeleri gayesi olan ilk yaratıcıya atfeder. Bu yüzden yaratılmış âlemde gayesiz yaratılmış olan bir şey yoktur aksine her şey ebedi hikmete göre ve bir düzen içinde hareket eder.

Câbiri, İbn Sina'nın Aristoteles'ten maddi-suri sebep ilişkisinde ayrıldığı gibi gaye sebep konusunda da ayrıldığını ortaya koyar. Ona göre İbn Sina gaye sebebi sebeplerin sebebi olarak kabul edip, ulvi bir amaç yani yaratan ile ilişkilendirerek Aristoteles'ten aldığı kavramları teolojik bir havaya büründürmüştür. Câbiri'ye göre Aristoteles madde ve forma öncelik vererek kâinata maddi ve mekanik bir düzeni ifade ederken, İbn Sina gayeyi önceleyip diğer sebepleri bu sebebe bağlayarak Aristoteles'ten uzaklaşmış ve metafiziksel bir karakter vermiştir.²⁴² Bu yüzden Câbiri açısından İbn Sina teolojik gayelerle Aristoteles'i kullanıp, aynı zamanda ondan ziyadesiyle uzaklaşmıştır. Ona göre o kadar uzaklaşmıştır ki Plotinus'un *Enneads* adlı kitabında bu denli uzaklık olmamıştır. Bununla birlikte Câbiri'ye göre İbn Sina'nın Aristotelesçi bir yanı yoktur. Onun için Aristoteles, kendi Meşriki felsefesini kurmada bir araç mahiyetindedir. Aynı zamanda İbn Sina rasyonel bir bakış açısından ziyade ruhçu eğilimleri olup, Aristoteles materyalizmine olduğu kadar dini gerçekliğe de uzaktır. Ona göre bunun sebebi İbn Sina'nın dini bir felsefe kurmak isterken dinin ve felsefenin kendi içlerinde bulunan dinamiklerini görmezden gelmesidir.²⁴³

²⁴¹ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 160.

²⁴² el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 160.

²⁴³ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 161.

2.2.5. Madde- Suret

İbn Sina'nın felsefi sisteminde âlem, Tanrı'dan taşıp oluşmuştur ve akıllar silsilesi ise son akıl-faal akıl ile son bulmuştur. Faal akıl, oluş ve bozuluş âlemini idare eden, bu âlemin madde-suret oluşlarının ne olduklarını ve aralarındaki münasebeti sağlayan ve yöneten varlıktır. Bu anlamda madde-suret ilişkisi, İbn Sina'nın kozmolojiye dair görüşlerini anlamakta önemlidir. Bununla birlikte Câbiri'nin İbn Sina'nın Aristotelesçi görüşlerden uzaklaştığına dair öne sürdüğü konulardan biri de madde-suret konusudur. Câbiri'ye göre İbn Sina, Aristoteles'in kozmolojisini kendi teolojisine hizmet edecek hale getirmiştir.²⁴⁴ Aynı zamanda İbn Sina, Aristoteles'e muhalefetini çoğu yerde gizlese bile özellikle "ruh" ile ilgili konularda açıktan belli eder. Buna göre madde-suret konusunda Aristoteles, madde-suret beraberliğini belirtirken, İbn Sina suretin maddeden önce geldiğini savunur. Bu ayırmadan Câbiri, İbn Sina'nın madde-suret ayrımını ortaya koymasıyla Aristoteles ve Farabi'den ayrıldığını ve maddeciliği değil ruhçuluğu ve keskin bir ruhçu eğilimi benimsediğini belirtir.²⁴⁵

Câbiri'nin İbn Sina'ya ciddi eleştiriler yönelttiği madde-suret konusunda Aristotelesçi bir konuya teolojik bir yönde katarak özgün bir ilke haline getirdiği söylenebilir. Bunun yanı sıra konu içerisinde de görüleceği üzere madde-suret sistemin yapısını ortaya koyarken, çok temel konulardan olan feyz konusuyla da ilişkilendirerek, Yeni Eflatunculuğun etkilerinin sistemin her unsurunda var olduğunu gösterir.²⁴⁶

Câbiri'nin rasyonel zemin üzerinden eleştiri yönelttiği madde-suret konusuna bakıldığında, İbn Sina, oluş bozuluş âleminde cisim, madde ve suretten meydana geldiğini ve bunlardan herhangi biri olmadan diğerinin fiil halinde var olamayacağını belirtir. Ona göre cismin sureti bu anlayışın temel fikrini oluşturur. Bir cismin boyutlarını var saydığımızda bu suret yani şekil ile olur. Bunun yanı sıra maddi gerçeklik ise kendisini tamamen suri gerçekliğin içinde ve ona bağlı olarak dışa vurur. Bu yönüyle konu Aristotelesçi bir havayı estirir. Fakat maddenin surete

²⁴⁴ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 160.

²⁴⁵ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 160.

²⁴⁶ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 129.

bağımlılığı temellendirme noktasındaki kavramsal çerçeve ise İbn Sina'nın kendisine aittir.²⁴⁷

Ay-altı âlemde mümkün varlıkların madde-suretten meydana gelmelerinde, maddi gücü, bilkuvve gören İbn Sina, suretin ise bilfiil olduğunu belirtir.²⁴⁸ Suret cisimde bilfiil özelliği taşıyan unsur olarak, sürekliliğin ve bölünme gibi niteliklerin varlığını sağlar. Yani cisim, süreklilik ve bölünme gibi özellikleri kabul eder. Böylece cisim, suret bakımından bilfiil olduğu gibi, madde bakımından ise bilkuvvedir.²⁴⁹

Cismin varlığında suretle her şey desteklenir ve temellenir. Suret maddeye sahip olmadığı belirlenimler sağlar. Maddeye gerçeklik verir. Aynı zamanda suret, maddeye somut bir tikel olarak karakter, varlık ve hakikat verir. Akli düzlemde ise maddenin tasavvur imkânı yine surete bağlıdır ki bu yönüyle madde, suretsiz tasavvur edebilen bir güce sahip değildir.²⁵⁰

İbn Sina'nın madde-suret arasında kurduğu bu ilişki ile madde, mutlak olarak surete bağlanmış ve suretsiz tasavvur edilemeyeceği kabul edilmiştir. Ters olarak maddesiz bir suretin varlığından bahsetmek mümkün müdür gibi bir soru ise olumlu yanıtla karşılanır. Böylece bu madde-suret arasındaki bağlantı mahiyette ilgilidir yani maddeden ayrı olarak suretin bir mahiyetinin olması ile mümkündür. İbn Sina'nın Aristotelesçi öğretiyeye uygun olarak madde ve suret arasında mahiyet bağımsızlığı görüşünü kabul etmesi bu iki ilkeyi cevher olarak tanınmasını sağlar.²⁵¹ Bu noktada bağımsız mahiyetler nasıl bir araya gelebilir sorusu akla gelebilir. İbn Sina'ya göre madde ile suret arasında sebep-sonuç ilişkisi vardır. Yani suret, maddenin cevherlerinin illetidir ve bu durum aralarında tipik bir nedensellik hiyerarşisi kurar. Ay-üstüne ilişkin hiyerarşik bir ilişki kurarak suretin, maddenin sebebi olduğunu ve sebep yok olduğunda sonucun (madde) da yok olacağını belirtir. Bu durum eşzamanlı gerçekleştiğine göre ise aralarında üçüncü bir şeyin olması gerekir. Bu yüzden iki şey birbirine bağımlı değilse ve ortaya çıkışı sebepsiz olmuyorsa ve bunlar bir araya geldiğinde biri diğerinin sebebi oluyorsa bu ilişkiyi sağlayan,

²⁴⁷ Olga Lizzini, "Madde İle Sûret Arasındaki İlişki: 'Türdeşlik Delili' (İlâhiyyât, II.4) Üzerine Bazı Kısa Değerlendirmeler ve Feyzin Neticesi", çev. Mehmet Sami Baga, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV, 7, 2016, 160.

²⁴⁸ İbn Sina, *Kitabü'ş-Şifa, Metafizik*, 226.

²⁴⁹ Olga Lizzini, "Madde İle Sûret Arasındaki İlişki" 156.

²⁵⁰ İbn Sina, *Kitabü'ş-Şifa, Metafizik*, 226; Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 160.

²⁵¹ Aristoteles, *Metafizik*, 1029 a-10-20, 310.

ikisinin de sebebi olan bir üçüncü şeye ihtiyaç vardır. Bu ilişki düzenine bakıldığında bu üçüncü ilke madde ve suretin ötesinde akıllı bir ilke olan faal akıldır.²⁵²

İbn Sina, ay-üstü ilk sebepten başlayarak, kurduğu nedensellik sürecini ay-altı âlemde madde-suret için de kullanır. Bu argüman da İbn Sina, madde ile suret arasında bir sebep-sonuç ilişkisi kurar. Bu şekilde bir ilişki kurması onu sudur anlayışına götürür. Onun teorik çerçevesini kurduğu sudur sürecini sağlayan illiyet zinciri (sebeup, araç, sonuç), madde ve suret içinde ortaya konulmuştur. Böylece madde-suret, sebep-sonuçtur ve aynı şekilde ikisi birden faal aklın sonucudurlar. Suret maddeyle birleşmek için eşzamanlı olarak maddenin de aktığı aynı akıldan madde ile birlikte kaynaklanırlar.²⁵³ Aralarındaki sebeplilik ilişkisini feyz nazariyesine göre ele alıp, semavi varlıklardan olan faal akıllı sebep-sonuç ilişkisinin aracı unsuru olarak tanımlamasıyla ay-altı âlemin idaresini metafiziksel bir güce bağlar. Câbiri bu Yeni Eflatuncu sistemi meşriki-ruhçu yanıyla şöyle eleştirir.

İbn Sina Aristoteles materyalizmine nihai bir karakter vermiş, onu eflatunculuğa dönüştürmüştür. Bu iş *Şifa* ve diğer Meşriki karakterlerli risalelerinde açıkça görülüyor. O, Meşriki hikmeti savunurken Aristo öncesi filozoflara 'Eflatun-i ilahi' denen Platona ve Pisagor'a dayanmış, Harran dini felsefesinin kullandığım birtakım sırrı ilimlerden faydalanmıştır. Bu yüzden İbn Sina felsefesi rasyonel değil ruhçu bir eğilimde seyretmiş, sadece Aristoteles'in materyalizminden değil Kur'an'ın getirdiği dini gerçekten de iyice uzaklaşmıştır.²⁵⁴

Yukarıdaki pasajdan anlaşılacağı üzere Câbiri, İbn Sina'nın Aristoteles'ten farklı olarak sureti önceleyen görüşüyle konuyu metafiziksel bir havaya büründürdüğünü düşünür. Aynı zamanda Câbiri, İbn Sina'nın suretin maddeyle ilişkisini sebep-sonuç üzerinden değerlendirmesini ve aralarındaki bağlantıyı faal akılla sağlamasını ise Yeni Eflatunculukla ilişkili olduğunu belirtir ve aslolanın öte dünya olduğunu anlatmaya çalışır. Madde-suret ilişkisinin sebep-sonuç üzerine kurulması Câbiri açısından Harran Okulu'nun feyz görüşü ile olur ve böylece İbn Sina ruhçu bir eğilimle kozmolojik argümanını kurar. Câbiri, İbn Sina'nın madde-suret konusundaki görüşlerini Harran Okuluna bağlayarak ele alması, aslında onun

²⁵² İbn Sina, *Kitabu's Şifa, Metafizik*, 24; Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, 125; Olga Lizzini, "Madde İle Sûret Arasındaki İlişki" 161.

²⁵³ İbn Sina, *Kitabü's-Şifa, Metafizik*, 226-228; El-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 160; Olga Lizzini, "Madde İle Sûret Arasındaki İlişki" 162. Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, 127.

²⁵⁴ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 161.

her konuda olduğu gibi madde-suret konusunda da İbn Sina'yı ruhani bir dünyaya koymak istemesinden kaynaklanmaktadır.

2.2.6. Nefs Teorisi

Câbiri'nin eleştiri yönelttiği İbn Sina'ya ait metafizik kavramlarından ele alacağımız son konu nefis-beden ilişkisidir. İbn Sina'nın nefis teorisi incelendiğinde konunun saadet anlayışı ve ölümlle ilişkilendirilmesi onu hem fizik hem de metafiziksel bir açıdan incelenmesi anlamına gelir. Câbiri'nin İbn Sina'ya dair eleştirel söylemini en belirgin hatlarla ifade ettiği konulardan biri de nefis teorisidir.

İbn Sina'ya göre nefis, canlıların gerçekleştirdikleri fiillerin, operasyonların varlığı, bilkuvve canlı olan cismin de yetkinliğidir. Aynı zamanda bütün fiil ve olayların sebebi olarak da prensiptir.²⁵⁵ İbn Sina'nın beden hareket ettirici kuvveti olarak nefsi tanımlaması onu Aristoteles ve Platon'a yaklaştırırken, göksel cisimlerinde tahayyül etme özelliklerine binaen bunu nefis ile gerçekleştirdiğini öne sürmesi ile de Yeni Eflatunculuğa yaklaştırmıştır. İbn Sina nefis kavramını insan, hayvan, bitki ve göksel cisimlerde ortak ad olarak kullanır.²⁵⁶ Canlılarda gözlemlenen her türlü etkinliğin kaynağı, onların sahip olduğu nefisleridir.²⁵⁷ İbn Sina'nın nefse dair bir başka vurgusu ise onu cismin olgunluğu ve isteklerine yönelik hareket ettiren cevher olarak değerlendirmesidir.²⁵⁸

İbn Sina, Aristoteles gibi cevherin ne olduğuna dair görüşler belirterek, nefsin cevher²⁵⁹ olma niteliğini bilfiil akıl olma potansiyelinden ve beden ile bağlantısı kesildiğinde bilfiil ve özü bakımından var olmasından geldiğini belirtir.²⁶⁰ İbn Sina nefsin cisme ait olmadığının ve onun bedenden ayrı olduğunu söyler. İbn Sina'ya göre nefsin bedenden bağımsız olarak var olması için birçok sebep vardır. Bunların temeli akli idrak ile duyusal idrak arasında var olan farkı ortaya koyup, akli idrakin

²⁵⁵ Enver Uysal, *Hudud Risaleleri Çerçevesinde Kindi ve İbn Sina Felsefesinin Temel Kavramları*, Emin Yay. Bursa, 2008, 207; el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 577.

²⁵⁶ Uysal, *Hudud Risaleleri Çerçevesinde Kindi ve İbn Sina Felsefesinin Temel Kavramları*, 210; el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 576.

²⁵⁷ Uysal, *Hudud Risaleleri Çerçevesinde Kindi ve İbn Sina Felsefesinin Temel Kavramları*, 208; el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 577.

²⁵⁸ Uysal, *Hudud Risaleleri Çerçevesinde Kindi ve İbn Sina Felsefesinin Temel Kavramları*, 208; el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 577.

²⁵⁹ İlhan Kutluer, "Cevher", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 451.

²⁶⁰ İbn Sina, *Kitabu's Şifa, Metafizik*, 59; el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 579.

nefste gerçekleştiğini göstermeye dayanır. Câbiri'nin de birçok delille yer verdiği²⁶¹ bu konuya göre akli idrak, nesnenin suretini maddesinden tamamıyla soyutlandığında idrak etmeni sağlayan güçtür.²⁶² İbn Sina, akıl gücünün bu tarz idrakiyle cisimsel olmayan bir cevher olduğunu ve aksinin ise imkânsız olmasından bahseder. Zira nefis, cisimsel bir cevher olsaydı soyutlama yapamazdı. Bu yüzden insanın tümel kavramları idrak edebilmesi cisim veya cisme bağlı bir nefis ile değil, bağımsız bir cevher ile olabileceğini ifade eder.²⁶³ İbn Sina nefsin varlığı ve cevherliği konusunda birtakım deliller sunar. Buraya tüm delilleri sıralamamakla birlikte özellikle günümüz araştırmaları arasında ün kazanmış olan “Uçan Adam” deliline bakıldığında İbn Sina şöyle anlatır.

Aramızdan birinin Allah tarafından doğuşundan itibaren olgun yaşta yaratılmış olduğunu varsayalım. Onun yüzü dış dünyadan hiçbir şey görmeyecek şekilde perdeli olsun, toprak üzerinde yer değiştirmesin. Fakat havada daha doğrusu boşlukta bulunsun. Bu havanın kendisini yapacağı basıncı duymaması için organları hiçbir yere dokunmasın ve hiçbir duyu vermemesi için ayrılmış olsun böyle bir insan gerçekten var olduğunu anlayacaktır. Bununla birlikte ne dış organlarının ne de iç organlarının; ne beyninin ne de kendinde bulunan hayati unsurların var olduğunu söyleyemeyecektir. Bu konu hiçbir şey söyleyemez bununla beraber genişliği, uzunluğu ve derinliği olmayan bir varlık olarak var olduğunu anlayabilecektir. Hatta bu anda onun için el veya herhangi bir organ hayal etmenin mümkün olduğunu varsaysak o bunun kendi organlarından biri olduğunu idrak edemeyecektir. Öyleyse varlığı ispatlanan aynı anda varlığı ispatlanmayandan farklıdır. Bundan dolayı insan kendisi olarak varlığını ispatladığı bu şey insanın organlarının olup olmadığını bilmeksizin gene onun varlığından tanınabilir. Bu insanın nefsin bedeninden farklı olduğunu ortaya koyma halindedir. Daha açık bir ifadeyle onun nefsin algılaması ve var olduğunu bilmesi için bu bedene ihtiyacı yoktur.²⁶⁴

Böylece bu delilden anlaşılacağı üzere insanın veya insani nefis, kendini vücut gibi bir alet aracılığıyla değil, doğrudan doğruya tanır. Nefs kendi varlığının farkında olarak uyuyanın uykusunda, sarhoşun sarhoşluğunda zihin kendi varlığının farkında değilse bile kendinden uzaklaşmaz.²⁶⁵ Çünkü o nefis ile kendini bilen ve bildiğin de bilen bir varlıktır.²⁶⁶ Bu yüzden “Uçan Adam” delili aynı zamanda sezgisel bir akıl

²⁶¹ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 578.

²⁶² Alper, “İbn Sina ve İbn Sina Okulu”, 259

²⁶³ Uysal, *Hudud Risaleleri Çerçevesinde Kindi ve İbn Sina Felsefesinin Temel Kavramları*, 210.

²⁶⁴ İbn Sina, *Kitabu’ş-Şifa, Metafizik*, 62.

²⁶⁵ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, 107.

²⁶⁶ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, 108; El-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 578.

yürütmeye de işaret eder. Bu delil ile İbn Sina, zihnin cevherinin varlığından yola çıkarak varlığını herhangi bir organ vasıtası ile olmadan anlayabileceğini dolayısıyla her türlü organdan duyudan ve dış dünya uyarıcısından soyutlanmış olarak devam eden ve varlığını sürdüren cevher nefis olarak tanımlayarak açık olarak Aristoteles'ten farklılaşır.

İbn Sina, cevher olarak nefsin bedene feyz ettiğini belirtir. Diğer taraftan da suretlerin vericisi olan faal aklın onu almaya hazır durumda olan cisme feyz ederek, onun sureti olduğunu vurgular.²⁶⁷ Böylece nefis, faal aklın cisme feyz ettirdiği bir suret olur. Aynı zamanda cisim, nefsin kalıbı ve onun bilgi ve ilimleri elde etmede ve cevherliğini nihayetlendirerek, asıl âleme, semavi âleme yeniden dönmede bir araç durumuna girer.²⁶⁸ İbn Sina benzer bir durumu nefsin yüksek bir âlemden düşmesi betimlemesi ile ele alır.²⁶⁹ Buna göre insani nefsin bedenle birleşmesi kafese girmesine benzer. Nefis, bedene olan eğilimlerinden dolayı en yüksek noktaya yükselememektedir ve gereken ilerlemeyi gerçekleştirememektedir. Bu yüzden geldiği üstün âleme yükselmesini sağlayan şey ölümdür. Ölüm ile bedenden ve bu âlemden onu tutan eylemlerden kurtulmaktadır. Câbiri, İbn Sina'nın nefis-beden ilişkisinde nefsin bedenden bağımsızlığı ve diğer nefisle ilgili konuların genelinde gnostik nefis teorisini "akli" zeminde oluşturduğunu iddia eder. Ona göre İbn Sina, kendi nefis teorisini gnostik, irfani ve hermetik yönelimlerin tamamını kapsayacak şekilde oluşturmuştur.²⁷⁰

Câbiri, İbn Sina'nın hermetik nefis teorisinin zirvesine mutluluk anlayışını yerleştirdiğini belirtir.²⁷¹ Mutluluk felsefi düşünce dünyasında her zaman yerini koruyan bir ülkü olmuştur. İbn Sina'ya göre de mutluluk, nefsin bedenlerin varlığının hakikatini kemale ulaştırmak ve ilahi huzura dönerek ebedi mutluluğa ulaşmak gayesine yöneliktir.²⁷² Bu anlamda İbn Sina'ya göre mutluluk nefse yönelik bir haz olup karşıtı da yine nefsin acı çekmesidir. İnsanlar bu dünyada ya da diğer dünyada eriştikleri mutluluğun ya da acının derecesine göre farklılık gösterirler. Bu dünyada

²⁶⁷ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, 113.

²⁶⁸ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 578-579.

²⁶⁹ Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, 144; el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 580.

²⁷⁰ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 577.

²⁷¹ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 583-584.

²⁷² el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 583.

mutluluk ve acının dereceleri belirlemekle bazı nefislerin elde ettiği mutluluğu bunun üzerine bina ederler.

İbn Sina'ya göre nefis, bu dünyada hakikati bulmak için sezgisel yolla manevi şekiller düşünmeli ve onların hakikatinden emin olmalıdır. Aynı şekilde âlem içinde olan dünya olaylarının varoluş gayeleri de anlamalıdır. Bu nizamı anlamak çabasında ezeli ve tek bir varlıktan en aşağıya kadar var olan nizamı değerlendirmelidir. Bu düzeni anlama çabasında ilahi feyz tabiatının ve özünün idrakinde olarak bu birliğin nasıl bölündüğünü ve nasıl çokluk haline geldiğini anlamalıdır. Aynı şekilde bu çokluğun ezeli Bir'e bağlı olduğu şuurunda olmalıdır. Bu, nefsin ahiret mutluluğuna erişebilmesi için bu dünyada tamamlaması gereken bir tür hazırlıktır. Böylece hazırlığını yapan nefste sonsuz bir istek meydana gelir ve bu nefis, bedenden ayrıldığı andan itibaren ebedi mutluluğun zevkine ulaşır.²⁷³ Câbiri, İbn Sina'nın bu görüşlerinden, onun ölüm sonrası dünya ile ilgili teorisini nefis üzerine kurduğunu belirtir. Câbiri açısından bu durum İbn Sina'nın tasavvufu teorisiyle ilişkilendirmesinden kaynaklanır. Câbiri, özellikle nefis ve nefis ile ilişkili kavramlarda onun tasavvuf ilmine yaklaştığını ifade eder.²⁷⁴

İbn Sina nefsin ahiret hayatı hakkında bu tarz değerlendirmede bulunmasıyla nefsin bedenin ölümünden sonra ölmediğini de belirtir. Çünkü nefis-beden ilişkisi, sebep-sonuç ilişkisi olmadığından nefis, bedenin ölümüyle yok olmaz.²⁷⁵ Ancak beden, nefsin ayrılmasıyla canlı bir varlık olma özelliğini yitirir ve ceset haline gelir. Öyleyse beden, nefis ile sahip olduğu madde özelliğini kaybeder ve yalnızca tabiatındaki elemanları taşır. Dolayısıyla nefis için bir öznenin arazi olmadığı söylenebilir. Nihayetinde İbn Sina, nefsin ölümsüzlüğü konusunda Yeni Eflatuncu birikimden yola çıkarak, dinin ölüm sonrası için belirttiği hayat çizgisine yönelik felsefi görüşler ortaya koymuştur.

Câbiri, İbn Sina'nın nefis görüşüyle ilgili bedenin zevklerinden kurtulmuş nefislerin derecelerinden de bahseder.²⁷⁶ İbn Sina'ya göre beden birlikteyken bedenin eğilimleri ile kirlenmeyen nefisler, kolayca yükselirler. Üzerinde düşünebileceği süslere sahip olan nefis, üstün cevherlerle karşılaşmayı zevkli bulur çünkü mutlak iyi

²⁷³ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, 115. el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 584.

²⁷⁴ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 586.

²⁷⁵ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, 180.

²⁷⁶ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 581-583.

ve mutlak güzellik onlara aittir. Akıl âlemine yönelen nefis, kll vücudun nakşına tanık olur. Böylece dünyevi hiçbir nakış onun ilgisini çekmez, hiçbir güç onun ihtiyacına cevap olmaz.²⁷⁷ İbn Sina'nın bu anlayışına göre nefsin yetkinliği elde etmesi bedenine ait ilgilerinden kurtulması ile ve aklı yetilerini eksiksiz kullanması ile mümkündür. Ona göre kişi düşünme gücünü kullandıkça basireti artar ve bunun da kişinin nefsinin gerçek mutluluğa olan ilgisi yoğunlaşır. Yani kişinin maddi âleme olan ilgisinin azalma düzeyi, akli âleme olan ilgisinin artmasından dolayı aralarında ters orantı vardır. İbn Sina nefsin bedeni arzularından uzaklaşıp, nefsin yetkinliğine odaklanmasını kişinin yaptığı eylemlerinin ahiret mutluluğuna matuf olmasıyla olabileceğini ifade eder. Ona göre ahiret mutluluğu ve mutlak güzellik ilimde yetkinleşmek suretiyle kazanılabilir ve mutsuzluk ise cehalet içinde olmakla alakalıdır.²⁷⁸ İbn Sina bu görüşleriyle Yeni Eflatuncu açıklamaları ve İslam dininin ceza-mükâfat sonuçlarını bir araya getirerek sentezlemiştir. Ayrıca nefsin külli nefisler doğrudan ilişki kurabileceği savunur, böylece semavi cisimler bedeni arzulardan kurtulan nefsin temizlenmelerini üstlendiğini gösterir.

Câbiri'nin İbn Sina'nın nefis teorisiyle ilgili ele aldığı bir diğer konu, yetkinleşmeyen nefislerin başka bir bedende varlığını devam ettirip ettirmediğidir. İbn Sina bu tarz bir nefis intikali ya da tenasühü tamamen reddeder. Ona göre nefis, bedenden önce yaratılmamıştır ve bedenine kendine ait bir nefsi vardır.²⁷⁹ Bunun aksi durumda ya nefisler için okluk söz konusu olur ya da tüm nefislerin birliği kabul edilmiş olur bu durumda fert olan Mustafa ve Ahmet arasında bir fark kalmaz. Bu görüşü benimsemek İbn Sina için söz konusu değildir. Her bedenine kendine ait bir nefsi vardır ve bedenine varoluşuyla nefis-beden ilişkisi söz konusudur. Bu haldeyken bedenine yok olmasıyla nefis neden yok olmuyor konusu bazı itirazlara neden olmuştur. İbn Sina, bu sorunun çözümü için nefsin bir cevher olduğunu ve bu konuda onun cevher oluşunun belirleyici olduğunu belirtir.²⁸⁰

İbn Sina, nefsin bir cevher olarak ahirette azabın nefsin mi, bedenine mi yoksa her ikisinin de mi tadacağı konusunu da ele alır.²⁸¹ Genel olarak onun nefis-beden

²⁷⁷ Altıntaş, *İbn Sina Metafizici*, 162.

²⁷⁸ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, 180-181; El-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 580-583

²⁷⁹ İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifa, Metafizik*, 232; El-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 580

²⁸⁰ İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifa, Metafizik*, 248.

²⁸¹ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 583-584; Mehmet Aydın, "İbn Sînâ'nın Mutluluk (es-Sa'ade) Anlayışı", *İslâm Felsefesi Yazıları II*, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2000, 57-58; Ali Durusoy,

konusunda nefsi önceleyen görüşleri doğal olarak azabı tadanın nefis olmalı sonucunu doğurabilmektedir. Çünkü İbn Sina, nefsi cevher olarak tanımlayıp, onun cevher olarak bedenden ayrılışı sonrası yok olmayacağını ve varlığını bireysel olarak devam ettireceğini söylemektedir. Ancak İbn Sina bu konuda dini emirlere ters düşmemek adına akli ve nakli hükümleri bir araya getirmiştir. Buna göre İbn Sina dinin getirdiklerini tasdik edip, konunun burhani tarafını inceleyeceğini belirtir. Bu şekilde temsili olarak da olsa maddi haz ve elemelerin de hissedebileceğini kabul etmektedir. Ancak bunun cismani olarak değil de göksel nefisler vasıtasıyla tahayyül gücü sayesinde olacağını belirtir. Bunun yanı sıra İbn Sina bedenlen dirilişi kabul etmemekle birlikte, bir takım nefislerin bedeni dirilişe inanmaları sebebiyle cismani olmamakla birlikte, cismani gibi hissedebileceklerine dair görüşler ortaya koymuştur.²⁸²

Câbiri, İbn Sina'nın nefis-beden ilişkisi hakkında var olan belli başlı görüşlerini ele aldıktan sonra bu konuda Farabi ile aralarında olan farklılıkları da konu edinir. Câbiri, nefis konusunda İbn Sina'nın Farabi'den epistemolojik olarak bazı yönlerinin farklı olduğunu belirtir ancak ideolojik olarak ise Farabi'den tamamen farklı bir yol izlediğini ifade eder.²⁸³ Daha önce belirtildiği üzere Câbiri açısından Farabi ve İbn Sina'nın sosyo-siyasal konularda farklı yollar izlemişlerdir. Burada nefis konusunda üzerine var olan farklılıkları İbn Sina'nın ideolojisinde nefsin pozisyonu ile ele almaya çalışacağız.

Câbiri, Farabi'nin oluşturduğu metafizik sisteminin feyz nazariyesi üzerine kurulduğunu ve onun sosyo-siyasal birlik oluşturmak için ontolojik birliği de hedeflediğini belirtilir. Böylece fazıl şehirde bütün yönlere yansıyan bir birlik söz konusu olacaktır.²⁸⁴ Câbiri'ye göre Farabi, nefsi varlığını bedenle irtibatlı ve bedene bağlı bir takım güçlerin toplamı olarak değerlendirirken, İbn Sina nefsi bedenden ayırarak nefse müstakil cevher olma özelliği vermiştir. Bu yüzden İbn Sina Yeni Eflatuncu görüş benimsemiş olup, Aristoteles'ten uzaklaşmıştır.²⁸⁵

İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, İstanbul, 2012, 198; Eyüp Şahin, "İbn Sînâ'da Ruhun Ferdiyetinin Bekası Problemi", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yay., İstanbul, 2009, 31-41

²⁸² el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 583-584; Hasan Özalp, "Farabi ve İbn Sina Düşüncesinde Mead" *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVI, 1, 2012, 282.

²⁸³ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 118.

²⁸⁴ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 118.

²⁸⁵ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 117.

Câbiri'ye göre İbn Sina, Farabi'nin sisteminin bir ucundan tutup, sistemin tamamen aykırı cihetine yönlendirir. Câbiri açısından bunun bir örneği İbn Sina'nın nefsin ruhani bir cevher olduğuna ve hakiki mutluluğun da ancak geldiği makama çıkmakla gerçekleşeceğini düşünmesi, o semavi ruhların yurduna yani ebedi saadeti tadan meleklerin yurduna yükselmesiyle de mutluluğun geleceğine inanarak, Farabi'nin saadet anlayışını kendi sistemine alet etmesidir.²⁸⁶

Aynı zamanda Câbiri'ye göre Farabi, "Fazıl Şehir Prototipi" kurarak mutluluğun ancak toplum bazında yakalanmasıyla mümkün olduğunu belirtirken, İbn Sina, saadetin nefsin beden zindanından azat olması ve göksel cisimlerin ruhlarına katılarak Tanrıyı müşahede etmesi olduğunu düşünür. Böylece ebedi ve mükemmel mutluluk nefislerin bedeni nihai olarak terk etmesiyle mümkün olup, saadeti şahsa özgü bir hadiseye indirmiştir.²⁸⁷

Câbiri'nin nefis konusunda Farabi üzerinden İbn Sina'ya yaptığı bir diğer eleştiri de Farabi'nin saadeti diğer dünyada bedenden azat olmalarında aramasına yönelttiği eleştirilerdir. Farabi'ye göre nefsin bedenden ayrılmasında kasıt, mekânı terk etmek, bedeninin yok olması veya canlılığını yitirmiş bir beden kalması değildir. Bilakis ruhun ayrılışı demek var olması ve ayakta kalması için maddi olarak bedene muhtaç olmaması, eylem yaparken cismani bir alete ihtiyaç duymaması ya da cismani bir güçten yararlanmaması ve eylemlerinde maddenin fiili bir gücünden yardım almamasıdır.²⁸⁸ Bunlardan birine ihtiyaç duyduğunda nefis-beden ayrılığını gerçekleştirmemiş olur. Bu ayrılık nefsin nazari akıl olarak nitelediği şeydir ve saadette nazari aklın kemale ermesi, varlıklar âleminin hakikatlerini bilmesine bağlıdır.²⁸⁹ İbn Sina'nın insanın akli nefsi, kuvveleri ve yetkinliklerinin akli hazları elde etmesi ile gerçek mutluluğa erişebileceği görüşünü Câbiri, ruhani yönünü ön plana çıkararak ele alır. Bu yüzden Câbiri, nefsin bedenden ayrılışı olarak beden zindanından kurtuluşu ve göksel cisimlerin ruhlarına katılmakta ve Hakkı Evvel'i onlarla müşahede de görüp nihai bir kurtuluşu ifade ettiğini savunur.

Câbiri İbn Sina'nın Farabi'nin metafizik sistemi üzerine Meşriki felsefesini kurduğunu iddia eder. Ona göre İbn Sina, Farabi'nin sisteminde bulunan bazı

²⁸⁶ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 118.

²⁸⁷ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 119.

²⁸⁸ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 119.

²⁸⁹ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 119.

kavramları bifiil hale getirerek, Farabi'den farklı kendi sistemini kurar. Bu konuda Câbiri özellikle nefis konusuna İbn Sina'nın özel bir ilgi ile duyduğunu düşünür. Hatta onun Meşriki felsefesinin öne çıkan yönü göksel cisimlerle irtibatlı nefisler olduğu görüşüdür. Bu yüzden Câbiri'ye göre Meşriki felsefe, bir saadet felsefesidir. Söz konusu olan bu saadet, beşeri bedenden koparak semavi ruhlar nezdinde yaşama talihine sahip olan ve daima etkin akılla iç içe bulunan ruhların mutluluğudur.²⁹⁰ Bununla Câbiri, İbn Sina'nın Platon ile olan farklılıklarına rağmen benzerlik gösterdiğini belirtir.

Câbiri, İbn Sina'nın böyle bir felsefe ve nefis teorisi kurmasının arka planında ise ideolojik bir anlayışın egemen olduğunu düşünür.

Sinevî-Meşriki felsefe, soyut fikir olarak kendini kanıtlamaya becerememiş bir devrimci ideolojinin uzantısıdır. Büyük üstat ilim ve mantığın ilerleme kaydettiği bir dönemde ideoloji yeniden inşa etmeye çalışmış, sonuçta uzun asırlar boyunca Arap bilincinde aklın ve mantığın ölümüne yol açan bir felsefe ortaya çıkarmıştır.²⁹¹

Câbiri'ye göre İbn Sina İhvan-ı Safa gibi dönemin meşru devlet sistemine karşı olan İsmaili devlet kurmayı hedefleyen ideolojik bir duruş sergilemiştir.²⁹²

İhvan-ı Safa *Risaleleri*'nin tek bir konu çevresinde, ruh mevzu çevresinde yoğunlaşmalarının masum bir iş olmadığı bilakis ideolojik bir amaca yönelik olduğudur. Zaten İhvan telif ettiği risalelerin birçok yerinde bunu açıkça söylemekten tereddüt etmemiştir. Amaç insanların ruhlarına egemen olmaktır. Özellikle de gençlerin. Bu yolla bedenlere hâkim olacak dolayısıyla şer devleti olan Abbasiler çökertilir ve hayır devleti olan İsmailî imamlarının hükümeti kurulacaktır.²⁹³

Câbiri açısından İbn Sina, dini bütünlüklü bir manevi hayat yaşamamasına rağmen nefis-ruh söylemini yoğunluklu olarak ortaya koyması onun kendi döneminin ve geliştiği ortamının etkisinden çıkamamasından dolayıdır. Ona göre “İbn Sina hiçbir inanç ve doktrine sarılmış değildir. O İsmaili değildir. Fakat çocukken okuduğu şekliyle İhvan-ı Safa *Risalelerinden* de hiç kopmamıştır. Hayatı boyunca bilinç ters yüz edilmiş vaziyette kaldı.”²⁹⁴ Ancak şunu belirtmek gerekir ki İbn Sina henüz çocuk yaşta olduğu bir dönemde evlerin içinde sempati duyulan bir görüşü

²⁹⁰ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 135.

²⁹¹ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 169.

²⁹² el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 175.

²⁹³ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 175.

²⁹⁴ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 175.

açık olarak reddetmesine rağmen Câbiri onun bütün hayatını bu ideali, ideolojiyi gerçekleştirmek için kurduğu fikrini ortaya atması, kendi içinde tarihi ve mantıklı çelişkiler barındırmaktadır. İbn Sina'nın dini olarak reddettiği bir görüşün neden ideolojisini taşımak için bütün bir felsefi hayatını ortaya koysun? Ne yazık ki Câbiri'nin metinlerinde bunun için doğrudan bir cevap bulamıyoruz. Ancak Câbiri'nin İhvan-ı Safa ile İbn Sina arasında kurduğu benzerlikten yola çıkarak bu kanıya vardığı yorumu yapılabilir. Buna göre Câbiri açısından İbn Sina eserlerinde herhangi bir göndermeyle İhvan-ı Safa'yı anmasa bile onların etkileri İbn Sina üzerinde çoktur. İbn Sina'nın üslubunda, terminolojisinde ve kitap başlıklarında bu etkiler görülebilir.²⁹⁵ Aynı zamanda İbn Sina'nın hikâyelerindeki sembolik ifadeler ve muhtevası da İhvan-ı Safa ile benzerlik gösterir. Câbiri'ye göre ruh üzerine yazan ve belli amaçla yazan İhvan-ı Safa'nın ideolojisi anlaşıldığında İbn Sina'nın da anlaşılabilirliğini düşünür. Çünkü İbn Sina, İhvan Safa'nın ruh üzerine yoğunlaştığı gizli ve açık amaçların olduğu bir ortamda doğup, felsefi metinlere dair ilk onların eserlerini okumuştur. Câbiri bu anektottan yola çıkarak İbn Sina'nın ruhi bir uyusukluk üzerine ulusal bir felsefi proje kurduğunu iddia eder. Bu ideoloji, diriliğini kaybetmemek için biraz gerçeklikten kaçan, hiçbir soruna ciddi çözümler sunmayan İsmaili bir ideolojidir.²⁹⁶ Aynı zamanda İbn Sina, Sinevi-Meşriki felsefesi ile ilim ve mantığın ilerlediği bir zamanda uzun zaman Arap bilincini etkileyecek bir felsefe ortaya koyarak, gerilemede büyük katkısı olan gnostik-ruhçu eğilimi destekleyen, okutan ve kesin öğretisi haline getiren bir filozof durumuna düşmüştür.²⁹⁷ Bu hususlar göz önünde bulundurulduğunda Câbiri'nin İbn Sina hakkında tamamen varsayım üzerine kurulu genellemeler yaptığı görülebilir. İbn Sina'nın çocukluğunda evlerine sık sık İsmaili Dailer'in geldiği ve din, felsefe ve metafizik üzerine sohbetler edildiği kaynaklarca belirtilmiştir.²⁹⁸ Ancak İbn Sina'nın İhvan-ı Safa'ya olan aşinalığı ya da terminolojisinin benzerliği onun ideolojik olarak onlarla aynı yönde olduğu anlamına gelmez. Bu konuda en önemli dayanak İbn Sina'nın onları dini görüş olarak reddetmesidir. Konuyla ilgili olarak mesela eşitlik vurgusu hem İslam hem de Sosyalist anlayışın temel ilkelerindedir ve doğal olarak benzer söylemler ortaya

²⁹⁵ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 169.

²⁹⁶ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 168-169.

²⁹⁷ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 172-174.

²⁹⁸ Konuyla ilgili Enver Uysal, *Örnek Metinlerle İhvan-ı Safa ve İbn Sina Felsefesi*, Emin Yay. Bursa, 2013 eserine bakılabilir.

koyabilirler. Bu benzerlikten yola çıkarak İslam'ı Sosyalist, sosyalizmi de İslamlaştırmamaktayız. Bu yüzden Câbiri'nin konu itibarıyla 'ruh' konusunda İbn Sina ile İhvan-ı Safa'nın belli noktalarda benzerlikler taşımasını, birliktelik haline getirmesini ve İbn Sina'yla ilgili kurduğu bağlantıların doğru bir akıl yürütmeye olmadığı kanaatindeyiz. Bu anlamda Câbiri'nin şu aşağıda geçen ifadeleri bir analizden ziyade kurgusal bakışı andırmaktadır.

İbn Sina'nın eserlerine dikkatlice göz atıldığında onun gönderme yahut eleştiri yoluyla İhvan-ı Safa'yı anmadığını görüyoruz. Ancak şüpheye yer kalmayacak şekilde söylenebilir ki İbn Sina İhvan-ı Safa'dan çok etkilenmiştir. Çünkü felsefi oluşumundaki dayandığı temel kaynaklardan biri onların yazdıkları *Risaleler*'dir. Bunu İbn Sina'nın üslubundan terminolojisinde hatta kitaplarına koyduğu başlıklardan dahi İhvan-ı Safa Risalelerinin etkisi görülmektedir. *Necat* (Kurtuluş), *İşârât* (İşâratler), *Şifa* (ruhun tedavi edilmesi) İhvan-ı Safa Risalelerinde tekrarlanan kelimelerdir. Tıpkı İbn Sina'nın Meşriki düşüncesinin bu düşüncelerle vurgulanıp, tekrarlandığı gibi... Kısaca İbn Sina'ya özgü 'ruh bilimi'doğrudan Arapça kaynağını İhvan-ı Safa risalelerinde buluyor.²⁹⁹

Pasaj üzerinden tekrar belirtilebilir ki İhvan-ı Safa ve İbn Sina'nın ruh konusunda benzer ifadeler barındırması onları birbirinin benzeri, aynısı, destekçisi ya da temsilcisi yapmaz.

Câbiri açısından genel olarak İbn Sina'nın metafizik kavramlarında etkin olan unsurun Yeni Eflatunculuk olduğu görülür. Genel olarak Câbiri, bu bölümde İbn Sina'nın sisteminde etkili olan etmenler ve kavramlarda bu söylemin etkisini de mistik ve tasavvufi bir havayla işlenmiştir. Câbiri, konuyu bu tarzda işleyerek tarihin "meşşai filozof İbn Sina" algısını reddederek, onun Aristoteles'ten epistemolojik olarak uzak ve kendi Meşriki felsefesini ideolojik amaçlarla kuran bir kişiliğe dönüştürür. Çalışmamızın son bölümünde Câbiri'nin ideolojik gayelerle şekillenmiş İbn Sina tasavvurunu eleştirel bir tarzda incelemeye çalışacağız.

²⁹⁹ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 169-170.

3. CABİRİ’NİN İBN SİNA’YI BİR PROJE OLARAK DEĞERLENDİRMESİ

3.1. Câbiri’nin İbn Sina’ya Atfettiği Meşriki Felsefe

İbn Sina'nın felsefe sisteminde klasik ve yakın zamanda bulunan düşünürlerin ele alıp tartıştığı konulardan biri “Hikmetu’l Meşrikiyyedir.” İbn Sina'nın felsefesinde Hikmetu’l Meşrikiyye yoğun tartışmalara neden olmasın da diğer eserlerinden farklı olarak batini ve tasavvufi bir görüntü çizmesinden kaynaklandığı söylenir. Birçok düşünür gibi Câbiri de bu tartışmalara dâhil olmuş ve Hikmetu’l Meşrikiyye konusunda görüş bildirmiştir. Çalışmamızın bu kısmından İbn Sina'nın Meşriki felsefesi hakkında genel bilgi verip, Câbiri’inde müdahil olduğu tartışmalar ele alınacaktır.

İbn Sina'nın çeşitli eserlerinde doğulular “el-Meşrikiyyun”, doğuya özgü hikmet “el-Hikmetu’l Meşrikiyyun”, doğuluların kitapları “Kutubu’l Meşrikiyyun”, doğuya özgü felsefe terimleriyle ifade edilen Meşriki terimiyle hem kendisini ait hissettiği bir felsefi çevre ve bu çevrenin ortaya koyduğu görüşlere atıfta bulunmak hem de kendi eserlerinde de var olan felsefi bir perspektifi sunmaktadır. Ancak onun doğuya özgü bir felsefeyi sunarken özellikle ünlü eseri *Kitabu’s Şifa*’sında takındığı Aristotelesçi tutumun dışına çıkıp, alternatif bir felsefi tutuma sahip olduğu izlenimini doğurur.³⁰⁰ Bunun yanı sıra onun bu tutumu klasik ve çağdaş dönemde eleştirileri üzerine topladığı gibi bazı filozoflar tarafından da benimsenip felsefelerinde kullanılmıştır. Nitekim İslam coğrafyasının batısında İbn Tufeyl ve doğusunda Şehabettin es-Suhreverdi Hikmetu’l Meşrikiyye terimini işraki ya da tasavvufi bir sonuca delalet ettiğini belirtip eserlerine yansıtırlar.

İbn Sina *Kitabu’s Şifa* adlı ansiklopedik eserinin giriş kısmında bu kitabında ayrıntılarına girmediği konularla alakalı ilerde *Kitab-ul Levahik* adlı bir şerh yazmayı düşündüğünü belirtmekte ancak bu iki eserinin dışında bir kitabının olduğunu ve Felsefet’ul Meşrikiyye adını taşıdığını söyler.³⁰¹ Bu kitabın özelliği ise kişi hakikati hiçbir bulanıklık olmadan elde etmek istediğinde başvurmalıdır; fakat hakikati ayrıntılı açıklamalarla öğrenmek istediğinde ise *eş-Şifa*’ya yönelmelidir.³⁰² İbn

³⁰⁰ İlhan Kutluer, “Makamatü’l Arifin: İbn Sina Felsefesinde Mistik Terminoloji Sorunu”, *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu I*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yay., İstanbul, 2008, 33.

³⁰¹ İbn Sina, *Mantiğa Giriş*, 12.

³⁰² İbn Sina, *Mantiğa Giriş*, 12.

Sina'nın bu girişinden anlaşıldığı kadarıyla, *Şifa*'dan başka bir kitap kaleme almış ve ele aldığı bu kitap Hikmetü'l Meşrikiye olup, *Şifa*'dan muhteva bakımından değil; üslup ve hacim bakımından farklıdır.³⁰³ Bu tespit ile aşağıda belirtilecek İbn Sina'nın Meşşai ve Meşriki iki farklı felsefesinin olduğunu iddia eden klasik ve çağdaş düşünürlerin yorumları değerlendirmek bakımından önemlidir. Bu anlamda İbn Sina, Meşrikilerle hangi felsefi öğretiyeye işaret ediyor, iddia edildiği gibi Meşşai felsefeden ayrı bir felsefi öğretisi var mı gibi sorular Câbiri'nin yaklaşımları eşliğinde cevaplanmaya çalışılacaktır.

Câbiri, İbn Sina metafiziğine yönelik olarak yaptığı eleştirilerinde onun felsefesinin Meşriki bir felsefe olduğunu belirtir.³⁰⁴ Câbiri'ye göre Meşriki felsefenin muhtevasını anlamak isteyen araştırmacıların yaptığı hatalardan en büyüğü isimlendirilen şeyin içeriğine erişmek amacıyla "isme anlam arama" işine önem vermeleridir.³⁰⁵ Onlar "Meşrikiye" sözcüğünden kastın ne olduğuna bakmadan bu sözcüğü bazen işrak bazen de meşrik kavramlarıyla irtibatlandırır.³⁰⁶ Câbiri, bu tartışmalara müdahil olmadan, İbn Sina'nın Meşriki Felsefe Projesi'ndeki kaynak ve öğretilerine yönelir. Ona göre İbn Sina, Meşriki felsefenin temellerini Farabi'nin metafiziğine ve feyz teorisine dayandırır. Daha önce belirtildiği üzere Câbiri, İbn Sina'nın Aristoteles'i Farabi üzerinden okuduğunu ifade eder. Bunun yanı sıra Câbiri'ye göre İbn Sina, Farabi felsefi sisteminin temel unsurlarını korumuş ancak üstadın bilkuvve bulunan bazı unsurlarına bilfiil görünüm kazandırmıştır. Bazı unsurların bilfiil öne çıkarılması ve yeniden şekillendirilmesi Meşriki felsefenin ortaya çıkmasına yol açmıştır.³⁰⁷ Câbiri uzun tahlillerle Farabi üzerinden İbn Sina'nın oluşturduğu Meşriki felsefi unsurları şöyle sıralar: Ona göre birincisi İbn Sina, ruhmadde düalizmini Farabi'den daha açık vurgulamıştır.³⁰⁸ İkincisi Farabi, akla önem verip ruhu gölgede bırakıp bu yönüyle akıl filozofu olurken, İbn Sina tüm ilgi ve dikkatini ruha yönelterek akli ihmal edip ruh filozofu olmuştur.³⁰⁹ Üçüncüsü İbn Sina, Farabi'nin aksine felek teorisinde bazı değişiklikler yaparak semavi cisimlerin

³⁰³ Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, 94; Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, 81.

³⁰⁴ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 89-175. Câbiri, çalışmalarında İbn Sina'nın felsefesinin Meşriki olduğu ön kabulünden yola çıkarak onun felsefesinin kaynak ve içeriği hakkında bilgi verir.

³⁰⁵ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 105.

³⁰⁶ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 105.

³⁰⁷ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 106.

³⁰⁸ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 113.

³⁰⁹ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 117.

his ve tahayyüle sahip olduğunu kabul ederek Meşriki düşünceyi benimsemiştir.³¹⁰ Aynı zamanda İbn Sina, ferdi nefsin tahayyülü sürdürmesi ile ölümsüzlüğü ispat etmeye çalışır. Sonuncu olarak ise İbn Sina, Farabi'nin saadeti, erdemli bir toplumda arayış projesine yönelmeksizin ruhun ruhani bir cevher olduğuna, hakiki mutluluğun ancak daha önce kaybettiği o yüce makama çıkmakla gerçekleşeceğine ve ebedi saadeti tadan melekler yurduna yükselmekle mutluluğun geleceğini belirterek, Câbiri'ye göre rasyonel Farabi felsefesinden spiritualist bir felsefeye ulaşmıştır.³¹¹ Câbiri açısından İbn Sina, bir yandan ferdi nefsin ölümsüzlüğü fikriyle felsefesine Meşriki bir karakter oluştururken diğer taraftan *İşârât ve't-Tenbihat* adlı kitabından atıfla nefsin bu dünyada saadete ermesi hatta ayrılmış nefislerden dua ve kabir ziyareti ile fayda temin etmesi filozofun Meşriki felsefesine tasavvufu bir hava katmıştır.³¹² İbn Sina'nın Farabi metafizik sisteminde bazı tadilatlar yaparak kurduğu felsefeyi kendi açısından ortaya koyan Câbiri, onun Meşriki felsefesini Yeni Eflatunculuk felsefesinin Harrani-Farisi eksenindeki Meşriki yorumlarına bağlamaktadır.³¹³ Daha önce belirtildiği üzere Meşriki yorumu olan Harran Okulu, Harran Sabiileri gibi ruhanilerin inancını benimseyen ve dini-felsefi bir yapı barındıran olup, İbn Sina'nın Sinevi-Meşriki felsefesine kaynaklık eden ana yapıyı oluşturur.³¹⁴ Bu okul, gök cisimlerine ve ruha getirdikleri yorumlarla Yeni Eflatunculuğu kendi inançlarıyla sentezlemişlerdir. İbn Sina da feyz nazariyesini Farabi'den çok bu okula yakın kurmuştur.³¹⁵

Câbiri'nin İbn Sina'nın Meşriki felsefesiyle ilgili ortaya koyduğu bir diğer görüş, Meşriki felsefe ile İşraki hikmet arasında bir süreklilik ilişkisi olduğudur. Câbiri, Suhreverdi'den aktardığı üzere Meşriki felsefe, İşraki yani sezgisel olup araştırma ve kanıta dayalı değildir. Bu yönüyle Câbiri, İbn Sina'nın görüşlerinin Eflatuncu eğilimde olduğunu söylemenin yanı sıra, hem Suhreverdi'nin İşraki hikmetini hem de İbn Sina'nın Meşriki felsefesini bu Eflatuncu kaynaktan beslendiğini belirtir. Bununla birlikte Câbiri, Suhreverdi'nin aksine İşraki hikmetinin metot ve kaynak olarak Meşriki felsefe'den ayrıldığını düşünmektedir. Ona göre

³¹⁰ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 115-116.

³¹¹ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 118.

³¹² el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 20.

³¹³ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 137-157.

³¹⁴ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 136.

³¹⁵ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 139.

İşraki hikmet, Farabi-Sinevi sistem üzerine kuruludur.³¹⁶ Böylece yapının iskeletini feyz nazariyesi ve amacını ise mutluluk oluşturur. Dolayısıyla Suhreverdi'nin ortaya koyduğu Hikmetü'l İşrak, Meşriki felsefenin nur-zulmet terimleriyle ifade edilmiş versiyonu olur.³¹⁷ Câbiri'ye göre bunun sebebi her ikisinin de Meşriki yani İran kaynaklı Farisi bir ideolojik kültür bilinci paylaşımlarıdır. Aynı zamanda Câbiri, İşraki hikmetin doktrin olarak Zerdüştlüğe bağlanarak onların yüce, nurani hikmetini aldığı iddia eder.³¹⁸ Yani Câbiri'ye göre Meşriki Hikmet Projesi hezimete uğramış, İran ulusal bilincinin bir tezahürüdür. Bu bilinç yenilmiş görünse de hala canlı, kibirli ve kendini yenileyen bir yapıya sahiptir.³¹⁹ Câbiri, Meşriki-İşraki Hikmet'in bu paydaşlığını şöyle anlatır.

İbn Sina, Mağribilerin üstadı olan Aristo'nun kitaplarını açılma sınırını aşmak, kendine özgü ulusal-İranlı hususiyetlere sahip 'doğulu' bir felsefe kurmak istiyordu. Fakat tüm alanlarda yenilgiyle karşılaşmış ulusal bir bilincin müdafaasından yola çıkarak kurmak istediği felsefedeki doğruluk yönünü açık seçik söylememiş, ancak Meşşailerin tutuculuğunu tenkit etme ve onların egemenliğinden kurtulmaya çağırma yoluyla Meşriki bir felsefe kurmak istediğini belli etmiştir. Talebesi Şihabuddin Suhreverdi arkadan geliyor, sadece Meşşaileri taklit etme zorunluluğundan kurtulmuyor, aynı zamanda onların 'sînaatta ortak olmak' vasıfları sebebiyle uyguladıkları baskıdan da kurtuluyordu.³²⁰

Câbiri, Meşriki ve İşraki felsefelerin süreklilik ilişkisi hakkında Henry Corbin ile benzer görüşler benimser. Konu hakkında görüş belirten Corbin, İbn Sina'nın *Hayy bin Yakzan* adlı eserini dikkate alarak, Meşriki terimin manevi aydınlanmanın doğusu olarak niteleyip, anlatmak gerektiğini ifade eder. Ona göre İbn Sina'nın Meşriki felsefesiyle Suhreverdi'nin İşrakî hikmeti arasında bir süreklilik görülebilir.³²¹ Corbin, Suhreverdi'nin metinlerinde Meşriki ve işraki terimlerini aynı anlamda kullandığını söyleyerek, İbn Sina'nın meşriki terimini Suhreverdi üzerinden okumayı tercih etmiştir. Corbin'in aksine Goichon, İbn Sina'nın *Eş Şifa, Mantuku'l Meşrikiyye* ve *İşârât* adlı eserlerinin ana hatlarıyla aynı sistemi ifade ettiğini belirtir. Ona göre filozofun ilk dönem ile son dönem eserleri arasında ortaya koyduğu

³¹⁶ Konuyla ilgili, Eyüp Bekiryazıcı, "İbn Sina Düşüncesi İşrakiliğe Zemin Hazırlamış Mıdır?" *İbn Sina*, DİB Yay., Ankara, 2015, 203-226.

³¹⁷ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 165.

³¹⁸ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 166.

³¹⁹ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 167-168.

³²⁰ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 168.

³²¹ Henry Corbin *Avicenna And The Visionary Recital*, ing trc. W.R. Trak, New York, 1980, 35-36.

sisteminde ciddi anlamda bir değişiklik olmayıp eserlerinde bulunan mistik temalar ise esasen akılcı bir tarzda ele alınmıştır. ³²²

Câbiri'nin Meşriki felsefeyle ilgili ortaya koyduğu görüşlerinde İbn Rüşd'ün görüşlerinden hareket ettiği söylenebilir. İbn Rüşd, Meşşailiğin en saf haliyle eserler veren biri olarak, İbn Sina'nın Meşriki felsefesinin Aristoteles'ten sapan unsurlarla oluştuğunu ve bu felsefenin köklerinin ise pagan kültüre uzanan düşünce biçimlerine ulaştığını belirtir. Bu nedenle İbn Sina'nın bu kültürle kurduğu fikri münasebetler aynı şekilde Aristoteles'ten sapma açısını da gösterir ³²³ Câbiri tıpkı İbn Rüşd gibi İbn Sina'nın Meşriki Felsefesi'nin Aristoteles'in burhana dayalı felsefi ideallerinden sapıp, mistik unsurlarla geliştirilen bir proje olduğu iddiasındadır. Bu nedenle Câbiri'nin Meşriki felsefe yorumuna İbn Rüşd'ün konuyla alakalı yaptığı yorumun yön verdiği görülür.

Ancak Câbiri'nin aksine Meşriki felsefe ve İşraki hikmetin arasındaki ilişkiyi farklı okuyan düşünürlerde mevcuttur. Bu yorum farkını ortaya koyanlardan biri Dimitri Gutas'tır. Gutas, Meşrikilerin Horasan Aristoteles Okulu olup, bu okulun Aristoteles geleneğini yorumladığı bir literatüre sahip olduğunu belirtir. Ona göre Corbin'in aksine Suhreverdi, İbn Sina'yı Meşşai çizgiden çıkmayıp, oraya sıkıştığı için eleştirir ve bu yönüyle de iki felsefi öğretinin (Meşriki-İşraki) bir süreklilik taşımadığını gösterir. Gutas'a göre Meşriki felsefe, İbn Sina'nın felsefi kademelerinde Aristoteles üzerine kurduğu aşamalardan birine verdiği isimdir. Aynı zamanda Meşrikiler, İbn Sina'nın Aristoteles'i anlamaya çalışırken dayandığı bir kaynaktır. Bu görüşüyle Gutas, İbn Sina'nın Meşriki felsefesine dair yapılan batını yorumları bir "yanlışlık komedyası" olarak değerlendirir. ³²⁴

Meşriki felsefeye dair klasik dönemden yapılan yorumlardan biri ise İbn Tufeyl'e (1105-1185) aittir. İbn Tufeyl, İbn Sina'nın Meşriki felsefesine ilgi duymuş ve onu yeniden ele alma girişiminde bulunmuştur. Bilindiği gibi İbn Tufeyl'in *Hayy bin Yakzan* adlı eseri Meşriki felsefenin sınırlarını açıklamak üzere kaleme

³²² A.M. Goichon, *İbn Sina Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*, Ötüken Yay., İstanbul, 2000, 23.

³²³ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı II*, çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ, Kırkambar Yay., İstanbul, 1998, 608.

³²⁴ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 130; Gutas, *Avicenna and The Aristotelian Tradition*, ed. Hans Daiber-Anna Akasoy-Emilie Savage-Smith, Brill, 2014, 115,122, 126, 129, 136,137.

alınmıştır.³²⁵ İbn Tufeyl'in eseri incelendiği zaman Meşriki felsefeden tasavvufu/işraki bir hikmeti anladığı görülür.³²⁶ Câbiri bu konuda mağribli olan İbn Tufeyl'i kendi kurgusunda ele alarak, onun eserinde özgün düşüncelerini değil, Meşriki hikmet'in sırlarını açığa çıkaracağını ifade eder.³²⁷

İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzan* kıssasında büyük üstad İbn Sina'nın sözünü ettiği Meşriki hikmetin sırlarına dokunurken aynı gerçekçi eleştirel ruhla hareket eder. Zeki bir üslupla bu hikmetin doğulu-Harrani olan aslı ile bağlantısını ortaya koyar.³²⁸

Câbiri, İbn Tufeyl'in İbn Sina'dan etkilenmediğini iddia etmemekle birlikte filozofun görüşlerinden yararlanırken bile bunu araştırma ve düşünce sistemine (bahs-nazar) uygun yaptığını söyler.³²⁹ Câbiri'ye göre İbn Tufeyl, dini bir felsefeyi İbn Sina'nın çeşitli kitaplarından öğrenmek ile birlikte O, İbn Sina'nın felsefesinde bulunan Meşriki unsurları da göstermekten geri durmamıştır. Yani Câbiri açısından Mağribli olunca felsefesindeki mistik unsurlar bile anlaşılır kabul edilebilir.

Câbiri, *Hayy b. Yakzan'a* baktığında insanın kendisini dışarıdan oluşturan bütün etmenlerden azade olmuş olarak sadece tabiatla hissi ve akli münasebete geçerek neleri bileceğini, akli serüveninin gelişimini nasıl tamamlayacağını ya da mistik müşahedelere ne kadar götürebileceği ve dolayısıyla eşyanın hakikatine nasıl ulaşacağını işlediğini görür.³³⁰ Bunun yanı sıra eserdeki ikinci önemli tema tabiat ile fitri aklın karşılaşmasından insanı hakikate götüren yönün vahiy ile gelen ve dini hakikat ile mukayesesini teşkil eder. Câbiri'ye göre İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan'da* Meşriki felsefenin içeriğini özellikle feyz nazariyesi üzerinden inceler. Ona göre İbn Tufeyl, kendiliğinden doğuş konusuyla feyz nazariyesini bir arada işleyerek, kendinden kişinin doğum olarak nasıl bir ataya ihtiyaç duymuyorsa ruhi olarak da bir aracıya ihtiyaç duymayacağını gösterir. Böylece Câbiri, hakikate ulaşma konusunda İbn Sina'nın nübüvvet konudaki görüşlerini tartışma konusu olarak açar.³³¹

Câbiri'ye göre İbn Tufeyl'in Meşriki hikmetin sırlarından açığa çıkardığı bir diğer husus *Hayy bin Yakzan'ın* kendi sezgileriyle ulaştığı o gök cisimlerine

³²⁵ İbn Sina/İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzan*, çev. M. Şerefeddin Yalykaya-Babanzâde Reşid, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2004, 63.

³²⁶ İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzan*, 69-71.

³²⁷ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 130.

³²⁸ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 35.

³²⁹ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 130.

³³⁰ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 130.

³³¹ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 129-130.

benzeyerek, onlara (gezegen ve yıldızlara) saygı duyma ve tapınmaya dayalı ritüel ve adetlere sahip olduğudur.³³² Câbiri özellikle olayı bu şekilde yorumlayarak, İbn Sina'nın Harran Sabiilerinden ne kadar etkilendiğine dair dayanak artırmayı hedeflediği anlaşılabilir.

Konuyla alakalı Câbiri'nin metinlerden ziyade ön kabullerle ve kendi yorumlarıyla oluşturduğu kabullerine karşı Gutas, metinler üzerinden uzun ve karşılaştırmalı araştırmalar yaparak problemin çözümünü tercih etmiştir. Buna göre Gutas'ın söz konusu görüşlerle ilgili çalışmalarına bakıldığında onun hem *Hikmetu'l Meşrikiyye'nin* günümüze ulaşan nüshalarını hem de İbn Sina'nın diğer metinlerini karşılaştırarak iddialarla ilgili tartışmalara müdahil olmuştur.³³³ Bu yöntemiyle söz konusu tartışmaların çözümünde önemli katkılar sunan Gutas, İbn Sina'nın Meşriki felsefesi ile İbn Tufeyl'in ondan anladığının tamamen ayrı şeyler olduğunu belirtir.³³⁴ Bu anlamda İbn Sina, hayatının bir döneminden sonra farklı bir anlayış benimsemiş değil, sadece düşüncelerini daha saf haliyle ifade etme ve kendisini otorite olarak gördüğünde diğer düşünceleri bir tarafa bırakmasıdır.³³⁵

Çalışmasında İbn Tufeyl'in *Hayy bin Yakzan* eseri ile İbn Sina'nın eseri arasında bir karşılaştırmaya giden Gutas, bu kıyaslamadan, İbn Tufeyl'in İbn Sina'nın Meşriki felsefesine dair görüşlerinin büyük ölçüde *Eş Şifa'nın* girişine dayandığını belirtir.³³⁶ Bunun yanı sıra İbn Tufeyl, İbn Sina'nın *Hayy bin Yakzan* ve *Risaletu'l Kader* adlı eserlerini okumuş olması muhtemel olmakla birlikte onun bütün eserlerine ulaşmamıştır. Bu yüzden onun İbn Sina'nın felsefesinin esrarını ortaya koymak için yeterli veriye sahip değildir.³³⁷ Bu kıyaslamalardan edindiği neticeler ile Gutas, İbn Tufeyl'in eserinde yaptığının tamamen İbn Sina'nın görüşlerini çarpıtmak olduğunu söyler.³³⁸ *Eş-Şifa'dan* aldığı tek cümle ile İbn Sina'nın iki ayrı felsefi sisteme dâhil olduğu görüşünü ortaya atması ise tamamen

³³² el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 131.

³³³ Gutas, *Avicenna And The Aristotelian Tradition*, "İbn Sina Meşriki Felsefesi: Mahiyeti İçeriği ve Günümüze İntikali" ve "İbn Tufeyl'e Göre İbn Sina'nın Meşriki Felsefesi" gibi ve bunların dışında ele aldığı makalelerinde İslam düşünce dünyasına isnat edilen gnostizm ve mistik unsurlara cevaplar vermeye çalışmıştır.

³³⁴ Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, 84.

³³⁵ Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, 49-50, 64.

³³⁶ Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, 82.

³³⁷ Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, 82.

³³⁸ Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, 83.

kendi kurgusudur.³³⁹ İbn Tufeyl, İbn Sina'nın *İşârât ve't-Tenbihat* eserinden yaptığı alıntılarla da Meşriki felsefenin mistik yönlü olduğu görüşünü kuvvetlendirmek istemiştir. Böylece İbn Tufeyl, Meşrikiyye teriminin tasavvuf ve ru'yete varışın tazammumları olduğu görüşünü ortaya atmıştır. Ancak Gutas'a göre *İşârât*, İbn Sina'nın işari üslubunu yansıtan ve mecazi dille felsefi bilgilerin derecelerini yansıtan bir eseridir.³⁴⁰ İbn Tufeyl'in eserinin girişinde İbn Sina'nın *Şifa-Mantık* girişini çarpıtarak vermesi sonraki dönemde bazı araştırmacıların İbn Sina'nın bir takım eserlerinin mistik ve tasavvufi olarak adlandırmalarında yönlendirici olmuştur. Bu konuda Corbin'in konuyla alakalı görüşlerine atıf yapan Gutas, onun delil yetersizliğinin vermiş olduğu bir cesaretle hareket ettiğini belirtir.³⁴¹

Gutas, metinler üzerinden İbn Sina'nın meşriki felsefesinin mistik ya da işraki yorumlanmasının hiçbir somut delilinin olmadığını belirtir. Ona göre bu tarz yorumlamalar İbn Sina'nın değil, kendilerinin inanç şeklini gösterir.³⁴² Gutas, İbn Sina'ya atfedilen görüşleri reddetmekle birlikte, onun akılcı bir filozof olduğunu, kendisiyle başlayan ve üç asır devam eden Arap felsefesinin altın çağıının merkezinde İbn Sina'nın olduğunu belirtir.³⁴³

Görüldüğü üzere çağdaş dönemde İbn Sina'ya bakan düşünürlerden Câbiri ve Gutas, farklı yorumlar ortaya koymuşlardır. Bu iki farklı dünya görüşünde Gutas'ın metin analizlerine dayalı görüşlerinin daha tutarlı olduğu söylenebilir.³⁴⁴ Bu konuda son olarak Kutluer'in³⁴⁵ görüşlerinden destek alarak şunlar söylenebilir ki, İbn Sina külliyyatının bir kısmını meşşai, bir kısmını mistik olarak ayırmak yazılı ve literal bir okumadır. Çünkü İbn Sina mistik unsurların yoğun olduğu bir atmosferde yaşadı ve onun bu yaşadığı dönemde var olan bu olguları açıklamak istemesi onun tipik bir sufi olduğu anlamına gelmez. Tasavvufu felsefi açıdan açıklamak istediği anlamına gelir. Aynı şekilde Meşriki geleneğin ya Eflatuncu ya da Fars-gnostizmi hatırlatan bir yapıda görülmesi de yine yaşadığı ortam nedeniyledir. Çünkü hiçbir görüş boşlukta doğmaz ve bu yüzden burada önemli olan mevcut kültürel birikimin hangi yönleriyle kıymetli olup, İslam ışığında ele alınabileceğidir.

³³⁹ Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, 82.

³⁴⁰ Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, 14, 84.

³⁴¹ Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, 54.

³⁴² Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, 54-55.

³⁴³ Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, 134.

³⁴⁴ Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, 75-96.

³⁴⁵ Kutluer, *Felsefe Tasavvurumuz*, 92-94.

3.2. Rasyonel Akli İrrasyonel Okuma Çabası

Câbiri, Arap-İslam kültürünün özünde rasyonel olduğunu ve onu irrasyonel olarak tanıtan unsurlardan arındırmak gerektiğini düşünür. Ona göre Arap-İslam kültüründeki irrasyonel duruş, kadim miras denilen kültürler tarafından rasyonelliğin epistemolojik engellemeler ile bastırılma girişimidir. Bu yüzden kadim miras, akıl adına dayatılmasıyla “akli irrasyonel” olarak yerini almıştır. Kadim mirasın Arap-İslam geleneği ile nasıl tanıştığını ve hangi şekillerde dinde yer aldığı çalışmanın içinde bulunmaktadır. Burada özellikle Câbiri'nin de içinde bulunduğu çağdaş dönem düşünürlerin tartıştığı konulardan İbn Sina'nın irrasyonel mistik düşüncelere sahip bir filozof mudur ya da İbn Sina'nın felsefesi son tahlilde rasyonel mi veya mistik midir sorusunu Câbiri özelinden incelemeye çalışacağız.

Câbiri'ye göre Arap-İslam düşüncesinde kadim miras (hermetik gelenek, gnostik felsefe düşünce) akli irrasyonel olarak yerini alması ve bu düşünce dünyasında ‘öncekilerin ilmi’ şeklinde olumlu bir tavırla karşılanması, onun Arap-İslam düşüncesinde rahat ve rakipsiz ilerlemesini sağlamıştır.³⁴⁶ Kadim mirasın Arap-İslam kültürüne yabancı bir unsur olarak girmemesi, yapılan ilk tercümelemlerin de hermetik kökenli olmasını sağlamıştır.³⁴⁷ Ancak siyasal ve teolojik olarak Maniheist saldırıların olması, devlet bazında ve teolojide bazı tedbirlerin alınmasına neden olmuştur. Bu anlamda Me'mun'un rüyasına binaen muhalefet tehditlerini ortadan kaldırmak için Aristoteles, evrensel akıl olarak tercüme edilmiştir. Siyasi-ideolojik bir anlamda tercüme edilen Aristoteles felsefesi, bu dini-ideolojik tartışmalarda akli hakem tayin eden bir strateji izlemiştir.³⁴⁸ Bunun için Arap-İslam kültüründe evrensel aklın felsefi tarzda görevlendirilmesini ilk gerçekleştiren ve ilk filozof olarak tanınan kişi Kindi olmuştur.³⁴⁹ Kindi gnostik akımların teolojik anlamda getirdiği görüşleri salt İslami yaklaşımla ve bunu Aristotelesçi bir söylem içinde reddetmiştir. Kindi'nin akabinde gelen ve onun eksiklik ve zaafalarını ortadan kaldıran ise Farabi'dir.³⁵⁰ Câbiri'ye göre Farabi, Me'mun'nun ve Mutasım zamanının merkezi otoriteden yoksun olduğu bir zamanda yaşamış olmasından dolayı devleti

³⁴⁶ el-Câbiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 218.

³⁴⁷ el-Câbiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 221.

³⁴⁸ el-Câbiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 252-254.

³⁴⁹ el-Câbiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 270.

³⁵⁰ el-Câbiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 284.

ideolojik düşmanlara karşı savunma mecburiyetinde kalmıştır. Câbiri, Farabi'nin güçlü merkezi otoritesinin yoksunluğundan dolayı düşünsel ve toplumsal birliğin de neredeyse tamamen kaybolduğu bir dönemde yaşaması onu cedelci ve sofistik kelami söylemi terk edip, evrensel aklın yani burhani söylemin esaslarını arzuladığını ve bunun için düşünsel kaosa Aristoteles mantıyla son vermek istediğini belirtir.³⁵¹

Farabi'nin siyasal ideolojinin etkisiyle Aristoteles'e yönelmesinin ardından Câbiri'ye göre İbn Sina'nın siyasal bir kaygısının olmaması onun dikkatle Aristoteles'e yönelmesini gerektirmemiştir. İbn Sina üstadı dediği Farabi'den epistemolojik olarak çok faydalanmış ve Aristoteles'i de Farabi üzerinden okumuştur. Ancak İbn Sina, ideolojik olarak Farabi ile aynı istikamette değildir. İbn Sina, Meşriki felsefesini, Farabi felsefesinin feyz teorisi üzerine kurar ve Câbiri açısından bakıldığında İbn Sina, bu teorinin bazı yönlerini bilkuvve, bazı yönlerini ise bilfiil hale getirerek, kendi Meşriki Felsefe Projesini gerçekleştirmeyi arzulanmıştır.³⁵² Böylece İbn Sina, kendinden önceki felsefi anlayış olan Platinos'un temel metinleriyle birlikte Kindi çevresinin Yeni Eflatunculuğunu ve Farabi Okulu'nun Bağdat Meşşailerinin Aristotelesçiliğini felsefi açıdan bir araya getirerek sentezlenmiştir.³⁵³ Onun bu felsefi tarzı toplumdaki entellektüel söylemin ihtiyaçlarıyla tamamen uyum içindedir.³⁵⁴ Ancak Câbiri'ye göre İbn Sinacı Meşriki felsefe, hezimete uğratılmış ama hala canlı, süreklilik ve üstünlük fikri ile benliğe dönmeyi öngören Fars ulusal bilincinin tecellilerinden biri olmaya devam etmektedir.³⁵⁵ Bu görüşüyle Câbiri, İbn Sina'nın ideolojik emellerin onu irrasyonel olmaya ittiğini anlatmaya çalışır.

İbn Sina gelince durum farklı... O Aristoteles'i rasyonalistçe kullanma ihtiyacından daha güçlü bir şekilde ondan kurtulma arzusu güdüyordu. Böylece İslam düşüncesinin gelişiminde yeni bir dönemin gerileme ve çöküş döneminin hakiki başlatıcısı oluyordu.³⁵⁶

Câbiri, Me'mun dönemi tercüme faaliyetleri ve Endülüs Mağribilerin din-felsefe okuma biçimleriyle Arap-İslam düşünce geleneğinde saf aklın yani

³⁵¹ el-Câbiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 276.

³⁵² el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 121.

³⁵³ Mehmet Ulukütük, "Çağımızda İbn Sina'yı Anlama Sorunu", *İbn Sina*, DİB Yay., 313.

³⁵⁴ Alper "İbn Sina ve İbn Sina Okulu" 252.

³⁵⁵ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 167.

³⁵⁶ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 157.

Aristotelesçi düşünüş biçiminin temsilcileri olmuşlardır. Ancak Câbiri'ye göre ilk dönem yapılan tercümelerinin Yeni Eflatuncular tarafından olması ve tercümelemleri yaparken kendi görüşleri ekseninde yapmaları İbn Sina'nın Yeni Eflatunculuğu Harran-Fars merkezinde okuyup, Meşriki Felsefe Projesini bu yönde geliştirmesine neden olmuştur.

Genel doktrin açısından şunu söyleyebiliriz ki Farabi, İbn Sina, İhvan-ı Safa ve İsmailileri bir araya getiren yöneliş ile karşı karşıyayız: Dini felsefe ye felsefeyi de dine sokmak. Hem de feyz nazariyesini Harranlılara özgü bir biçimde yorumlama temele dayanarak bunu yapmak.³⁵⁷

Câbiri, özellikle İbn Sina'yı suçlayarak bu kadar büyük bir filozofun İslam düşüncesindeki bütün gayri ma'kul düşüncenin baş sorumlusu olarak görür. Ona göre İbn Sina, kasıtlı veya kasıtsız İslam düşüncesinde hurafeye eğilimli, karanlık ve gaybi aklın en büyük öğretici olup, astroloji, tılsım, muska ve ölümlerle temasa geçmek gibi irrasyonelizmin bütün çeşitlerini ilim haline getirmiştir.³⁵⁸ Hatta Câbiri biraz ileri giderek, İbn Sina'nın irrasyonel ilimleri, yalancı Aristoteles boyasıyla bilimsel-felsefi şekilde bürünmüş halini sunduğunu ifade eder. Bu konuda tehlikeli olan, İbn Sina'nın Arap düşüncesini ortaçağ boyunca bu karanlık yöne çevirmesi ve daha yıkıcı olan ise Kur'an'ı ayetleri tevil ederken kullanmasıdır.³⁵⁹ Ona göre İbn Sina ayetleri öyle karanlık ruhaniyetçi yorumladı ki bununla Arapların İslam öncesi sahip oldukları "garip akliliği" savunur hale gelmiştir. Bu iddialara göre İbn Sina felsefi dünyasında hiçbir zaman gerçek bir Aristotelesçi olmamıştır ve rasyonalistçe Aristoteles'i kullanmamıştır. Daha ziyade Aristoteles'ten kurtulmayı hedeflemiştir. Bu da onu İslam düşüncesinde çöküş ve gerilemenin hakiki başlatıcısı haline getirmiştir.³⁶⁰

Dolayısıyla şunu kesinlikle söyleyebiliriz ki, felsefede İslam akılcılığına indirilen gerçek darbe *Tehâfütü'l-Felâsife* kitabını yazdığı için Gazali'den gelmemiş, İslam'ın en büyük filozofu sayılan büyük üstad İbn Sina'dan gelmiştir. O bu darbeyi küçük risaleleri ve Meşriki felsefeyi oldukça geniş bir alana yayılan pek çok makalesi aracılığı ile indirmiştir.³⁶¹

³⁵⁷ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 150.

³⁵⁸ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 163.

³⁵⁹ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 163.

³⁶⁰ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 157-163.

³⁶¹ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 163.

İslam düşüncesinde Mutezile ile başlayıp Farabi ile zirveye çıkan rasyonel gelenek, İbn Sina'nın hermetik-gnostik düşüncelerinin etkisiyle rasyonelliği bırakıp, ölümcül irrasyonelliğe yüzünü çevirmiştir. İslam düşüncesinin gerilemesinde Câbiri'ye göre büyük katkısı olan İbn Sina, bu gnostik ruhçu eğilimi destekleyen, okutan ve kesin bir öğretiyi haline getiren kişi olup, büyük bir vebalin altına girmiştir.³⁶² Böylece Kindi ve Farabi gibi düşünürlerce başlatılan evrensel akli merkezileştirme projesi³⁶³ İbn Sina'nın Meşriki felsefe projesi ile öldürücü bir darbe alıp, irrasyonelliğe terk edilmiştir. Bu konuda Gazali ve Suhreverdi de İbn Sina'yı izlemişlerdir.³⁶⁴

Câbiri'nin perspektifinden İbn Sina felsefesinin felsefe ve İslam akılcılığına büyük darbeyi vurması şeklinde yorumlamasının arka planında hangi saiklerin olduğunu anlamak gerekir. Bu konuda Câbiri ve çağdaş dönemde birçok yorumcunun eleştiri yönelttiği İbn Sina'nın *İşârât vet-Tenbihat* adlı eserine bakılmalıdır. Câbiri eleştirilerinde özellikle son üç bölüme ve sembolik hikâyelere atıflar yaparak irrasyonalist görüşlerden bahseder. İbn Sina'nın *İşârât ve Tembihat* adlı eserinin son üç bölümündeki (VIII-IX-X) ana fikirlere bakıldığında ve daha duru bir zihinle gözden geçirildiğinde arifin bir hakikat yolcusu olduğu görülür.

İbn Sina'nın *İşârât vet-Tenbihat* adlı eserinin VIII. bölümü “Sevinç ve Mutluluk” başlığını taşır. Bu bölüm genel itibarıyla akli hazların varlığına ve diğer hazlara nispetle üstünlüğüne dikkat çeker.³⁶⁵ Buna göre aklın kavramsal idraki, kuru bir bilmeden ibaret değildir. Aksine akli hazlar, öte dünyanın yüksek hazları hakkında uyarılır. Bu tür hazlar meleklerin idrak ettiği ve onların üzerindeki varlık mertebesinde söz konusu olan hazlar olduğu düşünüldüğünde, onlar bedeni hazlardan üstün olur.³⁶⁶ İbn Sina'ya göre bedeni hazlardan üstün olan şeyi yalnızca bir problemin çözümünde duyulan zihinsel tatmin ya da zafer duygusu değildir, bunlardan daha öte, en yüce sevinç veya haz El-Evvel'e olandır. Bunun din dilinde

³⁶² el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 174.

³⁶³ el-Câbiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 253.

³⁶⁴ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 174.

³⁶⁵ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 120; İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, 174-181; Kutluer, “İbn Sina Felsefesinde Mistik Terminoloji Sorunu”, 44.

³⁶⁶ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, 174-181; Kutluer, “İbn Sina Felsefesinde Mistik Terminoloji Sorunu”, 44.

olan karşılığına (ilahi aşk ve iştihak) başvurmak daha fikir verici olsa da, İbn Sina felsefi terminolojinin dışına çıkmamıştır.³⁶⁷

İbn Sina arifin yaşadığı akli haz, sevinç ve mutluluk tecrübesini esas itibariyle göksel olduğunu belirttikten sonra IX. bölümde Arif-i Mütenezzih'in entellektüel portresini çizmeye çalışır. Arif, zühd sahibi sahibidir ve ibadetlerini titizlikle yapar. Bu haliyle zahit ve abid olmak yetmeyecektir. Arif, zahit ve abid gibi ibadetlerini niceliksel kazançlar belirlemez. O zühd ve ibadeti manevi bir eğitim gibi görüp, fikri odaklanmanın önündeki engelleri kaldırır.³⁶⁸ Bu ibadetler sadece hakka ulaşmak için yapılır. Arif'in bu akli/manevi yolculuğunda irade riyazet ve vusul denilen üç aşama söz konusudur. İrade faal akıl ile ittisali gerçekleştirme isteğidir. Vusul aşamasında arif, mürit adını alacaktır ve irade ile hareket ettiği sürece mürit adını taşıyacaktır. Riyazet ise ittisalin gerçekleşmesine engel olan bedeni meşguliyet ve güçlere karşı ciddi eğitimidir.³⁶⁹

Hakkın katı, her gelen ya da muttali olan için bir yol olmaktan münezzehtir. Ona ancak tek tek kişiler şeklinde ulaşılabilir. Bu nedenle bu bilim dalının içermiş olduğu şeyler gafil kimseler için gülünç, elde eden için ise ibrettir. Onu duyduğu halde kendisinden yüz çeviren kimse nefsinin suçlamalıdır. Belki de nefsi o konuya münasip değildir: herkese kendisi için yaratıldığı şey kolaylaştırılmıştır.³⁷⁰

İbn Sina X. bölümde keramet, gayb bilgisi, nübüvvet ve mucize gibi kavramlar üzerinde durur ve bunları arif ile ilişkilendirerek anlatır. Arif, bu züht ve ibadetlerin ardından aşağıdan gelen etkilere kapalı, yukarıdan gelen etkilere ise açık bir düzeydedir. Bu ulvi âlmden gelen etkileri almak için herhangi bir bedeni engel bulunmamaktadır. Bu yüzden arifin gaipten haber verdiğini, onun da doğru çıktığını işittiğinde bunu mümkün görmek gerekir.³⁷¹

İbn Sina bu üç bölüm/namatta genel olarak “arif” tipolojisi üzerinden insan nefsinin göksel varlık alanına fikriyle yönelik olmasını, riyazet usulleri ile bedeni meşguliyetlerden tenezzüh etmesini ele alır.³⁷² Yani insanın “akli” olarak faal akılla ittisal tecrübesini anlatır. İbn Sina özellikle arif kişinin bedeni zevklerden uzak

³⁶⁷ Kutluer, “İbn Sina Felsefesinde Mistik Terminoloji Sorunu”, 45.

³⁶⁸ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, 187; Kutluer, “İbn Sina Felsefesinde Mistik Terminoloji Sorunu”, 46.

³⁶⁹ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, 185-187.

³⁷⁰ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, 190.

³⁷¹ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, 193-194.

³⁷² Kutluer, “İbn Sina Felsefesinde Mistik Terminoloji Sorunu”, 49.

durarak, akli çabası ve hakikate ulaşma gayretiyle nail olduğu akli lezzetleri, sevinç ve hazları konu etmesi onun filozof olduğunu gösterir. İbn Sina'nın konu boyunca mistik anlamda sufi veya tasavvuftan bahsetmemesi, arif ile mistik sufi anlayışın bağdaştırılamayacağını³⁷³ gösterdiği gibi terminolojisinin de mistik ve tasavvufi olduğu ya da çağrıştırdığı anlamına da gelmez. Yine bu konuya binaen İbn Sina'nın rasyonel felsefeden ayrı olarak mistik bir felsefe ortaya attığını da göstermez.³⁷⁴

İşârât ve't-Tenbihat'ın bu son üç bölümü üzerinden İbn Sina'ya çağdaş dönemde ciddi eleştiriler yapılmıştır. Câbiri'ye göre araştırmacıların ortak kanaati ile İbn Sina'nın Meşriki felsefenin ne olduğunu en iyi anlatan *İşârât ve't-Tenbihat* adlı eseridir.³⁷⁵

İbn Sina kalbinin derinliklerinde ruhanilik taşıyan yahut davranışlarıyla sûfice hayat süren biri değildir. Buna rağmen başkalarının ruhçuluğunu felsefe ve bilime kaynak kılmaya adanmıştı kendini. Böylece İslam'ın eski uygarlık ve kültürlerden varis aldığı irrasyonel yönlerini rasyonel bir gerçeklik kazandırıyor. Araştırmacıların oybirliği ile 'Meşriki felsefeyi en iyi ifade ettiği kitap' *el-İşârât ve't-Tenbihat* adlı eserine dikkatli bir bakış okuyucuyu bu felsefe hakkında doyurucu bilgi sahibi yapmaya yetecektir.³⁷⁶

Ona göre bu eserde İbn Sina kendisi kalbinin derinliklerinde ruhanilik taşıyan yahut davranışlarıyla sûfice hayat süren biri olmamasına rağmen, ruhçuluğu felsefe-bilim adına kaynak kılmaya adanmıştı. Câbiri, *İşârât ve't-Tenbihat'ın* şarihi olan Tusi'nin mülahazaları üzerinden İbn Sina'nın mantık, tabiat ve ilahiyatın tasavvufa zemin hazırladığını ve ona kaynaklık ettiğini belirtir. Sıralamayı bu şekilde yapmasının rasyonel olanın irrasyonelliği yorumlaması gerektiği için olduğunu belirtir.³⁷⁷ Câbiri arifin mürid olarak riyazet edip, faal akılla ittisal ettiğinde onun harikulade halleri ile ilgili olarak *İşârât'ten* verdiği pasajda yaptığı tavsiye ve tembihler de suçlanan şeyin mantık hatta akıl olduğunu belirtir. "Bilimin ve felsefenin nasıl kullanıldığına bizzat bilim ve felsefeye tahrip etmek için ne hallere düşürüldüğüne bir bakılsın!"³⁷⁸ diyerek Câbiri, İbn Sina'nın bilim ve felsefeyi

³⁷³ Dimitri Gutas, "Sınırları Olmayan Akıl: İbn Sînâ'da Mistisizmin Mevcut Olmayışı Üzerine", çev.Cüneyt Kaya, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15, 2007, 319.

³⁷⁴ Kutluer, "İbn Sina Felsefesinde Mistik Terminoloji Sorunu", 49-50.

³⁷⁵ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 161.

³⁷⁶ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 161.

³⁷⁷ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 162.

³⁷⁸ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 163.

uygunsuz kullandığını hatta tahrip ettiğini belirtir. Böylece Câbiri'ye göre İbn Sina, kasıtlı ya da kasıtsız olarak İslam düşüncesinde hurafeye eğilimli, karanlık gaybi fikrin en büyük öğretisi olmuştur. O, astroloji, sihir, tılsım, nuska ve ölümlerle teması geçmek gibi irrasyonelizmin tüm çeşitlerinin ilim hale getirmişir.³⁷⁹

Çağdaş dönemde yapılan İbn Sina çalışmalarında özellikle mistik-rasyonel ayrımının kullanılması, modern döneminin geçmişi okuma tarzında kendi zamanının kalıplarına göre hareket ettiğini gösterir. Bu modern dönem okumalarda dikotomiler ve kutupsallıklara dayalı düşünce biçimi vardır. Zihin-beden, akıl-duygu, ben-öteki, cevher-araz gibi. Bu çiftlerde birincinin lehine ikinciye hâkim olmak ve ilkin genelde dışlandıklarına göre tanımlamak şeklinde bir işleyiş söz konusudur.³⁸⁰ Câbiri, *İşârât ve't-Tenbihat* ve diğer sembolik hikâyeler üzerinden İbn Sina felsefesini mistik-rasyonel gibi bir ikilem içinde ele alıp bu ikilemde öncekinin aleyhine diğer için bir tabiat düzeni oluşturmaktadır. Yaptığı ikili ayrım İbn Sina üzerine çalışan birçok araştırmada vardır. Sözelimi Dimitri Gutas onun felsefesinin tamamıyla Aristotelesçi yani rasyonel olduğunu düşünürken³⁸¹; Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr ise onun felsefesinde mistisizmin ön plana çıktığını göstermeye çalışır.³⁸² Ancak çağdaş dönemde bu durumun olması nedenlerinden birisi İbn Sina felsefesinin çok yönlü bir söyleme ve perspektife sahip, ikincisi ise çağımız İbn Sina yorumcularının zihinlerinin arka planında modern bilim ve düşüncenin saf rasyonellik üzerine kurulu olması ve nedenselliğe sarsılmaz bir inançla yetişmelerinden kaynaklı olduğu söylenebilir. Arap-İslam geleneğini bu tarz bir ikilemin zemininde değerlendirerek,

³⁷⁹ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 163.

³⁸⁰ Recep Alpyağıl, "El-İşârât vet-Tenbihat'ın Dekonstrüksiyoncu Okunuşu: Dekonstrüksiyoncu Bir İbn Sinacılığa Doğru" *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu II*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul, 2009, 144.

³⁸¹ İbn Sina felsefesinin mistik karakterde bir felsefe olmadığını iddia eden yaklaşımlar için bkz. A. M. Goichon, *İbn Sina Felsefesi ve Ortaçağ Avrupa'sındaki Etkileri*, 39-41; İlhan Kutluer, "Makâmâtü'l-Ârifin: İbn Sina Felsefesinde Mistik Terminoloji Sorunu", 4; Mübahat Türkel Küyel, "İbn Sina ve Mistik Denen Görüşler", 769-792; Dimitri Gutas, "İbn Sînâ'nın Meşriki Felsefesi: Mâhiyeti, İçeriği ve Günümüze İntikali", çev. M. Cüneyt Kaya, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 19, 2000, 185-205; aynı makale için bkz. Dimitri Gutas, İbn Sînâ'nın Mirası, 63-87; Dimitri Gutas, "İbn Tufeyl'e göre İbn Sînâ'nın Meşriki Felsefesi", İbn Sînâ'nın Mirası, 89-112; Dimitri Gutas, "Sınırları Olmayan Akıl: İbn Sînâ'da Misizmin Mevcut Olmayışı Üzerine", çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 15, 2007, 315-338.

³⁸² Henry Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, Ing. trc. W. R. Trask, New York-1980, 35-37, 162-164, 273-275; Ayrıca bkz. Parviz Morewedge, *The Mystical Philosophy of Avicenna*, New York 2001; S.J.J.Houben, *Avicenna and Mysticism*, Avicenna Commomeration Volume, Calcutta 1956; T.J. De Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Anka Yay., İstanbul, 2004; Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali Ünal, İnsan Yay., İstanbul, 2003.

rasyonel gördüklerinin lehine çalışıp, irrasyonel olarak gördükleri unsurları ise felsefi olarak değersiz, bilim olarak ise geçersiz saymaktadırlar.

Câbiri, *İşârât*'ın son üç bölüme dair özet halinde verilen hususlar için şunları söylemektedir:

Suçlanan tektir mantık hatta akıldır diyebiliriz. Bilim ve felsefenin nasıl kullanıldığına, bizzat bilim ve felsefe tahrik etmek için ne hallere düşürüldüğüne bir bakılsın! İbn Sinacı aklın yürüttüğü kişisel yok etme ameliyesi sadece bilimsel ve felsefi bilinçlenin yoksulluğu neticesinde değil, bilakis ideolojik bilincin yokluğu sebebiyle meydana gelmiştir.³⁸³

diyerek eserin bölümlerini mükerreren alıntılardan ve buralarda bulunduğu gediklerden irrasyonel hatta provokatif saldırı yapmaktan geri durmamaktadır. Ancak İbn Sina ilişkin yorumlarda birini diğerine tercih eden formel ve indirgemeci anlayıştan ziyade bu tarz yorumları dönemi ve düşünce perspektifi ile yorumlamak daha anlaşılır ve hakkaniyetli olacağı söylenebilir.

3.3. Felsefe ve Dini Birlikte Okuma Çabası

Câbiri'nin İbn Sina'ya yönelik olarak yaptığı önemli eleştirilerden biri onun dini-felsefe ve akıl-vahiy ilişkisinde ortaya koyduğu görüşlerdir. Câbiri açısından din-felsefe ilişkisi beyan-burhan epistemolojik paradigmaları arasındaki çatışmanın sebebi olarak değerlendirilebilir. Bu beyan ile burhan epistemolojilerinin arasındaki gerilim, Yunan felsefe mirasının İslam dünyasına girmesiyle başlamıştır. Çünkü İslam dünyasına yabancı kaynak olarak giren Yunan düşüncesi, İslam geleneğine uymayan bir yapı içeriyordu. Bu yüzden vahyi bilgidен ayrı bir eserin referans alınarak, yöntem üzerinden bir kültür oluşturulmaya çalışılması, beyan ehli tarafından hoşgörüyle yaklaşılmamıştır.³⁸⁴

Bu konuda özellikle akli tasavvurlara bakmak gerekir. Buna göre beyani epistemoloji de akıl, insanın bir haber ya da akıl yürütme yoluyla, sonradan edindiği bilgiler olmadan fonksiyonunu yapamayan, hatta varlığı dahi tam olmayan bir fitri güçtür. Söz konusu olan bu beyani akıl, akıl yürütmeyi kendi ilkeleri üzerinden yapmaz. Ayrıca aklın bir delil üzerine düşünmesi ya da fikir yürütmesi de akla dâhil

³⁸³ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 178.

³⁸⁴ İlyas Altuner, "Beyani ve Burhani Epistemolojilerin Yöntem Tartışmaları Açısından İncelenmesi" *Beytulhikme Dergisi*, 2011, 96.

bir unsurla değil; onun dışında olan kaynaklarla mümkündür.³⁸⁵ Burhani epistemolojide ise insan aklının tabii bilgi kaynakları olan duyular, deney ve akli muhakemeye dayanan bir düşünüş biçimine dayanır.³⁸⁶ Câbiri bu epistemolojik kategorileştirme yöntemi ile beyanın din, burhanın ise felsefeyi temsil ettiğini belirterek, bu epistemolojik sistemlerden olan burhandan yana hakkını kullanmasını ise burhan ehlinin yani Mağriblinin din ile felsefeyi birbirinden ayırması olarak gerekçelendirir.

Genel doktrinun açısından ise şunu söyleyebiliriz ki Farabi, İbn Sina, İhvan-ı Safa ve İsmailileri bir araya getiren aynı yöneliş ile karşı karşıyayız: Dini felsefe, felsefeyi de dine sokmak. Hem de feyz nazariyesini Harranlılara özgü bir biçimde yorumlama temele dayanarak bunu yapmak³⁸⁷

Câbiri bu vurgulu ifadesiyle, İslam felsefesini Aristoteles'in farklı şekillerde yorumlanması olarak görür. Ona göre yabancı bir kaynağın İslam'da yeniden inşa edilmesi ve uyuşması yoğun bir düşünce ve bilgi hareketine ihtiyaç duyar. Bu görüşüyle Câbiri, İbn Sina'nın geliştirdiği Meşriki Felsefe Projesiyle Yunan Felsefe düşüncesini İslam dini düşüncesinin yapısına sokmaya çalıştığını, İslam ve Yunan düşüncesini birlikte okumak için Harran okulunun yaydığı ve Farabi'ye özgü feyz nazariyesinin klişeleştirdiği bir din felsefesi ile yaptığını iddia eder.³⁸⁸

Câbiri bu ifadeleri ile meşrik-mağrib arasındaki din-felsefe ilişkisine dair farklılıkları göz önüne sermiş olur. Buna göre Farabi ve İbn Sina'nın temsil ettiği doğudaki felsefe, Süryani okulların egemen olduğu din felsefesinin bıraktığı etkilerden ilham alan Harran okulundan etkilenmiş ve Yeni Eflatunculuk üzerine olan bir felsefedir.³⁸⁹ Buna karşın Mağribiler ve İbn Rüşd ise Muvahhide Devleti'nin başlattığı kültür devriminden başlayarak, asılları tekrar okuma yoluyla orjinaliteyi bulmayı hedefler. Yani Aristoteles felsefesini yeniden okumayı.³⁹⁰ Bunu yaparken din ile felsefeyi birbirine karıştırmadan yapmaya çalışırlar.

Aynı zamanda Câbiri, özellikle Endülüs filozofları üzerinden felsefeyi dinden ayırmak gerektiğini ve böylece din ile felsefenin kendilerine özgü kimliklerini

³⁸⁵ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 50.

³⁸⁶ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 484.

³⁸⁷ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 150.

³⁸⁸ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 233.

³⁸⁹ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 231.

³⁹⁰ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 232.

kurabileceğini belirtir. Bu şekilde her ikisinin sınırları tayin edilebilecek, sahaları belirlenecek ve dolayısıyla da hakikatin farklı tezahürleri olarak aynı hedefe yönelip, açıklanıp, kanıtlanabilecektir.³⁹¹ Câbiri, meşrik-mağrip arasındaki bu din-felsefe yaklaşımından yola çıkarak, bu iki felsefi söylemin hem ideolojik hem de epistemolojik olarak birbirinden farklı olduğunu söyler. Ona göre bu derin ve kapsamlı okuyuş (Mağribi kastederek) yapılmazsa ölü, anlamsız ve delaletsiz bir kültür mirası elde kalır.³⁹²

Câbiri'ye göre mağrip teorik düşüncesi doğuda var olan siyasal sorunlardan azade olarak felsefi din şeklinde gelişen bir yapıya ihtiyaç duymamıştır. Câbiri, Mağribilerin ve özelde İbn Rüşd'ün felsefi sistemini kendine göre yorumlayarak, İbn Sina üzerinden doğu teorik düşüncesini tümüyle reddetmeye çalışır. Ona göre İslam dünyasının batılıları olan Mağribiler tümüyle rasyoneldirler.³⁹³ Bu yüzden bu iki düşünce yapısı birbirinden farklı rasyonelliklere sahip olup, İbn Rüşd'ün akılcılığı gerçekçi iken, Farabi ve İbn Sina kökenli akılcılık ise sûfidir.³⁹⁴ İbn Rüşd'ün rasyonelliğindeki gerçeklik, aklın bilebileceği şeylerin tabiat sahasında bulunduğu sebepler ile dinin kendisini yol gösterecek ilahi maksatların hududu ile sınırlanmıştır. Ona göre bu sınırlar açık olup, akıl onların peşine düşer. Böylece tevil ve içtihat her zaman varlığını devam ettirir ki bundan dolayı var olan kopuş gerçekçi rasyonellik ile teemmüle dayalı tasavvufun arasında olan kopuştur ve nihai olarak da doğu filozofların rasyonelliği gnostik-tasavvufi bir sonuca varıyordu.³⁹⁵ Bu yüzden Câbiri'ye göre İbn Sina'nın *İşârât ve't-Tenbihat* adlı eseri sıralanış itibarıyla rasyonellikle başlayıp, irrasyonellik ile tamamlanarak, rasyonelliğin irrasyonelliğe zemin hazırladığı şeklinde değerlendirir.

İbn Rüşd, İbn Sinacılıkla tam bir kopma sağlamıştır. İlle de 'almak' kelimesi kullanılacaksa gelin bizde İbn Rüşd'den bu kopuşu alalım ve İbn Sina'nın meşriki ruhundan nihai ve tam bir şekilde kopalım; bu felsefenin keskin bir karşıtı olarak savaşa dalalım.³⁹⁶

³⁹¹ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 233.

³⁹² el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 233.

³⁹³ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 246.

³⁹⁴ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 274.

³⁹⁵ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 274-275.

³⁹⁶ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 44.

Câbiri, İbn Sina'nın felsefi sorunlara yönelik cevaplarında yönteminin beyan ehlinin yöntemi ile aynı olduğunu söyler. Özellikle İbn Sina'nın kelamcılar ile aynı vurguları sahip olduğunu, İbn Rüşd'ün konu ile ilgili ifadesine başvurarak “Doğu teorik düşüncesini tek bir yöntemin topladığını tek bir düşünce olarak gördüğünü ve bu bahsedilen yöntemin ise burhani bir yöntem olmadığını” belirtir.³⁹⁷ Câbiri'nin bahsettiği yöntem eleştirisi, fikhın “kıyası”; kelamla uğraşanların ise istidlal bi’ş şahid ale’l gayb” diye tanımladığı şeydir.³⁹⁸ Câbiri’ye göre İbn Sina, felsefi bir sorunda kelamcıların yöntemini kullanıp, Aristoteles’in görüşlerini sunarken burhani bir yönteme sarılmamıştır. Bu anlamda Câbiri, İbn Rüşd’den referansla eleştirisini şöyle anlatır.

İbn Rüşd’e göre bu istidlaldeki temel zayıflık, birbirinden tamamen ayrı olan iki evreni birleştirmesidir. Tabiat evreni ile tabiat ötesi evren, gayb evreni ile şahadet evreni. Oysa İbn Rüşd’ün de belirttiği gibi istidlal, ancak şahid ile gaibin doğası aynı olduğunda işe yarar. Onun da belirttiği gibi gayb âlemi mutlak bir evrendir. Oysa şahadet âlemi kaydı ve sınırı olan bir âlemdir. Bu yüzden birinin diğerine kıyası doğru değildir.³⁹⁹

Câbiri, İbn Sina’nın kelamcıların yöntemini kullanarak din ile felsefeyi uzlaştırdığını ifade eder. Bu akıl ile nakil arasında işlevsel hale getirilen kavramlar Câbiri’ye göre burhan ehli tarafından tenkit edilmiştir ki bu yöntem eleştirisiyle yöntem üzerine kurulu bütün kavramların da eleştirilmesine neden olmuştur. Çünkü Câbiri açısından doğunun teorik düşüncesinin kavramlarının tümü, birbirine zıt çiftlerin arasını bulma ve uzlaştırma çabasına yöneliktir. Dahası akıl ile nakli, din ile felsefeyi birbirine katma çabası olup, akli ve nakli beraber razı edip, ikisinin birden onayını almış bir halde bir yapı inşa edebilsin.⁴⁰⁰ Ona göre nahiv, fıkıh ve kelam kendi alanlarında yaşadıkları herhangi bir problemde gaybi şahide istidlal etme yöntemini kullandılar. Bu yöntem, zayıf yapılar karşısında başarılı bir yöntem olmuştur. Ancak İslam dünyası, Aristoteles mantığı ile karşılaşınca (tercüme edilince) karşılıklarına çıkan bu sağlam ve rasyonalist yapı ile (düşünce sabitleri ile zıttı) başa edemediler. Bu yüzden akıl ile nakli uzlaştırma düşüncesi doğmuştur.⁴⁰¹

³⁹⁷ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 234-235.

³⁹⁸ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 235.

³⁹⁹ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 239.

⁴⁰⁰ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 240-241.

⁴⁰¹ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 251-254.

Zira Yunan düşüncesi İslam toplumuna son derece muhtaç olduğu aklı ilimleri getirmişti. Bu düşünce rasyonel bir alternatif arayan ve gittikçe yükselmekte olan yeni toplumsal güçlerin imdadına koşmuş, bir yandan da merkezi devlet adına konuşanları sahip olduğu bütünlük ve sağlamlıkla kendine cezp etmiştir. Merkezi devletin sözcülüğünü yapanlar hem siyasi hem de sosyal alanlarda birliğin beraberliğin ve sınıksız olmanın şarkılarını söylüyorlardı. Bu yüzden uzlaştırma operasyonu farklı bir eğilim kazandı: Dini felsefeye katmak felsefeyi de dine katmak.⁴⁰²

Ancak Câbiri ve İbn Rüşd'ün iddia ettikleri gibi İbn Sina'nın felsefesinde ve özellikle konu edindikleri Tanrı'nın kanıtlanması konusunda kelamcıların etkilerini görmek mümkün müdür? Bu soruya binaen bakıldığında Tanrı'nın kanıtlanması konusunda İbn Sina, sebeplerin sonsuza kadar devam edemeyeceğini ve bu mümkün sebeplerin dışında kalan zorunlu bir sebebe ihtiyacın olduğu görüşü ile felsefi kanıtlar ileri sürerken; kelamcılar da mümkün varlıkların zorunlu bir fail tarafından var edildiği görüşünü ortaya koyarlar. Bu görüşleri serdetmeleriyle aralarında bir benzerliğin ve etkileşimin olduğunu söylemek mümkündür. Kanaatimizce İbn Sina'nın İslam dairesine mensup bir Müslüman olarak, inanç esaslarının mevzu bahis edildiği konularda bu esasları savunma amaçlı oluşmuş bir sistemin etkilerini taşıması olağan görülmelidir. Ancak Câbiri açısından İbn Sina'nın dini bir konuyu felsefi ifadelerle ele alması ve filozof olarak bunu Aristotelesçi bir ekseninde delillendirmemesi onu eleştirilecek bir duruma düşürür.

Câbiri, İbn Sina'nın din-felsefe ilişkisini epistemolojik boyutuyla ele aldığı gibi ideolojik olarak da değerlendirir. Buna göre Câbiri, doğu düşüncesinde siyasi etmenlerin her zaman etkili olduğunu belirtir. Bu din-felsefe uzlaştırma konusunda da aynı etmenin etkili olduğu görülür. Ona göre doğu teorik düşüncesindeki genel sorun birleştirme ve genelleştirmedir.⁴⁰³ Mesela Farabi, döneminin İslam siyasi yapısında var olan potansiyel ayaklanma ve isyan durumundan dolayı felsefi söyleminde sosyo-siyasal boyutlarını belirginleştirmek ve bununla otorite birliğini hedefleyen felsefi bir renk katmıştır. Bu örneğin farklı versiyonları doğu teorik düşüncesinde mevcuttur ve ana problematik olarak da yerini alır. Ancak Câbiri, İbn Sina'nın Farabi'nin sosyo-siyasal hedeflerle şekillenen felsefesinin felsefi yönünü alıp, sosyal yönünü gözardı ettiğini düşünür. Aynı zamanda Farabi'nin erdemli şehrinin siyaset ve toplum sahasında başaramadığını, İbn Sina düşünce sahasında

⁴⁰² el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 254.

⁴⁰³ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 255.

başarmak için problematiğe dini-felsefi bir içerik kazandırdığını ifade eder.⁴⁰⁴ Câbiri'ye göre nihayetinde Farabi de araç olan husus, İbn Sina'da hedef olmuştur. Çünkü Farabi'de dinin felsefeye sokulması, Mutezile veya Eş'ari kaynaklı deneysel aklın değil; evrensel aklın temelleri üzerine kurulur ve sosyo-siyasal birlik için vesiledir. İbn Sina ise dinin temel problemleri ve tikellerini felsefenin temel problemleri ve tikelleri haline getirerek Meşriki kökenli bir dini felsefenin hedefi ve mevzusu olmuştur.⁴⁰⁵ Câbiri açısından bu Meşriki felsefe somut gerçekler düzeyinde tahakkuk etmesi mümkün olmadığı için soyut ruhi düzeyde birlik ve beraberliği hedefliyordu.⁴⁰⁶

Câbiri, İbn Sina'nın Meşriki dini felsefesini bu şekilde ortaya koymasında feyz nazariyesinin etkili olduğunu düşünür. Ona göre İbn Sina'nın bütün ilahiyat, kozmoloji, felsefe görüşleri bu nazariye çevresinde yoğunlaşmıştır. Meşrikilerin epistemolojik ayağını oluşturan bu nazariye, Farabi ve İbn Sina tarafından Harran Okulu'nun etkisi ile okunmuştur.⁴⁰⁷ Feyz nazariyesi ile Meşriki filozofların Aristoteles'ten olabildiğince uzaklaştığını düşünen Câbiri, İbn Rüşd'ün de baştan sona hurafe olarak değerlendirdiğini belirtir. Bunun nedeni ise feyz nazariyesi Aristoteles'in evren görüşünden uzak olup, İslam felsefesinin kendine özgü tasavvufi eğilme sahip olmasında büyük role sahip olmasıdır.⁴⁰⁸ O halde Câbiri'ye göre Meşrikiler, (doğuluların) felsefi yüzünü geçmişe çevirip, akli olmayan şeye ma'kuliyet kazandırmak ve tasavvufi eğilimlere akli renk katabilmek için akli kullandılar. Bu yüzden felsefi bir din inşa etmeye yönelip, dini bir felsefe oluşturdular. Buna en büyük aracılığı da Harran Sabiilerinin felsefesi yapmıştır.⁴⁰⁹

Câbiri bu görüşün daha önce İbn Tufeyl tarafından da ele alındığını söyleyerek, İbn Tufeyl'in İbn Sina'nın görüşlerinden ibaret olan *Hayy bin Yakzan*'ın temellerini Harran Sabiileri olarak bilinen ruhani inançla irtibatlandırmıştır.⁴¹⁰ Aynı zamanda Şehristani de *Milel ve Nihal* eserinde bahsettiği⁴¹¹ Harran akide ile İbn Tufeyl'in *Hayy bin Yakzan*'da çizilen akide (feyz düşüncesi) ince bir kıyaslamayla

⁴⁰⁴ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 257.

⁴⁰⁵ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 257.

⁴⁰⁶ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 257.

⁴⁰⁷ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 150.

⁴⁰⁸ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 276.

⁴⁰⁹ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 276.

⁴¹⁰ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 281.

⁴¹¹ Şehristani, *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz, Litera Yay., İstanbul, 2011, 279.

meşriki hikmetten İbn Sina'ya ait olduğunu ve Harran Sabiiliğinin kurduğu dini felsefe olduğunu belirtir.⁴¹² Bu konuda Câbiri, İbn Rüşd'ün de İbn Tufeyl'in görüşlerine katılıp, İbn Sina'nın Meşriki felsefesinin Harran inancına dayandığını söyleyerek⁴¹³ bu iki Mağripli, Meşriki felsefeyi putperest karakter taşıyan meşrik ehlinin inançlarından biri ile irtibatlı kıldığını ifade eder.⁴¹⁴ Böylece İbn Rüşd, İbn Sina'nın yalnızca din ve felsefe arasındaki ilişkiye yönelik yöntemlerinden de kopup, dini felsefeye, felsefeyi dine sokmaya çalışan üslubundan değil, aynı zamanda gnostik ruhundan sirayet eden feyz görüşüne de karşı çıkmıştır.⁴¹⁵

Câbiri'nin din-felsefe arasındaki ilişkiye yönelik meşriki düşünceye yönelttiği eleştirilerinde mağrip teorik düşüncesinin etkili olduğu görülür. Klasik dönemde Mağribilerin İbn Sina okumaları ve özellikle İbn Rüşd'ün eleştirilerinin Arap-İslam geleneğini okuma yönteminde büyük etkileri olmuş ve Câbiri, İbn Rüşd'ün eleştirileriyle bütün doğu teorik düşüncesini ele almaya çalışmıştır. Ancak Gutas'ın belirttiği gibi Arap-İslam felsefesi aslına sadık kalınarak, tarafsız ve objektif bir şekilde ele alındığında, onun on asırlık tarihi ve din ile felsefenin arasındaki ilişki, İbn Rüşd ya da bir başka kişinin tavsif etme şekilleriyle ele alınarak eleştirilmesi -ki bu eleştiri yöneltilecek konularda aksi yönde deliller bulunurken- doğru karşılanmaz.⁴¹⁶

Son olarak din ve felsefenin bir arada okunmasıyla ilgili problemin çözümünü ayrı okunmasıyla mümkün gören Câbiri'nin anlayışındaki sorunu dil oyunları ya da aile benzerliği gibi terimlerle de değerlendirebiliriz. Buna göre din ve felsefe ve ikisi arasındaki ilişkiler üzerine düşünmek gerektiğinde şu uyarıya dikkat etmek gerekir. Aynı konuları incelemek, bu iki sistemin aynılığını gerektirmez. Bu noktada dil oyunları analojisi devreye girer ve onların aynı görünüme sahip olsalar bile ayrıntıya indiğinde onları birbirinden ayıran çok temel farkların olduğunu hatırlatır. Ama bu büsbütün ayrı oldukları anlamına da gelmez. Wittgenstein'in bir örneği üzerinden anlatılması gerekirse, dil oyunlarının kullanılması bir alet çantasındaki aletlere benzetilir. Onların ayrı olduğu görülür ancak aynı ailenin kendine özgü bireyleri olarak, aynı paradigmanın ve aynı dünya görüşünün kendine özgü görünüşleri içinde farklı oldukları anlamına gelir. Yani din ve felsefe her ne kadar birbirinden

⁴¹² el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 281.

⁴¹³ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 282.

⁴¹⁴ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 282.

⁴¹⁵ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 281.

⁴¹⁶ Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, 166.

ayrı iseler de aynı hakikat ailesine mensup olmaları itibariyle benzerdirler. Burada şuna dikkat etmek gerekir ki benzerlikten hareket ederek, bütün dil oyunları ailesini tek bir tür altına yerleştirmemek veya ayrılıktan hareket edip, bütün aile ferdinin tamamıyla başka olduğu sonucuna varmamaktır.⁴¹⁷

Câbir'in bu noktada farkına varamadığı husus, onun kendi terimleriyle söylenecek olursa din ve felsefe yani beyan ve burhan paradigmaları arasında mutlak ve kaçınılmaz çatışmaların varlığından söz etmesine rağmen, hem bunların arasında olan dil oyunlarını kaçırmaması hem de paradigmaların arasındaki farklılıkları çatışmanın hasılası olarak görüp, yanlış bir okuma yapmasıdır.⁴¹⁸ Burada Câbiri'nin İbn Sina yanılıgısı, ona yönelik batı oryantalist okumanın bir benzerini yapması ve kendi kurgusunun bir izdüşümü olarak değerlendirmesidir. Çünkü İbn Sina'nın da mensup olduğu İslam düşünce geleneğinde kategorik olarak ayrılan felsefe, kelam ve tasavvuf ilimleri aynı temel varlık şuurunun farklı metodolojik ve terminolojik kalıpları içinde dile getirilmesinden vücut bulmuştur.⁴¹⁹ Bizler bu kategorileri aleyhte bir kategorileştirmeye maruz bıraktığımız zaman, düşüncenin hem paradigmatic dünya görüşüne hem de paradigmayı oluşturan temel karakterine zarar vermiş oluruz.

3.4. İbn Sina'nın İdeolojik Felsefe Okuma Çabası

Câbiri'nin İbn Sina'ya yönelttiği eleştirilerinden bir diğeri, felsefeyi ideoloji kapsamında bir araç olarak görmesidir. Câbiri, Arap-İslam düşünce geleneğine yaptığı eleştirilerde bu düşünce geleneğinde epistemolojik-ideolojik bir etkileşim olduğunu düşünür. Bu anlamda Arap-İslam düşünce geleneğinde epistemolojik ya da felsefi sistemler ideolojik kaygılar nedeniyledir. Câbiri, Arap-İslam geleneği üzerine yaptığı analizlerdeki genel tema ya da sebep, düşünce sisteminin arka planında bulunan hegemonyacı yapıyı ve buna muhalefet eden ya da destekleyen unsurları tanımlamaktır. Bu yüzden Câbiri açısından siyasi yönü ele alınmamış, iktidar-özne ilişkisine bakılmamış her analiz eksiktir.

⁴¹⁷ Recep Alpyağlı, "Dil Oyunları' ve 'Aile Benzerliği' Analojilerinden, Meşşailerin Felsefe-Din Münasebetine Olan Katkılarını Yeniden Yapılandırmaya Bir Yol Çıkar Mı?" *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11, 2005, 135-136.

⁴¹⁸ Ulukütük, *El-Câbiri'de Din-Akıl İlişkisinin Epistemolojik Analizi*, 215.

⁴¹⁹ Ulukütük, *El-Câbiri'de Din-Akıl İlişkisinin Epistemolojik Analizi*, 216.

Bazı okul, filozof veya yapılanmalar, ideolojik amaçlarını açık olarak belirtmekte birlikte bazıları ise bunu kapalı yapar ve satır aralarında okumak gerekir. Câbiri'ye göre İbn Sina, ideolojisini gizlediğinden dolayı İslam düşünce tarihinde büyük ve saygın bir şekilde anılmıştır.⁴²⁰ İdeoloji bir amaca yönelik olarak her düşünür de bulunabilir, sorun ve tehlikeli olan, bunun çağa bir ideolojik olarak değil, kendini sunan bir felsefe ya da ideoloji var olmasına neden olan sosyal çatışmalar, ulusal arzuların ifadesi olarak evrene ve insana mücerret bir bakış olarak ortaya konmasıdır. Çünkü bu, bilimsel bilinçten çıktığı iddiası ile kendini gösterir.⁴²¹

Câbiri, ideoloji konusunda modern dönem öncesi filozofların materyalist ya da idealist diye ayırmanın doğru olmadığını düşünür. Ona göre tarih içerisinde herhangi bir dönemde düşünürleri ilgilendiren husus, teolojiyi akla uygun hale getirmek ve din ve din kaynaklı bilgiyi yaşadıkları çağın bilimlerine oturmaktır. Bu yüzden dört tarafı mamur bir çağdaş akımın içine dâhil etmek çok zordur. Bu konuda Câbiri açısından önemli olan onların düşüncelerini hangi düşünce sistemini oturttuğu ve onların ne için dile getirdiğidir. Bunun yanı sıra ruhçuluk ve irrasyonel olgular her toplumda bir şekilde vardır. Burada önemli olan insanın o kültürel ortamda yaşayıp, bulgulardan bazılarını farklı yönlere kanalize etmek için sistematik hale getirip, onun öğreticiliğine soyunmaktır.⁴²²

Câbiri, ideoloji konusunda bu tarz bir giriş yaparak İbn Sina'nın ideolojisini anlamak adına şu soruları yöneltir. Birincisi İbn Sina bir tabip, deney ve bilim adamı olarak felsefi görüşlerinde neden irrasyonel kavramlara başvurur, ikincisi her toplumda irrasyonel olarak var olan olguları nasıl dönüştürmüştür? Mesela İhvan-ı Safa sisteminde irrasyonel unsurları açık olarak barındırmakla birlikte, İbn Sina bu unsurları kullanarak hangi hedefleri gözetmektedir?

Câbiri'ye göre bu sorulara cevap vermek için Araplar ve İranlıların arasındaki askeri-kültürel çatışmaya bakmak gerekir. Araplar, askeri üstünlüklerine rağmen İranlıları kültürel ve uygarlık açısından yenilgiye uğratamadılar. Onlar, Müslümanlığı seçtikten sonra da kavmiyetçi duruşlarını ve çatışma halini birçok yönden hissettirmeye devam ettiler. Hatta İbn Sina'nın Mağribiler olarak karşı çıktığı kesim olan Bağdatlılar ile yanında durduğu Meşriki kesim arasındaki tartışmanın

⁴²⁰ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 158

⁴²¹ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 158.

⁴²² el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 164.

felsefi boyutunu da bununla ilişkilidir. Bu yüzden Câbiri açısından İbn Sina'nın bu tartışmalara müdahil olması ve terminolojisinde Meşriki felsefe tabirini kullanması, ideolojik ulusal ve tarih bilincini gözler önüne serer.⁴²³ Bu haliyle İbn Sina kökenli Meşriki felsefe, hezimete uğramış İran ulusal bilincinin bir tezahürü anlamına gelir. Aynı zamanda İbn Sina'nın Mağribilerin büyük ustası olan Aristoteles'i aşmak istemesi, ulusal-İranlı hususiyetlere sahip “doğulu” felsefe kurmaya arzulu ideolojik bir amaç gütmesindedir.⁴²⁴ Câbiri, İbn Sina'nın bu arzusunu kapalı olarak yerine getirdiğini aynı zamanda meşşailerini tutuculukla ve Mağribileri literal okumayla tenkit etmesinden de onun bu egemenlikten kurtulmak istediğini ve doğulu bir felsefe kurmayı hedeflediğini düşünür.

Bu ideolojik söylemin kökenini biraz daha açarsak Câbiri'ye göre İbn Sina'nın geçmişinden, çocukluğundan gelen ve felsefe oluşumun dayandığı temel kaynaklardan biri, İhvan-ı Safa *Risaleleri*dir. Beyhaki'nin aktardığına göre İbn Sina, çocuk yaşta bu risalelerle tanışmıştır. İbn Sina her ne kadar siyasi olarak İsmaili görüşü reddetse de onların öte dünya felsefelerini benimsemiştir.⁴²⁵ Hatta Câbiri'ye göre İbn Sina'nın üslubunda, terminolojisinde ve kitap başlıklarında bu risalelerin yapısı göze çarpar.⁴²⁶ Câbiri özellikle (İbn Sina yaptığı en önemli eleştirilerden biri olan) ruh konusunda da İhvan-ı Safa'nın etkili olduğunu düşünür.⁴²⁷ Ancak İhvan-ı Safa, Eflatuncu bir ruh eğilimiyle kitleleri uyuşturmaya amaçlı bir ideoloji yapıyordu, İbn Sina ise bu ideolojik amaçtan yoksun olarak bunu Meşriki felsefesinde kullanıp, çöküş asrının bilgi ve irfanını sunmuştur.⁴²⁸ Bunun yanı sıra Câbiri, İbn Sina'nın din ve felsefe tikellerini uzlaştırmada da İhvan-ı Safa ile aynı yöntemi kullandığını iddia eder. Mesela felsefi bir sorunun doğruluğuna Kur'an ayetleriyle tanıklık ya da felsefi sorunun kendisi ayetin anlamının derinliğine tanık olarak sunulur. Câbiri'ye göre bu söz konusu gerekçeler, İhvan-ı Safa'nın yöntemleridir ve İbn Sina da bunları kullanmıştır. Câbiri açısından ruh üzerine yazan ve belli amaçla yazan İhvan-ı Safa'nın ideolojisi anlaşıldığında İbn Sina'nın da anlaşılabilir. Çünkü İbn Sina, İhvan-ı Safa'nın ruh üzerine yoğunlaştığı gizli ve açık

⁴²³ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 167.

⁴²⁴ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 168.

⁴²⁵ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 552.

⁴²⁶ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 169.

⁴²⁷ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 170.

⁴²⁸ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 170.

amaçların olduğu bir ortamda doğup, felsefi metinlere dair ilk onların eserlerini okumuştur. Câbiri bu anektottan yola çıkarak İbn Sina'nın ruhi bir uyuşukluk üzerine ulusal bir felsefi proje kurduğunu iddia eder. Bu ideoloji, diriliğini kaybetmemek için biraz gerçeklikten kaçan, hiçbir soruna ciddi çözümler sunmayan İsmaili bir ideolojidir.⁴²⁹ Aynı zamanda İbn Sina, Sinevi-Meşriki felsefesi ile ilim ve mantığın ilerlediği bir zamanda uzun zaman Arap bilincini etkileyecek bir felsefe ortaya koyarak, gerilemede büyük katkısı olan gnostik-ruhçu eğilimi destekleyen, okutan ve kesin öğreti haline getiren bir filozof durumuna düşmüştür.⁴³⁰ Bununla birlikte bu karanlık irrasyonellik Gazali, Suhreverdi ve diğer talebeleri ile bazı ortam ve sahalara yayılıp, genel hale gelmiştir.⁴³¹ Câbiri, bu ideolojik tutumu şu sözlerle belirtir.

İbn Sina henüz çocukken İsmail'i propagandistlerin merkezi durumunda olan bir evde, İhvan-ı Safa *Risalelerinden* öğrendi bilim ve felsefeyi. Onların tartışmaları ve risalelerin etkisi İbn Sina'nın karakterini hayatı boyunca tesir etti: Açığa çıkartılmış, izah edilmiş bir ideolojiyi henüz çocukken bir ilim ve felsefe olarak öğrendi, zihnine nakşetti. Hakiki ilim ve felsefeyi Farabi'den daha sonra Aristo ve şarihlerinden alınca gençliğinde öğrendiği ilmi, çocukluğundaki ilmin inşasına aracı etti. Yenilgiye uğramış bir ulusal bilincin yeniden kurulması için gençliğinde öğrendiği bilgileri seferber etti.⁴³²

Câbiri'nin İbn Sina'ya yönelik çocukluğundan gelen bu ideolojik söylem iddialarında bir tutarsızlık olduğu görülür. Buna göre Câbiri, İbn Sina'nın hem İsmaili görüşün siyasi-ideolojisinden uzak olduğunu ve onların 'ruh' ile ilgili düşüncelerini önemseyip felsefesinde yer verdiğini söylerken onlara felsefesinde 'katkı' rolü verir hem de İran ulusal bilincini diriltmek için ulusal bir felsefe kurduğunu iddia ederek, onları bütün bir felsefi varoluş gayesi olarak sunar. Ancak Câbiri, bu iki iddiayı ispatlayacak veya karşılaştıracak bir metin sunmaması ve birbirine zıt görüşleri ardı ardına sıralaması bu konudaki görüşlerine sis düşürmüştür.

Bunun yanı sıra Câbiri'ye göre İbn Sina felsefesi (Meşriki Hikmet Projesi), Farabi'nin metafizik sistemi üzerine kuruludur. Farabi'den felsefi sistemi ödünç alan İbn Sina, bu sistemi ideolojik muhtevası bakımından farklı bir yorumla

⁴²⁹ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 168-169.

⁴³⁰ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 172-174.

⁴³¹ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 174.

⁴³² el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 175.

geliştirecektir. Buna göre İbn Sina, Farabi sistemini epistemolojik olarak devam ettirmek ile birlikte ideolojik olarak ondan ayırır.⁴³³ Evrensel aklın ve rasyonel anlayışın İslam dünyasında yer edinmesi için Aristoteles'e başvuran Kindi ve Farabi bununla sosyo-siyasal sorunların çözülüp, irrasyonel-agnostik düşüncelerden kurtulmayı arzulayan filozoflardır. Bu yönüyle Aristoteles, devlet destekli ideolojik bir amaç nedeniyle İslam dünyasına girmiştir. Ancak Câbiri açısından İbn Sina, doğru teorik düşünce dünyasının bu ideolojik felsefi amacını devam ettirmemiş, kendi dönemine ayak uydurmuştur. Bu yüzden İbn Sina'nın Farabi'nin sistemini geliştirdiği ve genişlettiği şeklindeki kanaat yanlıştır ve terk edilmelidir. Çünkü sistemlerinde ana iskeleti etkileyecek farklar bulunmaktadır. Buna göre felsefesinde feyz teorisinde sudur edenler, semavi akıllara yüklediği özellikler ve Farabi'nin aksine âlemi düalist okuması ve ruh-beden ilişkisi konusunda geliştirdiği farklı yorumlarla İbn Sina, Farabi'den ayırır.⁴³⁴ Câbiri'nin aksine İbn Sina'nın metafizik sisteminde bazı farklılıklar yapması normal karşılanmalıdır. Ancak Câbiri açısından İbn Sina'nın sisteminde farklılıklar yapması, ideolojisine uygun olarak bilinçli yapılmış farklılıklardır. Daha önce de belirtildiği üzere Câbiri'ye göre Meşriki Felsefenin temeli semavi cisimlere ulvilik izafe etmesidir.⁴³⁵ Bu ulvi semavi cisimler ise Sabiilerden alınan bir unsur olup, ideolojik bir anlayışın sonucudur. Söz konusu ideoloji ise yukarıda belirtildiği gibi hezimete uğramış İran ulusal bilincinin bir tezahürü olup, Farabi'nin metafiziği ile İsmaili eskatolojiyi bir araya getirmiştir.⁴³⁶

Câbiri'nin İbn Sina'nın hayatı üzerinden ideolojik nüveler çıkarıp, yorumlama yöntemi kanaatimizce doğru temeller üzerine kurulmamıştır. İbn Sina'nın kendi otobiyografisinde babasının ve kardeşinin aksine İsmaili görüşleri reddettiğini belirtmesine rağmen, Câbiri'nin bu mezhebin İbn Sina görüşlerinde ideolojik olarak bu kadar etkili olduğunu iddia etmesi tarihi verilerle çelişmektedir. Aynı zamanda Beyhaki üçüncü ağızdan İbn Sina'nın İhvan-ı Safa *Risalelerini* okuyup, üzerine uzun uzun düşündüğü görüşü de keyfi bir istidlal olarak karşılanmalıdır.⁴³⁷ Ne yazık ki Beyhaki'nin keyfi eki, Câbiri'nin İbn Sina'ya dair görüşlerinin oluşmasında kaynak olarak yerini almasını sağlamıştır. Bununla birlikte bu ek, Câbiri ve çağdaş dönem

⁴³³ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 559; a.y., *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 102

⁴³⁴ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 558-559

⁴³⁵ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 115

⁴³⁶ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 559

⁴³⁷ Gutas, İbn Sina'nın Mirası, 14.

İbn Sina yorumcularının İbn Sina'nın düşünce kaynaklarını anlamasında ciddi ve olumsuz sonuçları beraberinde getirmiştir.

Bunun yanı sıra İbn Sina'nın genç yaşında aldığı fıkıh eğitimi, hiç kuşkusuz onun hayatında İsmaili mezhebinden daha etkili olduğu söylenebilir. Zira daha önceki kısımda belirtildiği üzere kendisi henüz genç bir delikanlı iken Kur'an eğitimini tamamladığını ve İsmail ez-Zahit'ten fıkıh tahsil ettiğini söylemektedir. Bu âlim, bu bilgiler ışığında klasik bir İslami eğitim aldığını ve mensup olduğu mezhep ve öğretisini doğal olarak aktarılacaktır.⁴³⁸ Buna göre Câbiri'nin İbn Sina'ya yönelik kurgusal ideolojik söylemi tarihi gerçeklerle uyuşmamakta ve yeterli metin karşılaştırmalarından da yoksundur. Bunun yanı sıra yukarıda İbn Sina'nın Meşriki felsefe ile ne kast ettiği ve ne arzuladığından bahsetmiştik. İbn Sina'nın Meşriki felsefesi doktrin olarak farklılıktan ziyade üslup olarak farklı bir yol çizmeyi ifade eder. Ancak Câbiri, klasik ve çağdaş bazı düşünürlerin görüşlerini benimseyerek, Meşriki felsefesinin ideolojik olarak ulusal bir mücadelenin içine konulması görüşünü tercih eder. İbn Sina bizzat bu tarz bir ifade kullanmadığı halde böyle bir töhmet altında bırakılması, Câbiri'nin kendi kurgusunu tarihi yoksunluğa rağmen güçlendirme çabasıdır.

3.5. Meşriki Felsefeden Mağribi Felsefeye Saf Aklın İnşa Çabası

Câbiri'nin çalışma boyunca Arap-İslam geleneğinin gelenekselci bakış tarzından kurtularak, yeniden okunmasını ve gelenekle yeni bir ilişkinin kurulması gerektiğini arzuladığını görürüz. Bu anlamda kendisi bir yapısalcı edasıyla öncelikle geleneğin nasıl yapılandığına bakar ve öğelerine ayırır. Daha sonra onu tarihsel ve bağlamsal olarak nasıl oluşturduğunu, tabakalarını sökmek suretiyle ortaya koyar. Bu konuda özellikle geleneğin söylem biçimlerinin nasıl varlığını ortaya koyduğunu ve bazılarını ise sistem dışına nasıl ittiğini ele alır. Câbiri, bu geleneği-asılları yeniden okumayla gelenek ile modern zamanlarda kültürel coğrafyada yaşayan ve dünya görüşü olarak bu kültürün içinde bulunan Müslümanların ilişkilerinin nasıl olması gerektiğine yönelik bir okuyuşu kasteder.⁴³⁹ Câbiri açısından bu okuyuşun gerekliliği, çağdaş Arap-İslam geleneğinin geçmişin gölgesinde şekillendiği

⁴³⁸ Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, 16.

⁴³⁹ Keskin, *Câbiri'de Din-Kültür İlişkisi*, 170.

düşüncesiyle temellenebilir ki bu yüzden o gelenekten bir kopuşu değil, yüzleşmeyi hedefler. Buna göre onun açısından gelenek sürekli geleceği geçmiş olarak okumaktadır.⁴⁴⁰ Bu da geleceğin sağlıklı inşasının önünde kalıcı engeller oluşturur. Câbiri geleneğin bu paradokstan kurtulabilmesi için kurtuluşu kültürel bakiyenin kendi okuyuş tarzıyla okumasında görmektedir.⁴⁴¹ Ona göre bu okuyuş tarzı Arap-İslam geleneğinin epistemolojik ve ideolojik içeriğine bakmak suretiyle onun tarihsel bağlamını kavramayı sağlayacak ve onu tarihsel ideolojik öğelerinden arındırmak suretiyle çağdaş bir inşasını sunacaktır.

Modern Arap düşüncesinin temel meselesi hangi yöntem olursa olsun birinin uygulanabilmesi için gerekli olan zihinsel etkinliği arayabilmesi olmalıdır. O halde temel mesele aklı eleştirebilmektir. Aklın şu yahut bu yolla kullanılmasını değil!... Kıyası bu mekanik haliyle Arap aklının yapısal etkinlikleri içinde değişmez bir unsur olmuştur. Zamanı dolduran, gelişimini yok sayan, maziye şimdiye ‘paket’ çözümler sunmak için vicdanda ve düşüncede hazır eden unsurdur...Keskin ve ince bir eleştiri ile kırılması gereken ilk şey bu bünyenin temel değişmesi haline gelmiş mezkur mekanik kıyastır. Bizim açımızdan Arap aklının yenilenmesi çöküş aşısında ki Arap aklının yapısından bu aklın modern Arap düşüncesine uzantıları da dâhil tam bir epistemolojik kopuş sağlayabilmek demektir.⁴⁴²

Buna göre Câbiri'nin Arap-İslam geleneğinde yapmayı arzuladığı şeylerden biri zaman algısını soruşturmalardan geçirip, epistemolojik bir kopuşun imkânını aramaktır. Ona göre Arap-İslam geleneğinde zaman önüne bakan ve geçmişten kopuk bir tarzda ilerlemez, aksine geçmiş kendini sürekli olarak devam ettirir. Bu yüzden ki Arap aklı sürekli geçmişe referansla işlemektedir. Geçmişe dönük referans noktası, Arap bilincinin geçmiş tarafından şekillenmesine devam etmekte ve bu etki ise tedvin döneminde belirlenmiş usuller ile olmaktadır. Arap-İslam düşünce dünyasında tedvin dönemine kadar geleneksel bir dinamizm söz konusu iken, tedvin dönemi ile birlikte Arap-İslam zihni belirlenmiş usul ve metotlarla bir donukluk dönemi yaşamaya başlamıştır. Tedvin dönemi usullerin belirlendiği zamanda dönemin şartları ile içtihadın sonucu iken daha sonraki zamanlarda bu belirlenmişlik hali devam etmiş ve sonrasında yapılan içtihatlar tedvin döneminin şartları ile belirlenip meşruluk kazanmıştır. Böylece tedvin dönemi tarafından kültürel, siyasal,

⁴⁴⁰ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 23.

⁴⁴¹ el-Câbiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 377.

⁴⁴² el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 11.

ekonomik ve toplumsal alanda belirleyici olarak hayatın dinamizmine karşı üretim, bilgi türü, düşünme, akıl yürütme, toplumsal ilişki ve yaşayış biçimlerine kadar birçok alan sınırlandırılmıştır.

Câbiri, iddialarını Arap-İslam geleneğinin durağanlığını sorgulamak için temellendirir, ilerleme problemine odaklanır ve kendi çağdaşları gibi İslam dünyasının neden geri kaldığını kendi dinamikleri ile sorgular. Ona göre düşünce ve bilim sürekli ilerliyorsa (Câbiri ilerlemeci bir anlayışa sahiptir) Arap-İslam dünyası neden ilerlemeyi sağlayamamaktadır? Câbiri, bu soruya tedvin döneminin objesi ile yanıt bulmaya çalışır. Bu anlamda tedvin döneminin objesi naslardır ve bunlar nahiv, kelam ve fıkıhta belirleyici etken olup, bu etken devam etmektedir.⁴⁴³ Câbiri'nin bu iddialarından şu akıl yürütmeyi yapmak mümkündür. Naslar, belirleyici etken olduğuna göre, akıl özgür ve bilimsel etki doğuracak misyona sahip değildir. Ancak ona göre batı düşüncesi değerlendirildiğinde kendi rönesanslarını Klasik Yunanla ilişkilendirerek zemin bulmuşlardır. Bu nedenle Avrupa onbeşinci yüzyılda rönesansla birlikte akli donduran ve ilerlemesine engel teşkil eden, irrasyonel unsur bulunduran her türlü kültürel birikimden kurtulup, Yunan felsefesinin rasyonalist karakteri ile ilişki kurmuşlardır.

Câbiri açısından rasyonellik önem arz eder. Ona göre akli eylemin öncelendiği ve her şeyin rasyonellik üzerine temellendiği bir düzen ilerleme sağlar. Bu yüzden Arap-İslam düşüncesinin ilerleme kaydedebilmesi için yegâne yolu, çağın söz konusu nitelikleri ile yüzleşmek, irrasyonel tartışmalardan kurtulmak ve rasyonellik ile sağlıklı bir iletişim kurmaktır.⁴⁴⁴ Câbiri, rasyonellik ülküsünü gerçekleştirmek için tarihin sayfalarını tekrar açtığında öncelikle dıştan görünen kısmına değil, iç mekanizmasına yönelir. Ona göre Arap-İslam geleneğini ve bir yapı oluşturan faktörlerin tarihi kaynaklarına yöneldiği zaman irrasyonelliğe ve akli çöküşe götüren etmenler görünür hale gelecektir. Bunun için Câbiri, İslam düşüncesini epistemolojik paradigmalardan beyan, irfan ve burhan olmak üzere üç gruba ayırıp, beyan ile irfanı burhan temelinde değerlendirerek, Arap-İslam geleneğinin doğuluların duygusal ve irrasyonel olduğunu, batı düşüncesinin ise özünde akılcı olduğunu iddia eder. Bu konuda filozofları ise temelde doğulular

⁴⁴³ el-Câbiri, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, 183-187.

⁴⁴⁴ el-Câbiri, *Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. Ali İhsan Pala- Mehmet Şirin Çıkar, Düşün Yay., İstanbul, 2011, 179-180.

(meşrikiler) ve batılılar (mağribiler) olarak ikiye ayırır. Onun açısından meşrikilerin irrasyonelliği ya da mağribilerin rasyonelliği coğrafi bir ayırmadan ziyade düşünsel bir ayrımı temsil eder. Hatta onun açısından, İslam düşüncesinde olumlu yanlar mağribilerde olumsuz yanları ise meşrikilerde toplanmıştır ki bunun en güzel kurgu örneğini Câbiri, İbn Sina üzerinden kurar. Ona göre İbn Sina, *eş Şifa* ve *Necat* eserlerinde Yunan filozoflarını; *Hikmet'ul Meşrikiyye* adlı kayıp olan eserinde ise Meşriki felsefesini ortaya koymaktadır. Nihayetinde bu felsefenin geldiği nokta rasyonalizm örtüsü altında İslam düşüncesinde irrasyonalizmi temellendirmektir. Bu sebepten Câbiri, Meşriki felsefe ile Mağrip felsefesi arasında mutlak bir epistemolojik kopuş yaşanması gerektiğini belirtir.⁴⁴⁵ Câbiri'nin Meşriki ve Mağribi arasında derin ve köklü bir ayrıma gitmesinin soruşturmasını din-felsefe ve rasyonel-irrasyonel ilişkilerin incelendiği bölümlerde ele alındı. Bu kısımda özellikle mağrip üzerine kurulan İslam düşüncesindeki yeniden yapılanma (saf aklın inşası) konusuna odaklanılacaktır.

Câbiri, İslam düşüncesinde Meşriki felsefenin ideolojik olarak mistik ve irrasyonel olmasını İbn Sina'ya dayandırır.⁴⁴⁶ Daha önce de belirtildiği üzere doğulu Kindi, Farabi gibi filozoflar nihai olarak rasyonellik talebinde iken ve Aristotelesçi evrensel aklın izlerini sürerken, İbn Sina ise bu istikametten ayrılmış Meşriki (Harran okulunda yetişmiş, ezoterik bilimlerde uzmanlaşmış ve gök cisimlerinin ilahlılığını iddia eden Sabiiler, Fars milliyetçiliği ve Uzakdoğu'nun mistik inançları)⁴⁴⁷ ancak içerik olarak işraki bir felsefe oluşturmuştur. İslam düşüncesinde batıdan farklı (mistik ve irrasyonel) bir mantık ilmi ve bu ilim üzerinden felsefenin varlığı ve temelde Mağribi- Meşriki şeklinde ayrılması İbn Sina'nın eserlerine dayandırılır.⁴⁴⁸

Meşriki-Mağribi sınıflamasında Câbiri'ye göre Meşrikiler, Harran Okulu'ndan etkilenen Belhi, Amiri ve İbn Sina gibi filozoflar iken; Mağribiler ise Ebubekir Bişr Matta, Yahya bin Adi ve Sicistani gibi Meşşâî ve Süryani filozoflardır. Ona göre Meşriki felsefenin temelinde Harran okulunda yetişmiş, gök cisimlerinin

⁴⁴⁵ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 44.

⁴⁴⁶ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 157.

⁴⁴⁷ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 141; Ulukütük, *Câbiri'de Din-Akl İlişkisinin Epistemolojik Analizi*, 218.

⁴⁴⁸ Hasan Ayık, *İslam Mantık Geleneği ve Doğuluların Mantığı*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007, 85.

ilahlığını iddia eden Sabiiler ve Fars milliyetçiliği ideolojisi vardır.⁴⁴⁹ İbn Rüşd de benzer bir görüş belirterek, İbn Sina'nın felsefe düşüncelerinin doğu halkların inançlarından ve özellikle gök cisimlerinin ilahlarına inanan halklardan aldığını söyler.⁴⁵⁰

Câbiri'ye göre Meşriki-Harran ekolünün liderliğini din-felsefeyi uzlaştırma çabalarıyla tasvir edilebilecek kişi, Kindi okulundan gelen Ebu Zeyd el-Belhi'dir. Aynı gelenekten gelen Amiri, liderliği devralmış ve sonrasında çağdaşı olan İbn Sina'ya geçmiştir. Buna karşın Mağrib Okulu ise ilk lideri Ebu Bekir b. Metta, sonra Yahya b. Adi ve Ebu Süleyman es-Sicistani liderlik etmiştir.⁴⁵¹ Câbiri, bu okullardan Mağribileri -Yeni Eflatunculuğun Mağribi kalıbı- görüp, onları Plotinus-İskenderiye eksenli Süryani geleneğe mensup sayar. Mağribiler, Yeni Eflatunculuk üzerinden Hıristiyanlığı yorumlar ve ona uygun felsefe kurar. Aynı zamanda dönemin siyasi-dini yapılanmasından farklı olmalarından dolayı, teolojik çalışmalardan ziyade mantık üzerine yoğunlaşmışlardır ve din ile felsefeyi birbirine katmamaya gayret etmişlerdir.⁴⁵² Bu konuda Câbiri, Tevhidi'den aktardığına göre iki okul arasında tarihi bir rekabet söz konusudur. Buna göre meşrikiler ile mağribiler arasındaki rekabet hem siyasi hem de dini alanda kendini gösterir. Bağdatlı Meşşâîler bir mantık okulu kurduğu dönemde, Horasan ve İran'da ise hermetik kökenli zıt bir felsefe okulu kurulmuştur.⁴⁵³

Câbiri'ye göre Horasan-İran ekolü İslam'ı kabul etmelerinden dolayı, geçmiş kültürlerini dini şemsiye altında korumaya devam ederek, din-bilim-felsefe içerisinde bir uzlaştırmacı yaklaşım benimsemişlerdir. İbn Sina bu geleneğin taşıyıcılarından olarak dini bir felsefe kurabilmiştir. Câbiri, bu uzlaştırmacı felsefe anlayışına karşı çıkarak, kendisinin de yetişmiş olduğu Mağrip-Endülüs merkezli kültüre yönelmek gerektiğini belirtir. Ona göre Endülüs, ideolojik olarak din-felsefe ayrımı üzerine bir felsefi duruş sergilediği için bu mirasa sarılmalı ve Farabi-İbn Sina felsefesinden de ayrılmalı ve “kesin bir karşıtı” olarak savaşa dalınmalıdır.⁴⁵⁴

⁴⁴⁹ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 141; Ulukütük, *Câbiri'de Din-Akıl İlişkisinin Epistemolojik Analizi*, 218,

⁴⁵⁰ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı II*, 603.

⁴⁵¹ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 147-153.

⁴⁵² el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 152.

⁴⁵³ el-Câbiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 281.

⁴⁵⁴ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 44.

Bu durumda Câbiri, Arap-İslam felsefe tarihinde iki dünyayı tanıtır. Birincisi akıl-nakil, din-felsefe uzlaştırması üzerine kurulu olan ve İbn Sina ile “bilimsel Yunan kaynaklı düşüncenin temel dinamiklerini ve yapısını dini bir düşüncenin gövdesine sokma çabası”⁴⁵⁵ haline gelen doğulu-Meşriki felsefedir. Bu felsefe, “epistemolojik açıdan sudur metafiziği sistemine dayanılarak kurulmuştur.”⁴⁵⁶ İkcinci ise epistemolojik açıdan İbn Hazm ve İbn Tumer’tin eleştirelliğini; ideolojik açıdan ise dini felsefeden ayırma üzerine kurulu Mağrip-Endülüs felsefesidir. Câbiri bu iki sistemden Mağrip-Endülüs’  seçerek, İbn Sina’nın uzlaştırmacı anlayışına savaş a mayı ve İbn Rüşd’ n ayrışmacılığını veya kopuşunu almak ve yeniden diriltmek gerektiğini belirtir.

Câbiri, Arap-İslam geleneğindeki epistemolojik sorunu felsefi soruştırmaların temeline koyarak, bunun anlam ve rasyonellik ile ilişkisini ele alır. Bunu yaparken Arap-İslam geleneği ve modernite, post-sömürgeci dönem arasında ilişki kurar. Aynı zamanda bu epistemolojik sorunu sıkı ilişkisi olduğunu düşündüğü ideolojik yönüyle değerlendirir ve ideoloji ve bilginin birbirinden ayrılmaz bir ilişki ve girişikliğe sahip olduğunu belirtir. İdeoloji ve epistemoloji arasındaki ilişkinin batı tecrübesi (Endülüs-Fas), Câbiri’ye göre diğerinden tamamen farklı olup, ideoloji geliştirme seyri epistemolojik sonuçları itibariyle kendine has, özgün özellikler taşır.⁴⁵⁷ Bununla birlikte Arap-İslam geleneğinde ideolojik bilgi konusunun belirleyicisi öteki olduğundan dolayı Endülüs-Fas tecrübesinde diğerlerinden ayıran Şey  tekinin farklılaşması olur. Buna göre Endülüs Emevi Devleti’nin öteki olanı Abbasi-Fatimi oluşturduğundan dolayı Emevi Endülüs tecrübesi Abbasilerin ideolojisi beyan ve Fatimilerin ideolojisi olan irfandan farklı olmalıdır.⁴⁵⁸ Câbiri bu noktada Endülüs tecrübesini yeni kültürel projesinin ve inşasının mimarı olarak görüp, İbn Hazm’ı ise bu inşa girişiminin başlatıcısı olarak tanımlar.⁴⁵⁹

Câbiri’ye göre İbn Hazm, Arap-İslam düşüncesinin doğu tecrübesinde içine düştüğü krizi fark ettiğinden dolayı, yeni bir epistemolojik projenin inşasına başlamıştır. Bu epistemolojinin ideolojik arka planında Endülüs Emevi hilafetine düşman ve ideolojik savaş açan Fatimi ve Abbasi Devleti’ne karşı ideolojik bir proje

⁴⁵⁵ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 30.

⁴⁵⁶ el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 37.

⁴⁵⁷ el-Câbiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 338.

⁴⁵⁸ el-Câbiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 338.

⁴⁵⁹ el-Câbiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 338.

oluşturur. Bu anlamda Emevi Endülüs hilafeti de İbn Hazm'ın zahiriliğini gelecek için bir kültür projesi olarak üstlenir.⁴⁶⁰ Câbiri'ye göre İbn Hazm'ın kültür projesi, hem ideolojik hem de Arap-İslam geleneğinin içine düştüğü krizden çıkışın imkânını sağlayan, hermetik irfancılığı tamamen dışlayan ve felsefi boyutta beyan ile burhan arasındaki ilişkiyi düzenleyen fikri bir projedir. Bu söz konusu olan projede İbn Hazm, tedvin döneminde İmam Şafi tarafından belirlenen ve donuklaşmış durağanlaşılmasına sebep olan usul ilmini, başlangıç noktasına geri döndürüp, akli delillerin ispatına başlamıştır.⁴⁶¹

Câbiri, kendi ideolojik kurgusuna referans olarak İbn Hazm'ın eleştirel kültürel inşa projesine yeni bir metodolojik yaklaşım geliştirdiğini düşünür. Ona göre İbn Hazm'ın metodu hem irfanı dışlayan hem de metod ve önermeleri açısından kelam, fıkıh ve nahiv âlimlerinin söylemlerini eleştirip, yeni bir yapılanmayı hedef almaktadır. İbn Hazm, bu yapılanmayı sağlamak için hem akide hem fıkıh alanlarında tümdengelim ve tümevarım yöntemlerinin kullanıp, çağının bilimi olan Aristoteles fiziğini benimseyip, yeni bir entelektüel beyanı dünya görüşü inşa etmeyi hedefler. Böylece burhan üzerine temellenen bir beyan ve irfanın dışlandığı bir metod geliştirilecektir. Câbiri, İbn Hazm'ın rasyonellik üzerine temellenen bu yöntemini önemser ve onun düşüncelerinde evrensel aklın ilkelerinin belirginleştiğini düşünür.⁴⁶² Aynı zamanda İbn Hazm'ın zahiriliğinde -aklı sınırlayan zahirilik değil-nasa bağlı eleştirel ve akılcı bir eğilim bulunduğunu düşünür.

Câbiri'ye göre İbn Hazm'ın yönteminde akla ve vahye tanınan işlevsel bir alan söz konusudur. İbn Hazm maddi ve manevi veya din-eşya alanında yaptığı ikili tasniflerle aklın etki gücünü ortaya koyar. Bu anlamda zikredilen tasnifler her ne kadar birbiriyle ilişkili olsalar da aynı karakter içinde ele alınamazlar. Mesela akıl, eşya üzerinde tam hüküm sahibi olmakla birlikte, din alanında aynı etki gücüne sahip olamaz. Zira din alanını belirleyen güç vahiydir.⁴⁶³ Bu yüzden dinle ilgili hükümler akla değil, vahye isnat edilir. İbn Hazm, vahyi gönderen Allah ile vahiy tebliğ eden olarak peygamberin dinde iki kaynak olarak belirginleştiğini belirtir. Bu iki kaynak din konusunda bilginin ve hükümlerin verildiği asıllar olarak karşımıza

⁴⁶⁰ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 634; a.y., *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 353-354.

⁴⁶¹ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 635.

⁴⁶² el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 652

⁴⁶³ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 638-639.

çıkarmaktadır. Câbiri'ye göre İbn Hazm'ın din alanında akılı dışladığı gibi bir görüntü çizdiği yanlışlığına kapılmamalı ve onun kendine has bir akılcılığın olduğunu bilmek gerekir. Şüphesiz onun akılcılığı nası önceleyen bir tavidir ve geleneksel ve filozofların akılcılığının ötesinde nas ve imana teslim olan (fideist) bir akılcılık ile değerlendirilebilir.⁴⁶⁴

Câbiri'ye göre İbn Hazm'ın eleştirel kültürel inşa projesindeki yeri, metodolojik yaklaşımları İbn Rüşd, İbn Haldun ve Şatibi'de zirveye ulaşmıştır. Câbiri açısından onlar, Arap-İslam geleneğindeki rasyonelliğin zirvesini oluştururlar. İbn Rüşd felsefe alanında, İbn Haldun sosyo-siyasal tarih okumasında ve Şatibi ise Arap aklının fıkıh usulü alanında zirveyi temsil ederler. Ona göre bu üç kişiyi birleştiren unsur, epistemolojik açıdan bakıldığında aynı seviyede rasyonalist bir olgunluk içinde olmalarıdır.⁴⁶⁵

Câbiri'nin Mağribilere yönelik bu değerlendirmelerinde söz konusu âlimlere bakıldığında İbn Rüşd'ün İbn Hazm'ı aştığını düşünür. İbn Rüşd'ün özellikle beyan-burhan ilişkisine yönelik söylemine din-felsefe ilişkisinden bakıldığı, din-felsefe birbirinden bağımsız iki yapı olarak görür. İbn Rüşd'e göre din ile felsefeden herhangi birinin doğrulanması isteniyorsa bu konuda yapılacak şey, her ikisinin de kendi içinde yapılmasıdır. Yani bir bilginin makul ve tutarlılığını kendi iç dinamiklerinde aranması gerektiğini belirtir. İbn Rüşd kurduğu sistemde beyan-burhan arasındaki ilişkide akılcı ve gerçekçi bir yöntem izleyerek, Câbiri'ye göre daha önce benzeri olmayan bir yeniden düzenleme çabası ortaya koyar.⁴⁶⁶ İbn Rüşd ve diğer mağribi ilim adamları Arap-İslam kültüründe mevcut olmayan tümeller fikrine dayalı olan tümevarım, tümdengelim ve delil dedikleri iki öncüden meydana gelen burhani kıyası (zorunluluk ilkesi) kullanmak suretiyle doğu düşüncesinden epistemolojik kopuş ve rasyonellik de atılım gerçekleştirme istemişlerdir.⁴⁶⁷

Câbiri'nin Endülüs/Fas merkezli mağrip tecrübesi ile modern algılayışın çerçevesinde şekillenen bir dini algılayışın zeminini kurmayı hedeflediği söylenebilir. O, bu modern dini algılayışı hedeflerken, koyduğu ilkelerden ilki rasyonel düşünmenin zorunluluğu ilkesidir, diğeri ise dinin birtakım ilke ve

⁴⁶⁴ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 654.

⁴⁶⁵ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 655.

⁴⁶⁶ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 666.

⁴⁶⁷ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 666.

kurallarının tarihsel tecrübe de yaşanmış şekliyle modernleşmeye çalışan unsurlardan kurtulmak imkânı sağlayan prensip olarak değerlendirilir. Câbiri'ye göre bu ilkeler çerçevesinde oluşturulacak olan yeniden inşa projesi, Arap-İslam geleneğinde tecrübe edilen lafız merkezli algının aşılmasını ve dini metinlerin sürekli kendini referansla gerçekleştiren düşünce biçiminden kurtulmanın imkânı sağlar.⁴⁶⁸ Onun açısından bu yenilenme imkânı Endülüs tecrübesidir ve beyanın burhan üzerine temellendiği yeni bir inşa girişimidir. Ona göre evrensel ilkelerin ilke edindiği bu tecrübe İbn Hazm ile başlayıp, İbn Rüşd ile zirveye ulaştığı halde Arap dünyasında yeterince yankı bulmamış; ancak batıda hayat bulma imkânına sahip olmuştur.⁴⁶⁹ Câbiri'nin buraya kadar ortaya koyduğu söylemlerden şu sonuçları çıkarmak mümkündür. Birincisi tedvin döneminde otoriteye dönüşen lafzın, asıl ve tecviz prensibinden kurtulmak, ikincisi din-felsefe, akıl-vahiy arasındaki ilişkiyi düzenlemek ve sonuncusu ise rasyonel bir Arap rönesansı gerçekleştirmektir.

Câbiri'ye göre Endülüs tecrübesi (Mağribiler), epistemolojik olarak irrasyonelliği reddetmekle birlikte Aristoteles mantığını dışlayan unsurları da reddederler. Bunun yerine evrensel aklın kurallarını alıp, bilgide akli ve deneysel tecrübeyi ilke edinmiş ve bu ülkü üzerine kurulu bir paradigma inşa etmeyi amaçlamışlardır. Câbiri açısından arzu edilen çağdaş bilimsel paradigma, bir anlamda Endülüs/Fas tecrübesinde karşılık bulmuştur. Buna göre Câbiri, İbn Hazm üzerinden evrensel aklın hakemliği, rasyonel bilgi için mantık kuralları ve sağlıklı bir istidlal şartıyla ihtiyaç duyulan rasyonel paradigma oluşmasını mümkün görmüştür.

Câbiri açısından bu rasyonel paradigmanın inşasının doruk noktasını İbn Rüşd oluşturur. Ona göre İbn Rüşd, sisteminde rasyonel bir yapı kurmuş ve aynı zamanda Arap-İslam geleneğinde irrasyonele bulanmış ve onun karakterine bürünmüş tüm etmenlerden de epistemolojik kopuş sağlamıştır. Câbiri için rasyonel bir epistemolojik sistemde din ile felsefe net bir ayrışma göstermeli ve bu iki sistem kendi içlerinde doğruluklarını değerlendirmelidir. Nihayetinde arzu edilen sistem için söz konusu unsurları toparlamak gerekirse Câbiri gaibin şahide kıyası yerine akıl yürütme ve tümevarım, lafız delaleti yerine makasıda tecviz, adet yerine sebepliliğe ve olguların sürekliliğine dayanan eleştirel bir akıl ve irrasyonelliği ön plana çıkarır ve bunlar üzerine yeni bir paradigma oluşturmayı amaçlar. Daha önce de ifade edildiği

⁴⁶⁸ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 671.

⁴⁶⁹ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 670.

üzere Câbiri'ye göre bu söz konusu unsurlar, Arap-İslam kültüründe Mağribilerde mevcuttur. Ancak Arap-İslam kültürü tecrübeye dikkat kesilmemiş ve bu yüzden de içine düştüğü geri kalmışlık sorunuyla mücadele etmesi gerekmiştir. Bunun için Arap-İslam kültürü kendi mirasında bulunan eleştirel ve rasyonel unsurların yeniden hayat bulmasını sağlamalıdır.

Ancak konuyla tarihi araştırmalara bakıldığında Câbiri'nin aksine Mağribiler, Muvahhidler Devleti'nin desteği ile Aristoteles üzerine kurulu rasyonel-burhani bir felsefi anlayış oluşturmadıkları belirtmek gerekir. Bu devletin önemli temsilcilerinden olan İbn Tumert, zahiri fıkıh öğrenimi almış, harici yönler taşıyan ve doğu seyahati dönüşüyle de mehdi olduğuyla ilgili iddialarla ortaya çıkan bir kişilik olarak burhani özelliklerden ziyade irfani bir anlayış geliştirdiği söylenebilir. Konumuz açısından sorun ise Câbiri'nin İbn Tumert'ten neden övgüyle bahsettiğidir. Kanatımızca bunun cevabı onun mağribli olmasıyla verilebilir. Aynı zamanda Câbiri'nin rasyonalist felsefe gelişimlerini başlatıcısı olarak zahiri İbn Hazm'ı göstermesi de aslında zahiri-selefi yönlerin etkin olduğunu gösterir. Bununla birlikte Muvahhidi Devleti'nin kültür devriminin meşru ayağını oluşturduğu ve İbn Rüşd'ün bununla irtibatlı olarak Câbiri'nin metinlerinde yer bulması, suni ve tekellüflü bir çabanın ürünüdür. Ancak Câbiri, söz konusu zahiri-selefi yönleri göz ardı edip, rasyonel, doğudan farklı ve batıya yakın bir Mağrib tarihi kurma ideali metinlerinde açıkça görülmektedir. Câbiri bununla hem tarihi çarpıtmakta hem de ulusalcı bir anlayış sergilemenin yanı sıra⁴⁷⁰ doğu teorik düşüncesini toplumsal, siyasal ve ideolojik boyutuyla ortaya sererken, konu mağribilere geldiğinde onu tarihsel ve siyasal yönlerden azade ederek, zaman ve mekân üstü bir şekilde ortaya koyarak analizlerini tutarsız ve kurgulu hale getirir.

Genel olarak Câbiri'nin Arap-İslam kültürüne getirdiği eleştirilerde altını çizdiği rasyonel, saf aklın inşası projesi modern, post-sömürge dönemi Müslüman aydınların zihninin vücut bulmuş halidir. Modern zihinde yapılan ikili ayrımlar, modern- gelenek, rasyonel ve epistemolojik düşünme yoluyla inşa edilen varlık felsefeleri dolayısıyla ötekileştirilen varlık alanına dönük sistematik bir şiddet biçimine tekabül eder.⁴⁷¹ Daha önceki başlıklarda da tartışma konusu haline getirilen

⁴⁷⁰ Adnan Adıgüzel, "Muvahhidiler Hareketi'nin Doğuşu" *EKEV Akademi Dergisi*, 51, 2012, 118-119; Mehmet Özdemir, "Muvahhidiler", *TDV İslam Ansiklopedisi*, XXXI, 410-412.

⁴⁷¹ Keskin, *Câbiri'de Din-Kültür İlişkisi*, 223.

ikili dikotomilerde (mağrip-meşrik, rasyonel-irrasyonel, modern-gelenek) görüldüğü üzere dikotomide öncelikli kılınan terim diğerini değersizleştirmekte ve modern lehine ortadan kaldırmayı arzulamaktadır. Modern zihnin bu şiddet biçimi, kendi dışında bütün varoluş biçimlerini ötekileştirme ve yok etmeye yöneliktir. Mesela Kant'ın aydınlanma konusunda aklını kullanma cesareti gösteremeyen insanların dinsel, kültürel ve irrasyoneliteye yaklaşımlarının anlaşılabilirliğini ancak bunun rasyonalite de bir anlam taşımadığını belirtir.⁴⁷² Kant'ın bu tespitini Câbiri'nin kurgusunda görmek mümkündür. Buna göre Câbiri, doğunun ne olduğu ve ne olmadığı tanımlayıp onu batı karşısında batının benzersizlik ve kusursuzluğunu ortaya koymaya yarayan bir argümana dönüşmüştür. Aynı zamanda modern zihnin kendine benzemeyen her şeyi yok sayan tavrını taşıdığı görülür. Bu yüzden Câbiri ve genel olarak post-sömürge dönemi İslam düşünürleri oryantalist söylemle örtüşen yaklaşımlar ortaya koymuşlardır.

Câbiri'nin Arap-İslam akli ve kültürüne dair yaptığı İslam'ın dil merkezli anlaşılması, hermetik kültürün dominant etkisi ve rasyonelliğin İslam kültürü içinde var olmasına engel oluşu, Meşrikilerin rasyonellikten yoksun kalmalarında etkili olan beyan, irfan ve burhan ayrımı ve burhan epistemolojisinin üstünlüğün dikkate almadıkları analizlerinde self-oryantalizasyon olarak tanımlanan sürecin içinde var olduğu söylenebilir.

Yirminci yüzyılın çoğu boyunca İslam'ın modernitesavunucuları İslam'ın bir din olarak özü itibarıyla hiçbir şekilde anti- rasyonel olmadığını ve kapitalizmle uyumsuz olmadığını, ayrıca kültürel olarak da gelenekselci olmadığını savunmuşlardır. Ortodoks İslam, gerçekte büyüye karşı, radikal, çileci ve disiplinli bir kültürdür; Hristiyanlıkta bulunan iç-dünyevi çileciliğin aynısını sağlayabilirdi. Gerçekte İslam tektanrıcılığı Teslis doktrinlerinde politeist eğilimleri bulunan Hristiyanlıktan daha rasyonel görülecektir. Sorun İslam'daki bu rasyonalist dinamiğin nasıl bastırılmış olduğunu açıklamak, mistik tasavvufun negatif sonuçları, halk dindarlığı ve İslam hukukunun katılığı ve içtihat kapısının kapanması daha karlı yatırımlara kıyasla zekâtın etkileri ve sivil toplum içinde özel bir kent kültürünün yokluğu gibi konular bulunmaktadır⁴⁷³

⁴⁷² Immanuel Kant, "Aydınlanma Nedir?" *Seçilmiş Yazılar*, çev. Nejat Bozkurt, Sentez Yay., İstanbul, 2015, 312.

⁴⁷³ Turner Bryan, "Oryantalizm Postmodernizm ve Din" çev. Yasin Aktay, *Postmodernizm ve İslam Küreselleşme ve Oryantalizm*, Der. Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, Vadi Yay., Ankara, 1999, 46.

Turner'in belirtmiş olduğu bu hususları Câbiri'nin Arap-İslam geleneğine yönelttiği eleştirilerinde de görülür. Buna göre Câbiri doğu irrasyonelliği ve bu irrasyonelliğin rasyonelliğe engel olduğu hallerin tezahürlerini birçok yönüyle ayrıştırarak ele alıp, bununla birlikte burhan epistemolojinin köken itibariyle batılı olduğunu ve Arap-İslam geleneğinin batılı yanını ortaya koyduğun gösterir. Bu yönüyle söylemlerinde oryantalist bir bakış geliştirmiş olur. Ancak şunu belirtmek gerekir ki Câbiri, Arap-İslam kültürünün geri kalmışlığına yönelik söylemlerinde ve doğu-batı tartışmalarında bahsedilen tereddütlere bakıldığında onun her yönüyle oryantalist olmadığının altı çizilerek belirtilmelidir. Yalnızca onun bakış açısında emperyalizme karşı olan tavrının⁴⁷⁴ modern-özne, modern-bilim ve ilerlemesine ya da modern söylemin kimlik politikalarının tahkim edici politik tutumlarında göze çarpmamasıdır.

⁴⁷⁴ el-Câbiri, *İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, 192-194.

SONUÇ

Modern dönem İslam düşünürleri gibi Câbiri de İslam dünyasının geri kalmışlık sorununu mercek altına alarak, problemi düşüncesinin merkezine koyar. İçinde bulunulan bu durumdan kurtulmanın çözüm yolunu ararken, aynı zamanda daha sağlam ve üstün bir düşünce tarzının inşasını gerekli görür. Câbiri bunun inşası için öncelikle gelenekte irrasyonel olan unsurları tespit edip, ayıklanmasını gerektiren bin dört yüz yıllık Arap-İslam düşüncesinin eleştirel analizine girişir. Bu süreçte hem yapısalcılığı hem de yapı-bozumu kullanarak, hedefine ulaşmakta ve yeniden yapılanmada bir unsur olarak ele almaktadır.

Câbiri, İslam düşünce tarihini analiz ederken, bunun epistemolojik temelli olması gerektiğini belirtir. Buna göre Arap-İslam dünyasında oluşmuş epistemolojik paradigma beyan, irfan ve burhan olmak üzere üç şekilde ayrılır. Câbiri, yapısalcı olarak akli analizlerinde söz konusu ettiği bu paradigmalardan nasıl oluştuğunu açıklarken, İbn Sina üzerinden aralarındaki çatışmaya da değinir. Ona göre burhan paradigması karşısında beyan ve irfani paradigması vardır ve çatışma bunlar arasındadır. Câbiri açısından bu çatışmada burhan ehli tarafında yer almak ve özellikle irfani paradigmaya savaş açmak gerekir. Çünkü burhan ehli, Aristoteles'e son derece sadıktır ve İslam dünyasının kurtuluşu bu yolda yürümektir. Bu görüşüyle Câbiri'nin ideal akıl tasavvurunun ne olduğu görülmüş olur. Aynı zamanda Câbiri, doğu teorik düşüncesinde oluşan bilgi sistemlerini toplumsal, siyasal ve ideolojik boyutuyla ortaya sererken, konu burhan bilgi sistemine geldiğinde onu tarihsel ve siyasal yönlerden azade ederek, zaman ve mekân üstü bir şekilde ortaya koyar. Bu tavır herhangi bir çalışmayı kendi içinde tutarsız ve kurgulu hale getirir.

Câbiri Arap-İslam düşünce geleneğini doğu-batı şeklinde ayırıp, bir epistemolojik kopuşun örneğini temsil ettiğini iddia etmekle birlikte, aralarında hem özcü hem de ideolojik bir ayrım olduğunu gösterir. Kanaatimizce Câbiri, epistemolojik paradigmaları kategorileştirirken aslında epistemolojik bir analiz değil, milliyetçi bir propaganda yapmaktadır. Zira beyanı Araplara, irfanı Farslılara ve burhanı Yunanlıların sadık talebeleri olarak gördüğü Endülüslere irtibatlandırarak, milli duygularını epistemolojik boyayla sunmuştur.

Câbiri'nin epistemolojik paradigmaları ele alırken takındığı tutumu, İbn Sina için de yapar. Câbiri, kendi kendini yetiştiren bir filozof olan İbn Sina'nın metafizik kaynaklarının kendi dönem şartlardan azade olmadığını belirtir. Onun bu analizi akademik bir tespit olarak görülmemelidir. Câbiri, İbn Sina'nın dönemin şartlarından bağımsız olmadığını ifade ederken, onun özellikle metafizik kaynaklarının İsmaili görüşlerle şekillendiğini anlatmaya çalışır. Ailesinin İsmaili olması, evlerinde sürekli İsmaili Dailer'in bulunması, kendisinin çocukluğunda İhvan-ı Safa *Risaleleri* okuyup üzerine düşünmesi, sonraki dönemlerinde metafizik kavramların oluşumunda etkili olmuştur. Bunun yanı sıra Câbiri, İbn Sina'nın üstad olarak tanıttığı Farabi ile aralarında ideolojik farklar barındırdığını da belirtir. Câbiri açısından Farabi, sosyo-siyasal bir ideoloji güderken; İbn Sina, dönemin şartlarına uyum sağlayan ve İsmaili-ruhçu bir ideoloji benimsemiştir. Aynı zamanda İbn Sina, Farabi'den metafizik kavramları ödünç alıp, onların bir kısmını bilfiil hale getirip, ruhani yönünü ön plana çıkarmıştır. Bununla da Meşriki felsefesini kurmuştur. İbn Sina'nın metafizik sistemini İsmaili bir ideolojinin yapılanması gibi gösteren Câbiri, onu hem doğu teorik düşünce dünyasının amacının dışına etmiştir hem de daha çocuk yaşta reddettiği bir dünyanın içine mahkûm etmiştir ki bu, kabul edilebilir bir iddia değildir.

Arap-İslam geleneğinde Yunan felsefesinin metinleri Yeni Eflatuncular üzerinden okunmuştur. İlk mütercimlerin Süryani Hristiyanlar olması ve akabinde kurulan Harran Okulu, Câbiri'ye göre Meşrikiler üzerinde en etkili yapıyı teşkil eder. Öyle ki Meşrikiler, metafizik sistemlerini Yeni Eflatuncu görüşlerin üzerine kurmuşlardır. Farabi idealini kurduğu sosyo-siyasal birliğin felsefi ayağını da Yeni Eflatuncu düşünürlerin "Bir" kavramı üzerine kurar. Farabi'den metafizik sistemini alan İbn Sina da bu sistemi geliştirir ancak Câbiri açısından İbn Sina, sistemi geliştirmenin yanı sıra tadilatlarla yaparak, Harran Okulu üzerinden okumuştur. Bu bahsi geçen okul eski Sabiilerin görüşleri ile yakın irtibatlıdır. Bu yüzden Câbiri'ye göre İbn Sina'nın sisteminde de bunun nüvelerini görmek mümkündür. Ancak Câbiri'nin İbn Sina'nın metafiziğini ele alırken ısrarla kullandığı Meşriki kavramının İslam felsefesi kaynakları dikkatli bir şekilde analiz edilmeden anlaşılacağı ortadadır. Aynı zamanda İbn Sina'nın meşrik-mağrip ayırımından yola çıkarak, onun farklı uygarlık tasnifleri yaptığını iddia etmek objektif ve tarihsel gerçeklere

aykırıdır. Bununla birlikte Harran Okulu'nun Zerdüştlük ve Sabiilik gibi düşüncelerle irtibatlandırmak, İslam felsefi kaynaklarının derinlemesine inceleme ve analizlerden uzak olduğunu gösterir. Bu Yeni Eflatuncu okullarla ilgili yakın ve uzak kaynaklar incelenmediği sürece bu tartışmalar başka tarafa kaymaya devam edecektir.

Çalışmamız içerisinde İbn Sina'nın metafizik görüşlerinden etkili olan etmenleri incelemekle birlikte metafizik kavramlarına da yer verdik. Câbiri'nin İbn Sina'nın metafizik kavramlarına dair belirttiği görüşlerinde onun metafizik sisteminin sudur nazariyesi ve zorunlu varlık anlayışının üzerine kurulu olduğunu söyleyebiliriz. Sudur nazariyesi meşriki düşüncenin kozmoloji, ilahiyat ve metafizik unsurlarının oluşumunu etkilemiştir. Zorunlu-mümkün ayrımı ve hiyerarşik dizimi, Tanrı-âlem ilişkisi ve nefis teorisinin oluşumunda bu nazariyenin etkileri görülür. Bu yüzden Câbiri'nin de belirttiği görüşün tekrar altını çizmek gerekir ki Yeni Eflatunculuktan alınan sudur nazariyesi, doğu İslam düşünce dünyasının en etkili faktörüdür ve İbn Sina metafizik sisteminde açık olarak görülür. Bunun yanı sıra Câbiri, madde-suret ilişkisi ve illiyet nazariyesi gibi metafizik kavramlarda İbn Sina'nın Aristoteles'ten etkilendiğini ancak bütünüyle ona sadık kalmadığını da belirtir. Ona göre İbn Sina, Aristoteles'in materyalist illiyet ve madde-suret ilişkilerine dini bir renk katarak felsefesine yerleştirmiştir. Kanaatimizce İbn Sina'nın Aristoteles'e tam anlamıyla sadık kalmadığı ve eksik gördüğü yerleri düzeltmesi, İbn Sina'ya özgünlük katar. Bu yüzden İbn Sina'nın ne Aristoteles'e olduğu gibi sadık kaldığından ne de Yeni Eflatuncu felsefeyi her anlamıyla aldığından bahsedebiliriz. Nihayetinde Câbiri'nin aksine İbn Sina farklı düşünceleri felsefesinde sentezleyen ve özgün görüşler ortaya koyan, gerçek bir filozofu temsil ettiğini söyleyebiliriz.

Câbiri kavramların epistemolojik yönünü bu şekilde ifade ederken, ideolojik yönünü ise yine İsmaili-hermetik görüşe bağlar. Özellikle semavi varlıkların ruhlarının olması ve aynı zamanda başkalarıyla zorunlu varlık olmaları, İbn Sina'yı görüşleri itibariyle Harran Sabiilerine yakınlaştırmıştır. Bununla da kitlelerin ruhlarını ele geçirmeyi hedeflemişlerdir. Ancak İbn Sina'nın doğrudan belirtmediği böyle bir hedefi kuşku barındırmayan bir dille Câbiri'nin ifade etmesi delil yoksunluğunun vermiş olduğu bir cesaret olarak görülebilir. Bu yüzden Câbiri'nin bu

görüşü detaylı ve objektif bir analizden uzak kurgusal ve ideolojik bir yaklaşımdan ibarettir.

Câbiri meşrik-mağrip ayrımında aynı zamanda İbn Sina'nın Meşşai felsefeden başka doğuya özgü felsefi bir proje taşıdığını da belirtir. Ona göre İbn Sina, *eş-Şifa* adlı eserinde Aristotelesçi anlayışı ortaya koyarken, *Hikmetu'l Meşrikiyye* adlı eserinde ise asıl felsefesini oluşturmuştur. Câbiri'nin bu iddiaları klasik ve çağdaş dönemde birçok araştırmacı tarafından da ele alınmıştır. Çalışmamız içerisinde biz bu araştırmalardan bazılarına yer vererek, öne sürülen bu görüşün çağdaş düşünürler tarafından nasıl okunduğunu göstermeye gayret ettik. Bunlardan özellikle Gutas'ın çalışma yöntemine gönderme yaparak konuyla ilgili kanaatlerinin önemli olduğunu belirttik. Dolayısıyla İbn Sina'nın doktrin olarak farklı bir görüş ortaya koymayıp, üslup olarak farklı bir yol izleyeceğini belirttiği yönündeki kanaatini paylaşmaktayız.

Çalışmamızda Câbiri'nin eleştirilerini ayrıca rasyonel-irrasyonel, din-felsefe ve din-ideoloji başlıkları altında incelemeye çalıştık. Bu başlıklarda yapılan analizlerde İbn Sina'nın metafizik sisteminin irrasyonel olduğu görüşünün temelinde Câbiri'nin modern algısının yer aldığını belirtip, ona çağdaş dönemin algısıyla bakmak ve dolayısıyla irrasyonel olduğunu söylemek doğru bir yaklaşım değildir. Bunun yanı sıra Câbiri, İbn Sina'nın felsefesinde din-felsefeyi uzlaştırdığını ve dini bir felsefe oluşturduğunu belirtir. Aslına bakılırsa bu din-felsefe uzlaşısı doğu teorik düşünce geleneğinin tamamında söz konusudur. Çünkü doğu teorik düşünce dünyasının felsefi sistemi Yeni Eflatunculuk üzerine kuruludur. Bu sistem kendi başına özellikle “Bir” kavramı üzerinden ele alındığından dini bir felsefeyi ifade eder. Câbiri, İbn Sina'nın kendi irrasyonel ve tasavvufi görüşlerini akli olarak sunmakla Meşriki felsefeyi geliştirdiğini ve bunun içinde din-felsefeyi bir arada uzlaştırması gerektiğini belirtir. Ancak hem dinin hem de felsefenin sınırlarının farkında olarak, kendi alanlarını işgali etmeden hakikatin farklı yüzleri olduğunu bilmek ve her birini kendi dinamikleri ile ele almanın daha doğru olacağını kanaatindeyiz.

Aynı zamanda Câbiri, din-felsefe, beyan-burhan epistemolojik paradigmalarda arasında mutlak ve kaçınılmaz çatışmaların varlığından söz etmesi, bunların kendi aralarında var olan dil oyunlarının farkına varamamasına neden olur. Ancak İslam düşüncesi Kur'an üzerine şekillenmiş ve ortaya çıkmış ekollerin birlik temeli üzerine

kuruludur. İslam düşünce dünyasında temel ayrımlar olarak kabul edilen kelam, tasavvuf, felsefe aynı varlık şuurunun terminolojik-metodolojik farklılaşmasıdır. Bunun aksi yönde bir kategorileştirme düşünce dünyasının karakterine ciddi zararlar verir.

Câbiri, İbn Sina'nın dini bir felsefe kurduğunu ifade etmekle birlikte onun ideolojik bir din vurgusundan da bahseder. O, İbn Sina ve diğer doğu teorik düşünürlerin görüşlerini epistemoloji-ideoloji ilişkisini kurarak incelemiştir. Ona göre İbn Sina, hem doğu teorik düşüncenin ideolojisinden kopuktur hem İsmail propagandacıların ideolojisini tam olarak paylaşmamaktadır hem de ruhani görüşleriyle İsmaili görüşe yaslanmaktadır. Câbiri, okumalarında bu üç görüşü de barındırır. Bu görüşlerden anlaşılan, onun bu konuda tam olarak karar veremediğidir. Onun karar veremediği husus, kanaatimizce İsmaili bir ideoloji barındırma konusudur. Zira doğu teorik düşüncesinin siyasi merkezli ideolojisinden koptuğu görüşünde kâni olduğu görülebilir.

Câbiri'nin metinlerinden anlaşılan bir diğer husus, bir epistemolojik paradigma olarak ele alınan irfan ve kadim mirasın İslam dünyasından atılması gerektiğidir. Bir anlamda Câbiri, batının mitolojiden arınma projesini İslam dünyasına uyarlayarak, irfandan arınma projesi şeklinde geliştirmiştir. Câbiri, irfani yaklaşımdan kurtulmak gerektiğini bir yönüyle İbn Sina örneği üzerinden kurduğu söylenebilir. Ona göre İbn Sina kültürel etmen ve içinde bulunduğu doğu düşüncesini kasıtlı olarak veya olmayarak hermetik, mistik, gnostik unsurlara yöneltmiş ve onları akli zeminde sistemine yerleştirerek çöküş ve gerileme dönemini başlatmıştır. Bu yüzden Câbiri, bu epistemolojik paradigma ve İbn Sina düşünce sistemine savaş açtığını ilan etmiştir. Ancak Câbiri'nin görüşünün arka planına bakıldığında onun aslında Aristoteles'i ve aydınlanmacı rasyonalist akıldan farklı bir yol izlemenin tepkiselliği yatmaktadır. Câbiri bu görüşü ile irfani, hermetik bütün temayüllerin yok edilip, salt ve bütünsel olarak Aristotelesçi, bilimsel akla itaat etmeye davet eder. Ayrıca Aristoteles'e üst akıl, zaman ve mekândan azade bir rol biçerek, kültüründen kopuk monolojik rasyonellik arzulamaktadır.

Câbiri, Arap-İslam düşünce geleneğinde Aristotelesçi bir örnek olarak Endülüs-Fas tecrübesini sunar. İbn Hazm'ın temelini attığı, İbn Bacce'nin geliştirdiği ve İbn Rüşd ile zirveye ulaşan Endülüs eksenli damar, Arap-İslam düşünce

dünyasının geri kalmışlıktan çıkış yolunu gösterir. Ona göre bu düşünürlerin tamamı beyanı burhan üzerine temellendirerek ortak bir metot izlemişlerdir. Böylece beyan, burhan üzerine temellenecek ve irfani sistem bütünüyle atılmış olacaktır. Bu irfan geleneği ile atılacak hermetik-gnostik eğilimler, aynı zamanda İbn Sina'nın sistemine de göndermedir. Câbiri açısından İbn Sina, hermetik-gnostik unsurları okutan ve ilim haline getiren bir kişidir. Bununla anlaşılan o ki Câbiri, İbn Sina ve külliyyatını ortadan kaldırıp, İbn Rüşd ve Endülüs felsefi duruşunu inşa etmeyi hedeflemiştir. Ancak Câbiri'nin mağrip dünyasına yönelik olumlu tutumu, onların selefi-zahiri ve irfani yönlerine gözlerini kapamasına neden olmuştur. Bu da Câbiri'nin objektif bir çalışma ortaya koymasına engel olmuştur. Bununla birlikte Arap-İslam düşünce geleneğine yönelik bu kategorik ve seçmeci tavrı, onun kendi kurgusunu muhafaza etme isteğinden geldiğini gösterir. O, Aristotelesçi akla sorgusuz bir rol biçerken, aklın kültür içine şekillenen ve kültürün kodlarıyla kodlandığını Aristoteles konusunda dikkate almadığı görülür.

İslam dünyasının gerileme sorununu soruşturan ve İbn Sina'yı düşüncenin gerileme ve donukluğunun ana sebebi olarak gören Câbiri, eleştirel bir Arap rasyonalizminin gerçekleştirilmesi gerektiğini belirtir. Bunun için Arap dünyasının modernleşmesinin imkânını farklı modernleşme imkânlarıyla ele alır. Ancak Câbiri'nin geri kalmışlık sorununa yönelik irdelemelerinde sosyal değişim ardındaki farklı unsurlarının olabileceği ihtimali göz ardı ettiği görülür. Aynı zamanda bu geri kalmışlık sorununa bakış tarzı ve ürettiği çözümlerle oryantalizme yakınlaştığı söylenebilir. En nihayetinde Câbiri'yi bir aydınlanmacı ve self oryantalist olarak değerlendirmek mümkündür.

KAYNAKÇA

- Adamson, P. Taylor, R. C. (2015). *İslâm Felsefesine Giriş*. (Çev: M. Cüneyt Kaya). İstanbul: Küre Yayınları. (Eserin orijinali 2005'te yayımlandı.)
- Adıgüzel, A. (2012). "Muvahhidiler Hareketi'nin Doğuşu" *EKEV Akademi Dergisi*, 51, 115-132.
- Alper, Ö. M. (1999). "İbn Sina", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XX, 319-322.
- Alper, Ö. M. (2013). "İbn Sina ve İbn Sina Okulu". M. Cüneyt Kaya. (Editör). *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*. (Birinci Baskı). İstanbul: İsam Yayınları, 253-276.
- Alpyağlı, R. (2008, 22-24 Mayıs). *El-İşârât vet-Tenbihat'ın Dekonstrüksiyoncu Okunuşu: Dekonstrüksiyoncu Bir İbn Sinachğa Doğru*. Uluslararası İbn Sina Sempozyumu II, İstanbul.
- Altıntaş, H. (2008). *İbn Sînâ Metafizigi*, (Birinci Baskı). Ankara: Elis Yayınları.
- Altuner, İ. (2011). "Beyani ve Burhani Epistemolojilerin Yöntem Tartışmaları Açısından İncelenmesi" *Beytulhikme Dergisi*, 2, 89-103.
- Aristoteles, (2010). *Metafizik* (Çev. Ahmet Arslan), İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Atay, H. (1974). *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Aydın, M. (2000). *İslâm Felsefesi Yazıları II*, (Üçüncü baskı). Ufuk Kitapları: İstanbul.
- Ayık, H. (2004). *İslam Mantık Geleneği ve Doğuluların Mantığı*, (Birinci Basım), İstanbul: Ensar Yayınları.
- Bal, M. (2009). "Roma'da Yeni Platonculuğun Kurucusu Plotinus ve Öğretisi" *Doğu-Batı Düşünce Dergisi*, 20, 87-97.
- Bekiryazıcı, E. (2015). "İbn Sina Düşüncesi İsrakiliğe Zemin Hazırlamış Mıdır?" *İbn Sina*, (İkinci Basım). Ankara: DİB Yayınları.
- Bircan, H. H. (2009). *İslâm Felsefesi Üzerine*, (Birinci Baskı). Van: Bilge Adamlar Yayınları.
- Bryan, T. (1999). "Oryantalizm, Postmodernizm ve Din" (Çev: Yasin Aktay) *Postmodernizm ve İslam Küreselleşme ve Oryantalizm* (Der: Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay) Ankara: Vadi Yayınları.

- Câbiri, (2011). *Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, (Çev: Ali İhsan Pala, Mehmet Şirin Çıkar). İstanbul: Düşün Yayınları.
- Câbiri, M. A. (2001). *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, (Çev: İbrahim Akbaba), İstanbul: Kitabevi Yayınları. (Eserin orijinali 1983'te yayımlandı).
- Câbiri, M. A. (2001). *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, (Çev: Burhan Köroğlu), İstanbul: Kitabevi Yayınları. (Eserin orijinali 1999'da yayımlandı).
- Câbiri, M. A. (2003). *Felsefî Mirasımız ve Biz*, (Çev: A. Said Aykut), İstanbul: Kitabevi Yayınları. (Eserin orijinali 1981'de yayımlandı).
- Corbin H. (1994). *İslam Felsefesi Tarihi*, (Çev: Hüseyin Hatemi), İstanbul: İletişim Yay. (Eserin orijinali 1964'te yayımlandı).
- Corbin, H. (1980). *Avicenna and The Visionary Recital*, (W. R. Trask), (Birinci Baskı). New York: Pantheon Books. (Eserin orijinali 1960'da yayımlandı.)
- D'ancona C. (2015). "Yunancadan Arapçaya İntikal Eden Miras: Tercüme Edilen Yeni Eflatunculuk" (Çev: Cüneyt Kaya), *İslam Felsefesine Giriş*, İstanbul: Küre Yayınları. (Eserin orijinali 2005'te yayımlandı.)
- De Boer, T. J. (2004). *İslam'da Felsefe Tarihi*, (Çev. Yaşar Kutluay), İstanbul: Anka Yayınları. (Eserin orijinali 1903'te yayımlandı.)
- Demirci, M. (2006, 28-30 Nisan). *Helen Bilim ve Felsefesinin İslam Dünyasına İntikalinde/Tercümesinde Harranlı Sâbîlerin Rolü*. I. Uluslararası Katılımlı Din Bilim ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu, Şanlıurfa.
- Doru, N. (2006, 28-30 Nisan). *İslam Felsefesinin Kaynaklarından Biri Olarak Harran Akademisi ve Süryani Felsefesi*. I. Uluslararası Katılımlı Din Bilim ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu, Şanlıurfa.
- Doru, N. (2009). "İbn Sina Felsefesinde Meşriki ve Mağribi Ayrımı Üzerine Bir Değerlendirme", *İstem Dergisi*, 7(14), 174-192.
- Durusoy, A. (2012). *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, (Üçüncü Baskı). Marmara Üniversitesi ilahiyat Fakültesi Vakfı: İstanbul
- Ebu Rabi, İ.M. (2005). *Çağdaş Arap Düşüncesi*, (Çev: İbrahim Kapaklıkaya), İstanbul, Anka Yayınları. (Eserin orijinali 1967 yılında yayımlanmıştır.)
- Erdoğan, Ö. F. (2016). "Farabi'nin Tevhid Anlayışı ve Sıfatlar Meselesi", *Diyanet İlmî Dergi*, 52(1), 225-246.
- Fahri, M. (1992). *İslâm Felsefesi Tarihi*, (Çev: Kasım Turhan), İstanbul: İklim Yayınları. (Eserin orijinali 1992'de yayımlandı).
- Gazali, (2012). *Filozofların Tutarsızlığı*, (Çev: Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu), (Dördüncü basım). İstanbul: Klasik Yayınları.

- Goichon, A. M. (2000). *İbn Sina Felsefesi ve Ortaçağ Avrupa'sındaki Etkileri*, (Çev: İsmail Yakıt), İstanbul: Ötüken Yayınları. (Eserin orijinali 1986'da yayımlandı).
- Gutas, D. (2003). *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, (Çev: Lütfü Şimşek), İstanbul: Kitap Yayınevi, (Eserin orijinali 2002'de yayımlandı).
- Gutas, D. (2004). *İbn Sînâ'nın Mirası*, (Çev: M. Cüneyt Kaya), İstanbul: Klasik Yayınları. (Eserin orijinali 1988'de yayımlandı).
- Gutas, D. (2007). "Sınırları Olmayan Akıl: İbn Sînâ'da Misizmin Mevcut Olmayışı Üzerine", (Çev: M. Cüneyt Kaya), *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15, 315-338.
- Gutas, D. (2014). *Avicenna and The Aristotelian Tradition*, (edit. Hans Daiber-Anna Akasoy-EmilieSavage-Smith), (Birinci baskı). Boston: Brill.
- Gündüz, Ş. (2006, 28-30 Nisan). *Manden-Sâbiû Geleneğinde Harran*. I. Uluslararası Katılımlı Din Bilim ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu, Şanlıurfa.
- Immanuel Kant, (2015). "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Cevap" *Immanuel Kant Seçilmiş Yazılar*, (Çev: Nejat Bozkurt), İstanbul: Sentez Yayınları.
- İbn Rüşd, (1998). *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, (Çev: Kemal Işık, Mehmet Dağ), İstanbul: Kırkambar.
- İbn Rüşd, (2017). *Din-Felsefe İlişkileri Faslu'l Makal El Keşf an Minhaci'l Edille*, (Çev: Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh Yayınları.
- İbn Sina, (2011). *İşaretler ve Tembihler*, (Çev: Ekrem Demirli-Muhittin Macit-Ali Durusoy), İstanbul, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları.
- İbn Sina, (2011). *Metafizik*, (Çev: Ekrem Demirli- Ömer Türker), İstanbul, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları.
- İbn Sina, (2014). *Mantığa Giriş*, (çev: Ömer Türker). İstanbul: Litera Yayınları.
- Kaya, M. (2009). "Sudur" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. XXXVII, 467-468.
- Keskin, İ. (2009). *Bir Yapısalcı Olarak Muhammed Abid El- Câbiri'de Din- Kültür İlişkisi*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Kılıç, C. (2006, 28-30 Nisan). *Pythagorasçı ve Yeni Platoncu Felsefelerin Harran Okuluna Tesirleri*. I. Uluslararası Katılımlı Din Bilim ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu, Şanlıurfa.
- Kılıç, M. F. (2013). *İbn Sina'nın Sebeplilik Teorisi*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

- Kılıç, M. F. (2017). “İbn Sina’da Sudur Mantığı: Sebeplilik-Sudur İlişkisi Hakkında Bir İnceleme” *E-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 9(2), 1057-1073.
- Kutluer, İ. (1998). *Akıl ve İtikat Kelam Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar*, (İkinci Baskı). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kutluer, İ. (2008, 22-24 Mayıs). *Makamatü’l Arifin: İbn Sina Felsefesinde Mistik Terminoloji Sorunu*. Uluslararası İbn Sina Sempozyumu I, İstanbul.
- Kutluer, İ. (2013). *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*. (İkinci Baskı). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kutluer, İ. (2013). *İslâm’ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, (Üçüncü Baskı). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kutluer, İ. (2017). *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*. (Dördüncü Baskı). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Küyel, M. T. (2014). “İbn Sînâ ve Mistik Denen Görüşler” *İbn Sina Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*. (Der: Aydın Sayılı). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Lizzini, O. (2016). “Madde İle Sûret Arasındaki İlişki: ‘Türdeşlik Delili’ (İlâhiyyât, II.4) Üzerine Bazı Kısa Değerlendirmeler ve Feyzin Neticesi” (Çev: Mehmet Sami Baga). *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4(7), 154-166.
- Macit, M. (2012). *İbn Sina’da Metafizik ve Meşşai Gelenek*. (Birinci Baskı), İstanbul: Litera Yayınları.
- Nabi, M. N. (2010). “Plotinus ve İbn Sina’nın Sisteminde Sudur Nazariyesi” (Çev: Osman Elmalı, Ömer Özden), *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33, 221-227.
- Nasr, S, H. (1985). *İslam Kozmoloji Öğretisine Giriş*, (Çev: Nazife Şişman), İstanbul: İnsan Yayınları.
- Nasr, S, H. (2003). *Üç Müslüman Bilge*, (Çev: Ali Ünal), İstanbul: İnsan yayınları
- Netton, I. R. (2004). “İslam Felsefesinde Yeni Eflatunculuk” *Dini Araştırmalar Dergisi*, 7(19), 351-355.
- Okumuş, M. (2015). “İbn Sina’nın Hayatı, Eserleri ve Düşünce Sistemi Üzerine”, *İbn Sina*, (İkinci Basım). Ankara: DİB Yayınları.
- Özalp, H. (2012). “Nefs-Mead İlişkisi Bağlamında Farabi ve İbn Sina’nın Görüşlerinin Karşılaştırılması” *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16(1), 245-288.
- Özalp, H. (2013). “Tanrı-Doğa İlişkileri Bağlamında Metafiziksel Fail Neden: İbn Sina Örneği” *İslami Araştırmalar Dergisi*, 24(3), 146-159.

- Özalp, H. (2015). “Tanrı Hakkında Konuşa(ma)mak: Plotinus’da Negatif Teoloji”, *Turkish Studies*, 10(2), 735-748.
- Özdemir, M. (2006). “Muvahhidiler”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, XXXI, 410-412.
- Reisman, D. C. (2015). “Farabi ve Felsefe Müfredatı”, *İslam Felsefesine Giriş*, (Çev: M. Cüneyt Kaya), İstanbul: Küre Yayınları. (Eserin orijinali 2005’te yayımlandı).
- Rençber, M. S. (2010). “Plotinus: Tanrı’nın Birliği ve Basitliği Üzerine” *AÜİF Dergisi*, 51(1), 59-78.
- Şahin, E. (2009). *İbn Sînâ’da Ruhun Ferdiyetinin Bekası Problemi*, Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu II, İstanbul.
- Şahin, E. (2019). “Aristoteles Felsefesinin Aktarımında Sahte-Aristocu Eserlerin Rolü: Usûlûciya Aristûtâlis ve El-Hayru’l-Mahz Üzerinden Bir Analiz”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 30(1), 24-33.
- Şehristani, (2011). *Milel ve Nihal*, (Çev: Mustafa Öz), (İkinci Basım). İstanbul: Litera Yayınları.
- Şeker, F. (2012), “Entelektüel Zümreleri Dönüştürmenin Kavramsal Aracı Olarak Sudûr Teorisi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 42(1), 5-46.
- Şenel, C. (2013). “Yeni Eflatunculuk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 43, 423-427.
- Tanrıverdi, E. (2006, 28-30 Nisan). *Yunanca-Arapça Çeviri Sürecinde Harran Okulu*. I.Uluslararası Katılımlı Din Bilim ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu, Şanlıurfa.
- Taylan, N. (2010). *Ana Hatlarıyla İslâm Felsefesi*, (Altıncı Baskı). İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Ulukütük, M. (2015). “Çağımızda İbn Sina’yı Anlama Sorunu” *İbn Sina*, (İkinci Basım). Ankara: DİB Yayınları.
- Ulukütük, M. (2013). *Muhammed Âbid El-Câbiri’de Din Akıl İlişkisinin Epistemolojik Analizi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- Uyanık, M., Akyol, A. (Editör), (2017), *İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi: Kindi, Farabi, İbn Sina*, (Birinci Basım). Ankara: Elis Yayınları.
- Uysal, E. (2008). *Hudud Risaleleri Çerçevesinde Kindi ve İbn Sina Felsefesinin Temel Kavramları*, (Birinci Baskı). Bursa: Emin Yayınları.

- Uysal, E. (2013). *Örnek Metinlerle İhvan-ı Safâ ve İbn Sina Felsefesi*, (Birinci Baskı). Bursa: Emin Yayınları.
- Üçer, İ, H. (2017). *Suret, Cevher ve Varlık*, (Birinci Baskı), İstanbul: Klasik Yayınları.
- Watt, M. (1968). *İslami Tetkikler İslam Felsefesi ve Kelamı*, (Çev: Süleyman Ateş), Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Yıldırım, M. (2014). “Farabi ve İbn Sina’da Felsefe Tarihi Kurgusu ve İslam’da Felsefenin Konumu” *Turkish Studies*. 9(4), 901-926.



ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Soyadı, Adı : AYDOĞDU Betül
Uyruğu : T.C.
Doğum Tarihi ve Yeri : 03/05/1990 - Gürpınar
Telefon : 0544 831 56 28
Faks :
E-mail : btlgnr97@gmail.com

Eğitim

Derece	Eğitim Birimi	Mezuniyet Tarihi
Yüksek Lisans	Van YYÜ Felsefe Anabilim Dalı	2019
Lisans	Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi	2012

İş Deneyimi

Yıl	Yer	Görev
2013-	MEB	Öğretmen

Yabancı Dil

İngilizce



VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

LİSANSÜSTÜ TEZ ORJİNALLİK RAPORU

Tez Başlığı / Konusu:

05/09/2019

“Muhammed Âbid El-Cabiri'nin İbn Sina Yorumu”

Yukarıda başlığı/konusu belirlenen tez çalışmamın Kapak sayfası, Giriş, Ana bölümler ve Sonuç bölümlerinden oluşan toplam 125 sayfalık kısmına ilişkin, 05/09/2019 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı %12 (yüzde oniki) dir.

Uygulanan Filtreler Aşağıda Verilmiştir:

- Kabul ve onay sayfası hariç,
- Teşekkür hariç,
- İçindekiler hariç,
- Simge ve kısaltmalar hariç,
- Gereç ve yöntemler hariç,
- Kaynakça hariç,
- Alıntılar hariç,
- Tezden çıkan yayınlar hariç,
- 7 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç (Limit match size to 7 words)

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Lisansüstü Tez Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılmasına İlişkin Yönergeyi İnceledim ve bu yönergede belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim.

05/09/2019
Betül AYDOĞDU

Adı Soyadı : Betül AYDOĞDU
Öğrenci No : 139201083
Anabilim Dalı : Felsefe
Programı : Felsefe
Statüsü : Y. Lisans Doktoran

DANIŞMAN
Prof. Dr. Hasan ÇİÇEK
05.09.2019

ENSTİTÜ BAŞLI
UYGUNDUR
Doc. Dr. Bekir KEÇELER
Başkan Yardımcısı

