



T.C.
HİTİT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE YENİDEN YAPILANMA
-MUHAMMED ÂBİD EL-CÂBİRÎ ÖRNEĞİ-

Yüksek Lisans Tezi

Emine ÖLÇER

Çorum 2019

**İSLAM DÜŞÜNCESİNDE YENİDEN YAPILANMA
-MUHAMMED ÂBİD EL- CÂBİRÎ ÖRNEĞİ-**

Emine ÖLÇER

**Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı**

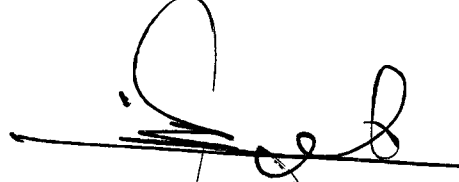
Yüksek Lisans Tezi

**Tez Danışmanı
Prof. Dr. Mehmet EVKURAN**

Çorum 2019

KABUL VE ONAY

Emine ÖLÇER tarafından hazırlanan *İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma -Muhammed Âbid el-Câbiri Örneği-* başlıklı bu çalışma, 20/06/2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği ile başarılı bulunarak yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.



Doç. Dr. İsmail Bulut (Başkan)



Prof. Dr. Mehmet EVKURAN (Danışman)



Dr. Öğr. Üyesi Mustafa AYKAÇ

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylım.



Prof. Dr. Mehmet EVKURAN

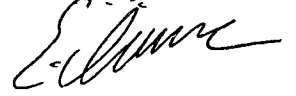
T.C.
HİTİT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yapıldığını beyan ederim. (19/07/2019)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı Soyadı

Emine ÖLÇER



ÖZET

ÖLÇER, Emine. *İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma -Muhammed Âbid el-Câbirî Örneği-*, (Yüksek Lisans Tezi), Çorum, 2019.

Müslüman dünyanın en derin problemi, kendi tarihi yükünün dinin mesajını anlamada yardımcı olmaktan çok engelleyici bir işlev görmesidir. Tarih içinde yaşanan beşerî olaylar, dinin yerine geçip kutsal ve mükemmel olan her şeyi içinde barındıran bir unsur haline dönüşmüştür. Bu, bir yorum ve okuma süreci olup, başlangıcı ise Câbirî'ye göre "Tedvin Asrı"dır. Bu asrın ortaya çıkardığı epistemolojiler, tesirlerini günümüzde de canlı olarak sürdürmektedir.

Câbirî modern dünyada yeni bir "Tedvin Çağı"nın geldiğini belirtir. Çağdaş Arap-İslam düşüncesinin ve kültürünün ana prensiplerinin yazılması devrinin doğumunu öngörür. Bunu yaparken geçmişin Arap ve İslam felsefi mirasını bütünüyle dikkate almaksızın hiç kimsenin çağdaş İslam dünyasının karşılaştığı meydan okumalara yeterince karşılık veremeyeceğine inanmaktadır.

Bu çalışmamızda, İslam dünyasında bir tıkanıklığın hatta bir krizin bulunduğu, bu krizi aşma yollarının da yine kendi kültürümüzde mevcut olduğu düşüncesinden hareket ederek, konuyu Câbirî'nin bakış açısından inceledik. Krizin köklerinin çok öncelere ve derinlere dayandığı düşüncesinden hareketle bunların İslam medeniyetindeki siyasal uygulamaların belirleyici ve görüntülerinin günümüze kadar olan uzantılarını kavramsal analizlerle ortaya koyduk.

Cabiri, düşünce tarihi hakkında geniş bir külliyyatın mevcut olmasına rağmen düşünceyi oluşturan mekanizmaların yapısına yönelik bir çalışma olmadığını kaydeder. Ona göre yapılması gereken bilgiye odaklanmak değil bilgiyi ortaya çıkaran mekanizmaların hangileri olması gerektiğini belirlemektir. Düşünce tarihimizdeki epistemolojileri üç ana grupta inceler. Bunlar; irfan, beyan ve burhandır.

Cabiri irfani epistemolojiyi din ile hermetik düşüncenin ilişkisinden ortaya çıkmış bir paradigma olarak görür. İrfani bilgi sistemi ya da mutasavvfların hakkâl yakîn diye isimlendirdikleri sistem İslamdan yüzyıllar öncede bilinmektedir. Ona göre irfan, akıldışı kavram ve kurgulara dayandığı için akli ortadan kaldırmış İslam düşüncesinin ilerlemesinin önündeki en önemli engellerden biri olmuştur.

Beyan epistemolojisinde sunduğu problematikler oldukça dikkat çekicidir. Lafız-mana problematiği ile İslam hukuku lafızlara bağlı kalarak hükümlerin çıkarıldığı bir sisteme dönüştürülmüş, içtihat kapısının kapanmasına neden olmuştur. Cevher ve

araz problematiğinde ise beyan âlimleri mucizeleri izah edebilmek için tabiattaki sebepliliği inkâr etmeleri daha derin bir sorun ortaya çıkarmıştır. Sebep sonuç ilişkisinin inkârı bir zihniyet olarak müslüma toplumlara yerleşmiş, batı düşüncesinde ortaya çıkan bilimsel gelişmenin bir benzerinin İslam düşüncesinde ortaya çıkmamasının temel sorunlarından biri olmuştur. Asıl-fer problematiğine gelindiğinde ise beyan âlimleri bir düşünce, hüküm, fikir hatta bir cevap verebilmenin temel koşulu bir “asıl”a dayanılması gerektiğini söylemişlerdir. Cabiri’ye göre bu asıl sadece metinlerle sınırlı kalmamış, geçmişten bize kalan herşey asıldır hükmüne dönüşmüştür. Artık asıllara değil onlardan üretilmiş ayrıntılara bile dokunulmaz hale gelmiştir. Zaman içinde selefin otoritesinin kutsallaşması sonucu bütünüyle din anlamı kazanmıştır. Bütün bunlar özelde Arap-İslam, genelde İslam düşüncesinin tıkanmasının arkasındaki sâiklerdir. Zira Tedvin Asrında oluşturulan bu düşünce kalıpları günümüze halâ hükmetmekte ve şekillendirmektedir.

Cabiri kültürümüzdeki hareketin bir çatışma, bilgi sistemleri arasındaki bir çakışma hareketi olup, bir sıçrama, bir merhaleden diğerine intikâal ederek sonraki merhalenin öncekini aşma hareketi olmadığını ifade eder. Ancak Endülüs tecrübesi kendine has üslubuyla bu genel halin istisnasıdır. Cabiri’nin perspektifinden hareket ettiğimizde aklın kendisine biçilen sınırlı rolden kurtulması tabiatın dikkate alınması ile mümkün olacaktır. Bunu gerçekleştirecek bilgi sistemi de burhandır. Cabiri yenilenmenin temelini burhani epistemolojiyi yerleştirir. Ona göre burhani epistemoloji belli bir ideolojinin veya epistemolojinin dar sınırları içerisinde hapsolmemiş evrensel akıldır. Bu bilgi sisteminin geleneğimizde uygulama alanı Endülüs tecrübesinde kendisini göstermiştir. İbn Hazm’ın başlattığı bir kültür projesi olan Endülüs tecrübesi akılcı, eleştirel bir kültürel projedir. İbn Hazm’ın taklidin terki, asıllara dönüş projesini İbn Rüşd’ün akli devreye sokarak sebeplilik ilkesini savunması takip etmiş ve Şâtîbî’nin nassı lafızcı yaklaşımın tutsaklığından kurtarıp maslahat âlemi ile ilişkilendirmiştir.

İbn Hazm’ın eleştiriciliğini, İbn. Rüşd’ün akılcılığını, Şâtîbî’nin usulcülüğünü yeniden yorumlarsak, kültürümüzle ilişkimiz bize İslam düşüncesini yeniden üretmeyi sağlayacak, ihtiyaç duyduğumuz gereksinimleri karşılayacaktır. Yoksa kültürümüzü akılcı bir eleştiriye tabi tutmadan bu fikri birikimler bazen radikalizm bazen de selefilik olarak karşımıza çıkacaktır.

Amacımız C bir nin fikri atmosferini anlamak ve günümüz İslam toplumlarının sorunlarına yönelik  z m önerilerini mercek altına almaktır. Zira sorun hâlâ ortadadır ve üzüm beklemektedir. İbn Haldun ve İbn Rüşd'   ne çıkaran Endülüs tecrübesini önemseyen ve model olarak kurgulayan C bir nin görüşleri İslam toplumlarının sorunlarına  z mler içermektedir.

Anahtar kavramlar: Yeniden yapılanma, Câbirî, Arap aklı, tedvin asrı, beyan, burhan, irfan.



ABSTRACT

ÖLÇER, Emine. *Reconstruction in Islamic thought -Example of Mohammed Âbid al-Câbirî-*, (Master's Degree Thesis), Çorum, 2019.

The deepest problem in the Muslim world is that its historical burden functions rather than helps in understanding the message of religion. Human events in history have been replaced by religion and turned into a holy and perfect element. This is a process of interpretation and reading, and the beginning of the Tedvin Asrı 'according to Jâbirî. The epistemologies created by this century continue to be alive today.

Câbirî states that there is a new "Age of Tedvin gel in the modern world. The writing of the main principles of contemporary Arab-Islamic thought and culture predicts the birth of the era. In doing so, he believes that no one can adequately respond to the challenges facing the contemporary Islamic world, without fully considering the Arab and Islamic philosophical heritage of the past.

In this study, we examined the issue from Cabiri's point of view, considering that there is a congestion and even a crisis in the Islamic world and the ways to overcome this crisis are also present in our own culture. Based on the idea that the roots of the crisis are long and deep, we have put forward their determinants of political practices in Islamic civilization and their extensions to the present day through conceptual analyzes.

Cabiri notes that although there is a large corpus of history of thought, there is no study of the structure of the mechanisms that make up the thought. According to him, what needs to be done is not to focus on the information, but to determine which mechanisms should emerge. Examines epistemologies in our history of thought in three main groups. These; lore, declaration and burhan.

Cabiri sees lore epistemology as a paradigm that emerges from the relationship between religion and hermetic thought. The system of knowledge of the lore is known centuries before Islam. According to him, lore, based on irrational concepts and fictions, has been one of the most important obstacles to the advancement of Islamic thought which has removed the mind.

The problematics presented in the declaration epistemology are quite remarkable. With the problematic of the word-mana, Islamic law was transformed into a

system in which the provisions were removed and the case law was closed. In the problematic of ore and araz, the scholars of declarations have caused a deeper problem to deny the causality in nature in order to explain the miracles. The denial of the cause and effect relationship has settled in Muslim societies as a mentality, and one of the fundamental problems of the lack of a similar scientific development in Western thought in Islamic thought. When it comes to the real-problematic, the scholars of declarations have said that the basic condition for giving a thought, judgment, idea or even an answer should be based on a bir real “. According to Cabiri, this fact is not limited to the texts, but everything that has been left to us from the past has become a verdict. Now even the details produced from them have become untouchable. As a result of the sanctification of the authority of the predecessor in time, it became a religion. All of these are Arab-Islam in particular, and the motives behind the blockage of Islamic thought in general. Because these thought patterns created in Tedvin century still dominate and shape today.

Cabiri states that the movement in our culture is a conflict, a conflict movement between information systems, and a leap is not an act of passing from one stage to the next. However, the Andalusian experience, in its own unique style, is an exception to this general state. From Cabiri's perspective, the mind will be able to get rid of the limited role assigned to it by considering nature. The information system to accomplish this is burhan. Cabiri places burhani epistemology at the base of renewal. According to him, burhani epistemology is the universal mind that is not trapped within the narrow boundaries of a particular ideology or epistemology. The field of application of this information system in our tradition has shown itself in Andalusian experience. The Andalusian experience, a cultural project initiated by Ibn Hazm, is a rational, critical cultural project. Ibn Hazm's imitations were followed by Ibn Rushd's defense of the principle of causality by activating the reason for his return to the origin project, and relieved Shâtibî's captivity from the flattering approach and associated it with the world of charge.

Criticism of Ibn Hazm, Ibn. Rushd we reinterpret the rationality of Rushd, Shâtibî's methodology, our relationship with our culture will enable us to reproduce the idea of Islam and meet the needs we need. Otherwise, without subjecting our culture to a rational critique, these intellectual accumulations will sometimes appear as radicalism and sometimes as salafism.

Our aim is to understand Câbirî's intellectual structure and to consider solutions to the problems of contemporary Islamic societies. Because the problem is still obvious and waiting for a solution. Câbirî emphasizes Ibn Khaldun and Ibn Rushd and proposes analytical solutions to the problems of Islamic societies.

Keywords: Reconstruction, Câbirî, Arab mind, age of codification (tadwen asrı), bayan, burhan, erfan.



TEŞEKKÜR

Bu çalıőmamda özellikle anne ve rahmetli babama, her türlü desteğini yanımda hissettiğim fedakâr eőim Taner ÖLÇER'e canım oğullarım Harun İlhan, Hüseyin Emir ve Ahmet Asaf'a, emeğini ve sabrını esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Mehmet EVKURAN'a, tez yazımında yardımcı olan Araç. Gör. Mehmet ERDOğAN'a, tez jürimde yer alan Doç. Dr. İsmail BULUT ve Dr. Mustafa AYKAÇ'a sonsuz teőekkürlerimi sunarım.



İÇİNDEKİLER

Sayfa

ÖZET	i
ABSTRACT	iv
TEŞEKKÜR.....	vii
İÇİNDEKİLER.....	viii
KISALTMALAR.....	xi
ÖN SÖZ.....	xii
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

ARAP-İSLAM AKLININ OLUŞUMU

1.1. ARAP-İSLAM AKLININ OLUŞUMU	3
1.2. ÂBİD EL-CÂBİRÎ'NİN YÖNTEMİ	7
1.2.1. Âbid El-Câbirî' de Yapısalcılık.....	7
1.2.2. Câbirî' de Arap-İslam Kültürünün Yapısal Analizi	9
1.3. ARAP KÜLTÜRÜNÜN ZAMAN VE MEKÂN AÇISINDAN OLUŞUM SEYRİ.....	10
1.4. ARAP DÜŞÜNCESİNİN REFERANS ÇERÇEVESİ	13
1.4.1. Cahiliye Dönemi	13
1.4.2. Tedvin Asrı	15
1.4.3. Bedevi Kültürü.....	17
1.5. ARAP AKLININ YASALARININ BELİRLENMESİ.....	21
1.5.1. Rey'in Kanunlaştırılması ve Geçmişin Meşrulaştırılması	21
1.5.2. Geçmiş Örnek Üzerine Kıyas	24
1.5.3. Dini "Rasyonel" ve "Akli" İrrasyonel	25
1.6. ARAP-İSLAM KÜLTÜRÜNDE ÂTIL AKIL	30

İKİNCİ BÖLÜM

ARAP-İSLAM AKLINI OKUMA BİÇİMLERİ

2.1. CÂBİRÎ'NİN GELENEKSEL MİRASI OKUMA BİÇİMLERİ	41
2.1.1. Siyasal Akıl Kavramı	42

2.1.2. Siyasi Şuuraltı Kavramı	42
2.1.3. Sosyal Muhayyile Kavramı	44
2.1.4. Sosyal Alan Kavramı.....	45
2.1.5. Batılı Sosyal Teorilerin Doğu Toplumlarına Uygulanabilirliği.....	46
2.1.6. Sosyal Olgunun Temelleri.....	47
2.2. ARAP-İSLAM AKLININ BELİRLEYİCİLERİ	49
2.2.1. İdeolojik Unsurlar	49
2.2.1.1. Akide.....	50
2.2.1.2. Kabile.....	52
2.2.1.3. Ganimet	53
2.2.1.4. Akide-Kabile-Ganimet Kavramlarının İslam Tarihindeki Seyri.....	55
2.2.1.5. Arap-İslam Aklının İdeolojik Unsurlarının Değerlendirilmesi	59
2.2.2. Arap-İslam Kültürünün Epistemolojik Unsurları	61
2.2.2.1. Beyan.....	63
2.2.2.1.1. Lafız-Mana.....	64
2.2.2.1.2. Cevher ve Âraz	66
2.2.2.1.3. Asıl-Fer Problemi	69
2.2.2.2. İrfan.....	72
2.2.2.2.1. Zâhir-Bâtın.....	76
2.2.2.2.2. Nübüvvet ve Velâyet	77
2.2.2.3. Burhan.....	81

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ABİD EL-CABİRİ'DE YENİDEN YAPILANMA PROJESİ

3.1. YENİDEN YAPILANMA.....	85
3.2. YENİ BİR TEDVİN ASRİNİN GEREKLİLİĞİ.....	86
3.3. YENİ BİR TEDVİN ASRI İÇİN ENDÜLÜS ÖRNEĞİ.....	89
3.3.1. İbn Hazm.....	91
3.3.2. İbn Rüşd	97
3.3.3. Şâtıbî	101
3.4. KÜLTÜREL MİRASIN OKUMA BİÇİMLERİ.....	104
3.4.1. Kültürel Mirasın Selefî Okunuşu	104
3.4.2. Kültürel Mirasın Çağdaş Okunuşu	108

3.4.2.1. Şeriatın Tatbiki Sorunu	110
3.4.2.2. Din ve Devlet Sorunu	114
3.4.2.3. Demokrasi Sorunu	120
3.4.2.4. Toplum Sorunu	122
3.5. KUR'AN TASAVVURU	126
SONUÇ	128
KAYNAKÇA	130



KISALTMALAR

Kısaltma	Açıklama
a.g.e	: Adı geçen eser
H.z.	: Hazreti
s.a.v.	: Sallallahu Aleyhi ve's sellem
s.	: Sayfa
Çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
Haz.	: Hazırlayan
Yay.	: Yayınlar
vb.	: Ve benzeri
vs.	: Ve saire

ÖN SÖZ

“İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma Projesi”ni Âbid el-Câbirî bağlamında işlemeye çalıştığımız tezimiz üç bölümden oluşmaktadır.

Tezimizin I. Bölümde, “Arap-İslam aklının Oluşumu” ana başlığı altında Câbirî’nin yöntemi daha sonra Arap düşüncesinin referans çerçevesi incelenmiştir. Bu referans çerçevesi de; Cahiliye Dönemi, Tedvin Asrı ve Bedevi Kültürüdür.

Câbirî, zihinsel ve sosyal yaşam evrenimizde hüküm süren problemlerin geçmişle hesaplaşması yapıldıktan sonra aşılacağı kanaatindedir. Bu yüzden geleneği köklü bir okuma biçimine tâbi tutmaktadır. Özellikle Tedvin Asrı Câbirî’de önemli bir yere sahiptir. Ona göre Arap aklının epistemolojik temellerinin atıldığı dönem Tedvin Çağıdır. Tedvin Asrını her yönüyle Arap-İslam toplumunun referans çerçevesi olarak sunar. Câbirî, bu dönemde oluşan Arap-İslam kültürünün akıl yapısını meydana getiren unsurları; Beyani, İrfani ve Burhani bilgi sistemleri bağlamında ele alır.

Câbirî’nin okumalarında kendine has bir kavramsallaştırmaya sahip olduğunu görmekteyiz. Bu O’nun özgünlüğünün bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Tezin II. Bölümünde; Câbirî’nin kullandığı kavram çerçeveleri iki grupta incelenmiştir. Bunlardan ilki batılı teorisyenlerin ürettiği kavramlar olup; siyasal akıl, siyasi şuuraltı, sosyal muhayyile, sosyal alan kavramları vd. Diğer grubu ise, Arap-İslam kültüründen müteşekkil olan ve kendi ifadesiyle “yeniden hayat” verdiği kavramlardır. Bunlar ideolojik unsura sahip olan; akide, kabile, ganimet; epistemolojik unsura sahip olanlar ise; beyan, irfan, burhandır.

Câbirî’nin birbirinden tamamen farklı bu iki tür kavram kümesini nasıl incelediğini ve iki kavram çiftini herhangi bir karıştırmaya meydan vermeden, muhtevasına uygun olarak nasıl işlediğini bu bölümde inceledik.

Tezimizin son bölümü olan III. Bölümde ise, I. ve II. Bölümlerde bilgi vermeye çalıştığımız geleneksel Arap-İslam aklının Câbirî’ye göre bugün yeni bir yapılanmaya ve çağdaş Arap-İslam aklını oluşturmaya muhtaç olduğu görüşü incelenmiştir. Yeni bir “Tedvin Asrı” oluştururken Câbirî, Endülüs örneğini ve o

dönemde yaşamış olan İbn Hazm, İbn Rüşd ve Şâtıbî vb. düşünürleri referans alınacak değerler olarak görmektedir.

Câbirî, geleceği inşa edebilmenin ancak geçmiş ile yüzleşerek, oradaki sorunların çözülerek ulaşılabileceğini savunur. Bu bağlamda, kültürel mirası, selefi ve çağdaş okumaya tâbi tutar.

Tüm bu işlediğimiz konular tek bir amaca matuftur. Geçmişî günümüz akli ile yeniden kurmak, kültürel mirasımızı yeniden inşa etmek ve onun bizi bünyesine alması yerine, bizim onu bünyemize almamız; eleştirel bir ruhla, ilerleme ve birlik konusundaki umutlarımızın yönlendirmesiyle İslam kültür tarihini yeniden yazabilmek. İşte o zaman bizde gelecek kuşaklara miras bırakabilecek bir İslam toplumu olabiliriz.

GİRİŞ

Bugün içinde yaşadığımız dünya “medeni” bir dünyadır. Bu dünyaya hâkim olan ve onu şekillendiren güçler kendilerini böyle tanımlamaktadırlar. Onlara göre medeni dünya “Batı”dır. Bu medeniyet kendisini, tüm diğer kültürlerle hem de kendi tarihi geçmişine dayatmaktadır. Batı düşüncesinde aydınlanma ve modernizm ile şekillenen yenedünya görüşünün genelde semavi dinlere özelde ise İslam’a fikri alanda ciddi meydan okumalar getirmesiyle birlikte din olarak İslam yeniden anlaşılmalı, yorumlanmaya başlanmıştır. Bu çerçevede İslam düşüncesinde tecdit, ihya, yenilenme, yeniden yapılanma adlarıyla birçok hareket görülmüştür.

İslam dünyası, bir taraftan kurmuş olduğu uzun ömürlü medeniyetin çöküntüsünü hâlâ kaldıramamış olması psikolojisi, diğer taraftan da kendisine yeni bir varlık alanı bulabilme çabası içindedir. Arkasında duran muhteşem birikim ve kültür, istemesede onu yeni bir medeniyeti inşa etmeye zorlamaktadır. Bunun dışında Batı, kendisine alternatif yeni bir medeniyet geliştirebilecekse, bunun en ön sıradaki adayının İslam Kültürü olduğunun da bilincindedir.¹

İslam dünyası Karlofça Antlaşmasıyla başlayan, Ümit Burnu’nun keşfi sonucunda Hindistan’ın istila edilmesiyle ivme kazanan, Fransa’nın Mısır’ı işgaliyle iyice somutlaşan; fikri, siyasi, iktisadi çözümler karşısında kendi modernliklerini oluşturma sürecine girişmiştir. Bu çerçevede batı sömürgeciliğine karşı siyasi ve sosyal kimlikler oluşturulmuş, aynı zamanda İslam toplumunun bünyesindeki iç bozulmalara karşı ıslahat projeleri geliştirilmiştir.²

Bu ıslahat projelerine Osmanlı Devleti yıkılmadan başlanılmış ve İslam âlimleri tüm gayretlerini ortaya koyarak, çeşitli kalkınma modeli önerilerinde bulunmuşlardır.³ Ancak bu önerilerin hiçbiri İslam dünyasının derdine çare olmamıştır. II. Mahmut’un ıslahatları, II. Abdulhamit’in döneminde yapılan yenilikler, sonunda da Tanzimat ve Islahat Fermanları, Osmanlı Devleti’ne ve Onun himayesindeki Müslüman halka fayda sağlamamıştır.

Batıyla bu yüzleşme sonucu iki eğilim ortaya çıkmıştır. “Birincisi, kendi kabuğuna çekilip, dünyada olan bitene ilgisiz ve kayıtsız kalmak, geleneksel olanı hiçbir değişikliğe tabi tutmadan olduğu gibi sürdürmek, ikincisi ise modernleşmenin

¹ Ejder Okumuş, *Dinin Meşrulaştırma Gücü*, (İstanbul: Ark Kitapları, 2005), 90-124.

² Mevlüt Uyanık, *Çağdaş İslam Düşüncesi*, (İstanbul: Babil Yayınları, 2005), 254.

³ Şerif Mardin, *Türkiyede Din ve Siyaset*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1998), 11.

yarattığı bilim ve bilimsel anlayışı tek ve vazgeçilmez görmek, daha fazla geç kalmadan, bir şekilde buna adapte olmaktır.

Çağdaş İslam düşüncesinde yenilik arayışları kapsamında pekçok farklı önerilerde gündeme gelmiştir. Bu önerilerden biri, geçtiğimiz yüzyılın en üretken ve eleştirel düşünceye sahip isimlerden biri olan Muhammed Âbid El-Câbirî'ye aittir. O'na göre İslam dünyasının olumsuz halinin ortadan kalması için için yeni bir epistemolojik yapılanmaya ihtiyaç duyulmaktadır. Bu ancak, epistemolojik düşüncenin değil, düşünceyi üreten mekanizmaların değişmesi ile gerçekleşebilir. Bu bağlamda, evvela yapılması gereken şey, İslam düşüncesindeki mevcut epistemolojilerin yapısalcı bir metotla analize tabi tutulmasıdır. Eleştirel bir akılcılıktan hareket ederek hedeflediği analizi gerçekleştiren Câbirî, yeniden yapılanma önerisinde bu çözümleme üzerine inşa etmektedir.

Çalışmamızda duygusallıktan uzak eleştirinin her zaman yıkıcı olmayacağı, büyük bir oranda diriltici bir öneme sahip olduğu gerçeğinden hareketle, hele hele içeriden bir endişenin sonucu olarak ortaya çıkmış bu tarz eleştirilerin anlaşılması çabası birinci amacımız olacaktır. Tezimiz, bu amaca yönelik kaynak olan eserler ve argümanlar “tarama-değerlendirme” yöntemiyle hazırlanacaktır. Temel kaynaklar Câbirî'nin çalışmaları olacaktır. Bu çalışmalar ele alınırken son derece nesnel bir yaklaşım sergilenmeye gayret edilecektir. Tezimiz, Câbirî'nin düşünce serüvenini özetlemeye yöneliktir.

BİRİNCİ BÖLÜM

ARAP İSLAM AKLININ OLUŞUMU

1.1. ARAP-İSLAM AKLININ OLUŞUMU

Tezimizin 1. Bölümünü oluşturan “Arap akı” kavramını Câbirî’nin niçin kullandığını irdeleyerek başlamayı konunun anlaşılması açısından önemli görmekteyiz.

Câbirî neden bu kavramı seçmiştir ya da kendi ifadesiyle Araplara özgü bir akıl var mıdır? Akıl yerine “fikir” kelimesini kullanmış olsaydı işlenmesi gereken konunun okuyucuya aktarılması hâsıl olacak mıydı?

Câbirî fikir yerine “akıl” terimini niçin seçtiğini açıklayarak başlar. Ona göre fikir kelimesi, belli bir halka ait olarak (örneğin Arap düşüncesi, Fransız düşüncesi vb.) kullanıldığında onların ilgi ve uğraşları ahlaki idealleri, inanç ve kanaatleri; siyasi ve sosyal beklentilerinin düşünce ve görüşlerin toplamıdır. Başka bir deyişle, “fikir ve ideoloji aynı olgu için kullanılan isimler olmaktadır.” der.

Doğrudan düşüncelerle değil, düşünceleri üreten araçlarla ilgileceğini söyleyen Câbirî, düşünce araçlarını daha belirgin olarak ifade eden “akıl” kavramından hareketle “Arap akı” kavramını kullandığını söyler.⁴

Arap kavramı noktasında da kafadaki soru işaretlerine cevap vermeye çalışır. Arap düşüncesinin sadece Arapların vakiasını yansıtan görüş, yaklaşım ve teorilerden ibaret olmadığını vurgular. Aksine daha önemli bir nedeni, oluşumuna bütün özgünlüğüyle Arap vakiasından doğrudan dâhil olduğu değişik verilerin katkıda bulunduğu bir düşünce üslup ve metodu vasıtasıyla ortaya çıkmasıdır.

Herhangi bir toplumun içinde düşünmek, o kültürün meselelerini düşünmek değil, aksine onun vasıtasıyla düşünme anlamına gelir. Belli bir kültür vasıtasıyla düşünmek ise belli bir referans çerçevesi aracılığıyla düşünmek demektir. Bu düşüncenin ana koordinatlar, söz konusu kültürün dinamikleri ve belirleyicileri sayesinde ortaya çıkar ki, bunların başında da kültürel miras, sosyal çevre ve geleceğe, dünyaya, kâinata ve insana bakış gelir. Gerçekten insan istese de istemese de tarihinin sırtında taşıdığı gibi aynı şekilde fikirde ister istemez kendisini oluşturan unsurların etkilerini içinde olduğu medeniyet realitesinin izlerini taşır.

⁴ Muhammed Âbid El-Cabiri, *Arap İslam Aklının Oluşumu*, çev: İbrahim Akbaba, (İstanbul: Kitabevi, 1997), 8.

İşte Câbirî'nin "Arap akli" diye belirlediği kavram bu fikirden başka bir Şey değildir. Bu belli bir özđünlüğü olan Arap Kültürüdür. Bu kültür, beraberinde Müslümanların genel medeniyet tarihlerini de taşımaktadır. Aynı zamanda ilerlemenin önündeki engelleri ve yaşadıkları geri kalmışlığın nedenlerini de ifade etmektedir.⁵

Câbirî "Arap akli" kavramıyla kastettiği Şeyin, olağanüstü, mucizevi bir Şey olmadığını belli bir kültürü üreterek ve bu kültür vasıtasıyla teşekkül eden bir "akli" "bilimsel" olarak analiz ederek, bu kültüründe Arap-İslam kültürü olduğunu ifade etmektedir.

Bu kavramların daha anlaşılır hale gelmesini sağlamak için Lalande'nin akıl kavramı ile ilgili yaptığı ayrıma atıfta bulunur. Lalande "akli" oluşturucu ya da fail akıl, oluşturulmuş veya egemen akıl olarak ikiye ayırmıştır. Oluşturucu akıl, düşüncenin araştırma yaparken gerçekleştirdiği, kavramlar keşfeden, prensipler ortaya koyan zihni bir faaliyettir. İkinci ise oluşturulmuş akıl "çıkarsamalarımızda dayandığımız ilke ve prensipler toplamıdır." Bunlar çağlar içinde farklılaşmalar arz eder.

Lalande'nin bu ayrımını temel olarak Câbirî "Arap akli" konusunda oluşturulmuş akli yani, Arap kültürünün kendi mensuplarına bilgiye ulaşmak için esas alınması gereken bir temel olarak sunduğu ilke ve kurallar toplamını kastettiğini ifade eder.⁶

Oluşturulmuş akıl, oluşturucu aklın inşa ettiği ve etmekte olduğu kural ve ilkelere başka bir Şey değildir. Oluşturulmuş aklın kaynağında yine insan akli olup onun dışında değildir. Oluşturucu akıl, Levistrauss 'un ifade ettiği gibi, oluşturulmuş aklın varlığını var sayar. Bunun anlamı, oluşturucu akılda zihinsel faaliyette bulunurken belli ilke ve kurallardan yani Oluşturulmuş Akıldan hareket ettiğidir. Buda bizi, Arap aklının oluşturucu pozisyonda iken bile Arap kültür birikiminden hareket ettiğini söylemeye itmektedir. Bu durum, her kültür ve ona mensup olan akıl için geçerlidir görüşündedir Câbirî.⁷

Arap aklından veya Arap kültüründen bahsederken aynı zamanda diğer kültürlerinde varlığını kabul ettiğini söyleyen Câbirî; "varlıklar zıtlarıyla ayırt edilirler." Arap aklının kimliğini belirlerken karşılaştırma yapacağı, "Yunan akli" ve modern "Avrupa akli"nın olduğunu belirtir. Peki, neden sadece Araplar, Yunanlılar ve Avrupa? Sorusunun cevabını yine kendisi vermektedir. Tarihsel veriler sadece Arapların, Eski

⁵ Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 16.

⁶ Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 18.

⁷ Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 23.

Yunan'ın ve Avrupa'nın bilimsel bilimsel, felsefi veya hukuki sistemlerin oluşmasına izin veren rasyonel/akılcı teorik düşünme disiplinine sahip olduklarını göstermektedir. Bu üç düşüncede efsane ve mitolojiden uzak kalmış, tabiattaki eşyayı canlılar gibi gören, bunların insan ve onun bilimsel sınırlarına tesir edebilecek güçlere sahip olduğu düşüncesine dayanan animist dünya görüşünden büyük ölçüde kaçınmışlardır. Câbirî bu üç medeniyetin; Arap, Yunan ve Modern Avrupa uygarlığının sadece bilim değil aynı zamanda bilimle ilgili teoriler de ürettiğini düşüncede akli kullanmakla kalmayıp bizatihi akıl üzerinde düşündüklerini söylemektedir.⁸

Aynı zamanda Câbirî Arap akli kavramını kullanırken, onu Yunan ve Avrupa aklından da ayırdığını vurgulamaktadır. Bu konu hakkında şunları söyler:

“Gerek Avrupa Aklının söylemi bizi herhangi bir objeden çıkartılmış kurallar bütünü olmaları itibariyle akıl ve mantığın birden fazla olduğu sonucuna götürdü. Buna göre elimizde açık bir özgünlüğe sahip objemiz varsa, buna özgü bir akıl ve mantığın olduğunu söyleyebiliriz. Kanaatimizce buradan itibaren ele alacağımız konu da budur. Arap Kültürünün daha teknik bir ifadeyle İslam düşünürlerinin zihinsel aktivitelerinin ilişki kurduğu obje, özgün niteliklere sahip bir obje olup birçok bakımdan Grek-Avrupa filozoflarının zihinsel aktivitelerinin konu aldığı objelerden farklıdır. Dolayısıyla Arap-İslam kültürü içindeki düşünsel faaliyetin sonucunda ortaya çıkarılan kurallar da Avrupa-Grek aklının cevherini oluşturan kurallardan farklı olacaktır. Öyleyse biz “Arap akli” dediğimizde bunu bilimsel bir bakış açısıyla kullanmakta ve çağdaş bilimsel yaklaşımın akıl anlayışını benimsemekte, mesela rasyonellik kavramı gibi başka bir anlayışı almamaktayız... Bilimsel yaklaşıma sonuna kadar bağlı kalarak düşünüyor ve bu bilimsel tasavvuru ne kadar gelişmiş olursa olsun hiçbir zaman mutlak gerçeklik olarak da görmüyoruz. Çünkü mutlak gerçek diğer sahalarda olduğu gibi bu sahada da hazır olarak verilen bir şey değildir. Aksine o, biz kendisine yaklaştıkça bizden sürekli uzaklaşan bir “veri”dir.”⁹

Câbirî, Grek ve Yunan medeniyetlerinde hangi aşamasına bakarsak bakalım hiçbirinde ilahın (tanrının) insan ve tabiatıtan bağımsız üçüncü bir taraf oluşturmadığını, hatta modern Avrupa felsefesinde tanrıyı tabiatıta erimiş bir güç olarak gördüğünü

⁸ Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 18.

⁹ Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 35.

söylemektedir. Arap-İslam kültüründe ise üç kutup arasında odaklanan ilişkiler içerir. Bunlar Allah, insan ve tabiattır.

Yunan düşüncesinde Tanrı, Arap-İslam düşüncesinde ise tabiat silik bırakılmıştır. Arap-İslam düşüncesinde aklın görevi tabiat üzerine düşünerek yaratıcıya ulaşmak, Avrupa ve Yunan kültürleri'nde ise akıl, tabiatı keşfetmek ya da onunla ilgili anlayışın doğruluğunu teminat altına almak için tanrıyı bir aracı olarak görmektedir. Arap düşüncesinde akıl, davranış ve ahlakla ilgili bir vakıadır. Modern Avrupa ve Yunan kültürlerinde “nedenlerin kavranması” ya da “bilgi” ile ilintilidir. Yunan-Avrupa kültüründe de akıl ahlakla ilişkilidir. Fakat Yunan-Avrupa kültürü, ahlâkı bilgi üzerine inşa eder. Arap-İslam düşüncesinde ise bilgiyi ahlâk üzerine inşa eder.¹⁰

Câbirî, Grek ve Yunan medeniyetleri ile Arap-İslam medeniyeti arasındaki farklılıklara kısaca değindikten sonra “akıl” kavramının zihinde daha da netleşmesi için farklı anlamlarını irdeler ve diğer kültürlerdeki anlama biçimleriyle mukayese eder.

Lisanu'l-Arab'a atıfta bulunarak “akıl” kavramını açıklar. “Akıl”: Engellemek, kaçırmak ahmaklığın zıddı. Akıl sahibi (akıl), işini toparlayan ve görüşünü sağlamlaştıran, nefsine sahip olan, hevâ ve hevesini kontrol altında tutabilen kimsedir. Bir başka anlamı ise; Aklın “Akıl” olarak adlandırılma nedeni, sahibinin zarar verici şeylere bulaşmasına engel olmasıdır.

Burada gözden geçirilen kelimenin kullarındaki anlamları, tabiata ve tabiat olaylarına olmayıp, insan davranışına yönelik olmasıdır. Buna dayanarak Arap dilinin ansiklopedik sözlüklerinde aktarılan aklın sürekli olarak süje ve onun değer yargıları ve vicdani halleri ile irtibat içinde olduğunu söyleyen Câbirî; “bu aklın aynı zamanda hem akıl ve kalp, hem fikir ve vicdan, hem de akıl yürütme ve ibrettir.” der. Oysa batı dillerinin aktardığı yaklaşımda akıl sürekli obje ile ilişkilidir. O, varlığın düzeni ya da düzenin kavranması gücüdür.¹¹

Câbirî'nin Arap akli kavramına yönelik yaklaşımlarını kısaca ele aldıktan sonra Arap kültürünün zaman ve mekân açısından oluşum seyrine geçebiliriz. Ancak bu bölüme geçmeden önce yapısalcı bir yaklaşımla ele alan Câbirî'nin yapısalcılıktan nasıl etkilendiğini, Arap-İslam kültürünün yapısal analizini, nasıl işlediğini incelemekte konunun anlaşılması açısından fayda görmekteyiz.

¹⁰ Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 35-36.

¹¹ Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 37.

1.2. ÂBİD EL-CÂBİRİ’NİN YÖNTEMİ

1.2.1. Âbid el-Câbirî’de Yapısalcılık

Yapısalcılık diye bilinen felsefi akım 1960 yılının başlarında Fransa’da ortaya çıkmıştır. Başlıca temsilcileri Roland Barthes, Michel Foucault, Louis Althusser, Jacques Lacan ve Claude Levi-Strauss’dır.¹² Yapının temel dinamiklerini ortaya koyan felsefi ve toplumsal problemleri bütünsel yapı içerisinde ifade etmeye çalışan yaklaşıma yapısalcılık denilmektedir.¹³ Gözlemlenen olguların söz konusu olguların gerisinde yatan dinamiklerle açıklanabileceğini savunan yaklaşımı ve olguları düzenli bir bütüne göre tanımlamaya ve bütünü de bir takım modellere/teorilere göre açıklamaya çalışan eğilimi tanımlamaktadır.¹⁴ Toplum bilimleri ve tarihsel açıdan bir dönemin “görelî olarak sabit kalmış yapısını” çıkış noktası “rasyonel” olarak anlama yönteminden oluşan bir akımdır.¹⁵

Bu durumda, bir topluluk kendine ait toplumsal ilişkiler ağını meydana getiren özgün sistemin yapısal hususluğu ile değerlendirilmelidir.

Sosyal bilimler ve tarih felsefesi kapsamında yapısalcılık diye tabir edilen ekolden açık şekilde etkilenen Câbirî, İslam toplumunda sosyal olgunun köklerine değindiği kısımda yapısalcı ekol ile ilgili olarak şunları kaydeder: “Yapısalcı ekolü benimseyen, sosyal olgunun bütünlüğünü ve alt yapı ile üst yapının birliğini “gelişme” düşüncesini bir yana bırakıp, tarihe önem vermeyen, bilakis olguyu uzun ya da kısa dönemlerinden birinde olduğu gibi alan bir bakış açısıyla değerlendiren üçüncü bir taraf daha vardır. Onlara göre önemli olan olgunun oluşmasını ve dolayısıyla sürekliliğini sağlayan kanunlara sahip bir yapı olarak varlığıdır. Bu görüştekiler iki gruptur: marksistler ve antropolog yapısalcılar. İlk grup, Marks’ın “gerçek”e uyguladığı yöntem yapmak için uygulama alanını genişletirken diğer grup ise bu yapısalcı yöntemi özellikle “ilkel halklara” uygular.¹⁶

Câbirî’nin eserleri incelendiğinde bu iki görüşten de etkilendiği görülmektedir.

¹² David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev:Ahmet Cevizci, (İstanbul:Paradigma Yay., 1998), 229-258.

¹³ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (Bursa: Ekin Yay., 1996), 715.

¹⁴ Ramazan Altınay, *İslam Tarihine Teorik/Yapısal/Kavramsal Bir Yaklaşım: Cabiri Örneği*, (İstanbul: Ekev Akademi Dergisi, Yıl:17, Sayı:57, 2013), 126.

¹⁵ David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev:Ahmet Cevizci, (İstanbul:Paradigma Yay., 1998), 226.

¹⁶ Muhammed Âbid el-Cabiri, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, çev.Vecdi Akyüz, (İstanbul: Kitabevi Yay., 2001), 83.

Câbirî'nin bir dönem Fransız sömürgesinde bulunan Fas uyruklu olduğu göz önünde tutulursa, Fransız diline ve kültürüne aşinalığı anlaşılabilir. Hatta etkilendiği Michel Foucault bir dönem Fransız sömürgesi altında olan Tunus'ta öğretmenlik yapmış, Câbirî'nin doğduğu ülke olan Fas'ta Foucault ve buna benzer yazar ve fikir adamlarının etkisi özellikle sömürge dönemindeki kuşakları etkilemiştir. Fransız dil ve kültürüne aşinalığı göz önüne alınarak onun yönteminde tamamıyla yapısalcı ekolün etkilerini söylemek mümkün olmasa da genel itibari ile Arap-İslam toplumunun tarihsel ve çağımızın toplum yapısına benzeştiğini söyleyebiliriz.

Câbirî; yapısalcı analiz tarzına benzer bir biçimde art zamanlı değil de eş zamanlı bir yaklaşım biçimiyle Arap-İslam tarihini okumaya tabi tutar. Zira şimdiye kadarki art zamanlı okumalarda kültür tarihinin sürekli tekrar edilmesi sonucunu doğurmuştur. Aynı zamanda Arap aklında değişmeden kalan temel öğelerin fark edilmemesine neden olmuştur. Câbirî için eş zamanlı yaklaşımın en önemli kazanımı Arap-İslam kültürünün yapısını teşkil eden unsurların neler olduğunu ortaya konmasıdır.

Tarihsel olması itibariyle devamlı bir oluşum halinde olan kültür, Câbirî'ye göre, değişmeden kalan belirleyici yapılar ekseninde ele alındığında Arap-İslam kültürünün akıl yapısında ortaya çıkarılabilecektir.¹⁷

Giddens'in Câbirî'nin etkilendiği Strauss'un yapısalcılığına yönelik eleştirilerine bakacak olursak pek de göz ardı edilemeyecek türdendir. Zira Giddens; yapısalcılığında yapı-özne geriliminin anlaşılmadığını ve insanın fail oluşunun görmezden geldiğini söylemekle beraber bu yaklaşımda toplumsal aktörlerin hazır kodlar sistemine göre davranmaya itildiğini iddia etmektedir.¹⁸

Yapısalcılık: tarih, toplum ve insan düşüncesinde belli bir düzen olduğunu varsaymaktadır. Câbirî'de bu düzenlilikleri ortaya koyma girişimine benzer Arap-İslam kültürünün irdelenmesine girişir. Yalnız postyapısalcı¹⁹ eleştiri yoluyla Câbirî'nin bu metodunun problematiğine baktığımızda bir kültürel geleneğin bütünüyle baştan kurgulanan kavramsal çerçevede değerlendirmeye tabî tutulması ve bundan genelleştirilen sonuçlar çıkarılması ne kadar mümkündür?

¹⁷ Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 42.

¹⁸ Anthony Giddens, *Sosyal Teorinin Temel Problemleri*, çev. Ümit Tatlıcan, (İstanbul: Paradigma Yay., 2005), 28-29.

¹⁶ Sullivan William, *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, çev. Taha Parla, (İstanbul: Hürriyet Vakfı Yay., 1990), 8.

Câbirî'nin görüşlerini yapısalcılığın kimi tezleri oluşturmakla beraber, kimi görüşlerine de karşı çıkan postyapısalcılık yön vermektedir. Muhammed el-Câbirî eserlerinde yapısalcılığı kendisine model olarak almış olsada onu yapısalcı olarak tanımlamak güçtür. Zira Câbirî yapısalcılığın ana önermelerini göz önünde bulundurmadığı gibi yapısalcılığın imkân ve açmazlarıyla da yeterince yüzleşmemiştir.²⁰ Bu yüzden Câbirî'de yapısalcılık stratejik bir amaca matuftur. Câbirî aydınlanmacı ve aydınlanmanın temel varsayımlarını kullanmaktadır.²¹ Yalnız pozitivist bir aydınlanmacı değil zira bu tanım haksız bir itham olacaktır. O'nun Aydınlanmacılığı; Arap-İslam kültürünün kurtuluşu ancak, aydınlanmacı önermelerin bu kültür içerisinde yoğrulmasıyla mümkün olacaktır.

1.2.2. Câbirî'de Arap-İslam Kültürünün Yapısal Analizi

Arap-İslam kültüründe biri kültür, diğeri de din olmak üzere iki oluşturucu öge olduğunu söyleyen Câbirî, “bu iki oluşturucunun arasındaki ilişkiden meydana gelen yapıda Arap-İslam kültürünün epistemolojik yapısıdır.” demektedir.²² Câbirî söz konusu yapıyı meydana getiren öğeleri “beyan”, “irfan” ve “burhan” şeklinde gruplandırır. Bu üç epistemolojik yaklaşım arasındaki ilişki zıtlık ilişkisi olarak belirlenmiştir.²³ Yapısalcılığın kültürel fenomenleri zıtlık ilişkisi içinde anlamlandırılan ve bunun kültür tarafından öğretildiği görüşünü savunan kültür analizine benzer şekilde Câbirî'de, Arap-İslam kültür geleneğini beyan, irfan ve burhan geleneklerinin ortaya koyduğu bir sistem olarak tanımlamaktadır.²⁴

Câbirî'nin “beyan” bilgi sistemi olarak tanımladığı paradigma Kur'an, hadis ile bedevi Arab'ın dili ve Arap kültürünün temeli olan Arapça'yla ilişkilerinden ortaya çıkmış olan bir paradigmadır. Yapısalcı Levi-Strausscu yaklaşımdaki gibi kültür ve tabiat etkileşimini Arapça ile bedevî Arab'ın tabiatı arasındaki kurduğu ilişki yoluyla ele almaktadır. Beyani bilgi sistemi bedevî Arab'ın bölgesel olarak sınırlı dilinin yani klasik Arapça'nın etkisine karşılık gelmektedir.

Bir diğer Arap-İslam kültürünün belirleyicilerinden olan irfan bilgi sistemine gelindiğinde ise Câbirî; onu din ile kadim kültürden hermetik irfancılığın ilişkisinden

²⁰ İbrahim Keskin, *Arap/İslam Kültürünün Yapısal Analizinin İmkânı: Muhammed Âbid el-Cabiri Örneği*, (Bursa: Uludağ Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:19, Sayı:1, 2010), 261.

²¹ Keskin, *Arap İslam Kültürünün...*, 262.

²² Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 220-227.

²³ Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 316-320.

²⁴ Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 220-227.

ortaya çıkmış bir paradigma olarak görür. Kendisinin onayladığı üçüncü bilgi sistemi ise burhani paradigmadır. Aristothales'in mantığının sonucu olarak teşekkül etmiş olan burhan, din ile saf aklın kültür formuna bürünmüş halidir.

Câbirî, Arap aklının bu epistemolojik paradigmalarda arasındaki zıtlık ilişkisi içinde olduğunu söyler. Beyani ve irfanî bilgi sistemlerinde akıl kültürel unsurların belirleyiciliğinde teşekkül ettiğinden dolayı, akıl büyük çoğunlukla sistemin dışına bırakılmıştır. Arap-İslam kültüründe rasyonalilik aktif bir unsur olamamıştır. Hâlbuki Arap-İslam kültürünü oluşturan üçüncü bilgi kaynağı burhan iken nasıl olur da akıl devre dışı kalır. Zira burhan Arap-İslam kültürüne tercüme yoluyla, özellikle Aristothales'in kitaplarının tercümesi yoluyla giren, akla dayalı "açık ve kesin delil" anlamına gelmekte idi.

Bunun cevabını Câbirî'nin tezini oturttuğu ideolojik çatışmanın içerisinde bulmaktayız. Câbirî'ye göre akla Arap-İslam kültüründe ideolojik çatışmanın bir tarafı olarak sadece işlevsel bir amaç doğrultusunda ve eklektik bir tarzda görev verildiğinden fazla bir etkiye sahip olamamıştır.

Zaten Câbirî'nin araştırmalarının temel amacını, Arap-İslam kültürünün "irrasyonel" öğelerden temizlemek suretiyle "rasyonel" bir yeniden yapı oluşturmaktadır. Câbirî, İslam kültüründe "irrasyonelin" kaynağı olarak değerlendirdiği hermetik irfancılıkla, bedevî Arab'ın dilinin mantığından kurtulmayı hedeflemektedir.²⁵

1.3. ARAP KÜLTÜRÜNÜN ZAMAN VE MEKÂN AÇISINDAN OLUŞUM SEYRİ

Câbirî'nin Lalende'nin geliştirdiği oluşturucu akıl ve oluşturulmuş akılla ilgili ayırımından "Arap aklı" için oluşturulmuş akli karşılığını daha önce belirtmiştik. Bu akıl Arap kültürü içinde ve onun vasıtalarıyla teşekkül etmiştir.

Arap aklının yapısından söz ederken de aslında Arap kültürünün ilke ve değişken unsurlarını kastettiğini söylemektedir.

Kültürün tanımını yaparken Fransız tarihçi E. Herrot'un "Kültür her şey unutulduktan sonra geriye kalandır." sözünü kullanmaktadır. Böylece "Arap aklı" "Arap insanının zihninde Arap kültürü içinde öğrendiklerini unuttuktan sonra geriye kalanlardan ibarettir." dediğimizde doğrudan pek de uzaklaşmış sayılmayız. Çünkü kalanlar kültürün "değişmez" unsurları, unutilanlar ise "değişkenler"idir. O halde

²⁵ Keskin, *Arap/İslam Kültürünün...*, 266-267.

yaşamaya devam eden unsurlar Arap kültürünün değişmez unsurlarını kısaca “Arap aklını” oluştururlar.²⁶ Peki, Arap kültüründe “cahiliye”den günümüze neler değişmemiştir?

Arap-İslam kültürünü bir sahneye benzeten Câbirî, bu sahne perdesinin bir kez bile olsun kapanmadığını ifade eder. Bu perdeden kimler geçmemiştir ki; İmmu'l-Kays, Amr b. Kulsüm, Züheyr b. Ebi Selmâ, İbn Abbas, Ali b. Ebi Talib, Mâlik, Sibeveyh, Şafiî, İbn Hanbel, Câhız, Müberred, Eş'ari, Gazzali, Cüneyd, İbn. Teymiyye, Taberi, Mes'ûdi, İbn Esir, Farabi, İbn Sînâ, İbn Rüşd, İbn Haldun,... Bunlardan sonra gelen Cemaleddin Afgâni, Muhammed Abdûh, Reşid Rıza ve daha pek çokları... İşte bunların hepsi yanımızda yanı sahnede bu şahsiyetlerden herhangi birini okuyan Arap-İslam kültürünün mensupları bunlardan anlamadığını, yaklaşımlarına katılmadığını, söylem ve mantığını benimsemediğini, en azından kendisini onların dünyasında görmediğini söyleyebilir mi? “Kim bu kahramanlarla bir ilişkisinin kalmadığını iddia edebilir?” sorusunu yönelterek Arap-İslam kültürü içerisinde günümüze kadar değişmeyen çok şey olduğunu belirtmektedir. Câbirî “işte kültürümüzün değişmez esaslarını bunlar oluşturmakta ve buna bağlı olarak bu kültüre bağlı Arap aklına bu değişmezlerin toplamı şekil vermektedir.” der.²⁷

Arap kültürünün yaşadığı hareket türünün süregelen bir hareket değil durağan bir hareket olduğunu söyleyen Câbirî'ye göre, Arap kültürünün zamanını da “hareket” değil “sükûn/durağanlık” belirlemektedir. Yaşadığı tüm tecrübelerine rağmen Arap kültürünün vaziyetini böyle görmektedir. Bu iddiasını da Avrupa kültürüyle kıyas ederek temellendirme yoluna gitmiştir.

Avrupa'da kültür, İsa (a.s)'ın doğumu esas alınarak dönemlere ayrılmaktadır. M.Ö. IV yy. Yunan düşüncesi, M.S. XVIII yy. Fransız veya genel olarak Avrupa düşüncesi gibi. Avrupalı kültür tarihçileri bunu yapmakla tarihi gerçekliğe uygun düşünün ya da düşmesin, Avrupa düşüncesinin merhaleleri arasında sürekliliği temin etmişlerdir. Avrupa düşüncesini kültürel zaman olarak üç bölüme ayırmışlardır:

1-Eski Çağ(Grek-Latin)

2-Orta Çağ(Hristiyan)

3-Modern Çağ

²⁶ Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 42.

²⁷ Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 43.

Câbirî işte burada gayet açık ve istikrarlı bir referans çerçevesi oluşturan tarihsel bir süreklilik görmektedir. Bu sürekliliğin gerçek ya da hayal ürünü olması, kesintisiz bir hareketle ya da kopuk kopuk ilerlemesi önemli değildir. Burada önemli olan bu sürekliliğin -gerçek ya da gerçek dışı- olması bir şey değiştirmez. Sahiplerine geçmişini inkâr etmeden geleceğe yönelmelerini sağlayan bir tarih bilinci kazanmasıdır. Onların geçmişini önlerine koyup, geleceklerini ondan okumaları da söz konusu değildir. Onlara göre geçmiş tarihsel açıdan olması gereken tabii yerindedir.²⁸

Bize gelince, İslam dünyasında yaşayan bizler, kültürümüze çağlara ancak zorlamalarla ayırabilmekteyiz diyen Câbirî; hatta kültürümüzün bu çağlarını yönetici ailelerin iktidar dönemlerine göre belirlediğimizi ifade etmektedir. Bunlar “Emevi Dönemi”, “Abbasi Dönemi”, “Fatimi Dönemi”, vb. Bazı Arap düşünürlerin referans çerçevesi olarak Avrupa tasnifini benimseyerek Arap kültürünü “Orta Çağ Arap Kültürü” ve “Modern Çağ Arap Kültürü” olarak iki zamana ayırmaktadır.

Zira Arap tarihinde eskiçağın yeri yoktur. Görüldüğü üzere; öncesi, eskisi olmayanın ortası nasıl olacaktır? Dahası Avrupa esintili kültürümüzü çağlara ayırdığımızda ilk zaman dilimi, yani orta çağdaki Arap kültürünün ilk zamanı için hicri tarihi kullandığımızı görürüz.²⁹ Bu noktada Câbirî, verdiği bilgilerin bazıları için önemsiz notlar olarak görülebileceğini söyler. Ancak bu düşüncenin altında aslında bizim artık parçalanmış bir tarihe aşına olduğumuz yatmaktadır.

Bilincimizde zamanın herhangi bir parçası kaybolduğundan, onun yokluğu kendini mekânın yani hissin kayboluşu biçiminde göstermektedir. Arap bilincinde geçmiş ile bugünün sürekli nöbet değiştirmesinin temel nedeni budur diyen Câbirî “Geçmiş, bugünle öylesine çetin bir rekabet içindedir ki bazen kendisini “bugün” olarak dayatmayı dahi başarabilmektedir.” demektedir.³⁰

Epistemolojik seviyede Arap aydını “Emevi Dönemi”nden beri hâlâ ister orijinal Arap kaynaklı isterse dışarıdan “ithal” olsun “yeni” diye eski bilgileri tüketmektedir.” tezini savunan Câbirî bunun dün de bugün de böyle olduğunu iddia etmektedir. Hatta ideolojik platformda aydınların, bilinç dünyasında “Emevi Dönemi”nden günümüze kadar geçmişin hesaplaşmalarını, yaşadığı günün diğer hesaplaşmalarıyla girişik bir şekilde yaşadığını söylemektedir ki pek de haksız değildir.

²⁸ Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 48.

²⁹ Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 49.

³⁰ Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 51.

Gerçek şu ki; hâkim Arap-İslam kültür tarihi eskilerin yaşadıkları çağın çatışmalarının doğurduğu baskıları ve dönemlerinde mevcut olan kısıtlı bilimsel ve metodolojik imkânlarla yazdıkları tarihin salt tekrarından ibarettir. Bizde atalarımızı yönlendiren eski kavram, metod ve görüş açılarına mahkûm edilmekteyiz. Bu mahkûmiyetle bizi farkında olmadan geçmişin sorun ve çatışmalarıyla uğraştırmakta, geleceğimize bakışımızı dahi bu sorun ve çatışmalar yönlendirmektedir.³¹

Câbirî; bugün okutulan kültür tarihin bir “firkalar”, “tabakat”, “makalat” tarihi olduğunu söylemektedir. Parça parça tarih, görüş inşa etme tarihi değil, görüşlerdeki ihtilafların tarihidir.

Arap-İslam düşünce ve kültürünün referans çerçevesini oluşturan genel kültür yapısının birinci basamağı Tedvin Asrında teşekkül etmiştir. Zira Fıkıh Metodolojisi; İmam Şafiî ile belirlenmiş, tarih yazımı İbn. İshak ile doğmuş, Arapça sözlüğü ve aruzunu bize kazandıran Halil b. Ahmed olmuştur. Kalam ilminin meseleleri ise Vasıl b. Ata ve çağdaşları tarafından belirlenmiştir. Şahsiyetlerin hangi asırda yaşadıklarının cevabını veren Câbirî Arap-İslam düşünce kültürünün de bu asırda teşekkül ettiğini belirtmektedir. Diğer bir referans çerçevesi olarak da Cahiliye Dönemini görmektedir. Nitekim İslami dönem kendiyse Cahiliye dönem arasında kesin bir epistemolojik kopuş meydana getirmemiştir.

Arap-İslam kültürünün referans çerçevesinin üçüncü basamağını da bedevi kültürünün oluşturduğunu söyleyen Câbirî, bunları Arap aklının inşasını sağlayan bütünün parçaları olarak görmektedir.³² Bu parçaların Arap aklının oluşumunda nasıl bir etkiye sahip olduğunu, Arap aklının inşasında ne derece rol oynadıklarını bundan sonraki bölümde ele almaya çalışacağız.

1.4. ARAP DÜŞÜNCESİNİN REFERANS ÇERÇEVESİ;

1.4.1. Cahiliye Dönemi

İslam'dan önceki dönemin Cahiliye olarak nitelendirilmesinin nedenini açıklayan Câbirî; “Cahiliye İslamî bir terim olup, onunla sadece bu zaman diliminde yaşayanların bilgiden yoksunluk anlamına cehaletleri değildir. Daha ziyade cehaletin meydana getirdiği ve bununla beraber gelen düzensizlik, toplumsal ve siyasi yaptırım gücünün “devlet” ve ahlaki yaptırımın “din” bulunmayışı gibi olgular kast

³¹ Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 52.

³² Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 57.

edilmektedir”³³ görüşünü savunur. Buna dayanılarak “cahiliye” karanlıkla (zulmet); İslam’da aydınlıkla (nur) olarak açıklanmıştır. Zulmet; geleceğe ait beklentilerin olmayışı, kargaşa, anarşi, iç savaşı ifade etmektedir. Cehalet de sorumlulukların belirlenmemiş olması anlamına gelir. Oysa nur, ilişki ve sorumluluklarda netlik, gelecekle ilgili ufukların aydınlığı anlamına gelmektedir. Tabii anarşinin yerini düzenin, iç savaşın yerini dayanışmanın almasını da sağlar.

Zira müslümanların görüş birliğine vardıkları üzere “akli” delillere ve büyüleyici beyani üsluba sahip olan Kur’an bu dönem (Cahiliye dönemi olarak adlandırılan) toplumuna hitap ediyordu. Kaldı ki ayetlere muhatap olan insanlarda bu deliller ve tasvirleri anlayacak kavrama kapasitesi olmasaydı, bu ayetler onlara gönderilmezdi.

Câbirî, Arap bilincindeki “Cahiliye Dönemi” olarak adlandırılan bu dönemin ne zaman ve nasıl başladığını irdelemektedir. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer zamanında yaşayan müslümanların bilinç dünyasındaki, cahiliye geçmiş ruhunu var güçleriyle bastırmaya çalışmışlardır. Öyle ki onlar için İslam öncesi tarih öncesini temsil ediyordu. Hz. Ömer b. Hattab’ın Hz. Peygamberin hicretini müslümanların tarihlerinin hatta dünya tarihinin başlangıcı olarak almasının nedeni de bu olsa gerek diyen Câbirî, cahiliye dönemine yönelik bu topyekûn reddedişin çok uzun ömürlü olmadığını ifade eder. Yeni kurulan devletle birlikte doğan idari zaruretler, ganimetlerin paylaşımında izlenen yol ve bunun sonucunda gündeme gelen soy ve nesepelerin belirlenmesi ihtiyacı Hz. Osman ve Muaviyenin halifelikleri zamanında yaşanan vakıalar, işte bütün bunlar Müslüman Arapların geçmişlerine karşı tavırlarını değiştirmelerine neden olmuştur. Araplar tarihlerini yeniden diriltmeye başlamışlar, bastırdıkları cahiliye taassubu kendisine bir çıkış noktası bulmuştur. “İslam”ı bugünün isteklerine cevap verecek şekilde “cahiliye geçmişini yeniden inşa etmeye” girişmişlerdir.³⁴

Sonuç olarak Câbirî; Arap aklının fiilen cahiliye dönemi, Hz Muhammed’in (s.a.v) peygamberliğinden önceki dönemde yaşayan bir cahiliyye değildir. Aksine o, Arapların zihinlerinde Hz Paygamberin gelmesinden sonra yaşamış, Tedvin Asrında da yeniden düzenlenip tertip edilmiş kültürel bir zamandır. Bu kültürel zaman, tarihsel olarak kendinden evvelki dönemde olduğu gibi sonraki dönemde kendisini bir referans çerçevesi olarak dikte etmektedir.

³³ Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 65.

³⁴ Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 67.

Şimdi Arap düşüncesinin bir diğer referans çerçevesi olan Tedvin Asrını incelemeye geçebiliriz.

1.4.2. Tedvin Asrı

Tedvin Asrını Arap kültürü için haliya atılan ilk düğüm olarak gören Câbirî, “Tedvin Asrını İslam kültürünün referans çerçevesi olup, bu kültürün bütün dallarını demir halatlarla kendisine çekmektedir.” ifadesini kullanmaktadır. Tedvin faaliyetlerinin Arap kültür mirasını kaybolmaktan kurtarmakla kalmamış aynı zamanda ulaşılmasında kolaylık sağlansın diye bilgilerin tasnif edilmesini de gerçekleştirmiştir. Tedvin faaliyetinin asıl hedefi ve Arap kültürüne asıl hizmeti; evreni, insanı, eşyayı, toplumu ve tarihi ve tarif edeceği bir kaynak çerçevesi şekline dönüştürmeye yönelik yeniden inşa operasyonu gerçekleştirmesidir.

İslam tarihinde tedvin faaliyetinin başlangıç tarihi olarak hicri 143 senesi olduğu bildirilmektedir. Bu faaliyet hicri 136–150 yılları arasında Abbasi halifesi Mansur döneminde bizzat devletin gözetimi altında devam etmiştir. Öyle ki Câbirî’ye göre bu dönemde başlayan süreç yaklaşık bir asırdan fazla devam ederek Arap-İslam sosyal ve fikri hayatına damgasını vuracaktır.

Eğer tedvinden maksadın bazı meseleleri yazıp kaydetmek anlaşılıyorsa, bunu ilk halifeler zamanına hatta Allah Rasulü’nün dönemine gitmek gerekir. Ancak bireysel çalışmalarla ümmetin tamamını, dününü, bugününü ve yarınını ilgilendiren kapsamlı bir toplu alışma arasında çok büyük farklar bulunmaktadır.

Câbirî tedvin faaliyetinin başladığı belli-başlı merkezleri şöyle sıralamaktadır. Bunlar: Mekke, Medine, Yemen, Şam, Küfe ve Basra’dır.³⁵ Bu şehirler, ellerinde yazılı belgeler ve İslam mirasını taşıyan âlimlerin konuşlandıkları büyük merkezlerdir. Zamanın âlimlerinin taşıdıkları miras, bablara ayrılmamış, tasniflendirilmemiş ve ayıklanmamış bilgi, haber ve tevillerin karışımından oluşmaktaydı. Tedvin işlemi temelde, bu bilgi birikiminin ayıklanarak bablara ayrılmasını hedefliyordu. Bablara ayrılan bu bilgiler; tefsir, hadis, fıkıh, lügat ve tarih ilimleri olarak tasnif edileceklerdi. Özellikle Câbirî, tedvin faaliyetinin sırf toplama ve tasnif etme işlevini görse bile “rey” yani “akıl” devreye girmeden bu işlemin yürütülemeyeceğini söylemektedir.³⁶ Zira söz konusu toplama ve tasnif işleminde seçme, ayıklama, hazf, fashih, takdim veya tehir,

³⁵ Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 71.

³⁶ Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 72.

vb. yapımında kaçınılmaz olarak “rey” e başvurması gerekiyordu. O halde tedvin faaliyeti Arap kültür mirasının sadece kaybolmaktan kurtarılmasıyla sınırlı kalmamıştır. Aksine tedvin faaliyetinin asıl hedefi, bahse konu mirasın bir “kültür mirası” yani “Arap”ın ona dayanarak evreni, insanı, eşyayı, toplumu ve tarihi açıklayabileceği bir kaynak çerçevesi haline dönüştürüleceği yeniden inşa operasyonu gerçekleştirmiştir.

Câbirî Tedvin Asrında tasnif edilen ilimlerin sıhhat şartlarının da bu dönemde oluşturulduğunu kaydeder. Özellikle Hadis ilmine dikkat çeker. Hadis âlimleri metodolojilerini, Hadis ilmini tesis eden epistemolojik ilkeyi şu ifadeyle özetlemişlerdir:

Sahih hadis dediğimizde bu söz konusu hadisin kat'i olarak sahih olduğu anlamına gelmez. Aksine bizim şartlarımıza göre sahih olduğu anlamına gelir. Yine gayr'i sahih hadis dediğimizde de söz konusu hadisin kat'i olarak sahih olmadığı anlamına değil, bizim şartlarımıza göre sahih olmadığı anlamına gelir. O hadis gerçekte sahih olabilir. Allah en iyi bilendir.

Şia ve Sünni kaynaklardaki tedvin faaliyetlerine de dikkat çeken Câbirî, şia da tedvin işleminin hicri 148 yılında vefat eden Câfer Sadık döneminde hadis, fıkıh ve tefsir gibi ilimlerde gerçekleştirildiğini belirtir. Bunun ise sünni düşüncenin görmezden geldiğini söyler. Sünni ufkunda Şia'ya karşı oluşan bu görmezden geliş İslam ülkelerinin resmi bakış açısı haline gelmiştir. Ancak şii Tedvin Asrında da aynı hataya düşülmüş “ilmin tedvini” konusunda sünni ilim tamamen göz ardı edilmiştir.³⁷

Câbirî'ye göre tedvin faaliyeti gibi kapsamlı bir ilim faaliyetinin arkasında devletin olması gerekir. Devlet dini “resmileştirmek” yani ona dinsel meşruluk kazandırmak için tedvin faaliyetine girişmiştir. Bu rekabetin hedefi, Arap-İslam kültür mirasını; geçmişi bugünün hizmetine, sünni bugünün veya şii bugünün hizmetine sokacak şekilde yeniden inşa etmektir.

Arap-İslam kültür mirasının yeniden inşasında yaşanan bu çetin rekabet aynı zamanda daha riskli ve çetin sonuçları olan başka bir faaliyeti de içinde barındırmaktaydı. Bu da Arap aklını söz konusu mirasa mensup bir akli oluşturma konusundaki rekabetti.

³⁷ Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 77.

Arap aklının referans çerçevesi, ne cahiliye dönemi ne de İslam'ın ilk yılları olmayıp Tedvin Asrıdır.” sözünü pek çok kez tekrarlayan Câbirî bunun delilini de şöyle aktarmaktadır:

*Tedvin Asrından önce olup bitenlerin bu asırdan sonra olanlar gibi bizzat bu asırda inşa edilmeleri ve bu yüzden bu asır ile bir şekilde irtibatı kurmadan anlaşılamayışdır. Başka bir deyişle söylememiz gerekirse Tedvin Asrı Arap-İslam kültürü içinde yaşanmış, Arap-İslam geçmişinde olduğu gibi kendinden sonraki her bugünde de etkin varlığını korumuştur. O, bütün çalışmaları ideolojik çelişkileri ve sahip olduğu verileriyle ve aynı şekilde kavramları, dünya görüşleri ve epistemolojik araçlarıyla Arap kültür tarihinin her döneminde mevcut olmuştur. Tedvin Asrının şahit olduğu veri, çatışma ve çelişkiler onun tarihsel kimliğini oluşturmuş olmakla beraber aynı zamanda Arap kültürü içindeki ideolojik ve epistemolojik sistem çeşitliliğinden, görüşlerin fazlalığı ve bunların Arap aklı içinde çatışmasından birinci derece sorumludur.*³⁸

1.4.3. Bedevi Kültürü

Arap kültüründe epistemolojik ve ideolojik “Arap aklı”nın oluşum serüveninde üçüncü sacayağı olarak bedevi kültürü’nü gören Câbirî; bu konunun anlaşılmasında önceliğin Arapçaya verilmesi gerekliliği görüşünü savunur. Arapların dillerini kutsama derecesinde sevdiklerini, dilin gücünü kendi gücünün ifadesi olarak gördüklerini belirtir.³⁹

Arapça, yapı ve etkinlik olarak Arap aklının temel belirleyicilerinden birisidir. Zira her millet konuştuğu gibi düşünür, düşündüğü gibi konuşur. Bütün milletle kendi dilinde doğruları, yanlışları ile yaşadıkları tecrübeleri biriktirir ve onları kendinden sonraki kuşaklara dili aracılığı ile aktarır.

Bedeviler Tedvin Asrına kadar toplumdan kopuk olarak yaşamış şehir halkıyla karışarak dillerindeki sadeliği bulandırmamışlardır. Kahire’de h. VII ve VIII. asırlarda Arap dilinin en büyük ve en zengin eseri olan *Lisanü’l-Arab* Tedvin Asrının kahramanı olan bedevinin yaşamındaki kelimelerden oluşturulmuştur. İbn. Haldun’un tabiriyle “bedeviliğin çetin şartlarını yaşayan insanların hayatından olduğu gibi toplanmıştır.”

³⁸ Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 81.

³⁹ Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 85.

Lisanü'l Arab'dan sonra bir diğer önemli dil çalışması Halil b. Ahmed ve öğrencileri tarafından yapıldığını söyleyen Câbirî "Tedvin Asrının 'resmi' ve 'fasih' Arapçanın, kamusların dilinin Halil b. Ahmed ve öğrencileri tarafından derlenip kurallara dayandırılan dil olarak kalmasını sağlamış, bunun dışındakini dışlamıştır."⁴⁰ demektedir.

Ona göre Arap dili bu şekilde mumyalanarak dondurulmuştur. Ancak sosyal hayat ne donmakta ne de mumyalanmaktadır. İşte Arap insanının günümüze dek sancısını çektiği tehlikeli yabancılaşma ve korkunç parçalanma burada yatmaktadır. Arap iç dinamikleri açısından yazıda ve düşüncede en üst seviyelere çıkabileceği bir dile sahip olmasına rağmen, modern çağın getirdiği olguları ifade etmekte dilinin en ufak bir yardımını görmemektedir.⁴¹

Câbirî, Tedvin Asrındaki bu çalışmanın dilin derlenmesi ve kurallarının üretilmesi işleminin çeşitli saiklere bağlanmaktadır. Bunlar Tedvin Asrıyla birlikte Arapça'yı bilmeyen, Arap olmayan müslümanların yeni İslam toplumunda sayıca çoğalmalarıyla birlikte dil hatalarının artması sebebiyle Kur'an dilinin bozulmaya karşı korunması olabileceği gibi, Fars asıllı divan kâtiplerinin idare dilinin Arapçalaştırılmasından sonra makam ve mevkilerini koruma hırsıyla Arapçayı öğrenme ihtiyaçlarının doğmasına da bağlanabilir. Ona göre sonuç birdir. Bu çalışmalar sayesinde Arapça, ilmi olmayan (yani ilmi yollarla öğrenilmeye elverişli olmayan) bir dil olmaktan çıkıp, herhangi bir ilmi mevzunun boyun eğdiği kurallara bağlı olan bir dile dönüşmüştür.

Bu çalışmaların öncesinde veya sonrasında meydana gelecek gelişmeler "bedevilerin" fasih diline sokuşturma olacağı için sözlük yazımında bunların kullanılmaması gerekmektedir. Câbirî'ye göre işte bu yüzden çağdaş sözlüklerde dahi klasik sözlüklerin özetleri olmaktan öteye gidememiştir. Çünkü sözlüğün Arapça olabilmesi için sadece bedevilerin Tedvin Asrının Arap kimliklerinin bozulmamışlığını teyit ettiği tek kesim olan o bedevi Arapların dilini içermesi gerekli görülmüştür.

Halil b. Ahmed, zihinsel mümkünlükten hareket etmiş alfabedeki harflerde salt matematiksel bir ilişki kurmuş ve harflerden oluşturulabilecek kombinasyonları belli bir sayıyla sınırlamıştır.⁴² Sonra bu lafız grupları tek tek ele almış ve kullanılanları, yani dilde bil-fiil anlamı olanları tespit ederek kullanılmayan harf kombinasyonlarını sözlüğe

⁴⁰ Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 89.

⁴¹ Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 90.

⁴² Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 94.

almamıştır. Bu ilke tabii olarak dili yaşayan vakıyyla karşılıklı ilişki neticesinde doğan bir veri değil, zihnin ürettiği bir olgu haline getirmiştir.

Câbirî'ye göre Halil b. Ahmed'in izlediği yol, Arap dilinin Tedvin Asrında maruz kaldığı yapaylığın, yapmacıklığın görünülerinden sadece birisiydi. Onun izlediği yol, Arap dilini donuk ve değişmez kalıplara tıkamış ve onu kelime sayısı olarak sınırlı, dönüşüm imkânı olarak kısıtlı, tarihsellik boyutu olmayan bir dile çevirmiştir.

Câbirî'ye göre dilin derlenmesi ve kurallara bağlanması faaliyeti temelde Arapların azınlığa düştüğü bir toplumda dil hatalarının artması sonucu Arapçanın dejenere olması ve bozulması endişesiyle başlatılmıştır. Dil kullanımında düşülen hataların sebebi; özellikle Irak ve Şam beldelerinde Araplarla, Arap olmayan müslümanların (mevali) birbirlerine karışmalarıydı.

Bu durumun sonucu olarak “sahih” dil tabii olarak bedevilerde ve tabiatlarını korumaya devam eden kapalı kabile toplumlarında aranıyordu. Dili derleyenler, bu ilimle uğraşanlar çöle yönelmişler ve orada safları, “bedevileri” kaynak almışlardır. Bu yüzden de Câbirî'nin tabiri ile “O çıplak ayaklı bedeviler hararetle aranan kimseler haline gelmişlerdir. Hicri II. yüzyılın başlarında dil rivayeti bir meslek haline gelmiş ve kendilerine bu işe ayıran râviler ortaya çıkmıştır. Bunlar; Ebu Ömer b. el-Ala (ö: h. 154), Hammadu'r Râviye (ö: h. 155) ve Halil b. Ahmed (ö: h. 170) vb. Bu râvilerin getirdikleri en önemli şart, kendisinden dil/kelime alınacak kimsenin derice sert, dilce fasih olmasıydı.⁴³ Câbirî, Muhammed Iyd'ın görüşüne yer vererek şunları kaydeder.

“Bir bedevi şöhret veya deneme yoluyla, bedevilik ve fasihlik şartlarına haiz olduğunu kanıtlayınca, âlimlerin görüşlerini yanlışlama ya da onaylama hakkını elde ediyordu. Böylelikle bedevi âlimlerin boyun eğdikleri ve iradesinin gereğini yaptıkları kanun haline geldi. Bedevi bu mübarek bedeviliği sayesinde, âlimlerin üstadı, ihtilaf ve husumetlerde görüşüne başvurulan bir otoriteye dönüştü. Bedevilere yönelik bu rağbetin artması bedevilerde kendilerinin önemli kişiler olduklarının hissiyatının bilincine varmaya başladılar. Hatta bazıları Basra, Küfe gibi şehirlere yerleşerek oralarda dil râvisi yani laf satıcısı oldular.”⁴⁴

⁴³ Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 95.

⁴⁴ Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 96.

Felsefe, Yunanlıların mucizesi ise “Arapça”da hiç kuşkusuz müslüman Arapların mucizesi olarak ifade eden Câbirî, Arapça dilinin sadece bedevilerden derlenmesi bir anlamda bu dilin dünyasını O bedevilerin dünyasıyla sınırlı hale getirmiş ve dili kendisini geliştirmekten –gerekli olan yenilik ve değişimleri kabul etmekten– aciz hale getirmiştir görüşünü savunur.

İşin başka bir boyutu da dil bilimcilerinin bedevilerden toplayarak bir araya getirdikleri Arap dili Kur’an’ı Kerim ile kıyas edildiğinde gerçekten de yoksul bir dil olmuştur. Zira Kur’an’ı Kerim Arap dilinin dışındaki kelimeleri de kullanmış ve onları Arapçalaştırmıştır. “fasih sözlük”teki dil ise bu kelimeleri “yabancı” ifade etmiş ve onlarla bu şekilde ilişki cihetine gitmiştir. Dil derleyicilerinin bedevî Arapların sertliğini bir kıstas olarak almaları, Arapça dilinin Kur’an’ı Kerim ve hadislerde bulunan birçok yeni kavram ve kelimelerden mahrum kalmasına neden olmuştur. Oysaki bunlar Mekke ve Medine toplumunda revaç bulmuş kelime ve kavramlardı. Kısacası sözlüklerin, nahivcilerin ortaya koydukları Arapça Kur’an dilinden daha dar kapsamlı, daha az esnek, dolayısıyla uygarlık bakımından ondan daha gerideydi. Nitekim Kur’an’da yer alan birçok kelimenin anlamı Bedevilerden derlenen dilde bulma imkânı olmadığı için Tedvin Asrında teşekkül eden Arapça’yı da Kur’an’ı da tam olarak anlamaktan aciz kılan durum işte budur der Câbirî.⁴⁵

Sonuç olarak Tedvin Asrında inşa edilen tarihsellikten uzak ve duysal olan bu dünya Arap medeniyetinin en alt basamağında yer alan göçebe bedevilerin dünyası esas alınarak oluşturulmuş ve bu medeniyet temel alınarak Arap aklına eşyayı değerlendirmede belli bir yöntem dikte edilmiştir.

Câbirî’ye göre göçebe medeniyeti tarafından dikte edilen bu yöntemin özü şudur: “Yeniler koklanır ve çöpe atılır, eskiler ise misk ve amber gibidir, karıştırdıkça daha güzel kokar.”⁴⁶

Bu durum sadece dil ve edebiyatla sınırlı kalmamış “aklın” tekelinde olan diğer sahalarda da etkili olmuştur. Gelecek bölümde aklın yasalarının belirlenmesi konusu da ele alınacaktır.

⁴⁵ Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 96.

⁴⁶ Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 98.

1.5. ARAP AKLININ YASALARININ BELİRLENMESİ

1.5.1. Rey'in Kanunlaştırılması ve Geçmişin Meşrulaştırılması

Câbirî, İslam medeniyetini ürünlerinden birisiyle adlandırmak caiz olsaydı onun için Fıkıh Medeniyeti en uygun isimlendirme olurdu, der. Arap aklının yasalarının belirlenmesinde giriş için kaleme aldığı paragraf bize bu yasaların neler olduğunu göstermektedir.

Ona göre fıkıh; Tedvin Asrı öncesinde, esnasında ve sonrasında muhtelif uzmanlık alanlarının buluştukları bir platform oluşturmuştur. Oryantalist Hamilton Gibb'in görüşlerine de yer veren Câbirî; "Hicretin ilk üç asrında İslam toplumundaki fikri enerjiyi benzersiz bir oranda kendi kullanımını altına alan fikhi faaliyetler olmuştur." Zira fıkıh sahasında katkı sağlayanlar sadece kelam âlimleri, hadisçiler, idareciler olmamış; dil bilimci, tarihçi ve edebiyatçılar da hukuki konuların tartışmalarına ve hukuk teliflerine katkıda bulunmuşlardır.⁴⁷

Hukuk, başka bir milletin hayatına ve düşüncesine İslam toplumunun ilk yıllarındaki kadar derinden girmemiştir. Câbirî'ye göre pratik fıkıhla teorik fıkıh birbirinden ayırmamız gerekmektedir. Peygamber ve sahabe döneminde ve Emevilerin son yıllarına kadar fıkıh "teorilerden" değil "vakıa"dan hareket ediyordu. İnsanlar olayların hükümlerini araştırıyor, onları vuku bulmasından sonra soruşturuyor veya mahkemeye gidip hukukun gereğine teslim oluyorlardı. Ancak sonrasında Tedvin Asrıyla birlikte "Fıkıh, paratik ve yaşanan olaylardan çok varsayıma dayalı ve teorik üretim yoluyla gelişmeye başlamıştır. Ona göre bu dönemde fıkıh, daha ziyade bir zihin jimnastiğine dönüşmüştü. Önce olaylar varsayılıyor, sonra da çözümler aranıyordu. İşte Arap-İslam kültürü ve aklının epistemolojik araştırması açısından sahip olduğu önem tam da bu durumdan kaynaklanmaktaydı. Bu varsayımlar da âlimler "vakıalarda mümkün olabilen" lerle yetinmemiş, "zihninde mümkün olabilen"lere kadar gitmişler ve bunları son sınırına kadar iletmişlerdir.⁴⁸

Câbirî, İslam medeniyeti içerisinde fıkıhın önemini vurguladıktan sonra Usül-i Fıkıh-ın ayrı bir önem arz ettiğini, görevinin akıl için yasa koymak olduğunu dile getirir. Usul-i Fıkıh sadece "Fıkıhî Akıl" için değil aynı zamanda İslam kültürü içinde oluşan ve etkinlikte bulunan Arap akli içinde yasalar koymaktadır. Yönteminin de diğer ilimler

⁴⁷ Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 110.

⁴⁸ Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 112.

tarafından kullanıldığını, bir nevi İslam ilim dallarının fıkıh için konulan yasalar (Usul-i Fıkıh) bağlamında şekillendiğini ifade eder.

Arap aklı için yasalar koyan Usul-i Fıkıh ilminin mimarı da Muhammed b. İdris eş-Şafiî'dir. (h. 150-204) Câbirî Şafiî için; "Hakikaten Arap akl'ının en büyük yasa koyucusudur." demektedir.

Fıkıh usulüyle ilgili getirdiği kuralların önemi Arap aklı üzerinde asırlar boyu egemen olan ve etkileri günümüze dek süregelen epistemolojik yönelimlerinde yatmaktadır. Şafiî, Arap aklını yatay olarak parçayı parçayla birleştirmeye yani fer'i asl'a bağlamaya (kıyasa) yöneltmiş. Dikey olarak ise bir lafzı birden fazla anlama, bir anlamı fikhi araştırmalarda birden çok lafza birleştirmeye yönlendirmiştir. Bu, akıl ve kelamla ilgili konularda yapılanın aynısıdır. Câbirî, bu şekilde Arap aklı Şafiî'nin bu girişimi sayesinde kendini besleyecek enerjiyi bu iki mihver arasında hareket etmekte bulmuş ve Onu fikhi bir akla yani bütün becerisi, ferlere asıl aramakla sınırlı kalan bir akla dönüşmüştür demektedir.

Bunu yaparken de sürekli nasları temel aldığı için naslar Arap aklının ve onun etkinliğinin kaynak otoritesini oluşturmaya başlamıştır. Böyle bir statüsü olan akıl tabii ki ancak başkasının ürettiği vasıtalarla üretebilen bir akıl konumuna düşmektedir.⁴⁹

Câbirî; Ebu Hanife ve "rey" ehlinin geneli için yasa koyucu olan akıl iken Şafiî ile birlikte bunun değiştiğini kaydeder. Şafiî'yle birlikte akıl yasa koyan değil, kendisi için yasa konulan konumuna düşmüştür.

Sonuç olarak Şafiî ile birlikte artık Arap aklı kayıt altına alınmış kural koyan değil de, kendisine kurallar konulan, sınırlandırılan bir hüviyete dönüşmüş/dönüştürülmüştür. Bu konulan kuralların diğer bütün İslami bilimlerde de uygulanması için başka boyutudur. Tedvin Asrının sonlarına doğru lafzın otoritesi sağlanmış bir nevi ilimlerin dumura uğradığı zaman dilimi başlamıştır.

Câbirî; "Şafiî'nin kuralları, Usul-i Fıkıh'ta yerine oturup kendi sahalarıyla uyumunu sağladıktan sonra, kendi sahalarıyla uyumu sağladıktan sonra, nahivciler ve kelamcılar tarafındanda kullanılmıştır. Bu Arap-İslam ilimlerindeki konu birliğinin (nas) dikte ettiği yöntem birliğinden (kıyas) ibarettir."⁵⁰ diyerek, bundan sonra Şafiî'nin kurallarının Arap aklı üzerinde ne gibi etkileri olduğunu incelemek için en önemli mesele olan hilafet meselesini kısaca ele almaya çalışacağız.

⁴⁹ Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 112-121.

⁵⁰ Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 122.

Hilafet sorunu Arap-İslam düşünce tarihinin belki de ilk sorunu olmasına rağmen teorik olarak Arap-İslam düşüncesinin en son ele aldığı bir konudur. Hilafet tartışmaları çok erken yıllara dayanmaktadır. Bu tartışmalar, İslami ilimler arasında en soyut ve en teorik ilim olan Kelam’ında hareket noktasını oluşturmuştur.

Hilafet sorunu, ortaya çıkışının üzerinden yaklaşık iki asır geçtikten sonra ele alınması neden ertelenmiş olabilir? Câbirî bu sorunun cevabını Arap-İslam düşüncesinin epistemolojik yönünün gelişmesini incelediğimizde bulabileceğimizi söylemektedir.

Hilafetin teorik olarak incelenmesi ve otoritenin yasalarının belirlenmesi, vakıya yasal bir kimlik kazandırarak Onu meşrulaştırabilecek düşünce kurallarının varlığına ihtiyaç duyuyordu. Bu kurallar da ancak Şafî ile birlikte disiplinli bir şekilde Arap aklına kazandırılabilmiştir.

Gerek sünnilerde gerekse şîada hilafetin teorik temellendirilişi hicri II. yy’ın ortalarında yeni Tedvin Asrında başlamıştır. Câbirî’nin Tedvin Asrı diye ifade ettiği Abbasi halifesi Mansur döneminde devlet siyasi açıdan tıkanmıştı. Bu tıkanıklığın ortadan kaldırılması ve hilafetin devam etmesinin daha iyi bir biçimde sağlanması gerekmekte idi. (Yeniden yapılanmada bu tıkanıklığın giderilmesi için yapılan çalışmalardan biridir) O halde siyaset niçin tıkanmıştır ve bu tıkanmanın ardındaki nedenler nelerdir?

Hiz. Ali ve Muaviye’nin arasında geçen “Hakem/tahkim” olayından sonra ilk muhalif hareketi başlatan topluluk Hariciler’dir.⁵¹ Muaviye’nin halife olması ve daha sonra da hilafeti çocuklarına devretmesi ile başlayan bu süreç, Halifelik hakkının Ehl’i Beyt’e ait olduğunu iddia eden şianın doğuşuna sebep olmuştur. Şia, iktidara karşı hem siyaseten muhalif olacak hem de muhalifliğini epistemolojik bir dini bildiri olarak ortaya koyacaktır. Bu nedenden dolayı iktidar, sıradan bir siyasi muhalif grupla değil, esaslı bir epistemolojik muhalif grupla karşı karşıyadır. İktidarın, bu karşılaşmış olduğu muhalefet, ciddi bir tıkanmanın asıl sebebidir. Siyasi yaptırımlar güç kullanma gibi çareler bu tıkanmayı giderememiş yüzlerce müslüman kanının dökülmesine neden olmuştur.

Şii’ler sünni hilafet devletinin doğu kesimlerinde giderek artan nüfuslarıyla beraber Mısır’da da kendilerine ait bir devlete (Fatımiler) sahiptiler. Dahası, siyaset ve

⁴⁸ Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*, (İstanbul: Birleşik Yayınevi, 1992), 11-31.

inanç alanındaki görüşlerinin teorik temellerine kavuşması işlemini çok sağlam bir şekilde bitirmişler ve imamet inancını namaz, zekât ve hacdan aşağı kalmayan derecede dini bir esasa dönüştürmüşlerdi. Hatta imametın nasla olduğu şeklindeki görüşleri İslam Dünyasının birçok beldesinde devlet otoritesi tarafından desteklenmeye başlanmıştı. Böyle bir ortamda Sünni bir imamın Ehl-i Sünnet akaidini yükseltme ve yeni tehditlere karşı güçlendirme görevini üstlenmesi gerekiyordu. İşte bu görev İbn. Haldun'un ifadesiyle "Kelamcıların imamı olan Ebu'l Hasan el-Eşari'ye nasip olmuştur. Câbirî'nin ifadesiyle bu da aslında şii uyarıcısına karşı sünni tepkinin farklı bir türünden başka bir şey değildir.

Şimdi Arap aklının (yasa koyucunun) yasalarının belirlenmesindeki diğer başlığına "geçmiş örnek üzerine kıyas" konusuna geçebiliriz.

1.5.2. Geçmiş Örnek Üzerine Kıyas

Câbirî; geçmişin "meşrulaştırılması" projesini Ebu'l Hasan el-Eşari'nin (h.260-303) gerçekleştirdiğini söyleyerek konusuna giriş yapar. Bu dönemde yapılan şey; Ehl-i Sünnet akaidinin kuralları konularak teorik temellere oturtulmasıdır. Şafî'nin fıkıh ilminde yaptığı şeyi akaid ilminde yaparak Sünni Akaidi teori boyutuna taşımıştır.

Şafî *er-Risalesi*'nin mukaddime kısmında açıklamak istediği konulara hazırlık ve temel olmak üzere birçok Kur'an ayetini seçmiştir. Aynı şeyi Eş'ari'de yapmış eserinin takdiminde oda birçok Kur'an ayetlerine yer vermiştir. Bunun basit bir benzerlik olarak görülemeyeceğini söyleyen Câbirî; "Her ikisi de bu işaret vasıtasıyla her türlü beyandan önce selefın yolunu hedeflediklerini açıkça duyurmak istedikleri için bu yolu takip ettiklerini" iddia etmektedir. Selefın yolunda nakil esas alınmıyor, akıl ondan sonra geliyor. Naklin gösterdiği sınırlar içinde hareket ediliyordu. İmam Şafî, Ehl-i Rey ekolü içinde belli bir süre yaşadıkten sonra onlardan ayrılmış, Ehl-i Hadis'in arasına geri dönmüştür. Ama artık eskisi gibi bir müntesibi değildi. Aksine Ehl-i Hadis içinde yeni bir yol izleyerek hem hadis hem de re'y tüketilmişliğine bir set çekmeyi hedefliyordu. Aynı durumu Eş'ari'de görmekteyiz diyen Câbirî; Eş'ari'nin de uzun zaman aralarında yaşadığı Mü'tezile'yi terk edip ehl-i sünnet saflarına döndüğünü ilan etmiştir. Ama oda artık sadece bir tabi değildir. Aksine akılı nakille sınırlayan nakli de akılla açıklayan yeni bir yol tutmuş bulunmakta idi.⁵²

⁵² Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 132.

Câbirî, Eş'ari'yi Şâfiî vasıtasıyla okuduğumuzda, konunun esasta Şâfiî tarafından fıkıh planında belirlenen usulün aynıyla karşılaşıcağımızı söylemektedir. Eş'ari'nin hareket noktası Şâfiî'nin hareket noktası ile aynıdır. Kitab, Sünnet ve sahabeden yapılan rivayet yani icma'dır.

İbn Haldun Eş'ari için “orta yol”u bulmuş olan kişidir, demektedir. Câbirî ise; “Orta yolu bulmuş birisinin nasıl olur da İbn Hanbel (h.164-241) mezhebinin mutaassıp bir taraftarı olduğunu ilan eder.” diye sormaktadır. Zira bilindiği gibi İbn Hanbel Mü'tezile'ye karşı olan tarafta yer almaktadır. Çatışan iki taraftan birine karşı bağlılığını açıkça ilan eden bir kimseye “orta yol” isnat etmek ne derece doğrudur? Mesele tavır bağlamında değil de yöntem bağlamında ele alınacak olursa “orta yol” tabiri yerine oturacaktır. Zira Şafiî ehl-i hadisin yöntemini fıkhıta nasıl teorik temellere oturtmuşsa Eş'ari'de ehl-i sünnetin yolunu akaidde kurumsallaştırmıştır.

Câbirî, İslam tarihinde hiçbir akaid veya fıkıh mezhebinin eş'ari'lik düşüncesinin yaşadığı doktrinel gelişmeyi yaşamadıklarını söyler. Zira el-Eş'ari'nin takipçileri el-Eş'ari'nin oluşturduğu şekil içinde “selef akaidi”ne bağlı kalmayı sürdürmüşler ancak, Mü'tezile'den etkilenecek onlardan derledikleri metodla kendi mezhepleri arasında bir çelişkiyi yaşamışlardır. Bu çelişki, sebeplilik ilkesi gibi akıl kaynaklı olan ilkeleri reddetmekle birlikte aklın fonksiyonuna sarılma çelişkisidir. İşte eş'ari'lerin dün olduğu gibi bugün de var olan esas sorunları budur. Aslında bu, pozitif bilimin ürünlerini içtenlikle benimsediği halde onu tesis eden teorik prensipleri reddeden herkesin meselesidir. Bilim üretmeyişimizin belki de en büyük nedeninin bu olduğunu kaydeder.⁵³

Câbirî, orijinal Arap-İslam kültür mirasındaki teorik üretim tarzını ele aldıktan sonra bu mirasın akli içeriğini irdeleyerek kadim kültür mirasına ulaşmak için bir yol bulabileceğimizi belirtir. Bu miras, Arap-İslam kültürüne, önceki medeniyetlerden kalan mirastır. Arap-İslam kültürü içinde ne şekilde yer almış ve hangi bilgi sistemlerini oluşturmuştur.

1.5.3. Dini “Rasyonel” ve “Akli” İrrasyonel

Kelam ilminde akıl için yasa koyma mantığı, Arap beyan mantığına zıt olan diğer kültürlerle ait akıl yasalarına “tepki” olarak gündeme gelmiştir. Arap aklının faaliyet gösterdiği alanların hepsinde dünya görüşünü bulandırmaya çalışan bir diğeri

⁵³ Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 153.

vardı. Bu da Câbirî'nin tabiriyle kadim miras olarak adlandırılmakta idi. Bu İslam öncesi var olan kültür ve akide yapılarıdır ki bunlar Tedvin Asrıyla birlikte felsefi ve ilmi bir miras olarak yeniden dirilmiştir. Kelami mücadelelerde taraflar kadim mirasın tezlerinden yararlanmakta ve bunları Arap-İslam beyanına alternatif veya yeni Arap-İslam devletine kültürel zemin olarak sunmaya çalışmaktaydılar. Müslümanlar, dışarıdan gelen bu ilimlere, İslami öz ilimlerden ayıracak isimler veriyorlardı. “Arapların İlimleri”(Ulumu'l-evail), “yabancıların ilimleri”(Ulumu'l-e'âcim) kavramlarını kullanmışlardır.⁵⁴

Câbirî, Arap aklının belirleyicilerinin: Arap dini rasyoneli ve kadim miras olduğunu belirterek Arap beyanında ve İslam keliminde rasyonelliğin ne ile ve nasıl belirleneceğini açıklar. O'na göre; Arap beyanında rasyonellik birinci derecede ve her şeyden önce Kur'an kelamıyla belirlenir. Kur'an söylemindeki rasyonel-irrasyonel mücadelesi temelde tevhid-şirk mücadelesi görünümü arz eder. Kur'an insanlık tarihi, bu mücadelenin tarihi olarak takdim eder. Câbirî bu tevhid-şirk mücadelesini akıl bağlamına çekerek şirkin aklen kabul edemeyeceği bir olgu olduğunu, şirkin zıddı olan tevhid'in ise aklen kabul edilebileceğini belirtir. Kur'an'ın bu çerçeveden hareketle, elçilerin tüm mücadelesini, aklın mesajının yayılması ve üstün tutulması, irrasyonel olan şirk mesajının silinmesi için verilen bir savaş olarak sunar.⁵⁵

Bu döneme, “Tedvin Asrı” ve “Kelam Asrı” demenin uygun olacağını söyleyen Câbirî, bu dönemde dışa yönelim Arap siyasi ve dini faaliyetlerinin durmuş, yerine iç bünyeye yönelik bir “karşı” fetih süreci başlamıştı. Bu defaki fetih, bütün epistemolojik ve ideolojik araçlara başvuran kadim mirasın yürüttüğü bir fetihtir. Şimdi kadim mirasın “İslam dairesi” içindeki hareketlerini biraz daha yakından tanımaya çalışalım.

Câbirî, dini rasyonelin genel olarak Arap yarımadasında Kuzey Afrika ve Endülüs'te tek başına hâkim olduğunu söyler. Mısır'daki durumuna gelince burada da Fatımi dönemine kadar aynı şey geçerlidir. Ancak; Fatımiler, siyasi dini ideolojileri bakımından diğer Şii ve Bâtini fırkaları gibi kadim mirası temel almaktaydılar. Suriye, Irak ve İran gibi ülkelerde kadim mirasın varlığı ya bilinçaltında gizli unsurlar olarak veya dini rasyonele rağmen onunla birlikte var olmaya çalışıyordu. Câbirî; “kadim mirasın yeni İslami inançlarla karması yapılarak tek bir kalıba sokulmaları sağlandı” diyerek ortaya çıkan sentezi de şii düşüncesinin olduğunu beyan eder. Şii düşüncesi ve

⁵⁴ Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 154.

⁵⁵ Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 155.

onunla irtibatlı olan tasavvuf ve işrak felsefesi gibi batını akımlar ve bunlara bağlı yan fikri akımlardı.⁵⁶

Câbirî, kadim mirasın Arap-İslam beyanına etkilerine şu üç temel düşünce akımıyla girmeye çalıştığını söylemektedir.⁵⁷ Bunlar:

- a)Maniheizm,
- b)Sabîlik,
- c) Yedi filozof(Hukemâ-i Seb'a)

a)Maniheizm

Kadim miras içinde İslam'la rekabete giren, özellikle erken Abbasi döneminde olmak üzere İslam Devletine düşmanca tavır sergileyen en belirgin grubu oluşturur. Maniheizm kadim mirasın içinde Tedvin Asrında ve İslam kültürünün genel yapılanma döneminde en büyük akım olarak yerini almıştır. Câbirî, Henrich Baker'in şu sözüne yer verir: "...Bugün herkes Maniheizm ve zerdüştlüğün İslam için en azından Hristiyanlık kadar tehlikeli düşmanlar olduğunu görebilir. Maniheist gnostikler ve benzeri mezheplerin İslam için oluşturdukları tehdit doğrudan bir tehdittir."⁵⁸

Bu inanca göre âlem nur ile zulmetin karışımından oluşmuştur. Nur ve zulmet kadimdirler. Bu inanç İslam akaidinin iki temel prensibine zarar veriyordu. Bunlar; yaratıcının birliği ve yaratmanın yoktan olmasıdır.

Aynı zamanda maniheistler nurun zulmetten kurtuluşunu, insanın kötülerden ve acıdan kurtuluşu olarak görüyorlar, bunun yolunun da arınma ile olabileceğini söylüyorlardı. Arınma; dünyada zühde sarılmak, şehvet ve arzuları bastırmak suretiyle Allah'la doğrudan iletişim kurabilmeyi sağlayacaktı. Bu da peygambere ihtiyacın olmaması anlamına geliyordu.

Maniheist düşünce; aydınları, yazarları ve devlet bürokrasisi içerisinde yer alan aristokrat şahsiyetlerden bir bölümünü etkilemeyi başarmıştır. Özellikle Farsça kitapları tercüme ederek Arap geleneğinin içinde Fars kültürünü yerleştirmek istemişlerdir. Hamilton Gibb'in görüşüne de yer veren Câbirî Arapça'ya çevrilen maniheist kitaplar ve risalelerin sayılarının yüzlerle ifade edildiğini gördüğünde dehşete kapılmaktan kendini alamaz. Aynı zamanda bu çeviriler Cahız'ın ifadesiyle kâğıtların en güzeline, parlak, siyah mürekkep kullanılarak en çekici hatlarla yazılmış eserlerdir.

⁵⁶ Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 164.

⁵⁷ Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 172.

⁵⁸ Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 173.

Maniheizmle en çok mücadele eden Abbasiler olmuştur. Abbasiler devleti manieistlere karşı fikri alanda Mû'tezile kelamcılarıyla birlikte savaşmıştır. Mû'teziler aklın otoritesini güçlendirerek devletin otoritesini yarmak istiyorlardı. Çünkü İslam devleti dini rasyonelin siyasi ve sosyal pratiğini temsil ediyordu.⁵⁹

Maniheizm, özellikle Tedvin Asrıyla birlikte dini "rasyonel" le şu veya bu şekilde mücadeleye giren kadim mirasın üç ana akımından sadece birisiydi. Dini rasyonelle mücadeleye giren birde sâbiîlik vardı. Şimdi kısaca onu tanımaya çalışalım.

b)Sâbiîlik

Sâbiîlerin nereden geldikleri ve onların görüş ve inançları ile ilgili çeşitli mülâhazalar vardır. Bizim için burada önemli olan daha çok inanç ve görüşleri hakkındaki fikirlerdir. Biruni sâbiîlerin gezegenlere taptıklarını söylemekte, Şehristâni ise bunların Agathadaimon (Şit) ve Hermes (İdris) inandıklarını diğer elçileri ise kabul etmediklerini beyan etmektedir. İbn Nedim el-Kindi'den şunları nakleder. Sâbiîler Allah'ı birler, selbi sıfatları kabul ederler.

Câbirî; sâbiîler için en doyurucu ve titiz çalışmayı sâbiîleri haniflikten farklı kabul eden Şehristâni'nin (h.467-548) yaptığını ifade eder.

Şehristâni sâbiîlerin üç temel konuda haniflerden ayrıldığını söyler;

1-Sâbiîler "âlemin hikmet sahibi ve sonradan olmaların sıfatlarından münezze bir Fâtır (yaratıcısı) ve Sâni'i (yapıcısı) vardır ve bize düşen O'nun yüceliğine ulaşmanın imkânsız olduğunu bilmemizdir." derler. Buna göre onların ilahları, akılla idrak edilememekte ve hiçbir sıfatla nitelenememektedir.

2-Bu İlah; ancak O'na yakın vasıtalarla yaklaşılabilir. Bu kişiler cevher (Cismâni maddelerden münezzehtirler) fiil ve hal bakımından kutsanmış ve arınmış ruhânilerdir.

3-Nefislerini ruhânilerin vasıtasıyla arandıktan sonra "Peygamberlerin hangi özellikleri bizi onlara tabi olmayı gerektirecektir." diyerek peygamberliği ortadan kaldırma yoluna gitmişlerdir. Peygamberlerin de kendileri gibi bir beşer olduğu için aynı konumda olduklarını iddia etmişlerdir.⁶⁰

Görüldüğü gibi İslam öncesi kadim mirasın güçlü akımlarından biri olan sâbiîlik; Mısır, Suriye, Filistin, Irak, İran, Horasan gibi geniş bölgelerde etkinliğini

⁵⁹ Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 173.

⁶⁰ Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 176.

sürdürmüştür. İslami düşünceyi tedvin döneminin tercüme, özetleme, şerh ve neşir faaliyetleri neticesinde bazen sıkıştırmış, bazen de tamamen etkisi altına almaya çalışmıştır.

Bu akımın düşünsel boyutunda, dinler tarihi ve felsefe tarihinde onu Hermes'e nisbetle hermetizm olarak tanımaktayız.⁶¹

c) Filozoflar: Yedi Filozof (Hukemâ-i Seb'a)

Câbirî Şehristânî'nin Yunan filozoflarını üç ana kısma ayırdığını söylemektedir.

Bunlar:

Yedi Filozof (Hukemâ-i Seb'a): hikmetin temel direkleri ki bunlardan Thales, Anaxagoras, Anaximenes, Empedokles, Pithagoras, Sokrates ve Eflatun'dur.

Eskilerden olan asıl hikmet sahipleri (el-Hukemâü'l-Usûl) bunlardan sadece pratik hikmetler aktarılmıştır. Bunlar arasında şairler ve zahitler vb. vardır.

Geç dönem Yunan Filozofları: Aristoteles, Afrodisiaslı İskender ve Platinus⁶²

Câbirî'nin Arap-İslam kültüründe dini rasyonel ayrımın neye tekâbül ettiğini tekrar hatırlamak gerekirse “dini rasyonel”in orijinal Arap-İslam kültür mirasını temsil etmekte irrasyonel'i ise kadim mirasın şekillendirdiğini söylemek pek de yanlış olmayacaktır. Ona göre İslam dini “rasyonel”i şu üç temele dayanmaktadır.

1-Kâinat ve onun düzeninden hareketle istidlalde bulunmak suretiyle Allah'ı bilmek,

2-Yaratma ve çekip çevirmede O'na ortak koşmamak,

3-Peygamberliğe inanmak. Aklen irrasyonelde bunların tam zıtları hâkimdi.

Maniheizmde biri nur diğeri zulmet iki ilah bulunmakta idi. Arınma ilkesiyle nübüvveti devre dışı bırakıyordu. Sâbiilerde ise (hermetizm) Allah'ın sıfatlandırılmaz bir ilah olduğunu, kâinatı bilmediğini düşünmekteydi. Keşif, icad ve işleri çevirme gibi konularda araçlar olduğuna inanıyor, nübüvveti açıktan reddediyorlardı. Bütün bunlar İslam dinine tamamen zıt inançlardı. Yedi Filozoflar'a gelince ise, onlarda çoğu konuda Hermetizmle paralel düşünüyor; daha sonra işleyeceğimiz Arap-İslam rasyoneli ile çoğu konuda çelişiyorlardı.

Bu üç akımında “Akli İrrasyonel” ile adlandırılma sebebini açıklayan Câbirî; “üçünün de insan aklının kâinat üzerinde düşünerek Allah hakkında herhangi bir bilgiye

⁶¹ Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 178.

⁶² Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 179.

sahip olmaktan aciz olmalarıdır.” demektedir. Yani bu üç akımda da insanın kâinatı bilmesinin en yüce, gerçek olan Allah’la doğrudan temasa geçilmesine bağlı olduğu kanaatinde olmalarıdır.⁶³

Kadim mirastaki atıl aklı bu şekilde özetledikten sonra Câbirî, bu aklın Arap-İslam kültürü içindeki yerini belirlemeye geçmektedir.

1.6. ARAP-İSLAM KÜLTÜRÜNDE ÂTIL AKIL

Arap-İslam devletinin coğrafi yapısında meydana gelen genişlemeye paralel olarak kültür dünyasında da büyüme ve genişleme yaşanmıştır. Kadim mirasta Arap-İslam kültürü içindeki varlığını iki seviyede göstermiştir. Birincisi “âlim seviyesi” ki bu düzenli ve yazılı söyleme dayanmaktadır. İkinci seviye ise “avam” seviyesidir, bu da öyküsel anlatıma ve şifahi aktarıma dayanmaktadır. Câbirî’ye göre Tedvin Asrı öncesinde yegâne yazılı kaynak Kur’an-ı Kerim olduğu için sadece kadim mirasla değil bizatihi Arap-İslam kültürüyle de ilişkiler “avam” seviyesinde cereyan etmekteydi.⁶⁴

Câbirî, İbn Haldun’un Yahudi düşüncesinden istifade eden ilk müfessirlerin yöntemine değinerek “o dönemde Arap yarımadasında yaşayan Yahudilerde tıpkı Araplar gibi bedevi idiler ve bilgileri kitap ehlinin avam seviyesinin bildikleriyle sınırlıydı. O halde ilk müfessirlerin Yahudi mirasıyla ilişkileri de dönemin Arap yarımadasındaki Yahudiler arasında yaygın olan avam seviyesinde cereyan etmişti.

İsrailiyatla ilgili bu durum kuşkusuz kadim miras’ın diğer türleri için de geçerlidir. İslamdan önceki dönemde 50’ yi aşkın ekol olduğunu söyleyen Câbirî, “bu okulların Mısır’dan İran’a kadar dalgalar halinde uzanmaktaydı. Dalga, merkezinden uzaklaştıkça kendi ivme gücünü kaybettiği gibi İslam öncesi dönemin kültür merkezlerinden (İskenderiye, Antalya) doğan kültür dalgaları Arap yarımadasının içlerine, Mekke, Taif ve Yesrib gibi kültür merkezlerine ulaştıklarında neredeyse hareketsiz ve kaybolmak üzereydiler. İşte bu yüzden buralarda yayılan kültür “âlim kültürü” değil “avam kültürü” olmaktadır.” görüşünü savunur Câbirî.

İbn Haldun’un İsrailiyatla ilgili teşhisi kadim miras’ın diğer boyutları içinde aynen geçerli olmaktadır.

Câbirî; Arap-İslam kültüründe -avami- seviyede de olsa hermetizm’in, Mısır’dan İran’a kadar birçok beldede hâkim olduğunu söyler. Masingnon’un

⁶³ Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 189.

⁶⁴ Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 214.

hermesciliğin Arap kültürü içinde bu kadar yayılmasının sebeplerinden birinin de bu akımın İdris Peygamber'e isnad edilmesi olduğu görüşünü de nakleder.

Arap-İslam kültüründeki bazı akımlar Kur'ani söylemdeki zahir, bâtın ayırımına gitmişlerdir. Bunlar; Şia, tasavvuf ehli, bâtını ve işrakî akımlar zahiri, avam anlayışı; batını ise âlim anlayışıyla özdeşleştirmişlerdir. Esas aldıkları ilim kadim mirastan kaynaklandığı için antik dini felsefeleri, Kur'ani söylemdeki nasların gerçek (batını) içerikleri olarak görmüşlerdir. Böylece tenzilin karşısına tevili; şeriatın karşısına hakikatı koymuşlardır. Câbirî bu görüşünü delillendirmek için Farabi'nin (h.259-339) şu sözünü örnek gösterir. Farabi şöyle der: “Şeriatteki teorik görüşlerin burhânları teorik felsefedir ve bunlar şeriatla delilsiz olarak kullanılırlar.”⁶⁵

Câbirî, hermesciliğin Arap kültürü içindeki varlığının hayli kapsamlı olduğunu ifade ederek hermetizm; felsefe ve din kapısından önce “ilim” kapısından girdiğini söyler.⁶⁶ Arap-İslam kaynakları tıp, kimya ve astroloji gibi ilimlerle uğraşan ilk sayılabilecek kişinin Halid b. Yezid b. Muaviye (ö: h.85) olduğu noktada müttefiktirler. İbn. Nedim'in eserlerinde de Halid b. Yezid'in Mısır'da ikamet eden Yunanlı filozofları toplayarak onlara sanatla ilgili kitapları Yunanca ve Kıptice'den Arapça'ya aktarmalarını emretti. Bu İslam tarihinde bir dilden diğerine yapılan ilk tercüme olayıdır.

Câbir b. Hayyan'ın Kıdem ve Hudûs (sonradan olma) konusundaki görüşlerine yer veren Câbirî, bu noktada Hermetik bir bakış açısı ile karşılaştığını belirtir.⁶⁷

Cabir b. Hayyan; Kıdem ve Hudûs konusunda şunları söyler:

“... Kadim ve Mubdes meselesinde hakikat, gaib için şahitle istidlalde bulunan cahil kelamcıların zannettikleri gibi değildir. Onlar kûl (bütün) için cüz (parça) ile itidlalde bulunurlar. Oysa bunun yanlışlığı açıkça ortaya çıkmıştır.”⁶⁸

Görüldüğü gibi sûfi ve özellikle kimya ilminde zamanın otoritelerinden sayılan Ebû Bekr Câbir'in önerdiği bu yol, Arap beyânî yoluyla tamamen çelişmekte ve “Beyancı” sisteme karşı “irfancı (gnostik)” bir epistemolojik sistemi temel almaktadır.

İnançlar (akaid) bağlamında da hermesciliğin, bazı ilk dönem kelamcılarının tezleri arasında yer aldığını söyleyen Câbirî; bunların özellikle gulat, rayıziler ve cehmiyyenin kelamcıları kadim mirasın bu unsurundan azami ölçüde istifade ettiklerini

⁶⁵ Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 215-216.

⁶⁶ Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 221.

⁶⁷ Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 224.

⁶⁸ Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 225.

belirtir. Tedvin Asrı öncesinde hermesciliğin merkezinin Kûfe olduğu da muhtemeldir. O yüzden gulat-1 şianın Kûfeli öncüleri hermetik metinlere vâkıf olmuş kimselerdi. Bu nedenle de “Şia”nın İslam’da ilk hermetikleşen grup olması yadırganmamalıdır.

Bu dönemde Hermetizmin ve onun âtil aklının Arap-İslam kültürü içindeki etkinliğinin artmasında en fazla dikkat çeken unsur. İhvan-ı Safâ Risalelerinin olduğunu söyleyen Câbirî; bu Risalelerin tam bir hermetik derlemeyi teşkil ettiğini ifade eder. İhvan-ı Safâ mensupları hermetik yapılarını gizleme ihtiyacı bile duymamışlardır. Risalelerde Hermes’in Agathadeimon’un Pisagor’un eserlerinden çok sıklıkla bahsedilmekte; evreni yönetmekle yükümlü evrensel akıl düşüncesi bunu doğrulamaktadır. İhvan-ı Safâ’nın nefsin ilahi tabiatı üzerinde durmaları yine hermetizmle örtüşmektedir. “Gizli büyü” ilimlerine gösterdikleri yoğun ilgi ve Onların savunmasındaki gösterdikleri gayret de ne derece hermetik olduklarını ortaya koymaktadır.” der Câbirî.⁶⁹

Hermetik etkilerin sünni tasavvufta da etkisini gösterdiğini söyleyen Câbirî; “Kur’an’ı ezberlemeyen, hadisi yazmayan kimseye uyulmaz. Çünkü bizim bu ilmimiz kitab ve sünnetle kayıtlıdır” demesine rağmen Cüneyd-i Bağdâdî’nin tevhid ve nefsel ilgili görüşleri tamamen “hermetiktir” der. Bağdâdî’nin Tevhid’i akli düşünce sahasından manevi tecrübe sahasına ilk çeken kimse olduğunu savunur.

Bu konu ile alakalı yazdığı risalesinde “Havâs Tevhidi” teorisiyle ilgili şu görüşlere yer vermektedir. Mutasavvıf kişi, fenâ mertebesine ulaştığında “Allah’ın huzurunda değişmeyen bir sise dönüşür. Artık Allah ile arasında hiçbir şey yoktur. Allah’ın birliğinin dalgalı denizlerinde akıp gider. O kişi kendisine yapılacak hak davetinden, Allah’ın varlığının hakikatine teslim olarak bu davete karşılık vermiştir. Çünkü mutasavvıf Allah’a duyduğu yakınlıkla duyu ve hareketlerinin Hakk’ın iradesine teslim olduğunu görmektedir. Tıpkı doğmadan önce doğması gibi”⁷⁰

Câbirî; Hallac (ö: h. 309) ve benzeri mutasavvıfların savundukları hulûlcü tasavvufun, Hermetik mistisizmde “içe dönük mistisizm” olarak nitelendirilen mistik anlayışın yansıması olduğunu ifade eder. “Enel-hak: Ben el-Hakkım” sözüyle meşhur olan Hallac’ın aslında bu sözü mezhebini de özetlemektedir. Hallac insanın riyâzet ve tasavvufi olgunluğa erişince ilahi surete olduğu gibi vâkıf olabileceğine inanmaktadır.

⁶⁹ Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 233.

⁷⁰ Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 239.

Yine divanında yer alan sayısız beyit de hermetik edebiyatta gördüğümüz şekilde Allah'ın inanca kendi suretinde hulûl ettiğini vurgulayan ifadelerle doludur.⁷¹

Hermesciliğin İslam kültüründe hangi düşünce akımlarında yer aldığını kısaca özetlemek gerekirse: rafiziler ve cehmiyyeden ilk aşırı uçlar (gulât-ı evâil), bazı mücessime akımların ilk teorisyenleri, İsmaili karaktere sahip İhvân-ı Safâ Risaleleri, olgunluğun son aşamasındaki ismâili felsefesi, bâtnî sûfî akımlar, işrâki felsefe hicri III. Asırda yaşayan Hulûl ve Vahdet-i Şuhûd taraftarları.

Câbirî, hermesciliğin Arap-İslam kültüründe işgal ettiği belli başlı yerlerin bunlar olduğu görüşünü kaydederken, bir adım daha ileri giderek İbn Sînâ'nın meşrûki felsefesi ve Gazzâlî'nin tasavvufunda da hermetik izleri taşıdığını iddia etmiştir.

İbn Sînâ'nın *Risâletun fi Ma'rifeti'n-nefsi'n nâtika ve ahvalihâ* eserinin sekizinci fasıldaki düşüncelerini açıklayan Câbirî; onun hermetik yaklaşımı temel olarak nefsi bedenden bağımsız bir cevher olarak değerlendirdiğini söyler. Bu yaklaşıma göre nefis; yüce ilahın bir parçası olup yaratıcı ilah tarafından insan bedenine gömülmüştür. Nefis, bu bedende belli bir süre yaşayacaktır. Bu süre zarfında eğer arınma sürecine girerse ilahi aslına dönecektir. O nefsin varlığını, bağımsız bir mânevi bir cevher olduğunu ve sonsuz bir varlık olduğunu delillendirmek için çaba göstermiştir. İbn Sînâ insanı “duyularla algılanan bedenden” değil her insanın “ben” diye ifade ettiği nefsten ibaret olduğu ve bu bedene sudur etmiş manevi bir cevherin bulunduğu fikrini savunmuştur. Bedene can veren nefis, cevherini tamamlayıp Rabbini tanıyabileceği ve O'nun bilgilerinin hakikatlerine vâkıf olabileceği ilim ve bilimleri kazanabilmesi için bu aracı edinmiştir. İbn Sînâ bazı ilahi hikmet sahiplerinin bu görüşü paylaştığını hatta Onlardan bazılarının, bedenlerinden sıyrılıp ilâhi nurlarla ilişkiye girdikten sonra kendi cevherlerini müşahede ettiklerini söylemektedir.⁷²

Câbirî, İbn Sînâ'nın hermetizmi, mistizmi ve gizli-büyü ilimleriyle birlikte olduğu gibi kabullenmektedir; der ve bu konuda İbn Sînâ'nın kitabından pasajlar aktarır.

Sana, Âriflerden âdetleri altüst ediyormuş gibi görünen haberler ulaştığında bunları hemen yalanlama, örneğin Onlar hakkında şu tür olaylar anlatılabilir. Bir ârif halk için su talep etti ve hepsi susuzluklarını giderdi... Şifa talep etti de hepsi şifa buldu veya onlara beddua etti de

⁷¹ Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 241.

⁷² Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 302.

*onların dünyasını kararttı. Depreme uğradılar. Veya başka bir yolla helâk oldular. Ya da onlar için dua etti de vebadan, ölümden, selden, tufandan uzak kaldılar veya vahşi hayvanlar onlardan korktu... Bu gibi olayların tabiatın sırları arasında çeşitli sebepleri vardır... Bazı nefislerin kendi bedenlerinin ettiklerini aşan güçlere sahip olmaları hiçte uzak bir ihtimal değildir. Öyle nefisler vardır ki Onlar evrenin tamamının nefsi gibidirler. Bu güce sahip olan nefis eğer iyilik ehlinden, doğruyu gören ve kendini arındıran bir kişilik ise ya mucize sahibi bir peygamber veya kerâmet sahibi bir veli olacaktır. Eğer kötülük ruhlu ise bunu kötülük için kullanan pis bir büyücü olacaktır.*⁷³

Câbirî; ilk dönemlerinde eş-Şifâ ve en-Necât gibi bilimsel ve mantıksal eserleri, Kindî-Farabi çizgisinde kaleme almışken irrasyoneli işleyip meşriki felsefenin rüzgârına kapılan İbn Sînâ'yı haklı çıkaracak yegâne şeyin, altüst olan felsefi bilincidir, demektedir. Bu bilinç yüzünden hermetizmin büyüğü evren yaklaşımına teslim olmuştur.⁷⁴

Ama bu İbn Sînâ'nın kendi kendisinin değil Tedvin Asrından yaşadığı döneme kadar oluşan Arap-İslam aklının hedef ve yöntemleri bakımından çelişkisinin patlama anını kaydetmektedir. Câbirî; bu patlama anında Arap aklının onun dönemine kadar Hermetizm ve onun bilgi sistemiyle nihai bir ayrışma giremediği iyice belirgin olarak ortaya çıkmıştır demektedir. Gazzâlî'nin ise bunu sırf İbn Sînâ'nın düşünsel çalkantıları, çelişkileri ve kriziyle değil, aynı zamanda "beyan" dairesi içinde hermetizmi işleyerek Arap aklının "tarihsel" krizini temellendiğini kaydeder.

Câbirî'ye göre, Gazzâlî kendi "tasavvuf anlayışında" hermetik din felsefesinin ana tezlerinin tamamını temel almıştır. hermetik kaynaklara doğrudan başvuramayan Gazzâlî'nin bunları âtil aklın temsilcileri İbn Sînâ, bâtını filozoflar ve özellikle Bistâmi, Cüneyd ve Hallac gibi mutasavvıflardan devşirmiş olma ihtimali üzerinde durur. Arap aklındaki krizi temellendiren Gazzâlî'nin hermetizmle ne kadar derin daldığını görmek için bu örnek kişilere bakmak yeterlidir, der.⁷⁵

Gazzâlî varlığın mertebelerini işlerken hermetik teoriyi esas almış ve birçok kitabında farklı ifade kalıpları kullanarak bunları işlemiştir. Hermetik kökenli lafızları

⁷³ Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 303.

⁷⁴ Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 305.

⁷⁵ Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 328.

olduğu gibi kullanmaktan da çekinmemiştir. Örneğin “*el-meârifu’l-akliyye*” eserinde şöyle der:

Akıl (külli akıl), nefisle (nefs-i külli) birleşerek heyûlayı doğurdu. Ve çokluk üç ile tamam buldu.” Yani akıl, nefis ve heyula temeli oluşturdu. Varlığın mertebeleri ise ondur. “İlki tabiat, altıncısı cisim, yedincisi felekler, sekizincisi dört temel (rükün), dokuzuncusu doğurganlar ve onuncusu insandır.

...Aklın hemen altında nefis gelir. Nefis akıl tarafından geçilmiş olup, aklın ondan önce gelişi zaman itibariyle değil zâtı itibariyledir. Nefis, zamandan ve zamanla ilgili olanlardan önce gelmiştir. Onun zaman boyutu yoktur. Zaman ve dehirde onunla yani onun aklın kemâliyetini özlemesiyle doğmuştur.

Câbirî; Gazzâlî’nin bu sözleriyle, küfürlerine hükmettiği filozoflarla aynı düzleme girip “âlemin kadim” olduğunu iddia etmiyor mu? Sorusunu sorar.

Yine Gazzâlî’nin *Tehafütü’l-Felâsife* ve *Fadâihul-Bâtıniyye* adlı eserlerinden sonra filozofları tekfir edişine gerekçe olarak gösterdiği fikirleri kendisi sahiplenmiştir, der. Âlemin kadim oluşu Allah’ın cüz’iyyatı bilmeyişi ve cesetlerin diriltilmesinin inkârı. Gazzâlî bu fikirleri istidlal yoluyla değil bâtını irfan yoluyla temel almış, bunları Kur’ani beyanı bir elbise giydirmeye çalışarak havâs için yazdığı eserlerde bunlara yer vermiştir. Bu eserler kendi tabiriyle “ehli olmayanlardan sakınılması gereken eserlerdir.”⁷⁶

Gazzâlî filozoflara karşı muhalefetini değiştirmedeği diğer meselede nedensellik sorunu, akıl sorunudur. Nedenselliği ısrarla reddetmektedir. Bunu yaparken Burhanın içeriğini boşaltmış ve sadece şeklini (kıyas/diyalektik) olarak eş’arilerin anladığı biçimde beyanın içeriğini korumak için onu kullanmıştır.

Gazzâlî, beyanı avama; irfanı ise havâsa bırakmıştır. Ancak âvam ile havâs arasında nihai bir ayırım yapmadığı için beyan ile irfanı da birbirinden koparmamış bilakis beyanı irfana giden yol olarak takdim etmiştir.

Câbirî, Gazzâlî’nin ısrarla ilga ettiği şeyin burhanın muhtevası olan nedensellik yani matematik ve tabiat bilimleridir, der. Ona göre bu bilimlerin salt epistemolojik olarak değil tarihsel ve toplumsal olarak da lağvetmiştir. Gazzâlî’nin bu görüşünü desteklemek için şu cümleleri kaleme alır.

⁷⁶ Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 326.

Şimdi, bu ilimlerden başka tıp, astroloji, âlemin biçimi, insan biyolojisi, cerrahi, büyü, tılsımlar,..... gibi birçok ilim daha vardır. Diyebilirsin. Şunu unutma ki ben sana sadece âlemde asılları olan ve Allah'a yolculukta kullanılacak dini ilimleri sıraladım. O söylediklerinde ilimdir. Ama dünya ve ahiret saadeti onları bilmeye bağlı olmadığı için onları zikretmedik.....⁷⁷

Câbirî, atıl aklın Gazzâlî'yi çepeçevre sardığını, dünyadan kaçan hermetizmin, din ve dünyası için mücadele eden bir fıkıh ve kelam adamını mağlup ettiğini söyler. Gazzâlî'nin mağlubiyeti, sadece epistemolojik boyutta kalmamış, dini ve milli sahayı da kapsamıştır. Cihat ve İslam beldelerini koruma farzıyetine bakış açısı da sanki değişime uğramıştı. Zira ona göre:

Gazzâlî'nin ömrünün ikinci yarısında haçlıların İslam beldelerine musallat olduklarını görüyoruz. Bunlar kuzeyden güneye müslümanları yaka-yıka inmişler, gasp ve tecavüzlerde emsali görülmeyecek bir vahşet sergilemiş, sonunda Kudüs'ü işgal etmişlerdi. Kudüs'ün işgal haberi Bağdat'ta bulunan Gazzâlî'yi pek etkilememişe benziyor ki hiçbir harekette bulunmamıştır. Haçlıların Kudüs'ü işgalinden sonra ömrünün on küsur yılı geçmiş ama gördüğümüz kadarıyla birgün dahi halkı onlara karşı cihada teşvik etmemiştir.... Onun müdafaa ettiği sûfiler haçlılarla savaş konusunda olumsuz tavır sergiliyorlar ve bu savaşların isyan ve günahlarından dolayı Allah'ın müslümanlara verdiği bir ceza olduğunu zannediyorlardı.⁷⁸

Son olarak Câbirî atıl aklın, Gazzâlî zaferinin Arap aklında nasıl bir kanayan yaraya neden olduğunu ve birçok kişinin düşüncesinde bu yaranın halâ nasıl izlerini taşıdığını söyleyerek noktayı koyar.

Câbirî, Arap tarihinde Arap aklının formasyonuna müdahalelere çok fazla önem atfetmez. Ona göre ne Kur'an ne de sünnet, Arap epistemolojik formasyonunda önemli rol oynamıştır. Tedvin Asrı İslamın ilk birkaç yılına nazaran önceliğe sahiptir. İslam tarihinin şekillendirilmesinde İslami vahyin önemi ışığında ele alındığında, bu tuhaf bir görüştür. Hasan Hanefî'nin vahyin hem geçmişte hem de günümüzde müslüman aklı üzerinde önemli bir etkiye sahip olduğu görüşüne katılmamak mümkün değildir.⁷⁹

⁷⁷ Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 333.

⁷⁸ Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 332.

⁷⁹ İbrahim M. Ebû-Râbi, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, (İstanbul: Anka Yayınları, 2005), 364.

Burada altı çizilmesi önemli olan husus; Câbirî'nin, Arap aklının epistemolojik temellerinin temelde Tedvin Asrında şekillendiği görüşüdür. Bu yüzden Araplar on dokuzuncu yüzyılda sömürgeciliğin Arap dünyasına yayılması esnasında Tedvin Asrına başvuruyordu. Arap bilgi sisteminin genel ana hatları Tedvin Asrında şekillendi ve bu tarihsel gerçeğin mutlaka Arap düşüncesinin tarihsel ilerleyişi hakkındaki düşüncemizi yönlendirmesi gerekir. Tedvin düşünürlerinin yerine getirdiği ilk görev, Arap dilinin prensipleri ve temellerini belirlemektir. –bu dilin gramerini yazmak ve evrensel özelliklerini şekillendirmektir.- Dil hem fikir üretimine hem de bu fikirlerin tutarlı bir form ya da sistem haline gelmesine yol açan araçtır. Örneğin; *Lisânü'l-Arab* Arap gramerine tutarlılık kazandıran sözlüktür. Bir başka deyişle Tedvin Asrı, Arap dilinin bilimsel olmayandan bilimsel gelişmesini sağladı. Şimdi bu dil gelişmesini sağlayacak ve aynı zamanda yeni unsurları dâhil edecek kadar esneklik kazandıracak somut kurallara sahiptir.

Dilin ve gramerin kurallara bağlanması, fıkıhın kurallara bağlanması izledi. Fıkıh Arap-İslam mirasının kalbinde yatmaktadır. Câbirî Arap-İslam medeniyetinin fıkıha dayalı olduğunu savunmaktadır. Erken dönem İslam fıkıhı pragmatik iken, Tedvin Asrında, fıkıh yapısı itibarıyla teorik ve epistemolojik idi. Fıkıhın işlevi toplumun sosyal, ekonomik ve siyasal işlerini düzenlemek üzere kurallar üretmektir. Fıkıhın ana hedefi ise, akıl için kurallar üretmek ya da aklın yasalar yapmasına imkân sağlamaktır. İslam fıkıhının Descartes'i olan Şafîî, anlamlara ve mevzuata, örgütlenme ve disiplin duygusu verecek kurallar ve sistemler oluşturma ihtiyacını anlıyordu. Her görüşe göre kurallar oluşturdu. Her ne kadar otorite ve hilafet sorunu Hazreti Peygamber'in (s.a.v) vefatından sonra müslümanların karşı karşıya kaldığı ilk meydan okuma olsa da, bu konu fıkıhçıların sistematik bir biçimde inceledikleri son sorun oldu. Bu inceleme Şii, Sünni, mü'tezile ve benzeri grupların siyasal temeli ve görüşünü oluşturdu. Şii düşünürler kendi otorite iddialarını koruma aracı olarak, Tedvin Asrı boyunca bu sorunun teorik temellerini oluşturmaya başladılar. Teorik gerçeklerini bir metne dayandırdılar; Hazreti Peygamber'in hilafeti Hz. Ali'ye ve onun ailesine vereceğini vaat eden bir metin bıraktığını ileri sürdüler. Öbür yandan Sünniler, namazlarda imamlık yapmak üzere Hazreti Peygamber tarafından atanmış olmasından dolayı Hz. Ebû Bekir'in önceliğine inandılar. Eş'ari'nin önemi de Sünni doktrinini için temeller ve prensipler oluşturması yönüyle Şafîî'ye benzemektedir. Bu nedenle dil, doktrin, fıkıh ve kelam meselelerinde, Tedvin Asrının müslüman düşünürleri bu bilimlerin epistemolojik

temellerini belirlediler ve beyan referans sistemini (en-nizâm el ma'rifi el beyânî) kurdular. Yasalaştırma içsel tutarlılığı oluşturmaktadır ve bazı metinlere otorite kazandırmaktadır. “Dil ve fikhın kurallara bağlanmasının ardındaki gizli ve geniş maksat sosyal ve siyasal birliği gerçekleştirmektir.” Ve İslam devletinin yayılması için bu birliğe şiddetle ihtiyaç duyuluyordu. Ancak Tedvin Asrının epistemolojik formasyonu ve çeşitli bilimlerinin sınıflandırılması Yunan felsefesinin etkisi altında gerçekleştirildi. Câbirî, İslam öncesi Fars felsefesine karşı çıktığı kadar, Yunan etkisine karşı çıkmıyor gibi görünmektedir.

Câbirî, Arap dinine göre makul (el-ma'kûl ed-dini el-'arabi) kavramını getirmekte ve bunu Tanrı'nın mutlak birliğine ve peygamberlik fikrine dayandırmaktadır. Kadim Yunan düşüncesinin aksine, İslam düşüncesinde “Tanrı” kavramı başrole sahiptir. Bir başka deyişle “Tanrı” kavramı insanla tabiat arasındaki ilişkinin merkezine yerleştirilmiştir. İnsan önce Tanrı'yı kavramaksızın nedenselliği ya da tabiat kanunlarını anlayamaz. Tabiatı ve yasalarını kavramak Tanrı'yı anlamaya götürür. Bu nedenle tabiat bilgisi İnsan düşüncesinde ma'rifetullahı götürür. Yunan ve Avrupa düşüncesinde ise Tanrı'nın kavranması tabiatın anlaşılmasına götürür. İslam'da bu ma'kûl'ün önemi Tedvin Asrında oluşturulan tabiat/Tanrı/insan ilişkisidir. Bu ilişki kutsal metnin, özellikle Kur'an ve hadis en önemli kısmı haline gelmiştir. İslami ma'kûl'ün yalnızca kutsal metne ya da metinlere atıfla incelenemeyeceği bir gerçektir. Böylece kutsal, İslami rasyonalizmin temeli haline gelmektedir.

Câbirî, İslam'da “dini ma'kûl” kavramının, Fars mani felsefesinin yadsınmasıyla şekillendiğini ileri sürmektedir. Bu felsefe İslam'ın kuruluş devrinde önemli bir varlığa sahipti. İslami fikirler hicretin ikinci asrında, diğer medeniyetlerin felsefi ve entelektüel mirasıyla karşılıklı etkileşim ve çatışma sonucu filizlendi. Bu fikir açılması ya da yayılması, Hazreti Peygamber'in devrinde imkânsızdı. Bunun basit nedeni, o dönemdeki Arap kültürünün diğer medeniyetlerin felsefi başarılarının bilincine varacak kadar olgun olmaması ve hatta kendi teorik ve epistemolojik temellerini ve prensiplerini bile kavrayacak kadar gelişmemiş olmasıydı. Bu ancak Tedvin Asrında mümkün oldu. Fetihlerin zirvesindeyken, Müslümanlar siyasal ve askeri açılardan egemen olma imkânına sahipti ve tercüme, asimilasyon gibi çeşitli yollarla bu kültürlerin entelektüel başarılarının farkına varmaya başladı.

Böylece bu kültürlerin entelektüel bütünlüğünü özümseme, temel fikirlerini asimile etme ve yeni İslami hegemonya formunu onlara yayma imkânı kazandı. Arap

Müslüman varlığı Arabistan'da tamamen egemendi; ama taşrada, özellikle de İran'da yükselen İslam kültürüne olan güvensizliklerini gizlemeyen Zerdüşt ve Manici filozoflar ve ideologların başlattığı kitap savaşı biçiminde yeni düşmanlarla karşılaşmaya başladı.⁸⁰

Câbirî, teoloji ve tasavvuf alanındaki eserlerinden dolayı İslam dünyasında büyük itibar gören İmam Gazzâlî'nin eserlerini eleştirel bir biçimde yer vermektedir. Câbirî Gazzâlî'yi irfan okulu ve hermetik fikirlerin tuzağına düşmekle suçlamaktadır. Câbirî'ye göre, Gazzâlî bu düşünce sistemi yüzünden yaşamının son on yılı boyunca İslam âlemine bir tehdit oluşturan haçlıları görmezden geldi. Câbirî, Gazzâlî'yi Arap aklını yerinden etmek isteyen tehlikeli entrikayı hafife almakla da suçlamaktadır. Ona göre; Gazzâlî'nin hermetik düşüncesi, "Arap aklı üzerinde öylesine sert bir suçlamayı desteklemek için çok fazla kanıt sunmadığı gibi, İslam tarihinin o kavşak noktasında aktif olabilecek ideolojik ve sosyal güçler hakkında hiçbir ayrıntı vermiyor. Câbirî, Gazzâlî'nin dini ya da felsefi görüşlerini ve bunların İslam dünyasında gördüğü olumlu kabulü derinliğine incelmeksizin hermetik etkilere dikkat çekmektedir.

Câbirî on beş asırlık "Arap rasyonalizmi"ni incelemektedir. Arap rasyonalizminin kökeni İslam öncesine dayanır. Yapıcı unsurları üç ana mutasyon şekillendirdi. Bunlar; kesintiler, çığır açmalar ve felâketlerdi. Arap rasyonalizmi benzeri olmayan şekilde Arap'tır. Câbirî bu düşüncesiyle dolaylı olarak "evrensel akıl" nosyonunu reddetmektedir. Câbirî, Arap rasyonalizmine geleneğin sınırlarını aşan yaşayan bir realite olarak bakmaktadır. Gelenek kavramı yalnızca geçmişe ya da belli bir düzene sahip ve iyi tanımlanmış geçmişe gönderme yapar. Câbirî, Arap rasyonalizmini, her dramatik değişim anında kendisini yenileyen ilerici bir sistem olarak görmektedir.

Câbirî, "Arap rasyonalizmi"nin nasıl olduğunu açıklamaz. Yalnızca ilk olarak İslam öncesi Arabistan'da doğduğuna değinir. Arap rasyonalizminin doğuşuna yol açan şartlar nelerdir? Ayrıca yine yukarıda sözü edildiği üzere, Câbirî, Arap rasyonalizminin gelişiminde İslam'a herhangi bir epistemolojik ya da doktriner önem atfetmez. Dünya tarihinde İslam'ın tarihsel doğumu bir yana atılır. Bunun yerine İslam'ın doğuşunda en az bir asır sonra başlayan Tedvin Asrına odaklanır. Tedvin Asrında bütün temel Arap bilimleri yazılı hale getirildi, şerh edildi, üzerinde uzlaşıldı, eleştirildi, geliştirildi ve tasnif edildi.

⁸⁰ Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 140-141.

Bir bakıma Câbirî, “Mısır rasyonalizmi”nin köklerini, İslam öncesi Mısır’ın felsefî formasyonlarına kadar izleyen Mısırlı düşünür Tâhâ Hüseyin’in izinden gitmektedir. Ancak ikisinin vardığı sonuçlar tamamen farklıdır. 1936 yılında yayımlanan “*The Future of Culture in Egypt*”te Hüseyin, modern Avrupa aklı ile kadim Mısır aklı arasında tarihi aşan bir bağlantı kurmayı amaçlamıştı. Öbür yandan Câbirî, modern Arap aklının köklerini İslam öncesi Arabistan’ın cahiliye devrine kadar götürmekle meşguldür. Her ne kadar Tedvin Asrını ve onun entelektüel sonuçlarını tartışma noktasına gelmişse de, Câbirî İslam’ın kuruluş devri ile modern Arap düşüncesi arasında bazı temel bağlantılar kurmayı başardı.

Yukarıdaki argümanların ışığında, Câbirî’ye göre, hermetik felsefenin zaferi ve onun İbn Sinâ ve Gazzali gibi büyük düşünürler tarafından yayılması, Arap aklının gerilemesine yol açtı. Ancak Arap aklını böylesine bir kapitülasyondan kurtarmakla somut rasyonel ilerleme kaydedilebilir. Câbirî’ye göre “Avrupalılar Avrupa aklı uyanmaya ve sorular sormaya başladığı anda ilerlemeyi başardılar. Kapitalizm aklın yavrusudur.” Bu nedenle Câbirî rahatsız edici bir sosyal ve ekonomik soruna, tamamen epistemolojik bir cevap vermektedir. Her ne kadar onun epistemolojik yaklaşımı özünde rasyonelse de, bir sosyal dinamikten ya da kendi toplumlarında kapitalizmin ilerlemesinde menfaati olmayan Arap dünyası içi ve dışındaki sosyal güçlere gönderme yapmaktan yoksundur.⁸¹

⁸¹ Ebu Râbi, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 368.

İKİNCİ BÖLÜM

ARAP-İSLAM AKLINI OKUMA BİÇİMLERİ

2.1. CÂBİRÎ'NİN GELENEKSEL MİRASI OKUMA BİÇİMLERİ

Âbid el-Câbirî'nin geleneksel mirası okuma biçimlerini inceleyeceğimiz bu bölümde yaralanacağımız temel kaynak Arap-İslam siyasal aklı olacaktır. Câbirî bu eserinde; “Arap-İslam” medeniyetinin siyasal uygulamalarının belirleyici ve yansımaları ile günümüze kadar olan uzantılarını kastettiği Arap-İslam gerçeğinin aklını ve bu aklın nasıl çalıştığını kavram analizleri ile net olarak ortaya koymaktadır.

Câbirî; Arap toplumunun sorumluluğuna yönelik derinlemesine çalışmalar yapmaktadır. Bunu yaparken İslam toplumunun tarihsel eylemlerinin belirleyicileri ve yansımalarına bakış açısı bizim için ayrı bir önem arz etmektedir. Zira onun ortaya koyduğu eserler; tarihi vakıaları rivayet şeklinde tanzim etmiştir. Bunların hemen hemen hepsi birbirinin tekrarı konumundadır. Gelenekçi tarih kitapları ve bunları izleyen araştırmalardan hem yöntem hem de yaklaşım bakımından farklı olduğu görülmektedir.

Câbirî, kullandığı kavram çerçevesini iki grupta toplamaktadır. Birinci grupta bulunanlar. “Siyasal akıl kavramı, siyasi şuuraltı kavramı, sosyal muhayyile kavramı, sosyal alan kavramı,..vb.” Bunlar bir nevi çağdaş (batılı) siyasal ve bilimsel düşünceden ödünç aldığı kavramları oluşturmaktadır. İkinci grubu ise Arap-İslam kültüründen müteşekkil olan ve –kendi ifadesiyle yeniden hayat verdiği kavramlar; akide, kabile ve ganimettir.

Câbirî birbirinden farklı bu iki sınıf kavram topluluğunu birleştirmenin kolay olmadığını ve böyle bir çalışmanın doğuracağı tehlikelerin farkındadır. Bir tarafta tarihi seyri, toplum ve kültür yapısı farklı “batı” toplumu, diğer tarafta batı toplumlarının geçirdiği toplumsal tecrübeleri yaşamamış toplumlar bulunmaktadır. Kapitalist dönem öncesi toplumlar sınıfında değerlendirilen Arap-İslam toplumu ise diğer grubu oluşturmaktadır. Birinci grubu oluşturan, yani yaşanan farklı bir tarihi tecrübeye göre üretilen kavramlar konusunda, bunların batı kültür çevresindeki kullanım alanlarında taşıdığı içeriğe bire bir bağlanmadığını, tam tersine herhangi bir karıştırmaya meydan vermeden kendi konusunun sunduğu içeriğe uygun olarak istifade ettiğini belirtmektedir.

İkinci kümeyi oluşturan kavramlar ise, geçmişin bağlarından kurtularak, şimdiki zamanın şartlarına uygun kültürümüzden seçtiği kavramlara yeniden hayat vermeye çalışmaktadır.

Câbirî'nin birbirinden oldukça farklı bu iki tür kavramlar topluluğunu nasıl irdelediğini, iki kavram çiftini herhangi bir karıştırmaya meydan vermeden kendi konusunun sunduğu muhtevaya uygun olarak nasıl işlediğine geçebiliriz.

2.1.1. Siyasal Akıl Kavramı

Câbirî; her eylemin, belirleyicileri ve görüntülerinin olduğunu; bu belirleyicilerin, biyolojik, psikolojik, şuurlu veya şuuraltı, iç-dış uyarıcılarının da olduğunu belirtmektedir.

Siyaset, bir eylemdir. Onunda belirleyicileri ve görüntüleri vardır. Siyasi eylemin belirleyicileri ve görüntüleri, bütünüyle hükmeden ve aralarındaki ilişkiyi düzenleyen bir iç mantığa, temeli nitelenebilir ve çözümlenebilir prensipler ve işlevler olan bir mantığa uyar. Siyasidir; çünkü görevi, bilgi üretmek değil, otoriteyi yönetim otoritesini uygulamak veya uygulanma biçimini açıklamaktır.⁸²

Bir eylem biçimi olarak Arap-İslam düşünce geleneğinde ortaya çıkan siyasi tecrübe, kullandığı bilgi ve uygulama, bilgisel alt yapısıyla kendine has kural ve işleyişin olduğu bir tarihsel tecrübedir. Aynı zamanda bu tecrübe sadece uygulama değil, bilişsel bir alt yapıya sahip olan bir akıldır. Bu bilgi ve tecrübenin tarihsel bir arka planı, kendine has sosyal ve geleneksel dinamikleri mevcuttur. Bu iç dinamikler ise Arap'ın tarihsel tecrübesi, kabile merkezli biçimi ve bulunduğu mekân itibariyle sahip olduğu akidenin niteliğidir.

Câbirî'nin siyasi akıl tanımlamasını zenginleştirecek, kendi ifadesiyle çağdaş, sosyal ve siyasi ilmi düşünceden ödünç aldığı kavramların incelenmesine geçebiliriz.

2.1.2. Siyasi Şuuraltı Kavramı

Câbirî; Siyasi şuuraltı kavramını açıklamadan evvel şuuraltı kavramının açıklanmasının daha yerinde olduğunu kaydeder. Şuurun denetlenmesine boyun eğen iradi eylemlerin şurardan çıktığı söylenirken, bu gibi denetlenmeye boyun eğmeyen amaçlı eylemler psikolojik aygıtta şuuraltı denilen başka bir bölgeye izafe edilmiştir.⁸³

⁸² Cabiri, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, 11.

⁸³ Cabiri, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, 14.

Freud'un şuuraltına özel bir önem verdiğini söyleyen Câbirî, Freud'un insan davranışlarının büyük bölümünden sorumlu saydığını, davranışın kendisini, rüyalar, dil sürçmeleri gibi iradi olmayan eylemler yoluyla açığa vurduğundan bahseder.

Daha sonra Jung'un şuuraltı ve sosyal şuuraltıyla ilgili yaklaşımlarını serdeden Câbirî; Jung'un sosyal şuuraltını, izah edişine atıfta bulunur. Jung'a göre sosyal şuuraltı;

“İnsan türünün kimisi uzak geçmişine, Hz. Âdem'in yeryüzüne inişinden öncesine uzanan tecrübe ve deneyleriyle ilgili, içindeki gizli duygulardan ibarettir. Böylelikle, insanlığın cennetteki ilk insandan(Hz Âdem ve günahı) miras aldıkları, insanların hayvani kökenlerinden ve ilkel insanlardan devrıldıkları; aşiret, kabile, millet içindeki sosyal hayatlarının kendilerine bıraktıkları, gelecekle ilgili hayallerine ek olarak özel tecrübeleriyle içlerinde yerleşen şeyler, -işte bütün bunlar- Jung'a göre, birey ve topluluğun davranışına şu ya da bu şekilde hükmeden Sosyal Şuuraltı'nı oluşturur.”⁸⁴

Regis Debray'dan ödünç aldığı söylediği siyasi şuuraltı kavramını açıklayan Câbirî; Debray'ın şu görüşlerini bize aktarır.

“Şuur, bireyin psikolojik hayatının özünü oluşturmadığı gibi, siyasi kurumlar ve tasavvurlar da, insan topluluklarının siyasi hayatının özünü oluşturmaz. İnsanların bilinci, siyasi varlıklarını sınırlayan şey değildir; bilakis, bu bilinçlerini sınırlayan sosyal varlıkları, bizzat baskın maddi ilişkilerin mantiki bir manzumesine bağımlı olur. İşte bu manzume, her biri bir ekonomik yapıyla benzeşen çeşitli hukuki veya felsefi kurumların biçimlerine göre oluşur ve sürer. Çünkü bu mantiki manzume, bu kurumlarla aynı karakterde değildir. İnsanlar bu ilişkileri birbirleriyle kurdukları bağlar aracılığıyla “özgürce” üretmezler, bilakis bizzat kendileri bu bağların içinde doğduğu ilişkilerin ürünüdür. Tıpkı, tamamıyla bireyler açısından olduğu gibi, ama başka bir biçimde, çünkü örgütlü insan topluluklarının, dinlerin veya onların yerini tutan ideolojilerin en açık görünüşlerini oluşturduğu, kendilerine özgü bir şuuraltı vardır; bu şuuraltına burada siyasi şuuraltı adını veriyoruz.”⁸⁵

⁸⁴ Cabiri, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, 15.

⁸⁵ Cabiri, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, 12.

Câbirî, siyasi şuuraltı kavramını Debray'dan bütün içeriği aynı çerçeveye almadığını, onun konusundan azımsanamayacak bir biçimde konunun gerektirdiği ölçüde ödünç aldığını belirtir. Zira Debray, oymak ve grup ilişkileri yönünden sosyal ilişkileri, ekonomik, üretim ilişkilerinin fiilen arkasında bir yerde olmaya başladığı sanayileşmiş Avrupa toplumu hakkında yazmıştır. Ama eski ve Arap toplumu konusunda durum, hemen hemen bunun tam tersidir. Oymak ve grup karakterli sosyal ilişkiler; siyasi hayatımızda temelli ve açık bir yer tutmaktadır. Oysa ekonomik ilişkileri, üretim ilişkileri topluma pek az bir biçimde egemendir. Debray'a göre siyasi şuuraltı kavramının görevi çağdaş Avrupa toplumlarındaki siyasi davranışta oymak ve dinle ilgili olanı açıklamak iken, Arap toplumundaki görevi bunun aksine eski ve çağdaş Arap-İslam toplumu çerçevesinde dini davranışta siyasi olanı açıklamak olacaktır, der. Bunun oldukça önemli olduğunu vurgulayan Câbirî; siyasetin; Arap-İslam toplumunda din ve kabile adına uygulanmaya başladığını ve günümüze kadar da böylece süregeldiğini belirtmektedir.

Arap toplumunda siyasi şuuraltı; Debray'ın şimdiki Avrupa toplumlarındaki gibi, daima dine dayanmaz. Bilakis Arap-İslam toplumunda dini mezhepleşme, siyasi şuuraltını daima basar ve örter, der Câbirî.⁸⁶

2.1.3. Sosyal Muhayyile Kavramı

Câbirî'nin sosyal muhayyile diye tanımladığı kavram siyasi aklın nazari akıl, yani felsefi, kelami ve fihri akıl açısından, bilgi sistemini tutan, bizzat siyasi şuuraltını çevreleyen ve ona sosyal nefis (benlik) içinde bir çeşit yer oluşturan genel dayanağıdır. Bu kavramı da, sosyolojiden ödünç aldığını söyleyen Câbirî; siyasi şuuraltı kavramında yaptığı gibi, sosyal muhayyile kavramında da sosyologların görüşlerine başvurmaktadır.

Pierre Ansart, sosyal muhayyilenin tanımında, sosyal aktörlerin sarılıp, birbirleri karşısındaki davranışlarını kedisine göre düzenlediği bir anlam faaliyet oluşu diye tanımlar.

Başka bir ifade ile muhayyile; bireyler arasındaki farklılığın düzenlenmesi ve bu farklılığın ortak hedeflere doğru yönelmesi niteliğiyle değerleri belirleme işleminin, anlam ve içerik yüklü kaynaşmanın karmaşık bir yapısının bulunduğu varsayar.

Câbirî araştırmacının şu görüşlerini nakleder:

⁸⁶ Cabiri, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, 19.

“Her toplum kendisi için kendisini yeniden ürettiği örgütlü bir tasavvur ve idealler yığını, yani muhayyileyi oluşturur. Bu muhayyile özellikle topluluğun kendisini tanımasını, kimlik ve rolleri dağıtmasını, toplumun ihtiyaçlarını ve erişilecek hedeflerini dile getirmesini sağlamaya çalışan bir muhayyiledir. Modern toplumlarda tıpkı okuma yazma bilmeyen toplumlar gibi, bu sosyal muhayyileleri, bu idealler manzumesini eritir, böylelikle de öz belirleme işlemi yapar, kendini kendisiyle belirler, ölçüleri ve değerleri bulunan semboller şeklinde tespit eder.”⁸⁷

Câbirî; batılı düşünürlerin kavrama verdikleri tanımlamaları ifade ettikten sonra bu kavramı -sosyal muhayyile kavramını- kendimize uyarlamaya geçmektedir. Arap sosyal muhayyilesini; iyilikler, kahramanlıklar, başa gelen türlü hallerden oluşan sermayeyle dolu bir köşke benzetmektedir. Amr b. Kalsüm, Hatem el-Tai, Ömer b. El-Hattab, Halid b. Velid, Hz. Hüseyin, Harun Reşid, Binbir Gece Masalları, Salahaddin, Salih Evliyalar,...vb. sembollerin oluşturduğu bir köşk.

Sosyal muhayyile; bir açıklıklar, ölçüler, değerler ve semboller manzumesi olduğundan bilgi elde edilmesinin değil kanaat edilmesinin alanıdır. Câbirî:

“Böylelikle, bilgi sistemi daha önce belirlediğimiz gibi, bilgiye herhangi bir tarihi dönemde şuuraltı yapısını veren bir kavramlar, prensipler ve uygulamalar bütünü iken, sosyal muhayyile, herhangi bir tarihi dönemde ve örgütlü bir sosyal toplulukta siyasi ideolojiye şuuraltı yapısını veren tasavvurlar, semboller, göstergeler, ölçüler ve değerler bütünüdür.” demektedir.⁸⁸

2.1.4. Sosyal Alan Kavramı

İyi olarak bilinen marksist teorilerin batı toplumundaki temel yaklaşımlarıyla hareket eden Câbirî’ye göre, kapitalist sistemin özelliklerinden biri, ortaya çıktığı Avrupa toplumunu açık bir biçimde, iki yapıya bölmektedir. Birincisi altyapısını oluşturan unsur olan sanayidir. İkincisi ise üst yapıyı oluşturan devlet organları, kurumları ve onunla ilgili ideolojilerdir. Kapitalizmle tanışmamış toplumlarda bu iki yapı arasındaki açık belirginleşmeyi tanımamaktadır. Kapitalist toplumlarda bu iki yapı birbirine girişik durumdadır.

⁸⁷ Cabiri, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, 20.

⁸⁸ Cabiri, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, 21.

Çağdaş siyasi ve sosyal literatürde kapitalizm öncesi toplumların ayırteci özelliği budur. Acaba Arap-İslam toplumu; üstyapı ve altyapıların farklılaşması ile nitelenen kapitalist modelden bir toplum mudur? Yoksa iki yapının birbirine girdiği kapitalizm öncesi modelinden bir toplum mudur?

Câbirî, bu soruyu, batılı sosyal teorisyenlerin fikirlerinin doğu toplumlarına uygulanabilirliği problemi olarak ele alıp irdellemektedir.⁸⁹

2.1.5. Batılı Sosyal Teorilerin Doğu Toplumlarına Uygulanabilirliği

Câbirî'nin bu çalışması, İslam tarihine teorik yaklaşımın en dikkate değer ve en detaylı olanlarından birisidir. Onun bu çalışması, İslam tarihinde yeni ve farklı bir bakış açısı getirmiştir. Klasik okumaları; zenginleştirip, İslam tarihini bütünsel yapısı içinde yardımcı bir perspektif olarak görmektedir.

Câbirî; tarih alanında, teorinin istenilen yönde sonuç vermesi için dogmatik bir şekilde yaklaşıldığını belirtir. Tıpkı polisın hırsız sorguya çektiği gibi bir tek anahtarla “geçmiş” sorguya çekenlerin düştükleri vahim yanlışlığı belirtir. Geçmiş açıklamanın bir tek kurama bağlı olmadığını, birden fazla teorinin gerekte olduğuna dikkat çeker. Arap-İslam siyasi tarihinde sunduğu anahtarlarının veya belirleyicilerin üç tane olduğunu kaydeder. Bunlar: Kabile, ganimet ve akide'dir. Bu üç anahtar kavramı batılı çağdaş; sosyoloji, psikoloji, antropoloji, vb bilimlerin yeni bulgularıyla; siyasi akıl, siyasal şuuraltı, sosyal muhayyile, alt yapı, üst yapı vb. kavramlar ve marksist teorinin yeni yöntemleriyle beslemeye çalışır.

Bu çalışmalarına rağmen yaptığı şeyin risklerinin de olduğunu farkındadır.

“... Birinci alanda fonksiyonel, anlama ve öğrenmeye yararlı kavramların farklı bir alanda kullanıldığında, bu alandaki işlerin özüne ulaşmayı köstekleyen epistemolojik engellere dönüşür. Klasik fiziğin kanunları ve temel kavramları, atom dünyasında uygulanamaz, epistemolojik engeller rolünü oynar.”

Câbirî'ye göre, kapitalist toplum yapısının ve gelişim faktörlerinin (veya kanunlarının) irdelenmesinden elde edilecek kavramları, kapitalist olmayan farklı bir toplumun oluşumunda ve gelişim esnasında o topluma olduğu gibi taşımak epistemolojik sorunları beraberinde getirecektir.

Câbirî marksist fikir adamlarının marksizmi yeni açılımıyla ilgili görüşlerini tartışır. Kapitalist ve prekapitalist toplumlara marksist teorinin nasıl yaklaşması

⁸⁹ Cabiri, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, 26.

gerektiğini, bu teorinin iki topluma da aynı şekilde uygulanamayacağını gerekçelerini açıklamaya çalışır.⁹⁰

Câbirî; daha sonra, kapitalizmden önceki toplumlar için, marksist yeni açılımlardan faydalanma yollarını sorgular. Doğrudan ilgisi bulunduğu konuların sorunlarına da değinir. Bu esas problemlerden birisi, “düşüncenin gerçekle ilişkisi bağlamında marksist teorinin yenilenişidir.” Bu problem karşısında batılı bazı araştırmacıların görüşlerinden faydalanan Câbirî; doğu toplumlarında akrabalık bağlarının önemine işaret etmektedir. Prekapitalist ya da doğu toplumlarında, üretim ilişkileriyle akrabalık ilişkilerinin hatta alt yapı ile üst yapının girişikliği söz konusudur görüşünü savunur.⁹¹

Câbirî; altyapı ile üstyapı, devlet ile toplum, düşünce ile olgu arasında bulunan ilişki konusunda yaptığı çalışmalarının düşünce alanında büyük faydasının bulunduğunu ifade eder. Yine aynı perspektif çerçevesinde Michel Foucault’un eski doğu düşüncesi, Yunan düşüncesinde yer verilen “yöneten çoban” ve “yönetilen sürü” terimlerinin içeriklerini karşılaştırdığı epistemolojik irdelemenin bir türüdür.

Câbirî; Foucault’un fikirlerini Arap-İslam toplumunun yapısı açısından değerlendirmektedir. “Bizde, çobanın bir tek olduğuna pek az dikkat çekeriz. Sayıları az bile olsa bir tek sürüye karşı çobanların sayısının artması, çoğunlukla tanrıların çoğalması gibi değerlendirilir. Dolayısıyla din alanındaki şirkin kabul edilebilir ve makul olmayışı gibi, yönetici de yönetimdeki ortaklığa, şurada veya burada gösterilen çoğulculuk ilkesine rağmen, siyaset alanındaki küfür ve ilhad olarak bakılır.”⁹²

2.1.6. Sosyal Olgunun Temelleri

Kapitalist dönem öncesi yaşayan toplumlarda alt yapı ile üst yapı, düşünce ile olgu arasındaki ilişki konusunda öne sürülen çağdaş batı içtihatlarından çıkarılabilecek sonuçları şu üç temel düşüncede özetler Câbirî;

Birinci olarak, bu toplumlarda alt yapı ile üst yapının birliğinin benimsenmesi elzemdir. Bu unsurlar arasında karşılıklı etkileşim ve yer değişimine dayalı diyalektik ilişkilerin meydana geldiği karmaşık bir bütün olarak bakılması zorunluluğunu ifade etmektedir.

⁹⁰ Cabiri, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, 29.

⁹¹ Cabiri, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, 31.

⁹² Cabiri, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, 38.

İkincisi; bu toplumlarda akrabalığın, sosyal ve siyasi düzendeki etkinliğinin vurgulanması. Bu kimi durumlarda yalnızca bir üstyapı birimi değil, ayrıca üretim ilişkilerin düzenleyen veya en azından kapitalist toplumlarda üretim ilişkilerinin oynadığı ölçüde bir rol oynayan altyapının bir parçası olarak görülmesi zorunluluğuna yükselir.

Üçüncü ise; gizli veya açık siyasi bir içeriği bulunan inanç ya da sosyal-siyasal bir düzen oluşturan dinin rolünü vurgulamaktır.⁹³

Câbirî'ye göre; çağdaş ve modern batı düşüncesinin bizi ilgilendiren yönü, Arap-İslam düşüncesinde tam bağımsızlığımızı koruma arzusu konusunda fikri donanımı sağlamasıdır. Taklitçi Arap marksistleri, bu tarihi tecrübeyi feodal yapılanma çerçevesine sokarlar. Müctehidler ise Asya tipi üretim tarzı ya da rantçı üretim biçimi kategorisinde görmektedirler.

Her iki durumda da kişi, yalnızca ideolojik vurgular elde edebilir. En iyi durumda, biçimlerini olduğu gibi korur.

Câbirî, batılı çağdaş görüşlerin sonuçlarını değerlendirirken, bu vurgulamaları batılı fikir adamlarının düşündüğü biçimde almadığını, bunların ortaya koydukları verilere bakarak onlar hakkında düşünce üretmediğini, bilakis bizi kültürümüze yaklaştırdığı için aldığını belirtmektedir. Çünkü Onların bizi İbn Haldun'a döndürdüğünü, ama pek çoğumuzun yaptığı gibi, görüşlerinin önemini ortaya çıkarmak ve onları modern batılı kurumlara göre ölçmek için olmadığını belirtir. Çağdaş, siyasi-sosyal gerçeğimizdeki, İbn Haldun'un çözüme kavuşturduğu, "Ümran" ismini verdiği, yeni bir bilimin konusu yapmıştır.

Bir yandan sosyal olguya kapsamlı bakışı ve bu olguyu bütünüyle beşeri ümran çerçevesinde incelemesi nedeniyle İbn Haldun'a yönelmemiz gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Öte yandan devletlerin ve hükümdarlıkların kuruluşunda asabiyet veya akrabalığın rolünü de, dini çağrının rolünü de vurgulaması önemlidir.

Bilakis İbn Haldun'a yönelmeyi Arap dünyasında ve kimi ülkelerde yürürlükte olan hâlihazırdaki, sosyal-siyasi gerçeklikler meşru kılar. Bu gerçeklik, bugün aşîretçilik, hizipçilik, dini köktencilikten bahsetmeyi mübah kılan ve nefret duyulmayan bir anlatım olarak ortaya çıkar. Tıpkı son yirmi yılda olduğu gibi.

⁹³ Cabiri, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, 54.

Marks'ın söylediği gibi “şimdinin çözümlemesi, bize geçmişin anahtarlarını verir.” Bu görüş doğruysa, aşiretçiliği, grupçuluğu ve dini haricilike tanık olan Arapların şu anki durumu, bizi doğrudan İbn Haldun'a götürmektedir.

Sadece kabile asabiyeti ile dini çağrı, İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinin Arap-İslam tarihiyle ilgili olarak takdim ettiği anahtar değildir. Adını vermemiş olsa bile, sürekli olarak düşüncesinde hazır bulunan üçüncü bir anahtar daha vardır ki buda ekonomik etkendir.

Câbirî burada kısaca güce dayalı ekonomiye özgü üretimden kastı, kazanımların hükümdarın, kabilenin veya devletin gücüyle almaya dayalı üretimdir. Buna binaen İbn Haldun buradaki kazanımı, geçim sağlamada meşru olmayan kazanç olarak nitelendirmiştir. Çünkü emeğe ve üretime dayanmaz. Nitekim iktidarın gücü, hükümdarın iç ve dış savaş yoluyla topladığı bağışa dayalıdır. Günümüzde var olan bu ekonomi biçimine Câbirî; rant ekonomisi demektedir. Buna dayalı devleti de rant devleti olarak nitelemektedir. Câbirî bu tespitlerden sonra bugün de Arap devletlerinin rant devletleri ya da yarı rant devletleri olduğunu belirtir. Böylece Câbirî bugünle geçmişini birbirine ilintilendirir ve şöyle devam eder: “Rantçı ekonomi, asabiyetçi (aşiretçi) davranış ve dini aşırılık, şimdiki Arap bilmesinin onlarsız çözülemeyeceği anahtarlar veya belirleyicilerdir. Bunlar aynı zamanda İbn Haldun'un Arap-İslam uygarlığı tecrübesini okumasında kullandığı anahtar kavramlardır. Bu anahtarları, çağdaş düşünce meşguliyetlerimizi karşılayan ve bundan önceki paragraflarda sunduğumuz batılı bütün inceleme ve araştırmalardan yararlanan yeni bir kullanımla kendi görevimizi yapmaya çalışalım.”⁹⁴

Görüldüğü gibi Câbirî bu kavramları İbn Haldun'dan öğretilmediğini ifade eder. Bundan sonrada konusuna ve teorisine uygun olarak seçtiği anahtar kavramlarının içeriklerini belirler.

2.2. ARAP-İSLAM AKLININ BELİRLEYİCİLERİ

2.2.1. İdeolojik Unsurlar

Câbirî projesini iki bölümde incelemektedir. Birincisi, projenin mantıksal çerçevesini belirlediği tarihsel Arap aklını eleştirmek, diğeri ise önermiş olduğu Çağdaş Arap aklının ilkelerini ortaya çıkarmaktır. Bu nedenle, Câbirî'nin çağdaş aklının oluşumuyla ilgili görüşlerini izah edebilmek için, onun söylemiyle “geleneksel Arap

⁹⁴ Cabiri, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, 55-59.

aklının analizini yapmak ve onu eleştirmek zorunludur.” Zira oluşturulacak yeni proje, geleneğin yapıcı eleştirisi üzerine kurulmalıdır.

Câbirî'nin savı, büyük ölçüde İslam medeniyetinin geçmiş siyasi gelişmelerine dayanmaktadır. Olayları nasıl değerlendirip, bunlardan hangi şekilde sonuca gidildiğini görmek uygun olacaktır. Câbirî'ye göre Hz. Muhammed'in (s.a.v) risaletiyle başlayan İslam dininin, nihayetinde bir devlete dönüştüğünü, bu devletin de dört halife zamanında daha da genişleyip kabile devleti olmaktan çıkıp tam anlamıyla bir devlete dönüştüğünü anlatır. Bu arada, ilk halifeler döneminde ortaya çıkan ihtilafların, özellikle Hz. Osman ile Hz. Ali'nin ve oğullarının şehit edilmesine müteakip sürecin, cahiliyye dönemine geri dönüşü başlattığını ifade eder. Muaviye'nin hilafeti saltanata dönüştürülmesiyle de kurulan islami devlet siyasi açıdan yeniden kabileciliğe ve kabile taassubuna döner. Câbirî'ye göre bu geriye dönüş o kadar ilerlemiştir ki, İslam öncesi dönemde bile bu denli kabile taassubu söz konusu değildir. Câbirî detaylı olarak aktarmaya çalıştığı toplumun siyasal yapısına üç kavramın hâkim olduğunu söyler. Bunlar: Akide, kabile ve ganimettir. Bunlar; tarihin gizli aklının Arap-İslam aklının belirleyicileridir. Bu belirleyicilerin önem sırası çağdan çağa durumdan duruma değişmektedir. Arap-İslam siyasal aklının esasen cahiliyye döneminde kabile ve ganimetle, Hz. Muhammed (s.a.v) dönemindeyse akide ile sınırlandırıldığını söyleyebiliriz. Emeviler döneminde kabile, ilk Abbasiler döneminde akidenin rolü öne çıkmıştır. Fetihler döneminde ise bu üç belirleyici birbiriyle girişik hale gelmiştir.

Câbirî'ye göre bu kavramlar şuurlu ya da şuursuz olsun, siyasi aklı kuran temel öğelerdir. Şimdi Câbirî'nin İbn Haldun'dan esinlenerek ortaya koyduğu ve yeniden hayat verdiği bu kavramları daha detaylı olarak inceleyelim.

2.2.1.1. Akide

Câbirî buradaki akideden maksadın hepimizin bildiği inanç noktasındaki akide değil siyasi görüntü olduğunu dile getirmektedir. Muhammedî davetin daha başlangıcında belirli bir siyasi program taşıyıp taşımadığı meselesi, eskilerin deyiimiyle “söz götürür” –fihî nazar- konulardan biridir. Afif el-Kindî'nin rivayetinden bahseden Câbirî; el-Kindî'nin Hz. Muhammed (s.a.v)'in amcası Abbas ile arasındaki şu konuşmayı nakleder: “Tacir biriydim. Hac günlerinde Mekke'ye geldim. Hz. Peygamberin amcası Abbas'a gittim. Biz onun yanındayken, bir adam çıkıp namaz kıldı. Daha sonra bir çocuk çıktı, onunla da namaz kıldı. Dedim ki: “Ey Abbas, bu din

nedir? Şu cevabı verdi; yeğenim Muhammed bin Abdullah, Allah'ın kendisini peygamber olarak görevlendirdiğini, Kısra ile Kayser'in hazinelerinde kendisine geçeceğini ifade ediyor.”

Câbirî'ye göre bu haberden anlaşılan Muhammedî davetin siyasi programını açıklamış olmasıdır. Bu konu ile ilgili pek çok rivayet bulunmaktadır. Yine bir başka rivayette; “Rasûlullah (s.a.v) Mekke'yi fethettiği gün, ümmetine Faris ve Bizans mülklerini vadetmişti. Münafıklar ve Yahudiler dediler ki: Ne gezer, Muhammed kim, Faris ve Bizans mülkleri kim?....”

Bu rivayetlerden Hz. Peygamber'in bir imparatorluk kuran askeri bir komutan gibi takdim edilme sonucunun çıkarılması yanlıştır. Bu asla doğru değildir. Muhammedî davete katılmanın zorunlu ve yeterli, halen de geçerli şartı “Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine ve ahiret gününe imandır. Temel kaynak olan Kur'an'da Muhammedî davetin belirli bir siyasi programla yüklü oluşuna dair bir ayette yoktur” der Câbirî.⁹⁵

Câbirî, Kureyşlilerin Muhammedî daveti, başından itibaren siyasi biçimde okuyup, ona karşı siyaset uyguladıklarından bahseder. Kureyşliler bu davette ekonomik yapılarının, dolayısıyla siyasi iktidarlarının hatta bizzat varoluşlarının temelini sarsmayı hedef alan bir çağrı gördüler. Kureyş'in kendisine karşı siyaset uygulaması neticesinde Muhammedî davetinde pasif kalması düşünülemezdi. Aynı silahla ona karşı savaşması zorunluydu. En azından siyasi silahı, silahlarından biri yapmak durumundaydı. Câbirî işte tam bu bağlamda, Muhammedî daveti siyasi okumaya tabi tutmuştur.

Câbirî, ilk İslam toplumunun oluşmaya başladığı bu dönemde temel rolün akide olduğunu belirtmektedir. Bilindiği üzere siyasi aklın, Aristo'dan beri burhana (akıl yürütmeye) değil, inanca dayandığını söyleyen Câbirî, inancın siyasi akla etkisini ve hatta siyasi aklın üzerindeki belirleyiciliğini şöyle izah eder. “İnanç (akide) ister vahye dayalı din, isterse akılla desteklenen ideoloji biçiminde olsun belli bir anlamı kastetmiyoruz. İnanç ve benimseme alanlarındaki tesirlerini kastediyoruz. Siyasi akıl, bireysel bir akıl olmayıp, topluluk aklıdır. Toplulukları harekete geçiren mantıktır. Bilindiği gibi toplumun mantığı da, epistemolojik değerlere göre değil, inanç ve iman meydana getiren hayali sembollere (imlere) dayalıdır.”

İnancı, insanın iç evrenini etki altına alması ve kişinin üzerinden gerçekten daha fazla etkili olan ve kişiye yön veren temel iç dinamik olması yönüyle ele alan Câbirî,

⁹⁵ Cabiri, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, 71.

toplumsal gerçeklikte anlam bulduğu zaman “inancın içeriği ister maddi ve ister ülkücü olsun, inanma ve benimseme eylemini içerdiğini söyler.

2.2.1.2. Kabile

Câbirî kabile kavramı ile batılı bilim adamlarının ve antropologların ilkel toplumları incelerken akrabalık durumunu karşılayan rolü kastetmektedir. Bu Arap-İslam tecrübesindeki ümanın niteliklerini incelerken İbn Haldun’un asabiyet dediği şeydir. Sadece gerçek veya vehmedilen kan akrabalığını kastetmediğini söyleyen Câbirî, siyaset ve yönetim alanlarında ben ve ötekinin kendisiyle belirlendiği bir mensubiyet olması durumunda, bir kente, bir bölgeye, bir topluluğa veya bir partiye mensubiyet gibi, asabiyet yüklü bu anlamdaki bütün yakınlıkları kastediyoruz⁹⁶ diyerek, kabile kavramını kendi tanımlamasında en kapsamlı anlamda kullanır.

Câbirî’nin Arap toplum geleneğindeki kabile anlayışını siyasi bağlılık ve taraf tutma anlayışının ifade biçimi olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Kabile asabiyetini bir cümleyle özetlersek; “Ben ve kardeşim, amcaoğluna karşıyız, ben ve amcaoğlu yabancıya karşıyız.”⁹⁷

Câbirî kabileyi sanayileşmiş toplumların siyasal şuuraltının kurucularından biri olarak nitelendirir. Sanayileşme açısından daha düşük seviyedeki toplumlar ile “tarım ve çoban” toplumlarındaysa siyasetal şuuraltı kavramı temel faktördür. Câbirî, kabileyi kendi toplum gerçeğimiz olarak görmektedir. Toplumun birbirleriyle olan ilişkilerini kuran ve toplumdaki birlikteliğe zarar verecek iç ve dış tehlikelere karşı koruyan bir yapıdır. Kabileyi toplumun tarihi geçmişini inşa eden siyasal aklın belirleyicilerinden biri olarak görür.

Kabile kavramının Arap-İslam aklının oluşumunda nasıl bir rol oynadığını daha belirgin hale getirmek için Câbirî’den, kabilenin Muhammedî daveti olumlu ve olumsuz yönden nasıl belirlediği ve etkilediği ile ilgili kısa bölümlere yer vermek istiyoruz.

Mekke dönemindeki, kompleks kabile ilişkileri Kureyş’de Muhammedî davete bağlı kişilerin tasfiye edilmesine engel teşkil ediyordu. Zira kabile içerisinde birisine fiziksel bir müdahale, geniş çaplı bir iç savaş çıkmasına neden olacaktı. Bu yüzden Mekke’deki kompleks yapı içerisinde akraba muhalefeti ve sığınma hakkı verme rejiminin sayesinde İslam mesajı varlığını sürdürebildi. Kabile ilişkilerinin oluşturduğu

⁹⁶ Cabiri, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, 97.

⁹⁷ Cabiri, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, 152.

bu olumlu etkinin yanısıra Muhammedî davete olumsuz etkisi ise, yayılmasına engel teşkil etmiş olmasıdır. Bu da göstermektedir ki kabile, Muhammedî davet açısından birbirinden tamamen farklı roller oynamıştır.⁹⁸

Bir taraftan İslam'a karşı yaptırım uygulayan Kureyş ileri gelenlerine müsaade etmiş, bunuda önemli ölçüde başarmıştır. Zira müslümanların Mekke'de buldukları zaman zarfında sayıları 154 kişiyi geçmemiştir. Diğer taraftan da aynı dinamik yapı önce Hz. Muhammed'e (s.a.v) sonra ise aşiretine ve kabilesindeki müslümanları himaye etmiştir. Bu yönden müslümanların hayatında davet hayat bulabilmiş, canlı kalışındada temel bir faktör olmuştur. Bunun yanısıra kabilenin, olumlu ve olumsuz yönden oynadığı çift taraflı başka rolleride vardır. Muhammedî davetin ilk zamanlarında İslam'a giriş bireysel katılım şeklinde olmuştur. Kabile toplumunda bireylerin sadece fert olarak kazanılması oldukça güçtür. Çünkü kabile toplumunda fert; asıl kimliğini, kişiliğini ve konumlandığı yeri kendi kabilesinde bulmaktadır. Bireyin kabilesinden ayrılması bir nevi intihardır. Kabilesinden ayrılan ve ona karşı çıkan kişi bir başına hayatını sürdürmesi imkânsızdır. İslam hangi kabileden olursa olsun kişilere yöneldiği için, kişiler arasında kabile içindekine benzer dayanışma bağları oluşturmuştur.⁹⁹ Görüldüğü üzere Câbirî; İslam tarihinden oluşturduğu temel kavramlarından kabileyi tek yönlü bir belirleyici olarak değil, tam tersine çok yönlü bir faktör olarak ele almaktadır. Câbirî' ye göre kabilenin, hem İslamî davetin yok olup gitmesine engel olması hem de ona muhalefet edelerin bir türlü bitmemesinde büyük bir tesiri vardır.

2.2.1.3. Ganimet

Câbirî'nin ganimetten kastı ekonomide efendi/köle, işçi/işveren, üretim ilişkileri kapsamında değil; temelinde salt gücü temsil etmesi bağlamında inceler. Ekonomik yapısı "harac"a ve "rant"a dayalı olan toplumlarda ekonomik etkisinin oynadığı rol kast edilmektedir. Câbirî'nin haractan kastettiği şeyin İslam hukukçularının tanımladığı biçimde bir anlamı yüklediğini görmekteyiz. Ona göre haraç, İslam devletinin müslüman ve gayrimüslimlerden vergi olarak aldığı her şeydir. Burda kullanılan haraç kavramıyla modern anlamdaki vergi kavramı arasındaki fark şudur: Vergi kamu yararına bir tür rıza ile alınmakta olup, kanunla belirlenmiştir. Vergi, yönetici ve

⁹⁸ Cabiri, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, 123.

⁹⁹ Cabiri, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, 124.

yönetilen herkes tarafından ödenir. Haracta aslolan ise güçlünün güçsüzden zorlamayla aldığı meblağların kastedildiğini söyler.¹⁰⁰

İlk İslam toplumunun yeni şekillenmeye başladığı dönemlerde Mekkeli müşrikler Muhammedî davete karşı çıkarken, islamın onların inançlarını ortadan kaldırma iddiası ve onların kendi inançlarından vazgeçmemesi miydi? Yoksa ganimetin/rantın elden gitmesi miydi?

Taberi' de geçen bir rivayeti zikreden Câbirî ; “Emevi Halifesi Abdülmelik b. Mervan, Urve b. Zübeyr' e Kureyş' in Hz. Muhammed'e (s.a.v) karşı çıkmasının nedenini sorduğunda Zübeyr şu cevabı vermiştir: “Rasulullah (s.a.v) kavmini Allah' ın kendisine verdiği hidayet ve nura çağırdığında ilk anda ondan uzak durmadılar. Neredeyse onu dinleyeceklerdi. Ne zamanki tağutlarını (putlarını) kınadı işte o zaman kendisine karşı çıktılar, sertleşmeye başladılar.”

Câbirî işte burada şu anlamlı soruyu sorar ve cevap verir “ Muhammedî davetin karşısında duran, insanları ona kışkırtan zengin bir gruptu. Niçin? Zenginler daha mı dindar, putlara daha mı bağlılar?

Zenginleri genelde ilgilendiren mallarıdır. Öyleyse putlarına saldırmakla zenginlerin malına karşı Muhammedî davetin oluşturduğu tehlike neydi?¹⁰¹

Gerçek şu ki; Kureyş toplumunun putları ve tanrıları servet kaynağı ve ekonominin temeliydi. Mekke beldesi ise Arap tanrılarının ve putlarının merkezini oluşturmakta idi. Bu yüzden putlara saldırmak, doğrudan hac gelirine ve O'nun çevresindeki Arapların mahalli veya milletler arası ticari kazançlarını yok etme anlamına geliyordu.

Şirkin inkârı Mekkeli müşriklerin hem hac gelirlerini hem de ticaret gelirlerini bitirmek anlamına geliyordu. Öyleyse Kureyş'in putlara tapmasının hafifliğine inanmak mümkün değildir. Onları ilgilendiren bizzat putları değil ardındaki ganimettir.¹⁰²

Medine döneminde ise ganimet farklı bir şekle bürünmüştür. Mekke döneminde birincil sıradaki akidenin yanına ganimet unsuru da eklenmeye başlanmıştır. Medine döneminde ganimet, bir yandan Müslümanların savaşa katılma, savaş kazanma çabaları üzerinde olumlu bir faktörken daha sonraları ciddi olumsuzlukların ortaya çıkmasına neden olmuştur.

¹⁰⁰ Cabiri, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, 128.

¹⁰¹ Cabiri, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, 138.

¹⁰² Cabiri, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, 138.

Örneğin; seriyyeler sonucunda ganimetler ele geçince Hz. Peygamber bunları uygun bir şekilde taksim etmiştir. Ancak sahabe içinde “Ey Muhammed! Adil ol.” diye tepki gösterenler olmuştur. Hz. Peygamber de; “ ben adil olmazsam kim olabilir ki?” diyerek karşılık vermiştir. Buna benzer örnekleri hadis kitaplarından çoğaltabiliriz. Bu gibi örneklerin ortaya çıkması ilk Müslümanların “akide” ile ilgili problemleri değildi. Ancak kılıç korkusuyla müslüman olanların ya da kalpleri İslama ısındırılmak istenenlerin, gerçek müminlere dönüşmesi için yeterli vakit geçmemiştir. Dolayısıyla bu gibi olumsuz durumların ortaya çıkması kafalarda soru işaretlerinin oluşmasına neden olmuştur.¹⁰³

İslamın ilk dönemlerinde ganimet olgusunun önemli bir belirleyici halini almadığı ancak sonlara doğru yavaş yavaş belirleyicilik kazanma durumuna gelmeye başladığını söyleyebiliriz. Ancak Kureyş’in ileri gelenlerinin ekonomik duruşları için önemli bir belirleyicidir.

Şu halde Câbirî için ganimet cahili Arap dünyasında bedevilerin gelir kazanma yollarından biri olan ve üretime/emeğe dayanmadan hazır olanı savaşıarak elde etme şeklinde kendini gösteren bir çeşit yağmacılığın İslamın gelişinden sonra evrimleşerek ve yeniden formüle edilerek devam etmesidir. Câbirî özellikle Hz. Ebû Bekir ile başlayan, Hz Ömer ile devam eden ülke fetihlerinin arkasında ganimet faktörünün yabana atılmayacak şekilde önemli olduğunu düşünür. Fethe katılanlar şehit olmaları durumunda cennet, hayatta kalmaları durumunda ganimet elde edeceklerdi. O, muhacir ve ensarın ilk müslüman olanlarını ve onlara uyanları nebevi daveti yayma arzusunda olduklarından istisna tutar. Fakat Câbirî’ye göre müslümanların büyük çoğunluğu, münafıklara ilaveten Kureyş ve bedevilerden yeni müslümanların neredeyse hepsi temelde ganimet arzusuyla hareket etmişlerdir. Bununla beraber bu durum sadece fethet katılanlarla sınırlı olmayıp devlet hazinesini zenginleştirme amacındaki yönetim içinde söz konusudur.

Kısacası Câbirî ganimeti ekonominin siyasal-tarihsel eylemin dürtülerinden ve belirleyicilerinden birisi olarak görmektedir.

2.2.1.4. Akide-Kabile-Ganimet Kavramlarının İslam Tarihindeki Seyri

Câbirî üç ana kavram ya da faktörün önemi araştırmaksızın, Hz. Peygamber (s.a.v) ve dört halifesinin yönetimi altındaki ilk İslam devletinin oluşumunu kavramanın

¹⁰³ Cabiri, *Arap-İslam Siyasal Akli*,139.

imkânsız olduğunu öne sürmektedir. Bu kavramlar kabile, kabile, ganimettir. Câbirî İslami vahye Peygamber'in rolüne erken dönem değerlendirmelerinde herhangi bir önem atfetmezken; erken dönem İslam toplumunun siyasal ya da ekonomik değerlendirmesinde, bu faktörlerin merkezî önem taşıdığını düşünmektedir. Câbirî, Hz. Peygamber'in Medine'de ilk İslam devletini kurarken, bütün bu faktörlerden tam anlamıyla yararlandığını; çocukluğundan itibaren misyonunu korumak için kabile faktörüne ayrıcalık tanıdığını savunmaktadır.

Hz. Peygamber'in ölümü yeni İslam devlerini karşısına bir dizi önemli meydan okumayı çıkardı: Birincisi: siyasal otorite sorunu. Kur'an metin olarak Hazreti Peygamber'in vefatından sonra nasıl halife seçileceğini açıkça belirtmiyordu bu nedenle soruna bir çözüm bulmak üzere ashab kendi kabile geçmişlerine ve o zamana kadar oluşan İslami deneyimlerine dayalı tamamen siyasi bir çözüm aradılar. Toplandılar ve Hz. Ebû Bekir'i seçtiler. Sahabiler, devletin topraklarının genişlemesi ve yeni doğan devletin vatandaşlarının ortak çıkarlarını dikkate alarak şeyh, lider ya da baş seçme kabile mantığına başvurdular. Bu Kur'an'ın yardımına dayanmayan tamamen siyasi bir süreçti. Sonra da İslam' da önemli bir öncelik kazandı ve özellikle Sünniler için İslami siyasal teori geliştirilmesinin temelini oluşturdu. Bu hassas siyasal meselede karar veren ne akidenin mantığı ne de ganimetti; tamamen kabile mantığı karar vermişti.¹⁰⁴

Hz. Ebû Bekir'in ölümü, kabile mantığını Hz. Ömer'in ikinci halife olarak seçilmesine de müdahale etmesine yol açtı. Burada halifeler Hz. Peygamber'in (s.a.v) dini/teolojik ve siyasal işlevleri ile kendi siyasal işlevleri arasında ayırım yapmada çok titiz davrandılar. Onlar Hz. Peygamber'in peygamberlik misyonunu değil, siyasal misyonu ve mesajını miras olarak devraldılar. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer Allah'ın halifeleri değil, Allah'ın elçisinin halifeleriydiler. Bu bağlamda Hz Peygamber'e (s.a.v) yakın olmak, onlara şerri yasaklayıp, hayrı emretmek gibi İslam'ın ebedi değerlerini tanımaya ilave olarak güçlü bir meşruiyet duygusu kazandırdı.

Dört halife devrinde İslam'ın hızla yayılması ve müslümanların fetihlerden elde ettiği ganimetler, büyük kitlelerin maddi gelir ve diğer kazanımlar uğruna İslam'ı kabul etmelerine yol açtı. Böylece İslam ümmeti içinde yeni bir zenginler sınıfı doğdu. Bu durum azınlığın, özellikle bazı sahabilerin zenginleştiği ve çoğunluğun ise sıradan insanlardan oluştuğu bir sınıf toplumunun doğduğunun göstergesiydi.

¹⁰⁴ Cabiri, *Arap-İslam Siyasal Akli*, 140.

Böylelikle din İslam ümmetinin evrensel değerlerinin altını çizirken, fetih ve ganimetlerde ayrıca doktriner meselelerle de motive edilen ardındaki dinamoyu gösterdi. Din, meta fizik anlamda yeni bir birlik bağı olması yönüyle önemlidir. Ancak kabile mantığını ve Emevi hilafeti döneminde yeniden canlanan ittifak duygusunu tamamen yok edemedi. Ama unutulmamalıdır ki; Arap etnik merkezilikleriyle, muazzam zenginlikleri ve yaşam sevgileriyle bilinen Emeviler bile, müminler arasındaki bağ olan dini ortadan kaldıramadılar. Ancak İslam'ın özünde mevcut eşitlik özelliği bazı insanları, zenginlik biriktirilmesini protesto etmeye yöneltmektedir. Bu durum, İslam'ın eşitlik ve yoksullar ve ezilmişleri destekleme mutlak kavramlarına şiddetle inanan Ebu Zerr el-Gıfari ve Ammar bin Yasir'in kariyerlerinde açıkça görülmektedir. Ebu Zerr ve Ammar, özellikle Mekke aristokrasisinin kötü muamelesine maruz kaldıklarında, akideyi kalpten benimsediler. Bu yeni dönemde gayretlerini dünyevi İslam'dan çok doktriner İslam'a yoğunlaştırdılar. Öbür yandan devlet, özellikle Emevi devleti İslam'ın şemsiyesi altından çıkmamışsa da kendi otoritesini göstermek vasıtaları olarak gizli ve açık baskıyı kullanmaya başladı. Burada iki imgelemler karşı karşıyayız: Birisi devletçi olup, İslami meşruiyete sahip bir kabile mantığıyla desteklenmekte; diğeri ise devlet karşıtıdır ve İslam'ın, özellikle Mekke İslamı'nın erken dönem deneyimlerine sahip çıkmakta ve İslam bilincinin aşırı derecede materyalistleşmesine, Emevi devletinin dünyevileşmesine ve Hz. Peygamber'in ashabının büyük bir kısmının Emevi devleti ile uzlaşmasına şiddetle karşı çıkmaktadır.

Câbirî'nin doğru bir şekilde dikkat çektiği üzere İslam'ın dünya sahnesindeki patlaması dört halifenin himayesi altında gerçekleşti. Bu devir “bir geçiş çağıydı – putperestlikten tevhide; vahiyden tefsire ve mesaj devletinden fetih devletine” geçiş. Bu transformasyondan önce halifeler özünde hem hizipçiliğe hem de ortadoksiye aykırı olan bir açık kapı politikası izlediler. Hz. Peygamber'in ashabının davranışının özü şu hadise dayanıyordu: “Sizler dünyanızda olup bitenlerin idrakindesiniz.”¹⁰⁵

Mu'aviye ve genelde Emeviler, Hz. Ali ve şiihlere karşı ilk sivil savaşı kazandıktan sonra devletin kurulmasında yeni bir aşama başladı. Bu devir İslam ümmetinde derin siyasal ve bazı doktriner bölünmelerin çağı idi. Câbirî'ye göre birçok sünni fukaha, İslam devletinin fiziksel ve zihinsel alanlarını genişlettiği ve fiilen bir imparatorluk haline gelmesinin temellerini attığı için Mu'aviye'yi destekledi. Mu'aviye, içinde yukarıda sözü edilen üç faktörün – kabile, ganimet ve akide – yeni bir

¹⁰⁵ Ebu-Râbi, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 372.

tarzda işlemeye başladığı; böylece yeni Emevi devlete sosyal ekonomik ve dini meşruiyetini ve bütünlüğünü kazandırdığı yeni bir siyasal model yaratmayı başardı. Burada siyaset oyunu kendi güçlü şeklini kazanmaktadır. Artık maksadı; Emevi sülalesinin iktidarda kalmasını sağlamak, toplum ve devleti etkileyen birçok karmaşık değişimlere paralel yeni kurumlar kurmak ve Hicaz'da ki eski hülefa-i Raşidîn'in merkezleriyle rekabet eden yeni bir entelektüel ve siyasal merkez haline gelen Şam'dan yönetmekti.

Emeviler ile dört halife arasındaki fark; dört halifenin tamamen dini problematiklerle meşgul olmasıydı. Onlar İslam'ın temellerini inşa etmek üzere kendi nüfuzlarını kullanan dini ve siyasal liderlerdi. Mu'aviye ile birlikte esas oyun siyasal hale geldi. Mu'aviye zamanında din ya da doktrinle siyaset; ulema ile sultan (iktidar ile din) arasında bir bölünme gerçekleşti. Siyaset elitin kitleleri dışlama mesleği haline geldi. Mu'aviye iktidara kendi kabile geçmişinin gücüyle ve büyük bir ordunun desteğiyle geldi. İslam dünyasında siyasalın din karşısında önceliği ele geçirdiği yeni bir devreyi temsil ediyordu.

Siyasal ilkelerin doktrine egemen olması yüzünden, Emevi devleti ile muhalifleri arasında yeni bir ideolojik bir savaş patlak verdi. Her ne kadar Hz. Peygamber'in ashabının bir kısmı bölücü yapısı nedeniyle siyasetten uzak durmuşsa da, diğerleri devletle uzlaştı ve onun düşmanlarına, özellikle de şiiilere, haricilere ve Emevi devletine karşı duran diğer kimselere saldırmaya başladı. Özellikle çok sayıda Arap olmayan insanın İslam'ı kabul etmesiyle birlikte kelam şekillenmeye başladı. Yeni bir entelijensiya, geçmişten gelen kendi entelektüel ve kültürel mirasının şu ya da bu partinin hizmetine sunan bir entelijensiya doğmaya başladı. Bunun sonucu, Emevi devletinin ideolojik ve kültürel alanının büyük ölçüde zenginleşmesine neden oldu. Şiiiler kendi imamet ideolojilerini (yani içinde Hz. Peygamber'in, Hz. Ali ve ailesine otorite vaat ettiği bir metin bulunduğu fikrini) önce Emevilere sonra da Abbasilere karşı savaş açmak için kullandılar. Devlet kendi varlığını haklı göstermek için cebriyye ideolojini kullandı ve bu ideolojiyi gerekçelendirmek için çok sayıda hadis uyduruldu.¹⁰⁶

Emevi devleti, yapısında yer alan üç faktör –kabile gücü, ganimetin dağıtımını ve cebriyye ideolojisi– arasındaki dengeyi koruyabildiği sürece, çeşitli düşmanlarının saldırılarını püskürtebildi. Devletin büyük ölçüde genişlemesi ve muhaliflerinin Mevali

¹⁰⁶ Cabiri, *Arap-İslam Siyasal Akli*, 259.

ittifakına, Hâşimi soyuna ve görünüşte yeni bir eşitlikçi ideolojiye dayalı yeni ittifak kurmaktaki başarısı Abbasilerin Emevilerle yaptığı mücadeleyi kazanımlarını sağladı. Burada yukarıda sayılan üç faktör arasında yeni bir ilişki kurulmaktadır. Gramsci'nin terminolojisini kullanırsak, İslam dünyası kadim rejime karşı gücünü harekete geçiren yeni bir “tarihsel blok”un doğumuna tanıklık etti. Câbirî bu yeni tarihsel blokta, Fars siyasal eserlerinin etkisini ele almaktadır. Artık halife Allah namına hükmetmeye başlar. Dört halife devrinde halifeler Allah'ın peygamberi adına hükmediyordu. Emeviler ise büyük ölçüde ordularına dayandılar. Buna karşın Abbasiler Allah namına yönetmeye başladılar.¹⁰⁷

Bu arka plana dayalı olarak Câbirî, klasik devirde uygulanan siyasal oyunun, gücün kontrolünün bir sultan ya da bir aileye odaklandığını göstermektedir. Bu gerçek, orta çağ İslam dünyasında siyasal modernitenin gelişimini ve kitlelerin demokrasi yoluyla gerçek otorite olmasını engellemiştir. Bu nedenle Câbirî'nin temel iddiası, çağdaş Arap-İslam devletini mantığını orta çağ İslam devletinden çok fazla farklı olmadığıdır: Siyasal elit hala farklı faktörlerin kombinasyonuna dayanmaktadır: Kabile, akide ve ganimet.¹⁰⁸

2.2.1.5. Arap-İslam Aklının İdeolojik Unsurlarının Değerlendirilmesi

Câbirî'nin Arap-İslam siyasal aklı ismini verdiği eserinde uzun uzadıya bahsettiği anahtar kavramlar olan “akide, kabile ve ganimet” İslam toplumunun her devresinde siyasal aklı kuran temel belirleyiciler olmuştur.

Akide, kabile ve ganimet; Arap-İslam siyasal aklının geçmişte hâkim olan şimdi de şu ya da bu şekilde hâkim olmaya devam eden üç belirleyicidir.

Câbirî; Arap-İslam dünyasında modernlik ya da çağdaş uygarlıkla karşılaşmamızdan bu yana, bu belirleyicileri bastırıldığını söyler. Ancak modernliğe girişimizin yüzeysel kalması nedeni ile de günümüzde bu üç belirleyicinin ortaya çıkması ve kabarışıyla karşılaştık.

“... Böylece aşiretçilik, grupçuluk ve dini – akidevi aşırılık geri gelip, Arap-İslam dünyasına önceden kimsenin beklemediği biçimde hâkim oldu. Bastırılmış şey geri geldi. Böylece şimdimizi geçmişe döndürdü, uyanışçı ve milliyetçi ideoloji çağımızı, tarih zincirimizde istisna bir

¹⁰⁷ Cabiri, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, 350.

¹⁰⁸ Ebu-Râbi, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 375.

halkaya çevirdi. Kabile siyasetin yönlendiricisi oldu. Rant iktisadımızın özü oldu. Akide ise ya meşrulaştırıcı rantçı, ya da havarici oldu."¹⁰⁹

Câbirî; aslında bu üç belirleyiciyi, Arap-İslam siyasi aklının yenilenmesi görevinde şu boyutlara dönüştürebileceğimizi söylemektedir.

a) Toplumumuzdaki Kabileyi, Kabile Dışılığa Dönüştürmek:

Yeni bir medeni, siyasi ve sosyal örgütlenme gerekir. Partiler, sendikalar, bağımsız dernekler, anayasal kuruluşlar... Başka bir deyişle, siyasi toplum ile sivil toplum arasında açık bir belirginleşme bulunan bir toplum kurmak. Siyasetin yapıldığı, kararın alındığı ve aynı zamanda iktidarın otoritesi ile yöneticinin itaati arasında belirleyici gerçek bir siyasi alanın ortaya çıkması için kapıyı açmak. Gerçekten de bu dönüşüm, ekonomik, sosyal, siyasi ve kültürel genel bir gelişme sayesinde gerçekleşebilir. Ancak bu, insanın rolünü, yani aklın ve uygulamanın rolünü ortadan kaldırmaz.

b) Ganimeti Vergici Bir ekonomiye Dönüştürmek:

Başka bir deyişle, rantçı ekonomiyi üretici ekonomiye dönüştürmek. Arap-İslam ekonomisinde rant, atâ (ihsan) ve rantçı akılcılık vb. gibi oluşturucuları ve bağlantılarıyla baş gösterir. Arap dünyasının her tarafında müzmin sorunlarla karşılaşılır. Bu sorunlar, bölgesel ve yöresel bir ekonomik gelişmeyle bağımsız bir Arap-İslam üretiminin zorunlu temelini yerleştirecek yegâne araç olan Arap-İslam bölgesindeki ekonomik birliğin kurulmasına fırsat verecek ortak pazar sayesinde çözülebilir.

c) Akidenin Salt Düşünceye Dönüştürülmesi

Gerçeği sahiplenme iddiasındaki mezhepçi ve grupçu mutaassıp düşünce yerine, düşünce özgürlüğüne, farklılık ve karşıtlık özgürlüğüne fırsat vermek gerekir. Bunun sonucunda dini, partici veya etnik kapalı grupların otoritesinden de kurtulunur. Akidenin düşünceye dönüşmesi, dini/laik, grupçu ve dogmatik aklın otoritesinden kurtulmak, içtihatçı ve eleştirici akılla ilişki kurmak demektir.¹¹⁰

Câbirî; çağdaş Arap- İslam düşüncesinin, toplumu ekonomiyi, saf akli ve siyasi akli eleştirmekle yükümlü olduğunu belirterek bu eleştirileri de ilmi bir ruhla yaparak Arap- İslam dünyasının uyanış, ilerleme ve birliğinde söz edilebileceğini söylemektedir.

¹⁰⁹ Cabiri, *Arap-İslam Siyasal Akli*, 476.

¹¹⁰ Cabiri, *Arap-İslam Siyasal Akli*, 477.

Câbirî'ye göre günümüz Arap-İslam siyasi aklının yenilenmesi de bu üç faktörün yapı değişikliği ile mümkün olacaktır. Kabileyi kabile dışılığa dönüştürmek ve yeni bir medeni, siyasi ve sosyal örgütlenme vücuda getirmek gerekir. Kabileci zihne dayanan bir yapı yerine demokrasinin ürünleri olan parti, sendika, anayasal kurumlar vb. çerçevesinde buluşarak bir bilinç değişimi yaratmak gerekir. Ganimete yani haraç ve ranta dayanan bir ekonomi yerine üretime dayanan bir ekonomiye dönüşüm yaşanmalıdır. Akidenin ise salt düşünceye dönüştürülmesi gereklidir. Bununla Câbirî, hakikatin tek sahibi olduğunu iddia eden mezhebi veya mutaassıp düşünce yerine düşünce özgürlüğünün önünün açılmasını ve farklılık-karşıtlık özgürlüğüne fırsat verilmesini hedefler.¹¹¹

2.2.2. Arap-İslam Kültürünün Epistemolojik Unsurları

Câbirî'nin dumura uğradığı ve yeniden yapılanmanın elzem olduğunu ifade ettiği dönem, hicri II. yüzyılın ortalarından III. yüzyılın ortalarına kadarki dönemdir. Câbirî'nin eleştirdiği geleneğimize egemen olan Arap-İslam aklının olduğu dönem işte bu dönemdir. Câbirî bu sürece "Tedvin Asrı" der. Bu dönem aşağıda incelemeye çalışacağımız bütün epistemolojik teşekküllerin ortaya çıktığı ve arkasındaysa siyasal desteğin ve projelerin bulunduğu bilinçli bir "yeniden yapılanma hareketi"dir.

Câbirî'ye göre tarih boyunca Arap-İslam düşüncesinin epistemolojik yapısının bir analizi yapılmamıştır. Düşünce tarihi hakkında geniş bir külliyyatın mevcudiyetine rağmen düşünceyi oluşturan mekanizmaların yapısına bakma pratiği neredeyse hiç söz konusu olmamıştır. Bu durumda yapılması gereken şey bilgiye odaklanmak değil, bilgiyi ortaya çıkaran mekanizmaların hangileri olması gerektiğini belirlemektir. Bu yapıldığında, bilgiyi ve düşünceyi üreten üç temel yapı karşımıza çıkmaktadır. Bunlar: Beyan, burhan, irfan'dır.

Şimdiye dek üretilen tüm zihni, siyasi, kültürel vb. eylemler bu yapıların çatısı altında varlık bulmuştur. O, İslam düşüncesinde ilim türlerine halen akli ilimler-nakli ilimler, din ilimleri-dil ilimleri ya da Araplara ve Acemlere ait ilimler gibi oldukça yüzeysel yapılan tasniflerin epistemolojik tabiatı ortaya çıkarmaktan uzak olduğu kanaatindedir. Aslında nahiv, kalam, fıkıh ve belagat ilimlerini üreten tek bir epistemolojik zemindir. Aynı şekilde işraki felsefe, batını tefsir, kimya, astroloji vb.

¹¹¹ Meryem Özdemir Kardaş, *Muhafazakâr Düşünce*, (yıl:13, sayı:48, Mayıs-Ağustos, 2016), 159.

ilimler de tek bir bilgi sisteminin ürünleridir. Benzer bir durum mantık, matematik, fizik ve metafizik ilimleri için de geçerlidir. İlk grubu oluşturan epistemolojik zemin beyan bilgi sistemidir. İkincisi irfan bilgi sisteminin ürünleri iken son grup ise burhan bilgi sistemine dâhildir. Tarih, bu üç yapının bir diğeri ile mücadelesi, birinin diğeri üzerine temellendirilmesinden ibarettir.¹¹²

Bu asra gelindiğinde Arap-İslam dünyasındaki tıkanmaları ve bunların arkasındaki sâiklerden daha önceki bölümlerde bahsetmiştik. Tedvin Asrındaki tıkanıklığın aşılabilmesi için geliştirilecek olan epistemolojiye Câbirî “beyanî epistemoloji” adını vermektedir. Bu epistemolojiye geçmeden evvel epistemoloji ve epistemolojiyi oluşturan sorunlara kısaca göz atmamızda fayda olacaktır.

Epistemoloji (bilgi, marifet nazariyesi) kavramını Câbirî’nin şu ifadeyle tanımladığını görmekteyiz: “Epistemoloji, herhangi bir tarihsel dönemde bilgiye bilinçaltı yapısını kazandıran kavram, ilke ve icraatların toplamıdır. Bu tanımı kısaltırsak epistemoloji, herhangi bir kültürün bilinçaltı yapısıdır.”¹¹³

Câbirî, epistemolojinin kültürel bilinçaltı özelliğine geniş bir şekilde vurgu yapmaktadır. Tedvin Asrında ortaya konulan bilimsel çalışmaların, cahiliyye zamanını da içine alacak bir biçimde yapıldığını ifade eder.

Câbirî hangi asırda olursa olsun problem bütünlüğüyle birliği yok ise bir epistemolojiden ve epistemolojinin oluşumundan bahsedilemez. Ona göre epistemoloji kavramı bağlamında ele almış olduğu diğeri bir kavram ise problematik birliğidir. Şimdi bu kavramı Câbirî’nin nasıl ifade ettiğine bakalım:

“... Bu kelimenin problematik sözcüğünün anlamını biraz deşelim. ‘İşkaliyet’ kelimesi, bu dilde yeni türetilmiş bir kelime olmasına rağmen, ‘problematik’ kelimesinin başarılı bir çevirisidir. Çünkü terim anlamıyla işkaliyet belirli bir düşünce içerisinde birbirleriyle alakalı olup teorik açıdan tek başlarına çözülemeyecek derecede griftleşmiş sorunların oluşturduğu ilişkiler manzumesidir. Bu sorunlar, hepsini içine alan genel bir çözüm çerçevesinde halledilebilir. Başka bir ifadeyle problematik birliği anlamındaki fikir birliği, her iki alanda; hem tarihin belli bir döneminde o zamana özgü fikirlerin oluşturduğu fikri panoramada, hem de o dönem düşünürlerinden her birinin fikir dünyasında gerçekleşir. Bu sebeple

¹¹² Cabiri, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, 378.

¹¹³ Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 37.

düşünürün fikri ürünleri okunup yorumlanacaksa, onun yaşadığı ve mensup olduğu tarihi dönemin genel fikriyatı gözden kaçırılmamalıdır. O ürünler, o tarihi dönem içinde yorumlanmalıdırlar. Diğer taraftan herhangi bir düşüncenin problematiği, o düşüncenin verdiği ürünlerle sınırlandırılmaz. Daha doğrusu problematik dediğimiz şey, o düşüncenin dokunduğu, irdelendiği tüm düşünceleri içine alan geniş bir kavramdır.”¹¹⁴

Câbirî'nin üzerinde durduğu problematik, Arap aklının ilk tarihsel yeniden yapılanmasını gerekli kılan işkalyettir.

Arap-İslam aklının oluşumunda en büyük paya sahip olan beyanı epistemolojinin temel kavramları olup, bu kavramlara ilintili olarak meydana gelen meseleleri incelemeye geçebiliriz.

2.2.2.1. Beyan

Câbirî'ye göre beyan kelimesi, Arap dil dizgisinin veya orijinal Arap bilgi sahasının sunduğu dünya görüşünün özelliklerini en iyi ifade eden Arapça bir kelimedir. Bunun nedeni Arap diline özgü kelimelerden ya da Kur'an'da en sık kullanılan¹¹⁵ sözcüklerden biri olması değil, beyan kelimesinin gün geçtikçe netleşen ve derinlik kazanan bir şekilde Arap-İslam kültürü içinde bir dünya görüşü, kavramlar sistemi ve düşünme yöntemi şeklinde bilince yükselen muayyen bir bilgi sistemini ifade etmesi şeklinde ifade eder.

İbn Mansur'un *Lisanü'l-Arab* adlı eserinde (b-y-n) kelime köküne sayfalar ayırdığını söyleyen Câbirî; müellifin bu kelimeye beş ayrı anlam verdiğini söyler.

- 1- Birleştirme, kavuşma, vuslat (Vasl)
- 2- Bilfiil ayırma (Fasıl)
- 3- Açıkça ortaya çıkarma ve belirginlik
- 4- Fasih konuşmak ve mesajını karşısındakine kabul ettirip benimsetmeye gücü yetmek.

5- İnsan beyan sahibi canlıdır. Beyan kaabiliyeti yani güzel, ikna edici ve büyüleyici söz söyleme niteliği sadece insana özgüdür.¹¹⁶

¹¹⁴ Cabiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s.31-32.

¹¹⁵ Kur'an'ı Kerim'de 250 den fazla yerde geçmektedir.

¹¹⁶ Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 21-26.

Beyanın dildeki orijinal referans çerçevesindeki maddelerini kısaca ifade ettikten sonra şimdide terim anlamını ele alabiliriz. Beyan; asılları (usulü) bir, dalları (füruu) ise türlere ayrılmış olan manaları kapsayan bir isimdir.¹¹⁷

Kur'an söylemine göre ise beyan hem kuralları konulmuş usuller hem de bu usullerin ifadesi için belirlenen özel bir yöntem anlamına gelir. Câbirî'ye göre; İmam Şafî, beyani söylemin yorumunun kurallarını koyan kişidir. Öyle ki Şafî'den sonra beyan, artık ne sadece açık belirgin olma, ne de açık ve düzgünce ifade etme anlamına gelecektir. Artık beyan kapsayıcı (cami) bir isim, kavram olmanın tüm gücünü taşıyan soyut bir kavram haline dönüşecektir.

Câbirî, yukarıda da belirttiğimiz üzere, kelim, fıkıh, nahiv ve belagat olarak sıraladığı beyan ilimlerine Arapçadan doğan ilimler olarak niteler. Bir başka deyişle Arapçanın yapış, üretim mekanizması söz konusu ilimlere aynen aktarılmıştır. Şöyle ki, bu dilin mantıksal karakteri kıyasa dayanır. Tüm bu ilimler Arapçada yeni bir kelimenin oluşturulması noktasında devreye giren kıyas mekanizmasını kullanarak yeni bir fikir/düşünce üretmektedirler. Bu ilimlerin objesi ise "nass"tır, nahiv ve dil bilimlerinde dilsel nas, fıkıh ve kelim gibi ilimlerde ise dini nass hareketle üretim yapılır.

Câbirî için beyan bir bakıma vahiy merkezli bir bilgi sistemidir. Bir başka deyişle vahyin (geniş anlamıyla dini nassın) başlangıç noktası olduğu, düşünce çemberinin sınırlarının Kur'an, sünnet, icma ve icihad tarafından belirlendiği bir alanda akıl/rasyonalitenin görevi sadece bu asıllar arasında kıyas yapmaktan ibarettir. Akıl, bir anlamda fonksiyonları daraltılmış bir araç vazifesini yerine getirmektedir. İslam düşünce tarihinin rasyonalistleri olarak nitelendirilen Mü'tezile'nin asılları akıl, Kur'an ve sünnet olarak belirlemesi de bu gerçeği değiştirmez. Kaldı ki Câbirî'ye göre Mü'tezile için böyle bir tanımlama oldukça abartılı olup gerçeği yansıtmaktan uzaktır.¹¹⁸

Câbirî'nin beyan alanındaki sorunlara lafız-mana problematiği ile başlaması hasebiyle önce bu konuya değinmek meselenin anlaşılması açısından uygun olacaktır.

2.2.2.1.1. Lafız-Mana

Câbirî'ye göre beyani bilgi sisteminin en önemli sorunu, dile ağırlık veren karakteri nedeniyle lafız-mana problemidir. Beyani araştırma ve çalışmaların bütününde

¹¹⁷ Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 29.

¹¹⁸ Cabiri, *Arap Siyasal Akli*, 271.

lafız ve manayı birbirinden kopuk ve iki ayrı uç olarak sunulmasının bu problemin derinleşmesine neden olduğunu belirtmektedir. Ona göre dilde yapılan lafız-mana ayrıştırması, dil ile düşünceyi birbirinden ayırmıştır.¹¹⁹

Câbirî'ye göre; beyan âlimleri kendi alanlarına özgü bir dil kullanmalarına rağmen, bu dili düşünce konusu haline getirememişler, düşüncenin sözlü ifadesine ya da mananın lafza üstünlüğüne bile ulaşamamışlardır. Bu durum onların nassın kaynak olarak alınması esası üzerine kurulan bir epistemoloji içinde olmalarından kaynaklanmaktadır.

Beyan ilminin konusu yani nassın karakteri, bizzat lafız-mana ilişkisinde düşüncenin tüm yönlerini zaruri olarak belirler. Nassa, dilsel ifadeler ve söylem sistemi olarak bakılabileceği gibi bir mana ve amaçlar topluluğu, fikirsel ve hükümsel bütünlük olarakta bakılabilmektedir. Câbirî burada, “Şafiî'den Hasan Basrî'ye, Câhız'dan Cürcânî ve Sakkakî'ye kadar beyan sahası âlimlerin nassa ilk açıdan bakmayı tercih ettiklerini” söyler.¹²⁰

Birinci olarak lafızı, ikinci ve üçüncü olarakta anlam-anlamın anlamı biçiminde görmüşlerdir.

Câbirî'ye göre beyani bilgi sisteminde lafız ve mananın birbirinden müstakil ve lafzın manadan daha önemli kabul edilmesi, beyani bilgi sisteminde bir takım sonuçların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Ortaya çıkan bu sonuçları; dil alanında, fıkıh alanında, kelim alanında, belagat alanında olmak üzere farklı başlıklar halinde inceler.

Dil alanında nahiv, mantıkî niteliğe sahip olduğu için sadece lafıza dair kuralla vaaz etmekle kalmamış aynı zamanda mana ile de ilgili kurallar koymuştur. Böylece mantık ile nahvin ilkeleri birbirine karışmıştır. Bu karışmanın nihayetinde nahivde, lafızlarla olduğu kadar manalarla da alakalı kurallar ortaya koyan bir mantık karakteri ortaya çıkmıştır. Bu olgu, nahiv bilimcilerinin zihninde dili, düşünce aracı veya onun yansımaları durumundan çıkarmış; düşünceyi, dilin kategori kalıpları kapsamında daraltan bir kılıf haline getirmiştir.

Câbirî buna benzer bir problemi fıkıh alanında da görmektedir. İslam hukukçularının manadan daha fazla lafza önem vermelerinden dolayı İslam hukukunun

¹¹⁹ Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 53.

¹²⁰ Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 164.

lafızlara bağlı kalarak hükümlerin çıkarıldığı bir sisteme evrildiğini söylemektedir. Ve şu ifadeyi kullanır:

“Dilin hedefleri hâkim konuma yükselmiş ve makâsîd göz ardı edilmiştir. Fıkıhçılar, hukuku konu faydasına yönelik tikelin tümele değerlendirmesinden elde edilen, zamanın ilerlemesiyle ülli ilkeler yerine, lafız-mana ilişkisi sınırlarına hasretmişlerdir.”¹²¹

Bunun kaçınılmaz sonucu olarak içtihat kapısının kapanması ortaya çıkmıştır. Zira dil sınırlıdır ve lafız-mana ilişkisinde doğan şablonların çağlar ve nesiller boyunca ortaya çıkan bütün hususları kuşatabilecek bir gücü yoktur.

Kelam ilminde ise Kur'an lafızlarının icazı ve kadîm oluşu vb. gibi konularda tümünden dilsel karakterler öne çıkmış ve nassın lafız olarak ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Beyani sistemde görülen bu lafızcı özellik, sistemin temelindeki nassın da lafız karakterinde olmasını sağlamıştır. Öyle ki beyani sistemde delil nasstır. Buna göre beyani aklın oluşumu yalnızca nassların ezbere bilinmesi ve nasslar üzerinde düşünmek yoluyla olur. Beyan aklının ilgisi ise aklın sisteminden çok “söylemin sistemi” üzerinde yoğunlaşmıştır.¹²²

2.2.2.1.2. Cevher ve Âraz

Câbirî Beyani bilgi sistemini şekillendiren kavramlardan birinin de Yunan felsefesinden alınan atomculuk olduğunu söyler. Bunun Arap-İslam kültürü içerisindeki kullanım biçimi ise cevher ve âraz şeklindedir. Cevheri ferd (parçalara ayrılamayan en nihai parçacık: atom) düşüncesini ilk ortaya atan kişinin, Mû'tezile mezhebinin önde gelen kurucusu ve teorisyenlerinden Ebu'l Huzeyl el-Allaf olduğunu belirtirken Câbirî; cevher-âraz başlığı altında “beyani dünya görüşü”ne ilişkin hususlar üzerinde durmaktadır. Bu konudaki görüşlerini ise şu şekilde belirtir:

“Beyani dünya görüşüne hâkim olan epistemolojik otorite ki biz bunula, ‘tedvin edilip’ kanunlaştırıldıktan sonra Beyani bilgi sisteminin temelini oluşturan ‘bilgiye yönelik/ entelektüel’ dünya görüşünü kastediyoruz. Temelde cevher-âraz kavram çiftinin otoritesidir. Şu var ki ‘entelektüel’ beyani dünya görüşü, kendi başına ve müstakil bir algılayış

¹²¹ Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 140-141.

¹²² Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 144.

tarzı değildir. Aksine o, Kur'an'ın Allah, âlem ve insan ilişkileri hususunda getirmiş olduğu dünya görüşünün hizmetindedir."¹²³

Cevher-i fert varlığın daha bölünemez olan en küçük parçacığdır. Bu sonludur, sayılabilir. Cevher-i ferde bu tanımın verilmesi tamamen, varlığın sonluluğu ve hadis oluşunu ortaya koymak ve buradan da bir yaratıcının varlığı sonucuna gitmeye yöneliktir. Her cevher mutlaka bir âraz ile var olabilir. Âraz olmaksızın cevherden bahsedilemez. Bu noktada mekân konusu devreye girer. Eğer bir mekân içinde bulunduğunu kabul edersek, onun mekânı da cevher olacaktır. Sonrada bu görüş zincirleme bir şekilde geriye doğru uzayacak ve bu cevherin de bir mekânı, bu mekânın da bir mekânı olması gerekecektir.

O halde cevher-i fertler, bir mekân tarafından kuşatılmadığına göre nerede durmaktadır? Beyani kelamcılar bu soruya halâ'da (boşlukta) diye cevap verirler. Onlara göre halâ, bardağın içinde su veya hava tarafından işgal edilen boşluk gibi hayal gücünün kabul ettiği ve bir cismin diğer bir cismi ihata etmesiyle idrak ettiği uzaydır. Vehim gücüne dayan bu boşluk, cismi içinde bulundurur ve onun kabı olma niteliğini taşır.¹²⁴

Cevher-i fertler hâlâ da; hareketsiz, birleşme, ayrışma ve hareket durumundadır. Ârazlarla birleşerek cisimleri meydana getirirler. Burada üzerinde durulması gereken en önemli sorun ârazın varlık olarak durumudur. Beyani kelamcılara göre âraz bir an var olur ve hemen yok olur. Yani ârazın varlığı anlıktır. Allah, yok olan ârazın hemen yenisini var eder. Ârazlar peş peşe iki anda varlıklarını koruyamazlar. Cevherler ârazlardan ayrılamazlar. Ârazların iki anda varlığını devam ettirmesi yeniden ve yeniden yaratılması ile mümkündür. Bunun anlamı eşyada sabit bir tabiatın bulunmayıp, ârazların cevherlere her an yeniden iliştilmesinin Allah tarafından yaratılması ile gerçekleştiğidir. Şu halde Allah istediğinde eşyanın tabiatı devam eder, istemediğinde tabiatını değiştirebilir. Bir başka deyişle tabiatı sebep-sonuç ilişkisi zorunlu bir nitelik arz etmez.

Bu var oluş ve yok oluşta herhangi bir sebeplilik var mıdır? Sorusu da konuyu varlık alanına, varlıkta sebeplilik tartışmasına getirmiştir. Bu sorun tam anlamıyla beyani akli/Arap aklını çıkmaza sokmuştur. Öyle ki; ârazın var oluşunu asla bir sebebe bağlamak istemeyen kelamcılar, bunu aksi fikir beyan ettiklerinde Allah'ın fillerini bir

¹²³ Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 231.

¹²⁴ Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 240.

sebebe bağılı olarak işlemedi gibi bir sonucun çıkacağı kaygısını taşırlar. Bu da Allah'ın sonsuz kudret ve iradesine ters olacaktır. Bunun dışında, Allah'ın fiillerini illa ki bir sebebe bağılı olarak açıklayacak olursak, Kur'an-ı Kerim'de zikredilen mucizeleri izah etmek güçleşecektir.

Allah'ın tenzîhi ve mûcizelerin açıklanması kapsamında incelenen bu konu beyani kelamcılarını, sebeplerin inkârına götürmüş ve bu konu hakkında şunları söylemişlerdir:

“Bir işin var olma sebebi şudur denilemez. Bizim meydana gelen işler için gözlemlediğimiz sebepler, Allah'ın o şeyi yaratmak için sürdürdüğü âdetidir. Eğer Allah o şeyi başka bir âdet ile yaratmak isterse öyle yaratır. Bu nedenle varlığın var olmasında sebep söz konusu değildir. Örneğin; ateş yakıcıdır, pamuk ta yanıcıdır. O halde ateş her zaman ve her şartta pamuğu yakar diyemeyiz. Allah, ateşin pamuğu yakmasını dilerse yakar, dilemezse yakmaz. Nitekim ateş Hz. İbrahim'i (a.s) yakmamıştır”¹²⁵

İbn Teymiye'nin; *minhacü's-sünnet'in nebeviyye*'deki görüşünü nakleden Câbirî, böyle bir zihniyetin sebeplerin devamlılığına (ittisaline) bağılı hiçbir bilimsel ilerleme kat edemeyeceğini belirtmektedir.

Bu teorinin İslam düşüncesinde yarattığı en önemli sonuç, tabiata sebepliliğin inkâr edilmesi ve buna ilişkin inancın bir zihniyet olarak müsüman toplumlara yerleşmesidir. Böyle bir yerleşik zihniyet, batı düşüncesinde ortaya çıkan bilimsel gelişmenin bir benzerinin İslam düşüncesinde ortaya çıkmamasının temel sorunlarından biri olmuştur.

Sorun bununla da kalmamış varlık alanı itibariyle “şey”in; var olan ve yok olanı (şey ve ma'dum) içine alıp almadığı, ayetlerde geçen “Allah'ın her şeyi bilmesi ve her şeye gücünün yetmesi” ifadelerini kapsama alanına, “ma'dum”un da girip girmeyeceği konusu, derin mülâhazalara konu olmuştur.¹²⁶ Bu kapsamda, problemin içeriğine yeni bir kavram daha eklenmiştir ki; Câbirî'ye göre bu kavram beyan bu kavramda aklın içine düştüğü en büyük bunalımdır. Bu ise “hâl” kavramıdır. Esasen, sıfatlar konusunun çözümünde başvurulan hâl kavramını bir bunalım ve paradoksa sebep olmuştur. Örneğin

¹²⁵ Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 248.

¹²⁶ Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 292.

hâl; ne cevherdir ne de ârazdır. Ne vardır ne de yoktur. Ne bilinir ne de bilinemez. Cevher ve âraz olmayan haller ne vardılar, ne de yokturlar... gibi.¹²⁷

Görüldüğü gibi beyanî akıl, kendini meydana getiren epistemolojik kavramlar yardımıyla tam bir problem akla dönüşmüş ve geçmişimizde müşahade ettiğimiz zihni çelişiklere ve paradokslara sebep olmuştur.

Şimdi beyani bilgi sistemindeki bir diğer konu olan asıl-fer konusuna geçebiliriz.

2.2.2.1.3. Asıl-Fer Problemi

Beyan bilgi sisteminin işleyiş mekanizmalarından bir diğeri asıl-fer kavram çiftidir. Bilgi üretimi asıl ve fer arasında yapılan kıyas ile gerçekleşir. Şu halde bir düşünce, cevap, fikir, karar, hüküm vb. üretmenin zorunlu koşulu bunun bir asıla dayandırılmasıdır. Beyani akıl, asıl/kaynak bir veriden (nasstan) veya bundan elde edilmiş bir kaynaktan (kıyas ve icmayla sabit olan şey vb.) hareket etmeyen hiçbir fikri etkinlik ve çabaya gücü yetmeyen ve bunu kabul etmeyen zihni bir eylemdir. Gerek fıkıh, kelim gibi teolojik ilimler için gerek belagat, nahiv gibi dil ilimleri için gerekse sadece toplumla ilgili meselelere ilişkin olsun beyani akıl, fer'e/yeniye yönelik cevap üretmek için mutlaka asıl, kaynak saydığı unsurlara döner. Asıl ise sadece metinlerle sınırlanmaz. Geçmişten/seleften bize kalan her şey asıl kabul edilir. Üstelik söz konusu selef belirli bir döneme ait değildir; bizden önce gelen her selef bizim için otoritedir, asıl niteliğindedir.

Asıl-fer arasındaki ilişki ise kıyas mekanizması ile kurulur. Hatta Câbirî, beyani düşüncenin beyani oluşunun, kıyasa dayanmasından ileri geldiğini belirtir. Kıyas sonucu varılan kanaatin aslında yeni bir hüküm teşkil etmediğini belirten Câbirî, gerçekleşenin sadece aslın hükmünün menfî veya müspet anlamda fer'e taşınmasından ibaret olduğunu ileri sürer. Bu hali ile de aslında fer'in hükmü, yakîn değil zann niteliğini haizdir.¹²⁸

Çünkü kıyas, ortak illet sebebiyle asıldaki hükmü, fer'e taşıma anlamındadır. Lakin bu husus, beyanî epistemolojide illet bağlamında önemli bir soruna sebep teşkil etmiştir. Bu sorun tek yönlü değil çift yönlüdür. İlki aslın yani nassın otoritesidir. Zira aklın tek başına bir işlerliliği bulunmamaktadır. Mutlak surette bir asla yani nassa

¹²⁷ Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 298.

¹²⁸ Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 186.

dayanması zorunludur. Diğeri ise, sistemin kendi içerisinde maruz kaldığı illet tespiti veya ta'liil sorunudur. Beyan ilminin temsilcisi olan âlimler, “illet” konusunu “Allah’ın her şeye gücünün yetmesi” itikadına aykırı görmüşlerdir. Her şeye gücü yeten, güç ve iradesi asla her hangi bir şeyle sınırlanamayan Allah, eğer bir hükmü kesin olarak bir illete bağlamak zorundaydı, bu nakıslık/noksanlıktır ki bu da kabul edilemez.

Câbirî bu anlayış için; “İşte bu, problematiğin ta kendisidir.” der.¹²⁹ Böylece, beyanî aklın en önemli fonksiyonu olan kıyastan illeti tespit misyonu da elinden alınmış olmaktadır.

Kelamcılarda fıkıh usulcülerinin yaptığı kıyası benzerini kelimâ konularda yapmışlar, kıyas kavramını kullanmaktan sakınarak bunun yerine “istidlal” (delil getirme, delillendirme) terimini kullanmışlardır. Bu kapsamda “gaibin şahide kıyas edilmesi” yerine, “şahide dayanarak gaibi istidlal etmek” (çıkarsamak) formunu tercih etmişlerdir. Dini açıdan da, kelamcılar; “teşbih” ifade ettiği için “kıyas” kavramını kullanmaktan çekinmişlerdir. “Gaip” Allah, “şahit”te insan veya tabiat olunca, “gaibin şahide kıyas edilmesi” fikri, “Allah’ın insana benzetilmesi” ifadesine denk olacaktır. Bu ise kelamcıların kabul edemeyeceği bir durumdur. Zira kelimâ ilminin en önemli amaçlarından birisi Allah’ı mahlûkata her türlü benzeyiştten ârî tutmaktır.¹³⁰

Kelam âlimleri hangi terimi tercih ederlerse etsinler sonuç değişmemektedir. Lafız ve kavram açısından kendilerince tenzihe daha uygun bir kavram keşif ettiklerine inanırlar.

Asıl ve fer ilişkisinin beyanı bilgi sistemi içerisindeki durumunu incelediğimiz bu bölümde icmanın otoriteliğine de vurgu yapmadan geçilemez. Beyanı epistemolojideki fıkıh usulü âlimleri de icmaya, başka bir kaynağa tanımadıkları, teorik alanda temellendirme gücü vermişlerdir. Hatta bununla da kalmayıp diğer bütün kaynakları icmaya dayandırmışlardır. Bunun için icma, Gazzâlî’nin söylediği gibi, “dini kaynakların en büyüğü” olmuştur.¹³¹

Câbirî’ye göre; doğruluğuna istinat edilen kaynakların üç olduğu açıktır. Bunlar, Allah, peygamber ve ümmettir. Bu bağlamda ümmetten kastedilen şey icma, yani meşhur bir hadisinde belirttiği gibi ümmetin “yalan üzerine ittifakının imkânsız olması”dır.

¹²⁹ Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 211.

¹³⁰ Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 214.

¹³¹ Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 172.

İcmanın İslam toplumunda ilk defa Hz. Peygamberin vefatından sonra Hz. Ebû Bekir'e beyat etmekle gerçekleştiğini söyleyen Câbirî; bu anlamda icmanın İslam'a en büyük katkıyı yaptığını söylemektedir. Çünkü içtihat ve şura kapısını açarak Hz. Peygamberin ifa ettiği fonksiyonların devam ettirilmesi kolaylaştırmıştır.

Birinci asrı teşkil eden, İslam devletinin kurulduğu sahabe asrı hakkında nas olmayan her meselede istişare yapılması ile belirginlik kazanmıştır. Bu istişare eylemi sayesinde “ehl-i hal ve'l-akd, şer'i icmanın kaynağı için tarihi ve ictimai esaslar ortaya koymuştur.”¹³² Şöyle ki “teşrii bir kaynak olması anlamıyla icma, kaynağını başka bir şeyde değil, tarih ve toplumda bulmaktadır. Pratiğe dönük olarak ise hakkında nas olmayan her şeyde istişare etmek anlamını ifade etmektedir.” diyen Câbirî; birinci asırdan sonra İslami yönetimin “mutlakiyetçi saltanata” dönüşmesi “istişareye” dayanan hüküm vermenin artadan kalkmasına “düşüncenin sınırlanmasına” buna bağlı olarak ta gerçek anlamıyla icma düşüncesinin daralmasına sebep olmuştur.¹³³

Câbirî'ye göre Arap aklının bir bilgi sistemine dâhil olması demek, onun bilgiye belirli bir tarihi dönem içinde şuur altı yapısını oluşturan kavramlar ve faaliyetlerden oluşması anlamına gelmektedir. Böylece bir bilgi eylemi olarak beyan; görünüş (cevher) ve gösterme (izhar) anlayış ve anlatma, bir bilgi sahası olarak ise “Halis” İslam ilimleri olan dil ve din ilimlerinin inşa ettiği bilgi dünyası anlamını almıştır. Beyani epistemolojide; prensipler, kavram ve faaliyetlerin üç temel bilgi çifti çevresinde yoğunlaştırıldığını bunların ise; lafız/mana, asıl/fer, cevher/âraz olduğunu yukarıdaki bölümde inceledik. Birinci ve ikinci bilgi çifti düşüncenin çıkış noktalarını ve yöntemini oluştururlar. Üçüncüsü ise, bakış açısını kurar ve onu bir çerçeveye oturtur.¹³⁴

Câbirî aynı zamanda beyani bilgi sisteminin handikaplarının da olduğunu belirtmektedir. Bunları özetle şöyle sıralamaktadır:

Câbirî, yukarıda temel unsurları açısından incelediğimiz beyani bilgi sistemiyle ilgili analizleri sonucunda, bu bilgi sistemine ait bir takım handikapların olduğunu belirtmekte ve bu handikapları özetle şöyle sıralamaktadır:

“Beyani bilgi sistemi, bedevi kültüründen devşirilen Arap dilinin otoritesinin tahakkümünde olduğu için bedevinin dünyasını yansıtmaktadır. Entelektüel beyani dünya görüşüne temelde iki prensip

¹³² Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 173.

¹³³ Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 180.

¹³⁴ Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 188.

hükmetmiştir. Bunlar: Süreksizlik (infisal) ve imkân (tecviz) prensipleridir. Dolayısıyla süreksizlik-ayrılık üzerine kurulu bir dünya görüşüdür. Beyan sahası bilginleri, Kur'an'ın bir şeye dikkat çekmek için kullandığı araç ve yöntemleri, akıl yürütme için bir kurallar bütünü ve düşünce için bir mantık haline getirmişlerdir. Beyani bilgi sisteminde tecviz (imkân) prensibinin benimsenmesi, Peygamberi mucizelerine yer açmak amacına yöneliktir. Beyan sahası ilim alanlarında beyani akıl yürütme fonksiyonu, beyan etmek ve açık hale getirmek için nesne ve şeylerin birini diğerine yakınlaştırmaktır. Beyani bilgi sistemi sebeplilik ilkesini kabul etmediğinden sebep-sonuç arasındaki zorunlu ilişkiyi yadsımıştır. Bu da bilgide zorunluluğu kaldırmış, muhtemel olma, zanniliğe müptela etmiştir.”

“Belki de, İslam tarihinde ve özellikle Tedvin Asrında bazı düşünce ve siyaset adamlarını Kur'an metnini anlama noktasında Arap dilinin sınırlarını aşarak onun “cahili” âleminin ötesine geçen ve haklı gerekçesini Kur'an metnindeki zâhir ve bâtını birbirinden ayırma yoluyla bulan bir tür “te'vil”e varan başka bir yöntem arayışı doğrultusunda harekete sevk eden sebep bu sorunun ortaya çıkarmış olduğu problemdir.” der. Bu yöntem ise kendini “beyan”a alternatif olarak gösteren “irfan”dır.¹³⁵

Fakat nasıl bir alternatif?

Câbirî'nin Arap-İslam kültürü içerisinde bir diğer bilgi sistemi olarak zikrettiği irfani bilgi sistemi ile ilgili analizlerimize geçebiliriz.

2.2.2.2. İrfan

İrfan; *Lisanu'l-Arab*'da “el-irfan”: ilim olarak belirtilmiştir. İslam mutasavvıflarında ise atılan(ilka) ve rasyonel bilgiden üstün bir bilgi türüne işaret için kullanılmaktadır.

Kuşeyri *er-Risalesinde* Ebû Ali ed-Dekkâk'ın şöyle söylediğini rivayet eder: “İnsanlar ya nakil veya rivayet ehli ya da akıl ve düşünce erbabıdır. Bu zümrenin(sufiler) önderleri ise bunların hepsinden üstündür. Diğer insanlar için bilinmeyen onlara malûmdur; insanların elde temeye çalıştıkları bilgiler, Allah

¹³⁵ Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 312-325.

tarafından onlara verilmiştir. Onlar ehl-i risal (erenler), diğerleri, ehl-i istidlaldir” demektedir.¹³⁶

Câbirî’ye göre bilgi sistemi ya da mutasavvıfların “hakke’l yakîn” diye isimlendirdikleri sistem İslamdan yüzyıllar önce de bilinmekteydi. Hatta irfan’ın helenistik çağın üç döneminde de hâkim bir bilgi sistemi olduğu söylenebilir. Bu üç dönem, M.Ö. IV. yy sonlarında saf Yunan devrinin bitişinden M.S. VII yy ortalarında İslam’ın zuhuru ve fetihlerin yaygınlaşması arasındaki süreyi kapsamaktadır.

Bilgi sistemi, bilginin oluşturulmasında bir yöntem, bir âlem görüşü ve âleme karşı bir tutum sergileyen irfan; İslam glmeden önce yakın doğudan ve özellikle Mısır, Suriye, Filistin ve Irak’ta hâkim olan kültürlerden Arap-İslam kültürüne intikâl etmiştir.

Geleneğimizdeki irfan anlayışına geçmeden önce irfanın İslam’a aktarılmadan önceki içeriğini tanımak uygun olacaktır. Böylece İslam kültüründe irfan’ın nasıl içselleştirildiğini ve kendisine nasıl bir işlev yüklendiğini görmek daha kolay ve etkili olacaktır.

Câbirî’ye göre irfan; köken itibari ile Yunancadaki “gnose”un (marifet, bilgi veya ilim ve hikmet) ve “gnosis” kelimesinin ifade ettiği anlamıyla eski kültürlerden ve toplumlardan kalıntı olarak aktarılmış bilgilerden oluşmuştur.

Yukarıda vurguladığımız gibi irfan, evrene karşı bir tür tavır alıştır. İrfan, psikolojik, fikri ve “varoluşsal” bir tavidir. Hatta hayatı, yaşamayı ve ölüm sonrasını içeren genel bir evren tasavvurudur. Bu tavrı belirleyen genel karakter ise dış dünyadan uzaklaşma, insanın bu dünyadaki durumundan şikâyet etmesidir. Buna bağlı olarak, ferdiyet ve öznelciliğin abartılması arifin kendi “ben” ini yüceltmesi, bu tavrın bâriz özelliğidir.

İrfani tavırda; “arif” kendisini içine atılmış olarak bulduğu gerçeklik karşısında bunalım ve hayal kırıklığı ile başlar. O, bu gerçekliği bedenle sınırlanmış bir nefis olarak yaşamaktadır. Arif adeta, kendisine sıkıntı ve kederden başka bir şey vermeyen, kendisinde kuşatılmışlık ve esir alınmışlık hissi yaratan toplumla çevrelenmiş bir ferttir. Âlem ona bütünüyle kötüymüş gibi gözükür. Onun temel, hatta biricik problemi âlemdeki kötülüktür. Âlemde niçin kötülük vardır? Niçin kötülük hâkimdir? Kötülüğün kaynağı nedir?

İşte irfani tavır bu “durum”a ilişkin bir bilinç ile ve bu durumun reddedilmesinin ilanıyla başlar. Bu tavır, ilk olarak mevcut durumdan duyulan rahatsızlık ve şikâyetle

¹³⁶ Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 331.

kendisini gösterir; hoşnutsuzluk ve karşı çıkışın ilanı ile devam eder; nihayetinde onu teşhir edip ona isyan etmek ile sona erer. Kendisini yabancı gördüğü evrende, gariplik hissi katmerleşir. Bu âlemden ayrılmaya, onunla olan ilişkisini kesmeye yönelir. Eskilerden söylenen şu söz tam bu tavrı özetlemektedir. “Ben âlemde iken, ondan değilim.” Ben âlemde bir garibim ve ona yabancıyım.

Kendini önce âlemin içinde, sonra karşısında ve daha sonra da dışında tanımlayan ârif, kendisini “yabancı” vasfıyla tanır. Arifin yaşadığı bu yabancılık seviyeleri, irfan, tefekkürüyle katettiği merhalelerle uygunluk arz eder. Sonuç olarak arifin yabancılığı, birinci ve ikinci seviyede kendisiyle âlem arasında olumsuz bir ilişki anlamında iken üçüncü seviyede tamamen olumlu bir anlam kazanır. Bu seviyede yabancılık, kendisinde ve kendisi ile âlemden bağımsız, ondan üstün bir tabiatı tanımlamaktadır.

Artık arif, nefsini olgunlaştırmak, tekrar kendine dönmek, başka bir ifadeyle ‘başka bir âlem’e katılmak için yoğun bir arzu duymaktadır. Bu âlem, mekân ve zamandan münezze “hayat ve hakikat” âlemi ya da, mutmainlik, kemâl ve saadet âlemidir. Arifin daha önce yaşadığı, sonra çıkarıldığı ve yeniden döneceği âlemdir. Aslında o, bir an bile, bu âlemi terk etmemiştir.

Sonuç olarak Câbirî’ye göre irfani tavır, kişinin, zatını, özünü ve bu zatın gerçeğini ve asli cevherini arama çabasıdır.

Câbirî Avrupalı düşünür Huti’nin Gnostik tavrın ana düşüncesini dile getirirken şu değerlendirmede bulunduğunu kaydeder; “Gnostik, nefsin düşüşü ve yükselişi ile ilgili büyük astrolojik mitolojiyi Babillerden almışlardır.” demektedir.

İrfan, “bâtın”ın bilgisi olmakla ilimden ayrılır. İlim ise sadece “zahir”in bilgisidir. Bâtını bilginin konusu ise bizi irfandan bir teori, bir felsefi-dini ekol olarak irfaniliğe (gnostisizm) götürür.

Gnostik tavrda II. ve III. yy. da ortaya çıkışının arkasındaki amillerle Hristiyanlık, Yeni Eflatunculuk ve Gnostisizmde bulduğumuz amiller aynıdır. Câbirîye göre bu üç düşünce akımı aynı probleme cevap vermeye çalışmıştır.¹³⁷ Buda vicdani bir durum olan kurtuluş problemine duyulan ihtiyaçtır.

Ferte bu ihtiyacı doğuran şey ise yalnızlık ve uzlet (solitude) hissidir. Önce hellenistlik krallıkların ortaya çıkması, ikinci olarak ta orta akdeniz bölgesini birleştiren Roma fetihlerinin başlamasının ardından Yunan sitesinin (polis) gelişmiş bir dünyaya

¹³⁷ Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 338.

dönüşmesi, insanı, kişinin kendisi için bir mana ve kabiliyetleri için bir işlev bulduğu şehirden gittikçe kopardı. Bu dönüşüm Aristoteles'in ifadesiyle "siyasi hayvanı" Chrysipe'nin ifadesiyle de "toplumsal hayvanı" meydana getirdi.

*"Kendi içinde insicamlı bir dünya teşkil eden, fakat her şeyden uzak olan bu uzlet, bir bütün olarak dünyanın ayrılmaz bir parçasını oluşturan, evine her girişinde kendini tam olarak hür hisseden dünya vatandaşına, kendi "ben"ini açar. Bu kişi, nerede olursa olsun uzun vadede kendini yalnız hisseden içe kapanık, dış dünyadan bütünüyle kopuk birisidir. Bu kopukluk ona birlik/vahdet içinde hayal ettiği aşkın bir Tanrı'ya duyduğu iştiaqla ruhunu bu âlemin ötelere taşır. Bu âlemdeki süfli hiçbir bağ onu bağlamaz. Yöneldiği Tanrı kendisi ile yüz yüze konuşabileceği Tanrı'dır. İşte bu Gnostik tavidir, der Câbirî. Gnostik tavır bireyselliğini nasıl aşacağını bilmeyen ve şahsi problemini toplumsal ve hatta gerekirse insani bir problem haline getiren ferdin, gerçekliğin kendisi üzerindeki baskısı arttıkça, gerçeklik âleminden kayıtsız akıl âlemine kaçışını ifade eden bir tavidir."*¹³⁸ diye ifade eder.

Burada bir parantez açmak gerekirse Muhammed İkbal'in şu kısa anektodu manidar olacaktır. 16. yy. da yaşamış Çiştî Şeyhine ait sözler bizdeki mistisizm anlayışını gözler önüne sermektedir. "Arabistanlı Muhammed (s.a.v) en yüce cennete (arş) alâya) çıktı ve geri döndü. Allah'a yemin ederimki, eğer o noktaya erişseydim hiç geri dönmezdim. Mistik, vahdet tecrübesinden geri dönmek istemez."¹³⁹

Câbirî gnose/irfanilik'i Arap-İslam kültüründeki formuyla alakalı düşünceleri ise şu şekildedir:

İrfan mensuplarının ileri sürdükleri her düşünce, kendisini temellendiren şeyi, kadim/gnostik irfani metinlerde bulur. İrfani hermetik literatürün en belirgin karakteri seçmecilik ve derlemecilik yani farklı felsefe ekollerinden ve farklı dinlerden devşirilmiş olmasıdır. Bununla birlikte en genel anlamıyla gnostik yönelimler üçü geçmezler: Birincisi, irfani tavır bir gayret ve çile olarak benimseyen yönelimdir. Bu yönelimin İslam toplumundaki temsilcileri, özel hal ve "satah" ehli/sahibu'l-hal mutasavvıflarıdır. İkincisi, felsefi özelliği ağır basan yönelimdir. Bunu

¹³⁸ Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 335.

¹³⁹ Muhammed İkbal, *İslamda Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, Çev:Rahim Acar, (İstanbul: Timaş Yay.), 161.

İslam'da akli tasavvuf temsil etmektedir. Bunu Farabi'nin "mutluluk" teorisinde ve daha geniş olarak İbn Sina'nın meşriki felsefesinde görebiliyoruz. Üçüncüsü ise, mitolojik unsurun hâkim olduğu akımdır. Bu akımın İslam'daki temsilcileri ise İsmaili filozoflar ve Bâtîni mutasavvıflardır.

Câbirî, ayrıca irfan derken bu maddede zikredilen üç biçimiyle var olan yönelimleri kastettiğini vurgulamaktadır.¹⁴⁰

Arap-İslam aklının oluşumunda ortaya çıkan epistemolojiler başlığı altında irfan-gnose ilişkisini açıkladıktan sonra şimdi irfani bilgi sisteminin temel kavramlarını zahir-batın, nübüvvet-velayet kavramlarına geçebiliriz.

2.2.2.2.1. Zâhir-Bâtın

Câbirî; irfani bilgi sistemi içerisinde zâhir-bâtın kavram çiftinin mahiyet ve rolünü incelerken "irfan"ın şu üç temel boyutta tezahür ettiğini vurgular. Bunlar, söylemin yorumlanması, üretilmesi ve toplumsal (siyasal) boyutlarıdır. Kur'an'ı zahir ve bâtın olmak üzere ikiye ayırmışlar ve hakikatin zahirde değil bâtında olduğunu iddia etmişlerdir. Aslında bu durum irfanilerin Kur'an'ı yorumlama sırasında zahir-bâtın kavram çifti işlerini de kolaylaştırmıştır.

Nitekim Rahman Suresinin (19-22) "İki denizi birbirine kavuşmak üzere salıvermiştir. Aralarında bir vasıta/berzah vardır, birbirlerine karışmazlar. O halde Rabbinizin nimetlerinden hangisini yalanlayabilirsiniz? İkisinden de inci ve mercan çıkar" ayetlerini irfan geleneği içindeki Şia mü'minunları şöyle yorumlamaktadırlar.¹⁴¹ Buradaki iki denizin birini Hz. Ali, diğerini de onun karısı ve Hz. Peygamberin (s.a.v) kızı olan Hz. Hz. Fatıma olarak tevil etmişlerdir. Aralarındaki vasıtayı ise Hz. Muhammed (s.a.v) olarak tevil ederek, onu Hz. Ali ile Hz. Fatıma'yı birbirine bağlayan bir berzah gibi kabul etmişlerdir. inci ve mercanı ise Hz. Ali ve Hz. Fatıma'nın oğulları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin olarak yorumlamışlardır. İnci ve mercan "iki denizden çıktığı gibi Hz. Hasan ve Hz Hüseyin'de Hz. Ali ve Hz. Fatıma'dan çıkmıştır. Buna göre mezkûr ayetin "batını manası şudur: Allah, Hz. Ali ve Hz. Fatıma'yı Hz. Muhammed(s.a.v) vasıtasıyla birleştirerek, evliliklerinden Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in meydana gelmesini sağlamıştır. Bu tür tevil'lerin siyasi hedefi açıktır: Hedef, Kur'an'ın

¹⁴⁰ Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 351.

¹⁴¹ Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 353.

Resulullah'tan sonra hilafet ve imametini Hz. Ali ve Hz. Fatıma'nın soyunun hakkı olduğunu sembolik olarak tespit ettiğini veya işaret ettiğini ispatlamaktır.

Zâhir-bâtın ayrımı, beyandaki lafız-mananın konumuna benzer bir yer tutar. İslam kültüründeki dini nassları (Kur'an, hadis veya dile ait olabilir) gnostik miras ışığında yorumlamaya çalışan irfan ehli, her nassın bir zahir bir de batın olmak üzere iki boyutlu olduğunu düşünür. Bu konuda bazı Kur'an ayetlerini de kendi kavramlarını destekleyici şekilde yorumlar. Kur'an ayetlerinin batınına ancak kendilerinin erişebileceğini düşünen irfan mensuplarına göre bu ulaşım mücahade ve riyazat/keşf ve ilham sayesinde gerçekleşir. Câbirî, bu noktada irfan ve beyanda dini naslardan anlam çıkarmada aslında sadece araçsal yönden farklılık bulunduğunu ileri sürer. Beyan ehli dil, ifade biçimleri vb. sebeplerden yararlanarak aralarında ayrım bulunduğunu düşündükleri lafızlardan anlam istinbat ederken; irfan ehli bu tarz yöntemlere başvurmadan "içlerindeki bilgi kaynakları" coşana kadar nassı kalp ve dilleriyle tekrar etme suretiyle batına/anlama ulaşmaya çalışırlar.¹⁴²

Câbirî; beyan ilmindeki; lafız ve mananın konumunu irfani gelenekteki zahir ve batının konumuna benzetirken aralarındaki metodoloji kullanımlarındaki farklılığa dikkat çekmektedir:

"Lafız-mana problemi ile zâhir-bâtın problemi arasında farklılıklar bulunmaktadır: Beyani bilgi sisteminde bilgiyi üreten akli eylem veya genel zihni mekanizma lafızdan anlama yönelirken irfani bilgi sistemindeki zihni mekanizma, bunun tersine, batından zahire yani manadan lafza yönelir. Ancak lafız ve mananın beyan bilgi sistemindeki rolü neyse, irfan bilgi sisteminde de zâhir ile bânın rolü odur. Aslında her iki bilgi sistemide Kur'an ve hadisten bilgiyi istinbat yöntemiyle talep eder. Fakat her iki istinbat birbirinden farklıdır. Zira beyancılar, dil, ifade biçimleri ve nüzul sebeplerini vb. bilmekten yararlanırlarken, arifler (irfancılar) riyazet ve mücahedelerden yararlanmaktadır.¹⁴³

2.2.2.2. Nübüvvet ve Velâyet

Câbirî irfani bilgi sistemindeki nübüvvet ve velayet kavramlarının statüsünü Bayani bilgi sistemindeki asıl-fer statüsüne benzetmektedir. Ancak beyan geleneğinde

¹⁴² Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 381.

¹⁴³ Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 406.

düşüncenin yönelimi asıl'dan fer'e doğru iken, irfani gelenekte velayetten nübüvvedir. Yani düşüncenin yönü tersine işlemektedir.

İrfani bilgi sistemi içerisinde nübüvvet-velayet kavramlarının metodik birer kavram olarak kullanmalarında işlev gören en temel unsur hermetik kültüre ait unsurlardır. Câbirî'ye göre Şii ve İsmaili irfan mensupları nübüvvet ve velayet problematiğini imamet görüşleri doğrultusunda ve özellikle siyasi ideolojik duruşlarından ötürü kullanmışlardır. Câbirî'nin buna ilişkin görüşleri şöyledir:

“İrfaniliğe göre velayet Allah'ın yeryüzündeki hilafetidir. Hatta şia nezdinde velayet imamın nübüvvedir. Velayet iki kısımdır; Birincisi, Hz. Ali ile son bulan velayet-i mutlaktır ikincisi ise, hususi velayettir ki büyük nebilerin her birisinin devrinin batınıdır. Nübüvvet ise tüm peygamberlerin şahsında gerçekleşen ilahi bilgidir ki ikiye ayrılır; birincisi, risalet, ahkâm ve farzların açıklanmasından ibaret olan teşrih nübüvvedir ki Hz. Muhammed (s.a.v) ile son bulmuştur. İkincisi ise ilahi kelamı telakki etmek anlamındaki nübüvvedir ki imamların şahsında daimidir. Bu yönüyle nübüvvet devamlıdır. Sona ermeyecektir. Ta ki gaib imam zuhur edinceye kadar.”¹⁴⁴

İrfan mensupları şia ve tasavvuf ehli; nübüvvetin devam ettiğini savunduklarından imamın ilahi vasfa sahip olduğunu benimsemişlerdir. Câbirî irfan epistemolojisindeki velayet nazariyelerini sufilerin Şia imamlarına dayandırarak tesis ettiklerini söylemektedir. Tabi aralarında ufak nüans da yok değildir. Mesela İmamiye-İsmailiye imamet anlayışında imamet verasetle elde edilirken, sufi anlayışa göre imamet riyazet ve mücahedeyle elde edilmektedir.

Bu ufak nüansların dışında Câbirî'ye göre “sufi velayet, şii imamet/velayet görüşü üzerine tesis edilmiş ve ondan kopya edilmiştir: Bu hakkında şüphe serd edilemeyecek tarihi bir hakikattir.” demektedir.

Sufi irfan anlayışı aslında şii bätini irfancılığının sünni ve özellikle eş'ariliğin bilgi sistemi ile desteklenmiş şeklidir.

İlk dönemdeki Kuşeyri ve sonraki dönemlerdeki Gazzâlî vb. tasavvuf âlimleri tarafından Şii irfanın Sünnileştirilmesi kademeli olarak gerçekleştirilmiştir. Nitekim Sünni irfan/tasavvuf erbabı nazarında “veli” sadece keramet sahibi ilham alan hatta kendisine vahiy gelen bir şahsiyet değil, ismet sıfatına da münhasır biridir.

¹⁴⁴ Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 440.

Câbirî'ye göre "Sünni irfan şii geleneğini almakla kalmamış hermetik unsurları da kopya ederek bünyesine katmıştır. Vakit, zaman, tarih, mebd-e-mead, kader, yokluk, varlık, fena anlayışı bütünüyle bunlarla aynılık gösteren mitolojik bir açıklama biçimine sahiptir."¹⁴⁵

Özellikle İbn Arabî'nin görüşlerini uzun uzadıya nakleden Câbirî, Arabî'nin ruhani yaratılışın başlaması ve ilk yaratılanın bilinmesi fasıllarındaki görüşleri ile Hermes'in rüyasındaki muhtevanın birebir örtüştüğünü ileri sürmektedir.

Hâlbuki İbn Arabî ve diğer sufiler; "Allah her şeydir.", "Cübbemin içinde sadece Allah vardır." veya daha genel ifadeyle "Allah'tan başka varlık yoktur.", "Allah'tan başka mevcut yoktur." derler. Âlem ise Allah'ın tecellilerinden ibarettir. Hegelci düşüncenin temsilcileri olan panteizm, platinus gibi Avrupa düşüncesinde ise durum bunun bütünüyle tersinedir. Onlar "âlem bir bütün olarak Tanrı'dır" düşüncesini ifade ederler. Allah sadece âlemin aracılığıyla bulunur. Onun âlemden ayrı, farklı bir varlığı yoktur. Böylece İslam tasavvufunda vahdet-i vücud, âlemin sadece Allah'ın tecellileri olarak mevcut olmasını ifade ederken hegelci düşüncede "Allah bir bütün olarak âlem şeklinde vardır." tasavvurunu ifade etmektedir."

Sonuç olarak Câbirî'nin bu konu hakkında derç ettiği görüşler doğrultusunda şunları söyleyebiliriz. İslam-irfan anlayışının temel referans çerçevesi hermetik dini felsefe ve eski mirasa ait kültürlerdir. Dolayısıyla bilgi sistemi olarak esas aldığı kavramlarda (zahir-batın, nübüvvet-velayet) anlayışlarında bu unsurların etkisi ve rolü barizdir. Özellikle sufi irfan anlayışı hermetik ve şii-batını irfanın sünnilenştirilmiş bir formudur.

İslam irfancılarının kadim kültürden naklettikleri şeyler ile başta manevi alan olmak üzere Arap-İslam epistemolojik alanını zenginleştirip zenginleştirmedikleri veya saptırdıkları ve bidatlar ortaya çıkarmaları probleminden daha büyük sorun Arap-İslam bilgi alanını içtenlikli bir irrasyonelliğe sürüklemeleri olmuştur.¹⁴⁶

Câbirî'ye göre İslam irfani teori ve tavır olmak üzere iki biçimde gerçekleşmiştir. Teorik irfan; genel olarak Şii, özel olarak ta İsmaili ve Bâtını filozofların irfanıdır. Pratik irfan ise, genel olarak mutasavvıflar özel olarak ta ashab-ı halin irfanıdır. Bu metodik ayırım anlaşılmasını kolaylaştırmaya yönelik yapılmış bir ayırımdır. Hermetik irfanilik çeşitli eğilim ve tonları itibari ile İslam irfaniliğinin genel tefekkür yapısına

¹⁴⁵ Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 470.

¹⁴⁶ Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 474.

oldukça benzemektedir. Böylece İsmaili ve İmamiye şii irfaniliğini siyasi muhtevastan, sünni irfanını da kendisine giydirilen beyani formundan – ki ona göre Sufi İrfani beyan ile irfanın birleşiminden meydana gelmiştir – soyutlarsak, her iki irfanilikte de kendimizi başta hermesçilik olmak üzere İslam’dan önceki kadim irfani mirasa dayanan bir epistemolojik muhteva karşısında buluruz. Bu durum, Kur’an’ın irfani tevlinin, istinbat, ilham ve keşif ile değil, bir yönlendirmeden yani Kur’an lafızlarını, İslam’dan önceki kadim mirastan beslenen fikirlere dönüştürmekten ibaret olduğu anlamına gelir. Nitekim sufi irfanın Kur’an’ı okuma ile elde ettiklerini iddia ettikleri hiçbir düşünce yoktur ki, doğrudan veya dolaylı olarak İslam’dan önceki irfani mirasta bu düşüncenin bir kaynağını bulmayalım. Örneğin sufiler “makam” kavramını Kur’an’dan aldıklarını iddia ederler. Hâlbuki sufi “makamlar” düşüncesinin kaynağı Hermetik “yükseliş/miraç” düşüncesidir.

Câbirî, İslam irfanı ile önceki asırlardaki irfan arasındaki benzerlik sadece teori ve tavır noktasında değil aynı zamanda ıstılahlar (terimler – kavramlar) noktasında söz konusu olduğunu kaydeder. Ona göre bunlar Arapçaya nakledilmişlerdir. Şu veya bu amaçla bunları kullanmak için bu kavramlara İslami bir renk kazandırmışlardır. Zira İslam’daki irfani ıstılahlar, ne içerik olarak İslami’dir ve nede köken olarak Arapçadır.

İrfan erbabının kullandığı başlıca metodlar olan “analoji” ve “keşf” ise bilimsel bir değeri olmayan birincisi düş değeri olan, ikincisi de onların iddia ettikleri gibi aklın üstünde olmayıp akli etkinliğin en alt derecesi diye niteler.

Câbirî’ye göre, irfan ehlinin bilinç dünyası, vakıyyla yüzleşmeye ve onu nitelemeye muktedir olmayan dolayısıyla ondan kaçarak hayal âlemine sığınan, duyular tarafından yönlendirilen, mitolojik nsurlardan beslenen, rasyonellikten uzak bir dünyadır. Çünkü onlara göre hakikat ne dini ne felsefi ne de bilimsel hakikattir; hakikat mitolojinin onayladığı, âleme gizemli ve sihirsel (büyü) bakıştır. İrfani tutum sihirsel bir biçimde arifin egosuna uyararak, kendisini yabancı hissettiği bu âlemi şer görerek (kötüleyerek) ilahi âlemle birleşme özlemi içerisine girmekten ibarettir. Nihayet bir süre sonra kendisini Allah’ta yok olma iddiasıyla nitelendirmektedir (fenafillah düşüncesi). Artık arif kendisini ilahi bir varlık olarak görerek, yağmur yağdıran, harikulade, kimsenin sınırlanamayacağı, yardım edebilen hatta yaratabilen bir kudret sahibi

olduğunu iddia edebilecek duruma gelir. Ona göre, irfan akıl dışı kavram ve kurgularla iş gördüğünde, akli ortadan kaldırır.¹⁴⁷

Son olarak Câbirî İrfan, akli ortadan kaldırır. Aklında kendisini savunma hakkı vardır. Akıl kendisini, irfanın onu ortadan kaldırdığı sihirsiz metodla değil, rasyonel olarak tahlil ederek savunur. Akıl, bir metod olarak irfanın mekanizmalarını ve bir bakış olarak da tasavvurlarının hakikatini ortaya çıkarır, görüşündedir. İrfana karşı ideolojik bir savaş niyetiyle onu tahlil etmediğini söyleyen Câbirî; sadece Arap kültüründeki epistemolojik sistemlere dönük eleştirel tahlili çerçevesinde bunu yaptığını ifade etmektedir. Bunu söylerken de irfan geleneğine biraz acımasız davrandığının acaba farkında mıdır?

İrfanın uzun bir süre hüküm sürmesinin en temel nedenini de akli faaliyetin yoksunluğuna bağlamaktadır. Akli faaliyetin Arap-İslam toplumunda ortaya çıkışı ve akli savunmaya başlaması burhani bilgi sisteminin teşekkülü ile gerçekleştiğini kaydetmektedir. Bundan sonraki bölümde Câbirî'nin burhani bilgi sistemi olarak isimlendirdiği felsefi yaklaşımın Arap-İslam kültürü içerisindeki formuyla ilgili analizlerini inceleyeceğiz.

2.2.2.3. Burhan

Bilgiye ulaşmada beyanın asıl kabul ettiği nass, icma ve içtihad hareket ederken, irfanın velayet kurumunun gerçekleştireceği keşf/ilham yolunu kullandığını belirttik. Ayrıca iki bilgi sistemi arasında uzlaştırma, başka bir deyişle beyanı irfan ile temellendirme benzeri girişimlerin yaşandığından da bahsetmiştik. Bu iki sistem ile ilgili genel bir değerlendirme yaptığımızda ise aklın, beyanda belli asıllar çerçevesinde hareketine izin verilirken, irfanda devre dışı bırakıldığını söyleyebiliriz. Bu durumda yeniden yapılanma Câbirî'nin perspektifinden hareket ettiğimizde aklın kendisine biçilen sınırlı rolden kurtulması ve tabiatın dikkate alınması ile mümkün olacaktır. Bunu gerçekleştirecek bilgi sistemi ise "burhan"dır.

Yenilenmenin köklerimizden hareketle olacağından şüphe duymayan Câbirî, yenilenmenin temeline burhani epistemolojiyi yerleştirir. Beyan da burhan üzerine temellendirilmelidir. Bu sistemin kökleri Yunan rasyonelizmine uzanır. Aristo mantığını esas alan bu sistemde akıl, merkezi konumdadır. Belli fonksiyonlarla sınırlanmış bir araç konumunda olmayıp, hakikatin kendisine başvurularak

¹⁴⁷ Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 480.

anlaşılabileceği bir otoritedir. Burhani epistemoloji belli bir ideolojinin veya epistemolojinin dar sınırları içerisinde hapsedilmeyen evrensel akıldır.

Burhanın İslam düşüncesine girişi irfani kökenli muhalif grupların silahlarını ellerinden almak amaçlı olup, ideolojik bir gayeye matuftur. Halife Me'mun'un stratejisi sonucu evrensel aklın temsilcisi konumundaki Aristo'nun eserleri tercüme edilmiştir. Me'mun'a dek kadim mirastan alınanlar hep hermetik karaktere sahipken, Me'mun dönemiyle İslam düşüncesi burhan ile tanışmıştır.¹⁴⁸

Arap dilinde burhan açık ve kesin delil anlamına gelmektedir. Avrupa dillerinde ise "demonstration" kelimesinin latince kökü olan "demonstratio" kelimesi; işaret, vasfetme, açıklama ve ortaya çıkarma anlamlarına gelir. Mantık terminolojisi açısından ise burhan; herhangi bir önermenin doğruluğunu belirleyen her zihni faaliyete verilen isimdir.¹⁴⁹

Bir bilgi sistemi olarak burhan, Arap kültürüne tercüme yoluyla ve özellikle Aristoteles'in kitaplarının tercümesi ile giren bir ilim ve felsefe evrenidir.

Câbirî Arap-İslam kültüründe Aristoteles'in burhanını bir metod ve dünya görüşü olarak benimseyenlerin, Aristo'nun "bilgi için bilgi edinme" hedefi dışında başka hedeflere hizmet edecek şekilde kullandıklarını belirtmektedir. Hatta bu metodu İslam inancıyla doğrudan ilişkili olan dini ve ideolojik ilgilerine hizmet edecek şekilde kullandıklarını ifade etmektedir.¹⁵⁰

Câbirî burhani bilgi sisteminde beyan ve irfanda olduğu gibi bir giriş yapmanın ve Arap-İslam kültürü içinde temellendirilerek açıklanabilmesinin çok güç olduğunu ifade eder. Zira burhan diğer iki bilgi sisteminden tamamen farklı bir evren tasavvuru düşünce metoduyla alakalıdır. Beyan ve irfan her iki disiplinin kuruluşu da yaklaşık olarak aynı dönemde etki-tepki prensibi çerçevesinde gerçekleşmiştir. Bu yüzden birbirleriyle meşruluk savaşı veren iki rakip gibiydiler. Beyan ve irfan da her şeyden önce Kur'an ve hadisi önceleyerek oluşmuşlardır.

Burhan ehli; sistemlerini Arap-İslam kültürü içinde oluştururken bu kültürün dayandığı; Kur'an, hadis ve selefın tecrübesi gibi kaynak otoritelerine istinad etmesinin mümkün olmadığını söyleyen Câbirî; burhan ehlinin kendi metodunu da bilgiye ulaştırarak biricik metod olarak kabul ettiklerini ifade eder.

¹⁴⁶Meryem Özdemir Kardaş, *İslam Düşüncesinde Epistemolojik Temelli Yeniden Yapılanma Muhammed Âbid El-Cabiri Örneği*, (Ankara: Muhafazakâr Düşünce Dergisi), 155.

¹⁴⁹ Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 483.

¹⁵⁰ Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 484.

Metodu ve dünya görüşü açısından tamamen farklı bir sistemi İslami terminolojiye entegre etmek elbetteki zor bir durumdur. İlk İslam filozofu olan Kindî, Arap kökenli olması dolayısıyla bu kuruluş faaliyetinin ilk denemesini yapmaya uygun bir şahsiyet idi. Onun zamanında burhanın Arapçaya nakli henüz gerçekleşmemiş, sadece bazı bilimle ve bu bilimlerin bir kısım bölümleriyle ilgili az sayıda tercüme yapılmıştır. Ona rağmen Kindî, halife Mutasım'a ithaf ettiği ilk “*Felsefe*” adlı kitabını neşretmiştir.

Kindî; felsefeyi savunmuş, felsefenin insan ilimlerinin makam bakımından en yücesi ve mertebe bakımından en şerefli olduğunu ileri sürmüştür.¹⁵¹ Burhani yöntemin (felsefe) Arap-İslam kültüründe benimsenip içselleştirilmesinde de en önemli paya sahip şahsiyetin Farabi olduğunu söyleyen Câbirî; Farabi'nin daha önce oturmuş bir bilgi sistemi olan beyani sistemin temel yaklaşımlarından biri olan “lafzın manadan önce olduğu” görüşüne muhalafet ederek “mananın lafızdan önce geldiğini” vurgulamıştır. Farabi beyan ehli ulemayı muhatap almış, kelam, nahiv ve diğer beyani bilim dallarının yapısal krizlerini eleştirmiştir. Aynı zamanda Arap-İslam kültüründe mantığın tesis edilmesini sağlayan kişi yine Farabi'dir.

Câbirî'ye göre burhani bilgi sisteminde bir diğer önemli paya sahip olan kişi de İbn Sina'dır. O'nun felsefesi, eklektik (seçmeci) bir felsefedir. Bu yüzden İslam kültürü içerisindeki bütün unsurlar İbn Sina felsefesi ile irtibatlandırılmıştır. Bu felsefe tartışmasız olarak İslam âlemindeki kelam, tasavvuf ve felsefenin burhani formu ve dolayısıyla burhanın İslam kültüründeki resmi temsilcisi haline gelmiştir. İbn Sina ekolü, iki temel düşünce eksenine sahiptir. Birincisi Allah-âlem ilişkisini merkeze alır ve kelami problemlerle uğraşır. İkincisi ise insanın semavi âlem ile ilişkisi üzerine olup, meşriki-irfani yönelimi yansıtır.¹⁵²

Aristotelesçi ispatla ilgili durum Arap-İslam kültüründe İbn Sina ile beraber İslam öncesine dönmüştür diyen Câbirî şunları kaydeder:

“...Fakat bu dönüş mantığın terki ve kavramsal mekanizmaları ile ilmi tasavvurlarının da felce uğratılması sonucunda olmuştur. Bu çözülmüş Aristotelesçi miras İslam irfancılığını oluşturan hermetik karışıma ve bütün imkânlarını tükettikten sonra gelişmesi durmuş olan beyani miras ile iç içe geçmiş bütün bu bilgi sistemlerinin Arap-İslam kültürü içinde

¹⁵¹ Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 521.

¹⁵² Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 560-568.

birbirine girmesi kavramlarının karışması, meselelerin çakışması, bakış açılarının ve hedeflerinin çatışması sonucunda olmuştur. Bu durum yeniden yapılanma faaliyetini zorunlu hale getirmiştir.”

Buraya kadarki bölümlerde incelemeye çalıştığımız geleneksel Arap aklı, Câbirî'ye göre bugün yeni bir yapılanmayı ve çağdaş Arap aklını oluşturmayı zorunlu hâle getirmektedir.

Tezimizin bundan sonraki bölümünde ise Câbirî'nin “yeniden yapılanma” projesi üzerinde durmaya çalışacağız.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ABİD EL-CABİRİ'DE YENİDEN YAPILANMA PROJESİ

3.1. YENİDEN YAPILANMA

“Ölülerin dirilere hükmettiğini” söyleyen Yunanlı filozofun bu düşüncesinin tam da günümüzü yansıttığını müşahade etmekteyiz. Bu sözün içeriğinin bizim bilinç dünyamıza, düşünce metodumuza ve bakış tarzımızla örtüştüğünü vurgulayacak bir açıklamaya gerek yoktur.

Bir Arap atasözü ile düşüncelerini desteklemeye çalışan Câbirî şunları nakleder: “Malumu ilam, abesle iştigaldir.” Öyle ise önümüzde, bu günün verileri ile geleceğin işaretlerinin netleşmesi için, geçmişe bakışımızdaki kilitleri kaldırmamız zaruridir. Doğru bir bilinç yapısı ile geleceğimizin kültür planlamasını yapabilmemiz için ise; geçmişin kültür planını yeniden yapmak gereklidir.”¹⁵³

Burada işaret edilen geçmişin planlanmasının anlamı ise, geçmişi bilincimizde yapılandırmak, hatta bize ait bir gelenek olarak onu yeniden kurmak ve onun bizi bünyesine alması yerine, bizim onu bünyemize almamız gerekliliğidir. İşte bu bile, tek başına geleceğin kültürünü oluşturmada bilfiil bizi güçlü kılacaktır.

Câbirî; “geçmişin planlanmasının”, yerine getirmesi gereken başlıca görevin Arap-İslam kültür tarihinin yeniden yazılmasıdır fikrini savunur. Mevcut Arap kültürü tarihsel, atalarımızın yaşadıkları çağlardaki çekişmelerin baskısı altında ve o zamanki bilimsel imkân ve yöntemlerle yazdıkları tarihin mücerred bir tekrarı ve kalitesiz üretiminden ibarettir görüşündedir. O’na göre biz halâ eskilerin yönlendirmesiyle hareket eden ve onların üretimlerine hâkim olan eski görüşler, kavramlar ve yöntemlerle hapsedilmiş durumdayız. Bu kavram ve yöntemler bizi, farkında olmadan geçmişin çekişmeleri ve sorunları içinde boğulmaya itmiş ve günümüzü geçmişimizle meşgul etmeye götürmüştür. Öyleyse biz eleştirel bir ruhla ilerleme ve birlik konusundaki umutlarımızın/beklentilerimizin yönlendirmesiyle Arap-İslam kültür tarihini yeniden yazmaya mecburuz.¹⁵⁴

Ve Câbirî “...Artık ölüleri gömelim mi? Artık zamanın akışını değiştirelim mi?”¹⁵⁵ sorularıyla Arap-İslam âlemini bir silkinişe, yeniden yapılanmaya davet

¹⁵³ Cabiri, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, 172.

¹⁵⁴ Cabiri, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, 173.

¹⁵⁵ Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 707.

etmektedir. Birinci ve ikinci bölümlerde işlemeye çalıştığımız “Geleneksel Arap aklı”, Câbirî’ye göre bugün yeni bir yapılanma projesini ve “Çağdaş Arap aklını” yeniden inşa etmeyi zorunlu kılmaktadır. Peki, ama bu nasıl olacaktır?

Yeniden yapılanma projesi ve çağdaş Arap aklını yeniden dizayn etmek için Câbirî şu başlıkları dile getirmektedir:

- Yeni bir “Tedvin Asrı” gereklidir.
- Kültürel mirasımızın dirilebilmesi, yeni bir okuyuşu (çağdaş okuyuşu) gerekli kılar.
- Kültürel aklın eleştirilmesi bir zarurettir.
- Yeniden yapılanma yeni bir epistemolojiyi gerektirir.
- Geleneksel aklın en sorunlu alanı, selefin otoritesi ve buna bağlı olarak gelişen “kıyas” mantığıdır. Bu zihniyet mutlaka değişmelidir.
- Endülüs tecrübesi, yeni bir başlangıç için referans olabilir.
- Çağdaş dünyanın gelişmelerinden; demokrasi, çağdaşlık, teknoloji, vb. gibi oluşumlardan yararlanılmalıdır.

Bütün bu ana başlıkları, Câbirî’nin kapsamlı olarak ele aldığı ve üzerinde durduğu yeniden yapılanma projesinin temel konularıdır.

O halde şimdi Câbirî’nin Arap-İslam düşüncesinin yeniden yapılandırılması için sunduğu çözüm önerilerinden “yeni bir Tedvin Asrı”nın gerekliliğine geçebiliriz.

3.2. YENİ BİR TEDVİN ASRİNİN GEREKLİLİĞİ

Câbirî, Arap-İslam aklının oluşumunda “Tedvin Asrı”nın oynamış olduğu rolün önemini defalarca dile getirmektedir. Hatta O’na göre; Arap millî kültürü ve Arap-İslam kültürünün fiili başlangıç noktası, cahiliyye dönemi değil, yalnızca tedvin dönemidir.¹⁵⁶

Bu rolün önemine binaen, çağdaş yeniden yapılanma içerisinde benzer bir Tedvin Asrının gerekli olduğuna inanır. Bu projesini, geçmiş ile şimdinin düşüncelerinin analizi, eleştirisi ve değerlendirmesinin üzerine inşa etmeye çalışır.

“Tedvin döneminde Arap kültürü, kendisine yönelik ilk projelendirmeye tanık olmuştur. Bu dönemde Arapçanın pratik ve ilmi esaslara göre öğrenilmeye müsait hale getirilmesi sağlanmıştır ki bu cahiliye döneminde olmayan bir durumdur. Yine bu dönemde, bizzat

¹⁵⁶ Cabiri, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, 174.

cahiliye dönemi edebiyatıyla, tarihiyle ve haberleriyle yeniden yapılandırılmıştır. Hadis, tefsir, fıkıh ve kalam gibi ilimlerin tedvin edilmesi de bir yana Yine bu dönemde çeviri ve alıntı yoluyla eski Babil, Fenikeliler, Süryaniler ve İskenderiye/Yunanlıların kültürlerinden kalan çok çeşitli ve büyük kültürel miras, Arap-İslam kültürüne katılmıştır.”¹⁵⁷

Arap-İslam kültürünün oluşmasında, o coğrafyada bulunan bütün halklar, kültürleri, tecrübeleri ve yeterlilikleriyle katkıda bulunmuşlardır. Bu sayısız çeşitlilik sayesinde Arap-İslam kültürü içinde gerek din, gerek bilim, gerekse felsefe alanında ekoller, görüşler ve bakış açıları çok ve çeşitli hale gelmiştir.

Öyleyse bizde yeni bir tedvin Asrını başlatabilmek için günümüzde Arap kültüründe gerçekleştirilmiş olan kapsamlı planlamadan ilham alabiliriz diyen Câbirî, devamında şunları söyler:

“Bu yeni Tedvin Asrında geçmişte olduğu gibi, bugünde diğer yabancı kültürlerle de tamamen açılmak suretiyle, Arap ülkelerindeki bütün yöresel ve ulusal kültürleri mutlaka kapsayacak şekilde, Arap milli kültürünü kapsamlı bir biçimde yeniden inşa etmeliyiz.”

Câbirî, geleceği inşa edebilmenin ancak geçmişle yüzleşmek ve oradaki sorunları çözerek olabileceğini de şu cümlelerle ifade eder:

“Bizler her ne zaman bakışlarımızı geleceğe çevirsek, kendimizi gerçekten geçmiş hakkında düşünüyor görürüz. Geleceğimiz hakkında düşünmek, bizi dorudan geçmişimiz hakkında düşünmeye götürür. Çünkü çağdaş arap düşüncesi sorunları arasında, içinde rakip taraf olarak geçmişin hazır bulunmadığı hiçbir sorun yoktur. Öyle ki, geçmişin yolunu bulmadan geleceğin yolunu bulmamız adeta imkânsızdır. Bir başka deyişle, öyle görünüyor ki, Arapların, geçmişin kalan sorunları çözüp geçmişin günümüzdeki kalıntılarının tespitini yapmadan, geleceğin sorunlarını çözmeleri mümkün değildir. Geçmişin ağırlığı ve çağdaş Arap bilinci üzerindeki hegemonyası, üstesinden gelmek maksadıyla itiraf edilmesi gereken reel bir veridir. Geçmişin, mevcut Arap bilinci ve sorunsalında merkezi bir unsur oluşturduğu hususunu tartışacak birisinin olduğunu sanmıyorum. Bunu görmezlikten gelmek suretiyle modernliğin gerçekleşeceğini ummak saflık olur. Geçmişte Hz. Ali ve Muaviye

¹⁵⁷ Cabiri, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, 175.

arasındaki savaşın geriye bıraktığı siyasi çekişme hatıralarına kadar uzanan gerekçelerle, Arapların çoğunun birbiriyle savaşmalarını hatırlamaya bilmem gerek var mı?”¹⁵⁸

Tüm bunlardan sonra, şu temel ve zorunlu soruyu Câbirî kendine sorar: “Ne yapmamız gerekmektedir?”

Bu soruya cevap verme cihetinde şu üç gerçeğe vurgu yapar:

1-Geleceğe yönelik projeler yapmak, geleceği oluşturma gayesinin bir parçasıdır. Çağdaş dünyada gelecek ise, bir kitle durumundaki topluluklara aittir. Gruplar, cemaatler, parçalanmış zayıf halklar ve milletler için değildir.

2-Her şeyden önce Arap dünyasının geleceğinin kültürüne ilişkin planlama, Arap Kültürünün bir bütün olarak yani, geçmiş, bugün ve geleceğin kültürünün planlamasının bir parçası olmadıkça, bir anlam ifade etmez. Bu durum başarıyı garanti etmez. Bu plan bilimsel ve eleştirel bakışa dayanmalıdır. Geçmiş ile bugünün kültürü içerisinde ilişkileri yeniden tasarlamayı gaye edinmelidir. Aynı zamanda kültürel özelliklerimizle bilim ve teknolojinin nimetleri ve entrikaları arasında güçlü ilişkiler kurmayı amaçlamalıdır.

3-Bir taraftan Arap dünyasının imkânları, maddi ve manevi bir bütün olarak gücü, diğer taraftan, Arap kültürüne damga vuran gelişmeye açık oluşu, bu kültürün gelecek problemini öncelikle bir irade, aynı zamanda “aydınların irade problemi” haline getirmektedir. Öyle ise, Arap-İslam kültürünün geleceği, öncelikle fikir adamlarının kendi iradelerine ne derece sahip çıktıkları, totaliter yönetimin dışında kalıp halka yön veren konumlarını koruma noktasında ne derece fedakâr olduklarına bağlıdır.¹⁵⁹

Câbirî hiçbir yenileşme ve modernleşmenin sıfırdan başlamadığını, bilakis daha önceki ilkedен başlanarak düzenlendiğini bununda kültür mirası olduğunu ifade eder. Câbirî'nin sık sık vurguladığı içtihadı dayalı düşünce mirasından arta kalan ve istediğimiz yenilenme ve modernleşme ameliyesine uygun durumda olan öğeler Endülüs kültürel projesinde blirlediğimiz yönlerdir. İbn Hazm'ın zahiriliği zannedildiği gibi akla baskı uygulamak değil, tersine birçok boyutu olan bir devrimdi. “Âtıl akla” karşı bir devrim, keşif ve ilham iddialarına ve âlemin olağan dışı algılanmasına karşı bir devrim. Taklit ve kıyasa karşı, yani hangi türden olursa olsun, selevin otoritesine karşı

¹⁵⁸ Cabiri, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, 172.

¹⁵⁹ Cabiri, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, 180.

devrim. Bu devrimci tavır onu her bireyin içtihat etmesinin vacipliği ve hiç bir şahsın diğerini taklit etmesinin caiz olmadığı görüşüne kadar götürdü.¹⁶⁰

Câbirînin “Yeniden yapılanma projesinde” Endülüslü İbn Hazm, İbn Rüşd ve Şâtıbî'nin görüşleri yeni bir başlangıç için referans olabilecek değerdedir.

O yüzden yeni bir Tedvin Asrını oluşturmada bu görüşlerde yer vermek elzemdir.

Câbirî'nin ifadesi ile “İbn Hazm, İbn Rüşd ve Şâtıbî ile Endülüs'te yeni bir şekil kazan akılcı eleştiriyi yeniden yapılandırmakta ve bununla Arap aklının dayandığı kültürün içinden yeni bir tedvin devrini başlatacak zaruri şartların oluşması sağlanmış olacaktır.”¹⁶¹

3.3. YENİ BİR “TEDVİN ASRI” İÇİN ENDÜLÜS ÖRNEĞİ

Câbirî'ye göre, Arap-İslam kültürünü oluşturan din ve dille ilgili ilimler Tedvin Asrında doğup büyümüşler ve sonraki asırlar söz konusu ilimlere zikre değer katkılarda bulunamamışlardır. Kültürümüzdeki hareket, bir çatışma ve bilgi sistemleri arasındaki çakışma hareketi olup, bir “sıçrama” yani bir merhaleden diğerine intikal ederek sonraki merhalenin öncekini aşma hareketi değildir. Sonraki dönemin önceki dönemde hayatiyet ve yenilenme potansiyeline sahip unsurları alıp, diğerlerini silip attığı bir dönemler arası ilişkiyi İslam kültür tarihinde görmemiz mümkün değildir. Bu şu anlama gelmektedir ki; Arap-İslam kültürü, Tedvin Asrından beri temcit pilavı gibi tekrar tekrar sofraya konulmaktadır. Ancak Endülüs tecrübesi kendine has üslubuyla bu genel halin istisnası olarak görülmelidir.¹⁶²

Câbirî mekân ayırımına dayalı olarak fikri yapıları ikiye ayırmaktadır. Bunlar: maşrik-mağrip ekolüdür. Endülüs menşeli tüm fikri çabaları mağrip (batı) İslam düşüncesi olarak nitelemektedir. O'na göre Arap-İslam kültürünün zaman-mekân bölünmesinde mağrip kökenli İslam düşüncesi özgürlük açısından bakıldığında tamamen bağımsız bir kültür özelliğine sahiptir. Bu açıdan düşünüldüğünde İbn Sina ile başlayıp Gazzâlî ile planlanan doğu İslam düşüncesinden kopmuş bir deneyimdir.¹⁶³

Câbirî'nin tamamen bağımsız bir kültürel zaman olarak nitelendirdiği, Endülüs kültür deneyimi Arap aklının farklılaşmasıdır. Bu düşünce İslam toplumunun batısında

¹⁶⁰ Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 700.

¹⁶¹ Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 684.

¹⁶² Cabiri, *Arap Aklının Oluşumu*, 476-477.

¹⁶³ Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 461-462.

cereyan eden toplumsal yapının ürünü olan, gerek düşünce araçları ve gerekse düşüncenin rengi açısından doğru İslam düşüncesinden farklılık arz eden bir düşünce biçimidir.

O'na göre Arap-İslam düşüncesinde hicri V. asrın başları ile VIII. asrın sonları arasında yaşanan iki eş zamanlı dönemin varlığı söz konusudur.

Doğu İslam düşüncesinde, Gazzâlî'nin hocası Cüveyri, Eş'ari kelamını Bâkîllânî ve Haller problemi ile düştüğü çıkmazdan çıkarmaya çalışırken bir taraftan da fıkıh usulünü Eş'ari metodu üzerine kurmaya çalışmaktaydı. Eş zamanlı olarak Kadı Abdülcebbar bir taraftan kendine göre Mû'tezile kelâmını düzenlemeye, bölünmüşlüğü toparlamaya ve mezhebin içindeki görüş ayrılıklarını birleştirmeye çalışırken bir taraftan da "Fıkıh Usûlünü" Mû'tezile yöntemine göre temellendirmeye çalışmakta idi. Bu çabalar, daha kusursuz bir şekilde talebesi Ebu'l Hasan el-Basri tarafından tamamlanacak idi. İbn Sinâ ise, kelim ilmini metafizik alana dâhil etmeye ve dini inançlar ile Grek felsefesinin ilkeleri arasında bir uzlaşma oluşturmaya çalışıp, aynı zamanda tasavvufu da içine alan ve irfânı burhâna dayandırmayı amaç edinen işrâki bir felsefe kurmaya çalışmaktaydı. Buna mukabil, Kuşeyri sufilerin, eş'ariliğin ilkelerine ve mezhebi esaslarına bağlanmaları gerekliliğini vurguluyordu. Tasavvufta sünnî ve eş'arî mezheplerine meşrûiyet kazandırmaya çalışmakta idi. Son olarak Abdulkadir Cürçani, Arap belagatının sınırlarını ve Kur'an'ın mucize oluşunun delillerini tahlil edip bu dilin mecaz, istiare, kinaye ve temsildeki meziyet ve üstünlüğünün hangi noktalarda gizli olduğunu açıklamakta idi. Bu birbiriyle çağdaş büyük düşünürler, her birisi kendi alanında olmak üzere Tedvin Asrından başlayarak yaklaşık üç asırdan fazla devam eden genel kültür yapısını zirvesine taşımışlardır. Buna karşın Endülüs'te tedvin hareketinin doğuda ulaştığı sonuçlar, görüşler ve tartışmalara karşı sesini ısrar ve kararlılıkla sağlam ve kesin bir şekilde yükseltmiş bir çağdaşları bulunmaktaydı. Bu kişi, çelişki ve yanlışlıkları göstererek parmağını doğudaki çağdaşlarının bir ölçüde hafifletmeye çalıştıkları krizin görünen ve görünmeyen noktalarına basmaktaydı. Bu kimse, Ebu Muhammed Ali İbn Hazm ez-Zahiri'den başkası değildir.

Câbirî'ye göre İbn Hazm'ın başlattığı bir kültür projesi olan Endülüs tecrübesi, akılcı, eleştirel, beyanın burhan üzerine tesis edilmesine dayanan bir kültürel projedir. Bu kültürel proje İbn Hazm'ın "taklidin terki ve asıllara dönüş" sloganıyla başlamış tarih, felsefe, fıkıh, siyaset ve usul (metodoloji) alanlarında dört kültür evrenine mensup İbn Rüşd, Şâtîbî gibi şahsiyetlerin ilmi çabalarıyla şekillenmiştir. Şimdi bu şahsiyetleri

yeniden yapılanma kapsamında “Endülüs örneği” başlığı altında kısaca tanımaya çalışalım.

3.3.1. İbn Hazm

Câbirî; Arap-İslam kültür tarihinde İbn Hazm’ın zâhirilik mezhebinin bir mensubu ve Endülüs’te bu mezhebi yayan bir fakih olarak görüldüğünü söyler. İbn Hazm’ın düşüncesini salt bir tabî seviyesine itmek veya fıkhıta zâhiri mezhebi önderliğine indirgemek ise sadece büyük bir ilmi şahsiyete karşı işlenmiş bir haksızlık değildir der. Aynı zamanda Arap-İslam kültürünün tarihi seyrini çarpıtmak ve bu seyir içinde etkisi tüm zamanlara yayılan yeni bir başlangıç anını karanlığa gömmektir diye ifade eder. O’na göre İbn Hazm’ın zâhiriliği, aynı tarihte İbn Hazm adına konuşan Endülüs Emevi Devleti’ne karşı düşmanlık ve özellikle ideolojik bir savaş içindeki Fatımi ve Abbasi Devletlerinin ideolojilerine karşı bir projedir.

İbn Hazm’ın zâhiriliğine salt epistemolojik açıdan bakıldığında ise onun felsefi boyutları olan, “beyan”ın yeniden yapılanmasını amaçlayan ve irfânı tamamı ile dışlayarak, beyanın burhan ile ilişkilerini düzenleyen fikri bir proje olduğunu görürüz.¹⁶⁴

İbn Hazm’ın özellikle tenkitçi söylemini yoğunlaştırdığı alan olan fıkıh usulüne geçmeden önce usul-i fıkıh hakkında birkaç hatırlama yapmamız uygun olacaktır.

İmam Şafîî; fıkıh usulünü hatta Sünni düşüncenin “yöntem kurallarını” koyan şahsiyettir. O şeriatın asıllarını (usûl) dört asılla sınırlamıştır. Bunlar; Kur’an, sünnet, icma ve kıyastır. Düşüncelerini de bu kaynakların temellendirilmesine tahsis etmiştir. Kendisinden sonraki usulcülerinde, lafızların delalet yolları ve türleri, haberin şartları ve türleri, icmanın delil oluşu ve biçimleri, kıyasın rükunları ve kıyasta illet gösterme problemi üzerinde yaptıkları tartışmalar yoluyla, derinleştirilmesini ve farklı alanlara uygulamasını üstlendikleri görev budur. İbn Hazm büyüyen, olgunlaşan ve sonunda gelişimini tamamlayan bu usul ilmini, başlangıç noktasına döndürmeye çalışmıştır. Bunu da sadece, Şafîî’nin tespit ettiği şeyleri yeniden incelemek yoluyla değil, Şafîî’nin üstadlarının ve talebelerinin tespit ettiği ilkeleri yeniden ele almak yoluyla yapmıştır.

İbn Hazm hadisle veya eserle amel etmeyi üstün kabul etmemiş, rey’e güvenmeyi tercih etmeden başlangıç noktasının “aklın delilliği” olduğunu tespit etmeye çalışmıştır. Çünkü ilme ulaşmak için iki yol vardır: ilki, aklın bedihi olarak zorunlu

¹⁶⁴ Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 636.

kıldığı bilgi, diğeri de duyuların verileridir. Tevhidin sıhhatini Hz. Muhammed'in (s.a.v) nübüvvetinin gerçek olduğunu ve söylediği her şeyin doğru olduğunu, getirdiği Kur'an'ın da bize Allah'tan geldiğini, aklımızla bilebiliyorsak "neden şeriatte bu akla itimat etmeyelim?" sorusunu yöneltir.

Devamında ise yanlış anlaşılmaya meydan vermemek için şu önemli ayrımı yapar.

*"Akıl, varlıkların özelliklerini birbirinden ayırt eden, akıl yürüten kişinin eşyanın gerçek niteliğini kavramasını ve imkânsız olan şeyleri diğerlerinden ayırmasını sağlayan bir araçtır. Aklın bu "zâhiri" algılanışı, kendisine konu seçtiği "olgulara" göre değişen bir vazifeyi akla yükler. Böylece, akıl yoluyla şeriat alanında hislerle algılanan ve anlaşılan eşyanın ve sahip oldukları özelliklerin bilinmesinin ayırt edilmesinden, âlemin hadis olduğuna ve Yaraticının bir ve ezeli olduğuna, eldeki delillerin peygamberliğine işaret ettiği kimsenin peygamberliğinin doğruluğuna vb. ulaşabiliriz. Bütün bunlardan ve âlemdeki başka şeylerden aklın onayladıkları ile amel etmeyi istesek bile, sadece akılla domuz etinin, haram veya helal oluşunu öğrenemeyiz. Ya da, öğle namazının dört, akşam namazının üç rekât olmasının gereğini veya zina eden evli kişinin öldürülmesinin gereğini anlayamayız. Çünkü bunlar, aklın vacip ve yasak sayabileceği bir şey değildir. Akıl, emir ve yasakları sadece Allah'tan öğrenip anlayabilir."*¹⁶⁵

İbn Hazm'a göre; bunlar hem zorunluluk hem de imkânsızlık noktasında aklın gücünü aşan şeylerdir. İbn Hazm'ın fıkıh usulündeki düşünceleri de farklı bir bakış açısını bize sunmaktadır. O'na göre ve genel olarak zâhiriliğe göre şer-i kaynaklar; Kur'an, sünnet, icma ve delil'dir. Kıyas ise geçersizdir. Kıyası benimseyenlerin birtakım şeyleri tahrif ederek çarpıttıklarını iddia eder. Öyle ki, İbn Hazm kitabının yedinci ve sekizinci ciltlerindeki 226 sayfalık bölümleri kıyas taraftarlarının dayandığı çok sayıdaki; ayet, hadis ve olayları tahlil edip, onların yorumlarına itiraz eder. Kendisine göre şer-i meselelerde kıyasla amel etmeyi geçersiz kıldığını düşündüğü çok sayıdaki ayet, hadis ve vakaları toplayarak bunların nasıl anlaşılması gerektiğini açıklar. Kıyası çürütmek için de sürekli akli gerekçelere dayanır.¹⁶⁶

¹⁶⁵ Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 637.

¹⁶⁶ Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 638.

İbn Hazm'ın kıyası çürütmedeki düşüncelerinin gerçek boyutlarını anlayabilmek için, öncelikle onu bulunduğu günün çerçevesinde düşünmemiz gerekmektedir.

Nahivcilerin ve fakihlerin kıyası ile kelimcilerin istidlalinden ibaret olan beyani kıyas, beyani dünya görüşünü kuran ve onun içinde çerçevesini kazanan bir metottur. Beyani dünya görüşünü ise cevher-i fert teorisi temellendirmiştir. Buna göre âlemdeki her şey bölünemeyen parçalara ayrılır. Bu dünya görüşü içerisinde etkinlik gösterebilecek kıyas veya aklın faaliyeti, tikelden tikele bir kıyastan veya bir tikelden başka bir tikelin istidlalinden başka bir şey değildir.

Belli bir türe ait olan herhangi bir tikelin, aralarında bir benzerlik olduğuna inanarak başka bir türe ait bir tikele yapılan kıyas geçersiz olacaktır diyen İbn Hazm fakihlerin türleri itibarıyla farklı olan şeyleri birbiriyle kıyas ettikleri için kıyasın geçersiz olduğu görüşündedir. O, kıyası mutlak anlamda geçersiz saymaz. Aksine, aynı türe ait fertler arasında kıyası kabul eder. İbn Hazm, kıyas olunan ve kıyas edilen şeyler aynı tür altına sokulamayacak şeyler ise kıyası geçersiz saymaktadır.

Hazreti Peygamberin (s.a.v) bir türün bir ferdi hakkındaki hükmü, o türün bütün fertlerine şamildir diyen İbn Hazm, kabul etmediği kıyası ise, hakkında nass olmayan bir tür için, hakkında hüküm olan bir başka tür gibi hüküm vermektir görüşünü savunur.

Hz. Peygamber (s.a.v) aynı vasıftaki buğdayın, fazla buğdayla değiştirilmesini yasakladıysa, bu ancak buğday dışındaki şeyler için de bir hüküm olduğu zaman geçerli olabilir. Hz. Peygamber (s.a.v) içinde fare ölmüş olan eritilmiş yağı dökmeyi emrettiği zaman, bu hüküm yağdan başka, içinde fare ölmüş şeyler için geçerli olamaz. Akıl buradan öteye gidemez. Buğdaya kıyas ederek, kerestede faizi haram saymak veya zeytinyağını katı yağa kıyas ederek dökülmesini savunmak şunu söylemeye benzer; “Bademin içinde olan şey, narın içinde olan şey ile aynıdır.”

İbn Hazm düşüncesine bir başka bakış açısıyla şöyle devam eder. “Âlemde ele alınan herhangi bir şeye, herhangi bir açıdan benzeyen ikinci bir şey mutlaka bulunabilir. Zira ele alınan iki şeyde hâdistir, mürekkeptir, cisim veya ârazdır. Benzeşme, iki cismin daha üst bir cins altında birleşmesi oranında artar. Sonra türleri ard arda gelerek nihayette şahısları takip eden türlerin türüne ulaşılır.”

İbn Hazm'a göre; yeryüzünde sofistlerden sonra aklın hükümlerini en çok hiçe sayanlar kıyası kabul edenlerdir. Zira onlar, aklın bilmediği şeyi, bildiğini iddia ederler. Şeriat tarafından haram kılınan bir şey sebebiyle, onunla aynı türden olmayan ve haramlığı hakkında Allah ve Resulünün (s.a.v) bir ifadesi bulunmayan başka bir

şeyinde haram kılınması gerektiğini savunurlar. Hiçbir akıl sahibinin şunda ihtilaf etmeyeceğini belirterek şu örneği verir: “Allah birisini haram kılıp diğerini helal kılmasaydı, domuz ile koç arasında hiçbir fark olmazdı.” Bu anlamda kıyası kabul edenlerin göz göre göre aklın kurallarını çiğnemekte ve açıkça aklın hükmüne zıt hareket ettiklerini savunmaktadır.

Fakih, kelamcı ve nahivcilere göre kıyas, illete bağlı olmaya (ta’lil) dayanmaktadır. Kıyası, aslın hükmünü şu illetten dolayı aldığı ve bu illetin fer’de de bulunduğu görüşünü savunurlar. İbn Hazm ise bunu reddeder. “Allah’ın hiçbir fiilinde ve hükmünde kesinlikle hiçbir şekilde illete bağlılık söz konusu değildir. Çünkü illet iradesi bir şeye boyun eğen için söz konusudur. Eğer Allah ve Resülü (s.a.v) bir hükmün şu veya bu sebeple olduğunu belirtirse biliriz ki, bu sebeplerin hepsini Allah bu eşya için bu yerlerde sebep kılmıştır. Nass bu sebeplerden dolayı, bu noktadaki hükümleri getirmiştir. Bu sebepler, bu yerlerin dışında bu hükümleri hiçbir şekilde gerekli kılmazlar.” Geçen ifadelerden İbn Hazm’ın illet ve sebebi birbirinden ayırdığı görülmektedir. O’na göre illet, iki şey arasındaki zorunlu bir ilişkidir. Bu ilişki eşyanın yerleşik niteliklerini/tabiatına yöneliktir. Başka bir ifadeyle, illet, tabiattaki şeyler arasında bulunmaktadır. Sebep ise İbn Hazm’a göre dürtü anlamındadır. Sebep ile sonuç arasındaki ilişki, zorunlulukla nitelenemez. Bunun için sebep, kendilerinde irade hürriyeti olan varlıklara aittir.

İbn Hazm, eşyanın yerleşik niteliklerini (tabiat) ve sebepliliği inkâr eden Eş’arilere karşı katı bir tutum sergiler. Eş’arilerin bütün olarak tabiatları inkâra yöneldiğini belirtir. Ateşte sıcaklığın, şarapta sarhoş edicilik özelliğinin bulunmadığını, menide de bir şeyi meydana getirme gücünün olmadığını ancak, Allah’ın ondan dilediği şeyleri yarattığını ifade eden Eş’arileri “bozuk mezhep” diye itham etmektedir. Allah’ın yarattığı şeyler olan tabiat ve âdetler yine O’nun tarafından tabiatları asla değişmeyecek şekilde düzenlenmiştir. Mesela; insan tabiatı, başına bir kaza gelmediği sürece ilim öğrenme ve sanat yapabilme özelliğine sahiptir. Hayvanların tabiatında ise bu özelliğin bulunması mümkün değildir.

Görüldüğü üzere İbn Hazm, beyani entelektüel dünya görüşünün bütün temel unsurlarını ortadan kaldıran bir dünya görüşü ile işe başlamaktadır. “Kelamcı tabiat” anlayışını reddederek Aristothalesci tabiat felsefesini ve bu felsefenin “burhani” kavramlarını ve teorilerini benimsemektedir. Etkileşim ve derleme çerçevesinde değil,

kavramlar ve dünya görüşü alanında olduğu gibi metod alanında da, beyanı burhan üzerine temellendiren bir çerçevede bunu gerçekleştirmektedir.

İbn Hazm Aristothales'in mantık ve tabiat bilimi hakkındaki eserlerini şöyle nitelemektedir: "Bunların hepsi hatasız, faydalı, Allah'ın tevhid ve kudretine işaret eden, bütün ilimlerin değerlendirilmesinde büyük katkı sağlayan eserlerdir. Tanımlar hakkında zikrettiğimiz eserlerin faydası ise daha büyüktür. Şer-i hükümlerde, bu eserlerle hüküm çıkarmaya nasıl ulaşılabileceği, lafızların gereği gibi nasıl yorumlanacağı, genelden (âmm) özeline (hâs), müfessirden mücmelin nasıl ayrılacağı, lafızların birbiri üzerine nasıl inşa edildiği, öncüllerin nasıl sıralanacağı; neticelere nasıl ulaşılabileceği ve hitap delili, istikra delili vb. konular ele alınmakta olduğundan, müctehid fakihinin hem kendisi için hem de halkı için müstağni olamayacağı için bu şeylerin bilinmesinde bu eserlerin büyük yararı vardır.¹⁶⁷

İbn Hazm, Aristothales mantığını sadece akli ilimlerde değil, aynı zamanda fihhi meselelerde de itimat edilmesini savunmuştur. Mantığı Gazzâlî gibi sadece bir diyalektik aracı olarak görmemiş, burhan ve kesin bilgi içinde bir araç olarak kabul etmiştir. İtikad ve şeriat olarak beyanı burhana dayandırmak istemektedir.

İbn Hazm'ın, dinin bir diğer kaynağı olan icma hakkındaki görüşlerine de kısaca değinecek olursak, O'na göre icma, sadece nassa dayanarak gerçekleşebilir. "Bu nassa da, ya Peygamberden (s.a.v) rivayet edilen elde mevcut bir sözüdür ya da rivayet edilen bir fiili veya bir onayıdır." Usulcülerin büyük bir kısmına göre icma, hakkında nassa olmayan bir meselede, âlimlerin kendi görüşlerine veya nassa dayanan bir hükmü kıyas etmek yoluyla bir hükümde ittifak etmeleridir. İbn Hazm'a göre bu görüş geçersizdir. Ku'ran veya sünnet nassının dışında icma kesinlikle mümkün değildir. Çünkü böyle bir icma meydana gelirse bu durumda şu dört ihtimalden birisi söz konusu olacaktır: Âlimlerin icması ya Hz. Peygamberin(s.a.v) haram kılmadığı bir şeyi haram kılma ya da haram kıldığı bir şeyi helal kılma veya vacip kılmadığı bir emri farz kılma veyahut ta vacip kıldığı bir şeyi farz olmaktan çıkarma noktasındadır ki bunların hepsi İbn Hazm'a göre İslam'ın dışında başka bir şeyi ortaya koymaktır.

O'na göre, Peygambere (s.a.v) dayanan icmanın, yani sahabenin Peygamberden (s.a.v) öğrendikleri bir meselede ittifak etmelerinin dışında icma yoktur.

Delil ise İbn Hazm'a göre dördüncü kaynaktır. Delilin yapısı da Aristothales kıyasının yapısıdır. Bu kıyasın iki öncülden meydana gelmesi gerekir. Ya ikiside

¹⁶⁷ Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 641-650.

nasstan meydana gelir ya da bu öncüllerden birisi nass, diğeri apriori (akli) bir öncül olur.

Öncüllerden birisi icma, diğeri de nass ile sabit olursa burada icmaya itaat vaciptir. Çünkü nass bunu emreder. Mesela “yüce Allah’ın müslüman olan bir kişinin öldürülmesinin haram olduğunu hükmettiği hususunda icma etmişlerdir. Sonra biri kanı helaldir diye iddia etse, nass yoluyla icmaya itaat etmenin gereğini öğrendiğimiz için bunun aksi bir hüküm bizim için mümkün değildir. Ya da öncüllerden birisi hüküm ifade eden bir nass; diğeri ise bu nassın içerdiği özel bir durumdur.

Netice olarak İbn Hazm’a göre dini meselelerden herhangi birisini bu ihtimallerden birisi olmadan bilmeye imkân yoktur. Bunların hepsi de sonunda nassa indirgenebilir. Nassın ifade ettiği şeyin vacipliği ve manasının anlaşılması ise zikredilen aşamalardan geçerek akılla bilinir.

Delil, “Kur’an, sünnet, nasslar ve icma” ile elde edilmiştir. O halde delilin kaynağı ile ilgili olarak ne rey nede kıyas söz konusudur. İcmada ancak nasstan meydana gelir. Görüldüğü üzere İbn Hazm’a göre dinin bütün hükümleri nassa dayanmaktadır. İbn Hazm kendisini bu şekilde nass ile sınırlarken, mübah alanını son sınırına kadar genişletmiştir. O’na göre eşyada asıl olan mübahlıktır. Akıl bir şeyi helal veya haram kılamaz. Din geldiği zaman, eşyanın bir kısmı için “bunlar farzdır”, bir kısmı içinde “bunlar haramdır” diye hükmetmiştir. Geri kalanların hepsi ise mubahtır. Sonra şöyle ekler : “Bu durum herkesin yaratılıştan getirdiği akli meleke ile zorunlu olarak bildiği bir şeydir. Öyleyse ne diye kıyasa ve içtihada ihtiyaç olsun ki?”¹⁶⁸

İbn Hazm’a katılalım veya katılmayalım, ancak O’nun Arap-İslam kültüründe yeni bir eleştiri dönemi açtığını tespitten kendimizi alamayız. Bu eleştiri bir taraftan dünya görüşü ve metod olarak şii ve sufi çeşitleriyle irfanın iki tarzını kapsarken diğer taraftan metod ve önermeleri açısından kelim ilmini ve yine fakih ve najivcilerin önermelerini kapsayan genel bir eleştiridir. İbn Hazm, bu genel eleştirisini, eleştiri için eleştiri bağlamında değil, Arap-İslam kültüründe gelişmenin önündeki krizleri aşmak ve yeni yapılanmayı gerçekleştirmek için yeni bir metod geliştirmek amacıyla yapmaktadır.

Bu yeni yapılanmanın temeli, beyanı burhan üzerine temellendirmek ve irfanı bütünüyle sistemden dışlamaktır. Bu yeni evren görüşü nasslarda bildirilen dinin ilkelerine bağlı kalan ve itikadi, ameli planda, bilimin ve toplumun gelişmesiyle genişleyecek olan mübah alanını rahat hareket edebilmek için serbest bırakan bir

¹⁶⁸ Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 651.

görüştür. Bu görüşte mezkûr daire içinde, o dairenin bilinen ifade araçları ile hakkında nass konulmamış her şeyin mubah olduğu anlamına geliyordu bunun içine Peygamber (s.a.v) zamanında mevcut olanlarda sonradan ortaya çıkanlarda girer. Böylelikle mubah dairesi genişletilerek naslarla belirlenmiş olan esaslarıyla çatışmayan her yeni şey mubah dairesi içine alınmıştır.

İnsanları, nassın zahiriliğine bağlanmaya davet etti, fakat bu davetle akıllı baskı altına almayı değil, bu tavırla sonrakileri selefın te'villerinden kurtarmayı hedefliyordu. Bu da nasslarla oldukları gibi ve asıl geçerlilik alanı içinde teamül etmek yoluyla mümkündü.

Şu halde İbn Hazm'ın zahirilik anlayışı sanıldığı gibi, aklın alanını sınırlayan lafızcı bir nass zahiriciliği değil, nassa bağlı eleştirel ve akılcı eğilimli bir zahiriliktir. Nassın bulunduğu alanlarda İbn Hazm'ın ifade ettiği gibi sınırlıdır. Kalan noktalar ise sınırsızdır ve akla bırakılmıştır. Beyani metot ve dünya görüşü itibarıyla burhan üzerine bina etmeyi hedefleyen bu akılcı ve eleştirel eğilimin güçlü yankıları ortaya çıkacak ve doğrudan uzantıları olacaktır. Bu düşünce hareketini bir üst mecraya taşıyan yine Endülüslü düşünür İbn Rüşd'tür. O, tabiat ilmini burhan üzerinde yeniden yapılandırmanın sınırlarında durmamış, bu yeniden yapılandırma ameliyesini genişleterek mantık ve metafiziği de kapsayacak hale getirmiştir.

Şimdi yeni bir Tedvin Asrı için Endülüs örneği başlığı bağlamında İbn Rüşd'ü kısaca tanımayaya geçebiliriz.

3.3.2. İbn Rüşd

İbn Rüşd'ün felsefi projesi mantık, metafizik ve tabii ilimler gibi, Arap kültüründeki burhan ilimlerini yeniden yapılandırmakla sınırlı kalmamış İbn Hazm'ın projesindeki temel esasın mihrini de yenilemek istemiştir. Bu mihr beyanın özellikle akide alanında yeniden yapılandırılmasıdır. Bu, bize İbn Rüşd'ün düşüncesindeki eleştirel yönü açıklayacak alan olduğu için, bizi burada daha fazla ilgilendirmektedir. İbn Rüşd'ün felsefi projesi felsefeyi dinden ayırma temeli üzerine kuruludur. Böylece din ve felsefe kendilerine has kimliklerini koruyabileceklerdir. Böylece ikisininde sınırları tayin edilecek ve sahaları belirlenebilecektir.

Gazzâlî, filozofları özellikle de İbn Sina'yı suçlayarak ve onları mantıkta ileri sürdükleri burhani şartlara metafizik alanındaki eserlerinde riayet etmemekle itham ederek, çelişkilerini göstermeyi amaçlamıştır. İbn Rüşd *Tehâfütü't-tehâfüt*'ünü, bizzat

Gazzâlî'nin karşı çıkışında burhan şartlarını dikkate almadığını ve düşüncelerinin genelinde burhani metottan sapan cedelci kelamcılar ve özellikle de Eş'arilerin problematiğine sürüklenen İbn Sina'yı suçlamak için sofist bir yöntem takip ettiğini ortaya koymak için yazmıştır.

Gazzâlî, *el-Munkiz*'nda araştırmacıların sıfatlarını; kelamcılar, sufiler, bâtıniler ve filozoflar olarak dörde ayırmıştır. En fazla sakınılması gerekenlerin ise filozoflar olduğunu belirtmiştir. Bazı meselelerde onları tekfir ederek, bazılarında ise bid'atçı ilan ederek bu düşüncelerini pekiştirmiştir. İbn Rüşd ise bunların gerçek şeriat üzerinde olduklarını sadece yorum farklılığı bulunduğu dikkat çeker ve şunları kaydeder:

“Bu grupların hepsi Allah hakkında birbirinden farklı bir takım inançlara sahip olmuşlardır. Bu gruplar ise eş'ariler, mû'tezile, batiniyye ve haşeviye'dir. Şer'i ifadelerin zâhiri anlamlarını bu inançları desteklemek için te'vil etmişler ve inançlarının bütün insanların icma ettikleri gerçek şeriat olduğunu zannetmişlerdir. Bu inançlar ile şeriatın maksadı mukayese edilirse, hepsinin de ortaya atılmış bir takım söz ve bid'at te'villerden ibaret olduğu ortaya çıkar.”

Şeriatın lafızlarının zâhiri ve şeriatın maksadı kavramları, bütün olarak Endülüs kültüründeki “beyanı yeniden yapılandırma projesi”nin merkez kavramlarıdır. Birinci kavram bizi, İbn Rüşd öncesine özellikle de İbn Hazm zâhiriliğine götürürken, ikinci kavram, İbn Rüşd sonrası, *Mekûsidü's-şeria* kitabının yazarı Şâtıb Şâtıbî'ye götürür.

İbn Hazm, bayani fıkıh alanını yeniden yapılandırmak için bir proje ortaya koymuş, nassın zâhirine sarılmayı ve neticelerin burhani olabilmesi için tümevarım ve tüm dengelim metotlarıyla şeriatın ele alınması düşüncesini seslendirmiştir. İbn Rüşd ise beyânın özellikle akide alanında yeniden yapılandırılması için bir proje sunmaktadır.

İtikat alanındaki mezhep mensuplarının özellikle eş'arilerin usullerini eleştiriye tâbi tutarak akli devre dışı bırakan tüm metotlara savaş açar. Zira “İnsanları Allah'ın varlığına götürecektir” olan şeriatın tespit ettiği metodun maksadını sınırlamışlardır. Bu metod ise, Kur'an'da haklarında nass olan akli delillerle Allah'ın varlığını tasdik eder.

Eş'arilerin, gaibin (semavi cisim) şahide (yeryüzü cismi) kıyas edilmesi deliline karşı çıkan İbn Rüşd, gaibin şahide kıyas edilmesini “hatabi” bir delil olarak nitelemektedir.

“Bu ikisi bir mahiyette olmadığı, ya da mahiyetlerinin aynı olduğu ispat edilmediği için geçersizdir. Eğer aradaki geçiş makul olursa kıyas hatabi olmaz. Bu da ancak, şahit ile gaibin aynı tabiatta olduklarını kesin olarak bildiğimiz zaman olur.” demektedir.

İbn Rüşd’ün Eş’arilerin tesis ettiği âdet ve tecviz ilkesi hakkındaki düşüncelerini de kısaca özetleyecek olursak; Eş’ari ve Mû’tezile kelamcıları Allah’ın varlığı hakkındaki istidlâlinde âdet görüşünü benimsemişler hatta beyani bilgi görüşünün dayandığı temel ilke haline getirmişlerdir. İbn Rüşd’de ise, “sebeblilik” ilkesi hâkimdir. Eş’ariler “Âlemdeki bütün varlıkların buldukları hâl üzerinde olmaları kadar, mahiyetlerinden farklı bir hâlde bulunmaları da caizdir. Akıl açısından, ateşin yakması veya yakmaması mümkündür. İnsanın bir veya iki başının bulunması caizdir. Fakat varlıkların belli bir özellikte olmaları sebebiyle farklı durumlarda da olabilmelerini temin eden bir belirleyicilerinin olması gerekir.”

İbn Rüşd ise öyle düşünmemektedir; “Varlıkların buldukları hâlin zıddı bir hâlde bulunmaları mümkündür demek, buldukları hâlde bir hikmetin olmadığı ve insanın varlığı ile eşyanın bu hâli arasında bir uyumun olmadığını söylemektir. Sebepleri ve sonuçları ortadan kaldırdığımız zaman, Allah’ın varlığını inkâr edenlere ve âlemde olan her şeyin maddi sebeplerden kaynaklandığını ileri sürenlere karşı verilecek bir cevap kalmaz. Çünkü gerçekleşmesi muhtemel iki şeyden birisi hakkında daha doğru olan, bu şeyin Fail-i Muhtar’dan ziyade tesadüfen meydana gelmesidir.” Yaratılan şeylerde, ilkelerle gayeler arasında, gayelerin kendilerine dayandığı vasıtalar bulunmazsa, ortada ne nizam kalır ne de düzen! Ortada düzen ve tertip kalmayınca da, bu varlıkları bir faili, müridi ve yaratıcısı olduğuna dair bir delilde kalmaz.

İbn Rüşd burada kendi ifadesiyle; şer-i meselelerin en zor olanlarından birisinin çözümüne geçer. Bu da “kaza ve kader” meselesidir. Nitekim bu konu hakkında insanın dilediğini yapmaya muhayyer olduğunu ifade eden pek çok ayet bulunduğu gibi, yaptığına mecbur olduğunu ifade eden ayetlerde bulunmaktadır. Akli delillerde aynı şekildedir. Çünkü mesuliyet, ceza, ukubet, sevap insanın özgürce ve iradesiyle fiil işlemlerini gerektirirken, bunlar Allah’ın mutlak iradesi ve mutlak fiiliyle çelişmektedir. İşte bu eş’arilerin “kesb” diye isimlendirdikleri ve İbn Rüşd’e göre ise anlamsız olan düşünceye sevk eden etkidir. İbn Rüşd, sebepliliğin dışından değil, içinden hareket ederek bu meseleyi çözmeye çalışır. Düşüncesinin özeti şudur:

“Allah bize zıt şeyleri yapabilmemizi temin eden kuvvetler yaratmıştır. Fakat bunları yapmak, Allah’ın hariçten bize boyun eğdirdiği sebepler ve bunlardaki engellerin ortadan kalkmasına bağlı olduğu gibi, bize ait fiillerde ikisiyle birlikte tamam olabilir.” Yani bedenlerimizdeki sebebiliğe bağlı olarak, bizde yaratılmış dâhili kuvvetler ile âlemdeki sebebiliğe bağlı olup, dış dünyada bize amade kılınmış kuvvetler sebep veya engel rolü oynamakla kalmaz, aynı zamanda iki zıt şeyden birisini tercih edişimizin sebebidir. Çünkü irade, bir şeyi tahayyül veya tasdik edişimiz ile bizde meydana gelen bir istektir. Bu tasdik bizim seçimimize bağlı değildir. Hariçteki şeylerden bize ulaşır. Şu halde harici etkiler, herhangi bir şeyi istememiz için bizde arzu uyandırır. Eğer bu arzu, bizde o işi yapmak için kuvvet bulunmasına denk gelirse, yani bedenlerimizdeki sebeplilik ve bütün varlığımız buna müsaade ederse ve harici kuvvetler de müsait olursa, yani harici âlemdeki sebeplilikte buna bir başka şekilde müsaade ederse, o zaman istediğimiz şeyi işlemeye ve yapmaya muktedir oluruz. İşte bedenlerimizdeki ve varlığımızdaki bu sebeplilik ile âlemdeki sebebiliğin uygunluğu kaza ve kaderdir.”¹⁶⁹

Câbirî; sebeplilik ile ilahi irade arasında, insanın hürriyeti ile kaza ve kader arasındaki ilişkinin İbn Rüşd tarafından bu şekilde anlaşılmasına, İbn Haldun’un meşhur kavramı olan, toplumsal hayatı düzenleyip tarihi olaylara, hükmeden kanunların varlığını ifade eden “Tabâiu’l-Umran” (medeniyet kanunları) kavramını eklersek, Arap aklının önünde kendi otoritesini uygulayacağı ve aynı zamanda onun aracılığıyla geliştireceği başka bir alan açarız ki bu alan tarih alanıdır. O zaman Arap-İslam tarihi bizim bilincimizde sebeplilik prensibine boyun eğecek ve insan faaliyetlerinin objektif, toplumsal, iktisadi vb. verilerle olan diyalektik ilişkisinin bir sonucu olacaktır. Arap-İslam kültürünün bir bilgi kültürü olarak “Tedvin Asrında” teşekkülünden bu yana görünmeyen ve gösterilmeyen diyalogu için bir kapı aralanacaktır görüşünü savunur.

Sebeplilik prensibi ve medeniyet kanunları düşüncesi üzerine bina edilen amiller nelerdir? Şeklinde bir soru sormamız durumunda ise problemin tamamıyla siyasi amillerle ilgili olduğunu söyleyen Câbirî; kelim ilminin ilk ele aldığı dini meselenin “cebir ve ihtiyar” meselesi olduğunu belirtir. Tarihi olarak sabittir ki, Emeviler cebir görüşünü yani insan iradesini tamamen ortadan kaldıran mutlak irade görüşünün

¹⁶⁹ Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 662.

temelini almışlar, onu dini vicdan tarafından nefretle karşılayan kötülük ve zulüm dolu uygulamalarını mazur göstermek için kullanmışlardır. Böylece en azından dini vicdan karşısında kendilerini suçsuz göstermek için bütün yaptıklarını Allah'ın mutlak iradesine bağlamışlardır. Her ne kadar Mû'tezile bu görüşe muhalefet edip, irade hürriyeti ve sorumluluk görüşlerini savunsalar da mutlak ilahi irade görüşünü ve "Allah'tan başka fail yoktur" prensibini, diğer fırkalar gibi, ilahi iradenin her şeye her anda müdahalesini mümkün kılacak şekilde anlamışlar. Böylece aklın hayâl ettiği her şeyi caiz görmüşler, onlarda ilâhi hikmet ve rabbâni inâyeti "Allah'ın önceki sünneti" prensibine feda etmişlerdir. Öyleyse cebr ve tecviz görüşü İslam dini tarafından değil, tam tersine dinin Müslüman hükümdarlarca siyasi olarak kullanılması yolu ile temellendirilmiştir.¹⁷⁰

Bunlar, İbn Rüşd'ün Eş'arilerin yöntem ve ortaya koydukları öncülleri hakkındaki görüşlerinin kısa bir özetidir.

Sebepleri ortadan kaldıran, ilmi ortadan kaldırmış olur. Kurtuba'lı filozofun buna karşı alternatifi ise açıklamaya çalıştığımız gibi sebeplilik ilkesidir. İbn Rüşd'ün İbn Hazm ile aynı paralelde olduğunu ve eleştiri eğiliminin aynıyla hareket ettiğini söyleyebileceğimiz gibi, İbn Hazm'ın bulunduğu noktadan daha ileri bir seviyeye taşıdığını kolaylıkla görebiliriz. Bu seviye, olgun ve bu olgunluğunun farkında olan felsefi düşünce seviyesidir. Böylece İbn Hazm'ın tesiri, İbn Rüşd'den sonra gelen ve açık bir şekilde İbn Rüşdcü izleri taşıyan kimselere ulaşacaktır. Bunlardan biriside Ebû İshak İbrahim b. Musa el- Gırnâti eş-Şâtıbî'dir.

3.3.3. Şâtıbî

Câbirî'ye göre yeniden yapılanma projesinin bir örneği olması noktasında Endülüs tecrübesi fıkıh alanında "Mekasidu's-Şeria" teziyle İslam fikhını yorumlayan Şâtıbî ile önemli bir noktaya ulaşmıştır. Şâtıbî, Şafiî ve ondan sonra gelen tüm usul âlimlerinden kopmuş, şeriat ilmini lafızlar bağlamında değil de külli kaideler bağlamında tesis etmiş, İslam hukukunun nihai gayeleri doğrultusunda (Mekasidu's-Şeria) İslam şeriatını yeniden yorumlamıştır. Câbirî'ye göre bundan dolayı, Şâtıbî'nin yorumu yenilikçi ve orjinaldir. Zira tümdengelim, tümevarım ve külli kaideler

¹⁷⁰ Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 703.

(mekasid) üzerine tesis ettiği “şeriatın külli esaslarını” veya “istikrai/tüme varımsal küllileri” ortaya çıkarmayı hedeflemiştir.¹⁷¹

Şâtıbî'nin düşünce sistemini ve metodunu kuran üç öge bulunmaktadır. Bunlar; Maksatlar (Mekasid) kavramı, külli kavramı ve sentezci yöntemdir. Bu ögeler beyani bilgi alanında görülmeyen unsurlardır.

İmam Şafî' den Gazzâlî'ye kadar usul yöntemi, Şâtıbî'nin ifadesiyle, neredeyse “şeriatın maksatlarından” yüz çevirerek, “anlamları lafızlardan elde etmek”ten ibaretti. Külli kavramı, beyani bilgi alanında bütünüyle meçhuldü. Bunun bilinmemesi, kelam alanında “haller” problemine sebep olmuştur. Bu problem, beyani bilgi sistemini büyük bir krize sokmuştu, fıkıh usulünde külli kavramının ortaya çıkması ise mümkün değildi. Çünkü fıkıh usulünü tesis eden şey kıyastı. Kıyas ise sebr ve taksim ile hükmü meşru kılacak şeyi arayarak, bir tikelin hükmünü bir başka tikele vermekten ibarettir. Yani kıyas edilen şey ile kıyas olunanın her birisini taşıdıkları özelliklerinden ibaret olan “cüzlerine” ayırmak ve bu sıfatlarda hükmü meşru kılan anlam, emare veya illet gibi olabilecek ögeyi aramaktan ibarettir. Esasını tümevarım vasıtasıyla cüz'iden, kendisini düzenleyen külliyeye geçmenin teşkil ettiği sentezci yöntem ise gerçekten de tam bir bilimsel yöntemdir. Bu bilimsel düşüncenin içinde fikhi kıyasında bulunduğu çeşitli türleri ile analogi aşamasını aşacağı bir seviyedir. Şâtıbî'nin tümevarımsal terkihi yöntemdeki zayıf noktaya dikkat çekmiş olması, bu yöntem hakkında takdir ve hayranlık duygularının birlikte oluşmasına sebep olur. Bu yüzden Şâtıbî, külli ile kapsamındaki cüz'ileri arasındaki diyalektik ilişkinin gözetilmesinin zorunluluğunu vurgulamış, kendisini meydana getiren cüz'iler hakkında hüküm verirken külli'nin dikkate alınması ve onları düzenleyen külliler edilirken de cüz'ilerin dikkate alınması gerektiğini belirtmiştir.¹⁷²

Ve yine Şâtıbî İbn Hazm'ın zahiriliğini nassa lafızcı yaklaşımın tutsaklığından kurtarıp, makasid âlemi ve maslahat âlemi ile ilişkilendirmiştir. Böylece akıl ve içtihadın önünde daha geniş ve verimli bir saha açılmıştır. Câbirî'ye göre Şâtıbî'nin gerçekleştirdiği bilgi atılımının derinliğinin ve genişliğinin önemini bir hükmün illetini, lafızlardaki hükümlerde ve delâletlerinin türlerinde veya bu hükmün kendisiyle ilgili olarak ortaya çıktığı şeyin vasıflarında arayan tavrı ile bir hükmün illetini şeriatın bütün olarak ihtiva ettiği maslahat ile mazaratta arayan tavrı arasında karşılaştırma yapmak

¹⁷¹ Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 668.

¹⁷² Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 677.

suretiyle anlayabiliriz. Birinci durumda illet durağan ve donuktur. Çünkü lafzın delâleti ve bir şeyin vasıfları sınırlı olup gelişmez. İkinci durumdaki illet ise dinamik olup, sürekli hareket içinde yenilenen bir illettir. Çünkü maslahatlar, her ne kadar içlerinde fakihlerin zikrettiği baş zaruriler gibi sabit olanlar varsa da, genelde durumların yenilenmesi ve şartların değişmesi ile yenilenen ve değişen bir karakter gösterirler. Buna birde “zaruretler yasakları mubah kılar” prensibini eklersek, içtihadın ve aklın maslahat ile gaye sebep ile illetlendirme yoluyla faaliyette bulunma alanının ne derece genişlediğini anlayabiliriz diyen Câbirî, İslam hukukunda içtihat kapısının kapatılması, makâsıd ve gâyeler ile illetlendirilmenin terk edilip, tesir (etki) ile illetlendirilmeye dayanılması sebebiyle olmuştur fikrini savunur.¹⁷³

Şâtıbî; fıkıh usulünün “yeniden yapılandırılması” için çalıştığını açıklamakta tereddüt etmez. Amaç fikhî zanna değil de burhana yani kesinliğe dayanan bir ilim elde edebilecek şekilde yeniden yapılandırmaktır.

Şâtıbî İslam şeriatının ümmî olduğunu vurgulayarak, şeriatın anlaşılmasında ve Kur’an’ın yorumlanmasında bu ümmîlik çerçevesiyle sınırlı kalmasının gereğini savunur. Diğer taraftan da Arap dilinin ifade üsluplarında onların kullandığı şekil esas alınmalıdır görüşünü savunur. Şâtıbî, çoğu kimsenin Kur’an’a dayanma iddiasında haddi aştıkları ve neticede tabiat, mantık, matematik ilimleri, harflerin esrarı bilgisi gibi eski veya sonraki âlimlere izafe edilen veya incelenen buna benzer ilimlerden her birisini Kur’an’a nispet etmiş olmalarını yadırgamaktadır. Kur’an’ın anlaşılması noktasında, Araplara nispet edilen ilimlerden yararlanmakla yetinilmesi ve Kur’an’daki fikhî hükümlerinde bu yolla elde edilebileceğini söyler. Fikhî hükümleri başka bir araç ve yöntem kullanarak araştıran kişi bu yüzden doğruyu bulamaz.¹⁷⁴

Câbirî’ye göre, Şâtıbî; Arap-beyan usul düşüncesine şaşırtıcı bir epistemolojik model, atılım getirmiştir. İbn Rüşd ve İbn Hazm’ın beyanın burhan üzerine tesis edilmesi projelerini bilfiil gerçekleştirmesi itibarıyla de bu gerçekten değerli bir modeldir. Bu model, dairenin merkezinden, yani şeriat ilminden hareket etmektedir. Fakat Şâtıbî’nin şeriat alanında müjdelediği bu model, İbn Rüşd’ün felsefe alanında müjdelediği model gibi takipçisiz ve kısa ömürlü kalmıştır.

İbn Hazm, İbn Rüşd ve Şâtıbî’nin ortaya koydukları bu bakış açıları ve fikirlerden farklı düşünmemiz elbetteki mümkündür. Bizi ilgilendiren bu şahsiyetlerin

¹⁷³ Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 678.

¹⁷⁴ Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 701.

düşünme yöntemleri, kullandıkları kavramlar ve bu kavramları kullandıklarıdır diyen Câbirî; Arap-İslam aklının modernleşmesi ve İslam düşüncesinin yenilenmesi projesini sadece yirminci asırda ortaya çıkan bilgi ve yöntemlerle ortaya çıkaramayacağını farkındadır. Bunun yanında belki de birinci derecede elzem olan İbn Hazm'ın eleştiriciliğini, İbn Rüşd'ün akılcılığını, Şâtıbî'nin usulcülüğünü yeniden yorumlamamıza bağlıdır. Kültürümüzle ilişkimiz bize Arap-İslam düşüncesini yeniden üretmeyi sağlayacak ihtiyaç duyduğumuz akılcı eğilimleri sunacaktır. Kültürümüzü akılcı bir eleştiriye tâbi tutmadan bu fikri birikimler bazen radikalizm bazen de selefilik olarak karşımıza çıkacaktır.

Câbirî'ye göre dil, şeriat, akide ve siyaset bütün bunlar kültürün referans çerçevesini oluşturan temel unsurlardır. Arap aklının yenilenmesi de ancak bu unsurların otoritelerinden kurtulmakla mümkün olacaktır. Arzuladığımız yenilenme ve modernleşme ameliyesinin de Endülüs kültür mirasında bulunduğunu savunur.

Bu Endülüslü düşünürlerin ortaya koyduğumuz yönlerini dikkate alalım derken, ne bunları olduğu gibi kopya etmeyi, ne de görüşlerini kör bir taklitle benimsemeyi kastediyoruz diyen Câbirî; burada söylemek istediği, onların akılcı ve eleştirel yönelimi bizleri kültürel mirasımıza bağlayacak çıkış noktaları olarak kabul ettiğimiz anlamındadır. Kültür mirasımızın içeriğini kutsallaştırıp, ondan uzaklaşmak ya da onu red etmek için değil, onları zamanımıza taşıyarak, günümüzün gerçeklikleri ve geleceğin ihtiyaçları olmalı nedeniyle ilişkiye girdiklerini belirtir.¹⁷⁵

Buraya kadar işlemeye çalıştığımız yeniden yapılanma projesinde Endülüs örneği, bize umut aşılarken bundan sonraki bölümümüzde de yeniden yapılanmada "Yeni bir Tedvin Asrı" için kültürel mirası nasıl bir okuyuşa tabi tutmamız gerekmektedir? Sorusunun cevabını bulmaya çalışacağız.

3.4. KÜLTÜREL MİRASIN OKUMA BİÇİMLERİ

3.4.1. Kültürel Mirasın Selefî Okunuşu

Batı uygarlığının tüm yönleriyle bize meydan okuması modern Arap bilincini, kendini güçlü saymaya yönelik propagandist tavra ittiğini söyleyen Câbirî; gerek ferdi gerekse sosyal planda vuku bulan, kendini güçlü sayma ameliyesi, aslında arka planda mevzilere çekilip savunma pozisyonu almak anlamına geldiğini ve psikolojik savunma yöntemi olduğunu belirtir.

¹⁷⁵ Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 704.

Bu tavır modern Arap düşüncesindeki selefi akılla ilgilidir. Selefi akım her şeyden çok kültürel mirasın diriltilmesi, yeni bir ideolojik okuyuş çerçevesinde anlamlı ve faydalı hale getirilmesi ile ilgilenmiştir. Temeli kutlu ideolojik gelecek şablonunun mazi üzerine oturtulması, maziye indirgenmesine dayanır. Sonra da bu indirgeden yola çıkılarak “Geçmişte ne olmuşsa gelecekte de onun olabilmesi mümkündür.” önermesi ispatlanmaya çalışılır.

Bu akımla Afgâni ve Abduh ile dini, siyasi, ıslahatçı ve açılımcı bir hareket kisvesine bürünmüş, yenilenmeye ve taklidin terkine çağırın bir hareket gibi görünmüştür diyen Câbirî; taklidin terkedilişi burada özel bir anlama gelmektedir, çöküş asrından bu yana bize kadar gelen tüm kavram, yöntem ve bilgi mirasını silip ilga etmek, aynı zamanda da batı düşüncesinin kurbanı olma görüşünden sakınmaktadır. Yenilenme, dine yeni bir anlayış getirmek, ana esaslardan yola çıkarak akide ve şeriat açısından yeni bir anlayış sahibi olmak ve dini bize çağdaş kılarak rönesansımızın kalkış noktası haline getirmek manasına gelir.

Bu çağrı aslında köklere sıkı sıkı sarılmak, kimliği muhafaza etmek ve orijinal kalmak sloganını öne süren “dini selefilik”tir: Çağdaş Müslümanların yaşadığı İslam”a değil “Hakiki İslam”a taliptir.

O halde biz diyalektiğe dayalı ideolojik bir yorumla karşı karşıyayız. Bu yorum; güven tazeleme ve benliğin güçlendirilmesi kullanılmakla haklılık payı kazanmaktadır. O, genel savunmanın bilinen bir yoludur; ama atlama tahtası projesinin bir bölümü olabiliyorsa meşrudur. Oysa vuku bulanlar bunun tam tersidir. Araç, amaç haline gelmiştir: Kalkınma ve hamleye geçiş amacıyla yeniden inşa edilen geçmiş, bizzat hamle projesinin kendisi haline gelmiştir. Böylece gelecek, geçmiş vasıtasıyla okunur ve yorumlanır olmuş, ama geçmişe de olduğu gibi (gerçek veçhesiyle) bakılmayarak “geçmişte nasıl olduysa gelecekte de öyle olur” düsturu baş tacı edilmiştir. Bu son durum sadece vicdan sahasında/rüyalarda tahakkuk etmişse de, neticede sonraki geleceğin silüeti önceki geleceğin silüeti haline gelmiştir. Selefi insan tüm duyuları ve organlarıyla bu silüeti, bu formu yaşar. Onun için sadece romantik ve nostaljik bir form değildir bu; aynı zamanda “dipdiri bir realite”dir.

Dolayısıyla sen onu daima geçmişte girilen ideolojik çatışmaları yenilerken, bunlara hazırlanırken görürsün. İnatçı ve iflah olmazdır; sadece geçmişin hasımlarıyla yetinmez, şimdi ve gelecekte de kendisine hasım arar.

Kültürel mirasın selefi yorumu mirasın tek bir cephesi ile uğraşmaktadır. Öyle ki, kültürel miras bu yorumu kuşatmış içine almıştır ama bu yorum kültürel mirası içine almaktan, zaptedebilmekten acizdir. Çünkü bu yorum kültürel mirasın ta kendisi ve tekrarıdır.¹⁷⁶

Bir diğer selefi okuma biçimini oryantalist selefilik olarak adlandıran Câbirî; şimdi ile mazi arasında süregelen bir git-gel olduğunu, selefi oryantalistlerin bizim yaşadığımızı (bizim şimdimizi) değil, kendini “çağın benliği” olarak adapte eden Avrupa’nın “şimdi”sini aldığını belirtir.

Liberal Arap düşünürler, Arap-İslam kültürüne yaşadığı “şimdi”den bulunduğu halden bakar. Avrupalının şimdinden bakar ve kültürünü avrupai bir tarzda yorumlar. Kendini “objektif ve pratik okuma tarzı” olarak takdim eder, tarafsızlığa sarılır, yönteminde her türlü ideolojik amaçtan ve pragmatik âmilden uzak olduğunu söyler. Oryantalist selefilik, ilgilendiği şeyin anlamak ve bilgilenmekten ibaret olduğunu ifade eder. Müsteşriklerin sadece bilimsel yöntemini alır, onların ideolojilerini bırakır. Ama onların yöntemini alırken ideolojilerini de aynen aldığını bilmez veyahut bilmezden gelir diyen Câbirî; ideoloji ile yöntemin arasını ayırmanın, birini bırakıp diğerini almanın mümkün olup olmayacağı sorusunu da irdeler.

Oryantalist bakış yönteminde bunun mümkün olmayacağını belirtir. Zira oryantalist bakış, yöntem olarak kültürlerin birbirleriyle yüzleştirilmesi teorisine dayanır. Bir kültürel miras, başka bir kültürel mirasla kıyaslanarak yorum getirilecektir. “Her şeyi aslına döndürmeye” çalışan filolojik yöntem de burada devreye girer. Okunan ve yorumlanan Arap-İslam kültürü olunca, okuyuşun tek gayesi bu kültürü, “önceki asıllarına” Yahudilik, Hristiyanlık, İranlılık, Yunanlılık vb. köklere indirgemekten başka bir şey olmaz.

Oryantalist okuyuş da, sadece anlamak sadece bilmek amacını güttüğünü dile getiren Câbirî, onlara göre Arapların kendinden önceki kültürleri nasıl anladığını ve anlayışın hudutlarını bilmek istediğini belirtir. Zira onlar için, Arapların kıymeti sadece Avrupa uygarlığı ile Yunan uygarlığı arasında bir köprü vazifesi yapmasındadır. Arap mazisinde aranan gelecek Arap olmayan bir mazinin (özellikle de Yunan Kültürünün) sınırları içindedir. Arap geleceğine dair bir istikbal projesi, Avrupa’nın geçmişini ve şimdisini kapsamak zorundadır.

¹⁷⁶ Cabiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 3.

Modern Arap'ın düşüncesindeki çağdaşlaşma davası, benliğin tehlikeli ve acımasız bir biçimde yok edilmesi şeklinde gün yüzüne çıkar. Böylece benlik sadece şu anki geri kalmış olma vasfından soyutlanmakla kalmaz; daha tehlikelisi onun tarih ve uygarlık olma vasfı da yok sayılır.

Câbirî' ye göre selefiliğin üçüncü ve son görünümü olarak vuku bulmamış devrim projesi ve devrimin kök salıp yerleşmesine yardımcı olacak tarzda rolü ve yapısı yenilenen kültürel miras projesidir.

Burada diyalektik bir ilişki söz konusudur; “devrimden” kültürel mirası yeniden kurması, “kültürel mirastan” ise devrimin başarıyla tamamlanmasına yardımcı olması beklenir. Modern Arap düşüncesinin sol kanatı bu basamakta kalmış, bu kısır döngü içinde bir çıkış yolu ararken kaybolup gitmiştir.

Arap solu diyalektik yolu sahiplenir. Ancak Câbirî' ye göre diyalektik yöntemi bir uygulama yaratabilmek için almaz. Tersine bu yöntemi “uygulanmış bir yöntem” olarak ele alır. Bu yöntem gereği gibi kullanılmış olsa idi Arap-İslam kültüründe sınıfsal çatışmanın bir yansıması ve Materyalizm ile İdealizm arasındaki kavganın koştugu alan olma vasfı kazanması gerekirdi. Ancak sol düşünce tarafında bu vasıf kültürel mirasımıza kazandırılmamış, “yazılmamış” Arap tarihine hayıflanarak veya tarihimizde ki hadiselerin son derece karmaşık olduğundan dem vurularak, analiz zorluğu bahaneleri arkasına sığınarak kalmıştır.¹⁷⁷

Kısaca özetlersek Câbirî' ye göre; Arap-İslam mirasını solcu Arap bakışıyla okuyan kafa “marksist selefiliğe” varacaktır. Sonuçta marksist selefiliği diyalektiğe uygulama yolunu arama gayretine dönüşecektir. Bu yorum sanki tek hedef “daha önce uygulanmış bir yöntemin” doğruluğunu ispat etmek olmuştur. Yöntemi uygulama gayreti ise hiç yoktur.

Selefi okuyuşlar diye bahsettiğimiz bu okuyuşların üçüde öz itibariyle birbirinden farklı değildirler ve epistemolojik açıdan aynı esasa dayanırlar. Çünkü hepsi de düşünüş biçimi açısından eski Arap araştırmacıların “Kıyasu'l-gâib ale's-şâhid” diye isimlendirdikleri temele dayandıklarını söyleyen Câbirî, “Bilinmeyen bilinen kıyası” diyeceğimiz bu yöntemin, dini temel alıcı, ulusçu, liberal veya solcu, modern Arap düşüncesinin tüm akımları tarafından kullanıldığını söyler.

Ortada şahit olan kesin bilinen var; bu mazi tek başına en iyi bilinen. Gâib ise bilinmeyen, belirsiz olan mazi en iyi bilinen ise şimdinin ve geleceğin problemlerini

¹⁷⁷ Cabiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 6.

düşünmesi beklenen zihnin tüm etkinliği hali hazırın maziye uyarlanması (kıyas edilmeye çalışılmasından) ibaret olacaktır.

Arap-İslam ilimlerinin dayandığı mantıki prensip olan bu ilmi yöntem, “yeni”nin “eski”ye kıyas edilmesi eylemine dönüşmüştür. Neticede yeniyi bilmek üzerine kıyas yapılacak bir eski bulmaya bağlı olmuştur.

Arap aklının tüm etkinliklerinde hem eskiden hemde şimdiden egemen olan zihni mekanizma çok tehlikeli sonuçlar doğurmuştur diyen Câbirî; zaman ve gelişimin yok sayılmasının nedenini buna bağlamaktadır. Artık “hâl” “şimdi”, bir maziye kıyas edilmesi mümkün olan tüm “hâl”leri içerir. Sanki mazi, şimdi ve istikbal kımıldamayan ve dalgalanmayan bir halıya dönmüş zaman donmuştur.

Bu tehlikeli neticelerden bir diğeri de nesnenin öznedenden ayrılmasıdır. Sebr ve taksim ihmalidir.¹⁷⁸ kıyası öyle bir hale sokmuştur ki artık bu zihinsel ameliye ile “şâhid” ve “gâib”in ne olduğu bilinemez, analizleri yapılamaz, temelleri birbirleriyle aynı mı değil mi diye testlerden geçirilemez, aradaki benzeyişin sınırları tayin edilemez olmuştur. Kıyas hiçbir çözümleme, araştırma ve incelemeye başvurulmadan uygulanan mekanik bir eyleme dönüşmüştür. Artık ne eleştiri nede derinlemesine inceleme vardır. Şahid hep şahid olarak kalmış; akılda, benlikte ve vicdanda yerini aynı şekilde korumuştur. İşte bu yüzden Arap-İslam düşüncesi objektifliğe şiddetle muhtaçtır.

3.4.2. Kültürel Mirasın Çağdaş Okunuşu

Yeniden yapılanma projesinin birinci öneme haiz maddesi hiç şüphesiz ki kültürel mirasımızın “çağdaş bir okuyuşla” tekrar okunmasıdır.

Câbirî'nin okumalarında günümüze ait bir yeniden yapılanmadan söz edebilmemiz için hali hazırda bulunan aklın yapısı üzerindeki otoriteleri eleştiriye tabi tutmamız zorunludur. Bu noktada Câbirî'den şu alıntıyı yapmak yerinde olacaktır:

“Bugün Arap aklına hükmeden otoriteler, bilgi sistemlerinin oluşturduğu yapının unsurları olup, bu bilgi sistemleri Arap-İslam kültürünü tesis edip çerçevesinin çizerler. Dolayısıyla da bu kültüre ait olan akla hükmederler. Öyleyse bu otoritelerin etkisi kültürümüzün bütün alanlarında söz konusudur ve bütün problemlerinin özünde mevcut olup onlara hükmederler. Bu otoriteleri önceki bölümlerde; beyan, irfan ve burhan olarak isimlendirdiğimiz bu üç bilgi sistemine yönelik eleştirel

¹⁷⁸ Cabiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 10.

analizimizden elde ettiğimizde göre, okuyucun şimdi tersine bir işlem yapıp, sunduğumuz tahlile ve onunla beraber arz ettiğimiz bilgi birikimine tek bir hedefle yeniden bakması mümkündür. Bu hedef, mezkûr bilgi otoritelerinin kültürümüzün çeşitli alan ve bölümlerinde ne derecede bulunduğu keşfedilmesidir. Bu durumda kültürümüzü oluşturan bilgi birikimi ile mezkûr otoriteler arasındaki iç içelik okuyucuyu zorunlu olarak şu sonuca götürecektir: Ya bu kültür mirasını bir kenara bırakıp asrın düşünce ve yapısını tamamen benimseyeceğiz ve böylece geçmişin epistemolojik olan ve olamayan otoritelerinin tasallutundan kurtulacağız ya da otoritelerin mahpusu olarak kalacağız ki bu durumdan modernleşme, yenileşme ve uygarlık kervanını yakalama ve orada yerimize alma hedeflerimizin gerçekleşmesi mümkün olmayacaktır.”¹⁷⁹

İşte bu çıkmazlardan kurtulabilmemiz, sadece kültürümüzü yeniden inşa etmek ve eleştiriye tabi tutmakla ancak mümkün olacağını projesinin esas amacı olarak gören Câbirî, bunun çağdaş okuyuş prensibi ile olabileceğini söyler.

Çağdaş okumalar, kültür mirasımızda bulunan metinleri kendi problematiğimiz ile çağdaş kılmaktır. Bu duruş, incelenen metnin kavranılabilir olmasını temin edecektir. Câbirî, çağdaş okumasının prensiplerini de şu şekilde tasnif eder. Bunlar:

- 1- Yapısal inceleme,
- 2- Tarihsel analiz
- 3- İdeolojik teşrih yöntemleridir.¹⁸⁰

Câbirî’de, kültürel mirasın çağdaş okumaları epistemolojik kopuşta beraberinde getirecektir. Kültür mirasımızdan epistemolojik kopuşun çağdaş yeniden yapılanma için ne kadar önemli olduğunu ifade eder.

“İnsanın (öznenin, araştıracının ve aklın) mirasta mündemiç olması ayrı şeydir, mirasın insanda mündemiç olması ayrı şeydir. Mirasın bizi ihtiva etmesi, bizim mirası ihtiva edebilmemizden farklıdır... Bizim davet ettiğimiz kopuş, kültürel mirastan kopmak değil mirasla kurulan bu nevi ilişkiden kopmaktır. Bu kopuş bizi mirasın ürünü varlıklar olmaktan çıkaracak, mirası olan varlıklara dönüştürecektir.”¹⁸¹

¹⁷⁹ Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 705.

¹⁸⁰ Cabiri, *Feseî Mirasımız ve Biz*, 28.

¹⁸¹ Cabiri, *Feseî Mirasımız ve Biz*, 24-25.

Bu bağlamda mirası olabilecek bir İslam toplumu için Câbirî'nin yeniden yapılanma projesinde sunduğu temel başlıkları incelemeyi önemsemekteyiz. Bu başlıkları incelerken sorunları, çözüm önerileriyle birlikte ele almaya çalışacağız.

3.4.2.1. Şeriatın Tatbiki Sorunu

Tarih boyunca müslümanların temel problemleri arasında yer alan şeriatın uygulanması meselesi, modern dönemin getirdiği hızlı ve ani sosyolojik dönüşümler sebebiyle daha da tartışmalı bir hâl almıştır. Şeriat ile kastedilen, ed-din'in müesses hale gelmesi, hukuk ve siyasete girmesi, toplum teorisi haline gelişidir. Câbirî, klasik dönemde müslümanlar arasındaki ihtilafların temelde akide/inanç alanındayken modern dönemde ihtilafın şeriatın tatbiki meselesinde yaşandığı tespitinde bulunur.¹⁸²

Son yıllarda, çağdaş Arap-İslam söyleminde “İslami uyanış” tabirinin yaygınlık kazandığını belirten Câbirî; İslami terminolojide bunun tam karşılığının bulunmadığını, Arap-İslam kültürünün içini dolduran ve uyanış kelimesinden beklenen görevi yerine getiremediğini kaydeder. İslami terminolojide uyanış kelimesinin karşılığını bulabilecek en güzel kavram ise “tecdid” kavramı olduğunu belirtir.

Tecdid, tüm ağırlığı ile geleceği yönlendiren derin boyutlu bir eyleme işaret etmektedir. Tecdid kelimesi, tarihin derinliklerine inmekte, onunla beraber yürümekte, ona yön vermekte ve ona hükmetme arzusu taşımaktadır.

Bugün Müslümanların, salt bir uyanışa değil, aynı zamanda tecdide de muhtaç olduklarını söyleyen Câbirî, “Arap-İslam dünyasının karşısında duran meydan okumalar, sadece reaksiyonu değil, aksine aksiyonu gerektirmektedir.” görüşünü savunur. Bu çağdaş aksiyondan anlaşılan her şeyden önce aklın eylemidir. Dil vb. (irşad ve vaaz gibi) organların eylemi ise günümüzde artık ciddiye alınmamaktadır. Zira bu çağda, her şey rasyonel eyleme yani her şeyi mükemmel, düzenli yapma, adımları dikkatli atma, beklenmedik olayları tespit etme ve şans faktörünü en aza indirme esasları üzerine kuruludur. Bu yeni gerçeklik karşısında, fikri bir uyanış ta olsa, salt uyanış bir yarar sağlamaz. Yararlı olacak olan sadece tecdittir.¹⁸³

Kimi geçmiş fakihlerin, tecdid kavramını, “bid’atı önlemek ve müslümanların, selefin yaşam tarzına dönmesi” biçiminde yorumladığını belirten Câbirî; bizim ise o

¹⁸² İlhami Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999), 25.

¹⁸³ Cabiri, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, 36-37.

dönemin koşulları doğrultusunda bid'ate yükledikleri anlam içerisinde sıkışıp kalmamız gerektiğini söyler.

İslami terminolojide bid'at, mutlak surette haram kılınmış değildir. Hatta geçmiş fakihlerin İslam'ın ilk döneminde olmadığı halde sonradan meydana gelen olaylar arasında ayırım gözetmiş, insanlara faydalı olacak yeni gelişmeleri uygun görmüş (bid'at'ı hasene). İnsanlara zararlı olabilecek yenilikleri ise olumsuz gelişmeler (bid'at'ı seyyi'e) olarak tasnif etmişlerdir. Ne var ki, donuklaşma ve gerileme döneminin pek çok fakih, yaşamın zorunlu yenilikleri karşısında, yeni şeyleri uygulama konusunda İslam'ın kesinlikle izin vermeyeceğini dile getirmişlerdir.

Bu gün "İslam'i uyanış" olarak isimlendirilen olgunun tezahürlerinden biri de, hayatın bütün alanlarında İslami sistemi uygulama talebidir. Bu geçmişte olduğu gibi bugün ve gelecekte de her müslümanın seslendireceği bir talep olarak devam edecektir. Hayatın tüm alanların kapsayacak, bilinen hazır bir "İslami sistem" yoktur. (İbadetler, aile hukuku ve nassların belirlediği bazı muamelat meseleleriyle ilgili olan hususlar hariç) Örneğin, ekonomik ve siyasal alanlarda (şu ya da bu biçimde İslam ahlakını yerleştirecek genel birtakım ilkelerin dışında) herhangi bir sistem yoktur. Dolayısıyla, bu alanlara ilişkin İslami düzenleme içtihadı bırakılmıştır. Öyleyse istenilen gerçek tecdid, geçmişimizin tanık olmadığı, fakat bu asrın gündeme getirdiği sorunlara pratik çözümler bulmaktır.

Câbirî bu çözümlerin, İslam ahlakıyla donatılmış çözümlerin olması gerektiğini vurgular. Bu çözümlerin, aynı zamanda bizleri ilerleme yolunda, çağa ayak uydurma ve çağın üretkenliğine katkıda bulunma yolunda harekete geçilmesinin de gerektiğini söyler. İstesek te istemesek te içinde yaşadığımız çağdaş uygarlık, selefimizin bildiği türden bir uygarlık olmadığı gibi, onların medeniyetinin de bir uzantısı değildir. Karşılaştığımız meydan okumalar, ne bid'at türündendir ki; tecdidi bid'atı önlemekle ilişkilendirelim, ne de uyanışın yeterli olduğu türdendir ki fiilen yolu açmaya başladığımızı inanalım. Aksine bu, kendisine karşı koyabilmek için yepyeni bir düşünce ve yepyeni bir takım yöntemler gerektiren, tamamen yeni bir uygarlığın meydan okumasıdır.¹⁸⁴

Bugün iddia edildiği gibi sorun, İslamın her mekân ve zamanda geçerli bir din olup olmadığı meselesi değildir. Çünkü bu zaten her müslümanın inandığı bir husustur. Bir kimse bundan bir an bile kuşku duyarsa, müslüman olarak kalması mümkün

¹⁸⁴ Cabiri, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, 38-44.

değildir. Fakat her zaman gündemde tutulması gereken sorun, günümüzde müslümanların zamanına uygun; yani çağını yaşamaya, selefın eski gidişatını tamamlayacak yeni bir “yaşantı tarzı”nı meydana getirip, ondan da sonraki nesillerin kendilerine has yaşantı biçimlerini kurma konusunda kendisinden ilham alabilecekleri, pratik oluşturup oluşturamadıkları sorunudur. Peki, bu nasıl olacaktır?

Câbirî; bugün yapılması gereken şeyin, yeni öncüller ve çağdaş makâsıd/amaçlardan hareketle şariat konusundaki düşünce yöntemini yeniden yapılandırmaktır görüşünü savunur. Başka bir ifadeyle yapılması gerekenin reform, salt fûrû konularındaki yeni içtihadları esas alan bir reformdan ziyade, metodolojik açıdan yeniden yapılanmayı esas alan bir reform olmalıdır. Çağımızda başlangıç noktası, içtihad yapan, aklın yapılandırılarak, yetkin hale getirilmesidir.

Şariat’ın makâsıdının dikkate alınması, Câbirî tarafından Endülüs tecrübesi içerisinde konumlandırılan Şâtıbî’ye ait bir projedir. Câbirî’ye göre esbab-ı nüzuller bizi nassların geliş sebebine/hükümlerin iniş sebebine götürür. Bu nedenle bizler yeni hükümler ortaya koyarken nassın indiği şartları, amaçları ve ortamı dikkate aldığımız gibi kendi şartları ve koyacağımız hükümün maslahatı azami ölçüde yerine getirip getirmediğini dikkate alarak oluşturmalıyız. Böylece kendi dönemimizin maslahatlarına uygun çözümler sunabiliriz.

İçtihada davet ve içtihad kapısının açılması çağrıları, içtihadın öneminin farkına varan zihinlerin önü “açılmadıkça” havada kalan çağrılar olmaya mahkûmdur. Çünkü içtihad kapısı kapatılmamış; bilakis dinamizmini ve gelişmesini durdurmuş bir medeniyet ve kültür çerçevesinde, içtihadı gerçekleştirecek zihinsel yapının kapanmasıyla, kendiliğinden kapanmıştır. Arap-İslam aklının uygarlık bakımından meydana gelen gelişmelere cevap verebilmesi için, yeni bir açılım kazanması kaçınılmazdır. Böyle bir açılım olmadan, çağdaş problemleri anlama seviyesinde bir içtihad da asla gerçekleşmeyecektir.

Bugün İslam âlimlerinin büyük çoğunluğunun sahip olduğu eksiklik hayata ayak uyduran bir içtihadı ortaya koyamamalarıdır. Hayatın gerisinde kalan bir içtihadında, ne bugüne ne de geçmişe bir faydası vardır. O halde, içtihad alanında “yeni bir tedvin çağı”nı başlatmaya şiddetle ihtiyaç vardır. Bu tedvin çağının hareket noktası, çağdaş

hayatla birlikte yürüyen içtihad olmalıdır. Câbirî bununda herşeyden önce, bir metod ve zihinsel mesele olduğunu kaydeder.¹⁸⁵

Câbirî; çağımıza uygun içtihadın temel çıkış noktası olarak Şâtıbî'nin yöntemini “makâsıd”ı esas alınması gerektiği konusunda ısrarlıdır. Bu görüşünü delillendirmek için Hz. Ömer'den örnekler verir.

O'na göre; Hz. Ömer, hakkında nass bulunan bir meselede, hem kendi içtihadı hem de istişarede bulunduğu sahabinin içtihadıyla hareket etmiştir. Savaşla fethedilen ülkelerin arazisini, mücahidler arasında taksim etmek yerine, haraç arazisi olarak değerlendirmiştir.¹⁸⁶

Hz Ömer bu konuda günün ve geleceğin maslahatını gözetmiştir. Ganimetler, Hz. Peygamber (s.a.v) ve Hz. Ebû Bekr tarafından eşit olarak dağıtılmasına rağmen, Hz Ömer kendi devrinde, adaletin İslam'a girmede öncelik ve Hz. Peygamber'e (s.a.v) yakınlık esas alınarak gerçekleşeceğine inanıyordu. Bundan dolayı, ganimetlerin başka bir dağıtım modelinin gerekliliğini ortaya koymuştur. Burada Hz. Ömer -ki Kur'an ve sünnetten sonra ilk teşri ameliyesinde bulunan halife olarak nitelendirilebilir- buradaki örnekte görüldüğü üzere, maslahatın şeriatın makasıdlarını temel aldığına ve onları her türlü mülahazanın üzerinde tuttuğuna göre, neden günümüz müctehidleri Tedvin Asrının fakihlerini taklit yerine Hz. Ömer'in gösterdiği türden bir içtihad ameliyesini benimsemesinler ki? Aynı şekilde, niçin iki ayağımızı bir pabuca sokalım ve içtihadımızı geçmişte az çok yeterli olan, ama günümüze hitap etmeyen, geçmiş fakihlerin zanları üzerine kurulu bir yöntemin dar kalıpları içerisine hapsedelim?

Câbirî; hükümlerin maslahatlarla birlikte var olması meselesi, maslahatın teşri de esas olduğunu kabul ettiğimiz sürece, zaten kendisine dayatacak olan bir şey olduğunu belirtir. Hz. Ömer'in çıkış noktasının da bu olduğuna inanmaktadır. Öyleyse, içtihad bu ilkenin kabulü veya reddi şeklinde değil, bilakis hükmün, illete bağlı olduğu ilkesine hâkim olan mekanik karakteri ortadan kaldırmak ve maslahat fikrini İslam'ın ahlaki bakış açısıyla da uzlaşan gerçek bir kamu yararı düzeyine çıkarmak şeklinde cereyan etmelidir. Bu şekilde bir reform olmaksızın, eski usûl kuralları çerçevesinde yapılacak her “ıctihad” reformist bir içtihad değil, taklidî bir içtihad olarak kalacaktır. Çağaş Arap düşüncesindeki İslami eğilim, şayet “tek çözüm İslam”dır türünden genel

¹⁸⁵ Cabiri, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, 50-54.

¹⁸⁶ Cabiri, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, 62.

sloganları aşarak, çağdaş hayatın ortaya koyduğu pratik sorunlara gerçekten İslami ve aynı zamanda çağdaş, pratik bir takım çözümler geliştirmek istiyorsa, bu ufuk ve temel üzerinde bir yeniden yapılanmaya gitmek durumundadır.¹⁸⁷

3.4.2.2. Din ve Devlet Sorunu

Bakış açısını, düzmece sorular kadar yanıtlan, vicdanı ve fikri öldüren başka bir şey var mıdır? Düzmece soruların tehlikesi, düzmece sorunlara neden olacak çarpık cevapları çağrıştırmasında gizlidir. “Çünkü her soru ancak cevap tasarısıyla birlikte ortaya atılır.” diyen Câbirî; İslam din midir, yoksa devlet midir? Sorusuna, İslam’ın ortaya çıkmasından yakın tarihimize kadar, böyle bir soru sorulmadığına dikkat çeker. İslam geleneğinin içeriği ile değil, Avrupa kökenli sorulmuş bir sorudur. Zira geleneksel referansımız içinde din-devlet ikilemini barındırmaz. Genel olarak, İslam tarihinde, dinin kendisinden ayrılmasını kabul eden bir devlet asla olmadığı gibi, devletten ayrı ya da ondan ayrılmayı kabul eden bir dinde söz konusu değildir.¹⁸⁸

Câbirî, Avrupa’nın kendi tarihsel serüveninin bir sonucu olarak ulaştığı laikliğin, halkı müslüman olan bir toplumda sloganlaştırılmasının haklı ve meşru bir dayanağı bulunmadığı kanaatinde. Zira ona göre laiklik, Allah ve insan arasında bir aracılık vazifesi gören kilisenin insan üzerinde kurduğu manevi otoriteden kurtulma amacıyla ortaya çıkmıştır. Oysa İslam’da insanın Allah ile ilişki kurması için başka bir kuruma ihtiyacı yoktur. Bu nedenle ortadan kaldırılacak kilise otoritesinin bir benzeri de bulunmaz. Câbirî’ye göre yapılması gereken, laiklikteki gibi dini devletten ayırmak değil, dini siyasetten ayırmaktır.

Laiklik meselesinin sahte bir sorun olduğu kanaatindeki Câbirî, Arap-İslam dünyasının ihtiyaç duyduğu çözümün laiklik değil, demokrasi ve akılcılık olduğuna inanır: “Demokrasi, bireylerin ve toplumun hakkını korumak; akılcılık ise siyasette keyfilik ve tutuculuktan değil akıl ve onu mantıkî ve ahlakî ölçülerinden hareket etmek demektir.” Ancak böylelikle mutlak ve değişmez olan dinin izafi ve değişken olan siyaset tarafından kendi çıkarları ve amaçları için kullanılmasının önüne geçilebilir.

Günümüzde İslam dünyasının siyasi alanda karşı karşıya kaldığı meseleler arasında laiklik ve demokrasi üst sıralarda yer alır.

¹⁸⁷ Cabiri, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, 63.

¹⁸⁸ Cabiri, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, 80.

Arap-İslam dünyasının içerisinde bulunduğu siyasi krizlerden kurtulması amacıyla bir çözüm oluşturup oluşturamamaları açısından sürekli olarak tartışılmaktadır. Din ve devlet arasındaki ilişkinin düzenlenmesi noktasında laikliği değerlendiren Câbirî, ilk aşamada İslam'da belli bir yönetim biçiminin bulunup bulunmadığı tartışmasına odaklanır. O'na göre ne Kur'an'da ne de hadislerde belli bir yönetim biçimi önerilmez ve hatta bahsedilmez. Buna karşın tarih boyunca din ve devlet arasındaki ilişki oldukça yakın olmuştur. Câbirî'ye göre, Kur'an'ın, müslümanlardan yerine getirmesini talep ettiği bazı hükümlerin (özellikle topluma dair olanlar) uygulanabilmesi için bir otoriteye ihtiyaç duyulmuş ve böylece devletle din arasında güçlü bir bağın oluşması kaçınılmaz olmuştur.¹⁸⁹

Câbirî, İslam din midir, yoksa devlet midir? İkileminde, din kelimesi yerine "ahkâm" kelimesi; devlet kelimesi yerine de "iktidar" kelimesini koyarak yeni bir forma sokmadıkça, İslam medeniyeti deneyimi içinde cevabını bulamayacak bir sorundur demektedir. Burada cevabını İslam tarihi seyri içerisinde iktidar oluşumunun teşekkülü aşamalarını konumuzun anlaşılması açısından öneli görmekteyiz. Şimdi kısaca bu konuyu incelemeye çalışalım;

İslam'ın kurumsal bir yapı olarak önerdiği bir yönetim sistemi yoktur demiştik. İslam davetinin gelişim ile birlikte, başlangıçta ve Hz. Peygamberin (s.a.v) vefatından sonra, "savaş emiri" örneği üzerine dayanan bir yönetim sistemi kuruldu. Bu, dönemin ihtiyaç duyduğu, şartların dikte ettiği bir durumdu. Arap-İslam devletinde fetihlerin, ganimetlerin ve İslam'ın yayılmasıyla beraber genişledikçe savaş emiri örneği, meydana gelen gelişmeleri anlatmak için artık yeterli olmamıştır. Böylece anayasal bir boşluk oluştu. Problem barış yoluyla hukuksal açıdan bir çözüme kavuşturulmadığından kılıçlar konuşmaya başladı. Böylece hilafet saltanata dönüştü.¹⁹⁰

Arap-İslam toplumunun tarihsel deneyiminin bize sunduğu temel ders, hiç şüphesiz "hilafetin saltanata dönüştürülmesidir" diyen Câbirî, buradan hareketle şu sorunun sorulmasını da kaçınılmaz görür. Peki, niçin hilafet saltanata dönüştü? Hz. Osman devrinin sonlarına gelindiği zaman başlayan siyasi kriz, niçin toplumu hilafetin saltanata evrilmesiyle sonuçlanan iç savaş ve fitnelere uzaklaştıramadı. Toplumun yatışmasını sağlayacak siyasi ve yasal çözümler bulunamadı?

¹⁸⁹ Cabiri, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, 81.

¹⁹⁰ Cabiri, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, 85-89.

Hz. Osman'ın son dönemlerinde ortaya çıkan ve hilafetin saltanata dönüşmesinin arka planındaki yasal boşluklar, Arap-İslam toplumunun tarihsel tecrübelerinden alınacak yegâne dersler siyasi olanlar değildir. Özellikle İslam medeniyetinde ilk defa kral olarak adlandırılan Muaviye'den başlayarak yönetimlerini meşru gösterme cihetine gidilmiştir. Bu konuda müslüman idarecilerin bir alışkanlık olarak dayandıkları keyfiyet gibi ön plana çıkarılması gereken başkaca bir takım hususlarda vardır.

Muaviye, yönetime kılıç zoru ile geldiğini çok iyi biliyordu. Bu sebeple O, Hz. Ebû Bekir'den itibaren İslam devletinde idarenin teşkil edildiği meşruiyeti, yani “şûrâ” meşruiyetini aramıştır. Muaviye kendi saltanatının meşru zeminini, bir taraftan kazâ ve kader inancında, diğer taraftan da; özellikle insanların dünya nimetlerinden (maddi) faydalandırılacaklarını ima etmiştir. Toplumun memnuniyetini kazanma cihetine gitmiştir. O'nun, Hz. Ali ile aralarında geçen mevzuları “Allah'ın kaza ve kaderi” olduğunu iddia eder. Dolayısı ile devlet yönetimi konusundaki deneyimlerini ve devlet işlerinde ehliyetli olmaları sebebiyle Allah'ın ezeli bilgisi ile Emevilerin devletin başına geçmelerini takdir ettiğini sürekli olarak hutbelerinde tekrarlamıştır.

Muaviye'den sonra gelen Emevi yöneticiler de bu uygulamayı sürdürmüşlerdir. Bir ideoloji olarak cebr'e, siyasi bir eylem olarak ta bağış/bahşişe dayandılar. İşte, yönetimlerini üzerine bina ettikleri meşruiyet temeli bu iki husus olmuştur.

Abbasi devrine gelindiğinde ise, Emevi sloganlarına karşı insanların hürriyeti, seçim hakkı ve kendi amelinden sorumlu olduğu gibi sloganlar öne sürerek Emeviler'e muhalefet eden ve onlarla savaşan lider konumunda insanların bulunması sebebiyle Abbasî idarecilerinin, Emevi cebr ideolojisine dayanmaları mümkün değildi. Bundan dolayı kendi yönetimlerinin meşruiyetini, Emevilerin yaptığı gibi kaza ve kaderde değil Allah'ın iradesi ve dilemesinde aramaya başladılar. Halife nitelemesi Abbasî devrinde Allah'ın halifesi ve O'nun yeryüzündeki otoritesi şekline bürünmüştür. Bu uygulama yöntemi, Abbasi yöneticilerin meşruiyetinin temeli olmuştur. İslam'la bağdaşmayan bu anlayış İbnu'l-Mukaffa ve başka küttabların naklettikleri Fars saltanat ideolojisi ve zalim yönetici ile Tanrı'yı denk tutan, bazan da halifeyi bir ilah konumuna yükselten başka bir takım anlayışlarla iyice kökleşti.¹⁹¹

Siyaset fıkı/yönetim hukuku ise daha sonraki dönemlerde herşeyden önce Mâverdî ile birlikte ortaya çıkmıştır. Bu dönemden önce idare hukuku Ehl-i Sünnet

¹⁹¹ Cabiri, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, 90.

kelamcılarının “imamet”le ilişkili olarak, şia ve özellikle râfîzîlerin görüşlerine yanıt niteliğinde öne sürdükleri bir kelimâ tartışmadan ibaret idi. şia ve özellikle râfîzîler, Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman’ın halifeliğini kabul etmemişlerdir. Onlar Hz. Muhammed’den (s.a.v), sonra halifeliğe Hz. Ali’yi vasiyet ettiğini ileri sürmüşlerdir. Bunun üzerine Ehl-i Sünnet Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali’nin halifeliklerinin meşruluğunu ispatlamak için tarihsel verilere başvurarak cevap vermeye çalışmışlardır. Daha sonra halifeliğe dair işlerin râşit halifeler devrinde yürütülme biçimini “önceki hukuki uygulamalar” biçiminde görme çabası içine girmişlerdir. İmamet ve imamın belirleme yöntemi ile ilgili öne sürdükleri bazı hususları da bu temel üzerine inşa ettiler. Dolayısıyla, “idarî hukuk”u özünde mevcut ve gelecek yönetimlere dair bir düzenleme olarak değil, râşit halifeler dönemi öncelikli olmak üzere evvelki devirlerin yönetim şekillerine İslamî açıdan yasal meşruiyet kazandırma çabası şeklinde gelişmiştir.

Mâverdî kendi dönemindeki yönetime idari görevler ve yargı vb. konularda “dini görevler” düzeyinde bir düzenleme getirmeye çalışmış; ancak onun bu gayretini gerçeği ortaya koymak ve ona bir çeşit yasal meşruiyet zemini sunmaktan öteye geçememiştir. Mâverdî’den sonra siyaset fihkî imametle ilgili öne sürülen bazı koşullardan vaz geçme süreci yaşamıştır. Bu süreç idareyi güç kullanarak elde etmenin meşrû görülmesi aşamasına kadar gitmiştir. Daha sonra bu süreç, fakihlerin siyaset fihkîni tamamen geçersiz hale getiren genel bir ilke olarak ortaya koymasıyla sona ermiştir. Bu genel ilke ise şudur: “Kaba kuvvetle yönetimi ele geçirene itaat etmek vaciptir.” bu durum “Allah yönetimin başına geçene yardım eder.” şekline dönüşmüştür.¹⁹²

Câbirî bunların Arap-İslam toplumunun tarihsel deneyiminin bize sunduğu siyasi dersler olduğunu ifade eder. Devamında Arap-İslam toplumunun tarihsel deneyiminin sadece bu siyasal pratiklerden ibaret olmadığını, aynı zamanda yönetimde “İslami karakter”inde mevcut olduğunu belirtir. Bu karakter özgür düşünceyi ilham eden ve reform ile değişim konusunda umutları yeşerten bir karakterdir. Bu karakterin Hz. Peygamber (s.a.v) döneminde aranması gereken temel unsurları şunlardır:

1-Şûra: Kur’an şûrayı Allah’a inanan, tevekkül, büyük günahlardan sakınma ve namazla birlikte övmüştür. Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır:

“Size verilen şeyler dünya hayatının geçimidir. İnanıp Rab’lerine dayananlar içinse, Allah’ın yanında bulunan ödül daha hayırlı ve daha

¹⁹² Cabiri, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, 91.

kalıcıdır. Onlar büyük günahlardan kaçınırlar; kızdıkları zamanda affederler. Rab'lerinin çağrısına gelirler, namazı kılarlar. İşleri, aralarında şûra iledir. Kendilerine verdiğimiz rızıktan hayır için harcarlar. Bir zulüm ve saldırıya uğradıkları zaman, kendilerini savunurlar.” (Şûra: 36-39)

Kur'an'ı Kerim bu manaya vurgu yapmış ve Hz. Muhammed'den (s.a.v) şûrayı kendisiyle ashâb-ı arasındaki ilişkiyi kurabileceği güzel bir nitelik haline getirmesini istemiştir.

2-Sorumluluk ve bunun toplum bünyesindeki dağılımı: Arap-İslam toplumunda oluşan siyasi düşünce bir koyun sürüsünü güden “çoban” örneği üzerine kurulmuştur. Yönetici “çoban”, geriye kalanlar ise “sürü”yü tekil etmektedir. İslam'da ise –saltanat ideolojisinin egemen olduğu dönemdeki değil, nübüvvet dönemindeki İslam'da- “çoban” kavramı başka bir içerikteydi. Bu da Hz. Peygamber'in (s.a.v) şu meşhur hadisinde dile getirilmiştir.

“Unutmayın ki, hepiniz birer çobansınız ve güttüğünüz sürüden sorumlusunuz: İnsanların başındaki idareci bir çobandır ve güttüğü sürüden sorumludur. Erkek, ev halkının çobanıdır ve sürüsünden sorumludur. Kadın, kocasının evi ve çocuklarının çobanıdır ve onlardan sorumludur. Köle, efendisinin malının çobanı olup, o da onlardan sorumludur. Unutmayın hepiniz çobansınız ve güttüğünüz sürüden sorumlusunuz.”¹⁹³

Burada açıktır ki, riaye/çobanlık, emaneti koruma ve sorumluluğunda olmayıp, en yukarıdan en aşağıya kadar toplumun tüm bünyesine dağıtılmıştır. Bu ilkenin kapsadığı siyasi önem kendisinde hiçbir tekelciliğin ve istibdadın olmadığı bir sorumluluğun dağılımı esasına dayanmasında kendini gösterir.

3-Yönetim, siyaset ve hakkında herhangi bir nass bulunmayan diğer dünya işlerinde İslami karakteri oluşturan üçüncü unsur ise “Siz dünya işlerinizi daha iyi bilirsiniz.” Şeklindeki hadistir. Hz. Peygamber (s.a.v) birgün birtakım insanların yanından geçerken onların hurma ağaçlarını aşladıklarını gördü. Onlara bunun nedenini sordu. Onlar da bunu verimi artırmak için yaptıklarını söylediler. Hz. Peygamber (s.a.v): “Bunu yapmazsanız olmaz mı?” dedi. Bunun üzerine o insanlar aşı yapmaktan vazgeçtiler. Fakat hurma ağaçları meyve vermedi. Durumu Hz. Peygamber'e (s.a.v) bildirdiler. O da: “Siz dünya işlerinizi daha iyi bilirsiniz.” dedi.

¹⁹³ Buhari, *Sahih-i Buhârî*, Cuma, Hadis, 844.

(Müslim: Fedâ'il had No:4358) Hz. Peygamber (s.a.v) kendisinden sonra halifeyi tayin metodunu, onun sorumluluğunu ve bunların dışındaki yönetim ve siyaset işlerini belirlemeksizin vefat ettiğinden, yönetime ilişkin hususları da “Siz dünya işlerini daha iyi bilirsiniz.” hadisine katmaktan başka çare yoktur. Hz. Ebû Bekir, kendisine biat edildiğinde bunu vurgulamış ve şöyle demiştir: “Ey insanlar! Ben sizin hayırlınız olmadığım halde başınıza geçtim. Eğer benim doğru yaptığımı görürseniz destek olun, yanlış yaptığımı görürseniz de düzeltin.”

Câbirî; işte bu üç maddenin yönetim ve siyaset işlerinde “İslam ahlakı”nın üzerine oturduğu temeller olarak görmektedir. Ahlak kelimesini kullanmıştır. Zira bu ilkeleri koyan nasslar hukuki nasslar değildir. En azından böyle kabul edilmektedir. Bu da yönetim konusundaki içtihad alanını, İslam'ın onayladığı, yüksek değerlerini koyduğu sınırlar dışında hiçbir sınırlama olmayacak kadar genişletmektedir.

Burada açıkça görülmektedir ki, İslam'da siyasi düşüncenin yeniden yapılandırılması işi, yukarıda işaret ettiğimiz üç ilkenin yeniden temellendirilmesinden hareket etmelidir. Bu da söz konusu ilkeleri, çağımızın ihtiyaç ve isteklerine cevap verebilir hale getirecek biçimde olmalıdır. Şûrâyı uygulama yönteminin özgün demokratik seçimlerle belirlenmesi, krallık ve cumhuriyet rejimlerinin bir arada olması halinde yürütme erkinin parlamentoya karşı sorumluluğu bir hükümete verilmesi ile beraber cumhuriyet rejiminde devlet başkanının görev süresinin tespiti ve devlet başkanı, hükümet ve yasamanın tek kaynağı olan parlamentodan her birinin görev alanlarının belirlenmesi...

Bütün bunlar kabul edip uygulamaya koymaksızın çağımızda şûrânın uygulanmasının mümkün olmayacağı ilkelerdir. Bu ilkeler, Hz. Osman'ın son dönemlerinde ortaya çıkan ve hilafetin saltanata dönüşmesine neden olan anayasal boşluğu dolduracak yegâne ilkelerdir.

Câbirî, günümüzdeki bazı (İslami) siyasal hareketlerin modern demokrasi karşısında tutucu davranmalarını haklı gösterecek bir gerekçe olmadığını belirtir. İslam'da halifenin bir veya birden fazla kişinin biatıyla belirlenmesi; biat akdinin dönüşü olmayan alışveriş akdine benzetilmesi ve bu anlayışın haklı gösterilmesi ne aklî ne de şer'î bir temele dayanmaktadır. Bu sadece fakihlerin, kendi dönemlerinin

ihtiyaçlarına çözüm bulmak üzere ya şianın bazı kollarına cevap vermek ya da mevcut durumu meşrulaştırmak için ortaya koydukları görüşler olduğunu söyler.¹⁹⁴

3.4.2.3. Demokrasi Sorunu

Arap-İslam uyanışı düşüncesiyle, modern Avrupa düşüncesi arasındaki ilişkiye hâkim olan ve kanıtlanmış tezlerden birisi, Avrupa'da ortaya çıkan düşünce ve teorileri, Arap uyanış düşüncesinin kendi uyanış beklentilerini ve umutlarını, üzerine kuracağı bir öncül olarak almasıdır. Bir başka deyişle Câbirî, Avrupa'da şartın ya da illetin konusu olan şey, Arap-İslam düşüncesinde şartın ya da illetin bizzat kendisi olmaktadır fikrini savunur.

Avrupa'daki gelişim sürecinin bir sonucu olarak meydana gelen siyasi ve sosyolojik düşünceyle teoriler, Arap-İslam dünyasında ilerlemenin bir koşulu olarak rol oynamıştır. Bunlardan biriside “demokrasi” meselesidir. Arap-İslam dünyasında demokrasi; uzun zamandır ve bugünde gerçekleştirilebilecek her ilerlemenin ilk şartı olarak alındı. Hâlbuki batı toplumunun günümüzde yaşadığı demokrasinin en az üç asır önce yaşadığı gelişmeler, mücadeleler hatta süregelen savaşların neticesi olduğu bilinmektedir.

Câbirî, Arap-İslam dünyasındaki mevcut konjonktürde; Avrupa'nın kendi aydınlanmasında başladığı fikri, sosyal, ekonomik ve sanayiye yönelik alanlardan başlamamızın mümkün olamayacağı kanaatinde. Yaşadığımız çağın mantığı bizden en yakın yolu tutarak sadece edilgen ve tüketici olarak değil, etken ve üretici olarak çağdaş medeniyet kafilesine dâhil olmamızı beklemektedir. Câbirî, Arap-İslam toplumunun ilerlemiş dünya kervanına katılmasının en önemli şartı olarak Avrupa medeniyetinden taşınan gerek düşünce ve teoriler, gerekse sistem ve kurumlarla ilgili olan şeylerin bizdeki ortama uyum sağlaması, bizim toprağımızda yetişmesi için çaba sarf etmesidir görüşündedir. Bu olmadan, başka yerden taşınan fikir ve teorilerin değişimi harekete geçiren bir güç, tecdid sağlayan bir etken ve ilerlemeyi tesis edecek bir unsur haline gelmesi mümkün değildir.¹⁹⁵

Arap-İslam dünyasında demokrasinin sadece ilerleme için değil, bizzat Arap varlığını korumak için de şart olduğunu söyleyen Câbirî; tarihsel olarak şekillendiği

¹⁹⁴ Cabiri, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, 90-94.

¹⁹⁵ Cabiri, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, 109-118.

biçimiyle Arap realitesi; gelişiminin hiçbir aşamasında demokrasiyle tanışmamış görüşündedir.

Arap-İslam dünyası tarihi seyrinde demokrasiyi Avrupa'daki gibi fikir ve kurum olarak meydana getiren şartların ve gelişmelerin aynını yaşamamıştır. Arap-İslam medeniyetinde idare kesinlikle değişmeyen, bireysel yönetim temeline dayalı bir şekle uygun olarak devam etmiştir. Arap tarihi asla tek kişinin otoritesini sınırlamak, kayıtlamak veya denetlemek için bir mücadele verildiğine şahit olmamıştır. Tek kişinin otoritesinin baskısını hafifletmenin tek mümkün koşulu, dini ve ahlaki engeldir. İşte bu nedenle İslam siyasi literatüründe, Nasihatu'l-Mulûk (Krallara Öğütler) diye bilinen biçimin dışına çıkamaz. Öyle ise, İslam toplumunun siyasi düşüncesinde esas konu denetim ve otoriteyi sınırlama değil "nasihat"tir. Nasihati kabul eden ve onu kısmen uygulayan idareci erdemli, ideal yöneticidir. Fakihler hemen hemen her devirde iyinin daha iyiyi (mefdûlün, efdali) idare etmesinin doğruluğuna yönelik fetvalar vermek zorunda bırakılmışlardır.

Fakihler idarecilerin bu uygulamalarını kabullenmek ile kılıç (güç) arasında bir tercih yapmak zorunda kalmışlardır. Bu sebeple devrin âlimleri şu temel inancı halkın belleğine yerleştirmeye çalışmışlardır. Zalim bir yönetici, yöneticisiz kalmaktan iyidir. Bu da teslimiyetçi ruhun kökleşmesi ve siyasi tavrın esası olan olandan daha iyisi mümkün değildir anlayışının benimsenmesinin bir sonucudur.

Câbirî; Arap-İslam dünyasında mücadelenin, bir iktidar mücadelesi olduğunu kaydederek idarede olan tarafın, yönetilen kimselerin söz hakkını ellerinden aldığını söyler: "Mevcut Arap-İslam dünyasındaki trajedimiz, sadece konuşmaktan mahrum olmak değildir. Aynı zamanda söz hakkının da olmayışıdır. Bu hak olmadan insan, kimliğini kaybeder. Bu hakka sahip olmayan insan; konuşan bir canlı değil, aksine bir canlı olacaktır. Konuşan kelimesi yerine konulmaksızın insana ulaşamaz. Çünkü konuşma (akıl/söz) olmadan ne değişim, ne uyanış ve ne de reform olur." ifadelerini kullanır.¹⁹⁶

Câbirî, demokasinin bizim siyasi ve toplumsal bilincimizde köklerinin bulunmaması nedeniyle oldukça sıkıntılı ve zorlu bir şekilde gerçekleşeceği ama her hâlükârda gerçekleşmesi gerektiği kanaatini taşır. O'na göre tikel yönetim kültüründen çoğul yönetim kültürüne geçiş olarak özetlenebilecek demokrasinin yerleşmesi, müslümanların ulûhiyet ve rubûbiyet alanında şirkin/ortaklığın olamayacağına

¹⁹⁶ Cabiri, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, 128.

inandıkları kadar, siyasette ve iktidarda ortaklığın kaçınılmaz ve zorunlu olduğuna inanmalarıyla mümkündür.

3.4.2.4. Toplum Sorunu

Câbirî toplum sorunu başlığı altında aslında sosyal adalet sorununu işlemektedir. Konuyu incelerken Avrupa ve geleneksel İslam düşüncesindeki referanslara ayrı ayrı atıfta bulunmaktadır. Modern ve çağdaş Arap düşüncesinde toplum sorunu, esas itibariyle zenginlik ve yoksulluk meselesidir. Yani sermayeyi ve üretim araçlarını elinde bulunduranların, alın terinden başka bir şeyi olmayan sınıfları sömürmesidir. Bu mesele üretim araçlarının tekelleşmesine dönük toplumsal farklılıklar meselesidir. Avrupa düşüncesinde demokrasi temelde burjuva sınıfı ile orta sınıfın seslendirdiği ve uğrunda mücadele ettiği liberal değerlerden biridir. Bu çerçevede demokrasi, esas itibariyle özgürlüktür. Aynı çerçevede özgürlük ise, esasen mülkiyet özgürlüğü, çalışma özgürlüğü, ticaret özgürlüğü ve son tahlilde sömürü özgürlüğü diye yorumlanabilecek, kazanma ve kâr elde etme yarışı gibi, bu özgürlüklere eşlik eden hususlardır.

Tüm bunlar şu problemi doğurmuştur: Fikri yenilenme, toplumsal kaynaşma, toplumun birliğinin sağlam ve barışçı temeller üzerine bina edilmesi, yönetimin katılım, seçim ve denetim esasına göre düzenlenmesi vs. için bir zorunluluk olan demokrasi, toplumun ve çağdaş ve gelişmeye müsait bir yapıya oturtulmasına yardımcı olduğu kadar, sömürünün iyice yerleşmesine de yardımcı olmaktadır. Zira bir şeye malik olanlar ile olmayanlar, yani zenginler ve fakirler diye ikiye ayrılan bir toplumda demokrasinin, emekleyenlerin sorununa hizmet etmesi mümkün değildir. Demokrasiden yararlanabilen ve onu kendi çıkarları için kullananlar, onun uygulama araçlarına yani kamuoyunu etkileyip yandaş kazanma araçlarına da sahip olanların ta kendisidir.

Câbirî, Avrupa'da, insanların demokrasinin çift taraflı doğası karşısında iki gruba ayrıldığını söyler. İlk grup, demokrasinin birinci yönünü benimsemiş ve bütün kusurlarına rağmen, yoksul grupların sorununa yani sosyal adalet ve fırsat eşitliği sorununa çözüm üretmenin mümkün olduğu görüşüne sahip olmuşlardır. Onlara göre, demokrasi orta sınıfa ve halkın çoğunluğuna, yöneticelere ve sermayedarlara eşit derecede baskı yapabilme imkânı vermektedir. Barış için mücadeleden ibaret olan "demokratik baskı" yavaş yavaş yoksul kesimlerin durumlarının düzelmesine ve temsilcilerinin yönetime katılmalarını sağlayacak veya sermayedar sınıfın

temsilcilerinden yönetimi tamamen alabilecek bir güce erişmelerine yol açabilecektir. Bu aynı zamanda, sınıfsal farklılıkları hafifletecek, fırsat eşitliğini sağlayacak, sosyal adaleti tesis edecektir. Câbirî'ye göre; işte bu sosyalist düşünce tarihinde, reformcu “demokratik sosyalizm/sosyal demokrasi” diye ifade edilen şeydir.¹⁹⁷

Avrupa'daki diğer grup ise; Avrupa'nın sosyal realitesini, fizik bilginlerinin genel geçer kesin kurallara sokmak kastıyla doğa fenomenlerini analiz ettikleri metodlarla analiz etmişlerdir. Bu gruba göre üretim araçlarının bireysel mülkiyetine dayanan kapitalizm olgusunun tek özelliği zenginlerin fakirleri sömürmesini kökleştirmek ve derinleştirmek olan eğilimi içinde hareket etmektedir. Böylece büyük mülkiyetler, doğası gereği küçük servetleri tamamen ortadan kaldıracak şekilde sıkıştırırlar. Bunun sonucunda da toplum, biri büyük servet sahipleri dışında herkezin eleneceği varlıklı sınıfı, diğeri ise sayıları gittikçe artan varlıksız sınıf olmak üzere ikiye ayrılır. Kapitalizme hâkim olan temel kural “sürekli olarak kazanmak, daha çok kazanmak”tır. Kapitalist toplumlarda gelişimin kaçınılmaz seyri, işçilerin sürekli olarak muhtaç hale gelmelerine sebep olacak şekilde sömürülmesi yönünde olacaktır.

Batıda görülen sosyalizmin gerek mevcut hali ve gerekse benimsediği esaslar itibariyle sosyalizmin ortaya koyduğu sonuçlarla çelişmekte ve kendisinden her türlü yarar beklenirken şimdi sadece zarar üretmektedir diyen Câbirî; “Sosyalizmi doğuran, yalnızca yöneticilerin ve kanunların zulmü nedeniyle, işçilerde zenginlere karşı oluşan haset duygusudur.” görüşünü dile getirir.¹⁹⁸ O zenginler ki, işçilerin alın teriyle servet biriktirmişler ve o servetleride servetlerin gerçek faillerinin gözlerinin içine baka baka harcamışlardır.

İslamdaki sosyalizmin ise, İslam dini ile kaynaşmış bir halde olduğunu iddia eden Câbirî; İslam'a girmeden önce Bedevilerin tabiatlarında olduğunu, İslam'a girdikten sonra ise sosyalizmi ilk uygulayan, Raşit Halifeler ve onu uygulamaya en fazla teşvik edenlerinde sahabinin önde gelenlerinin olduğunu söyler.¹⁹⁹

İslam ortaya çıkıp ve Medine'ye hicretten sonra yayılıp güçlenmeye başlayınca ve Müslümanlara savaş izni verilip Allah tarafından zafer ve ganimet lütfedilince, yüce Allah bu savaşlarda bir paylarının olması için savaa katılmamış olan güçsüz Müslümanların haklarını öğreten ve savunan bir amir ve açıklayıcı olarak, şöyle hitap etmiştir: “*Bilinizki, elde ettiğiniz ganimetlerin beşte biri Allah'ın Rasulünün,*

¹⁹⁷ Cabiri, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, 141.

¹⁹⁸ Cabiri, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, 139.

¹⁹⁹ Cabiri, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, 141.

akrabaların, yetimlerin, fakirlerin ve miskinlerindir.” (Enfal: 41) Başak bir ayette altın ve gümüşü biriktirenleri azarlamış ve kendileri ihtiyaç içinde olmalarına rağmen, başkalarını kendi nefislerine tercih edenleri övmüştür. Bunun yanısıra, Hz Peygamber Medine’de Müslümanlar arasında bir tür sosyal dayanışmoyayı gerçekleştirmek anlamına gelen işler yaparak, muhacir ile ensar arasında kardeşlik anlaşması gerçekleştirmiş ve muhacirlerden fakir olanları ensardan varlıklı olanlara kardeş ilan etmiştir. Sonra Kur’an’ı Kerim, faizi yasaklamıştır. Hz. Peygamber vefat edince sahabenin en başında yer alan Hz. Ebu Bekir’de, az ile yetinip hayatın bütün nimetleri konusunda tam anlamıyla fakirlerin içine karışmış ve onlarla oturup kalkmıştır. Hz Ömer’de Hz. Ebu Bekir gibi ganimetleri paylaşmış ancak bu taksimi yaparken ganimetleri ve malları Müslüman olma zamanına göre dağıtmıştır. Bu ise; bazı kimselerin servetlerinin çoğalıp yıldan yıla artmasına neden olmuştur. Hz. Osman zamanına gelindiğinde malların dağıtımında özellikle Emevi soyundan olan yakınlarını tercih etmesi sonucunda, ümmetteki hâlet-i ruhiye gözle görülür bir biçimde değişti. Bu değişimin en belirginini ise memurların, yöneticilerin, halifenin yakınlarının ve servet sahiplerinin gidişatlarında; emirler sınıfı, eşraf sınıfı, zenginler sınıfı diye adlandırılabilen sınıfların oluşması biçiminde meydana gelen değişikliktir. Bu sınıflardan ayrı olarak işçi sınıfı, mücahitlerin çocukları ve onların durumunda olan fetihlerde katkısı bulunanlar sınıfı oluştu. İslam medeniyetinin oluşturduğu yaşam tarzının gerektirdiği mala muhtaç hale geldiler. Müslümanların içinde işçiler ve güçsüzlerden ayrı sınıfların oluşmasına sebep olan bu görüntülerin tamamının sonucunda, zulmü biraz hissetmeye başlayan, Kur’an ve Sünnet ile Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer’den kaynaklanan kazanılmış haklarını istemeye hazırlanan bir sınıf oluştu.²⁰⁰ Mesela, Ebu Zerr’in Hz. Osman zamanında Şam Valisi olan Muaviye’yi protesto etmesi, bu durumun bir göstergesidir. Bu protesto, Ebu Zerr’in Hz. Osman’ın emriyle Medine dışındaki Rebeze’ye sürgün edilmesiyle neticelenmiştir.

Geleneksel referansımızın bizi götürdüğü bu tarihsel verileri kısaca özetleyecek olursak, Hz. Peygamber, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer zamanında; sadakaya yönelik teşvikler ve zekâtın farziyetinin yerleşmiş olması gibi etkenlerle toplumda sosyal adalet büyük ölçüde sağlanmıştır. Daha sonraki zamanlarda ise İslam toplumunun ekonomik ve siyasi bakımdan gelişmiş olması, servetin azınlık grupların elinde toplanmasına ve

²⁰⁰ Seyyid Kutub, *İslam’da Sosyal Adalet*, (İstanbul: Beka Yayınları, 2014), 229.

mal elde etme, bu malı da makam kapma uğrunda harcamak için bulunduğu makamı kullanan baskıcı kralların ortaya çıkmasına neden olmuştur.²⁰¹

Câbirî sosyal adaleti tesis etmede bir takım nassların bulunduğunu ki bunların başında toplum sorunu, zekât farızası, savaş ganimetlerinin dağıtımı, sadakayı teşvik ve faiz yasağı bakımından ele alan Kur'an ayetleri gelmektedir. Çağdaş İslam düşünürleri bu dört konuyu ele alan ayetlerin içeriklerini doğru bir biçimde uygulandığı zaman, toplum sorununun nihai olarak çözüme kavuşacağına inandıklarını belirtir. Yalnız Câbirî bu fikre katılmadığını dile getirmektedir. Zira zekât konusunda uzun hesaplamaların ardından; zekâtın farz kılınışında Arapların Hz. Peygamber (s.a.v) zamanındaki ekonomik seviyelerinin gözetildiğini söyler. “Zekât büyük servetlerden çok, küçük ve orta derecedeki servetleri sarsıyordu. Çünkü Arapların ekonomik yapısında büyük servetler söz konusu değildir. Câbirî; günümüzde büyük servetlere, zekâtı tatbik ettiğimizde daha çok azalan oranlı vergiye yani kâr oranı arttıkça toplam miktarı azalan vergi türüne benzediğini söylemektedir.

Faizin haram oluşu meselesine gelince de; sebepsiz zenginleşmenin önündeki en büyük engellerden biri olduğu tartışma götürmez bir gerçektir. Câbirî bu konuda da faizin haram oluşu, çağımızda toplumsal zulmün ve sınıfsal sömürünün kaynağı olan kapitalizmin dayandığı dinamiklerden birini tehdit ettiği halde, diğer dinamiklerine dokunmadığını belirtir. Bunların en başında kapitalizmin temel dayanağını, bel kemiğini teşkil eden “değerin üstünlüğü” yani sermayedarın (patron) işçilerin sırtından elde ettiği kârın üstünlüğü gelmektedir. Bazı çağdaş İslam düşünürlerin iddia ettiği gibi bu sorunların çözümüyle haksız kazancın, zengin ile fakirin arasındaki adaletsiz dağılımın yok edilmesi mümkün gözükmemektedir. Câbirî bu toplum sorununu (yoksulluk meselesinin çözümünü), siyasal sorunun yani yönetim meselesinin çözümüne bağlamaktadır. Günümüzde hâlihazırdaki sorun, siyasal sorunun aşılması, halkın söz sahibi kılınması, sürekli ve etkin biçimde yönetime katılması ile çözümlenecek gibi görülmektedir. Câbirî, “Çağımızın realitesi bize bunu göstermektedir.” diye de ekler.²⁰²

Arap-İslam dünyasındaki toplum sorununun çözümünü -toplumdaki sömürü ve yoksulluk meselesinin çözümünü- devletin millileştirilmesinde gören Câbirî; devlet sahip olduğu mal varlığını söz konusu zümrenin sömürüsüne karşı korumalıdır. Üretim

²⁰¹ Cabiri, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, 143-145.

²⁰² Cabiri, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, 150.

araçlarının sahibi ve en büyük pazar olarak devletin, uluslararası emperyalist kontrol merkezleriyle olan bağının koparılması gerekmektedir. Devletin millileştirilmesi için, devletin siyasi otoritesinin, sömürücü zümrenin çıkarı için çalışanlardan alınarak işçinin, yoksul kesimin haklarını koruyacak kimselerin ellerine geçmesi zorunludur. Siyasi otoritenin diktatörlüğe düşmemesi için ise yönetimin farklı sesler çerçevesinde gerçek bir halk denetimine boyun eğmesi gerekir. Unutulmamalıdır ki, güç bozucudur. Güç gerek “tek partiden” gerekse “kahraman lider” ve “adil müstebit”ten çıksın sapmamasının ve ardından gelecek sesin onun başladığı yerden devam edeceğinin garantisi yoktur.

3.5. KUR’AN TASAVVURU

Yaşamının son döneminde Kur’an üzerine yoğunlaşan Câbirî üç ciltlik *Fehm’ul Kur’an* isimli bir tefsir ve bu seriye mukaddime niteliğinde *Medha’l ile-l Kur’ani’l-Kerim* eserlerini telif etmiştir. Gerek epistemolojik yapıları gerekse siyasi aklı analizinde Câbirî bu yapıları oluşturan siyasi, sosyal ve kültürel atmosferin etkisi üzerinde durduğu gibi vahiy sürecini de içinde bulunduğu yapıyı dikkate alarak analiz eder.

Câbirî’nin, Kur’an’ı okuma ve anlamada, burhani bilgi sisteminin öncülerinden hareketle oluşturduğu prensiplere dayandığını söyleyebiliriz. Ona göre, metodolojik açıdan Kur’an’ı hem kendisiyle hem de bizlerle çağdaş kılacak bir ilişki kurmanın yollarından biri “Kur’an’ı Kur’an’la açıklama”dır. Burhanda, aşırı te’vile gitmenin önünü engelleme amacıyla benimsenen zahiri yaklaşımın bir uzantısı olarak Kur’an’ın kendisiyle tefsiri, metni ilk aşamada yalnızca bütüncül yapısı içinde anlamayı hedefler.

Câbirî’ye göre Kur’an’ın tarihte, insan ve toplum ile olan ilişkisini; neleri dönüştürüp dönüştürmediğini ve kendimize çağdaş kılmanın yolunu bulmamız için mevcut mushaf düzeni ile nüzul sıralaması ayrımını yapmamız gereklidir. Konu, görelilik ve tarih alanına ait ise nüzul sıralaması; mutlak ve zaman ötesine(metafizik) aitse Kur’an’ın bütünü dikkate alınarak “Kur’an’ın bir kısmını açıklar” prensibinden hareket edilir. Medeni sureler de ancak Mekkî sureler üzerine bina edilerek anlaşılabilir.²⁰³

Kur’an’a Giriş ve Fehm’ul Kur’an isimli tefsirini incelediğimizde Câbirî’nin Kur’an ve indiği toplum/ tarih arasındaki ilişkiye odaklandığını görürüz. Özellikle aynı

²⁰³ Cabiri, *Kur’an’a Giriş*, Çev: Muhammed Coşkun, (İstanbul: Mana Yayınları, 2013), 37.

kıssanın farklı varyantlarının bulunması, vahyin indiği andaki tarihi durumun dikkate alınmasıyla açıklar. Kimi zaman kıssanın başının bırakılıp direkt sorunun anlatılması, o dönemde yaşananlarla ilgilidir. Câbirî'nin tarih ve Kur'an arasındaki bağı dikkate aldığı bir göstergesi de esbab-ı nüzul rivayetlerine verdiği önemdir.

Câbirî; Şâtıbî'nin görüşlerine de atıfta bulunarak yasa koyucu (Allah) şeriatı, muhatap aldığı insanların anlaması maksadıyla göndermiş ve onların anlayacakları şekilde kılmıştır. Kur'an'ın kendi diliyle nazil olduğu Araplar ümmi bir millettir.

“Şeriat ümmidir. Çünkü mensupları ümmidir. O, maslahatların itibara alınması esası üzerine yürür. Yani Hz Muhammed (s.a.v) ile özelde Araplara, genelde ise diğer insanlara gönderilen yüce İslam, Arapların sahip oldukları ümmilik vasfını dikkate almıştır. Bu da onların ümmi oluşları yani ümmiliğe nispet edilmeleri anlamına gelmektedir. Şayet böyle olmasaydı, mensuplarının alışık oldukları hayat tarzını dikkate almaksızın gelmiş olur ve onları mevcut seviyeleri ile muhatap almazdı. Oysa durum bunun tam tersidir. Din insanların alışık oldukları hayat tarzını dikkate alarak kendisine muhatap kılmıştır.”²⁰⁴

Bu arada meselenin başka bir boyutu da Kur'an ayetlerinin bilimsel bir buluşla ilişkilendirilmesidir. Bu durum tehlikeli bir mecrayı da beraberinde getirmektedir diyen Câbirî; hiçbir kişi, bilimsel bir buluşun bilim ve bilim adamları açısından değişmez bilimsel bir gerçek olarak kalacağını garanti edemez. Çünkü bilim sürekli olarak gelişmekte, kendini yenilenmekte ve aşmaktadır. Esas olarak keşfedilen bütün bilimsel gerçekler, geçersiz bir teori halini almaya veya yararlı olmayan bir hakikat konumuna itilmeye ve yine keşfedilecek başka bir bilimsel gerçeğin gölgesinde kalmaya mahkûmdur. Bilimin, Kur'an'ı teyit etmesine ihtiyacımızın olmadığını söyleyen Câbirî bu konuda eser yazan çağdaş yazarların da ideolojik bir tutum sergilediklerini dile getirir. Zira gelenekte bu tutum içinde olan İsmailî geleneği mevcuttur. İsmailî anlayış inançlarını bugün bilimin geçersizliğine hükmettiği “gerçekler” üzerine inşa etmişler ve daha sonrada bu gerçekleri tezkiye edecek biçimde Kur'an'ı yorumlamaya çalışmışlardır. Gerçekleri ters yüz ederek hem Kur'an'ın hem de bilimin teyit etmesiyle hakikatin tek sahibi kendi mezhepleri olduğunu söylemişlerdir.²⁰⁵

²⁰⁴ İlyas Çelebi, *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar*, (İstanbul : Rağbet Yay., 1998), 23.

²⁰⁵ Cabiri, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, 197.

SONUÇ

Arap rönesansını hedefleyen Câbirî'nin en büyük arzusu bugüne dek bize sunulmuş düşünme biçimlerinin tek seçenek olmadığının farkına varılarak düşünce üretim yollarını yeniden düzenlemektir.

Vahiy inerken ve nüzulün sıcaklığı henüz taze iken, metne otorite bahşeden şey Allah inancı ve O'nun elçisine gösterilen itaat ve saygıydı. Bunların gündelik yaşamda somut karşılıkları bulunmaktaydı. Oysa araya geleneğin girdiği, mezheplerin düşünceyi kapattığı ve büyük ölçüde sınırlandırdığı, ardından da İslam Kültürünün politik ve düşünsel krize girdiği bir durumda dinsel bilgi, her açıdan kendini yetkinleştirmek zorundadır.²⁰⁶

Tedvin Asrıyla başlayan sürecin ortaya çıkardığı epistemolojiler, etkilerini hâlâ Abbasiler devrindeki kadar diri tutmaktadır. Zira bu geleneksel akli oluşumlar, zaman içerisinde selefin otoritesinin kutsallaşması sonucu bütünüyle "Din" anlamı kazanmıştır. Artık asıllara (nassa) değil, onlardan üretilmiş ayrıntılara bile dokunulmaz hale gelmişse, yeniden kalkınabilmenin tek yolu bu dokunulmaza dokunmak ve onun gerçektende zannedildiği gibi kutsal olmadığını göstermekten geçmektedir.

İşte Câbirî tam da bunu yapmaya çalışmıştır. Kendi kültürüne "yeniden yapılandırıcı" bir perspektiften bakabilmiş ve çağına teklif edebileceği bir proje meydana getirmiştir. El-Câbirî büyük bir emek ve gayretin, aynı zamanda ise derin bir tefekkürün ürünü olan bir neşriyat ortaya çıkarmıştır.

Câbirî eserlerinde, eleştirel analiz metoduyla tarih ve İslam geleneğini yeniden okumaya girişmiştir. Bu eleştirel okumayı yaparken mevcut kültürel mirasın reddi değil, yenilenmesi ve tamiridir. Gayesi bütün bir geleneği ortadan kaldırmak değildir. Öyle bir düşünceye sahip olsaydı bu kadar yorucu bir epistemolojik analiz ve incelemeye kalkışmazdı. İslamî ilimlere ait mirası, gücü yetebildiğince kapsamlı bir şekilde ele alması, bugün yeniden yapılanarak ortaya konabilecek herhangi bir yeniliğin asla geçmiş kültürden bağımsız olamayacağını göstermek içindir. Bunula birlikte hiçbir eser noksanlıktan ya da eleştiriye tâbî tutulmaktan âzade değildir.

Câbirî'nin okumalarında her bir âlim, ekol vs. ya beyanın, ya burhanın ya da irfanın altında değerlendirilir. Bu yapının dışına çıkabilen bir istisna bütünü dışına çıkabilen bir parça bulunmamaktadır. Beşeri alanın, Câbirî'nin yönteminde kullandığı

²⁰⁶ Mehmet Evkuran, *Sosyal Bilimler Mantiği ve Kelam*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2005), 171.

yapısalcılığa dayanan perspektifle ele alınmasının doğurduğu sıkıntılar onun bu tutumunda tartışmaya açar. Zira beşeri alan bir mekanizma değildir. Bu noktada Câbirî'nin İslam düşüncesinin objektif bir şekilde okunması gerekliliğini hatırladığımızda beyan, burhan ve irfan tespitinde ne kadar objektif davrandığını kendimize sormadan edemeyiz. Akılcılık söyleminden hareketle bakıldığında Mu'tezile'nin rasyonelizminin burhan dairesi içerisine girmeye yeterli görünmezken İbn. Hazm'ın veya İbn Teymiye'nin yaklaşımının bu daire içerisinde görülmesine anlamlandıramayız. Yine, irfani epistemolojiye dâhil ettiği doğu İslam dünyasındaki tecrübelerin geride bırakılmasına karşın yalnızca Endülüs tecrübesinin öne çıkarılması da tartışmaya açık başka bir husustur.

Câbirî'de gördüğümüz en sıkıntılı durum, din-akıl ilişkilerini modernliğin hâkim paradigması altında okumaya tabi tutması beyani ve irrasyonel olarak tanımladığı modernliğin ötekisi olan gelenekte geri kalmışlığın ve dumura uğramışlığın baş müsebbibi olarak görmesidir.

Yine bu bağlamda gelenek- modernlik ilişkisinin din ve akıl şeklinde tezahür ettiği alanlardan biriside meşhur Gazzâlî-İbn Rüşd tartışmasıdır. Câbirî, bir İbn Rüşdcü olarak Gazzâlî'ye eleştiriler getirir, aralarındaki keskin görüş farklılıklarının altını çizer. Son zamanlarda yapılan araştırmalar, bu imajın modern bir kurgu olup gerçekte ilgisinin olmadığını, bu iki İslam düşünürünün temelde “aynı yöne baktıklarını” göstermektedir.²⁰⁷ Gazzâlî ve İbn. Rüşd arasındaki ünlü “tehafüt tartışması” İslam dünyasındaki en verimli entelektüel tartışmalardan biridir.

İbn Rüşd'ün yakınlarda bulunan Gazzâlî'nin meşhur Usûl-i Fıkıh kitabı el-Mustasfâ'ya yazdığı bir telhis vesilesiyle aralarındaki ilişkisi hakkında yeni değerlendirmelere ulaşılmıştır.²⁰⁸

Bahsettiğimiz bu hususlar düşünürün çalışmalarını önemsizleştirmeye yönelik değildir. Yalnızca Câbirî'nin eserlerini okurken aynı eleştirel akılcılığın mümkün olduğu oranda sergilenmesi gerektiği kanaatindeyiz.

Nitekim O'nu çağdaş Arap-İslamAklını oluşturmaya yönelik projesini dikkate almaksızın İslam dünyasındaki “yeniden yapılanma” konusundaki tüm okumalar eksik kalacaktır.

²⁰⁷ Bedri Gencer, *İslam'da Modernleşme*, (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014), 84.

²⁰⁸ Mehmet Ulutürk, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Din ve Akıl İlişkilerini Gelenek ve Modernlik Bağlamında Okumanın Sorunları: Cabiri Özelinde Bir Eleştirel Soruşturma*, (Ankara: Muhafazakâr Düşünce, Yıl:13, Sayı:48), 22.

KAYNAKÇA

- Akbulut, Ahmet. *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*. İstanbul: Birleşik Yayınevi, 1992.
- Altınay, Ramazan. *İslam Tarihine Teorik/ Yapısal/ Kavramsal Bir Yaklaşım: Câbirî Örneği*. Erzurum: Ekev Akademi Dergisi, Yıl:17, Sayı:57, 2013.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslamAklının Oluşumu*, çev: İbrahim Akbaba. İstanbul: Kitabevi, 1997.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslamKültürünün Akıl Yapısı*, çev: Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi, 1999.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslamSiyasal Aklı*, çev: Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Çağdaş Arap-İslamDüşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev: Ali İhsan Pala, Mehmet Şirin Çıkar, Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev: A. Said Aykut. Kitabevi, İstanbul, 2003.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Kur'an'a Giriş*, çev: Muhammed Coşkun. İstanbul: Mana Yayınları, 2013.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Ekin Yayınları, 1996.
- Çelebi, İlyas. *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.
- Ebû Râbi, İbrahim M. *Çağdaş Arap Düşüncesi 1967 Sonrası Arap Entelektüel Tarihi Araştırmaları*. İstanbul: Anka Yayınları, 2005.
- Evkuran, Mehmet. *Sosyal Bilimler Mantığı ve Kelam*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2005.
- Gencer, Bedri. *İslam'da Modernleşme*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.
- Giddens, Anthony. *Sosyal Teorinin Temel Problemleri*, çev: Ümit Tatlıcan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005.
- Güler, İlhami. *Sabit Din Dinamik Şeriat*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.
- İkbal, Muhammed. *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, çev: Rahim Acar. İstanbul: Timaş Yayınları, 2016.

- Keskin, İbrahim. *Arap/ İslam Kültürünün Yapısalcı Analizinin İmkânı: Muhammed Âbid el-Câbirî Örneği*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Dergisi, Cilt:19, Sayı:1, 2010.
- Kutub, Seyyid. *İslam'da Sosyal Adalet*. İstanbul: Beka Yayınları, 2014.
- Mardin, Şerif. *Türkiye'de Din ve Siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1998.
- Okumuş, Ejder. *Dinin Meşrulaştırma Gücü*. İstanbul: Ark Kitapları, 2005.
- Özdemir, Meryem. *İslam Düşüncesinde Epistemolojik Temelli Yeniden Yapılanma Muhammed Âbid el- Câbirî Örneği*. Ankara: Muhafazakâr Düşünce, Yıl:13, Sayı:48, 2016.
- Ulutürk, Mehmet. *Çağdaş İslam Düşüncesinde Din ve Akıl İlişkilerini Gelenek ve Modernlik Bağlamında Okumanın Sorunları: Câbirî Özelinde Bir Eleştirel Soruşturma*. Ankara: Muhafazakâr Düşünce, Yıl:13, Sayı:48, 2016.
- Uyanık, Mevlüt. *Çağdaş İslam Düşüncesi*. Ankara: Babil Yayınları, 2005.
- West, David. *Kıta Avrupası felsefesine Giriş*, çev: Ahmet Cevizci. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998.
- William, Sullivan. *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, çev: Taha Parla. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1990.

