

Çağdaş İslam Arap Düşüncesi ve Cabiri

Atilla Arkan

[Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü]

Özet

Muhammed Abid el-Cabiri Çağdaş İslam düşüncesinin temsilcilerinden bir tanesi olması itibarıyla modern dönem İslam düşüncesinin zaaf ve güçlü taraflarını yansıtır. Çağdaş İslam düşüncesi gerileme, yenileşme ve ilerleme kavramları üzerine odaklanır ve tarihsel sürekliliği ihmal eder. Ayrıca Çağdaş Batı düşüncesinin eleştirilebilecek yönleri de çoğu zaman gözden kaçırılmıştır. Bu bağlamda Klasik İslam düşüncesi çoğu zaman sapı ve gerilemenin sebebi olarak da algılanır. Cabiri'de bu genel çerçevenin içerisinde yer almaktadır. Bu çalışma Cabiri'yi Çağdaş İslam düşüncesiyle ilişkili olarak ele alacak ve bu yönler gösterilecektir. Düşününürün Klasik İslam bilgi yapılarına dair, tasnif, analiz ve eleştirileri sunulacaktır. Cabiri beyan ilimleri olarak isimlendirdiği fıkıh ve kelam gibi dini ilimleri Arap dilinin sınırları içinde kalmakla eleştirir. Cabiri'ye göre irfan yani Tasavvuf ise aklın iptali olması ve "atıl akıl" olması bakımından kendisi gerilemenin en önemli sebeplerinden bir tanesidir. Burhan yani felsefe ise 12 yüzyıldan sonra Müslüman topraklarda etkisini kaybetmiştir. Bu çalışma Cabiri'nin bu yaklaşımlarını ve yargılarını eleştirel bir gözle değerlendirecektir.

Anahtar Kelimeler: Çağdaş İslam Düşüncesi | Cabiri | İslami İlimler | Beyan | Burhan | İrfan | Felsefe | Tasavvuf | Fıkıh | Kelam

Contemporary Islamic Arap Thought and Cabiri

Abstract

Muhammad Abid el-Cabiri, as one of the leading representative of Modern Islamic Thought, reflects the strengths and weakness of this thought. Modern Islamic thought focuses on the problem of progress, development and decline while neglecting the historical continuity of Muslim societies. Additionally, Modern Muslim thinkers disregard different dimensions of Modern Western thought which should be intellectually criticized. In this context, Classical Islamic Thought is often considered as the reason of the decline of Islamic Civilization. As a Modern Muslim thinker, Cabiri also shares the same intellectual framework. This article evaluates Cabiri within the framework of Modern Islamic Thought. Cabiri criticizes Islamic sciences (beyan) such as fiqh and kalam and claims that they cannot go beyond the borders of Arabic Language. Moreover he considers Tasawwuf (irfan) as the main responsible for the decline of Islamic thought as "an inactive intellect". Demonstration (burhan), namely Philosophy, is not influential tradition in Muslim lands since the twelfth Century.

Keywords: Modern Islamic Thought | Cabiri | Islamic Sciences | Religious Rhetoric | Demonstration | Gnosis | Philosophy | Tasawwuf | Fiqh | Kalam

Giriş

Çağdaş İslam Düşüncesinin Boyutları

Birinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar Osmanlı devleti İslam dünyasının lideri konumundaydı. Osmanlı Devleti'nin 1699 yılında Karlofça Antlaşması'nda temsil edilen yenilgisinden sonra ıslahat, yenileşme ve modernleşme çabaları belirli ve eskisinden farklı bir çizgiye oturur. 1699 yılından önce Osmanlı dünyasındaki yenileşme çalışmaları *Kanunu Kadime dönme* yani eski mükemmel düzene dönme şeklinde kavramlaştırabiliriz. Bu, mevcut siyasal, sosyal ve ilmi düzenin bozukluklarının ve aksayan yönlerinin giderilmesi anlamına gelmekteydi. Fakat bu tarihten sonra durum köklü bir şekilde değişmeye başlar. İbni Haldun'un ifade ettiği "mağluplar galipleri taklit eder" ilkesine uygun bir biçimde İslam dünyası, bu tarihten sonra "Batı" dünyasını ve düşünce sistemini daha yakından takip etmeye başlar. Bu noktada, tarihte Müslümanların ilk defa, dünya coğrafyasının başka bir yerinde güçlü başka bir Müslüman devlet olmaksızın siyasal ve askeri anlamda başkalarının hegemonyalarının altına girmiş olduğunu da hatırlamak gerekir. Bu ise daha derin krizleri ciddi anlamda besledi ve hala da beslemektedir.

Batı dünyasının takip edilmesi ilk önce askeri alanda olmuştur. Nitekim bu anlamda Osmanlı modernleşmesinin öncelikle askeri alan üzerinde odaklanmıştı. Askeri sonuçlar uluslararası siyasi güç dengelerini doğrudan etkilediğinden Osmanlı devlet eliti bu güç dengelerine ve gerekleri-

ne uygun politikalar geliştirmeye çalışmıştır. Arka arkaya gelen askeri yenilgiler Batının daha yakından takip edilmesini zorunlu kılmıştır. Bunun sonucunda Batı iktisadi, buna bağlı olarak sosyal yapısının değiştiği fark edilmiştir. Batıda gerçekleşen sanayi devrimi tarihin akışında önemli bir noktadır; çünkü geleneksel anlamdaki ekonomik kalıpların çoğunun değişmesine sebep olmuştur. Yine iktisadi bağlamda coğrafi keşifler ve yeni ticaret yollarıyla gelişen kapitalizm ve emperyalizm, Batı hegemonyasını pekiştiren önemli unsurlar olarak tezahür etmiştir. Bu bağlamda değişen önemli hususlardan birisi bilim-teknoloji ve iktisadi süreçler arasındaki yakın ilişkiler ve bunların güç kaynağı olarak tasarlanmasıdır. Francis Bacon'un "bilgi güçtür" sözü bu bağlama denk düşer.

Sanayi devrimi ile bilimin tabiatın güç ve zenginlik devşirilmesi için yoğun bir şekilde kullanılması, bu bağlamda teknolojinin yeni bir formda zuhuru Batıdaki toplumsal yapı ve kurumları radikal anlamda değiştirmiştir. Toplumsal yapının, üretim yapılarının ve buna bağlı toplumsal güçlerin değişmesi Batı toplumlarının siyasal yapılarının da değişmesini beraberinde getirmiştir. Siyasal yapının değişmesinin Batı toplumsal yapısının değişmesiyle ilişkisi yanında insanlığın geçirmiş olduğu dönüşümle de yakından alakası vardır. Bu bağlamda meşrutiyet, eşitlik, hürriyet, insan hakları, demokrasi ve uluslararası hukukla düzen önemli olgular olarak ortaya çıktı.

Batı toplumlarındaki iktisadi, sosyal, siyasal ve uluslararası ilişkilerdeki değişiklikler karşılıklarını düşünce dünyasında da buldu. Tarihsel olarak öncelikle Rönesans ve Reform hareketleriyle kilisenin, bir bakıma dinin, hâkimiyetinden ve birincil belirleyiciliğinden kurtulmasını zikredebiliriz. Ortaya çıkan durum yepyeni bir din-bilim-felsefe ilişkileri ağıydı. Bu ilişkiler ağının iktisadi, sosyal ve siyasi anlam ve karşılıkları bulunmaktaydı. Bunun dışında felsefi süreç bakımından hem evreni tasarlama hem de bireyin Tanrı ve tabiatla ilişkileri bağlamındaki varlık tasavvuru (insan merkezli anlayışlar), bilginin insanın tabiat üzerinde teknoloji aracılığıyla hükümranlığını kurarak güç odaklı tanımlanması, bu bağlamda bilgiye ulaşma yöntemlerinin bu amaçlara uygun olarak yeniden tanımlanışı (bilgiye ulaşma yolları-tümevarım ve tümdengelim tartışmaları; gözlem ve deneye vurgu; kesin ve ölçülebilir bilginin elde edilebilirliği), zaman ve mekan algılamaları ve bunlara dayalı ahlak anlayışları değişimin yaşandığı önemli noktalar oldu. Diğer bir ifadeyle, Batının 12. yüzyıldan itibaren geçirmiş olduğu tüm dönüşümler yeni bir zihniyet ve yeni bir aklî yapı olarak ortaya çıktı.

Batı medeniyetinin üzerine dayanmış olduğu yeni akli ve felsefi yapı, İslam toplumlarındaki aydınlar ve düşünce akımları üzerinde etkili olmuştur. 17. yüzyıldan itibaren Müslüman düşünür ve aydınların en temel sorunu İslam toplumlarının Batı karşısındaki konumunun düşüklüğünü analiz etmek ve bu bağlamda Batıyı anlamaktır. Bu çabalar zorunlu olarak İslam düşünce yapısının eleştirisini de beraberinde getirmiştir. Bu noktada Batıyı mutlak takipten, İslam'ın tarihsel birikiminin aynen korunmasına kadar çok farklı tavırlar ortaya çıkmıştır. Batının geçirmiş olduğu değişiklikler, İslam toplumlarında karşılıklarını, bir yönüyle tarihsel gelişimin bir zorunluluğu olarak diğer bir yönüyle ise aydın ve siyasi elit aracılığıyla güç arayışı olarak karşılığını bulmuştur. Ayrıca kültür ile bilgi intikalinin zorunlu oluşu sebebiyle bu intikalin nasıl, ne dereceye kadar yapılacağı ve buna bağlı olarak oluşan yabancılaşma ve kimlik sorunları başlı başına ayrı bir problem alanını oluşturmuştur.

Muhammed Abid el-Cabiri

Çağdaş İslam düşüncesinin önemli temsilcilerinden biri olan Muhammed Abid el-Cabiri yukarıda sunduğumuz çerçevede İslam düşünce geleneğini eleştirel olarak değerlendiren düşünürlerden biridir. 1936'da Mağrip'te (Fas) doğan Cabiri 1968'de felsefe diploması, 1970'de Rabat'taki Külliyyetü'l-Adab'tan felsefe doktorası almıştır. 1967'den itibaren adı geçen fakültede felsefe ve Arap-İslâm düşüncesi hocalığı yapan Cabiri, Fas/Rabat Edebiyat Fakültesi'nde felsefe ve İslâm-Arap düşüncesi profesörü olarak görev yapmıştır. *Felsefi Mirasımız, İslâm'da Siyasi Akıl, Arap Aklının Oluşumu, Arap Aklının Yapısı, Gelenek ve Modernlik, Demokrasi ve İnsan Hakları, Yeniden Yapılanma* gibi birçok konu üzerinde çalışmaları bulunan Cabiri 2010 yılında vefat etmiştir.

Arap Rönesansı'nın ancak akıl gücü ile başarılacağı ve geleceğin inşası için gelenek ile kültürel mirasın eleştirisinin zorunlu olduğu kanaatinde olan Câbirî'ye göre Arap ve İslam felsefesindeki bilgi anlayışlarının çözümlenmesi, eleştirilmesi ve yeniden inşası hayati önemdedir. Bu, bir anlamda yeni bir rasyonalitenin ve yeni bir sentezin üretilme çabasıdır. Bu sentezin İslam klasik akli gelenekleriyle, modern Batılı düşünce geleneği ve sömürge sonrası Arap düşüncesinin rasyonel bir karışımıyla elde edileceğini düşünür. Cabiri bu bağlamda yapısalıcı bir yaklaşım sergiler. Arap-İslam akli düşüncesinin yapılarını analiz eder. Daha sonra sömürge sonrası ortaya çıkan sorunlar etrafında bu yapıları eleştirel olarak çözümler ve bu amaçla yapı çözüm tekniklerini uygular.

Cabiri'nin eleştirileri yaşanılan gerçekliğe bir cevap verme ve hayata adaptasyon çabası bakımından değerlidir. Düşünürün temel fikirlerini oluşturduğu dönemde Batı medeniyetinin ve “modernite” olarak isimlendirilen düşünce yapısının tam bir küresel hakimiyeti bulunmaktaydı. Bugün ise Batı medeniyetinin siyasal, ekonomik ve uluslararası düzendeki hakimiyeti büyük ölçüde zayıflamıştır. Öncelikle Batı dışı birçok milletle kültür havzası, sanayileşme, bilim ve teknoloji üretme ve buna uygun siyasal ve sosyal düzen yapıları üretme hususunda önemli başarılar elde etmiştir. İkinci olarak, bir önceki ile ilişkili olarak, modernitenin tek bir formunun olmadığı, başka çözümlerin ve tarzların da olabildiği ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda yaşanılan sorunlara çözüm üretme hususunda hala dinamik bir süreç devam etmektedir. Üçüncü olarak, Batı medeniyeti ve modernite insanlığın gelişimi bakımından belli başarıları temsil etse bile, eleştiriye açık birçok alanın olduğu da çok uzun bir süredir tartışılmaktadır. Su, hava ve toprak üzerinde küresel ölçekte yaşanılan çevre sorunları; maddi ve manevi kaynakların adil paylaşımı; uluslararası siyasal sistemin küresel ölçekte adaleti ne kadar temin ettiği; zevk ile fayda üzerinden tanımlanıp yapılandırılan ahlak ilişkilerinin insanın anlam ve değerini tatmin edici bir şekilde oluşturamaması gibi hususlar ciddi bir şekilde eleştirilmektedir. Bundan dolayı artık çoğul modernitelerden bahsedilmektedir. Cabiri bağlamında bu tespitlerin önemi şudur. Her ne kadar kısmi olarak eleştirilerde bulunsa da 19. yüzyıl modernitesini bir ölçüt kabul ederek oldukça olumlu yaklaşmaktadır. Nitekim irfanla ilgili temel eleştirisini ilerlemeye götüren muayyen bir rasyonaliteden uzaklaştırdığı için yapmaktadır.

İslam-Arap Aklının Oluşumu

Cabiri, Kuşeyri'den yola çıkarak İslam bilgi sistemlerini burhan-beyan-irfan olmak üzere üç temel kategori altında sınıflandırır. Burhanın temeli “akıl”¹, beyanınki “nass”², irfanınkini ise duygu veya “his” olarak³ tanımlar. Felsefe geleneğinden gelen bir düşünür olarak Cabiri burhanın ihmal edildiği kanaatinde olarak “beyanı” ilimlerin önemini takdir edip “irfan”a karşı ise eleştirel bir tutum takınır.⁴ Ama irfanı daha eleştirel bir gözle değerlendirir. Bu çalışmamızda düşünürün *Arap-İslam Aklının Oluşumu* isimli eserini esas alarak, fakat diğer kitaplarındaki düşüncelerini de takip ederek, analizde bulunacağız.

Cabiri yenileşmenin ve güçlenmenin İslam'ın akli yapılarının gözden geçirilmesi ve eleştirilmesiyle mümkün olduğunu düşünür. Cabiri yenileşme tartışmalarını Arap akli kavramı etrafında yapar. “Arap akli” ile

İslam'ın ortaya çıkışından sonra Müslümanların akli birikimlerini ve kültürel mirası anlamında kullanır⁵. Diğer bir ifadeyle “Arap akli” Arap'ın eşyaya bakışı, bilgi üretmek için kullandığı kavram ve yöntemlerdir. Ona göre İslam toplumlarının ilerlemesi ancak Arap aklının eleştiriye tutulmamasıyla mümkündür. Bu çerçevede Arap-İslam kültürel mirasına dair merkezi iktidarlar tarafından savunulan anlayışlarından bilinçli bir şekilde uzak durur. Bu amaçla İslam kültürü içinde bazen karşı karşıya, bazen de yan yana duran düşünce okullarını inceler. Onun gözünde, Arap akli dil-düşünce-kültür bağlamında ortaya çıkmış tarihsel bir birikimdir. Bu bağlamda zihniyet sorunlarıyla yakından ilişkili olsa da yenileşme, güçlenme ve çağdaşlaşmanın çok boyutlu bir olgu olduğunu düşünür. Çoklu modernite tecrübeleri de bu hususta aydınlatıcıdır⁶.

Cabiri, Lalende'nin mükevvin (oluşturucu) ve mükevven (oluşturulmuş) akıl kavramsallaştırmasından istifade ederek bireysel akılla tarihsel akli miras arasında dinamik bir ilişki kurmayı hedefler. Oluşturucu akıl her insanın sahip olduğu, araştırma ve inceleme yaparak eşya ile olan ilişkisinde ilkeler koyabildiği akıl, oluşturulmuş akıl ise tarihsel yapı ile devralınan, dönemsel olarak doğru ve gerçekliğin ifadesi olarak kabul edilen akli yapıdır. Bu çerçevede Cabiri Arap Akli kavramsallaştırmasıyla tarih içerisinde oluşturulmuş akli kast eder⁷. Gerek hermenötik disiplininde, gerekse tarih felsefesinde tartışmalarında gördüğümüz üzere, insan zihninin metnin anlam alanlarıyla olan ilişkisi veya en geniş anlamıyla içinde yaşadığı kültürle olan ilişkisi kategorik olarak ayrıştırılmaz. Buradaki etki döngüsel olarak işlemektedir. Cabiri'nin kavramsallaştırmaları üzerinden gidecek olursak “oluşturucu” akıl aynı zamanda “oluşturulan” akıldır. Semantik içeriğine odaklaştığımızda ise “oluşturucu” akıl aslında büyük ölçüde hakim olan 19. yüzyıl modernitesinin akıldır. Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi bu da belli eleştirilere muhataptır.

Arap, Yunan ve Avrupa düşünce modelleri arasında, Tanrı-insan-âlem ilişkileri bakımından farklılık olduğunu kabul eder. Yunan-Avrupa aklının, tabiat karşısında kendini yetkin, bağımsız ve onun sırlarını keşfetmeye muktedir gördüğünü düşünmektedir. Tanrı'nın bu süreçteki konumu son derece belirsizdir. Cabiri'ye göre İslam-Arap aklının farklılaştığı nokta burasıdır. Ona göre Arap akli, Allah-insan-tabiat ilişkisinde tabiatı Tanrıya giden bir yol olarak düşünmüştür. Aklın görevi tabiatın keşfiyle Allah'ın bilgisine ve dolayısıyla O'nun varlığının ve hikmetinin yetkinliğine ulaşmaktır. Kuran'daki akıl kavramı da Arap aklının normatif yaklaşımını güçlendirmiştir. Cabiri'ye göre Yunan-Avrupa düşüncesinde ise akıl kendi başına kainatı keşfedebilir ve Tanrı vasıtasıdır. Bu temel ayrıma

bağlı olarak Arap düşüncesinde aklın varlık hakkındaki arayışı bile değer ve ahlakla ilgili olmak durumundadır. Yunan ve Modern Avrupa düşüncesinde ise akıl kendisini sadece nedenlerin araştırılmasına adanmıştır⁸. Cabiri'nin bu tespitleri Antik Yunan'ın ve Modern Batı düşüncesinin bir kısmı için doğru olsa bile, Orta Çağ düşüncesi için oldukça yanıltıcıdır. Ortaçağın hakim karakterine uygun olarak Batı düşüncesi din ve Tanrı merkezlidir. Her ne kadar Cabiri zımnı olarak İslam dünyasında geri kalmanın sebebini din ve Tanrı merkezli oluşuna bağlasa da bu çok doğru gözükmemektedir. Daha doğru yaklaşım tarihteki dönemlerin çok farklı sebeplerle farklı öncelikleri olmaktadır. Orta Çağda tüm düşünce akımları din ve Tanrı merkezlidir. Batı düşüncesi de bu bağlamda bir istisna oluşturmaz. Augustine, Thomas Aquinas, Büyük Albert ve dönemin diğer düşünürlerinin de önceliği din ve Tanrı konusu etrafındadır. Dolayısıyla Cabiri'nin bu yaklaşımı sorunludur.

Çağdaş İslam Düşüncesi ve İlerleme

Çağdaş İslam düşüncesinin temel sorunlarına uygun olarak ilerleme sürecinin Arap zihniyeti olan ilişkisini yakından analiz eden Cabiri, Arap düşüncesinin bilgi yapısını “bir kültürün bilinç altyapısı” şeklinde tasvir eder. Böylesi bir tasvir ile düşüncenin değişen unsurları ile değişmezleri arasında anlamlı bir şema koymaya çalışır. “Her şey unutulduktan sonra geriye kalanlar”ın kültür yapısını ve bunların da İslam-Arap aklını oluşturduğunu ifade eder⁹.

Bilinç ve bilinçaltı kavramları çerçevesinde kültürün canlı olduğunu, değişen ve değişmeyen unsurların böylece ortaya çıktığını belirtir.¹⁰ Kültürel değişim ve üretim de böylece mümkün olabilmektedir. Bilişsel bilinçaltı kavramıyla da İslam-Arap düşüncesini paylaşan bireylerin insana, topluma, tarihe bakışlarını belirleyen ortak tasavvurlarına atıfta bulunur. Kültürel zaman sürecindeki değişimi Nazzam'ın “hareket-i itimad” ve “hareket-i nakl” (mekanda yer değiştirme hareketi) ayırımına başvurarak açıklar. Hareket-i itimad bir şeyin olduğu yerde değişime uğramasıdır ki bu haliyle Aristo'nun oluş ve bozuluş hareketine benzemektedir. Cabiri'ye göre Tedvin Asrında bu hareket gerçekleşmiş olup İslam Arap kültüründe ana değişim türünün bu olduğunu iddia eder. Böylece İslam-Arap düşüncesinin zaman düşüncesinde süreksizlik vurgusunun daha baskın olduğunu ve tarih anlayışına da bunun yansımalarını iddia eder.

Cabiri'ye göre İslam-Arap tarihinin sadece geçmişe referansla okunması hatalıdır. Tarih değişimlerden yola çıkılarak gelecek odaklı değerlendirilememekte, bu da inşa etme misyonunu zayıflatmaktadır. Geçmiş

de *ihtilafların tarihi* olarak algılanmaktadır. Böylece tarih noktaları ve ilimler arasında kopukluk ortaya çıkmakta, tarih sürekli bir değişimin ırmağı olmaktan ziyade donmuş bir resim gibi anlaşılmaktadır. Yunan-İslam Felsefesi ve Modern Batı felsefesi ilişkisi bundan dolayı sadece bir aktarım eylemi olarak anlaşılabilir.

Ona göre İslam Arap düşüncesinin başlangıcı Cahiliye dönemidir; İslam'la birlikte (8. yüzyıl) yükselişe geçmiştir. Cabiri bundan sonraki dönemi gerileme ve çöküş dönemi olarak nitelendirir. 8. yüzyıl sonrası ilmi, bilimsel ve felsefi gelişmeleri açıklama, tarihi doğru olarak sunma bakımından bu tasnif oldukça sorunludur. Ayrıca süreklilik noktasından tarihin oluşum sürecini de açıklayamamaktadır. Cabiri 19. yüzyılla beraber Modern Arap Rönesans'ının birden başladığını düşünür. 10 yüzyıllık dönem kesintiye uğradığı tasarlanan bir düşünce yapısının aniden yeni bir formda kendini tekrar üretmesi nasıl mümkün olabilir? Cabiri coğrafi farklılıklarına göre Arap dünyasının Rönesans nitelemesi bakımından farklılaştığını söylemesine rağmen bu kavramsallaştırma oldukça sorunludur. Oryantalist tezlere paralel olarak Çağdaş İslam düşünürleri tarafından bu yaklaşım sıkça kullanılmıştır. Bu yaklaşım öncelikle 10. yüzyıl sonrası İslam toplumun siyasal ve medeni başarılarını takdir etme hususunda oldukça yetersizdir. 11. yüzyıl sonrası Selçuklu-Osmanlı devletlerinin kurulduğunu ilim ve düşünce geleneklerinin kendilerine has çizgilerde geliştiğini hatırlamamız gerekir. Selçuklu-Osmanlı devletleri kültür, sanat ve mimari alanında ortaya koymuş olduğu eserlerle de bu sürekliliği somut bir şekilde göstermiştir. İkinci olarak bilim tarihinde Fuat Sezgin¹¹, Rüşdi Raşid¹², Aykut Kazancıgil¹³, Ekmeleddin İhsanoğlu¹⁴, İhsan Fazlıoğlu ve diğerleri tarafından ortaya konulan çalışmalar, bu yaklaşımın zaaf noktalarını açıkça ortaya koymaktadır.

Cabiri'ye göre İslam-Arap akıl yapısı cahiliye ile ilişkilidir. Fakat o burada Cahiliyeden peygamberliğin gelmesinden sonraki zaman dilimini kast eder. Bu dönemin tedvin asrında düzenlendiğini ve bir referans çerçevesi olarak atıfta bulunulduğunu belirtir. Dış dünya ile ilişkileri düzenleyen ve değerlere atıfla kalıplar yoluyla düşünceleri belirleyen referans çerçevesi milletlerle kültürlerinin çoğulculuğunun sebebidir. Ona göre bu çerçeve kuruluş asrında oluşmuştur. Nitekim bu süreçte İslamî ilimlerin toplanması ve sınıflandırılması söz konusu olmuştur¹⁵. İslami ilimlerin oluşumu ve nakli bilgilerin toplanma ve tasnif işleminde dönemin teknik tabiriyle rey'in (akıl) önemli bir rolü olmuştur. Bu dönemde Ehli hadis ile fıkıh okulları arasında cereyan eden rey tartışmaları doğrudan İslam-Arap aklının oluşumundaki muayyen yapılara işaret eder ve bunun sonucu bir epistemolojik sistem oluşmuştur.

Cabiri'ye göre Arap kültürünün İslam medeniyetine kalıcı etkileri dil ve din aracılığıyla gerçekleşmiştir. İslam-Arap aklının oluşumunun ilk aşamasını dil çalışmaları belirler. İnsanın dili aynı zamanda dış dünyaya ve ilişkilere bakışını etkiler. Düşünce dil içinde şekillenir ve tezahür eder. Bu bağlamda İslam-Arap aklının oluşumunda Arap dili çalışmaları önemlidir. Tedvin asrındaki sözlük derlemeleri bedevilerin kullandığı kelimeleri toplamıştır¹⁶. Cabiri'ye göre Arapça, hayatın dinamik gelişimini takip edememiş, tedvin asrındaki kural ve kaideler bu gelişimini engellemiştir. Arap olmayan milletlerin (mevalinin) Müslüman olmasıyla Kuran dilinin tahrif olacağı endişesi, Arapçanın bedevi kullanımına müracaatla tedvin asrında belli kural ve kaidelerle sınırlanmasına yol açmıştır. Fasih Arapça yenilenmekten ziyade Kuran'ın indiği dönemdeki anlamlarını muhafazayı önclemiştir. Cabiri'ye göre bu şekilde oluşan Arapça İslam-Arap aklı üzerinde iki noktada etkide bulunur. İlki Arapça tarihsel akışı takip hususunda zayıftır, ikincisi ise Arap bedevinin yaşam tarzını takiben duyusal bir karaktere sahiptir¹⁷. Cabiri'ye göre bedevilerin dili olarak derlenen Arapça, bedevinin dünya görüşünü yansıtmış ve düşünceyi sınırlamıştır. Sonuç olarak İslam-Arap aklı dille ilişkisinden dolayı ortaya çıkan yeni fenomenler hakkında eski değerler üzerinden teemmülde bulunmuştur.

Cabiri kuruluş döneminde fıkıhın belirleyiciliğine atıfla İslam medeniyetini bir fıkıh medeniyeti şeklinde tanımlar. Fıkıh İslam kültüründe üretilen orijinal bir ilimdir. Bu bağlamda Fıkıh usulünün İslam-Arap aklının yasa koyan karakterini temsil eder. İmam Şafii'nin fıkıh usulü kuralları Arap aklı yapısının belirleyici özelliklerini oluşturur. Yine bu bağlamda dini metinlerin naklinden oluşan "eser" ile akli incelemeleri temsil eden "rey" farklılaşmasında sonuncusunun Kuran'ın lafzının anlaşılmasında Kuran'ın ayetlerinin nüzul sebepleri ve Arapçanın ifade özellikleri çerçevesinde oluşan tefsir olarak betimler. "Eser" in önceliğini savunan Ehl-i Hadis ise Kuran'ın anlaşılma ve yorumlanmasında sadece Hz. Peygamberin hadisleriyle sahabe rivayetlerinin kullanılmasında ısrar ediyordu. Şafii yöntem konusundaki bu ayrılığı çözümlenmek amacıyla, Kuran'da yer alan beyan şekillerini tespit ederek fıkıh usulünü Kitap, Sünnet, icma ve kıyasla sınırlandırır. Şafii bu sistemleştirmesiyle "beyanı" inşa etmiş ve etkisi sürekli olan İslam-Arap aklının bir formunu oluşturmuştur. Cabiri bu çerçevede aklın Kitap, Sünnet ve icmanın tespit ettiği asıl ile fer (türetilen detaydaki meseleler) arasında sürekli çift yönlü harekette bulunduğunu belirtir. Böylece akıl araçsallaşmış ve yasa koyan değil, kullanılmak için kendisine yasa koyulan durumuna gelmiştir. Cabiri'ye göre bu ise sınırlanmayı ifade ettiği için olumsuz yönleri bulunmaktadır. Ona göre Ehl-i Sünnet inancının kavramsallaştırılması da Şafii'nin teorik

kuralları çerçevesinde gerçekleşmiştir. Ehli Sünnetin iki okulundan birisi olan İmam Eş'arî de akaitte Şafii gibi bir tutum belirler. Cabiri hem Mutezilenin kelimada hem de Şafii'nin fıkıh usulünde “gaibin şahide kıyasını” benzer bir modeli kullandıklarını belirtir. Ayrıca bu modeli Hanbeli ve Eş'arî kelamcıları da kullanıyordu¹⁸. Cabiri aynı epistemolojik yaklaşım ve yöntemin hem nahiv hem de belagat çalışmalarında da devam ettiğini belirtir. Fer'in Asl'dan türetilmesine dayanan “beyanî bilgi sistemi” din ve dil ilimlerinde işleyen bir model olmuştur. Tek bir bilgi sistemi bu disiplinleri belirlemiştir.

İslam-Arap Düşüncesinde Atıl Akıl veya Tasavvufi Düşüncenin Eleştirisi

İslam dünyasının geri kalmasını “akli yapıyla” ilişkilendiren Cabiri, bu noktada en büyük sorumluyu “aklî gayr-ı makul” olarak isimlendirdiği tasavvufun da içinde bulunduğu irrasyonel akımlar olarak tespit eder. Ona göre kelam ve fıkıhın başını çektiği din ve dil ilimleri öncelikle “öteki”ni tespit edip buna karşı kendisini konumlandırmıştır. Cabiri'ye göre Arap aklının kendisinden korunmaya çalıştığı “öteki” Eski Miras şeklinde atıfta bulunduğu İslam öncesi düşünce, kültür ve dini akımlardır¹⁹.

Çağdaş İslam Düşüncesinin modernleşme sürecinin ilginç bir tezahürü olmak bakımından Peygamberin gelişinden sonraki dönemi tevhit-şirk mücadelesi olarak tasvir eder. Burada ilginç olan şudur: Cabiri rasyonel olanın tevhidi, irrasyonel olanın ise şirki temsil ettiğini söyler. Bu çerçevede İslam'ın karşılaşmış olduğu kültürel mirası, yani Yahudilik, Hıristiyanlık, Mecusilik ve Sabiiliği rasyonelden uzaklaşarak bozulmaları sebebiyle irrasyonel dini kabuller olarak kabul eder. Ona göre dinin üç rasyonel temeli vardır: (1) Şahidin gaibe şahadeti yoluyla, evren ve ondaki düzeni düşünerek Allah'ı bilmektir. Bu, insanlar için mümkün ve hatta vaciptir. (2) Allah'ın bir olarak kabul edilmesi. Cabiri “rasyonel” olma vurgusunu devam ettirerek yıldızların ve büyüünün etkili olmadığını kabul etmenin bu ilkenin zorunlu bir sonucu olduğunu düşünür. (3) Hakikati öğreten bir kurum olarak peygamberliğin imkânını kabul etmek²⁰. Bu ilkeler aynı zamanda İslam dininin öteki düşünce ve dinlerle ilişkisini belirlemede de önemli olmuştur.

Cabiri rasyonel ile irrasyonel kavramlarına değer yüklediğini ve rasyonel olanın irrasyonel olandan ayrı olamayacağını belirtse de vurgularını itibariyle nötr kalabildiğini söylemek zordur. İslam dini ortaya çıkışından sonra kadim kültürlerle fetihlerin belirlediği sırayla ilişkiye geçmiştir. Düşünür Haşeviyye, Mücessime, Müşebbihe gibi İslam içinde ortaya

çıkan akımları Eski Mirasın irrasyonel yansımaları olarak kabul eder. Bu akımlar dini metinlerin zahirlerine bağlı kalmaya çalışmaları itibariyle Cabiri'nin yaklaşımı aydınlatıcı değildir²¹.

Cabiri ilk dönem oluşum sürecini değerlendirmede ana kaynak olarak Şehristânî'ye dayanmıştır. Şehristânî farklı din ve düşünce akımlarını, Eş'ari kelamını takip ederek, din mensupları ve heva mensupları olmak üzere ikiye ayırır. Din mensupları başlığı altında İslam, Yahudilik, Hristiyanlık ve mezheplerini inceler. Ayrıca bu bölüme ek olarak, kitap sahibi olması muhtemel Mecusilik, Sabiilik ve Hanifliği inceler. İlk dönemde Allah'ın varlığı ile birliği ve nübüvvet ilkesini kabullerinden dolayı Yahudilik ile Hristiyanlık Müslümanlar tarafından önemli bir tehdit görülmemiş ve ehli kitap statüsü altında İslam siyasi yapısının meşru tebası olarak kabul edilmiştir²².

Cabiri Maniheizm, Mecusilik, Sabii mezhepleriyle felsefe ekollerini rasyonel dinin, irrasyonel meydan okuyucuları olarak tespit eder²³. Emeviler döneminde başkent Şam olması sebebiyle Hristiyan unsurlar devlet bürokrasisine hizmet sunarken, Abbasiler döneminde başkent Bağdat olmasıyla Farişi unsur ve özellikle Maniheistler oldukça etkilidiler. Muhtemelen mevali ayırımına denk bir şekilde Fars eğitilmiş sınıflar arasında *şuubiyye* olarak isimlendirilen milliyetçilik eğilimi oldukça güçlüydü. Cabiri'ye göre Maniheistler bunu bir politikaya çevirmiş ve kitaplar aracılığıyla İslam inancıyla rekabet etmeye çalışıyorlardı. Mecusilik her ne kadar nur ve zulmet ayırımını kullansa da ezeli ve kadim ilke olarak sadece Nuru kabul etmekteydi. Maniheistler ise nur ve zulmeti aşkın ve ezeli iki ilke olarak savunuyorlardı. Bu durum İslam'ın tevhit ilkesi açısından kabul edilemezdi. Ayrıca İbni Mukaffa örneğinde gördüğümüz gibi, kendi kaynaklarını Arapçaya çevirerek²⁴ Arap kültürünün yerine kendi kültürlerini yerleştirmeye çalışıyorlardı.²⁵ Bu ortamda Maniheist tezlere karşı İslam-Arap aklının savunmasını yapan grup Mutezile'dir. Nitekim Abbasi Halifesi Mehdi bu gruba karşılık olarak kitap yazılması için kelimcılara kitap yazma emri verir. Cabiri'ye göre bu mücadelede Mutezile Eski Mirasın aklı makulünü İslam kelam geleneğine aktarır ve daha sonra Eş'ari ve Maturidi kelam gelenekleri de ana hatlarıyla bu yöntem ve çizgiyi takip eder. Bu dönemde İslam-Arap aklının mücadele ettiği gruplardan biri de Sabiiler'dir.²⁶

İslam-Arap aklının hesaplaşmak durumunda kaldığı üçüncü çizgi ise felsefedir. Cabiri'nin bakış açısından Yunan rasyonalizminin özellikle Yeni-Eflatuncu okulla beraber zayıflamaya başladığını belirtir. Yeni-Eflatunculuk Eflatun ve Aristo'nun öğretilerinin karıştırılarak Pisagor

üzerinden yeniden yorumlanmasıdır. Bu tür bir okuma akli otoriteyi zayıflatmış ve düşünceyi irrasyonel bir boyuta çekerek dini bir yapıya dönüştürmüştür.²⁷ Cabiri Atıl Akıl ve Eski Miras olarak atıfta bulunduğu hermetik düşünceyi inceler. Hermetik kültür ana vatanı olan İskenderiye ve Harran üzerinden İslam kültürüne girmiştir. Harran feyiz metafiziğinin ve meşriki felsefenin kendisinden beslendiği en önemli okuldur²⁸. Cabiri Aristo sonrası Yunan felsefe geleneğinin rasyonalizmden irrasyonelizme doğru bir eğilim gösterdiğini belirterek Hermetik kültürün bu bağlamda oluştuğunu ifade eder. Pisagorculuğun güçlenmesi ve Platonla Aristo'nun eserlerinin Pisagorcu perspektiften okunması, aklın zayıflamasına ve Yeni-Eflatunculuk akımının ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu bağlamda Cabiri Yeni-Eflatunculuğu akıldan ziyade, duyguya ve mistik eğilimlere öncelik veren bir tür yarı akli yarı dini bir sistem olarak kabul eder.

Hermetizmin İskenderiye'den önce çıktığı yer olarak Afamiya'yı gösterir. Afamiya'da Yunan felsefe geleneği ile Doğu inançlarının senteze girdiğini belirtir. Nitekim Helenistik kültürün önemli isimlerinden Posidonius ve Jamplichos bu şehirde yetişmiştir. Sonuncusu kurduğu okulla Yeni-eflatunculuğu Doğu irfanına dönüştürmüştür. Ayrıca burada Hristiyan ve Yahudi dini gelenekleri de bulunmaktaydı. Clement'e isnat edilen sayısız eser burada ortaya çıkmıştı.²⁹ Ayrıca Cabiri bu bölgede yaşamış olan Pisagorcu eğilimler taşıyan Numenius'un Yahudi düşüncesinden beslendiğini belirtir.

Hermetik gelenek felsefeyi gerçekliğin araştırılmasından çıkarıp, Allah'ı en güzel şekilde bilmeye, bu amaçla tefekkür, huşu ve kutsal emirlerin yerine getirilmesine yönlendirmiştir. Saf felsefeyi, aritmetik, müzik ve geometri gibi disiplinleri yana koyarak dindarlık ve ibadete yöneltmiştir. Hermetik düşünce, bilgi, kurtuluş ve mutluluğun yolu olarak aklın yerine nefse, kalpte oluşan keşf ile işrağa atıfta bulunuyordu. Pisagorculuk ve Yeni-Pisagorculuk hermetik düşüncenin kaynaklığını yapıyordu³⁰.

Cabiri Hermetizm'in evren tasavvurunu kısaca sunar. Evrenin ve sabit yıldızlar semasının üstünde Yüce İlah bulunmaktadır. Onun altında ise yedi gezegen ve yıldızların felekleri bulunmaktadır. Onun altında da dünyanın merkezde olduğu ay feleği bulunmaktadır. Yüce İlah insanın idrakinin üstünde olup vasfedilemez ve olumlu sıfatlarla betimlenemez. Yüce İlah hakkında konuşmak onu eksikliklerden tenzih ederek yani selbî bir şekilde mümkündür. İnsan türü de dahil dünyamızı Yüce İlahın emriyle yaratan ise yaratıcı/fail ilahdır. Dünya yukarıdaki tüm feleklerden etkilenir. Nitekim bundan dolayı insanlar da yedi türe ayrılmıştır. Evrende bulunan diğer bir ilke ise madde olup tüm kötülüğün, noksanlığın ve ku-

surların sebebidir. İnsan ise temelde iki ilkedен neşet eder: birincisi madde diğeri ise külli akıldan gelen parça. İnsan madde sebebiyle yok olucu ve kusurlara bulaşmıştır. Külli akıldan gelen kısım ise insanı Yüce İlah'a bağlar ve onu iyiliğe yöneltir. İnsanın gerçek bilgiye ulaşması ve kurtuluşu –ki bunlar az bir seçkin gruptur- kişinin maddeden tamamen kurtulması ve kendi benliğini yok etmesi yani fena-fillah yoluyla mümkündür. Nefis böylece sekizinci gök katına kadar yükselebilir³¹. Hermetik teolojide aşkın, kendisi hakkında konuşulamayan Yüce İlah ve alemi yaratan Fail İlah vardır. Alem ile Yüce İlah arasında bir takım vasıtalar vardır.³²

Hermetik kültür, nefis konusuna özel bir önem verir. Yüce İlah hakkında bilgiye ulaşmanın yolu akıl ve duyu olmayıp, Yüce İlahın bir parçası olduğundan dolayı nefsin bizzat kendisidir. Nefsin marifetullahı ulaşmasının yolu ise insanın Yüce İlah'la birleşmesi, kendinde O'nu bulmasıdır. İslam tasavvufunda bu yol, ittihat, fena, vahdeti şühud ve cem kavramlarıyla atıfta bulunulur. Keşf ve işrak kavramları bu bilgiye ulaşmanın en üst mertebesi olarak kavramsallaştırılmıştır.³³

Cabiri nefis görüşünden sonra hermetik düşüncenin insan ile evreni bir ve organik bir bütünlük olarak kabul eden görüşüne geçer. İhvanı Safa'da oldukça gelişmiş bir versiyonunu bulduğumuz bu görüşe göre insan “küçük alem,” evren ise “büyük alem” olup aralarında çok güçlü bir benzerlik bulunmaktadır. İnsanın vücudundaki her bir organ dağ, göl gibi evrendeki bir unsura denk gelmektedir. Ayrıca evrendeki tüm parçalar sanki bir canlının uzuvlarıymış gibi birbiriyle etkileşim halindedir. Hermetik kökene dayalı kimya, büyü ve astroloji de bu kabuller üzerinde tesis edilir. Cabiri'nin Hermetik düşünceye modernleşme çabaları bağlamında olumsuz bir anlam yüklediğini dikkatimizden kaçırmamız gerekir³⁴.

Cabiri Hermetik düşüncenin Arap-İslam düşünce ve kültür yapısı içerisinde oldukça etkili olduğu kanaatindedir. Kimya, astroloji, büyücülük, tılsım gibi ilimler, evren tasavvuru, nefis teorisi, ilimler tasnifi, alemin sonradan yaratılmışlığı, evren ile insanın birbirine benzemesi, gerçek bilginin keşf ve mücadeleyle elde edilebileceği gibi Hermetik görüşler İslam düşüncesine çeşitli yollarla girmiştir. Ona göre Gullatı Şia'nın Rafiziler ve Cehmiyye gibi kelami akımlar da özellikle Tanrı'nın teşbihi ve tecsimi olarak anlaşılması noktasında Hermetik düşünceden etkilenmiştir.³⁵ Ayrıca Cabiri Hermetik düşüncenin tasavvuf akımları üzerinde son derece etkili olduğu kanaatindedir. İttihat, hulul, fena, cem, vahdeti şühud, vuslat, nefis gibi kavramsallaştırmalarda Hermetik düşüncenin etkili olduğunu düşünür. Ayrıca gerçek bilgiye ulaşmada keşf ve müşahade yöntemlerine yapılan vurguda da Hermetik düşüncenin etkisini görür. Din ile felsefenin

karışımını mistik bir tonda nispeten geniş kitlelere sunan İhvanı Safa'nın da hermetik kültürün bir uzantısı olarak görür. Özellikle bunu Yüce İlah, evrensel akıl, nefis, yedi semavi akıl, küçük evren (insan), nefsin arındırılmasıyla gerçek bilgiye ulaşılabileceği gibi kavram ve teorilerde bunun baskın bir şekilde görüldüğünü kaydeder.³⁶ Yazar ilk mutasavvıflar üzerinde de Hermesçilik'in etkisinin var olduğunu iddia eder. Arınma, evren-insan (küçük alem fikri) benzetmesinde, siyaset teorilerinde, Tanrı inancında da Hermetik etkilenmeler söz konusudur. Cabiri İsmailî düşüncenin nefis, hulul, arınma görüşlerini de Hermetizm üzerinden okur.³⁷

Cabiri açık bir şekilde Hermetik kültürü atıl akıl olarak tespit eder ve bu kültürün İslam düşünce ve kültür dünyasındaki karşılığını İrfanî Bilgi Sistemi şeklinde tasnif eder. Düşünür, Atıl Akıl olarak isimlendirdiği İrfan sisteminin, yasalaşma süreci ile uğraşan fıkıh ile İslam inanç esaslarını aklen inşa ve meşrulaştırmayla uğraşan kelama alternatif olarak kendini sunmaya çalıştığını belirtir. İslam-Arap Akılcılığı'nın doğuşunda Maniheistik gnostisizmle ve Şii İrfancılığıyla rekabetin belirleyici olduğunu belirtir.

Cabiri irfan olarak isimlendirdiği tasavvuf geleneğinin İslam dünyasının ve medeniyetinin ilerlemesinde birinci sorumlu görür. Tasavvufun büyük ölçüde Sabii, Manihisit ve Hermetik kültürün etkisi altında geliştiğini düşünmektedir. Tasavvuf ile "ilerleme" sorunu arasında kurulan ters ilişki öncelikle bu düşünce tarzının bilimsel ilerleme için gerekli olan rasyonaliteyi ortadan kaldırdığı öncülüne dayanmaktadır. Öncelikle şunu söyleyelim ki, bu yaklaşım Çağdaş İslam düşüncesindeki yaygın kanaatlerden bir tanesidir. Cabiri özellikle Gazali sonrası Selçuklu-Osmanlı çizgisinde nispeten güçlü olan tasavvufun devlet-toplum-birey ilişkileri bağlamında hayati ihtiyaçları karşıladığı gerçeğini ihmal etmektedir. Daha önce de atıfta bulunduğumuz gibi 11. yüzyıl sonrası "ilerlemenin" temeli olan felsefi ve bilimsel düşüncenin zayıflayıp yok olduğu iddiası oldukça naiftir ve bilim tarihi çalışmalarıyla da büyük ölçüde çürütülmüştür. Uygun olan tasvir 11. yüzyıl sonrası İslam düşüncesinin gerek tarihsel gerekse coğrafyadan kaynaklanan sebeplerle kendisine has bir gelişim izlediğidir. Ayrıca insanın dünya ile ilişkileri bağlamında tasavvufun madde ve dünyaya aşırı önem vermenin bireyi kendi özünden koparıp hem kendi özüne hem de doğaya karşı yabancılaştırdığı eleştirisi Edmund Burke ve Roussau'dan beri Modernite eleştirmenleri tarafından ifade edilmektedir. İki büyük dünya savaşı, yaşadığımız çevre sorunları, teknolojinin yoğun kullanımı karşısında hayatın anlamının buharlaşması gibi temel noktalar bizzat "ilerleme" fikrini tartışılır kılmıştır. Cabiri'nin yaklaşımları bu noktalardan bir kere daha değerlendirilmeye muhtaçtır.

Antik Yunan Düşüncesi ve Aristo

Cabiri, Şehristani'yi ana kaynak olarak kullanarak Arap-İslam Düşüncesinde Aristo'nun yanlış olarak aktarıldığını belirtir. İslam dünyasının Aristo ile nitelikli karşılaşması Halife Me'mun döneminde tercüme hareketiyle mümkün olabilmıştır. Me'mun tercüme hareketiyle bir yandan devletin entelektüel ihtiyaçlarını giderirken diğer yandan Arap-İslam Düşüncesinin dış dünyadan gelen akli meydan okumalara karşı savunuyordu.³⁸ Bu bağlamda İran devletinin eski inanç sistemi olan Maniheizm en ciddi meydan okumayı sergiliyordu. Halife Me'mun bu meydan okumayı Cabiri'nin evrensel akıl kavramıyla atıfta bulunduğu Kadim Yunan Felsefesi ve özellikle de Aristo felsefesiyle başarmaya çalışır. Böylece Şii kaynaklı siyasi akımlara ve Maniheizme karşı bir zemin oluşturur. Halife Me'mun Aristo'nun Arap-İslam düşüncesine aktarılmasına ve gerçek felsefi yapısının anlaşılması için ciddi bir çaba sarf eder.³⁹ Temelde bu çabaların sonucunda Arap kökenli "dini makul" ile Yunan kökenli "akli makul" arasında bir uzlaşma ve böylece Beyanî Bilgi Sistemiyle, merkezde Aristo felsefesinin bulunduğu Yunan düşüncesinin Burhani bilgi modeli arasında bir yeni bir sentez oluşmuştur. Daha sonra Cabiri bu iddiasını Kindi ve Farabi'nin felsefi çalışmaları üzerinden örnekendirir. Kindi'nin nebevi ve felsefi bilgi şeklinde ikili ayrımını ve nebevi bilgiyi üstün tutuşunu, faal akıl ile ittisal teorisini kabul etmeyişi, Yeni-Eflatuncu sudur teorisi yerine alemin sonradan olduğu görüşünü savunmasını, felsefeyi fakih ve kelamcılara karşı savunmasını bu bağlamda değerlendirir.⁴⁰ Cabiri, Farabi'nin her ne kadar Hermetik düşünceden kısmen etkilense de Aristo'nun Burhan isimli kitabının yani II Analitiklerin felsefi içeriğini İslam dünyasına aktardığı ve burhanı felsefi bir yöntem olarak vaz ettiği için "burhani bilgi sisteminin" kurucularından kabul eder. Ayrıca Farabi, din ile felsefenin uzlaşmasının yeni bir modelini de üretmiş, böylece evrensel akli İslam düşüncesinde diriltmenin en önemli ismi olmuştur.⁴¹

İslam Bilgi Sistemleri

Cabiri İslam düşüncesinin kuruluş döneminde 3 temel bilgi sisteminin ortaya çıktığını belirtir: (1) Beyanî Bilgi Sistemi, (2) İrfanî Bilgi Sistemi ve (3) Burhanî Bilgi Sistemi. Cabiri bu üç bilgi sisteminin daha sonraki dönemlerde kendi aralarındaki ilişkilerini inceler. Uzlaştırma çabaları olmasına rağmen, beyan ile burhan arasında çatışma yaşandığını ve bu ikisinin uzlaşmadan ziyade ayrılık şeklinde sonuçlandığını iddia etmiştir. Cabiri'nin kavramsallaştırmasıyla, irfan ise felsefe ve dini birleştirme çabasına girmiştir. Cabiri daha önce de belirttiğimiz gibi İhvanı Safa,

İbni Sina ve İsmaili geleneğin bu olguyu yansıttığı kanaatindedir. Felsefe geleneğinde İbni Sina'nın Kindi ve Farabi'den ayrışarak Hermetik kültüre yakınlaştığını ve böylece evrensel akıldan irrasyonel bir çizgiye yakınlaştığını belirtir⁴². Cabiri İbni Sina'nın irfani bilgiyi burhan üzerine temellendirmeye çalıştığını ileri sürer. İbni Sina'nın "Meşrûkî Felsefe"nin önemi üzerindeki vurguları genel felsefe çizgisinden ayrışma ifadesi olarak görülür⁴³. İbni Sina Horasan ve İran'da Hermetik kökenli bir felsefe okuluna yaklaşmakta ve mantık çalışmalarıyla temayüz etmiş olan Aristocu özelliği daha baskın olan Bağdat okulundan uzaklaşmaktadır. Doktrin üzerinden baktığımızda İbni Sina'yı farklılaştıran konular şunlardır: faal aklın kabulü, ittisal teorisi, nefsin ayrık bir cevher olarak kabul edilişi, velilerin kerametlerinin nefsin özellikleri ve yetkinliğiyle açıklanması. Oluşan bu düşünce yapısının İsmaili siyasi yapısının ideolojisi haline geldiğini de dikkatle belirtir⁴⁴.

Diğer taraftan irfanla beyan arasındaki ilişkiyi kendi perspektifinden analiz eden Cabiri, Sünni fıkıh ve kelam alimleri ile tasavvuf zümreleri arasında uzlaştırma çabaları bulunduğunu belirtir. İki okul arasındaki çatışmalar sadece epistemolojik düzlemde kalmış olup siyasal bir karşıtlığa dönüşmemiştir. Bu bağlamda seçtiği örnek olan Muhasibi, zühd, tevbe, huşu, takva ve nefsin halleriyle terbiyesi gibi konular üzerinde durmuş; zamanındaki manevi krizi aşmak için beyanı irfan üzerinden temellendirmeye ve yöntemi irfandan alıp içeriği Kuran ile sünnette bulunduğu bilgilerle doldurmaya çalışmıştır. Cabiri'ye göre Muhasibi kendi döneminde başarısız olmuştur. Bu başarısızlık Ahmed b. Hanbel'in başını çektiği Hanbelilerin Muhasibi'ye yönelik keskin muhalefetinden olduğu kadar Halife Memun'un beyan ile burhan arasında tesis etmeye çalıştığı uzlaşma çabalarından da kaynaklanır⁴⁵. Cabiri yaklaşık üç yüz yıl sonra Gazali'nin, Muhasibi'nin beyan ile irfan arasındaki uzlaşma çabasına benzer bir gayret gösterdiğini belirtir. Cabiri tasavvufun tarikat yapısıyla Şii İsmaili hareketin sosyal ve siyasal örgütlenme biçimine ciddi bir şekilde benzerken Şii'nin siyasal iddialarından soyutlandığını ileri sürer. Bu benzeşme noktaları olarak da seyrü suluk yoluyla inşa edilen manevi hiyerarşik yapı, imamet yerine velayet otoritesinin geçirilmesi, "ehlibeyt" kavramının sadece Şii'ler için değil tüm Müslümanlar için genişletilmesini sunmaktadır⁴⁶. Farklılık Şii'lerin siyasal iddialarının yok edilmesidir. Sufi çevreler Sünni iktidarla uzlaşarak manevi arınma üzerinde odaklanmış, irfani içeriği devam ettirmiş fakat Şii'nin siyasal iddialarını tamamen yok etmişlerdir. Eş'ari kelamı sufiliğin bu dönüşümüne cevap vermiş ve Kelabazi, Ebu Nasr es-Serrac et-Tusi ve Ebu Talip el-Mekki ve son olarak da Gazali bu sentez çabasının öncü isimleridir. Bu sentez, siyasal Fatimi

Batını hareketine karşı Selçuklu ve Gazneliler tarafından manevi ve entelektüel bir direniş olarak görüldü. Cabiri, Hasan Sabbah'ın fedailerince öldürülen Selçuklu veziri Nizamülmülk'ün Gazali'yi görevlendirişini bu bağlamda zikreder⁴⁷.

Cabiri bu üç bilgi sistemi arasındaki ikili uzlaşma teşebbüslerinin en son tümden bir krize dönüştüğünü ve bunun Gazali'nin şahsında somutlaştığını düşünür. Diğer bir ifadeyle, Gazali beyan, irfan ve burhan bilgi sistemlerinin iç çelişkilerini bizzat kendi içinde yaşar⁴⁸. Ana hatlarıyla Eş'ari kelim çizgisinin ve Şafii fıkıh okulunun takipçisi Gazali'nin çözümlü şu şekildedir: Mantığı İslami ilimlerin girişi yaparak beyanî bilgi sistemini güçlendirmiştir. Mantığa verdiği önem aynı zamanda Fatımi İsmaili ideolojinin bir eleştirisi olarak da anlaşılmalıdır. Gazali irfan-beyan ilişkisinde ise Kelabazi, Ebu Nasr es-Serrac et-Tusi ve Ebu Talip el-Mekki çizgisini takip ederek Sünni tasavvuf denilen olgunun güçlenmesini sağlamıştır. Cabiri Gazali'yi bu bağlamda hermetik kültüre büyük oranda kaymış görür. Gazali burhan bilgi sistemi ile ilgili olarak ise çelişkili bir tavra sahiptir. Bir yandan filozofları küfürle itham ederken diğer yandan ise metafizik çözümler de dahil felsefi içeriği kullanmıştır. Gazali beyanı avama, irfanı da havasa bırakarak aradaki geçişleri düzenleyip krizi aşmayı denemiştir. Sonuç olarak ise Gazali'nin irfana kayarak Atıl Akla mağlup olduğunu ileri sürer⁴⁹.

Cabiri Endülüs İslam'ında farklı çözüm yollarının arandığını fakat bunların hakim damarlar haline gelemediği kanaatindedir. Endülüs Emevi, Abbasi ve Fatımi devletlerinin düşünsel çözümlerinden farklı yollar aramıştır. Mesela İbni Hazm beyanı esas alarak Zahiriliği siyasi olarak diriltmeye çalışmıştır⁵⁰. İbni Tümert de İbni Hazm'ın yolunu takip ederek bir siyasi projeyi takip eder. İbni Bace ise burhanî bilgi sistemini ihya etmeye çalışır⁵¹. Cabiri bu bağlamda *Tedbiru'l-Mütevahhid* adlı teori ve kitabını anlamlı bulur. İbni Bace burhan yöntemini takip ederek rasyonel bir şekilde mutluluğa ulaşma yolunu göstermeye çalışır.⁵² İbni Rüşd ise beyan ile burhan bilgi sistemleri arasında yeni bir sentez oluşturmaya çalışır. Din ile felsefeyi görece otonom alanlar olarak kabul edip İbni Sina'nın tersine din ile felsefenin problemlerinin birbirleriyle karıştırılmaksızın çözümlenmesi gerektiği kanaatindedir⁵³. İki kurumun da kendilerine has yöntem, söylem ve öncelikleri olduğunu ısrarla belirtir.⁵⁴

Sonuç

Cabiri tüm bu analizlerinin sonunda Çağdaş İslam Düşüncesinin temel problemlerini değerlendirmeye geçer. Düşünür bu bağlam şu soruyu va-

zeder. İslam Arap kültürünün uyanışı yaşadığı Orta Çağda bilgi araçları neden sürekli bir gelişme kaydederek 15. yüzyıldan itibaren Avrupa'da yaşananın benzeri bir düşünsel ve bilimsel bir Rönesans gerçekleştirememiştir? Daha önce de belirttiğimiz gibi, Cabiri Yunan-Avrupa geleneğinin bu başarısının arkasında bilimin olduğu kanaatindedir. Yeni-Eflatunculuğa kadar Yunan felsefe geleneğinin rasyonel ve tecrübi karakterini muhafaza ettiğini ve büyük açılımlarda bulunduğunu belirtir. Yunan felsefe geleneğinin felsefe ve bilim üretmesine rağmen teknoloji ve sanayi üretmediği kanaatindedir. Modern Batı düşüncesi ise deneysel yönü sürekli içinde barındırmış ve felsefi yapılar bu deneysel içerik üzerinden yeniden üretilmiştir. Helenistik düşünceyi ise Yunan felsefesinin atıl aklı olarak değerlendirir.

İslam dünyasının düşünce birikimini beyan, irfan ve burhan üzerinden tasnif eden Cabiri, ana önermesi olarak bilimsel içeriği sürdürecektir olan burhanın güçlü bir akım olarak devam etmediğini ve eden kısmıyla da deneysel içeriğinin zayıf olduğunu belirtir. Kuruluş döneminde İslam ilim sisteminin konusunun sadece nass olduğunu belirterek nassa dayalı bir düşünce modelinin hareketlilik üretmeyip donukluğa yol açtığını iddia etmektedir. Ona göre akıl tabiat üzerinde çalışarak sınırsız ilerleme imkanı sunarken nasslar sınırlandırmaktadır. Cabiri kuruluş döneminden sonra taklit döneminin başladığını ve atıl akıl olarak nitelendirdiği Hermetik düşüncenin olumsuz etkilerinin son derece yoğun olduğunu iddia etmektedir. Atıl akıl İslam-Arap düşüncesini hayattan ve gelişimden koparıp arınmaya, işraka, feyze, ahirete ve nefsi olgunlaştırmaya yönlendirmiş ve böylece sistemi bir iç krize sürüklemiştir. Düşünürü göre burhanî ilimler sahasında İslam dünyasında iki çeşit bilimsel uygulama gelişmiştir. Birincisi Aristo modeline uygun teorik yaklaşım; diğeri ise deneysel yönü de içeren Aristo modelinin dışında teorik uygulamadır. İkinci tarz uygulamanın Batı deneysel düşüncesinin gelişiminde katkısı olduğu kanaatindedir.

Cabiri'nin İslam Arap düşüncesinin 11. yüzyıl sonrasının gerileme ve çöküş dönemi şeklinde tasnifi gerçekliği açıklamamaktadır. Yaklaşık on yüzyıllık tarihsel birikim sanki yokmuş ve anlamsız gibi değerlendirilmektedir. Ayrıca on yüzyıl kesintiye uğrayan bir düşüncenin kendisini yeni bir formda üretebileceği iddiası hayalden öte gidemez. Yukarıda da belirttiğimiz gibi 11. yüzyıl sonrası vücuda gelen Selçuklu-Osmanlı, Endülüs devletlerinin siyasal, ilmi, medeni ve kültürel başarılarını ihmal etmektedir. Nitekim bilim tarihi çalışmaları da bu olguyu desteklemektedir.

Cabiri'nin Sabii, Manihesit ve Hermetik kültürün uzantısı gördüğü tasavvufa yönelttiği eleştiriler birçok noktadan yeniden değerlendirmelidir.

Öncelikle ilerleme fikrinin kendisi açmazlarını tarihsel gelişim çizgisinde göstermiş ve yoğun eleştirilere uğramıştır. İkincisi tasavvufi düşünce bilimsel rasyonalitenin uzlaşmadığı veya ters etkide bulunduğu fikri bir mittir ve Çağdaş İslam düşüncesinde de sıklıkla tekrarlanmaktadır. Uygun olan ifade, tasavvuf ile bilimsel düşünce arasındaki etkileşim sonucu farklı ve yeni bir sentezin ortaya çıktığıdır. Kuhn'un ifadesiyle öncelikleri ve amaçları farklı olan bir paradigma içerisinde işlemektedir. Vurgulanması gereken diğer bir husus Cabiri'nin İslam'ın kuruluş dönemi için uyguladığı sosyo-kültürel analizin söz konusu dönem için uygulanmamasıdır. Diğer bir ifadeyle şu sorulmamaktadır: İslam toplumları tasavvufa niçin önem vermiştir? Yaşadıkları dönemdeki temel sorunlarıyla bir ilgisi yok mudur? Bu önem verme sadece bir etki unsuru ile açıklanabilir mi?

Dipnotlar

- 1 Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demireli (Çev.), İstanbul: Kitapevi, 1999, s. 483-5.
- 2 Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 17-9.
- 3 Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 329-34.
- 4 Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 350-2.
- 5 Cabiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, Said Aykut (Çev.), İstanbul: Kitapevi, 2000, s. 18-23
- 6 Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 350-2; *İslam'da Siyasal Akıl*, Vecdi Akyüz (Çev.), İstanbul: Kitapevi, 1997, s. 14-8. Cabiri bu son eserinde benzer bir yaklaşımı kullanarak İslam-Arap Siyasal aklının oluşumunu izah etmeye çalışır. Bu bağlamda siyasi şuuraltı ve sosyal muhayyile kavramlarını kullanır.
- 7 Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, İbrahim Akbaba (Çev.), İstanbul: Kitapevi, 2001, s. 17-20.
- 8 Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 31-40.
- 9 Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s.41-54.
- 10 Cabiri benzer bir kavramsallaştırmayı *İslam'da Siyasal Akıl* kitabında da yapar. Siyasi şuuraltı kavramını ilk dönem İslam toplumundaki siyasal gelişmeleri izah için kullanır, s. 18-26.
- 11 Fuat Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik (I-V)*, İstanbul 2007.
- 12 Rüştü Raşid, *Klasik Avrupalı Modernitenin İcadı ve İslamda Bilim*, Ankara: Kadim Yayınları, 2005; Rüştü Raşid, *İslam Bilim Tarihi* İstanbul: Litera Yayınları, 2006.
- 13 Aykut Kazancıgil, *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji*, İstanbul, 2007.
- 14 Ekmeleddin İhsanoğlu, *Osmanlılar ve Bilim*, İstanbul, 2007.
- 15 Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 63-74.
- 16 Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 85-89.
- 17 Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 91-101.
- 18 Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 110-28.
- 19 Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 153-4.
- 20 Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 160.
- 21 Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 161-64.
- 22 Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s.163-170.
- 23 Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 169.
- 24 Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 172.
- 25 İslamın ilk yüzyıllarında kültürel etkileşimlerinin farklı bir yorumunu şu eserde bulabilirsiniz. Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003. Gutas bu eserinde 8-10. yüzyıllar arası çeviri hareketinde tecessüm eden kültürler arası etkileşimin Abbasi devletinin ve İslam toplumunun sosyal, siyasal ve kültürel ihtiyaçları çerçevesinde izah eder.
- 26 Onlar Babil ve Harran bölgesinde yaşayan, Agathadaimon (Şit) ve Hermes'e (İdris) inanan ve diğer peygamberleri kabul etmeyen bir gruptur. Sabiilere göre, "alemin hikmet sahibi ve yaratılmışların sıfatlarına benzemeyen bir yaratıcısı ve yapıcısı vardır. Sabiiler Allah'ın akılla bilinmeyeceğine ve dolayısıyla beşeri hiçbir sıfatla tavsif edilemeyeceğine inanmakla selbi bir teolojiye yakın gözükmektedirler. Bu yüce ilaha ancak ruhani aracı vasıtalarla yaklaşılabilir. Aracı ruhani varlıkların cevherleri cismani maddeden yapı-

mamıştır. Onlar güçlerini Yüce İlahtan alıp O'nun fillerinin ortaya çıkmasında aracı olup alttaki diğer varlıklara feyiz aktarırlar. Sabiiler insanın arınmasının ve nihai yetkinliğe kavuşmasının öfke ve şehvet güçlerinin kontrol ederek ruhani varlıklarla bir uyum ve iletişimle olabileceğine inanırlar. Peygamberlerin tür ve suret bakımından bizimle aynı olup insanın kurtuluşunda esaslı bir rolleri olamaz. Sabii literatüre göre Hermes (İdris) kimya, yıldız ve tılsım ilimlerini kuran kişidir. Sabiilik Mısır, Suriye, Filistin, Irak, İran ve Horasan'da oldukça etkiliydi. İslam bu kültür ve akımla hesaplaşmak durumunda kaldı. Cabiri, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, s.174; 176-78.

- 27 Cabiri, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, s. 188.
- 28 Cabiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 151-57.
- 29 Cabiri, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, s. 195.
- 30 Cabiri, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, s. 198.
- 31 Cabiri, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, s. 201-3.
- 32 Cabiri, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, s. 201.
- 33 Cabiri, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, s. 204-7.
- 34 Cabiri, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, s. 204.
- 35 Cabiri, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, s. 228-30.
- 36 Cabiri, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, s. 232-7.
- 37 Cabiri, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, s. 230-32; 238-244.
- 38 Cabiri, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, s. 249-51.
- 39 Cabiri, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, s. 251-65.
- 40 Cabiri, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, s. 266-76.
- 41 Cabiri, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, s.276-86.
- 42 Cabiri, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, s. 298-312.
- 43 Cabiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 116-20.
- 44 Cabiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 121-6.
- 45 Cabiri, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, s. 314-5.
- 46 Cabiri, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, s. 317.
- 47 Cabiri, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, s.318-21.
- 48 Cabiri, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, s. 321.
- 49 Cabiri, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, s. 323-333.
- 50 Cabiri, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, s. 345-52.
- 51 Cabiri, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, s. 359; *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 206-8.
- 52 Cabiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 218-21.
- 53 Cabiri, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, s. 363-69; *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 274-80.
- 54 Cabiri, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, s.335-375.