

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**MUHAMMED ÂBİD el-CÂBİRÎ'NİN
ŞİİLİK BAĞLAMINDA İRFAN ELEŞTİRİSİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Ersoy GÖVEÇ

Enstitü Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Tamer YILDIRIM

EKİM – 2019

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ


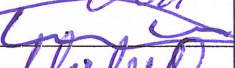

MUHAMMED ÂBİD el-CÂBİRÎ'NİN,
ŞİİLİK BAĞLAMINDA İRFAN ELEŞTİRİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Ersoy GÖVEÇ

Enstitü Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri

“Bu tez 23/10/2019 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği / Oyçokluğu ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI	İMZA
DOÇ. DR. TAMER YILDIRIM	Başarılı	
DOÇ. DR. OSMAN GÜMAN	Başarılı	
DOÇ. DR. MEHMET ULUKÜTÜK	Başarılı	



SAKARYA
ÜNİVERSİTESİ

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ SAVUNULABİLİRLİK VE ORJİNALLİK BEYAN FORMU

Sayfa : 1/1

Öğrencinin

Adı Soyadı	:	ERSOY GÖVEÇ
Öğrenci Numarası	:	Y176010023
Enstitü Anabilim Dalı	:	FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ
Enstitü Bilim Dalı	:	
Programı	:	<input checked="" type="checkbox"/> ÜKSEK LİSANS <input type="checkbox"/> DOKTORA
Tezin Başlığı	:	MUHAMMED ÂBİD CÂBİRİ'NİN, ŞİİLİK BAĞLAMINDA İRFAN ELEŞTİRİSİ
Benzerlik Oranı	:	%4

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE,

Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukukî sorumluluğu kabul ettiğimi beyan ederim.


23/10/2019
Öğrenci İmza

Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen öğrenciye ait tez çalışması ile ilgili gerekli düzenleme tarafımda yapılmış olup, yeniden değerlendirilmek üzere@sakarya.edu.tr adresine yüklenmiştir.

Bilgilerinize arz ederim.

..../10/2019
Öğrenci İmza

Uygundur

Danışman
Unvanı / Adı-Soyadı: DOÇ. DR. TAMER YILDIRIM

Tarih: 23 /10/2019

İmza: 

ABUL EDİLMİŞTİR

EDDEDİLMİŞTİR

EYK Tarih ve No:

Enstitü Birim Sorumlusu Onayı

ÖNSÖZ

Öncelikle, tezin bu aşamaya gelmesinde büyük katkısı bulunan değerli danışman hocam Doç. Dr. Tamer YILDIRIM'a teşekkürlerimi sunarım. Bana her daim ümit, cesaret yüklerken disiplinli çalışma öğütlerini de eksik etmemiştir.

Ayrıca;

Lisans dönemini bitirmeden “İslam felsefesi okuma Listesini” 2016 yılında benimle paylaşan, daha o zamandan tez için temel kazanmama vesile olan Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU'na,

Yüksek lisans ders sürecinde bize ufuk açıcı bakış kazandırmaya çalışan, tez konusuna temel olacak bilgiler veren ve konuyu değerlendirme fırsatı sunan hocalarımıza;

Bu bağlamda, analitik felsefeyi bizlere sevdiren, “Din felsefesi okumaları” yaptığımız Prof. Dr. Kemal BATAK'a, “İbn Rüşd okuması” yaptığımız Dr. Emrah KAYA'ya, araştırma ve tez yazımı konusunda bize katkı sunan Dr. Ayşe ŞENTEPE'ye, “İbn Haldun Mukaddime okuması” yaptığımız Prof. Dr. Atilla ARKAN'a,

Henüz yayımlanmamış Câbirî bibliyografyasını benimle paylaşan, konuyu değerlendirme fırsatını bize sunan Doç. Dr. Mehmet ULUKÜTÜK'e,

Farsça makalelerin İran'dan temininde aracılık eden, tez konumu tartışan meslektaşım Arife KILINÇ'a ve tercümesinde okul müdürlüğü görevinin yoğunluğuna rağmen bana zaman ayıran Hasan BÜYÜKCENGİZ'e,

İran ve Şiilik ile ilgili bölümü okuyup kanaatlerini benimle paylaşan Habib KARTALOĞLU'na, ayrıca değişik vesilelerle istişare edip görüşlerinden istifade ettiğim Prof. Dr. Osman GÜMAN, Prof. Dr. İbrahim KESKİN, Dr. Ali Vasfi KURT'a ve eski bir Câbirî okuru olan kardeşim Kadir GÖVEÇ'e.

Eğitim hayatım boyunca yetişmemde katkısı olan tüm hocalarıma, onların şahsında tez konumu öğrendiğimde çok sevinen ve fakat son halini görmeye ömrü vefa etmeyen merhum Mustafa AŞİRAN'a,

Yüksek lisans derslerine katılmamda bana yardımcı olan değerli idarecilerime ve öğretmen arkadaşlarıma, sevincimle sevinen tüm öğrencilerime,

İlim kazanma amacıyla çıktığım yolculuklarda bana yoldaşlık eden, bilgi ve görgüleriyle pozitif enerji katan arkadaşlarım Kurrâ-Hâfız Mehmet İNAL'a ve Rıdvan ÇELİKÖZ'e,

Ayrı ayrı teşekkür ederim.

Tezimi, yetişmemde fedakârlıktan kaçınmayan ve her daim dualarıyla bana destek olan sevgili anne ve babam Hanım ve İbrahim GÖVEÇ'e, tez sürecinde bana destek olan sevgili eşim Meral GÖVEÇ'e ve çocuklarım Kevser, Sacide, Azade'ye ithaf ediyorum.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iv
SUMMARY	v
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM: CÂBİRÎ’NİN EPİSTEMOLOJİK SİSTEMİ	7
1.1. İslâm-Arap Aklının Epistemolojik Unsurları	7
1.1.1. “Arap-İslâm Kültürü”nün Kimliği: “İslâm-Arap Akli”	8
1.1.2. İslâm-Arap Aklının Zamanı: "Tedvin Asrı"	9
1.1.3. Siyasal Aklın Üç Unsuru: Milliyetçilik, Ekonomi, İdeoloji	11
1.1.4. İslâm-Arap Aklının Üç Sınırı: Dil, Kelam, Tecviz.....	13
1.1.5. İslâm-Arap Aklının Evrene Bakışı ve Hedefi	15
1.2. Üç Epistemik Yapının Mâhiyeti, İlişkileri	17
1.2.1. İrfanın Mâhiyeti ve Temelleri	18
1.2.2. Beyanın Üç Kavram Çifti.....	21
1.2.3. Bilgi Eylemi ve Bilgi Alanı Olarak Burhan.	25
İKİNCİ BÖLÜM: İMAMÎ-ŞİÎ İRAN İRFANI	26
2.1. Kavramsal Çerçeve	26
2.1.1. Sezgicilik ve Epistemik Değeri	26
2.1.2. Keşf ve Analoji Bağlamında İ’tibar ve “İlişkisel Benzerlik”	28
2.1.3. Üç Yol ve Yöntem: Akıl, İnanç ve Sezgi.....	31
2.1.4. İşrâkî Yöntemde Sezgi Akıl İlişkisi	33
2.2. Câbirî’nin “ <i>Eski Miras</i> ” Toplulukları	35
2.2.1. Câbirî’nin İrfan İncelemesindeki ve Üç Yaklaşım	36
2.2.2. Yeni Eflatunculuğun “ <i>Eski Mirasa</i> ” Tesiri	38
2.2.3. İslâm Öncesi İran Dinleri: Mecûsîlik/Zerdüştlük/Mazdekizm.....	40
2.2.4. “ <i>Eski Mirasın</i> ” En Büyük Temsilcisi: Maniheizm	42
2.2.5. Harran Sabîflerinin Hermetizm’i İslâm Kültürüne Nakli	44
2.3. Şîîliğin Tekâmül Süreci.....	46
2.3.1. Şîîliğin Temellerine Yönelik Tezler	47
2.3.2. Muhalefetin İdeolojisi: İrfanî Epistemoloji.....	49
2.3.3. Entelektüel ve Avami Hermetizm: Şîîlik ve Sûflilik	50
2.3.4. Hermetizm’den Bâtınîliğe Köprü: Entellektüel Literatür	52
2.4. İmâmî-Şîî Teolojik Düzen.....	57

2.4.1. Mitoloji ve Teori, İlahilik ve Beşerîlik Arasında İmam	57
2.4.2. Arınma ve Kurtuluş Yolu Olarak İmam	60
2.4.3. Ali Evladından Mitolojik Unsurlar Sahibi İmam	62
2.4.4. Velâyet Sahibi İmam.....	65
2.4.5. Şîîliğin Kazanımı: İmâmî İran.....	68
2.5. Şîîliğin İran’da Siyasî Yansımaları.....	69
2.5.1. İran Nizârî İsmâîlîleri: Hermetizm’i Şîîliğe Taşıyanlar	69
2.5.2. Tasfiye Edilen İsmâîlîlik, Güçlenen İsnâaşeriyye Şîîliği.....	72
2.5.3. İmâmî-Şîîliğin Devletle Buluşması: Safevîler	73
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: CÂBİRÎ’DE MİTOLOJİK ŞÎÎ İRFANI.....	76
3.1. Câbirî’nin Şîî İrfanının Kapsamı, Sınırları, Ayrımı	76
3.1.1. Metodik/Tavır İrfanı ve Vizyoner/Teorik İrfan.....	76
3.1.2. İrfanın Kökenleri ve Hedefi	77
3.1.3. İrfan mı, İran İrfanı mı?	80
3.2. Câbirî’de İrfanın Sacayakları.....	84
3.2.1. Hakikatin Bilgisinde Tekelcilik.....	84
3.2.2. Ontolojik temelli Nübüvvet Felsefesi	86
3.2.4. Câbirî’de İrfanın Kur’anî Temelleri	89
3.3. Câbirî’nin Üst Felsefesinin Gölgesindeki İrfanî Ekol: Sistemik Unsurlar	91
3.3.1. Tarihsel Okuyuş Biçimi	91
3.3.2. Öncüllerin Götürdüğü Zorunlu Sonuç	92
3.3.3. Epistemik Kopuşa Duyulan İhtiyaç	93
3.3.4. İrfanî Sezginin Epistemik Değerine Dair Tutum.....	94
3.3.5. İbn Sînâ Karşıtı Meşşâîlik Ekolünün Tesirleri	95
3.3.6. Nedensellik ve Doğallaştırılmış Bilim Anlayışı.....	99
3.3.7. Modernleşme Perspektifi ve İrfanî Epistemoloji.....	101
3.3.8. Endülüs-Fas Filozoflarının Etkileri	103
3.4. Câbirî’nin İrfanî Ekol Eleştiri Yöntemi	104
3.4.1. İkili Ayrım, Üst-Alt Kategori ve Yapı Bozum.....	104
3.4.2. “Saf Felsefe” Arayışı	106
3.5. Câbirî’nin İrfan Tanımına Eleştiriler	108
3.5.1. İran İrfanı Eleştirileri ve Milliyetçilik, Mezhepçilik	109
3.5.2. Hayat ve Kutsallık İlişkisinde İrfan	111

3.5.3. İslâm Felsefesinin Kapsamı Sorunu ve İrfan	114
3.5.4. İshrâkî Yöntem ve Felsefe-Din İlişkileri	116
3.6. Eleştirilerin Eleştirisi.....	119
3.6.1. İrfanın, Aklın Epistemolojik Üstünlüğünden Yoksunluğu	119
3.6.2. Yöntemsel ve İdeolojik Bir Savunma: Mantığa Çağrı.....	123
3.6.3. İrfanın Beyan ve Burhanla İlişkilerine Dair	127
3.6.4. İrfânî Ekolün Siyasallığı Aşan Yönleri.....	130
3.6.5. Mitolojik Arındırmanın Daralttığı Felsefî Alan	133
3.6.6. Ruhunu Geliştirirken Evrene Küsen Bir İrfan.....	136
3.6.7. İrfan Eleştirisinin Geleneği Zayıflatması Üzerine	138
3.6.8. Eksik Beşerî Niteliklerine Yönelen İlahî İrfan.....	139
3.6.9. Bâtınîlik Eleştirisi ve Selefî Okumalar	140
SONUÇ.....	144
KAYNAKÇA	152
ÖZGEÇMİŞ.....	165

Sakarya Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Özeti

Yüksek Lisans	x	Doktora	
Tezin Başlığı: Muhammed Âbid el-Câbirî'nin Şîlik Bağlamında İrfan Eleştirisi			
Tezin Yazarı: Ersoy GÖVEÇ		Danışman: Doç. Dr. Tamer YILDIRIM	
Kabul Tarihi: 23/10/2019		Sayfa Sayısı: v (ön kısım)+ 164 (tez)+1 (ek)	
Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri			
<p>Câbirî irfan incelemesinde üç yaklaşımı ele almaktadır. Bunlar İsmâilî Gnostisizm, İbn Sina felsefesi, Hallac-ı Mansur sûfliğidir. Radikal Şîî grubu İsmâilîlerin Hermetizm'den etkilendiğini savunmaktadır. Câbirî, İbn Sina felsefesini Şîlik bağlamında incelemektedir. Câbirî, Şîî sezgisini yöntem, literatür ve arabuluculuk işlevi açısından ele almaktadır.</p> <p>Eski İran kültürünün, Şîliğin oluşumunda belirleyici faktör olduğunu savunmaktadır. İsmâilîlik bağlamında İmamî-Şîî felsefesini okumaktadır. Şîlik, "imâmet mitolojisi"ne dayanan bir teolojik-politik düzen kurmuştur. İmamet düzenini, teori ve mitoloji olarak ayırmıştır. Ancak imâmet teorisine eğilmez.</p> <p>Câbirî, Rasyonellik içerisinde sezgiyi kuşatmaya çalışmaktadır. Sezginin bir benzetme biçimi olduğunu savunmaktadır. Matematik analogiler yeni ve kesin bilgiler vermektedir. Diğer analogiler yeni ve kesin bilgi sağlamaz. Onların sadece retorik gücü vardır. Bu analogiler, ilişkisel benzerlik taşımaktadırlar.</p> <p>Câbirî'nin Gnostisizm eleştirisi, bilginin imkânını savunmasıyla Gazzâlî'nin "Bâtînlilik" eleştirisine benzer. İkisinde de eleştirinin konu başlıkları aynıdır.</p> <p>İslam dünyasının özgür düşünemediği içi geri kaldığını düşünmektedir. Teolojik felsefeyi eleştirmektedir. Felsefe (burhan) ve dilin (beyan) birlikteliğini savunmaktadır. Herhangi bir yönüyle uymamaktadır. Yöntemlerin kendi sistemine uygun yönlerini kullanmaktadır. Avrupa-modernitesine, kültürel ve dinî bağlılıkla birlikte ulaşmak istemektedir. Yeniden yapılanma projesinde, klasik gelenekten epistemik bir kopuş amaçlamıştır.</p> <p>Câbirî, göreceliliğe, sınırsız yorumculuğa karşıdır. Şîliğin dinî yönünü değil felsefî yönünü eleştirmektedir. Onun eleştirileri epistemoloji ile sınırlı olup ontolojiye sisteminde yer vermemiştir. Câbirî, İslam kültüründe mitolojik temizlik yapılmasını istemektedir. Aristoteles mantığına dayanan bir rasyonalizmi savunmaktadır.</p>			
Anahtar Kelimeler: Câbirî, Epistemoloji, Çağdaş İslam Düşüncesi, İrfan, Rasyonalizm.			

Sakarya University
İnstitute of Social Sciences Abstract of Thesis

Maste Degree	x	Ph. D.	
Title of Thesis: Muhammed Âbid al-Jâbirî's Critique of Gnosticism in the Context of Shi'ism			
Author of Thesis: Ersoy GÖVEÇ Supervisor: Assoc. Prof. Tamer YILDIRIM			
Kabul Tarihi: 23/10/2019		Number of Pages: v (ön kısım)+164 (tez)+1 (ek)	
Department: Philosophy and Religious Sciences			
<p>Al-Jâbirî examines three approaches in the study of Gnosticism. These are İsmaili Gnosticism, philosophy of Ibn Sina, Sufism of Hallac-ı Mansur. The radical Shiite group argues that the Ismailis were influenced by Hermetism. Al-Jâbirî examines the philosophy of Ibn Sina in the context of Shiism. Al-Jâbirî examines Shiite intuition in terms of method, literature and mediation function.</p> <p>He argues that ancient Iranian culture is the determining factor in the formation of Shiism. He studies Imami-Shiite philosophy in the context of İsmailism. Shiism established a theological-political order based on "imâmet mythology". Divides the order of imams into theory and mythology. However, the imamate theory does not address.</p> <p>Al-Jâbirî tries to encircle intuitionism in rationality. He argues that intuition is a form of analogy. Math analogies give new and precise information. Other analogies do not provide new and precise information. They only have the power to convince them. These analogies have relational similarities.</p> <p>Jâbirî's critique of Gnosticism is similar to Ghazali's critique of "Bâtınîlik" in that he defends the possibility of knowledge. Both have the same headings of criticism.</p> <p>He thinks that the Islamic World is declining because he cannot think freely. Criticizes mystical philosophy. Philosophy (burhan) and language (beyan) advotaces the unity. It doesn't fit any method completely. It uses the appropriate aspects of the methods to its own system. It seeks to achieve Euro-modernity with cultural and religious commitment. The reconstruction project aimed an epistemic break from the classical tradition.</p> <p>Al-Jâbirî is against relativity, unlimited interpretation. He criticizes the philosophical aspect of Shiism, not the religious aspect. His criticisms were limited to epistemology and did not include ontology in his system. Al-Jâbirî wants mythological cleansing in Islamic culture. Aristotle advocates a rationalism based on logic.</p>			
Keywords: al-Jâbirî, Epistemology, Modern İslamic Thought, Gnosis, Rationalism.			

GİRİŞ

Geçen iki yüzyılda cevabı aranan en önemli sorulardan biri Müslümanların neden geri kaldığı olmuştur. İslâm ülkelerinin ekonomik, askeri, kültürel ve teknolojik yönden Batı karşısında mağlubiyet yaşaması, yeni ulus-devletlere parçalanarak işgallere maruz kalması tüm Müslümanlar gibi Câbirî'yi de derinden etkilemiştir. Sorunun soruluş tarzındaki eksikliklerden (ileri-geri ikiliği), verilen cevapların farklılıklarına kadar bu konu ile ilgili geniş bir literatür oluşmuş durumdadır. Fakat bu literatürün kanaatimizce en büyük eksikliği, bu soruya kendi içerisinde tutarlı felsefî bir sistemle cevap verememek olmuştur. Câbirî, cevabın felsefî çerçevesini yöntemsel olarak çizmiş ve içerisini tutarlı bir şekilde doldurmaya çalışmıştır. O, Müslümanların özgür düşünememesinin, geri kalışlarının en büyük nedeni olduğuna kânîdir. Özgür düşüncenin siyaset, kelâm, metafizik, mitoloji, Hermetizm vb. unsurlar ile zincirlenmesi çöküşü getirmiştir. Çöküşün nedeni olan özgür düşünememe vasfına sahip akıl, onda “âtıl/idraksiz akıl” terimiyle ifade edilir. İdraksiz aklın tek nedeni irfanî epistemoloji değildir. İrfanî epistemolojinin de içerisinde yer aldığı, İslam-Arap kültürüne sızmış olan “gayrı mâkul”, irrasyonel anlayış çöküşün, gerilemenin asıl nedenidir. Bu çözümleme Modern dönemde C.Efgânî-M.Abduh çizgisinin krizi öncelikle İslâm toplumunun iç bünyesinde gören yaklaşımı ile paralellik arz etmektedir.

Çöküş diğer bir ifadeyle “kriz tohumu”, irrasyonelin Hermetizmle birleşmesi ile Abbâsîler iktidarının ilk dönemlerinde yapılan “tedvin” çalışmalarına sızmıştır. Akıl ve mantık ilkeleriyle çelişen mitolojik literatür Hermetizmi beslemiştir. Şifliğin oluşum sürecinde bu entellektüel literatür öncelikle Batınî hareketler eliyle İslam kültürüne dahil olmuştur. İrfanî epistemoloji, İslâm kültüründeki gayrı makül, irrasyonel olguları taşımaktadır. Câbirî irfanın *epistemolojik yönünü*, bilginin imkânını sarstığı için eleştirmekte ve onu çöküşten sorumlu tutmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki o, irfana epistemolojik alanda sınır çizmeye çalışmakta, irfan ekolüne yönteminin sınırlılığını hatırlatarak onu ahlak sahasına çekilmeye zorlamaktadır.

Câbirî, irfan incelemesinde üç gruba-yaklaşımı ele aldığını belirtmektedir. Bunlardan ilki, *Hallac-ı Mansur* ve *Bayezid-i Bestamî* gibi sûfî şatahatçılardır. Câbirî incelemesinde bunlara merkezi bir önem vermez. Onların “aşkın coşkunculuk” içeren mantık dışı söz ve tavırlarını eleştirir. İkincisi İran Şîi Nizârî İsmâîlîleridir. Üçüncüsü Fârâbî ile İbn Sînâ bağlamında incelediği Meşrikî filozofların “kelâmî felsefe” akımıdır.

Biz, Câbirî'nin konuyu Nizar  İsm ililer ve Meşrikî felsefeciler bağlamında ele almasına s dik kaldık. O, Mağripli olan İbn Arabî bağlamında analiz ettiği Sünni entelektüel irfanının, beyan  yapıyla uyumlu yapısına dikkat çeker. İbn Arabî'nin irfan anlayışını merkeze alan bir irfan incelemesinde bulunmaz. Ama İbn Arabî'nin irfanî ekol ve epistemoloji üzerindeki tesirlerine atıflar yapmaktadır. Onun Hermetizmle olan bağlarına değinmektedir. Câbirî'nin incelediği bu  c irfanî grubun-yaklaşımın ortak niteliğine odaklandığımızda onun irfan eleştirilerinin hedefini daha berrak bir şekilde görmekteyiz. O, metotsuzluğu savunan irfanî ekollerin, mantık  l lerine riayet etmemesini eleştirmektedir.

Abb silerle karşı irfan ehlinin yürütmüş olduğu, hayattan koparak tüketmeme tavrını takınmayı bir muhalefet etme biçimi olarak görmektedir. O, siyasal gerekçelerin irfanî epistemolojinin oluşmasında belirleyici olduğunu savunur. Bu nedenle irfanın epistemolojik ilkeleri evrensellik vasfından uzaktır. O, kişisel bazda  l l  bir zühd ve arınma çabasını da reddediyor değildir. Öyle anlaşıyor ki o, mantık  l lerine bağlı kaldığı müddetçe irfanî epistemolojinin ahlak alanındaki meşruiyetini teslim etmektedir.

O, İrfanî  c boyuttan incelemektedir ki bunlar, sezgisel yöntem, Hermetik-mitolojik literatür ile imâmet anlayışının çift yönlü aracılık boyutlarıdır. Biz bu unsurları ve boyutları tezimizde inceledik. Sezgisel metoda ikinci bölümün kavramsal temel başlığını tahsis ettik. Aracılık boyutunu, şilik tarihi ile ilgili literatür eşliğinde işledik. şilicinin oluşum sürecini ise, Câbirî'nin irfanî siyasallığa indirgeyen bakışı eşliğinde okuduk. Dört siyasal dönemin, irfanın oluşumunda farklı bir aşamayı teşkil ettiğini gözlemledik. Dört halife devri “muhalefet dönemi” iken Emeviler dönemi “şilik dönemi” olmuştur. Abb silerle birlikte de “imâmet dönemi”ne geçilmiştir. Safevilerle birlikte ise şilik, İnan sürecinde “devletleşme dönemine” geçmiştir.

Câbirî, irfanın Hermetizm'den beslendiğini, Hermetizm'in de antik Yunan felsefesi dışında en büyük kaynağının eski Mısır ve Hint düşüncelerini sentezleyen eski İnan dinleri olduğunu belirtmektedir. İrfanın Hermetizm'den beslenen kısmı için mitoloji nitelendirmesi yapmaktadır. “İmamet mitoloji”, Abb siler döneminde Keysâniyye fırkası ve Muhtâr es-Sekafî tarafından başvurulmuş bir muhalefet etme taktiğidir. İmamet mitolojisi bu fırka eliyle şi  irfanını, özellikle masumiyet savunusu yapan Oniki İmam şilicini etkilemiştir. Eski İnan kültürü, hem Hermetizm üzerinden hem İslâm dönem İşr kiliği  zerinden İslâm kültürüne köprüler kurarak tesirde bulunmuştur.

Gazzâlî, İbn Arabî, Sühreverdî gibi Sünnî şahsiyetlerin Şîî irfanını etkilediğini Câbirî zikretmektedir. Biz, Câbirî'nin irfanı eleştirirken tam olarak hangi grubu ve yaklaşımı kastettiğini tespit etmeye çalışacağız. Câbirî'nin tasvir ettiği irfan ekolünün ilk elde söylenebilecek bariz vasıfları şunlardır: Aklın epistemolojik üstünlüğüne dayanmaması, mitolojiden beslenmesi, Aristoteles mantığını dışlaması, siyasetin belirleyiciliğinde şekillenmesi, Hermetizm ve eski İran din ve felsefelerinden etkilenmesi. Ayrıca, Hermetizm'in Tanrı ve evren tasavvuru da irfanî epistemolojiyi etkilemiştir. Aslında o irfanî epistemolojiyi eleştirirken, teolojik ve siyasî bir düzen olarak imâmetin mitolojik boyutunun, metodik düşüncüyü zincirlediğini, evrensel bilgiyi olanaksız kıldığını ispata çalışmaktadır. İsmâîlîliğin Bâtınî yaklaşımının bilginin imkânını ve evrenselliğini zaafa uğrattığını düşünmektedir.

Tezimizde tümdengelimci bir bakışı esas alarak Câbirî'nin incelediği akıl olgunun yoğunlukla İslâm kültürü, Müslüman filozoflar olması ve Arap kültürünün dilsel ve coğrafi sınırlılığını da kuşatıyor olması boyutuyla Arap akli yerine "İslâm-Arap akli" kavramını tercih edeceğiz. İslâm-Arap akli teriminde, vahyî ve nebevî yoğunluğunun (nakil), kültürel olgudan baskın olduğu gözükmektedir. Bu terkin kullanımının, Câbirî'nin kastettiği anlamın Türkiye okuyucusunca daha doğru anlaşılmasına hizmet edeceğine inanıyoruz. O, Fas'ta Arap kelimesiyle Müslüman Arapların kastedildiğini, kendisinin de bu kullanımı esas aldığını belirtmektedir. Sonuç olarak Câbirî Arap akli derken inceleme sahasını dil eksenli olarak kurmakta ve Arapça konuşulan coğrafyayı ve burada İslâm ile yoğrulmuş düşünme biçimini kastetmektedir. Belki de İslâm-Arap akli çalışmasına benzer, İslâm-Türk akli ve İslâm-Fars Akli çalışmalarına da ihtiyaç olduğunu ihsas ettiren bir yaklaşımla yüz yüzeyiz. Onda Araplık olgusunun daha belirleyici olduğu da savunulmaktadır. Fakat İslam vahyinin ve kültürünün Araplık olgusundan çekilmesi halinde geriye çok az bir unsurun kalabileceği dikkatlerden kaçırılmamalıdır.

Câbirî'nin incelediği kültürel durumu nitelerken ise tümevarımcı bir yaklaşımla "*Arap-İslâm Kültürü*" tabirini tercih edeceğiz. Beşerî müdahalenin yoğunluğu ile oluşmuş bir kültürel durumdan bahsedilmesi, daha çok dil temelli bir sınırlandırma yapılmış olması bize bu tabiri kullanma imkânını vermektedir.

Çoğunluk yaklaşımında Sünnî ve Şîîlerin ayrılıkları temelde siyasî olup, tevhid, vahyin bağlayıcılığı ve Hz. Peygambere (s.a.v.) itaat konularında bir aynilikleri söz konusudur.

Dolayısıyla Şîlik söz konusu olduğunda imâmet anlayışının, Sünnîlik söz konusu olduğunda cemaat anlayışının baskın bir siyasî tavır olduğu söylenebilir. Bu nedenle “*İmâmî-Şîî*” ve “*Cemâî-Sünnî*” terimleri de kullanılmaktadır. Biz, “*İmâmî-Şîî*” terimleştirmesini tezimizin ana konusu ve savunusuyla paralellik arzettiğinden yer yer kullanacağız. Tezimizin ana konusunun Şîî İrfanı olması hasebiyle İranlı düşünürlerin Câbirî’ye bakışını vermeyi tercih ettik. Farsça makalelerin tercümelerinde Hasan Büyükcengiz yardımcı olmuştur.

Araştırmanın Konusu

Resmettiğimiz bu durum içerisinde bizi bu tez konusuna yönlendiren ilk neden irfanî bakışın, ülkemizin İslâmlaşma sürecinde oynadığı rol olmuştur. Ayrıca İran kültürünün kadim ve modern boyutuyla irfanî epistemolojiyle içiçeliği de dikkatimizi çekmiştir. İrfanın Türklerin İslâmlaşmasında oynadığı rol de merakımızı artıran unsurlardan biri olmuştur. Dolayısıyla Câbirî’nin irfanî epistemoloji derken tam olarak neyi kastettiğini ve neleri dışarda bıraktığını tespit etmek istedik. Onun vardığı hükümlerin genelliğiyle uyumlu bir irfan incelemesinin olmadığını gözlemledik. Şîî irfanın incelenmesi bizi Şîîliğin oluşum sürecini tarihsel olarak tespit etmeye yönlendirmiştir. Ve sonuçta da Câbirî’nin felsefe ve ilâhiyatın ayrı tutulması, teolojinin siyasetin hâkimiyetinden kurtulması, rasyonel aklın epistemik üstünlüğünün sağlanması bağlamında irfanî ekole yaklaştığını söyleyebiliriz. Ayrıca o, imâmet mitolojisi dediği olguyu dışlamakta, imâmet siyasî düzeninin korunması için irfanî epistemolojinin şekillendirilmesini eleştirmektedir. Câbirî’de her eleştiri bir dışlama olarak görülmemelidir. Zira o özgür düşünceye bireysel, toplumsal, ahlakî ve siyasal düzlemde büyük önem vermektedir.

Araştırmanın Önemi

İslâm dünyası neden geri kaldı? Osmanlı devleti neden çöktü? Yeniden dünya medeniyeti kurmak için neler yapılmalıdır? Câbirî tüm bu sorulara “Arap Akli” serisiyle sistemli bir cevap vermektedir. Çöküşün nedenlerini dış düşmandan ziyade, iç bünyede aramakta ve irfanî epistemolojinin mitolojik kökenlerini saf, gerçek bir aklî düşünce yöntemi kullanmadığından eleştirmektedir. İrfanın mitolojik yönüne ciddi eleştiriler yöneltmekte ve onu dışlamaktadır. Mitoloji ve felsefe ilişkisi Câbirî irfanının merkezi noktasıdır. Şîî imâmet düzeninin Hermetizm’e, İsmâilî felsefeye, eski İran dinlerine uzanan köklerini açıklamaya çalışmaktadır. Türklerin İslâmlaşmasında İran kültürü ve irfanî epistemoloji etkili olmuş gözükmektedir. Sonraları Sünnî irfan tarafına geçen

Osmanlı Devleti'nin Şîî irfanla ilişkileri kopmamıştır. Özetle, Şîî irfan araştırması hem felsefî zeminde bir hakikat arayışı olacaktır hem de Türk İslâmlaşmasının ilk dönemlerine ışık tutabilecektir. Zira Abbâsîler döneminde Türklerin İslâmlaşması yoğunlaşmaktadı.

Araştırmanın Amacı

İslâm medeniyetinin çöküş analizi, beraberinde yeniden yapılanmanın yolunu da gösterecektir. Câbirî çöküşe ilişkin tarihi temelleri olan epistemolojik bir okuma yapmaktadır. Okumadan çıkan sonuç, irfanî epistemolojinin aklın epistemolojik üstünlüğünü sağlamadığı bilakis bunu örttüğüdür. Yeniden yapılanma projesinde Câbirî irfana bu nedenle yer vermez. Biz geniş kapsamlı bir kavram olan irfanın tüm alt unsurlarıyla birlikte Câbirî'nin bu eleştirilerinin muhatabı olup olmadığını tespit etmeye çalıştık. Sonuçta Câbirîye göre akıl ve aklilikle yaşanan sorunların çöküş ve yeniden yapılanmada başat rol oynadığını tespit ettik. Câbirî'de “*nazar*” yani akıl yürütme, irfanî epistemolojide görülmeyen bir olgu olarak belirmektedir. Câbirî irfanî epistemolojinin mitolojik köklerinin mevcut durumda düşünmeyi engellediğini belirtmektedir. Bâtînlilik anlayışının *bilginin imkânına ve evrenselliğine karşıtlığını* Câbirî tasviriyle aktarıp bunun ne derece olgusal gerçekliğe uygun olduğunu tespit etmeye çalışacağız.

Araştırmanın Yöntemi

Araştırmamıza kaynakçada belirttiğimiz Seyyid Hüseyin Nasr ve Henry Corbin'in irfanla ilgili eserlerini ve İslâm felsefesi tarihi kitaplarının ilgili bölümlerini tarayarak başladık. Sonra Şîîliğin oluşumu, gelişimi ve İran kültürüyle ilişkisine dair literatüre uzandık. A. Hüseyin Zerrinkup ve M. Hüseyin Tabatabai'nin eseriyle ilerledik. Bu süreçte Hermetizm olgusunu da irdeledik. Câbirî sistemi hakkında zengin bir makale literatürü olduğunu tespit ettik ve bunların tümüne erişmeye çalıştık. Yapılan eleştirilerin çoğunun irfanla bir şekilde ilişkili olduğunu gördük. Câbirî'nin Aristoteles'e dayandırdığı iki bilgiye ulaşma yolu olan tümevarım ve tümdengelim yöntemlerini bu tezimizde yoğun bir şekilde kullandık. Ayrıca konunun anlatımı gerektirdiğinde örnek gösterme, soyutlama, karşılaştırma, analogi, hikâye etme, tasvir etme, tartışma, analiz etme, soru sorma vb. yöntemleri kullandık.

Araştırmanın İçeriği

Tezimizde yaptığımız plan gereği, giriş bölümünde seçtiğimiz konunun kapsamı hakkında özet bir bilgi verdikten sonra, “*sistem kurucu*” bir düşünür olarak vasfedilen Câbirî’nin felsefi sistemini ortaya koymaya çalışacağız. Tercihimiz ise onun kullandığı ve sistemini üzerine bina ettiği merkezi kavramlarını tespit etmektir. Sonrasında bu kavramları nasıl tanımladığını, anlamlandırdığını eserlerine atıfla ortaya koymak olacaktır.

Birinci bölümün ilk alt başlığında, onun çalışmalarındaki kapsamı ve sınırlılığı da ifade eden İslâm-Arap Akıllı kavramının unsurlarını işleyeceğiz. İkinci altbaşlıkta epistemolojisinin dayandığı üç terimi beyan, burhan ve irfan kavramlarını işleyeceğiz.

İkinci bölümde, Şîî irfanını İran İshrâkîliği bağlamında değerlendireceğiz. Kavramsal temelde akıl, sezgi ve inanç ilişkisine değineceğiz. “Eski miras” ve “irfan” derken kastettiği gruplara ve onların İran kültürüyle irtibatlarına değineceğiz. Şîîliğin oluşum sürecini ve imâmet düşüncesinin ona eklenmesini işleyeceğiz. Son olarak da imamî-Şîî düşüncenin İran devlet aygıtını ele geçirmesini işleyeceğiz. Tüm bunları Câbirî okumasını esas alarak gerçekleştirmeye çalışacağız. Böylece yönetim anlayışındaki farklı bakışla girilen sürecin, aşama aşama devletleşmeye evrilmesini inceleyeceğiz.

Üçüncü bölümde Câbirî’nin incelemesine esas yaptığı grupları tespitle konuya giriş yapacağız. İrfanın sacayakları diyerek, onun dayandığı unsurları ortaya koymaya çalışacağız. Câbirî’nin üst felsefesinin irfana yönelik etkilerine temas edeceğiz. Düşünürlerin eleştirilerine temas edip kritiğini yapacağız. Kendi değerlendirmelerimizle konuyu bitireceğiz.

Câbirî’nin sistemi bazı eleştirilere konu olmakla birlikte, onun güçlü yanı iç tutarlılığı olan bir bakış ortaya koyma çabasıdır. Günümüzde onu aşan alternatif bir sistematik okuma üretilmediğinden tezlerinin tartışılması değerli olacaktır. Tabii biz sisteminin yalnızca irfanî yönüne, onun da özelinde İran irfanına, işrâkîliğine odaklanacağız. Câbirî’nin sisteminin genel yapısının bilindiğini varsaydıığımızdan ona atıf yapan kişilerin yorumlarını ön plana almaya çalışacağız. Böylece Türkiye’deki Câbirî literatürüne ilişkin yorumları değerlendirmiş olacağız. Câbirî’nin telif eserlerine de referanslar yapmayı ihmal etmeyecek ve birincil referansları da göstermiş olacağız. Çaba bizden, başarı Allah’tandır.

BİRİNCİ BÖLÜM: CÂBİRÎ'NİN EPİSTEMOLOJİK SİSTEMİ

1.1. İslâm-Arap Aklının¹ Epistemolojik Unsurları

“Sistem kurucu”² bir düşünür olan Câbirî, “İslâm-Arap akli” kavramlaştırmasıyla bir düşünme biçimini, yaklaşım ve bakış açısını ifade etmektedir. O, bu terimleştirmeye ontolojik değil bir “epistemolojik sistemi” kastetmektedir.³ Bu akla ilişkin kitaplar kaleme almış olup bu eserler Türkçeye çevrilmiştir. İsminden de anlaşılacağı üzere o; bu aklın oluşumunu, yapısını ve siyasal temellerini ortaya koymaktadır. Câbirî'nin bu dört kitabında (*oluşum, yapı, siyaset, ahlak*) temellendirdiği sisteminde bu akıl, tek bir yöntemi ve bakışı muhtevi değildir. Üç epistemik yaklaşımın birleşmesiyle oluşmuş eklektik bir yapıdadır. Eklektik yapı, bir krize işaret etmekte, düşünce üretilememesinin nedenini oluşturmaktadır. Bu anlamda bir akıl değil akıllar söz konusudur.

Câbirî, mevcut düşünme biçiminin akliliğini sorgular. Aklilik, bu yapıda apriori olarak mevcuttur ama özgür ve işler bir halde değildir. O; bu hususu oluşturulmuş ve oluşturucu akıl terimleriyle açıklar. Krize işaret eden mevcut akıl yapısı ve yeniden yapılanma projesinin bir unsuru olan akıl yapısı birbirlerinde farklıdır. Mevcut yapı, irrasyonel unsurlar barındırırken, yeniden yapılanma projesindeki yapı ise rasyonel temelleri olan bir akıldır. Mevcut akıl yapısı tasfiye edilmeli, yeniden yapılanma ile yeni bir akıl ve akletme süreçleri inşa edilmelidir. Câbirî bu noktada epistemik kopuş terimini tercih etmektedir. İrfanın mevcut akıl yapısı dışına itilmesiyle akletme süreçlerine yansımış olan irrasyonellikten de kurtulunmuş olunacaktır. Böylece evrensel aklın ilkeleriyle uyumlu bir İslâm-Arap akli inşası gerçekleştirilmiş olacaktır.⁴

Câbirî, İslâm-Arap akli tanımlamasıyla tarihte homojen bir olgu aramakta ve ona ilişkin bir bakış denemesinde bulunmaktadır. Bu bakış Câbirî'nin bir kurgusu olup bu kurgunun bir takım yeni açılımlar sağladığı görülmekte ve yeni ilişkiler kurduğu görülmektedir. Yalnız bu noktada o kurgusuyla çelişen kimi noktalarda görmezlikten gelme veya atlama tavrı içerisine girmektedir. Yani tarihte sistemine uyan yönleri işlerken, sistemine uymayan kimi yönleri hiç zikretmemektedir. Bu tavır özellikle irfanî

¹ Arkan da ‘İslâm-Arap Akli’ kavramını kullanmayı tercih etmektedir. Bkz. Atilla Arkan, “Çağdaş İslam Arap Düşüncesi ve Câbirî”, *Ortaoğu Yıllığı* 2010 6/6 (2011), 463-484.

² Vecdi Akyüz, “M.A. Câbirî'nin Çağdaş İslam Siyasi Düşüncesine Katkıları”, *Türkiye Yazarlar Birliği Akademi Dergisi* 4 (2012), 93.

³ Muhammed Âbid Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, trc. İbrahim Akbaba (İstanbul: İz Yayınları, 1997), 52.

⁴ Mehmet Ulukütük, “Çağdaş İslam Düşüncesinde Geleneğin Hermeneutik Restorasyonu ve Rasyonel Dekonstrüksiyonu Arasında: Fazlurrahman ve Câbirî Örneği”, *Bilimname* 30/1 (Nisan 2016): 253.

ekol söz konusu olduğunda kendini daha bir çarpıcı şekilde göstermektedir. İrfanî ekol “âtlı akıl” denilip irrasyonel sayılarak o denli ötekileştirilmektedir ki ona ilişkin olumlu bir bakışı görmek imkânsız hale gelmektedir.⁵

1.1.1. “Arap-İslâm Kültürü”nün Kimliği: “İslâm-Arap Aklı”

Arap Aklı derken o, İslâm’ı zorunlu bileşen olarak gördüğünü belirtmekte ve pratikte bu kavramla “İslâm aklını” kastetmektedir. Doğduğu ve ömrünün çoğunu geçirdiği Fas bölgesinde Arap terimiyle kastedilenin “Müslüman Araplar” olduğunu belirtmektedir. Yani muhatap olunan Avrupalı insan gözüyle yapılan tanımlamada kullanılan Arap teriminin, İslâmı zorunlu olarak barındırdığına dikkat çekmektedir. Bu tür bir tanımlama Balkanlardaki Türkler için de kullanılmakta ve İslâm zorunlu olarak Türk kimliğinin de bir parçası sayılmaktadır. Câbirî incelediği kültürel havzanın Arap coğrafyası olduğunu ve bunun bir sınırlılık ifade ettiğini belirtmektedir.⁶

İslâm-Arap Aklı, Arap-İslâm kültürü içerisinde oluşmuş olup bu kültürün yeniden üretimini sağlayan bakış ve algılama şeklidir. O, İslâm-Arap Aklının yapısı ve işleyiş mekanizması hakkında derinlikli bir düşünmeye çağrı yapmaktadır ki üçlü epistemik ayrımı ulaştığı bir sonuç olmaktadır. Câbirî İslâm-Arap aklını şu şekilde tanımlamaktadır:

*“Arap insanının eşya ile girdiği ilişki biçimidir ki kurduğu bu ilişki ile bilgiye ulaşabilir, bilgiyi üretebilir ve bu üretimi tekrarlayabilir. O kesinlikle metafizik bir kavram olmayıp pozitif ve negatif değer yüklenmiş ideolojik bir kabullenim de değildir”.*⁷

Câbirî’nin bu tanımına ilişkin itirazlara üçüncü bölümde değineceğiz. Câbirî’nin akıl tanımının, özellikle de evrensel akıl yaklaşımının metafizik ve mitolojik karakterde olduğu, dolayısıyla eleştirdiği irfanî ekol ile aynı felsefî zeminde bulunduğu iddia edildiğini hatırlamalıyız.

⁵ İbrahim Keskin, “Arap/İslâm Kültürünün Yapısalcı Analizinin İmkânı: Muhammed Âbid El-Câbirî Örneği”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2010): 260.

⁶ Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, trc. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli (İstanbul: Kitabevi, 2000), 7-12. Câbirî burada, dört kitaplık Arap aklı serisinin, Türklerin ve İranlıların da yapımında ortak oldukları bir kültür geleneğini incelediğini belirtmektedir. O, Müslümanlığın Arap kimliğinin zorunlu bir bileşeni olduğunu belirtmektedir.

⁷ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 8, 97. İncelediği kültürde, vahyi etkinin ulusal kültür üzerindeki belirleyiciliğini belirtmesi önemli bir husustur.

Câbirî'nin Arap kültürüne odaklanırken, diğer Müslüman milletlerin kültürünü ihmal ediyor oluşu özellikle İranlı düşünürler tarafından tasvip görmemektedir. Onlar, Câbirî'nin İslam dünyasının değil Arap dünyasının geri kalmışlığına dair çözüm arayışını öncelediğini ve Arap milliyetçiliği merkezli bir yorumlama çabası içerisinde olduğunu söylemekte, kendi kültürlerini sistemi içerisinde bulamadıklarını belirtmektedirler.⁸ Mesudi Câbirî'nin "Arap aklı" derken Arkoun'un "İslâm aklı" demesine dikkat çekmektedir. Fakat o da Câbirî sistemi için "Arap-İslâmî Akli" terkinini kullanmayı tercih etmektedir.⁹

1.1.2. İslâm-Arap Aklının Zamanı: "Tedvin Asrı"

Tedvin asrının (H. 200-350, M. 750-900) başlamasının temel muharrik unsuru, Şianın muhalefet içeren irfanî epistemolojisine karşı iktidarın kendisini korumak isteyen yeni bir epistemoloji geliştirme politikasıdır.¹⁰ Ayrıca Maniheistlerin İslâm karşıtı kültürel mücadelesine karşı da bir savunma girişimidir.¹¹ İslâm-Arap aklının referans aldığı dönem, Câhiliye veya İslâm'ın ilk yılları değil, bilakis tedvin asrıdır.¹² İslâm'ın Mekke'de doğumu ve Medine'de gelişip kurumsallaşmasının, tedvin asrına göre ikinci planda kalması ise dikkat çekicidir.¹³

Tedvin ile kastedilen işlem tercüme, özetleme, şerh ve neşir faaliyetleridir. Tedvin dönemi ile Câbirî Hicri ikinci yüzyıl ile üçüncü yüzyılın ortaları arasındaki dönemi, yani Abbâsîlerin ilk iki iktidar yüzyılını kastetmektedir. Bu dönem Abbâsî halifesi Mansur döneminde (h. 36-150) başlamıştır.¹⁴ Bu dönem, hayatın değişik alanlarında usul ve kaidelerin konulduğu bir dönem olmuştur. İslâm düşüncesinin kodlarının tedvin asrında inşa edildiğini düşünmekte bu nedenle tedvin asrını "İslâm-Arap aklının zamanı" olarak değerlendirmektedir. İslâm kültürü zamansal ve mekânsal olarak

⁸ Kâsım İbrahimî Pûr, "Nazariye-yi Tekvîn-i Akli Arabî", *Ma'rifat-i Farhangi Ejtemaii*, 2/1 (2011), 126. Pûr, Câbirî'yi Sünnî ve Şîî yaklaşımlar arasında bir üçüncü yol olarak "Yeni Mu'tezile akımı"na bağlı görmektedir. Bu akım içerisinde Sünnî ve Şîî meyilli düşünürler bulunmaktadır.

⁹ Cihangir Mesûdî, "Arkoun ve Câbirî'nin Görüşünde Arap-İslâmî Aklının Yeri", *Fasılname-i İlmi, Peşuheşi Danişkâhi Kum Üniversitesi (Philosophical-Theological Research)* 11/2 (2011). 79-103. O, Câbirî'nin din, siyaset ve toplum-kültür yorumlamasında Selefî, liberal ve sol bir kimlikte olduğunu ve "Yeni Mu'tezile akımına" mensub bulunduğunu kaydetmektedir

¹⁰ Ahmet Keleş, "Câbirî ve Çağdaş Arap-İslâm Aklının Oluşumu: Bir Yeniden Yapılanma Projesi", *İslamiyat Dergisi* 7/4 (2004): 183.

¹¹ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 313.

¹² Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 98.

¹³ İbrahim M. Ebu Rabi, *Çağdaş Arap Düşüncesi: 1967 Sonrası Arap Entelektüel Tarihi Araştırmaları*, Trc. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Anka Yayınları, 2005), 368, 375.

¹⁴ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 87, 215.

değişim yaşamasına rağmen, aklî/kültürel zaman olarak değişim yaşamamıştır.¹⁵ Bu durum düşünsel bir donukluğu beraberinde getirmektedir. Tedvin asrı sonrasında kıyas ön plana çıkmıştır. Böylece yeni durum ve örneklerle karşı yeni çözüm önerileri, tedvin asrında derlenen örneklerle kıyaslanarak yeni çözümler belirlenmiştir. Sonraki dönemlerde yaşanan sorunlarda, fkhî kıyas yapacak örneğin kalmamasının içtihad yapılamayacak bir duruma neden olduğunu belirtmektedir. Yani fkhî kıyasın çöküşü içtihad ve düşünce üretimini olumsuz etkilemiştir.¹⁶ Yetersizliği olgusal olarak ispatlanmış olan fikhî kıyası eleştirirken “dinamik akla” alan açmak istemektedir. Eski yaşanmış örneklerle kıyas yaparak modern dönemdeki sorunları çözümlenmenin yetersiz kalacağını belirtmektedir. Felsefî kıyası, mantık ve delillendirmeyi temel alan “yeni bir tedvin asrı” inşa edilmesini önermektedir. Zira böylece yeni kültürlerle açılma imkânı yakalanabilecektir.¹⁷

Câbirî'nin tedvin asrının başlangıcı olarak Abbâsîler devletinin kuruluşunu alması üzerinde durulması gereken bir husustur. Emevîlerin yıkılması ve yeni devletin kurulması Fransız ve Rus devrimleri gibi halk hareketi sonucunda olmuştur. Eski müttefiklere karşı ideolojik ve askeri mücadele başlatan Abbâsîler, feodal bir sınıf ve din adamları zümresi desteği yerine askeri kuvvete dayanmışlardır.¹⁸ Onlar, Emevîler gibi asabiyyete değil ideolojiye dayalı bir devlet siyaseti üretmişler ve uygulamışlardır. Emevîlerden Abbâsîlere geçiş, sadece bir hanedan değişimi olarak değil kültürel, sosyal, siyasî, felsefî karşılıkları olan önemli bir kırılma olarak değerlendirilebilir. Câbirî'nin tedvin dönemini Abbâsî devrimiyle başlatması, yaşanan yönetim değişikliğinin ideolojik önemli yansımalarının olmasıyla ilişkilendirilebilir. Abbâsîler, irfanî epistemolojiye karşı yeni devletin resmî temelini oluşturacak kültürel bir çeviri hareketine yönelmişlerdir.¹⁹

Câbirî, tedvin asrında derleme işini yapan grupları yedi başlıkta toplamaktadır. Birincisi, hadis toplayıcıları, tefsir yazıcıları ve meğazi sahipleridir. İkincisi Arap dili ve

¹⁵ İbrahim Keskin, “Dekonstrüksiyondan Rekonstrüksiyona, İslam Düşüncesinin Çağdaş İnşası: Câbirî Örneği”, *TYB Akademi Dergisi* 2/4 (Ocak 2012): 79.

¹⁶ Ulukütük, “Çağdaş İslam Düşüncesinde ... Fazlur Rahman ve Câbirî Örneği”, 257.

¹⁷ İbrahim Keskin, “Çağdaş Arap Düşüncesinde Gelenek ve Modernlik: Muhammed Âbid El-Câbirî Örneği”. *Ekev Akademi Dergisi* 16/50 (Kış 2012): 138.

¹⁸ Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, trc. Hakkı Dursun Yıldız (İstanbul: Anka Yayınları, 2001), 111-132.

¹⁹ Şiîlik ilkin siyasi-ideolojik temelli bir Arap muhalefeti iken ilerleyen süreçte İran kültür etki sahasına girmiştir. Fars asabiyyesiyle oluşan kültürel siyasî kanallar Şiîliğin bundan sonraki dönüşümünde daha belirgin olmuş gibi gözükmektedir. İran resmi ideolojisi olan imâmî-Şiîliğin, hem bir inanç asabiyyesi hem de Fars unsuru dolayımında soy asabiyyesi taşıdığı görülmektedir. Câbirî, her iki etki sahasına da eleştiriler yöneltmektedir.

edebiyatı ile ilgili nahiv, belağat, ahbar ve kıssa toplayan bir grup alimdir ki bunlar sadece fasih olanı aramışlardır. Üçüncüsü, Şuûbiye ve Maniheizmin fikrî saldırılarına, eski inançların hakimiyetine karşı tevhid akidesini savunmaya çalışan bir gruptur. Dördüncüsü, bilimsel kalkınma odaklı olan ve “evvelkilerin ilimlerini” araştıran ve bunları tercüme ve telif yoluyla toplumda yaygınlaştırmaya çalışan bir gruptur. Beşincisi, Şîî kültürü inşa eden, Hermetik-Helenistik mirası almış *Caferî ve İsmâilî iki kadrodur*. Altıncısı, devlete hizmet için varolan Mu'tezile kelâmcılarını oluşturan gruptur. Yedincisi, devlete ve onun itizal ideolojisine karşı çıkan Ehli sünnet tavrı, gruptur.²⁰ Hermetik kültür taşıyıcısı Şîî grupların derleme faaliyetinde bulunması, irfanî ekolün oluşum aşaması için kayda değer bir durumdur. Ayrıca onun Caferî ve İsmâilî kadroyu ayırarak eleştirilerini birine yöneltmesi, eleştirilerini dinî değil felsefî temelde geliştirdiğine işaret etmektedir.

1.1.3. Siyasal Aklın Üç Unsuru: Milliyetçilik, Ekonomi, İdeoloji

Câbirî “milliyetçilik, ekonomi ve ideoloji”den oluşan üç ana faktörün peygamberimiz ve dört halife dönemi dâhil siyasî, toplumsal hadiselerdeki belirleyiciliğine vurgu yapmaktadır. Vahyin ve Hz. Peygamberin devriminin, bu etkiyi aşmadığı gibi günümüz yöneticilerinin de kabile/asabiyet/milliyetçilik, rant/ganimet/ekonomi, akide/ideoloji/doktrin gibi benzer dinamiklerle hareket ettiklerini belirtmektedir.²¹ Siyasal akıl, üç epistemolojik yapıdan daha geniş bir kaynaktan beslenmektedir. Siyasî şuuraltı, sosyal şuuraltı, sosyal muhayyile siyasal aklın beslenme kaynaklarını oluşturmaktadır.²²

Hiz. Peygamberin vefatı sonrası ilk sorun yönetim yani hilafet sorunuydu. Sonraları Ehli sünnete mal olan çoğunluk görüşü bu sorunun çözümünü topluma, insanların kararına bırakmak şeklindeyken, sonraları Şianın resmî görüşü haline gelecek olan azınlık tavrı ise bu meselenin önemine binaen ilahî karar ve tasarruf ile belirlenmesi gerekeceğidir. Yönetimin nassa dayanması gereken bir husus olduğunu belirten azınlık grup, bu görüşlerini yoğunlukla akılla savunmuşlardır. Hilafetin nassla değil toplumun kararı ve seçimle olduğunu savunan çoğunluk grup ise, bu iddialarını yoğunlukla rivayetlerle

²⁰ Muhammed Âbid Câbirî, *İslam Medeniyetinde Entelektüeller*, trc. Numan Konaklı (İstanbul: Mana Yayınları, 2019), 65-67.

²¹ Ebu Rabi, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 368, 375.

²² Yusuf Yavuzylmaz, *Arap-İslam Aklını İnşa Projesi* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2019), 65. Üç siyasî ilkenin mahiyetine ilişkin farklı normları sözkonusudur. Örneğin ekonomi haraç ve ranta dayalı değil üretim ve emeğe dayalı olmalıdır (66, 67).

savunmuşlardır. Câbirî bu durumu tezat olarak görür ve sonraki döneme yansımalarının olduğunu kaydeder. Câbirî ilk muhalif gruplardan olan Şianın Emevîlere muhalefette Ehli sünnetten bazı gruplarla ortaklaşığına dikkat çekmektedir.²³ İlk Şîî gruplarda ideolojik ve epistemik bir ayrışmadan ziyade siyasî bir talebin ön planda olduğu görülmektedir. Şîî gruplar, Emevî-Abbâsî yönetimlerine karşı muhalefette yeni müslümanlaşmış halklar ile ortaklaşmışlardır. İrfanî epistemolojiyi derinleştirip yaygınlaştırmışlar ve Fars muhalefetiyle paralelleşen zeminler üretebilmişlerdir.

Câbirî, İslâm toplumunun Hz. Peygamber sonrasında iki ihtilaf alanına dair çözüm üretmediğini ve ayrılıkların bu ihtilaflarla derinleştiğini belirtmektedir. Bunlar *imâmet ihtilaflı ve usûl ihtilaflıdır*. Bir taraf imamın ittifak ve seçimle belirlenmesini savunurken diğer taraf imamın nass ve tayinle belirlenmesi gerektiğini savunmuştur. Usûl ihtilaflı ise Abdulmelik bin Mervan döneminde yaşanan kader tartışmasında hayır ve şerrin kadere eklenmesinin kabul edilmesi şeklinde vukû bulmuştur. İmamet ve kader tartışmaları, saf Arap-İslâm kültürüne ait olup yeni bir entelektüel sınıfın oluşmasına neden olmuştur. Şianın Arap-İslâm toplumunda taban bulması ve oluşumunu derinleştirilmesi bu tartışmalardaki tutumundan kaynaklanmaktadır.²⁴

Câbirî kavrama gücü olan akılla, kavramlar arasında bir bütünsellik öngörmekte ve kavrananlardan farklılaşmış bir kavrama gücünün olamayacağını vurgulamaktadır. O, Arap-İslâm kültürünün ürettiği düşüncüyü İslâm-Arap akıllı olarak belirtmekte, özgünlüğünün ise belirli bir referans çerçevesinde düşünmekten ileri geldiğini kaydetmektedir. Bu referanslar “efradını câmi, ağıyarına mani” nitelikte kültürel özelliklerdir. Câbirî’ye göre “oluşturucu akıl (mükevvin akıl)”, determinist ilkeleri

²³ Câbirî, *Arap Akılının Oluşumu*, 149-151. Zikredilen bu çapraşıklığa rağmen, her iki grubun da hem nakil hem de akıl ile tezlerini savundukları da gözlerden irak tutulmamalıdır. Kendi pozisyonunu sağlama aldıktan sonra, daha kuşatıcı bir doktriner yapı oluşturmak için karşıt tezlerin yöntemine doğru bir yönelim gösterildiği mevzu bahis edilmektedir. Şiiler de iddialarını desteklemek için rivayetleri kullanmışlardır.

²⁴ Câbirî, *İslâm Medeniyetinde Entelektüeller*, 45, 54. Câbirî’nin Abbasilerdeki Şiiliği, 4 halife ve Emeviler dönemlerindeki Şiilikten ayırdığı görülmektedir. Şiiliğin imâmetle buluşmasını tümüyle mitolojik bir gelişme görmediğini, yaşanan siyasî gelişmelerdeki görüş farklılığının tabii bir sonucu olarak değerlendirdiği görülmektedir. Tabii bu dönem imâmet anlayışında ikinci bölümde değerlendireceğimiz mitolojik unsurlar sahibi bir imam portresi henüz oluşmamıştır. Câbirî imâmet mitolojisi ve imâmet teorisi olarak ikili ayırım yapmaktadır. Teori ile kastettiği saf Arap-İslâm toplumundan temellenen iç ihtilafın sonucunda serdedilmiş görüşler olsa gerektir. Mitoloji yoğunluklu imâmet ise Hermetizm ve İran kültürünün belirleyici olduğu bir olgudur. O, daha çok dış unsurlardan beslenmektedir. Câbirî, ihtilaf döneminde üreyen her bir entellektüelin bugünden bakıldığı gibi bir fırkanın kurucusu ve önderi gibi sayılmasının yanlış olduğunu belirtir. Zira onlar her bir meselede özgün fikirler üretmişler, bazen örtüşürken bazen farklılaşmışlardır. Bu husus, irfanın veya Şianın oluşum dönemindeki şahsiyetlerin o firkaların kurucusu ve müdafii şahsiyetlere indirgenemeyeceğini imâ etmektedir.

çıkarsayabilen derinlikteki akıl iken, “oluşturulmuş akıl (mükevven akıl)” ise bu ilkelerin toplamı olup zamanla değişmesi mukadderdir. Câbirî İslâm-Arap aklının oluşturulmuş akıl terimiyle ifade edilebileceğini söyler.²⁵ Oluşturulmuş akıl İslâm düşüncesinin ilkleri yani *fıkıh usulü ilkeleridir*.²⁶ Câbirî’nin oluşturucu akıl ve oluşturulmuş akıl kavramlarının oturduğu zemin yine kendi terimleştirmesiyle ifade edersek epistemik kopuş zeminidir. Câbirî’deki oluşturucu aklın *rasyonalistlerin saf aklına* tekabül ettiği belirtilmektedir.²⁷

Câbirî İslâm düşüncesinde din ve kültür olarak iki oluşturucu unsur görmektedir. Kültür derken o çatışan iki olguyu, Arap dili ve Hermetik irfancılığı kastetmektedir.²⁸ Bu ikisi arasında bir rekabet ve çatışma hali söz konusudur. Beyanî epistemoloji, Arap dilini temsil ederken, irfanî epistemoloji Hermetik irfancılığı temsil etmektedir. Arap dilinin engeli, bedevî Arabın coğrafi nedenlerden sınırlı kalmış kültürel dilini esas aldığından kısır kalmış, donuklaşmıştır. İrfan, din ile Hermetik irfancılığın etkileşime girmiş hali olup düşünmenin önündeki engellerden biridir. Burhan ise Aristoteles mantığının din ile etkileşime girmiş halidir. Üçlü yapıda akıl, burhanda temsil edilmekte, beyandaki aklı bedevi Arapçasının dili örtmekte, irfan ise müstakilen irrasyonel kalmaktadır. İrrasyonel olanın tasfiyesi aydınlanmacı bir tavır olartak değerlendirilmektedir.²⁹

1.1.4. İslâm-Arap Aklının Üç Sınırı: Dil, Kelam, Tecviz

Câbirî nahivcilerin, teşbihin bir türü olan kıyası, üretici bir aklı etkinlik olarak kullanmaları dolayısıyla Arap düşüncesinin köklerinin Arap dilinde aranması gerektiğini belirtmektedir.³⁰ Arapçanın fosilleşmiş yapısı yanlış bir düşünme metodunun geliştirilmesine neden olmuş, o da yeni bir kültürün üretimini yavaşlatmıştır.³¹ Câbirî üç olgunun İslâm-Arap aklını gölgesi altına aldığı belirtilmektedir. Bunlardan ilki bedevî dilinin darlığı; ikincisi, kelâmî bir yaklaşımla mezheplerin yorumlarının

²⁵ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 16, 18, 21.

²⁶ Keskin, “Dekonstrüksiyondan Rekonstrüksiyona, ...Câbirî Örneği”, 87.

²⁷ Ulukütük, “Çağdaş İslam Düşüncesinde ...Fazlur Rahman ve Câbirî Örneği”, 254.

²⁸ Keskin, “Çağdaş Arap Düşüncesinde Gelenek ve Modernlik: Muhammed Âbid El-Câbirî Örneği”, 135.

²⁹ Keskin, “Arap/İslam Kültürünün yapısalcı Analizinin İmkânı: Muhammed Âbid El-Câbirî Örneği”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2010): 263-264.

³⁰ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 173, 181. Onun kültür eleştirilerinin Arap dili eleştirileriyle paralelleşmiş olması dikkat çekicidir. Aslında her dil eleştirisi dolaylı olarak irfana zemin oluşturmaktadır. Fakat kanaatimizce o, bu zemini burhana temel yapmak istemektedir.

³¹ Magdalena Kubarek, “Critique of the Arab mind-Muhammad al-Ğabirî. Rationalistic Tendencies in Modern Arabic Philosophy”, *Studia Arabistyczne* 10 (2002): 59-60. Câbirî’de asıl sorun düşünme yeteneğinin kaybedilmesi olup, irfanî ekoldeki batıl inanç ve dogmalar buna neden olmuştur. Mevcut Arap kültürünün, kendi geçmiş mirasından yapılmış bir dil zirhi içinde hapis olduğunu vurgular.

inançlaşmasıdır. Siyasetin itikada taşınmasında kelâm aktif rol almıştır. Üçüncüsü ise tecviz anlayışıdır. Tecvizi, Allahın sınırsız gücünün vurgulanmasında, adalet sıfatının ötelenmesi şeklinde ifade edebiliriz.³² Şimdi bunları açıklayalım:

Bedevî Arapçasının bakış darlığı konusunda şunları ifade edebiliriz. Câbirî “Tedvin ve Tebvib” asrı dediği Hicri 1. asır ortası ile 2. asır ortası döneminde belirlenen epistemik yaklaşımdan bir kopma olmadan bugüne geldiğini ve bu boyutuyla tarihi İslâm-Arap aklıyla bugünkü İslâm-Arap aklının benzerlik taşıdığını kaydetmektedir.³³ Tedvin asrında ölçü alınan dilin, bedevî Arabın dili olmasını ironik bulur. Zira Hz.Peygamber, Câhiliye Arabının dünyasının ufku genişletmek için vardı. Arapça gönderilen Kur’an da bu amaç içindi. Kurtulunması gereken zincirlerin, tedvin asrında “saf Arapça” diye takdim edilerek tekrar sisteme bağlandığını, böylece hem *dinî ufkun daraltıldığını* hem de felsefî olarak daha *sığ bir kültürel hale* hapsolunduğunu kaydetmektedir.³⁴ İbn Haldun terimlerin anlamının dönemsel olduğunu, insanların kastettiği anlamın asıl olduğunu belirtir.³⁵ Câbirî’ye göre bu durum, öncelikle tedvin asrı terimleri için böyledir. Öyle anlaşılıyor ki o, düşünsel durgunluk ile Arap dili arasında bağ kurmaktadır.

Felsefenin teolojik karaktere bürünmesi ile ilgili olarak şu hususları ifade edebiliriz. Câbirî kelâm üzerine ciddi ve ayrıntılı tahlillerde bulunarak sınırlılıklarını göstermektedir. Dil gramercilerinin yanısıra *kelâmcıların da beyan âlimleri* olduğunu belirtmekte, ameli ve itikadî fırkaların oluşmasıyla kelâmcıların doktrin tebliğcileri ve propagandacılar olarak öne çıktığını belirtmektedir. Mu‘tezile kelâmcılarının çabalarıyla, Sünnîliğin kelâmı içerecek şekilde bir yapılanma oluşturduklarını belirtmektedir. Gazzâlî’den önce felsefesiz, Gazzâlî’den sonra ise felsefeyle içiçe bir kelâmî süreç yaşandığını belirtmektedir. Kelâmcıların yaptıkları kıyas işleminin özgür bir düşünsel faaliyet olmadığını, i’tibar yani benzeşme üzerine kurulduğunu belirtmektedir. Kelâm, aklî ilke koyamamakta, nassın koyduğu inanç ilkesini anlama ve yorumlama eylemiyle yetinmektedir. Fıkıh nassa yaslanırken, kelâm ise metafiziğe yaslanmaktadır. Zira Kelâmcılar, önce Maniheizmle sonra karşı mezheptekilere karşı

³² Mustafa Selim Yılmaz, “Din-Siyaset İlişkisi Bağlamında M. A. El-Câbirî’nin Müslüman Geleneğe Yöneltiği Eleştiriler”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 11/32 (Eylül-Aralık 2008): 218.

³³ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 90.

³⁴ *Câbirî, Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 325. Tedvin asrında anlamsal içeriği belirlenen terimlerin zaman geçtikçe olgusal karşılığını yitirmesinden sebep işlerliğini yitirmesi durumu söz konusudur. Hayatta yaşanan değişim kaçınılmaz olacak bi şekilde terimlerin anlamlarında güncelleme yapılamamıştır.

³⁵ Muhammed Âbid Câbirî, “Niçin İbn Haldun?”, trc. Harun Yılmaz, *Divan* 2/21 (2006): 12.

mücadelede, dinî kültüre ek metafiziksel unsurlar ilave etmişlerdir. Şîf kelâmcıları ise imâmet ve marifet meselesinin ispatına çalışmışlardır. Câbirî ise Hermetik irfanî kültürün Şîf kelâmcıları beslediğini vurgular.³⁶

İmkân anlayışının sebepliliği reddi (tecviz) babında şunları ifade edebiliriz. Beyanî yapının her şeyin her an olmasını olanaklı görmesi, sebepliliğin reddi ve zorunsuzluk (cevaz, imkân) ilkelerini benimsemesinden kaynaklanmaktadır. Bu yaklaşım *düzen ve süreklilik düşüncesinin reddini* ifade etmektedir. Bu, bedevî Arabın evreni algılamak edindiği *süreksizlik ve ayrılık düşüncesinin*, tedvin asrı üzerinden İslâm kültürüne sızmasıdır. Câbirî'nin beyanî yapıdaki eleştiri noktalarından biri bu husuttur. Yeniden yapılanma projesinde bu ilkesel değişimi ölçü almıştır.³⁷

1.1.5. İslâm-Arap Aklının Evrene Bakışı ve Hedefi

Câbirî İslâm-Arap aklının tabiata bakışını sorunlu görmektedir. O, Grek ve Batı kültüründe akıl ve tabiat düzeninin uyumluluk ve örtüşme arzettiğini, aklın evrende kendi ilkelerini bulduğunu belirtir. Oysa İslâm-Arap aklında tabiat silikleşmekte ve Tanrının varlığını kanıtlayan bir araç olarak görülmektedir. İnsan, evren ve Tanrı arasında sağlıklı, dengeli bir bakışın olması Câbirî'nin amacıdır. O, bilimsel gelişmelere kapı açabilecek bir temel kurma fikrindedir. Dolayısıyla bir nedenler topluluğu ve bilgi üretici bir ilişkiler yumağı olan evrenin indirgenmesini eleştirmektedir. Yoksa o, Tanrının evren üzerindeki gücünü sorguluyor değildir. Câbirî Arap kültüründe aklın ahlâkî alanla ilişkili olarak değerlendirildiğini ve iyiliklere sevk ve kötülüklerden kaçınmayı sağlayıcı bir etki olarak görüldüğünü söyler. Câhiliyeden günümüze değişmeden kalan anlayışlar ile değişerek dönüşen yapının ne olduğunu araştırmaktadır. Arap bilişsel bilinçaltının, kişilerin insana, topluma, tarihe ve evrene bakışı olarak kendini bugüne taşıdığını kaydetmektedir. Arap tarihinin aile ve hânedanlara, Batı tarihinin sosyal kültürel olaylara göre tasniflendiğini kaydetmektedir. Câhiliye, İslâmî dönem ve Rönesans dönemi olarak yapılacak bir ayırımın da tarihi gelişmeleri izah edici derinlikte olmadığını, dönemsel tarihi atlamaların derindeki kültürel sabitliği örttüğünü kaydetmektedir. Bu kültürel sabitlikte ise en belirgin vasıf, tenkidci bir ruh yerine “bu meselede iki görüş vardır” ifadesindeki gibi nakilci ruhun hâkimiyetidir. Câbirî,

³⁶ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 17, 18, 26, 41, 42, 83, 190, 206, 418-419. Kelâmın nakilcilik ve taklitçilik bağlamındaki eleştirisi, “kelâmî felsefe” terimiyle vurgulanmaktadır. İrfani ekol bu terimle tavsif edilmekte ve eleştirilmektedir. O, İrfana eleştiriye birincil önemde, kelâm eleştirisini ikincil değerde görmektedir.

³⁷ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 315-316.

Câhiliye şiir geleneğini önemsemekle birlikte döneme ismini veren Câhiliye teriminin kargaşa demek olduğunu belirtmektedir. Bu dönemde düzeni sağlayıcı bir devlet düzeninin ve ahlâkî çerçeveyi çizen bir dinî yapının olmadığını belirtir. Câhiliye'nin Kur'an'la mücadeleye girişmesi, onun bâtıl da olsa kültürel fikrî kapasitesinin olduğunu göstermektedir. Sahabilerin yaşadığı köklü değişim dönemi fazla uzun sürmemiş eski *Câhiliye anlayışı* yeniden dirilmeye başlamıştır. Kabilecilik taassubu ve devamında Arapçılık politikaları, Arap olmayanların yani çoğunluğun eşitlik temelli taleplerini doğurmuştur ki Câbirî'ye göre *Şia hareketi* bu zemini kullanmıştır. Câbirî bu yaşanan tarihi sürecin İslâm-Arap aklını inşa edip belirlediğini savunmaktadır. Câbirî, Sünnî ve Şîî ayrımının akîdevî alandan çok epistemik alanla ilgili olduğunu savunmaktadır.³⁸

Câbirî İbn Rüşd gibi ancak tabiatla ilişkili olan burhan ilmi ile akî ilerleme sağlanabileceğini savunur. Pûr, bu yaklaşımın, beyanî ve irfanî aklın ilerlemeye engel olduğu ön kabulünü içerdiğini belirtmektedir. Pûr'a göre bu yaklaşımın kendisi, tabittaki olgusalılık gibi test edilir ve tekrarlanır değildir.³⁹

Câbirî, İslâm-Arap aklını belirli vasıfları dolayısıyla işleyemez görmekte ve projesinde belirttiği vasıflarla donanmış bir seviyeye yükseltmeyi amaçlamaktadır. Eski mirasın unsurlarından beslenen ve hâlihazırda bir kriz durumu içerisinde bulunan İslâm-Arap akli, fikir üretemeyen âtil bir akli belirtmektedir. İrrasyonel unsurlar, mitolojik, Gnostik, Hermetik düşüncelerin tasallutundan kurtulan İslâm-Arap akli, işte o vakit evrensel bir akıl (*Küllî akıl, Raison Universelle*) olarak vafedilebilecektir. Aslında Câbirî'nin İslâm kültürünü analizi ve yeniden yapılanmasının bütün amacı, evrensel aklın hâkim olduğu bir yapısal düzeyi yakalamaktır. Sorun aklın ötelenmesi, etkisiz ve işlemez kılınmasıdır, çözüm de zaten onun içerisinde saklıdır. Akla özgürlüğünü vermek onu kitleyen, etkisizleştiren unsurlardan âzâde kılmaktır.⁴⁰

Filozoflarla kelâmcılar, zorunlu bilginin tanımında farklı düşünmektedirler. Her ikisi de duyuların idraki ve mütevatir haberle elde edilen bilgileri kabul eder. Fakat akî ilkelerin bilgisel değerinde farklılık söz konusudur. Filozoflar düşüncenin dört prensibini kabul ederler. Bunlar ayniyet, çelişmezlik, üçüncü şıkkın imkânsızlığı, sebeplilik prensipleridir. Kelâmcılar ise akî bilginin zorunluluğunu kabul etmezler. Onları böyle

³⁸ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 40, 42, 56, 60-63, 78-84, 94. Onun cahiliye ve İslam ilişkilerine dair analizleri, irfanın yaygınlaşma zeminine dair de bir izah sunmaktadır.

³⁹ Pûr, "Nazariye-yi Tekvîn-i Akli Arabî", 126. Sadece burhan ile değil, beyan ve irfan ile de akî ilerlemenin olacağına dair bir savunuda bulunuyor görünmektedir.

⁴⁰ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 25, 26.

düşünmeye sevk eden atomculuk (cevher-i ferd) ilkesinin süreksizlik anlayışıdır.⁴¹ Câbirî, atomculuk anlayışının kelamcılarını sevkettiği yeri tespit babında bu değerlendirmeleri yapmaktadır. Câbirî’de kelâmî yöntem eleştirisinin, atomculuk eleştirisiyle paralel ilerlediği hatırdadır. Ayrıca evrensel akli engelleyen hususlardan birinin de bu olduğunu belirtmektedir.

1.2. Üç Epistemik Yapının Mâhiyeti, İlişkileri

Câbirî sadece Arap kültürünün değil tüm kültürlerin özünde siyasî bir yapılanma içerisinde olduğunu ve sosyal değişimlerden de etkilendiğini belirtmektedir. Kültürel egemenliği kazanma çabasının siyasî, dinî ve sosyal temelli tüm hareketlerin hedefi olduğunu kaydetmektedir. Câbirî bu noktada *egemenlik kurma talebinin* ideolojik ve epistemik iki yüzü olduğunu belirtmektedir ki onun tezine temel olacak tespitlerden birisi budur.⁴² Üç epistemolojinin hakikat arayışı temelli bir felsefî kaygı ile üretilmedikleri bilakis siyasî hâkimiyet tesisi nedeniyle başvurulmuş bir araç olduklarına ilişkin vurgusu önemlidir. Kişinin benlikle ve iktidar gücüyle kurduğu çift taraflı bir iktidar ilişkisidir söz konusu olan. Bilgi-iktidar ilişkisini lehlerine kullanarak aslında âlimler de bu noktada sorumluluk üstlenmiş olmaktadır.⁴³

Câbirî’nin çözümlerinde kullandığı üç epistemolojik terim, İslâm düşüncesinin “klasik çağ” olan Abbâsî iktidarı döneminde de kullanılmış terimlerdir. Çünkü Kuşeyrî, ilimleri beyan, burhan ve îyan olarak üçe ayırmıştır.⁴⁴ O, burhan ile akıl, beyan ile ilim, irfan/keşf ile marifet arasında paralellik kurmuştur. Ayrıca hakikatin bir karşılığı olarak kullanılan nur terimi de hiyerarşik olarak yükselen akıl, ilim ve irfan aşamalarına sahiptir.⁴⁵ Kanaatimizce, üçlü epistemolojinin Arap-İslâm kültürünün bileşenleri olmasının yanında, hakikatin bileşenleri olarak da kullanılabildiğine dikkat çekmek faydalı olacaktır.

Tefsir tarihinde de Câbirî’nin üçlü ayrımını esas alan üçlü bir yapı söz konusudur. Kur’an’ın beyana dayalı bir metin olması nedeniyle başka öğretilerle ona yaklaşmanın mahsuruna işaret etmesi, Câbirî’nin yaklaşımını Ehli sünnet çevrelerde genel kabule mazhar kılmaktadır. Yazar-metin ilişkisinde Câbirî’nin irfan eleştirileri yazarı

⁴¹ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 285-286.

⁴² Câbirî, *Arap Akılının Oluşumu*, 9-10.

⁴³ Keskin, “Çağdaş Arap Düşüncesinde Gelenek ve Modernlik: Muhammed Âbid el-Câbirî Örneği”, 137.

⁴⁴ Güldane Gündüzöz, *Tasavvuf Tarihinde Nazari İrfan Geleneği: Tarih, Teori ve Problemler* (Ankara: Grafiker, 2018), 27.

⁴⁵ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 371.

kurtarmaya dayalı bir perspektifi ifade etmektedir. Fakat krizin aşılması için yeterli bir yaklaşımı içermediği dile getirilmektedir.⁴⁶

İslâm-Arap aklı içerisindeki her bir epistemik yaklaşım diğerinin aleyhine bir yer işgal etmekte ve bu bölünmüş, karşıtlık ihtiva eden durum, düşünce krizini işaret etmektedir. Birbirini tamamlayan değil birbirine rakip olan ve birbirinin alanlarını işgal etmek isteyen bu üç epistemolojinin bir bünyede varlığı bir kriz halinin ifadesidir.⁴⁷

Câbirî beyan ve irfanı eleştirir. Fakat beyanî yöntem dışlanmamakla birlikte mevcut kriz halinin sorumlusu olarak görülür. İrfanî ekol ise dışlanan ve kurtulması gereken bir yaklaşımdır.⁴⁸ Dışlanan unsurlar, irfanın aracılık işlevi (imâmet) olarak öne çıkmaktadır.

1.2.1. İrfanın Mâhiyeti ve Temelleri

Câbirî irfanî epistemolojinin eski İran mistik felsefesinin etkisi altında yoğunlukla Tedvin sürecinde oluşturulduğunu belirtmektedir. İrfanî epistemolojinin Câbirî sistemindeki karşılığı “ella ma’kul aklî” olup Türkçeye “idraksız/âtil akıl” olarak çevrilmektedir.⁴⁹ Câbirîde çöküşün sorumlusu olarak görülen İrfanî epistemoloji, tüm söylemini dilin gramatik yapısının, düşüncenin ürünü olan anlamı kuşatmadaki yetersizliği üzerine kurmaktadır.⁵⁰

İlk ortaya çıkan ekol, irfanî yaklaşımdır. Zira muhalefet bu zeminde yükselmiştir. Şia siyasal taleplerle doğmuş ve mevcut iktidarı gayrı meşru gören uygun epistemolojiye hayat vermiştir. Fetihlerle İslâm toplumuna yeni katılanlar (mevâlî kesimi), yoğunlukla irfanî epistemolojiye ve muhalefete destek vermiştir.⁵¹ Câbirî’de irfan iki döneme ayrıldığında ilk dönem *irfanının beyan temelinde* yükseldiği, ikinci dönem irfanının ise *burhan temelinde* yükseldiği görülmektedir.⁵² Onun daha çok irfanın felsefî-batınî

⁴⁶ Recep Alpyağılı, “Kur’an Yorumlarındaki Meşruiyet Krizi Karşısında Ebu Zeyd ve Câbirî: Metnin Kıyameti (Apocalypse Of The Next) Üzerine Bir Deneme”, *İslamiyat Dergisi* 6/2 (2003): 108-109.

⁴⁷ Ahmet Keleş, “Muhammed Âbid el-Câbirî ve Arap Aklının Oluşumunda Hermetizm’in Rolü”, *1. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu Bildirileri*, ed. Ali Bakkal (Konya: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2006), 164. İkinci dönem irfanının Hermetizm etkili olduğu görülmektedir. Ayrıca onun beyan eleştirilerini, kelim ilmi ve alimleri analizlerinde gözleyebiliyoruz.

⁴⁸ Keskin, “Dekonstrüksiyondan Rekonstrüksiyona, ...Câbiri Örneği”, 82.

⁴⁹ Ebu Rabi, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 366.

⁵⁰ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 9. Burada dilin yetersizliğiyle yeni bir irtibat daha kurulmaktadır. Dilin zaafî irfana alan açmaktadır.

⁵¹ Keleş, “Muhammed Âbid el-Câbirî ve Arap Aklının Oluşumunda Hermetizm’in Rolü”, 158-159.

⁵² Gündüzöz, *Nazari İrfan Geleneği*, 27.

yönüne yoğunlaştığı görüldüğünden, eleştirilerinin yoğunlukla ikinci döneme (tedvin dönemi ve sonrası) yönelik olduğu söylenebilir.

İrfanî epistemoloji incelemesi tezimizin ana konusu olduğundan onun incelenmesini diğer bölümlere bırakıyoruz. Şu kadarını söylemekle yetinelim ki, tüm irfanî ekolleri kapsayan bir incelemeyle yüzyüze değiliz. Fakat yöntem olarak tüm irfanî ekollerin benimsediği keşf-ilhama yönelik Câbirî değerlendirmeleri bulunmaktadır. Bu değerlendirmeler, epistemolojik temelde ve sınırlılıkta yürütülmektedir. Fakat tarihsel oluşum süreci daha çok siyasal temelde yorumlanmaktadır. Câbirî irfanî epistemolojiyi olumlu ve olumsuz tüm yönleriyle değil sadece eleştirel şekilde ele alınmakta ve onun bilginin imkanını tartışılır kıldığını düşündüğü boyutlarına odaklanmaktadır.

Yeniden yapılanma projesinde irfanın konumu tespit etmek de tezimizin konusu için anlamlı bir husustur. Yeniden yapılanma projesinde tasfiye edilmek istenenleri ve inşa edilmek istenenleri yerli yerine oturtmalıyız. Câbirî İslâm kültürünü geçmişi ve bugünü arasında bağ kurarken, Batı modernleşmesi yaşanmamış gibi yapılmasını doğru bulmaz. Batı felsefesiyle yüzleşmeli ve sonrasında kültür yeniden organize edilerek yola devam edilmelidir. Bu yüzleşme öncesinde irfanî yapının bize yüklediklerinden kurtulmamız gerekmektedir. İrfanî ekolün, kendi doğruluğunu kendi içinde arayan yaklaşımı yerine olgusal dünya gerçekliğinin, tabiatın, bilimin ölçü alınmasını ister. Câbirî devranılan kültürel mirasın, İslâm-Arap akli tarafından yönetildiğini belirtmektedir. Bu akıl mevcut kriz halinin de sorumluluğunu üstlenmektedir. Dolayısıyla, Câbirî'nin İslâm-Arap akli eleştirileri, Arap-İslâm kültürüne ve onun bugüne aktarılmış hali olan geleneğe yöneliktir. Geleneğe ise Hermetik-Gnostik eğilimlerin ve mitolojik unsurların şemsiye kavramı olan irfan baskındır. İrfanî paradigmaya olumlu bir değer atfetmez ve sistemden dışlanmasını önerir.⁵³ Fakat irfanî ekollerin tümüne yönelik genel hükümlere temel olabilecek kapsamlılıkta bir irfan incelemesinde bulunmaz.

Câbirî'nin sistemi ontolojiyle bağı da düşünülerek epistemoloji üzerine kurulmuştur. O epistemik çatışmaların hâkim olduğu “tarihsel bir okuma” sunmaktadır. Onun sisteminde irrasyonel olan, irfanî epistemolojidir. Dolayısıyla dışlanan belli bir felsefî yaklaşım ve onu bugüne devreden *tarihsel gelenektir*.⁵⁴ O, Aristoteles mantığını temel alan bir evrensel akıldan bahsetmekte ve onu güncelde ve gelecekte var kılmaya

⁵³ Keskin, “Câbirî ve Çağdaş Arap-İslam Aklının Oluşumu: Bir Yeniden Yapılanma Projesi”, 134-135.

⁵⁴ Keskin, “Çağdaş Arap Düşüncesinde Gelenek ve Modernlik: Muhammed Âbid El-Câbirî Örneği”, 144. İrfan değerlendirmesinin teoloji yanısıra kültür ve gelenek eleştirisi de taşıdığı görülmektedir.

çalışmaktadır. Bu çaba tarihte Abbâsî halifesi Me'mun tarafından devlet politikası olarak uygulanmıştır.⁵⁵ Sünnî düşüncenin gelişmesinde Selçuklu ve Türk hâkimiyeti dönemlerine de değinmektedir. Emevîler döneminde, Arap kabileleri ve onlar arasındaki denge ilişkilerini temel alan bir siyaset takip edilmiştir. Oysa Abbâsîler döneminde Emevî "kabile devleti" siyaseti terkedilerek, Fârisî modeli ölçü alan "halife devleti" siyasetine geçilmiştir. Bu yeni formda, kabile, ganimet ve akide varlığını devam ettirmekle birlikte yeniden kurgulanmıştır. Kabile (milliyetçilik/asabiyet), emir/halifeye itaate dönüştürülerek asker unsur için (Türkler) temel unsur tayin edilmiştir. Ganimet, vergi sorumluluğuna dönüşürken, akide halkın emire itaatini sağlayıcı resmî ideolojiye dönüşmüştür. Câbirî, Selçuklu ve Türk hâkimiyeti dönemlerini, halife devleti formundan kabile dönemi formuna dönüş olarak değerlendirmektedir. Zira belirli bir asabiyete dayanan devlet siyaseti güdülmüştür.⁵⁶

Evrensel akıl olarak kurgulanan Aristoteles mantığı irfanı dışlamanın araçlarından biri olmuş gözükmektedir. Kriz halinin sebebi eskiden bize devreden düşünce ve kabullerde aranmalıdır. Bu da büyük oranda Hermetik irfancılık olarak tanımlanan geleneksel kültürdür. Beyanî epistemoloji ise tedvin döneminde belirlenmiş bedevî Arab'ın dilinin ölçü alınmasından kaynaklanan kısırlığı aşmak zorundadır. Câbirî, İrfanî epistemolojinin, burhanî epistemoloji üzerine temellendirme çabasını eleştirir. Zira bu çabada irfan, burhanı kuşatmış ve mantık ilminin kurallarının terkedilmesine yol açmıştır. Böylece Hermetik mistisizm, tümüyle benimsenen bir unsur olarak sisteme dâhil edilmiştir. Abbâsîler döneminde İsmâilîlerle yaşanan çatışmanın değişik bir versiyonu doğulu ve batılı Araplar (Meşrikî-Mağribî) arasında yaşanmaktadır.⁵⁷ Câbirî'nin yaygın kullanımı esas alarak, Mağrib ile Irak, Horasan, Şam ve Mısır dışında kalan Kuzey Afrika bölgesini kastettiği görülmektedir.⁵⁸ Fakat Mağribî ve Meşrikî ayrımı yaptığında, belirli bir coğrafi bölge anlamında kullanılmaktan ziyade, ideolojik

⁵⁵ Mehmet Ulukütük, "Felsefî Mirasımızı Bugün Yeniden Nasıl Temellük Edebiliriz? ...", *Felsefe Dünyası* 63 (2016), 80.

⁵⁶ Muhammed Âbid Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, trc. Vecdi Akyüz (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997), 679-689. Câbirî, Arapların Osmanlı hâkimiyeti altında geçirdiği dönem için "kayıp halka" nitelemesi yapmaktadır. Fakat bu sözü, batılı sömürgeciler altında geçen onlarca yılların ardından ve ulusal bağımsızlığın yeni kazanıldığı bir vasatta söylüyor oluşuyla birlikte değerlendirmek daha sağlıklı olacaktır. Ayrıca irfanın kabile asabiyetine dayanan formdan daha aşkın bir formu öngörmesi önemlidir. Fakat Câbirî'de bu boyut işlenmemektedir. İrfanın kabile asabiyetini aşan inanç asabiyeti vasfı taşıması kanaatimizce ona uluslararası bir güç katmaktadır.

⁵⁷ Keskin, "Arap/İslam Kültürünün yapısalıcı Analizinin İmkânı: Muhammed Âbid El-Câbirî Örneği", 266, 267. Beyanî epistemolojinin bedevî Arabın dilinin ölçü alınmasından kaynaklanan kısırlığı aşmasının yolu ayrıca incelenmesi gereken bir hususu oluşturmaktadır.

⁵⁸ Câbirî, *Arap Siyasi Aklı*, 489.

farklılığı ve zıtlığı kastetmektedir. E. Said, tarihte koşullanmamış, saf bir “Doğu” tasavvurunun ve olgusunun bulunmadığını kaydetmektedir.⁵⁹ Câbirî’nin doğu/Meşrik tanımının da kendi sistemindeki bir konumu oluşturduğu ve onu kendi fikrî tanımlarıyla doldurduğu görülmektedir.

Câbirî’ye göre Arap-İslâm düşüncesinin kriz içerisinde bulunmasının sebebi, Arap dilini esas alan beyanî epistemolojinin içerisindeki bazı unsurlarda (nahivciler) aranmalıdır. Yapılması gereken ise beyanî epistemolojideki *nahivcilerin belirleyiciliğini kırıp, mantıkçılara daha çok alan açmaktır*. Böylece, kriz halinden kurtulup özgür ve saf akıl ile yeniden bir epistemoloji inşa edilebilecektir. Yeniden yapılanma projesinde irfanın yeri yoktur. Zira o irrasyonelliğin kaynağı olup epistemik bir kopuşla sistemden atılması gerekmektedir. Câbirî Harran Hermetik geleneğinin Şia ve tasavvuf üzerinde etkisinin devam ettiğini belirtmektedir. Bu durumdan kurtulmadan bir yenilenmenin olmayacağını düşünür. Salt rasyonel bir düşünce ancak müslümanları ataletten kurtarabilecektir.⁶⁰

1.2.2. Beyanın Üç Kavram Çifti

Câbirî beyanî bilgi sistemini *üç kavram çifti* üzerinden analiz etmektedir. Bunlar lafız-mana, asıl-fer‘, cevher-arazdır. Kanaatimizce, lafız-mana ilişkisinde amaç, anlamın lafızdaki gerçekliği ile lafzın anlamdaki temellerini ortaya koymaktır. Hangi sabit ilkelere göre lafız ve anlam arasında zorunlu ilişkilerin kurulabildiği ve ortaya anlam belirten bir lafzın konulabildiğidir. Beyanî epistemoloji bununla uğraşırken irfan ise tam da bu süreçte yaşanacak sınırlılıklardan beslenmektedir. Beyanî epistemoloji, lafız ve anlam ilişkisini zorunlu olarak temellendirebilmek için bir çerçeve çizmekte, irfanî epistemoloji ise bu çerçevenin dışını kapsama çabası göstermektedir. Bu yaklaşım kendisini kullanılan terimlerde de göstermektedir. Örneğin te’vil terimine beyanî epistemoloji dilsel sınırlar içerisinde kalarak yani lafız ve mana ilişkisini gramatik değerlendirerek yaklaşmaktadır. Oysaki irfanî epistemoloji, lafzın gramatik kurallarını aşarak, sembolik bir yaklaşım benimsemiş ve *manayı lafza yükletme* çabasına girmiştir. Abbâsîler devrinde lafız ve mananın birbirlerinden üstünlükleri tartışılmış ve lafzın

⁵⁹ Edward Said, *Oryantalizm: Sömürgeciliğin Keşif Kolu*, trc. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar yayınları, 1991), 46. Said farklı doğu tasavvurlarını şöyle belirtir: Linguistik doğu, Freud doğusu, Spengler doğusu, Darwin doğusu, ırkçı doğudur. Câbirî’nin doğu tasviri ile oryantalizmin doğu anlatısı olumsuz bir resim çizmektedir. Zira Oryantalizm, doğunun insaniliği yerine mekanik bir yaklaşım üretmiştir. Bilimsel-teknojik atılımda bu temelde gerçekleşmiştir (161). Doğu tanımı üzerinde duruyor olmamızın nedeni, irfanî kültürle Meşrikî düşünce bağlamında tanımsal örtüşmelerinin olduğu iddiasıdır.

⁶⁰ Keleş, “Muhammed Âbid el-Câbirî ve Arap Aklının Oluşumunda Hermetizm’in Rolü”, 164.

üstünlüğü baskın bir yaklaşım olarak benimsenmiştir. Bu kanaatin ancak dilbilgisi ile savunulabileceği öngörülebilir. Câbirî, mananın lafza üstünlüğünün aklî bir gereklilik olduğunu, akletme süreçlerinin de dilin gramatik yapısıyla uyumluluk taşıdığını belirtir. Dilin yapısının düşüncenin de yapısını ortaya koymasının manası, düşüncenin gramatik kaidelere uygun olarak lafza dökülüyor olmasındadır. Fakat akıl, dilin gramatik yapısını ve kelimeleri de değiştirme gücüne sahip olması dolayısıyla ondan daha baskındır. Beyanî epistemolojide görülen lafız mana problemi, lafızdan manaya doğru bir akışın olmasının doğurduğu birtakım anlam problemlerinden temellenmektedir.⁶¹

Câbirî'nin beyan lafzına ilişkin linguistik çözümlerinden onun İslâm kültürünün üstünde bir olgudan ve kapsayıcılıkta daha evrensel bir düşünüş formundan bahsettiğine ilişkin bir kanaate yönelebiliyoruz. Felsefe-dil ilişkisinde, dilin felsefenin sınırlarını belirlediğine ilişkin bir yaklaşımı ve Wittgenstein'in "dilimin sınırları, dünyanın sınırlarını imler"⁶² sözü hatıra gelmektedir. Dilin mantığı ve düşüncenin mantığındaki örtüşme gözden uzak tutulmamalıdır. Kelimelerin anlamlarının sadece sözlüklerde yazılı olan anlam olmadığı belirtilmektedir. Kelimelerin de bagajı olduğu, içinde bulunduğu kültürün taşıyıcı ajanları işlevi gördüğü bu felsefede ifade edilmektedir. Analitik felsefe kavramsal temellere dayanmak isterken, Wittgenstein felsefesinde dil oyunları hayatımız gibi varolan gerçekliği esas alır.⁶³

Tedvin asrının bir fikrî üretimi olan "asıl-fer' kavram çifti", istidlali mümkün kılan zemini sağlar. Beyanî epistemolojide kullanılan kıyas yöntemi mukayese ve yakınlaştırma ifade ederken, Aristoteles'in kullandığı kıyas yöntemi bir telif ve yakınlaştırma ifade etmektedir. Beyanî kıyasta, fer'î olan husus bir illete dayanılarak asla hamledilir ve onun hükmünü yüklenir. Allah'ın hükümlerinin bir illetle sınırlandırılmasının onun gücünün sınırlandırılması anlamına geleceği anlayışı (Mu'tezile böyle düşünmemektedir), beyanî yapıda mevcuttur. Şâri' kendisi beyan etmediği sürece, illeti kesin olarak ortaya koymak mümkün değildir. Hükümler ile illetler arasındaki ilişki beyanî yapıda düşünce üretiminin temel dinamiği olarak öne

⁶¹ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 86-87, 108-114, 137-143.

⁶² Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trc. Oruç Arıoba (İstanbul: Metis, 2016), 133.

⁶³ Norman Malcolm, "İnancın Temelsizliği", *Din Felsefesine Dair Okumalar*, der. Recep Alpyağılı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 2/124.

çıkılmaktadır. Fıkıhtaki illet ile felsefedeki sebep sonuç ilişkisi anlamındaki illet farklı durumlardır.⁶⁴

Câbirî'nin lafız-mana, aslı-fer' kavram çiftlerinden sonra beyanî epistemolojiyi temellendirme sürecinde ortaya koyduğu diğer bir kavram çifti, "cevher ve araz"dır. Felsefe tarihinde antik Yunan temelli olarak ifade edilen Atomculuk düşüncesi, evrendeki nesnelere sayılmasında ve bölünmesinde sınırlılığını kabul eder. Bu yaklaşım sonsuz sayıda varlığı ve sonsuza değin nesnelere bölünmesini dışlar. Bu düşünce, Allah'ın zatının ezeli olduğunu ve evreni sonradan yarattığını (hadis) temellendirmede işlevsel görülmüştür. Araz ise varlığın özünden değil, ona sonradan eklenen bir vasıftır. Arazın kaybolmasıyla varlık da kaybolmaz. Kelâmcıların Atomculuk düşüncesini kullanarak İslami bir ontoloji anlayışı ürettikleri görülmektedir. Buna göre evren, cevher ve arazların toplamından ibarettir. Sebeplilik düşüncesinde sebep ve sonuç aynı kabul edilir ve sebep, zorunlu olarak sonucu doğurur. İlet ve ma'lül ilişkisinde ise sebep ve sonuç ayrı olgular olarak değerlendirilmekte ve sebep, zorunlu olarak sonucu doğurmamaktadır. Dolayısıyla sebeplilik düşüncesi reddedilmekte ve "adet teorisi" savunulmaktadır. Câbirî, Eş'ari kelâmının bu yaklaşım temelinde geliştiğini kaydetmektedir.⁶⁵ Atomculuk düşüncesinin, insan eylemlerinin Tanrının gücü ile ilişkisine dair de yaklaşımı bulunmaktadır. Buna göre atomdaki bil kuvve gücün kabul edilmesi, Tanrının fiillerinin sınırlandırılmasını gerektirecektir. Zira insandaki bil kuvve güç, onun fiile aktarılmasında zorunluluk olduğunu ifade etmektedir. Atomculuk düşüncesinden kalkılarak vesilecilik düşüncesine ulaşılmış olmaktadır.⁶⁶ Bu zorunluluğun da Tanrının iradesine göre belirlendiğinin kabulü, kanaatimizce aslında sorunu çözebilecektir.

Câbirî beyanî epistemolojinin kapsamına giren ilimleri şöylece sıralamaktadır: Nahiv, fıkıh, kelâm, belağat. Bunların ortak noktası ise "gâibin şâhide kıyasını" esas almalarıdır. "Arap-dinî mâkulü" olarak vafettiği bu ilimler, Arapçanın dilsel olarak kullanıldığı bir kültürel havzada işlevseldirler.⁶⁷

⁶⁴ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 147-151, 183-189, 211- 226.

⁶⁵ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 236, 244, 262-263, 270-271.

⁶⁶ Gündüzöz, *Nazari İrfan Gelenegi*, 171. Şiilikte ve irfanî epistemolojide fikhî yön bulunduğunu belirtmekle birlikte Câbirî, fıkıh ve fıkıh usulü ilminin lafzi-dilsel yönünün baskın olması nedeniyle, onu ağırlıklı olarak beyanî epistemoloji kapsamında değerlendirdiği görülmektedir.

⁶⁷ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 475. Câbirî'nin beyanî epistemolojisi incelemesi, irfan incelemesine göre daha derinlikli ve kapsayıcıdır. Dolayısıyla beyanı tüm yönleriyle ortaya koymamız tezimizin

Beyanî epistemolojinin dil, düşünce ve siyaset ilişkisi bahsi Câbirî'nin üzerinde durduğu önemli bir husus olmuştur. Bu epistemoloji muhalif irfanî söyleme karşı iktidarın ürettiği bir yaklaşım olmuştur. Fetihler sonucu oluşan genişleme neticesinde ilkin muhalefet dünya görüşü teşekkül ettirmeye çalışırken onunla atbaşı bir şekilde beyanî dünya görüşü de oluşturulmuştur. Siyasî hegemonyanın kültürel temeller üzerine yükseldiği tespit edildiğinden, beyanî dünya görüşünün iktidarın siyasasına destek işlevi ön plana çıkmaktadır. Beyanî yaklaşımda, kabile asabiyetine dayanan Câhiliye dönemi anlayışının yeniden canlandırıldığı görülmektedir. Dilsel yönelim de bu Câhiliye anlayışının diriltilmesine imkân tanımış gözükmektedir. Temel alınan dilsel yapı Kur'an'daki Arapça olmamış, bilakis bedevî Arab'ın dar dünyasının dili olmuştur. Bu dilsel yapı, yer yer nas olarak takdim edilmesine rağmen *lafızcılık* bariz özelliği olmuştur.⁶⁸ Nassın dilsel yönü ile nahiv ve dilbilgisi kaidelerini, nassın dinî yönü ile fıkıh ve kelâm gibi ilimleri kastetmektedir.⁶⁹

Câbirî dile yaklaşımda çift yönlü bir bakış içerisindedir. Zira o dili sırf bir düşünme aracı olarak görmemekte aynı zamanda bünyesinde düşüncenin üretildiği ve şekillendiği bir form olarak değerlendirmektedir. Eskimo ve bedevîlerin kar ve çöllere ilişkin söyleyecekleri sözler farklı olacaktır. Zira hem kelime adedi olarak hem de farklı olguları karşılama olarak içerisinde yaşanan mekân dili etkilemekte, dillerin de birbirini karşılama sorunu artmaktadır. O, Arapçanın iki özelliğini belirtmektedir: O tarihsel bir dil olmayıp ayrıca duyuşsal bir karaktere de sahiptir. Câbirî dile ait vasıfların Tedvin asrıyla belirginleştiğini ve mevcut kıstas ve kayıtlardan kurtulunmadıkça dil sorununun çözülmüş olmayacağını belirtmektedir.⁷⁰ Bedevî Arabın dili, hayatın dinamizminden kopuk, rasyonel aklı faaliyetten ve soyut düşünceden uzak, yani felsefe yapmaya müsait olmayan bir dildir. Arap düşüncesindeki donukluk Arapçanın dilsel ve kültürel arka planında aranmalıdır.⁷¹ Beyanî epistemolojinin, irfanî epistemoloji gibi

sınırlarını aşmaktadır. Bu nedenle nahiv, fıkıh ve belâğatta, “gâibin şâhide kıyasının” örneklerini incelemeyeceğiz.

⁶⁸ Yılmaz, “...Câbirî'nin Müslüman Geleneğe Yönelttiği Eleştiriler”, 216-218. Dil ile ilgili açıklamalar, “Dil varlığın meskenidir” sözünü hatırlatmaktadır.

⁶⁹ Keskin, “Çağdaş Arap Düşüncesinde Gelenek ve Modernlik: Muhammed Âbid El-Câbirî Örneği”, 136.

⁷⁰ Câbirî, *Arap Akılının Oluşumu*, 106, 108, 120-121.

⁷¹ Keskin, “Dekonstrüksiyondan Rekonstrüksiyona, ...Câbirî Örneği”, 83.

irrasyonel bir akıl olmadığını düşünen Câbirî, onun tecrübe edilir bir akıl olmamasını problem olarak görmektedir.⁷²

1.2.3. Bilgi Eylemi ve Bilgi Alanı Olarak Burhan.

Câbirî üç burhan çeşidi olduğunu belirtmektedir. “Haberî burhanla” Kur’an ve sünnet, “aklî burhanla” aklî deliller (kelâm), görünenin görünmeyene kıyası, “müşahede burhanıyla” tecrübe delili kastedilmektedir.⁷³ Burhanî ilimlerin mantık, matematik, tabiat, metafizik ve ilâhiyat ilimleri olduğunu, onların deneysel metodu ve aklî delillendirmeyi yöntem olarak kullandıklarını belirtmektedir.⁷⁴

Yunan medeniyetinden rasyonel temelli olarak felsefenin ithal edilmesine karar veren iktidar, kendi beyanî sistemini burhanî epistemolojiyle takviye etmeyi amaçlamıştı. Halife Me’mun’un rüyası bu devlet projesinin bir yansıması olmuştur. Fakat evdeki hesap çarşıya uymamış ve beyan ile burhan sentezi beyan âlimlerinin direnişi yüzünden gerçekleştirilememiştir. Sonuçta iktidar tarafından terkedilen burhanî epistemolojiye irfan sahip çıkmıştır. Câbirî bu durumu “beyan ve irfanın hizmetinde burhan” terkihiyle tanımlamaktadır.⁷⁵ Felsefenin taşınmasının bir devlet projesi olduğunu ve amacın da beyanın aklen delillendirilmesi olduğunu belirtmektedir.

Câbirî’de burhanın iki alt kategorisi olarak *bilgi eylemi* ve *bilgi alanı* olguları söz konusudur. İlki bir akıl yürütme şekli olarak öncüllerden hareket etmekte ve ulaşılan zorunlu sonucu ifade etmektedir. İkinci burhan şekli olan bilgi alanında ise Aristoteles’in eserleri vasıtasıyla erişilen felsefî bilgi kastedilir.⁷⁶ Câbirî, epistemolojik zıtlığın irfan ve beyan arasında yaşandığını belirtmesine rağmen, asıl zıtlığın Arap beyanî akli ile Yunan irfanî akli arasında olduğunu söyleyen irfan ekolünden düşünürler de bulunmaktadır.⁷⁷

⁷² Mehmet Ulukütük, “Çağdaş İslam Düşüncesinde Din ve Akıl İlişkilerini Gelenek ve Modernlik Bağlamında Okumanın Sorunları: Câbirî Özelinde Bir Eleştirel Soruşturma”, *Muhafazakar Düşünce* 13/48 (Mayıs-Ağustos 2016), 28.

⁷³ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 443-444.

⁷⁴ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 475.

⁷⁵ Keleş, “Muhammed Âbid el-Câbirî ve Arap Aklının Oluşumunda Hermetizm’in Rolü”, 159, 163.

⁷⁶ Keleş, “Câbirî ve Çağdaş Arap-İslam Aklının Oluşumu: Bir Yeniden Yapılanma Projesi”, 191.

⁷⁷ Mesûdî, “Arkoun ve Câbirî’nin Görüşünde Arap-İslami Aklının Yeri”, 79-103.

İKİNCİ BÖLÜM: İMAMÎ-ŞİÎ İRAN İRFANI

Câbirî, burhanî epistemolojiyi yani felsefeyi antik Yunana, beyanî epistemolojiyi yani dilsel-gramatik yaklaşımı Arap kültürüne, irfanî epistemolojiyi ise İran'a has kılmaktadır.⁷⁸ Ayrıca irfanî epistemolojiyi “âtil akıl ve irrasyonelizm” olarak tavsif etmektedir. Hermesçilik ve “eski miras” ise irfanî epistemolojiyi temellendirmektedir.⁷⁹ Câbirî'nin bakışındaki bu noktalardan farklı olarak belirtmemiz gereken ilk husus, irfanın Sünnî ve Şîî olarak iki teolojik yönü olmasına rağmen bizim Şîî irfanı ile kendimizi kayıt altına almış olduğumuzdur. Câbirî'nin irfanı ve Şîîliği, İran kültürü bağlamında merkezileştirmesine bağlı kalarak bu bölümde İran irfanının temel yaklaşımlarını ortaya koymaya çalışacağız. Câbirî Bâtınî metodu kullanan ve bunu Şîîliğe ve İran İshrâkîliğine taşıyan ekol olarak İsmâîlîlik üzerinde durmaktadır. Ona göre, bu ekolün felsefî karakteri yoğun iken, Mısır Fâtımîlerinde ve İran Oniki İmam Şîîliğinde (İsnâaşeriyye) fıkıh ön plandadır. Câbirî Şîî mezhebinin dinî argümanlarına değil, bu mezhebe ana rengini veren felsefî argümanlara ve onların taşınma yollarına odaklanmaktadır. Onun Şîî irfanı incelemesi aynı zamanda İran Şîîliğinin Bâtınî metodu kullanan unsurlarına yönelik taihsele bir tespit ve eleştiri işlemidir.

2.1. Kavramsal Çerçeve

İslâm kültüründe sezgi, akıl, inanç ilişkisine dair din felsefesine alanına giren yaklaşımları Câbirî bakışı eşliğinde inceleyeceğiz. Sezginin epistemik değerine ilişkin yaklaşımları belirteceğiz. Bunu Bloch'un tabiriyle “*ilhamın felsefesi*”⁸⁰ olarak nitelendirebiliriz.

2.1.1. Sezgicilik ve Epistemik Değeri

Kur'an'da akıl isim olarak geçmemekle birlikte şu iki anlamda kullanılmıştır: İlki, fitri veya potansiyel akıl anlamında, ikincisi müktesep akıl veya tecrübî akıl anlamındadır.

⁷⁸ Mehmet Ulukütük, “M. Â. El-Câbirî'ye Göre Arap-İslam Kültüründeki Epistemolojik Sistemlerin Yapısal Krizinden Çıkışın İmkânı: Meşrikî Felsefe Karşısında Mağribî Felsefe”, 3. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-2, ed. Nuriye Kayar, Ümit Güneş (İstanbul: Sakarya Üniversitesi, 2014), 50.

⁷⁹ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 358.

⁸⁰ Bloch, E. v.dğr., *İbn Sina: Aklın Ustası*, trc. Mehmet Çallı, Gazi Ateş (İstanbul: Evrensel Basım Yayım, 2016), 76.

Câbirî'ye göre, Kur'an'da müşrikler aklî olmayı temsil etmektedir. Şirk akıl dışı bir olgu olup şirkin hâkim olduğu çok ilahlı bir evrende düzen bozulacaktır.⁸¹

Sezgiçilik, sensüalist bir tavır olup duyu verilerine dayalı ve bilgi değeri zayıf bir epistemolojik yaklaşımdır. Rasyonalizm, sensüalizmin ötesinde bir olguyu ifade etmektedir. Hristiyan mistikleriyle İslâm tasavvufunun ortak noktaları bulunmaktadır. Her ikisi de nefis ve ruh temizliğini hedefleyen yaklaşımlar taşımaktadırlar. Ayrıca her ikisi de mutlak bilgiye ilişkin arayışta olmayı ifade eden teorik bir yaklaşım geliştirmişlerdir. Sünnî ve Şîî farklılıklarıyla irfanî ekol, hem bir bilgi anlayışı hem de ahlâk disiplini ifade etmektedir. Dolayısıyla, epistemolojisiyle etik felsefesi arasında ilişki bulunmaktadır. Bu ilişki irfanî ekolde daha baskındır. Arınan nefse hakikat kapıları açılmaktadır. Sünnî irfanda riyazet, Şîî irfanda velâyet ile arınma süreci içerisine girilir ve manevi makamlar o şekilde aşılır. İrfanî ekollerde, marifete ulaşmak için riyazet veya imamların velâyeti zorunluluk taşır. *Sezgi eşyanın birdenbire kavranması* demektir. Sûfîlerin ve İsrâkîlerin bakışlarından farklı olarak *ilahî marifetle* bir ilgisi bulunmamaktadır. Deney ve aklın ulaşamadığı alanlarda sezgi, insanın bilgi çeşidini artırmakta ve ona farklı ufuklar açmaktadır. Fakat sezginin tanımı ve mâhiyetiyle ilgili belirsizlikler onu mutlak bilgiye giden yolda bir basamak yapmakta ve fakat o noktaya erişirememektedir. Câbirî de aklî bilginin, sezgisel bilgiyi kuşattığını savunmaktadır. Sezginin de içerisinde yer alabileceği sensüalist bilgi anlayışında, kişi ön planda tutularak duyu ve duyu verileri tek başına yeterli görülmesine rağmen, “*ilk kavrayış, ilişki kurma ve yargıya varma*” aşamalarında süjeye etkin rol vermektedir. Sensüalist bilgi anlayışının bu zaafı göstermektedir ki sezgi aklın üstünde değil altında bir bilgi değerine sahiptir. Aposteriori/tecrübî bilgiler de deneyden çıkarılmış bilgilerdir ki sonuçta bunlar aklî formlar yardımıyla elde edilmiş bilgilerdir. *Aklî bilginin, empirik bilgiden daha yetkin olduğu* görülebilmektedir. Gelelim aklî bilginin yerine ve değerine. Aklî bilgi, hem bilgiyi üreten ve hem de bilgiyi denetleyen bir yapıdadır. Bu yönüyle onun da bir sınırının olacağı öngörülebilir. Mutlak bilgiye erişmede akıl sezgisel ve empirik bilgiye nazaran daha yetkin bir bilgi ise de sonuçta *mutlak bilgiye* ulaştırmaktan uzaktır.⁸²

⁸¹ Muhammed Âbid Câbirî, “İslamda Akıl ve İman”, trc. Fatih Okumuş, *Kur'ani Hayat Dergisi* 2 (2008), 13-14. Câbirî

⁸² Şahin Filiz, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 324-327. Dolayısıyla mutlak bilgiye ulaşmada sezgi, deney, akıl, vahiy hiyerarşisi sözkonusu edilebilir. Câbirî'nin Müslümanların geri kalışını öncelikle bilimsel görmesi dolayısıyla epistemolojik alanda yoğunlaştığını

Câbirî, irfanın İslâm öncesi ve sonrası irtibatlarını kurmaya çalışırken, irfanın metodu olarak keşf ve ilhamın mâhiyetine de ışık tutmaktadır. Keşf yönteminin his ve akıl dışında, *aracısız ve doğrudan bir bilgi edinme yolu* olduğunu savunmaktadır. Câbirî keşfi tümüyle yadsıyan bir duruş sergilememekte, onun akli kuşatma girişimine karşı benzer bir tavır geliştirerek, sezgiyi aklilik içerisinde tutma çabası sergilemektedir. Câbirî keşf yönteminin tecrübî ve kişisel bir olgu olduğunu, keşfi bilgilerin *inançları doğrulatma çabasıyla* da ilişkili olduğunu düşünmektedir. İrfan ehlinin enâniyet sahibi ve aristokrat duruşlarının, keşfi çabalarını genelleştirme temayülüne sevkettiğini belirtmektedir. Evrenin sırlarını açıklamada bilimsel bilginin sunduğu katkının, sezgisel bilgiden fazla olduğunu belirtmektedir. Antik Yunan felsefesinde Pisagorcuların kullandığı yöntemin de keşfi yöntem olduğunu belirtmektedir. Aristoteles'in Pisagorculara karşı getirdiği eleştirilere odaklanmaktadır. Zira onlar şeylerin sebeplerini ve illetlerini tespit etme çabasında bulunmamakta, evrendeki olgulara kendi inançlarını yükleme çabası sergilemektedirler. Pisagorcuların irfan ehline etkisi, analogik bir yöntem benimsemiş olmalarıdır. İhvanı Safa da, Pisagor etkisini itiraf eden bir irfanî gruptur.⁸³

İrfan ekolünce şuhûd, vahiy ve nakil, aklın üzerindedir denilmektedir.⁸⁴ Şuhûdî akıl derken irfanî aklın kökenleri kastedilmektedir. Bu akıl türü ise İran ve Hint kültüründe yaygındır.⁸⁵ İrfan bu yaklaşım biçiminde *varlığın tanımı* olarak değerlendirilmektedir.⁸⁶

2.1.2. Keşf ve Analoji Bağlamında İ'tibar ve “İlişkisel Benzerlik”

Keşf, irfanî yaklaşımın metodudur. Câbirî, irfan ehlinin kendi değerlendirmelerine, tecrübelerine saygı gösterir. Lakin bu bakışın ifade ettiği bilginin değerini konumlandırma hakkını kendinde görür. Teşbih, temsil, fikhî ve nahvî kıyas, şahidin gâibe kıyası, sayısal bir ilişki ve karşılaştırma işlemlerinin her birini, analoginin bir işlemi olarak tanımlamaktadır. Analoji yöntemi, irfanî ekolün yöntemi olan keşfin felsefî literatürdeki karşılığıdır. Câbirî analoginin üç çeşidinin olduğunu belirtmektedir: İlki matematikle ilgili olup keşif yöntemiyle ilgisi bulunmamaktadır. İkinci ve üçüncü

görüyoruz. Onun siyasal ve etik alanda da bazı modernleştirici ilkeleri benimsediği görülebilmektedir. Günümüzde ise aile hayatının çöküşü bağlamında Modernleşme eleştirisi özellikle etik zeminde yapılmaktadır.

⁸³ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 474, 475-476.

⁸⁴ Pûr, “Nazariye-yi Tekvîn-i Akli Arabî”, 147. Pûr, Câbirî'nin Hz. Peygamberin şuhûdunu dikkate almadığını iddia etmektedir.

⁸⁵ Mesûdî, “Arkoun ve Câbirî'nin Görüşünde Arap-İslami Aklının Yeri”, 79-103.

⁸⁶ Deryabigi, “Nakdi Ber Endişeyi Câbirî Der Berayı Şia”, 5-36.

çeşitlerin ise ilham ve keşifle ilişkili hususları vardır. İkinci analogi çeşidi “temsil” anlamında kullanılmakta olup tümevarım ve tümdengelim yöntemlerinden yararlanmaktadır. Beyanî kıyas işleminin de diğer bir çeşidi olan tikelden tikele kıyas da tümevarımın bir çeşididir. Câbirî, Aristoteles`in konu ile ilgili değerlendirmelerini paylaştığını belirtmektedir. Tikelden tikele kıyas, tümevarımın en zayıf çeşidi olup, hatabî özellik taşımaktadır. Yani bilgisel değeri zayıf iken muhatap olunan kişiler için ikna gücü, sanılandan fazladır. Analoginin üçüncü çeşidi ise suretler ve şekiller anlamındaki kullanımı olup tekil bir benzerlik taşıyan, “ilişkideki benzerlik” denen hususu ifade etmektedir. Câbirî bu çeşit analogiyi aklın en düşük eylemi olarak nitelendirmektedir. Psikolojik, şahsi, şiirsel analogiler ve sûfi analogilerinin evrenselleştirilmesi halinde komik ve çelişik neticeler çıkmaktadır. Bu analogide, yargısının zıttını dışarıda bırakan bir neticeye ulaşmak, mümkün olmamaktadır. Dolayısıyla, Câbirî’ye göre bu analogi, sınırlı bir benzeşme ilişkisi olup epistemolojik olarak tahmin mesabesinde. Câbirî, keşfi “aklın en düşük seviyesi” diye nitelendirirken bu arkaplandan hareket etmektedir. Keşf, bir düş ve rüya tecrübesi gibidir. Bu tecrübe etme süreci kendinde bir gizem barındırmaktadır. Bu ise sanatsal, şiirsel bir çekicilik sunmaktadır. Hatabî olma muhatabını ikna etme özelliğini taşıyan yeni bir bilgi ekleme vasfı taşımaz. Câbirî matematik ilmi dışındaki analogilerin yeni bir bilgi sağlamayacağını değerlendirmektedir. Ayrıca keşifte duyu verileri ve matematik ilimleri de bulunmamaktadır. Dolayısıyla ilişkideki benzerliği esas alan keşfin de yeni bilgi sağlamayacağını belirtmektedir. Keşfin aklın üstüne çıkması, aklın yetişemediği bir alanda bilgi üretmesi mümkün değildir. İrfan ehlinin mitolojiye yönelmesini Câbirî, onların keşf ile reel-olgusal dünyadan kopmak istemelerine bağlamaktadır.⁸⁷

Câbirî irfanî keşfin, beyanî kıyas dairesinde gördüğü “i’tibar” kavramının benzeri olduğunu düşünmektedir. Zira kıyasın temeli olan “karine temelinde benzerlik ilişkisi kurma” olgusu, kendisini keşifte karinesiz olarak kurulacak bir benzerlik ilişkisine bırakmaktadır. Keşf karinesiz olarak kalpte gerçekleştiğinde kişi bununla amaçlananı kendisi takdir edemeyeceğinden, sonuçta aynı ayet için farklı keşfi çıkarımlar olabilmektedir. Ayet ve zihnî faaliyet arasında ister açıklama isterse de işaret tarzındaki eylemlerin tümünde bir benzerlik kurma olgusu kendisini göstermektedir. Örneğin, ayette geçen berzah, iki deniz, inci ve mercan kelimeleri İmâmî-Şîilerce sırasıyla Hz. Muhammed, Hz. Ali ve Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’dir. Bu yorumda,

⁸⁷ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 191-193, 477-478.

ayetteki yapıya karşılık zihinde Ehli beyt temelli bir yapı söz konusudur. Bu iki yapı, analogiye tabi tutulmaktadır. Keşf diye sunulan olgu, Câbirî'ye göre ilişkide benzerlik ifade eden bir beyanî kıyas işlemidir.⁸⁸ 11. Asırdan sonra analogi işleminin düşünsel faaliyetlerde öne çıkması sonucunda olgusal gerçeklikten uzaklaşmaya başlanılmıştır. İrfanî ürettiği edebiyat zirve noktasına ulaşmasına rağmen, keşf-ilham metodunun kontrolsüz doğası nedeniyle irfanî bilgi değersizleşmektedir.⁸⁹

Keşfin metinsel resmi olan “ilişkisel benzerlikle” ilgili şu hususları belirtebiliriz. Misal ve memsul (misale göre olan) arasındaki benzerlik, mutabakat ve denkleştirme metodu, irfanî epistemolojinin yöntemi olan keşfin metinsel bir resmidir. Câbirî'nin bakışıyla keşif ve ilham analogik bir olgudur. Beyanî epistemolojinin de temeli olan kıyasın bir çeşididir. İrfanî keşf bir düşünme biçimidir ve İsmâilî filozoflar için en makbul yöntemdir. İsmâilî felsefenin ontoloji anlayışının dayandığı ilişkisel benzerlik, kökeni *Pisagorculara* dayanmaktadır. Bütün varlıkların birbirlerine kıyas için benzer yapıda yaratıldıklarını, düşüncenin keşfi analogiye temel olduğunu savunur. Câbirî, analoginin iki veya daha fazla yapı arasındaki ilişki benzerliğini serimleyen bir aklî faaliyet olduğunu belirtir. Analoginin, matematik, beşerî ve tabiat ilimlerinde yeni bilgiler edinme araçlarından olduğunu söyler. Lakin analogi, bilgi eyleminde ilk adımdır. Gerçek bilgi ise benzeyenin ne olduğunun araştırılması ile mümkün olabilmektedir. Bu ise ancak deney ile anlaşılabilir. İrfanî keşf, bir analogi ve kıyas işlemidir. İki yapı arasındaki ilişki biçimini “ayna metaforuyla” izah eder. İnsan kendisini ayna olmaya erdirebilirse, şayet Allah da önündeki ayna olarak tasavvur edilirse, o vakit insan iki ayna arasında olacak ve her şeyi görecektir. İrfanî yapının kullandığı sembolik dilin, aslında keşf yöntemiyle sıkı bir irtibatının olduğunu gözlemlemiş olduk. Tüm bu anlatılanlarda Câbirî'nin maksadı keşfin, aklî eylemi aşan değil, aklî eylemin alt düzeyinde gerçekleşen bir işlem olduğunu göstermektir. Hermes'in ilkesine göre âlemdeki her şey birbirine benzemektedir. Bu ilke, varlıkların sebeplerinin reddini ve tüm sebeplerin aynı olmasını gerektirmektedir. Bu yaklaşımın beyanî kıyasla ve irfanî

⁸⁸ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 383-404. İç yapıları farklı iki olgu, kendi iç ilişkilerindeki benzerlik nedeniyle birbirlerine kıyas edilmektedir. Yani iç benzerlikleri birbirleriyle irtibatlandırılmaktadır.

⁸⁹ Kubarek, “Critique of the Arab mind-Muhammad al-Ğabirî”, 58-62. Yazar, Câbirî'nin İslam kültürünün çöküşünden İslam tasavvufunu sorumlu tuttuğunu kaydetmektedir. Filozofları üstün tutmasına rağmen, onları doğu ve batı diye ikiye ayırmasını çelişik bulur. Doğulu filozofların realizm (gerçekçilik) eksikliğinin ve kelimelerin din-felsefe uzlaşısı formunun Câbirî'de eleştirildiğini belirtmektedir. Modern sorunlarla eski çözümler arasında analogi kurma girişimleri de Câbirî'ye göre bir yanılsamadır. Yaşanılan sorunlar, eski örneklere kıyasla çözülemeyecek derece derindir. Bu teşebbüs, bir kıyas ve analogi işlemi olup taklitçilik temelinde yükselmektedir.

analojiyle örtüşmesi Câbirî'nin dikkat çektiği bir husustur. Kıyasın, kâmil bir akletme etkinliği olmayıp sınırlı ve verili bir düşünme biçimi olduğunu belirten Câbirî, kıyası da eleştirmektedir. Ona göre sadece akıl, kıyastaki örnek olmaksızın tek başına bir delil değeri taşımaktadır. Aslında bununla Câbirî akletmeyi yüceltmekte ve sahip olduğu tahtına oturtmaktadır. İrfânîlerin ilişkisel benzerliği esas alan sembolik bir dil kullanmaları temel vasıflarından birisidir. Tüm irfanî yaklaşımlarda bu sembolik dili gözlemlemekteyiz. İrfan ehlinin sembolik dil kullanması ve işaretlere dayalı bir üslup geliştirmelerinin sebebi, şekilci âlimlerin itham ve saldırıları olarak ifade edilmektedir.⁹⁰ Sadece bu sebebin yeterli olmayacağı kanaatindeyiz. Zira sembolik dil, irfanî yaklaşımın yöntemi olan keşfin metne dökülmesinde ve sözlerle ifadesinde zorunlu olarak başvurulması gereken bir kanal olarak ön plana çıkmaktadır. Keşfi yöntem sembolik dille irtibatlı olgular olarak irfanî ekolün temel vasıflarından birisidir. Yoksa sadece siyasî baskılar sonucu başvuru taktiksel bir örtük dil anlamında değildir. Sembolik dilin kullanılmasının nedeni, *kanıt getirme külfetinden kurtulma isteği* olarak da belirtilmektedir.⁹¹

Câbirî, matematiksel sezgiye yakın olan özel bir çeşit sezgiyi savunmaktadır. Okur ve metin ilişkisinde, dil ve mantığın ötesinde, sezgiye dayalı bir anlamın mümkün olabileceğini düşünür. Metnin sahibinin muradını yani hakiki anlamı kavramada sezgisel bilgiyi anlamlı bulur.⁹²

2.1.3. Üç Yol ve Yöntem: Akıl, İnanç ve Sezgi.

Sezgici yaklaşım, mistisizmin başvurduğu bir yöntem olup İslâm kültüründe daha çok Şîî ve sûfî yaklaşımla anılmaktadır. Bloch, keşf ve sezgi temelli bir felsefenin mümkün olduğunu savunmaktadır. O mistiklerin başvurduğu te'vil yönteminin de dini sınırlamak değil, dini felsefi olarak kurtarmak maksatlı geliştirildiğini iddia eder.⁹³

İranlı felsefeci Mir Damad, İsfahan okulunun akıl, inanç ve sezgi olarak üç yönünü işlerken şöyle bir hikâye anlatmaktadır. Üç arkadaş bahçede otururken aslanı

⁹⁰ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 384, 397, 400-401, 406, 415.

⁹¹ Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan: İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği* (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012), 116. İş'arî yorumda dilin tüm imkânları kullanılmaktadır. Ayrıca insanın farklı idrak araçlarının da yorumlara katılması sözkonusudur. Ayna metaforunu İbn Arabî şöyle yorumlar: İnsanın kalbi parlatılırsa tüm âlemin kendisinde görüldüğü bir aynaya dönüşür. İnsanı evrene yabancılaştıran Batı düşüncesine rağmen, insan ve evren uyumu ve birlikteliğini öngören bu bakış, irfanî bakışın derinliğini göstermektedir.

⁹² Muhammed Âbid Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, trc. A. Sait Aykut (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003), 29.

⁹³ Bloch, E. v.dğr., *İbn Sina: Aklın Ustası*, 55-60.

karşılarında görünce ilk arkadaş, akıl yolunu takip eder, korkar ve sopa ile korunmaya çalışır. İkinci arkadaş inanç yolunu takip eder ve seyyid olduğundan sebep aslanın kendisine bir şey yapmayacağını düşünür ve secdeye kapanır. Üçüncü arkadaş ise sezgi yolunu takip ederek derviş aldırmaçlığıyla, aslanın varlığını yadsır ve başını diğer tarafa çevirir.⁹⁴ Hikâyeye göre aslan ilkin akıl yolunu takip edeni yiyecektir. Bu hikâyeye tezimiz için de anlamlı bir örnek olmaktadır. Fakat buradaki aslan yerine sel örneğini koysak acaba sonucu değiştirecek midir? Gelmekte olan bir sele karşı akıl yolunu takip edenin kurtulma şansı daha fazla olacaktır. Misali bizim geliştirmemiz neticesinde şöyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Bu üç yöntem de farklı olgusal durumlar için geçerlilik değeri kazanabileceklerdir. Herhangi birini tümüyle dışlamak felsefi olarak hakikate ulaştırmayacağı gibi dünyadaki olgusal durumlarla da uyumluluk taşımayacaktır. Bir normu, salt inanç düzeyinde değerlendirmek eksik olacaktır. Zira insanın aklı yönü ikna olmadığında norma bağlılık zafiyet taşıyacaktır. Norma tam bir bağlılık için akıl, inanç ve sezginin el birliği ile hareket etmeleri gerekecektir. Tezimizde bu üç yöntem arasındaki münasebetlerden çok Câbirî'nin Şîî irfanına yönelik eleştirilerine odaklanacağız. Fakat şu kadarını belirtmekle yetinelim ki Câbirî'nin irfan eleştirileri bir yönüyle sezgicilik eleştirisi de taşımaktadır.

Câbirî, keşf ile gerçekleşen kişisel ve subjektif tecrübenin evrensel bir bilgi değeri taşımayacağını belirtmektedir. Zira Şîî ve Sünnî irfanda keşf ve müşahede ile oluşan bilgilerde çelişkiler bulunmaktadır. Keşfi bilgiler arası çelişkilerin aşılmasında te'vil teriminin işlevsel olarak kullanıldığını belirtmektedir. Keşf ile bilginin aracı olmadan bilinebileceği iddiasının temelleri ve bunu mümkün kılan gramatik yapı üzerinde durulmayı hak etmektedir.⁹⁵ Câbirî özel bir tür bilgi peşindedir. Bunun ne olduğu hususu ayrıca araştırılmayı hak etmektedir. Bilgi-iktidar ilişkisini kaçınılmaz görmekte fakat evrensel akıl tarafından üretilen evrensel bir bilgiyi aramaktadır. Bu bilgi türünün zaman, bölge, psikoloji sınırlarını nasıl aşabileceği ise meçhuldür. Batıda aklın bir kavrama gücü olarak değerlendirildiğini ve sürekli objeyle ilişki halinde olmasına rağmen İslâm-Arap aklında zat ve vicdanî hallerle ve değer yargılarıyla ilişki halinde olduğunu bu yönüyle İslâm-Arap aklının hem akıl, kalp, düşünce ve hem de vicdan, tasavvur ve ibret olduğunu söyler. Aristoteles'e göre aklın, nedenlerin kavranması

⁹⁴ Seyyid Hüseyin Nasr - Oliver Leaman. *İslam Felsefesi Tarihi-2*, trc. Şamil Öçal, H.T.Başoğlu (İstanbul: Açılım Kitap, 2011), 270-271.

⁹⁵ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 376-377.

olduğunu hatırlatan Câbirî, Latince Ratio ve Fransızca türevi Raison'un akıl ve neden anlamlarının ikisine birden şamil bir kapsayıcılıkta olduğunu kaydeder.⁹⁶

Câbirî'nin, akıl ve nas bağlamında Şîî ve Sünnî düşüncenin doğuş sürecinde yaşadıkları çapraşıklığa dair tespitini zikretmiştik. Halifenin nasla tayini iddiasını reyle savunan Şîî yaklaşım bir tarafta, halifenin seçimle/reyle olacağını nassla savunan Sünnî yaklaşım diğer tarafta. Benzer bir çapraşık durumun ilahî düşünce ve felsefe bağlamında da yaşanmakta olduğunu söyleyebiliriz. Zira kutsalın alanını beşerî olan aleyhine genişletmiş olan Şîî düşüncesinde felsefe pratikte daha çok gelişme fırsatı yakalamıştır. Buna rağmen temelleri reyle atılan Sünnî düşünce nasçı bir tavır benimseyerek, felsefî düşüncüyü marjinalleştirmiştir. Fazlurrahman'ın bu durumu izahı şu şekildedir: Gazzâlî'nin felsefeyi mahkûm etmesi sonrasında felsefe, kendisine güvenli sığınak olarak teozofik sûfilik içinde bir yer bulmuştur. Böylece sûfilik içerisinde özgürlük kazanmış ve aklın kontrolünden kendisini âzâde kılmıştır.⁹⁷ Gazzâlî denildiğinde akılla kurduğu sentezle bütün bir İslâm kültürü gelmektedir. O *ilmî mükaşefe* diye adlandırdığı sezgisel bilgiye önem verir ve bu anlayışı yayar.⁹⁸

İrfan ehli tarafından onun sezgi-akıl ilişkisine dair fikirlerinin paylaşılmadığını söyleyebiliriz.⁹⁹ Akıl ve sezgi karşıtlığı temelinde irfanî epistemolojinin savunulması, tefekkür ve düşüncenin değil İlahî lütfâ mazhar olmanın bir yansıması olarak değerlendirilir. Peygamberimizin ümmîliği de okuma yazma bilmeme anlamında değerlendirilerek, keşfin “okuma yazma bilmeyenlerin ilmi” olduğu ileri sürülmektedir.¹⁰⁰ Câbirî, Hz. Peygamberin ümmîliği iddialarını değerlendirmekte, ümmîliğin, okuma yazma bilmemek anlamında değil, kutsal kitabı olmayan milletlere mensubiyet anlamında olduğunu savunmaktadır.¹⁰¹ Böylece o, irfanî ekolün keşf savunusunda bir epistemolojik iddiasını daha eleştirmektedir.

2.1.4. İsrâkî Yöntemde Sezgi Akıl İlişkisi

⁹⁶ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 28, 44.

⁹⁷ Fazlurrahman, *İslam Felsefesi ve Problemleri*, trc. Ömer Ali Yıldırım, Mehmet Ata Az (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 74.

⁹⁸ Muhammed Âbid Câbirî, “Gazzâlî Düşüncesinin Temel Unsurları ve Çelişkileri”, terc. Mesut Okumuş, *AÜİFD* 44/1 (2003), 399.

⁹⁹ Pûr, “Nazariye-yi Tekvîn-i Akli Arabî”, 143. O, Câbirî'nin akıl değerlendirmelerini, his ve hayalden ibaret görmekte, Şia'da akıl mefhumunun yerini bilmediğini iddia etmektedir.

¹⁰⁰ William C. Chittick, *Sûfi'nin Bilgi Yolu: İbn-i Arabî'nin Metafizikinde Hayal*, trc. Ömer Saruhanlıoğlu (İstanbul: Okyanus Yayınları, 2018), 273.

¹⁰¹ Muhammed Âbid Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, 3. Baskı, trc. Muhammed Coşkun (İstanbul: Mana Yayınları, 2013), 87-114.

Sühreverdî Maktul (1153-1191) hem bir yöntem hem de bir sistem içeren İshrâkîliğin kurucusu olarak değerlendirilir. İshrâkîlik, İran kültürü ve Şîilik mezhebini aşan bir yöntemdir. Sezgici yöntemi yani keşf ve ilham anlayışını felsefî sisteminin merkezine almıştır. İshrâkîlikte Tanrı, Panteizmdeki gibi her türlü duyulabilir ve ideal varlıkların bir toplamıdır. İshrâkîlik, İran felsefesini senteziyle birleştirmiş, ahlâkta Aristotelesçi çizgide orta yolu savunmaktadır. O sûfîlerin yaklaşımının tersine dünyayı bir gerçeklik ve insanı da ayrı bir kişilik olarak değerlendirmektedir.¹⁰²

İshrâkîliğin özgünlüğü, klasik tasavvuf anlayışının yanısıra, felsefî bir çabayı da sistemine eklemesi ile akıl ve sezgiyi buluşturmasındadır.¹⁰³ İshrâkîliğin en önemli özgünlüğü takip ettiği metoddan ileri gelmektedir. Kelâm, teoloji ve akıl birlikteliğini; Tasavvuf, teoloji ve sezgi birlikteliğini; Meşşâîlik, felsefe ve akıl birlikteliğini savunurken, İshrâkîlik ise felsefe ve sezgi birlikteliğini savunmaktadır. Bu birlikteliği, yoğunluk ve öncelik olarak değerlendirmeli, diğer vasıfların hiç bulunmadığı anlamında düşünülmemelidir.¹⁰⁴ Erdoğan, bunu şu şekilde göstermektedir

Şekil 1. İslâm Felsefesinde Yöntemler

AKIL			
FELSEFE	Meşşâîlik	Kelâm	DİN
	İshrâkîlik		
	İshrâkîlik	Tasavvuf	
SEZGİ			

Kaynak: İsmail Erdoğan, “İshrâkîlik’in İslam Felsefesi İçerisindeki Yeri ve Kaynakları”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003), 163.

Câbirî, Sühreverdî’yi İbn Arabî gibi *felsefeci mutasavvıf* olarak saymakla birlikte onun Sünnî çerçeve dışına çıkarak İbn Sînâcî Şîî İshrâkî irfan ufkuna yöneldiğini belirtmektedir.¹⁰⁵ Sühreverdî’nin hikmeti sezgisel/İshrâkî ve huzûrî metoda

¹⁰² İkbâl, *İslam Felsefesine Bir katkı*, 132.

¹⁰³ M. Nesimi Doru v. dğr., *Şeyhü'l-İşrak'in İzinde: İlk Dönem İshrâkî Şârihler* (İstanbul: Divan Kitap, 2015), 213.

¹⁰⁴ İsmail Erdoğan, “İshrâkîlik’in İslam Felsefesi İçerisindeki Yeri ve Kaynakları”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003), 160-165. Bu yöntemlerden birini reddetmenin hayatta ve düşünce tarihinde boşluk doğuracağını belirtebiliriz. Bu yöntemlerin farklı hakikat iddialarındaki rekabetleri dinamizm katmaktadır. Fakat diğer yöntemler onun bir sınırı olduğunu hatırlatmaktadır.

¹⁰⁵ Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, 155.

dayandırdığını belirten Câbirî, araştırma ve kanıta dayalı bir bilgiyi ise öncelemediğini belirtmektedir.¹⁰⁶ Sühreverdî'nin de takipçisi olduğu İbn Arabî'nin İşrâkî tasavvuf alanının en iyi örneği olduğunu, Kuşeyri'nin ise Sünnî tasavvuf alanının temsilcisi olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁷

Görme teorisi, İşrâkîliğin en orijinal yanı olup görme sürecinin bir açıklanmasından ziyade görme vakiasına yeni bir bakıştır. Duyuların ve aklın yanı sıra zevk yani iç sezgi (huzuri) denilen bir bilgi kaynağı olduğu da savunulmaktadır. Ölüm, ruhun ilerleyişini durdurmamakta ve eksikliklerini tamamlamak için ruh geri dönmektedirler. Tenasüh anlayışının dışlanmadığı görülmektedir.¹⁰⁸ Sühreverdî, Aristoteles'in aklî sistemini dışlamamakta ve fakat eleştirmeyi de ihmal etmemektedir. Onun amacının Aristoteles sisteminin kusurlarını göstermek olduğu tasavvuf eleştirilerinde ise Aristoteles felsefesinden yararlandığı görülmektedir.¹⁰⁹ Diğer boyutuyla o, Meşşâileri eleştirdiği zaman tasavvufî zemine gelmektedir.¹¹⁰

İşrâkî yöntemin İran kültüründeki en büyük temsilcisi Molla Sadra ve onun modern dönemdeki yorumlayıcısı Sebzevârî, Câbirî'nin değerlendirmelerinde yer bulamamıştır. İran kültürünü de kapsayacak şekilde bir Şîî irfanı eleştirisi, Molla Sadra'yı ve onun takipçilerini ve yorumcularını da kapsamalıydı diye düşünüyoruz. Tüm irfanî birikimi incelemesinin olanaksızlığı Câbirîyi mazur gösterememektedir. Zira yer yer tüm irfanî birikimi kapsayan tümel yargılarda bulunmaktadır.

2.2. Câbirî'nin “Eski Miras” Toplulukları

İran kültürünü etkileyen iç ve dış unsurlar, Câbirî'nin genel olarak İslâm kültürünü etkileyen “eski miras” olarak tanımladığı düşünsel yaklaşımlar içerisinde mütalaa edilmektedir. Câbirî'nin eski miras içerisinde saydığı üç topluluk Mecûsîler, Maniheizm ve Sabîîlikdir. Bu üç toplulukta da Yeni Eflatunculuk başta olmak üzere felsefî akımların da etkisi olmuştur. Kanaatimizce bu örtüşmenin de dikkat çektiği üzere İran kültürünün ve onun İslâmî dönem yeni yüzü İran işrâkîliğinin düşünsel yoğunluğu, irfan ekolü içerisinde de baskın bir konum ifade etmektedir. Yani eski miras, farklı kanallardan bir kanal olarak öncelikle ve yoğunlukla İran kültürüne, oradan da İslâm

¹⁰⁶ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 180.

¹⁰⁷ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 383.

¹⁰⁸ İkbâl, *İslam Felsefesine Bir Katkı*, 88-90, 130.

¹⁰⁹ Nasr, *İslam Felsefesi Tarihi-1*, 91.

¹¹⁰ Ülken, *İslam Felsefesi, Kaynakları ve Tesirleri*, 191.

kültürüne taşınmıştır. Zaten evvelemerde İran kültürü “eski miras”la içiçe olmuş bir kültürel yapı arzermektedir. Süreç içerisinde ise diğer başka unsurlarla birlikte İslâm kültürüne girmiştir. İran işrâkîliğini incelerken eski İran kültürünü ve onu etkileyen unsurları da ortaya koymamız gerekmektedir. İslâm öncesi İran felsefesini ortaya koymamız bize, sonraki süreçte oluşacak İran işrâkîliğiyle ne tür paralellikler kurabileceğimize ilişkin argümanlar sağlayacaktır.¹¹¹

2.2.1. Câbirî'nin İrfan İncelemedeki Üç Yaklaşım

Sözlük anlamı “bilmek, tanımak, kavramak” olarak geçen irfan kelimesi nisbet ekiyle irfânîyye şeklini almaktadır. İrfânîyye, Yunanca gnosis (bilgi) kelimesinden çevrilen Gnostisizm anlamında kullanılmaktadır.¹¹² Câbirî, irfanın Arapçada “Arefe” fiilinin mastarı olduğunu ve marifetle aynı anlama geldiğini belirtir. Bununla İslâm tasavvuf literatüründe insanın kalbine keşif ve ilham vasıtasıyla düşen bilgi kastedilmektedir. Bu bilginin rasyonel bilgidan üstün olduğu iddia edilmektedir. İrfânî bilgi, bilgisel bir hiyerarşi kurmakta ve kendi yöntemiyle edindiği bilginin kuşatıcı, en üst bilgi olduğunu iddia etmektedir. Câbirî, “İlme'l-yakin, ayne'l-yakin, hakka'l-yakin” alttan üste bilgi hiyerarşisinde sırasıyla aklî delil, beyan ve kesin müşahede ile elde edilen bilgilerin olduğunu kaydetmektedir. Onun irfanî ekole ilişkin en temel düşüncelerinden biri, irfanî epistemolojinin yöntemsal olarak bu kuşatma girişiminin bir temelden yoksun oluşudur. İrfânî ekolün sınırlılıklarını göstererek, irfanın yöntemsal kuşatmasını kırmaya çalışmaktadır. Buna ilişkin düşüncelerinin bir kısmını “Kavramsal Temel” başlığında vermiştik. Tekrardan kaçınarak bu bölümde de diğer hususlara değineceğiz. Câbirî, irfan epistemoloji incelemesinde üç grubu ve yönelimi kastettiğini belirtmektedir: İlk irfanî grup, Bestami, Hallaç gibi şatah ehli mutasavvıflar ki bunlar Hermetizm'in çileci karakterinden etkilenmişlerdir.¹¹³ İkinci irfanî grup felsefî-aklî, tasavvufî yönelime sahip olanlardır. Fârâbî'nin akıllar teorisi, İbn Sînâ'nın Meşrikî felsefesi bunun örnekleridir. Üçüncü irfanî yönelim-grup ise aklî-felsefî oluşu mitoloji lehine terkeden kendisini İslâm kültürü içerisinde *İsmailî ve Bâtınî* hareketlerde gösteren çizgidir. Câbirî

¹¹¹ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 205-210.

¹¹² Ömer Mahir Alper, “İrfânîyye”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 22: 444-445.

¹¹³ Şath, Batı kültüründe paradoks kelimesiyle karşılaşmakta olup, akıl ve mantık ölçülerine göre çelişkili görünen ifade demektir. Ama irfanî ekol bunu, ‘hakikatte doğru olan sırlı bir ifade’ olarak değerlendirir. Bu çelişkileri çözmek için dört görüş ileri sürülmüştür. Özce şatahat sözleri, akıl ve mantık ötesi ibareler olarak savunulur. Kişisel tecrübenin, sınırlı dilsel yapı ve kelimelerle ifadesindeki bazı aşırılıkları olağan görür. Bkz. Seyyid Yahya Yesribi, *İrfan Felsefesi*, 2. Baskı, trc. Kenan Çamurcu, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 417- 437. Akıl ve mantık ötesi bir olgunun, dinle uyumlu olduğunun düşünülmesi, Câbirî'nin irfan eleştirilerinin mihenk noktalarındandır. Zira vahyî olan rasyoneldir.

bu üç yönelimin kendi irfanî ekol incelemesinin konusunu oluşturduğunu kaydederken edebi sanatsal yapıyı buna dâhil etmediğini belirtmektedir. İrfanî ekolün edebi-sanatsal birikimi çok zengindir. Câbirî'nin amacı edebi sanatsal yapıyı doğuran bilgisel, fikrî altyapının ortaya konmasıdır.¹¹⁴ Ruhanîliğe duyulan iştihak, insanın kendi benliğinin üstüne çıkmasının getirdiği coşkun duygusal yoğunluk, müzik alanında, şiir ve edebiyatta görülmektedir. Tekke-tasavvuf müziğinin özellikle Osmanlı dönemindeki zirve noktası, Fars şiirinin İslâmî dönemde gösterdiği etki, görsel sanatlardaki zirve eserler vb. bunun ilk akla gelen örnekleri olsa gerektir.¹¹⁵

Câbirî irfanî epistemolojiyi esas alan ekollerin “tasavvuf, Şîî düşüncesi, İsmâilî felsefe, Kur'an'ın Bâtınî tefsiri, İşrâkî felsefe, sır ilimleri (kimya, astroloji, tebabet, büyü, tılsım vb.)” olduğunu belirtmektedir. İrfanî ekol, yöntem olarak da “keşf, visal” ve “itme-çekme” (*tedâfu'-tecâzüb*) yi benimsemişlerdir.¹¹⁶ Tüm bu yönelimleri etkileyen ama Câbirî'nin analiz etmediği üç irfanî damardan bahsedilmektedir. Bunlar, Sühreverdî'nin İşrak geleneği, İbn Arabî'nin vahdeti vücud geleneği, Molla Sadra'nın hikmeti mütealiye geleneğidir.¹¹⁷ Biz irfan derken Câbirî'nin sezgicilik, literatür ve aracılık işlevi olarak üç yönü işlediğini gözönüne alarak bu hususları irdelemekteyiz. Geçen bölümde sezgicilik olgusu üzerinde durduk. Bu bölümde, Câbirî'nin irfanî literatüre yaklaşımına odaklanacağız. O sınırlı bir Şîî irfan literatür incelemesi yapmaktadır. Bahsettiğimiz üç irfanî damarı içeren bir irfan incelemesi yapmamaktadır. Gazzâlî'de nur ontolojisi düşünüldüğünde sisteminin metafiziği içerdiği ve Câbirî projesinden geniş olduğu görülmektedir. Câbirî, incelemesinde irfanî epistemolojiyi ve irfanî ekolleri kuşatıcı bir yaklaşım benimsememiştir. Dolayısıyla onun eleştirilerini irfanın tümüne yöneltilmiş gibi algılamak yanlış olacaktır. Bu algıya bizi yönlendiren husus ise onun eleştiri dışında tuttuğu irfanî unsurları yeniden yapılanma projesine dâhil etmemesidir. Gerçi Câbirî yeniden yapılanmasında irfanî unsurları da kuşatıcı bir yaklaşım benimsemiş olsaydı, Gazzâlî'nin hedefleriyle örtüştüğü gibi temellendiği bakışıyla da örtüşmüş olacaktı. Bu ise bir tekrarı ifade edecekti. Zaten Câbirî, mevcut irfanın sistemde olduğu hali kriz gördüğünden ve krize de çare aradığından, irfanî

¹¹⁴ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 329-330, 351-352.

¹¹⁵ Hodgson, *İslam'ın Serüveni-2*, 480-580.

¹¹⁶ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 475. O, İtme ve çekme ile irfanî ekolün retorik yönüne atıf yapıyor olabilir. Arapça orjinalinde (*tedâfu'-tecâzüb*) kelimeleri kullanılmaktadır. Sezgisel temelli tecrübî haller, sırlı yapısı ile cezbedici kılınmaktadır. İrfanî ekole yapılan eleştirilerin ötelenmesinde bu hallerin kullanıldığı görülmektedir.

¹¹⁷ Gündüzöz, *Nazari İrfan Geleneği*, 10.

epistemolojinin sezgisel temelli otoritesini sistemden atarak farklı bir kalkış denemeyi amaçlamış gözükmektedir.¹¹⁸

Câbirî, Şia derken Oniki İmam Şiîliğini kastetmekle birlikte irfan eleştirilerinde İsmâilî Şiîliği merkeze almaktadır. Oniki imamın tümü Hz. Ali soyundan gelmekte, 12. İmam ise gaybet halinde ve hayatta olup dönüşü beklenmektedir. İsmâilî Şiîler ise 6. İmam sonrasında imâmetin İsmail'e geçtiğini kabulle, İsnâaşeriyye Şiîlerinden ayrılırlar. Câbirî'ye göre bunlar Bâtınîlikte de daha aşırılıklara gitmişler ve Hermesçi felsefeden yoğunluklu olarak etkilenmişlerdir. Hermesçilik dolayımında İsmâilîliğin üstlendiği taşıyıcı rol, kendisini Şiî bünyede, irfanî ekollerde ve İslâm kültüründe göstermektedir. Câbirî'nin İsmâilîliğe yaptığı bu odaklanmayı biz de tezimizde koruduk ve İsmâilîliğe Şiî imâmîlerden fazlaca yer ayırdık. İki ana grup Şiî akımın yanında Zeydîler diye anılan bir grup daha bulunmakta bunlar ise 4 halifenin meşruiyetini kabulle imâmet meselesinde ana gövde Şia'dan ayrılmaktadır. İtikatta Mu'tezileye, fıkhıta ise Hanefî mezhebine yakındırlar.¹¹⁹ Hermetizm'in Şiîliğe taşınmasında İsmailîliğin üstlendiği rol Şiîlik tarihini ele alanlarca da benimsenmektedir. Gulat Şianın, imâmet ve eskatoloji içeren felsefî mirasının yalnız İsmailîlerce değil İsnâaşeriyye Şiîlerince de benimsendiği iddiası, Câbirî'nin konuyu ele alışıyla uyum içerisinde görülmektedir. Hatta Daftary, bu mirasın Maniheizme kadar uzatılabileceği kanaatindedir ki bu da Câbirî okumasıyla uyumludur.¹²⁰

2.2.2. Yeni Eflatunculuğun “Eski Mirasa” Tesiri

Terkibin kendisinde buluna “Eflatun” ismi ile maddi âlemin ötesine taşan bir ruhanîlik olgusu kastedilmektedir. Bu ruhanîliğin, bir hiyerarşiye dayalı olarak ve Aristoteles'in neden-sonuç ilişkisine uygun bir şekilde tanımlanmasına, Yeni Eflatunculuk

¹¹⁸ İrfanî düşüncenin hayatın tüm alanlarını kendi yöntemiyle kuşatmak istemesi, kendi gerçekliğiyle uyumlu bir talep gibi gözükmemektedir. Câbirî'nin eleştirilerini irfana bir sınır çizme girişimi olarak da okunabilir. Bizi böyle düşünmeye sevkeden husus, onun irfanın sadece belli unsularını eleştirmeye yönelmiş olmasıdır. O, irfanı bir bütün olarak incelemek yerine tarihsel bir dilimine odaklanmaktadır. Fakat buna rağmen, tüm irfanı kapsayıcı yargılara varmış olması, onu genellemecilik ve indirgemecilik eleştirilerine maruz bırakmaktadır. Kanaatimizce o, teorik-entelektüel irfanın epistemolojik otoritesinin yıkılmasıyla pratik irfanın kendi sistemine adaptasyonunun mümkün olabileceğinin değerlendiriyor olabilir.

¹¹⁹ Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, 149.

¹²⁰ Farhad Daftary, *Şiî İslam Tarihi*, trc. Ahmet Fethi Yıldırım, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2016), 63. Daftary, İsmailî araştırmaları enstitüsü başkanıdır. Ayrıca “İsmaililik” isimli kitabı da bulunmaktadır. Onun Şiîlik içerisinde İsmailîliğin merkezi konumuna dair bakışının, Câbirî okumasıyla uyumlu olması anlamlıdır.

denilebilir.¹²¹ Kurucusu Plotin (M.205-270) veya Plotinus olup Roma'da felsefesini kurmuştur. Câbirî, bugünkü Lübnan civarındaki Afami'de Yeni Eflatunculuğun ilk temellerinin atıldığını kaydetmektedir. Burada Grek felsefesi ile Doğu hikmeti buluşmuştur. Câbirî Yeni Eflatunculuğu Doğu ve Batı olarak iki ana yapıda zikretmektedir. O Avrupa merkezilerin önyargılı bakışlarının aksine Yeni Eflatunculuğun ve de Hermetizm'in *batıdan doğuya doğru bir gelişim süreci* taşıdığını söylemektedir. Tezimiz için önem kazanan boyutu daha çok Meşrikî/Doğu Yeni Eflatunculuk kısmı olacaktır. Câbirî irrasyonel tavrın felsefe tarihinde izini sürerken karşılaştığı olguları bir bir ele almaktadır. Tezimizin sınırlılığı, Câbirî külliyyatının zenginliği düşünüldüğünde bunların yalnız önemli gördüğümüz sınırlı bir kısmına değinebileceğiz. O bilgi edinmede akıl ve duyu dışına çıkma olgusunun Yeni Pisagorculukta gözlemlenebileceğini belirtmektedir. Onları, delil/burhan yerine ilhama uymaları dolayısıyla irrasyonelin temsilcileri saymaktadır. Câbirî tarihi rasyonel ve irrasyonelin çatışması olarak okumaktadır. Hatta Kur'ani vahiy de burhana dayalı rasyonel bir bilgi olarak tanımlanır. O, İlahi vahyin zıttı olan şirki de irrasyonel bilgi olarak tanımlamaktadır. Câbirî okuması yapılırken bu karşıtlık ilişkisi hatırd tutulmalıdır.¹²²

İran coğrafyasına Helenistik düşünceler ve Sami dinleri Kuzey Mezopotamya'dan,¹²³ Hint ve Çin düşünceleri Horasan'dan¹²⁴ girmişlerdir. 529 yılında Doğu Roma İmparatorluğundan sürülen Yunanlı Yeni Eflatuncular Sasani hükümdarlığına sığınmışlardır.¹²⁵

İslâm öncesi dönemde bulunduğu yerle anılan felsefe okullarından bahsedilmektedir. Urfa medresesi, İran medresesi diye de anılmakta olup 363 yılında kurulmuş ve orada Aristoteles mantığı, ibare ve kıyas ile birlikte Porphyrios'un İsağojisi ders olarak

¹²¹ Cahit Şenel, *Yeni Eflatunculuğun İslam Felsefesine Yansımaları*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 305-309. E. Demirli, nedenselliğin irfan ehli tarafından vesileciliğe çevrildiğini belirtmektedir. Bkz. Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 198.

¹²² Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 225, 230, 234, 236.

¹²³ Chokr, Müslüman Arapların fethi öncesinde Kuzey Suriye'de ve şimdi Lübnan diye anılan bölgede pagan toplulukların yaygın olarak bulunduğunu kaydetmektedir. Bkz. Chokr, *Zındıklık ve Zındıklar*, 45.

¹²⁴ Değindiğimiz üzere, Habib Demir, Horasan tabirinin tarihte İran coğrafyasını kapsayacak şekilde kullanıldığını kaydetmektedir. Fakat burada İran'ın doğu kısmı anlamında kullanıldığını görüyoruz. Yeri gelmişken Chokr'un '*Arame*' tabirini de zikretmekte fayda görüyoruz. Bununla kastedilen bölge, bugün Ortadoğu ile kastedilen bölgenin dar bir kısmıdır. Toroslardan Dicle Nehri'ne ve Basra Körfezi'ne kadarki topraklar ile Akdeniz kıyılarından Urumiye bölgesine kadar olan topraklar buna dâhildir. Arame bölgesi, Arap, İran ve Roma mücadelesinin yaşandığı, kültürlerin herçümerç olduğu topraklardır. Bkz. Chokr, *Zındıklık ve Zındıklar*, 43.

¹²⁵ A. Hüseyin Zerrinkub, *Tarihsel Perspektifiyle İran Tasavvufu*, trc. Nurcan Altun. (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2014), 17.

okutulmuştur. Antik Yunan felsefesi, İslâm felsefesini, tartışma başlıkları, yönelim ve yöntemleri ve ulaştığı yargılar boyutuyla çeşitli şekillerde etkilemiştir. Bu etkileşme aracısız bir şekilde doğrudan değil İslâm dünyasında mukim Hristiyan Süryaniler eliyle gerçekleşmiştir. Ayrıca taşınan unsurlar da daha çok Helenistik felsefe ve Hristiyanlaşmış Yunan felsefesi olmuştur.¹²⁶ Câbirî, Hermetizm'in, Yunan felsefesinden önce İslâm düşüncesine taşındığını iddia etmektedir.

Câbirî antik Yunandaki yedi filozoftan bahsetmektedir. Bunlar, Maltalı Thales, Anaximenes, Pithagoras, Empedokles, Anaxagoras, Sokrates ve Eflatundur. Bunlar ve Sabîiler kendi epistemolojilerini belli oranda İslâm kültürünün içerisine yerleştirmeyi başarmışlardır.¹²⁷ Buna rağmen İslâm düşüncesinde özgün yaklaşımların olduğu da kaydedilmektedir.¹²⁸

2.2.3. İslâm Öncesi İnan Dinleri: Mecûsîlik/Zerdüştlük/Mazdekizm

Câbirî eski miras terimi ile İslâmî dönem irfanîliğinin İslâm öncesi irfanîliği ile ilişkisini kurmaya çalışmaktadır. Hermesçilik ve eski miras İslâmî dönemde irfanî yapıyı etkilemiştir. Câbirî'nin Maniheizm, Mecûsîler, Sabîiler değerlendirmesine bakmak konuyu aydınlatmamızı sağlayacaktır.

Mecûsîlik, İslâm coğrafyasında eski İnan dinlerine mensup olan insanlara verilen genel bir vasıf olmuştur. Zerdüştlük, kurucusunun ismiyle adlandırmayı ifade ederken, Mazdekizm ise Tanrı Mazdek temelli bir adlandırma olmaktadır. Onlara İslâm toplumunda, Maniheistlerin tersine hukuki ve sosyal işlerde Ehli kitap muamelesi yapılmıştır. Mecûsîlikte, nurun zulmetle karışması hayatın, evrenin varlığını sağlamış, nurla zulmetin ayrılması ise kurtuluşun yani ahiretin varlığını sağlayacaktır. Bedenselliğin, dünyanın ve maddi olanın zulmetten pay taşınması önemli bir vurgudur. Buradaki yorumlamada dünyanın, maddiliğin kötücül karakterinin baskınlığı akılda

¹²⁶ Faruk Yılmaz, *İslam Felsefesi*, (Ankara: Berikan Yayınları, 2011), 34-42. Bunlar: 1-Urfa ve Nusaybin; 2-Cundişapur; 3- İskenderiye; 4-Antakya; 5-Harran; 6-Bağdat'dır.

¹²⁷ Câbirî, *Arap Akılının Oluşumu*, 211, 217. Bunlar, Maltalı Thales, Anaxagoras, Anaximenes, Empedokles, Pithagoras, Sokrates ve Eflatun'dur.

¹²⁸ İkbâl, Yeni Eflatunculara, hem içkin hem de aşkın Tanrı anlayışının, sûfilerde ise her şey olup hiçbir yerde olmayan bir Tanrı anlayışının olduğunu belirtmekte, "gayri şahsi ölümsüzlük" düşüncesinin sûfilerin orijinal bir yaklaşımı olduğunu vurgulamaktadır. Bkz. Muhammed İkbâl, *İslam Felsefesine Bir Katkı*, trc. Cevdet Nazlı (İstanbul: Külliyyat Yay., 2017), 113.

tutulmalıdır.¹²⁹ Zerdüştlük öncesinde İran'ın çoktanrılı bir dinî yapıda olduğu da unutulmamalıdır.¹³⁰

M.Ö. 3000 yıllarında Hint ve İran toplulukları, Arya birliğinden koparak müstakilleşmişler ve bugünkü yerleşik topraklarında kültür inşasını gerçekleştirmişlerdir.¹³¹ İran'ın İslâmlaşmadan önceki inancında olan Zerdüştlük, Arap-İslâm fethiyle birlikte Pers ve Sasani dönemlerinde Hindistan'dan geldikleri gibi yine geriye dönmüşlerdir.¹³² Zerdüştlük zihni yapısının, son zamanlarında Zurvanizm (tektanrıcılık) şeklinde olduğunu, böylece yeni din olan İslâm'ı kabule hazır bulunduğunu ve onların İslâmlaşmasını kolaylaştırıcı ve yaygınlaştırıcı bir işlev gördüğünü belirten Zerrinkub, Müslüman olan eski Zerdüştlük inancı taşıyıcılarının bazı eski inançlarını, sûfi felsefesi şeklinde koruduklarını vurgulamaktadır.¹³³ Câbirî onların devlet ve toplumca Hristiyanlar gibi görüldüğünü, evlenilme ve kestiğinin yenilme yasaklarının bulunmadığını kaydeder.¹³⁴

Corbin, İslâm'dan önce ve sonra İran'ın ahiret ve ölüm sonrası düşüncesinin değişmeden aynı kaldığını iddia etmektedir.¹³⁵ İktbal ise İslâmiyet öncesi İran düşüncesinin nesnel olduğu için maddeci bir yapı arz ettiğini belirtmektedir. Bu yapının iki zayıf noktasının ispatsız düalizm ve tahlil eksikliği olduğunu, ilkinin İslâmiyet, ikincinin Yunan felsefesince düzeltilmiş olduğunu vurgulamaktadır. Eş'arî idealizmi sayesinde Allah-madde düalizmi kırılmış, nur (ışık, aydınlık, Yazdan) ve zulmet (karanlık, Ehrumen) düalizmine geri dönmüştür.¹³⁶

Câbirî'nin, eski İran dinleriyle ilgili Şehristânî'nin değerlendirmelerini ölçü alması, taraflı addedilmektedir.¹³⁷ Câbirî'ye göre göre hanif dini tevhidi öngörürken, Mecûsîler ise düalizme (ikicilik/tesniye) inanmaktadırlar. Bu ikicilik iyilik ile kötülük, yarar ile zarar, düzgün ile bozuk arasında gerçekleşmektedir. Tüm bu ikicilikler, nur ile zulmet arasında seyreden çatışmanın birer yansımasıdır. Câbirî İslâm toplumunda

¹²⁹ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 205.

¹³⁰ Habib Demir, *Horasan'da Şiilik, İran'da Şiiliğin Tarihsel Kökleri*. (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 45.

¹³¹ Nimet Yıldırım, *İran Mitolojisi*, 2. Baskı (İstanbul: Pinhan Yay. 2015), 16.

¹³² Mehmet Bayraktar v. dğr., *Şeyhü'l-İşrak'ın İzinde: İlk Dönem İşrâki Şarihler*, (İstanbul: Divan Kitap, 2015), 305.

¹³³ A. Hüseyin Zerrinkub, *Tarihsel Perspektifiyle İran Tasavvufu*, trc. Nurcan Altun, (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2014), 14.

¹³⁴ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 206.

¹³⁵ Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi-1*, trc. Hüseyin Hatemi (İstanbul: İletişim Yay., 2010), 148.

¹³⁶ Muhammed İktbal, *İslam Felsefesine Bir Katkı*, trc. Cevdet Nazlı (İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2017), 164.

¹³⁷ Pür, "Nazariye-yi Tekvîn-i Akli Arabî", 143.

Mecûsîlerin ilahî kitaba sahip olma ihtimalleri dolayısıyla saygı ile karşılandıklarını belirtir.¹³⁸

Milattan sonra 260 yıllarında Sasani İmparatorluğunun resmî dini Mazdekizm idi. Maniheizm o süreçte İran coğrafyasındaki halklar üzerinde etkide bulunmaya başlamış ve Mazdekizmin düalist anlayışına yönelik köklü eleştiriler getirmiştir. Bunun üzerine Maniheizm “zındık”lık ilan edilmiş ve ülkenin tümünde bağlıları takibata uğramıştır. İslâmlaşma sonrasında ise bu terim mâhiyet farklılaşmasına uğramış ve öteki görülen anlayışları ifade için kullanılır olmuştur. Zerdüştlük, Maniheizm, Mazdekizm gibi İran kökenli anlayışları İslâmî görünüm altında ifade etme için kullanılır olmuştur. Onuncu asır sonrasında ise eski İran dinleri ve Ehli sünnet dışındaki tüm inançlar zındıklık terimiyle ifade edilir hale gelmiştir. Zındık ve mülhid şu şekilde tanımlanabilir: “Sünnelik dışı her türlü şüpheli inancı, Materyalizmi, Ateizmi, Agnostisizmi ve eninde sonunda, inanç, devlet ve toplum düzeni için tehlikeli olduğuna inanılan her türlü fikrî ve dinî eğilimi belirleyen bir terimdir.”¹³⁹

Felekler, ilahî semavi akıllar, mitolojik semavî insan düşüncesi Câbirîye göre eski İran inançlarıdır. Reel dünyadan kaçan irfan ehlinin kendisini bulacağı zemin burası olacaktır. Câbirî Hermetiklerin de evren ve mebbe-mead düşüncelerini eski İran düşüncesinden aldıkları kanaatindedir.¹⁴⁰

2.2.4. “Eski Mirasın” En Büyük Temsilcisi: Maniheizm

Maniheizmin kurucusu Mani veya Manis, sonraki ismiyle Faraklit, Babilde 215 yılında doğmuştur. Bu düşüncenin merkezi Güney Irak bölgesidir. Çoğunlukla İran coğrafyasında yaygınlaşmışlar, düşünce ve yaklaşımları nedeni ile Sasani döneminde iktidarla sıkıntılar yaşamışlardır. Sonraki dönemde, Abbâsî iktidarıyla da kültürel zeminde muhalefete girmişlerdir. Abbâsîlerin Mu‘tezile’ye verdikleri destek, hatta antik Yunan kültürünün tercümelerle İslâm toplumuna taşınması hep Maniheizmle mücadele bağlamında değerlendirilebilecek uygulamalar olmuşlardır. Maniheistler Zerdüştlük, Budizm, Hristiyanlık, Gnostisizm, Yeni Eflatunculuk düşüncelerini mezcetmişlerdir. Zahitlik, evlenmeme tavırlarını benimsemişler bu nedenle iktidarlarca takibata uğramışlardır. Maniheizmde kadim olan nur ve zulmetin birleşmesiyle âlem oluşmuştur.

¹³⁸ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 205.

¹³⁹ Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler Yahut Dairenin Dışına Çıkanlar*, 7. Baskı (İstanbul: Timaş Yayınları, 2016), 42-44, 46.

¹⁴⁰ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 479.

Züht ve Riyazet ile nurun zulmetten ayrılması mümkün olacak ve nefis doğrudan Tanrı ile iletişime geçme fırsatı yakalayacaktır. Bu düşüncelerinin Mecûsî tezleriyle de paralellikler taşıdığı farkedilecektir. Maniheizmin bu tezleri, Abbâsî yönetimince İslâm dininin tevhid ve âlemin sonradan yaratılmışlığı inançlarına aykırı olduğunu değerlendirildiğinden kendileriyle yoğun bir mücadele içerisine girmişlerdir. Devletin resmî ideolojisi ile karşıtlık oluşturması Maniheist tezlerin dikkat çeken bariz vasıflarından olmuştur. Maniheistler İslâm toplumunda azınlık statüsündeki muhalif bir grup olup içlerinde Fars unsurları ve Şuubiye hareketi taraftarları da bulunmaktadır. Onların Fars kültürüne yaklaşımları taktiksel bir mâhiyet arz etmektedir. Ana stratejileri İslâm kültürüne karşı alternatif bir kültürel geleneği üretilip yaygınlaştırmaktır. Câbirî'ye göre Maniheizm, eski mirasın Abbâsîlerdeki en önemli temsilcisidir. Bunların İslâm toplumuna teori ve pratikte muhalefet sergilediklerini ve devlet bürokrasisindeki Fars unsurları ile halk tabanında belli ölçüde nüfuzları bulunduğunu kaydeder. Kitapları silah gören kültürel bir bilince sahip olan Mani, Sâsânîler döneminde devlet ve toplum düzeni için tehlikeli görülüp baskı altına alınmışlardır. Bu nedenle de onlar yeraltında gizli örgütlenmeler oluşturmuşlardır. Abbâsîler döneminde ise açık propaganda imkânı kazanmışlar ve çok boyutlu tartışmaların diğer bir tarafını oluşturmuşlardır. Câbirî, Maniheistlerin âlemin kadim olan nur ile zulmetin karışımından oluştuğunu savunmakla, yaratıcının birliği ve yoktan yaratma prensiplerini inkâr ettiğini söyler. Arınmanın doğrudan Tanrıyla irtibatlı olacağı prensipleriyle de nübüvveti inkâr etmiş olduklarını kaydeder. Maniheistlerle Abbâsî yönetimi adına hareket eden Mu'tezile arasında geçen yoğun mücadele Câbirî'ye göre çok anlamlı olup üzerinde önemle durulmaya değerdir. Zira muhalefet Gnostik zemin üzerinde hareket ederken Mu'tezile ise duyu ve tecrübeyi esas alan İslâm-Arap aklını temsil etmektedir. Bu mücadele zemini Eş'arilik ve Mâtürîdîlik gibi ana akım kelâmî yaklaşımların teşekkülüne de imkân sağlamıştır. Ayrıca Maniheistlerle süren bu mücadele, Aristoteles fikrî mirasının anlaşılmasını ve uyarlanmasını sağlamıştır. Mütevekkil'in Sünnî darbesi, Mu'tezilenin tasfiyesini de beraberinde getirmiştir. Böylece aklî alanın daraldığı, Gnostik alanın genişlediği bir sürece girilmiştir. Beyanî epistemolojinin, rasyonelliği dışladığında Gnostik literatüre alan açacağını vurgulamaktadır. Yani mantıkçılar beyan alanından dışlandığında, gramerciler beyana hâkim olacak ve irrasyonel unsurlar giderek artacaktır.¹⁴¹

¹⁴¹ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 206-211. Câbirî, kendi kaderini devlete ve onun siyasetine

2.2.5. Harran Sabîîlerinin Hermetizm’i İslâm Kültürüne Nakli

Harran ve Babil Sabîîlerinin ayırımına değinen Câbirî, Yunan purperestliği üzere oldukları kaydedilen Harran Sabîîlerinin Me’mun tarafından yapılan bir zorunlu tercih sonucu Kur’an’da zikredilen Sabîîlerden sayıldığını belirtir. Bunlar nur ve zulmet fikirleriyle Maniheistlerle paralel yaklaşıma sahip olup yıldızları da kutsal saymaktadırlar. Bîrûnî’den nakille Sabîîlerin Kudüs’ten Babil’e nakledilen Babilli esirler olduğunu belirten Câbirî, Mecûsî akideyle karşılaştıklarında ona yönediklerini belirtmekte ve “sâbiûn” olmanın *meyletmek* anlamına geldiğini hatırlatmaktadır. Bir diğer Sabîî yorumu da onların Hristiyanlaştırma çabalarına direnen eski Batı (Yunan) dini üzere giden Harran ekolünden oldukları şeklindedir. Câbirî, Sabîîlerin Haniflerden üç farkını zikreder. Bu farkların ilki Tanrı’nın akılla idrak edilemeyeceği anlayışı iken ikincisi vesilecilik ifade eden Tanrı’ya araçlarla ulaşılabilenidir. Üçüncüsü ise aracı ruhanîlerin şefaet etme hakkının olmasıdır. Câbirî Hermetik kültürün İslâm dünyasına taşınmasında etkili iki merkezden bahsetmektedir. Bunlar İskenderiye ve Harran bölgeleridir. Harran bölgesinin İskenderiyeden yoğun etkiler taşıdığını belirterek aslında İskenderiye’yi ana merkez olarak değerlendirir. Tasavvufun Arap dünyasına yayılmasında ana üssün İskenderiye olması, Hermetik kültürün de eski merkezinin İskenderiye olduğu gözönüne alındığında önemli bir etkileşim kaynağına işaret etmektedir.¹⁴²

Câbirî İhvan-ı Safa risalelerinin Hermetik fikirlerden yoğun etkiler taşıdığını kaydetmektedir. Hatta İbn Sînâ Meşrikîliğinin ve Gazzâlî tasavvufunun da Hermetizm’in uzantıları olduğunu belirtmektedir.¹⁴³ Câbirî Hermetizm kaynağının *İsmâîlîleri ve İbn Arabî’yi* dolaylı ve dolaysız olarak beslediğini belirtmektedir.¹⁴⁴ Câbirî’nin İhvanı Safa risaleleri ile Hermetizm arasında irtibat görmesini, Henry Corbin’den etkilenmesine bağlayanlar bulunmaktadır. Bu etkilenmenin daha derinlikli olduğu belirtilmektedir.¹⁴⁵ Câbirî, İhvanı safâ risalelerini İsmailî filozofların yazdığını belirtmektedir.¹⁴⁶

bağlamalarını Mu‘tezilenin en büyük hatası olarak görmekte, bedelini ise sadece bu grubun ödemediğini, akli düşüncenin de yara aldığını belirtmektedir.

¹⁴² Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 228, 281.

¹⁴³ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 283, 297.

¹⁴⁴ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 391.

¹⁴⁵ Muhsin Deryabigi, “Nakdi Ber Endişeyi Câbirî Der Berayı Şia”, Şia Şinasi 12/4 (Kış 2014), 10. Câbirî’nin İsmâîlîliğin Hermetizmle ilişkisine odaklanması ve gulat Şianın da Hermetizmle uyumuna dikkat çekmesi bu makalede, tek yanlı bir indirgemeciliğin ilk adımları olarak okunmaktadır. Şia

Câbirî, Sabiilikle Hermetizm arasında özdeşlik kurmaktadır. Sabîilerin Hermetik karakterli olduğuna ilişkin iki vurgusunu zikre değer buluyoruz. İlkin onlar Tanrı'nın sıfatlandırılmaz olduğu şeklinde bir yaklaşım benimsemişlerdir. Tanrı'nın aktif/olumlu sıfatlarının olmaması, O'nun bilmediği ve güç yetiremediği sonucunu doğurmaktadır. Bu anlayış tabiidir ki Tanrı insan ilişkilerinde araçlara alan açan bir yaklaşım olmaktadır. İkinci olarak, evrendeki işlerin ruhanî güçteki araçlar tarafından idare edildiğine inanmaktadırlar. Onun için de aracı kültüne inanmaktadırlar. Bu araçlar nübüvvet kurumunun gerekliliğini de ortadan kaldıran bir işleve sahip olmaktadır. Kanaatimizce bu aracılık pozisyonu, Şîilikte imâmetin ruhaniyeti ve Tanrı-insan arasında çift yönlü bir işlev görmesi arasında bağlantı vardır. Ayrıca Sünnî irfanının kimi folklorik unsurlarının şefaath anlayışında da benzer bir aracılık pozisyonu kendini hissettirmektedir.¹⁴⁷ Sabîilerin Hermes için "Buzasaf" ismini kullanmaları ve bunun Buda (Budha) ismi ile taşıdığı benzerlik dikkat çekicidir. Süryani, Mandeist, Mısır, Hint, Grek, İran kültürlerinde benzer kişiliklerin bulunması da bu figürün çoğu kültürün karması bir yapıda olduğunu göstermektedir. Müslümanların bu felsefeyle ilk karşılaşmaları da Şam ve Mısır'ın fethine dayandırılmaktadır. Bu tanışıklığın Sabîiler üzerinden olduğu kaydedilmektedir.¹⁴⁸ Bu bakış, Câbirî'nin tespitleriyle uyumlu gözükmektedir.

Antik Yunanda beklenmedik bir şekilde ele geçen servete "hermainon" denmekteydi. Bir yazının Hermetik sayılması için vahyî karakter taşıma iddiasının yanısıra, kaynağının Hermes gösterilmesinin yeterli olduğunu söyleyenler de vardır. Hermes tarafından insanlara iletilen hususlar geniş bir yelpazeyi kapsamaktadır. Şöyleki bunlar müzik, söz, sözleşme, yazı, ölçüm, ağırlık birimleri, altın, simya, gökbilim, akıl, hikmet gibi hususları muhtevindir. Aristoteles öncesi bilim de Hermetik temellere dayanmaktadır.¹⁴⁹

Arapça eserlerde Hermes, nübüvvet, hikmet ve mülkten oluşan hikmet üçgeni olarak adlandırılmıştır. Hermes bu metinlerde Tanrı adına söz söylemektedir. Hermes temelde

kaynakları üzerinden İslam aklının oluşumuna değinmemesi, bir sonraki adımda İsmaililik okumasında ulaşılan yargıların tüm Şîî irfanına hamledileceği bakışına neden olmaktadır. Hatta Şîayî tanımama ve tekfir niyetinde olmakla ithama neden olmaktadır.

¹⁴⁶ Câbirî, *Arap-İslam Medeniyetinde Entelektüeller*, 74. Câbirî'nin İsmailî filozofları İhvanı Safa risalelerinin yazarı görmesi, onun İsmailîleri merkezi konumda gördüğünün işaretidir.

¹⁴⁷ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 221-222.

¹⁴⁸ Mahmut Erol Kılınç, "Hermes", *DİA* (İstanbul, TDV Yayınları, 1998), 17: 229, 231.

¹⁴⁹ Sibel Özbudun, *Hermes'ten İdris'e Bir Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri*, (Ankara: Ütopya Yayınevi, 2015), 60, 61, 328.

Mısır ilahı Thot karşısında konumlandırılan Yunan ilahı Zeus'un oğlu Hermes olarak geçmektedir. Yahudilerin iddiası ise Hermes'in Hz. Musa olduğu yönündedir. Câbirî bu karışık bilgi yığınındaki tespitlerini şöylece netleştirmektedir. Hermes kendini ilah olarak takdim etmekte olup kitap ve risaleleri ilahî vahiy görülmektedir. En genelde Hermes kültürü, merkezi İskenderiye olan Helenistik çağda toplumların ve kişilerin vahiy ihtiyaç ve taleplerini gidermektedir.¹⁵⁰

Antik Yunan kökenli Hermes figürü, Bâtınî çevrelerce Hz. İdris imajına yüklenmiş ve böylece Hermetik-simyasal kültürün taşıyıcısı bir kültür üretilmiştir. Bu figür, evvel emirde önemli bir ekonomik gücü elinde bulundurmakla birlikte siyasal iktidar üzerinde sınırlı bir tesire sahip olabilmıştır. İktidarın egemenlik alanı içerisinde var kalabilmeyi başaran bir organizasyon yeteneğine sahip olması, buna imkân veren bir epistemolojik yaklaşıma sahip olabilmesindedir. Geniş kitlelerin Hermetik söylemle tanışıklığı saray çevresi, İsmâilî dailer ve yeni mühtediler üzerinden olurken, büyü ve sihir pratikleri de Hermetik literatürün yaygınlaşmasını kolaylaştırmıştır. Antik Yunan'a ait Hermes'ten, İdris peygamber kültürüne uzanan süreç dört aşamadan/duraktan oluşmuştur. İslâm kültüründe ise üç "kültürel İdris formu" bulunmaktadır. İlki suhuf sahibi bir peygamber olarak değerlendiren Sünnî yaklaşımdır. İkincisi, gökyüzünde ve gaybet halinde olan bir şahsiyettir ki bu Şîî yaklaşımdır. Üçüncüsü ise zanaatlarla ilişkili de olan kültür kahramanı misyonundaki şahsiyettir. Anlatılanlardan da anlaşılacağı üzere birden çok Hermes olgusu mevzu bahis edilmekte olup, bölgesel, tarihi farklar tesiriyle karmaşıklaşan bir imgeye dönüşmüş bir haldedir. Hermes imgesinde sürekliliği sağlayan unsur, onun devingen ve aracı/arada olma konumudur.¹⁵¹ İrfanî epistemolojinin Câbirî kullanımında sezgicilik ve literatür anlamı dışında aracılık işlevi anlamı da taşıdığını hatırlatalım.

2.3. Şîîliğin Tekâmül Süreci

¹⁵⁰ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 242-244. Onun bileşenlerini ise şöyle sıralamaktadır: Yeni Eflatunculuk, Yeni Pisagorculuk, Keldanî astrolojisi, kimya alanında ise teorik Yunan kimyası ve Mısır altın işleme sanatıdır

¹⁵¹ Özbudun, *Hermes'ten İdris'e Bir Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri*, 13-15, 52, 59, 321-322, 336. Dört durak şunlardır: İlki antik Yunan Hermes'i iken ikincisi Mısır'daki Hermes-Trismegistus'tur. Üçüncüsü Harran Sabiileri ve/ya da Harranilerdir. Orta Doğu'nun Pagan veya Yahudî-Hristiyan Gnostik inanç sistemlerince devralınan Hermes Trismegistus motifi, Harraniler vasıtasıyla İslam simyacılarına nakledilmiştir. Dördüncü ve son durak ise İslam medeniyetinde İdris peygamber üzerinden kurulan muğlak bağlantıdır. Câbirî'nin İdris kültürünü avami, simya ilmini ise havas/entelektüel görüp Bâtınîlikle ilişkilendirdiğini hatırlatalım. Sabiilerin üstlendiği role ilişkin ikisi arasındaki örtüşme de önemlidir.

Şîlik (teşeyyû), Ehli beyte bağlılık anlamına gelmektedir.¹⁵² Şîliğin İrandaki son fikrî evresi olan İşrâkîlik ise İslâm-Arap kültürü karşısında hezimete uğramış İran ulusal bilincinin yeniden organize olmuş ideolojik hali olarak tanımlanmaktadır.¹⁵³ İmamî-Şîlik, Arap toplumunda siyasî temelli olarak gelişmiş, Hermetik kültürle derinleşerek İran kültürü ve devletiyle süreç içerisinde meczolmuştur. Bu sürece ilişkin yapacağımız bir okuma bize irfan ekolünü daha iyi tanıma fırsatı verecektir.

2.3.1. Şîliğin Temellerine Yönelik Tezler

İran irfanını anlayabilmek için Şîliğin oluşum sürecini yerli yerine oturtmak gerekmektedir. Oniki İmam Şîliğinin bugünkü İran'ın resmî mezhebi olduğunu düşündüğümüzde sürecin ve temel dinamiklerin kavranmasının önemi bir kez daha görülebilecektir. İmamî-Şîf yolunun nasıl teşekkül ettiğine ilişkin dört tez ileri sürülmüştür. İlki, Hz. Ömer'in İran fethine karşı beslenen kin temelli bir yaklaşımdır. İkincisi, Şîf imamlarla Kısra'nın kızı arasında kurulan evlilik müessesesinin ehlibeyt taraftarlığına temel olduğu fikridir. Üçüncüsü, Ehli beyt imamlarının ruhanî, ilmi ve sonuçta siyasî liderlik için kendi otoritelerini kurma uğraşısı verdiğini savunan yaklaşımdır. Dördüncüsü ise Şîliği Büveyhilerin kurdukları yaklaşımdır.¹⁵⁴

Câbirî, İbn Hazm'ın Şîliğin oluşumu ve İranlıların onu benimsemesiyle ilgili değerlendirmesine referansta bulunmaktadır. İranlılar devletlerinin Araplar tarafından yıkılması dolayısıyla kırılan onurlarını, yönetime muhalif olan unsurlara destek vererek göstermişlerdir. İranlıların, İmamî-Şîfleri kendi taraflarına çekmeleri ile ulusal-müstakil varlıkları güçlenmiştir.¹⁵⁵ Şianın oluşumunda İran kültüründen etkilenip etkilenmediği tartışılmış olup, İran etkisi çoğunluk tarafından benimsenmekle birlikte ikinci görüşü savunanlar da bulunmaktadır.¹⁵⁶ Câbirî de Farsların Mazdekizm, Maniheizm ve Zerdüştlük ile Arap hâkimiyetine karşı savaş başlattığı kanaatindedir.¹⁵⁷ Fars aristokrasisinin Arap kökenli Emevî ve Abbâsî hâkimiyetine dönük mücadeleyi epistemolojik alanda vermeyi tercih ettiğini belirtmektedir.¹⁵⁸

¹⁵² Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 41.

¹⁵³ Ulukütük, "Felsefî Mirasımızı Bugün Yeniden Nasıl Temellük Edebiliriz? ...", 88.

¹⁵⁴ M. Hüseyin Tabatabai, Henry Corbin, *Söyleşiler*, trc. İsmail Bendiderya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 16.

¹⁵⁵ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 475-6.

¹⁵⁶ Fatih Topaloğlu, *Şia'nın Oluşumunda İran Kültürünün Etkisi*, (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2010), 20-28.

¹⁵⁷ Ebu Rabi, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 362.

¹⁵⁸ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 41.

Şiânın oluşumu, ilk halifenin belirlenme yöntemindeki ihtilafa kadar gitmektedir. Fetihler sonucu İslâmlaşan Arap olmayan unsurların yani mevâlînin beraberinde getirdikleri kurtuluşçu/mesihane yaklaşımlar ve meşruiyetçi siyasî tavırları varolan ihtilafın derinleşmesine ve kitle tabanı bulmasına neden olmuştur. Bu noktada Kerbela olayı ve Muhtâr es-Sekafî isyanı da Şîlîğin sosyal temellerini pekiştirmiştir. İbn Hanefiyye'nin önderliği, ölümünden sonra imâmete dönüşür. Oğlunun kayıp olması da gizlendiği ve uygun ortamı beklediği yaklaşımını besler.¹⁵⁹ Câbirî, Şîlîğin nüvelerinin ilk halife seçimine ilişkin yönetsel itiraz ile uç veren yaklaşıma kadar götürülebileceğini belirtmektedir. Şîî süreç içerisinde siyasetini dinîleştirilmiş, pozisyonunu korumak için de mitolojiye sığınarak felsefeyi feda etmek zorunda kalmıştır.¹⁶⁰ Felsefe ve mitoloji arasında kurulan zıtlığa dikkat çekmek isteriz.

Kurtuluşçu ideoloji, dinî ve siyasî boyutlarıyla Şîîlikte baskın bir karakter taşımaktadır. Şîîlik İslâm toplumunun çoğunluğundan farklı bir gelişim süreci izlemiştir. Bu tarihte öne çıkan üç tema, evrensel bir keder/acı olgusu, Hz. Hüseyinin şehadeti/trajedisini ve mesih eskatolojisi olmuştur.¹⁶¹ İslâm dünyasındaki Şîî bölünmesinin izahına yönelik farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Bu bağlamda Şîîliğin, ana bünyeden ayrılışının sebepleri tespit edilmeye çalışılmıştır. İlk bakış, Farsların önce Arap sonra Türk hâkimiyetine yönelik direnişinin bölünmede etkili olduğunu savunan milliyetçi varsayımdır. İkincisi, Şîîliğin ve özelden İsmâîlîliğin İran'a has olmadığı, bilakis çıkış yerinin de zaten Irak bölgesi olduğunu ve Türk ve Arap unsurlardan da yeteri takipçi kazandığını savunan ve milliyetçi bakışı yetersiz bulan yaklaşımdır. Üçüncüsü ise ekonomik temelli izahlar olup, mülkiyet ilişkileri, şehirlilik-köylülük, göçerlik-yerleşiklik ve toprak olgusu temelli izahlardır.¹⁶²

Fetihlerle genişleyen yeni İslâm toplumunda Müslüman nüfus, Araplar ve mevâlîden oluşmaktaydı. Mevâlînin ilk başlarda büyük çoğunluğunu Fars kökenliler oluşturmaktaydı. Mevâlînin şehirlerde Arap nüfusunu aşması, yönetime ilişkin muhalefetin taban bulup yaygınlaşmasına imkân sağlamıştır. Emevîlerin Müslüman olanlardan dinin emrine muğayir olarak cizye almaya devam etmeleri gibi mevâlî ile Arap eşitliğine aykırı uygulamalar muhalif olan Şuubiyye hareketini beslemiştir.

¹⁵⁹ Bernard Lewis, *Haşîşîler: Ortaçağ İslam Dünyasında Terörizm ve Siyaset*, trc. Ali Aktan (İstanbul: Sebil Yayınları, 1995), 19-20.

¹⁶⁰ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 429.

¹⁶¹ İbrahim M. Ebu Rabi, *İslami Hareketin Entelektüel Kökenleri*, trc. M Ali Demirci (İstanbul: Yöneliş Yayınları), 21, 339.

¹⁶² Lewis, *Haşîşîler*, 118-119.

Mevâlînin bu *kültürel muhalefeti* İslâmi görünüm arzemesine rağmen gerçekte eski inançlar temelinde gelişmiş, sonuçta ya teolojik ya da toplumsal görünürlük ve form kazanmıştır.¹⁶³ Ocak'ın bu değerlendirmeleri, irfanî muhalefetin ideolojisi gören Câbirî bakışıyla örtüşmektedir.

2.3.2. Muhalefetin İdeolojisi: İrfanî Epistemoloji

İran'ın Şîleşmesine kadar, Şîliğin siyasî otoritenin desteğinden mahrum kalmış olması (Büveyhiler dönemi dışında) önemli bir husustur. Şîliğin tarihi Mısır Fâtımîleri dışında çoğunlukla muhalif olmanın tarihidir. Bu onun ilmîlikten mitolojiye kaymasında zorlayıcı olan hususlardan biri olmuştur.¹⁶⁴

Halifenin meşruiyeti sorunu, dinî bir tartışma gibi görünmesine rağmen, aslında ekonomik ve siyasî hoşnutsuzluğun göstergesidir. Yani aslında teolojik, dinsel görünen tartışmaların özünde maddi ve dünyevî karşılığı olan insani görüşler söz konusudur. Abbâsî iktidarı boyunca radikal Şî İsmâîliliğin yönlendirdiği isyanlar İran ve Irak havalisinde yaygınlaşmıştır. Ayaklanmaların ana gövdesini yeni düzenden hoşnutsuzluk duyan İran köylülüğü oluşturmakta olup Zerdüştlüğün eşitlikçi yorumları olan Mazdekçi ve Maniheizt ideallerinden esinlenmektedir. Bu da göstermektedir ki *Abbâsî ayaklanmalarında temel ideolojik yaklaşım*, irfanî ekol olmuştur. İrfanî yaklaşımın temelleri Emevî hânedanlığına muhalefetle atılmıştır. Şî gruplar, Emevî hanedanlığının siyasî tasfiyesinde diğer muhalefet odaklarıyla işbirliği yapmışlardır. Buna rağmen, Abbâsî yönetimince iktidardan dışlanınca eskisi gibi muhalefete irfanî yaklaşım temelli olarak devam etmişlerdir. Muhalefet kendi içerisinde farklı yöntemler geliştirmiştir. İsnâaşeriyye imam Şîliği entelektüel muhalefete, İsmâîlî kanat ise radikal siyasî muhalefete yönelmiştir. Özellikle İsmâîlilik ve Karmatilik muhalefetlerine temel yaptıkları irfanî yaklaşımlarında İslâm öncesi İranî ve Helenistik unsurları sentezlemişler ve bunu muhalefetin ideolojisi haline getiren bir İslâmi yorumlayış geliştirmişlerdir. Câbirî, Özbudun'un aksine Hermetizm'deki Helenistik etkiyi düşük yoğunluklu değerlendirmektedir. İslâm tarihinde daha çok Şî ve Bâtınî akımlarca taşınan irfanî söylem, muhalif bir söylemdir. Genelde irfanî ekole yönelik olarak kullanılan Zındıklık iddiasının da siyasî bir söylem olduğu, dinî orjinli bir terim olmadığı bilinmelidir.¹⁶⁵ İran irfanının İslâmi dönem temellerine gittiğimizde karşımıza

¹⁶³ Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, 47- 51.

¹⁶⁴ Demir, *Horasanda Şîlik*, 37.

¹⁶⁵ Özbudun, *Hermes'ten İdris'e Bir Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri*, 12, 264-269, 294.

değişik ekolleriyle birlikte İmamî-Şîî olgusu çıkmaktadır. İmamî-Şîîlik ise hem Emevîler hem de Abbâsîler döneminde zındık ve mülhid terimleriyle ifade edilen “gizli inançsızlık” diye de tabir edilen kümede değerlendirilegelmiştir. Dolayısıyla söz konusu dönemlerde bu terimlerin izini sürmek İran irfanını yerli yerine oturtmak açısından yararlı olacaktır. Câbirî, halife Me'mun zamanında Maniheistlere karşı zındık tabirinin kullanıldığını belirtmektedir. Daha sonra ise inancından şüphe edilen herkes için bu tabir kullanılmaya başlanmıştır.¹⁶⁶

İrfanî ekolün oluşum süreçlerinde siyasallığın belirleyiciliğine yapılan Câbirî atfı, zındıklık okuması yapan tarihçilerce de paylaşılmaktadır. Zındıklarla mücadelenin, daha çok Müslüman kökenli olan şüphelilere yönelik olarak işletilmesi, konuyu siyasallık ve iç muhalefet bağlamında ele alan Câbirî bakışıyla uyumludur.¹⁶⁷

Muhalefetin irfanî epistemolojiye desteği ve sonrasında iktidarın takibatı ile imâmî-Şîîliğin Irak'tan İran'a (o zamanki kullanımıyla Horosan) doğru coğrafi bir yönelim gösterdiği görülmektedir. Bu, İran coğrafyasının dağlık ve çöllük yapısıyla saklanıp gizlenmeye müsait bir yapıda olmasıyla ilgili olduğu gibi eski İran dinlerinin etkisinin devam etmesi ve müntesiplerinin desteğine bağlanabilecektir.¹⁶⁸

2.3.3. Entelektüel ve Avami Hermetizm: Şîîlik ve Sûflilik

Câbirî Hermetizm'in entelektüel boyutunun Şîîliğe, avami boyutunun ise sûfliğe taşındığını belirtmektedir. Hermetizm'in avami boyutunun, ilk dönem Peygamber asrında İslâm akidesinin mücadele ettiği Mekke putperestliğiyle aynı olduğunu belirtmektedir. Dahası Hermetizm'in entelektüel boyutunun da Şîî irfancılığı olduğunu ve ona karşı da Abbâsî halifesi Me'mun'un diriliş hareketinin mücadele ettiğini belirtmektedir. Câbirî'nin kurduğu bu özdeşlik ve karşıtlık ilişkisi, sisteminin özeti gibidir. İslâm dinini rasyonel, mâkul ve şirki, putperestliği irrasyonel, gayrı mâkul olarak tavsif etmekte ve bu çizginin Kur'an'dan temellenerek, Câhiliye dönemi ve Abbâsîlerdeki tarihsel bloklaşmada aynen devam ettiğini belirtmektedir. Şîî irfanı, entelektüel Hermesçilikten beslenmektedir. Tedvin asrı öncesinde Kûfe'nin Hermesçiliğin merkezi olduğunu belirten Câbirî, aşırı Şîî grupların bu Hermetik

¹⁶⁶ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 312-313.

¹⁶⁷ Melhem Chokr, *İslam'ın H. 2. Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, trc. Ayşe Meral (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), 36-37. Zındıklıkla suçlanan kişilerden eğer Maniheist bağlantılı ise bir kuşu boğazlaması veya Mani'nin resmine tükürmesi istenirdi.

¹⁶⁸ Demir, *Horasanda Şîîlik*, 61.

metinlere aşına olduğunu belirtmektedir. Şîî grupların muhalefetlerini derinleştirmek için bu metinlerden faydalanmalarının zaten yadsınabilecek bir durum olmadığı görülmektedir. İslâm kültürü içerisinde Hermetik kültürü en yoğun olarak taşıyan grupların Şîî gruplar olduğu ve ilk Hermetikleşenlerin de Şîî gruplar olarak gördüğü unutulmamalıdır. İslâm düşüncesine Hermetik etkinin Aristoteles etkisinden önce olduğu hususu da not edilmesi gereken bir başka değerli bilgidir. Câbirî, Şîî gruplardaki Hermetik etkiyi entelektüel yapısı dolayısıyla öncelikli ve önemli görmekte, yaygın halk kültüründeki Hermetik etkiyi ise avamî gördüğünden diğerine göre daha az belirleyici değerlendirmektedir. Anılan yorumlamayı geliştirmesinin izahı bu olabilir. Câbirî, Şîî irfanının bileşenleri olan Gnostisizm ile Hermetizm'i ayırmaktadır. Gnostisizmin söylemini felsefî bulmaz ve "sahte felsefî görüş" olarak nitelerken, Hermetizm'in bünyesinde dinî-felsefî görüşlerin olduğu kanaatindedir. Câbirî'nin kitabında irfanîyye ve Gnostisizm kavramlarının eşdeğer kullanıldığını veya mütercimlerin bu şekilde bir anlamlandırmayı tercih ettiğini gözlemliyoruz. Câbirî'nin Gnostisizm anlamında kullanmadığı irfanîyye terimlerinin varlığını da eserlerinde tespit ettik. Dolayısıyla en azından şu hususu netleştirmek isteriz. Câbirî hem Gnostisizm hem de Hermetizm yerine irfanîyye terimini kullanmaktadır. Bu onun iki olguda da irrasyonel unsurlar bulunduğu dolaydır. Dolayısıyla biz de irfanîyye ile ilgili bazı sonuçlara varırken bu ayrımı hatırdan çıkarmamalıyız. Câbirî'nin, topluluklar ve felsefî yaklaşımların arasını da belirginleştirdiğini okumalarımızda müşahede etmekteyiz.¹⁶⁹

Hermetizm tasvirinde ve Gnostisizmle ayrımında yer yer paralelleşen Özbudun ve Câbirî'nin, onların İslâm kültürüne taşınma kanalları noktasında farklılık taşıdığı dikkatten kaçırılmamalıdır.¹⁷⁰ Câbirî'ye göre Hermesçilik ile Ehli sünnet birbirlerine karşıtlık içermektedir. Hermetizm, Şia ve Bâtınî grupların teorik temelini teşkil etmektedir. Câbirî Hermetizm olgusu bağlamında eski miras terkiibini kullanmaktadır. Tedvin asrında eski miras İslâmî edebiyata dâhil edilmiştir. Bu akım ve inançlar

¹⁶⁹ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 228, 235, 278-279, 332.

¹⁷⁰ Özbudun, *Hermes'ten İdris'e Bir Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri*, 126, 140-152, 184, 353-354. Hermes, "Tanrıya tam teslim olmadan muhtariyet yaşamının formu" olmuştur. Farklar ise şunlardır: İlki, Gnostik inanç sistemi maddî dünyayı karanlık ve kötücül bir varlık olarak görmekte ve bunun nedenini dışı unsurun eylemlerine bağlamaktadır. Hermetizm ise tümüyle Gnostik olmayıp evrene karşı nikbin bir bakışa sahiptir. İkincisi, Gnostisizm insan yazgısı hakkında kötümser bir görüşe sahip iken, Hermetizm ise insan ve aklı konusunda iyimser bir telakkiye sahiptir. Üçüncüsü, cinselliği kötücül görüp Hedonizmi yücelten ve dünyayı hiçe sayan Gnostisizm yerine Hermetizm ahlâklı ve ölçülü bir dünyevî varoluşu öngörmektedir. Dördüncüsü, Gnostisizm maddeyi lanetli sayarken Hermetizm ise ikincil bir Tanrı görülür ve sınırlı da olsa olumlu bir anlamsal içerik yükler. Madde, ilahî varololuş taşıması yönüyle değer kazanırken, varlık hiyerarşisinde en altta yer alır.

şunlardır: Yahudîlik, Hristiyanlık, Mecûsîlik, Maniheizm, Sâibe (Câhiliye devri örfü), Felsefe ve Brahmanizm.¹⁷¹ Câbirî'nin Hermetizm'in İslâm kültürüne taşınmasında Şîî grupları öne çıkarırken, Ehli sünnet gruplara atıf yapmaması ve Özbudun gibi İdris avami kültürüne vurgu yapmaması anlamlıdır.

Câbirî'ye göre Hermetik felsefenin dinî ilgi alanları şu konular üzerine olmuştur: İlahlık, âlemin oluşumu, nefis ve nefsin kurtuluşu, kâinatın birliği (vahdet) ve mâhiyeti. Tanrı'nın ne olduğunun değil ne olmadığına bilinebileceği yani negatif olarak bilinebileceği anlayışına sahiptirler. Tanrı'yı tanımının akıldan değil, nefisten geçtiği gerçeği de öne çıkan diğer bir anlayışlarıdır. İslâm tasavvufunda ilahî marifete ulaşmak için nefsin tezkiyesi diye sunulanın aslında Hermetizm'in bir ilkesi olan maddeden kurtulmak suretiyle arınıp ilahî âleme yükselmek olduğunu belirtmektedir. Şîî fırkalar ise sûfiler gibi riyazet ile marifetullahı ulaşılabilen fikrinde değillerdir. Zira Tanrı imamlara hulûl etmekle, imamlar ilahî vasıf kazanmakta ve tezkiye işlemi ancak onlarla mümkün olmaktadır.¹⁷²

Hermetizm'in kaynakları, eski Mısır dini, Tevrat, Zerdüştlük, Stoacılık, Eflatunculuk, Yeni Eflatunculuk, Pisagorculuk, Gnostisizm olarak belirtilmektedir.¹⁷³ İslâm kültüründeki Hermes, süreç içerisinde Roma-Bizans Hermetizminden daha da karmaşık hale gelmiştir. Zira bu Hermetizm, Mısır ve Hint tesirlerine de açık olan İran'ı da içermektedir. Hermetizm'in İslâm düşüncesine etkisinde İran kültürünün ve Bâtınî yaklaşımların oynadığı köprü işlevi Câbirî'nin de vurguladığı bir husustur. Sonuç olarak, İslâm irfanının (ezoterizminin), Grek, İran ve Hint düşüncesi ile sentez yaşadığı belirtilebilir.¹⁷⁴ Câbirî'nin irfan incelemesi bağlamında İran kültürüne odaklanması, Özbudun'un hermetizm bağlamında İran kültürüne ilişkin güçlü vurgularıyla tutarlılık arz etmektedir.

2.3.4. Hermetizm'den Bâtınîliğe Köprü: Entelektüel Literatür

Tasavvufun ve Şîî irfanîliğinin imâmet ve velâyet tasavvurlarıyla, Yahudî ve Hristiyanların vahiy ve nübüvvet anlayışlarının benzerliği, ikisinin de ortak bir kaynaktan beslenmiş olmalarında aranmalıdır. Câbirî, muharref ilahi dinlerle Şiiliğin İslam düşüncesi dışındaki bir kaynak olan Hermetizmden beslendiğini ortaya koymak

¹⁷¹ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 203, 270.

¹⁷² Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 245, 248, 280.

¹⁷³ Kılınç, "Hermes", 17: 230.

¹⁷⁴ Özbudun, *Hermes'ten İdris'e Bir Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri*, 231, 232, 234, 236, 240, 245.

için bu bilgileri vermektedir. Benzerlik, 1. ve 3. asırlarda İskenderiye’de egemen olan Hermesçi dinî felsefî düşüncede aranmalıdır. Câbirî bunu eski miras olarak görmekte ve “aklî gayri ma’kul” ve “âtil akıl” olarak da tavsif etmektedir. Hermesçiliğin yanısıra Yeni Eflatunculuk da İslâm kültürünü etkileyen kaynaklardan olmuştur. Arap-İslâm kültürü içerisinde yer alan Hermetik unsurları, Câhiliye dönemi yerine tedvin döneminde aramaktadır. Hermetik kültür, İsrailiyat üzerinden Tedvin döneminde İslâm kültürüne taşınmıştır. Önce okumamış halk kitleleri olarak görülen avam kültürü sonra entelektüel kesimler üzerinden tanışma ve nakil gerçekleşmiş olup İskenderiye, Harran, Cundişapur okulları etkilenme kaynakları olarak öne çıkmaktadır.¹⁷⁵

Hermetik literatürün tanınması için Massignon’un geliştirdiği üç ölçütü şöyle özetlemektedir: İlki akılla değil arınma ile ulaşılabilen bir Tanrı telakkisinin olmasıdır. İkincisi, gökyüzü ve yeryüzü arasında engeller olmadığı anlayışıdır. Üçüncüsü, düzensiz sebebler zincirlerinin gerçekliğidir. Câbirî bunlara iki hususu daha ilave eder ki ilki, nefsin Tanrısal oluşu iken, ikincisi, ilim ile din arasında yapılan ayırmadır. Câbirî, Massignon’un Hermetik kültürün İslâm kültürüne girmesinin İdris peygamber figürü üzerinden olduğu düşüncesine katılmaz. Ona göre eski mirasın çoğunluğunu oluşturan Hermesçilik, Şîî ve Bâtınî fırkaların arkaplanını oluşturmakta olup öncelikle *İlmî/entelektüel/teorik literatür* üzerinden İslâm kültürüne geçişini sağlamıştır. Câbir bin Hayyan kendi öncülüğünde kimya ve astroloji ilimleri, nefis teorisi ve ilimler tasnifiyle yoğun olarak Hermetik kültürün taşıyıcılığını yapmıştır. Ebu Bekir b. Zekeriya er-Razi’nin bilinenin aksine rasyonalist bir materyalist olmayıp maneviyatçı bir Gnostik olduğunu, Mani’nin eserlerine dayandığını belirtmektedir. Razi akla epistemik bir otorite olarak değil, hevayı bastıran bir ahlâkî otorite olarak yaklaşmaktadır.¹⁷⁶ Sonuçta ancak nefsin arındırılması yöntemi, manevi dünya ile ilişkiyi sağlayabilecektir. Câbirî’nin bu yaklaşımının irfanî epistemolojiye ilişkin tutumunda belirleyici olduğu

¹⁷⁵ Câbirî, *Arap Akılının Oluşumu*, 259- 264. Şiilikteki imam ve Hristiyanlıktaki Hz. İsa tavsirinin örtüşmesi, ikisinin tek bir kaynaktan Hermetizmden beslendiklerine dair Câbirî bakışıyla örtüşmektedir. İlmî literatür olan Hermetizm, İsrailiyata sızdığı gibi Batinîlik ilmî/entellektüel kanalıyla Şiîliğe ve İslam kültürüne de sızmıştır.

¹⁷⁶ Makalemizde Razi’nin, Galen tıbbına ilişkin yaklaşımını yeren Câbirî’nin tavrını anlamlandırmaya çalışmıştık. Görüldüğü üzere Hermetik kökenli olması, akli epistemolojik otorite yerine hazları bastıran bir otorite görmekle yetinmesi böyle bir tutuma sevk etmiş görünmektedir. Bkz. Göveç, “Muhammed Âbid Câbirî’nin Arap-İslam Kültüründeki Değerler Düzenine Yönelik Eleştirileri”, 7. Galen tıbbı hastalıkların sonuçlarına odaklanırken, Hipokrat tıbbı hastalıkların sebeplerine yoğunlaşmaktadır. Kılınç, Razi’nin Hermetik ilkeyle uyumlu Hipokrat tıbbı çizgisinde olduğunu, deneysel metodun ve pozitif bilim metodunun da bu temelde yükseldiğini belirtmektedir. Hermetizm’in Aristotelesçi genel sebep anlayışından uzaklaştığını, her belirli sonuç için, belirli bir sebep aradıklarını belirtir. Bkz. Kılınç, “Hermes”, 232. Aristotelesçi çizgideki Câbirî’nin, yine bu çizgide bulunan Galen tıbbının, Razi tarafından Hermetik temelde eleştirilmesine sessiz kalmadığı görülmektedir.

not edilmelidir. İrfanî epistemoloji de akla sadece ahlâk için bir otorite değeri verdiğinde, bu mantıksal zorunluluğu gerektiren bir epistemik otorite olmayacağı için eleştirmektedir. İlimler alanındaki bu tepitlerden sonra akaid alanında da irfanın tesirlerini irdelemektedir. Hermesçiliğin Tedvin asrı öncesinde Kûfe’de mevcut olduğunu, İslâm kültürüne Aristoteles kıyasından önce taşınmış olduğunu belirtmektedir. Hermetizm’in, Aristoteles mantığının Arap İslâm kültürüne girişi öncesinde bünyeye girmiş olması anlamlıdır. Câbirî bu bilgiye atıfla, Hermetizm-Aristoteles mantığı arasında ileride kurulacak senteze göndermede bulunmak istemiş olabilir. Veya o, saf Aristoculuğun İslâm kültüründe temellenmemesinin nedenlerini izah etmek istiyor olabilir. Basra ve Kûfe mekteplerinin iki dünya görüşü hazırladıkları öne sürülmektedir. Kûfe, mantık ve rasyonalist düşünce sistemine dayanırken, Basra ise Bâtınî-Şîî öğretinin şu unsurlarını barındırmaktadır: Dilde Gnostik eğilimler, Hristiyan mistisizmi, Yeni Eflatuncu ve Pisagorcucu düşünce.¹⁷⁷ Dolayısıyla Basra Okulu Aristotelesçi, Kûfe Okulu da Hermesçi olarak anılmaktadır.¹⁷⁸ Câbirî, Kûfe’nin aşırı Şîî grupların da merkezi olmasının yadırganmamasını ister. Onlar marifete, düşünce ve kıyas ile ulaşılabileceğini reddetmektedirler. Aristotelesçilikle Hermetizm zıtlığı, Câbirî’nin temel bakış açısını yansıtmaktadır. Zira o Şîîliğin Hermetizm’den beslendiğini ve İslâm kültürüne köprü oluşturduğunu savunur. Câbirî iki paralel ve rakip akımın İslâm kültüründe gelişme gösterdiğini kaydetmektedir. İlki telif ve tercüme faaliyetleriyle ilerleyen Tedvin çalışmaları iken, ikincisi ise âtil akıl olarak tavsif ettiği Hermesçilik ve Yeni Eflatunculuktur. Bunun en belirgin örneği olarak ise İhvanı Safa risalelerini göstermektedir. Evrenin insana benzetilmesinin Hermetik bir ilke olarak bu grupta gözlendiğini belirtmektedir. Bu grubun risalelerinin İsmâilî felsefenin elit bir tarzda ifadesi olduğunu kaydetmektedir. Duyular ve akılla idrak edilemeyen Tanrı inancına sahip olmaları da onlardaki Hermetik etkinin nişanelerindedir. Sûfî kültür üzerindeki Hermetik etkiyi de sergileyen Câbirî onların da Hermetik kültürden etki oranlarının artmasıyla birlikte İsmâilî felsefeyle örtüşmelerinin artacağını kaydetmektedir. Görüleceği üzere Câbirî, İsmâilîliği tümüyle Hermetikleşmiş bir İslâmî grup olarak takdim etmektedir.¹⁷⁹ Câbirî’ye göre Hermesçiliğin Meşrikî felsefe ve

¹⁷⁷ Arife Kılınç, “Klasik İslam Kültüründe Basra ve Kufe Mekteplerinin Yeri ve Önemi (7-9.yy), (Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998), 80-84.

¹⁷⁸ Kılınç, “Hermes”, 17: 228.

¹⁷⁹ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 169-176, 278-301. Hermetizmin tümüyle entelektüel görülmesi, Arap Yarımadasına giren kültürün ise avami görülmesi birlikte değerlendirildiğinde, Arap kültürünün saf kalabilmiş unsurları olduğunun ispatlanmaya çalışıldığı gibi bir algı oluşabilmektedir. Oysa ki beklenen husus kısmî de olsa bir etkinin olacaktır.

Gazzâlî sūfliği üzerinde de etkileri bulunmaktadır. Ayrıca şu soru aklımıza gelmektedir: İlahi bilgi ve sezgisel yöntem çağrışımı yapan tüm unsurlar, Hermetizm gibi olumsuz bir karaktere izafe edilecekse, acaba İslâm dininden önce gönderilen onlarca peygamberin, gelenekteki sayıyla iki yüz elli bin peygamberin mesajı nereye taşınmıştır. Buradan şu sonuca varabiliriz. Bir bilginin veya yöntemin Hermetizm ile taşınıyor olması, o bilgi ve yöntemin bizatihi kendisini olumsuz saymamızı gerektiren bir unsur olmamalıdır. Yani hakikatin az da olsa bir kısmının Hermetizm içerisinde bulunması, muhal görülmemelidir. Câbirî ise bu durumun, taşınan literatürün kendi metodunu da beraberinde getirmesinin gölgesinde kaldığını savunur.

Miladi ikinci ve üçüncü yüzyıllarda İskenderiye’de etkin olan Hermesçi dinî ve felsefî yaklaşım, önce Yahudî ve Hristiyanları, sonra onlar üzerinden ya da dolaysız bir şekilde İslâm kültürünü etkilemiştir. Yahudî ve Hristiyanların vahiy ve nübüvvet anlayışı ile Sünnî-Şîî irfanının imâmet ve nübüvvet anlayışlarındaki benzerlik, Câbirî’nin üzerinde durduğu önemli hususlardandır. Corbin de önceki bölümde işaret ettiğimiz üzere Şîî velâyet anlayışı ile Hristiyanlıktaki Hz. İsa yorumu arasında paralellikler kurmaktadır. Câbirî, Pavlos’un putperestler arasında bulunan Yunan felsefesi takipçilerinden etkilendiğini kaydeder. Şîî irfanındaki imâmet anlayışının İsrailiyat ile olan bağlantısı tezimiz için önemli olup not edilmesi gereken bir husustur. İsrailiyat da Hermetizm’in içerisindeyse Câbirî’nin onu tümüyle reddediyor olması kendisiyle çelişik olacaktır. Zira o tefsirinde İsrailiyattan yararlanmıştı.¹⁸⁰

Câbirî’nin Hermetizm değerlendirmesinde ölçü aldığı temel metin “*Hermes’in Müşahedesi*”dir. Kaynaklarından birisinin İran kültürü olması, etkilediği olgular arasında da İmamî-Şîîliğin bulunması önemlidir. Câbirî, Gnostik düşüncenin en başat özelliğinin ruhun dünyaya düşmesi ve sonrasında geriye dönmesi olduğunu belirtmektedir. Bu kurtuluşçu düşünüş Babillilere, kendini kurtuluşa ulaştıran insan düşüncesi ise İran’a dayanmaktadır. Gnostik yönelişin ortaya çıkmasında ve güçlenmesinde Hristiyanlık ve Yeni Eflatunculuğun yanısıra kurtuluşçu tavır belirleyici olmuştur. Gnostik düşünceye sahip insan, dünyanın acımasız gerçekliğine karşı çözüm üretememesi nedeniyle bir kaçış tavrı benimsemektedir. Gnostisizm sadece kişileri muhatap almamakta bunalmış kitlelere de çözümsüzlüğün sahte çözümünü sunmaktadır.

¹⁸⁰ Câbirî, *Kur’an’a Giriş*, 157-160, 450. Câbirî, Araf süresi 20. ayetin tefsirini yaparken İbn Sina-Farabi felsefesinin, Gnostisizmin ve tasavvufun Yunan felsefesinden neşet ettiğini savunmaktadır. Bkz. Câbirî, *Fehm’ül Kur’an-1*, 261.

Evrende kötülük içeren fiillere yönelik Gnostik düşünce Câbirî'ye göre iki ilke ortaya koymaktadır. İlki maddenin, Tanrı gibi ezeli olmasıdır. Tanrı ve madde arasındaki ilişkiyi sağlayan yaratıcı bir Tanrı'dan da bahseder. Dolayısıyla iyilik Tanrısı, kötülük Tanrısı ve ezeli madde evrenin üç kuralı olur. İkinci ilke ise evrenin nur ile varlık kazandığı bakışıdır. Nurun, yaratıcı Tanrı ve insan ile ilişkisi kurtuluşçu temelde izah edilir. Nur, maddeden sıyrıldığında evrenin varlık kazanmadığı ilk haline dönmüş olmaktadır. Câbirî, İran mitolojisinin bu Hermetik bakışta etkisinin olduğunu belirtmektedir. İrfanın kaynaklarından olan Hermetizm'in, İran mitolojisinden besleniyor oluşu, tezimizin ana mevzuuyla da irtibatlı olan bir husustur. Şîî irfanının, İran kültürüyle meczolmuş olduğu hususu, Hermetizm'in de bu sentezde köprü işlevi görmesi hatırdta tutulması gereken bir vurgudur. Câbirî Hermes'in müşahedesinde nurun kazandığı ontolojik anlamı işler. İnsanın bedenlenişi, nurun madde ile karışmasının sonucudur. Kurtuluş ise maddeden kurtulma-sıyrılma ile olacaktır ki bu da irfanî yolun özelliğidir. İrfanî sürecin sonunda maddeden aşkın bir Tanrısal varoluş vardır ki insan da bedeni isteklerinden kurtulduğunda bu manevi mertebeye erişebilecektir. Maddileşmiş olan insanın hayatı, nefis ve istekleriyle kirlenmektedir. Nur ise bu dünyada kendisini aklilik olarak göstermektedir. Akıl ile nefis zıtlığı aslında özde nur ile maddenin yani karanlığın zıtlığını ifade etmektedir. Hülâsa Câbirî, ana-yapı sayılabilecek Hermes'in rüyası metninin, Hermetizm'in karakteriyle ilgili üç önemli sonuç doğurduğunu belirtir: İlki çeşitlilik ve ferdiliktir. İrfanî tavrın bireysel-kişisel bir tecrübeyi esas almasına ve bu yönüyle farklılığı barındırmasına rağmen Hermes'in rüyası metni de tecrübe zenginliğini kuşatacak bir metinsel derinliği ve kuşatıcılığı barındırmaktadır. Bu metin, ikinci olarak Hermetizm'in seçmecilik ve derlemecilik özelliğine bir örnektir. Zira tüm din ve felsefelerden gerekli ve uygun gördüğü görüşleri kendi sistemine katmaktadır. Hermes'in rüyasının üçüncü karakteristik özelliği, kendi yöntemini ortaya koyması ve böylece özgün bakışını üretmesidir.¹⁸¹

Câbirî irfan eleştirilerini, Hermes'in ilkeleri ile Aristoteles'in ilkelerindeki karşıtlık üzerine kurmaktadır. Aristoteles'in özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncünün olmazlığı ilkeleri, günümüzde matematiğe, mantığa, bilime ve bilgisayar programcılığına temel olmaktadır. Fakat Hermes'in ilkelerinde bu üç ilke, neden-sonuç ilişkisi dışlanmaktadır.

¹⁸¹ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 337-352.

“Sonra”, “önce” den evvel olabilmekte, nedensellik zinciri *helezon şeklini* alabilmektedir.¹⁸²

2.4. İmâmî-Şîî Teolojik Düzen

2.4.1. Mitoloji ve Teori, İlahilik ve Beşerîlik Arasında İmam

Gazzâlî, Ehli sünnet âlimlerinin imâmet makamına oturacak kişilerde dördü kazanılan, altısı yaratılıştan olmak üzere on şartın olduğunu belirtmektedir.¹⁸³ Câbirî, Ehli sünnet düşüncesinin tarihsel rakibinin imâmet mitolojisini savunanlar olduğunu kaydetmektedir. İmamet mitolojisinin siyasî gereklerle üretilmiş, mitolojik karakterli bir olgu olduğu kanatindedir. Saf felsefî ürün, mitolojik bir karakterde değil, siyasetin dar ihtiyaçlarıyla sınırlandırılmayan, evrensel karakterde bir düşünsel faaliyet olmalıdır. O, İmâmî- Şîîlerin belirgin vasfının imâmet olduğunu belirtmesine rağmen ılımlı ve aşırı imâmet yorumunda bulunanlara işaret etmektedir. İsnâaşeriyye Şîîlerinin imâmet teorisini ılımlı bulmakta, İsmâîlî Şîîleri ise imâmet mitolojisini savundukları için aşırı olarak nitelendirmektedir. Bu yorum ve tasniflemelerle mezhepçi kalıpları aşmaktadır. Câbirî irfan eleştirilerinde Şatahatçılar, İsmâîlîler ve Meşrikî felsefecileri eleştirmektedir. Asıl dışladığı ise Hermetik kökenli Bâtınî İrfânîlik anlayışı olup onun, “*peygamberliğin ulûhiyetle karışmasına*” neden olduğunu belirtmektedir. İlimli Şîî grupların aşırılarından etkilendiklerini de kaydetmektedir. Câbirî’nin Şîîlik içerisinde yaptığı ayırım da mihenk noktasının ulûhiyet ve peygamberlik kurumuna bakış meselesi olduğunu anlıyoruz. Zira karşılıklı yaşanan yoğun etkileşimin de bir sonucu olarak, imâmet meselesinde benzerlikler, ayırlardan daha fazla gözükmektedir. Onun değerlendirmelerinden bir yönetsel tercih, model olarak imâmet teorisi olabileceğini temellendiremiyoruz. Sanki o imâmet mitolojisi üzerinden, imâmet anlayışını tümüyle reddediyor gibidir. Bu durum, İsmâîlîlik üzerinden Şîîlik okuması yaptığına dair yorumlara zemin kazandırmaktadır. Emevîlerin yeni İslâmlaşan halklara yönelik

¹⁸² Umberto Eco, *Yorum ve Aşırı Yorum*, trc. Kemal Atakay (İstanbul: Ayrıntı, 2017), 35-38.

¹⁸³ Gazzâlî, *Bâtınîliğin İçyüzü: Fedâihu'l-Bâtıniyye/El-Mustazhiri*, Trc. Avni İlhan (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 113-123. Bu sayfalarda hem bu özellikleri açıklamakta hem de imâmetle ilgili başkaca şartlar ileri sürenlerin delillerini değerlendirmektedir. Gazzâlî döneminde saltanat formundaki yönetim tarzının olduğu ve onun eserini bu tarihsel şartlarda yazdığı unutulmamalıdır. Câbirî ise sınırlı da olsa cumhuriyet ve demokrasi formundaki yönetim sistemlerinin yaygınlaşmaya başladığı bir evrede bu söylediklerini ifade etmektedir. Dolayısıyla imâmet bahsini epistemolojik bir mesele gördüğümüzde ikisi arasında otaklık artacakken, bu meseleyi siyasal bağlamda değerlendirmeye başladığımızda ikisi arasındaki farklılıkların artacağını belirtebiliriz. Tezimizde epistemolojiye odaklanmamız nedeniyle siyasal bağlamdaki mukayeseyi ele almayacağız. İmamet bahsinin itikadî, toplumsal, ahlakî, fikhî, psikolojik birçok yönü bulunduğu ve imâmet savunusunun kapsamlı bir projenin kilit noktası olduğunu ve Gazzâlî’nin de konuyu bu kapsamlılıkta ele almaya çalıştığını görebiliyoruz.

ayrımcı politikaları, Hz. Peygamberin ailesine yönelik haksızlık yapıldığı düşünceleri, politik ve dinî bir kırılmayı tetiklemiştir. Câbirî, Muhtâr es-Sekafî'yi mevâlînin ve Ehli beytin haklarını uzlaştıran bir şahsiyet olarak ön plana çıkarmaktadır. Muhtariyye, Keysâniyye, Sebeiyye, Gulat terimleriyle adlandırılan gruplar Sakafî'ye nispet edilmektedir. O, Şianın en belirgin vasfı sayılan imâmet mitolojisinin temellerine atan kişidir. Muhammed bin Hanefiyye de imâmetin Şîliğe uyarlanmasında etkin bir rol üstlenmiştir. Şîlik tarihinde, muhalefetin derinleşmesi nasıl Şîliğin ilk nüvelerini oluşturmuşsa, Şîliğin imâmetle birleşmesi de devletleşmeye giden yolda önemli bir kırılma noktası olmuş gözükmektedir. Câbirî, hulûl inancının imama ilahîlik vasfı kazandırdığını ve bu vasıflar ile beşer üstü Tanrısal yetkilerini kullanabildiğini belirtmektedir. Esasen Câbirî, imâmet mitolojisinin süreç içerisinde siyasî ihtiyaçlara göre tekâmül ettirildiğini belirtmektedir. Mehdî, gaybet ve rec'at kavramlarının imâmet literatürüne girmesi bu temelde seyretmiştir.¹⁸⁴

Kasas suresi 82. Ayette, "O'nun yüzü dışında her şey yok olacaktır" buyrulur. Şîî imamlar, buradaki "yüz"ün, Tanrının yüzü olmadığını, imamın yüzü olduğunu, diğer bir yorumda Tanrının dini olduğunu belirtir. İmamın teolojik delillerini üretmeye dönük olarak ayetteki "*onun yüzü*" teşbihi kullanılmaktadır. Ayetin te'viline felsefî mirastan gelen ürünler adapte edilmeye çalışılmaktadır. Böylece imamın zatının Tanrı ve insan arasında çift kutuplu ve yüzlü bir aracı vasfı taşıdığı ispatlanmaya çalışılmaktadır. Câbirî'nin irfanı aracılık anlamında kullandığını ve bunu eleştirdiğini de hatırlatalım.¹⁸⁵

Safevî düşünürü Kadı Said Kummi (Ö. 1691), Tanrıya yüz atfedilirse, beden de atfedilmek gerekeceğini savunmaktadır. İmam Cafer Sadık ise "Tanrının ölmeyen yüzü biziz" diyerek, imamların ve "on dört masum" addedilen kişinin Tanrı'nın yüzleri olduğunu iddia etmektedir. Corbin, Şîî ruhaniyetinin gizinin Hz. Peygamber ve imamların zatında olduğunu, Tanrıya çevrilmiş insanın yüzü ile insana gösterilen Tanrı'nın yüzünün bir paranın iki yüzü gibi tek (bir ve aynı) nur olduğunu belirtir. Hristiyan ruhaniyet nasıl ki İsa merkezli ise Şîî ruhaniyet de imam merkezlidir. Şîî kelâmcıları, imamlar olmaksızın, teşbih/antropomorfizm ya da ta'til/alegorizm girdabına düşülmesini kaçınılmaz görür ve tevhidin ancak imâmetle tamam olacağını belirtirler. Felsefe tarihinde imamın iki yüzü bakışının, Plotinus'ta ruhun iki yüzü olarak

¹⁸⁴ Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, 514, 541-542, 548, 560-562.

¹⁸⁵ Henry Corbin, *Tanrının Yüzü-İnsanın Yüzü: Yorumbilgisi ve Tasavvuf*, trc. Kübra Gürkan, B.Garen Beşiktaşlıyan, (İstanbul: Pinhan, 2016), 213, 223.

karşılık bulduğunu kaydeden Corbin, İbn Sînâ'nın melekiyet teorisinde bu motifin gözüktüğünü kaydeder. Sonuçta İsrailiyatın ve Hermetizm'in, Şîî imam anlayışının geliştirilmesinde teorik bir arkaplan taşıdığı görülmektedir ki Câbirî bunu ifade etmeye çalışmaktadır. Şîî ve sûfî literatürdeki temel kavramlardan biri olan Hakikati Muhammediye, Hz. Peygamberin nuru ile kızı Hz. Fatıma'nın nuru ve Oniki İmamın nurlarını içermekte, tümüyle bunlar Muhammedî nur olarak da adlandırılmaktadır. Bu on dört masum şahsiyet, tevhid heykelleri, nurdan heykeller olarak da mütalaa edilmektedir.¹⁸⁶

Tabatabai, kulla Tanrı arasındaki ilişkinin tekâmül içeren bir süreç taşımasının, Şîî ekoldeki velâyet anlayışında gözlenebildiğini belirtmektedir. Şîî dindarın yaşantısında Tanrı ile ilişkisi aracısız değil de imâmet üzerinden gerçekleşmektedir. İmam, bu velâyet yorumundan iktidar kazanmakta ve sürdürmektedir. İmamet temelde siyasî bir girişim ve gaye ile üretilmiş, muhalefet etmenin gerekleri ön planda tutularak yaygınlaştırılmış, mitolojik karakterli bir anlayıştır. Câbirî akılcılığında mitolojiye yer olmadığı gibi mitolojik öğeler felsefî ürünlerden ayrılmaya çalışılmaktadır. İmamet, Şîî havzasının tüm fikrî yapısını belirleyen doktriner bir yapı arz etmektedir. Şîî akaidine girmesi, Şîîliğin doktrininde imâmetin merkezi bir rol oynadığını ispatlamaktadır. Fakat Şîîliğin en merkezi inançlarının mitolojiye indirgenmesinin doğurduğu sorunlara Câbirî eğilmemektedir.¹⁸⁷

Câbirî'nin Şîîlik okumasında Henry Corbin etkisinde kaldığı ifade edilmektedir. Corbin, İsnâaşeriyeci Şîîlikle, İsmailî Şîîliği bir gören bir anlayışı savunmaktadır. Câbirî bu iki ekolü imâmet teorisi ve "imâmet mitolojisi" olarak ayırdığını ifade etmesine rağmen, yazdıklarından ve tutum alışından bu şekilde bir algının oluşmuş olduğunu zikretmek yerinde olacaktır.¹⁸⁸ Bununla birlikte İran İslâm felsefesine bakışta Câbirî ile Corbin arasında bir paralellikten de söz etmek mümkün olmaktadır. Zira her ikisi de İran İşrakîlerinin, eski Pers bilgelerinin sözleri, İbn Arabî metafiziği ve Şîî ilâhiyatını sentezlediğini belirtmektedir.¹⁸⁹ Şîîliği İsmâîlîlikle örtüştürme girişimleri, İran kültürünü yüceltme veya İran kültürünü dışlama arkaplanına sahip olabilir. Öyle anlaşılıyor ki Câbirî ve Corbin değerlendirmeleri, İsmâîlîlik üzerinden Şîî okuması yapan bahsettiğimiz arkaplanla malül, indirgemeci bir bakış olarak da görülebilir. Fakat

¹⁸⁶ Corbin, *Tanrının Yüzü-İnsanın Yüzü: Yorumbilgisi ve Tasavvuf*, 12, 214-219, 240.

¹⁸⁷ Tabatabai-Corbin, *Söyleşiler*, 11.

¹⁸⁸ Pûr, "Nazariye-yi Tekvîn-i Akli Arabî", 143-144.

¹⁸⁹ Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi-2*, trc. Ahmet Aslan, (İstanbul: İletişim Yayınları), 124.

incelemenin adı “İrfan yerine Gnostisizm” olarak konursa, varılan yargıların kapsamı daralacağından indirgemecilik vasfı azalabilecektir. Bu vurgu değişiminin Şîî irfan ehlini ikna etmeye yetmeyeceği tahmin edilebilecektir.

2.4.2. Arınma ve Kurtuluş Yolu Olarak İmam

Tüm din ve inanışlarda görülebilecek bir *temayül ve yaklaşım biçimi* olarak Gnostisizm, gizlilik içeren ve kurtuluş vadeden bilgilerin kaynağı olarak değerlendirilmektedir. Bu bilgi insanî bir çaba ile değil, ilâhî bi lütuf eseri olarak bağışlanmaktadır. Gnostisimin temel yaklaşımı da düalizme dayanmaktadır.¹⁹⁰ İmamet anlayışında imam bu düalizmi kuran kişilik olaak kurgulanmaktadır. Şîî kişiliğin arınma ve kurtuluşu, imamın şahsını zorunlu kılmaktadır. Sünnî irfanda ise arınma ve kurtuluş Tanrı-insan arasında “aracısızlığı da mümkün gören bir şekilde” riyazet ve mücahedeyle olmaktadır. Evrene bakarken, evreni yorumlarken Sünnî ve Şîî irfan büyük oranda ortaktırlar. Her ikisi de aşkın, maveracı/madde ötesine bakan bir tarzda okuyuş geliştirmişlerdir. Sünnî ve Şîî irfanını ortak paydada birleştirenin Hermetik kültür olduğunu belirtmektedir. Câbirî, Sünnî irfan ile felsefî tasavvuf arasındaki korelasyonun bir benzerinin imâmîyye ile İsmâilî felsefe arasında olduğunu belirtmektedir.¹⁹¹ Bu karşıtlık hem Sünnî hem de Şîî cenahta felsefe ile mitoloji, dil ile anlam arasındaki gerginliği belirtmektedir.

Kurtuluşçu karakteriyle Şîîlikteki imam, mevâlînin teveccühünü kazanmıştır. Mehdî vasfıyla imam, haksızlıklara karşı mücadelenin taşıyıcılığını üstlenmiştir. İmamın gaybı bilmesi ve “vasi olması” da bağlılarına ümit aşıl原因 bir işleve hâizdir. Câbirî imama yüklenen vasıfların ideolojik bağlamını ortaya koymakla yoğunlaşmaktadır. Ona göre imâmetin teolojik bağlamı ikincil değerde ve siyasetin gereklerine bağımlıdır. İmamî-Şîîlerin siyasî mücadelelerinde kendilerine ilahîlik maskesi taktıklarını, gerektiğinde uygun araçları (Hz. Ali'nin kürsüsü gibi) kutsallaştırmaktan çekinmediklerini belirtmektedir.¹⁹² Şîî şahsiyetin manevi kirlere ve günahlardan arınma ve

¹⁹⁰ Şinasi Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında: Ortadoğu Dinsel Gelenekleri Üzerine Yazılar*, (İstanbul: Hikav Yayınları, 1998), 64-73. Gündüz, İran'ın da içerisinde yer aldığı Ortadoğu halklarının ortak paydalarından en öne çıkanının Gnostisizm olduğunu belirtmektedir. Ona göre Sabiilik ve Maniheizm de tümüyle Gnostik öğretilerdir.

¹⁹¹ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 438. Sünnî irfanda mürşid ve şeyh de aracılık işlevi taşımaktadır. Câbirî Şîîlikteki imam ve tasavvufdaki gavsın benzeşiklik taşıdığını belirtmektedir. Fakat tasavvufdaki bu aracılığın Şîî doktrinindeki gibi mutlak bir yerinin olmadığı ve tevhidin kaçınılmaz bir parçası görülmediğini belirtmek gerekir. Mehmet Ali Ayni, nadir de olsa şeyhin tavassut ve işaretine hacet kalmayabileceğini belirtmektedir. Bkz. Mehmet Ali Ayni, *Tasavvuf Tarihi*, thk. Hüseyin Rahmi Yananlı (İstanbul: Kitabevi, 1992), 265.

¹⁹² Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, 556, 559.

kurtuluşunu, imamın yönetici olduğu devlete itaatiyle özdeşleştirmek, İmamî- Şîlîğin devletleşmeden sonra geldiği aşamayı ifade etmektedir. Bu hususu “Safevîlerin Şîlîği dayatması” bahsinde daha ayrıntılı işleyeceğiz.

Kayıp imamın şimdiki zamanda tekrarlanan rolü, Hz. İsa'nın tarihteki rolünün yinelenerek güncelde yeniden inşa edilmesini andırmaktadır. Sınırlı bir zaman dilimindeki olay, zaman üstü bir hale getirilmekte, tekrarlanmasıyla sonsuzluk vasfı kazanan eskatolojik bir hale bürünmektedir.¹⁹³ Döngüsel zaman mefhumu, kayıp imam ve Hz. İsa algısında ortaklaşılan bir unsurdur. Akıp giden öncesiz ve sonrasız zaman içerisinde bir kesitin başlangıç ve son ile kayıt altına alındığını düşünelim. Döngüsel zaman ile bahsedilen ânın, sanki bozuk bir plak gibi tekrarlanıyor oluşu kastedilmektedir. Zaman durmuş değildir fakat zaman içerisinde bir zaman oluşmuş ve o yavaş ilerlemektedir. Hergün yine yirmi dört saattir ve o şekilde tekrarlar. Fakat imamın gaybeti ve tekrar dönüşü arasındaki devir, bir Şîî için kayıp bir zaman değildir. Zira Şîî'nin kalbinde imam her an hâzır ve nâzırdır. Bu yönüyle zaman, Şîî'nin kalbinde imamın varolduğu ana sabitlenmiştir. Zaman sanki donmuş ve tekrar etmekte ve o şekilde sürekli kendini tekrarlayıcı bir döngüsellik kazanmaktadır. İmamın ruhanî varlığı, döngüsel bir zaman şeklinde Şîî'nin kalbinde yaşanmaktadır. Ona göre gerçek yaşam da zaten bedenî değil, ruhî yaşamdır. İlk yaratma ve dünya hayatı anlamına gelen “mebde”, ikinci yaratma ve ahiret hayatı anlamına gelen “mead”, İsmâîlî düşüncede farklı bir kullanıma sahiptir. Câbirî, İsmâîlîlerin birleşik-coşkulu zaman anlayışını değerlendirmektedir. İsmâîlî davete katılan kişi irfan basamaklarında yükselir, makamlardan makamlara geçer. İmamın makamına, manevi zamanda gerçekleşen bu yürüyüşe “hac” denilmekte, kişi her makamda farklı hallere bürünmektedir. Bu ilk yürüyüş mebde terimiyle ifade edilirken, manevî semada kişinin temizlenmesi ve kurtuluşa ermesine mead denir. Bu teori, imamın kişi ve Tanrı arasındaki merkezi şahsiyeti etrafında dönmektedir. Mebde ve mead teorisi, ontolojik bir çerçeve sunmaktadır. Hermetik kökenli olan bu teori, Şîî irfan eliyle imâmet nazariyesine adapte edilirken, Sünnî irfan da farklı bir boyutta bu uyarlamayı yapmıştır. Teorik akıl, imamın şahsiyeti ve mebde-mead kıssasında forma kavuşmaktadır. Câbirî bu sürece önemle eğilir. Zira ona göre bu süreçlerde aklîlikten bahsetmek mümkün değildir. Ayrıca bu süreç, aklın epistemolojik üstünlüğünü ifade eden bir süreç de değildir. Aklı

¹⁹³ Rudolf Bultman, Tarih ve Eskatoloji: Sonsuzluğun Mevcudiyeti, trc. Emir Kuşçu (İstanbul: Elis, 2006), 139-140. Bultman, dünyada insanın yaşadığı her anın, dünyeviliği aşan eskatolojik olma potansiyeli taşıdığını belirtmektedir (142).

kullanmakta ve fakat sonuçları itibariyle akli ortadan kaldıran, mantığı felç eden bir epistemolojiyi güçlendirmektedir.¹⁹⁴

Câbirî'nin benzer bir eleştirel tavrı, Razi'nin Galen etkili tıbbi ahlâkında tanımladığı aklığa de yönelttiğini hatırlatmak isteriz. Zira Câbirî'ye göre Razi aklın epistemolojik üstünlüğüne çalışmamakta yalnız nefsin güdülerini bastırmak için akıldan destek almakta onu kullanmaktadır. Yani Galen bir filozof gözüyle değil bir doktor gözüyle Platon'u okumaktadır. Buradan tezimiz ile ilgili şu önemli sonuca ulaşabiliriz. Câbirî için aslanan aklın epistemolojik otoritesinin desteklenmesidir. Bunu sağlamadığında aklî bir süreç işletildiğinde Câbirî için bu kabul edilebilir değildir. İrfan ekolüne yönelik eleştirilerini de benzer bir şekilde okuyabiliriz. İrfanî süreçlerde aklın işletilmesi yeterli değildir. Keşfi yöntem, akli kullanmasına rağmen aklın epistemolojik otoritesine gölge yapmaktadır. Dolayısıyla bu da kabul edilebilir değildir. Şîî irfan eleştirisinde de bu boyut söz konusudur. Aklî gerekçeler ve siyasî çıkarlar olması, evrensel aklın aradığı hakikatin bulunduğu anlamına gelmez

2.4.3. Ali Evladından Mitolojik Unsurlar Sahibi İmam

Hermes kişiliği ile imam şahsiyeti arasındaki örtüşme ve geçişgenlik, Câbirî'nin Hermetizm'den beslenen İmamî-Şîî düşüncesi tezini kuvvetlendiren unsurlar barındırmaktadır. İmamın merkezîliği ve aracılığı, Tanrının kutsal ruhunu temsil eden Hermes'in konumuyla örtüşmektedir. Ayrıca imam, Gnostiklerin semavi âlemin yöneticisinin ruhunun aktarıldığı da bir şahsiyet hüviyetindedir.¹⁹⁵

İmamet mitolojisinin unsurlarını vasiyet, gizli ilim, bedâ, gaybet, ric'at, Mehdîlik, takiyye olarak sayan Câbirî, süreç içerisinde bunlara ismet/yanılmazlık ve masumiyetin eklendiğini düşünmektedir. Mehdî düşüncesinin Yahudî temelli olduğunu belirten Câbirî, bu düşüncenin kaybolanın (gaib) geri dönüşüne (ric'at) dayandığını belirtmektedir. İlk Muhammed bin Hanefiyye Mehdî ilan edilmiş böylece kitlenin ümidi, gelecek nesillere aktarılmaya çalışılmıştır. Mehdîlik dinî anlamı yönüyle değil siyasî işlevi dolayısıyla imâmet mitolojisine uyarlanmıştır.¹⁹⁶ İmamet öğretisinde, Gnostik-Hristiyan fikirlerin yoğun etkisinin olduğu hususunda mutabakat gözükmektedir. Takiyye inancı ve gizlilik tavrının bu etkilerin derinliğini artırdığı da

¹⁹⁴ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 340, 452-454.

¹⁹⁵ Chokr, *Zındıklık ve Zındıklar*, 29.

¹⁹⁶ Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, 562-566.

Câbirî'ye katılarak paylaşılan diğer hususlardandır. Şia Takiyye öğretisinin ve otoriter imâmet düzeninin, Mu'tezile'den tevarüs edilen irade özgürlüğünü anlamsız kıldığını belirtmektedir.¹⁹⁷

Masum imam inancı, üç yolla ispatlanmaya çalışılmaktadır. Bunların ilki mantıkî bir zorunluluk gereği olarak yapılan savunudur. İkincisi akıl ile delillendirip ikna ederek yapılan savunudur. Üçüncüsü ise nakil yolu ile yapılan savunudur. Bunların herbirine itiraz edilmiştir. İlkine yönelik olarak, herkesçe kabul edilir mantıksal bir zorunluluktan bahsedilemeyeceği söylemiyle itiraz edilmiştir. İkincisine yönelik, Bâtınlere göre akıl ve düşüncenin insanı ayrılık ve çokluğa götüreceğinden sebep aklî bir delillendirmenin mümkün olamayacağı şeklinde itiraz edilmiştir. Üçüncüsüne yönelik olarak, zâhirine değer vermedikleri rivayetlerdeki çelişkili anlamların masumiyete delil olamayacağı itirazı yapılmıştır.¹⁹⁸ Bu itiraz, Gazzâlî'nin imamın masum olduğu iddiasının çürütülmesine yönelik fikirlerine dayanmaktadır. O, masumiyetin kelamdaki karşılığı olan ismet sıfatının peygamberlere has olduğunu belirtmektedir. Toplumun bir kişiyi veya otoriteye itaati için vâli ve hâkim örneğindeki gibi onun masum olmasının gerekmediğini belirtmektedir.¹⁹⁹

Gizlilik (gaybet) inancının tarihsel temelleri ise şu şekildedir: Altıncı İmam Cafer Sadık 765 yılında ölünce büyük oğlu İsmail değil de küçük oğlu Musa Kazım İsnâaşeriyye Şîliğince imam kabul edildi. Büyük oğlu İsmail ve oğlunun imamlığını kabul edenler ise ayrıldılar. Büyük oğul İsmail babası hayattayken vefat etmiştir. Muhammed amcasının imam kabul edilmesiyle Abbâsî takibinden kurtulmak için kaçır ve gizlilik devri başlar. İmamî-Şîfleşme sürecinde Caferi Sadık'ın rolünü Câbirî önemsemektedir. Zira o imâmetin dinî-siyasî bir doktrin oluşturmasını sağlayan kişi olmuştur. İsmâilîlik'te de İsnâaşeriyye Şîliğinde de altıncı İmam, Caferi Sadık kabul edilir. Yedinci imamda ise ayrılık oluşmaktadır. İsmâilîler yedinci imam olarak İsmâil'i kabul ederken, İsnâaşeriyye Şîliğince yedinci imam olarak Musa Kazım'ı kabul

¹⁹⁷ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, trc. Salih Akdemir, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1995), 99. Devamında Fazlurrahman, Şianın muhalefetini derinleştirip şiddet taktiklerine başvurmasını baskılara bağlamaktadır. Çağının önemli bir aktörü olan radikal Şii grup İsmailîliğin, imâmet düzeni ve takiyye öğretisi ile ilk şii hareketlerden bir hayli farklı bir noktaya geldiğini belirtmektedir. Bu okuma, Câbirî'nin konuyu siyasî bağlamda ele alışıyla örtüşmektedir.

¹⁹⁸ Ali Aktan, "Giriş", *Haşîşiler: Ortaçağ İslam Dünyasında Terörizm ve Siyaset*, Bernard Lewis (İstanbul: Sebil Yayınevi, 1995), X.

¹⁹⁹ Gazzâlî, *Bâtınîliğin İcyüzü: Fedâihu'l-Bâtıniyye/El-Mustazhirî*, 81-89. Gazzâlî, kitabında imâmet anlayışının ve ismet savunusunun nassa dayandırılmasının mümkün olmadığını ispat için müstakil bölüm ayırmıştır. Câbirî'de imâmet anlayışının Hermetizmle örtüşen boyutlarını işlemektedir. Câbirî'nin, imâmetin nassî temellerinin mevcudiyetine ilişkin olumsuz bir kanaat sahibi olduğunu değerlendirebiliriz.

etmektedirler.²⁰⁰ İmâmî-Şîîlerin baskıdan saklanma hali yoğun bir duygusal atmosfer oluşturmaktadır. İmamların kayboluşu, imamın beklenmesi hikâye literatürünü de zenginleştirmiştir.²⁰¹ Gaybet inancıyla takiyye pratiği, siyasal baskıya karşı geliştirilmiş yöntemlerdir. Benzer şekilde, Mehdî inancı ile vâsî vasfı da geçmiş ve gelecek irtibatını kurmakta Şîîliğe güç katan kavramlar olmuşlardır. Mehdî olan imam aynı zamanda Ehli beytten de olması gerektiğinden Hz. Ali'nin dolayısıyla Hz. Peygamberin vâsîsidir. Taliyye ile imâmet iddiasından ve siyasî taleplerden vazgeçilmiyor, bilakis uygun zaman ve şartlar kollanıyordu. İmamet düzeninde muhalefetin anlamı sadece siyasî değil dinî de bir nitelik taşımaktadır. İmamet anlayışı, yönetsel kolaylık, istikrar taşımaya rağmen, mitolojik kökenli farklı bir teolojik yorumla da siyasî birliğini yitirebilecek kırılğan bir mâhiyet taşımaktadır. Bunu İsmâîlîlik ve İsnâaşeriyye ayrışmasında gözlemlemiş olduk. Lakin süreç içerisinde bu tecrübeden dersler çıkarılmış, teolojik yorum yapma tekeli belirli bir zümreye has kılınarak, olası teolojik ayrımın siyasî birliği bozmasına engel olunmuş gözükmektedir. Câbirî'nin imâmeti mitolojik bir olgu olarak değerlendirmesinde gaib imamın ölmemesi, şu an dünyada beslenip yaşadığı gibi inanışların varlığı da etkili olmuştur. Câbirî bu inanışları çoğu kere Yahudî inanç ve gelenekleriyle ilişkilendirmektedir. Sünnî dünyanın siyaset din bağına gevşetmesi neticesinde, farklı bir süreç yaşanmaktadır. Şîî dünyasının bu dogmatik-teolojik ilkeleri aşması daha zor durumdadır. Zira siyaset ve teoloji içiçe geçmiş olup bazı hususlar düşünce özgürlüğü diye geçiştirilemeyecek derecede önem kazanmıştır. Câbirî en genelde siyasetin imâmet düzeniyle düşünce üzerinde baskılar kurduğunu vurgulamaktadır. İmamet mitolojisine göre yönetim hakkının Muhammed soyundan olanlara ait olması zorunludur. Hz. Peygamberin kızı Fatıma ve eşi Hz. Ali'nin çocukları üzerinden devam eden soy, asıl kabul edilmektedir. Sünnî siyaset teorisine göre ise ilk dönemde imamın Kureyş'ten olması benimsenmiş, bir aile ile kısıtlanmamıştır.²⁰²

İmâmî- Şîîlikte itaat, dikey akrabalık bilincine göre düzenlenmiş olup Hz. Ali, oğulları Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Kerbela katliamından tek sağ çıkan Zeynelâbidîn vasıtasıyla Hz. Hüseyin soyundan gelenler tek meşru imamlar zincirini oluşturmaktadır. Burada, Hz. Peygamber ve kızı Hz. Fatıma'dan dolayı oluşan akrabalık temel alınmaktadır.

²⁰⁰ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 418.

²⁰¹ Corbin, *Tanrının Yüzü-İnsanın Yüzü: Yorumbilgisi ve Tasavvuf*, 36-37. Burada anlatılan, İranlı bir hacının Mekke yolculuğuna dair anısı, bu edebiyata dair örnektir.

²⁰² Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, 57, 648, 567-569.

Abbâsîlerin iktidara gelmesinde Ali evladının desteğine rağmen, sonraki süreçte iktidardan uzak tutulmaları da Şîî bilinci pekiştirmiştir.²⁰³

Muhammed bin Hanefiyye'nin Mehdî ilan edilmesi Muhtâr es-Sekafî sayesinde gerçekleşmiştir. Bu ilanda ehlibeytten olma vasfı gözetilmiştir. Câbirî'nin Şîî imâmet anlayışının çözümlenmesine dair analizleri daha çok imâmet mitolojisinin tarihi olarak sunulmaktadır. İsnâaşeriyye Şîîliğinin imâmet teorisi genelde ikinci planda tutulmaktadır. Dolayısıyla tezimizle ilgili şu hususu netleştirmeliyiz. Câbirî, İrfânîlerin tümü yerine sadece Bâtınî metodu kullananlara dışlayıcı bir tutum takınmaktadır. O, Hermetizm'in taşıyıcılığı misyonunu üstlendiğini düşündüğü teorik Bâtınî yaklaşımlara odaklanmaktadır. Zikrettiğimiz üzere bunlar da üç gruptur: Şatahatçılar, Meşrikî filozoflar ve İsmâîlîlerdir. Câbirî'nin eleştirisinin Meşrikî filozoflar olarak nitelendirdiği Fârâbî ve İbn Sînâ üzerinden felsefî irfan ile İsmâîlîler üzerinde yoğunlaştığını görebiliyoruz. Zaten Câbirî avamî kültürü tehlikeli bulmamakta, Hermetizm'in daha çok teorik, entelektüel unsurlar üzerinden taşındığını belirtmektedir. Bu unsurlar da Bâtınîlik akımına işaret etmektedir.²⁰⁴ Fakat Batınîlik ve İbn Sînâ felsefesi arasında kurulan ilişki eleştirilmektedir. Kelamcıların, felsefeyi eleştirerek Batınîliği geriletme yaklaşımının bu sonucu doğurduğu değerlendirilmektedir.²⁰⁵

2.4.4. Velâyet Sahibi İmam

Şîî irfanda hayata ve dine dair tüm hususlar, imâmetin belirleyiciliğinde şekillenmektedir. İmâmetin inanç, felsefe, tarih ve siyaset alanlarına ilişkin temel ilkeleri bulunmaktadır. Bu değerlendirmelere ilaveten bir Şîî şahsiyetin ruhî hayatı da tümüyle imamın belirleyiciliğinde oluşur. İmama duyduğu inancı kalbinde yaşar ve yaşatır, onun nurunun kalbinde aydınlanmaya yol açtığını tasavvur eder. İmamla bu hemhal oluş (bütünleşme ve bir oluş) kendisini beklenen on ikinci İmamla ilişkide de gösterir. O Mehdi-i muntazar, sahibü'z-zamandır. Şîî velâyette imam fakih, siyasî lider ve manevi otoritedir. Kutup ve gavs terimleri Câbirîye göre Şîî irfanın, Sünnî irfanına yaptığı etkinin ürünüdürler. Sünnî irfanda "âyânı sâbite" kavramı İbn Arabî tarafından geliştirilmiştir. Bu Hermetik kökenli nur kavramının karşılığıdır. İsmâîlîlik'te birinci

²⁰³ Lewis, *Haşîşîler*, 21.

²⁰⁴ Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, 562, 577.

²⁰⁵ Mehmet Ulukütük, "Çağımızda İbn Sina'yı Anlama Sorunu", *Diyanet İlmî Dergi* 50/1 (Mart 2014), 199. Câbirî'nin kelâmî yaklaşımı eleştirmesine rağmen bu İbn Sina değerlendirmelerinde kelamcıların yaklaşımıyla paralelleşmiş olması anlamlıdır. Ayrıca böylece Câbirî'nin irfan konusu Bâtınîlik bağlamında ele aldığının nişanelerinden birisinin de İbn Sina değerlendirmeleri olduğunu görüyoruz.

heyula ve suret olarak karşılık bulmaktadır. Câbirî, Sünnî İşrâkî irfanı İbn Arabî bağlamında değerlendirmektedir. İbn Arabî irfan alanının kapsamına şeriatı da almakta ve beyanın meşruiyetini devşirmektedir. Şîî irfanda imamın otoritesi Sünnî irfanda veliye verilmektedir. Velâyet sistemi Câbirî'ye göre devlet sistemini andırmaktadır. Bu noktada keşfî yöntemin de anlam genişlemesine maruz kaldığı dikkatlerden kaçmamalıdır. Keşf, ilahî bir bilgilendirmeye mazhariyet yanında, şeriatı yeni uygulamaların sahilik ölçütünü sağlayacak bir mevkiye yükselmektedir. Velâyetin asıl ve bâtin terimleriyle nitelendirilmesine rağmen, nübüvvetin fer' ve zâhir olarak görülmesi, irfanın merkezi kavramının velâyet olduğunu göstermektedir. İrfandaki velâyet anlayışı sonuçta imâmet siyasî düzenini üretmektedir. Şîî velâyet on iki imamın, Nuru Muhammediye katılması demektir. Velâyete, İmamın nübüvveti olarak da bakılabilir. Dar nübüvvet Hz. Muhammed ile bitmiş iken geniş nübüvvet on ikinci Gaib imamın zuhuruyla sona erecektir. Dar-geniş nübüvvet, mutlak-umûmî nübüvvet olarak da tarif edilebilmektedir.²⁰⁶

Şia'da İslâmî mesajı yorumlama yetkisi Hz. Peygamber ailesine aittir.²⁰⁷ Şia nübüvvet felsefesi geliştirmiş, sonucunda bunu velâyet düşüncesiyle kendi mezhebi doktrinine monte etmiştir. Şia'nın geliştirdiği nübüvvet felsefesinin temellerine inen Câbirî, Hermetik literatürün bu anlayışın üretilmesinde kullanıldığını belirtmektedir.²⁰⁸ Corbin, İslâmî düşüncenin nübüvvet felsefesini Şiîliğe borçlu olduğunu savunmaktadır.²⁰⁹ Bu savunu, nübüvvet felsefesinin Şiîlik üzerinden İslâm düşüncesine girdiğini belirtmektedir. Corbin, Şiîliğin üstlendiği aracılığa olumlu bir değer yüklemekte, Câbirî ise Hermetizmin asıl kaynak olduğunu belirterek Şiîliğin aracılığa olumsuz bir değer yüklemektedir.

İmâmet savunusu mezhebi olduğu kadar, aynı zamanda hem siyasî, kelâmî, felsefî ve hemde tarihsel boyutları olan çok yönlü bir savunudur. Dolayısıyla asıl farklılık imâmet meselesine bakıştadır. Bu tanımlamalar Câbirî'nin bakışıyla da uyumluluk taşımaktadır. Tarikatların geliştiği zemin, Hz. Peygamberin Gadir bölgesinde söylediği "Mevla

²⁰⁶ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 407-409, 422-423, 431-432, 439.

²⁰⁷ Özbudun, *Hermes'ten İdris'e Bir Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri*, 263; Demir, *Horasan'da Şiîlik*, 219-225.

²⁰⁸ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 315.

²⁰⁹ Corbin, *Tanrının Yüzü-İnsanın Yüzü: Yorumbilgisi ve Tasavvuf*, 101. Corbin, Şii düşüncüyü yüceltmeye ve İslam felsefesinin yoğunlukla Şiî felsefesi olduğunu ispatlamaya çalışıyor görünmektedir.

sözüne” dayandırılan velâyet düşüncesi zeminidir. Bu terim de imâmetle sıkı bir irtibat halindedir.²¹⁰

Câbirî, İmametın dinî bir esasa dönüşmesi sürecinin Mısır Fâtımîleri döneminde tamamlandığını belirtir. Devlet desteğinin, Şîî doktrinın tamamlanmasına katkısına ve Şîî irfana İran kültürü/devleti haricinde yapılmış olan desteğe Câbirî'nin yaptığı vurguya dikkat edilmelidir. Şianın imâmeti itikatlaştırmasına cevap Sünnî kelâmın içerisine imâmet bahsi açılması olduğunu belirtir.²¹¹ Oniki İmam Şîîliği beş yüzyıldır İran'ın resmî mezhebi olup ana yapıyı oluştururken, diğer yanda Câbirî'nin odaklandığı marjinalleşerek varlığını devam ettiren İsmâilî Şîîliği bulunmaktadır. İsmâîlîliğin taşıdığı Hermetik unsurlar ile imâmet üzerinden Şîîliği etkilediğini düşünür. İki yapının da ortak oldukları en büyük nokta imâmet fikridir. Bununla birlikte imâmete bakışlarında da bazı farklılıklar bulunmaktadır. Şîîlikte imâmet bir kurum olmakla birlikte imamın pozisyonu ve işlevi de merkezî önemdedir. Corbin, Şîîlikteki imâmetin konumunu Hristiyanlıktaki Hz. İsa'nın konumu ile izah etmektedir. İmamın insani nefislerle bağını ise müjde meleğinin Meryem ile bağına atıfla izah etmektedir. Her nefis, tıpkı Meryem'in varlığın öteki yüzü olması gibi, imamın diğer yüzüdür. İmâmiyye ile İsevîlik arasında kurulan benzerlik, “ben oyum, o da bendir” sözünde ifadesini bulmaktadır. Ontolojik düzeyde kurulan bu benzerlik bir tecellî olgusunu açıklamaktadır.²¹²

Dört halife ve akabinden Emevîler ve Abbâsîler dönemlerinde siyasî sınırlar sürekli genişlemiş ve değişmiştir. Bu siyasî sınırların değişmesi ticari sınırları olduğu gibi felsefî, dinî sınırları da değiştirmiştir. İrfanın tarihteki kullanım anlamını, literatürünü hakkında tespit için siyasî sınırlarla birlikte değerlendirme yapılması gerekmektedir. Câbirî, imâmet eleştirisinde onun akli/teorik ve inanç yönüne değil mitolojik yönüne ağırlık vermektedir. Velayet eleştirisinin de vardığı nokta imâmet eleştirisidir. İmametın tasavvuf metafiziğinden temellenmesi, İbn Arabî'nin insanı kamil anlayışının imamın kişiliğine yönelik savunuda kullanılması önemli etki kanallarını oluşturmaktadır.²¹³ Câbirî de metafizik ve imâmet eleştirileri, Şîî irfan eleştirilerinde birlikte ilerleyen süreçleri ifade etmektedir.

²¹⁰ Zerrinkub, *Tarihsel Perspektifiyle İran Tasavvufu*, 123.

²¹¹ Câbirî, *Arap Akılının Oluşumu*, 155, 159.

²¹² Corbin, *Tanrının Yüzü-İnsanın Yüzü: Yorumbilgisi ve Tasavvuf*, 102, 228, 255.

²¹³ Gündüzöz, *Nazari İrfan Geleneği*, 316-318.

2.4.5. Şîîliğin Kazanımı: İmâmî İran

Şîî tarihi İran'la sınırlı olmayıp Mısır Fâtîmîler'i de hem genel Şîî tarihi hem de özelde İsmâîlîlik için önemli merkezlerden biri olmuştur.²¹⁴ Câbirî Mısır Fâtîmîlerinin etkilerini değini düzeyinde zikretmektedir. Biz tezimizde, Câbirî'nin konuyu İran bağlamında merkezileştirmesine bağlı kalacağız. Modern dönemde İran irfanının, genel İmâmî-Şîî yapısını kendisine entegre etmeyi başardığını görüyoruz. Dolayısıyla güncel tabanda İran kültürüne eğilmek isabetli bir tutum olsa gerektir. Şîî toplumunun İran ile olan bağlantısı siyasî düzlemde imâmet doktrini sayesinde mümkün olabilmektedir. İran devletinin Oniki İmam Şîîliğini benimsemesini Hodgson, "Şîîliğin zaferi ve kazanımı" olarak görmektedir.²¹⁵ Şîîlik, İran toplumunun sadece resmî mezhebi olmakla kalmamış, milli kimliğinin de ayrılmaz parçası haline gelmiştir. İran'da dinî ve milli kimliğin örtüşmesi olgusuna rastlıyoruz.²¹⁶ Câbirî, Şîî irfan eleştirilerini sınırlı tutmaya çalışmaktadır. Oysa değindiğimiz nedenden dolayı, bu sınırlandırma İran özelinde anlamını yitirmektedir.

İmametın ruhanî birliği sağlayıcı bir yönü bulunmaktadır. Ruhanî ile kral çatışması Avrupa'da gözlemleniyor. İlahîlik papalık ile temsiliyet kazanırken, imparatorluk ise beşerî düşünüş olarak felsefe ile güç bulmaktadır.²¹⁷ İran'da ise bu iki güç tek bir şahısta birleşmektedir. Resmin bir boyutu bu olmakla birlikte kanaatimizce İran da imâmet doktrini üzerinden dünyadaki tüm Şîî nüfuzu kendisine entegre etme kabiliyeti kazanmaktadır. Temelleri mitolojik bir takım unsurlara dayanan imâmet olgusu, siyasî sonuçları itibariyle İran siyasasının amaçlarına hizmet eden işlevsel bir araç olmuştur. Dolayısıyla biz İran irfanını incelediğimizde karşımıza yoğunlukla imâmet düzeninin çerçevesini çizdiği bir siyasî-felsefî düşünüş biçimi ve birikimi çıkmaktadır. Görülmektedir ki, Câbirî İran irfanının düşünüş biçimine eleştiriler yöneltmektedir. O imâmet düzeninin belirleyiciliğinde gelişen felsefî birikimin mâhiyetine itiraz etmektedir. Onun İran irfanı eleştirileri, din ve siyaset uyumunu sergileyen kelâmîlik eleştirileriyle, uyumlu seyretmektedir. Kelâmî yaklaşımın bir avukat gibi dinî-mezhebi

²¹⁴ Özbudun, *Hermes'ten İdris'e Bir Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri*, 271.

²¹⁵ Marshall G.S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni-3*, trc. Alp Eker- Mutlu Bozkurt v. dğr. (İstanbul: İz yayınları, 1995), 17-60.

²¹⁶ Uyar, Safevî devletiyle birlikte folk sûfliği, tarikat sûfliği ve entelektüel sûflik (İsfahan okulu) olarak üç akım oluştuğunu belirtmektedir. Bkz. Mazlum Uyar, *Şîî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004), 156, 316. Câbirî'nin de incelemesinin sûfliğin entelektüel unsurları olduğunu hatırlatalım.

²¹⁷ Rene Guenon, *Maddi İktidar, Ruhanî Otorite*. Trc. Birsal Uzma (İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1992), 68, 73.

doktrini savunma pozisyonu aldığını, siyasetin gölgesinde doğup geliştiğini vurgulamaktadır. İran irfanının kelâmî karakteri, Câbirî'nin eleştirilerinin ana odak noktasını oluşturmaktadır. Felsefe-din ilişkisine yönelik yönetsel kopuşun sağlanamadığı durumun olumsuz karakterini betimlemek için irfanî ekolü, İran irfanını kullanmaktadır. Câbirî, Aristoteles mantığını, aklılığın ölçütü almaktadır. Mehdîlik gibi birçok unsuru yandaş kazanmak için psikolojik, sosyal ve siyasî nedenlerle kullanmıştır. Gaib imamın sağ olup yiyip içmesi mantığa aykırı kabullere örnektir. İmamî-Şîî siyaset teorisinde din temelli bir siyaset güdülmesi dolayısıyla herhangi bir rekabet ve anlaşmazlık durumunda aklın hakem olması zorunlu hale gelmektedir. Bu durum da felsefî düşüncesinin önünü açan bir durum olsa gerektir. Yani eksik olan felsefî yöne doğru gelişme göstermektedir.²¹⁸

2.5. Şîîliğin İran'da Siyasî Yansımaları

2.5.1. İran Nizârî İsmâîlîleri: Hermetizm'i Şîîliğe Taşıyanlar

Câbirî'nin İsmâîlîleri imâmet mitolojisinin temsilcisi ve Hermetizm'in taşıyıcısı olarak ön plana çıkarmakta olduğunu belirttik. Kendi içerisinde farklılaşmış üç İsmâîlîlik'ten bahsedilmektedir. Bunlar Mısır Fâtımî İsmâîlîliği, Yemeni İsmâîlîlik ve Alamut İsmâîlîliğidir.²¹⁹ Câbirî bunlardan İran Nizârî Alamut İsmâîlîliğine odaklanmaktadır. İsmâîlîliğe, İran kültürü ve Şîîliği bağlamında yaklaşmaktadır. İrfan eleştirilerindeki üç ana gruptan biri olması ve konuyu İran bağlamında merkezileştirmesi dolayısıyla İsmâîlîliğe, Lewis'in bilgileriyle mercek tutma zorunluluğu hâsıl olmuştur.

Hasan Sabbah, kurduğu örgüt ile İran coğrafyasında hüküm sürmüştür. 35 yıl kalede kalarak ideolojisini ve bağlılarını oluşturup yaymıştır. Her yönetime sızma kabiliyeti olan casuslar yetiştirmişler ve daha çok İslâmın yayılması sürecinde Zerdüşt kalan son bölgelerde yayılmayı başarmışlardır. Bağlılarının gözünde imam masum olup koşulsuz itaat edilecek ruhanî bir kişiliktir. Fâtımî halifesine bağlı olarak kaydı hayat ederken; Fâtımî halifesi Mustansır'ın ölümü ile örgüt içerisinde ideolojik tartışmalar baş göstermiştir. Velihaht adayı iki kardeşten küçük olan Mustali halife olurken, onlar büyük kardeşi Nizar'ı halife olarak tanımakta ısrar ettiler. Bu gelişme ile İran İsmâîlî cemaati Fâtımî desteğini yitirmiş, denetimden de kurtularak bağımsız bir gelecek yaşamıştır. Nizar'ın hapiste öldüğü rivayetleri tartışma başlatmış, imamın kimliği sorgulanır

²¹⁸ Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, 568, 576, 600.

²¹⁹ Seyyid Hüseyin Nasr, *Makaleler-2*, trc. Şehabettin Yalçın (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 117.

olmuştur. Nizar'ın gerçekte ölmediği, gizlenmiş bir halde olduğu ve ileride Mehdî olarak geleceği inancı ilan edilir. Böylece zâhirî bir imam yerine gaib imamın vekili pozisyonuyla örgüt yönetilmiştir. Mutlak otoriteye karşı mutlak itaati benimseyen bu mezhep, imamı, Allah'ın belirlediğine inanıyor, vahyî ve akli ancak imamın geçerli kılabilmesine kanaat ediyorlardı. İmam Muhammed'in yerine geçen Hasan döneminde şeriata bağlılıkta gevşemeler görülmüştür. Sonraki Alamut hâkimi Celalettin zamanında tekrar şeriat devrine dönüşmüştür. Tüm bu değişimler örgütte bir sorun olmamış, takiyye prensipi ile her türlü değişim savunulabilmiştir. Moğolların işgal hareketi karşısında Abbâsî hânedanının sonundan Alamut da kurtulamamıştır. Sonrasında ancak Farsçanın konuşulduğu yerlerde bir azınlık mezhebi olarak kalabilmiştir. Dürzîler ve *Nusayrîler* doktriner olarak Alamut İsmâîlîliğine yakın gruptan olmuşturlar. Amaçları Sünnîlik savunucusu Seçuklu devletinin yerel yöneticilerini tasfiye etmektir. İran coğrafyasından farklı olarak Suriye'de daha yoğun bir suikast tertibi içerisinde olmuşlar, yer yer halkın galeyana varan linçine maruz kalmışlardır. Bu çabaları Sünnî yoğunluklu halkı ikna etme yerine onları korkutarak dehşet saçarak sindirme amaçlı gözükmektedir. Moğolların ve Mısır Memlûk sultanı Baybars'ın saldırılarına dayanamamışlardır. Kendileri siyasî sahneden çekilmelerine ve marjinalize olmuş mezhebi bir grup hüviyetine dönüşmelerine rağmen kullandıkları yöntemler siyasete ilham kaynağı olmuştur. 19. yüzyılda Ağa Han, İsmâîlîlerce imam kabul edilmiş bir kişilik olmuştur.²²⁰

Câbirî de İsnâaşeriyye Şîîliğinden ziyade yedi imam Şîîliği olan İsmâîlîlik daha çok kritiğe tabi tutulmuştur. Câbirî, Hermetik ilkeleri belirtmekte İsmâîlî felsefedeki karşılığını göstererek İsmâîlî analogiyi betimlemektedir. “İnsan küçük âlem, âlem büyük insan” görüşü Hermetik bir ilke olup İhvanı Safa risaleleri bu Hermetik ilkeyi alıp geliştirmiş, İsmâîlî propagandistler de bunu kendi felsefelerine uyarlamışlardır. Câbirî, İsmâîlî felsefenin dine ve evrene ilişkin bakışının “misal ve memsul” ikili terimleri temelinde yükseldiğini belirtmektedir. İsnâaşeriyye ve İsmâîlî Şîîlerin imâmet görüşünün aynı olduğunu belirten Câbirî, bu görüşün sadece hadislere değil Hermetik kültürün de yoğun olarak kullanıldığı yöntem ve analogiye de dayandığını kaydetmektedir. İsmâîlî öğretisi için velâyet ve nübüvvet fikri, merkezi bir konumdadır. Bu doktriner ilkeler de analogi yöntemine dayanmaktadır. Bu analoginin unsurları olan misal ve memsul ise sıradan bir benzeşmeyi değil tümüyle çakışan bir benzeşmeyi ifade

²²⁰ Lewis, *Haşîşîler*, 33-81, 83-105.

etmektedir. Şîlikte nübüvvetin aklî ispatı çabası, velâyetin temellendirilmesi çabasına dönüşmektedir. Sonuçta ise imâmet siyasî düzeni için uygun bir teorik temel oluşturulmuş olmaktadır. Velâyet felsefesi geliştirilirken keşf metodu işlevsel bir şekilde kullanılmaktadır. Zira bu şekilde Hermetik kültürün geniş bilgi yığınınından faydalandığı gibi, mantık, din ve nasların zorlayıcı sınırları da kaldırılmıştır. Keşf o denli mezhep doktrini için kullanılır ki *kâmil keşf*, sadece Mehdînin gelmesiyle gerçekleşirken imamların yetkisi te'ville sınırlı kalmaktadır.²²¹ Câbirî'nin en temel eleştirisinin beyani sınırları kabul etmeyen, lafzın literal anlamını dışlayan aşırı Bâtınî yorumlamalara olduğu görülmektedir. İbn Arabî temsiliyetindeki Sünnî irfanı ve Oniki İmam Şîliğini, merkezi eleştiri noktası almaması tezimiz için önemlidir. İrfanı tümüyle dışlamadığının görtergelerinden biridir. Ayrıca sınırlı bir irfan incelemesinin varacağı hükümlerin de sınırlı bir kapsayıcılıkta olacağına işarettir.

İsmâilî suikastler, kutsallaştırıcı bir ayin anlamı taşıyan siyasî cinayetlerdir. Mehdîlik fikri, Şîliğin tümünde görülen bir inanç olup, dünyadan ve şeriatan kurtulma yolu olarak işlevselliğe sahiptir. Propagandalarında cemiyet dinine yakın bir dilsel literatür kullanmaktadırlar. İdeolojilerini mezhep formuna dönüştürerek aidiyet ve feda bilincini yükseltmektedirler. Tüm çabalarının merkezine de gerçek imâmeti kurma hedefini koymaktadırlar. İsmâîlilere destek büyük oranda köy yerleşimli *kırsal kesimden* gelmekle birlikte uygulanan politikalarda şehirli taraftarlar da hesaba katılmaktadır. Fikrî cazibesi olan, düşünür yetiştiren bir okul olmadıkları gibi böyle bir hedefleri de olmamıştır. Sempatizanlarının yoğunlaştığı yerler ise daha çok eski geleneklerin sürekliliğinin korunduğu yöreler ile dinî anlaşmazlıkların arttığı yerler olmaktadır.²²² Câbirî, İsmâîlîliğin mitolojik karakterinin entelektüel Hermetizm'den beslendiğini belirtmektedir (Bkz. 2.3.3. başlık). Fakat İsmâîlîliğin daha çok taşra temelli bir tabana dayanması bununla çelişik görünmektedir. Câbirî'nin tespiti doğru ise, bu çelişkinin İsmâîlî önder kadro tarafından başarı ile yönetildiğini gösterecektir.

İsmâîlî felsefede hakikata ulaşmanın yolu, “muallim imam”dan geçmektedir. Aklî faaliyetle yoğun mesai harcamalarını Câbirî farklı bir şekilde yorumlamaktadır. Ona göre İsmâîlîler, delil isteyen aklî faaliyete karşı çıkmakta ve yöntem olarak aklî etkinliği işlevsiz kılmaktadırlar.²²³ İsmâîlîlik, Gnostik bir düşünce sistemidir. Devrî vahiy

²²¹ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 401-402, 416, 425-428.

²²² Lewis, *Haşîşîler*, 107-117.

²²³ Câbirî, *Arap Akılının Oluşumu*, 289.

kavrayışı ve Gnostik kozmoloji doktrini ayırıcı vasfıdır. Bunun Hristiyan mühtedilere, Irak ve Suriye'nin Hristiyan Yahudî Gnostik tarikatlarına ve İran'ın düalist gelenekli Zerdüşlerine cazip geldiği görülmektedir.²²⁴ Özbudun'un bu bakışı, Câbirî'nin İsmâîlîlik Hermetizm ilişkisini teyid eden bir yorumlama sunmaktadır.

Gazzâlî'nin Fedâihu'l-Bâtıniyye eserinde Bâtınîliği eleştirdiği hususlar, Câbirî'nin Şîî irfanını, İsmâîlîliği eleştirdiği hususlarla örtüşme göstermektedir. Gazzâlî, İmamın nasla sâbitliği, masumiyeti ve nasları yorumlama yetkisini ile mutlak ibâha görüşünü eleştirmektedir. Ayrıca, altıncı imamın zuhûrunun kıyamet olarak yorumlanmasının ve ulûhiyet anlayışındaki ikiliğin eleştirisi de söz konusudur.²²⁵

2.5.2. Tasfiye Edilen İsmâîlîlik, Güçlenen İsnâaşeriyye Şîîliği

Moğol istilası ile 1258 yılında Bağdat işgal edilmiştir. İsmâîlî kaleler ve Alamut kalesi bu işgalden kurtulamamış ve tasfiye edilmişlerdir. Moğollar yeni kale yapımını da yasaklamışlardır. Bu işgal hareketinden Fars ve Kirman bölgesinin etkilenmemesinin İran kültürünü olumlu yönde etkilemiş olduğunu belirtmemiz gerekecektir. Sonraki süreçte İran, kültürel yönden İslâm dünyasında etkili bir güç konumuna gelmiştir. Hatta Barthold, Farsların dünya tarihinde kültürel hayatın liderliğine yalnızca Moğol işgali döneminde erişebildiklerini belirtmektedir. Çin ve İran arasında astromi ilmi alanında etkileşimler olmuştur. Farsça astronomi kitapları Bizansta Grekçeye çevrilmiştir. Moğol işgali ile tek merkezden yönetilen büyük coğrafyada siyasî istikrar sağlanmış ve bunun sonucunda Moğol hâkimiyeti gölgesinde ekonomik-kültürel etkileşim hızlanmıştır. 14. Yüzyılda ise Moğolların İslâmiyeti kabulü ile süreç başka bir hale evrilmiştir. Moğolların Bağdat halifesini öldürerek Sünnîliğin gücünü kırdıkları görülmekte bununla birlikte Şîîliğin güçlendiğine şahit olunmaktadır. Burada radikal siyasî yaklaşımı beninseyen Alamut İsmâîlîliğinin tasfiyesi önemli bir gelişme olmuştur. Zira Selçukluların ve Sünnîliğin düşmanı olan bu grubun tasfiyesi, İsnâaşeriyye Şîîliğinin önünün daha fazla açılmasına vesile olmuştur.²²⁶

Câbirî'nin İsmâîlîlik değerlendirmeleri olumsuz bir karakter çizmektedir. İsmâîlî düşüncenin, nesnel bilginin imkânına karşıtlık oluşturduklarını düşündüğünden onları

²²⁴ Özbudun, *Hermes'ten İdris'e Bir Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri*, 271-274.

²²⁵ Avni İlhan, "Fedâihu'l-Baâtıniyye", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12: 291-292. İmametinin dayandığı teorik temellerin eleştirisi en temel örtüşme noktası olarak gözükmektedir

²²⁶ Vasilij Vladimiroviç Barthold, *Halife ve Sultan: İslam'da İktidarın Serüveni*, 2. Baskı, trc. İlyas Kamalov (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2012), 159-170.

etkilenme kaynaklarını da betimleyerek eleştirmektedir. Câbirî'de irfan eleştirilerinin merkezi noktasını oluşturan İsmâîlîlik reddedilen bir yaklaşım biçimidir. Gazzâlî de eleştirilerinin odağına Bâtînîliği almakta ve bu yönüyle Câbirî'yle aynı noktaya odaklanmaktadır. Fakat Câbirî rasyonel aklı kendine ölçü alırken, Gazzâlî ise tasavvufî bilginin imkânını savunmaktadır. Farklı öncül, temellerden yükselen ve Bâtînîlik eleştirisinde ortaklaşan iki yaklaşımı böylece belirtmiş olduk.²²⁷

2.5.3. İmâmî-Şîîliğin Devletle Buluşması: Safevîler

İmamet doktrini nasıl tedricen oluşmuş ve 2/8. Asır ortalarında ana yapısını teşekkül ettirdiyse, imâmet düzeninin devletle buluşması da tedrici bir sürecin sonucunda oluşmuştur. İmâmî-Şîîliğin devletle buluşması biranda ve Safevîler sürecinde olmuş değildir. Mısır Fâtımîleri olmak üzere başkaca deneyimler Safevîlerdeki sürecin tekâmüle ermesinde kolaylık sağlamış gözükmektedir.²²⁸ İmâmî-Şîîliğin kalıcı bir şekilde İran'la buluşmasının önemli bir aşamasını teşkil eden Safevi sürecine eğilmek, Câbirî'nin konuyu ele alışıyla uyumluluk arzemektedir.

Emevîlere muhalefette ortaklaşan bu grupların yolu Abbasoğulların iktidara gelmesi ve Ali Şiasını dışlaması ile ayrılmaktadır. Abbasoğulları vasiyet ve aracı iddiaları ile muhalefetlerini yapmışlardı. Fakat iktidara gelişleri ile birlikte imâmet mitolojisinin bir parçası olan bu iddialarından vazgeçmişlerdir. Böylece, muhalefet iken kullandıkları epistemoloji ile aralarına çizgi çekmeyi amaçlamışlardır. Yeni teori ile Sünnî siyasî düşünceye temel olan iktidar ideolojisi üretilmiştir. Yani burhan destekli bir beyanî epistemoloji kurulmak istenmiştir. Muhalefet de irfanî epistemolojisini geliştirmiş ve burhanı yedeğine almaya gayret etmiştir.²²⁹

İkbal, İran tarihinde mistik tecrübenin ve metafizik sevgisinin bulunduğunu belirtmektedir.²³⁰ 14. ve 15. asırlarda tasavvufî hareketler Şîîliğin örtüsü altında olgunlaşmışlar ve süreç içerisinde İran'daki tarikatlar, Şîî ve imâmet düşüncesi ile bütünleşmişlerdir. 16.yy'ın başına kadar İran'ın en az yarısı ve belki de daha fazlası Sünnî iken Safevîler baskı ile tarikatlara imâmet düşüncesini dayatmışlar, kabul etmeyenleri tehcire uğratmışlardır. Safevîler, kökenleri sûfî olan siyasî hareketlere örnektir. Onlar, tarikatların şeyhlerini ve ona bağlı olan müntesiplerini, kendi hiyerarşik

²²⁷ Gündüzöz, *Nazari İrfan Geleneği*, 30.

²²⁸ Daftary, *Şîî İslam Tarihi*, 48.

²²⁹ Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, 583, 648.

²³⁰ İkbal, *İslam Felsefesine Bir Katkı*, 19.

yapılarına/masum imama rakip olarak görmüşlerdir. İran’da Safevîlerin Şîliği İran’ın resmî kimliği olarak dayatmaları ve sûfî tarikatları imâmete tabi olma ve tehcir tercihine maruz bırakmaları Şîî irfan ekolü adına incelenmesi gereken bir tavır olmuştur. Beyhak’ta (Sebzevar) Serbedariler, Taberistan’da Mar’aşiler, tarikat yapılanmasında dinî örgütler olup devletin zafiyetinde onun boşluğunu dolduran gruplardandır.²³¹ Câbirî’nin velâyet sistemini devlet sistemine benzetirken tarihi gerçekliğe uygun bir yorum yapmış olduğunu zikredebiliriz.

Nasr, Safevî döneminde Şîleşen tarikatlerin, öncesinde “içsel bir Şîleşme süreci” yaşadığını belirterek bu temelin onlarda zâhirî bir Şîleşmeyi kolaylaştırdığını kaydeder. Safevî tarikatının Sünnî kökenli olmasına rağmen velâyet inancını kabulü, toplumun Şîleşmesini kolaylaştırmıştır. Haddi zatında görünüşte Sünnî, Şâfiî olan tarikatların çoğu Hz. Aliye, bazıları ise ayrıca velâyete bağlıydı. Nasr baskı, tehcir üzerine işletilen bir ideolojik tek tipleştirme politikasını bu şekilde değerlendirmektedir. Tasfiye edilen tarikatların, içsel bir Şîleşme yaşamadıkları için sürüldüğünü düşünmek yetersiz bir izah gözükmektedir. Nasr, Safevî rönesansına gölge düşürmemek için tek yönlü bir okumaya giriyor gibidir. Oysa şimdi zikredeceğimiz üzere Zerrinkup, Safevîlerde olanı farklı bir şekilde ortaya koymaktadır. Safevîlerin baskıya dayalı politikası neticesinde yaşanan İmamî-Şîleşmeyi ve sûfî tarikatların tasfiyesini onlara dünyevîliğin bulaşması gibi içsel dinamiklerle izah edilmesi fikrine²³² Zerrinkup mesafelidir. Zira ona göre zorla Şîleştirme ve Sünnî kalmak isteyen tarikatların tasfiye edilmesinin nedeni, sûfî tarikatların sahip oldukları iktidarın, potansiyel iktidar odakları olarak değerlendirilmesi nedeniyledir. Zira tekke şeyhi, piramidin tepesindedir ve meşruiyetini bu dünyadan almayan uhrevî temelli ve tartışmasız bir iktidarı vardır.²³³

Şîî dünyada Safevîlerin oynadığı siyâsî-dinî rolün derinliğini resmetmeye çalıştık. Sünnî dünyada Gazzâlî’nin düşünsel hayata müdahalesi önemli etki ve sonuçlar üretmiştir. Gazzâlî sonrasında İslâm dünyasında felsefenin gerilediği kabul edilmektedir. Kazvinî ve Browne, Safevî döneminde dinî ve teolojik eğitimin vurgulanmasının, bilim,

²³¹ Uyar, *Şîî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, 112, 147-156. Uyar, sûfîlerin kullandığı velî, şeyh, kutub gibi kavramların imamın mutlak otoritesini tehdit algılanmasını zikretmektedir. Abbasilerin ve Safevîlerin muhalefet ve iktidar dönemlerinde izledikleri politikanın zıt istikamette gelişmesi, kanaatimizce irdelenmeye muhtaç bir durumdur. Zira her ikisinde de muhalefet, irrasyonel unsurlar temelinde yükseltilirken, devlet aygıtına sahip olduğunda rasyonel bir sistem kurulmakta ve aşırılığın yerini mutedil bir yaklaşım almaktadır. Bu vurgular, Câbirî’nin konuyu değerlendirmesiyle uyumluluk arz etmektedir. Ayrıca bkz. Gündüzöz, *Nazari İrfan Geleneği*, 307-310.

²³² Nasr, *Makaleler-2*, 65-70.

²³³ Zerrinkub, *Tarihsel Perspektifiyle İran Tasavvufu*, 115.

edebiyat ve tasavvufu gerilettiğini belirtmektedir. Nasr ise Safevîlerin felsefî faaliyetlerini zikretmekte, Şîlik ve felsefeyi örtüştürmektedir. Safevîlerde Meşşâilik, İşrâkîlik, kelâm ve irfan okulları olarak dört farklı yaklaşımdan bahsetmekte ve Safevî dönemini bir Rönesans olarak adlandırıp sunmaktadır. Safevîlerin felsefe, kelâm ve irfanı sentezlediklerini, İbn Arabî öğretisini imâmet doktrinine adapte ettiklerini belirtmektedir.²³⁴ Şah İsmail'in politikasıyla irfanî ekolün muhalefetten iktidara taşınması ona düşünce ve doktrin yönüyle ilerleme imkânı vermiştir. Fakat Sünnî tarikatların tehcirinin, karşıt bir tepkiyle Şîî kişi ve grupların da Sünnî hâkimiyetindeki bölgelerden tasfiyesine neden olmuştur. Ve sonuçta irfanın iktidara gelmesi, İslâm toplumunun Şîî ve Sünnî çoğunluk bölgelerine ayrılmasına, kozmopolit-sivil birliğinin bozulmasına neden olmuştur.²³⁵

Câbirî'nin Safevîler yerine İsmâilî Bâtîniğe odaklanmasının anlamı ve felsefî sonuçları irdelenmeyi hak etmektedir. Onun İsmâilîlik ve İsnâaşeriyye Şîîliği ayrımının felsefî karşılığı, imâmet mitolojisi ve imâmet teorisi ayrımında kendisini göstermektedir. Bu ayrım bize Ali Şeriatî'nin "*Ali Şiası ve Safevî Şiası*" ayrımını hatırlatmaktadır. Bu ayrımda Şîî imâmet ilkeleri yorumlanarak mitolojik karakter ötelenmeye çalışılmaktadır.²³⁶ Câbirî'nin zihninde ve okumalarına yansıyan çözümleme ve tespitlerinde bunun işaretlerini görebiliyoruz. Lakin Câbirî, bu ikili ayrımdan, eleştirip dışladığı İsmâilî tarafın olgusal temellerini gösterirken, İsnâaşeriyye Şîîliğinin onaylayıp tasvip ettiği yönlerine nedense eğilmemektedir. Bu durumu eleştirenler de bulunmaktadır.²³⁷ Câbirî, Şîî mezhebinin dinsel temellerini İslâm'ın kaynaklarına göre sorgulama yapıyor değildir. Onun çabası Şîî irfanın felsefî boyuttaki ilişkilerini ve devamlılığını göstermektir. O, Mısır Fâtımîleri'nin de Şîî fikhını uyguladıklarını belirtmekte ve bu boyuttaki analizlere girmemektedir. Yani o Şîî irfanî ekolün beyanî temellerine yönelik bir incelemeye girmezken, Sünnî irfanının değil ama Şîîliğin beyanî temellerini irdelemektedir. Tedvin asrı, sadece Sünnî düşünce için değil de Şîî düşünce için de temellerin oluşturulduğu, doktrinin tamamlandığı bir döneme işaret etmektedir.

²³⁴ Nasr, *Makaleler-2*, 67, 68.

²³⁵ Hodgson, *İslam'ın Serüveni-3*, 24-25.

²³⁶ Ali Şeriatî, *Ali Şiası, Safevî Şiası*, trc. Feyzullah Artinli (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1990), 209-250. Örneğin velâyet, sadece Hz. Ali'nin değerlerini değer bilmek anlamında işlenmektedir (216). Şeriatî'nin yorumlaması, terimlerin felsefî arkaplanla beslenerek, Kur'anî bağlama oturtulmasını amaçlıyor gözükmektedir.

²³⁷ Pûr, bu durumu Câbirî'nin Farsça bilmemesine, Şîîliğin akaid, tefsir, fıkıh usulü ve şiir geleneğine vakıf olmamasına bağlamaktadır. Ayrıca Câbirî'nin İsmaililik eleştirileri üzerinden tüm Şîîler üzerinde bir algı oluşturma çabası güttüğünü iddia etmektedir. Bkz. Pûr, "Nazariye-yi Tekvîn-i Akli Arabî", 125, 143.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: CÂBİRÎ'DE MİTOLOJİK Şİİ İRFANI

3.1. Câbirî'nin Şîî İrfanının Kapsamı, Sınırları, Ayrımı

3.1.1. Metodik/Tavır İrfanı ve Vizyoner/Teorik İrfan

İrfan ekolü, felsefe tarihindeki düşünce okulları gibi sınırları çerçevesiyle, içte tek bir ana omurgaya sahip yapıda değildir. Dolayısıyla, irfanî konular ele alınırken tüm zamanlar ve kişiler için bağlayıcı sonuçlara ulaşmayı beklemek, yanıltıcı bir durum olacaktır.²³⁸ Câbirî, bu vasıfların, göreceliliğe kapı açtığını, bilginin imkânını tartışmalı hale getirdiğini düşünmektedir.

İrfan ekolünü parçalarına ayıran Câbirî, tüm irfanîlerin benimsediği yaklaşımı “metodik (yöntemsel) irfan” olarak tanımlamaktadır. Yöntemsel irfan, zâhir-bâtın ayrımını ölçü almakta olup Şîî ve Sünnî irfanın ortak paydasını oluşturmaktadır. Sadece teorik İrfanîlerin benimsediği vizyoner irfan ise nübüvvet/velâyet anlayışını ölçü almaktadır. Pratik irfan ile hal sahibi mutasavvıfları, teorik irfan ile Şîîler, İsmâîlîler ve Bâtınî filozofları kastetmektedir.²³⁹ Haddizatında o teori ve tavır olarak ikiye ayırdığı irfan ekolünde tasavvuf derken *tavır irfanını*; Şîî, İsmâîlî ve Bâtınî filozofları işlerken *teorik irfanı* açıklamış olmaktadır.²⁴⁰ Görüldüğü üzere irfanî olmanın vasfı, zâhir ve bâtın ayrımını ölçü almak şeklinde sunulmaktadır. Alt kategorileşmedeki ayrımın temeli ise nübüvvet felsefesi veya hal sahibi olma tercihinden kaynaklanmaktadır. Tezimiz de daha çok nübüvvet felsefesi, velâyet temelindeki bir imâmet anlayışını merkezine almaktadır.

Câbirî irfanî yaklaşımı doktiner olarak Sünnî ve Şîî düşüncenin üstünde görmektedir. Sünnî irfan terimi yerine Câbirî yaygın kullanım ve kabulü esas almakta, tasavvuf teriminini yoğunlukla kullanmaktadır. Bu mesele bir yönüyle tercümeyle de ilgilendirmekte, Türkiye’de Sünnî irfan terimi yerine tasavvuf teriminin kullanımı tercih edilmektedir. Meseleye olgusal bakıldığında ise kastedilen husus ortak olmaktadır.²⁴¹ Velâyet, beyanî epistemolojiyle etkileşimi neticesinde Arap toplumunda yaygınlaşmayı başarmıştır. Bu başarı İsnâaşeriyye ve İsmâîlî Şîîlerin üstesinden gelemediği bir husus

²³⁸ Yesribî, *İrfan Felsefesi*, 437.

²³⁹ Erkan Baysal, “Muhammed Âbid Câbirîye Göre İrfanîlerin Nübüvvet Anlayışı”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (Şubat 2017), 249-250.

²⁴⁰ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 471. Reddedilen bâtın yerine burhan mı ikame edilmek istenmektedir?

²⁴¹ Baysal, “Muhammed Âbid Câbirîye Göre İrfanîlerin Nübüvvet Anlayışı”, 245, 249.

olmuştur. Kur'an'daki veli kavramı kullanılagelen velâyet için yeni bir temel ve yorum şekli olmuştur. Câbirî irfânîler derken ârifler diye de andığı tasavvuf ehlini ve İşrâkîler (İşrâkî felsefesi, felsefî tasavvuf) ile Şiayı (Bâtınîler, İsmailîler) kastetmektedir. Biz tezimizde Sünnî tasavvufu yani ârifleri inceleme kapsamı dışında tutmuş bulunuyoruz. Dolayısıyla Câbirî'nin tanımlamasıyla iki grubu incelemek durumunda oluyoruz ki bunlar İşrâkîlik diye isimlendirilen felsefî tasavvuf akımı ile Şîî mezhebi dolayımında gruplaşan İsmailîler, Şîîler ve Bâtınîlerdir. Câbirî Şianın irfanî yöneliminin siyaset muharrikiyle ilerlediğini belirtmektedir. Fakat sûfilerin siyasetle ilişkileri, pratik yarar ve zorunluluklar dolayımında ilerlemektedir. Sünnî ve Şîî formlarında, her iki halde de irfanî yaklaşım, teolojik ve siyasal temellendirmeler için etkili bir araç mesabesinde olmaktadır.²⁴²

Câbirî “İslâm tasavvufu” tabirini kullanarak aslında Sünnî irfana ilişkin bir red ve öteleme tavrı olmadığını ifade etmektedir. O İslâmî tasavvufun bir bölümünün “Hermetik tasavvuf” olduğunu belirtmektedir. Aslında onun eleştirilerini itikadî bir düzleme taşımadığını görebiliyoruz. Ayrıca yapılanma projesinden farklı olarak tarih okumasında tümüyle dışlama tavrı yerine analiz ederek olguyu bileşenlerine ayırmaya çalışmaktadır. Sünnî irfanı (tasavvuf) İslâmî ve Hermetik diye ayırması, onun toptancı bir irfan değerlendirmesinde bulunmadığına işarettir. Sünnî irfana ilişkin de Câbirî'nin analizleri olmakla birlikte onları Şîî irfanına odaklanmamız nedeniyle değerlendirme dışında tutmaktayız. Yalnız “yayılmacı tasavvuf” terimi ile insanın Allah'ta yok olduğu “fenacı tasavvuf” anlayışını kastetmektedir. “İçe dönük tasavvuf” terimi ile ise Allah'ın insan nefsinin işgali anlamındaki “hulûliyecî tasavvuf” anlayışı kastedilmektedir. Şîî irfanında da benzer yaklaşımların bulunduğu hatırd tutulmalıdır. Sünnî ve Şîî irfanının, siyaset düzeni bağlamı dışında net ayrımlarından bahsetmekte zorlanıldığı bir vakıdır.²⁴³ Sezgisel ve fikhî zemindeki ortaklık ilişkisi, mezhep sınırlarını aşan tavırlar göstermektedir. Örneğin, Şîîlik içerisinde mütalaa edilen Zeydîlik mezhebi, Bâtınîliğe ve İsmailîliğe, Sünnî irfandan daha büyük karşıtlık göstermektedir. Dolayısıyla hem Sünnîlikte hem de Şîîlikte beyanî ve irfanî epistemolojilerin mevcut olduğunu da müşahede edebiliyoruz.²⁴⁴

3.1.2. İrfanın Kökenleri ve Hedefi

²⁴² Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 443, 353. Tasavvufun ve Şîî irfanının iktidarı talep etme bağlamındaki siyasî vizyonlarının farklı olduğu görülmektedir.

²⁴³ Câbirî, *Arap Akılının Oluşumu*, 248.

²⁴⁴ Daftary, *Şîî İslam Tarihi*, 205.

Câbirî irfanî ekolün Hermetik-Gnostik kökenli bir yaklaşım olduğunu belirtmektedir. Bu kaynak ortaklığına rağmen tek parça bir irfanî ekolden bahsedemiyoruz. Sünnî ve Şîî doktrin nasıl İslâm toplumunun iki kutbunu oluşturuyorsa, irfanî ekole yaklaşımda da bu iki doktrin etkisini göstermektedir. Sünnî irfan derken tasavvufî hareketler, tarikatlar kastedilmektedir.

Câbirî’de temel ayırım noktası rasyonel (akılcılık) ile irrasyonel arasındadır. Sünnî irfanda da Şîî irfanda da hatta beyanî ve burhanî yapıda da Câbirî bunun izini sürmektedir. Hermetik gelenek, irrasyonelin kaynağını oluşturmaktadır. Bu kaynağın karşısına konulan “evrensel akıl” da Câbirîye göre Kur’an ve hadisler gibi temel beyanî metinlerin özünü teşkil etmektedir. Fakat Hermetik geleneğin karşısına konan akıl diye evrensel bir olguyu tarif etmenin felsefî güçlükleri bulunmaktadır.²⁴⁵

Câbirî irfan terimini çoğu yerde “gnose” terimiyle karşılayacak şekilde kullanmaktadır.²⁴⁶ Gnostisizmi irfanîlik olarak kullandığını Câbirî kendisi de ifade etmektedir. Bu bilgi tezimiz için önemli bir noktadır. İrfan eleştirisinin Bâtınîlik eleştirisi olduğuna ilişkin bir vurguyu içermektedir. İrfan terimi çok daha geniş bir kullanım alanına ve olgusal karşılığa sahiptir. Câbirî’nin irfan eleştirilerini, irfan alanının tümüne yöneltilmiş eleştiriler olarak almak genellemecilik olacaktır. Gnose, Batı dillerinde irfan teriminin karşılığıdır. Yunanca da ise gnosis terimi marifetin karşılığı ve bilgi anlamında kullanılmaktadır. O, Gnostisizmin Hristiyanlık öncesine dayanan kadim geçmişi hatırlatmakta, onun müstakil bir din değil, dinin batinını ifade eden bir terim olduğunu kaydetmektedir. İrfan bilgisi ile İrfanîlik akımını da ayırmaktadır. Seçkin insanların edindiği gizli bilgiler anlamındaki irfan terimi bir tarafta, milattan sonra ikinci yüzyıl sonrasında irfanî bilgi temelinde ortaya çıkan akım ve hareketler diğer taraftadır. Bu ayırım konunun anlaşılması için doğan bir zaruret olup özde bu ikisini koparmak mümkün değildir. Teorik ve pratik irfan diye de nitelendireceğimiz bu iki yaklaşım, sırasıyla evrene karşı bir tavır ve evreni-insanı açıklayan bir nazariye olarak da okunabilecektir.²⁴⁷ Maniheist Gnostisizm de Şîî irfancılığını etkileyen kaynaklardan biri olmuştur.²⁴⁸

²⁴⁵ Alpyağıl, “İslami düşüncenin Bünyesinde Endülüs Vizyonunu Öncelemek”, 147-148.

Câbirî’nin Gnostik geleneği, Hermetik geleneğe göre felsefî düşünceden daha uzakta değerlendirdiği görülmektedir.

²⁴⁶ Câbirî, *Arap Akılının Oluşumu*, 255.

²⁴⁷ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 331-332.

²⁴⁸ Câbirî, *Arap Akılının Oluşumu*, 315.

Câbirî irfanın tecrübî yönünün baskın olduğunu, *iradenin güçlendirilmesi* ve doğru yönde kullanılmasında bu bilginin kullanıldığını belirtmektedir. Câbirî, irade ve akıl zıtlığı oluşturup iradenin tarafında yer almanın irfanî yaklaşımın bir özelliği olduğunu belirtmektedir. Sonuçta kazanım, düşüncenin daha keskin olması değil iradenin güçlenerek bütünüyle kullanılmasıdır. *Akıl ve iradenin rekabete sokulması* Câbirî'nin irfanda sorunlu gördüğü alanlardan da birini oluşturmaktadır. Felsefe tarihinde irade eğitimi ele alınan konu başlıklarından birisi olmuştur. İrade ve bilmenin davranışa etkisi ile karakterin değişebilir veya değişemez olması fikirleri temellendirilmeye çalışılmıştır.²⁴⁹

İslâm tarihinde siyasî çatışmanın din üzerinden gerçekleştiğini düşünmekte ve aslında dinî çatışma olarak literatüre giren olayların temelinde siyasî bir çatışmanın olduğunu belirtmektedir.²⁵⁰ Siyasî mücadelenin taraflarından biri olan irfanî ekollerin de oluşumunda devleti ele geçirme temelli bir muhalefet epistemolojisi üretme projesi ön plana çıkmaktadır. Câbirî devletleşmenin Kur'ani bir emir olmadığını, Hz. Peygamberin davetinin bir parçası olarak siyasî bir projenin unsuru olarak devletleşmenin öngörüldüğünü belirtir.²⁵¹ Edward Said, bilginin mevcut iktidarın hükmetme kanallarıyla girift bir ilişkisinin olduğunu kaydetmektedir.²⁵² Câbirî de bu temelde argümanlar geliştirmektedir. O, irfanın oluşumunu siyasî nedenlere bağladığı gibi, şekillenme sürecini de hep siyasetle izah etmektedir. Siyasetin yok etme politikasına direnmek için yine siyasî denilebilecek strateji ve taktikler geliştirmesi, irfanî ekolün tümüyle siyasî bir olgu olduğunu göstermemektedir. Farklı din, mezhep ve inanışlarda görülen ruhanîleşme temayülü gibi birçok nedenin de irfanî ekolün temellerinde ve oluşum sürecinde etkili olduğu söylenebilir.

²⁴⁹ Jules Payot, *İrade Eğitimi*, nşr. Münür Raşit, thk. Mustafa Yaşar Özoylumlu. 1. Baskı. (Ankara. Dorlion Yayınları, 2019), 12-14. Özgür irade olmaksızın zora dayalı olarak alışkanlık tesisi iradeyi güçlendirmekte midir? Alışkanlıkların grup psikolojisi ile değişimi ve yeni alışkanlıkların tesisi, tarikat fomunda gözlenebilmektedir. Fakat bu eğitim sürecinin kendisi de aklı çıkarımlarla ulaşılmış ilkelerden oluşmaktadır. Câbirî, irfanın sezgisel yöntemde aklı dışlaması veya kuşatmaya çalışmasında olduğu gibi, davranış ve kişilik oluşumu sürecinde de aklı dışlaması veya kuşatmaya çalışmasına dikkat çekmektedir.

²⁵⁰ Hasan Hanefi, "Yeni Medeniyet Projesi: Geçmiş, Şimdi, Gelecek", trc. İslam Özkan, *Söz ve Adalet Dergisi* 1/1 (Şubat 2008), 79.

²⁵¹ İbrahim Keskin, "Muhammed Âbid Câbirî'de Arap Aklının Karakteristiği ve Hz. Peygamber Sonrası Siyaset", *Hece Dergisi (İslam Medeniyeti Özel Sayısı)* (Haziran 2013), 274, 275.

²⁵² Yücel Bulut, *Oryantalizmin Eleştirel Kısa Tarihi*, (İstanbul: Yöneliş yayınları, 2002), 192.

Câbirî'nin modernleşme bağlamında ele aldığı irfan eleştirisinin de açmazlarından biri bu olsa gerektir. Baskılanan irfanî epistemolojinin, sömürgecilğe karşı direnişin imkânını zedeleyip zedelediği tartışılacaktır. Zira Batıyla girilecek felsefî bir uzlaşmanın, siyasî düzlemdeki mücadelede avantaj sağlayıp sağlamayacağı belirsiz kalmaktadır. Bu bağlamdaki eleştirilerin ayrıntılarına İbrahim Keskin'in tez/kitabından erişilebilecektir. Aydınlanma felsefesi ve sömürgecilik bağının koparılmasının ne derece mümkün olduğu asıl cevabı aranan soru olarak öne çıkmaktadır. Aydınlanma felsefesinin rasyonelliğinde dışlanan irfan, sömürgecilerin oryantalistçe bakışında da yine indirgenen bir olgu haline gelmektedir.

3.1.3. İrfan mı, İran İrfanı mı?

Câbirî, Oniki İmam Şîliğinin, el-Bakır ve es-Sâdık'tan itibaren, gulat diye isimlendirilen aşırı Şîî fırkaların, nübüvvetle ulûhiyetin karıştırılması gibi savunularından uzak kaldığı kanaatindedir. Fakat pekçok noktada Şîî nakil havuzundan gıdalandıklarını da belirtmektedir. Özellikle, takiyye savunusunun İsnâaşeriyye Şîliğine yönelik olumsuz etkisini zikreder. Zira imam, takiyye halinde olduğunda onun yerine propagandacıları konuşacak ve bu durum da ululaştırmaya ve yüceltmeye neden olacaktır. Câbirî imâmet mitolojisinin temellerini daha çok aşırıolarak nitelendirdiği Keysâniyye mezhebi dolayımında irdelemektedir. Hermetizm eleştirilerini de daha çok İsmâîlîler özelinde yapmaktadır.²⁵³ Abbâsî devrimine giden süreçte Şîîlik, Keysâniyye ve İmâmiyye olarak ikiye ayrılmaktadır. Keysaniyye'nin imâmet ve kıyametle ilgili felsefesi İsnâaşeriyye ve İsmâîlî Şîîler tarafından benimsenerek alınmıştır. Fakat İsnâaşeriyye ulûhiyetle ilgili hususları yumuşatarak sisteme dâhil etmişlerdir.²⁵⁴

Keysânîliğin Yemen Hermetizmi ve Hermetik Yahudîlikten beslenmesi, Câbirî'nin üzerinde durduğu hususlardandır. Şîileşme sürecine, Yezid'in Kerbela katliamı sonrasında destek veren Yemenliler, Haşimoğullarının eski ticari müttefikleridirler. Ayrıca Hz. Peygamberin ninesi de Yemen kökenlidir. Yemenliler Hz. Ali'nin mücadelesinde onun yanında yer almışlardır. Şam'da mukim Yemen kökenli Arapların varlığı, Yemen-Mekke-Şam hattında sosyal etkileşimin varlığına kanıttır.²⁵⁵

Devlet resmî ideolojisi olarak imâmetin baskın-belirleyici olduğu yapı Safevîler'de görüldüğü üzere İran işrâkîliği olarak ön plana çıkmaktadır. Dolayısıyla Câbirî'nin öncelikle eleştirdiği bu olgudur. Câbirî siyasî pozisyon alışa göre belirlenen bir ilâhiyat ve teolojiye karşı çıkmaktadır. İlahiyatın felsefileşmesinin daha ilk çağlardan modern döneme değin izini sürmektedir. Şîî irfanının siyaseten kurduğu imâmet düzeninin mitolojik karakterli yapısının, özgür felsefî gelişimi kısıtladığı kanaatindedir. Özce Câbirî yoğunluklu olarak İran işrâkîliğinin mitolojik temellerini eleştirmektedir. Tüm Şîîleri dışlamış olma gibi sorunları gördüğünden olsa gerek, siyaseten Oniki İmam Şîliğinin fazlaca hırpalayıp örselememektedir. Sadece onların bazı vasıflarına atıfla yetinmekte, asıl eleştiri yaptığı mitolojik unsurlara yönelmektedir. Sühreverdî'yi yeterli ele almamış, daha İrani olarak görülebilecek Molla Sadra ve benzeri filozofları

²⁵³ Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, 584-585.

²⁵⁴ Daftary, *Şîî İslam Tarihi*, 56-60

²⁵⁵ Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, 205, 208, 315, 408, 544-545.

değerlendirmemiştir. Sünnî ve Şîî irfan ekolleri, hem birbirleriyle mücadele etmişler, hem de birbirlerinden etkilenmeler yaşamışlardır. Sünnî tasavvuf, tarikat formundaki bir düzen ve işleyişe sahipken, Şîî irfan imâmet formunda bir düzen ve işleyişe sahiptir. Tarikat formunda birçok tarikat ve başında şeyh bulunmakta olup *dışa karşı çoğulcu, içe karşı sıkı bir örgütlenme* söz konusu edilmektedir. Şîî imâmet formunda ise tek bir imama bağlılık esas alınmakta, dışa karşı birlik görüntüsü sağlanırken içte daha serbest bir yaşama formu üremektedir. Câbirî fıkıhçıların Sünnî irfana yönelik eleştirilerinin, tarikat formunu üretmelerine neden olduğunu belirtmektedir. Böylece kendilerini *dışarıya karşı daha küçük ve sıkı bir örgütlenme* formuyla savunabilsinler. Sünnî irfanın Şîî irfan ile de mücadelesinin sonucunda Şîî irfanda bazı değişim ve dönüşümler yaşanmıştır. Bunların en bariz olanı Şîî irfanın siyasî karakterinin zayıflaması ve daha teolojik bir yapı haline dönüşmesidir. Bu etkileşim sürecinde Şîî irfanının da bazı yaklaşımlarının Sünnî irfan tarafından benimsendiği görülmektedir. Şîî imâmet doktrininin Sünnî irfana tercümesi velâyet terimi ile gerçekleşmektedir. Ayrıca Şîî doktrinde merkezi kavramlardan biri olan, kan ile soy bağıını ifade eden Ehli beyt kavramı, Sünnî irfanda anlam genişlemesine uğrayarak tüm Müslümanları da kapsayabilecek bir noktaya ulaşabilmektedir. Şia da devletle çatışan devrimci bir tavır haline gelebilen siyasî duruş, Sünnî irfanda daha uzlaşmacı bir siyasî tavır alışa evrilmektedir. Şîî mezhebi imâmet fikriyatı temelinde bir düzen geliştirmiştir. Bu düzenin teolojik, siyasî, felsefî temelleri söz konusudur. Bu süreçte eski İran inançlarının ve mistik yönünün etkisi görülmektedir. Buradaki asıl konu, Câbirî'nin özel bir İran felsefesine karşıtlığının söz konusu olup olmadığıdır. Aslında Câbirî milletleri genel yaklaşım tarzlarına göre betimlemeyi tercih etmektedir. Sadece İran'a özgü olarak da bu tanımlamayı yapıyor değildir. Yunan medeniyeti için felsefe medeniyeti, çağdaş Avrupa için bilim ve teknoloji medeniyeti demektedir. Ayrıca o İslâm medeniyeti için de fıkıh medeniyeti tanımında bulunmaktadır.²⁵⁶ Klasik dönemde İran İsmâilî Şîîliğinin Hermetik teoriden beslenmiş olması dolayısıyla oluşan mitolojik karakterini eleştirmekte ve dışlamaktadır. Ne incelemesi ne de eleştirileri, Moğolların İsmâilîliği tasfiyesi sonrası Oniki İmam Şîîliğinin hâkim olduğu dönem İran felsefesine uzanmamaktadır. Bu husus, eleştirilerin dar kapsamda tutulmasını bize zorunlu kılmaktadır. Ayrıca İran irfanıyla ilgili kullandığı kimi genel ifadelerin aslında belli bir dönem İran kültürünün incelenmesi ile oluştuğunu hatırdan tutmamız gerekmektedir.

²⁵⁶ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 240, 394-395, 475-476.

Câbirî’de dar kapsamlı bir irfan inceleme ve eleştirisiyle yüzyüzeyiz. Bu dar kapsamda İran kültürünün yoğun bir yer kapladığı doğrudur. Fakat İran sürecinin de tümünün incelenmemiş olduğundan, İran irfanıyla ilgili dönemselliği aşan genel ifadelerin kullanılması da hakikatten uzak olacaktır.

İrfanî ekol belirli bir ülkenin inhisarına bırakılamayacak kadar çeşitliliği bol bir yorumlayış ve düşünüş biçimidir. Şiîliğin devlet aygıtıyla buluşması, irfanî ekole ilişkin değerlendirmelerde bir kırılma yaratacaktır. Özde muhalefet zemininde geliştirilmiş bir yaklaşımın, devlet aygıtına erişmesi, teolojik yapısında bazı kırılmaları zorunlu olarak doğuracaktır. Mısır Fâtımî devleti, Büveyhiler, Hamdâniler ve Safevîler gibi Şiîliği benimsemiş hânedan ve devletler bulunmuştur. İktidarlar kendi siyasal gereklerine göre “velâyet-i fakih” teorisinde görüldüğü gibi doktriner yorumlamalar yapmıştır.²⁵⁷

Câbirî, İran kelimesi ile Fars unsurunu kastetmektedir.²⁵⁸ Şiîlik, Safevîlerle başlayan süreçle birlikte İran coğrafyasındaki devletlerin resmî mezhebi olmuştur. Sonrasında Şiî irfanı, İran kültürü etki alanına girmiştir. Bunu da imâmet doktrini sayesinde sağlamış gözükmektedir. Câbirî’nin eleştirileri de öncelikle imâmet düzeninin felsefeyi sınırlayan niteliğine ilişkin olduğundan onun İran kültürünü doğrudan eleştirdiğini ifade edilebiliriz. Câbirî sisteminde “kelâmî felsefe”, temel eleştiri noktalarından biridir. Zira o, İbn Sina’yı eleştirirken de Gazzâlî’yi eleştirirken de bu bağlamdan hareket etmektedir.²⁵⁹

İmâmî Şiîliğin muhalefetten iktidara taşınmasına değin, İbn Arabî’de görüldüğü üzere Sünnî irfanın teorik ürünlerinin Şiî irfan üzerinde tesirli olduğu görülmektedir. İrfanîliğin tezahürleri incelendiğinde mutasavvıfların, İbn Arabî’nin, İsmâilî düşüncenin, İslâm filozofları ve İsrâkî felsefenin ön plana çıktığı görülmektedir. Ameli-ahlakî tavır ve insanı-evreni açıklayan nazariye olarak da iki tezahür şekli söz konusudur. Bu tezahürler de Câbirî bakışından Hermetik kültürden beslenmektedir.²⁶⁰

²⁵⁷ Mustafa Öz, “Şia”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39: 114-115.

²⁵⁸ Câbirî, *İslam’da Siyasal Akıl*, 339, 621, 665.

²⁵⁹ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 607.

Hatta Câbirî, Efgâni-Abduh ikilisinin modern dönemdeki fikrî yaklaşımını da kelâmî karakterde görür. Onun, ilk dönemdeki (imâmet ve usul ihtilafı dönemindeki) tartışmaları da aynı vasıfla nitelemesi anlamlıdır. Câbirî bu iki devri örnek göstererek kelâmî tutumun sorunları çözme potansiyelinde yaşadığı zaafiyete vurgu yapmak istemektedir. Mevcut sorunların çözümü, siyasî bağlamın dışına ve üstüne çıkabilecek felsefî yaklaşımla mümkün olacaktır. Onun saf bir felsefeye çağrısının anlamı da bu olsa gerektir. Câbirî’nin bu analizleri, modern dönem İslamcılığının temellerine ve ufkuna yönelik de bakışımı yansıtmaktadır. Bkz. Câbirî, *Arap-İslam Medeniyetinde Entelektüeller*, 13.

²⁶⁰ Alper, “İrfâniyye”, 22: 444-447.

Fârisî İtaat ahlâkının, Arap-İslâm kültüründeki değerler düzeninde belirleyici olduğunu belirten Câbirî, Şiilik ve irfan eleştirilerinde olduğu gibi İran kültürünü merkeze almaya devam etmektedir.²⁶¹ Arap ahlâkî aklı, İslâm-Arap aklının bir parçası olup ikisi de epistemik temelde üretilmiş yapılardır. Beş değer düzeni Arap-İslâm kültürünü etkisi altına almaktadır. Bunlar, Fârisî itaat ahlâkı, antik Yunan mutluluk ahlâkı, sûfî fena ahlâkı, Arap mürüvvet ahlâkı, Kur`ani amel ahlâkıdır. Tüm bunları işlemek tezimizin sınırlarını zorlayacaktır. Burada yalnızca tezimiz için anlamlı olan şu hususlara değineceğiz.

Câbirî, antik Yunan mutluluk ahlâkının İslâm kültürüne tesirine ilişkin olumsuz bir yaklaşım sergilemezken, Fars itaat ahlâkının tesirini tümüyle olumsuz görür. Bireysel, toplumsal ve devlet siyaseti düzleminde adaletin, itaatin alt değeri haline getirildiğini ve bunun Fars itaat ahlâkının eseri olduğunu kaydetmektedir. Câbirî'nin benzer bir ikircikli tavrını antik Yunan felsefesi ile Fars mitolijisi/irfanı arasında yaptığını söyleyebiliriz. O, antik Yunan felsefî mirasının burhanî epistemoloji ile İslâm kültürüne naklini olumlu ve fakat bunun gizlenmesini olumsuz görmektedir. Fakat kadim İran dinlerinin-felsefesinin Hermetizm üzerinden dolaylı, Şî-İmamet mitolojisi üzerinden de dolaysız İslâm kültürünü etkilemesini olumsuz görmektedir.

Câbirî değer düzenlerinden Fârisî itaat ahlâkının dışlanması önerir. Bu önerisi onun demokrasi talebinin bir devamı ve gereğidir. Arap-İslâm kültüründe despotizmin krallık yönetimlerinin Fars itaat ahlâkından temellendiğini öne sürmektedir. Zira Farsî ahlak, adaleti, itaatin alt değerine indirgeyerek araçsallaştırmaktadır. Sûfî değer düzenini, iradenin güçlendirilmesindeki rolü nedeniyle tasvip eder. Fakat bilginin, eylem ve iradeden üstün olduğu yaklaşımını öne sürerek onun yetersizliğini belirtir.²⁶²

Makalemizdeki değerlendirmemizde de belirttiğimiz gibi Câbirî Gazzâlî, Fârâbî gibi birçok İslâm düşünürünün Yunan mutluluk ahlâkını İslâm kültürüne taşımasını olumsuz görmemektedir. Fakat bunun örtülmesini ve halen felsefe düşmanlığı yapılmasını eleştirir. Ahlakın temelini akıl olduğunu, felsefe düşmanlığının da ahlakı zayıflattığını kaydeder. Câbirî değerler düzeninin iyi adına ne varsa dile getiren bir saha haline getirilmesini eleştirir. Pazar yeri gibi yöntemsiz, gelişigüzel sıralanan her iyilik ve

²⁶¹ Bu konuda yayımlanmış makalemiz bulunmaktadır. Bkz. Göveç Ersoy. "Muhammed Âbid Câbirî'nin Arap-İslâm Kültüründeki Değerler Düzenine Yönelik Eleştirileri". *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5/10 (Güz 2018), 64-83.

²⁶² Muhammed Âbid Câbirî, *Arap Ahlakî Aklı*, (İstanbul: Mana Yayıncılık, 2016), 159-322.

erdem önerisi ahlakîliği sağlayamayacaktır. Maksadın hâsıl olması için metota sahip olunmalı, irade ve eylem özgürlüğü ahlak literatürüne temel yapılmalıdır. Muaviye'nin oğlunu tahta oturtmasıyla saltanat rejimleri kalıcı hale gelmiştir. Halen Arap devletleri bu gerçekle yüzleşememişlerdir. Demokrasi yani seçimle iktidarın kansız ve verasetsiz nakli, özü itibarıyla adalete daha uygun olduğu gibi ahlâkî yaşamın da olmazsa olmazıdır. Pazar yeri mantığındaki yöntemsizlik hali yerine Câbirî, irade-eylem özgürlüğünün temel yapıldığı bir yapı önerir. Onu ahlâkî yaşam için zorunlu bir temel görür. Fars itaat ahlâkında, adaletin yönetilen halk kitleleri için değil mülkün korunması için ele alındığını belirtmektedir. Adaletin mülkün temeli olması, mülkün birincil değerde görülmesi anlamında bir sapmaya işaret etmektedir.²⁶³ Câbirî, Arap ahlakî aklının bireysel değil toplumsal karakterde olduğunu belirtmektedir. Siyasî akıl da ahlakî akıl temelinde yükselmektedir.²⁶⁴ Onun Farisi itaat ahlakının belirleyiciliğine ilişkin eleştirileri, bu toplumsal ve siyasal yönün kırılmasına yönelik olarak da okunabilecektir.

Câbirînin değer düzeni eleştirisi, epistemoloji eleştirileriyle metot savunusu boyutuyla örtüşmektedir. Değer düzeninde metotsuzluk eleştirisi, kaynak alınan ahlak sistemlerinin belirlenmiş bir metod üzerine bina edilmemesine yöneliktir. Epistemoloji alanındaki eleştirilerinde ise metotsuzluğu öneren irfanî yöntem olan keşfe yöneliktir.

3.2. Câbirî'de İrfanın Sacayakları

3.2.1. Hakikatin Bilgisinde Tekelcilik

Rasul ve nebi ayrımını yapan Şîî irfan ekolü, imamla nebi arasında bir paralellik kurmaktadır. Böylece kitap alan resul yerine, vahiy alan nebi formu Şîî irfanı çerçevesinde anlamlandırılmaktadır. Sonuçta, Hz. Peygamberin risaleti sona ermekle

²⁶³ Göveç, “Muhammed Âbid Câbirî'nin Arap-İslam Kültüründeki Değerler Düzenine Yönelik Eleştirileri”, 50-55. Yunan mutluluk ahlakının, İslam ahlak literatürüne ayet ve hadislerle delillendirilerek sokulduğunu belirtmektedir. Taşınan literatürün de kendi metodunu birlikte taşıdığını ve Arap-İslam kültüründe farklı metodların kriz durumuna işaret ettiğini belirtmektedir. Ayrıntılı değerlendirme için makalemize bakılabilir.

²⁶⁴ Yavuzylmaz, *Arap-İslam Aklını İnşa Projesi*, 93-94. İrfan ekolünün, Fars itaat ahlakından etkilenmiş olduğu görülmektedir. Zira devlete itaatın Allah'a itaatle ilişkilendirilmesi ve mülkün korunmasıyla dinin korunmasının eşitlenmesi Farisi itaat ahlakının tesiri gösteren karinelere (125-126). Biz makalemizde kelâmî ahlak ve siyaset felsefesi yönleriyle “Arap ahlakî aklı” kitabına odaklanmıştık. Yavuzylmaz ise eserinin 91 ile 127 sayfaları arasında Arap ahlakî aklının genel değerlendirmesine ayırmıştır. Câbirî eleştirilerini içeren literatürün eserde değerlendirilmediği, yalnız Câbirî'nin kendi kitaplarına dayanıldığı görülmektedir. Buna rağmen onun felsefî sisteminin toparlanarak özet olarak verilebileceği görülmektedir. O, Câbirî'den nakille Hermetizmin İslam kültürüne andığımız üç yaklaşım tarafından taşındığını belirtmektedir (51). İsmailî filozoflar, Batınî mutasavvıflar, İhvanı Safâ felsefesi, Şîî Bâtınî irfanı, İbn Sina felsefesi, İsrakilik akımı, bu üç yaklaşım alt unsurları olarak incelenen meselelerdir (41).

birlikte, imâmetin nübüvveti sona ermemiştir. Şîî irfandaki imam ve tasavvuftaki velî peygamberlere has bir özellik olarak kelâmda zikredilen ismet sıfatına benzer şekilde, hıfz sıfatına haizdirler. Yani tasarruflarında yanılmaz olup tam bir masumiyet taşımaktadırlar. Bu bir yönüyle nebevî niteliklerin imam ve velî özelinde devam ettiğini göstermektedir. Câbirî imam ve velinin keramet gösterme özellikleriyle donatılmış olduğuna ilişkin inanışların varlığını belirtmektedir. “*Hakikat-i Muhammedî*” ve “*nûr-u Muhammedî*” kavramları hem Şîî hem de tasavvufî irfan geleneğinde bilginin dolaysız olarak Tanrıdan elde edilme yolu ve mertebesi olarak zikredilmektedir. Bu kavramların Fârâbî'nin geliştirdiği sudûr teorisiyle de ilişkisi bulunmaktadır. Zira ilk akıldan taşan/feyz alan ikinci akıl, hakikati Muhammedî makamının aynısıdır. İkinci aklın nuru, hakikati Muhammedî'den peygamberlere geçmiştir. Son Peygamberden de 12 masum imama nakledilmiştir. Şîî irfanda velâyet demek, imamın velâyeti demektir. İmam velâyetini, ilk yaratılan hakikati Muhammedî'nin nurundan, teselsülen almaktadır.²⁶⁵ İrfan ekolünün savunduğu dairesel varlık anlayışında son olan ilk olana bağlanır. Hz. Peygamberin belirli bir zaman ve mekanda varolması yeterli görülmektedir. Böylece Hz. Peygamber, zamanın ve mekanın daireselliği içinde başlangıç noktası sayılmaktadır.²⁶⁶

Nûr-u Muhammedî düşüncesi tüm irfan mensuplarının katıldığı bir düşüncedir. Diğer ifadesi Hakikat-i Muhammedî olup Allah'ın ışığıdır. İlk varlık olup ezelden beri âleme yayılmaktadır. Hz. Âdem'den tevarüsen Hz. Muhammed'e kadar gelmiştir. Bütün peygamberler bu nurdan yaratılmışlardır. Hz. Peygamberin vefatından sonra Ehli beyt kanalıyla imamlara geçmiştir. 12 imamda bulunan bu nur ile ümmet kurtulacaktır. Hermetik literatürdeki küllî akıl ile Nûr-u Muhammedî düşüncesindeki uyum da Câbirî'nin dikkat çektiği bir diğer husustur. Şöyle ki İsnâaşeriyye ve İsmâilî Şîîliğin ortak metafizik unsurları, Hermetik metafiziğin unsurları ile uyumluluk arz etmektedir.²⁶⁷

Câbirî, zâhir ve bâtın ayrımının nübüvvet ve velâyet bağlamında kullanıldığını kaydetmektedir. Şîî irfana göre Nübüvvet zâhir iken, velâyet bâtındır. Şîî irfan için imamlar neyse, tasavvuf için de evliya aynı mesabede telaki edilmektedir. Evliya ve imamların ortak noktası da velâyet temelinde meşruiyet kazanmalarıdır. Şîî velâyet, dinî

²⁶⁵ Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, 149, 152-155.

²⁶⁶ Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 30-34. Bütün varlıklar da Hz. Peygamberin varlığı gibi Allah'ın ezeli ilminde vardır. Sübût ve “a'yân-ı sâbite” terimleri bunu ifade etmektedir (39).

²⁶⁷ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 421-422.

ve siyasî yönü kuşatan bir bakışa haiz iken, Sünnî velâyet daha çok dinî yönü ile temayüz etmektedir.²⁶⁸ Beyanî epistemolojideki lafız ve mânâ ilişkisine benzer biçimde irfanî epistemolojide de zâhir ve bâtın terminolojisi kullanılmaktadır. Bu tasnifle amaç, irfanî yaklaşıma bâtın şemsiyesi altında alan açabilmek olmuştur. İrfanî ekoller zâhir bâtın terminolojisini üç katmanda farklı bir şekilde uygulama maharetini gösterebilmişlerdir. Bu katmanlar, yorum, üretim ve toplum katmanlarıdır. Câbirî Kur'anî kavramların kendi bütünlüklerinden koparılarak irfanî epistemolojinin emrine verildiğini vurgular. Örneğin tenzil-te'vil ve muhkem-müteşabih kavramları ile asıl bilginin bâtın bilgisi olduğu, asıl bilenlerin irfan ehli olduğu temellendirilmeye çalışılmaktadır.²⁶⁹ Bir meselenin sadece içyüzünü bilmenin, kuşatıcı bâtın ilmi olarak takdim edilmesinin, hakikat katında doğruluk taşımayacağı kanaatindeyiz. Zira bu tek taraflı bir iddia olmasının yanısıra, zâhir denilen bilgi kümesinin de hakikat payını yadsıyan bir indirgemecilik barındırmaktadır. Hakikatin zâhir ile bâtın birlikteliğinde aranması kabule mazhar görünmektedir.

İrfan ehlinin hakikate talip olmaları bir amaç olarak felsefecilerin de paylaştıkları bir husustur. Hakikatin bilgisine erişme yolu hususunda ise ârifler ve filozoflar arasında farklılık bulunmaktadır. Keşf yöntemi ile bilginin en yüksek mertebesine yani hakikate ulaşılabilir mi? Bu insanın akletme etkinliğinden kopuk bir şekilde değerlendirilebilir mi? Eğer keşf bir şekilde akletme ile ilişkili ise sonuçta akıl üstü olarak değil akletme süreçlerinin de içerisinde ve bir bölüm olarak değerlendirilmesi doğru olmaz mı? Tezimiz asıl mevzusu da zaten bu mesele üzerinedir. Hakikat alanını âriflerin kendi yöntemleri ile tekelleştirmeye çalışmalarına Câbirî eserleriyle, sistemiyle itiraz etmektedir. Sadece tepkisel kalarak değil bir sistem kurarak eleştiri yöneltmektedir.

3.2.2. Ontolojik Temelli Nübüvvet Felsefesi

Fârâbî, nübüvvet nazariyesi başta olmak üzere tüm sistemini sudûrnazariyesi üzerine kurmuştur. O felsefe din ilişkisinde uzlaşmacı bir yöntem takip etmiştir. Bu yönüyle Şîî ve tasavvufî irfanın temeli sudûr teorisi olmaktadır. Bu teorinin temel çıkış noktası ve üretilme zemini, bir olan Tanrı'dan çokluğu içeren evrenin nasıl olup da meydana geldiğidir. Sudûr teorisi izah edilirken kullanılan yöntem ise feyz teorisi olmaktadır. Feyz, taşma demek olup evren Tanrı'dan taşarak oluşmuştur. Onuncu akla kadar feyz ve

²⁶⁸ Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, 148, 149.

²⁶⁹ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 353.

akletme süreci işlemektedir. Allah kendini akletmekte ve sonuçta 1. akıl oluşmaktadır. İkinci aşamada 1. akıl kendini ve Allah'ı akletmekte ve 3. akıl oluşmakta ve bu süreç onuncu akla kadar devam etmektedir. Bu taşma olgusu izah edilirken, zorunlu bir şekilde ışığın Güneş'ten taşması örneği verilmektedir. Câbirî, Allah'ın hem akıl, hem akleden hem de akledilen olarak tanımlanmasının feyz teorisi dolayımında gerçekleştiğini belirtmektedir. Fârâbî'nin bu felsefî görüşünün kendi yetiştirdiği Harran bölgesinin görüşleriyle uyumluluğunu da hatırlatmaktadır.²⁷⁰ Farabî'nin ontolojik sistemini işleyip eleştirirken İbn Arabî'nin ontolojik görüşlerini eleştirmemesi dikkat çekicidir.²⁷¹

İrfanî ekol, öncelikle ontolojik bir tasavvur sunmaktadır. Onun sunduğu âlem tasavvuru ilahîlik vasfına sahiptir. Bizatihi insanın kendisi de ilahî vasıftadır. Aslında ilahîlik her şeyi kaplamış olup ondan âzâde bir alan bulmak mümkün değildir. Câbirî bu olguyu olumsuz değerlendirmektedir.²⁷² Bunun iyimser bir bakışla da yorumlanabileceği kanaatindeyiz. Zira bir Müslüman için Allah'ın ilmi ve gücünün değmeyeceği bir alan söz konusu edilemeyecektir. Sekülerizm ise Allahı belli alanlara kapatmaktadır. İnsana ait olan bu alanlar, Tanrı buyruğuna ve etkisine kapalı tanımlanmaktadır. Aslında sorun her şeyi kuşatan bu ilahîlik içerisinde beşerî kültüre nasıl alan açılacağı sorusudur. Saf beşerî kültür iddiasının sūfîlerce, psikolojinin terimleriyle tanımlanarak, enâniyet olarak tavsif edilmesi isabetli değildir. Beşerîliği ilahîliğin karşısına koyup, onları rekabet içerisine sokarak değil de birlikte ve uyum içerisinde değerlendiren yorumlamalara ihtiyaç olduğunu söyleyebiliriz. Câbirî'nin felsefî ilâhiyat ve metafiziğe sisteminde yer vermediği gibi, sistemini ontoloji ve metafizik üzerine kuran Fârâbî'yi de eleştirdiği görülmektedir. Farabi ontolojik temelli aklîliğinin evrene kutsallık vermesi yanında insana da özgürlük alanı tanıdığı görülmektedir. Fakat Câbirî aklîliğinin, ontolojiden kopuk boyutuyla, Farabi'den daha kuşatıcı bir sentezi ifade etmediği değerlendirilebilir.²⁷³

²⁷⁰ Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, 144-147.

²⁷¹ Bkz. Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiyye*, trc. Selahattin Alpay (İstanbul: Şakir Hoca Kitap Evi/Garanti Matbaacılık ve Neşriyat, 1977), 342, 346, 350, 356, 362, 367, 369, 383. İlgili sayfalarda onun ontolojik görüşlerine dair çizimler sözkonusudur. Onun Şîliği eleştirdiği de görülmektedir (169). Sünnî irfanını da tez kapsamına almış olsaydık İbn Arabî'ye ve bu eserine daha fazla odaklanmamız gerekeceğini farkedebiliyoruz. Onun İbn Rüşd ile meşhur "evet ve hayır"lı görüşmesi de bu eserindedir (49). Câbirî ve İbn Arabî'nin Şîlik ve Bâtınîlik eleştirisinde örtüşüyor olmaları dikkat çekici bir husustur.

²⁷² Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 479.

²⁷³ Câbirî, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 510-516. Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 513.

Câbirî'nin eleştirdiği İbn Arabî ve Fârâbî başta olmak üzere irfanî grupların baskın karakteri ontolojik bir yaklaşıma sahip olmalarıdır. Câbirî ortaya bir ontolojik öneri ve bakış koymuş değildir. Dolayısıyla eleştirileri de yalnız epistemik alana ilişkin bir kapsayıcılık taşımaktadır. Câbirî, ontoloji ve metafizik alanında İbn Haldun'un düşüncesine hak vermektedir. Metafizik bilgiler, kesinleştirilemeyen varsayımlar olup ilk suskunluk hali tercih edilmelidir. Yoğun çabadan sonra ilâhiyat alanında sahip olunacak bilgi, zandan öte bir değer taşımayacaktır. Öyleyse boş çabaya gerek olmayıp ilk baştaki zannımızla kalmak daha doğrudur.²⁷⁴ İbn Haldun'un sosyoloji ilmi ile ilgili kimi teorileri de metafizik bir mâhiyet taşımaktadır. Hayatın bir çok alanında zan ile yürüdüğü ve bunu kesinliğe bağlamanın çoğu kere mümkün olamadığı da unutulmamalıdır.

İrfanî ekoldeki nübüvvet ile velâyet ayrımı beyanî ekolde asıl fer', lafız mânâ ayrımı şeklinde kendini göstermektedir. İrfanî ekolde nübüvvet zâhir iken velâyet bâtın olarak tanımlanmaktadır. Zâhir-bâtın anlayışı irfanın hakikat iddiasında kendisine temel yaptığı epistemolojik bir ayrımdır. Câbirî bu ayrımın Kur'ani kökenlerini reddeder ve İslâm öncesi mitolojinin sevkiyle hakikatin bâtında arandığını söyler. İrfanın kaynak olarak başta Hermetizm olmak üzere İslâm öncesi/dışı kadim düşünce havzalarından beslendiği iddiası ön plana çıkar. Ona göre Abbâsî devleti zamanında Hermetik unusurlar Mısır, Suriye, Filistin, Irak gibi yerlerden aktarılmıştır.²⁷⁵

Sünnî irfan, kendisine naslardan dayanak bulmaya çalıştığı için beyanî ekolle karşılıklı etkileşim yaşarken, Şîî irfan ise beyanî epistemolojiyle farklı bir ilişki yaşamaktadır. Özellikle te'vil yöntemini kullanımda Şîî ve Sünnî yaklaşım farklılıklar arzetmiştir. Şîî velâyet teorisi kozmolojiden siyaset, ahlâk, felsefeye değin tüm alanları kapsayıcı bir üst doktrin olduğu için, Sünnî nübüvvet teorisinden farklılaşmaktadır. Te'vil terimini irfanî ekol kendi siyasî yaklaşımlarına alan açmak için yorumlamışlardır. Rasulullah'tan sonra yönetimin Hz. Ali ve Hz. Fatıma'nın çocuklarının soyundan olmasını şart koşan bir dinî metin okuyuculuğu ve yorumculuğu söz konusudur.²⁷⁶ Dolayısıyla Câbirî'de Şîî irfanını incelemek için yaptığımız gibi velâyet teorisini ortaya koymak elzemdir.

Veraset ilişkisi aynı zamanda velâyet ilişkisi olarak da okunabilmektedir. Velâyet mutlak ve has velâyet olarak ikiye ayrılmaktadır. Mutlak velâyet, Hz. Ali'nin vefatıyla

²⁷⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, 15. Baskı, trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 953.

²⁷⁵ Baysal, "Muhammed Âbid Câbirîye Göre İrfanilerin Nübüvvet Anlayışı", 250-253, 260.

²⁷⁶ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 365.

biterken, has velâyet ise son imamın gelmesiyle bitecektir. Nûru Muhammedi anlayışı da velâyet ve imâmet fikriyle meczolmuştur. Bütün peygamberler, nûru Muhammedi'den nurlanmışlar, oradan da bu nur Şîî imamlara geçmiştir. Hakikati Muhammedi ve Hz. Peygamberin soyu, Şîî imamlara nurun geçişinin iki kanalını oluşturmaktadır. Hakikati Muhammedi bilgisi, hakikatin bilgisi olarak Şîî imamlara ulaşmakta ve peygamberlerin bilgisinden üstün bir bilgiye erişmelerini sağlamaktadır. Câbirî bu anlayışların Yahudî ve Hristiyan geleneklerinden aktarıldığını ve onların da kaynağının dinî Hermetizm olduğunu kaydetmektedir. Kültür coğrafyası ve dinî kaynakların etkisi gözardı edilerek sadece dış kaynaklı bir Hermetizm vurgusu Câbirî'nin analizlerinde dikkat çekmektedir.²⁷⁷

3.2.3. Câbirî'de İrfanın Kur'anî Temelleri

Beyan ve irfan, epistemolojik zıtlığına rağmen kavramsal özdeşlik taşımaktadır. İrfan ile beyan arasında epistemolojik zıtlık olmakla birlikte dayandığı içsel kavramların karşılıklı statülerinde bir eşleştirme yapma ve özdeşlik kurma imkânı bulunmaktadır. Şöyleki, irfanda zâhir bâtın terimlerinin karşılığı beyanda lafız mana kavramları olmaktadır. Anlamın oluşmasındaki süreçler farklılık taşır. Beyanda mefhum, Şîî fikhının bir boyutunda olduğu gibi lafızdan manaya doğru bir akış içerisindeyken, irfanda mefhum anlamdan lafza doğru (bâtından zâhire) bir akış içerisindeydir.²⁷⁸

Câbirî'nin irfanî ekole ve özelde Şîî irfanına yönelik yaklaşımını konumlandırmada Ehli sünnete ilişkin yaklaşımını belirginleştirmek faydalı olacaktır. Câbirî itikatta Eş'arilik ve Mu'tezile üzerinde durmakta ve Maturidiliğe ilişkin derinlikli bir yorumlama faaliyetine girmemektedir. Aslında o Mu'tezile'yi Ehli sünnetten saymaktadır. Beyanî yapıyı merkezine alan Ehli sünnet yaklaşımını ön plana çıkarmaktadır. Çabasını Eş'ariliğin dönüşümüne odaklamış görünmektedir. Zira o, dilsel yapının benimsenmesinin, "Kitap merkezli" olan İslâm dininin özüne daha uygun olduğu kanaatindeydir. Bundan farklı olarak Yahudîlerin ulus merkezli iken, Hristiyanların İsa merkezli bir telakkileri olduğunu kaydetmektedir. Câbirî, Ehli sünnetin Kur'an ve hadisleri ölçü aldığını, nübüvvetin ve risaletin sona erdiği yaklaşımında olduklarını belirtmektedir. Ayrıca Ehli sünnetin Hz. Peygamberin dindeki konumuna ilişkin

²⁷⁷ Baysal, "Muhammed Âbid Câbirîye Göre İrfanilerin Nübüvvet Anlayışı", 261, 263-264. Ayrıca bkz. Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, 156-160.

²⁷⁸ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 407. Ayrıca irfandaki velâyet nübüvvet terimleri arasındaki ilişkinin bir benzeri, beyanda asıl-fer' kavram çiftleri arasında da sözkonusudur. Zira ilki genel iken ikincileri daha özel olarak tanımlanmaktadır.

aşırılıklardan kaçındıklarını belirtmektedir. Tabii burada Şia'nın imamlara ilişkin yaklaşımındaki aşırılığa da dolaylı bir eleştiride bulunmaktadır. Onun bu değerlendirmelerinden, tasavvuf ile Ehli sünnet ilişkisini sorunlu gördüğü söylenebilir. O Sünnî irfanının beyanî epistemolojiye ilişkin yaklaşımını yeterli bulmamaktadır.²⁷⁹ Kur'an ve irfan ilişkisine dair olarak Câbirî, olumsuz bir kanaat belirtmektedir. Bu konuda beyanî bir yaklaşım sergilemekte, Kur'an'ın Arap dili ile nazil olan kutsal bir metin olmasından hareket etmekte ve onun anlamının lafzında bulunduğunu düşünmektedir. Kur'an'ın iş'ârî tefsirine bir hakikat payı vermemekte ve bu tür yorumların keşif ve ilham temelli olduğu iddialarına ikna olmamaktadır. Bunların İslâm öncesi kadim kültür temelli yorumlamalar olduğunu düşünmektedir.²⁸⁰ Câbirî bir yerde dinde saflık arayışı izlenimi vermekteyken başka bir yerde Câhiliye Araplarının bazı değerlerinin İslami dönemde devam ettiğini vurgulamasıyla bu çabasına gölge düşürmektedir. Onda Arap cahiliyesinin güçlü bir eleştirisi görülemediği gibi cahiliye Hermetizm bağı da kurulmadığı görülmektedir. Yani Hermetizm sadece tedvin döneminde mi vardır, Câhiliye devri Arap düşüncesinde Hermetizm hiç yok mudur? Sorusuna olumlu bir cevap bulamamaktayız. Muhtemelen cahiliyedeki Hermetik etkiyi entelektüel değil avamî nitelikte gördüğünden yeterli önemle ele almamaktadır.²⁸¹ Bu kavram, içinde irfan ekolünden grupların da bulunduğu yaklaşımlar tarafından siyasal iktidar ve toplumla ilişkiler bağlamında yorumlanmaktadır.²⁸²

Sûfî makamlar düşüncesinin kaynağı Câbirî'ye göre Hermetik "yükseliş/miraç" düşüncesidir. Şifî irfanı bu düşüneyi "imama miraç" şeklinde kendine adapte etmiştir. Bu bağlamda sûfilerin makam kavramının Kur'ani temelleri bulunduğu iddialarını kabul etmez. Zira onlar makam kavramından önce, derece kavramını kullanmaktaydılar. Ona göre bu Kur'ani olmadığı gibi ilmi de değildir. Bu açıkça bir perdeleme girişimidir. Onlar düşüncelerini büyük oranda kadim irfanî gelenekten almalarına rağmen, İslâmî bir renk katmak için Kur'ani/İslâmî ıstılahları kullanmaktadırlar.²⁸³ Bu kavramların

²⁷⁹ Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, 148, 159, 160.

²⁸⁰ Baysal, "Muhammed Âbid Câbirîye Göre İrfanilerin Nübüvvet Anlayışı", 251.

²⁸¹ Cahiliye kavramını *saf İslam dışı olan unsurları* ifade eden bir kavram olarak öne çıkarılmaktadır. Gündüz bu kavramın dört boyutunu işlemektedir. Bunlar, Kur'anî kavram, kültürel yapı, geleneğin taşıyıcısı ve iktidar yapılanması vasıflarıdır. Bkz. Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında: Ortadoğu Dinsel Gelenekleri Üzerine Yazılar*, 77-151.

²⁸² Ebu Rabi, *Modernlik ve Çağdaş Arap Düşüncesi*, 127-128. Müslüman toplumların sürekli bir cahiliye hali içerisinde bulunduğu iddiası, dini metinlerin lafzi, seçici ve bâtinî bir şekilde yorumlanmasıyla ilişkilendirilmektedir. Konunun irfanla ilişkisi ise bir kısım dini önder ve yorumcuların ilahi bir sezgiye sahip olduklarını iddia etmeleridir. Onlar kayıtsız itaat istemektedirler. Ayrıca onlar hukukî ilkeleri dikkate almamaktadırlar. Toplum ve onun normlarından kaçış için de cahiliye kavramı kullanılmaktadır.

²⁸³ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 473-474.

hangi yorumu taşıyıp hangi yorumu taşıyamayacağı hususu önemli bir değerlendirme konusudur. Câbirî'nin beyanî epistemolojiye yakın durduğunu bu değerlendirmelerinde görebilmekteyiz. Zira terimlerin anlam sınırlandırmalarının öncelikle dilbilimsel bir temelini olması gerekmektedir.

3.3. Câbirî'nin Üst Felsefesinin Gölgesindeki İrfanî Ekol: Sistemik Unsurlar

3.3.1. Tarihsel Okuyuş Biçimi

Câbirî'ye göre Emevîlerde muhaletin oluşum serüveni aynı zamanda Şia ve irfanî ekolün oluşum serüvenidir. Bu durum aynı zamanda bir tıkanma belirtisini de ifade etmektedir.²⁸⁴ Câbirî'nin üçlü epistemik sisteminden biri olan irfanî yaklaşım, siyasî talepleri karşılayacak araç olarak başvurulmuş bir anlama ve yorumlama yöntemidir. Şia'nın siyasî taleplerine felsefî zemin olması, ona toplum içinde yaygınlaşma ve hayat hakkı kazandırmıştır. Karşılıklı mücadele içerisine giren iki grup olan iktidar ve muhalefet, farklı epistemolojik zeminlerden hareket etmişlerdir. Muhalefet irfanî epistemolojiyi kullanırken iktidar ise beyanî epistemoloji zeminine dayanmıştır. Halifenin nasıl seçileceğine ilişkin görüş farklılıklarıyla girilen mücadelede hilafet ve imâmet olarak iki farklı öneri ileri sürülmüştür. Fetihlerle genişleyen İslâm toplumuna yeni katılan ve yönetimden hoşnutsuzluk duyan “mevâlî” kesimi daha çok muhalefete ve onun irfanî epistemolojisine destek vermiştir. İktidar, güçlenen muhalefete karşı felsefeyi kendi beyanî epistemolojisine destek olarak yardıma çağırarak, antik Yunan filozoflarından çeviri hareketini başlatmıştır. Bu süreçte çevirileri yapan kişilere ve onların felsefî yaklaşımlarına odaklanmak antik Yunan'dan İslâm dünyasına aktarılan fikirlerin sadece siyasî, ideolojik vb. malzeme mi olduğu yoksa çeviri yapanların yaklaşımlarının da sürece etkisinin olup olmadığını ortaya koyabilecektir. Çeviri hareketinin üslerinden Harran Hermetik okulunun etkisine tezimizde temas ettik. Beyanı desteklemek için çağrılan burhan aynı zamanda irfan ehline de kullanılmaya başlanmış, beklenen siyasî yarar elde edilememiştir. Üç epistemik sistem zamanla birbirine karışmıştır. Örneğin, İbn Sînâ Meşrikîliği, burhanî yapının irfanî yapıyı etkilemesine örnektir. Üç sistem rekabet ve çatışma içerisinde olmaya devam etmiştir. Burada temel çatışma hattı beyan ile irfan arasında olmasına rağmen, burhan her iki sistemin de refesans kaynağı olmayı başarmıştır. Burhan, beyanın rasyonel

²⁸⁴ Keleş, “Câbirî ve Çağdaş Arap-İslam Aklının Oluşumu: Bir Yeniden Yapılanma Projesi”, 182.

temellerini oluştururken aynı şekilde irfanın da rasyonel temellerini oluşturmaktadır.²⁸⁵ Câbirî İbn Sînâ Meşrikîliğini irrasyonel bir felsefe olarak görmekte ayrıca onu da irrasyonelizm için çaba göstermiş bir kişi olarak değerlendirmektedir. Bu çabayı o kadar tesirli görür ki Gazzâlî'yi bile İbn Sînâ'nın yolunda bir talebe görür.²⁸⁶ İbn Sina'nın İsmâîlîlik ve Şîîlikle ilişkisi, genel olarak kabul görmeyen bir yaklaşım biçimidir. O felsefesini Şîîlik çerçevesinde kurmamış ve kullandığı irfanî kavramları farklı bağlamlara oturtmuştur.²⁸⁷

3.3.2. Öncüllerin Götürdüğü Zorunlu Sonuç

Câbirî'nin felsefesi sistematik bir karakter ifade etmektedir. Belirli öncüllerle temellendirilen hususlar, sonrasında yargılara ve hükümlere bağlanır. Onun irfanî epistemolojiyi etkileyen öncüllerini bu bölümde ortaya koymaya çalışacağız. Şöyle ki, Câbirî'nin kurmayı istediği sisteminin çelişik noktalarından birisi onun irfana yaklaşımıdır. Yani belli bazı öncüllerden hareket etmesi onun irfana bakışını belirlemektedir. Bu bağlamda dört belirlenmiş öncülün olduğu zikredilmektedir. İlki, İbn Sînâ ve başka noktalardaki değerlendirmelerinde gözlemlenen ideolojik yöndür. İkincisi, irfanî ekol eleştirilerinde de gözlemlenen çatışmacı yapı ve yeterince temellenmemiş hükümlerdir. Üçüncüsü, kategorik ayrımların evrenselleştirilmesi ki Endülüs bölgesel projesinin tüm İslâm dünyasına önerilmesi bunu örneklendirir. Ayrıca üçlü epistemik yapının İslâm düşüncesinin alt kategorilerine mi yoksa teoloji, felsefe ve mistisizm(tasavvuf) üst kategorisine mi referansta bulunduğu hususudur? Dördüncüsü ise kurgusunun kendisine uygulanması ile ortaya çıkan çelişiklerdir.²⁸⁸ Tezimizin konusu Şîî irfanî eleştirileri olduğundan Câbirî'nin tüm sistemini değerlendirmek konumuzu dağıtabilecektir. Câbirî'nin tüm eleştirileri irfandan ibaret değildir. Yalnız Şîî irfana bakışı etkileyen hususları belirlemeye ve ortaya koymaya çalışacağız.

²⁸⁵ Keleş, "Muhammed Âbid el-Câbirî ve Arap Aklının Oluşumunda Hermetizm'in Rolü", 159, 163, 164. Ayrıca Bkz. *Arap Aklının Oluşumu*, 267-309.

²⁸⁶ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 120.

²⁸⁷ Ömer Mahir Alper, "İbn Sina", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: 319-322.

²⁸⁸ Ulukütük, "Felsefî Mirasımızı Bugün Yeniden Nasıl Temellük Edebiliriz?...", 98-105. Bu öncüllerden öne çıkan, Fazlıoğlu'nun tanımladığı şekliyle "Sosyalist Mağribî Arap Milliyetçiliği" ideolojisini ölçü edinmesi olduğu ifade edilmektedir. Ayrıca irfanın reddi algısının oluşma nedenleri irdelenmeyi hak etmektedir. Aracılık işlevi boyutunda irfanî yaklaşım tümüyle reddedilirken irfanın kullandığı yöntem olan sezgi tümüyle reddedilmez. İrfanî red algısının oluşmasına neden olan asıl hususun irfanî birikimi yani Şîî ve tasavvufî yazılı kültürü yeniden yapılanma projesinde kullanmaması olduğunu değerlendiriyoruz. Bu alanın incelenmesine yeterince eğilmemiş olduğunu da gözlemledik.

Câbirîde ruhbanlık anlayışına olan karşıtlığın da Şîî irfana bakışını etkilediği gözlenmektedir. Din adamlarının otoritesine karşı yürütülmüş laiklik mücadelesinin olumlu yönlerini zikretmesi bu bağlamda değerlendirilebilir. Dinin siyasete araç kılınmasının dinin birleştiriciliğini engelleyeceğini belirtmektedir. O, gelecekte Maksizmin bazı ilkelerinin adalet arayıcılarınca keşfedileceğini düşünmektedir.²⁸⁹

3.3.3. Epistemik Kopuşa Duyulan İhtiyaç

Câbirî, İslâmî kültürel birikimin tarihselliğine vurgu yapmakta, modern dünyada işlerliğinin olmadığını vurgulamaktadır. Çünkü bu anlayış lafiz eksenli, irrasyonel yapısıyla İrfanî geleneği temellendirmekte olup, Kur'an ve Sünnette içkin olan rasyonelliği kapatan bu anlayış terk edilmeli ve dinî metinler “evrensel aklın ilkeleri” doğrultusunda okunmalıdır. Câbirî epistemik kopuşun çağdaş açılımını ve temellerini aralamaktadır. O, geleneğin terkinin değil, geleneğin mevcut anlaşılma yönteminin terkinin önermektedir. Sorunların eski yaşanmış örneklerle kıyasla çözümünün kısırlığa neden olduğunu söylemektedir. Kültürün tarihselliğine vurgu ve *ölçülü bir gelenek eleştirisi* Câbirî’yi özgün kılmaktadır. O, Fazlurrahman’ın bıraktığı yerden devam etmiş, nüzul çağına gitme önerisini, nüzul çağının ufkuna erişme ile tamamlamıştır.²⁹⁰ Epistemik kopuşun geleneğin ne derece terki olduğu hususunda Coşkun ve Ulukütük arasındaki yaklaşım farkı bulunmaktadır. Coşkun, yukarıda da belirttiğimiz gibi Câbirî’nin ölçülü bir gelenek eleştirisinde bulunduğunu belirtmektedir. Oysa Ulukütük, irfanın geleneğin en önemli taşıyıcısı olduğunu ve onun dışlanmasının geleneğe zarar vereceğini düşünmektedir. Zira Ulukütük’e göre Câbirî, modernliğin rasyonalitesine karşı olan tüm unsurları gelenek olarak görmekte ve epistemik kopuşla onlardan kurtulmaya çalışmaktadır. Gelenekteki irrasyonel unsurlarla irfanî epistemoloji örtüşme içerisindedir.²⁹¹ Öyle anlaşılıyor ki gelenek ve modernite arasında salman Câbirî, kendince bir orta nokta arayışındadır. Fakat kendince orta olan bu noktanın hangi merkeze yakın olduğu aktardığımız gibi farklı değerlendirmeye açık durumdadır. Geleneğin yozlaşmasını sınırlandırmak için eleştirmesine rağmen “*kökenlere geri*

²⁸⁹ Adem Efe, “Câbirînin Kitabı Üzerine”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2002), 170.

²⁹⁰ Muhammed Coşkun, *Kur'an Yorumunda Yeni Bir Ufuk: Câbirî ve Tefsir Anlayışı* (İstanbul: Fikir, 2014), 45-55.

²⁹¹ Ulukütük, “Câbirî Özelinde Bir Eleştirel Soruşturma”, 17-19, 33. Ulukütük, Câbirî’yi Aristotelesçi, Aydınlanmacı görürken onun rasyonelliğini, tarihten ve toplumdan kopuk monolojik bir yapıda değerlendirir.

dönme” fikrini kullanmaktadır.²⁹² Câbirî, Arap kültüründeki irrasyonel bütün unsurların ayıklanmasını önermektedir. Ona göre irfanî paradigma irrasyonel unsurun Arap kültürüne sızma kapısı olmuştur. Beyanî epistemoloji burhan merkezli olarak rasyonel unsurları içerecek şekilde yeniden yapılandırılırken, irfanî yapı terkedilmelidir.²⁹³

Câbirî epistemolojik kopuş ile mevcut toplum yapısını eleştirerek yeni bir toplum yapısına geçmeyi öngörmektedir. Bu yönüyle o Anarşizm akımının kimi tezlerini kullanıyor gözükmemektedir. Zira farklı projeler olsa da ikisinde de amaç toplumsal değişim olarak ön plana çıkmaktadır.²⁹⁴

3.3.4. İrfanî Sezginin Epistemik Değerine Dair Tutum

Câbirî, “*irfanî keşif, aklın üstünde bir şey değil, aklî etkinliğin en alt derecesidir. Rüya gören bir bilincin verileridir*” der. Böylece o, keşif ve ilham diye anılan yöntemin akletme süreçlerinden bağımsız hatta yer yer ona karşı bir süreç olduğunu reddetmektedir. O, sezgisel süreçlerin -iddiaların aksine- belli sınırlılıklarla ve öncüllerle düşünme olduğunu savunur. Sezginin, duyuşsal verilerin temel olduğu bir süreç içerisinde üretildiğini kaydetmektedir. Keşfin özünü “*İlişkişel benzerlik*” olarak değerlendirmektedir. İlişkişel benzerliği, analoginin bir çeşidi olarak görmekte, onun kesin bilgi vermediğini, yeni bir bilgi de sunmadığını, yalnızca muhatabı ikna etmede işlevsel olduğunu kaydetmektedir.²⁹⁵

Câbirî sezgiye aklın içerisinde yer vermekle, aslında İrfanî ekolün öncü filozofu saydığı İbn Sînâ gibi düşünmektedir. Gutas, İbn Sînâ’da aklın bitip sezgisel bilginin başladığı bir olguyu kabul etmemekte, onu sınırları olmayan bir akıl savunucusu yapmaktadır. Onda sezgi, aklın bir kıyas işleminde *orta terimi aniden bulması* anlamına gelmektedir.

²⁹² Kubarek, “Critique of the Arab mind-Muhammad al-Ğabirî”, 59-60. Câbirî, “dinsel Selefîyyeyi”, dogmatizme yöneldikleri için, “*oryantalist Selefîyyeyi*” kültürel kimlik kaybına neden olduğu için eleştirmektedir.

²⁹³ Keskin, “Çağdaş Arap Düşüncesinde Gelenek ve Modernlik: Muhammed Âbid El-Câbirî Örneği”, 138.

²⁹⁴ Toplumsal felsefe akımı olarak görülmektedir. Bireycilik, kendiliğindenlik, özgürlük ve toplumu kınama temel yaklaşımlarındandır. Önemli olan otoritelerin sürekliliği değil, özgürlüklerin kalıcı kılınmasıdır. Akıl, vicdan kabul edilebilir tek otoritedir. Tolstoy, devletin ve mülkiyetin reddini birbirine bağımlı değerlendirirken, Câbirî de mülkiyetin çürütücü etkisine değinmekte ve devlet otoritesi dâhil her türden bağılılığın insan özgürlüğünü sınırladığını kaydetmektedir. Mistik yaklaşımların, otoriter bir kültürü ve devlet anlayışını beslediğine ilişkin ikisinde de benzer düşünceler de sözkonusudur. Bkz. George Woodcock, *Bir Düşünce ve Hareketin Tarihi: Anarşizm*, trc. Alev Türker (İstanbul: Kaos Yayınları, 1998), 13-17, 22, 39, 238-239.

²⁹⁵ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 473. Câbirî’nin irfanî ötelelediği iddiası sözkonusu irfanî keşif tanımına dayandırılılabilecektir. Burada o aslında keşif diye müstakil bir olgu olduğunu reddetmektedir. Onu aklın bir eylemi olarak indirgerken, irfanilerin tanımladığı şekliyle keşfi olgusal görmemektedir.

Akıl ve hayal gücünü yüce âlemden bilgiler sağlama yeteneğinde görmesine rağmen, bilginin sadece akıl ve mantık yoluyla elde edileceğini savunur. İbn Sînâ'da mistisizmin olduğunu reddeden Gutas, onun ârifi aklıyla bilen kişi olarak tanımladığını Gnostik ve mistik bir bilgiyi ise kabul etmediğini belirtir. İbn Sînâ'nın mistisizm konulu müstakil bir eserinin olmadığını da hatırlatır.²⁹⁶ Câbirî ve İbn Sînâ'nın sınırsız bir akıl ve onun içerisinde bir sezgi temelinde taşıdıkları benzerlik dikkat çekicidir.

Câbirî'nin Sünnî tasavvuf ve Şîî irfanına sisteminde yer vermediğini ve her daim eleştirdiğini görebiliyoruz. Onun tavrı tasavvufa belli şartlarda cevaz veren İbn Teymiyye'den bile ileri gitmektedir. İbn Teymiyye keşf ve ilhamı doğaüstü olayların bir alt kategorisi olarak değerlendirmektedir. Tasarruf kudret kapsamında, ilham ise bilgi kapsamında olağanüstülüklerdir. Bunların Rahmanî veya şeytanî olmaları belli kriterlere göredir. İbn Arabî düşüncesinde en güvenilir bilgi kabul edilen ilham ve keşf, diyalog ile gerçekleşirken, İbn Teymiyye'de ise diyalogdan ziyade Allah'ın kalpteki perdeyi kaldırması şeklinde gerçekleşir. O zâhir ve bâtın birlikteliğini savunurken sahih olması durumunda bu ikisinin çelişmeyeceğini söyler. İbn Arabî ve Gazzâlî'nin ilhami bilgiyle Kur'an tefsiri yaptıklarını, onların vahyî bilgiyi ilham terazisinde tartmaya çalıştıklarını söyleyerek eleştirir. İbn Teymiyye ilhamı zayıf rivayet ve analogilerden, zayıf argümanlardan daha güçlü görmektedir. Fazlurrahman, İbn Teymiyye'yi sisteminde metafizik öğelere yer vermesi nedeniyle, yeni sûfî hareketin başlatıcısı görmektedir.²⁹⁷ Câbirî'nin metafizik ve kelâm eleştirisinin bir sonucu olarak akıl tanımının daha kuşatıcı olması beklebilecektir. Evrensel akıl terimi de bu genişliği çağrıştırmaktadır.

3.3.5. İbn Sînâ Karşısı Meşşâîlik Ekolünün Tesirleri

İki ana akım olarak Meşşâîlik ve İşrâkîlik 10. Asırda oluşmaya başlamıştır. İşrâkî okul, Eflatun felsefesiyle Gnostik düşünceyi sentezlerken Meşşâî okul ise Eflatun ve Aristoteles düşüncelerinin uzlaştırılmasını temel almaktadır.²⁹⁸ Gutas, İbn Sînâ'nın Kindi, Yeni Eflatunculuk ve Bağdat Meşşâîliğinin kesişim noktasında durduğunu kaydetmektedir. İbn Sînâ'yı temel alarak farklılaşmış dört ekol zikretmektedir. İlki

²⁹⁶ Dimitri Gutas, "Sınırları Olmayan Akıl: İbn Sina'da Mistisizmin Mevcut Olmayışı Üzerine", trc. M. Cüneyt Kaya, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007): 317- 338.

²⁹⁷ Emrah Kaya, "Tasavvufun ve Epistemolojik Bir Araç Olarak İlhamın İbn Teymiyye Düşüncesindeki Yeri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (Haziran 2016), 25-31.

²⁹⁸ Nasr, *Makaleler-2*, 67. Nasr, bunlara ilaveten Safeviler bağlamında irfan okulu ve kelam okulunu da zikreder.

Horasan ve İnan muntesipleri, ikincisi İbn Sînâ karşıtı Meşşâîler, üçüncüsü Bağdat Meşşâî ekolü, dördüncüsü ise İşrâkî İbn Sînâcılıktır.²⁹⁹ Görüldüğü üzere İbn Sînâ'nın saf Aristotelesçilikten sapma taşıdığını iddia eden Endülüs geleneği, İbn Sînâ karşıtı Meşşâîler ekolündendir. Câbirî de Endülüs-Mağrib geleneğinin çizgisinde felsefî sistemini geliştirmektedir. Dolayısıyla onun pozisyonu ve eleştirilerini de bu bağlamda anlamlandırmak doğru olacaktır. Câbirî'nin İrfan eleştirisinin mantıkî sonucu doğal olarak İbn Sînâ Meşşâîliğinin dışlanması olacaktır. Burada, doğru Meşşâîlik nedir sorusu sorulabilir. Bunun cevabı ise makalemizin sınırlarını aşmaktadır. Gutas'ın tasnifini temel aldığımızda İbn Sînâ, Câbirî iddialarının tersine, özgün bir Aristoteles yorumlayıcıdır.

Kutluer, İbn Sina'nın Meşşâî olarak görülmemesini, faal akılla ittisal doktrininin savunmasına bağlar. Yine İşrâkî sayılmamasını da ise mistik bilgiyi kavramsal bilgiye önelemesine bağlar. Kutluer İşrâkî ve Meşşâî uç noktaları arasında ara bir kategori olarak İbn Sina'yı Meşrikî olarak tanımlamaktadır.³⁰⁰

İnan irfanı ve İşrâkîlik bağlamında eserlerine başvurduğumuz Corbin, İslâm felsefesi tarihini mistik bir düşünce tarihi şeklinde ele almış ve İbn Sînâ'yı İmâmîye Şiası'na bağlı duygusal-mistik bir kişilik olarak göstermiştir.³⁰¹ İslâm felsefesi, Şîlik, İşrâkîlik arasındaki bu eşitleme, Câbirî'nin zıddı bir bakışı ifade etmektedir. İbn Sina tasnifi üzerinden İnanlılar ve Araplar arasında bir *kültür savaşı* yaşandığı izlenimini edinmekteyiz. İslam kültürünün tekâmül sürecinde edindiği fikirlerin İnan-Samî mücadelesinin bir yansıması olduğu fikri Hodgson'da olduğu gibi Câbirî'de de görülebilmektedir.³⁰²

²⁹⁹ Dimitri Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, trc. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik, 2004), 297.

³⁰⁰ Gündüzöz, *Nazari İrfan Geleneği*, 82.

³⁰¹ Ulukütük, "... Meşrikî Felsefe Karşısında Mağribî Felsefe", 42-43.

³⁰² Albert Habib Hourani, *Batı Düşüncesinde İslam*, trc. Mehmed Kürşad Atalar (İstanbul: Pınar Yayınları, 1996), 124. Hodgson'un Nil-Amuderya bölgesini de merkez havza olarak değerlendirdiğini belirtmektedir. Câbirî'nin irfan incelemesinde esas aldığı bölgenin de bu bölge olduğuna şahit olduk. Hodgson İslam medeniyetinin ikinci aşamasını (692-945) büyük hilafet dönemi olarak nitelendirmektedir (Age. 126). Câbirî'nin tedvin asrı dediği ve Abbasilerin ilk 150 yıllık zaman dilimini içeren sürecin, Hodgson'da da ayrı bir tasnifle incelendiğini görmekteyiz. Câbirî'nin etik, felsefe, siyaset ve devlet yönetimi gibi alanlarda İnan kültürünün belirleyiciliğine şaret etmesi de yine Hodgson'la örtüşükleri alanlardandır. Zira Hourani'ye göre Hodgson, Sâsânîlerin uygulamalarının da örnek alınarak yeni medeniyetin teşekkül ettirildiğini belirtmektedir. Kanaatimizce bu bağlantılar bize Câbirî'nin analizlerinin dar bir kültür savaşı olgusunu aşan boyutları olduğuna işaret etmektedir. Hodgson'un Bizans, Sasani ve Yemen olarak üç havzaya işareti de Câbirî'nin irfanın ve Şiiliğin oluşumunda üzerinde durduğu merkezleri ve kaynakları işaret etmektedir (Age. 125).

Câbirî irfan eleştirilerini İbn Sînâ üzerinden yürütmektedir. Onu irrasyonel unsurları sisteminde barındırması nedeniyle yerer. İbn Sînâ'nın mantıkçi ve doktor kimliğini Câbirî görmezden gelmektedir. Câbirî ve Gazzâlî'nin farklı bakış açılarıyla da olsa İbn Sînâ eleştirilerinde ortaklaşmaları dikkat çekmektedir. Gazzâlî tasavvufu sahiplenerek eleştirilerini yürütürken, Câbirî akılcı rasyonel bir noktadan eleştirilerini yöneltmektedir. Câbirî'nin İbn Sînâ'da gördüğü irrasyonel unsurları ifade eden Meşrikî felsefe ise tartışmalı bir terim olmuş, bunu İbn Sînâ'da olgusal karşılığına ilişkin farklı kanaatler serdedilmiştir.³⁰³ İbn Sînâ'nın Meşrikî felsefesi, Câbirî'nin tanımlarıyla ifade edecek olursak burhan ve irfanın sentezi olan bir yapıya sahiptir. Burhan ve irfanın bu birlikteliği, beyan ehlinin burhanı dışlamaları sonrasında gelişmiştir. Böylelikle Gnostik ve Hermetik kültür yeni bir mâhiyet kazanarak yoluna devam etmiştir.³⁰⁴

Keskin, Meşrikîlik ve Mağribîlik ayrımını (oryantal, oksidental) bir indirgemecilik olarak değerlendirir. Câbirî Maşrik ve Mağrip diye İslâm dünyasını ayırırken Mağribin payına rasyonellik Meşrikin payına irrasyonellik düşmektedir.³⁰⁵ Câbirî, Gazzâlî'nin İbn Sînâ'ya hücumunu İsmâilî felsefeye yapılmış bir hücum olarak görmekte ve yerinde bulmaktadır. İkisi de İbn Sina'yı eleştirmekle birlikte farklı bağlamlardan hareket etmektedirler. Câbirî'nin İbn Sina eleştirilerini yaparken İbn Rüşd'ün ne kadar izinde olduğunun ayrıca değerlendirilmesi gerekebilecektir.³⁰⁶ Câbirî'nin Bâtınî ekol eleştirisi, Hermetizm eleştirisinden temellenmektedir. Zira Hermesçilik, Bâtınî nitelikli ekollere literatür ve yöntem desteği sunmaktadır.³⁰⁷

Câbirî'ye göre Meşrikî düşüncenin temsilcileri Harran akademisi, yani İbn Sînâ çizgisidir. Özce Câbirî irfanî ekolle Meşrikî düşünceyi keşf ve sezgiyi yöntem olarak kullanmaları boyutuyla aynı görmektedir. Dolayısıyla Meşrikî düşünce derken kastettiğini ortaya koymak ve bunun ne denli olgusal karşılığının olduğunu tespit

³⁰³ Ulukütük, "Felsefî Mirasımızı Bugün Yeniden Nasıl Temellük Edebiliriz? ...", 84.

³⁰⁴ Keleş, "Muhammed Âbid el-Câbirî ve Arap Aklının Oluşumunda Hermetizm'in Rolü", 163.

³⁰⁵ Keskin, "Çağdaş Arap Düşüncesinde Gelenek ve Modernlik: Muhammed Âbid El-Câbirî Örneği", 125

³⁰⁶ M. A. Câbirî, *Nüzul Sırasına Göre Tefsir: Fehm'ül Kur'an-1*, tec. Muhammed Coşkun (İstanbul: Mana Yayınları, 2017), 235. Câbirî tefsirinde İbn Rüşd'ün ve Gazzâlî'nin eleştirilerini değerlendirmektedir. Ona göre Gazzâlî, filozofları eleştirirken Aristoteles'i değil aslında İbn Sina'nın Aristoteles yorumlarını muhatap almaktadır. Bu yorumlama biçimi tezimiz için önemli bir noktayı oluşturmaktadır. Câbirî'nin irfan eleştirilerindeki üç unsurdan biri olan Meşriki felsefe ve İbn Sina felsefesi aslında Gazzâlî tarafından da eleştirilmektedir. Fikrî çatışmanın eksenini Aristoteles dostları ve karşıtları olarak belirginleştirmek istemektedir. Bu ayırmda Gazzâlî, filozofları eleştirirken aslında İbn Sina'nın Aristoteles yorumlarını eleştirmektedir. "İbn Sina Karşısı Meşşailik Ekolu" çizgisindeki Câbirî'nin Gazzâlî'yle paraleleştiren olmayı önemsediyini gözlemekteyiz. Câbirî'nin irfan eleştirilerinin, Gazzâlî'nin Bâtınîlik eleştirileriyle paralellikler göstermesi de anlamlı olsa gerektir.

³⁰⁷ Kılınç, "Hermes", 17: 230.

edebilmek önem kazanmaktadır. Zira böylece irfanî ekole ilişkin de söylediklerinin nesnel temellerini tespit edebilme imkânına sahip olabileceğiz. Bu bağlamda konu İbn Sînâ felsefesine gelmektedir. İbn Sînâ sistem kurucu bir düşünür olduğundan onun düşüncelerine hakkıyla eğilmek bizi tezimizin odağından saptırabilecektir. Bu nedenle kısaca ve genel atıflarla yetineceğiz.

Corbin ve Nasr'ın Meşrikîliğe bakışı Câbirî'den farklılık göstermektedir. Câbirî, Gnostik bağlamda bir Meşrikîlik tanımında bulunurken, Corbin ve Nasr ise İşrâkîlikle bağlantılı mistik bir eğilim olarak Meşrikîliği tanımlamışlardır.³⁰⁸ Câbirîye göre Mağribiler ve Meşrikîler ayrımı yöntemsel bir ayırmadır. Bu ayırım rasyonalizm ve sezgicilik ayrımı olduğu gibi rasyonalizm ve irrasyonalizm ayırımıdır da aynı zamanda. Bu yöntemsel ayırım sadece İslâm düşünce alanında görülmemektedir. Örneğin Nestûrîler, felsefe ile dini ayrı alanlar olarak mütalaa ederken, Ya'kûbîler bu iki alanı uzlaştırma çabası gütmüşlerdir. İrfanî yaklaşımda da felsefe ve din uzlaşısı çabası görülmekte olup Câbirî bu yaklaşımı eleştirmektedir. Gutas, İbn Sînâ'nın Meşşâî görülmemesi ve Meşrikî düşünce tarafına atılmasını olgusal bulmaz. Câbirî'nin İkili karşıtlık temelinde yaptığı ayırımın düştüğü açmaz bu noktada görülmektedir. Câbirî'nin, Meşrikîlik ve İşrâkîlik ekollerine ilişkin benzer bir tavır takınması çelişik bir durum oluşturmaktadır.³⁰⁹ Sühreverdî, İbn Arabî, Mir Damad ve Molla Sadra'yı aklî nefis görüşüyle etkilemiş olması İbn Sînâ'yı kategorik olarak Meşrikî saymak için yeterli olmasa da Câbirî bu konuda farklı düşünmektedir.³¹⁰ Câbirî, Gazzâlî'yi İbn Sînâ'nın talebesi olarak tanımlamaktadır. İbn Sînâ ise çöküşün mimarıdır.³¹¹ Fârisî geçmişini nedeniyle İbn Sînâ'nın derin mistik fikirler yaydığını belirtmektedir.³¹²

Câbirî irfanî düşüncenin İslâm-Arap aklına girmesinde ve yaygınlık kazanmasında ana figür olarak İbn Sînâ'yı görmektedir. Hatta Gazzâlî'nin etkisi bile onun yanında zayıf kalmıştır. Gnostik-ruhçu eğilime destek verdiği iddiası bağlamında İbn Sînâ böyle bir suçlamaya muhatap kılınmaktadır. Câbirî cephesinden İbn Sînâya yönelik ana sorun, felsefe din ilişkisinde uzlaşma taraftarı olmasıdır. Bu yöntemsel temelli negatif yaklaşımın yanısıra şu üç yaklaşımı nedeniyle Câbirî İbn Sînâ'yı eleştirmektedir. İlki gökcisimlerinin hayal ve ruh taşıması, ikincisi nübüvvete ilişkin negatif bir yargı

³⁰⁸ Gündüzöz, *Nazari İrfan Geleneği*, 81. Konunun ayrıntılarına indikçe daha içiçe geçmiş olgularla yüzyüze kalmaktayız. Mistisizm ve Gnostisizm farkı bunlardan biridir.

³⁰⁹ Ulukütük, "... Meşrikî Felsefe Karşısında Mağribî Felsefe", 41, 44.

³¹⁰ Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, 45.

³¹¹ Keleş, "Muhammed Âbid el-Câbirî ve Arap Aklının Oluşumunda Hermetizm'in Rolü", 163.

³¹² Ebu Rabi, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 362.

taşıdığı iddiası, üçüncüsü ise âriflerin makamı ve kabir ziyaretlerine ilişkin hususlardır.³¹³

Hasan Hanefi de sol sağ ayrımıyla, Câbirî'nin Meşrik-Mağrip ayrımına benzer bir ayrım yapmıştır. Hanefi sol terimi ile İbn Rüşd akılcılığı ve tabiatçılığını, sağ terimi ile İbn Sînâ ve Fârâbî'nin İşrâkîliği ve Feyezancılığını kastetmektedir.³¹⁴ Bilimsel gelişme göstermeyi felsefî sisteminin merkezine koyan Câbirî'nin İbn Sînâ tıbbından hiç bahsetmemesi çelişki arz etmektedir. Felsefî yöntem özünde delilli olmayı ve eleştirdiğinin bile olumlu değerlerini yansıtmayı içerirken onun tavrı fazlasıyla ideolojik bulunmaktadır. Haddizatında Câbirî de bunu kabul etmekte ve ideolojik mücadele çağrısı yapmaktadır. Farklı İbn Sina tasvirlerinden birine E. Bloch'ta raslamaktayız. O, “*Aristotelesçi sol*” nitelendirmesiyle, İbn Sînâ'nın bilime zemin oluşturan çalışmalarını kaydetmektedir. Sûfî düşüncenin şeriatı alt kategoriye indirgeyen aşkîncü tavrının, bilimselliğin önünü açabilecek bir zemini de barındırdığını savunarak, Câbirî'nin irfan ve bilimsellik arasında kurduğu karşıtlığa farklı bir pencereden bakmaktadır.³¹⁵

Bu değerlendirmeler de göstermektedir ki İbn Sînâ, üretilmiş kurgularda farklı kimliklere bürünebilmektedir. Bu yorumların belki de hiçbiri hakikate ermiş olmayacak ve fakat hakikatten paylarına düşeni alacaklardır. Câbirî'nin İbn Sînâ yorumunun kendi kurguladığı sisteminin bir gereği olduğu ve İbn Sînâ'yı tüm boyutlarıyla kuşatıcı bir tasvir içermediği görülmektedir.

3.3.6. Nedensellik ve Doğallaştırılmış Bilim Anlayışı

Nedenselliğin kabulü ve bilginin imkânı paralel ilerleyen süreçlerdir. Sonsuz bir nedensellik mümkün olamayacağına göre bunun bir başlangıcı olmalıdır. Aristoteles nedenselliği ilk hareket ettici Tanrı ile sonlandırmaktadır.³¹⁶ Câbirî irfan ekolünün nedenselliği reddettiklerini ve bu yaklaşımlarıyla bilimselliğe mesafeli hale geldiklerini belirtmektedir. Câbirî İbn Rüşdçü bir bakışla nedenselliği akletmenin ve bilginin temeli olduğunu düşünmektedir.

³¹³ Alpyağıl, “İslami düşüncenin Bünyesinde Endülüs Vizyonunu Öncelemek”, 142-144.

³¹⁴ Mehmet Ulukütük, *İslam Düşüncesinde Din ve Akıl* (Ankara: Otto, 2017), 240.

³¹⁵ Sergejev, I.-Witer K.- Bloch, E, *İbn Sina: Aklın Ustası*, trc. Mehmet Çallı, Gazi Ateş (İstanbul: Evrensel Basım Yayım, 2016), 45- 53. İbn Sînâ'nın tabiatçılığını, tıpcı kimliğini ve deneyselliğe verdiği önemi “Aristotelesçi sol” olarak nitelendirmektedir.

³¹⁶ Andrey Smırnov, “Nedensellik ve İslam Düşüncesi”, trc. Fethi Kerim Kazanç, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/1 (2010): 281.

Gutas, siyasetin kendi teolojisini ürettiğini belirtmektedir.³¹⁷ Nedenselliğin reddi, büyük günah, kader ve özgür irade tartışmalarında devlet politikalarına meşruiyet devşirmenin bir gereği olmuştur. Siyasetin dinî temelde argümanlarını geliştiren kelâm da nedenselliğin zorunluluğunun reddini, tenzihçi ve mucizelere alan açan bir temele oturtmuştur. Ona göre bu kelâmî yaklaşım, bilimsel atılım için gerekli temeli oluşturmaz.³¹⁸ Eş'arilerin Aristoteles mantığını kabul ve sebebiyet ilkesini red ile yaşadıkları çelişkiyi, aynı zamanda pozitif bilim ürünlerini kabul edip onu üreten teorik temelleri reddeden kişilerin de yaşadığını belirtmekte ve bilim üretilmemesinin nedeninin bu çelişki olduğunu savunmaktadır. Aslında o her çelişkinin bir krize işaret ettiğini ve düğümlemenin çözümün değil sorunun kaynağı olduğuna inanmaktadır.³¹⁹

Câbirî'nin bilime çağrısı açık ama ne tür bir bilim anlayışına sahip olduğu açık değildir. Örneğin, doğallaştırılmış bilim anlayışı, beş duyuyu temel almakta ve bunların dışında elde edilen bilgileri dışlamaktadır. Bu empirist yaklaşım, felsefî teorilerin bilime uygun hale getirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bilimi merkeze alma, Câbirî'de gördüğümüz bir temel yaklaşım biçimidir. O bilim üretmeye müsait bir düşünsel zemin üretmeyi amaçlamakla, doğallaştırılmış felsefeye yaklaşmış olmaktadır.³²⁰

Fazlurrahman Sünniliğin pozitif bilim karşıtlığının, filozoflara yönelttiği eleştirinin kaçınılmaz sonucu olduğunu belirtmektedir.³²¹ Câbirî de benzer bir bakışa sahiptir. O hocasının izinde olarak İbn Rüşd gibi nedensellik fikrinin terkinin bilimselliği ezdiği kanatindedir. Bilim ve felsefe terkedildiğinde, “âtlı aklın” hâkimiyeti başlar. Ona göre felsefe karşıtlığı, nedenselliği dolayısıyla bilimi ötelemekle kalmaz, değer düzenini de zaafa uğratar.³²² Bilim evrenin “nasıl işlediğine” cevap arama çabası içerisindedir. Fakat evrenin “niçin olduğuna” ilişkin cevap bilimin amacını aşmaktadır. Fakat bir insanın gündelik yaşamında evrenin niçin olduğu sorusu hayatın anlamını ifade ettiğinden, evrenin nasıl olduğundan daha önemlidir. Bu ise metafiziğin alanına girmektedir. Modernizmin, yirminci asırda bilimsel atılımlarıyla insanlığa huzur yerine iki dünya savaşında toplam on milyonlarca ölmüş insan vermesi bu önemin kanıtı gibidir. İrfanî ekolün evrenin niçin olduğuna ilişkin derinlikli cevabı, bilimsel atılım için uygun zemin

³¹⁷ Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, trc. Lütfi Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015), 149.

³¹⁸ Keleş, “Câbirî ve Çağdaş Arap-İslam Aklının Oluşumu: Bir Yeniden Yapılanma Projesi”, 188.

³¹⁹ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 171.

³²⁰ Kemal Batak, *Felsefenin Sonu W.V. Quine, Doğallaştırılmış Epistemoloji ve Apriori Bilgi* (İstanbul: İz Yayınları, 2017), 13, 53.

³²¹ Fazlurrahman, *İslam Felsefesi ve Problemleri*, 71.

³²² Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 481.

üretimdeki tartışmalı tavrına rağmen ona modernite karşısında anlam ve değer katmaktadır.

3.3.7. Modernleşme Perspektifi ve İrfanî Epistemoloji

Câbirî’de modernleşme fikri, merkezi bir ilkedir. Son iki yüzyıldır Müslümanların niçin geri kaldığı sorusu üzerine düşünen aydınlar çeşitli cevaplar vermişlerdir. Câbirî Müslümanların düşünme biçiminin, geriliğin nedeni olduğunu söylemekte geleneğin ve kültürün sorgulanmasını istemektedir. Câbirî’ye göre düşünce ve bilim üretebilmek ancak rasyonel kalabilmekle mümkündür. İrrasyonel olandan fikrî bir açılım olmayacağı gibi bilimsel gelişme ve teknolojik sıçrama da çıkamayacaktır.³²³

Çağdaş İslâm düşünürlerinden olan Câbirî, sömürgeciliğe karşı savunmacı bir duruş, geleneksel değerlere karşı da eleştirel bir tavır takınmıştır. Bu bağlamda gelenek ve irfanî yaklaşım, iç bünyeyi sağlama alma iddiası ile ölçsüz ve yoğun bir eleştiriye maruz bırakılmıştır. Batı’nın teknolojik üstünlüğünün aklileşme ile olduğu kabulü, irfanî ekolün sezgisel bilgiyle olan iççeliği ile birlikte değerlendirildiğinde sonuçta aklileşme için geleneğin ve irfanın terki noktasına gelinmiştir. “*Kaynaklara ve öze dönüş*” söylemi de genelde, pratik olarak geleneğin ve irfanî yaklaşımın terki sonucunu üretmiştir.³²⁴

Arap dünyasında Batılılaşmanın, yerel diktatörlüklerle ve batı sömürgeciliğiyle ilişkili olduğu değerlendirilmektedir.³²⁵ Dolayısıyla onun modernleşme çabasının, demokrasi talebini ve sömürgecilik karşıtlığını gölgelemesi durumu sözkonusu olabilecektir. Modernleşme perspektifiyle irfana yaklaşan Câbirî’nin, oryantalist söylemin indirgeyici yaklaşımıyla irfana yaklaşıp yaklaşmadığı tartışılır hale gelmektedir. Oryantalist söylem ise Avrupa modelini diğer halklara zorunlu kılmaya çalışırken, “yozlaşmış-egzotik” yerel kültürlerin varlığını bahane etmektedir. Diğer halklar Avrupa modelini

³²³ Hanefi-Câbirî, *Doğu Batı Tartışmaları*, 92. Câbirî devamında şöyle der: “Modernlik, önüne gelen her şeyi silip süpüren bir aygıt gibidir, sahip olamazsan seni de silip süpürür. Üretimine ya da en azından senin kültürünün ve gerçekliğinin içerisinde yer etmesine katkıda bulunmaya çalışmazsan seni köklerinden koparır, merkezin dışına iter, bugünün ve geleceğin aktörü olmaktan uzaklaştırır, geçmişe gömer.”

³²⁴ Ulukütük, “Câbirî Özelinde Bir Eleştirel Soruşturma”, 16-17, 21.

³²⁵ Raşid el-Gannuşî, *İslami Yöneliş*, trc. Abdullah Baykal (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1987), 233. Gannuşî’nin Batılılaşma ve modernleşmeye ilişkin eleştirel tavrın (221-234) Câbirî’de görülmediği farkedilmektedir. Oysa Gannuşî de tasavvufi hareketlere karşı bir eleştirelilik içerisindedir. O, tasavvufi tarikatların şeyhe sınırsız itaatleriyle bir tür ruhsal diktatörya kurduklarını kaydeder (203).

benimsemeye çalışmak yerine Batı hâkimiyetine razı olmalıydılar.³²⁶ Câbirî kendince oryantalist iddialara cevap vermekte ve yerel dinamiklerle modernleşmenin mümkün olabileceğini ispatlamaya çalışmaktadır. İrfan ise her iki yaklaşımda da ilk elde kurtulması gerekenler olarak ön plana çıkmaktadır.

Sömürgecilik karşıtlığı bağlamında, yerel kültürlerin korunmasını ve siyasî bağımsızlıklarının güçlendirilmesini ön plana çıkarmaktadır. O; bu yönüyle milliyetçi düşünce ve tavır takınmış olup modern dönemde Efgânî başta olmak üzere birçok İslâmcı düşünürde Sömürgeciliğe karşı bu milliyetçi tutumları görebiliyoruz.³²⁷ Câbirî’de 1967 Arap İsrail savaşında alınan mağlubiyetin doğurduğu bir yönelimle güç istencinin ön plana çıktığı ifade edilmektedir. Bu güç istenci Câbirî’yi modernleşme istikametinde daha hızla yol alma yönündeki fikirlere yönlendirmiştir. Burada Câbirî’nin modernitenin sonuçları ile hesaplaşmak yerine, modernleşmeye odaklanması eleştiri konusu edilmektedir. Konunun irfana değen boyutu ise şudur: Modernleşmek hedeflendiğinde geleneğin ve kültürün hızlı bir dönüşüme uğratılması zarureti doğmaktadır. Dolayısıyla eleştirilen husus, irfanî epistemoloji ve gelenekteki irrasyonel unsurlar olarak ifade edilmektedir. İrfanın eleştirilmesinde modern değerlerin ön planda olması gerçeği Câbirî felsefesi için önemli bir saptama olmuştur.³²⁸

Câbirî, gelenekle ilişkisinde sürece öncelikle onun epistemolojik bir eleştirisiyle başlamaktadır. Sonra modernitenin yerel kültüre naklini öngörmektedir. Son aşama ise Avrupa modernitesinin görecelilik ifade eden boyutlarını tespit aşamasıdır.³²⁹ Bu üç

³²⁶ Bulut, *Oryantalizmin Eleştirel Kısa Tarihi*, 123-124. İrfani epistemolojiye ilişkin oryantalist bakışın Câbirî’de değerlendirilmediğini görmekteyiz.

³²⁷ Hayrettin Karaman, “Efgânî, Cemâleddin”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 456-466. Bid’at ve hurafelerin Müslümanları dinin özünden uzaklaştırdığını düşünür. İslam birliğini bozan ayrılıkların, dinin özüne aykırı anlayışlardan temellendiğini belirtir. Siyasî hal ile toplumun inançları arasında doğru orantı bulunduğunu düşünür. Fakat sömürgeciliğe karşı milli şuurun harekete geçirilmesinin taktiksel faydasına inanır. Onun 2. Abdülhamid’e sunduğu Şîî-Sünnî yakınlaşması projesi ve Jön-Türklerle teması, sömürgecilere karşı geliştirilmiş bir yaklaşımlardır. Câbirî’nin de sömürgeciliğe karşı bir ufukta çalıştığı görülmektedir. Efgânî’nin de tasavvufa meyilli bir kişilik taşımasına rağmen irfan eleştirisi yapması da siyasî zemine oturmaktadır. O, nassların zahirine riayet etmeyen tasavvufî yaklaşımın tehlikelerine işaretle Câbirî’nin beyan temelli yaklaşımıyla örtüşmektedir. Karaman, Efgânî’nin Müslümanların geri kalış nedenlerine bakışını 8 maddede özetlemektedir. Câbirî de eserlerinde yoğunluk ve öncelik farklılıklarıyla birlikte bu hususlara değinmektedir. Efgânî, milliyet duygusunun din bağına tabi olduğu sürece faydalı bir durum olduğunu belirtmektedir. Osmanlı İmp. birliğini korumaya çalışın Efgânî’den farklı olarak Câbirî, parçalanmış ve sömürgecilerin hakimiyetindeki bir coğrafyada yaşamış ve fikir yürütmüştür. Arap realitesine odaklanan Câbirî’yi kendi bağlamı içerisinde değerlendirmek daha doğru olacaktır.

³²⁸ Keskin, “Çağdaş Arap Düşüncesinde Gelenek ve Modernlik: Muhammed Âbid El-Câbirî Örneği”, 142-143.

³²⁹ Câbirî, *Arap-İslam Medeniyetinde Entelektüeller*, 18. Birinci aşamada yani geleneğin epistemolojik eleştirisinde irfanın kaçınılmaz bir biçimde eleştirileceği farkedilebilecektir. Fakat ikinci aşamada yani

aşamalı süreçte geleneğin edilgen, Modernitenin ise baskın karakteri kendini hissettirmektedir.

3.3.8. Endülüs-Fas Filozoflarının Etkileri

İbn Hazm gelenek eleştirisi ve yeni yöntembilim önerisiyle Câbirî'ye temel olmuştur. İbn Hazm'ın metodolojisinde Aristoteles mantığı ve rasyonalite ön plana çıkmaktadır. Ayrıca irfanî epistemolojinin metodolojiye dâhil edilmemesi ve din ile felsefenin ayrılması Câbirî'nin yeniden yapılanma projesine yansıyan özellikler olmuştur.³³⁰ Câbirî İbn Hazm'ın projesinin zâhiriliği aşan boyutları olduğu iddiasındadır. Keşf ve ilham anlayışına, evrenin olağandışı algılanışına, taklit ve kıyasa, selefî otoritesine karşı İbn Hazm projesini bir devrim olarak değerlendirir.³³¹

Gazzâlî ve İbn Hazm birlikte İsmâilî anlayışa karşı çıkmalarına rağmen Gazzâlî sûfî irfanına destek vermiş, İbn Hazm ise Şîî ve sûfî irfanının tümüne karşı çıkmıştır. İbn Hazm fıkıhta Şafii ile itikadda Eş'arî ile bağlarını kopartarak beyanî temelli yeni bir usul inşa etmiştir.³³² Câbirî'nin kendi projesinde örnek olarak Endülüs yapılanmasını ve daha da özelde İbn Hazm zâhiriliğini aldığı da belirtilmektedir. İbn Hazmın yaklaşımında ise Şîî ve tasavvufî irfan reddedilen bir öğretilerdir.³³³

İbn Rüşd'ün felsefe, din ve bilim ilişkisinde takip ettiği yol İbn Sînâ'dan farklı olmuştur. Biri kopuşu savunurken diğeri uzlaşmayı savunmaktadır. İman ile akıl ilişkilerinde fideistik bir noktaya bizi sürükleyebileceği eleştirilerine rağmen mevcut felsefe din krizine dair bir çözümü muhtevi olduğu için Câbirî'nin yaklaşımı kıymetli görülmektedir. İbn Rüşd'ün mucizeler hususunda aklî bir savunu yoluna gitmeyip inanç alanıyla sınırlandırması buna örnek olabilecektir.³³⁴ İbn Rüşd'ün nedensellik savunusu kendi bilgi teorisine dayanmaktadır. Yani o sofistیک bir anlayışa karşı bilginin zorunlu

Modernitenin yerel kültür ve gelenekle uyumlulaştırılmasında irfanın olumlu bir katkısının olabileceği düşünülebilir. Zira irfanın hem beyan hem de burhan ile olumlu ilişkileri sözkonusudur. Üçüncü aşamadaki Avrupa modernitesinin görecelilik içeren buyutunun eleştirisi önemli bir metodik durumdur. Zira aynı eleştirel duruş irfanın eleştirilmesinde de sürdürülmektedir. Dolayısıyla şöyle bir resim ortaya çıkmaktadır: O, hem gelenekte hem modernitede görecelilik içeren boyutları eleştirirken, bilginin imkânını içeren geleneksel ve modern değerleri uyumlulaştırmaya ve yeni bir bilimsel teknolojik atılım için bu zemini kullanmaya çalışmaktadır.

³³⁰ Keskin, “Çağdaş Arap Düşüncesinde Gelenek ve Modernlik: Muhammed Âbid El-Câbirî Örneği”, 140.

³³¹ Keleş, “Câbirî ve Çağdaş Arap-İslam Aklının Oluşumu: Bir Yeniden Yapılanma Projesi”, 702

³³² Câbirî, “Gazzâlî Düşüncesinin Temel Unsurları ve Çelişkileri”, 403.

³³³ Alpyağıl, “...Ebu Zeyd ve Câbirî: Metnin Kıyametini ...Üzerine Bir Deneme”, 108. Câbirî'nin İbn Hazm ile tümüyle örtüşürülmesi tartışılabilir bir değerlendirmedir. İbn Rüşd, İbn Haldun ve Şâtıbî'nin, sırasıyla felsefe, sosyoloji ve fıkıhta etkisi ise daha berrak farkedilmektedir.

³³⁴ Ulukütük, “... Meşrikî Felsefe Karşısında Mağribî Felsefe”, 46.

ve nedensel yapısını savunmuştur. Sofistler her şeyin değiştiğinden bahisle bilginin de göreceliliğini savunmuşlar ve evrensel, tümel, zorunlu bir bilgi anlayışını reddetmişlerdir.³³⁵ Câbirî'nin irfan ekolü eleştirileri de aynı temelde gelişmektedir.

Câbirî'nin İbn Hazm'a bakışı eleştirilmektedir. İbn Hazm'ın akılcılığa karşı olduğu halde Câbirî tarafından akılcı gösterilmeye çalışıldığı iddia edilmektedir. Ayrıca İbn Rüşd ve İbn Bacce'yi diğer felsefecilerden üstün tutması dolayısıyla da eleştirilmektedir.³³⁶

3.4. Câbirî'nin İrfanî Ekol Eleştiri Yöntemi

Câbirî, eleştirilerini yaparken bir yönteme tümüyle sadık kalmamakta çok farklı yöntemleri kendi sistemini pekiştirmek için değerlendirmeyi tercih etmektedir. Bu başlıkta tüm bu yöntemleri hakkında değerlendirme imkânından yoksunuz. Yalnız irfan eleştirilerini etkileyen yöntemlerden önemli gördüğümüz bazılarına değineceğiz.³³⁷

3.4.1. İkili Ayrım, Üst-Alt Kategori ve Yapı Bozum

Câbirî'ye göre burhan ve irfan yabancı bilgi sistemleridir ve farklı kültür içerisinde temellendirilmişlerdir. Burhan Yunan temelli iken, irfan Hermetik kültürün taşıyıcısı olmuştur.³³⁸ Ali Harb'in yorumlamasına göre, Beyanî epistemoloji rasyonel Arap, burhanî epistemoloji rasyonel Yunan, irfanî epistemoloji ise irrasyonel Arap-dışına tekabül etmektedir. Eğer böyleyse irrasyonel unsur İslâm-Arap aklına yabancı olup İslâm-Arap akli tümüyle rasyonel bir olgu haline gelmektedir. Arap olma ile rasyonellik ilişkilendirilirken, irrasyonel unsurların taşıyıcısı olan irfanî epistemoloji tümüyle Arap gerçeğinin dışına atılmaktadır. Bu tasnifte de bir ikili zıtlık dikkat çekmektedir. “*Ya o, ya öteki*” şeklindeki bir tercihe zorlanma hali felsefede şiddet metaforu olarak adlandırılmaktadır. Oysa bu Aristoteles'in çelişmezlik ilkesidir. Zıt olan iki olgudan biri doğruysa diğeri yanlıştır. Şiddet metaforuna karşı kıta Avrupası felsefecilerinin önerisi ise “hem o, hem o” şeklinde kapsayıcı bir yaklaşımdır.³³⁹

³³⁵ Mehmet Fatih Birgül, *İbn Rüşd'de Nedensellik* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2012), 121.

³³⁶ Pûr, “Nazariye-yi Tekvîn-i Akli Arabî”, 144.

³³⁷ Câbirî'nin din felsefesi eleştirilerinde kullandığı yöntemleri şu şekilde sıralayabiliriz: Eleştirel düşünce, Nietzscheci soy kütüğü, analitik eleştiri, Popperci Rasyonalist tartışma, Heider ve Gadamerci hermenötik eleştiri, Derridacı yapı bozumu, Peirceci pragmatik eleştiri mantığı, eleştirel teori, Foucaultçu iktidar, tahakküm ilişkisi. Bkz. Ulukütük, *Din ve Akıl*, 26.

³³⁸ Ulukütük, “Felsefî Mirasımızı Bugün Yeniden Nasıl Temellük Edebiliriz? ...”, 83.

³³⁹ Yasin Aktay, “Akılın Sosyolojik Soykütüğü”. *Toplum ve Bilim Dergisi* 82 (Güz 1999), 115.

Câbirî'de yer alan üçlü yapının nereye referansta bulunduğu tartışılmıştır. Bu üçlü yapı acaba İslâm düşüncesinin alt kategorilerini mi oluşturmaktadırlar? Yoksa bu üçlü yapı teoloji, felsefe ve mistisizm üst kategorilerinin diğer bir ifade ediliş şekli midir?³⁴⁰ Câbirî'nin irfanî epistemolojisinin alt veya üst kategoriye ifade etmesi tezimiz açısından önemli bir tartışmayı ifade etmektedir. Eğer üst kategoriler ise Câbirî'nin eleştirileri, İslâm kültürünün bir kısmını (İşrâkîlik) değil belirli bir felsefî yöntemi (mistisizm) dışlaması anlamına gelebilecektir. Alt kategorilerin üst kategori olarak görülmesi, Endülüs-Fas deneyimini evrenselleştirme çabası olabileceği gibi, tartışmayı daha evrensel bir düzleme de taşıyabilecektir.³⁴¹

Bu başlıkta Keskin, Coşkun ve Alpyağıl'ın eleştirilerini de vermek istiyoruz. Bu hususlar irfan eleştirileriyle de ilişkilidir. Câbirî'ye yöneltilen eleştirilerin yoğunlukla irfan değerlendirmelerinden kaynaklı olduğunu görüyoruz. Keskin, Câbirî'nin irfanî yaklaşımın iç işleyişine yönelik değerlendirmelerinin, Derrida'nın şiddet metafiziği kavramıyla ilişkili olduğunu ifade etmektedir. Zira Câbirî'de irfanî düşünce, ikili ayrımlarla işlemekte, bilgi ve iman karşıtlık ilişkisine sokulup derecelendirilmektedir. İrfanî yaklaşım, deneysel ve rasyonel bilgiyi dışlanmakta, farklı yaşam biçimlerini ötekileştirmektedir. Ayrıca irfanî ekol, imâmete ilişkin yaklaşımlarıyla bilginin kesinliğine yönelik engel oluşturmuşlardır.³⁴² Yapısalcılığın yönteminde de bu tarz ikili çatışmaları temel alma söz konusudur. *Levi Strauss* hayatın ve insan yaşamının erkeksi, hayat ölüm gibi dikotomilerce yönetildiği iddiasındadır.³⁴³ Câbirî, analizlerinde irfanî geleneğin yorumlama stratejisini tespiti çalışmaktadır. O, olay ve olguları “ikili nedensellik bağı” ile izah ederken İkbâl ise “çoklu bir nedensellik bağı” ile okumaktadır. “İrfanî ekolün siyasallığı aşan yönleri” alt başlığında tasavvufun ortaya çıkışıyla ilgili izahını hatırlayalım. Tarih okumada yoğun bir siyasallık ve ideolojik arka planı esastır. Bu siyasal çözümlenmeleri metnin merkezine yerleştirmesi ile değişim sorunu oluşmaktadır. Alpyağıl'a göre, Câbirî, değerlendirmelerinde Derrida'nın yapısalcılık eleştirilerinden istifade etmektedir.³⁴⁴

Beyan, burhan ve irfan epistemolojileri arasında bir hiyerarşi öngörmesi, *ikili ayırım (binary opposition)* öngören Câbirî bakışının bir sonucudur. Bu bakış Derrida'nın şiddet

³⁴⁰ Ulukütük, “Felsefî Mirasımızı Bugün Yeniden Nasıl Temellük Edebiliriz?..”, 102.

³⁴¹ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 19-26, 44, 58

³⁴² Keskin, “Dekonstrüksiyondan Rekonstrüksiyona, ...Câbiri Örneği”, 81.

³⁴³ Keskin, “Arap/İslam Kültürünün Yapısalcı Analizinin İmkânı: Muhammed Âbid El-Câbirî Örneği”, 257.

³⁴⁴ Alpyağıl, “... Ebu Zeyd ve Câbirî: Metnin Kıyameti ...Üzerine Bir Deneme”, 110.

hiyararşisi kavramıyla örtüşmektedir. Câbirî'de Fransız yapı bozumcularının önemli etkisi görülmektedir. Bilgi ve iktidar ilişkisi bu yöntemle ortaya serilir. Câbirî'nin ideoloji ve epistemoloji arasında kurduğu ilişki biçimi, irfan için de geçerlidir. İrfanî epistemoloji *ruhanî temelli bir iktidarı* kurmaktadır. Avrupa modernleşme tecrübesi ve modelini İslâm düşüncesine uygulayan Câbirî'nin bu çabası sonrasında İrfanî yaklaşım dışlanmaktadır. Ama Batı'nın Materyalist karakterine karşı bu ekolü ötelemek İslâm düşüncesine mevzi kaybettirmektedir. Câbirî oluşan boşluğu *Kant'ın saf aklına* tekabül eden “oluşturucu (mükevvin) akıl” ile doldurmak istediği belirtilmektedir.³⁴⁵

Entelektüelin bazı düşünce ve tespitlerinin Marksizmden alınması onu Marksist yapmayacağı gibi, bazı tespit ve çözümlemelerin milliyetçi tasnifler taşıması onu siyâsî kimlik açısından milliyetçi yapmayacaktır. Milliyetçilik Arap dünyasında üç formda tezahür etmiştir.³⁴⁶ Câbirî Arapçanın konuşulup yazıldığı kültürel coğrafyayı temel inceleme alanı olarak belirlemiştir. Aynı tartışma onun yapısalcı olup olmadığıyla ilgili olarak da yapılmış olup, yapısalcılığın tüm unsurları tutarlı bir şekilde uygulamadığı tespit edilmiştir. Câbirî yöntemlere tam bir sadakat göstermek yerine onları amaçlarına götürmesine göre değerlendirmektedir. Coşkun, “yöntemi ve modern kuramlar içindeki yeri” başlığıyla Câbirî'nin kullandığı yöntemleri değerlendirmiştir. Yapısalcılık ve Psikolojinin birbirlerine karşıtlık içerdiğini belirtmektedir. Yapısalcılık olguların tarihte ele alınmasını, Psikoloji ise olguların şimdiki zamanda ele alınmasını öngörür. Câbirî irfanı şimdiki zamanda değil tarihin belli bir kesitinde ve sınırlı bir coğrafyadaki olgu olarak ele almıştır. Câbirî, yapısalcılığın tümdengelim yöntemini kullanmıştır. O yapısalcı yaklaşımı bir ideoloji gibi benimsemek yerine kimi unsurlarını yeri geldikçe kullanmıştır.³⁴⁷

3.4.2. “Saf Felsefe” Arayışı

³⁴⁵ İbrahim Keskin, “Câbirînin Yapı-bozumunda Özerk Özne Sorunu”, *Birey ve Toplum Dergisi* 1/2 (Güz 2011), 135, 143, 146, 140-141.

³⁴⁶ Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, trc. Latif Boyacı, Hüseyin Yılmaz (İstanbul: İnsan Yayınları, 1994), 167-168. Hourani'nin bahsettiği Arap-İslam dünyasındaki üç milliyetçilik formu şunlardır: İlki Panislamist anlamda “din milliyetçiliği” olup aynı dine inanan insanların tek bir siyasal toplum olmalarını öngörür. İkincisi, toprak sevgisine dayalı yurtseverlik anlamındaki ulusçu milliyetçiliktir. Üçüncüsü ve en güçlüsü ise aynı dili konuşan insanların tek bir siyasî birim oluşturması gerektiğini savunan linguistik milliyetçiliktir. (Bunlar kanaatimizce İbn haldun'daki asabiyet formlarıyla da ilişkilendirilebilir.) Biz Câbirî'nin beyanî epistemolojiyle ilgili analizlerinde ve yeniden yapılanma projesindeki unsurlarda Arapçanın merkezi bir yer işgal ettiğini görmekteyiz. Aslında o irfan incelemesinde de Arapça dışı literatüre uzanmamıştır. Bu onun irfan değerlendirmelerine ait sınırlılığı ifade eden başka bir husustur.

³⁴⁷ Coşkun, Câbirî ve Tefsir Anlayışı, 56-76.

İslâm felsefesi tarihinde beş bakış açısı ve sistem ön plana çıkmaktadır. İzmirli, bunları Selefi, kelâmî, tasavvufî, felsefî, Bâtınî yollar olarak tasniflenmektedir.³⁴⁸ Kutluer ise kelâm, felsefe ve tasavvuf olarak üç yöntem zikretmektedir.³⁴⁹ Câbirî, felsefî yöntemi kalkış noktası belirlemekte, anılan metodları değişik tonlarda eleştirmektedir. O, Bâtınî yöntemi ise tümüyle dışlamaktadır. Tezimizde ele aldığımız konu gereği bu metodlar arası ilişkiye dair Câbirî'nin tercihini de kritik etmekteyiz.

İrfanî ekolün sûfî yorumunda, kelam ve felsefe karşıtlığı söz konusu olmasına rağmen İşrâkî yorumunda felsefî ve kelâmî tavır sentezi mevcuttur.³⁵⁰ Câbirî ise bu yöntemi sorunlara yol açtığı, hem felsefeyi hem de dini zedelediği için eleştirir. Saf felsefeye teoloji meczedilirse kelâmî bir olgu ortaya çıkar. İrfanî ekol kelâmî yöntemi kullanmakta ve fakat retorik olarak kelamı ötelemektedir. Özellikle, Seyyid Hüseyin Nasr'ın teolojinin dışlandığı bir felsefeyi makbul bulmaması ve bunun hakikate uzak düşeceğini belirtmesi önemlidir. Modern Batı felsefesinin teoloji ile mesafesi nedeniyle sorunlar yaşadığı da belirtilmektedir.³⁵¹

Câbirî'nin eleştirdiği kelâmî yöntem, kendi eserlerinde de rastlamaktayız. Yazmış olduğu tefsiri de felsefî tefsir ekolünden sayılmaktadır. Felsefesini dinî anlayışına yansıtmıştır. Fakat buna rağmen onun felsefe din kopuşunu savunması, felsefenin Sünnî dünyadan dışlanmasına dönük bir çözüm arayışı olarak görmek mümkündür. Câbirî her ne kadar kendisi bunu örnekleyememiş olsa da, din ve felsefenin net bir şekilde ayrılmasını ve doğruluklarının kendi içlerinde aranmasını önermektedir. Bu ayrım, felsefe ve dinin üst olgular olarak birbiriyle çatışmayacağı, çatışan unsurların felsefe ve dine ait yorumlar olduğu kabuline dayanır. Câbirî de sistemden dışlanan unsurlar, Endülüs tecrübesinde ve yeniden yapılanma projesinde de yer verilmeyen unsurlar olmaktadır. Fıkıh, kelâm ve felsefede yöntemsel bir kopuş öngörmesi Endülüs projesinin önünü açmıştır. Zaten ibn Rüşd de dinin ve felsefenin kendi asıllarının feda edilmeden bir araya gelmelerinin mümkün olmadığını söyler. En genelde Endülüs

³⁴⁸ İsmail Hakkı İzmirli, *İslam Felsefesi Tarihi*, thk. Refik Ergin, 1. Baskı (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2008), 411-420. Bu tasnifte tasavvufîve batını yöntemin ayrılmış olması dikkat çekmekte olup, bu ayrım Câbirî'nin irfan eleştirisiyle uyumludur.

³⁴⁹ Ahmet Vural v.dğr., *İslam Felsefesinin Sorunları*, (Ankara: Elis yayınları, 2003), 19-36. Tezimizde İslam felsefesi kapsamına giren yaklaşımları tek bir bakışla vermeyi tercih etmedik. Farklı düşünürlerin farklı bakışlarını vermekle amacımız, İslam felsefesinin yöntemsel açıdan zenginlikler barındırdığını göstermektir. Yazarın, hangi yöntemi ön plana çıkarıldığı tespit edildiğinde, konuya nasıl yaklaşıldığı da öğrenilebilmektedir. Kutluer ise daha genel-üst bir tasnifleme yapmakta, daha yakın gördüğü unsurları birlikte mütalaa etmektedir.

³⁵⁰ Gündüzöz, *Nazari İrfan Geleneği*, 53.

³⁵¹ Nasr, *Makaleler-2*, 11-21.

tecrübesi, din ve felsefenin mezcedilmesine yönelik bir reddiye taşımaktadır. İrfanî ekol ise din felsefe birlikteliğini savunan bir yöntemi benimsemiştir. Dolayısıyla hem Hermetik geleneğin taşıyıcılığı hem de felsefe din uzlaşısını savunmasıyla iki kez reddedilmektedir.³⁵²

Câbirî Endülüs vizyonu olarak adlandırdığı Mağrip geleneğinde dinin felsefeye sokulmadığını kaydetmektedir. Meşrikî gelenekte ise din felsefenin içerisine sokulmuştur. Câbirî mahalli projesini evrensel ölçekte bir örnek olarak sunmaya gayret göstermektedir. Fârâbî ve İbn Sînâ'yı felsefeyi dine soktukları için eleştirmektedir. İbn Rüşd gibi yöntemsel düzeyde felsefe din kopuşu gerçekleştirilmelidir.³⁵³

Câbirî Kur'an'ın akılcı bir şekilde ele alınması gerektiğini savunmaktadır. Allah'ın varlığından tüm yasama ve inanç konularına değin aklın kullanılmasının Kur'an tarafından tavsiye edildiğini belirtmektedir.³⁵⁴ Yalnız vahyin anlaşılma ve yorumlanmasında aklın kullanılması tavsiyesi ile felsefe- din kopuşu projesi arasında çelişik bir durum görünmektedir. Acaba Câbirî din derken tümel bir durumu mu kastetmektedir yoksa dinin bir alanını ve boyutunu mu kastetmektedir? Gazzâlî'nin İbn Sînâ eleştirilerine hak vermesindeki vurgu da göz önünde bulundurulduğunda, Câbirî'nin daha çok metafiziksel, gaybi alanda felsefenin vahyî olanı çerçevelemesine yönelik bir itirazda bulunduğunu görmekteyiz.

Câbirî'de görülen kelâm karşıtlığını kendisinin bağlı kaldığı Endülüs geleneğinde müşahede edebiliyoruz. Felsefe ve din ayrı yöntemleri temel aldıklarından birbirlerine karışmaması tercih edilmektedir. Böylece ortaya teoloji bulaşmamış saf bir felsefî anlayış ile felsefe bulaşmamış fideist bir imancılık olguları çıkmaktadır. Bu iki usul farklılığı Nasturiler ve Yakubiler arasında da görülmektedir. Nasturiler Meşrikî yöntemle felsefe ve dini uzlaştırırken, Ya'kübiler, Mağribîler gibi felsefe ve dini ayırmışlardır. Câbirî'de ikili karşıtlık yoğun bir şekilde görülür: Doğu ile batı, meşrik ile mağrib, sağ ile sol, irrasyonel ile rasyonel, feyzancılık ile tabiatçılık. Bu ikicil olgulardan biri tercih edilirken diğeri dışlanır.³⁵⁵

3.5. Câbirî'nin İrfan Tanımına Eleştiriler

³⁵² Ulukütük, "Felsefî Mirasımızı Bugün Yeniden Nasıl Temellük Edebiliriz? ...", 92-94.

³⁵³ Alpyağıl, "İslami Düşüncenin Bünyesinde Endülüs Vizyonunu Öncelemek", 146.

³⁵⁴ Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, 495.

³⁵⁵ Nesim Doru, "İslam Felsefesinin Kaynaklarından Biri Olarak Harran Akademisi ve Süryani Felsefesi", *1. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu Bildirileri*, ed. Ali Bakkal (Şanlıurfa: Şelale Matbaası, 2006), 81-91.

Bu başlığı tüm Câbirî eleştirilerini içerecek şekilde planlamadık. İrfanî epistemolojiye ilişkin değerlendirmelerle ilgili hususların zikredilmesiyle yetindik. Belirli yaklaşımları ve tercihleri ortaya koyduğunuzda bunların kaçınılmaz bazı sonuçları olmaktadır. Tutarlı olmak ve sistemli bir yapı kurmak bunu gerektirmektedir. Câbirî'nin üçlü epistemoloji ile kurduğu sistem, evrenselleşme sürecinde İslâm kültürünün yaşadığı nakil-akıl gerginliğini ele almaktadır. Sırasıyla belirtirsek, beyan, burhan, irfan yöntemleri nass, akıl, kalp araçlarını/yöntemlerini edinmişlerdir. Ortaya ise yine sırasıyla hadis, rey ve sezgi ehli sosyal grupları çıkmıştır. Üç epistemik yaklaşım da akıl-nakil ilişkisine dair birbirinden farklı yaklaşımlara sahiptirler.³⁵⁶

3.5.1. İran İrfanı Eleştirileri ve Milliyetçilik, Mezhepçilik

Câbirî milliyetçiliğe ilişkin özde olumsuz kanaatlere sahiptir. Arap dünyasında milliyetçiliğin, başka akımlara hayat hakkı tanımadığını ve demokratik bir mâhiyet taşımadığını belirtmektedir.³⁵⁷ Buna rağmen ulus devletler çağının bir siyaset etme biçimi olan ulusçuluğun ve yaşadığı dönemin milliyetçi atmosferinin Câbirî üzerinde etkisinin olmadığını söylemek mümkün olmasa gerektir.³⁵⁸ Kanaatimizce İslâm-Arap akli projesinin analiz kapsamının getirdiği bir zorunluluğun sonucunda da milliyetçi bir resim kendini hissettirmektedir. Sömürgeciliğe karşı modern dönem İslâmcılarının Efgânî'de görüldüğü gibi, milliyetçi bir söylem ve tutum takındıkları da bilinen bir husustur.³⁵⁹ Câbirî'de İslâmcılık ve milliyetçilik arasında salınan bir söylemle yüzyüze olduğumuzu görebiliyoruz. Dinî veya siyasî nitelikli olarak onun farklı eserlerinde farklı tondaki vurgular öne çıkabilmektedir. Muhatap kitleye, o kitledeki amaçlarına ve konunun bağlamına göre farklılaşan bir taktiksel dil gözlemekteyiz.

Arap dünyası çoğunlukla hadisçiliğin/Selefliğin baskın olduğu bir coğrafya olmasına rağmen Kuzey Afrika bölgesinde tasavvufun da etkin olduğunu görebiliyoruz. İbn Arabî'nin anavatanının da bu bölgeler olduğunu hatırd tutmalıyız. Dolayısıyla Câbirî'nin irfanı eleştirirken zihninde sadece İran olgusunun olduğunu düşünmemiz doğru olmayacaktır. Bununla birlikte onun Fars itaat ahlâkının Arap siyasetini ve ahlâkını belirlediği ve ondan kurtulmadan demokratik ve özgür bir toplumsal-siyasal

³⁵⁶ Ulukütük, "Câbirî Özelinde Bir Eleştirel Soruşturma", 3.

³⁵⁷ Akyüz, "Muhammed Âbid el-Câbirî'nin Çağdaş İslam Siyasi Düşüncesine Katkıları", 102.

³⁵⁸ Ebu Rabi, *İslami Hareketin Entelektüel Kökenleri*, 27.

³⁵⁹ Efgânî, Cemaleddin-Abduh, Muhammed, *El-Urvetu'l-Vuska*, trc. İbrahim Aydın (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1987), 614. Vatanseverlik ve vatan savunması aşkını alevlendirmenin İngiliz sömürgeciliğini gerileteceğini belirtmektedir.

yapıya ulaşamayacağına dair kanaati hatırd tutulmalıdır. Siyasî, dinî, felsefî, ahlâkî eleştirilerinin bir şekilde İran kültürüne dayanıyor olmasının anlamı sorgulanmalıdır. İran Arap kültür mücadelesinde kendisine aşkını değil, Arap kültürü cephesinde bir yer belirlemiş gözükmektedir.³⁶⁰ Onun Şam'da yaklaşık 9 ay kaldığında ve Şam'da üniversite okuyan arkadaşlarıyla mektuplaştığında bölge halklarının kültür ve inançlarıyla ilgili bilgilerini artırdığını düşünebiliriz.³⁶¹ Câbirî'nin Şîlîği İsmâîlîlik ve İran kültürü bağlamında okumasında Şam'da kaldığı süre içerisinde edindiği izlenimler ile arkadaşlarıyla yazışmalarının da etkili olabileceği araştırılmaya muhtaçtır. Özellikle Nusayrilerin, Suriye'de yoğunlaşan nüfusları ve etkinlikleri hesaba katılmalıdır. Nusayrilik, İran kültürünü, Arap kültürüne karşı üstün gören bir yapısal karakter taşımaktadır. Ayrıca Nusayrilik, İsmâîlîliğin tasfiyesi sonrasında kendine sığınak seçtiği alanlardan biri olmuştur.³⁶²

O, Arap kimliğinin özgünlüğünü inşa fikri yolunda kimi adımlar atmaktadır ve bunu yaparken İran eleştirilerini işlevsel olarak kullanmaktadır. İran devlet yönetim felsefesi, Arap ve Türk yönetim felsefesini şekillendirmiştir. Hatta İran irfanının Türk tasavvufuna da önemli tesirlerinin olduğu görülmektedir. Câbirî'nin İran'ın irfanî yaklaşım üzerinden Arap coğrafyasında nüfuz kurmasının önüne geçmeyi amaçlamış olup olamayacağını bilemiyoruz. Fakat sonuçta Câbirî'nin projesi pratize olduğundaki koşulları düşündüğümüzde, bunun İran kültürüne karşı Arap dünyasında felsefî bir blokaj oluşturacağını söyleyebiliriz. Dolayısıyla Câbirî'nin İran irfanı eleştirilerinin belli bir oranda kültürel milliyetçilik taşıdığı teslim edilebilir. Lakin Türklerin de özellikle Selçuklu ve Osmanlı döneminde irfanla içiçe geçmiş bir kültürleri olmasına rağmen İran irfanı gibi eleştiri konusu edilmemektedir. Türklerin ve Arapların kaderini birlikte düşünme yani bir nevi siyasî birliğin doğurduğu yakınlık da eleştirilerde gözetilmiş olabilir.³⁶³

Felsefe yapılabilecek aklî yeterlilik düzeyi ve ilerlemeci düşünce ile Câbirî'nin milliyetçi tasnifleri arasında irtibat kurulmaktadır. Özellikle, Tarabaşi bazı milletlere dönük olarak Câbirî'nin negatif bir yaklaşım içerisinde olduğunu belirtmektedir.

³⁶⁰ Göveç, "Muhammed Âbid Câbirînin Arap-İslam Kültüründeki Değerler Düzenine Yönelik Eleştirileri", 47-48.

³⁶¹ Coşkun, *Câbirî ve Tefsir Anlayışı*, 30-31.

³⁶² Daftary, *Şîî İslam Tarihi*, 237-240. Alamut sonrasında İsmâîlîliğin tasavvuf gibi kendisine uygun alanları değerlendirdiği görülmektedir. Nusayri kozmoloji ve eskatoloji öğretisinin Nizârî İsmaili bir temel taşıdığını belirtebiliriz. Onlarda tenasüh ve hulül inancı da bulunmaktadır (Bkz. 175-176.)

³⁶³ Ebu Rabi, *İslami Hareketin Entelektüel Kökenleri*, 11.

Milletleri ilkel ve modern şeklindeki tasniflemesinin, ırkçılığa kadar uzanabileceğine dikkat çekilmekte ve onun epistemik bir eleştiri değil ideolojik bir savaş yürüttüğünü belirtmektedirler.³⁶⁴ Câbirî, bir kurama tüm ilgileriyle sadık kalmak ve onu bir ideolojiye dönüştürmek yerine, tezi için uygun destek olarak kullanmaktadır. Onun yapısalcılıkla ilişkisi bağlamında yapılmış bu tespit, milliyetçi ideolojinin değişik formlarıyla ilişkisi için de yapılabileceği kanaatindeyiz.³⁶⁵

Câbirî irfanî ekole ilişkin eleştirilerinde bir tümelcilik içerisinde değildir. O eleştirilerini sınırlamakta hangi yönelimi ve grubu kastettiğini belirtmektedir. Nihayetinde o eleştirileriyle İslâm kültürü içerisinde müntesibi olunan belirli kesimlerin rahatsızlık duyacağını öngörmektedir. Fakat o eleştirilerini yaparken mezhepçilik, hizipçilik tuzağına düşmemek için gerekli itinayı göstermeye çalışmaktadır. Yani başarabildiğine ilişkin tartışma yapılabilir olsa bile en azından bir hassasiyet düzleminde buna özen gösterdiğini kendisi ifade etmektedir.

İslâm-Arap Aklı derken Câbirî olgusal bir gerçeklik olarak İslâmi değerlerin baskın olduğu bir kültürel durumu analiz etmektedir. Bu durumu problematik kılan husus ise irfanî ekolün İslâm-Arap aklından dışlanmasıyla, İslâm düşünce tarihinden de dışlanmış olacağıdır. Kendi milli kültürünü Şîî irfan anlayışı/İşrâkîlik üzerine kurmuş olan İran, irfan eleştirilerinden olumsuz etkilenen bir unsur olmaktadır. İran kültürünün İslâm kültür hayatından dışlanması, hem milliyetçilik hem de mezhepçilik taşıyıp taşımadığı sorgulanacaktır. Biz bu sonucun Câbirî sistemin yapısal bir sorunu olduğunu düşünebiliriz.

3.5.2. Hayat ve Kutsallık İlişkisinde İrfan

İrfanı, kutsalın hâkimiyeti olarak gören Corbin bakışından laikleşmenin yaygınlaşması ancak irfanın metafizik tasfiyesi ile mümkün olmuştur.³⁶⁶ Fakat Avrupa'da laikliğin çıkışının kutsal adına irrasyonel bazı yaklaşımların halka dayatılması sonucu olduğuna dair bir görüş bulunmaktadır. Laiklik bu yönüyle çıkış temelleri boyutuyla fitri bir değere sahip iken süreç içerisinde kutsalın tümüyle tasfiyesine yönelen aşırı bir tutum alması eleştirilmektedir.³⁶⁷ Özce kutsal diyerek insanlara saçma olduğu aklen bilinebilecek unsurların dayatılmasının, kutsala karşı toptancı bir tepkiyi getireceğini

³⁶⁴ Ulukütük, "... Meşrikî Felsefe Karşısında Mağribî Felsefe", 50-52.

³⁶⁵ Coşkun, *Câbirî ve Tefsir Anlayışı*, 42-76, 282.

³⁶⁶ Henry Corbin, *Birle Bir Olmak*, 2. Baskı, trc. Zeynep Oktay (İstanbul: Pinhan, 2015), 28- 30.

³⁶⁷ Kenan Gürsoy, "Laiklik", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 27: 60-62

düşünüyoruz. Fakat bununla birlikte, günümüzde insanların ihtiyaç duydukları kutsallık gereksinimi için irfana yönelmeleri de anlaşılabilir bir durum olmaktadır. Câbirî bu noktada mâkul ve rasyonel bir kutsal yaklaşımı geliştirmek istemektedir. Tevhidin rasyonel, şirkin irrasyonel olduğuna ilişkin tespiti de bize bunu hatırlatmaktadır.

İlahî kökenli bilgi iddiası hep rastlanılır bir olgu olmuştur. İlahî dinlerin bu iddiasına başkaca ortaklar da olagelmiştir. Simya ilmi, yaygın olduğu dönemler boyunca sadece ay altı âleme ilişkin bilgi taşıdığı iddiasıyla yetinmemiş, ilahî kökenli evrensel bilgiye de erişebildiğini iddia etmiştir.³⁶⁸ Câbirî, evrensel akli bilgiyi kabul etmekle birlikte, Kur'anî vahiy dışında ilahi kökenli evrensel bilgi iddiasını kabul etmez.

Şîî ve sûfî kültürde gördüğümüz bilgiye kutsallık atfetmenin beraberinde getireceği birtakım sosyal, siyasî ve psikolojik faydalar, kolaylıklar bulunmaktadır. Modern Batı'nın başlattığı aydınlanma felsefesiyle kutsal olan hayattan dışlanırken, irfanî ekoller kutsal hayata geri döndürmeye çalışmaktadırlar. İrfan ekolünün imâmât düşüncesi bağlamında evrenin tabii varlığında ilahîlik aranmak yerine “kazanılan” bir ilahîlik oluşturmaya çalıştığı görülmektedir. Kutsal bir kişilik tarafından okunarak kutsanmış bir su olgusu bir tarafta, gökten yağın yağmuru ve suyu Tanrının rahmeti gören anlayış diğer taraftadır. Kutsala karşı farklı mesafede oluşan fikrî ve pratik yaklaşımlar gözükmemektedir. Gelenek içerisinde bu farklılıklar bulunmakta ve geleceğe taşınmaktadır. Geleneğin ve onun taşıyıcısı irfanın ölçsüz hırpalanması, hayatta boşluk doğurmakta ve o boşluk modernizm tarafından doldurulmaktadır. Dolayısıyla irfanî ekolün eleştirisinde Câbirî'nin, sonuçları itibariyle moderniteye alan açtığı görülmektedir. Modernizm eleştirisi ise irfan eleştirisine oranla silik kalmaktadır.³⁶⁹

Câbirî beyanî epistemolojiyi vahiy temelli bir dilsel karakter taşımasına rağmen irrasyonel olarak tanımlamaz. İrfanî epistemolojiyi ise keşf ve ilhamı yöntem olarak kullanması nedeniyle irrasyonel sayar. Yani neticede beyan da irfan da ilhami-metafizik unsurlar taşımasına rağmen birinin rasyonel sayılırken diğerinin irrasyonel sayılması

³⁶⁸ Özbudun, *Hermes'ten İdris'e Bir Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri*, 17, 219, 296, 332. Cin ve ruh kültürünün, irfanî yaklaşımı yaygınlaştırdığı gibi altın elde etme çabası da simya ilmini popülerleştirmiştir. Halidi hikmet savusunda geleneğin kaynağı beşer üstüne refere edilmektedir. Bilgi beşere değil ilahî olana refere edilmekte ve insanın çaba ve gayretiyle değil de onun inayetiyle erişilebildiği savunulmaktadır. Mezopotamya ilahı Nebo, Grek Hermes, Mısırlı Thoth, Pers Hoshang, Helen Apollo ve Orpheus, İslam Hanok ya da İdris ilahî bilgiye erişmiş kişiler olarak anılmaktadır. Bu bilginin nesilden nesile aktarılmasıyla gelenek haline geldiğini belirten Özbudun, geleneğin üreticisi ve aktarıcısının insan olduğunu belirtmektedir. İrfanî geleneğin insan üstü kaynağına ilişkin savunuya rağmen, oluşumuna insan elinin değmiş olması önemli bir noktadır.

³⁶⁹ Ulukütük, “Câbirî Özelinde Bir Eleştirel Soruşturma”, 34.

çelişik görülmektedir. Bu çelişki ise ancak vahyî bilgi ile ilhami bilgi arasında ayrımı ifade edecek bir sınır çizmekle mümkün olabilecektir. Câbirî de ise böyle bir çaba söz konusu edilmemektedir.³⁷⁰ Kur’ani vahiyle ilhamın sınırlandırılması ise bir ayırım çizgisi olarak ifade edilebilecektir. Vahiy, akıl ve duyular hakikatten birer bilgi ifade ederken sezgi, ilham ve keşf hakikatten bilgi ifade etmez mi? İlham da bir nevi vahiy olduğundan hakikatten bir bilgi taşıdığı savunulabilir. Ama bir pozitivist için vahiy ve ilhamın hakikatten bilgi taşıması aynı kategoride olup sonuçta reddolunan bir olgudur.

“Keşfi reddedip de vahyi savunmak mümkün mü?” sorusuna felsefî zeminde evet cevabı verilmesinin güçlükleri bulunmaktadır. Vahyin kabulü için, felsefî ikna şartı öngörülmediğinden, bir yargı iman şartı ise inanılır. Vahye karşı gösterilen bu koşulsuz itaat, eğer sezgiye de gösterilse toplumda ortak bir fikir ve tavır üretmek mümkün olabilecek midir? Vahyin bâtını diyerek lafzî anlamı bile kabul etmeyenleri, sezginin otoritesiyle ikna mümkün müdür? Halife Me’mun “Aristoteles rüyasıyla” bunu denemiş ve başarılı olmuştur. Günümüzde kimi kişi ve hareketler de sezgi ve rüya ile bir otorite kurabilmektedirler. Hz. Peygamber’e gelen vahyin, aklın sezgisel kısmını kullanmış olması tartışmasına Câbirî iştirak etmez.

Câbirî’nin irfan eleştirilerini İslâm kültürünü değersizleştirme eylemi olarak takdim edenler bulunmaktadır. Pûr, bu eleştirilerin beraberinde Batı kültürünün yüceltilmesini de getireceğini söylemektedir.³⁷¹

Keskin, Câbirî’nin aydınlanmacı bir bakışa sahip olduğu ve aydınlanmanın temel varsayımlarından hareket edip (pozivist olmadığını teslim ederek) onu İslâm düşüncesi içerisinde inşa etmeye çalıştığını belirtmektedir. Aydınlanmanın ruhbanlıkla mücadelesi gibi Câbirî de mistisizmle, mitolojiyle ve akıl dışı unsurlar olarak gördüğü kadim Hermetik mirasla mücadele içerisine girmektedir. Ona göre İrfana karşı girilen bu

³⁷⁰ Aktay, “Aklın Sosyolojik Soykütüğü”, 131.

³⁷¹ Pûr, “Nazariye-yi Tekvîn-i Akli Arabî”, 147. Ayrıca Câbirî’nin İslam kültürünü hafife alırken, Arap kültürünü yücelttiğini belirtmektedir. Arap aklının, İran’ın ahlâk, siyaset ve felsefe alanlarında getirdiklerinden uzaklaştığında ve mitolojinin hâkimiyetinde kurtulduğunda, yüceleceğinin düşünülmesini de eleştirmektedir. Câbirî’yi bir sekülarist olarak tanımlamakta, yönteminin de sekülarizmi getireceğini iddia etmektedir.

mücadeledeki ideolojik saik Marksist çözümlerinde rastlanılan ideolojik karakterde görülmektedir.³⁷²

3.5.3. İslâm Felsefesinin Kapsamı Sorunu ve İrfan

Açıkgenç, İslâm felsefesi alanında oluşturulmuş yöntemlerin beşini şöyle zikretmektedir: Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd Meşşâîliği, Gazzâlî sistemi, Sühreverdî'nin İşrâkî sistemi, İbn Arabî'nin Vahdet-i vücud sistemi, Molla Sadra'nın Varlıkcılık sistemi.³⁷³ Felsefe, kelâm ve tasavvuf ayrımı yapmadan zengin ve muhtevalı bir İslâm felsefesi çerçevesi çizilmelidir. Nasr ve Câbirî sistemlerinin birbirine zıtlık oluşturduğu görülmektedir. Zira mistisizm ve rasyonalizm fikrî çatışması süregelen bir çizgi farklılığıdır. Açıkgenç'in, "*Kâinat insanlara aittir; belli bir grup insana, dine ya da millete ait değildir. Her insanın kâinat hakkındaki düşüncesi bir felsefedir*"³⁷⁴ sözüne biz de katılmaktayız. Fakat Câbirî aklın epistemolojik üstünlüğünün sağlandığı "saf felsefe" durumunu gösteren, yöntemsel homojenite taşıyan ayrı, özel bir düşünüş arayışındadır. Felsefî faaliyetin ancak siyasetin, ideolojilerin, mezheplerin baskılamasından uzakta yapılabileceğini düşünmektedir. Onun saf felsefe arayışı, mantığı esas alan metodik bir felsefe savunusu olup diğer metodlara ilişkin dışlamacılık taşımaktadır. Bu tavrı, İslâm düşüncesinin zenginliğini kısıtlayabilecektir.

İrfanî epistemoloji din felsefe uzlaşısına ilişkin olumlu çözümleri barındırmaktadır. İslâm düşüncesini sadece din felsefe çatışmasına indirgemek, oradan İbn Rüşd ve Câbirî çizgisinin savunduğu din felsefe kopuşunun savunusunu çıkarmak tek boyutlu bir değerlendirme olacaktır. Özce irfanî ekol eleştirilerinin uzandığı noktada İslâm felsefesinin mâhiyeti ve kullandığı yönteme ilişkin de birtakım tartışma ve değerlendirme farklılıklarının olduğu görülmektedir.³⁷⁵

Câbirî aklı metodu işleyen felsefeyi savunurken Aristoteles temelli Meşşâî felsefeyi bile Hermetizm ile ilişkilendirerek İslâm felsefesinin kapsam alanını bir hayli daraltmaktadır. Açıkgenç İslâm felsefesinin kapsamına fıkıh ve tasavvufu da dâhil eden yaklaşımların oryantalistçe bir bakışla felsefeyi antik Yunan düşüncesiyle eşitleyen dar

³⁷² İbrahim Keskin, *Bir Yapısalcı Olarak Muhammed Abid el-Câbirî 'de Din-Kültür İlişkisi*, (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2009), 29-34, 67.

³⁷³ Alparslan Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi: İslam Bağlamında Bilgiden, Bilimden, Sistem Felsefesine*, 6. Baskı, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 54, 61. Açıkgenç'in felsefî yöntem tasnifinin farklılığı dikkat çekmektedir. O, kurulan her sistemin farklı bir yöntem takibettiğini belirtmektedir.

³⁷⁴ Alparslan Açıkgenç, "Takdim", *İslam Felsefesi ve Problemleri*, Fazlurrahman (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 13.

³⁷⁵ Ulukütük, "Câbirî Özelinde Bir Eleştirel Soruşturma", 30.

bakıştan daha tercihe şayan olduğunu kaydetmektedir. İslâm felsefesinin Meşşâî akımın doğuşu ve Kindi ile başlatılmasının eksikliğini belirtmekte, ismi filozof olmayan birçok mütefekkirin kapsam dışında bırakılmasının Fazlurrahman'ın da yanlış bulduğunu belirtmektedir. Yarı felsefî ve yarı mistik düşüncelerin antik Yunan'da Tales, Anaksimandros, Anaksimenes, Ksenofanes, Parmenides gibi filozoflarda bulunmasına rağmen bunlar düşünceleriyle Sokrates, Eflatun ve Aristoteles'e zemin olmuşlardır. İslâm felsefesine de benzer bir geniş perspektifle bakılması ve kâinat hakkında serdedilen tüm fikirlerin saygıdeğer görülmesi ve düşünceler arasındaki etkileşimleri tespit edilmeye odaklanılması ilmi olacaktır. Açıkgenç'in bu eleştirileri Câbirî özelinde de karşılık bulmaktadır. Câbirî, sezgisel olmayan rasyonel bir felsefeyi savunurken Aristoteles temelli Meşşâî felsefeyi bile yer yer Hermetizm ile ilişkilendirerek İslâm felsefesinin kapsamını bir hayli daraltmaktadır. İbn Sina eleştirilerinde bunu gözlemlemiştik. Açıkgenç, İslâm felsefesinin kapsamına fıkıh ve tasavvufu da dâhil eden yaklaşımları takdir etmektedir. Felsefeyi Yunan'la başlatan ve onunla eşitleyen dar bakışın oryantalistçe bir tutum olduğunu belirtmektedir. İslâm felsefesinin Ebu Hanife ve Hasan Basri gibi filozof ismini almamış birçok mütefekkirin kapsamını salık vermektedir. İslâm felsefesini Kindi ile başlatmanın müsteşrik tavrı olacağını hassaten hatırlatmaktadır.³⁷⁶

Câbirî İslâm dünyasının tümünü temsil eden iki ana yapıdan biri olan Şîliği felsefe dışına iterken, Sünnîliği ise muhatap almakla birlikte tarihe bakış ve gelecek tasarımı eleştiriler yöneltmektedir. Rasyonalizmden uzaklaşmanın doğurduğu sorunlarla hesaplaşan Câbirî'ye Fazlurrahman, Sünnîliğin özgür düşüncüyü sınırladığı tespitiyle katılır. Böyle bir amaç taşımamasına rağmen Câbirî'nin işrâkîlik ve sûfilik eleştirilerinden felsefî düşünce pratikte olumsuz etkilenmektedir. Zira İslâm Tarihinin Gazzâlî sonrası döneminde felsefe Sünnîlikten dışlanınca kendine tasavvufî zemini seçmiş, böylece kendisini aklî yöntemin denetiminden çıkarmayı başarabilmiştir.³⁷⁷ Felsefî olarak elde kalanı da mahkûm ettiğimizde pratikte tamamen yoz bir araziyle karşılaşacağımız muhakkaktır. Sûfilik kabını seçen felsefî faaliyetin mâhiyetinin, eskisine göre birtakım farklılıklar taşıyacağı muhakkaktır. Câbirî'nin eleştirilerini Bâtınîlik kabındaki felsefeye yapılmış eleştiriler olarak da okumak mümkündür. Dolayısıyla eleştirilen yeni halin, tümüyle olması gereken bir hal olduğunu savunuyor

³⁷⁶ Açıkgenç, "Takdim", 9-13.

³⁷⁷ Fazlurrahman, *İslam Felsefesi ve Problemleri*, 73-74.

değiliz. Eleştirdiğimiz husus Câbirî'nin tasavvufu ve İşrâkîliği yoğunlukla olumsuz gördüğü Hermetizm'e indirgemesi ve bu tavrının felsefî sonuçlarıyla yüzleşmekten kaçınmasınadır.

3.5.4. İşrâkî Yöntem ve Felsefe-Din İlişkileri

Câbirî'ye göre üç bilgi sistemi arasındaki iç içe geçme hali (*telfikî tedâhül/derlemeci girişiklik*) bir krizi işaret etmektedir.³⁷⁸ Oysa geçişkenliğin kapatılması ve etkileşimin yadsınmasının asıl krizi doğurduğu belirtilmektedir. Felsefenin tarihsel süreci incelendiğinde, düşüncelerin birbirinden yalıtımının mümkün olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla Câbirî'nin Gazzâlî özelinde yaşanan iç içe geçme halini yadsınması, başarı oranı düşük ve gerçekçi olmayan bir çaba olarak görülmektedir. Dolayısıyla bu üç epistemoloji arasındaki iletişim günümüze değin olduğu gibi var olmaya devam etmelidir. Hatta batıda da üç felsefî yönelimin kopuk değil iç içe olduğu kaydedilmektedir. Tarihi oluşum sırasıyla belirtecek olursak İrfan, beyan ve burhan epistemolojilerinin iç içe geçmesi hali Câbirî tarafından olumsuz görülmekte ve kriz haline işaret etmektedir. Beyanın irfan tarafından ifsad edildiğini düşünen Câbirî'nin, ilk oluşan epistemolojinin irfan olduğunu söylemesi de izaha muhtaç kalmaktadır. Ayrıca Câbirî'nin üçlü epistemolojinin oluşum ve etkileşim sürecinde Endülüs tecrübesine atıf yapmaması da eksiklik olarak görülmektedir. Zira Endülüs tecrübesi yeniden yapılanma projesi bağlamında kendisine başvurulmuş bir yaklaşım yöntemini ve olguyu işaret etmektedir.³⁷⁹

İslâm-Arap Aklında ifadesini bulan üçlü epistemik yapı kendisini Gazzâlî'de göstermektedir. İç içe geçmişlik hali ve kriz onda müşahhaslaşmaktadır. Câbirî Gazzâlî'nin irfan eleştirilerinin siyasî iktidar tarafından istenen bir proje doğrultusunda yazıldığından onun samimi fikirleri olduğuna kanaat etmez. Câbirî'nin kendi düşünceleri, kendi sistemindeki ilkelere uygulandığında da benzer çelişkiler ortaya çıkmaktadır.³⁸⁰

İrfanî ekol, akıl-din uzlaşısı yöntemini savunan kelâmîlikten çok, sezgi-din uzlaşısı yöntemini kullanan İşrâkîliği kullanmaktadır (kavramsal temel başlığındaki tabloyu hatırlayalım). Fakat burada kelâmîlik derken neyin kastedildiği açıklanmaya muhtaçtır.

³⁷⁸ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 1, 2, 607-608, 690.

³⁷⁹ Alpyağıl, "...Ebu Zeyd ve Câbirî: Metnin Kıyameti ... Üzerine Bir Deneme", 112, 108.

³⁸⁰ Ulukütük, "Felsefî Mirasımızı Bugün Yeniden Nasıl Temellük Edebiliriz?...", 88, 90.

Kelâmîlik derken o, siyasetin belirlemiş olduğu ilkelerin, dinî propaganda ile teolojikleştirilmesini, bunun zorunlu akaid görülmesini, tartışma yöntemleri ve cedelle sonuca ulaşmayı kastetmektedir. Tüm bu süreçte sadece din değil akıl, felsefe de araçsallaşmakta ve siyasetin emrine girmektedir. Siyasî gerçekliğin dinî söylemle örtülüyor olmasını da eleştirmektedir. Câbirî, kelâm ve felsefe ayrışmasında felsefeden yana durmakta ve kelâmîlik tavrının eleştirisini yapmaktadır. Benzer bir tavrı İrfanî ekolden Tabatabai'de de görmekteyiz. Zira kelâmî tavırda sürece, bir önyargıyla girildiğini, delile muhtaç olmayan bir usul izlenerek ispatlama eylemine girildiğini kaydeder. Hakikat arayışının ön planda olmadığı, savunma ve delil üretme kaygısının baskın olduğunu belirtir. Mezhebi kabullerin kelâmî bir yöntemle savunusunun aklî delil ve hükümleri geçersiz kılmakta olduğunu vurgulamaktadır.³⁸¹ Tabatabaî'nin bu bakışı, özgür düşünme eyleminin siyasî saiklerle baskılanması hususunu içerdiğinden değerli görülebilir. Zira İran irfanî, siyasî yararı felsefî doğrulukla meczeden bir yaklaşım geliştirmiştir. Câbirî ile Tabatabaî arasındaki fark ise Aristoteles mantığının kullanılmaması dolayısıyla keşfî bilgide epistemolojik değerin olup olmaması bahsidir.

Câbirî de benzer fikirleri savunmakta, İrfanî ekolü kelâmî bir duruşta olmakla nitelendirmektedir. Câbirî akılcılığının, ılımlı fideist bir rasyonalizm olduğu görülmektedir. Dolayısıyla kelâmî yaklaşımla aradaki farka değinmek konuyu aydınlatılabilecektir. Zira irfanî yaklaşımın kelâmî yaklaşımla irtibatlı olduğu görülmektedir. İlimli Fideist tutumla kelâmî tutum arasındaki fark bize Câbirî'nin iki Ehli sünnet itikadından birini oluşturan Mâturîdî itikadını ve yaklaşımını gözardı etmesinin de ipuçlarını verecektir. Ebu Hanife ve Hasan Basrî gibi akli faaliyet yürüten ve dinin içerisinde rasyonel damarı temsil eden ehli rey yaklaşımı, kelâmî bir yaklaşım olup, ılımlı fideist tutumun dışarısındadır. Fideist tutum da dinin anlaşılmasında bir yoruma sahip olduğundan bu alanda akli kullanmadıkları iddiası zayıf kalmaktadır. Fideizm, ispatsız ve çürütmesiz Tanrı sevgisi temelinde inanç ve akıl ayrımını savunur. Tanrı sözünün mantık ve bilimle tartışılmasının yanlışlığını iddia eder. İspatsız bir kabul, “saçma ama inanıyorum” uç noktasına kadar gider. Fakat daha ılımlı olanlar, inanç mantık çelişkisini te'ville veya kopuş yöntemi vb. ile aşmaya çalışır. Nassı anlamak, bağlamını tespit edebilmek ve sonuçta yüklü olan anlamın ne olduğuyla ilgili bir tercih ortaya koyabilmek başlıbaşına aklî birer faaliyetlerdir. Yalnız fideist tutum,

³⁸¹ Tabatabaî-Corbin, *Söyleşiler*, 32, 33.

muhafakar-gelenekçi çevrelerden felsefeye gelen yapılan eleştirileri karşılama daha işlevsel gözükmektedir.³⁸²

İrfanî yaklaşım sezgisel yöntemi kullanarak nasları yorumlama işlevine girdiğinde beyanî epistemolojiyle ciddi çatışma yaşamaktadır. Evreni anlamak ve yorumlamak noktasında hertürlü düşünce ve fikri felsefe olarak gören Açıkgenç'in yaklaşımını benimserseniz, irfanî yaklaşımın ontoloji ve epistemoloji alanındaki fikirlerini saygıyla karşılamış oluruz. Fakat konu Kur'ani vahiy olduğunda sezgisel yöntem kullanılarak yorumlama işlevine girildiğinde belli bir usulle hareket etmek, beyanî dilsel yapıya uygunluk, zaruret haline gelmektedir. Zira sezgisel yöntem kullanılarak mutlak hakikatin göreceli ve keyfi yorumlanma tehlikesi bulunmaktadır. Sezgisel yöntem kullanılarak yapılacak tefsir etme yöntemi (İş'arî tefsir) ise dirayet tefsirinden farklılıklar taşıyacaktır.

Kelâm ilminin doğuşu, felsefenin İslâm dünyasında yaşadığı meşruiyet krizini de haber vermektedir.³⁸³ Câbirî yeniden yapılanma projesiyle geçmişi okumakta bu da geçmişe kendi ideolojisiyle bakma sorununu doğurmaktadır. Geçmişe kurucu ideolojiyle değil de yukarıda belirtildiği gibi düşünceler arasındaki ilişkileri çözümleme perspektifiyle de bakılabilir. Câbirî'nin gelecek tasarımında kelâm ve tasavvufa yer vermek onun geçmişe bakışta da kelâma olumsuz bir değer vermesine neden olmuştur.

Câbirî İslâm Arap düşüncesinin mevcut haliyle bir kriz durumunda olduğunu belirtmekte ve üçlü epistemik çözümlemesini bu zeminde anlamlandırmakta ve krizin izahı olarak sunmaktadır. O aynı zamanda bu kriz halinden çıkışı da üçlü epistemik çözümlemesiyle ilişkilendirmektedir. Fakat projesinin kriz haline dair bir çözümü içerip içermediğinde tartışmalar yapılmaktadır. Alpyağıl onun çabalarının kriz halini daha da derinleştireceğini iddia etmektedir. Câbirî üçlü epistemik sisteminin tümünün bir krize işaret ettiğini düşünmemektedir. Krizin ana unsuru olarak irfanî düşünce ön plana sunulmaktadır. Bu noktada Câbirî irfanî düşüncenin hangi gerekçelerle krizin sorumlusu olarak değerlendirilmesi gerektiğine yoğunlaşmaz. O irfanî düşüncenin beyan ve burhan alanlarına nasıl etkide bulunduğunu ön plana alır. Baştan suçlu olarak gösterilen irfanî epistemolojinin etkileşim kanalları da gösterildiğine göre yapılması gereken hızla onu

³⁸² Michael Peterson, v. dğr. *Akıl Ve İnaç: Din Felsefesine Giriş*, 5. Basım, trc. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yay., 2015), 108-116.

³⁸³ Fazlurrahman, *İslam Felsefesi ve Problemleri*, 68.

kültürel yapıdan atmaktır.³⁸⁴ Aslında bir felsefeciden beklenen karşıt ve farklı yaklaşımları da bir arada zikretmesidir. Câbirî’de irfanî epistemolojinin yapmış olduğu katkılara dair herhangi bir bilgi ve yoruma rastlayamamaktayız.

Câbirî, her ne kadar hermetimden etkilenen tüm irfanî ekolleri dışlamasa da yeniden yapılanma projesinde irfanî epistemolojiye yer vermemesi, bir dışlama olarak değerlendirilmektedir. Fakat sistemini bir yöntem üzerine kurup ona uygun bir yapılanma geliştirebilmek meşru ve saydideğer bir tutum olsa gerektir.³⁸⁵ Yöntemsizlik savunusu olarak Câbirî eleştirisi yapmak da bir tür sezgisel yöntem savunusu olmaktadır. Tek bir metodu mutlaklaştırmanın, diğer yöntem ve bilgilerin dışlanmasını getirebileceğine daha önce işaret etmiştik.

Araplara özgü bir aklın varlığından bahsetmekle Câbirî, felsefi olarak özcülük içeren bir tavır takınmış olmaktadır. Zira belirli bir toplum ve dönem için sistemli bir akıl isnadında bulunmaktadır. Câbirî İslâm-Arap Aklından bahsetmekle aslında metafizik bir çaba göstermiş olmaktadır. Zira akıl denilen olgunun mâhiyetine ilişkin şimdiye değin ortaklaşıl原因 bir husus olamamış, her felsefi görüş akli araçsallaştırarak yol almaya çalışmıştır. Dolayısıyla akıl bu konuda ne der, diye başlayan cümlelerdeki akıl evrensel ve tartışılmaz bir karakter kazanamamaktadır. Olgusal durum da bunu ispatlamaktadır. Her paradigma kendi haklılığını akıl ile ispatlamak istemektedir. Fakat bu haklılığı evrensel düzeyde bir tartışmasızlıkla sağlayan aklî öğeler görülememektedir. Bu da aklın mâhiyeti tartışmalarının metafizik karakterli olduğunu birkez daha ispatlamaktadır.³⁸⁶ İslâm-Arap Aklının mâhiyetine ilişkin yapılan özcülük iddiasının irfanî ekole bakışı da etkilemekte olduğu görülmektedir. Mevcut İslâm-Arap Aklının unsurlarından biri olarak tanımlanan irfanî epistemoloji, tecrübeyi ve sezgiyi esas alan yapıyla evrensellik ve tarih üstücü bir nesnellik iddiası taşımaz.

3.6. Eleştirilerin Eleştirisi

3.6.1. İrfanın, Aklın Epistemolojik Üstünlüğünden Yoksunluğu

İrfanî ekoldeki siyasal amaçlılığı sergileyen Câbirî aslen onun imâmet düzenini üretmek için oluşturulmuş mitolojik bir yapı sergilediğini düşünür. İran devlet aygıtıyla bütünleşmesi de irfanî ekolün amaçlarıyla uyumludur. Dolayısıyla içerisinde felsefi

³⁸⁴ Alpyağlı, “... Ebu Zeyd ve Câbirî: Metnin Kıyametini ... Üzerine Bir Deneme”, 103, 107.

³⁸⁵ Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, 9-15.

³⁸⁶ Aktay, “Aklın Sosyolojik Soykütüğü”, 114-115.

birtakım unsurlar olması Câbirî'nin onu aklî görmesinin sağlamaz. Zira İrfanî yapıda aklın epistemolojik üstünlüğü yerine siyasalın üstünlüğü söz konusudur. Câbirî'nin kelâm eleştirileri de bu bağlamda okunabilecektir. Kelâm, hakikatin tarih üstü ve evrensel vasfı düşünüldüğünde tarihsel, bölgesel bir karakter taşımaktadır. Daha geniş bir felsefe tasavvuruna monte edilmediğinde bu özgür düşünceyi sınırlandıracaktır. Câbirî'ye göre Şîî imâmet düşüncesi mitolojik-siyasî bir karakter arz etmekte olup, sunduğu siyasî çerçeve özgür düşünsel faaliyeti sınırlandırmaktadır. Şîî irfanının evrensel akılla buluşamıyor olmasının nedeni de imâmet düzeninin-teolojisinin mitolojik ve ideolojik yönüdür. Kanaatimizce Câbirî'nin Şîî irfanı eleştirisinin bu bağlamda değerlendirilmesi isabetli olacaktır. Velâyet felsefesinin hadislerle yoğrulması ve imâmet velâyet mitolojisinin teolojikleşmesi, Câbirî'nin asıl eleştirdiği yöndür. Bu özgür felsefî faaliyetin kelâm ile baskı altına alınmasıdır. Zaten Câbirî Şîîliğin hadis ve imam sözleri ile şekillendiği kanaatindedir.³⁸⁷ İmamın sözlerinin, metafiziğin inşasında temel alınması ve gaybet halinin Şîîliğin vazgeçilmez bir vasfı sayılması irfanî epistemolojinin kaynaklarını tespit noktasında önemli olup, bu tespitler Câbirî'nin bakışıyla uyumluluk arz etmektedir.³⁸⁸

Câbirî aklın epistemik bir otorite olması gerektiği fikrindedir. Ona göre ahlâkî alanda şehvetleri ve nefsi bastıran bir akıl da epistemik otorite kabul edilmiş değildir. Böyle bir akıl da âtil akıl olarak tanımlanmalıdır. Aklı, nefsin şehvetlerini bastıran bir otorite kabul eden Razi'nin, Câbirî'de âtil akıl olmaktan kurtulamaması manidar bir durumdur. Hermetizm aklı, nefsin arzularını bastırmak için kullanmaktadır. Câbirî bunu indirgemecilik olarak değerlendirir. Akılla arındırılan nefis, manevi âlem ile doğrudan temas kurabilecektir. Dolayısıyla peygamberliğin aracılığına gerek kalmamaktadır.³⁸⁹ Kanaatimizce Câbirî'nin irfanî ekole ilişkin red tavrının altında yatan etmenlerden en başat olanların biri de bu tahlillerimizle ortaya çıkmaktadır. Akıl demeniz, aklî ve felsefî bir açılım yapmanız değildir aslolan. Aklı, epistemolojik bir ilke/otorite olarak görmüyorsanız, aklınızın idrak eden, işleyen bir akıl değildir. Burada Aristoteles mantığının baskın bir ölçü olması isteği vardır. İrfanî ekolün, özellikle İşrâkîliğin sezgiye aklın üstünde bir epistemik değer vermesi Câbirî cephesinden kabulü mümkün değildir. Özbudun da konuya bu minvalde yaklaşmakta ve Felsefe ve bilimlerde hiçbir yetkenin eleştirisi dışı olmaması gereğini belirtmektedir. Galen, hormonal zorunlu

³⁸⁷ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 424-425.

³⁸⁸ Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi-2*, 160.

³⁸⁹ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 277.

etkilerden bahsederken, aklın dışında bir otoriteye atıf yapmakta ve epistemik üstünlüğünü zedelemektedir.³⁹⁰ Aklın sadece ahlâkta bir otorite olması veya epistemik alan dışında aklın kullanılması rasyonalistler için yeterli bulunmamaktadır. İrfanî ekolün felsefî birikimi de, aklın epistemolojik üstünlüğünü ve otoritesini teyid etmediği için eleştirilmektedir.

Câbirî içtihat kapısının kapatılmasının gerilemenin nedeni olduğunu kabul etmez. Zira zihinler körelmiş ve içtihat yapacak beyin kalmayınca bu kapı kendiliğinden kapanmıştır. Bu noktada İslâm-Arap Akli eleştirisi gündeme gelmektedir.³⁹¹ Yani normatif yanlış bir kural konduğu için değil, bilakis bu haliyle isteseler bile yapamayacak oldukları için içtihat yapılamamaktadır. Kişilerin düşünme süreçleri saf felsefî berraklıkta olmadığından siyasetin, kelâmın, metafiziğin karartmaları ile işlemeye zorlanmakta ama bu gerçekte bir fikrî sonuç üretmemektedir. Câbirî Gnostik akımların akıldan başka bilgi kaynaklarını benimsediğini belirtmektedir. Nakli (Kur'an ve hadis) ve akli örten anlayışın, *kesilmemiş bir vahiy inancının* varlığı olduğunu belirtmektedir. İlahi bilginin halihazırda akmaya devam ettiği bir kişiliğin, nakli kendisinin üreteceğini ve mantık kurallarına bağlı kalmadan yargılara varabileceğini ifade etmektedir.³⁹² Kur'ani vahyin bilgisel değerinin özgünlüğünü koruyarak muhafaza ve mantık kuralları dışında yeni bilgi üretimine (mitolojiye) mani olma kaygısı öne çıkmaktadır. Kur'an dışındaki bir vahiy savusunun da irfanî sezginin temellendirilmesinde kullanıldığı görülmektedir. Kur'an'ın okunan vahiy (vahy-i metlûv), sünnet ve hadislerin okunmayan vahiy (vahy-i gayri metlûv) olarak tasnifi Şafî'ye dayandırılmaktadır.³⁹³ İrfan ehlinde gözlemlenen "kesilmemiş vahiy inancı anlayışının", Ehli hadis savunduğu "okunmayan vahiy anlayışından" temellendiği görülmektedir. Bu husus ayrıca incelenmeyi hak etmekle birlikte tezimizin sınırlarını aşmaktadır.

Câbirî, Emevî ve Abbâsîlerde (Hâşimîler) siyasetin kendisini din ve felsefeye yaklaşımlarıyla üç farklı biçimde kurguladığını belirtmektedir. Bunlar, Emevî Cebir ideolojisi, Abbâsî İktidar ideolojisi ve imâmet mitolojisidir. Bunların farklı tonlarda

³⁹⁰ Özbudun, *Hermes'ten İdris'e Bir Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri*, 308.

³⁹¹ Efe, "Câbirînin Kitabı Üzerine", 169.

³⁹² Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 41.

³⁹³ M. Yaşar Kandemir, "Hadis", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15: 27-64. Hadislerin manasının Allah'a lafzının ise Hz. Muhammed'e ait olması okunmayan vahiy olgusuna örnek olarak zikredilmektedir. Okunmayan vahiy, vahy-i hafi, gizli vahiy olarak ta zikredilmektedir. Hz. Peygamberin vefatıyla okunmayan vahiy olgusunun kesintiye uğramadığı iddiası irfan ehlince zikredilmektedir. Câbirî'nin bu yaklaşımı eleştirdiği görülmektedir.

akıl epistemolojik üstünlüğüne karşı olduklarını belirtmektedir. Bunlar akıldışı, akıldan yüz çeviren hatta farklı unsurlarıyla onu ortadan kaldıran ideolojilerdir. Câbirî bu akıldışı ideolojilerin karşısına Hasan Basri akılcılığını koymaktadır. Zira o bu üçüne karşı olduğu gibi Gnostik, Manihesit akımlarla da mücadele etmiştir.³⁹⁴ Abbâsî devlet ideolojisinin iki farklı muhalefet öbeğine karşı strateji geliştirdiğini belirtmektedir. Emevîler ve onun ideolojisini dinî akîde boyutunda kollayan Ehli hadis birinci öbeğdir. İkincisi ise tezimizin konusu olan Şîî muhalefet ve onun ideolojisi irfanî epistemolojidir. Şîî gruplar imâmet projesiyle muhalefetlerini somutlaştırırken, Ehli hadis ise Emevî savunusunu dinî söylem içinde gizleyerek yapmaktadır.³⁹⁵ Görüldüğü üzere felsefenin Abbâsîlere nakli, sadece irfanî temelde muhalefet güden şîî gruplara yönelik olmamış, Süfyanî temelde muhalefet güdenlere karşı da felsefî görüşler kullanılmıştır. Sonuçta Emevî, Abbâsî ve Şîî üç ana öbek, farklı ideolojik söylemler geliştirmişlerdir. Emevî karşıtlığında ortaklaşan iki öbek, farklı epistemolojiler geliştirmişlerdir.

Hasan Basri'nin kelâmî yöntemi kullanıyor oluşu, özellikle "kader risalesi" eserinde teolojiyle içiçe özgür irade savunusu yapıyor oluşu, Câbirî'nin metodik kopuş yaklaşımına çelişik görünmektedir. Felsefe ve din uzlaşısı yöntemini dışlayıp da Felsefe din uzlaşısı yöntemini kullananları tasvip etmek Câbirî'nin siyaseten taktiksel bir tutum alışığı değilse eğer, sisteminin genel yapısını etkileyebilecek ağırlıkta bir değerlendirme olmaktadır. Ayrıca tarihsel kişilikleri hakikatte oldukları gibi değil de sistemindeki yere

³⁹⁴ Câbirî, *Arap siyasi Aklı*, 595, 608, 716.

³⁹⁵ O, Modern dönemde Efgânî-Abduh ikilisinin cebir ve seçim konularındaki yaklaşımlarının Emevî ve Abbâsî dönemlerindeki kader, insanın fiilleri tartışmalarıyla benzerlik taşıdığını belirtmektedir. Mevcut siyasi tartışmalarda din, terminolojik destek sağlayan bir unsur olmuştur. "Kelâmî felsefe", siyasetin kendi ihtiyaçları istikametinde felsefeye yaklaşması ve onu araçsallaştırmasını ifade etmektedir. Muaviye'nin Şîî muhalefete karşı psikolojik mücadelenin bir parçası olarak Hz. Ali'ye camilerde lanet ettirmesi de bunun yansımalarındandır. Câbirî, benzer yaklaşımın Abbâsî yönetimince de farklı amaç ve araçlar kullanılarak benimsendiğini belirtmektedir. Özellikle "Kur'an'ın yaratılmışlığı" tartışmasının öncelikle dini değil siyasi ve epistemolojik bir ayrım olarak kurgulandığını belirtmesi önemlidir. Devletin güvenliği, istikrarı ve geleceği temelinde Emevîler nasıl ki cebir ve kader ideolojisini kullanmışlarsa Abbâsîler de Kur'an'ın yaratılmış olduğu savunusunu kullanmışlardır. Câbirî özünde bu meseleyi içtihadî görür fakat Abbasilerin bunu itikatlaştırdıklarını belirtir. Şîîlerin meklenen mehdi düşüncesinin, Emevi idaresini tekrar diriltmek istenenlerce "beklenen Süfyanî" şeklinde kullanıldığını belirtmektedir. Mütevekkil'in Sünnî devrimi olarak sunulan olgunun amacını ise aşırı güçlenmiş olan Türk askerî varlığını, sokaklarda hâkim olan Hanbelî kitle ile dengeleme isteği olduğunu vurgulamaktadır. O, epistemolojik savaşın entelektüellerle yapıldığını belirtmektedir. Sonuçta ise karşıt ideolojik gruplar birbirlerine karşı kullanılarak Abbâsî egemenliği devam ettirilmiştir. İlk Mu'tezile daha sonra ise Hanbelî kitle güncel politik ihtiyaçlar için kullanılmıştır. Felsefe de siyasete kurban verilmiştir. Her bir öbeğin kullandığı felsefe, akıl epistemolojik üstünlüğünü sağlayan bir otorite olmamış, araçsallaştırılmış "kelâmî felsefe" olmuştur. Beyanî epistemoloji kapsamındaki kelâmî faaliyet, mevcut din-felsefe ilişkisi ve siyasetin belirleyiciliğinde şekillenmesi bağlamında eleştirilmektedir. Fakat bu eleştiriler yine de irfan eleştirisinin sertliğine erişmemektedir. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Câbirî, *Arap-İslam Medeniyetinde Entelektüeller*, 52-54, 87-100, 124-155, 205.

uygun yorumlama çabası olarak da görülebilecektir. Hasan Basrî'ye bakışta gördüğümüz bu tek yönlü bakışı, İbn Sînâ değerlendirmelerinde de görebilmekteyiz.

3.6.2. Yöntemsel ve İdeolojik Bir Savunma: Mantığa Çağrı

Din ve felsefe arasında ayrıma dayalı bir ilişkinin olması gerektiğini savunan Câbirî, bununla din içerisinde aklın kullanılmasını dışlamamaktadır. O, İbn Rüşd gibi aklın ve dinin karakterlerinin rasyonel zeminde aynı olduklarını belirtmektedir. Felsefe-din kopuşu yaklaşımı, din ve akıl arasında kurduğu özdeşlikle birlikte anlamlandırılmalıdır. Ondaki felsefe ve din kopuşu, mutlak bir öteleme tavrı olmayıp aralarında bazı yönlerden örtüşmeler bulunduğunu kabul eder. Felsefe ve dinin süt kardeşler olarak gören İbn Rüşd de amaçlar düzleminde ikisine birleştirmektedir. Aslında Câbirî'nin felsefe din kopuşu hedefinin bir özelliği de irfanî epistemolojiyi eleştirmek olduğu görülmektedir. Zira İbn Arabî'de görülen bariz vasıf, din ve felsefe uzlaşısıdır. Şii irfanı da bu yöntemi benimsemiştir.³⁹⁶ Din ve felsefenin asıllarının değil yorumlarının çatışabileceği kabul edilebilirse, felsefe-din çatışmasının giderilebilmiş olacağı değerlendirilebilir. Başka bir öneriyi ise E. Demirli yapmaktadır. O, metafiziğin felsefî ilimler içerisinde ayrılmasını ve bütün ilimler için üst alan olarak değerlendirilmesini önermektedir. Bu önerisine İbn Sînâ'nın metafiziği felsefî ilimlerden sayan yaklaşımının kaşıtık oluşturduğunu belirtmektedir.³⁹⁷ Câbirî'nin felsefe-din ilişkilerindeki yaklaşımını biraz daha netleştirmiş oluyoruz. O metafiziğin felsefî faaliyet olarak değerlendirilmesine karşı çıkmakta ve bu yöntemi benimseyen İbn Sina'yı da eleştirmektedir.

Câbirî felsefî metodu, mantık ve delillendirmeyi, mistik ve mitolojik düşünce ve yöntemlerden ayırmaktadır. Fakat bu, Aristoteles mantığına uymayan diğer düşüncelerin felsefe dışına atılmasını gerektirmemelidir. Kaynağı ve sunumu formel mantığa aykırı olan düşünceler de ifade edilmeli ve tezleri-mesajları ile diğer fikirlerle mukayese imkânına sahip olabilmelidir. Mitolojinin beşerî karakterli vasfı, felsefî faaliyete can vermektedir. Câbirî'nin mitoloji karşıtlığında daha çok bilimsel-teknolojik gelişmenin önünü açma kaygısı bulunmaktadır. İrfanın tabiatı, ilahî Tanrısallık taşıyan bir boyutta değerlendirmesi, “doğa-üstücü kuram”ın bir özelliğidir. Mitolojik yönü ona

³⁹⁶ Muhammed El-Behiy, *İslam Düşüncesi'nin İlahî Yönü*, trc. Sabri Hizmetli (Ankara: Fecr Yayınevi, 1992), 260-261.

³⁹⁷ Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 105. Bilim felsefesini de metafiziğe dâhil eden Açıkgenç de benzer bir form geliştirmeye çalışmaktadır. O, Şehadet ve aşkın gayb olarak iki temel alan belirlemiştir. Bkz. Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, 141.

güç katarken, mantıksal yönü ise onu zayıflatmaktadır. Sonuçta inanç alanına giren bu irfanî kabullerin araştırma öncesinde benimsendiği görülmektedir.³⁹⁸

İrfana yaklaşımda İslâmın saflığını bozan bir değerler kümesi olduğu şeklindeki yaklaşım Câbirî’de yoğunca görülmektedir. Bu saflık arayışının bir sonucu olarak da yaşanmış tarihsel süreç fazlaca eleştirilmekte ve bize kalan tarihsel tecrübe geri kalmışlığın bir unsuru olarak dışlanmaktadır. Düşünen zihin dolaysız ve aracısız olarak saf kaynakla iletişime geçmektedir. Geleneğin tarihselliği temel alındığında, keyfi ve göreceli yorumlara kapı açılmaktadır.³⁹⁹ Özellikle, Osmanlı devleti geçmişi olan ülkemizde bize intikal eden tarihsel tecrübe irfanî epistemolojiyle yoğun bir etkileşim yaşamıştır. Dolayısıyla, belki Fas veya Arap yarımadasında ifade etmeyeceği anlam genişliğine ve kültürel derinliğe ülkemizde sahip durumdadır. Haliyle Fas’ta irfanî epistemolojinin reddinin doğuracağı durum, Türkiye ve İran’daki durumdan farklı olabilecektir. Tarihsel bir dönemin ele ele alınma işinin kendisi de tarihselliği aşabilecek yeterlilikte olamayacaktır. Araştırmayı yapan kişinin kendisi de tarihsel bir dönemin şartlarıyla çerçevelenmiş olup değerlendirmeleri sonuçta kişisel bir bakışın da özneliğiyle malül olacaktır. Sorun, Câbirî ’nin irfan incelemesini tarihsel bir kesiti ölçü alarak yapmasıdır. Bu sınırlı ve tarihsel inceleme, irfanî ekolün evrildiği son hali ıskalayan bir okuma ve yaklaşım biçimi taşımaktadır.⁴⁰⁰

Câbirî’nin bazı değerlendirmeleri ideolojik olarak değerlendirilmekte ve felsefî bulunmamaktadır. Sorunun ideolojik karakter taşıdığı bir vasatta, çözümün de ideolojik bir karakter taşıması gerekeceği kanaatindeyiz.⁴⁰¹ Armstrong, akademi, siyaset ve medya dünyasının hakikatlerinin rekabet halinde olduğunu söylemektedir.⁴⁰² *Hakikatin farklı formları* olabileceğini üçlü epistemolojide gözlemledik. Siyaset de ideolojik tespitler üzerine yapılmakta ve hayatta olgusal karşılığını somut olarak bulmaktadır.

³⁹⁸ John Herman Randall-Justus Buchler, *Felsefeye Giriş*, trc. Ahmet Arslan (Ankara: Bigbang Yayınları, 2014), 273-275.

³⁹⁹ Ulukütük, “Çağdaş İslam Düşüncesinde... Fazlurrahman ve Câbirî Örneği”, 242-243.

⁴⁰⁰ Rudolf Bultmann, “Mitolojiden Arındırma Sorunu”, *Rudolf Bultmann: Mitoloji ve Hermenötik Sorunu*, trc. Emir Kuşçu (Ankara: Eskiye Yayınları, 2013), 199-210. İrfani ekolle mitoloji arasında ilişki kurulması değil, mitoloji üzerinden karşıtlık oluşturarak irfanın ötelenmesi tavrına girilmesi eleştirilebilirdir. Her ikisi arasında sembolik dilin kullanılması bağlamındaki ortaklık da dikkat çekicidir.

⁴⁰¹ Efe, “Câbirînin Kitabı Üzerine”, 165.

⁴⁰² Karen Armstrong, *Dünyayı Sarsan Kitaplar: İncil, Kitabı Mukaddes*, 2. Baskı, trc. Ilgın Yıldız (İstanbul: Versus Yayınları, 2016), 247.

Armstrong’un üç hakikat formu tasnifi, İslam felsefesindeki yöntem ve sistem farklılıklarını hatırlatmaktadır. Her sistem/yöntem, hakikate ancak kendi yolu takip edildiğinde ulaşılabileceğini iddia etmektedir. Bu tablo bize, tek bir bakış ve yöntemin hayatın dinamik yapısını tümüyle kuşatmaktan nasıl da uzakta olacağını göstermektedir. Felsefî çaba da belki hayatın dinamik yapısını en kuşatıcı sistemi veya sistemleri üretmeye çalışmasıyla ön plana çıkmaktadır.

Câbirî'nin bazı değerlendirmelerinde felsefî doğruluk yerine siyasî yarar gözetildiği görülmektedir. Fakat kendi dışındaki olguları değerlendirirken, siyasî yarar yerine felsefî doğruluğu ölçü alabilmektedir.

Hermetik-Gnostik kültür analiziyle eş zamanlı bir Câbirî analizinin Türkçe literatürde zayıf olduğunu gözlemledik. Câbirî eleştirileri sonuçta Hermetik-Gnostik kültüre alan açan bir sonuç da üretmemelidir. Câbirî, bir vasfı da mitoloji karşıtı olan bir ideoloji önermekte ve kuruluşuna epistemolojik zemin oluşturmaktadır. Marx'ın, felsefenin hayatı anlamaya çalıştığı ama aslında hayatın değiştirilmesi gerektiği şeklindeki düşüncesi Câbirî tarafından benimsenmiş benzetmektedir.

İbn Halduna göre, Arap yarımadası dışında yayılan kültürler, yarımada içlerine geldiklerinde tesirlerini kaybetmektedirler. Gelenler ise yalnız avami düzeydeki unsurlar olmaktadır. Teorik irfanın pratik irfana doğru takip ettiği tabii seyrin, aynı zamanda onun havastan avama doğru takip ettiği de bir seyir olduğu anlaşılmaktadır. Değişik karakterler taşıyan farklı irfanlar olduğu hatta bunların hiyerarjik bir boyut da taşıdığı görülmektedir. Câbirî'nin de daha çok teorik irfana odaklandığına şahit olmaktadır. Zira aklın epistemolojik üstünlüğüne yönelik örtme, işlemi sûfilerin bireysel arınma eylemlerinden değil, felsefî irfandan gelmektedir. Sünnî ve Şîî Tedvin asrında karşılıklı bir yok sayma ve izolasyon nedeniyle birbirinin birikimlerinden faydalanamama sıkıntısı olduğunu belirten⁴⁰³ Câbirî'nin kendi sistemi içerisinde irfana hiç yer vermemesi bahsettiği eleştirisine kendisinin düştüğünü göstermektedir. Zira o irfanî yaklaşımı âtil akıl olarak görmekte ve irrasyonel anlayışın kaynağı olarak değerlendirmektedir. Onun siyasî kapsayıcılığı yüksek önerileri düşünüldüğünde, felsefî projesinin daha dar olduğu görülebilecektir.⁴⁰⁴

İbn Rüşd felsefe ile dini sût kardeşler olarak görmektedir. Bu boyutuyla Wittgenstein'in dil oyunları terimiyle ifade ettikleri şekilde kendi anlam alanlarında geçerli bir iç dizgeye sahip oldukları söylenebilir. Aslında aynı bakış beyan, irfan ve burhan terimleri için de ifade edilebilecek bir husustur.⁴⁰⁵ Böylece beyan, burhan ve irfan ilişkisine dair özgür bir alan bırakılmış olmaktadır. Câbirî'nin Bâtınlık eleştirileriyle bu etkileşime imkân vermediğini söylemek genellemeci bir görüş olacaktır. Câbirî de Arap İslâm akli serisiyle bu ilişkiye dair bir müdahalede bulunmuş olmaktadır.

⁴⁰³ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 92, 264.

⁴⁰⁴ Câbirî, *Çağdaş İslam Düşüncesi'nde Yeniden Yapılanma*, 216, 266-269.

⁴⁰⁵ Ulukütük, "Câbirî Özeline Bir Eleştirel Soruşturma", 26,-27.

Süreç mantığı kullanılarak kavramların güvenilirliği sorununun giderilebileceği savunulmaktadır.⁴⁰⁶ Zaman ve gruplara göre irfan kavramındaki anlam değişimi incelendiğinde Câbirî'nin irfanî epistemolojisi bazı sorunlar taşımaktadır. Tarihsel akış içerisinde irfanın çok yoğun bir çeşitlilik taşıdığı görülmektedir. Câbirî'nin irfan eleştirilerinde yer yer bu zaman aşımında tarihüstücü yargılara varılmaktadır. Câbirî, irfanın süreç mantığına göre değişimine odaklanmamakta, sistemine uyacak şekilde belli bir tarihsel kesitteki irfanî ekolleşmelerin teorilerini ölçü almaktadır. Oysa İbn Arabî'ye kadar irfanın üç aşamadan geçtiği değerlendirilmektedir. İlki züht sonrası bilim geleneği oluşturma çabasıdır. İkincisi, özgün yöntem ve bilgi üretiminin sağlandığı dönemdir. Üçüncüsü ise farklı fikirlere sahip fırkaların oluştuğu dönemdir.⁴⁰⁷

Hanefî ve Câbirî farklı içerikli projeler geliştirmişlerdir. Câbirî'nin irfana yeniden yapılanmasında yer vermemesi ve beyanı burhan üzerine temellendirmenin çözüm olarak sunulması, rasyonalist ve modernist bulunmaktadır. Atalar, Gazzâlî'nin Yunan felsefesine karşı verdiği mücadelenin bir proje haline getirilerek günümüzde modernizme karşı tekrarlanmasını istemektedir.⁴⁰⁸ Hanefî yenilenme projesinde kelam, tasavvuf, fıkıh ve felsefeye yer vermiş, onlarla bir fikrî kalkış yapılabileceğini düşünmüştür.⁴⁰⁹ Câbirî'nin tasavvuf eleştirisinin odaklandığı merkezi nokta, Bâtınîlik yönteminin bilginin imakanını sarsmasını engellemek olarak ön plana çıkmaktadır. Câbirî, Bâtınîlik eleştirisinde mitoloji karşıtlığı ve mantığa bağlılıkla konuyu ele almaktadır. O, mantığa çağrı ile mitolojinin felsefe ve dinden arındırılmasını önermektedir. Câbirî ile Gazzâlî arasındaki paralellik ve çatışma bu noktada daha iyi görülebilecektir. Zira Gazzâlî, Bâtınîliğe karşı İslâmî ilimlerin içerisine mantık ilimlerini sokmayı denemiştir.⁴¹⁰ Câbirî de mitoloji eleştirilerinde benzer bir bağlamda hareket etmekte ve mantığa çağrıda bulunmaktadır. Farklılık ise Câbirî'nin yeniden yapılanma projesinde tasavvufa yer vermezken Gazzâlî'nin sûfluk temelinde bir proje geliştirmiş olmasıdır

⁴⁰⁶ Demir, *Horasanda Şiilik*, 33.

⁴⁰⁷ Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 117.

⁴⁰⁸ Kürşad Atalar, *Modernizm Zihniyetin Kritiği: Câbirî'nin Kur'an Anlayışı ve Tefsir Yöntemi* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2015), 9, 14, 213. Atalar Modernizm eleştirisine odaklanırken, Câbirî modernleşmenin imkânına odaklanmaktadır. Fakat her ikisinde de bilginin imkânını savunma tavrı sözkonusudur. Nassın bulunduğu yerde ona bağlanıp diğer alanları tümüyle evrensel aklın hizmetine sunulması, geleneğin yerine modernizmi ikame edebilecektir. Atalar bu etkilerin tefsirinde de görüldüğünü savunmaktadır (123). Sonuç olarak Atalar, Câbirî'de irfana ilişkin tutumun, onun modernleşme perspektifiyle irtibatlı görmektedir.

⁴⁰⁹ Bkz. Hasan Hanefî, *Gelenek ve Yenilenme*, trc. Mehmet Emin Maşalı, (Ankara: Otto Yayınları, 2016).

⁴¹⁰ M. Sair Özevlerli, "Gazzâlî", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13: 503.

3.6.3. İrfanın Beyan ve Burhanla İlişkilerine Dair

Normatif olarak olumsuz değerlendirmesine rağmen Câbirî, üç epistemoloji arasında farklı kombinasyonlarla etkileşim olduğunu reddediyor değildir. Yalnız o bu etkileşimlerde irfanî epistemolojiyi uyarlama sağlayan, edilgen bir konumda değerlendirmektedir. Onun bakışıyla mantığı temel alan burhan, manayı lafza önelemektedir. Dilsel grameri temel alan beyan ise lafzı manaya önelemektedir. Lafız ve mana gerginliği aynı zamanda beyan ve burhan gerginliğini de yansıtmaktadır. İrfan ise lafzı dışlayan bir mana savunusunu oluşturmaktadır.⁴¹¹ Şîi fikhının beyanla girdiği ilişki biçimi dolayısıyla, Câbirî'nin irfan şablonuna uymadığını veya irfan değerlendirmelerinin Şîiliğin fikhî boyutunu kapsamadığını görmekteyiz. Buradan onun irfan değerlendirmelerinin istisnalarla malül olduğu sonucuna da varabilmekteyiz.

Câbirî'de beyan ve irfan karşıtlığı, dil ile Hermetizm karşıtlığını yansıtmaktadır. Hermetik bilgi sadece belirli olgulara sır ve giz yüklemekle yetinmemekte bütün varlığı sırlı ve gizemli görmektedir. Yüzeysel anlam ile dünyevi gerçeklik, dilsellik temelinde eşitlenmektedir. Hermetik bilginin kurduğu bu tekel ile dilin hakikati iletebilecek olan iletişim kabiliyeti yetersiz kılınmaktadır.⁴¹²

Câbirî epistemolojisinin sacayakları olan beyan, burhan ve irfan terimleştirmeleri, farklı bakışa sahip düşünürlerce de isabetli bulunmaktadır. Bununla birlikte itirazlar daha çok bu üç kavramın içeriklerinin tanımlanmasına ve aralarındaki hiyerarşik ilişkiye yönelik olmaktadır. Câbirî, burhanî yaklaşımı temel alarak diğer iki sistemi eleştirmektedir. Beyan kriz halinin sorumlusu olarak ıslah edilmesi gereken unsur olurken, irfan ise içerisinde burhan barındırmayan bir yaklaşım görülüp âtıl akıl sayılarak tümüyle sistemden atılması gereken yaklaşım olarak görülmektedir. Hermetik ve Gnostik mirasın tümü tek bir yapı farzedilerek olumsuz bir şekilde tanımlanmakta ve bunlar irfan terimleştirmesiyle ifade edilmektedir. Bu tabloda eleştirilen husus ilkin, tüm Hermetik ve Gnostik kültürün olumsuz sayılmasıdır. Bu mirasın içerisinde hiçbir rasyonalite barındırmadığı iddiası ise sistemin esnek olmadığı şeklinde yorumlanmasına

⁴¹¹ Ulukütük, *Din ve Akıl*, 109, 171, 187. Örneğin, beyan ve irfan etkileşimini sağlayan kişi Haris el-Muhasibî, beyan burhan etkileşimini sağlayan kişi Kindî, burhan ve irfan etkileşimini sağlayan ise İhvan-ı Safa ve İsmaililerdir. Câbirî'nin irfanî epistemoloji incelemesinde de burhan ve irfan sentezini sağlayan tutuma odaklanmış olduğu görülmektedir.

⁴¹² Eco, *Yorum ve Aşırı Yorum*, 41. Metnin anlamının bulunmadığı iddiasını Hermetik bir ilke olarak değerlendirir. Mistiklerden simyacılar, şairlerden simyacılar ve post-modern eleştireliliğe değin Hermetik irrasyonelliğin uzandığını belirtmektedir. Rasyonellik ve irrasyonellik sınırlarının ve tanımının - temel savunu metinlerine ilişkin bir konsensüs olmadığından- tam çizilemeyeceğini belirtmektedir (34).

neden olmaktadır. Dolayısıyla bunların tesiriyle oluşan irfanî ekolde rasyonel hiçbir unsurun görülmemesi, hakikat arayışından ziyade ideolojik bir yaklaşım olarak tavsif edilmektedir.⁴¹³

İslâm felsefesinin, varlığı merkeze koyarak bir sistem geliştirmesi ve ontolojinin ön planda olması kayda değer bir vasfı olmuştur. İrfan ekolü de ontolojik yönü ağır basan felsefî sistemler üretmiştir. Dolayısıyla Batı felsefesinde ontolojinin değil de epistemolojinin ön planda olması, Heidegger'e göre varlığın unutulması sonucu doğurmuş ve düşünsel bir krize ve metafizik sapmaya sebebiyet vermiştir.⁴¹⁴ İrfanî epistemolojinin bu katkısı dışlandığında, İslâm felsefesi kültürel bir fakirleşmeye sebep olabilecektir. Batıda epistemolojinin ve metafiziğin ontolojiye öncelendiği düşünüldüğünde, İslâm düşüncesinin öncelik farklılığının onu güçlü kılan yönü olduğu ve bu yönüyle Batı düşüncesine katkılar sunacağı görülmelidir.⁴¹⁵

Câbirî, beyan içerisinde irfan temizliği ve sonrasında burhanı beyan temelinde yeşertme girişiminde başarılı olunabilirse, kriz halinden çıkılabileceğine kanaat getirir. Câbirî sistematik tutarlılığın gerektirdiği bir zorunlulukla, irfanın beyan alanına yaptığı katkıları görmek istememektedir.⁴¹⁶ Şîilik içerisindeki ahbârilik ve usûflük akımlarının tartışmalarına bakmak bu noktada bize katkı sunabilecektir. Örneğin usûlî çizgi, Kur'an lafzının delil değeri taşıdığını, hadis rivayetinin Kur'an lafzıyla çelişmesi durumunda terkedilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Hatta Ku'an lafzının, imam yaşarken bile müstakil delil değeri taşıdığını belirtmektedir.⁴¹⁷ Bu derece beyanî yapıya bağlı bir Şîî irfanının dinî ve felsefî alanlarda katkılar sunacağı âşikârdır.

⁴¹³Alpyağıl, "İslami Düşüncenin Bünyesinde Endülüs Vizyonunu Öncelemek", 138.

⁴¹⁴ Toshihiko İzutsu, *İslamda Varlık Düşüncesi*, trc. İbrahim Kalın (İstanbul: İnsan Yay. 2003), 7-11.

⁴¹⁵ Ulukütük, *Din ve Akıl*, 35.

⁴¹⁶ Alpyağıl, "... Ebu Zeyd ve Câbirî: Metnin Kıyametü...Üzerine Bir Deneme", 112-113." İrfanî temizlik" ile kastedilen de - Câbirî'nin irfan incelemesi gibi- terimsel genişliğine rağmen içeriğinin dar tutulabileceğini unutmamalıyız. Temizlenilmek, reddedilmek istenilen irfanın tümü müdür, yoksa modernleşmeye, bilimsel ve teknolojik sıçramaya engel olduğu düşünülen irfanın teorik bazı kabulleri ve yönü müdür? Câbirî'nin aracılık işlevini reddeden eleştirileri sözkonusudur. Keşfi yöntemi ise irfan ehlinin tanımladığı şekliyle kabul etmeyip kendisi bir tanımlama getirir. İrfanî literatürde ise Hermetizm bağlamında islam dışı kültürlerden etkilendiğini vurgular. İrfanın tüm birikimini ötelendiğine dair biz kesin bir kanaat edinemedik. Fakat onun dışladığının irfanın bu üç boyutundaki mitolojik unsurlar olduğu görülmektedir. Câbirî'nin eleştirilerinin yöneldiği epistemolojik alan dışındaki ontolojik boyutları tümüyle reddettiğini değerlendiremeyiz. O, ontolojideki hiyerarşik yapının şehir yönetimine taşınmasına ve despotizmin temellendirilmesine karşı çıkar. Dolayısıyla onda irfanî epistemolojinin mitolojik yönününü eleştirildiği ve bunun tarihsel bir dilim olarak Bâtınî ideoloji ve İsmâilîlikle örtüştüğü görülmektedir.

⁴¹⁷ Uyar, imamların sözlerinden temellenen Ahbârilîği geleneksel ve modern boyutlarıyla analiz etmektedir. Onlar, Kur'an ve sünnetin zahirinin delil olmasını kabul etmemektedirler. İcma ve akli delil kabul etmedikleri gibi ictihad ve taklidi haram kılmaktadırlar. Bkz. Mazlum Uyar, İmâmiyye Şia'sında

İrfanın Sünnîliğe girişi, Câbirî'nin okumasıyla siyasetin kararıyla işletilen bir süreçle, gayrı tabi olarak gerçekleşmiştir. Sünnî düşüncenin irfanî epistemolojiyle ilişki kurup onun meşruiyetini kabul etmesi Câbirîye göre bir dayatmanın eseridir. Hicri 4. Ve 5. Yüzyıllarda Fâtımî Şîliğinin Abbâsî ideolojisine yönelik mücadelesi epistemik araçlar kullanılarak yapılmaktaydı. Sünnî beyanı, Şî irfanî epistemolojiyle mücadelesinde taktiksel bir tutum olarak, kuşatma siyaseti takip etmiş ve irfanî epistemolojisini kendi sistemine monte etmeyi denemiştir. Sonuçta muhalefetin irfanî epistemolojisiyle yönetimin Sünnî beyanî epistemolojisi uzlaşmıştır. Çözümün felsefî değil de diplomatik olması, Câbirî'ye göre İslâm-Arap aklındaki temellerin krizini başlamıştır. Yani siyaseten gerekli olan yapılmış olmasına, devletteki güvenlik zaafı giderilmiş olmasına rağmen felsefî olarak farklı yöntemlerin meczedilmesi ile düşüncede kriz hali başlamıştır.⁴¹⁸ Çözümün diplomatik yönden başarılı olması, felsefî doğruluğunu sağlamayacağı gibi, çözümün yürürlükte olacağı süreyi de kısaltacaktır.

Beyan ile Sünnî irfanın (tasavvuf) dilin sınırlarını kabul temelinde uzlaşmasını mümkün gören Câbirî, tasavvufun beyanî yapıya ilişkin çabalarının bulunduğunu belirtmektedir. Beyan ve Sünnî irfan delillendirme yöntemleri ile farklılaşmaktadırlar. Dil ve gramer bilgisini önceleyen beyanî epistemolojiden farklı olarak, irfanî epistemoloji riyazet ve müşahedeyi yöntemsel olarak kullanmaktadır. Özellikle, Câbirî'ye göre Sünnî İrfanının zirve ismi İbn Arabî'nin beyanî sisteme sadık kalmaya çalışan bir yol izlediği görülmekle birlikte, keşfe erenleri dilin kurallarından âzâde görmesiyle beyandan irfanî epistemolojiye dâhil olmaktadır.⁴¹⁹ Bu noktada tezimizle ilgili bir sonuca daha ulaşılmış bulunuyoruz. Câbirî dilin gramatik lafzî anlamını kabule yönelen irfanî ekollere olumlu yaklaşmaktadır. Zahir diye dilin lafzî anlamını dışlayan Bâtınîliği ise eleştirmekte ve dışlamaktadır. İrfanın, beyanın dilsel sınırlarını zâhir bâtin ayrımıyla silikleştirmesine rağmen özellikle sembolik anlatım ve iş'ari tefsir alanlarında kimi katkılarının olduğu yadsınamayacaktır.

Şî fikhı, bir yönüyle beyanî epistemoloji alanına dâhildir. Sünnîlikten farklı olarak ise imamların sözleri hadis kabul edilmektedir. Ayrıca yaşayan imamlar fikhın kaynağı (içtihat yetkisi tanınan kişiler) kabul edilirler. Yani imâmet inancının, Şî fikhının

Düşünce Ekolleri: Ahbârîlik, (İstanbul: Ayışığı Kitapları, İstanbul), 254, 363-375. Câbirî'nin irfan incelemesinde bu ayrımlara odaklı bir yaklaşım görememekteyiz. O irfanda mitolojinin izini sürmektedir.

⁴¹⁸ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 399.

⁴¹⁹ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 380- 381, 389-390.

beyanî alan dışındaki kısmında da etkin olduğu söylenebilir.⁴²⁰ Tezimizin Şîî İslâm anlayışının incelenmesine dönüşmemesi için Câbirî'nin konuyu ele alma usulüne bağlı kalmaya çalıştık. O da daha çok literatürün felsefî boyuttaki incelenmesine yoğunlaşmaktadır.

3.6.4. İrfanî Ekolün Siyasallığı Aşan Yönleri

Câbirî epistemik analizlerinde siyasal bağlamın önemini vurgulamaktadır. Bu vurgular İslâm düşüncesini yorumlama süreçlerinde ifade ettiği yeni ufuklar dolayısıyla değerli bulunmaktadır. Yalnız bu siyasal ufuk açma teşebbüsü bir noktadan sonra diğer unsurları dışlamaya neden olduğunda bir kısırlığa yol açmaktadır. Zira irfanî yaklaşımın oluşum süreçlerindeki iktidar ve muhalefet ilişkilerinin etkisini izah tek başına irfanî yaklaşımın resmini vermemektedir. Ayrıca eğer tüm epistemik çalışmalar siyasal iradenin emrinde ise, Câbirî'nin yeni temellendirmeye çalıştığı epistemik projesi hangi iktidarın emrindedir sorusu haklılık kazanmaktadır.⁴²¹ Câbirî'nin siyaset felsefesinde cemaatlerin ve devletin otoritesine hakikati araçsallaştırdıklarından bir eleştirelilik vardır. İrfanın kurduğu ruhanî otoritenin de özgür düşünceyi ve bireyin düşünce ve eylem özgürlüğünü baskıladığını düşünmekte ve eleştirmektedir. Câbirî'nin her türden otoriteye karşı mesafeli duruşu dikkat çekmektedir.⁴²²

İrfanî ekol ontolojik temelli olup sadece epistemolojik bir yapı değildir. Câbirî ise epistemoloji üzerinden eleştirilerde ve değerlendirmelerde bulunmaktadır. Kanaatimize göre eleştirilerinin sonucunda onun irfanî ekolün tümüne ilişkin bir dışlayıcılıkla hareket ettiğine ilişkin yeterli argüman bulunmamaktadır. İrfanî ekolün ontolojiye dair açıklamaları İslâm felsefesi içerisinde çok kıymetli ve özgün bir mâhiyet arz etmektedir. Ayrıca irfanî ekolün sanat anlayışı da Eflatun'un *mimetik sanat* anlayışından farklıdır. Zira Eflatun sanatı gölge olan dünyanın da gölgesi (*taklidin taklidi*) olarak değersiz görmektedir. Fakat irfanî ekolün ürettiği edebiyat, şiir, müzik o kadar nitelikli ve derindir ki bu alanda dinin sanat anlayışını temsil eder hale gelmiştir. Ses, tını, yazı/hat,

⁴²⁰ Daftary, *Şîî İslam Tarihi*, 60.

⁴²¹ Alpyağıl, "İslami Düşüncenin Bünyesinde Endülüs Vizyonunu Öncelemek", 139, 141.

⁴²² Câbirî'nin hakikat arayıcısı vasfı bu noktada belirginleşmektedir. Edward Said'in "entelektüel" tanımına uyan bir düşünürle yüzyüzeyiz. Bkz. Edward Said, *Entelektüel*, trc. Tuncay Birkan (İstanbul: Ayrıntı, 1995), 35. Said, entelektüelin tek dayanağının "ödünsüz düşünce ve ifade özgürlüğü" olduğunu belirtmektedir (85). Câbirî'nin kelimeler ve siyaset eleştirilerinde olduğu gibi irfan değerlendirmelerine de bu hususun yansımaları olmaktadır. Zira imamın masumiyeti, ona tabi olan geniş kitleleri koşulsuz itaate mecbur bırakmakta, düşünce ve ifade özgürlüğünü engellemektedir.

harfler, kafiye, melodi hep bu dünyaya ve duyulara özgü olgulardır. İrfanî ekol bunlarla içiçe olup halen bu alanla ilgili üretimlere temel olmaktadır.

İrfanın doğuşunu salt siyasal nedenlere bağlamayanlardan birisi de İkbâl'dir. Onun irfanî yönelimin doğuşuyla ilgili tespiti şu şekildedir: İkbâl tasavvufun kaynaklarını Hint vedentası, Yeni Eflatunculuk ve Âri tepki olarak gören yaklaşımların sakat bir nedensellik anlayışına dayandığını, doğru bir nedensellik anlayışının ise ilgili çağın fikrî, siyasî ve toplumsal şartların tespit edilmesi ile anlaşılabilirliğini belirtmektedir. O, tasavvufî hayat şartlarının çıkışını altı maddede toparlamaktadır. İlkin, siyasî huzursuzluğun, isyanların ve anlaşmazlıkların yükseldiği bir konjontürde huzursuzluk havasından uzaklaşarak, tefekkür hayatının mutlu sükûnetine kapanma steğidir. İkincisi, rasyonalist yaklaşımların bünyelerinde barındırdıkları şüpheli eğilimlerin, fikrî bakımdan yüksek bir bilgi kaynağına başvurmayı gerektirmesidir. Üçüncüsü, fikhî mezheplerin heyecansız dindarlığının yönelttiği arayıştır. Dördüncüsü, Eş'ariler ve rasyonalistler arasındaki sert tartışmaların, bu mezheplerin anlaşmazlıklarının üstüne çıkma yönelimini doğurmasıdır. Beşincisi, zengin insanlarda görülen ahlâkî sorumsuzluğun halkta doğurduğu rahatsızlıktır. Altıncısı, Hristiyanların göz önündeki ruhanî dinî tecrübelerinin etkisidir. İkbâl bu şartların bileşik etkisinin ve İranlı zihnin monist karakterinin tasavvufun doğup gelişmesine zemin hazırladığını vurgular. İkbâl, Kur'an'da tasavvuf çekirdeklerinin olduğunu belirtmektedir.⁴²³

Felsefe tarihini incelediğimizde, antik-Yunan felsefesinde Eflatun ve Aristoteles arasında gözlemlediğimiz ayrımın, felsefe ve felsefe dışının mücadelesi ve ayrımı olmadığını belirtebiliriz. Bilimsel geleneğin Aristoteles'i, sezgici-mistik geleneğin ise kendisine Eflatun'u temel aldığını tespit ediyoruz. Bu ayrım kendisini Ortaçağ Avrupasında Eflatuncu Augustinus ile Aristotelesci Aquinas arasında göstermektedir. İslâm dünyasında da Aristotelesçilik ile Eflatunculuk arasında mücadele yaşanmıştır. Dolayısıyla felsefe tarihinde gördüğümüz bu ikili yapının İslâm düşüncesine ilişkin de yansımaları olacaktır. İrfanî ekol, analitik ve sezgici yaklaşım karşıtlığında bir yer edinmektedir. Felsefe tarihinde de bir karşılığı bulunan yaklaşım salt siyasal temel ve öncelikle açıklanamayacaktır. Haddizatında felsefe, din ve bilime belirli sınır ve görevler yükleyen yaklaşım da son dönem pozitivist yaklaşımın ürünü olduğu da hatırdadır.

⁴²³ İkbâl, *İslam Felsefesine Bir Katkı*, 98,101.

tutulmalıdır.⁴²⁴ Rasyonel felsefî faaliyet nasıl soyutlamayı temel alan bir yöntem geliştirmişse, mitolojiler de anlatımlarında sembolik bir dil kullanmışlardır. Giambattista Vico, akıl ve mitin birbirlerine zıt değil bilakis birbirini tamamlayan olgular olduğunu belirtmektedir.⁴²⁵

İrfan ekolüne yönelik yapılacak politik temelli bir yaklaşım, konunun anlaşılması için yeterli olmayacağı gibi siyasal temelli okumaların içerisine düşeceği kısırlılığı da aşamayacaktır. Câbirî, Marksist teoriler bağlamında olguların siyasal bağlamını çözmeye çalışmakta ve dinî görülen birçok çatışmanın aslında siyasî yönü olduğunu göstermektedir. Fakat bu okumalarda, siyasal bakışın ve yöntemin de sorunların asıl kaynağı olduğu kendini göstermektedir. Hakikate sahip olan gerçek bir bakışın felsefî bir temel taşıması gerekeceği gibi, hakikate uygun bir çözümün de ancak felsefî yöneme sahip olmakla geleceğini düşünüyoruz. Câbirî'nin değerlendirmelerindeki siyasal bakış ve yöntemin, daha mâkul bir düzeye çekilmesi halinde, irfan değerlendirmelerinin de hakikate daha çok yaklaşacağını düşünüyoruz.⁴²⁶ Şiiğin İrandaki süreci irdelendiğinde, Mu'tezilenin rasyonalist yaklaşımının, İmamet teorisi hariç Şii doktrinle uyumlulaştırıldığı görülmektedir.⁴²⁷

Câbirî de onun eleştirdiği İrfanî ekol de ahlakın, siyaset ve ekonomiden daha tayin edici bir rolde bulunduğuna ilişkin kimi teorik ve pratik tezahürleri/unsurları kendilerinde barındırmaktadırlar. Dolayısıyla irfan ekolünün salt siyasal temelde izahı yetersiz izahlar barındırmaktadır. Siyasetten ve ekonomiden daha çok ahlakî ilkelerin/değer düzenlerinin insanlar arası ilişkileri tayin ettiğine ilişkin görüş, Câbirî'nin “Arap Ahlakî Akli” eseri bağlamında reddedilebilecek bir tespit değildir. Özgür kişiliğin oluşumu ve

⁴²⁴ Mehmet Atalay, *Akıl ve Sezgi*, (İstanbul: İz Yayınları, 2009), 13-16. İslam filozoflarının Eflatun ile Aristoteles'i uzlaştırma yöntemlerinin ön planda olduğunu hatırlatalım.

⁴²⁵ Cengiz Batuk-Emir Kuşçu, *Rudolf Bultmann: Mitoloji ve Hermenötik Sorunu* (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2013), 45-66. Bultmann'da insan zihninin mitolojiden arındırılıp arındırılmayacağı sorunu merkezi bir sorun olup temelde hermenötiktir. Mitoloji, evren ve insanın evrendeki yerine dair sembolik izahlarda bulunmaktadır. Bultmann'a göre sorun mitolojiyle ilişkilerimizin nasıl düzenleneceği meselesidir. Wittgenstein gibi metnin, okur ve yazar dışında, içerisinde bulunan gelenekten de beslendiğini vurgular. O, İncil'in mitolojik dünya görüşüyle bilimsel dünya görüşünü bağdaşık kılmaya çalışmaktadır. Mitolojiden arındırma, sonuçta İncil'in yorumuna modern karşılık üreterek onu kurtaracaktır. Modern bilimsel gelişmelere açık bir dinî zemin de üretilmiş olacaktır. Bultmann'ın İncil'in mitolojiden arındırılması yaklaşımının bir örneğini Câbirî'de Kur'an'ın değil de İslam kültürünün mitolojiden arındırılması girişiminde gözlemlemekteyiz.

⁴²⁶ Ebu Rabi', *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 357.

⁴²⁷ Uyar, *Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, 14. Bu vurguyla, Câbirî'nin irrasyonelliğin temeli olarak imâmete odaklanan eleştirileri yerindelik kazanırken, Şii irfanının ve İran kültürünün tümüyle irrasyonelliğe indirgenmesinin de mahsurlarına işaret vardır.

sürekliliği için özgür toplum anlayışının inşasının gerekmesinde Anarşist kuramın, Câbirî felsefesini öncelediği söylenebilir.⁴²⁸

3.6.5. Mitolojik Arındırmanın Daralttığı Felsefî Alan

Câbirî'nin irfan eleştirilerinde âtil akıl tanımlaması öne çıkmaktadır. İşlevini yerine getiremeyen akıl tanımlaması, mitolojiden arındırma olarak da tanımlanmaktadır. Felsefe tarihinde *Rudolf Bultman* tarafından geliştirilmiş bir proje olarak ifade edilmektedir.⁴²⁹ Yarı felsefî ve yarı mitolojik düşünceler, felsefî metoda tam bir uyumluluk sergilememekle birlikte antik Yunanda Eflatun ve Aristoteles'in çıkışına zemin hazırlamıştır. İslâm felsefî düşüncesinin oluşmasında da benzer şekilde farklı etkileşimler söz konusu olmuştur. Bu etkileşimin izini sürmek felsefî bir tavır olacaktır.⁴³⁰ Açıkgenç'in bu eleştirileri Câbirî özelinde karşılığını bulmaktadır. Ocak, Hermetik kültürün dışlanması tavrını, mitolojiden arındırma işlemi olarak adlandırmaktadır. İslâm mitolojisinin kaynağının antik Orta Doğu mitolojileri olduğunu, Mısır, Suriye, Mezopotamya ve İran'dan temellendiklerini, mühtediler eliyle taşındıklarını, özellikle İsrailiyatın yoğunlukla mitoloji olduğunu belirtmektedir. İmâmîlik, İsmailîlik, Nusayrîlik ve Sünnî halk kitlelerinin mitolojik inançlarla yaşadıklarını vurgulamaktadır.⁴³¹

Câbirî rasyonel bulmadığı mitolojik öğelerin Arap İslâm kültürüne taşınmasında irfanın rolünü irdeler. O irfan ile hem bir yaklaşımı hem bir birikimi hem de bir aracı olma durumunu kasteder. Ötelenen mitolojik unsurlar yerine evrensel akıl konulmakla birlikte bizatihi bu aklın kendisi de mitolojik bulunmaktadır. Zira her şey için tek doğrulama kriteri olarak aklın belirlenmesi metafizik bir bağlılığı andırmakta ve iddia ettiği hakikati yakalaması gerçekçi bulunmamaktadır.⁴³² Guenon, felsefe ve din çatışmasından ziyade içi içe geçme ve birbirini tamamlama olgularına işaret etmektedir.

⁴²⁸ Woodcock, *Bir Düşünce ve Hareketin Tarihi*, 516. Geleceğe yönelik toplum projelerinin siyasî değil ahlakî ağırlıklı olacağına ve ahlakî toplumun belirlenmesine yönelik eleştiride de ikisi arasında benzerlik söz konusudur. Câbirî'nin Fars itaat ahlakî eleştirisinin siyasete değen yönleri olduğu gibi ahlakî temeli daha ön plandadır. Câbirî'de irfanî yaklaşım, İran kültürü bağlamında siyasî ve ahlakî yönden eleştirilmektedir. Câbirî'nin Arap despotizmine yönelik eleştirisinde de ilgili kuramla arasında bağlantılar bulunmaktadır.

⁴²⁹ Ulukütük, "Felsefî Mirasımızı Bugün Nasıl Temellük Edebiliriz?...", 108.

⁴³⁰ Açıkgenç, "Takdim", 13.

⁴³¹ Ahmet Yaşar Ocak, "İslam'ın Temel İnançları Etrafında Oluşan Mitolojik Kültür: İslam Mitolojisi", *Milel ve Nihal* 6/1 (Ocak-Nisan 2009), 137-163. Ocak, bu makalesinde İslam mitolojisini şöyle tarif eder. "Kozmik bir durumu, bir tabiat hadisesini, yaratılış olgusunu, zamani olmayan kutsal bir tarih anlayışı içersinde, tabiatüstü motiflerle içiçe geçmiş bir şekilde bize nakleden bir anlatımdır", 140

⁴³² Keskin, "Çağdaş Arap Düşüncesinde Gelenek ve Modernlik: Muhammed Âbid El-Câbirî Örneği", 144

Pisagorcularda görülenin de bu çatışma olmadığını belirtmektedir. Felsefe, din vb. yöntemler, “*erdem aşkı*” arayışında birleşmektedirler. Erdem arayışı temelinde tanımlanacak bir felsefe, mitolojiyi dışlamayacaktır. O, mitolojiden felsefeye tekâmül sürecinin daha sağlıklı olabileceğini göstermektedir.⁴³³ Câbirî'nin mitoloji ve felsefeyi çatıştıran yaklaşımı rasyonalist temelde gerçekleştirilmektedir. Farklı temelde yapılabilecek bir felsefe tanımında felsefe ve mitoloji çatışmayabilecektir.

Câbirî dinde sır (mysteres) ve mit diye nitelendirilebilecek bilgilerin olmadığını, dinî bilginin akıl alanı içerisinde bulunduğunu vurgulamaktadır. Sır ve mit içeren bilgilerin, belirli bir zümrenin varlığını da gerektirdiğini belirtmektedir. Bu yol ruhbanlığa, uzman bilginlerin gerekliliğine çıkmaktadır. Ayrıca Câbirî'ye göre İslâm'ı diğer dinlerden ayıran en büyük özelliklerden biri peygamberlik ve kitap düzeyinde sır ve mit içeren bir bilginin olmadığı hususudur. Zira ona göre nerede bir sır ve mit varsa orada akıldışılık vardır. O ise İslâm dini özelinde olgusal olarak akıl dışı bir durumun olduğunu tümüyle reddetmektedir. Bilakis projesinin temelini aklılığı sağlama gayesini koymuştur.⁴³⁴

Câbirî'nin ikili karşıtlıklar sergileyen çatışmacı yaklaşımı terkedilerek kuşatıcı bir yaklaşım olarak “*dil oyunları*” şeklinde değerlendirilebilir. Beyanî, irfanî ve burhanî epistemolojilerin gerek içsel tanımlarına dönük açılımlar gerekse de karşılıklı etkileşimlerine dönük yorumlamalar donmuş değildir. Câbirî'nin sistemini de donmuş bir yapı olarak değil de sabit ve değişken yönleri olan bir sistem olarak ele aldığımızda, onun birçok yeni açılıma temel olabileceğini değerlendirebiliriz.⁴³⁵

Câbirî Şîî düşünceye yönelik eleştirilerde bulunmakla birlikte hedefi mezhebin dinî ilke ve inançlarını eleştirmek değil, onların felsefî temellerini sorgulamaktır. O, Bâtınîlik anlayışının bilginin değerini sarsmasını engellemek istemektedir. Mistisizm ve sezgicilik, eski İran düşüncesinin vasfı olduğundan eleştiriler hemen milliyetçilik ve mezhepçilik düzlemine kayabilmektedir. Arapların, İran düşünce yapısından etkilenmesi Câbirî tarafından tenkide maruz kalmaktadır. Bu durumu siyasî düzlemde gördüğümüz gibi, değerler düzeni alanında da gözlemlemekteyiz. Fars itaat ahlâkının, yani adaleti itaatin alt değeri haline getirilmesini Araplar İranlılardan almışlardır. Buna rağmen Arap dışı unsur olarak gördüğü Yunan mutluluk ahlâkının Fârâbî ve Gazzâlî gibi ahlâk eseri yazarlarınca Arap İslâm kültürüne kazandırılmasını eleştirmemektedir.

⁴³³ Rene Guenon, *Maddî İktidar, Ruhânî Otorite*, trc. Birsal Uzma (İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1992), 71.

⁴³⁴ Câbirî, Kur'an'a *Giriş*, 495, 500.

⁴³⁵ Ulukütük, “Felsefî Mirasımızı Bugün Yeniden Nasıl Temellük Edebiliriz?...” , 107, 108.

Yalnız Gazzâlî'yi bu durumu örttüğü ve felsefe karışıklığı yaptığı için çelişik bulmaktadır.⁴³⁶ Hint kültürünün ve kast sisteminin İrfana, tasavvufa etkisi yoğun olduğu halde, Câbirî'de bu etkinin yetersiz olduğu görülmektedir. Bu, İrfan ve İran bağının Câbirî'nin zihninde yoğun bir örtüşme taşıdığını göstermektedir.

İrfanî yaklaşım, ikili kavramlar üzerinden işlettiği düşünme yöntemi ile bilgi ve inanç alanlarında sezgi ve keşf yöntemini esas ve asıl görmüştür. Diğer metodları dışlamışlar ve bu tavırlarını sosyal alanda da işleterek farklı yaşam biçimlerini öteleyen bir dışlayıcılık üretmişlerdir.⁴³⁷ Burhana alan açan değil, ona rakip olan bir irfan anlayışı⁴³⁸ ile Câbirî'nin mücadele etmesi, felsefe dışına çıkmak ve ideolojik olmakla tavsif edilmesi yerinde olmayacaktır.

Din felsefesi alanında dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuk olarak üç düşünce okulundan bahsedilmektedir. Her ne kadar bu yöntemler dinlerin dışa dönük yaklaşımlarını tespitiye yönelik olarak üretilmiş olsalar da bunların iç bünyeye yönelik yansımaları da olabilecektir.⁴³⁹ İrfanın tümüyle dışlanması nasıl yanlış bir yaklaşım olacaksa, Câbirî'nin İrfana yönelik eleştirilerinin ve ona sınır çizmesinin tümüyle yanlış olduğu değerlendirilmemelidir. Biz, iki dairenin kesişen kümesinde olduğu gibi Kur'an ve irfan ilişkisinin örtüşen yönleri olduğu gibi farklı yönleri de bulunduğunu düşünmekteyiz. Kur'an'da "*tasavvuf çekirdekleri*" olduğunu söyleyen İkbâl'e hak vermekteyiz. Câbirî, İrfandaki olumlu hususları pek zikretmemekte ama eleştirilerinde irfan içerisinde değindiğimiz gibi üçlü "*eleştirel hiyerarşi*" kurmaktadır.

Câbirî, imâmet düzeninin, mitolojik yönüyle Şîliğin aklî boyutunu bozduğu kanaatindedir. İrfanî ekol, imâmet düzenini siyasî hâkimiyet için bir araç olarak geliştirmiştir. Bilgi ve inanç alanında tek geçerli yöntem görülen keşfî ve ilhamî

⁴³⁶ Göveç, "Muhammed Âbid Câbirî'nin Arap-İslam Kültüründeki Değerler Düzenine Yönelik Eleştirileri", 15-16.

⁴³⁷ Keskin, "Dekonstrüksiyondan Rekonstrüksiyona... Câbiri Örneği", 81.

⁴³⁸ Özbudun, *Hermes'ten İdris'e Bir Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri*, 299.

⁴³⁹ John Hick, "Dini Çoğulculuk ve İslam", *Din Felsefesine Dair Okumalar*, der. Recep Alpyağılı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 2/281-291. Biz bu noktada üç dini yaklaşım biçiminin yanısıra İbn Sînâci zorunlu, muhal ve mümkün terimlerini kullanarak Câbirî sistemini değerlendirmek istiyoruz. İrfanın beyanla girdiği ilişki biçimi ve fikhî usulleri kabulü, İrfanın meşruiyetine "*zorunluluk*" taşıyan bir temel olmaktadır. İrfanın hermetik-mitolojik literatürle girdiği ilişki biçimi, aklın epistemik otorite olmasını gölgelen bir süreci ifade ettiğinden "*muhal*" görülüp dışlanmaktadır. İrfani ekolün geliştirdiği imâmet teorisi (mitoloji değil) gibi kimi yaklaşımlar, "*mümkün*" görülerek rasyonel alan içine alınabilmektedir. Siyasî, toplumsal ve bireysel ihtiyaçları karşılayan İrfanın içerisindeki bu bölüm, Câbirî'nin değerlendirme alanına girmemektedir. Onun İrfanî ekolün sanatsal boyutunu inceleme dışı tuttuğunu bu bağlamda zikretmekte fayda vardır. O İrfan incelemesinde, onun zorunlu ve muhal unsurlarını ortaya koyarken, mümkün unsurlarına öncelik tanımamaktadır.

yöntem, epistemolojik, siyasî ve sosyal alanlarda da devam ettirilmiştir. Böylece bilginin kesinliği imâmetin masumiyetine bağlanmıştır.⁴⁴⁰ Bilginin kesinliği, imâmetin masumiyeti gibi metafizik bir kabule dayandırılınca, aslında bilgi spekülâtif bir hale dönüşmektedir. Bu ise Câbirî için kabul edilir değildir.

3.6.6. Ruhunu Geliştirirken Evrene Küsen Bir İrfan

Güncel hayatın dinden bağımsızlaşıp ayrı bir yatakta akmasından rahatsızlık duyan Câbirî'ye Fazlurrahman da eşlik etmektedir. Her ikisi de bu halin nedenini sūfliğin ilmi olmayan yöntemine, evrene ve insana kısır bakış neticesinde kendilerini sadece ruhî gelişime adamalarına bağlarlar.⁴⁴¹

Şîî yaklaşımın oluşmasına neden olan ilk sorunun yönetim anlaşmazlığı olduğunu söyler. Câbirî hayatın gerçekleriyle uyumlu barışçı bir çözümü Müslümanların üretmediğini ve bu sorunun ümmetin bölünmesine neden olduğunu kaydeder. Savaş emirliği tarzı bir yönetim anlayışının Hz. Peygamberin vefatına kadar sürdüğünü belirtir. Hz. Peygamberin vefatı ile birlikte cevabı aranan üç soru olduğunu kaydeder. İlki yeni halifenin belirlenmesinde üzerinde toplumun anlaşmaya vardığı bir yöntemin bulunmayışıdır. İkincisi, yeni belirlenecek halifenin görev süresinin belirlenmemiş olması iken üçüncüsü yeni halifenin görev ve yetkilerinin belirlenmeyişidir. İrfanî ekol, bu üç boşluğa ilişkin farklı yaklaşımları içermektedir. Dört halife döneminde toprağa atılan muhalefet tohumu, Emevîlerde çim salarak Şîî harekete evrilmiştir. Abbâsîlerde ise imâmet düzeni ile buluşarak kendini olgunlaştırmıştır. Dolayısıyla Şîî yaklaşımın ortaya çıkışı olgusal temelden yoksun bir hareket olarak görülemez. Bilakis hayatta varolan boşluğa/çelişkiye ilişkin tıpkı ideolojilerin varoluşları gibi bir yorumlama geliştirilmektedir. Sorun bunun devlet yöneticilerince yönetilip kuşatılamaması ve sorunun bir ayrışmayla neticelenecek şekilde teorik üretim zaafiyeti olarak gözükmektedir. İnsanlık tecrübesi olarak gördüğü demokrasinin yönetim ilkelerinin günümüzde belirli bir standardı taşıdığını belirten Câbirî, şura prensibini asgari standart olarak görmekte ve insanlığın genelinde talep ve beklentinin daha yukarılara çıktığını kaydetmektedir. Câbirî'nin Şîî imâmet düzeni tasvirinin, demokratik usullerle olan çelişkisi ortadadır. Onun irfanî ekol eleştirisinde, irfanın siyaseten despotizme yakın

⁴⁴⁰ Keskin, "Dekonstrüksiyondan Rekonstrüksiyona...Câbiri Örneği", 81.

⁴⁴¹ Fazlurrahman, *İslam Felsefesi ve Problemleri*, 74-75.

durmasının hatta onu yeniden üretmesinin payı olduğu söylenebilir.⁴⁴² İrfanî epistemolojiye, belirli yaklaşım biçimlerini taşıması boyutuyla eleştirmektedir.

Câbirî ancak nedensellik fikriyle bilim üretilebileceği kanaatindedir. İrfanî ekolü nedenselliği dışlaması boyutuyla eleştirmektedir. Sünnîliğin pozitif bilim karşıtlığı Câbirî'nin üzerinde durduğu hususlardan biridir. Bilimsel ve teknolojik ilerleme, nedensellik meselesiyle de ilişkilidir. Zira ona göre ancak nedenselliğin kabulüyle bilim üretilebilecektir. İbn Rüşd de Gazzâlî'yi nedenselliğin zorunluluğunu reddetmesini zikreder. Câbirî gibi Fazlurrahman da Sünnîliğin filozoflara yönelttiği eleştirinin doğal sonucunun bilimsel gerilik olacağını belirtmektedir.⁴⁴³

İslâm dünyasının 15. Yüzyıldan itibaren bilimsel atılım yapamamasının nedenlerini arayan Câbirî, bunun köklerini “arkeolojik bir kazıyı” andırırçasına tedvin asrı olarak tanımladığı ilk dönemde görür. Bilimsel gerilemenin arka planında, rasyonel düşünce yöntemine sahip olmamak yatmaktadır. Aslında İslâm dini özünde rasyonel bir din olmasına rağmen tedvin döneminde teşekkül ettirilen kültürel yapı bu rasyonelliği örtmektedir. İslâm dünyasının gerilemesinin tedavisi ancak aklın özgürleştirilmesi ve bilimsel metodoloji inşası ile mümkün olabilecektir. İrfanî yaklaşımın buradaki pozisyonu ise geriliğin çözümüne ortak olmak bir yana, sorunun bizatihi kendisidir. Zira irfanî yaklaşım taşıdığı Hermetik ve Gnostik unsurlar ile irrasyonelitenin İslâm kültürü içerisindeki ajanıdır.⁴⁴⁴ Bilimsel gelişmenin tek bir yolunun olabileceğini düşünen Câbirî, Gnostik geleneğin ise bilim üretemeyeceği kanaatindedir. Fakat Hermetik geleneğin bilimsel gelişmeler için temel olabilecek kimi yaklaşımlar barındırdığı savunanlar da bulunmakta olup simya geleneğinin mekanik felsefeyle irtibatlı olduğu belirtilmektedir.⁴⁴⁵ Câbirî'nin irfandan kurtuluş içeren yeniden yapılanma projesi özünde bir yeniden kalkınma projesidir.⁴⁴⁶ Câbirî, epistemik kopuş ile irrasyonel unsurların giriş kapısı olarak gördüğü irfanî epistemolojiyi sistemden atmayı önerdiğinde, özellikle Endülüs Fas deneyimini ön plana çıkarmış olmaktadır. Haddizatında o modernleşmenin milli imkânını aramaktadır ve savunduğunu kendi

⁴⁴² Yılmaz, “...Câbirî'nin Müslüman Geleneğe Yönelttiği Eleştiriler”, 2, 221-227.

⁴⁴³ Fazlurrahman, *İslam Felsefesi ve Problemleri*, 71.

⁴⁴⁴ Keskin, “Dekonstrüksiyondan Rekonstrüksiyona, ...Câbiri Örneği”, 78-80.

⁴⁴⁵ Alpyağıl, “İslam Düşüncesinin Bünyesinde Endülüs Vizyonunu Öncelemek”, 145.

⁴⁴⁶ Keleş, “Câbirî ve Çağdaş Arap-İslam Aklının Oluşumu: Bir Yeniden Yapılanma Projesi”, 181.

projesiyle örneklendirmiştir. Endülüs medeniyetinin ürettiği kültür, İslâm medeniyetinin en başat değerlerinden biri olup Batı aydınlanmasına da etki etmiştir.⁴⁴⁷

Câbirî'nin irfan eleştirisini güncel zeminde değil de tarihsel bir dilimde yapıyor oluşunun bazı felsefî sonuçları olmaktadır. Tarihteki kişi ve olayların birbirleriyle etkileşimin anlaşılması, yorumlanması ve belirli bazı sonuçlara ulaşılması, tarih felsefesi kapsamında geliştirilen bazı yöntemlerle mümkün olabilmektedir. Özellikle nedensellik bağı kurulan kişi ve olgular arasındaki irtibat çoğu kere somut verilerden ziyade sezgisel birtakım kanaatlere dayanmaktadır. Daha önceden belirlenmiş bir mantık üzerine yorum ve fikir inşa edilmeye çalışılarak nedenler kümesinden arzu edilenler ön plana çıkarılmaktadır.⁴⁴⁸ Tarihsel bir irfan değerlendirmesinin yapısal olarak yaşayacağı sorunlara işaret etmekle yetinmeyi tercih ediyoruz.

3.6.7. İrfan Eleştirisinin Geleneği Zayıflatması Üzerine

Câbirî, gelecek perspektifiyle geçmişi okumakta, bu durum da ideolojisine göre bazı durumları örtmesine, ötelemesine neden olmaktadır. Geçmişe farklı bir perspektifle de bakılabilecek olması onun nesneliliğinin tartışılmasına neden olmaktadır. Câbirî'nin gelecek tasarımı kelâma yer vermemesi onun geçmişe bakışta kelâma olumsuz, eleştirel bir yer vermesine neden olup olmadığı tartışılır bir durumdur. Ama her halükarda geçmiş ve gelecek ikisi birlikte aynı olumsuz değerde olmaktadır. Bu onun kendine özgü bir okuyuş ve tavır taşıdığını göstermektedir. Kelâmın, felsefî düşüncüyü ötelemek için medreselerde yeniden kurgulanması sonrasında İslâm dünyasında felsefenin meşruiyetini yitirdiğini Fazlurrahman da belirtmektedir.⁴⁴⁹

Câbirî, emperyalizmi olumsuz, modernleşmeyi iyimser bir bakışla değerlendirmekte ve aydınlanma ideallerine yönelik umutlu düşünmektedir. Emperyalizmin dayandığı teknolojik ve ekonomik gücün Müslümanların eline geçmesi için bilim ve teknolojiye atılım yapılmalıdır. Bunun için de akıllı, deneyi, bilimsel gelişmeleri, nedenselliği

⁴⁴⁷ Keskin, “Çağdaş Arap Düşüncesinde Gelenek ve Modernlik: Muhammed Âbid el-Câbirî Örneği”, 139.

⁴⁴⁸ Marc Bloch, Tarih Savunusu veya Tarihçilik Mesleği, trc. Ali Bertay (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 215-221. Tarihteki olaylarda psikolojinin etkisi bulunmakla birlikte bunu tarihçinin keşfetmesi mümkün görülmemektedir. Doğadaki nedensellik gibi insan ve toplum hayatında nedensellik aramanın veya bu nedenselliği kesinleştirmenin bir takım zorlukları bulunmaktadır. Câbirî onlarca grup ve yaklaşım varken neden sadece üç yönelime odaklanmaktadır? Veya İslâmın doğuşundan günümüze kadar geçen onca zaman dururken niye belirli bir tarih kesitini ölçü almaktadır? Ulaşılan hükümlerle yapılan inceleme arasındaki nedenselliğin kesinliği/örtüşmesi nasıl tespit edilebilecektir?

⁴⁴⁹ Fazlurrahman, *İslam Felsefesi ve Problemleri*, 68.

dışlayan irfanî yaklaşımdan kurtulmak gereklidir.⁴⁵⁰ Bu eleştiriler, irfanî ekolün tümüne değil onun bilim anlayışına yönelmektedir. İrfan ekolü, günümüzde kuantum metafiziği bağlamında temellendirilen olasılıkçı bilim anlayışını savunmaktadır. İbn Rüşd gibi Câbirî de nedenselliğin zorunluluğunun reddinin, bilgi ve bilimi zan mertebesine indireceğini savunmaktadır. Hâlbuki bu konu bilim felsefesinde tartışmakta olan bir konudur.⁴⁵¹

Câbirî'nin eleştirilerinin kültürel mirası reddetmediği, öyle olsa bu kadar analize girişmeyeceği iddia edilmektedir. O eleştirilerinde olgusallığı gözettiğinden onun değerlendirmesini kör bir önyargı olarak nitelendirmek doğru değildir. Keleş, dinin asıllarının değil ona ait kültürün bile eleştirilemez hale geldiği günümüz kültüründe Câbirî eleştiriliğine daha çok ihtiyaç duyulduğunu belirtmektedir.⁴⁵²

Câbirî'nin Bâtınî yaklaşım eleştirisine odaklanan tarihsel irfan eleştirisi ile yetinmesinin Türk İslamlaşma geleneğine yönelik olumlu bir anlamı da bulunmaktadır. Zira tasavvufun Türkiye insanının sosyal ve düşünce hayatı üzerinde derin tesirleri sözkonusu olmuştur.⁴⁵³ 150 yıldır yoğun bir Batılılaşma süreci yaşayan ülkemizin, Batı medeniyeti ile alışveriş ve hesaplaşmasında ontoloji temelli açılımları barındıran irfanî ekolün çözüm içeren bakışlarına ihtiyacı olacaktır. Zira İslam felsefesini bugünlere taşıyan ana damar, güçlü bir varlık bilinci taşıyan irfanî ekolden beslenmektedir.⁴⁵⁴

3.6.8. Eksik Beşerî Niteliklerine Yönelen İlahî İrfan

İrfan ekolünün ahlâk felsefesini irdeleyen Câbirî, onun Fârisî itaat ahlâkının baskın karakterini taşıdığını yani itaati adaletin üst değeri olarak konumlandığını belirtmektedir. İnsan özgürlüğüne ve iradesine Eş'arî itikadı kadarıyla imkân tanıdığını belirtmektedir. Kanaatimizce buradaki ilginç nokta İran kültürünün siyaseten itaati öncelerken, felsefi olarak insan özgürlüğüne alan açan özgür iradeci bir noktada

⁴⁵⁰ Keskin, "Dekonstrüksiyondan Rekonstrüksiyona ... Câbiri Örneği", 84.

⁴⁵¹ Batak, "Doğa Yasalarının Zorunluluğu, İlahi Fiil ve Mucize", 551-567.

⁴⁵² Keleş, "Câbirî ve Çağdaş Arap-İslam Aklının Oluşumu: Bir Yeniden Yapılanma Projesi", 196.

⁴⁵³ Fatih M. Şeker, *Türk Dîni Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 2. Baskı (İstanbul: Dergâh, 2016), 293.

⁴⁵⁴ Ahmet Davutoğlu, "İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması", *Divân 1* (1996), 9, 19, 36-37. Davutoğlu, modernleşmeyi merkeze alan Câbirî 'den farklı olarak gelenek zemininde modernleşmeye mesafe oluşturmaya çalışmaktadır. Batı medeniyetinin kendi oluşum-gelişim sürecini tüm dünyaya dayattığını ve bunun kabul edilemez olduğunu dile getirmektedir. İslam medeniyetinin özgün yönlerine odaklanarak, eklemlemeyi savunanların tezlerini çürütmeye çalışmaktadır. O, tenzihçilikle tevhidi eşitlemekte, Eş'arî'nin zati ve subuti sıfat ayrımını ta'til ve teşbihe engel olacağı yönüyle tasvip etmektedir. Mu'tezile'nin zayıflamasına felsefi ve siyasi yetersizliklerinin neden olduğunu belirtmekte ve bu yönüyle Câbirî ile ortaklaşmaktadır (1-44).

olmasıdır. Bu noktada İnan irfanının anti demokratik siyaset anlayışını beslemesi ve felsefî olarak özgür iradecilikten uzaklaşması eleştirilmektedir. Câbirî de aslında İnan irfanının tam da bu özelliğini, siyasetin hizmetinde ve belirleyiciliğinde bir felsefe ve teolojik yapıda olmasını eleştirmektedir.

Fikir ve ekoller, belirli doktriner esaslara yaslanmaktadırlar. Bu durum beraberinde doktrin-dışı unsurların ötelenmesi sorununu getirmektedir. Bu çelişkiyi aşmak için kendilerinde eksik olan hususlara doğru yönelim göstermektedirler. Tümüyle ilahîlikle yoğrulmuş olan irfanî düşüncenin, felsefî kültüre yönelimi kanaatimizce böyle yorumlanabilir. Şîî grupların, yönetimin ilahî bir tayin ve atama ile olmasını savunurken bunu nakille değilde akılla ispatlama çabasında da aynı durum görülmektedir. Sünnî grupların yönetimin toplumun kararı ve seçimle olması gerektiğini belirtip bunu akılla değil nakille savunmaları da bunu pekiştirmektedir. Sünnî ve Şîî doktrin kendi öz yapıları istikametinde değil de eksik bıraktıkları istikamette gelişme göstermeleri Câbirî'nin de vurguladığı, daha kayde değer bir husustur. Günümüzde de irfanî ekol ana yapısı ilahî bir anlayış oluşturmasına rağmen eksik bıraktığı beşerî yön istikametinde gelişme göstermektedir. Bu husus gelecek tasarımıda, Câbirî projesinin hilafına irfanî ekolün sanılandan daha fazla rol üstlenebileceğine işaret etmektedir.⁴⁵⁵

3.6.9. Bâtınîlik Eleştirisi ve Selefî Okumalar

Gazzâlî'nin Bâtınîlik eleştirileri altı başlık altında değerlendirilmektedir. İlki, bilgi problemi alanında olup her asırda masum imamın bulunduğu kabulünü içerir. İkincisi, ulûhiyet bahsi olup Tanrıya olumlu sıfat izafe edilmemesi, O'nun ancak olumsuz sıfatlar dışarda bırakılarak bilinebileceğidir. Hulûl inancı eleştirisi de bu başlıkta işlenmektedir. Üçüncüsü, imâmet ve nübüvvet bahsi olup, lafzın anlamının imam tarafından belirlendiği kabulüdür. Dördüncüsü, ahiret inancının reddi olarak yorumladığı âlemin ezeli ve ebedi olduğu kabulüdür. Beşincisi, dinî yükümlülüklerin kalkması hususunun değerlendirilmesidir. Altıncısı ise sırrı avamdan gizleme anlamında yorumladığı takiyye bahsidir. Gazzâlî'de İsmaililik ve Bâtınîlik eleştirileri eşdeğerdedir.⁴⁵⁶ Tezimizde şimdiye kadar işlediğimiz hususların konu başlıklarına baktığımızda bir örtüşmenin olduğu farkedilebilecektir. Beşinci bahisteki konu pratik

⁴⁵⁵ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 154. Câbirî bu süreçte icmân kullanılmasını, bugünün meselelerinin geçmiş örnekler üzerinden çözülmesi girişimi olarak değerlendirmektedir. Bunun da bir nakilcilik türü olduğu farkedilecektir.

⁴⁵⁶ Avni İlhan, "Bâtıniyye", *DİA* (İstanbul: TDV yayınları, 1992), 5: 190-194.

meseleler alanına ait olduğundan Câbirî’de değini düzeyinde yer almıştır. Özellikle sabit bilginin imkânı ve evrenselliği savunusunda ikisi arasında örtüşme söz konusudur. Gazzâlî ayet ve hadisleri de kullanarak eleştirilerini dinî bağlamda yürütmektedir. Oysa Câbirî, irfan eleştirilerini felsefî bir bağlamda oluşturmaktadır. Ayrıca Gazzâlî salt eleştiriyiyle yetinmeyip kendi sistemiyle harmanlayarak süreci ilerletmektedir. Oysa Câbirî, irfan değerlendirmesinde konuyu salt bir eleştirel zemin olarak incelemektedir. Bu örtüşmeyi madde madde zikretmek tekrar ifade edeceğinden bu kadarıyla yetinmek istiyoruz.

Câbirî’nin irfanî epistemoloji eleştirisiyle Bâtınîlerin arasında kurduğumuz ilişki, tarihe farklı şahsiyetler tarafından da dile getirilmiştir. İbn Haldun irfanın bozulmasını İran ve Irak bölgesindeki Bâtınîlerin etkisine bağlamaktadır ki bu bakış Câbirî’nin konuyu ele alışıyla uyumluluk arz etmektedir. Hucvirî’nin de benzer bir eleştirisinden sö edilmektedir.⁴⁵⁷ O, eserinin “ilmin ispatı” başlığında, sofistler ismini verdiği grubun bilginin imkânını reddettiklerini belirtmektedir.⁴⁵⁸ Onun söylediklerinden irfan ekolü içerisinde bulunan bir kesimin sofistlerin yolunu takip ettiklerini ve bilgi/ilim karşıtlığı yaptıklarını belirtmektedir. Fakat bu grubun (Bâtınîlerin) söyleminin tüm irfan ehline genelleştirilmesine de karşı çıkmaktadır. Câbirî’nin İbn Haldun gibi bilginin imkânını savunma adına daha genel bir irfan eleştirisi yaptıklarını görüyoruz. Oysa irfan ehli içerisinde olanlardan da Gazzâlî ve Hucvirî gibi bilginin imkânını savunurken sûfî zemini güçlendirmeye çalışanlar da mevcuttur.

Câbirî, Selefilîği kendine has bir şekilde, asıllara ve kaynaklara dönüş eylemi olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla tüm reformist akımlar Selefî eğilimlidirler.⁴⁵⁹ Câbirî’nin kendisine temel aldığı İbn Hazm Zâhiriliği ile İsmâilî ideoloji karşıt kamplarda yer almaktadırlar. Câbirî’nin eleştirileri bir yönüyle kendi sistemini kurma eleştirileridir.

⁴⁵⁷ Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 62-64. Câbirî İbn Haldun gibi düşünmekte, imam ve velayet teorilerinin irfana Bâtınîlerden taşındığını belirtmektedir. Fakat Demirli, bu bakışa yönelik olarak farklı bir değerlendirmede bulunmaktadır. Ona göre, irfandaki (tasavvuf) velayet anlayışının tümüyle Bâtınîlik etki ve çerçevesinde değerlendirmek mümkün değildir. Zira Bâtınîliğin zuhûru öncesinde de irfanın ilk dönemlerinde velayet terimi bilinmekte ve kullanılmaktadır. Fıkıh kökenli sûfîler, “Sünnî tasavvuf” akımını, Bâtınîlik cereyanını engellemek üzere geliştirmişlerdir

⁴⁵⁸ Ali Bin Osman Cüllâbî Hucvirî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-Mahcûb*, trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 76-84. Hiçbir şey hakkında gerçek bilginin mümkün olamayacağını belirten tasavvuf ehlinden kimseler olduğunu kaydetmektedir. Bu söylemin ilmi terketmek olarak görülmesi gerektiğini belirtmekte ve onları ahmaklık, sapıklık ve bilgisizlikle tavsif etmektedir. İlmi tekedenerin ilmiliğinden bahsedilemeyeceğinin belirtmektedir. Hakiki mutasavvıfların üç ilim kabul ettiklerini belirtir. Bunlar; Allah’tan olan ilim, Allah’la beraber olan ilim, Allah ile olan ilimdir. Allah’tan olan ilim şeriat ilmidir. Allah’la beraber olan ilim makamlar ve derecelerdir. Allah ile olan ilim ise O’nun kendisini tanıttırmasıdır.

⁴⁵⁹ Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, 53-58.

Zâhirilik, tasavvuf, Bâtînlilik ve Şia karşıtlığını barındırmaktadır. Akli rasyonellikle sınırlamak da doğru görülmemektedir. Zira aklın aşkın yönleri de bulunmaktadır. İnsanda akıl, düşünce ve görüş üçü birlikte bir resim oluşturmaktadırlar.⁴⁶⁰ Câbirî, felsefenin doğuda kelâm ilmi ve Yeni Eflatunculuğun Gnostik köklerine zincirlendiğini belirtmektedir.⁴⁶¹ Kelâm ve ilâhiyatın metafizikleşmesi karşı çıkılan yaklaşımlar olmaktadır. Câbirî'nin irfan değerlendirmeleri kelâmî bir nitelik taşımaktadır. Kelâm ve ilâhiyatın metafizikleşmesi dışlanır, din ve felsefe ilişkisi de koparırsa geriye felsefe ve din namına Selefliliği aşan bir projenin kalması mümkün olamayacaktır.

O, irfanda aklın zincirlendiğini düşünmektedir. Âtıl akıl da bir akıldır ama o fikrî açılım yapamayan, özgürlüğü elinden alınmış idraksiz bir akıldır. Eski İran din ve felsefeleri dolaysız ve Hermetizm üzerinden İslâm düşünce ve kültürüne sızmışlardır. İrfanî yapıda belirleyici olan unsurlar bunlardır. Bu irfan nehri evrensel bilgi okyanusuna değil, kişisel bilginin öznelliğiyle çevrilmiş bir göle akmaktadır. Onun kurgusunda ayrı bir hakikat projesi söz konusudur. İrfanî epistemoloji, özgür aklî faaliyete ilahilik şemsiyesi altında alan açabilmektedir. Bu durum dışarıdan onun zincirlendiği algısını doğurmaktadır. Fakat irfanîler bunu kabul etmemektedirler. Verili, geleneksel kültürel kodlar irfanî alanda süreklilik kazanma imkânına sahip olabildikleri gibi, geniş yorumbilim kabiliyetleri sayesinde değişimi karşılayabilecek esnekliği de üretebilmektedirler.

İrfan ile Bâtînlilik ilişkilerinde farklı ve örtüşen duruşları ve bunlar içerisinde Câbirî'nin yerini aydınlatmaya çalıştık. Câbirî irfanın tümünü dışlamadığını tespit etmiş olmamıza rağmen onun onay verdiği tarzdaki irfanın adını henüz koymadık. Selefi tasavvuf olarak da adlandırılan, kelama ve te'vile karşı bir tasavvuf anlayışının onda tasvip gördüğünü söyleyebiliriz. Hanbelilerin kabul ettikleri tasavvuf anlayışının da Selefi formdaki bir tasavvuf olduğu görülmektedir.⁴⁶² Câbirî Hz. Peygamberin sünnetinde tasavvufun yerinin olmadığını düşünmektedir. Hz. Peygamber, dünyayı ve hayatı yaşayan bir kişiydi. Kur'an vahyi, akla hitap eden bir söylem kullanmakta olup bu düzlemde Gnostik ve İsrâkî bir dil kullanmamaktadır. Câbirî'nin demokrasi talebi, felsefeye çağırısı, Selefi çizgiye aykırılık içerirken, irfan eleştirisi, felsefi ilâhiyata, metafiziğe,

⁴⁶⁰ Pür, "Nazariye-yi Tekvîn-i Akli Arabî", 127.

⁴⁶¹ Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 186.

⁴⁶² Gündüzöz, *Nazari İrfan Geleneği*, 67.

kelâma sisteminde yer vermemesiyle Selefi çizgiyle paralellik göstermektedir. Selefi lafızcılıkla, beyanî-dilsel temeller yakın ilişkili gözükmemektedir. İrfan eleştirileri, dayandırıldığı kaynak olan Hermetizm'in ötekileştirilmesi ile bir dışlama algısına yol açabilmektedir. Tezimizde de görüldüğü üzere Câbirî, irfan derken Bâtınî felsefe eleştirisi yapmaktadır. Sezgiciliği de tümüyle reddetmemekte, onu ilişkisel benzerlik içeren analogiyle eşitleyerek, aklın ilk ve basit bir eylemi olarak aklî sistemi içerisinde kuşatmaya çalışmaktadır.⁴⁶³ O, irfanî yöntem olan keşfi kuşatmaya çalışırken irfanî literatüre karşı ise- taşıdığı metodun naklini engelleme maksadıyla- seçici bir tavır sergiler. Organize olmuş, sistemli bilgi yığından parça bilgiler almanın ancak belirlenmiş bir temel ve metod bağlamında yapıldığında anlamlı olabileceğini kaydeder. O, asıl olarak ise irfanî epistemolojinin aracılık işlevi olan imâmeti ve onun çift kutuplu yapısını eleştirmektedir. Yeniden yapılanma projesinde onun reddettiği de tüm irfanî yapı değil öncelikle irfanın aracılık işlevi boyutudur. Fakat Şiilikte imam ve tasavvufta gavs farklı tonlarda irfanî yapıya tümüyle sinmiştir. İrfanî yapı ile onun aracılık işlevini ayırmak teorik olarak mümkün görünse de bu ayırımın olgusal olarak sınırlı bir temsiliyet kabiliyeti olabilecektir.

Câbirî, tüm ideolojilerin hayatta bir gerçeklik taşıdığını, bu nedenle meşruiyet zeminlerinin olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla tüm ideolojiler devlet himayesine alınıp eşit rekabet imkânına kavuşmalıdır.⁴⁶⁴ Bu siyasî kuşatıcılıkta değerlendirme yapabilen Câbirî, aynı genişlikte irfana, mitolojiye yer verememektedir. Siyasî kuşatıcılığını, felsefî darlığı gölgelemektedir.

Ocak, Seleflerin ve modernistlerin mitolojik temizlik önerdiklerini bu yönüyle ortaklaştıklarını belirtmektedir. O, halkın hurafeyi yaşadığını mutlak anlamda bundan kurtulamayacağını belirtir.⁴⁶⁵ Dolayısıyla mitolojiyle mücadele halkın inançlarında sarsılmalara yol açacaktır. Câbirî'nin de mitoloji üzerinden gelenekle girdiği ilişki biçiminin sorunlar taşıdığı kanaatindeyiz. Zira hayatın boşluk kabul etmeyeceği atlanarak, alternatifleri kurumsallaştırmadan geleneğin kontrolsüz yıkımı ile Modernizme tutsak olunmaktadır. Bu nedenle Câbirî'nin irfan eleştirilerine de ihtiyatla yaklaşmakta yarar umuyoruz.

⁴⁶³ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 56-57.

⁴⁶⁴ Hanefi-Câbirî, *Doğu-Batı Tartışmaları*, 43-44.

⁴⁶⁵ Ahmet Yaşar Ocak, "İslamın Temel İnançları Etrafında Oluşan Mitolojik Kültür: İslam Mitolojisi", *Milel ve Nihal* 6/1 (Ocak-Nisan 2009), 137-163.

SONUÇ

İrfan terimi, tarihten günümüze topluluklar ve yaklaşım biçimleri boyutuyla geniş bir kullanım alanına sahiptir. Câbirî'nin de eserlerinde bu çoğulculuğu yansıtabilecek şekilde bir kullanımı tercih ettiği görülmektedir. Fakat bu, irfan eleştirilerinin muhatabını tespit etmeyi güçleştirmekte ve “aslında kimi, niçin eleştirdi?” arayışına girmeye neden olmaktadır. Tezimiz sürecinde bu güçlüğü biz de yaşadık. Öyle anlaşılıyor ki İrfanî yaklaşım Câbirî'de İran kültürünün özgün bir vasfı olarak gözükmektedir. Bu, felsefî yaklaşımın antik Yunan'a, beyanî yaklaşımın Araplara özgü olması gibi bir durumdur.. İktbal'in İran'ı metafizik sevgisiyle Eflatun'a, Arapları ise pratiğe meyilleriyle Aristoteles'e nisbet etmesi de kültürlerin özgün yapısına ilişkin bir durumu ifade etmektedir.

İslâm öncesi Hermes figürünün, İslâmî dönemde İdris avâmî kültüyle devamı, Câbirî'ye göre sonucu tayin eden belirleyicilikte bir etkiye sahip değildir. Ona göre “eski miras”ın çoğunluğunu oluşturan Hermetizm, ilmî (entelektüel) literatür üzerinden, Şîî ve Bâtınî akımlara oradan İslâm kültürüne taşınmıştır. Arap yarımadası içlerine taşınan kültürün avami bir mahiyet arzettiğini söyleyen Câbirî, irrasyonel anlayışın Arap kültürüne dışarıdan taşındığını savunmaktadır. Ona göre şirk de irrasyonel bir yaklaşımdır. Zira çok Tanrılı bir evrende düzen olası değildir.

Hermetizm, eski İran dinlerinden de beslenmiştir. Dolayısıyla onun irfanî epistemoloji eleştirilerinde ele aldığı topluluklar daha çok İran kültürü etki sahasındaki fikrî cereyanlardır. İmamet teorisini savunan İsmâîliye Şîîliği olarak ayrı bir çizgiden bahsetmektedir. Onlar, imâmet mitolojisini savunan aşırıların fikirlerinden, masumiyet inançları dolayısıyla etkilenmişlerdir. Şîîler, bilginin imkânını imamın masumiyetine bağlamışlardır. Bize göre bu düşünceleri savunması onu doğal olarak Şîîlik ve İran kültürüyle de fikrî bir karşıtlığa getirmektedir.

Câbirî'nin, Sünnî ve Şîî irfan formlarını kapsayacak şekilde üç anlamda irfan terimini kullandığı görülmektedir. Biz tezimizde bu üç anlamı da içerecek şekilde irfan terimini inceleyip ortaya koymaya çalıştık. Bunların ilki bir yaklaşım biçimi, yöntem anlamındaki irfandır. Burada sezgisel yöntemi kastederek keşf ve ilham olgusunu ele alır. İkincisi ise irfanî ekollerce üretilen Hermetik, mitolojik literatürdür. Üçüncüsü, aracı olma durumu, ilahîlik ile beşerîlik (uhrevîlik ile dünyevîlik) arasında köprü

rolüdür. Biz bunu Şîî irfanda imam formunda, Sünnî irfanda ise gavs formunda görmekteyiz.

İrfanî ekol, ontolojik öncelikli ve ruhanî bir yapı arz etmektedir. Şîî irfanı, Nübüvvetin velâyetle devam ettiğini ve Şîî imamların da velâyet silsilesinin devamı olduğunu kabul eder. Zâhir ve bâtın ayrımı ile kendi özerk bilgisel alanını inşa eder. Atomculuk (cevher-i ferd) teorisinin devamı olarak Eş'arî vesileciliği/okasyonalist tavır da irfanî ekolün bir vasfıdır. Öyle anlaşılıyor ki Câbirî, irfanî ekolü dinî değil felsefî kabulleri bağlamında eleştirmektedir.

İslâm-Arap aklının unsurları, İslâm dini (nass) ve kültürü, câhiliyye ve İslami dönem Arap kültürü ve “eski miras” olarak ön plana çıkmaktadır. Akletme süreçlerini belirleyen bu akıl, İslâm dünyasının içerisinde bulunduğu mevcut kriz halinin sorumlusudur. Bu aklın içerisinde üç epistemoloji, bununla bağlantılı beş değer düzeni ve üç siyaset etme tarzı bulunmaktadır. İslâm-Arap aklı, Abbâsîlerin kuruluş aşamasındaki ilk 150 yıllık tedvin döneminde oluşturulmuştur. Zamanının ruhunu taşıyan karakterini koruduğundan, donuklaşmış ve günümüze hitap yeteneğini yitirmiştir. Zira halen tedvin döneminde belirlenen usullerle işlemektedir. Bu dönemde saf olsun diye bedevî Arapın dil ve kültürüne başvurulmasının kısırlığa neden olduğunu söyler. Kur'an Arapçasının taşıdığı evrensel vizyona bedevî Arapçası sahip değildir. Sığ kültürle yeni fethedilen bölgelerdeki insanların kuşatılmadığını, hayatın boşluk kabul etmediğini ve eski mirasın İslâm kültürüne böylece taşındığını söyler. Bedevî Arapçasının tümüyle terkini değil, temel ölçü alınmasını yetersiz gören bir yaklaşımla yüz yüzeyiz.

Câbirî üç bilgi kümesi ve bilgi edinme yolu olduğunu belirtmektedir. Arap İslâm kültüründe beyanî yapı, Arap dili ile ortaya konan birikimi ifade etmektedir. Bunun yöntemi ise dilin gramatik yapısı ve kelimelerin sözlü (*lafzî-literâl*) ve yazılı anlamıdır. Burhanî yapı insan aklının soyutlayarak elde ettiği bilgilerdir. Bunun yöntemi ise aklî delillendirmedir. İrfan ise sözün dilsel gramatik boyutunun kuşatamadığı anlamsal içeriğindeki bilgidir. Bunun yöntemi ise keşf-ilham da denilen sezgisel yöntemdir. Onun tercihi, beyan ile burhanın birlikteliğidir. İrfanî yöntemin terki ile oluşacak anlam ve bâtın boşluğu, öyle anlaşılıyor ki burhanın “anlam odaklı” yapısının ikame edilmesiyle doldurulacaktır.

Fârisî itaat ahlâkının, adaleti itaatin alt değeri haline getiren kötücül bir merkez olarak sunulduğu görülmektedir. İtaati gerektiren edeb, özgürlüğü gerektiren ahlakîlikten farklı hatta zıt bir olgu olarak sunulmaktadır. Arap-İslâm kültüründeki edeb literatürü, Fârisî siyaset kültürünün belirleyiciliğinde şekillenmiştir. Câbirî, irfanîliği de öncelikle ve yoğunlukla Şîîlikle ve Fars kültürel unsurlarıyla ilişkili görmektedir. Zira Şîîlik, muhalefette kaldığı süre boyunca doktrinasyonunu tamamlamak için devlet desteğine de sahip olmadığından zorunlu olarak Hermetizm'in mitolojik yöntem ve literatürüne yönelmiştir.

Câbirî yeniden yapılanma projesinde tasavvufa, metafizik ilâhiyata yer vermez. İrfanî yöntem olan sezgiye ve sezgisel bilgiye, yeniden yapılanma projesinde alan açmamıştır. Hermetik, Gnostik kökenli yöntem ve literatüre karşıtlık sergilemesine rağmen modern batılı yöntem ve literatüre ise ciddi yer verdiği görünmektedir. Rasyonel ve irrasyonelin, akıl ile mitolojinin çatışmasında felsefî bir tarafsızlık yerine ideolojik bir taraf olmayı tercih etmiştir. Tarihsel okuyuş biçimi Câbirî'yi epistemik kopuşa sevk etmekte, irfanî epistemoloji de bu kopuşun muhatabı olmaktadır. Epistemik kopuşun geleneğin ne derece terki olduğu farklı değerlendirmelere konu olmuştur.

Câbirî'de sezgi, duyu verilerine dayanan, aklın en basit eylemi olup aklın üstünde ve onu kuşatan bir olgu değildir. İrfanî yöntem olan keşfi, bir analogi çeşidi olan "ilişkisel benzerlik" işlemiyle nitelendirir. İlişkisel benzerlikte eşitliğin bir tarafı zıddına döndürüldüğünde diğer taraf da zıttına dönmemektedir. Yani yargının zıttı, bir değılleme ifade etmemektedir. Câbirî'nin ilişkisel benzerlik nitelemesinin, irfanî yöntem olan Sembolizmle örtüştüğü fark edilecektir. Câbirî'nin ikili karşıtlıklara işaret etmesi ve bunlardan birini tercih etmesi eleştirilmektedir. Aristoteles'in çelişmezlik ilkesi, iki zıt olgudan birisinin doğruysa diğerinin yanlış olduğunu söyler. Câbirî, irfanî yöntem olan keşfi ve felsefî yöntem olan "nazar"ı (akıl yürütme) zıt değerler olarak tanımlamamaktadır. Câbirî, irfanî metodu dışlama değil, kendi sistemi içerisinde kuşatma eylemi sergilemektedir. Fakat irfanî ekol gerçeğinin tümünü kuşatabilecek kapsayıcılıkta bir akıl tanımı ve akıl yürütme/nazar olgusunun olup olmadığı incelenmeye muhtaçtır. Câbirî'nin sisteminde metafiziğe, ontolojiye yer vermemesi, irfan ekolünün akıl içerisinde kuşatmasını zorlaştırabilecektir. O, Fârâbî özelinde görüldüğü üzere ontolojinin ve metafiziğin belirleyiciliğinde bir epistemoloji, ahlâk ve siyaset sistemi kurulmasını eleştirmektedir.

Eski İnan kùltüründeki nur-zulmet düalizminin, İslâmi dönemde İşrâkî bakışla devam ettiği gör÷lmektedir. Nur/ışık terimi, hem ontolojik hem de epistemolojik yönü olan bir kavramsal içeriğe sahiptir. Akıl, sezgi, felsefe, din ilişkilerinde Meşşâîlik, kelâm, tasavvuf ve İşrâkîliğin herbiri farklı bir yöntem kullanmaktadır. Sühreverdî, Meşşâîliği keşf ile aşmak isterken, İnan kùltürüne eski geçmişiyle buluşma fırsatı sunmuştur. Varlık ile nurun, varlık hiyararşisi ile nur hiyararşisinin eşitlemesinde bu buluşma gör÷lmektedir. İbn Sînâ'nın varlık tasnifleri, İbn Arabî'nin vahdet-i vücud teorisi, İnan İşrâkîliğine kazandırılmıştır. Câbirî'nin irfan analizlerinde Bâtınî çizgiye odaklanıldığından, Oniki İmam Şiîliği gibi bu bağlam da ihmal edilmektedir.

İlk halife seçimindeki yönetsel ihtilaf, üst bir bakışla çözülemediğinden zamanla başka sorunların eklenmesiyle derinleşmiştir. Yeni fethedilen bölgelerdeki halka ırkçı ve ayrımcı politikaların uygulandığı Emevîler döneminde, Yezîd'in Kerbelâ katliamının da etkisiyle Şiî muhalefet mezhepleşme sürecine girmiştir. Muhtâr es-Sekafî liderliğindeki Keysânîlik akımında, İbrahim b. Hanefiyye'nin sunduğu Ehli beyt desteğiyle imâmet doktrini oluşmaya başlamıştır. Câfer es-Sâdık ise imâmeti dinî-siyasî bir doktrin haline getiren kişi olmuştur. Abbâsîler sürecinde Ali evladının siyaseten dışlanması, muhalefetteki Şiîliğin Fars unsurlar ile ortaklaşmasını ve muhalefet merkezinin İnan coğrafyasına kaymasını sağlamıştır. Moğol işgaliyle tasfiyesine değin, İsmâîliğin Abbâsîler ve Büyük Selçuklularda etkinliği bulunmaktadır. Moğol işgali İsmâîliğin tasfiyesi sonucunu doğururken, Oniki İmam Şiîliğinin önünü açmıştır. Dünya tarihinde Fars kùltürünün baskın olunduğu bir devreye geçiş yapılmasıyla Câbirî'nin Şiî irfan okuyuşu nihayete erer.

Câbirî'nin velayet sistemini devlet sistemine benzetmesi, Safevîlerin Şiîliği resmî mezhep olarak tüm İnan coğrafyasına dayatmasında kendini göstermektedir. Sünnî tarikatlerin herbiri, taşıdıkları farklı hiyarerşik piramit tarzı örgütlenme nedeniyle devlet otoritesine alternatif telakki edildiler. Siyasî-dinî imâmet düzenine tabi olanların haricinde tüm tarikatler sür÷ldü. Bu Safevî politikası, Şiî-Sünnî çatışmasını ve sonuçta karşılıklı tehciri getirdi.

Oniki imam Şiîliğinin ve tasavvufun fıkıh usulü bağlamında beyanî epistemolojiyle kurmuş olduğu ilişki önemlidir. Bu ilişki, Bâtınîliğin lafzın anlam taşıyıcılığını öteleyen yaklaşımına aykırıdır. Sünnî irfan ile felsefî tasavvuf arasındaki ilişkiyi, Oniki İmam Şiîliği ile İsmâîlî felsefe arasındaki ilişkiye benzeten Câbirî, lafzî anlamı savunmaya

çalışmaktadır. Oniki İmam ve İsmâilî Şîliğın ortak metafizik unsurlarının, Hermetik metafiziğin unsurlarıyla uyumluluğuna dikkat çekmektedir. Örneğın Nûr-u Muhammedî teorisi, Hermetik literatürdeki küllî akıdır. Bu teori, hakikatin bilgisine ancak Şîî imamlar eliyle ulaşılabilceğini öngörür. İrfanın, akla sadece ahlâkî bir otorite olarak yaklaşması, onu bilgisel bir otorite olarak kabul etmemesi Câbirî tarafından eleştirilmektedir.

Câbirî, irfanîlerin dünyayı, varlığı yalan ve gölge görmelerinin onları mitolojik unsurlar bataklığına sürükleyeceğini belirtmektedir. Sünnî irfanda riyazetle, Şîî irfanda imamın yol göstericiliğinde keşf kapıları açılmaktadır. İmam, Tanrı ve insan, dünyevî ve uhrevî alem arasında iki yönü olan aracı bir konumdadır.

İrfanın beyanla ilişkisini olumlu fakat yetersiz bulur. Özellikle, Kur'an'ın literal anlamını aşan analogilerde bulduklarını belirtir. Temel irfanî metin olarak Hermes'in müşahedesini ele almaktadır. Akıl ile nefis zıtlığı, nur ile maddenin zıtlığını ifade eder. H. Corbin ve S. H. Nasr, irfan ve Kur'an ilişkisinin zorunluluk taşıdığı öne sürerken Câbirî bu zorunluluğu reddeder. Biz ise bu konuda İkbâl gibi Kur'an'da tasavvuf çekirdeklerinin olduğunu ve Kur'an irfan ilişkisinin, İbn Sînâcî bir tasnifle, iki uç nokta olan zorunluluk ve yâdsıma ilişkisi değil mümkün olarak değerlendirilebileceğini düşünüyoruz. Yani ölçülü bir irfanî yaklaşımın vahiyle temellendirilmesi olası gözükmektedir.

İrfanî epistemolojinin oluşum ve yaygınlaşma sürecine ilişkin tarihsel okuyuş, ona değer ve vasıflar yüklemektedir. İbn Sînâ eleştirilerindeki ideolojik karakter, ikili karşıtlıklar nedeniyle temellendirilmeyen hükümler, üçlü epistemolojinin evrensel kategoriler olarak kurgulanması ve ruhbanlık anlayışına, din adamlarının otoritesine karşıtlık da irfan değerlendirmelerine yansımaktadır. Câbirî'nin mensubu olduğu "*İbn Sînâ Karşıtı Meşşâîler*" çizgisi, Meşrikîlik-Mağribîlik ayrımını beslemekte ve Endülüs-Fas geleneğine oturmaktadır.

Câbirî de temel çatışma hattı rasyonalizm ile irrasyonalizm arasındadır. İrfanî epistemoloji, İrrasyonal karakterde olup, Hermetizm'den beslenmektedir. Hermetizm'in en önemli kaynaklarından birisi de eski İran dinleridir. Dolayısıyla Câbirî'nin felsefî siteminde İran kültürü eski ve yeni tezahürleriyle eleştirilen ve dışlanan bir olguyu oluşturmaktadır. Bu hususu Fars itaat ahlâkının Arap ahlâkını belirlediği yaklaşımında da görmekteyiz. Câbirî rasyonel bir kutsal geliştirmeye çalışmaktadır. O, Müslümanları

olgusal temelde ve mantık kurallarına göre düşünmeye çağırmaktadır. Dünyevî meseleler üzerinde çözüm ararken aklı çözümler üretilemediğinde bir kaçış yöntemi olarak irfanî metoda yönelmesini yanlış bulmaktadır.

İşrâkî gelenek, felsefe ve din arasında bir sentez gerçekleştirmeyi amaçlamaktadır. Câbirî felsefe ve dinin farklı yöntemlere sahip olduklarından, uzlaşma yerine ayrımın her ikisi için de daha doğru olacağını belirtmektedir. Bu ayrım, her ikisinin hakikate ulaştırmasına mani değildir. Ayrıca felsefî metodu dinden ayırmaya çalışılmasına rağmen, akli dinle özdeşleştirilmesi dikkat çekmektedir. Zira vahiy aklıdır, rasyoneldir. Yöntemsel homojenite taşıyan, Aristoteles mantığına dayalı saf bir felsefeyi savunmaktadır. Akıl inanç ilişkisinde ılımlı fideist bir felsefî bakışa sahiptir. Câbirî'nin rasyonel olanla dinî alanı eşitlemesi, sadece rasyonalist yöntem hakikat değeri vermesi tartışılmaktadır. Biz, varlık adına ortaya konulacak her türlü fikrin, felsefe olarak kabul edilmesini, kelâm, fıkıh ve tasavvuf yöntem ve birikiminin de felsefî alana dâhil edilmesini savunuyoruz. İslâm felsefesi tek bir yöntem indirgenmemeli; Farklı yöntemlerin de hakikatten payları olabileceği teslim edilmelidir.

Metafizik sevgisinin İran'da İslâm öncesine uzanan eski köklerine işaret ettik. Câbirî ise metafiziğe ve özellikle onun epistemolojik belirleyiciliğine karşı çıkmaktadır. Sonuçta İran kültürünün Câbirî sisteminde varolabileceği bir temel kalmamaktadır. Zaten Zâhiriliğin tasavvuf karşıtlığı benimsendiğinde, felsefî alanın genişleyeceğini düşünmek bir yanılsama olacaktır. Tasavvuf, Gazzâlî sonrası dönemde şemsiye bir kavrama dönüşmüş ve içerisine felsefî yöntem ve birikimi de katmıştır. Câbirî, felsefe ve kelâmın ortak yöntem ve konular altında çalışmasını olumsuz görmekte ve “*kelâmî felsefe*” olarak tanımlamaktadır. İran İşrâkîliği de aynı dönemde Molla Sadra gibi zirve şahsiyetler yetiştirmiştir. Câbirî özde Bâtınî ekol ve yöntem eleştirisi yapmakta, sisteminde Bâtınîlik dışı irfanî yaklaşıma sınırlı temas etmektedir. İnceleme dışı tuttuğu irfanî ekollere yeniden yapılanmasında yer vermemesi, irfanî dışlayan Selefi okumalara güç verebilecektir.

Câbirî, krizin nedenlerini, muhakemeye değil taklide dayandığını düşündüğü geleneğe aramaktadır. Geleneğin en büyük taşıyıcılarından birisi irfanî ekoldür. Câbirî'de modernlik eleştirisi, irfan eleştirisiyle kıyaslandığında dar kapsamlı kalmaktadır. Câbirî İbn Rüşd gibi, nedenselliği bilim üretmenin, akletmenin ve bilginin temeli sayar. Modernleşmeyi, teknolojik olarak güçlenmeyi amaçlar. Zira ancak bu şekilde

sömürgeciliğe karşı direnilebilecektir. İrfanın bu amaçlara ulaşmada engel oluşturacağını değerlendirir.

Câbirî, reel dünyadan kaçan irfan ehlinin kendisini bulacağı zeminin mitolojik kültür olacağını kaydetmektedir. Peki, dünyadan kaçmadan onu yaşarken irfanî yaklaşım hiç mi kullanılamayacaktır? Bu noktada, rasyonel bir tavır takınılıp, aklın epistemolojik üstünlüğü teslim edildikten sonra irfanî anlayışın halen dışlandığına dair bir yargı edinemedik. Dolayısıyla sorun bir “öncelik meselesi” olarak belirginleşmektedir. Öncelikle rasyonel zeminde, mantık zemininde, sebeplilik çerçevesinde bilimsel, fikrî üretim yapılmalı, dünya mamur edilmelidir. Modern araçlara sahip sömürgecilerden daha üstün bilimsel-teknolojik seviyeye çıkılmalıdır. Sonra kişisel bir tatmin olarak irfanî ekole yönelmesiyle ayrıca ilgilenmez. İrfan ekolünün sanatsal boyutuna dair de bu şekilde bakıyor olması olasıdır. Câbirî yapısalcılık ve milliyetçilik dâhil sistemine destek verdiği oranda tüm yaklaşımlardan yararlanmaya çalışmaktadır. O, bilim üretebilecek noktaya erişmeyi felsefesinin merkezine almış, dolayısıyla “doğallaştırılmış bilim anlayışı”nı savunmuştur.

“*Süreç mantığı*”, bir terimin belirli bir tarihsel kesitteki anlamının değil de o terimin kullanıldığı tüm zamanları içerecek şekilde kullanılan anlamının tespit edilmesini içermektedir. Câbirî ise irfanın belli bir zaman ve mekândaki kullanımını incelemekle yetinmektedir. Oysaki Şîî irfanın sadece İran’daki yapısı için bile Molla Sadra ve takipçilerinin çözümlenmeleri ve katkıları incelenmeden yapılacak bir değerlendirme eksik kalacaktır.

İrfanî ekol kendisini ilahî-ruhanî nitelikli takdim etmekte ve fakat bu niteliğini eksik olan beşerîlik-maddîlik yönüyle takviye etmek istediğinden, o boyutta bir gelişme göstermektedir. Şîî irfan havzalarında felsefenin güçlenmesi de bunu teyid etmektedir. Öyle anlaşılıyor ki o, *güncel bir irfan değerlendirmesi yerine tarihsel bir Bâtınî yöntem eleştirisi* yapmaktadır. Gazzâlî’nin Bâtınîlik eleştirisi çağında güncellik taşıyordu. Oysa Câbirî’nin irfan değerlendirmeleri bir “arkeolojik kazıyı” andırırçasına geçmişteki sınırlı bir zaman ve mekâna dayalı olarak yapılmaktadır. Fakat onun yönteminden alacağımız çok değerli hususlar olduğunu değerlendiriyoruz.

O, hiçbir aidiyet ve bağlılığın, felsefî doğruluğu gölgelememesi gerektiğini belirtmektedir. Siyasî projeler, ancak felsefî doğruluğu kapsadığında uzun vadeli, sürdürülebilir bir çözüm değeri taşıyacaktır. Câbirî bize, siyaseten diplomatikçe

bulunmuş çözümlerin hakikatten uzaklaşabileceğini ve kalıcı olamayacağını öğretmektedir. O, Gazzâlî'nin sûfliği kuşatmaya çalışan yaklaşımının siyasî ihtiyaçlar zemininde geliştirildiğini ve ileriki süreçte krize neden olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla onun, "Gazzâlî'nin projesini" *güncelde tekrara düşmeden* farklı bir zeminde yeniden denediği görünmektedir. Bâtınî yöntem yine eleştirilen bir husus olurken, irfanî yöntem Gazzâlî gibi sûflik senteziyle kuşatılmaya çalışılmaz. Câbirî, irfanî yöntemin kuşatılmasını rasyonel akıl içerisinde denemektedir.

Câbirî'nin liberal siyasî projesindeki kapsayıcı yaklaşım, epistemik projesinde görülememektedir. Felsefecinin de tıpkı bir savcının yapması gerektiği gibi sadece aleyhte değil, lehteki özellikleri belirtmesi gerektiğini düşünüyoruz. Bu boyutuyla Câbirî'de bir eksiklik (ideolojik yön) olduğu görünmektedir. İrfanın sanatsal boyutu, duygu yönü yoğun üretimlere zemin olmaktadır. Câbirî'de ise duygu, aklîliğin basit bir eylemi olarak sunulmaktadır.

Câbirî irfan eleştirileriyle, Bâtınîlikte simgeleşen görecelilik ve sınırsız yorum bilgisine, siyasetin belirleyiciliğindeki bir teolojiye karşı mücadele çağrısı yapmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki o, irfanî epistemoloji eleştirisiyle bilginin imkânını savunmaya çalışmaktadır. Ayrıca mantık kurallarına uyan, metotlu düşünceler üretme çağrısında bulunmaktadır. İrfan ekolünde bu çağrısına engel gördüğü unsurlara karşı eleştiride bulunmaktadır.

Câbirî, İslâm düşüncesine yönelik bir "kriz tanımı ve çözüm önerisi şablonu" sunmuştur. Câbirî'ye yöneltilen eleştiriler onun katkılarının değerini küçültmeyeceği gibi, onun felsefî sistemi yeni fikrî arayışlara zemin olabilecektir. Câbirî'nin öncelikle Endülüs-Fas bölgesi için geliştirdiği felsefî sistemi, kendi kültür coğrafyamızda yapılacak yeni çalışmalarda farklı ufuklar açabilecektir. Câbirî beyan, burhan ve irfan arasındaki etkileşimin sonucunu tayin eden değil etkileşime tesir eden sınırlı ve fakat yerinde bir müdahale girişiminde bulunmaktadır.

Onda ulaşılan sonuçlar ile bunlara esas yapılan iç olgusal unsurlar mukayese edildiğinde tam bir örtüşme görülememektedir. Sonuçlara esas yapılan iç olgusal unsurlara odaklandığımızda şu kanaate sahip olmaktadır. Onda eleştiri, entelektüel irfanın bilginin imkânını sarsan Hermetik-Gnostik kökenli yaklaşımlarıdır. O, aklın epistemolojik otoritesini pekiştirmeye çalışan bir öncülle irfan incelemesine yaklaşmış ve fakat tarihsel, sınırlı bir incelemeyle yetinmiş gözükmektedir.

KAYNAKÇA

- Açıkgenç, Alparslan. "Takdim". *İslam Felsefesi ve Problemleri*. Fazlurrahman. 7-16
Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Açıkgenç, Alparslan. *Bilgi Felsefesi: İslam Bağlamında Bilgiden, Bilimden, Sistem Felsefesine*. 6. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları: 2016.
- Aktan, Ali. "Giriş". *Haşîşiler: Orta Çağ İslam Dünyasında Terörizm ve Siyaset*. Bernard Lewis (İstanbul: Sebil Yayınevi, 1995), X.
- Aktay, Yasin. "Aklın Sosyolojik Soykütüğü". *Toplum ve Bilim Dergisi* 82 (Güz 1999): 114-140.
- Akyüz, Vecdi. "Muhammed Âbid el-Câbirî'nin Çağdaş İslam Siyasî Düşüncesine Katkıları". *TYB Akademi Dergisi* 2/4 (Ocak 2012): 93-110.
- Alper, Ömer Mahir. "İbn Sina". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 20: 319-322. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Alper, Ömer Mahir. "İrfânîyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 22: 444-447. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Alpyağıl, Recep. "İslami düşüncenin Bünyesinde Endülüs Vizyonunu Öncelemek: Felsefî Mirasımız ve Biz Üzerine Notlar". *İslamiyat Dergisi* 7/3, (2004): 133-148.
- Alpyağıl, Recep. "Kur'an Yorumlarındaki Meşruiyet Krizi Karşısında Ebu Zeyd ve Câbirî: Metnin Kıyameti (Apocalypse Of The Next) Üzerine Bir Deneme". *İslamiyat Dergisi* 6/2 (2003): 103-122.
- Altıntaş, Hayrani- Cihan, A. Kâmil – Kutluer, İlhan – Vural, Ahmet. *İslam Felsefesinin Sorunları*. Ankara: Elis Yayınları, 2003.
- Apaydın, H. Yunus. *İbn Hazm: Zâhirilik Düşüncesinin Teorisyeni*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Arkan, Atilla. "Çağdaş İslam Arap Düşüncesi ve Câbirî". *Ortadoğu Yıllığı* 2010 6/6 (2011): 463-484.

- Atalar, Kürşad. *Modernist Zihniyetin Kritiği: Câbirî'nin Kur'an Anlayışı ve Tefsir Yöntemi*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2015.
- Atalay, Mehmet. *Akıl ve Sezgi*. İstanbul: İz Yayınları, 2009.
- Aynî, Mehmet Ali. *Tasavvuf Tarihi*. Thk. Hüseyin Rahmi Yananlı. İstanbul: Kitabevi, 1992.
- Baker, Ulus. *Yüzeysel Bilim Fragmanlar*. 4. Baskı. İstanbul: Birikim Kitapları, 2018.
- Barthold, Vasiliy Vladimiroviç. *Halife ve Sultan: İslam'da İktidarın Serüveni*. 2. Baskı. Trc. İlyas Kamalov, İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2012.
- Batak, Kemal. "Doğa Yasalarının Zorunluluğu, İlahi Fiil ve Mucize". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2009): 33-68.
- Batak, Kemal. *Felsefenin Sonu W.V. Quine, Doğallaştırılmış Epistemoloji ve Apriori Bilgi*. İstanbul: İz Yayınları, 2017.
- Batuk, Cengiz-Kuşçu, Emir. *Rudolf Bultmann: Mitoloji ve Hermenötik Sorunu*. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2013.
- Baysal, Erkan. "Muhammed Âbid Câbirîye Göre İrfânîlerin Nübüvvet Anlayışı". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10, (Şubat 2017): 245-268.
- Birgül, Mehmet Fatih. *İbn Rüşd'de Nedensellik*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2012.
- Bloch, March. *Tarih Savunusu veya Tarihçilik Mesleği*. Trc. Ali Berktaş. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2013.
- Bultman, Rudolf. *Tarih ve Eskatoloji: Sonsuzluğun Mevcudiyeti*. Trc. Emir Kuşçu. İstanbul: Elis, 2006.
- Bultmann, Rudolf. "Mitolojiden Arındırma Sorunu". *Rudolf Bultmann: Mitoloji ve Hermenötik Sorunu*. Trc. Emir Kuşçu. 199-210. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2013.
- Bulut, Yücel. *Oryantalizmin Eleştirel Kısa Tarihi*. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2002.

- Câbirî, Muhammed Âbid. “Gazzâlî Düşüncesinin Temel Unsurları ve Çelişkileri”. Trc. Mesut Okumuş, *AÜİFD* 44/1 (2003): 399-413.
- Câbirî, Muhammed Âbid. “İslamda Akıl ve İman”. Trc. Fatih Okumuş, *Kur’ani Hayat Dergisi* 2 (2008): 8-16.
- Câbirî, Muhammed Âbid. “Niçin İbn Haldun?”. Trc. Harun Yılmaz. *Divan* 2/21 (2006): 9-16.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Aklının Oluşumu*. Trc. İbrahim Akbaba. İstanbul: İz Yayınları, 1997.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. Trc. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi, 2000.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*. Trc. Ali İhsan Pala, Mehmet Şirin Çıkar. İstanbul. Düşün Yayıncılık, 2011.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Felsefî Mirasımız ve Biz*. Trc. A. Sait Aykut. İstanbul: Kitabevi yayınları, 2003.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *İbn Haldun’un Düşüncesi Asabiyet ve Devlet*. Trc. Muhammet Çelik. İstanbul: Mana Yayınları. 2018.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *İslam Medeniyetinde Entellektüeller*. Trc. Numan Konaklı. İstanbul: Mana Yayınları, 2019.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *İslam’da Siyasal Akıl*. Trc. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Kur’an’a Giriş*. 3. Baskı. Trc. Muhammed Coşkun. İstanbul: İlimyurdu Mana Yayınları, 2013.
- Chokr, Melhem. *İslam’ın H. 2. Asrında Zındıklık ve Zındıklar*. Trc. Ayşe Meral. İstanbul: Anka Yayınları, 2002.
- Corbin, Henry. *Birle Bir Olmak*. 2. Baskı. Trc. Zeynep Oktay. İstanbul: Pinhan, 2015.
- Corbin, Henry. *İslam Felsefesi Tarihi-1*. Trc. Hüseyin Hatemi. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.

- Corbin, Henry. *İslam Felsefesi Tarihi-2*. Trc. Ahmet Aslan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- Corbin, Henry. *Tanrının Yüzü İnsanın Yüzü: Yorumbilgisi ve Tasavvuf*. Trc. Kübra Gürkan, B. Garen Beşiktaşlıyan. İstanbul: Pinhan, 2016.
- Coşkun, Muhammed. “Câbirî, Muhammed Âbid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ek-1: 237-240. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- Coşkun, Muhammed. *Kur'an Yorumunda Yeni Bir Ufuk: el-Câbirî ve Tefsir Anlayışı*. İstanbul: Fikir, 2014.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Çetinkaya, Bayram Ali(editör). *İslam Felsefesi Tarihi*. Ankara: Grafiker Yayınları., 2012.
- Daftary, Farhad. *Şîî İslam Tarihi*. Trc. Ahmet Fethi Yıldırım. İstanbul: Alfa Yayınları, 2016.
- Davutoğlu, Ahmet. “İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması”. *Dîvân* 1 (1996), 1-44.
- De Boer, T. J. *İslamda Felsefe Tarihi*. Trc. Yaşar Kutluay. İstanbul: Anka Yayınları, 2001.
- Demir, Habib. *Horasan'da Şîîlik: İran'da Şîîliğin Tarihsel Kökleri*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Demirli, Ekrem. *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan: İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.
- Deryabigi, Muhsin. “Nakdi Ber Endişeyi Câbirî Der Berayı Şia”. *Şia Şinasi* 12/4 (Kış 2014), 5-36.
- Doru, M. Nesimi (editör). *Sühreverdi ve İsrak Felsefesi*. İstanbul: Otto Yayınları, 2004.
- Doru, M. Nesim – Bozkurt, Ömer – Gökdağ, Kamuran. *Şeyhü'l-İsrak'in İzinde: İlk Dönem İsrâkî Şarihler*. İstanbul: Divan Kitap, 2015.

- Doru, Nesim. “İslam Felsefesinin Kaynaklarından Biri Olarak Harran Akademisi ve Süryani Felsefesi”. *1. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu Bildirileri*. Ed. Ali Bakkal. 81-91. Şanlıurfa: Şelale Matbaası, 2006.
- Ebu Rabi, İbrahim M. *Çağdaş Arap Düşüncesi: 1967 Sonrası Arap Entelektüel Tarihi Araştırmaları*. Trc. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Anka Yayınları, 2005.
- Ebu Rabi, İbrahim M. *İslami Hareketin Entelektüel Kökenleri*. Trc. M Ali Demirci. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2001.
- Ebu Rabi, İbrahim M. *Modernlik ve Çağdaş İslam Düşüncesi*. Trc. Ünal Çağlar ve diğerleri. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2003.
- Eco, Umberto. *Yorum ve Aşırı Yorum*. Trc. Kemal Atakay. İstanbul: Ayrıntı, 2017.
- Efe, Âdem. “Câbirî’nin Kitabı Üzerine”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2002): 165-173.
- Efgânî, Cemâleddin-Abduh, Muhammed. *El-Urvetu’l-Vuska*. Trc. İbrahim Aydın. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1987.
- El-Behiy, Muhammed. *İslam Düşüncesi’nin İlahi Yönü*, Trc. Sabri Hizmetli. Ankara: Fecr Yayınevi, 1992.
- Fazlurrahman. *İslam Felsefesi ve Problemleri*. Trc. Ömer Ali Yıldırım, Mehmet Ata Az. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Fazlurrahman. *İslam*. Trc. Mehmet Dağ. Mehmet Aydın. Ankara: Selçuk Yayınları, 1992.
- Fazlurrahman. *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*. Trc. Salih Akdemir. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1995.
- Filiz, Şahin. *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Gannuşî, Raşid. *İslami Yöneliş*. Trc. Abdullah Baykal. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1987.
- Gazzâlî. *Bâtınîliğin İçyüzü: Fedâihu’l-Bâtınıyye/El-Mustazhiri*. Trc. Avni İlhan. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.

- Gazzâlî. *Nur Metafiziği: Mişkât'ül Envar*. Trc. Asım Cüneyt Köksal. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2005.
- Göveç, Ersoy. “Muhammed Âbid Câbirî'nin Arap-İslam Kültüründeki Değerler Düzenine Yönelik Eleştirileri”. *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5/10 (Güz 2018): 46-65.
- Guenon, Rene. *Maddi İktidar, Ruhânî Otorite*. Trc. Birsal Uzma. İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1992.
- Gutas, Dimitri. “Sınırları Olmayan Akıl: İbn Sînâ'da Mistisizmin Mevcut Olmayışı Üzerine”. Trc. M. Cüneyt Kaya, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007): 314-338.
- Gutas, Dimitri. *İbn Sînâ'nın Mirası*. Trc. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik, 2004.
- Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce, Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbâsî Toplumunu*. 6. Baskı. Trc. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015.
- Gündüz, Şinasi. *Mitoloji ile İnanç Arasında: Ortadoğu Dinsel Gelenekleri Üzerine Yazılar*. İstanbul: Hikav Yayınları, 1998.
- Gündüzöz, Güldane. *Tasavvuf Tarihinde Nazari İrfan Geleneği: Tarih, Teori ve Problemler*. Ankara: Grafiker, 2018.
- Gürsoy, Kenan. “Laiklik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27: 60-62. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Hamanei, Seyyid Muhammed. *Molla Sadra ve Hikmeti Mütealiye*. Trc. Sedat Baran. İstanbul: Denge Yay., 2006.
- Hanefi, Hasan. “Yeni medeniyet Projesi: Geçmiş, Şimdi, Gelecek”. Trc. İslam Özkan, *Söz ve Adalet Dergisi* 1/1 (Şubat 2008): 78-88.
- Hanefi, Hasan. *Gelenek ve Yenilenme*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Hanefi, Hasan-Câbirî, M. Âbid. *Doğu Batı Tartışmaları*. Trc. Muhammed Coşkun. İstanbul: Mana Yayınları, 2014.

- Hick, John. “Dinî Çoğulculuk ve İslam”. *Din Felsefesine Dair Okumalar*. Der. Recep Alpyağıl 2/281-291. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Hodgson, Marshall G.S.. “Erken Dönem Şia’sı Nasıl Mezhebe Dönüştü”. Trc. Sıddık Korkmaz. *İstem* 9/18 (2011), 289-311.
- Hodgson, Marshall G.S.. *İslam’ın Serüveni 1-2-3*. Trc. Alp Eker- Mutlu Bozkurt v. dğr. İstanbul: İz yayınları, 1995.
- Houranî, Albert Habib. *Batı Düşüncesinde İslam*. Trc. Mehmed Kürşad Atalar. İstanbul: Pınar Yayınları, 1996.
- Houranî, Albert Habib. *Çağdaş Arap Düşüncesi*. Trc. Latif Boyacı, Hüseyin Yılmaz İstanbul: İnsan Yayınları, 1994.
- Hucvirî, Ali Bin Osman Cüllâbî. *Hakikat Bilgisi: Keşfu’l-Mahcûb*. Trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- İbn Arabî, Muhyiddin. *Fütûhat-ı Mekkiyye*. Trc. Selahattin Alpay. İstanbul: Mehmet Şakir Çörüş Hoca Kitap Evi/Garanti Matbaacılık ve Neşriyat, 1977.
- İbn Arabî, Muhyiddin. *Nurlar Risalesi*. Trc. Mahmut Kanık. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. 15. Baskı. Trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2017.
- İkbal, Muhammed. *İslam Felsefesine Bir Katkı*. Trc. Cevdet Nazlı. İstanbul: Külliyyat -İnsan- Yayınları, 2017.
- İlhan, Avni. “Bâtıniyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5:190-194. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- İlhan, Avni. “Fedâihu’l-Bâtıniyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/291-292, İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *İslam Felsefesi Tarihi*. Thk. Refik Ergin.1. Baskı. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2008.

- İzutsu, Toshihiko. *İslamda Varlık Düşüncesi*. Trc. İbrahim Kalın. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Kalın, İbrahim. *Molla Sadranın Bilgi Tasavvuru: Varlık ve İdrak*. Trc. Nurullah Gökteş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Kandemir, M. Yaşar. “Hadis”. *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15: 27-64.
- Karaman, Hayrettin. “Efgânî, Cemâleddin”. *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 10: 456-466. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kaya, Emrah. “Tasavvufun ve Epistemolojik Bir Araç Olarak İlhamın İbn Teymiyye Düşüncesindeki Yeri”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (Haziran 2016): 11-34
- Keleş, Ahmet. “Câbirî ve Çağdaş Arap-İslam Aklının Oluşumu: Bir Yeniden Yapılanma Projesi”. *İslamiyat Dergisi* 7/4 (2004): 179-196.
- Keleş, Ahmet. “Muhammed Âbid el-Câbirî ve Arap Aklının Oluşumunda Hermetizm’in Rolü”. *1. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu Bildirileri*. Ed. Ali Bakkal. 157-166. Şanlıurfa: Şelale Matbaası, 2006.
- Kenny, Anthony. *Batı Felsefesi Tarihi 1-4*. Çeviren Serdar Uslu v.dğr. İstanbul: Küre Yayınları, 2017.
- Keskin, İbrahim, “Muhammed Âbid Câbirîde Arap Aklının Karakteristiği ve Hz. Peygamber Sonrası Siyaset”. *Hece Dergisi (İslam Medeniyeti Özel Sayısı)* (Haziran 2013): 271-281.
- Keskin, İbrahim. “Arap/İslam Kültürünün Yapısalcı Analizinin İmkânı: Muhammed Âbid El-Câbirî Örneği”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2010): 255-274.
- Keskin, İbrahim. “Bir Yapısalcı Olarak Muhammed Âbid el-Câbirî’de Din-Kültür İlişkisi”. Doktora tezi. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.
- Keskin, İbrahim. “Câbirî’nin Yapı-Bozumunda Özerk Özne Sorunu”. *Birey ve Toplum Dergisi* 1/2 (Güz 2011): 131-148.

- Keskin, İbrahim. “Çağdaş Arap Düşüncesinde Gelenek ve Modernlik: Muhammed Âbid El-Câbirî Örneği”. *Ekev Akademi Dergisi* 16/50 (Kış 2012): 133-146.
- Keskin, İbrahim. “Dekonstrüksiyondan Rekonstrüksiyona, İslam Düşüncesinin Çağdaş İnşası: Câbirî Örneği”. *TYB Akademi Dergisi* 2/4 (Ocak 2012): 77-92.
- Kılınç, Arife. “Klasik İslam Kültüründe Basra ve Kûfe mekteplerinin Yeri ve Önemi (7-9.yy). Yüksek Lisans Tezi. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998.
- Kılınç, Mahmut Erol. “Hermes”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17: 228. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kubarek, Magdalena. “Critique of the Arab mind-Muhammad al-Ğabirî. Rationalistic Tendencies in Modern Arabic Philosophy”. *Studia Arabistyczne* 10 (2002): 58-62.
- Kutluer, İlhan. *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*. İstanbul: İz Yayınları, 2017.
- Lewis, Bernard. *Haşîşiler: Ortaçağ İslam Dünyasında Terörizm ve Siyaset*. Trc. Ali Aktan. İstanbul: Sebil Yayınevi, 1995.
- Lewis, Bernard. *Tarihte Araplar*. Trc. Hakkı Dursun Yıldız. İstanbul: Anka Yayınları, 2001.
- Macit Fahri. *İslam Felsefesi Tarihi*. Trc. Kasım Turhan, İstanbul: Ayışığı Kitapları, 1998
- Malcom, Norman. “İnancın Temelsizliği”. *Din Felsefesine Dair Okumalar*. Der. Recep Alpyağıl. 2/117-130. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Mesûdî, Cihangir. “Arkoun ve Câbirî'nin Görüşünde Arap-İslami Aklının Yeri”. *Fasılname-i İlmi Peşuheşi Danişkâhi Kum Üniversitesi (Philosophical-Theological Research)* 11/2 (2011), 79-103.
- Molla Sadra. *Ariflerin İksiri*. Trc. Fevzi Yiğit. İstanbul: Önsöz Yayınları, 2017.
- Nasr, S. Hüseyin- Leaman, Oliver. *İslam Felsefesi Tarihi-1*. Trc. Şamil Öçal, H.T.Başoğlu. İstanbul: Açılım Kitap. 2011

- Nasr, Seyyid Hüseyin Nasr. *Molla Sadra ve İlahi Hikmet*. Trc. Mustafa Armağan, İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Makaleler-2*. Trc. Şehabettin Yalçın. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Ocak, Ahmet Yaşar. “İslamın Temel İnançları Etrafında Oluşan Mitolojik Kültür: İslam Mitolojisi”, *Milel ve Nihal* 6/1 (Ocak-Nisan 2009), 137-163.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Hızır-İlyas Kültü*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler, Yahut Dairenin Dışına Çıkanlar /15.-17. Yüzyıllar*. 7. Baskı. İstanbul: Timaş Yayınları, 2016.
- Öz, Mustafa. “Şia”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39:114. İstanbul, TDV Yayınları, 2010.
- Özbudun, Sibel. *Hermesten İdris’e Bir Dinsel Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri*. 2. Baskı. Ankara: Ütopya Yayınevi, 2015.
- Özerverli, M. Sait. “Gazzâlî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13:507 TDV Yayınları, 1996.
- Parıldar, Sümeyye. *Molla Sadranın Ontolojisinde Varlık ve Mâhiyet*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008.
- Payot, Jules. *İrade Eğitimi*. Nşr. Münür Raşit. Thk. Mustafa Yaşar Özoyumlu. 1. Baskı. Ankara. Dorlion Yayınları, 2019.
- Peterson, Michael v. dğr., *Akıl Ve İnaç: Din Felsefesine Giriş*, 5. Basım. Trc. Rahim Acar, İstanbul: Küre Yay., 2015.
- Pûr, Kâsım İbrahimî .“Nazariye-yi Tekvîn-i Akli Arabî”. *Ma’rifat-i Farhangi Ejtemaii*. 2/1 (Kış 2011), 123-152.
- Randall, John Herman ve Justus Buchler. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Bigbang Yayınları, 2014.
- Said, Edward. *Entelektüel*. Trc. Tuncay Birkan. İstanbul: Ayrıntı, 1995.
- Said, Edward. *Oryantalizm: Sömürgeciliğin Keşif Kolu*. Trc. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar yayınları, 1991.

- Sergejev, I.-Witer K.- Bloch, E. . *İbn Sînâ: Aklın Ustası*. Trc. Mehmet Çallı, Gazi Ateş, İstanbul: Evrensel Basım Yayım, 2016.
- Smırnov, Andrey. “*Nedensellik ve İslam Düşüncesi*”. Trc. Fethi Kerim Kazanç. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/1 (2010): 277-293.
- Störing, Hans Joachim. *Dünya Felsefe Tarihi*. Trc. Nilüfer Epçeli, İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- Sunar, Cavit. *İslam Felsefesi Dersleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967.
- Şeker, Fatih M.. *Türk Dinî Düşüncesinin Teşekkül Devri*. 2. Baskı. İstanbul: Dergâh, 2016.
- Şenel, Cahit. *Yeni Eflatunculuğun İslam Felsefesine Yansımaları*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- Şeriati, Ali. *Ali Şiası, Safevî Şiası*. Trc. Feyzullah Artinli. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1990.
- Tabatabai, M. Hüseyin- Corbin, Henry. *Söyleşiler*. Trc. İsmail Bendiderya. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Tabatabai, Muhammed Hüseyin. *İslamda Şia*. Trc. Kadir Akaras, Abbas Kazimi. İstanbul: Kevser Yayınları, 1999.
- Tan, Necmettin. “İslam Düşüncesinde Akıl-Kalp İkilemi Üzerine”. *İslam Ve Yorum: Yorumun Tarihsel-Düşünsel Bağlamı ve Güncel Toplumsal Hayata Yansıması*. Yayına Hazırlayan Fikret Kahraman. 3:395-416. Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı. 2017.
- Topaloğlu, Fatih. *Şia'nın Oluşumunda İran Kültürünün Etkisi*. Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2010.
- Turğay, Fatma. *İşrâkî Felsefeye Misal Alenminden Bakmak*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.

- Ulukütük, Mehmet. “Çağdaş İslam Düşüncesinde Din ve Akıl İlişkilerini Gelenek ve Modernlik Bağlamında Okumanın Sorunları: Câbirî Özelinde Bir Eleştirel Soruşturma”. *Muhafazakâr Düşünce* 13/48 (Mayıs-Ağustos 2016): 11-39
- Ulukütük, Mehmet. “Çağdaş İslam Düşüncesinde Geleneğin Hermeneutik Restorasyonu ve Rasyonel Dekonstrüksiyonu Arasında: Fazlur Rahman ve Câbirî Örneği”. *Bilimname* 30/1 (Nisan 2016): 240-273.
- Ulukütük, Mehmet. “Çağımızda İbn Sina’yı Anlama Sorunu”. *Diyanet İlmi Dergi* 50/1 (Mart 2014): 195-212.
- Ulukütük, Mehmet. “Felsefi Mirasımızı Bugün Yeniden Nasıl Temellük Edebiliriz? Câbirî’nin İslam Düşüncesi Okuması Bağlamında Eleştirel Bir Soruşturma”. *Felsefe Dünyası* 63 (Yaz 2016): 76-115. (Bu makale, kaynakçadaki “*Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu*” bidirisinin geliştirilmiş halidir.)
- Ulukütük, Mehmet. “M. Â. El-Câbirî’ye Göre Arap-İslam Kültüründeki Epistemolojik Sistemlerin Yapısal Krizinden Çıkışın İmkânı: Meşrikî Felsefe Karşısında Mağribî Felsefe”. *3. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-2*. Ed. Nuriye Kayar, Ümit Güneş. 39-54. İstanbul: Sakarya Üniversitesi, 2014.
- Ulukütük, Mehmet. “Muhammed Âbid El-Câbirî’nin İslam Düşüncesi Okumalarında 13. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe Çalışmaları”. *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*. Ed. Musa Demirkol, M Enes Kala. 552-571. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2013.
- Ulukütük, Mehmet. *İslam Düşüncesinde Din ve Akıl*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Uyar, Mazlum. *İmâmiyye Şiasında Düşünce Ekolleri: Ahbarilik*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.
- Uyar, Mazlum. *Şif Ulemanın Otoritesinin Temelleri*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004.
- Ülken, Hilmi Ziya. *İslam Felsefesi: Kaynakları ve Tesirleri*. Ankara: Selçuk Yayınları, tarih yok.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico Philosophicus*. Trc. Oruç Aruoba, İstanbul: Metis Yayınları, 2016.

- Woodcock, George. *Bir Düşünce ve Hareketin Tarihi: Anarşizm*. Trc. Alev Türker. İstanbul: Kaos Yayınları, 1998.
- Yavuzıılmaz, Yusuf. *Arap-İslam Aklını İnşa Projesi*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2019.
- Yesribi, Seyyid Yahya. *İrfan Felsefesi*. 2. Baskı. Trc. Kenan Çamurcu. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- Yıldırım, Nimet. *İran Mitolojisi*. 2. Baskı. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2015.
- Yılmaz, Faruk. *İslam Felsefesi*, Ankara: Berikan Yayınları, 2011.
- Yılmaz, Mustafa Selim. “Din-Siyaset İlişkisi Bağlamında M. A. El-Câbirî'nin Müslüman Geleneğe Yönelttiği Eleştiriler”. *Dinî Araştırmalar Dergisi* 11/32 (Eylül-Aralık 2008): 215-227.
- Zerrinkub, A. Hüseyin. *Tarihsel Perspektifiyle İran Tasavvufu*. Trc. Nurcan Altun. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2014.
- Zorlu, Cem. *Abbâsîlere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyanlar*. İstanbul: Ankara Okulu Yayınları, 2001.

ÖZGEÇMİŞ

Çaycuma'da doğdu. 1994 yılında Bartın İmam-Hatip Lisesi'ni, 1999 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Kütüphanecilik bölümünü bitirdi. 1999-2019 yılları arasında MEB'te sınıf öğretmenliği ve idarecilik görevlerini yaptı. 2017 yılında Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni (İlitam) bitirdi. 2017 yılında Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı'nda, Yüksek Lisans Çalışmalarına başladı. 2019 yılı Ocak ayında MEB'te "İHL Meslek Dersleri" öğretmenliğine alan değişikliğini yapmış olup halen İzmit'te bu görevine devam etmektedir. Evli ve üç çocuk babasıdır.