

## İSLÂM / ARAP AHLÂKININ YAPISAL SOY KÜTÜĞÜ – Muhammed Âbid el-Câbirî Bağlamında –

Muhammed COŞKUN\*

### Özet

*Ahlâk'ın Soy kütüğü* adlı eserinde Nietzsche'nin Hıristiyanlık ve aydınlanma Avrupa'sındaki Efendi ahlâkı-köle ahlâkı karşıtlığı üzerine yaptığı değerlendirmesi gibi, Çağdaş düşünürlerden Muhammed Âbid el-Câbirî de "*İslâm-Arap Geleneğinde Ahlâkî Akıl*" adlı eserinde İslâm geleneğindeki ahlâk anlayışını ve ilgili yaklaşımları yapısal ve tarihsel analize tabi tutmaktadır. İslâm-Arap geleneğinin akıl yapısını, bilgi üretme ve uygulama araçlarını yapısal analiz yöntemiyle incelediği "*Arap Aklının Eleştirisi*" dürtlemesinin bu sonuncu halkasında yazarın ortaya koyduğu yaklaşıma göre İslâm geleneğindeki ahlâk söyleminin yapısı Fars/İran geleneğinden, Yunan felsefesinden, tasavvufî gelenekten, İslâm öncesi Arap geleneğinden ve İslâm'ın bizzat kendi temel kaynaklarından olmak üzere, beş temel kaynaktan beslenmektedir. Bu yazıda, Câbirî'nin bu eserindeki görüşleri ele alınmakta ve eserdeki ana temalar üzerinde değerlendirmeler yapılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Câbirî, Ahlâk, Soy kütüğü, Yapı.

### STRUCTURAL GENEALOGIES OF ISLAMIC/ARAB MORAL VALUES: IN THE CONTEXT OF MUHAMMAD ABED AL-JABRE

#### Abstract

As Nietzsche assesses the contrasts of morality of master and morality of slave in his book, called "Genealogies of Ethics" in the Christian and Enlightenment Europe, Another contemporary thinker, Muhammad Âbid al-Jabre argues historical and structural analysis of Understanding of morality in Islamic tradition and relevant approaches, in his book called "Moral reasoning in Islam- Arab tradition".

According to approach put forward by the author in the last fourth ring of "Critique of the Arab mind", which discusses the Mental structure of Islamic-Arab tradition and the production of knowledge and

---

\* Marmara Üniversitesi, İlahiyat, Tefsir Anabilim Dalı, Araştırma Görevlisi, Dr.

application tools analysed by structural method, the structure of moral discourse in Islamic tradition is fed by five sources which are; Persian/Iranian tradition, Greek philosophy, mystical tradition, Pre-Islamic Arab tradition and the main resources of Islam. In this paper, Jabre's views are discussed and assessments are carried out on the main themes of the work.

**Keywords:** al-Jabre, Ethics, Genecology, The Structure.

## I. GİRİŞ

Faslı düşünür Muhammed Âbid el-Câbirî'nin (1936-2010) *el-Aklu'l-ahlâkiyyu'l-arabî (İslâm-Arap Geleneğinde Ahlâk Düşüncesinin Yapısı)* adlı çalışması, insanoğlunun iyi ve kötü değer yargılarını hangi koşullar altında yarattığını inceleyen Nietzsche'nin yaptığı gibi,[1] İslam geleneğindeki ahlâk anlayışının hangi süreçte ve ne gibi koşullar altında teşekkül ettiğine yönelik bir inceleme sayılabilir. Ayrıca soy kütüğü çalışması, ele alınan konu ve kavramların belirli tarihsel/kültüre koşullar içerisinde ve o koşulların ürünü olarak ortaya çıkmış olduğunu ortaya koymak gibi bir yönelim içerdiğinden belli oranda bir "değersizleştirme" faaliyeti olarak görülebilir. Bu bakımdan Câbirî'nin İslam-Arap ahlâkına ilişkin değerlendirmeleri de -yazımızın ilerleyen kısımlarında görüleceği üzere- bu ahlâk anlayışını "itaat" ve "fenâ" kavramlarına indirgemek ve bu kavram ve anlayışların belirli tarihsel koşulların gerekleri olarak ortaya çıktıklarını savunmak sûretiyle onların günümüz için işlevsel olmadıklarını "göstermek" gibi bir amaca matuf olduğu için, bir anlamda "soy kütüğü" olarak görülebilir.

Bu yazıda, Câbirî'nin bu eserinde özellikle tasavvufi ahlâk üzerine yapılan değerlendirmeleri konu edineceğiz. Yazı boyunca kullanacağımız "İslâm Ahlâkı" ifadesi, Müslüman dünyanın Kur'ân ve Sünnet başta olmak üzere değişik kaynaklardan beslenerek ve yüzyıllar boyunca uygulamadan geçirerek geliştirmiş olduğu ahlâk anlayışına dair yazıya geçirilmiş olan eserleri, yani ahlâka dair literatürü ifade etmektedir. Yazıda inceleyeceğimiz eser Câbirî'nin *Arap Aklının Eleştirisi* (nakdu'l-akli'l-arabî) üst başlığıyla yayımladığı dördüncü serinin son bölümü olduğu için önce bu seride yazarın nasıl bir yaklaşım önerdiğini kısaca ele alacağız. Ancak yapısalcı yöntemi izlediği ifade edilen yazarın bu dörtlemesi ve orada savunduğu yaklaşım hakkında dilimizde akademik düzeyde yeterli miktarda çalışma yapılmış olduğu için, burada onun bütün düşüncelerini ortaya koyup tekrara düşmek yerine, yönteme ilişkin mülâhazalarının ne ölçüde yapısalcı yöntem ile uyumluluk arz ettiğini kısaca tartışacak; temelde Arap *aklının* yapısını tahlil etmek ve bu yapı üzerinden çeşitli sonuçlara varmakla ilgilenen bir incelemenin içerisinde "*ahlâk*" düşüncesine bu kadar büyük yer verilmiş olmasının sebebini anlamaya çalışacağız. Ardından yazarın tasavvufi ilgili görüşlerini kısaca derlemeye ve "İrfânî Sistem" adını verdiği alan içerisinde tasavvufun ve ahlâk düşüncesinin nasıl konumlandığını görmeye, nihayet *el-Aklu'l-ahlâkiyyu'l-arabî* adlı eserdeki yaklaşıma daha kapsamlı bir şekilde bakmaya çalışacağız. Makale boyunca yer yer yazarın bu eserinin Arap dünyasında uyandırdığı yankılara, gördüğü tepkilere de değinecek ve gerek yazarın görüşlerini aktarırken düştüğümüz notlarla gerekse son bölümde müstakil bir başlık altında kendi değerlendirmemizi de yapacağız.

## II. YAPISAL ANALİZ YÖNTEMİ

Câbirî'nin uzun ve verimli te'lif hayatının başyapıtı sayılabilecek olan *Arap Aklının Eleştirisi* serisinin, yazımıza konu olan son cildi dışındaki bölümleri (ilk üç kitap) dilimize tercüme edilmiştir ve onun düşünceleri hakkında yapılan yorumlarda, -görebildiğimiz kadarıyla- bu üç eser üzerinden hareket edilmekte, ahlâkî akıl, ya da ahlâk düşüncesi üzerine yazılmış ve yazarın kendi ifadesi ile söyleyecek olursak, alanında yüzyıllardır sürmekte olan boşluğu doldurmuş olan bu eseri dikkate alınmamaktadır.

Yapılan değerlendirmelerde Câbirî'nin bir yapısalcı olduğu, yapısalcı yöntemi izlediği ifade edilmektedir. Bu ifadenin karşılığının tam olarak ne olduğunu tespit etmek amacıyla, kısaca yapısalcı analiz yönteminin ana hatlarını hatırlatmakta yarar görüyoruz.

Yapısalcılık, İsviçreli dilbilimci Ferdinand de Saussure'ün, dilbilim çalışmalarını dillerin muhtevasının incelenmesinden sistemlerin incelenmesine kaydıran önemli teorisi ile teşekkül etmeye başlamıştır. Saussure, dilin bireyler tarafından kullanılan haline “söz” adını verirken, bireyleri aşan ve bir sistem arz eden haline “dil” adını vermiş ve dilbilim araştırmalarının “söz” üzerine değil, “dil” üzerine odaklanması gerektiğini söylemiştir. Dilin münferit kullanımlarının “dil” sisteminin genelini anlamaya yardımcı olmayacağı kanaatinde olan Saussure'e göre, herhangi bir dilin sistemini anlamanın yolu, o dilin tarih boyunca nasıl kullanılmış olduğunu, ne gibi değişimler ve dönüşümler yaşadığını araştıran art zamanlı inceleme şeklinde değil, belirli bir dönemde dilin bütünü nasıl bir sistem arz ettiğini araştıran “eş zamanlı” inceleme şeklinde olmalıdır. Saussure bunu satranç benzetmesi ile açıklar. Buna göre bir kişinin satranç oyununun sistemini kavraması için bu oyunun Hindistan'dan Çin'e ve Avrupa'ya nasıl intikal ettiğine dair tarihsel ve art zamanlı bir çalışma yapmasına gerek yoktur. Yapması gereken şey, satranç oyununun kendi iç kurallarını takip ederek sistemini kavramaya çalışmaktır. Bu sistemi anlamak için satranç oyununun kendisinin dışında bir veriye gerek yoktur. Hatta bu tür verilere odaklanmak, yanıltıcı da olabilir.[2]

Bu yaklaşımın önce Rus biçimcilerinde, ardından da hem Prag, Kopenhag ve Paris gibi Avrupa merkezlerinde hem de Amerika'da dilbilim çalışmaları ve edebiyat eleştirisi üzerinde önemli sonuçları olmuştur.[3] Bu ivme ile gelişen yapısalcı yöntemin, A. J. Greimas gibi nadir düşünürler istisna sayılacak olursa, hemen tamamında görülen ortak nokta, metin yorumlarında “*metin dışında herhangi bir kaynağa müracaat etmeme*” ilkesidir.

Yapısalcı yöntemin bir diğer önemli noktası, bireyler tarafından kullanılan “söz”ün ardında genel bir sistem olarak “dil”in var olduğunun ve bütün bireylerin “aynı sistem” üzerinde konuşup düşündüklerinin, yani “*ortak bir insan doğası*”nın varlığının kabul edilmesidir. Bu durum başta Strauss ve Lacan olmak üzere, yapısal analiz yöntemini Sosyal Bilimlerin çeşitli alanlarına taşıyan hemen her düşünürde görülebilir. Bu yöntemde önemli olan, tekil olguların özgüllüğü değil, onların genel bir *sistemin* bir parçası oluşlarıdır. Dolayısıyla edebiyat eleştirisinde bir eserin kendine özgü hususiyetleri değil, bütün edebî metinlerin ortak noktaları aranmaktadır.[4] Bu yönüyle yapısalcılık bir yorum teorisi değil, bir analiz yöntemidir. Yani analize konu edilen nesne üzerinde

değil, o nesnenin de parçası olduğu bütünü yapı üzerinde çalışılmaktadır. Özellikle Propp'un masalın biçimbilimi ile ilgili çalışmaları, vardığımız bu sonucun somut bir örneğidir. Bununla beraber Câbirî'nin yapısal analizin özellikle doğa-kültür karşıtlığı çerçevesindeki enstrümanlarını kullandığı; lafız-mana, asıl-fer', zahir-batın, cevher-araz gibi ikili karşıtlıklara yer verdiği de açıkça görülmektedir. Bu durum dikkate alındığında, onun yapısalcı yöntemi yerine göre kullandığı, ancak bu yöntemin özellikle modernist, aydınlanmacı yaklaşıma tenkit içeren yönlerini ihmal ettiği şeklinde bir değerlendirme yapmak da mümkündür.[5]

### III. ARAP AKLININ YAPISAL ANALİZ YÖNTEMİYLE ELEŞTİRİSİ (Mİ?)

Yapısalcı yöntemin ana hatlarını bu şekilde ifade ettikten sonra, Câbirî'nin söz konusu dörtlemesinde izlediği yolu kısaca hatırlayalım. Dörtlemenin ilk bölümü olan "Tekvîn" (Arap Aklının Oluşumu) adlı eserde, İslâm-Arap geleneğinin özellikle teşekkül döneminde yapılan çalışmaların ortak noktaları tespit edilmeye çalışılır. Burada İslâm düşüncesini Kur'an ve Sünnet çerçevesinde giderek bir teorik sistem halinde geliştiren Nahiv, Belagat, Fıkıh ve Kelam âlimlerinin, İslâm öncesi dönemin çöl şartlarında yaşayan bedevi Araplardan tevarüs edilen kıyas (*önceki bir örneğe referans/kıyâs 'alâ misâlin sâbık*) yöntemini esas aldıkları, her şeyi bir "önceki örnek" üzerine temellendirdikleri şeklinde bir tespit yapılır ve İslâm geleneğinin bu temel üzerine tesis edildiğinin, bu temelin özellikle Kelam tartışmaları çerçevesinde krize girdiği dönemlerde de Yunan Felsefesinden tevarüs edilen "Aristo mantığı"nın devreye sokulduğunun altı çizilir. Buna göre tedvin döneminde bütün İslâmî ilimlerin teşekkül sürecine hâkim olan ve böylece o dönemden sonra bütün Arap/müslüman entelektüellerinin düşünme biçimlerini (Arap aklını) disiplin atına almış, belirlemiş olan şey, "kıyas mantığı" yani mevcut durumu tahlil ederken geçmiş bir örnek üzerine kıyas yapma ihtiyacı hissetme, böyle bir referans olmaksızın düşünememe özelliğidir.

Dörtlemenin ikinci kitabı olan Bünyetü'l-aklı'l-arabî'de (Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı) ise, İslâm geleneğinin şahit olduğu üç farklı akıl yapısından söz edilir. Buna göre, İslâm'ın doğduğu Hicaz topraklarında yaşayan bedevî ve medenî bütün Araplar, kıyas mantığını esas alan, yani **belirli benzerliklerden yola çıkarak bilgiyi çoğaltmayı ve işlevselleştirmeyi benimsemiş olan bir akıl yapısına** sahiptirler. Yazara göre bu akıl yapısı, İslâm'ın doğuşunu takip eden asırlarda gelişen Nahiv, Fıkıh, Kelam ve Usûl ilimlerine oldukça belirleyici olmuştur. Ayrıca bu akıl yapısı Emevî ve özellikle de Abbâsî devleti döneminde hâkim Sünnî devlet ideolojisinin teşekkül etmesinde de etkili olmuş; itikadî ve fikhî mezheplere şekil vermiştir. Buna karşılık, Hz. Ömer'in İran'ı fethetmesi ile siyasî alanda mağlup olan Fars kültürü, muhalefet mücadelesini kültürel ve dinî alana kaydırmış, Sünnî-Abbâsî hâkimiyetine karşı **bilginin kontrol dışına çıkarılması** yöntemini izleyerek muhalefet geliştirmiştir. İşte Gnostik/Hermetik gelenekteki gizil bilgi kaynaklarının Fars-Kisra kültürü tarafından tasavvuf adı altında sistemleştirilerek İslam toplumunda tedavüle sokulması ile bilginin denetim dışına çıkarılması, yani keşf, ilham, vecd gibi denetlenemeyen, eleştirilemeyen ve test edilemeyen bilgiye dayalı dinî/sosyal bir hayat inşa etme çabası, İslam medeniyetini belirleyen

ilimlerin adeta altını oymaya yönelik bir muhalefet tarzı olarak tebarüz etmiştir. Yazar bu sisteme “irfan” adını vermektedir.

İrfan ile Beyan arasındaki mücadele sürerken, Abbâsi halifesi Me'mun, gördüğü bir rüya üzerine (*bilginin denetlenmesi yönünde tebarüz eden ciddi ihtiyaç üzerine*) başta Aristo olmak üzere birçok antik Yunan filozofunun eserinin Arapçaya tercüme edilmesi çalışmalarını başlatmış, yani beyan sisteminin irfan sistemi ile mücadelesi esnasında burhan sisteminden yardım istemiştir. Burada Câbirî Yunan mirasından tercüme edilen eserler içerisinde ilk sırayı mantığa dair eserlerin almasının önemli olduğunu ifade eder. Ona göre mantık, bilginin muhtevasından ziyade, formel olarak doğruluk-yanlışlık kriterlerine uyup uymadığını denetleyecek, böylece irfânî sistemin test edilemeyen keşf, ilham, vecd gibi bilgi kaynaklarının ürettiği bilgilerin belirli kabuller, ilkeler (usûl) çerçevesinde eleştirilmesine, değerlendirilmesine ve yeri geldiğinde reddedilmesine zemin hazırlayacaktır.

Burhan sisteminin (Aristo mantığının) ithal edilmesi neticesinde, Arap aklının esas kurucusu ve sahibi olan beyan sistemi, muhalif irfan sistemine karşı zafer kazanmış, fakat daha sonra kılıcını bizzat desteğini aldığı burhan sistemine çevirip onu da saf dışı bırakmıştır. Beyan ile burhan arasındaki bu çatışma, “Arapların mantık ilmi” olarak tanınan “nahiv” ilminin Yunan felsefesinden tercüme edilen “mantık” ilmine olan üstünlüğünün iddia edilmesi ve Nahivci es-Sîrâfî (385/995) ile mantıkçı Ebu Bişr el-Mettâ (328/940) arasındaki meşhur tartışma neticesinde mantığın üstünlüğünün ispat edildiğinin (!) söylenmesi şeklinde gerçekleşmiştir[6]. İlerleyen aşamada burhan sistemi (Endülüs/İbnRüşd örneği istisna sayılmak koşuluyla) İslam geleneğindeki etkisini kaybetmiştir. Buna karşılık irfan sistemi İbn Sînâ'nın çalışmalarıyla burhan sistemine, fakat daha da önemlisi, Gazâlî'nin müdahalesi ile beyan sistemine dercedilmiş, böylece Sünnî/beyanî akıl içerisinde irfâna meşruiyet zemini inşa edilmiştir. Geline nokta İslam/Arap akıl yapısı bir taraftan “kıyas mantığını” esas alan ve her şeyi geçmişte yaşanmış ya da naslarda mevcut bir “asıl” üzerine bina ederek düşünen, diğer taraftan irfanın etkisi ile “teviz” ilkesini kabul edip tabiata rasyonel yaklaşımı terk eden, sebeplilik ve düzenlilik ekseninden uzaklaşıp irrasyonel bir karakter kazanan bir yapıya bürünmüştür. Dolayısıyla günümüze intikal etmiş İslam/Arap aklının iki temel özelliğinden birisi kıyas mantığı, diğeri ise irrasyonel olanın rasyonel olana hâkimiyetidir.

İslâm geleneğinin bilgiyi üretme süreçlerinin tarihsel koşullar çerçevesinde incelendiği bu eserin dikkat çeken yönü, fikirlerle değil, fikirlerin üretiliş enstrümanlarıyla, yani düşünme biçimleri ile ilgileniyor olmasıdır.

Bu çerçevede bir ön değerlendirme yaparak şunu söyleyebiliriz; Cabirî'nin yapısalcı yöntemi takip ederek İslâm geleneğinde bilginin, siyasetin ve ahlâkın yapısını tahlil etmeye çalıştığı doğru olmakla beraber, buradan hareketle onun bir yapısalcı olduğunu ifade etmenin abartılı bir tespit olacağı kanaatindeyiz. Zira yapısalcı yöntemde, en azından Saussure tarafından yapılan dil-söz ayrımı üzerinden hareket eden Jakobson, Propp, Todorov gibi yapısalcılar için, metinler üzerinde herhangi bir yorum yapmak, metnin söylemek istediği “anlam”ı tespit etmek ve onun üzerinden değerlendirmeler yapmak söz konusu değildir. Gerek Propp'un halk masalları üzerinde yaptığı

incelemelerde[7] gerekse Rus Biçimcilerinin metinlerinde görülen ortak noktaların başında bu durum gelir.[8] Oysa Câbirî, incelediği konuyu sadece tahlil etmekle, yani zahirî görüntünün ardında yer alan belirli derin, temel ve sabit yapıları tespit etmekle yetinmemekte, buradan çok önemli sonuçlara da varmaktadır. Diğer taraftan o, kendisinin de ifade ettiği gibi,[5] yapısal analiz yöntemini kullandığı kadar tarihsel inceleme yöntemine de başvurmuştur ki, bu ikisini teorik olarak aynı çerçeve içerisine yerleştirmek oldukça zordur.

Ayrıca başta Lévi Strauss ve Jacques Lacan [9] olmak üzere, sosyal bilimlerin değişik alanlarında yapısalcı yönetime başvuran ya da bu yöntemi benimseyen birçok araştırmacının özenle vurguladıkları üzere, bu yöntemin en belirgin özelliği, sözü edilen yapıların genel geçer, değişmez ve evrensel olmalarıdır. Lévi Strauss mitlerin ve ilkel kabilelerdeki akrabalık ilişkilerinin incelenmesinin sonucunda, insan denen varlığın şuuraltı yapısına ilişkin birtakım sonuçlar çıkardığını düşünür. Ona göre dil, insanın hakkında hiçbir şey bilmediği, kendi gerekçelerine sahip insan aklıdır.[10] Buna karşılık Câbirî, İslâm geleneğinde tespit ettiğini söylediği akıl yapısının insan doğasında var olduğuna ve evrenselliğine ilişkin bir imada bulunmadığı gibi, yer yer bu yapının Arap-İslâm kültürüne özgülüğünden de söz eder. Bu hassas nokta tek başına ele alındığında, bir düşünürün yapısalcı olmadığını söylemek için yeterli olmamakla beraber, Câbirî'nin tarihsel yöntemi kullandığına yönelik bizzat kendi ifadeleri [5] ile birlikte değerlendirildiği zaman, artık onun bir yapısalcı olduğunu düşünmenin yanlış olduğu imkân dairesine girmiş olacaktır. Bununla beraber, onun analizlerinde sürekli ikili karşıtlıklara yer vermesi, yapısalcı tahlil yöntemi ile birebir örtüşmektedir. Örneğin Arap aklının yapısını tahlil ettiği *Bünyetu'l-akli'l-arabi* adlı eserinin beyan bölümü lafız-mana, asıl-fer', cevher-Araz karşıtlıkları çerçevesinde, irfân bölümü zâhir-bâtın ve nübüvvet-velâyet karşıtlıkları çerçevesinde, burhan bölümü ise vâcib-mümkin ve makûlat-elfâz karşıtlıkları çerçevesinde işlenmiştir.[6] Neticede onun Levi Strauss veya J. Lacan gibi, tikel olgulardan evrensel neticeler çıkarmaya çalışan veya insan zihninin ortak, evrensel kodlarını tespit etmek isteyen bir yönü olmasa da, yapısalcı geleneğin ortaya koyduğu birikimden ve analiz yöntemlerinden çokça istifade ettiğini söylemek mümkündür.

Diğer taraftan yapısalcılık; sosyal bilimlerde nesnellik arayışının bir sonucu olarak, özellikle Nietzsche-Heidegger gibi filozoflar tarafından başlatılan ve giderek modernizmin Kartezyen özne anlayışını tahrir eden, modern öznenin hakikate olan mutlak hâkimiyet inancının naifliğini ortaya koyan, bilginin göreceliğini ve iktidar ile olan ilişkisini gözler önüne seren felsefi eğilimlere bir cevap niteliğinde olup *modernizmi tahkim etmek gibi bir işleve de sahiptir*. Nitekim modern felsefenin başlangıcından 1960'lara kadar olan dönemde Nietzsche, Marks ve Freud'un eleştirileri bir tarafa bırakılırsa, Batı felsefesi hümanizm, tarihselcilik ve empririk yöntem bilgisi (pozitivizm) merkezli bir sorgulamayı üstlenir.[9] Bu dönemde "insan", felsefenin ve dolayısıyla "tüm evrenin" merkezi olarak görülmüş, her şey "insan merkezli", "özne merkezli" bir bakış açısı ile ele alınmıştır. Buna karşılık başta Nietzsche ve Heidegger gibi düşünürler olmak üzere genel anlamda varoluşçu felsefenin getirdiği ciddi eleştiriler ve yaptığı önemli sorgulamalar sonucunda artık aydınlanma felsefesinin birçok "kabal"ü (postulat) tartışılır hale gelmiştir. Bu çerçevede, ikinci dünya savaşının ardından Fransâda varoluşçu düşüncenin etkisini yitirmeye başlaması

sonucunda, bu akımın boş bıraktığı alanda giderek güç kazanan rölativizmin ürkütücü etkisi nedeniyle, herkesin üzerinde ittifak edebileceği “nesnel” felsefi temellere olan ihtiyaç artmış bulunuyordu.[11] Kimi düşünürlere göre işte yapısalcılık tam da bu ihtiyacı karşılama iddiası ile ortaya çıkmış bir sosyal teoridir.[12]

İşte bu nedenle yapısalcılık, siyasî gönderimleri de olan bir kavramdır ve bir düşünürün yapısalcı olması, ya da kendisine atfedilen bu nitelemeyi kabul ediyor olması, onun Habermas kadar olmasa da, bütün post modern eleştirilere rağmen aydınlanma ve modernizmin söylemlerini sürdürmekte ısrar ettiği anlamına gelecektir. Doğrusu Câbirî'nin bu tür bir yaklaşım içinde olduğunu söylemek zordur. En azından kendisinin bu yönde bir beyanı söz konusu değildir.

#### IV. İSLÂM GELENEĞİNDE AHLÂK YAPISI

Câbirî öncelikle İslâm-Arap geleneğinde ahlâk konusunu sistematik tarzda ele alan herhangi bir çalışmanın henüz yapılmamış olduğunu sitemle ifade eder ve bugüne kadar yapılmış olan çalışmaların bir kısmının Arapları (ve bu çerçevede elbette ki Müslümanları) herhangi bir ahlâkî sistem geliştirememiş olmakla suçlayıp Arap ahlâkının nasihat edebiyatından öteye geçemediğini iddia ettiklerini; buna karşılık bu mevcut çalışmaların diğer bir kısmının ise, Arap-İslâm geleneğindeki ahlâk düşüncesinin kaynağında Kur'an'ın bulunduğunu savunduklarını ifade eder ve bu yaklaşımların her ikisini de eşit ölçüde taraflı ve savunmacı bulur.[7] Ona göre öncelikle gelenek içerisinde İslâm âlimlerinin ahlâk konusundaki yaklaşımlarının ve bu yaklaşımlara kaynak teşkil eden düşünce sistemlerinin bir dökümünün yapılması, bir bakıma Arap-İslâm ahlâk düşüncesinin tarihinin yazılması gerekmektedir. Nitekim kendi çalışmasının kısmen bu boşluğu da doldurmayı hedeflediğini ifade etmektedir.

Ancak yazımızın ilerleyen bölümlerinden de anlaşılacağı gibi, Câbirî'nin bu iddiası abartılıdır, zira onun bu eserinde ele aldığı konuların büyük kısmı, Hourani'nin tasnifini esas alacak olursak, klasik İslam ahlak literatürünün dört kategorisinden sadece birini ihtiva etmektedir. Hourani'ye göre İslam geleneğinde ahlaka dair literatürün normatif dinî literatür, normatif felsefi literatür, analitik dinî literatür ve analitik felsefi literatür olarak tasnif edilmesi mümkündür.[13] Normatif dinî literatür doğrudan Kur'an ve hadislerden hareket eden ve herhangi bir felsefi mülahazaya yer vermeden ahlak kaidelerini tespit eden türü oluştururken normatif felsefi literatür, devlet adamları için siyaset ve hükümet sanatıyla ilgili olarak kaleme alınmış ve gerek Fars gerek Helenistik siyasi hikemiyât geleneğine dayanan literatürdür. Bu literatür temelde fazileti esas alır ve genel olarak ferdi ahlak ile siyaset felsefesini mezceder.[14] İşte Câbirî'nin ahlâkî aklı incelediği eserinin neredeyse tamamı bu literatüre hasredilmiş durumdadır. Dolayısıyla onun bu eseri ile bugüne kadar doldurulmamış olan bir boşluğu doldurmuş olduğunu, İslam ahlak literatürünü efrâdınıcâmî bir şekilde ele aldığını iddia etmesini abartılı buluyoruz. Hourani'nin tasnifi bağlayıcı kabul edilmese bile, bu tasnifte söz edilen diğer üç literatürün İslam ahlak geleneğinde şu veya bu şekilde yer etmiş oldukları açıktır.

Ahlâkî aklın bireyin ahlâkî davranış ve yaklaşımlarını aşan, toplumun ortak değerlerini ifade eden bir kavram olduğunu, cahiliye döneminde kabile ilişkilerine dayalı toplumsal yapı içerisinde genel kabul görmüş değerlerin kabileye mensup bireyler tarafından bir davranış ve düşünce biçimi olarak benimsenip yaşatılmasının ve savunulmasının ortaya çıkardığı durumun da, İslam düşüncesinin ahlâkî yaklaşımlarının temelini teşkil ettiğini ifade ederek konuya giren [7] Câbirî, özellikle Emevî döneminin başlarında yaşanan siyasi tartışma ve çatışmaların gölgesinde Mu'tezile ve Eşâriyye arasında münakaşa konusu olan salah-aslah, hüsn-kubh, cebr-kader, halku'l-efâl, teklifu mâ lâ yutâk, hayır-şer gibi konuların kısa bir özetini sunar ve bütün bu tartışmaların ahlâk ile doğrudan ilgili olduğunu kaydeder. [7] Bu noktada, kelam tartışmalarında tarafların görüşlerini belirleyen önemli etkenlerden birinin de, karşı tarafın tutumu olduğunu söyleyen Câbirî, [7] şu tespiti kaydeder: Bu tartışmalarda kullanılan “şer”, “hayır”, “adalet” gibi kavramlar, bugün anlaşıldığı şekliyle “ahlâk” alanına dair kavramlar değil, “Allah ile insan arasındaki ilişki” konusuna dair kavramlardır. [7]

Ancak Câbirî'ye göre ilk dönemlerden sonra gerek Mutezile'ye gerek Ehl-i Sünnet'e mensup kelam âlimlerinin ahlâk konusuna yeterince önem vermeyişleri, Hasan-ı Basrî ve Ma'bed el-Cühenî gibi ilk dönem kelamcılarının ahlâk merkezli tutumunun daha sonraki yıllarda “celîlu'l-kelâm” adı verilen “ilahî zât ve sıfatlar” meselesine doğru evrilmesi, insan/ahlâk merkezli (*antropolojik*) bir çerçeveden Tanrı merkezli (*teolojik*) bir çerçeveye taşınması, Mutezile âlimlerinin filozoflara cevap vermeye çalışırken onların tartışma alanlarına kaymaları ve Ehl-i Sünnet âlimlerinin de Mutezile'ye cevap yetiştirme çabası içinde bu alana girmeleri neticesinde olmuştur. [7] İşte bu noktada Câbirî, İslam geleneğinde ahlâkî tesis eden şeyin akıl mı yoksa nakil mi olduğunu tartışmaya başlar ve neticede ahlâkın İslam geleneğindeki kaynağının “akıl” olduğunu görüşünü savunur. [7] Kendi ifadesiyle, İslâm dini ahlâkın kaynağı, en azından yegâne kaynağı değildir, ahlâkın kaynağı akıldır. [7] Daha sonra Câbirî, İslam geleneğindeki “akıl” kavramının rasyonel akıldan biraz farklı olduğunu, Arapça kökeni itibarıyla bu kelimenin “insanı helâke sürükleyecek kötü şeylerden alıkoyan bir bağ” anlamını taşıdığını, bu yönüyle akıl ile ahlâk arasında ince bir irtibatın zaten mevcut olduğunu tespit eder. [7] Akıl-ahlâk ilişkisine dair bu tespit, yazımızın başında ifade ettiğimiz, “*temelde Arap aklının yapısını tahlil etmek ve bu yapı üzerinden çeşitli sonuçlara varmakla ilgilenen bir incelemenin içerisinde “ahlâk” düşüncesine bu kadar büyük yer verilmiş olmasının sebebi*”ne dair sorumuzu da cevaplayacak niteliktedir.

#### IV. I. Fars Kültüründen İthal, “İtaat” Ahlâkî

Câbirî Arap/İslâm kültürünün daha erken dönemlerde bir değerler krizi (*ezmetü'l-kıyem*) yaşadığını [7] tespit eder ve Arap/İslâm Ahlâkî aklını teşekkül ettiren beş unsurdan biri olan ve “itaat ahlâkî” temeli üzerine bina edilmiş “İran kültürünün” (*el-mevrûsu'l-fârisî*) işte bu kriz sonucunda Arap/İslâm geleneğine girdiğini ifade eder. Ona göre bu ithal süreci, Emevî döneminin sonlarında, özellikle saray kâtiplerinin teşebbüsleri aracılığıyla başlamıştır. Câbirî bu noktada, Emevî dönemindeki saray kâtiplerinin “mektûbât” ve “risâle” tarzı eserlerini (*et-teressül ve'l-kitâbe*) ele alır. [7]



Mektûbât ve risâle tarzı yazında, sultanın veliahta, yöneticilere ya da halka hitaben söyledikleri kaleme alınır, zaman zaman bu yazılanlar halka açık yerlerde okunur, insanların sultana itaat etmelerini teşvik etmek için sultan yüceltilir ve böylece mektûbât edebiyatı bir tür propaganda işlevi görür.[7]

Bu çerçevede Câbirî, İbn Kuteybe'nin (ö, 276/889) "*Uyûnu'l-ahbâr*"ını, İbn Abdirabbih'in (ö, 328/939) "*el-İkdu'l-ferîd*"ını, Şihâbuddîn Muhammed b. Ahmed el-İbşîhî'nin (ö, 850/1446) "*el-Müstetraf fi külli fennin müstezraf*"ını ve Kalkaşendî'nin (ö, 821/1418) "*Subhu'l-aşâ fi smâati'l-inşâ*" adlı eserini yakından inceler ve bu kitapların tümünde "sultana itaat" fikrinin savunulduğunu ifade eder.

Konuyu genişletip Fars/Kisrâ geleneğinde din-devlet ilişkilerine dair incelemeler yapar. Ne var ki Câbirî tam bu noktada seçmeci davranmakta, İslâm geleneğindeki bütün ahlâki edebiyatın sultana itaat fikrini aşlamaya çalıştığını iddia etmektedir. Oysa onun iktibas yaptığı metinler kadar, gerektiğinde isyan etme hakkını savunan ve adalet ilkesi üzerine vurgu yapan onlarca fıkıh ve ahlâk metni de mevcuttur.[15]

Diğer taraftan Câbirî, M. S. 226-240 yılları arasında Sâsânî İmparatorluğunu yöneten ve hem ülke için çatışmaları sonlandırarak devletin birlik ve dirliğini temin eden hem de Zerdüşt din adamları ile yakınlık kurup bu dini resmileştirmek sûretiyle kendisine meşruiyet zemini sağlayan, bunu neticesinde de Fars toplumunun belli bir (*resmî*) değerler sistemi etrafında bütünleşmesini gerçekleştiren efsânevi lider Erdeşir'in (*Artakhshatr*),[16] kendisinden sonra gelen yöneticilere tavsiyelerini içeren vasiyetnamesini (ahd) ele alır, Abbâsî halifesi Me'mûn'un, oğlu Vâsık Billah'ın eğitmenine, bu kitabı (Erdeşir'in vasiyetnamesini) okutmasını emretmesinden hareketle, Erdeşir'in İslam devlet geleneğindeki önemini tespit eder.[7] Bu vasiyetnamede Erdeşir, sultanın oyun ve eğlenceye dalıp tahtı tehlikeye atmamasını, çevresindeki yakınlarının şahsi menfaatleri yüzünden ortaya çıkabilecek sorunlar konusunda dikkatli olmasını, din konusunda hassas olmasını tavsiye eder ve devlet/otorite/mülk ile dinin ikiz kardeş olduklarını, her birinin ancak diğeri ile birlikte olmak suretiyle ayakta kalabileceğini, dinin devletin esası olduğunu, buna karşılık devletin de dinin muhafızı olduğunu ifade eder.[7] Câbirî'ye göre Erdeşir'in vasiyetinde devletin dini muhafaza etmesinin temel amacı dini korumak değil, tam tersine, "devleti dinden muhafaza etmek"tir. Ancak bu metin İslam geleneğinde tam ters istikamette anlaşılmış, bu ifade "devletin dini koruması" şeklinde yorumlanmış ve bu nedenle de Erdeşir vasiyetnamesi çok itibar görmüştür.[7] Erdeşir vasiyetnamesinde yer alan hususlardan biri de, yöneticinin halka nasıl muamele edeceği, onları nasıl "islah" edeceği konusudur. Erdeşir yöneticinin halk nezdinde saygı ve itibar görmesi gerektiğini, bunu sağlamanın yolunun ise halkı hakir görüp onlarla muhatap olmamaktan ya da onların sevdiği şeyleri sevmekten veya onlara iyi davranmaktan değil, onların akıllarına itibar etmekten, inanç ve değerlerine saygı ve hürmet göstermekten geçtiğini ifade eder. Bunu sağlamak için ise yöneticinin, biri şefkat, incelik, merhamet ve ihsan kapısı, diğeri de şiddet, sertlik, disiplin kapısı olmak üzere iki kapısı (*iki yüzü*) olmalıdır. Ayrıca insanları düşünmekten, incelemekten ve araştırmaktan alıkoyup oyalayacak şeyler bulmak lazımdır. Zira eğer insanlar kendilerini meşgul

edecek şeyler bulamaz ve düşünüp incelemeye fırsat bulurlarsa, aralarında değişik görüşler, mezhepler ortaya çıkacak ve bu ihtilafın neticesinde belli gruplar sultana muhalefet edecek, neticede toplumun geneli sultanın insanları bir araya toplayamadığı kanaatine varacaklardır. Dolayısıyla yöneticinin, bir yolunu bulup birlik ve beraberliği (icmâyı) sağlaması, toplumu belli noktalarda uzlaştırması gerekir. Bunu sağlayacak en önemli organ ise, dindir. Eğer bu şekilde bir birlik ve beraberlik (*icmâ*) teşekkül ettirilirse, o zaman bu icmâyı aykırı davranıp sultana muhalefet edenler, diğer grupların da muhalifi olacak ve toplum içinde marjinalleşeceklerdir.[7]

Erdeşir vasiyetnamesinde toplumsal ilişkiler konusu da ele alınır ve toplumun değişik tabakalardan teşekkül etmesi gerektiği; din adamlarının, askerlerin, yöneticilerin ve hizmet sınıfının birbirinden ayrı olmasının icap ettiği ifade edilir. Bu yapı içinde yönetimin yapması gereken şey, tabakalar arasındaki geçişliliği önlemektir. Zira insanların bu sosyal sınıflar arasında geçiş yapmaları, bir sınıftan diğer bir sınıfa kolayca geçmeleri, nihayetinde yönetimin de bir zümreden diğer bir zümreye kolayca geçmesi gibi bir sonuç doğuracaktır.[7] Bu nedenle, sahip olduğu yönetimin bâkî kalmasını isteyen bir yönetici, toplumsal yapıya hâkim olan bu kast sistemini titizlikle muhafaza etmelidir. Kast sisteminde, üst tabakadakilerin alt tabakalardakilere uyguladıkları baskı ve şiddet görünür değildir ve daha çok bir disiplin mekanizması şeklindedir. Ancak toplumun geniş kitleleri bu gizli baskı ve disiplinden şikâyet edip harekete geçmeye başlarsa, o zaman yönetimin baskıyı gizli olmaktan çıkarıp açık ve sert bir şekilde gözdağı vermesi gerekir. Bu noktada uygulanması gereken ilke, “toplumun salahı için ferdin fedası evlâdır” ilkesidir.[7]

Câbirî Erdeşir vasiyetnamesi metnini bu şekilde özetledikten sonra, bu metnin İslam devlet geleneğindeki yerine ilişkin şu değerlendirmeyi yapar; **bu kurucu metni dikkate almadan, İslam/ Arap kültürünün değerler sistemini bir bütün olarak anlamak imkânsızdır.**[7] Zira “**Kelile ve Dimne**” ile birlikte bu metin, **Halife Me’mûn tarafından, veliahdının yetiştirilmesi konusunda Kur’ân kadar önemsenmiştir.** Câbirî bu noktada, Fars toplumunda, Erdeşir vasiyetnamesinde din adamları sınıfına atfedilen önemi haklı çıkaracak gerekçelerden söz eder, bu toplumsal yapı içinde din adamlarının sadece birer manevî lider değil, aynı zamanda bütün toplumsal ilişkileri yönlendiren aktörler olduklarını, bir bütün olarak “din adamları” sınıfının “devlet içinde devlet” olduğunu kaydeder.

Câbirî Fars tarihinde Erdeşir’in bu hamlesinden sonra gelişen Maniheizm dini üzerine şöyle bir değerlendirme yapar: Erdeşir’e muhalif dinî gruplar zamanla Zerdüştlük, Budizm ve Gnostisizm akımlarını mezretmek suretiyle Maniheizm inancını geliştirdiler ve muhalefete başladılar. İlk etapta yönetim bu “yeni din”i önemsemedi, ancak muhalefet güçlenince harekete geçti ve Maniheizm’i yok etme girişiminde bulundu. Maniheizm’in buna cevabı ise, “pasif direniş”e geçmek, yani zühd, ibadet, dünyadan el etek çekme, evlenmeme gibi ilkeleri benimsemek oldu. Bu tavrın amacı, devleti ekonomi ve insan kaynakları açısından zor durumda bırakmaktı.[7] Belli bir ölçüde başarıya ulaşan bu hareketin ardından, Maniheizm’e yakın nitelikte olan, fakat onun “pasif direniş” tavrı yerine, toplumda mal ve kadının ortak kullanımını esas alan bir felsefe geliştiren Mazdek ortaya çıktı ve toprak sahibi zenginlere karşı fakirleri çevresinde topladı. M.S. 388 yılında

yönetime gelen Kisrâ Kubaz, Mazdek taraftarları ile işbirliği yaptı ve aristokrat sınıfla mücadele etmeye, Mazdek inancının “ortak kullanım” ilkesini kısmen uygulamaya başladı. Ne var ki o, tam başarıya ulaşacakken, Mazdek inancının düşmanı ve aristokratların yandaşı olan kardeşi Camâsîf darbe yapıp yönetimi ele geçirdi. Her ne kadar Kubaz bir süre sonra yeniden yönetimi ele geçirmiş olsa da, kendisinden sonra başa geçen oğlu Ânûşirvan (*I. Hüsrev*),[16] onun siyasetini sürdürmek yerine Mazdek grubunun kökünü kazıdı ve aristokratlara eski itibarlarını geri verdi.[7] Bu nedenle de Fars siyaset tarihinde Ânûşirvan, adil hükümdar, yani toplumsal tabakaları eski düzenine döndüren hükümdar olarak anılmıştır.

Câbirî bu noktada, Ebu'l-Hasen el-Âmirî'nin (ö, 381/991) Ânûşirvan'a atfettiği şu sözlere yer verir;

Allah sultanı, insanlar arasında ilahî iradenin tahakkuku, onların güvenliklerinin ve *maslahatlarının* temini için yaratmıştır. İşte bu yüzden de “sultanların Allah'ın arzındaki halifeleri olduklarını” söyleriz. ... Allah insanları (*tebaâ'yı*) da sultana boyun eğip itaat etmek ve onun emirlerini dinlemek üzere yaratmıştır... Yönetim ancak din ile kâim olur... Memleketin îmarı adaletle, ifsadı ise zulümle olur.[17]

Câbirî bu alıntıda[18] geçen “adalet” kelimesinin çoğu kişiyi aldatan bir *tuzak kavram* olduğunu, genelde bildik anlamda anlaşıldığını, oysa Fars geleneğinde bunun “devlet” anlamına geldiğini, bu gelenek içerisindeki hâkim anlayışa göre sultanın egemenliğinin Allah tarafından verildiğini ve adaletin de ancak, kendisine Allah tarafından egemenlik verilmiş olan sultan tarafından dağıtılacağı düşünülüğünü ifade eder.[7] Buna göre Fars geleneğinde sultan, başlı başına bir değerdir ve ona itaat etmek, belli şartlara ve gerekçelere bağlı olmayıp bizatihi iyi, olumlu ve ahlâkîdir.

Câbirî bu noktada, kendi dönemine kadar yaşamış olan Emevî ve Abbasî sultanlarından söz eden Câhız'ın (ö, 255/868) şu ifadesine yer verir;

Bizler mülk ve yönetim kurallarını, toplumun seçkin ve alt tabaka kesimlerinin nasıl idare edileceğini, tebaânın nasıl bir siyasetle yönetileceğini ve her bir toplumsal tabakadan olan insanların kendi tabakalarında bulunmaya nasıl ilzam edileceğine dair bilgileri Fars krallarından öğrenmişizdir.[19]

Câbirî işte Fars kültüründen ithal edilen bu saltanata ve itaat değerlerinin özellikle ikinci Abbasî halifesi Ebu Ca'fer el-Mansur'un kâtibi Abdullah b. el Mukaffa (ö, 759/1357) tarafından popülerleştirildiğini, İbnü'l-Mukaffa'nın bu ahlâk anlayışının propagandacısı olduğunu ifade eder ve bu iddiasını ispatlamak üzere, onun “Kelile ve Dimne”, “el-Edebü'l-kebir”, “el-Edebü's-sağîr” ve “Risâletü's-sahâbe” adlı eserlerini inceler, bu eserlerde temelde üç kavrama odaklanıldığını, bunların da, “*sultana itaat*”, “*sultanın ahlâkı*” ve “*kâtibin ahlakı*” kavramları olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, orijinal dili olan Sanskritçeden Farsçaya ve oradan da İbnü'l-Mukaffa' tarafından Arapçaya tercüme edilip [20] başına giriş bölümü eklendiği tarihten itibaren Modern Arap nahda hareketlerine kadar, İslam/Arap ahlâkî aklının oluşumunda birincil kaynak, Kelile ve Dimne'dir.[7]

İlerleyen bölümlerde Câbirî İbn Kuteybe'nin Uyûnu'l-Ahbâr adlı eserini inceler ve bu eserle başlayan "edeb" (*te'dîb/discipline*) literatürünün izlerini sürer. Bu çerçevede Fars kültürünün iyice yerleşmesi neticesinde İslam/Arap kültüründe değerlerin bir piyasa gibi (*sûku'l-qiyem*) artıp değişik dallar halinde çoğaldığını ifade eden Câbirî, başta İbn Kuteybe olmak üzere, dönemin birçok şahsiyetinde bu alanda büyük bir açılım politikası (*infitâh*) taraftarlığının gözlendiğini, herhangi bir kaynağa angaje olmak yerine, ahlâk alanında farklılıkları tanıyan ve müsamaha gösteren liberal bir yaklaşımın hâkim olduğunu tespit eder ve bu durumun, İbn Teymiyye tarafından bile "sünnîliği" tescil ve teyit edilmiş İbn Kuteybe gibi bir fıkıhçı kimlikle nasıl bağdaştırılacağı sorusunu ise şöyle cevaplar;

Gerçekten de İbn Kuteybe'nin eseri genel anlamıyla Arap/İslâm kisvesindedir ve içerisinde İslâmî/Arabî kültüre aykırı herhangi bir husus mevcut değildir; **ancak bu eserin Fars kültürünü yansıtan ve o kültüre aidiyetini bizim nazarımızda kesinleştiren yönü, içeriği değil, yapısıdır.** [7] Zira bu eserde ele alınan ahlâkî değerler içerisinde merkezî konumda olan, hatta değerler piyasasında piramidin zirvesinde olan şey, "sultan" ve "itaat" değerleridir. Dolayısıyla İbn Kuteybe, **her ne kadar sünnî olsa da, eserinde, Fars kültürünün değerler sisteminin yapısını büyük bir sessizlikle temkin etmektedir.**

İslâm/Arap ahlâk yazımının (*ve elbette ki bu edebiyatın gerisindeki kültürel ve zihinsel dünyasının*) Fars kültürünün itaat anlayışının baskın etkisi altında teşekkül edip geliştiğini savunan ve bu iddiasını yukarıda saydığımız örneklerin yanı sıra daha başka birçok örnekle temellendirmeye çalışan Câbirî, bu noktada meramını ifade ettiğine kâni olduktan sonra, ahlâkî alanda teşekkül eden bu "itaat" kültürünün giderek toplumsal ilişkilere ve siyasete doğrudan ve dolaylı etkilerini incelemeye koyulmaktadır. Eserin devamında Yunan kültüründen tevarüs edilen ahlâk anlayışını, Tasavvuf kültürünün ahlâk anlayışını, Arap kültürünün kendi kaynaklarından neşet eden ahlâk anlayışını ve İslâm'ın ana kaynaklarından beslenen ahlâk anlayışını incelemekte, Fars kültürü üzerine yaptığına benzer mülâhazaları bu alanlarda da yapmaktadır. Burada konunun tasavvufî yönü üzerinde ağırlıklı olarak durmayı düşündüğümüz için, bu alanla ilgili incelemelerini yakından ele almak istiyoruz. Nitekim Fars kültürü üzerine yaptığı değerlendirmeleri de, yine bu sebeple detaylıca ele aldık.

## IV. 2. Tasavvufî Ahlâk

Câbirî'ye göre tasavvuf erbabının nihâi amacı, fenâ hâline ulaşmak ve zemmedilmiş olan ahlâkî vasıfları yok etmektir. Zemmedilmiş olan ahlâkî vasıfların yok edilmesi ise, genel anlamda insanın sahip olduğu bütün ahlâkî "niteliklerin" yok olması, yani ahlâkın yok olması anlamına gelmektedir. Bu nedenle Câbirî, tasavvuf ahlâkına (*el-mevrûsu's-sûfî*) ayırdığı bölümün başlığını "fenâ ahlâkî ve ahlâkın fenâsı" (*ahlâku'l-fenâ ve fenâu'l-ahlâk*) şeklinde koymuştur.[7]

Tasavvuf kültüründe yer alan "fenâahlâkî"nın ve daha geniş çerçevede "fenâ" düşüncesinin, Kur'ânda ifade edilen ve hem Hz. Peygamber tarafından hem de sahabe tarafından yaşanan ahlâka

olabildiğince uzak ve onunla ilgisiz olduğunu iddia eden Câbirî,[7] İslam'ın tevhid ilkesine göre Allah ile insan arasında, doldurulması imkânsız olan ontolojik bir mesafe bulunduğunu, dolaşısıyla tasavvufun fenâ düşüncesi kapsamında gelişen tevhid, ittihad ve vahdet düşüncelerinin İslam'da ve hatta İslam öncesi Arap toplumunda herhangi bir aslının esasının olmadığını savunur. O zaman, İslam ve Arap realitesinde bir aslı olmayan bu fenâ düşüncesi, İslam/Arap kültürüne dışarıdan (*Fars veya Yunan kültüründen*) ithal edilmiş olmalıdır. Câbirî bu aşamada, tasavvufun Sünnî dünyada meşrulaştırılması için, bazı kelamcı Sünnî mutasavvıflar tarafından geliştirilen ve sûfilerin sahip oldukları ilimlerin, Kitap ve sünnet ile amel eden Allah dostu kimselerin kalplerinde oluşan bir aydınlanma ile neşet ettiğini söyleyen teorileri de reddeder. Ancak onun bu noktada sorduğu soru şudur;

Hayata karşı pasif tavır alan bu fenâ ahlâkının, çöküş dönemini yaşayan medeniyetlere sirayet etmesi mümkün ve makul olmakla beraber, en parlak ve ihtişamlı dönemlerini yaşadığı sırada İslam/Arap medeniyetine sirayet etmiş olması nasıl açıklanabilir? Bu fenâ ahlâkı ve fenâ düşüncesi İslam/Arap geleneğine ne zaman, nasıl ve niçin girmiştir?[7]

İslâm gibi, hayatı olumlayıcı değerler taşıyan, bu değerleri tüm insanlığa ulaştırmaya çalışan, bu çerçevede fütühât hareketlerini ortaya çıkaran; Hz. Peygamber, Raşid Halifeler ve Emevîler döneminde giderek büyüyen fütühât devletinin dini olan bir inancın, böylesine pasif olan bu “fenâ ahlâkı”nı bir şekilde benimsemiş olması, Câbirî'ye göre, insanın aklına bu düşüncenin bir “dış etken” tarafından İslam/Arap kültürüne dâhil edilmiş olabileceği şüphesini getirmektedir.

Bu soruya cevap vermek üzere Câbirî, daha önce Bünyetü'l-aklî'l-arabî'de İrfân aklının Yunan geleneğinden intikal edilişi ile ilgili olarak yazdıklarını kısaca özetler ve netice şu yargıya varır:

Saltanatını muhaliflerin saldırısından muhafaza etmek isteyen sünnîAbbâsî iktidarı, bu amaçla Fars geleneğinden “itaat” ahlâkını devşirmişti. Fakat tıpkı vaktiyle İrandâ itaat ahlâkını resmileştiren Erdeşir'in hemen ardından Mazdek taraftarlarının pasif direnişe geçmeleri gibi, sünnî/Abbâsî iktidarına muhalif olan güçler de bu itaat ahlâkına cevaben “fenâ ahlâkı” düşüncesini ortaya koymuş ve tasavvufu sistemleştirmişlerdir.

Tasavvuf'un ilk dönemlerinde büyük sûfi önderlerden kabul edilen Ebu Muhammed Habib b. Muhammed el-Acemî el-Fârisî, başlangıçta dünya malı peşinde koşup faiz yiyen bir tüccardır. Basrâda yaşayan İran asıllı bu tüccar, zaman zaman Hasan-ı Basrî'nin mescidindeki sohbetlere katılır ve giderek ondan etkilenir. Sonunda bir gün ona, “eğer dünya malından yüz çevirip kendimi Allah'a adarsam affedilir miyim?” diye sorar. Hasan-ı Basrî ise, “eğer samimiyetle tövbe ederse Allah'ın seni affedeceğine ben kefilim” der. Bunun üzerine Habib tövbe eder ve zühde yönelir. Bütün malını tasadduk eder ve sürekli gözü yaşlı bir şekilde yaşamaya başlar. Bunun sonucunda da “davetine icabet edilen”, “kerametler sahibi” ve “Basrâ'nın Gavsı” olur.[21] Câbirî bu şahıs hakkında şu değerlendirmeyi yapar;

Bizi ilgilendiren şey, bu şahıs hakkında anlatılanlardan çok, bu şahsın yaşamında ortaya çıkan insan portresidir. Bu portredeki kişi, sahip olduğu malı, mevkiyi ve dünyaya dair her şeyi terk

etmekte, daha büyük bir konum ve şöhret kazanmak üzere zühd ve tasavvufa yönelmektedir... Bu durum, Kelile ve Dimne'de geçen şu ifadelerle birebir örtüşmektedir; "Fazilet sahibi insan şu iki yerden birinde olur: Ya sultanların yanında izzet-i ikram görür ya da âbidlerin yanında kendini ibadete adar." [27]

Câbirî'nin konuyla ilgili verdiği bir diğer örnek, Kuşeyrî risalesinde hal tercümelemleri verilen mutasavvıfların ilki olan İbrahim b. Edhem'dir. (ö. 161/777) Büyük bir servet ve makam sahibi iken her şeyi terk edip zühde yönelen İbrahim b. Edhem, çoğu kimse tarafından, hakiki anlamda ilk zahit olarak kabul edilir. Neticede Câbirî, bu zatların hayat hikâyelerinden, zahitlikleri ile tanınan kimselerin aslında "liderlik tutkusu" nedeniyle dünya hayatını terk edip zühde yöneldikleri sonucunu çıkarır. [7] Ona göre fenâ ahlakının varmak istediği sonuç, hilâfet-i uzmâdır. Hilâfet-i uzmâ ise, Allah tarafından bahşedilmiş olan, bütün varlıklar üzerindeki hilâfettir. Câbirî'ye göre bu fikir, tasavvuf düşüncesinin gelişmesi neticesinde ortaya çıkmamıştır, aksine bu fikir, bizzat İran kültüründe de vardır ve Arap/İslam kültürüne sirayet eden Kisrevî değerlerden biridir. [7]

Tasavvuf kültürünün İslam dünyasından büyük bir ivme kazanıp yayılmaya başladığı yıllarda bir tür "değerler krizi"nin var olduğunu tespit eden Câbirî, o dönemin bu ivmenin en bariz olarak görüldüğü iki önemli merkez olan Kûfe ve Basrâ şehirlerini şöyle mukayese eder. Hz. Osman'ın şehit edilmesi, Cemel ve Sıffin savaşları, Hîre ve Kerbelâ vakaları ve bütün bu olaylar esnasında Muhammedî davetten ve selefin yaşadığı İslam anlayışından büsbütün uzak bazı düşünce ve yaşam biçimlerinin giderek yaygınlaşması sonucunda, dönemin Müslüman kitlelerini bilincinde bir tür "fitne" korkusunun büyümesine ve "fitneden uzak durma" davranışının gelişmesine neden olmuştu.

O dönemde Kûfe, çeşitli dinlerin mensuplarını yaşadığı kozmopolit bir şehirdi ve Müslümanların büyük çoğunluğu, vaktiyle Hz. Ali taraftarı olmuş, daha sonra da Hz. Hüseyin'i davet etmiş, fakat ona sahip çıkmayarak Kerbelâda şehit olmasına sessiz kalmış kimselerdi. Bu kimselerden bir grup, Hz. Hüseyin'in şehadetinden kendilerini mesul tutuyorlar ve derin bir pişmanlık hissi yaşıyorlardı. Ancak kendilerine "tevvâbin" denen bu kimseler, Haccac ve Mus'ab b. Zübeyr döneminde, Hz. Ali'yi desteklemiş olmanın faturasını ödemişlerdi ve o acı olaylar kimsenin hafızasından silinmiş değildi. Bu sebeple Kûfeliler bir tür "pasif direniş" davranışı geliştirdiler ve kendilerini zühde, gözyaşına ve endişeye gark ettiler. Hz. Ali ve Hz. Hüseyin ile ilgili tutumları nedeniyle cehennem azabına uğramaktan korkuyorlar, bu azaptan kurtulmak için sürekli ibadet edip Kur'ân okuyor ve dünyadan el etek çekip zahit hayatı sürdürüyorlardı. Bu durumu ifade etmek üzere anlatılan bir menkıbede, Kûfeli bir zahidin öldüğü, sonra dirildiği ve kendisine, "ahirette nelerle karşılaştın?" diye sorulunca, "durumun bizim düşündüğümüzden çok daha kolay olduğunu gördüm" dediği anlatılır. [7] Kûfe'deki zühd hayatı ile Ali taraftarlığı (*teşeyyu*) bu şekilde birbirine paralel olarak gelişirken Basrâda durum farklıydı. Orada Kûfe'deki gibi bir "pişmanlık ve tövbe" havası değil, çok fazla yabancıların yaşaması neticesinde ortaya çıkan bir "çok kültürlülük" atmosferi hâkimdi. Müslüman halk ile gayrimüslimler bir arada yaşıyorlar ve haliyle birbirlerinden etkileniyorlardı. Bu etkileşim sonucunda Müslüman toplumda bir tür ahlâki çözülme yaşıyordu ve bu durum

dindar insanların tepkisini çekiyordu. Bu durum giderek dindar insanların tepkisinin zühde doğru evrilmesi ile sonuçlandı. Buradan hareketle de, Kûfe'deki zühd anlayışının temelinde "Allah korkusunun" yer aldığını, buna karşılık Basra'daki zühd anlayışının temelinde "Allah sevgisinin" yer aldığını söylemek mümkündür.

Câbirî Kûfe ve Basrâ şehirlerinde tasavvufun bu şekilde iki farklı hareket noktasından ilerleyerek gelişmesini anlattıktan sonra, tasavvuf edebiyatında tasavvufun meşruiyetini, Ehl-i Sünnet çizgisinde olduğunu kanıtlamaya çalışan söylemi tenkit eder ve bu söylemin ardında, hicrî dördüncü yüzyıldan itibaren tasavvufun giderek Bâtınî hareketlerin zeminini teşkil etmeye başlamasına yönelik bir tepkinin bulunduğunu ifade eder. Ona göre Ehl-i Sünnet'in tasavvuf ile uzlaşmasının ve çeşitli âlimler tarafından bir tür beyan-irfan ittifakının tesis edilmeye çalışmasının sebebi şudur: Şiâ muhalefeti sünnî/Abbâsî hâkimiyetine karşı gerektiğinde silahlı mücadeleyi de öngörüyor olmasına rağmen, bu mezhep ile aralarında teşekkül dönemine dayanan bir yakınlık olmakla beraber tasavvufun bu konuda Şiâ'ya muvafık olmaması, böyle bir isyanı kabul etmemesi, zalim de olsa yöneticiye itaati esas alması, hatta Abbâsî devletinin hizmetine girmiş olmasıdır. İşte bu nedenle Sünnî/Abbâsî otorite, tasavvufu dışlamaktansa ondan yararlanmayı daha mantıklı bulmuş ve Ehl-i Sünnet-Tasavvuf uzlaşması için "*tasavvufun sünnileştirilmesi*" çalışmaları başlamıştır. [7] Diğer bir ifadeyle Şiâ, tasavvuf ile epistemolojik alanda örtüşüyor olmanın sağladığı avantajı kullanmaya, tasavvufu Sünnî/Abbâsî hilafetine karşı muhalefetine işlevselleştirmeye çalışmış, fakat Sünnî/Abbâsî hilafetinin buna cevabı, tasavvufu Şiâ'nın (Şii muhalefetin) istismarından korumak üzere benimsemek, Ehl-i Sünnet ile tasavvuf arasındaki epistemolojik anlaşmazlıkları asgariye indirip bir tür uzlaşma sağlamak şeklinde olmuştur. Şiâ ile tasavvufun epistemolojik alanda örtüşüyor olmaları, Câbirî'nin kullandığı bir ifade olmamakla birlikte, onun Bünyetü'l-akli'l-arabî'de anlattığı irfanî bilgi sistemi" hem tasavvufun hem de Şiâ'nın epistemolojik zeminini teşkil etmesi açısından iki taraf arasında ortak nokta ya da köprü vazifesi görecek şekilde resmedilmiştir.

İrfânî bilgi sisteminde (*en-Nizâmu'l-marîfiyyü'l-irfânî*), bilginin keşf, ilham, vecd gibi, "*kontrol edilemeyen*", "*kıyas kabul etmeyen*", "*denetlenemeyen*" kaynakları söz konusudur ve bu durum, bilginin meşruiyetini belirleme noktasında Sünnî/Abbâsî hilafeti için bir problem olduğu kadar, muhalif Şiâ kanadı için avantaj sağlamaktadır. Bilgi-iktidar ilişkisi açısından bakıldığında, tasavvufun bilgiyi iktidarın elinden alacak bir güce sahip olduğu, dolayısıyla iktidarın mutlaka bu duruma çözüm bulması, tıpkı kendi ürünlerinin korsanlarının yapılması ile mücadele edemeyeceğini anlayan firmaların bizzat kendilerinin korsan işine girmeleri gibi, "*kontrol dışı bilgiyi de bir şekilde kontrol altına alması*", tasavvufu sistemin içine alması gerekmektedir. İşte Câbirî'nin bu noktada vurguladığı husus kısaca budur. Ona göre, tasavvufu sistemin içine alma çalışmalarının en somut örneklerinden biri, Ebu Bekir el-Kelâbâzî'nin (ö, 380/990) *et-Taarruf lîmezhebi ehli't-tasavvuf* adlı eseridir. Kelâbâzî bu eserinde tasavvufu doğrudan Eş'arî mezhebi ile irtibatlandırır ve ona Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin gibi sahabilerin yanı sıra, Eş'arî mezhebinin kurucusu olan Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin dedesi olan sahâbi Ebu Musa el-Eş'arî gibi bir mesnet de bulur. [7] Doğrusu Câbirî'nin bu tespiti yaparken Ebu'l-Hasen el-Eş'arî ile Ebu Musa el-Eş'arî'nin dede-torun ilişkisini ön plana çıkarması, ciddiyyetden uzaktır. Zira hiç kimse Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'yi, sırf Ebu Musa el-Eş'arî'nin

torunu olduğu için muteber kabul ediyor değildir. Kaldı ki Câbirî'nin de böyle bir iddiası olmamıştır. Bu durumda, Kelâbâzî'nin sırf tasavvufu Eş'arî mezhebi mensuplarına benimsetmek için ona Ebu Musa el-Eş'arî'yi mesnet olarak gösterdiğini söylemek doğru olmayacaktır. Kelâbâzî'nin tasavvufu sünnileştirmeye yönelik bu çabası,[22] çağdaşları Serrâc et-Tûsî ve Ebu Talib el-Mekki tarafından da benimsenmiş, daha sonraları da Sülemî, Kuşeyrî (*er-Risâletü'l-kuşeyriyye*) ve Hucvîrî (*Keşfu'l-mahcûb*) gibi isimler tarafından sürdürülmüştür. Ancak bu ideolojik edebiyat içerisinde tarihsel hakikatlere en sadık olanı, tasavvufu Hasan-ı Basrî'den ya da Ebu Musa el-Eş'arî'den değil, İbrahim b. Edhem'den başlatmış olan Kuşeyrî'dir.

Yine bu “tasavvufu sünnileştirme” çalışmaları çerçevesinde, tasavvufun Hz. Peygamber'e kadar uzanan silsilelerinden söz edilmiştir. Bu kapsamda üç silsile bulunmaktadır. Bu silsileler şöyledir;

1-Hz. Peygamber, Huzeyfe b. el-Yemân, Hasan-ı Basrî, Haris el-Muhâsibî

2-Hz. Peygamber, Hz. Ali, Hasan-ı Basrî, Habîb et-Tâî, Ma'rûf el-Kerhî

3-Hz. Peygamber, Enes b. Malik, Hasan-ı Basrî, Ferkad es-Sebhî, Ma'rûf el-Kerhî

Câbirî'ye göre bu silsileler içerisinde sağlıklı olanı ilk silsiledir. Zira Hasan-ı Basrî'nin hem Huzeyfe ile hem de Haris el-Muhâsibî ile irtibatı kesindir. Diğer iki silsile ise gerçek değildir.

Diğer taraftan Hasan-ı Basrî'nin ve Haris el-Muhâsibî'nin “tasavvuf erbabı” olarak gösterilmesi Câbirî'ye göre doğru değildir. Zira bu şahsiyetlerin zahid ve abid oldukları kesin olmakla beraber, sonraki dönem mutasavvıflarının “keşf”, “ilham” vb. “İrfânî Bilgi Sistemi”ne dair iddialarını bu iki şahsiyete dayandırmak kesinlikle mümkün değildir.

Câbirî bu iddiasını tarihsel verilere dayandırmak üzere, dönemin Basrâ ve Kûfe şehirlerindeki mutasavvıfların yaşam tarzlarını inceler ve Basrâ'da “ibadet-ahlak” ağırlıklı bir tasavvufi yaşamın hüküm sürdüğünü, bunun adının da “tasavvuf” olarak belirlenmemiş olduğunu, adına sûfiyye denilen grubun teşekkülünün ise Hasan-ı Basrî'den altmış yıl sonra yaşamış olan Abdülvahid b. Zeyd ile başladığını, buna karşılık Kûfe'de irfânî/hermesçi bir tasavvuf akımının teşekkül ettiğini, bu akımın teşekkülünde de Cabir b. Hayyan (ö, 208/823) ve beraberindeki bazı isimlerin öncülük ettiğini ifade eder.[7]

Bu değerlendirmeleri takiben Câbirî tasavvuf edebiyatındaki şeyh-mürîd kavramlarını incelemeye başlar. Burada önce tasavvuf kelimesi yerine “edeb” kelimesinin kullanıldığı tespitini yapan Câbirî'ye göre tasavvuf edebiyatındaki “edeb” kelimesi, bu kelimenin İslam/Arap geleneğindeki diğer ilimlerde ifade ettiğinden farklı bir anlama işaret etmektedir. Tasavvufta edeb, insanın tabiatı icabı sahip olduğu bir özellik değil, iradî bir durum olup bu yola giren kişinin “bir başka taraf” karşısındaki düzenli ve bilinçli hareket tarzı anlamına gelir ve bir “ilişki biçimini” ifade eder. Bu ilişki biçiminin bir tarafında mürid, diğer tarafında ise şeyh bulunmaktadır. Mürid ile “Allah ulaşmaya çalışan yolcu” kast edilir. Bu yolda ilerleyen mürid, zamanla kendisini dünyevî şeylere ve ehl-i dünyânın “edeb”ine (yaşam tarzına) bağlayan alakaları birer birer koparır ve bunların yerine başka muhataplarla alakalar kurmaya başlar. Bu muhatapların ilki “şeyh”, ikincisi ise “ihvan”,



yani bu yolda kendisine eşlik eden arkadaşlarıdır. Nihayet üçüncü ve esas muhatap ise, bizatihi “Allah”tır.[7] Buna ilaveten, müridin bu yolda yerine getirmesi gereken en önemli vazife, “nefsini temizlemek” olduğu için, bu edeb yolunda onun bir diğer muhatabı da “nefs”i olacaktır. Böylece müridin edebi dört farklı veçheye sahip olmaktadır. Bir yönüyle müridin Allah ile ilişkisini, diğer yönüyle onun kendi nefsi ile olan mücadelesini ifade ederken aynı zamanda onun şeyhi ile ve yol arkadaşları ile olan ilişkisini de ifade ediyor olacaktır.

Câbirî’ye göre tasavvufun epistemolojik olarak bu şekilde ilerlemesinin sosyal-siyasal sonucu, ortaya şeyh ve ona bağlı müritler topluluğundan müteşekkil cemaatlerin çıkması olmuştur. Mürid yukarıda ifade edilen dört yönlü edebini tamamını “şeyh”den öğreniyor olduğu için, onun “edeb” esasen bütünüyle “şeyh”in iradesi ekseninde cereyan etmekte, ona mutlak ve sorgusuz itaati öngörmektedir.[7] Bu ise, Müslüman toplum içinde özel bir bağlılık ihtiva eden bir alt toplumsal yapının teşekkülüne neden olmuş, bütün Müslümanların ortak bağı olan “din” bağının farklı bir şekilde yorumlanması ve ifade edilmesi neticesinde, Müslümanların genelinin anlayış ve yaşayışının dışında bir yapı teşekkül etmiştir. Tasavvuf dairesi dışındaki bir Müslüman için din, “Allah’a emirlerine itaat, dinin kurallarına bağlılık” şeklinde iken, bu dairenin içindeki bir kişi açısından bu itaat ve bağlılığın somutlaşmış hali “şeyhe itaat” olmaktadır. Câbirî’ye göre tasavvuf, oluşturduğu bu cemaat yapıları (*tarikatler*) aracılığıyla, vaktiyle İslam toplumunu değişik mezheplere (*en-nihal ve’l-mezâhib*) bölmüş olan Kelam ilminin görevini devralmış olmaktadır.[7]

## V. SONUÇ / DEĞERLENDİRME

İslam/Arap dünyasının günümüzde, her alanda olduğu gibi ahlâkî anlamda da bir kriz yaşadığını ve ahlâk alanında hem gelenekten beslenen hem de onunla hesaplaşan bir yeni yaklaşım sergilemeden, itaat ahlâkını temkin etmiş Erdeşir anlayışını tarihe gömüp iman-salih amel ve maslahat ilkeleri üzerine yeni bir ahlâk inşa etmeden herhangi bir uyanış, diriliş (*nahdâ*) gerçekleştirmesinin mümkün olmadığını savunan Câbirî’nin bu çalışması birçok yönden takdire şâyân olduğu gibi, başka birçok yönden de tenkide açıktır. Kanaatimizce başka şekilde de yorumlanması mümkün olan birkaç tikel örnekten hareket ederek olmadık genellemeler yapan Câbirî’nin bu eserinde tenkide ya da en azından tartışmaya açık hususların başında, müellifin İslam geleneğinde ahlâk yazımına ilişkin literatürün tedvin asrında başlamış olduğunu söylemesi, Tarık el-Beşerî’nin ifadesiyle, o tarihten öncesini adeta bir “boşluk” olarak değerlendirmesi gelmektedir.[23] Gerçi elbette ki Câbirî, Kur’ân ve Sünnet’in İslam geleneğindeki ahlâk anlayışının en temel iki kaynağını teşkil ettiğini kabul etmekte ve bunu sarahatle ifade etmektedir.[7] Nitekim ona göre Kur’ân ve Sünnet İslam ahlâk anlayışının iki esası olarak her zaman öncü olmuşlardır,[7] fakat bunların anlaşılıp yorumlanması ve varılan neticelerin bir edebiyat olarak yazıya dökülmesi, ancak İslam-Arap geleneğinin meşhur “fitne” dönemlerini yaşamasından ve gerek Fars gerek Yunan kültürlerinden tevârüs edilen ahlâk yaklaşımlarının idrâcından (*ithâlınden*) sonra söz konusu olabilmıştır. Diğer taraftan Câbirî, cahiliye döneminin İslam’ın gelmesiyle sona ermediğini, aksine bu dönemin akıl yapısının, yani çöl şartlarının sınırlı evreninde geliştirilmiş olan Arap dilinin kıyasa dayalı

kuralları ile işleyen zihnin İslam'ın ilk yüzyıllarında da devam ettiğini ve tedvin asrında bunun Ebu'l-Hasen el-Eş'ârî, Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî ve İmam Şafîî gibi âlimler tarafından Kelam, Nahiv ve Usul gibi ilimler başta olmak üzere hemen tüm İslamî ilimleri şekillendiren bir bakış açısı olarak kayıt altına alınıp tahkim edildiğini ifade etmektedir. Bu nokta dikkate alındığı zaman, Câbirî'nin Ahlak yazımını tedvin asrından başlatmış olmasını, “Kur’ân ve Sünnet kaynaklarını dikkate almamak” şeklinde değerlendirmek, onu kendi düşünce dünyası dışından okumak ve genel kavramsal çerçevesini göz ardı etmek olacaktır. Bununla beraber, Câbirî'nin İslamî ilimleri (ve bu çerçevede ahlâk yazımını) tedvin asrından başlatıyor olmasının, Kur’ân ve Sünnet kaynaklarının bu ilimleri şekillendirme konusunda, bedevî Arap aklının kıyas mantığı kadar işlevsel olmadıkları şeklinde bir mantıksal sonucu da söz konusudur ki, kanaatimizce Câbirî bu noktada hem meramını net bir şekilde ifade edememiş, hem de hesabı verilmemiş bir kabulden, yani tedvin asrında özellikle İmam Şafîî'nin er-Risâle adlı eserinde kullanılan “önceki örnek üzerine kıyas” ilkesi ile Arap dilindeki kıyas mantığını özdeşleştirme kabulünden hareket etmiş ve bu özdeşlikten gereğinden fazla büyütülmüş sonuçlar çıkarmak suretiyle, tıpkı Strauss ve Lacan gibi, yapısal analizin naifliğine düşmüş bulunmaktadır.

Câbirî'nin İslam geleneğindeki ahlâk düşüncesini ve tasavvuf ekolünü Arap aklının dışından bir müdahale olarak değerlendirmesi Ali Harb tarafından eleştirilmiştir. Ali Harb'e göre Arap Aklının Eleştirisinde bu akıl yapısını; “*Araplara ait ma'kûl*”, “*Yunan'a ait ma'kûl*” ve “*Araplara ait olmayan gayri ma'kûl*” olmak üzere üçe ayıran ve Arap akli içinde yer alan “gayri ma'kûl” (*irrasyonel*) kısmın esasen Arap aklına dışarıdan girmiş olduğunu, dolayısıyla Arap aklının irrasyonel alanı içermeyen saf akıl alanı olduğunu iddia eden Câbirî'nin yaklaşımı hem Arap merkezci hem de seçmecidir. Çünkü Harb'e göre dinî söylem, doğası itibariyle akli yönlere sahip olduğu gibi gayri akli yönleri de ihtiva eder. Hatta herhangi bir akıl yapısının gayri akli yönlerden arınmış olduğunu söylemenin tutarlı bir zemini yoktur.[24]

Bize göre de, aklın gayr-i ma'kûl'den, rasyonel olanın irrasyonel olandan büsbütün ayrıldığı bir alandan ya da ilim dalından söz etmek, fazlasıyla büyük bir anlatıdır. İçinde yaşadığımız çağın neredeyse “kutsal”ı haline getirilmiş olan “bilimsel düşünce”nin dahi, tündengelim yöntemi ile ilerlediğini,[25] yani nihayetinde “kabullerden” (*postulat*) hareket ettiğini ve bir yönüyle “dogmatik” olduğunu göz önüne aldığımızda, ahlâkın, felsefenin, tasavvufun veya dinin gayr-i ma'kûlü ihtiva ediyor olmasını yadırgamanın yanlış olacağı ortadadır. Kanaatimizce Câbirî, modernist/aydınlanmacı düşünceye yöneltilen eleştirileri dikkate almadan, akıl ve akıl dışı meselesini Kant'ın bıraktığı yerden sürdürme naifliğine düşmüştür. Zira ona göre, din bizzat rasyonaliteyi hedeflemektedir. Şayet din akli öncelemek suretiyle anlaşılıp değerlendirilirse, bilimsel hakikatlere (*scientific truth*) ulaşılabilecektir. Kısaca ifade etmek gerekirse onun rasyonel bir din algısı tasarımı gayreti içinde olduğunu ve İslam geleneğini bu gayret çerçevesinde yorumladığını söylemek mümkündür.[26]

Son olarak Câbirî'nin dikkate almadığı, en azından yeterince hakkını teslim etmediği bir başka bakış açısını da birkaç cümle ile dile getirmek yerinde olacaktır. Bu bakış açısına göre Kur’ân

ve Hadis'te kendisine dair bir işaret bulunmayan, bu kaynaklara doğrudan doğruya irca edilemeyen hiçbir kavram, fikir model ve faaliyet İslam kültür ve medeniyeti içinde kendisine esaslı bir yer bulamamış, eninde sonunda kültür sferinin dışına itilmiştir.[14] Bu nedenle İslam ahlak literatüründeki fazilet doktrini Müslümanlar için Helenistik eserlerde “keşfedilmiş” fikirler şeklinde anlaşılmalıdır. Helenistik literatüre borçlu olunan şey, tarifleri, hipotezleri, müşahedeleri ve analizleriyle ilmî sistem fikridir.[14] Esas itibarıyla Câbirî'nin üzerinde durduğu husus, yani Fars edebiyatının özellikle Sasanî imparatorluk sarayı çevresinde telif edilmiş siyasi hikemiyât türündeki eserlerin İslam kültürüne intikali, mühtedi İranlılar tarafından gerçekleştirilmişti ve bu tercümelerin ardındaki fikirler içerisinde, Müslümanlar karşısında savaş meydanında alınan yenilginin karşılığında kültürel miras üzerinden bir galibiyet devşirme düşüncesi de yer almaktaydı. [14] Nitekim bu durum başta Câhız olmak üzere birçok Arap müellif tarafından tenkit edilmişti. Kanaatimizce Câbirî'nin tahlilleri İslam-Ahlak tarihinin sadece bu yönünü aydınlatıcı olması itibarıyla önemli, ancak bu tahlillerin bütün bir ahlak literatürüne teşmil edilmesi, hatta eserde hiç incelenmeyen alanları da ihtiva edecek şekilde genelleştirilmesi de abartılıdır.

## Yararlanılan Kaynaklar

- [1] Nietzsche, F. (2011) *Ahlakın Soy kütüğü*, Çev: Zeynep Alangoya, İstanbul
- [2] Saussure, F. D. (2011) *Genel Dilbilim Dersleri*, Çev: Berke Vardar, İstanbul,;
- [3] Todorov, T. (1998), *Literature and Its Theorists A Personal View Of Twentieth Century Criticism*, London, 1988.
- [4] Barthes, R (2006) , *S/Z*, Çev: Sündüz Öztürk Kasar, İstanbul.
- [5] Câbirî, M. (1993), *Nahnu ve't-turâs-kıraât muâsıra fi turâsinâ el-felsefi*, Beyrut.
- [6] ----(2009) *Bünyetü'l-akli'l-arabi*, Beyrut.
- [7] ----(2001), *el-Aklu'l-ahlâkiyyü'l-arabi: dirâse tahliliyye nakdiyye li-nuzumi'l-qiyem fi's-sekâfeti'l-arabiyye*, Beyrut
- [8] ----*Yazın Kuramı*,(2010) Çev: M. Rifat-S. Rifat, İstanbul.
- [9] Tura, S. M. (2010), *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz*, İstanbul.
- [10] Giddens, A. (2005), *Sosyal Teorinin Temel Problemleri*, Türkçesi, Ümit Tatlıcan, İstanbul.
- [11] Kruzweil, E. (1993), *The Age of Structuralism (Asru'l-binyeviyye)*, çev: Cabir Uşfûr, Kuveyt,
- [12] ----(2011) Sosyolojik Teoriler Bağlamında Yapısalcı Analizin İmkân ve Sınırlılıkları, *Beytülhikme- An International Journal Of Philosophy*, Volume 1, Issue 2, December
- [13] Hourani, G. (1985) *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge.
- [14] Kutluer, İ. (1989) *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü*, Basılmamış Doktora Tezi, MÜ-SBE, İstanbul.
- [15] el-Kâtip, A. (2010), *Demokratik Hilâfete Doğru*, İstanbul.
- [16] Yazıcı, Tahsin, "Erdeşir" md. DİA, XI, 284-285
- [17] el-Âmirî, Ebu'l-Hasen, (1991), *es-Saâde ve'l-isâd fi's-sireti'l-insâniyye*, Kahire.
- [18] Turhan, K. (1992), *Âmirî ve Felsefesi*, İstanbul.
- [19] el-Câhız, (ts.) *Kitâbu't-tâc fi ahlâki'l-mülûk*, Beyrut.
- [20] Durmuş, İ, "İbnü'l-Mukaffâ", *DİA*, XXI, s. 131
- [21] en-Neşşâr, A.Sâmî, (ts), *Neşetü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm (I-III)*, Kahire.
- [22] Göktaş, V. (2007) *Kelâbâzi ve Tasavvuf Anlayışı*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniv. SBE, Ankara.
- [23] Heyet.)2005) *et-Türâs ve'n-nahdâ, kıraât fi a'mâli Muhammed Âbid el-Câbirî*, Beyrut
- [24] Harb, A. (2005), *Nakdu'n-nass*, Daru'l-Beydâ,
- [25] Onart, A. (1973), Değişik Yönleriyle Yapısalcılık ve Yapı Kavramı, *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*, 28, 262-243-251.
- [26] ----(2010), *Bir Yapısalcı Olarak Muhammed Âbid el-Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi*, Uludağ Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Bursa
- [27] İbnü'l-Mukaffâ, (1912) *Kelile ve Dimne*, Kahire.



**Muhammed COŞKUN** - mcoskun1977@gmail.com; muhammed.coskun@marmara.edu.tr

He is a research assistant in Faculty of Divinity at Marmara University. He gained his bachelor's degree from Marmara University, the Faculty of Divinity in 2010. He received his Ph.D. in Quranic Exegesis (Tafseer) from Marmara University in 2013. His research interests include Quranic Interpretation and Islamic thought.