

# BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

مجلة كلية الإلهيات في جامعة بينكول




Bingol University  
Journal of Theology Faculty



ISSN: 2147-0774

**Cilt: V | Sayı: 10 | Yıl: 2017/2**

Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BÜİFD), yılda iki kez (25 Haziran/25 Aralık) basılı yayımlanan ulusal hakemli bir dergidir.

Bu dergi ulusal  ve  veri indeksleri ile  atf dizin tarafından taranmaktadır.

**BÜİFD dergisinde yayımlanan yazıların bilimsel ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir.**

**Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları yayıncı kuruluşa ait olup izinsiz, kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama aktarılamaz.**

**BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

Cilt: V, Sayı: 10, yıl: 2017/2

ISSN: 2147-0774

**BİNGOL UNIVERSITY  
JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY**

Volume: V, Issue: 10, Year: 2017/2

**Sahibi / Owner** / المشرق العام /  
(Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına)  
(On Behalf of Bingol Universty Theology Faculty)  
Prof. Dr. Hakan OLGUN

**Editör / Editor** / رئيس التحرير  
Doç. Dr. Thamer HATAMLEH

**Editör Yardımcıları / Editorial Assistants /**  
التحرير مساعد رئيس

Arş. Gör. Muhammed ASLAN  
Arş. Gör. Hüsnü TURGUT  
Arş. Gör. Eyüp SEVİNÇ

**Yazı İşleri Müdürü / Editor in chief**  
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Şirin AYIŞ

**Baskı Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date**  
İstanbul, Aralık 2017

**Kapak ve Sayfa Tasarımı**  
Semal Medya Tasarım Ofisi  
semalmedya@gmail.com

**Baskı / Printing**  
Sadık Daşdoğan-Berdan Matbaacılık  
Davutpaşa Cad. Güven San. Sit. C Blok No: 215-216,  
Topkapı / İstanbul - Tel: (0212) 613 12 11

**Yayın Kurulu / Editorial Board**

Prof. Dr. Hakan OLGUN  
Prof. Dr. Orhan BAŞARAN  
Prof. Dr. Ousama EKHTIAR  
Doç. Dr. Mustafa KIRKIZ  
Doç. Dr. Nusretin BOLELLİ  
Doç. Dr. Abdulsasr SÜT  
Doç. Dr. İbrahim ÖZDEMİR  
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Şirin AYIŞ  
Yrd. Doç. Dr. İsmail NARİN  
Yrd. Doç. Dr. Murat KAYA  
Yrd. Doç. Dr. Emrullah ÜLGEN  
Yrd. Doç. Dr. Bedrettin BASUĞUY  
Yrd. Doç. Dr. Nebi BUTASIM

**Yazışma Adresi / Corresponding Adress**  
Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 12000  
Merkez/BİNGÖL  
Tel: +90 (426) 2160005 -Fax: +90 (426) 2160035

**Elektronik posta / e-mail**  
bingolilahiyatdergisi@hotmail.com

**Danışma Kurulu / Advisory Board**

Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK (Bingöl Üniversitesi) Prof. Dr. Abdulaziz BEKİ (Sebahattin Zaim Üniversitesi) Prof. Dr. Abdurrahman ACAR (Dicle Üniversitesi) Prof. Dr. Abdülaziz BAYINDIR (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Ali AKYÜZ (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Bilal AYBAKAN (İbn Haldun Üniversitesi) Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN (On Dokuz Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCI (Siirt Üniversitesi) Prof. Dr. Erkan YAR (Fırat Üniversitesi) Prof. Dr. Faruk BEŞER (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT (Muş Alparslan Üniversitesi) Prof. Dr. Fuat AYDIN (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Gıyasettin ARSLAN (Fırat Üniversitesi) Prof. Dr. Halit ÇALIŞ (Necmettin Erbakan Üniversitesi) Prof. Dr. Hayati AYDIN (Yüzcüncü Yıl Üniversitesi) Prof. Dr. Hüseyin HANSU (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. İbrahim YILMAZ (Atatürk Üniversitesi) Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Mehmet ERDEM (Fırat Üniversitesi) Prof. Dr. M. Halil ÇİÇEK (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi) Prof. Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. M. Sait ŞİMŞEK (Necmettin Erbakan Üniversitesi) Prof. Dr. Mehmet KUBAT (İnönü Üniversitesi) Prof. Dr. Muhammed ÇELİK (Dicle Üniversitesi) Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ (Harran Üniversitesi) Prof. Dr. Musa YILDIZ (Gazi Üniversitesi) Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN (Atatürk Üniversitesi) Prof. Dr. Nurettin CEVİZ (Gazi Üniversitesi) Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ (Atatürk Üniversitesi) Prof. Dr. Osman TÜRER (Kilis 7 Aralık Üniversitesi) Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Ömer PAKIŞ (Hakkâri Üniversitesi) Prof. Dr. Reşat ÖNGÖREN (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Sahip BEROJE (Yüzcüncü Yıl Üniversitesi) Prof. Dr. Mehmet KATAR (Ankara Üniversitesi) Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (Ankara Üniversitesi) Prof. Dr. Şamil DAĞCI (Ankara Üniversitesi) Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Atatürk Üniversitesi) Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR (Amasya Üniversitesi) Prof. Dr. Vecdi AKYÜZ (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Harran Üniversitesi) Prof. Dr. Eyyüp TANRIVERDİ (Dicle Üniversitesi) Prof. Dr. Necmettin GÖKKİR (İstanbul Üniversitesi) Doç. Dr. Abdurrahman ATEŞ (İnönü Üniversitesi) Doç. Dr. Metin YİĞİT (Dicle Üniversitesi)

**Sayı Hakemleri / Referee Board of Thisissue**

Prof. Dr. Muhammed ÇELİK (Dicle Üniversitesi), Prof. Dr. Nafez Husein HAMMAD (Islamic University of Gaza/Filistin), Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK (Sakarya Üniversitesi), Prof. Dr. Naem A. AL-SAFADI (Islamic University of Gaza/Filistin), Prof. Dr. Yusuf SANCAK (Atatürk Üniversitesi), Prof. Dr. Fayeze ABU OMIR (University of Hail/Suudi Arabistan), Doç. Dr. Harun İŞİK (Erciyes Üniversitesi), Doç. Dr. Mustafa KAYA (Atatürk Üniversitesi), Doç. Dr. Murat DEMİRKOL (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi), Doç. Dr. Yunus CENGİZ (Mardin Artuklu Üniversitesi), Doç. Dr. Qasim Mohammed Ahmed (The Iraqi Universty/Irak), Doç. Dr. Abdulcebbar KAVAK (Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi), Doç. Dr. Abdulsasr SÜT (Bingöl Üniversitesi), Doç. Dr. Fadıl AYĞAN (Siirt Üniversitesi), Doç. Dr. Hüseyin GÜNEŞ (Şırnak Üniversitesi), Doç. Dr. Enes ERDİM (Fırat Üniversitesi), Doç. Dr. Mehmet KARATAŞ (Dicle Üniversitesi), Doç. Dr. Recep ASLAN (Muş Alparslan Üniversitesi), Doç. Dr. Mehmet BİLEN (Dicle Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Ramazan ÖZMEN (Yüzcüncü Yıl Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Selahattin YILDIRIM (İnönü Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Mazhar TUNÇ (Hakkari Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Abdhalim ABDULLAH (Mardin Artuklu Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Siddık ÜNALAN (Fırat Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Oktay BOZAN (Dicle Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Bünyamin AÇIKALIN (Kilis 7 Aralık Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Mahsum AYTEPE (Muş Alparslan Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Muzaffer ÖZLİ (Fırat Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Kasım ERTAŞ (Şırnak Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Mustafa Selim YILMAZ (Karabük Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Muhammed ÇETKİN (Bingöl Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Hatice TOKSÖZ (Süleyman Demirel Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Ahmet Emin SEYHAN (Kafkas Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Mahmod AL-HASAN ( Dimaşk Arapça Dil Merkezi/Suriye).

# Muhammed Âbid el-Câbirî'ye Göre İrfânîlerin Nübüvvet Anlayışları

Erkan BAYSAL\*

Geliş Tarihi: 17.10.2017, Kabul Tarihi: 30.11.2017

## Öz

İslam düşüncesinin en önemli konularından biri nübüvettir. Bu nedenle kelamcılar, filozoflar ve mutasavvıflar, nübüvete dair konuları derinlikli bir şekilde incelemişlerdir. Nübüvvetle yakından ilgisi bulunan, İslam kültür mirasının önemli halkalardan birisi olan irfânın, teorik ve pratik olmak üzere iki ana boyutu bulunmaktadır. Teorik irfân, nübüvvetin mahiyetini, nübüvvet-velâyet ilişkisini ve velâyetin kısımlarını bütün yönleriyle tartışmıştır. Bütün irfânî akımlarda velâyet, merkezî bir konuma sahiptir. İrfânîlerde nübüvvet, Velâyet-i âmmenin bir kısmıdır. İslam ilim, kültür ve felsefe birikimini yapısal bir okumaya tabi tutan Câbirî, söz konusu mirası üç başlık altında değerlendirmektedir. Bunlar; "beyân", "burhan" ve "irfân"dır. Câbirî'ye göre mezkûr kavramlardan hem sünî hem de şîî düşüncede önemli bir yere sahip olan irfân düşüncesinin İslam'dan başka kaynakları da vardır. Bunların başında Hermetizm ve kadîm kültürler gelmektedir. Câbirî'ye göre epistemolojik olarak Sünî irfânla Şîî irfânın nübüvvet anlayışları benzerdir. O, bu iki anlayış arasındaki farkın ideolojik ve siyasi olduğunu düşünmektedir. Bu çalışmada

\* Arş. Gör., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı (baysal-85@hotmail.com).

Câbirî'nin irfân kavramsallaştırması merkezinde Sünni ve Şii irfânları karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İrfân, Hermetizm, Nübüvvet, Velâyet, Sünnî, Şîî.

### **The Understanding of Being of a Messenger of Allah in the Muslim Gnostic Movements to Muhammed Abed Al Jabri**

#### **Abstract**

One of the most important topics in Islamic thought is being a messenger of Allah. Thus, the theologians, philosophers and the Sûfis have thoroughly examined the issues of being a messenger of Allah. The irfaan, which is one of the important links of the Islamic cultural heritage and closely related to the being a messenger of Allah, is have two aspects as theoretical and practical. Theoretical irfaan discussed all aspects of the nature of being a messenger of Allah, the relation between being a messenger of Allah and walayah and the sections of the being a messenger of Allah. However, in all gnostic movements, the valayet occupies a central position. Being a messenger of Allah is a part of the public valayet according to the Gnostics. Al-Jabri, who applied a new reading and classification to the Islamic scientific, cultural and philosophical experience, evaluated the said heritage in three main titles. These were profession, evidence and irfaan. Al-Jabri considered that irfaan as a whole was not originated in Islam. According to him, the source of irfaan was pre-Islamic cultures, especially Hermeticism. According to Al-Jabri, epistemologically the Sunni irfaan and Shi'i irfaan on being a messenger of Allah were the same. He thinks that the distinction between these two concepts was ideological and political. The present study aimed to scrutinize Al\_jabri's approach to irfaan, its origins and his similarities and differences with the Gnostics and the approaches of Sunni and Shi'i irfaan to being a messenger of Allah.

**Keywords:** İrfaan, Hermeticism, Being a messenger of Allah, Walayah, Sunni, Shiite.

#### **Giriş**

İslam düşüncesinin en önemli halkalarından biri olan irfân, teorik ve pratik olarak İslam düşüncesini derinlikli bir şekilde etkilemiştir. İslam Dünya'sında irfânı savunan, onun epistemolojisi, esasları ve diğer ilimlerle ilişkisini ele alan birçok büyük ârif yetişmiştir. Buna örnek olarak Sühreverdî, (ö. 586/1191) İbnü'l-Ârabî, (ö. 637/1240) İbn Sab'în, (ö. 668/1270) ve Molla Sadra (ö. 1050/1641) verilebilir. İrfânın filozof teorisyenleri ile birlikte ahlâkî, sosyolojik ve politik olarak İslam Dünyası üzerinde derin izler bırakan muta-savvî şahsiyetler de bulunmaktadır. Abdulkadir-î Geylânî, (ö.560/1165), Şeyh

Ahmet er-Rifâ'î, (ö.577/1182) Behâeddîn Nakşibend, (ö.791/1389) ve Mevlânâ Hâlid eş-Şehrezûrî (ö. 1242/1827) buna örnek verilebilir. Bidâyetinden günümüze irfân, epistemolojisi ve esasları bakımından tartışılmaktadır. Onun dayanaklarının İslâmî olup olmadığı, İslam Dünyası'na katkısının olup olmadığı gibi hususlar günümüzde de bütün boyutları ile tartışılmaktadır.<sup>1</sup> Bununla birlikte irfânın, düşünce dünyamızın kurucu en önemli halkalarından biri olduğu vakıdır. Dolayısıyla her türlü değerlendirme, bu realiteyi de mutlaka göz önünde bulundurmalıdır.

Başta İslam olmak üzere, vahiy geleneğine sahip dinlerde nübüvvet ve vahiy kavramları önemli bir konuma sahiptir. Dinleri, diğer beşeri düşüncelerden ayıran en temel hususların başında onların Allah ve ahiretle ilgili yaklaşımları gelmektedir. Yani metafiziksel bakış açıları gelmektedir. Söz konusu dinlerde metafizik alan hakkında bilgi edinmek temelde nübüvvetle mümkün görülmüştür. Dolayısıyla bu dinlerde nübüvvet olmaksızın Allah, ahiret ve ibadet konularında bilgi elde etmek mümkün değildir.<sup>2</sup>

İrfân düşüncesinin temel kaynaklarına bakıldığında onun büyük ölçüde nübüvvet-velâyet ekseninde oluştuğu görülmektedir. Aslında sadece irfân düşüncesi değil; Henry Corbin'in (ö. 1978) ifade ettiği gibi bir bütün olarak İslam felsefesinin tamamı nübüvvet ekseninde oluşmuştur. Ona göre İslam felsefesinin en önemli konusu, "nübüvvet", "nebevî vahiy" ve onun içerdiği sorunlardır. Bu açıdan İslam felsefesi "nebevî felsefe" veya "ledünnî hikmet" şeklini almaktadır.<sup>3</sup>

Çağdaş İslam düşüncesinin önemli simalarından biri olan Câbirî'nin en fazla üzerinde durduğu konu, Arap-İslam aklıdır. Yapısalcılıktan da istifade ederek Arap/İslam aklının kaynaklarını, metodolojisini, aklî ve naklî zeminini ortaya koymaya çalışan Câbirî, Arap/İslam aklını analiz etmekte ve onu yeni bir tasnife tabi tutmaktadır. O, bütün İslam ilim, felsefe ve düşüncesini üç ana başlık altında ele almaktadır. Bunlar; beyân, irfân ve burhandır. İrfân epistemolojisi, *Gnostik* ve *Hermenistik* kültürlerden beslenerek "keşif ve ilham"ı esas alırken, beyan epistemoloji naslardan beslenerek "dil" ve

1 Geniş bilgi için bkz. Ali Sâmî en-Neşâr, *Neşetü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm* (Kahire: Dârü'l-me'ârif, 1988),III, 21-43; İhsân İlahî Zahîr, *et-Tasavvuf el-menşe ve'l-mesâdir* (Pakistan: idâretü terecemâni's-sünne, 1989), 39-79.

2 Bkz. Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy* (Ankara: Ötüken Neşriyat, 2002), 13; S - lih Sabri Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012, 42, 43.

3 Henry Corbin, *Târihü'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, çev. Nesîr Mürüvve ve Hasan Kabîsî (Beirut: 'Uveydât 1998), 32.

“kıyası” esas almaktadır. Burhan epistemoloji ise Yunan felsefesi ve Aristo mantığından beslenerek “akıl ve mantığı” merkeze almaktadır.<sup>4</sup> Arap/İslam aklından kastı, İslam tarihi boyunca Müslümanlar tarafından ortaya konulan ilim, düşünce ve kültürün tamamıdır.<sup>5</sup> Bu çalışmamızda önce Câbirî'nin nazarında irfânı, daha sonra ona göre irfânîlerin nübüvete dair anlayışlarını ele almaya çalışacağız.

### 1. İrfân

İrfân sözlükte, عرف fiilinin mastarı olup *bilmeyi* ifade etmektedir. İsmi fâili, عارف *bilen* demektir. Çoğulu ise عرفاءdır.<sup>6</sup> Bilme dışında irfân sözcüğünün birkaç anlamı daha bulunmaktadır.<sup>7</sup> Ancak sözlükle terminoloji arasındaki anlam ilişkisi dikate alındığında irfânın kavramsallaştırılmasında onun bilme anlamının daha çok esas alındığı görülmektedir. İrfân veya mârifet, “bir şeyi olduğu gibi bilmek”,<sup>8</sup> “kalbin Yüce Allah'ın vahdaniyeti, isim ve sıfatlarının kemâlini pekiştirmesi”,<sup>9</sup> “bâtının inkişafı ile bir şeyin belirgin hale gelmesi”<sup>10</sup> ve “eserini düşünmek yoluyla bir şeyi idrak etmek”<sup>11</sup> gibi farklı şekillerde tanımlanmıştır. Tasavvuf literatüründe genel olarak irfânın, başta Yüce Allah olmak üzere şeylerin asıl hakikatini filozofların yolu ile değil; işrak, keşif ve şühûd yolu ile idrak etmek olduğu söylenebilir.<sup>12</sup> *Tasavvuf* kavramı ile *irfân* kavramı arasında şu şekilde fark konulmuştur; عرف ve onun çoğulu olan عرفاء

4 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Bünyetü'l-akli'l-Arabî* (Beyrut: Merkezü's-sekafi'l-Arabî, 1991), 383-384; *İşkâliyyâtü'l-fikri'l-Arabiyyi'l-mu'âsir* (Beyrut: Merkezü'd-dirâsâti'l-vehdeti'l-arabiyye, 1990), 59.

5 Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli (İstanbul: Kitabevi Yayınları 2001), 9-12; Dücan Cündioğlu, *Felsefenin Türkçesi* (İstanbul: Kapı Yayınları), 2010, 72.

6 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, tsh. Emin Muhammed Abdülvehhab ve Muhammed es-Sâdık el-'abîdî (Beyrut: Dârü İhyai't-turasi'l-arabî, b.t.y.), 9: 153.

7 Bkz. Fîrûzâbâdî, Meccdü'd-dîn Muhammed İbn Ya'kûb, *el-Kamûsü'l-muhîd*, edt. Muhammed en-Na'îm el-'arksâsi (Beyrut: Müessesetü'r-risâle), 2005, 875, 876.

8 Cürçânî, Muhammed Şerîf, *Kitabü't-târîfât* (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1985), 236.

9 Tûsî, Ebû'n-Nasr es-Serrâc, *el'luma'*, thk. Dr. Abdulhalim ve Taha Abdulkaki (Mısır: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1960), 63.

10 Kelâbâzî, *Kitâbü't-ta'arrüf li-mezhebi ehli't-tasavvüf* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1993), 40.

11 İsfahânî, Rağîb, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnan (Dımaşk: Dârü'l-kalem, 1997), 560.

12 Kemâl el-Haydarî, *el-'irfânü's-Şi'î*, edt. Halil razak (Bağdat: Müessesetü'l-imâm el-Cevâd, 1329), 9; Bkz. Kelâbâzî, *Kitâbü't-ta'arrüf li-mezhebi ehli't-tasavvüf* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1993), 37,38.

kavramlarının söz konusu fırkanın teorik ve felsefî yapısına متصوفة ise onun toplumsal ve ahlâkî yapısına işaret ettiğini söylenmiştir.<sup>13</sup>

Câbirî, irfân konusunu ele alırken birçok batılı kaynakları referans almakla birlikte İslâm irfânını kendine has aklî ve naklî zemininde ele almak için zahir-bâtın ile nübüvvet-velâyet kavramlarını kullanmaktadır. İslam irfânını söz konusu kavramlar altında enine boyuna işlemeyi daha uygun görmektedir.<sup>14</sup> Burada Cabirî'nin irfânîlerden kimleri kasettiğine gelince, onun epistemolojik tasnifinde yer alan irfânîler, metodolojik olarak keşif ve ilhamı esas alan Şîî-İsmâîlî, bâtinî ve sûfî akımlardır. Ona göre teorik ve pratik bir sistem olarak irfân, hayatın birçok alanını kapsayan psikolojik, düşünsel ve varoluşsal bir tutumu da ifade etmektedir.<sup>15</sup> *İrfânın kendine has bir dünya bakışı vardır. Söz konusu bakışın esası, ortaklık ve ittisal (Yüce Allah ile doğrudan iletişim) üzere kurulmuştur. Epistemolojik olarak da irfân, doğrudan obje ile tinsel iletişimi esas almaktadır.*<sup>16</sup>

Câbirî, büyük irfânî eğilimlerden üç şeyin anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir: *Birincisi, başta şatâhât ve ahvâl sahipleri olmak üzere mutasavvıfların temsil ettiği ve معاناة (meşakkat, zorluk) olarak kabul edilen irfân; ikincisi, Farâbî'nin (ö. 339/951) mutluluk teorisi ile İbn Sina'nın (ö. 428/1037) işrak felsefesinde görülen, aklî tasavvuf tarafından temsil edilen ve felsefî karakterin egemen olduğu irfân; üçüncüsü ise İsmâîlî ve bâtinî mutasavvıflarda görülen mitolojik anlatımın hâkim olduğu irfândır.* Câbirî, irfânla ilgili yaptığı değerlendirme ve çalışmalarında mezkûr üç irfân akımını kastetmektedir.<sup>17</sup>

Metot (منهج) ile vizyon (رؤية) açısından irfânı birbirinden ayıran Câbirî, metodolojik irfânla vizyoner irfân arasında girişkenliğin olduğunu da kabul etmektedir. Metodolojik olarak irfânı “zahir-batın”, vizyon olarak da “nübüvvet-velâyet” ekseninde incelemektedir.<sup>18</sup> Ona göre bir tutum olarak

13 Bkz. Mürteda Mutaharî, *et-Ta'arrüfü 'alâ'l-'ulûmi'l-İslâmiyye el-'irfân*, çev. Abbas Nureddîn (Beyrut: Dârü'l-mehaccetü'l-beyda, 2002), 12; Kemâl el-Haydarî, *el-'irfânü 'ş-Şî'î*, 9.

14 Câbirî, *Bünye*, 371.

15 Câbirî, *Bünye*, 255.

16 Câbirî, *İşkâliyât*, 59.

17 Câbirî, *Bünye*, 269.

18 Câbirî'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla onun *metodolojik irfândan* kastı, irfânın bir bilgi kaynağı ve epistemolojik bir araç olarak algılanmasıdır. Bu metot, hemen hemen bütün irfânîler tarafından kabul edilmektedir. Vizyoner irfândan kastı ise velâyet ve nübüvvet ilişkisi ekseninde irfâna bir vizyonun biçilmesidir. Bu da daha çok felsefî ve nazari irfan tarafından kabul edilmektedir.

irfân, genelde bütün mutasavvıflar özelde ise hâl sahipleri mutasavvıflarda temsil edilmektedir. Teorik irfân ise genelde Şîî özelde ise İsmâîlîler ve bâtinî filozoflar tarafından temsil edilmektedir. Ayrıca O, bu ayrımın mutlak olmadığını da dile getirmektedir.<sup>19</sup>

### 1.1. İrfânın Kaynağı ve Metodolojisi

İslam düşüncesinin önemli bir halkasını oluşturan irfânın kaynağı konusunda farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Bazı kesimlere göre onun İslam'la yakından ya da uzaktan bir ilgisi yoktur. İrfânîlerin Kur'an ve sünneti esas aldıkları iddiaları doğru değildir. Bu iddia, kendilerini kamufle etme ve halka kabul ettirme gayesini taşımaktadır.<sup>20</sup> Müslüman irfânîler ise, bu iddiayı şiddetle reddetmektedirler. Gerek pratik gerekse teoride irfânın kitap, sünnet, Hz. Peygamber, büyük imamlar ve sahabenin siyerine dayandığını savunmuşlar, irfân ehlinin hakikati diğerlerinden daha iyi keşfettiklerini iddia etmişler ve kendilerini hakiki Müslüman olarak kabul etmişlerdir.<sup>21</sup> Kısacası onlara göre irfân, İslam kültürünün bünyesinde ortaya çıkan, gelişen ve tekâmüle ulaşan bir ilim geleneğidir. Buna karşılık birçok araştırmacı ise, irfânın temelde İslâmî olmadığını ifade etmektedir. Onun Hristiyanlık, Yeni Eflatunculuk, Psagorculuk, Gnostizm ve Yahudiliğe dayandığını düşünmektedir.<sup>22</sup>

İrfânın İslâmî kaynaklı olmadığını düşünen Câbirî, onun İslam tarihinde ilk Hermes geleneği temelinde şekillenen Şîî-İsmâîlî akım başta olmak üzere birçok felsefî ve tasavvufî ekol üzerinden İslam ilim ve kültür dünyasına taşındığını düşünmektedir.<sup>23</sup> Bu da Şîî düşünce, İsmâîlî felsefe, tasavvuf ve işrakî akımların Arap İslam kültüründe önemli bir yer işgal etmesiyle gerçekleşmiştir. İrfânın kadim kaynakları, Abbasi devletinin kuruluşundan itibaren <sup>24</sup> başta Mısır, Suriye, Filistin ve Irak olmak üzere yakın doğudan İslam dünyasına aktarılmıştır.<sup>25</sup> Câbirî, özellikle Gnostizmin Sünnî tasavvuf

19 Câbirî, *Bünye*, 371.

20 Mürteda Mutaharî, *et-Ta'arrüfü 'ala'l-'ulûmi'l-İslâmiyye (el-'irfân)*, çev. Abbas Nüreddîn, (Beyrut: Dârü'l-mehaccetî'l-beyda, 2002), 24, 25.

21 Mutaharî, *et-Ta'ârrüf*, 24, 34; Bkz. el-Haydarî, *el-'irfân*, 26, 27.

22 Mutaharî, *et-Ta'ârrüf*, 34.

23 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Tekvînü'l-'akli'l-'arabî* (Beyrut: el-Merkezü's-sekâfî'l-'arabî, 1991), 199, 200, 212; Câbirî, *İşkâliyât*, 59.

24 Câbirî, *İşkâliyât*, 59.

25 Câbirî, *Bünye*, 253.



yolu ile Arap İslam kültür sahasına girdiğini ve <sup>26</sup> irfânın, sadece Hermetizm değil İslam öncesi bütün kadim düşüncelerden yararlandığını ileri sürmektedir.<sup>27</sup>

Câbirî'ye göre irfân veya Hermetizm, zirveye ulaşan Yunan rasyonalizmine karşı irrasyonel tepkiyi ifade etmektedir.<sup>28</sup> Câbirî, irfânın İslam kültür sahasına taşınmasından bahsederken işlevsel olarak *Felsefi Hermetizm* ile *Tasavvufi Hermetizmi* birbirinden ayırmaktadır. Buna göre felsefi Hermetizm daha çok İsmâilî filozoflar tarafından kullanılırken tasavvufi Hermetizm ise daha çok mutasavvıflar tarafından kullanılmıştır. Ancak her ikisi arasında benzerlik hatta örtüşme bulunmaktadır. Söz gelimi Cüneyt el-Bağdâdî'nin (ö. 297) kitap ve sünnet hassasiyetine rağmen onun *tevhit, nefis, nefsin tabiatı, kaynağı* ve *sonu* hakkındaki düşünceleri Hermetizmle örtüşmektedir.<sup>29</sup> Bunun gibi mutasavvıfların *ittihat, hulûl, fenâ, vahdet-i-şühûd, vahdet-i vücûd, nefsin hakikati, kaynağı* ve *varacağı yer* hakkındaki bütün görüşleri Hermes edebiyatından alınmıştır. Nitekim Câbirî, sadece Kur'an'ın lafzından yola çıkarak yukarıda ifade edilen düşüncelere ulaşmanın mümkün olmadığını düşünmektedir.<sup>30</sup>

İrfânın epistemolojik olarak doğrudan ittisalı esas aldığını düşünen <sup>31</sup> Câbirî, onun keşif veya ilham vasıtasıyla naslardan bir bilgi veya hüküm çıkarmak yerine kadim kültürden aldığı bilgileri naslara yüklediğini ve nasları mezkûr bilgiler kapsamında yorumladığını düşünmektedir. Bu nedenle Kur'an'ın irfânî yorumu, temelde keşif veya ilhama değil beslendiği İslam öncesi kadim kültüre dayanmaktadır.<sup>32</sup> Açıkçası irfânın, fıkıh yerine akidede te'vîle başvurduğunu düşünen Câbirî, *beyânî te'vîlin lafızdan hazinneyi çıkardığını, irfânî te'vîlin ise hazır madenleri lafza yüklediğini* ifade etmektedir.<sup>33</sup> Bu ifadeden kastı, işaret ettiğimiz üzere İrfânîlerin İslam öncesi kadim kültürü naslara yüklemeye çalıştıkları ve bunun için de te'vili bir araç olarak

26 Câbirî, *Tekvîn*, 341.

27 Muhammed Âbid el-Câbirî, *et-Turâsû ve'l-hedâsetû* (Beirut: Merkezü'd-dirâsâti'l-vehdeti'l-arabiyye, 1991), 172.

28 Câbirî, *Bünye*, 252, 253.

29 Câbirî, *Tekvîn*, 207.

30 Câbirî, *Tekvîn*, 213.

31 Câbirî, *İşkâliyât*, 59.

32 Bkz. Câbirî, *Bünye*, 372, 374.

33 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Silsiletü hevâdisi'l-müstekbeli'l-Ârâbi* (1), *el-islâm ve'l-hedâse ve'l-ictimâu's-siyâsi* (Lübnan: Merkezü'd-dirâsâti'l-vehdeti'l-arabiyye, 2004), 13.

kullanmalarındır. Câbirî'ye göre irfânîler, bunu yaparak aslında Kuran'ın kutsiyetine halel getirmişlerdir. Çünkü Kur'an, insana hitap etmek üzere indiğinden ötürü onun anlayacağı dili ve üslubu kullanmıştır. Bu vakıa, lafza bağlı kalmayı, dolayısıyla lafzın taşımadığı anlamları ona yüklememeyi zorunlu kılmaktadır. Çünkü Kur'an metni diğer dini metinlerden farklı olarak tamamen ilâhî ve kutsaldır. Bu nedenle lafzın sınırlarını aşarak ona yeni anlamlar yüklemek, doğrudan Kur'an'ın kutsallığını ihlal etmektedir.<sup>34</sup>

Din ve felsefe tarihinden anlaşıldığı gibi irfân, sadece İslam'a has bir düşünce değildir. Bilakis İslam dışında da birçok din ve düşüncede irfânın izlerini bulmak mümkündür.<sup>35</sup> Câbirî, özellikle Müslüman irfânîlere bazı ortak özellikleri atfetmektedir. Bunlardan nübüvvet anlayışı ile yakından ilgili olduğu düşündüğümüz özelliklere değinmeyi uygun görmekteyiz. Çünkü söz konusu özellikler, daha sonra görüleceği gibi İrfânîlerin nübüvvet anlayışlarıyla da yakından ilgilidir.

Câbirî'ye göre irfân sistemindeki zahir-batın ikilisi, beyan sistemindeki lafız-mana ikilisine tekabül etmektedir. İrfânîler, bir taraftan başta Hermes dinî felsefesi olmak üzere Helen çağından gelen irfân mirasını dini naslara yüklemeye çalışmışlar diğer taraftan ise siyasetle doğrudan ilişki içine girmişlerdir. Bundan ötürü mezhep, inanç ve siyaset düzlemlerinde bâtın kullanmışlardır. Bunu da kendi siyasi ve mezhebi yapısını başta Hermes felsefesi olmak üzere klasik irfânların kaynağı olan metafiziksel alt yapıyla uyarlayarak yapmışlardır. İrfânîler, üç farklı düzeyde zahir-batın ayrımını kullanmışlardır. Bunlar; "hitabın yorumlanması", "hitabın intâcı (bilgi ve hüküm üretmesi)", siyasi, etnik ve mezhebi boyut olan "toplumsal yapı" düzeyleridir.<sup>36</sup> Hitabın yorumlanması düzeyi, zahir-batın ikilisi ekseninde üç farklı düzeyde kullanılmıştır. Bunlar; "siyasi", "ideolojik ve mezhebi" ile "dinî ve metafizik" düzeyleridir.<sup>37</sup>

İrfânîlerin şeriatın üstün hakikat ve zahirden üstün batın aradıkları bilinen bir husustur. Câbirî'nin ifadelerinden anlaşıldığı üzere onların yaptıkları kadim dinsel mitolojilere dinî bir kılıf giydirmektir. Çünkü onların kadim dinsel mitolojileri, zahirin ötesindeki *bâtın* ve şeriatın ötesindeki *hakikata* dönüştürdükleri düşünmektedir. Dolayısıyla *irfânîlerde hakikat, fel-*

34 Bkz. Câbirî, *Silsiletü hevâdisi'l-müstekbeli'l-Ârâbi*, 15, 16.

35 Câbirî, *Bünye*, 252, 253, 254.

36 Câbirî, *Bünye*, 271, 272.

37 Câbirî, *Bünye*, 281.

*sefi, bilimsel veya dinî hakikat değildir. Bilakis evrene sihirsel bir bakış olan ve mitolojinin temellendirdiği hakikattir. Çünkü irfân tutumu, bütün evreni yok sayarak ve hepsini negatif bir şekilde değerlendirerek ârifi mutlak ve tek hakikat kılmaktadır.*<sup>38</sup>

İslam'da irfânî eğilimlerin misyonunu kolaylaştıran hususlar arasında Kur'an'da yer alan *zahir-batın* ve *tenzîl-te'vîl* gibi kavramların gelmektedir.<sup>39</sup> Bununla birlikte siyasi hususlar da söz konusudur. Çünkü Câbirî'nin aktardığına göre İslam tarihinde Hermesçi geleneği bünyesine katan ilk grup Şia'dır.<sup>40</sup> Zaman içerisinde kendine özgü inanç ve hukuk sistemi oluşmuşsa da Şia'nın temelde siyasi bir hareket olduğu bilinen bir husustur. Bu durumların Câbirî'ye göre dinî ve felsefî Hermes kültürünün bâtın adı altında İslam kültür sahasına sokulmasını kolaylaştırdığı anlaşılmaktadır. Daha sonra Kur'an metni ile ilgili olan *zahir-batın* ikilisi, bir adım ötesine taşınarak *zâhir ilm-i* ve *bâtın ilm-i* arasında kesin bir ayırım yapılmıştır.<sup>41</sup> Zahir ilimden kasıt, namaz, oruç ve zekât gibi ibadetlerdir. Batın ilminden ise makamât ve ahvâl kastedilmektedir. İşte tam burada da şeriat-hakikat ayırımına gidilmiştir.<sup>42</sup>

Câbirî'ye göre İrfânîlerdeki nübüvvet-velâyet ayrımı, beyânilerdeki asıl-fer' ayrımına tekabül etmektedir.<sup>43</sup> Dolayısıyla irfândaki nübüvvet/velâyet ikilisi, oynadığı rol itibarı ile beyânilerdeki asıl/fer' ikilisine karşılık gelmektedir. Ancak beyanda epistemolojik olarak lafızdan manaya ve asıldan fer'e doğru gitmek söz konusu iken irfânda ise manadan lafıza ve velâyatten nübüvvet'e gitmek söz konusudur. Hatta irfânîlere göre lafız nübüvveti, velâyet ise manayı ifade etmektedir. Bu meyanda birçok irfânî, velâyetin nübüvvetin bâtını olduğunu söylemiştir. Bu yaklaşım, aynı zamanda İsmail'i, Şii ve mutasavvıfların başta Hermes olmak üzere İslam öncesi irfân mirasına İslâmî bir kılıf uydurma çabasını da göstermektedir. Çünkü İslam irfânının evren, insan, zaman ve tarih anlayışı, velâyet/nübüvvet ikilisi çerçevesinde oluşsa da bu çerçevede kullanılan unsurlar bu veya şu şekilde Hermes kültürüne dayanmaktadır.<sup>44</sup>

38 Câbirî, *Bünye*, 378, 379.

39 Câbirî, *Bünye*, 272.

40 Bkz. Câbirî, *Tekvîn*, 200.

41 Câbirî, *Bünye*, 276.

42 Bkz. Câbirî, *Bünye*, 277.

43 Câbirî, *Bünye*, 317.

44 Câbirî, *Bünye*, 317-318.

## 1.2. İrfânın Rasyonelitesinin İmkânı

İrfânla ilgili yapılan en önemli tartışmalardan biri, bir düşünce sistemi olarak onun rasyonel olup olmaması konusudur. İrfânın aklî, naklî ve tecrübî olarak rasyonel bir yapı olduğunu savunanlarla birlikte onun irrasyonel bir yapı olduğunu, İslam Dünyası'na hâkim olduktan sonra İslam bilim ve medeniyetini gerilettiğini düşünenler de bulunmaktadır. Câbirî, irfân düşüncesini irrasyonel görmekte ve onun dinî kaynaklara dayanmadığını düşünmektedir. Çünkü ona göre irfân düşüncesi, İslam öncesi irfânî akımlarda zaten bulunmaktaydı. Daha sonra bazı siyasi akımlar mevcut duruma karşılık bir ideoloji olarak onu benimsemiş ve te'vîl yolu ile ona İslâmî bir kılıf uydurmuşlardır.<sup>45</sup>

Câbirî, epistemolojik, metodolojik ve ahlâkî açılardan irfân sistemini ve İrfânîleri eleştirmektedir. Şöyle ki; irfânîler, Kur'an hitabını yorumlamada ve birçok konuda *benzerlik* (mümâsele) yöntemini esas almışlardır.<sup>46</sup> Câbirî, bu yöntemi doğru görmediği gibi yetersiz de görmektedir. Çünkü birçok sosyal, dinî ve doğa bilimlerinde zihinsel bir mekanizma olarak kullanılan *benzerlik* yöntemi, önemli bir aklî eylem olsa da, bilginin elde edilmesinde sadece birinci adımı ifade etmektedir. Bu yöntemin daha sonra epistemolojik bir değer kazanması akıl, deney, sebr ve taksimle teyit edilmesi gerekmektedir. Bu açıdan ona göre irfânî kıyas, orta terime sahip olmayan dolayısıyla aklî denetimden yoksundur. Söz konusu denetimde aklın asıl misyonu sorgulayıcı olmasıdır.<sup>47</sup>

Câbirî, irfân akımının epistemolojik olarak keşfi akıldan daha üstün tutmasını da eleştirmektedir. Zira keşif, İrfânîlerin ifade ettikleri gibi olağan üstü değildir. Rasyonel veya somut verilere dayanan deneysel bir bilgiyi de ortaya koymamaktadır. Bilakis hayalden ibaret olup düşünce eyleminin en alt düzeyini ifade etmektedir.<sup>48</sup>

İrfân akımını bencillikle suçlayan Câbirî, bu durumun irfânın akıl konusundaki tutumundan kaynaklandığını düşünmektedir. Çünkü akıl, evrenin bütün sırlarını henüz çözmediği gibi günün birinde çözmesi de beklenmemektedir. Nitekim bilimin ilerlemesi, yeni sırları da beraber getirmektedir. Dolayısıyla aklın açıkladığı her bir sır başka bir sırrı ortaya koymaktadır.

45 Bkz. Câbirî, *Silsiletü hevâdisi'l-müstekbeli'l-Ârâbi*, 15.

46 Câbirî, *Bünye*, 305, 313.

47 Bkz. Câbirî, *Bünye*, 314, 315.

48 Câbirî, *Bünye*, 378.

Bu nedenle bilimsel keşiflerin sonu gelmemektedir. Buna karşılık cahilin duyumsadığı ve ârifin keşfettiği “esrar” ise belli bir çerçeve ile sınırlı kalmaktadır. Ancak Câbirî, burada bilim adamı ile ârif arasında önemli bir farka işaret etmektedir: Şöyle ki, bilim adamı, ulaştığı sonuçları mutlak bir bilgi olarak değil, ilerleyen zamanlarda tam bilgisini elde edebileceği bir sır olarak telakki etmektedir. Ârif ise ulaştığı sonuçları sadece kendisinin ulaşabileceği nihâî bir bilgi olarak kabul etmektedir. Ona göre ârifin egoizmi ve elit tavrı, tam da buradan kaynaklanmaktadır.<sup>49</sup> Bunun gibi ârifin arayışı ve âleme karşı geliştirdiği tutum da bireysel ve elit bir yaklaşımı ifade etmektedir. Çünkü ârife göre kurtuluş veya onun yolları herkes için değil sadece Allah'ın seçtiği azınlık bir grup için geçerlidir. İnsan ârif olduğunda saf bir ruha dönüşür ve seçkin ruhânî grubuna mensup olmaktadır. Böylelikle nefsânî (psychiques), mâddiyûn (hyliques) ve cismânilerden (charnels)lerden ayrılmaktadır. Bu nedenle onlara göre sadece belli bir kesim onu anlayabilmektedir.<sup>50</sup>

## 2. İrfânîlerin Nübüvvet Anlayışları

Teorik irfânın ilk ve en temel ilkesi velâyettir.<sup>51</sup> Velâyetle ilgili en önemli konu ise nübüvvet-velâyet ilişkisine dairdir. Çünkü irfânî literatür, velayeti nübüvvetle ilişkilendirerek temellendirmektedir.<sup>52</sup> Hatta onun bir bütün olarak nübüvvet-velâyet ekseninde oluştuğunu söylemek abartı olmaz. Bu nedenle Câbirî, irfân düşüncesini ele alırken bir bakış açısı olarak onu nübüvvet-velâyet ekseninde ele almaktadır.

Câbirî'nin yaptığı felsefî ve kelâmî analizlere bakıldığında irfânın temel karakteri ile onun nübüvvet-velâyet anlayışı arasında ciddi bir ilişkinin bulunduğu görülmektedir. Çünkü İrfânîlerin gerek Yüce Allah bilgisi gerekse kendileri hakkındaki geliştirdikleri tasavvur, onlardaki nübüvvet-velâyet anlayışını zorunlu olarak doğurmaktadır. Şöyle ki;

Câbirî'ye göre mutasavvıfların Allah tasavvuru, kelamcılar ve filozofların Allah tasavvurundan farklıdır. Kelamcı, Yüce Allah'ı zât ve sıfatlardan ibaret bir varlık olarak kabul etmektedir. Buna da *el-istişhâd bi's-şâhid 'alâ'l-ğâib* (Görünmeyeni görünene kıyas etmek) yolu ile ulaşmaktadır. Söz konusu

49 Câbirî, *Bünye*, 374-375.

50 Câbirî, *Bünye*, 258.

51 Bkz. el-İsfehânî, Hâfız Ebû Na'im Ahmet İbn Abdullah, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakatü'l-esfiyâ*, (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1988), I, 23.

52 Geniş bilgi için Bkz. Abdülhasır Süt, “Mevlânâ'da Nübüvvet ve Velâyet”, *Ekev Akademi Dergisi*, 66, sy. 20, (2016): 4-7.

kıyas, *benzerlik* üzerine değil tamamen *muhalefet* üzerine kurulmaktadır. Çünkü kelimcilerin tasavvuruna göre Yüce Allah eksikliklerden uzak, zât, sıfât ve fiilleri ile insanlara benzememektedir. Dolayısıyla kelimci ve filozofların Allah-insan ilişkisi bağlamında yararlandıkları kıyas, Allah'ın diğer şeylerle benzerliği üzerine değil onlardan tamamen farklı olması üzerine inşa edilmiştir. Sözgelimi insan, muhdes, zât ve sıfatlarında eksik bir varlık iken Yüce Allah kadim, mutlak kemâl ve mutlak kudret vasıflarına sahip bir varlık olarak telakki edilmiştir. Bu yaklaşıma karşılık sûfiler ise Allah'ı akıl ve duyu verileri ile tasavvur edilemeyen, hiçbir şekilde tanımlanmayan, mutlak bir hakikat olarak telakki etmektedirler. Onlardaki tevhidin anlamı tam olarak da budur. Câbirî'ye göre bu tasavvur, irfânî yaklaşımın birinci çıkış noktası oluşturmaktadır. İkinci çıkış noktası ise irfânîlerin Allah ile doğrudan iletişimin imkânına inanmalarıdır. Bu da dünya ile ilgilerin tamamen koparılması ve Allah'a yönelmekle mümkün görülmüştür. Câbirî, bundan ötürü Sûfî, Şîî ve İsmâîlî fark etmeksizin bütün İrfânîlerin, akli bir engel olarak gördüklerini ifade etmektedir. Onlara göre akıl, Allah ile itti-hat veya en azından onu hakiki ve kesin bir şekilde bilinmesine manidir. Çünkü onların tasavvurlarında Allah, mutlak bir hakikattir. Ona ulaşmanın ve onu idrak etmenin yolu, maddi sıfatlardan arınarak mutlak bir hakikat durumuna ulaşmaktır. Bu durumda sûfinin maddi sıfatlardan arınan nefsi ile tanımlanmayan, akıl ve duyu verileri ile tasavvur edilemeyen Allah arasında tam bir benzerlik meydana gelmektedir.<sup>53</sup> Kısacası sûfilerin Allah tasavvuru, kelimci ve filozofların Allah tasavvurundan tamamen farklıdır. sûfinin tasavvurunda Allah mutlak bir hakikat olduğundan tanım veya vasıflarla sınırlandırılmaz. Bu nedenle onunla doğrudan iletişimin kurulması gerekir. Bu da vahiy ve nübüvvetin, farklı isim veya şekillerde devam etmesini gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla Câbirî'nin aktardığı bu bilgilerden yola çıkarak sûfilerin nübüvvet-velâyet anlayışlarının, onların Allah tasavvurunun zorunlu bir sonucu olduğu söylememiz mümkündür.

Câbirî, ârifin kendisi ve evrenin içindeki konumu hakkında geliştirdiği tasavvuru şöyle açıklamaktadır: Ârif, kendini bir bütün halinde bu evrende yalnız görmektedir. Gerek kendisinin maddi varlığı gerekse âlem, saadet, kemâl ve mutlak hakikati elde etmesine engel teşkil etmektedir. Ârif, irfânî aşamalar boyunca kendisi hakkında oluşturduğu imajı reddederek hakiki varlığını keşfetmeye çalışmaktadır.<sup>54</sup> Ârifin bu arayışı üç temel soruyu daha

53 Bkz. Câbirî, *Bünye*, 313, 314, 315.

54 Bkz. Câbirî, *Bünye*, 256.

beraberinde getirmektedir. Bunlar; “nereden geldim”, “şu an neredeyim” ve “nereye gideceğim” sorularıdır. Ancak ârife göre bu soruların cevapları akıl ve duyularla verilemez. Çünkü bu iki unsur âlemle ilgilidir. Âlem ise bir bütün olarak kötüdür. Ârif bu çıkış noktasından dolayı din ve dinî bilgileri kullanarak doğrudan âli güçlerden bilgiler almaya başlamaktadır. Çünkü din, ârifin tarih öncesi, zaman ve mekânla ilgisi olmayan bir yerden geldiğini ifade etmektedir.<sup>55</sup> Câbirî'nin aktardığı bu bilgilerden yola çıkarak denebilir ki, ârifin kendisi ve evren hakkında geliştirdiği tasavvur, onun hem özünü aramayı hem de Allah ile doğrudan iletişimi zorunlu kılmaktadır.

### 2.1. Sünnî İrfânın Nübüvvet Anlayışı

Câbirî, irfânî düşüncelerini ifade etmeleri bakımında filozof mutasavvıfların üç kısma ayırmaktadır. Birincisi, İbnü'l-Ârabî gibi irfânî düşüncesini Sünnîliğe uyarlamak için Ehl-i Sünnetin kavramlarını kullananlar; ikincisi, Sühreverdi gibi İbn Sîna'cı-Şîî ve İşrakî irfân ufkuna meyledenler; üçüncüsü ise İbn Seb'în gibi salt irfânî çizgide kalanlardır. Ona göre bâtinî kültürü benimseyenlerin tümü ortak bir zeminden hareket etmektedirler. Çünkü İrfânîlerin düşünce ve ilkelerine bakıldığında Sünnî tasavvufun diğer batınî akımlarla aynı kaynaktan birleştiği görülecektir.<sup>56</sup>

Câbirî'ye göre Sünnî mutasavvıflar, konum bakımından velilerin peygamberlerden sonra geldikleri hususunda ittifak etmişlerdir. Ancak onların nebî ile resûl arasına koydukları fark, velâyet ile nübüvveti bir nevi eşitlemektedir.<sup>57</sup> Mutasavvıfların nübüvveti velâyetten daha üstün gördüklerini ifade etmeleri, beyanî epistemolojik bakışı içerisinde velâyeti meşrulaştırarak peygambere nispet edilen mucizeleri keramet adı altında velilere nispet etmek amacını taşımaktadır. Dolayısıyla bu yaklaşım, peygambere ait özelliklerin velilere nispet edilmesine bir köprü işlevini görmektedir.<sup>58</sup> Buna örnek olarak Câbirî, miraç, ismet ve mucizeyi vermektedir.<sup>59</sup> Sözelimi mutasavvıflar, peygamberlerin nübüvvetin başında Allah'ı gördüklerini, buna karşın velilerin ise seyr ve sülûkün sonunda O'nu gördüklerini ifade etmişlerdir. Câbirî'ye göre bu yaklaşım, peygamberlerin nübüvvetini fitrî velilerin nübüvvetini ise kesbî kılmaktadır. Ancak ona göre bütün mutasavvıflar, bu

55 Câbirî, *Bünye*, 257.

56 Bkz. Câbirî, *Medhal ilâ'l-Kur'ani'l-Kerim* (Beyrut: Merkezü'd-dirâsâti'l-vehdeti'l-arabiyye, 2006), 135, 137; *Bünye*, 287, 343; *Tekvîn*, 275.

57 Câbirî, *Medhal*, 132; *Bünye*, 349, 350.

58 Câbirî, *Bünye*, 350.

59 Câbirî, *Bünye*, 350.

sonucu kabul etmiş değıller. Bu meyanda verdiği ikinci örnek ise miraçtır. Çünkü mutasavvıflara göre peygamberlerin miracı bizzat bedenle gerçekleşirken velilerin miracı ise himmetle gerçekleşmektedir.<sup>60</sup> Bunun gibi Sünnî mutasavvıflar peygamberlerin ismetine karşılık velilere büyük ve küçük günahlardan korunduklarını ifade eden "hıfız"ı atfetmişlerdir. İsmetle hıfız arasına fark koyulmakla birlikte Câbirî, her ikisinin aynı anlama geldiğini ifade etmektedir.<sup>61</sup> Ona göre ismet anlayışı, siyasi, ahlâki ve epistemolojik bir çok boyutu bulunan bir meseledir. Bu nedenle Sünnî mutasavvıflar, ismet kavramı yerine hıfız kavramını kullanmayı tercih etmişlerdir.<sup>62</sup> Aynı zamanda mutasavvıflar, peygamberlerin mucize gösterdikleri gibi velilerin de keramet gösterdiklerini kabul etmişlerdir.<sup>63</sup>

Câbirî, mutasavvıfların velâyeti zorunlu gördüklerini ifade etmektedir. Çünkü onlarda velâyet, haber ve akli burhanlardan sonra üçüncü *ayan* (gözle görülen, apaçık) *burhan*dır. Bu nedenle velâyet, ümmetin bekası ve dininin korunması için vazgeçilmezdir. Sûfî velâyet, sadece irfânı değil aynı zamanda kerameti de ifade etmektedir. İrfân, vahiy açısından nübüvvetin devamı olduğu gibi keramet de mucize açısından nübüvvetin devamıdır. Bunun doğal bir sonucu olarak mucize nübüvvetin kanıtı olduğu gibi keramet de velâyetin kanıtıdır.<sup>64</sup>

Câbirî, Sünnî irfânın en önemli teorisyenlerinden biri olan İbnü'l-Ârabî'nin nübüvvet ve velâyet konusundaki yaklaşımlarını aktararak değerlendirmektedir. Ona göre İbnü'l-Ârabî'nin velâyeti ifade eden *nübüvvet-i âmme* ile risâleti ifade eden *teşr-i nübüvveti* arasında yaptığı ayırmadan üç şey anlaşılmaktadır: Birincisi, nübüvvetin kesbî olmasıdır. Çünkü nübüvvetin, kesbî olan velâyetin üzerine inşa edilmesi, onu da kesbî kılmaktadır. İkincisi, velilerin sadece "nübüvvet" vasfında değil aynı zamanda "risalet" vasfında da peygamberlerin varisleri olmalarıdır. Üçüncüsü ise söz konusu verasetin doğal bir sonucu olarak velilerin zahirî ilimlerle uğraşan âlimlerin ulaşamayacakları bilgilere ulaşabilmeleridir.<sup>65</sup>

60 Câbirî, *Medhal*, 132, 133; *Bünye*, 350, 351.

61 Câbirî, *Medhal*, 132, 133.

62 Câbirî, *Bünye*, 351.

63 Câbirî, *Medhal*, 133; *Bünye*, 351, 352.

64 Câbirî, *Bünye*, 349.

65 Câbirî, *Bünye*, 361, 362.



Câbirî'ye göre İbnü'l-Ârabî, irfân alanını şeriat ve hakikati kapsayacak şekilde genişletmekte ve keşfi de sadece Yüce Allah'ın zatını keşf etmeye yarayan bir araç olarak değil aynı zamanda şeriattaki sahîh olan ile sahîh olmayanı kesin olarak birbirinden ayıran bir araç olarak telakki etmektedir.<sup>66</sup> Söz gelimi İbnü'l-Ârabî'ye göre veliler, Allah ve peygamberlerden keşif yolu ile bilgi almaktadırlar. Hatta veli, Hz. Peygamber'e inen şeriatı ikinci defa Hz. Cebrail'den almaktadır. Bu nedenle veli, hiçbir araca başvurmaksızın bir hadisi tashih edebilmektedir. Kısacası ona göre İbnü'l-Ârabî, Şîî irfânın imama verdiği her yetkiyi veliye vermektedir.<sup>67</sup>

Câbirî, zamanın başlangıcı ve nihayeti hakkındaki irfânın bakış açısı ile ilgili birkaç önemli hususu daha belirtmektedir. Birincisi, İbnü'l-Ârabî'nin *velâyet-i âmme* ile *velâyet-i hasse* arasında yaptığı ayrıma ilişkindir. İbnü'l-Ârabî'ye göre *velâyet-i âmme* Hz. Âdem'le başlamış Hz. İsa ile son bulmuştur. Hz. Peygamber'in *velâyeti* ise *velâyet-i hâssedir*. Onun da *Velâyet-i âmme* gibi son bulması gerekir. İbnü'l-Ârabî, kendisini de Hz. Muhammed'in has *velâyetinin* sonucusu olarak görmektedir.<sup>68</sup> İkincisi İbnü'l-Ârabî, velilerin yeryüzündeki sistemi ile semâvî akıllar, felekler ve yıldızlar arasında benzerlik kurmaktadır. Câbirî, bunu "velâyet kozmolojisi" olarak isimlendirmektedir. Sözelimi İbnü'l-Ârabî on akıl kozmolojisinde yer alan akıllara karşılık kutup, ğavs ve ebdâl gibi velâyet sisteminde yer alan şahısları yerleştirmiştir. Bu benzerliğin doğal bir sonucu olarak bütün evren büyük bir insan konumunda olmakta ve onun parçaları da birbirlerini etkilemektedir.<sup>69</sup> Bazı mutasavvıflara göre velilerin konumu, sadece Yüce Allah'tan doğrudan bilgi alan özel bir sınıf olmakla sınırlı değildir. Bununla birlikte onlara göre Yüce Allah, kozmik sistemi onların sayesinde ayakta tutmaktadır.<sup>70</sup>

Yukarıda verilen örneklerde açıkça görüldüğü gibi Sünnî irfân, nübüvvet ve velâyete ilişkin konularda bu veya şu şekilde naslarda dayanak bulmaya çalışmıştır. Câbirî'ye göre Sünnî irfân, içerik bakımından beyan sistemini etkilediği halde biçimsel olarak beyandan etkilenmiş ve ondan bazı şekilsel özellikleri almıştır. Câbirî'nin aktardığı bilgilerden bu durumun iki temel nedeni olduğu söylenebilir: Birincisi, Sünnî irfânın beyanla fikrî mücadele

66 Bkz. Câbirî, *Bünye*, 364.

67 Bkz. Câbirî, *Bünye*, 363, 364.

68 Câbirî, *Bünye*, 365, 366.

69 Bkz. Câbirî, *Bünye*, 366, 367.

70 Câbirî, *Bünye*, 364.

yürüttüğü esnada beyanın epistemolojik bir yapı olarak inşasını tamamlamış olmasıdır. Bu da kuşkusuz Sünnî tasavvufun beyandan etkilenmesine yol açmıştır. Bu nedenle Sünnî irfân, Şîî te'vîlden farklı bir te'vîl yöntemini izleyerek Sünnî kelamın içinde yer almıştır. Bununla birlikte kelamın sorunlarını ve epistemolojik mekanizmalarını kendi çıkarları için kullanmıştır.<sup>71</sup> İkincisi ise Şia dışındaki İslâmî irfânın Kur'an ve sünnete dayanarak kendini şer'î olarak tesis etmesi doğal bir durumdur. Çünkü birinci derecede beyan ikinci derecede ise irfân sistemleri, Arap aklının ilk epistemolojik kaynağı olan dile dayanmışlardır.<sup>72</sup> Dolayısıyla Kur'an'da yer alan velî ve evliyâ gibi kavramlar, onların bu kelimelere yükledikleri anlamı taşımasa da Sünnî irfânın düşüncelerini meşrulaştırmasını kolaylaştırmıştır.

Burada dikkat çeken en önemli husus, Câbirî'nin nübüvvet ve velâyet konularında mutasavvıflar arasında bir fark görmemesidir. Ona göre Sünnî mutasavvıflarla aşırı giden irfânîler arasındaki fark, aslında inanılan şeylerde değil; bilakis inandıklarını açıkça ifade edip etmemesindedir. Daha doğrusu Sünnî mutasavvıfların meramlarını gizlemelerine karşılık aşırı gidenler ise bunu açıkça ifade etmişlerdir.<sup>73</sup>

## 2.2. Şîî İrfânın Nübüvvet Anlayışı

Câbirî'ye göre gerek İmâmîyye gerekse İsmâîlîye Şia'sının nübüvvet-velâyet teorisi, insan, evren ve onların tarih üstü konumlarına ilişkin bir bakış açısını ifade etmektedir. Bu bakış açısında lâhûtî olan kozmolojiyle iç içe geçmektedir. Daha doğrusu siyaset, ahlak ve ruhî boyutlarla harmanlanmaktadır. Bu bakış açısı, iki ana eksen etrafında şekillenmektedir: Epistemolojik nazariyenin ekseni olan *imamın şahsiyeti* ile gerek tabîi gerekse ruhânî ontolojik nazariyenin çerçevesi olan *mebde ve meâddır*. Câbirî'ye göre Bu iki nazariye, rasyonel bir zeminde inşa edilmekle beraber aklın rolünü veya gücünü temellendirme amacını gütmemektedir. Bilakis aklı ihmal ederek onun yerine başka bir epistemolojik kaynak olan irfânı yerleştirmeyi hedeflemektedir.<sup>74</sup>

Câbirî, nübüvvetin Şia'da iki kısma ayrıldığını ifade etmektedir; Birincisi, varlığa sirayet eden *nûr-ı Muhammedî* ya da *hakikat-ı Muhammedî* olan *mutlak ve âmm* nübüvvettir. Peygamberler, nübüvvet nurunu oradan almışlardır.

71 Bkz. Câbirî, *Bünye*, 347, 348.

72 Câbirî, *Bünye*, 348.

73 Bkz. Câbirî, *Tekvîn*, 275; *Bünye*, 287, 343.

74 Câbirî, *Bünye*, 342, 343.

İkincisi ise nübüvvetin ruhunu teşkil eden *mukayyet ve has nübüvvettir*. Bunun gibi velâyet de iki kısımdır. Birincisi, Hz. Ali ile biten *mutlak velâyettir*. İkincisi ise her peygamberin özel rolünü kapsayan ve gelecek olan son imamla bitecek olan *has velâyettir*. Hz. Peygamber'in rolüne nispeten has velâyetinin sonuncusu gelecek olan on ikinci imamdır. Hz. Ali'nin mutlak velâyetinin sonuncusu olması, Hz. Muhammed'le aynı nurdan olması nedeniyledir. Şii kaynakların Hz. Ali'ye verdikleri konum, Hz. Fatma yolu ile diğer imamlara da sirayet etmektedir. Çünkü hakikat-i Muhammedî Fatma yolu ile nûr-ı Muhammedî ise Ali yolu ile onlara geçmektedir.<sup>75</sup> Ayrıca İmâmiyye Şia'sındaki nûr-ı Muhammedî, ilk hakikati teşkil etmektedir. Onlara göre bütün peygamberler nurlarını oradan almışlardır. Daha sonra söz konusu nur, Şîî imamlara sirayet etmiştir. Bu da *imamın velâyeti* anlamına gelmektedir. Söz konusu nur, iki şekilde imamlara geçmektedir: Birincisi, hakikat-ı Muhammedî yolu ile ikincisi ise Hz. Peygamber'in soyu üzerinden geçmektedir. Bu nedenle onlara göre imamların bilgisi Hz. Peygamber öncesi peygamberlerin bilgisinden daha mükemmeldir. Câbirî'ye göre İmamiye'deki velâyetin felsefi arka planı burada yatmaktadır.<sup>76</sup>

Câbirî'ye göre feyiz düşüncesi, Şîî düşüncesini beslemektedir. Çünkü Şîîlerdeki imamların bilgisi, sadece Hz. Peygamber'den tevarüs ettikleri ilimlere değil aynı zamanda Şîî ve Sünnî irfânın *nûr-ı Muhammed-î* veya *hakikat-i Muhammedî*ye olarak isimlendirdikleri sisteme de dayanmaktadır. Bu da feyiz anlayışında yer alan ve birinci akıldan feyiz yolu ile ortaya çıkan ikinci akla tekabül etmektedir.<sup>77</sup> Ayrıca Câbirî, *nûr-ı Muhammedî* ve *hakikat-ı Muhammedî* ile Hermes edebiyatında yer alan *küllî akıl* arasında da açık bir uyum görmektedir.<sup>78</sup>

Câbirî, Şii irfân tasavvurunda velâyetin ilahî bir merci olduğunu ifade etmektedir. Hem veli hem de nebî, söz konusu yetkiye sahip olmaktadır. Öyle ki Cafer'i Sadık'tan (ö. 147/765) rivayet ettikleri bilgiye göre ikisi arasındaki en temel fark; nebînin dörtten fazla kadınla evlenmesinin helal olduğu halde veli için bunun helal olmamasıdır. Bunun dışında ise veli, peygamber makamına ulaşır, onun adına konuşur ve onun talimatları peygamberlerin talimatlarına eşdeğerdir.<sup>79</sup> Câbirî, İmâmiyye'nin nebî ve veli ile resûl arasına

75 Câbirî, *Bünye*, 330, 331.

76 Câbirî, *Medhal*, 135; Bkz. *Bünye*, 329.

77 Câbirî, *Medhal*, 133, 134.

78 Câbirî, *Bünye*, 329.

79 Câbirî, *Bünye*, 320; Câbirî, *Medhal*, 131.

koyduğu farka da dikkat çekmektedir. Şöyle ki, onlara göre nebî ile veli yeni bir şeriati teklif etmekle mükellef olmadıkları halde resûl ise yeni bir şeriati teklif etmekle mükelleftir. Câbirî'ye göre bu fark, aslında *imamın nübüvveti* anlamına gelmekte ve on ikinci imamın gelmesine kadar devam edecektir. Hz. Muhammed'in nübüvveti ile son bulan ise *teşri nübüvvetidir*. Yüce Allah'tan bilgi alma anlamındaki nübüvvet ise hala devam etmektedir.<sup>80</sup>

Câbirî'ye göre, Şîî İmâmiyye ile Şîî İsmâîlîler, nübüvvet konusunda aynı bakış açısını paylaşmaktadırlar. Her ikisi de *mümasalet* (benzerlik) yöntemini izleyerek Hermes mirasından geniş bir şekilde yararlanmış ve nübüvvet-velâyet anlayışlarına teorik kılıf giydirmeye çalışmışlardır.<sup>81</sup> Ayrıca İmâmiyye'nin nübüvvet-velâyet anlayışı, Cafer es-Sadık'ın emri altında olan Hişam ibn Hakem'in (ö. 198/795) reisi olduğu gruba dayanırken İsmâîliye'nin nübüvvet-velâyet anlayışı ise Ebi'l-hattab (ö.?) ve Cafer es-Sadık'ın kölesi Me'mûn el-Kaddâh (ö. 197/813) önderlik ettiği fırkaya dayanmaktadır.<sup>82</sup> Dolayısıyla onun aktardığı bilgilerden anlaşıldığı üzere her iki yaklaşım tarihsel olarak aynı şahıslara çıkmaktadır. Naklî düzeyde de ona göre İsmâîlîlerdeki nübüvvet-velâyet teorisini inşa eden ile İmâmiyye'deki nakillerle ortakır.<sup>83</sup>

Son olarak Câbirî'ye göre İsmâîlî düşüncesi, dinî bir felsefe olup bir bütün olarak nübüvvet-velâyet ilkesi etrafında şekillenmektedir.<sup>84</sup> Gerek İmâmiyye gerekse İsmâîlî Şia'da inanç, felsefe, tarih ve siyaset her şey imam ekseninde şekillenmektedir. Şia'nın bütün yaşadıkları, imamla yaşadıkları ruhî bağa dayalıdır. Dolayısıyla Şia'daki irfânî zaman, esasî imamla irtibat kurmak olan ruhsal ve batınî bir zamandır. Zamanın aşamaları ise imama giden aşamalardır. Bu nedenle Şîî şahıs, imamı kalbinde var etmeden manevi hayatını inşa edemez.<sup>85</sup>

### 2.3. Şîî ve Sünnî İrfânın Birleştikleri ve Ayrıldıkları Noktalar

Politik ve ideolojik olarak Şîî irfân ile Sünnî irfânın farklı olduğu tarihsel olarak bilinen bir husustur. Çünkü İslam tarihi boyunca Sünnî irfân, iktidar geleneğinin yanında dururken Şîî irfân ise muhalefet geleneğinin bir parçası olmuştur. Bu nedenle Sünnî irfân, Şîî irfândan daha fazla yayılmış ve İslam

80 Câbirî, *Medhal*, 131.

81 Câbirî, *Bünye*, 331, 332.

82 Câbirî, *Bünye*, 332.

83 Câbirî, *Bünye*, 332.

84 Câbirî, *Bünye*, 332.

85 Câbirî, *Bünye*, 337.

Dünyası'nda daha fazla teveccüh görmüştür. Burada özellikle üzerinde durulması gereken ise Şîî ve Sünnî irfânın kaynak, anlayış ve epistemoloji olarak aynı menba'dan beslenip beslenmediği meselesidir.<sup>86</sup> Bu konu, yeni bir tartışma da değildir. Söz gelimi, Gazzâlî (ö. 505/1111), sûfî irfân ile İsmâilî irfân arasında epistemolojik olarak fark gördüğünü ortaya koymaktadır. Çünkü *el-Munkız* isimli eserinde hak taliplerini dört sınıf olarak belirlemektedir. Bunlar, kelimacılar, filozoflar, sûfîler ve bâtînîlerdir. Bu tasnif, onun sûfîler ile bâtînîleri epistemolojik olarak farklı gördüğüne işaret etmektedir.<sup>87</sup> Her ikisi arasındaki benzerliğe dikkat çeken alimler de vardır. Söz gelimi, İbn Haldûn (ö. 808/1406) Sünnî tasavvuf ile Şîî ve İsmâilî tasavvuf arasındaki benzerliği dile getirmektedir. Özellikle hulûl, ittihad, zahır-batın gibi ayrımı konularda onları eleştirmektedir.<sup>88</sup>

Câbirî, Sünnî irfânla Şîî irfân arasında epistemolojik olarak bir fark görmemektedir. Çünkü her ikisinin aynı kaynaktan beslendiğini düşünmektedir. Bu nedenle epistemolojik olarak bu iki akım arasında bir fark bulunmamaktadır. Aralarındaki fark ise siyasal ve metodolojik duruş (hermetizmin kullanımı) açısından ortaya çıkmaktadır.<sup>89</sup> Daha önce belirtildiği üzere Câbirî, Şîî irfân ile Sünnî irfânı başta Hermetizm olmak üzere kadîm kültürde birleştirmektedir. Diğer taraftan Câbirî, Sünnî tasavvuf ve Şia'daki nübüvvet-velâyet tasavvurunun, Yahudi ve Hıristiyan geleneklerindeki vahiy ve nübüvvet algıları ile benzeştiğini ifade etmektedir. Çünkü hepsi de dinî Hermetizmden beslenmişlerdir.<sup>90</sup> Anlaşıldığı üzere Câbirî'ye göre bu anlayışlar açısından birinci kaynak Hermes kültürü ve tasavvurudur. Yahudilik ve Hıristiyanlık ise söz konusu kaynaktan beslendiğinden ötürü ikinci kaynak konumundadır. İrfân epistemolojisi için işaret ettiği bir başka asılda da *feyiz* anlayışıdır. Çünkü irfân akımında önemli bir yere sahip olan "hâkikat-i Muhammedîye" ve "nûr-ı Muhammedî" anlayışlarının ana kaynağı, sudur teorisinde yer alan feyiz düşüncesidir. Bu iki kavram, sudur teorisinde yer alan ikinci akla tekabül etmektedir.<sup>91</sup>

86 Bkz. Câbirî, *Bünye*, 347, 348.

87 Gazzali, *el-Munkız mine'd-dalâl*, thk. Cemîl Salîbâ ve Kâmil 'Îyâd (Beyrut: Dârü'l-Endülüs, 1967), 69.

88 Bkz. İbn Haldûn, Abdurrahman, *Mukaddime ibn Haldûn* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2003), 386, 387.

89 Bkz. Câbirî, *Tekvîn*, 275; *Bünye*, 287, 343, 372.

90 Câbirî, *Medhal*, 136.

91 Câbirî, *Medhal*, 134.

Câbirî'ye göre gerek tutum gerekse epistemoloji olarak İslam irfânı ile İslam öncesi irfân arasında açık bir ilişki bulunmaktadır. Öyle ki İslam kültüründe keşif adı altında dile getirilen her düşüncenin aslını İslam öncesi kadîm kültürde bulmak mümkündür. Sözgelimi gerek Sünnî gerekse Şîî irfânda bulunan *makâmât*, birebir aynı olmasa da anlam ve içerik bakımından Hermes kültüründeki *miraca* tekabül etmektedir. İrfânîler, makâmât ve ona ilişkin bilgileri kadim irfân kültüründen alarak onu Kur'an'a uyarlamaya çalışmışlardır. Câbirî, irfânîlerin bunu yapmakla yöntem ve bakış açısı olarak Arap İslam kültüründe irrasyonelliği kökleştirdiklerini düşünmektedir.<sup>92</sup>

Bütün bu bilgiler ışığında Câbirî'nin irfânî bakıştaki nebî ile veli, ilham ile vahiy arasında yapısal bir fark görmediği söylemek mümkündür. Ancak ona göre İsmâîlî irfân ekolü, velâyeti Ehl-i beyt ile sınırlı tutarken, Sünnî irfân ekolü onu, ümmette teşmil etmektedir. İkinci ise İsmâîlî irfân ekolünde veli hem dinî hem siyasî bir lider iken Sünnî irfân ekolünde ise veli genel olarak dinî ve toplumsal bir lider olarak telakki edilmektedir.<sup>93</sup> Ayrıca Sünnî mutasavvıflar, Şîî imamlarla irtibat kurarak velâyet nazariyelerini geliştirmişlerdir. Söz gelimi, onlara göre de tasavvufun kaynak kişisi Hz. Alî'dir. Sünnî tasavvuf sadece bununla yetinmemiş aynı zamanda genel yapısını Şîî imamiyesinden kopyalamışlardır. Çünkü Sünnî mutasavvıflar, İmâmiyye'nin rivayetlerinden beslendikleri gibi batınî mutasavvıflar da felsefi-İsmâîlîye'den ana esasları almışlardır. Söz gelimi sûfî velâyet, Şîî velâyet/imamet üzerine kurulmuş ve ondan kopyalanmıştır. Câbirî, bunu şüphe kabul etmeyen tarihi bir vakıa olarak kabul etmektedir.<sup>94</sup>

Câbirî, Sünnî ve Şîî irfân arasında kavramsal olarak da ilişki kurmaktadır. Daha önce ifade ettiğimiz üzere ona göre "velâyet" kavramı, Sünnî irfânla Şîî irfân geleneğinde en temel kavramdır. Velâyet, ona göre aynı zamanda riyâseti de ifade etmektedir. Ancak bir farkla ki, Şîa'daki riyâset genel olarak siyasi olduğu halde Sünnîlerdeki riyâset ise dinidir.<sup>95</sup> Bunun gibi Şîa'da aklın yerine ikame edilen irfân, mutlak olmayıp sadece imamın irfânını esas almaktadır. İrfânın kaynaklığına ilişkin söz konusu yaklaşım, aynı zamanda Şîî irfânı, sûfî irfândan ayırmaktadır. Çünkü sûfîlerde irfân, riyazetle elde edilirken Şîa'da ise veraset yolu ile elde edilmektedir. Tekrar

92 Câbirî, *Bünye*, 329, 372-374; *Medhal*, 135.

93 Câbirî, *Bünye*, 345.

94 Bkz. Câbirî, *Bünye*, 346,347.

95 Câbirî, *Medhal*, 130, 131.

belirtmek gerekir ki Câbirî, Allah insan-evren tasavvuru ve ayrıca metafizik alana ilişkin yaklaşım bakımından Şîî irfân ile Sünnî irfân arasında her hangi bir ayırım görmemektedir. Bunun nedeni ise her iki bakış açısının aynı kaynaktan beslenmesidir. Her ikisi de İsmâilî filozoflar, İbnü'l-Ârabî, Sühreverdî, İbn Seb'in gibi mutasavvıf filozofların açıkça intisap ettikleri Hermetizm'e dayanmaktadır.<sup>96</sup> Câbirî'ye göre Sünnî mutasavvıfların, filozof mutasavvıflara nisbeti, İmâmîyye'nin İsmâilîyye'ye nisbeti gibidir.<sup>97</sup> Bu nedenle politik farklılıklar dışında Şîî-İmâmîyye, Şîî-İsmâillî ve batınî mutasavvıflar aynı noktada birleşmektedir. Çünkü hepsinin felsefî arka planı aynıdır. Bu da Hermes kültürüdür.

### Sonuç

Câbiri, İslam kültür mirasını beyan, irfân ve burhan olmak üzere üç ana başlık altında değerlendirmektedir. Cabirî'nin epistemolojik tasnifinde irfânîler, epistemolojik olarak keşif ve ilhamı esas alan Şîî-İsmâilî, bâtınî ve sûfî akımlarıdır. Pratik ve teorik olarak irfân, İslam düşüncesinin kurucu unsurlarındandır. İrfânın kaynağı, İslam kültür ve medeniyetine katkısı farklı şekillerde değerlendirilmektedir.

Câbirî irfânı, İslâmî kaynaklardan daha çok gayri İslâmî kaynaklara dayandırmaktadır. Bunun başında Hermetizm ve kadîm kültür gelmektedir. Câbirî, Sünnî ve Şîî irfânın Allah, insan ve aleme ilişkin yaklaşımlarını mezkûr kaynaklarla ilişkilendirmektedir.

Câbirî, irfânî yaklaşımı metodolojik, epistemolojik ve ahlâki olarak eleştirmekte ve yetersiz görmektedir. Câbirî, irfânı rasyonel bir yapı olarak görmediği gibi onu inşa eden nakilleri de ya lafız ve içerik ya da sadece içerik bakımından İslâmî görmemektedir. Bilakis söz konusu nakillerin, Hermetizm ve kadîm kültürden alınarak te'vil yolu ile İslam kültür sahasına sokulduğunu öne sürmektedir. İrfânın irrasyonel yapısını ise onun akıl yerine sübjektif karakter arz eden keşif ve ilham gibi kaynakları esas almasına bağlamaktadır.

Câbirî'nin irfân veya irfânîlerle ilgili aktardığı bazı hususlar, irfânın velâyet-nübüvvet anlayışı ile yakından ilgili olduğu görünmektedir. Bunun başında ârifin Yüce Allah ve kendisi hakkında geliştirdiği tasavvur gelmektedir.

96 Câbirî, *Bünye*, 343.

97 Câbirî, *Bünye*, 342-343.

Câbirî, velâyet-nübüvvet konusunda Sünni ve Şii irfânı kaynak, metod ve tasavvur bakımından benzer görmektedir. Bu iki yapı arasındaki temel farkın ideolojik, formel ve siyasi olduğunu düşünmektedir. Onun dışında epistemolojik ve metodolojik olarak birini diğerinin kopyası olarak görmektedir.

İrfânilerdeki velâyet-nübüvvet yaklaşımlarını, Hermetizm, kadîm kültür ve feyiz düşüncesine dayandıran Câbirî, aynı zamanda onu Yahudi ve Hıristiyan geleneğindeki vahiy anlayışları ile benzer görmektedir. Başta Hermetizm olmak üzere kadîm kültürle irfânın velâyet-nübüvvet anlayışları arasında ilişki kurmasında “külli akıl”, “makâmât”, “miraç”, “Hakikat-i Muhammedî” ve “nûr-ı Muhammedî” gibi kavramlar anahtar rol oynamaktadır. Aynı zamanda her iki yapının merkezinde velâyet ve velinin yer aldığını nebî ve nübüvvetin ise velâyete ilişkin konularda meşrulaştırıcı bir araç işlevi gördüğüne işaret etmektedir.

Siyasi karakterin Şii irfândaki gayri İslâmî kaynakları kamufle ettiğini düşünen Câbirî, beyânî formun da Sünni irfândaki söz konusu kaynakları kamufle ettiğini düşünmektedir.

Câbirî'nin irfân ve irfânın velâyet-nübüvvet yaklaşımı hakkındaki düşüncesi, kendi içinde büyük ölçüde tutarlı görünmektedir. Ancak irfân kültüründeki metodolojik ve düşünsel yaklaşımları, irfânın içinde neşvü nema bulunduğu kültür coğrafyası ve dinî kaynaklarından daha çok Hermetizm ve kadîm kültürle daha fazla ilişkilendirmesi objektif bir yaklaşım olarak görünmemektedir. Câbirî'nin irfânla ilgili verdiği örnek ve yaptığı değerlendirmenin önemli bir kısmı, nazarî ve felsefî irfânla ilgili olması, daha sonra bunu bütün irfâna teşmil etmesine ima etmesi de bir eksiklik olarak görülmektedir. İrfânın İslam öncesi kaynakları ile birlikte İslâmî kaynakları da bulunduğu gibi ilk dönem züht ve takva hareketi olarak başlayan irfânî yaklaşımların İslâmî karakteri daha belirgindir. Ayrıca Câbirî irfânla Hermetizm veya kadîm kültürle kurduğu ilişkiyi daha çok modern kaynaklar üzerinden yapması da dikkatlerden kaçmamaktadır. Aynı zamanda irfânın, İslam öncesi kaynakları bulunsa da diğer ilimlerde olduğu gibi İslâmî irfân veya Müslüman irfânîlerin mezkûr kaynaklara karşı tamamen mukallid konumunda olmadıkları bilinmektedir. Dolayısıyla Câbirî'nin İslâmî irfânın katkıları ve tashihine pek vurgu yapmaması da dikkatlerden kaçmamaktadır.

Bütün bunlarla birlikte Câbirî'nin gerek irfân gerekse irfânın nübüvvet-velâyet hakkındaki yaklaşımı kendi içinde büyük ölçüde tutarlı bir yaklaşım



olarak görülmektedir. Bazı metodolojik eksikliklerle birlikte irfân ve irfânın nübüvvet-velâyet ilişkisi konusundaki yaklaşımı dikkate değer ve önemli unsurlar içermektedir.

### Kaynakça

- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Bünyetü'l-akli'l-Arabî*. Beyrut: Merkezü's-sekâfi'l-Arabî, 1991.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *et-Turâsû ve'l-hedâsetû*. Beyrut: Merkezü'd-dirâsâti'l-vehdeti'l-arabiyye, 1991.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Medhal ilâ'l-Kur'ani'l-Kerim*. Beyrut: Merkezü'd-dirâsâti'l-vehdeti'l-arabiyye, 2006.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Silsiletü hevâdisi'l-müstekbeli'l-Ârâbî, el-islâm ve'l-hedâse ve'l-ictimâu's-siyâsî*. Beyrut: Merkezü'd-dirâsâti'l-vehdeti'l-arabiyye, 2004.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Tekvînü'l-akli'l-arabî*. Beyrut: el-Merkezü's-sekâfi'l-arabî, 1991.
- Cürcânî, Muhammed Şerîf. *Kitabü't-târîfât*. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1985.
- Düçane Cündioğlu. *Felsefenin Türkçesi*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2010.
- Fîrûzâbâdî, Mecdû'd-dîn Muhammed İbn Ya'kûb. *el-Kamûsü'l-muhît*. edt. Muhammed en-Na'im el-'arksâsî, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2005.
- Gazzali, Muhammed Ebû Hamid. *el-Munkız mine'd-dalâl*. thk. Cemîl Salîbâ ve Kâmil 'Îyâd. Beyrut: Dârü'l-Endülüs, 1967.
- Haydarî, Kemâl. *el-'irfânü's-Şî'î*. Der. Halil razak, Bağdat: Müessetü'l-imâm el-Cevâd, 1329/1911.
- Henry Corbin. *Târihü'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, çev. Nesîr Mürüvve ve Hasan Kabîsî, 'Uveydât, Beyrut: 1998.
- İbn Haldûn, Abdurrahman. *Mukaddime ibn Haldûn*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-'Arab*. tsh. Emin Muhammed Abdulvehhab ve Muhammed es-Sâdık el-'Abîdî, 9 cilt. Beyrut: Dârü'l-hyâi't-turasi'l-'arabî, b.t.y.
- İsfehânî, Hâfız Ebû Na'im Ahmet İbn Abdullah. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakatü'l-esfiyâ*. 1. cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1988.

- Mutaharî, Mürteda. *et-Ta'arrüfü 'ala'l-'ulûmi'l-İslâmiyye el-'irfân*. çev. Abbas Nureddîn, Beyrut: Dârü'l-mehacceti'l-beyda, 2002.
- Neşâr, Ali Sâmî. *Neşetü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*. Kahire: Dârü'l-me'ârif, 1988.
- Süt, Abdulnasır. "Mevlânâ'da Nübüvvet ve Velâyet", *Ekev Akademi Dergisi*, 66, sy. 19 (2016): 1-20.
- Kılıç, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*. Ankara: Ötüken Neşriyat, 2002.
- Tûsî, Ebü'n-Nasr es-Serrâc, *el'Luma'*, thk. Dr. Abdulhalim ve Taha Abdulkaki, Mısır: Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1960.
- Yavuz, Salih Sabri. *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.
- Zahîr, İhsân İlâhî. *et-Tasavvuf el-menşe ve'l-mesâdir*. Pakistan: İdâretü terecemâni's-sünne, 1989.