

## MUHAMMED ÂBİD CÂBİRÎ'NİN ARAP-İSLÂM KÜLTÜRÜNDEKİ DEĞERLER DÜZENİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

Ersoy GÖVEÇ\*

### Makale Bilgisi/Article Information

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi/Research Article

**Geliş Tarihi/Received:** 31 Ekim/October 2018

**Kabul Tarihi/Accepted:** 02 Aralık/December 2018

**Yayın Tarihi/Published:** Aralık/December 2018

**Yayın Sezonu/Pub Date Season:** Aralık/December

**Cilt/Volume: 5 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa /Pages:** 46-65

### Atıf/Cite as

Ersoy Göveç, Muhammed Âbid Câbirî'nin Arap-İslâm Kültüründeki Değerler Düzenine Yönelik Eleştirileri  
Yüksek Lisans Öğrencisi Sakarya Üniversitesi, 5/2 (2018): 46-65

### İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

### Yayın Hakkı / Copyright©

Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.

Published by Bartın University, Faculty of Sciences, Bartın, Turkey. All rights reserved.

### Özet

M. A. Câbirî, Arap-İslam Kültüründeki değerler düzenini yapısalcı bir metotla bileşenlerine ayırmaktadır. Epistemik temelli sisteminde beş değer düzeni bulunmakta, etkileşim yollarını, ahlâk kitapları ve vesikalar üzerinden analiz etmektedir. Siyaset felsefesinde Fars itaat ahlâkının Arap değerler düzenini şekillendirdiğini, adaletin itaatin alt değeri haline getirildiğini kaydeder. Demokrasinin, İnsanın fâillliğini tamamlayan bir değer olduğunu vurgular. Aklın değer inşa edebileceğini savunur. Antik-Yunan Mutluluk ahlâkının Farabî, Âmirî, Miskeveyh, Mâverdî ve İsfahânî aşamalarından geçerek İslam ahlâk Literatürüne girmesini iki bağlamda değerlendirir: İlk felsefenin dışlanması rağmen, ürünlerinin alınmaya devam edilmek istenmesini çelişik bulur. İkinci olarak, felsefi ürünlerin ayet ve hadislerle desteklenerek İslamlaştırıldığını düşünülmesini eleştirir. O, ahlâk kitaplarının, fıkıh kitabı usulünde ele alınmış olduğunu belirtmektedir. Câbirî, Eş'ari'nin kesb teorisini, felsefi konumuna yerleştirmede isabet edememiş, bu konuda Mâtürîdî yaklaşımın özgünlüğünü tespit edememiştir. Özgür irade ve eylemde bulunma gücünün Câbirî ahlâkının temel ölçütü olduğunu tespit etmiş olduk. Bu olmadığında Câbirî, birtakım parça ahlâki öğütlerin pazar yeri mantığıyla sıralanmasının ahlâkiliği sağlayamayacağını düşünür.

Anahtar Kelimeler: Câbirî, Ahlâk, Epistemoloji, Özgür İrade, Akıl, Demokrasi.

## THE CRITICISM OF MUHAMMED ÂBİD CÂBİRÎ MORAL VOLUES OF THE ARAB-ISLAMIC CULTURE.

### Summary

M. A. Câbirî divides the system of morality in the Arab-Islamic culture by its structuralist method. The epistemic system has five values. In the political philosophy, the Persian obedience states that morality shapes the order of Arab values, and that justice is transformed into the lower value of obedience. He emphasizes that democracy is a value that complements man's agency. He argues that reason can build value. He considers the entry of the morality of Ancient Greece into

\* Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Öğrencisi, MEB'de Öğretmen.

Islamic moral literature in two contexts: First, despite the exclusion of philosophy, it is contradictory to want to continue to receive its products. Second, he criticizes the idea that philosophical products are Islamized by being supported by verses and hadiths. He states that the books of morality have been dealt with in the method of fiqh book. Câbirî was not able to hit Eş'ari's theory of cuts in his philosophical position and he could not determine the authenticity of the Mâturîdî approach in this regard. We have determined that the power of free will and action is the main criterion of the moral values. He thinks that moral advice cannot be morally sorted by marketplace logic.

**Key Words:** Câbirî, Morality, Epistemology, Free Will, Reason, Democracy.

## Giriş

Makalemizde “sistem kurucu”<sup>92</sup> bir düşünür olan merhum Muhammed Âbid Câbirî'nin (1936-2010), Arap ahlâkî aklına yönelik eleştirilerini tespit etmeye çalışacağız. Arap ahlâkî aklını, beş kültürel ahlâk düzeninin etkilediğini belirtmekte, bu sistemleri ve etkilerini örnek metinler üzerinden uzunca betimlemektedir. Biz “Arap Ahlâkî Aklı” kitabını sadece yaptığı eleştiriler yönüyle temele alacağız. Eleştirilerinin kapsam genişliğini göz önünde bulundurarak öncelikle kavramsal temeller başlığında “Arap Ahlâkî Aklı” ismini kritik edip, beş değer düzenini ortaya koyacağız. Akabinde eleştirilerini iki başlık altında değerlendireceğiz. İlki, siyaset felsefesi başlığı altında mütalaa edebileceğimiz görüş ve eleştirileridir. Hayata müdahil olma ve siyasete değer katma çabası bu başlıkta ön plana çıkmaktadır. İkincisi ise, Kelâmî ahlâk olarak ta nitelendirebileceğimiz ve “*Cebir varsa ahlâk yoktur*” şeklinde ifade edebileceğimiz eleştirileridir. Eleştirileri tamamlayacağına inandığımız noktalarda ise Câbirî'nin diğer eserlerine de atıflarla bakışını netleştirmeye çalışacağız. Ahlâk felsefesine ve Câbirî felsefesine dâir kitap ve makalelerden istifade ile de onun tutumunu tavsif etmeye, felsefi zemindeki konumunu tayine çalışacağız.

## 1. KAVRAMSAL TEMEL

### 1.1. “Arap Aklı” Kavramı ve Câbirî'nin Kimliği

Arap aklı terimleştirmesiyle Câbirî, kültürel sisteme hâkim olan düşünme biçimini, Arap ahlâkî aklıyla da bu kültüre ait olan değerler düzenini kastetmektedir. Arap ahlâkî aklı, Arap aklının bir parçasıdır. Kritik ettiği kültürel sistem, büyük oranda evrensel değerler taşıyan ilahi vahyin yönlendiriciliğinde oluşturulmuştur. Buna rağmen o “Arap” vurgusunu ön plana çıkarmaktadır. Bununla kastettiğinin ne olduğu tartışılmış, Arapçılık ve İslamcılık akımları ile ilişkisi tespiti çalışılmıştır. O Arap derken ırksal değil dilsel, kültürel temelli ideolojik bir kurguyu kastetmektedir. Ona göre Endülüs Fas bölgesi yani Mağrip akılcılığın, İslam dünyasının doğusu ise mistisizmin merkezileştiği yerlerdir. Seküler Arapçılığa karşı olan Câbirî, tüm Arap toplumuna kendi bölgesel temelde üretilen beşeri tecrübesini önermektedir. Fransız sömürgeciliğine karşı geliştirilen Pan Arabizm, Pan Mağribizm ve yerel milliyetçilik akımlarıyla örtüşen vurguları gözlenmektedir. Arapçılık ve İslamcılık iki karşıt uca konumlandığında o, ortanın sağ/İslam tarafına denk düşecek bir ideolojik tavır içerisindedir. Ebu Rabi'nin “O, Araplaştırılmış İslam'ı desteklemekte, müslümanlaştırılmış Arapçılığı desteklememektedir” sözlerinden Câbirî'nin araçsallaştırılmış bir dinselliğe karşı olduğunu ve fakat kendi kültürel kodlarından hareketle bir din yorumlaması da yaptığını (Araplaştırma projesi) ifade edebiliriz. Yani İslamlaştırılmış Arapçılık yerine

<sup>92</sup> Vecdi Akyüz, “Muhammed Âbid Câbirî'nin Çağdaş İslam Siyasi Düşüncesine Katkıları”, *Türkiye Yazarlar Birliği Akademi Dergisi*, Sayı: 4, Yıl: 2012, s. 93.

Arap İslamcılığı yaklaşımını geliştirmektedir. Bu yorumlama işleminde Mağribiliğin baskın olduğu bir Arapçılık, İslami evrenselci bakışa kıyasla öne çıkmaktadır. O hedeflerindeki bazı farklılıklara rağmen İslamcılıkla aynı terimleri kullanmakta, Müslümanların geri kalış sebepleri konusunda Cemalettin Afgâni ve Muhammed Abduh gibi düşünmektedir.<sup>93</sup>

Câbirî'nin "Arap Ahlâki Akıl" eserinde incelediği eserlerin hepsi aynı zamanda İslami ahlâk Literatüründe yer alan eserlerdir. Bu örtüşme Arap olmayan Müslümanlar açısından, İslami Literatürün sadece bir millete hasredilmemesi gerektiği şeklinde itirazlara neden olabilecektir. Bunlara ilişkin Câbirî, "Arap İslam Kültürü'nün Akıl Yapısı" isimli eserine yazmış olduğu "Türkçe çeviriye sunuş"ta uzunca cevaplar vermiştir. Arap yerine İslam kelimesinin kullanılması taleplerine, Fas'ta bu iki kelimenin Hristiyan Avrupa karşılığı bağlamında özdeş kullanıldığını belirtmektedir.<sup>94</sup> Benzer bir durum, Osmanlı İmparatorluğundan günümüze Trakya'da yaşayan insanların yine Hristiyan Avrupalı karşısında, Türk ve Müslüman özdeş olarak anılmasıdır. Nurettin Topçu'nun Anadolu Milliyetçiliği ve İsmet Özel'in kurgusal Türklük kavramlaştırmaları, Câbirî'nin eleştirel rasyonalizm temelli Arapçılığının İslamcılıkla örtüşen ve farklılaşan yönlerini daha iyi anlamak için göz önünde bulundurulabilir.

Arap akılı yerine İslam akılı kullanılması önerilerine yönelik dört maddelik izahatta bulunmaktadır: İlkin, Arap ve İslam kelimelerinden birini tercih etmiş olmanın arka planı olan bir anlamı olmadığını belirtmekte, ele aldığı konunun İslam kültürü olduğunu ve Arapça yazılmış Literatüre odaklandığını kaydetmektedir. İkinci olarak, "İslam Akılı" tabirini tercih etmesi halinde, bir temsil sorunu baş göstereceğini, günümüzde kilise kurumu gibi bir yapılanmanın İslam dünyasında mevcut olmadığını hatırlatmaktadır. Üçüncü olarak, İslami akıl tabirinin, beşeri ve kültürel olandan ziyade ilahi ve teolojik olana atıf yapıldığı intibasını verdiğini, kastının ise birbiriyle rekabet halinde olan fikir akımlarının tümünü içermek olduğunu belirtmektedir. Dördüncü olarak, asıl ilgisinin epistemoloji olduğunu ve bu alanın dini düşünce alanından farklılıklar gösterdiğini ve tarihteki İslam'ın kritik edildiğini belirtmektedir.<sup>95</sup>

İslam dinini benimsemiş Arapların ürettiği kültürle, Arapça yazılmış İslam kültürünün bir paranın iki yüzü gibi olduğunu ve aynı olgunun değişik vechelerini gösterdiğini belirtmektedir. Türk, Arap ve İranlıların da ortak oldukları bir geleneği incelediğini belirten Câbirî, globalizmin dışlayıcılığına karşı bu üç milletin arasındaki kültürel bağların kuvvetlenmesinin önemini belirtmektedir.<sup>96</sup>

Câbirî'nin Arap terimini tercihi, incelediği kültürel alanın sınırlılığını ifade etmektedir. Bununla birlikte, Arap kültürü olgusunun, İslam kültürü kümesinin alt bir parçası olması yer yer Cabiri'yi olgusal bir darlığa sürüklemektedir. Örneğin onun Arap kültürel evreni için dikkate almadığı Maturidilik, İslam kültüründe akli teolojik damarı (Ehli rey) işaret etmektedir. Sistemini aklilik üzerine kuran Cabiri'nin benzer çizgideki dini bir gelenek olan Maturidiliği işlememesi, kalam eleştirisinden çok mağribilik temelli Arap kültürel geleneğine bağlılığıyla izah etmek uygun olabilecektir.

<sup>93</sup> İbrahim M. Ebu Rabi, *Çağdaş Arap Düşüncesi: 1967 Sonrası Arap Entelektüel Tarihi Araştırmaları*, (Çev. İbrahim Kapaklıkaya), İstanbul: Anka Yayınları, 2005, ss. 355-397.

<sup>94</sup> Muhammed A. Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl yapısı*, (Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli), İstanbul: Kitabevi yayınları, 2000, ss. 9, 10.

<sup>95</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürü'nün Akıl Yapısı*, ss. 10, 11.

<sup>96</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürü'nün Akıl Yapısı*, ss. 12.

## 1.2. Beş Değer Düzeni

Muhammed Âbid Câbirî değer ya da değerler düzeni kavramlaştırmasıyla kişisel vasıf olarak iyi veya kötü değil, bakış açısı ve dünya görüşü, siyasal yönetim ve toplumsal davranışlar için belirleyici olan bir olgudan bahsetmekte,<sup>97</sup> buna paralel “Arap Ahlâkî Akli” kavramını da tercih etmektedir. “Arap Ahlâkî akli”, bir düşünme biçimi olan Arap Aklının bir parçası olup her ikisi de epistemik temelde üretilmiş kavramlardır. Câbirî, Arap İslam kültürünü etkileyen ahlâkî sistemleri “Arap Ahlâkî Akli” eserinde ortaya koymuştur. Bu bağlamda beş farklı ahlâk sistemi ve anlayışından bahsetmektedir. Arap aklının karar verme süreçlerini belirleyen ahlâk sistemleri şunlardır:

1-Fârisî miras, itaat ahlâkî: Fars kültürel mirasının Arapçaya tercümesi ile vücut bulmuştur.

2-Yunan mirası, mutluluk ahlâkî: Salt Antik-Yunan ve Yunan-Roma çağına dayanan mirası içerir.

3-Sûfî miras, fena ahlâkî: Her dinde benzer yönelim bulunur. Dinin bânını olduğu iddiasında olmasına rağmen o da yabancı kökenlidir. İradeyi güçlendirmeyi hedefler.

4-Saf Arap Mirası, fütüvvet ve mürüvvet ahlâkî: Cahiliye dönemi yiğitliği ve cömertliği.

5-Saf İslam Mirası: Kur’an ve Sünnetten hareketle üretilen ahlâk. İslami ahlâkî, iman-salih amel birlikteliği olarak tanımlamakta, *takvanın merkezi değer olduğunu* ifade etmektedir.<sup>98</sup> Takva kavramının Kur’anî bağlamda yüksek ahlâkî faziletlerle (örneğin nezaket gibi) ilişkili olduğu ifade edilmiştir.<sup>99</sup>

Muhammed Esed tefsirinde takva kelimesi sorumluluk bilinci, muttaki ise Allah’a karşı sorumluluklarının bilincinde olanlar şeklinde çevrilmiştir. Çevirmenler “Allah korkusu ve Allah’tan korkan” şeklindeki klasik anlamlandırmanın yeterli olmadığını kaydetmektedirler.<sup>100</sup> Diyanet’in “Hadislerle İslam” kitabında takva, “Allah’a karşı sorumluluk bilinci” olarak başlıklandırılmış, Allah’ı görüyormuşçasına kulluk olan ihsanla da ilişkilendirilmiştir.<sup>101</sup> Sadece korkuya dayalı bir saygı ve itaatin, Allah ve insanlar nazarında değerinin olmayacağı vurgulanmıştır.<sup>102</sup>

Saf Arap mirasına Saf İslam mirası eklenmiş akabinde ise ardı ardına Fârisî miras, Yunan mirası ve sûfî miras, Arap değerler düzenini teşekkül ettirmiştir. O, sayılan beş değer düzeninin birbiriyle etkileşimini tabii bulmaktadır. Fakat bu süreçte, alışveriş anlamındaki iç içe geçme olgusunun değil, tercihe dayalı ithal etme olgusunun var olduğunu belirtmektedir.<sup>103</sup>

<sup>97</sup> Muhammed Âbid Câbirî, *Arap Ahlâkî Akli*, (Çev. Muhammet Çelik), İstanbul: Mana Yayınları, 2016, s. 68.

<sup>98</sup> Câbirî, *Arap Ahlâkî Akli*, ss. 30, 31.

<sup>99</sup> Mustafa Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, (3. basım), İstanbul: Dem Yayınları, 2006, ss. 40-50.

<sup>100</sup> Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı: Meal Tefsir-1*, (Çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk), İstanbul: İşaret Yayınları, 1999, s. 4. Takvanın tam anlamını şu şekilde verir: “O’nun her zaman ve her yerde hazır olduğunun farkında olmayı ve kişinin bu farkında oluşun ışığı altında kendi varlığını biçimlendirme arzusu.” Sufilerin, sevdiğini incitmek için yanlış yapmaktan kaçınma yorumu/anlamı, bahsedilen bu farkındalık doğrultusunda davranmayla paraleldir. Her ikisinde de içsel bir irade etme olgusu söz konusudur.

<sup>101</sup> Mehmet Emin Özafşar vd. (ed.), *Hadislerle İslam-3*, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017, ss. 111-122.

<sup>102</sup> Özafşar (Ed.), *Hadislerle İslam-3*, s. 117.

<sup>103</sup> Câbirî, *Arap Ahlâkî Akli*, s. 72.

Câbirî, Saf Arap mirasında dînî, siyasi, toplumsal değer anlamında, Fars ahlâkındaki gibi itaate merkezi bir değer verilmediğini belirtmekte, Saf Arap ahlâkında merkezi değerlerden birinin fütüvvet bir diğerinin mürüvvet olduğunu, onun ise övgüye dayalı toplumsal davranışlar bütünü olarak tanımlanabileceğini kaydetmektedir.<sup>104</sup>

Câbirî, batılı yazarların “Araplar ne cahiliye ne de İslam döneminde, Yunan felsefesinden aktarıp tekrarladıkları ahlâkî görüşler dışında, ahlâkî bir görüş üretmediler” iddiasını gündeme taşımakta ve bu iddianın temelsizliğine ilişkin Argümanlarını ‘Arap Ahlâkî Aklı’ eserinde kaydetmektedir. O Müslüman Arapların evrensel ahlâk alanına Saf Arap, Saf İslam ve Sûfî ahlâkî alanlarıyla özgün katkılar yaptığını savunmakta, kritik ettiği değerler düzenini öncelikle muhatap alıp kendi değerlendirmelerine temel edinmektedir.<sup>105</sup> Makalemizde bazılarına değineceğimiz, onun indirgeyici ve ötekileştirici bazı yaklaşımlarıyla, bu özgünlük savunusu zayıf kalmaktadır.

Macid Fahri metodik bütünlük taşıyan ahlâkî yapıları dört başlıkta değerlendirmektedir. 1- Nassî Ahlâk, 2-Kelâmî Ahlâk, 3-Felsefî Ahlâk, 4-Dînî Ahlâk. Câbirî’nin beş epistemik ahlâk sistemi Arap kültürel aklına özgü iken, Fahri’nin değerlendirmeleri Arap kültürüne özgünlükten ziyade ulusallığı aşan daha geniş ve inancaşal bir alanı kapsamaktadır. Her ikisinde ise farklı zeminden yükselen teoriler ele alınmış, metodik bütünlük taşıyan yaklaşımlar ortaya konmaya çalışılmıştır. Fahri’de ahlâk teorilerinin siyasetle ilişkisi zayıf iken, Câbirî’de ahlâk sistemleri siyasetin belirleyiciliğinde şekillenmektedir. Fahri sûfîlerin tutarlı, bütünlüklü teoriye sahip ahlâkî görüşlerinin olmaması nedeniyle tasavvufî ahlâk gibi bir başlık açmamışken, Câbirî sûfîlerin ahlâkî yaklaşımlarını veren bir alt başlık açmış ve içeriğinde Fahri’yle ortaklaşan ve sûfî teorik ahlâkını eleştiren bir tutum almıştır.<sup>106</sup>

## 2. SİYASET FELSEFESİ KAPSAMINDAKİ ELEŞTİRİLERİ:

Kabile, ganimet ve akide terimleri üzerine bina edildiğini savunduğu Arap siyasi aklını yeniden inşa çabasına girişen Câbirî, üç öneri ileri sürmektedir: İlkini yeni medeni, siyasi ve sosyal örgütlenme sağlanmalı, ikinci olarak rantçı ekonomi üretici ekonomiye dönüştürülmeli, üçüncü olarak da özgür düşünceyi geliştirerek kapalı grupların otoritesinden kurtulmak gereklidir. Ayrıca o milliyetçilik, laiklik, Arap birliği konularında demokrasi merkezli yaklaşımlar sergilemektedir.<sup>107</sup> O’nun siyaset felsefesinin temel amacı siyasete değer katmaktır.<sup>108</sup>

### 2.1. Fârisî İtaat Ahlâkının Arap Ahlâkına Nakli.

Emevilerin dinden arındırılmış kabileci siyaset ve değer düzeni ürettiklerini, kaza ve kader bahsi hariç dînî meşrulaştırıcı bir siyaset kullanmadıklarını ifade etmektedir. Fars âdâbının şeriat âdâbı olarak Arap Literatüre girdiğini, Tanrı kral kültürünün Fars devlet geleneğinden aktarıldığını vurgulamaktadır. Kisra Ardeşir’in

<sup>104</sup> Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, ss. 26, 50, 72.

<sup>105</sup> Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, ss. 7-21.

<sup>106</sup> Macid Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, (Çev. M. İskenderoğlu, A. Arkan), İstanbul: Litera Yayınları, 2014, s. 14.

<sup>107</sup> Akyüz, s. 95-108.

<sup>108</sup> Mustafa Selim Yılmaz, “Din Siyaset İlişkisi Bağlamında M. A. El-Câbirî’nin Geleneğe Yönelttiği Eleştiriler”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Sayı:32, Yıl: 2008, s. 220.

kendinden sonra gelecek hükümdarlar için yazdığı vasiyetnameyi merkeze alan Câbirî, mülkün temel adaletin ise ona bağımlı bir alt değer olduğunu savunmaktadır.<sup>109</sup>

Fârisî itaat ahlâkına dayanan devleti, Kısra devlet şeklinde tanımlamakta, bunun İslam'da yasallaşması bağlamında İbn Mukaffa başta olmak üzere Arap metinlerini irdelemektedir. Arap ahlâkındaki Fars ahlâkı etkisi Câbirî'nin merkezi fikirlerinden biri olup bazı eleştirilere yol açmıştır. Özellikle Hasan Hanefî'nin ifadesiyle Câbirî "Arap ahlâkını Fars itaat ahlâkına indirgemekle" bağımsızlık ve özgürlük için can veren insanları görmezlikten gelmektedir.<sup>110</sup>

Câbirî, Şîî siyaset teorisinde itaati istenen masum imamın "Ebu Cafer el-Mansur'un elbisesine büründürülmüş Kısra" olduğunu söyleyerek, Antik Pers ve Fars değer düzeninin Şîilik maskesi altında fiilen işlerliğine devam ettiğini çarpıcı bir şekilde belirtmektedir.<sup>111</sup> Fazlurrahman da Şîilikteki masum imam inancının olduğu yerde insan zihni, bilinci ve özgür iradesinin anlamsız olacağını vurgulayarak Câbirî'nin Arap ahlâkî aklındaki Fars değer düzeni eleştirisini tamamlamaktadır. Zira masum imam, özgür iradeli insanlara değil makinalara ihtiyaç duyacaktır. Şia, insan özgürlüğüne yönelik teorik vurgularına rağmen, hukuki düşünce yönünden Sünnilikten farklı olarak insan özgürlüğünü temel alan yeni hukuki postulatlar üretememiştir.<sup>112</sup>

Câbirî, Emevi ve Abbasilerde muhalefetin irfan kavramlaştırmasıyla kendine zemin bulmaya çalıştığını, devletin ise mantık ve burhan ilimleri ile direniş zemini yaratmaya çalıştığını kaydetmektedir. Benzer bir düşünceyi Ülken de belirterek, Abbasilere fikri ve siyasi tehdidin geldiği İran ve Hint eserlerine karşı hoşgörü gösterilmediğini vurgular.<sup>113</sup> Ahlâkî değerlerin de bu siyasal gereksinim temelinde tek yanlı bir gayelilikle belirlendiğini işleyen Câbirî'nin Arap-İslami değerler düzenine yönelik en derinlikli eleştirisi bu noktada belirginleşmektedir. İktidarın gücünü koruma ve muhalefetin de iktidarı ele geçirme gibi politik hedefleri, fikri-kültürel hayatı hegemonyasına almış ve hakikati arayıp bulma çabası ve hakikati bulunca ona teslim olma tavrı/değeri marjinalleşmiştir. Arap aklında siyasetin ahlâkı belirlediği ve tanımladığı yaklaşımını kültürel değerlendirmesinin merkezine yerleştirmektedir. O, iç tutarlılık arayışı ve metodik temeli gözetilmeden derlemeci bir yaklaşımla sanki bir pazar yeri gibi ahlâkî yaklaşımların halka sunulmasını eleştirmektedir. Ahlâk kavramının apolitik ve sadece bireysel-içsel bir olgu olmadığını, temelinin özgürlük olduğunu eseriyle betimlemiştir.<sup>114</sup>

## 2.2. Demokrasi, Ahlâkî Yaşamın İmkânıdır.

Demokrasinin İslam dünyasında temellenişine çalışmakta, Arap ahlâkî yapısında buna engel gördüğü yönleri açık etmeye çalışmaktadır. Muaviye'yle başlayan yüzyıllarca müslümanların yönetim modeli gibi işlerlik kazanmış olan saltanat rejiminin, modern döneme değin fikri, kültürel, toplumsal ve bireysel alanlarda ahlâkî zehirlenmeye yol açtığını düşünmektedir. Saltanat yönetimine teolojik temel sunan ahlâk Literatürünü sergilemeye gayret etmektedir. Demokrasiyi sadece siyasal bir proje olarak

<sup>109</sup> Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, ss. 172, 192, 197.

<sup>110</sup> Muhammed Coşkun, *Câbirî ve Tefsir Anlayışı: Kur'an Yorumunda Yeni Bir Ufuk, (1. Basım)*, İstanbul: Fikir Yayınları, 2014, ss. 85-92. Bu eserde, Câbirî hakkında düşünürlerin değerlendirmeleri de bulunmaktadır. Câbirî, eleştirilerini toplumdan ziyade iktidarı ellerinde bulunduranlarda merkezileştirmektedir.

<sup>111</sup> Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, s. 245.

<sup>112</sup> Fazlurrahman, *İslam Felsefesi ve Problemleri*, (Çev. Ömer Ali Yıldırım, Mehmet Ata Az), Ankara: Otto Yayınları, 2015, s. 75.

<sup>113</sup> Macid Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi yayınları, 1957, s. 33.

<sup>114</sup> Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, s. 71.

tasarlamamakta, insan iradesinin ve dolayısıyla özgür bireyin bir yansıması olarak görmekte, bu yönüyle de ahlâkın yani değer ve sorumluluğun temeli saymakta ve şöyle tanımlamaktadır: “Demokrasi, özgür iradeleriyle seçtikleri kurumlar aracılığıyla kendini ifade eden halkın otoritesidir.”<sup>115</sup> Güçler ayrılığı, özgür seçim ve yöneticinin denetlenmesi ise demokrasinin başat özellikleridir.<sup>116</sup>

Kültürel hesaplaşmasındaki öncelikli amaçlardan birisi Arap ahlâk düzenine sinmiş otoriter karakterin, dînî ve akli temellerini sarsmak ve demokrasiyi dînî ve akli bir gereklilik olarak meşruiyet temeli haline getirmektir. Ali Harp, demokrasinin mantıksal sonuçları ile yüzleşmemesi, yani demokrasiyi savunurken laikliği eleştirmeye devam etmesini çelişik bulmuştur.<sup>117</sup> Demokrasi ve laikliğin birbirini gerektirmesi olgusu ise tartışma götürür bir konudur. Laiklik kavramının düşünce dünyasından çıkarılıp yerine birey ve toplum haklarını koruyan demokrasi ile akıl ve ahlâki ölçülere temel olan akılcılık ilkelerinin konmasını önermektedir.<sup>118</sup>

Geleneksel İslami referanslarda, en iyi yönetimin “adil bir müstebit” olarak görüldüğünü, şûrâya da istibdadın iyi bir türü olarak yaklaşılabileceğini kaydetmektedir. Eğer yönetici arzu ederse danışabileceğini, danışmanın sonucunda son kararın da yöneticiye bırakıldığını bunun ise tek kişinin baskın yönetimi anlamına geldiğini söylemektedir. Bununla birlikte şûrâ her inanan kişi için bir erdem olarak da tanımlanmakta ve fakat farz ve vacipler dairesinde görülmediğinden fıkıh kitaplarında da yer bulamamaktadır. Bu durumu eleştirmekte, halifenin topluma karşı değil de Allah’a karşı sorumlu tutuluyor olmasını demokrasiyle arasındaki bir diğer fark olarak tanımlamaktadır. Evrendeki egemenliğin ontolojik düzlemde Allah’a ait olmakla birlikte beşeri ilişkilerde egemenliğin topluma ait olduğunu bunun da seçimler marifetiyle sağlandığını söyleyerek yönetilenlere koşulsuz itaatin olmamasını bir değer olarak görmektedir.<sup>119</sup>

Entellektüalizmin despotik tavrı yok edildiğini belirterek, insani düzlemde fikri ve pratik özgürlükle siyasi düzlemde demokrasiyi ilişkilendiren Fazlurrahman, Câbirî’yle benzer bir yaklaşım taşımaktadır.<sup>120</sup> O, özgür düşünce ve düşüncenin anlamdaş olduklarını, yani düşüncenin varlık alanına çıkabilmesi için özgürlüğün zorunlu olduğunu, özgürlüğün olmadığı yerde düşüncenin de olamayacağını belirterek<sup>121</sup> Câbirî’nin saltanat yönetiminin, özgür düşünce ve özgür iradeyi sınırlandırdığı fikri paralelinde düşünmektedir.

Aristoteles ahlâk siyaset ilişkisini önemsemekte, siyasete ahlâki koruyacak ve geliştirecek bir işlevle bakmaktadır. Bu bütünlükle ahlâka yaklaşan Farabî de “ahlâk ve siyaset” konusuna önem veren tek Arap filozofudur (Farabî’nin soy olarak Türk olmasının Câbirî cephesinden Arap filozofu sayılmasını değiştirmemesi anlamlıdır).<sup>122</sup> O, değerleri korumak için zorlama ve baskıyı doğru görmektedir. Farabî, tutkunun akli Argümana değil güce boyun eğeceği ve çoğunluk için cezaların itaat edici olduğu

<sup>115</sup> M.A. Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, (Çev. Ali İhsan Pala, M. Şirin Çıkar), İstanbul: Denge Yayınları, 2011, s. 259.

<sup>116</sup> Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 151.

<sup>117</sup> Coşkun, s. 89.

<sup>118</sup> Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 132.

<sup>119</sup> Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, ss. 145-148.

<sup>120</sup> Fazlurrahman, s. 30.

<sup>121</sup> Fazlurrahman, s. 73.

<sup>122</sup> Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, 438.

kanaatindedir.<sup>123</sup> Câbirî, zorlamaya olumlu yaklaşan Farabî’de ahlâkın, Aristoteles’ten çok Platon’a kaydığını, şehrin yönetiminde Platon’un adaletine verdiği merkezi değerden de uzaklaştığını, Fars itaat ahlâkının ön plana çıktığını ve böylece adaleti despotizme kurban ettiğini vurgulamaktadır. O’na göre Farabî’nin erdemli şehri, imamiyye şehridir, (despot kral) Ardeşir şehridir.<sup>124</sup> Zira şehrin yöneticisi Tanrısal güçler taşır ve şuranın iptali anlamına gelebilecek şekilde danışmaya ihtiyaç hissetmez.<sup>125</sup> Câbirî’nin bu yaklaşımı tartışılabilir bir değerlendirme olmuştur. Zira despot bir kralın ülkesi, demokrasiyle yönetilen bir toplumdur, erdemlere erişmiş olma hali bakımından daha yetkin olabilir. Farabi, topluma ait niceliksel bazı durumların, onun niteliği bakımından yetkinliğini göstermeyebileceği kanaatindedir.<sup>126</sup>

### 2.3. Hür Vatandaşın Savunma Bloğuna

Câbirî köklü gelenek eleştirisinin de bir devamı ve dünya ile irtibatlı bir din anlayışının da gereği olarak modernliği savunmaktadır. Modernliği insanlık tecrübesi görecelik olarak belirli bir coğrafyaya hasretmez. Modernlikle bağlantı kurmadan geleceğin aktörü olunamayacağını vurgular.<sup>127</sup> Yenilik yapmak, bilgi üretmek başta olmak üzere özgürlüklerin geliştirilmesinde Modernlik bize belirgin bir mesafe katettirmiştir.<sup>128</sup> O, hür vatandaş olma halinin, hem özgür iradeli insan ve hem de ona bu imkânı tanıyan siyasal yönetim olarak iki yönü olduğunu vurgulamakta ve modernliğin kazanımlarının geliştirici olduğunu belirtmektedir.<sup>129</sup>

Câbirî ideolojilerin farklı değer düzeni geliştirdiklerini ve bu anlayışların her birisinin belli oranlarda hayatın gerçekliğinden temellenen bir meşruiyete sahip olduklarını belirtmektedir. Dolayısıyla tüm ideolojilerin kanun tarafından korunma haklarının olması gerektiğini belirterek odaklanılması gereken yönün asgari müştereklerde buluşulması olduğunu kaydeder. Zira bu ideolojilerin hiçbiri sorunların tümünü tek başlarına çözme kapasitesine sahip olmayıp, işbirliği zorunluluğu bulunmaktadır. Emperyalist güçlere karşı savunma sorunu için tarihsel bir blok oluşturma, farklı değer düzenleri için ortak payda olmalıdır.<sup>130</sup> Ayrıca Arap Ortak Pazarı önerisi ile rantçı ekonomiyi üretim ekonomisine dönüştürmek istemektedir.<sup>131</sup>

Partiler üstü bir yaklaşım geliştirerek, farklı ideolojileri yurt savunması gibi ortak değerlerde birleştirme çabası ahlâki bir girişimdir. Fakat farklı ideolojilerin sahip oldukları farklı değer düzenlerinin uzlaştırılması sorununa yönelik değerlendirme, “Arap Ahlâki Akli” eserinde yer bulamamıştır. Ayrıca siyasetin ideolojik çerçeve ve zeminden hareketle yapılması da bu yarış ve rekabet ortamında daha üst değerlerin tespitini zorunlu kılmaktadır. Câbirî devletin bir ideolojiye yaslanması olgusu yerine, ideolojilerin serbest rekabetine imkân tanıyan üst değerler oluşturmasını

<sup>123</sup> Hümeýra Özturan, *Akıl ve Ahlak: Aristoteles ve Fârâbî’de Ahlakın Kaynağı*, (1. Basım), İstanbul: Klasik Yayınları, 2013, ss. 191, 192.

<sup>124</sup> Câbirî, *Arap Ahlâki Akli*, 457.

<sup>125</sup> Câbirî, *Arap Ahlâki Akli*, 455.

<sup>126</sup> Hasan Hüseyin Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, (1. Basım), İstanbul: İz Yayınları: 2001, s. 406.

<sup>127</sup> Hasan Hanefî ve M.A. Câbirî, *Doğu Batı Tartışmaları*, (Çev. Muhammed Coşkun), İstanbul: Mana Yayınları, 2014, s. 92.

<sup>128</sup> Hanefî, s. 93.

<sup>129</sup> Hanefî, s. 130.

<sup>130</sup> Hanefî, ss. 43-45.

<sup>131</sup> Muhammed Âbid Câbirî, *İslam’da Siyasal Akıl*, (Çev. Vecdi Akyüz), İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997, s. 735.



öngörmektedir. Bu bakışıyla liberal siyaset teorisine yakın düşen Câbirî, sömürgeciliğin liberalizmin yeşermesini engellediğini düşünmektedir.<sup>132</sup>

### 3. KELAMİ AHLÂK KAPSAMINDAKİ ELEŞTİRİLERİ

Câbirî, Arap İslam kültüründe bütün yönelimleri kapsayacak yeni bir sınıflandırmaya ihtiyaç olduğu kanaatinde olup “Arap Ahlâkî Aklı” eserini bu amaçla kaleme almıştır.<sup>133</sup> Arap akli nasıl “beyan, burhan ve irfan” terimlerinden oluşan üç epistemik sistemin bir araya gelmesiyle oluşmuşsa Arap ahlâkî akli da beş değer düzeninin bir araya gelmesiyle oluşmuştur.<sup>134</sup> İslam dünyasının yaşadığı kriz, Epistemik ve değerler düzeni temelli olup sorun bu alanlar arası kurulan ilişkilerde aranmalıdır. Epistemolojinin ancak ontolojiyle beraber bütünlüklü bir sistem kurabildiği göz önüne alınırsa, Câbirî’nin kriz ve yapılanma alanlarında ontolojiye yer vermemesi, üzerinde ayrıca durulması gereken bir husustur.<sup>135</sup>

#### 3.1. Ahlâkın Kaynağı Sorunu

Felsefe tarihinde ahlâkın kaynağının ne olduğu sorusuna yönelik farklı yaklaşımlar geliştirilmiştir. Ahlâkın haz, tabiat, duygu, sezgi, toplum, Tanrı (Vahiy ve akıl) kaynaklı olduğu savunan fikirler ifade edilmiş, temellendirilmiştir.<sup>136</sup> Câbirî bu hususlar dışında ahlâkın göreceliliği meselesini de tartışmakta ve eğer ahlâk görecelidir denirse ona değişmez yapısını veren ilkenin ne olduğunun ortaya konulması gerektiğini belirtmektedir.<sup>137</sup>

Aristoteles, ahlâkın kaynağının akıl olduğunu belirterek, akıl ile ölçülü bir hayat kurmaya çalışmıştır. Dünyada mutluluk elde etmeyi amaçlayan bir yaklaşım geliştirmiş, bu düşünce Farabî’yi de etkilemiştir. Yalnız Farabî akıl ile sadece dünyevi bir mutluluk değil uhrevi bir mutluluğu da hedefleyen bir yaklaşımı geliştirmiştir.<sup>138</sup> Aristoteles’te akıl tanrısal bir olgu, akla uygun yaşam da Tanrısal bir yaşam olup bu yönüyle de Farabî ile arasında paralellik bulunmaktadır.<sup>139</sup>

#### 3.2. Mutluluk Ahlâkının Belirleyiciliği

Farabî’nin felsefe ile dînî meczeden yaklaşımı zemininde şeriattaki parça durumların felsefede bütünsellik kazandığını vurgulayan Câbirî, bir sonraki aşamada Âmirî ile Antik Yunan ahlâkının Arap İslam mirasına taşınması ve evrenselleşme imkanının doğduğunu kaydeder. Miskeveyh ise Âmirî’nin alıntılarını aşmış ve ilmi bir yöntemle Arap mirasının unsurlarını sentezlemiş ve yeni ahlâkî söylem vücuda getirmiştir. Maverdî ise dünya ve din edeblerini bir araya getirmiş ve İsfahanî kendinden önceki birikimi zirve noktasına taşıyarak Yunan ahlâkının İslamileştirme çalışmalarını gerçekleştirmiştir.<sup>140</sup>

Platon-Aristoteles temelli Antik-Yunan ahlâkının İsfahanî tarafından İslamileştirilmesi çalışmalarının yapıldığını belirten Câbirî, şu merkezi soruyu sorar:

*“Kur’an ve hadis yoluyla deliller getirmek, İslam’ın dışında doğup gelişmiş bir ilmin İslami bir ilme veya İslamleşmiş bir ilme dönüşmesi için yeterli midir?”* Bu soru aynı zamanda

<sup>132</sup> Hanefî, s. 85.

<sup>133</sup> Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, s. 12.

<sup>134</sup> Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, s. 24.

<sup>135</sup> Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, s. 25.

<sup>136</sup> Özturan, s. 19.

<sup>137</sup> Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, ss. 126-127.

<sup>138</sup> Özturan, s. 211.

<sup>139</sup> Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, (Çev. Furkan Akderin), İstanbul: Say Yayınları, 2015, s. 227.

<sup>140</sup> Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, s. 729.

bilginin belirlenmiş bir metodik tavır olmaksızın aktararak İslamileştirilemeyeceğine yönelik bir vurgudur.<sup>141</sup> Onun bir felsefeci olarak Antik-Yunan temelli mutluluk ahlâkına karşı olması beklenemez. Zira o projesinde bozulmamış Aristoteles'e dönüşü öneren İbn Rüşd'ü izlemiştir.<sup>142</sup> Onun Arap İslam kültüründeki eleştirileri daha çok metodik uyum taşımayan, tutarlılık ve bütünsellikten mahrum eklektisizme ve sentezlemeye yoğunlaşmaktadır. Felsefe tarihi de bir yönüyle fikirlerin birbiriyle çarpışması ve birbirini etkilemesi olarak görüldüğünde, Câbirî'nin metodik olan düşüncelere daha çok itibar etmesi ve sentezlenmiş, eklektik fikirleri eleştirmesinin yerindedir tartışılabilecektir.

Yunan ahlâkının temelini otorite değil birey olduğunu belirtmekte, Arap-İslam kültürüne sızan Yunan mirasına ait merkezi değerinin mutluluk olduğunu kaydetmektedir. Platon ve Aristoteles'in eserlerinde ahlâk ve devlet ilişkisinin bir paranın iki yüzü gibi olduğunu, Arap kültüründe ise önceliğin devlete ve ona itaate indirgenmesini belirtmekte, tıbbi, felsefi ve derlemeci yönelim olarak üç ekolün Arap ahlâkî aklını etkilediğini kaydetmektedir.<sup>143</sup>

Ebubekir er-Razi, bilimsel tıbbi yönelimli Galen ahlâkî etkisiyle hazlar teorisini oluşturmuştur.<sup>144</sup> Farabî'nin, Razi'nin çağdaşı olmasına ve Galen'in kitaplarını bilmesine rağmen "*ahlâk tıbbî*" yöneliminden bahsetmemiş olmasını, Câbirî anlamlı bulmaktadır.<sup>145</sup> Câbirî, Arap-İslam ahlâkî üzerinde Yunan mutluluk ahlâkî ve Fars itaat ahlâkî değer düzenlerinin rekabet halinde etkide bulunduğunu belirtmektedir. Fakat ona göre Fars edeplerinin etkisi kalıcı ve sahici iken Yunan değer düzeninin etkisi sahte, yapay ve yüzeysel olmuştur.<sup>146</sup>

İmmanuel Kant, bizi mutluluğa götürecek ilkelerde ahlâkîlik arayışını reddetmekte, vazifeden dolayı gerçekleştirilecek eyleme ahlâkîlik atfetmektedir. Dürtüye, karaktere göre şekillenen bir davranışı değil iyi niyete göre şekillenen davranışı ahlâkî görmektedir. "Kategorik imperatif" davranışlar sadece ahlâkî olabilecektir. Keyfiliği reddeden bir özgür istenç/özgürlük de bunun temel koşulu olup nedensellik kanunundan başka bir yasa olan kendi kişisel yasasına bağlı olma hali ahlâkîliği sağlayabilecektir.<sup>147</sup> Câbirî, özgürlüğü ahlâkîliğin temeli yapmada Kant ahlâkına yaklaşmaktadır. Mutluluk ahlâkının yerine itaat ahlâkının geçmesini de yine eleştirmektedir. O özgürlüğe kapı aralayan ahlâkî yaklaşımlara karşı olumlu bir tavır içerisinde. Arap toplum ve devletlerindeki otoriter karakterin kırılmasını temel gaye edinmiş olması onu bu yöne sevk etmiştir.

### 3.3. Akıl, Ahlâkın Kurucusudur.

Kelâmî ahlâk kavramlaştırması ile ahlâkın kaynağını Tanrı olarak gören yaklaşım kastedilmektedir. Eş'ari iyi ve kötünün ancak Tanrısal vahiyle temellenebileceğini belirtirken, Mâturîdî ise akıl ile iyi ve kötünün bilinebileceğini savunur. Câbirî, iyi ve kötünün belirlenmesinde aklın dışarıda bırakılmasına eleştiriler yöneltmektedir. Ahlâkın kaynağını ve temelini akıl olarak değerlendirmekte, Şeriat dışındaki alanda salt aklın hâkimiyeti söz konusuysa Şeriat alanında ise naklin kötü saydığına aklın destek

<sup>141</sup> Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, ss. 729, 731.

<sup>142</sup> Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, (çev. Lütfi Şimşek), İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015, s. 149.

<sup>143</sup> Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, ss. 323, 347.

<sup>144</sup> Bu eser Türkçeye çevrilmiştir. Ebubekir Razi, *Ruh sağlığı*, (çev. Hüseyin Karaman), İstanbul: İz Yayınları, 2015. Akli metodla ahlâkî ilkelerin tespiti ve savusu işlenmektedir. Hazzın, acının yokluğu demek olduğunu savunmakta, hormonal etkilere ilişkin vurgularıyla da tıbbi ahlak ekolüne dayanmaktadır.

<sup>145</sup> Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, s. 439.

<sup>146</sup> Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, s. 542.

<sup>147</sup>Anthony Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi-3, Antik Felsefe*, (çev. Serdar Uslu), İstanbul: Küre Yayınları, 2011, ss. 272-276.

vermesi halinin bulunduğunu kaydetmektedir. Aklın karşısında ona zıt olarak konumlandırılan olgu ise Aristoteles'e göre heva, şehvettir.<sup>148</sup>

Siffin Savaşı'nda onbinlerce sahabenin birbirini öldürmesi bir değer krizi doğurmuş ve bu durum müslüman toplumun birliğini bozmuştur. Bu kriz, büyük günah meselesine ilişkin Mu'tezile'nin ara formül çabalarıyla aşılmaya çalışılmıştır. Mu'tezile büyük günah işleyen ne Müslüman ne de kâfir olduğunu, ikisi arasında bir konumda/dercede bulunduğunu savunur.<sup>149</sup> Kur'an'da boşanma bağlamında başvuru karşılıklı lânetleşme sonrasında, taraflardan birisinin hatalı olması sabittir ama o tarafın tespiti ahirete bırakılmıştır. Bu durumda iki taraf da dünyada şüpheli kalmaktadır. Vasıl Bin Ata bu örneği müslümanlar arası savaşa da uygular. Hz. Ali taraftarlarıyla ona karşı savaşanları, lânetleşme ayetine göre değerlendirir. Hata sabit olmakla birlikte hangi tarafın hatalı olduğunu tespit, mümkün olmadığından iki taraf ta dünyevi planda zanlı olarak kalacaktır.<sup>150</sup> Câbirî, naklettiği bu uygulama ve görüşü, değer düzeninde kurucu unsur olarak aklın nakle üstünlüğüne delil getirmektedir. Zira karşılıklı savaşan grupların biri veya her ikisi hüküm verilmediğinden suçlu olmasalar bile, en azından Allah hükmünü verinceye değin şüpheli olacaktırlar. Bu nedenle her iki grubun da şahitliklerinin kabul edilmemesi gerekir. Şahitlikleri kabul edilmeyen kişilerin rivayet ettiği hadislerin de kabul edilmemesi gerekir. Böylece naklin yerine akıl unsurunun belirleyiciliği ve değer krizine akli temelde bir çözüm arayışı sergilenmiş olmaktadır.<sup>151</sup>

#### 3.4. İnsanın Fâilliği ve Sorumluluğu Asıldır.

Câbirî, Muaviye'nin siyasi sorumluluğunu kader tartışmasıyla ötelemeye çalıştığını belirtir.<sup>152</sup> Zorlama ile bir suç işleyen kişi, gerçek bir sorumluluk taşımaz. Fakat "Allah'tan başka fâil yoktur" diyen Eş'arî için zorlamanın olması, insanın sorumluluğunu engellemediği gibi, zorlama ve özgür eylem arasında doğan çelişki de düşünsel tutarlılığı bozan bir durum değildir. Buna rağmen Câbirî, İbn Rüşd'ün Eş'ariliğe ilişkin eksik değerlendirmelerini hatırlatırcasına şöyle demektedir: "*Eş'ariler Cebr düşüncesini benimsemişler ve yaymışlardır, fakat onların benimsemiş oldukları Cebr teorisi, Kesb teorisi içerisinde belli oranda yumuşamış ve özgür iradeyi savunan ihtiyar teorisi ile uyuşacak bir noktaya gelmiştir.*"<sup>153</sup>

Tanrının tek fâilliği karşısında kesb düşüncesi ile insanın sorumluluğuna alan açmaya çalışan Eş'ari, aslında felsefi olarak bunda başarılı olamamıştır.<sup>154</sup> Mâturîdî, Tanrı'nın fiil işleme gücünü insana verdikten sonra, karşıtlık içeren fiillerden birini tercih eden insanda seçme özgürlüğünün olduğunu söylemektedir. Eş'ari ise fiilin karşıtlık yapmanın insana Tanrı tarafından verilmediğini, her yapılan iş için ayrı kudret ihsan edildiğini savunur. Maturidi, Eş'ari'deki kötü fiillerin de Tanrı'ya isnadının yol açtığı felsefi sorunu çözmüştür. Zira Allah, fiil işleme gücünü insanda yaratırken, eylemin zıddını işleme gücünü de insana vermektedir ki böylece sorumluluk sahibini

<sup>148</sup> Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, s. 145. Maverdi de bu yaklaşımı benimsemiştir.

<sup>149</sup> Muhammed Ebu Zehra, *İslam'da Siyasi, İtikadi ve Fikhi Mezhepler Tarihi*, (Çev. Hasan Karakaya, Kerim Aytekin), İstanbul: Hisar Yayınevi, 1983, s. 159-160. Bu görüşünü "el-Menziletü Beyne'l-Menzileteyn" ilkesiyle ortaya koymuştur

<sup>150</sup> Nur suresi 6 ile 9. Ayetler, zina iddiasında bulunan ama kendisinden başka şahidi olmayan kocaya karşı, eşin lian ile cezadan dünyevi olarak kurtulmasına işaret etmektedir. Ali İmran Suresi 61. Ayette de ehli kitaba karşı lian teklifinde bulunulmuştur.

<sup>151</sup> Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, ss. 95, 96.

<sup>152</sup> Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, ss. 98, 99.

<sup>153</sup> Hanefî, s. 84. Câbirî, Liberalizmin başarısızlığıyla, Eş'ari mezhebinin cebr ideolojisi arasında zorunlu bir bağ bulunmadığı tespiti bağlamında bu yaklaşımını ifade etmiştir.

<sup>154</sup> Çağrı, s. 103.

bulmaktadır. Maturidi, eylemin aynı anda hem Tanrı'ya hem de kula nisbetini mümkün görür. Bunu ise şöyle savunur: İnsanların sahip olduğu mülkler, aynı zamanda hem insana hem de Tanrıya isnad edilmesi nasıl çelişik değilse, insan eylemlerinin de aynı zamanda hem insana hem de Tanrıya isnadı çelişik olmayacaktır.<sup>155</sup>

Böylece hem Tanrı'nın filleri yaratması, hem kötülüğün Tanrı'ya isnad edilmemesi sağlanırken, hem de insana işlerin fâilliği ve sorumluluğu yüklenmektedir.<sup>156</sup> Câbirî'de Mâturîdîlik bağlamında bir düşünsel açılımın ipuçlarını yakalayamadık. Oysaki Mâturîdî, felsefi olarak eleştirdiği hususlara ilişkin Eş'arilikten farklı özgün yaklaşımlar göstermektedir.

### 3.5. İbn Rüşd'ün İnsan Özgürlüğüne Bakışı Ve Câbirî

Câbirî'nin fikri olarak takipçisi olduğunu kaydettiği İbn Rüşd'ün yaklaşımına bakmak aydınlatıcı olacaktır. Cebr düşüncesini Cebriye ve Eş'ariler, ihtiyar düşüncesini ise Mu'tezile ve Mâturîdîler temsil etmektedir. İbn Rüşd, "insan eylemlerinin yaratıcısıdır" diyen mu'tezileyi eleştirmekte, insanın müstakil bir kudretinin olmadığını anlaşıyor da dışlamaktadır.<sup>157</sup>

İbn Rüşd irade özgürlüğünü, seçme; eylem özgürlüğünü ise gerçekleştirme olarak tasnifle insan eylemlerini iradenin ve dışarının uyumu ve birlikteliğiyle gerçekleştirdiğini kaydetmektedir. Dış sebepler iradeyi ya tamamlar ya engel olur ya da iki taraftan birini seçmesine sebep olur. İradenin içsel bir tahlilini yaparak dışarıdan gelen durumun, hayal ve tasdik ile arzu etme veya etmeme şeklinde bir kararla noktalandığını kaydetmektedir.<sup>158</sup>

Cihan, İbn Rüşd'teki düşünceye bağlı belirlenimlerin Kant'ın pratik aklın yasalarına benzerliğine işaret etmektedir. İbn Rüşd kaza ve kaderin Allah'ın dış dünyaya ve insana koymuş olduğu düzen olduğunu, dışarıdaki yasa ve düzeni bilen bir insanın eylem özgürlüğünün sınırlarını tanıyacağını ve genişleteceğini belirtmektedir.<sup>159</sup> Determinizmin kabulü, insan özgürlüğünü etkileyen bir çerçeveye haiz olup bunun izlerini Câbirî'de görmekteyiz.

Hasan Basri'nin irade özgürlüğüne yaptığı güçlü atfını hatırlatmaktadır. Ayrıca Sünniliğin insanın özgürlüğü alanında yaşadığı sıkıntıların kesb teorisiyle aşıldığını belirtmektedir.<sup>160</sup> Kesb teorisinin içeriğini Eş'ari ve Maturidi farklı doldurmaktadırlar. Câbirî'nin, Eş'ari'nin kesb teorisini özgür iradeyi savunan ihtiyar görüşüyle uyumlu görmesi eğer bilgi eksikliğinden kaynaklanmıyorsa iki boyutta yorumlanabilir. İlki mezhep doktriniyle çatışmadan felsefi olarak kesb teorisini te'vil ederek, özgür iradeye alan açma siyasetine bağlanabilecektir. İkincisi ise Determinizmi kabul etmesi

<sup>155</sup> Ebu Mansur el-Maturidi, *Kitabü't-Tevhid: Açıklamalı Tercüme*, (Çev. Bekir Topaloğlu), İstanbul: İSAM Yayınları, 2014, s. 366. Konumuzun dağılmaması açısından bu kadar izahla yetindik. Fakat daha ayrıntılı bilgi edinmek isteyen okuyucularımız bu eserin 3. Bölümüne (kaza ve kader konuları) bakabilirler.

<sup>156</sup> Çağrı, s. 107.

<sup>157</sup> Ramazan Altıntaş, "İbn Rüşd'e göre İrade Özgürlüğü", Doğu Batı İlişkilerinin Entelektüel Boyutu: Uluslararası İbn Rüşd Sempozyumu Bidiriler Kitabı, Sivas, 9-11 Ekim 2008, Sivas *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları*, Sivas 2009, Cilt:2, s. 347.

<sup>158</sup> A. Kamil Cihan, "İbn Rüşd'ün Özgürlük Anlayışına Genel Bir Bakış", *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı: 29, Yıl: 1999, s. 67-70. Tabiat yasalarının kabulü değil de toplumsal tarih yasalarının kabulü daha çok insan özgürlüğünü olumsuz etkilemektedir. Zira tarih yapımında belirlenmiş kurallar varsa ve bu akış zorunlu ise insanın özgür iradesiyle değişebilecek bir gelecek tasarımı mümkün olamamaktadır.

<sup>159</sup> Cihan, s. 71.

<sup>160</sup> Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, s. 699.

dolayısıyla insan özgürlüğünden kısmi bir uzaklaşmanın O'nu Eş'ariliğe yaklaştırmış olmasına bağlanabilecektir.

Câbirî Mu'tezile'nin insanın fiillerine ilişkin yaklaşımının da Eş'arilikten farklı olmadığını savunur. İnsanı fiillerinin yaratıcısı olarak savunan Mu'tezile ona göre, bu görüşüyle kötülüğün Allah'a isnadını engellemek istemiştir, yoksa insan hürriyetine alan açmış değildir.<sup>161</sup> Câbirî'nin bu yaklaşımı Mu'tezile üzerine araştırma yapan yazarların ortaya koyduklarıyla çelişmektedir.<sup>162</sup> Câbirî'nin sebepliliğe ilişkin yaklaşımını bütünlüklü bir şekilde ortaya koymak ve de Mu'tezile'nin yaklaşımına odaklanmak makalemizin konusunu aşmaktadır.

### 3.6. Ahlâkta Değer ve Edebe İtaat Ölçüttür.

Câbirî, Arap kültüründe tek bir değer düzeni değil birden çok değerler düzeninin olduğunu iddia etmekte ve kitabında bunu açıklamaya çalışmaktadır. Arap Ahlâkî aklını oluşturan ve yönlendiren unsurun, epistemolojik düzen değil, değerler düzeni olduğunu belirtmektedir. 'Değerler düzenini' merkezi bir kriter olarak almakta buna göre beş ahlâk düzenini değerlendirmektedir. O edeb ve ahlâk kelimelerinin çatışan iki değer alanına ait kavramlar olduğunu, epistemik bir karşıtlık ve çatışma içerdiğini belirtmektedir.<sup>163</sup> Edeb kavramının Fârisî mirasa özgü, ahlâk kavramının ise Yunan mirasına özgü olduğunu vurgulamaktadır.<sup>164</sup> Fârisî miras itaati öne alıp, adalet başta olmak üzere değerleri onun alt unsurları kılarken, Yunan mirası mutluluğu sağlamayı araç kabul etmektedir. Süreç içerisinde anlamdaş olmalarını, ahlâkî anlayışların Arap bünyesinde eklektik bir yapı oluşturmalarına bağlamaktadır. Aynı anlamdaşlık Türk-İslam kültürüne de yansımış, edepli olmak ve ahlâklı olmak özdeş kabul edilmiştir.<sup>165</sup>

Câbirî, neredeyse tüm eserlerinde Arap-İslam toplumunda siyaset din ilişkisine dair epistemolojik çözümlerinde bulunmakta, siyasetin itaati sağlayacak ahlâk sistemini benimseyip yaygınlaştırmaya çalıştığını kaydetmekte, tutarlılık, metodik uyum ve insan özgürlüğünün kabulünün hep atlanan unsurlar olduğunu vurgulamaktadır. Yazar, edep kitaplarını, sultana itaatin merkezde olduğu, kültürel ansiklopedik eserler olarak tavsif etmekte, nefsin edebi ve dilin edebi olarak da alt kategorilere ayırmaktadır.<sup>166</sup> Edebe itaatin, ahlâkta ise değerlerin baskın olduğu vurgusu Câbirî'nin özgün katkılarından birisidir.

### 3.7. Emevi Cebr İdeolojisi

Câbirî, Kelam ilminin tarihsel gerçeklik yönüyle sırf akideyle ilgili bir ilim dalı değil, aynı zamanda siyasetin dinde kendi ideolojisini temellendirmesi olduğunu vurgular.<sup>167</sup> Câbirî, Emeviler döneminde bir değerler krizi yaşandığını ve hadis uydurmacılığının siyasal gereklerle meşrulaştırıldığını ve dinin siyasetin bir aracı haline geldiğini belirtmektedir. Emeviler devrinde bir nevi laikliği andıran dinden arındırılmış kabileci siyaset ve değerler düzeni söz konusu iken Abbasilerde dinin kullanıldığı ve meşruiyetin dinsel olandan alındığı teokratik benzeri bir yapı bulunmaktadır.<sup>168</sup>

<sup>161</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 271.

<sup>162</sup> Bkz. Muhammed Ammara, *Mutezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, (Çev. Vahdettin İnce), İstanbul: Ekin Yayınları, 1998.

<sup>163</sup> Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, s. 65.

<sup>164</sup> Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, s. 63.

<sup>165</sup> Çağrı, s. 82.

<sup>166</sup> Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, s. 266.

<sup>167</sup> M. A. Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, (Çev. İbrahim Akbaba), İstanbul: İz Yayınları, 1997, s. 494.

<sup>168</sup> Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, ss. 184, 185.

O, Emevi cebr ideolojisinin oluşumunu, devletin itaati sağlamaya dönük hedefinin bir parçası olarak değerlendirmekte, Fârisî itaat ahlâkının bu noktadaki işlevselliğini ve etkisini vurgulamaktadır. İnsan fiilleri konusunun kelam alanıyla sınırlanmasını kritik eden yazar, bu konunun insan aklının konusu yapılması gerekirken, siyasal sâiklerle kelamın alanına dâhil edilmesini yanlış bulur. İbn Rüşd'de gözlemediğimiz imanî alanın teslimiyet taşıdığı, felsefi alanın ise delillendirme istediği yaklaşımı Câbirî'de de gözlenmektedir. Vahiy ve Felsefenin metod farkını hatırlatması, sonuçta felsefenin dışlanmasına karşı geliştirilmiş bir yöntemdir. O, insan fiilleri sorununun teolojik alanı aşan, felsefi boyutu öncelikli bir sorun olduğunu vurgulamaktadır. Ama onda nedense Mâtürîdîlik ön plana çıkmaz ve vurgulanmaz. Bunun yerine felsefi olarak determinizmin izin verdiği oranda insanın irade ve eylem özgürlüğü savunusu ve bunu destekleyen yönetim olarak demokrasi savunusu işlenir.<sup>169</sup>

### 3.8. Tasavvuf ve Kelama Yönelik Eleştiriler:

Teorik ve pratik tasavvufun, diğer değer sitemleriyle ilişkilerini belirtmekte, bu bağlamda teorik tasavvufun mutluluk ahlâkında içkin iken pratik tasavvufun ise Fârisî miras ve 'saf' İslami mirasta içkin olduğunu kaydetmektedir.<sup>170</sup>

Tasavvufun, temelde İran'ın Arap hâkimiyetine dönük bir muhalefeti de içerdiğini belirten Câbirî, Ali evladının hakları savunusunun, Hz. Hüseyin'in intikamını almakla geliştiğini ve itikadi bir ayrılığa temel olduğunu kaydeder.<sup>171</sup> Câbirî, sûflerin Platon'un mağarasından çıkamadıklarını, cihadı ve tedbiri terk etmelerinin önemli bir sapma olduğunu kaydeder.<sup>172</sup> Câbirî, zühde ve dünyadan yüz çevirmeye dönük eğilimin, asker ve sermaye temeli üzerine kurulu Kisra yönetimine karşı ekonomik ve askeri muhalefet aracı olarak başvurulmuş bir yöntem olduğunu belirtmekte ve amacının yönetimi krize düşürmek olduğunu kaydetmektedir. Sûfî eğilimin yalnız Hristiyanvari bir ruhbanlık arayışına dayandırılmasına ilişkin müsteşrik görüşlerine katılmaz ve onları eleştirir. Sûfî fena ahlâkının teoride Allah'ta fena olma anlayışını savunurken pratikte velayet anlayışını savunduğunu kaydeder.<sup>173</sup> Antik Yunan felsefesindeki irfan anlayışının devamı olarak sûflerde de ibadetin değil onun gayesinin hedef olduğunu savunan Câbirî, tasavvufu irfanla eşleştirir.<sup>174</sup> Kufe'de irfani, hermetik bir tasavvuf anlayışının olduğunu, şekilciler ve hakikat ehli kavgasının yaygınlaştığını belirtir. O, yeni bir edep türünün oluştuğunu ve iradenin merkeze yerleştiğini, zamanla tasavvufun toplumsal bir proje halini aldığını belirtir. Câbirî, tasavvufi ibarelerin her şeyi söylerken aslında hiçbir şey söylemediğini, Hermetik-Mesihî düşüncenin tevbe anlayışının, sûflerde görüldüğünü belirtir. Zira hermetik düşünce insanın dünyadaki varlığını temelde Hz. Âdem'in günahının neticesi görür. Tasavvuftaki tevekkül anlayışının yeryüzünün imar edilmesinden kaçmayı ve kaderciliği temellendirip sorumluluğu düşürdüğünü vurgular. Rıza halinin cebr söylemi olduğunu ve sorumluluk düşürmeyi doğuracağını, inzivadan sürü hayatına geçildiğini, amelsizlik ahlâkının oluştuğunu belirtir. O, ıslah hareketlerinin bu anlayıştaki tarikatlarla mücadele etmesi gerektiğini belirtmektedir.<sup>175</sup>

<sup>169</sup> Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, s. 125. Hakikatin siyaset tarafından rehin alınmasında (Kader tartışması) kelamın kullanılmasını eleştirmektedir. Yoksa meselelerin teolojik yönünü inkâr anlamında bir kelam eleştirisi değildir.

<sup>170</sup> Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, s. 36.

<sup>171</sup> Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, s. 547.

<sup>172</sup> Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, ss. 788, 811.

<sup>173</sup> Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, ss. 546, 552.

<sup>174</sup> Câbirî'nin İrfan ekolü eleştirileri ve yaklaşımını yüksek lisans tez konumuz olarak araştırmaya devam etmekteyiz.

<sup>175</sup> Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, ss. 545, 559, 595, 598. 618.

### 3.9. Gazâlî’de Felsefe ve Sûfilik Sentezi

Câbirî Arap-İslam ahlâk Literatüründeki birçok eseri ve şahsiyeti inceleyip değerlendirmiştir. Fakat Gazâlî özelinde konuyu betimleme nedenimiz O’nun görüşleriyle Sünni Paradigmaya yön vermiş olması ve hatta Molla Sadra örneğinde Şîf ahlâk ve felsefesini de etkilemiş olmasıdır. Ayrıca Gazâlî’nin ahlâkla ilgili çalışmaları alana yaptığı katkılar yönüyle olmasa da tarihsel etki bakımından İslam dünyasının zirvesi kabul edilmektedir.<sup>176</sup>

Câbirî, Gazâlî’nin mutluluk ahlâkını amaçladığını<sup>177</sup> bunun için yaşlılara sûfi yolunu, gençlere düşünürlerin yolunu önerdiğini belirtir. Gazâlî sûfilerin dışladığı Aristoteles mantığının dînî dünyevi tüm ilimlerde kullanılmasında ısrar etmekte, “mantık bilmeyenin ilmine güven olmayacağını” kaydetmektedir. Ahlâkî çizgi olarak da kendisi felsefeyi mahkûm etse de, Yunan temelli mutluluk ahlâkının İslamlaştırılması/adaptasyonu Metodolojisine sadık kalmaktadır. Gazâlî’nin İhya projesinde İsfahânî’den ilham aldığını belirten Câbirî, Gazâlî’de irfan, İsfahânî’de beyan anlayışının hâkim olduğunu kaydetmektedir. Câbirî, Gazâlî’nin İhyadaki ahlâkî yaklaşımının gerçek İslam ahlâkından, insanın özgür iradesi savunusundan bir sapma olduğunu düşünür. Zira O diğer kitaplarındaki yaklaşımına ters bir şekilde filozofların akıl ve delil metodunu reddetmiş, ihtilafları bitirmek ve içtihat kapısını kapatmak gayesi ile hareket etmiştir.<sup>178</sup>

Gazâlî ilim ehli olmayan sıradan insanların güzel iş yapmakla yetinmelerini ve bu işlerin bilgisi dışındaki bilgilerle kafa karışıklığı yaşamamalarını istemektedir.<sup>179</sup> O, böylece felsefi ahlâka mesafeli durup, sûfi ahlâka yaklaşmaktadır. Oysaki o, Aristotelesçi, İbn Sinacı bir çizgide nefsin yetilerini analiz etmektedir. Fahri de Câbirî gibi Gazâlî’yi sûfi ve felsefi ahlâkın kendisinde toplandığı bir sentez olarak değerlendirmektedir.<sup>180</sup> Gazâlî’nin eklektik epistemolojisi kendisini İhya adlı eserinde göstermekte olup, bu eser bir yönüyle tasavvufi ahlâka temel olurken, diğer boyutuyla Yunan felsefi ahlâkını kendine temel almıştır. Câbirî, Gazâlî’nin çabasının nefsin temizlenmesinin mahiyetini ortaya sermek değil, ilimlerdeki farklılıkları giderip okuyucuyu tek bir görüşe kanalize etmek olduğunu söylemektedir.<sup>181</sup>

Gazâlî nefsin yetilerini analizinde toplam 8 çeşit haz listelemekte<sup>182</sup> ve aşırı yemenin bütün hazların temeli olduğunu nakli delilleriyle belirtmektedir. Gazâlî’nin kaynağı olan Aristoteles de çoğu insanın hazza düşkün olduğunu ve görüşlerini değiştirebildiklerinde orta yolu bulabileceklerini söyler.<sup>183</sup> O, akıllı insanların aynı zamanda ölçülü insanlar olduklarını ve onlar için hoş ve acı işlerin fikir değiştirici olmadığını kaydeder.<sup>184</sup> Riyazet ve bedensel hazların kontrolü konusunda sûfiler, felsefecilerle paralelleşmekte, bedensel hazların bastırılması için azaltılan bedensel

<sup>176</sup> Ahmet Cevizci, *Etik, Ahlak Felsefesi*, (1. Basım), İstanbul: Say Yay., 2014, s. 108.

<sup>177</sup> Gazâlî’nin İhya’sı haricinde Kimya-yı Saadet isimli eserinde de mutluluk ahlâkının izleri ve Aristocu ruh ve nefis tasnifleri görülmektedir. Bkz. İmam Gazâlî. *Kimya-yı Saadet*. Çev. Mehmet Faruk Görtünca. (İstanbul: Sağlık Kitabevi, 1980). Câbirî bu eserlerin ahlak kitaplarından ziyade fıkıh kitabı gibi olduğunu kaydeder.

<sup>178</sup> Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, ss. 746, 750, 756.

<sup>179</sup> Fahri, s. 294

<sup>180</sup> Fahri, ss. 291-306.

<sup>181</sup> Mehmet Ulukütük, “Câbirî ve İslam Düşüncesini Okumasının Ana Hatları”, Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildiriler Kitabı, Ankara, Kasım 2013 içinde, *Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yayınları*, Ankara 2014, ss. 552-574.

<sup>182</sup> Bunlar: Yeme, içme, cinsellik, giyim, konut, koku, işitme ve görme hazlarıdır. (Bkz. Fahri, s. 305.)

<sup>183</sup> Aristoteles, s. 213.

<sup>184</sup> Aristoteles, s. 133.

gıdalar, felsefecilerde odaklanmak için akılla hedeflerin belirlenmesine, ölçülülüğe yerini bırakmaktadır.<sup>185</sup> Hakikat olan bir olgu farklı ekollerce farklı usul ve terimlerle ifade edilebilmektedir. Câbirî, Haris el-Muhasibî'nin fâkih, kelimci ve mutasavvıfları eleştirirken Gazâlî gibi tekfir yanlısına düşmemesini olumlu görmektedir. Zira Gazâlî'nin, kendisinin de savunduğu bazı görüşlerden dolayı filozofları tekfir etmiş olması, ahlâkî zaaf meydana getirmiştir. Ahmed Bin Hanbel'in Muhasibî'yi dışlatıp yalnızlaştırdığını belirten Câbirî, Muhasibî'nin ahlâka farzı ayn, fıkha ise farzı kifaye dediğini, akıl kavramını da özgür iradeyi içerecek şekilde kullandığını kaydetmektedir.<sup>186</sup>

### 3.10. Determinizm Karşıtlığı

Nedensellik karşıtlığının felsefî temellerini kendisinde barındıran Atomculuk düşüncesi Demokritos tarafından temsil edilmiştir. Ona göre algıladığımız duyuşsal nitelikler gerçek değil, uzlaşımaldır.<sup>187</sup> Modern dönemde Melebrance'in temsil ettiği Okasyonizm, atomculuktan beslenmektedir.<sup>188</sup> Hume, neden-sonuç arasındaki ilişkinin mantıksal bir zorunluluk içermediğini sadece olgusal bir gerçeklik olduğunu ve bunun da deney ve gözlemden kaynaklandığını belirtir.<sup>189</sup> Determinizmin olduğu yerde özgür iradenin de olabileceğini düşünen bağdaşırcılığı savunur.

Gazâlî'nin devlet görevi olarak üstlendiği Misyon ile kişisel görüşlerindeki farklılık onun görüşlerinin değerlendirilmesini olumsuz etkilemektedir. Örneğin bir yerde Determinizmi/sebebliliği reddederken başka yerde Determinizmi kabul etmektedir. Bu olguya dikkat çeken Batak, onun epistemik olarak nedenselliği değil onun zorunluluğunu reddettiği sonucuna varmaktadır. Gazâlî teolojik projesini Tehâfüt'ül-Felâsife'de ortaya koymakta ve nedenselliği reddetmektedir.<sup>190</sup> Gazali, evinde bir oğlan bırakıp eve döndüğünde bunun bir köpeğe dönüştüğüne ihtimal verilmesini ister.<sup>191</sup> Ateşin pamuğa değmesinde tek fâilin ateş olduğuna, gözlemden başka delil olmadığını düşünür.<sup>192</sup> Ama bunlar onun retorik tarzı bir fikri olup gerçek fikrini epistemik projesi olan Mi'yar'da<sup>193</sup> ortaya koymakta ve epistemik zeminde nedenselliği kabul etmektedir.<sup>194</sup>

Aslında sorun da bu noktada başlamaktadır. Teolojiyle epistemolojinin arasının açılmasıyla meydana getirilen bu çelişki, Câbirî'ye göre bir krizi işaret etmekte, düşünce ve bilim üretmeyi engellediği gibi değerler düzenini de hayattan koparmaktadır.<sup>195</sup> O sebepliliğin reddinin ahlâkî ve bilgisel zeminde ciddi sorunlar doğurduğundan buna yönelik eleştirilerini tüm eserlerine yaygınlaştırmıştır. İbn Rüşd, Aristoteles'in

<sup>185</sup> John Herman Randall ve Justus Buchler. *Felsefeye Giriş*. (Çev. Ahmet Arslan), Ankara: Bigbang Yayınları, 2014, ss. 365-403. Ahlaksal ve Estetiksel Değerler Bölümü.

<sup>186</sup> Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, 692, 699.

<sup>187</sup> Anthony Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi-1*, ss. 49-51.

<sup>188</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, (11. Basım), Ankara: Nobel Yayınları, 2016, s. 15.

<sup>189</sup> John Herman Randall, s. 290.

<sup>190</sup> Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, (Çev. Bekir Karlığa), İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981, s. 154.

<sup>191</sup> Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, ss. 159-168.

<sup>192</sup> Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, ss.160,161.

<sup>193</sup> Bkz. Gazâlî, *İlmin Ölçütü*, (Çev. A. Durusoy, H. Hacak), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları. 2013.

<sup>194</sup> Kemal Batak, "Doğa Yasalarının Zorunluluğu, İlahi Fiil ve Mucize: Tanrı Dünya'da Fiilde Bulunabilir mi?", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 20, Yıl: 2009, ss. 33-68. Tabiat yasalarını eleştiren Gazali, eğer şüphesini devam ettirmiş olsaydı yazara göre, tutarlı olabilirdi. Kuantum fiziği, Gazali'nin de savunduğu olasılıkçı bilimi mümkün kılmaktadır. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün nedensellik olursa ancak bilim olabilir tezi de bu şartlarda tartışılır olmaktadır. Tabii bu Câbirî yaklaşımı için de böyledir.

<sup>195</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 272.



nedensellik konusundaki fikirlerini savunmuş ve geliştirmiştir.<sup>196</sup> Zira o, 'bozulmamış' Aristoteles'e geri dönüşü savunmaktadır.<sup>197</sup> Câbirî de yaklaşım olarak İbn Rüşd çizgisinde ilerlemekte, aklın, bilginin, bilimin mümkün olması için sebepliliği savunmaktadır.

Sünnilik (burada Eş'arilik kastediliyor), hukuki düşünce alanında fâilin etkinliğini ve sorumluluğunu kabul etmesine rağmen Kelâmî sisteminde Tanrı'nın sınırsız gücü gölgesinde Determinizmi reddetmektedir.<sup>198</sup> Hukuk ve inanç arasında oluşturulan bu çelişik durumun, değer düzeni üzerinde doğurduğu tahribat(dogmatizm) önemli tespitlerden birisi olmuştur. Tedbirden kopuk kaderci inancı savunan kişilerin, ticari hayatta bu inanışlarına göre değil de özgür iradeyi savunan insanlar gibi hareket etmeleri de benzer bir çelişik örnektir.

### 3.11. Felsefe Karşıtlığı, Ahlâkı Zayıflatıyor.

Atalar, Gazâlî'nin Yunan filozoflarının fikirlerini çürütmeye çalışması örneğindeki gibi bugün de aydınların modernitenin fikirlerini çürütmeye çalışmaları gerektiğini belirtmektedir.<sup>199</sup> Câbirî ise modernleşmeyi kaçınılmaz bir süreç olarak görmekte, modern formda kendini ifade edemeyenlerin Marjinalleşme ve yok olma, hayattan çekilme tehlikesiyle yüz yüze kalacaklarını belirtmektedir. Gazâlî'nin yoğun felsefe eleştirilerinin düşünce hayatı üzerinde yaptığı tahribat Câbirî başta olmak üzere yaygın bir kabul görmüşken, benzer bir tutumun bugün modernite karşısında da alınmasını istemek garipseticidir. Gazâlî çağı ve sonrasında felsefe karşıtlığının yaygın bir tavır halini almasına rağmen aynı dönem ahlâk Literatürünün bu kadar yoğun bir şekilde Antik-Yunan ahlâkından etkilenmiş olması, Câbirî cephesinden geçirilemeyecek bir olgudur. Felsefe karşıtlığı, asıl yapılması gerekenin yani metodolojik bir temel oluşturularak değerlerin organize edilmesini zaafa uğratmış, hayatla değerler arasında kurulabilecek bağı ise kopartmıştır.<sup>200</sup>

Câbirî, mevcut edep ve ahlâk Literatürünün de içerisinde yer aldığı İslami kültürel birikimin tarihselliğine vurgu yapmakta, modern dünyada işlerliğinin olmadığını vurgulamaktadır. Çünkü bu anlayış lafız eksenli, irrasyonel yapısıyla İrfani geleneği temellendirmekte olup, Kur'an ve Sünnette içkin olan rasyonelliği kapatan bu anlayış terk edilmeli ve dînî metinler evrensel aklın ilkeleri doğrultusunda okunmalıdır. Câbirî epistemik kopuşun çağdaş açılımını ve temellerini aralamakta, geleneğin terki değil, geleneğin mevcut anlaşılma yönteminin terkinin amaç olduğunu belirtmektedir. Arap Ahlâk Literatürüne bu perspektifle yaklaşıldığında, eski yaşanmış örnekler temel alınarak çözüm aranmasının kısırlığa neden olduğunu söylemektedir.<sup>201</sup>

### Sonuç

Câbirî, mevcut Arap kültürünü şekillendiren merkezi değeri akıl olarak tavsif etmekte ve 'Arap Ahlâkî Aklı' üzerinde, Fars, Antik-Yunan, "Saf Arap", sûfî, "Saf İslam" olarak beş etki alanı olduğunu vurgulamaktadır. Arap-İslam kültürü içerisinde bulunan ve İslami olarak yayılan birçok ahlâkî kuralın, aslında tutarlı bir yapı arz etmeksizin gelişigüzel derlenmesiyle oluşturulduğunu vurgulamaktadır. Yani Câbirî öncelikle

<sup>196</sup> Andrey Smirnov, "Nedensellik ve İslam Düşüncesi", (çev. Fethi Kerim Kazanç), *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: 1, Yıl: 2010, s. 284.

<sup>197</sup> Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, (çev. Lütfi Şimşek), İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015, s.149.

<sup>198</sup> Fazlurrahman, *İslam Felsefesi ve Problemleri*, s. 75.

<sup>199</sup> Kürşat Atalar, *Modernist Zihniyetin Kritiği*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2015, s. 9.

<sup>200</sup> Hanefî, ss. 92, 93.

<sup>201</sup> Coşkun, s. 45.

epistemik kaynağın Yunan ve Fars ahlâkı gibi farklı değer düzenleri olmasına rağmen bu farklılığın örtülmesine itiraz etmekte sonra da bunların siyasal gerekçeler ön planda tutularak, ayet ve hadislerle İslamileştirilmesine, harmanlanmasına karşı çıkmaktadır. Siyasetin ahlâkı şekillendirdiğini, geçmiş despotik iktidarların ahlâkî çürümüşlüğü en önemli sebeplerinden biri olduğunu belirtmektedir. Değer düzenlerinin siyasal gereksinimlerle ilişkisine yapılan güçlü atıf onun merkezi vurgularından birisidir.

Câbirî'nin demokrasi talebi özgür irade ve eylemde bulunma gücü temelinde gelişmekte olup, onun demokrasi talebi sadece siyasal değil ahlâkî de bir taleptir. Özgür iradeyi etkisizleştiren ve dışlayan yapıyı fihki, kelâmî, siyasi boyutlarıyla sergilemeye çalışmaktadır. O Ahlâk alanının nakille sınırlandırılıp akıl dışına itilmesine, kelimcilerin teolojik öncelikle yaklaşım felsefeyi kurban vermelerine eleştirel yaklaşmaktadır. Aslında Câbirî ahlâktan bahsedilebilmesi için özgür irade etme ve eylemde bulunma gücünün bulunmasını şart görür. Bu noktadan uzaklaşmayı ahlâkî sorun görür. Eş'ari'nin kesb teorisini, özgür iradeyle uyumlu görmesi, Mâturîdîliğin kesb teorisini işlememesi, Mu'tezile'nin insan özgürlüğünde cebr tavrına yakın olduğunu iddia etmesi gibi hususlar Câbirî açısından tartışmalı tespitler olmuştur. O itaatin ve iktidarın merkezde olduğu bir yapı yerine demokrasinin ve özgürlüğün kurucu değerler olduğu bir toplumsal yapı özlemi içerisinde olup Arap-İslam kültürünü bu noktaya taşımak için makalemizde belirttiğimiz eleştirileri yapmaktadır.

#### KAYNAKÇA:

Akyüz, Vecdi (2012), "Muhammed Âbid Câbirî'nin Çağdaş İslam Siyasi Düşüncesine Katkıları", *Türkiye Yazarlar Birliği Akademi Dergisi*, sayı: 4, yıl: 2, ss. 93-110.

Altıntaş, Ramazan, "İbn Rüşd'e Göre İrade Özgürlüğü", *Doğu Batı İlişkilerinin Entelektüel Boyutu: Uluslararası İbn Rüşd Sempozyumu Bildiriler Kitabı 2. Cilt, 9-11 Ekim 2008, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları*, ss. 345-350.

Aristoteles (2015), *Nikomakhos'a Etik*. (çev. Furkan Akderin), İstanbul: Say Yayınları.

Atalar, Kürşad (2015), *Modernist Zihniyetin Kritiği: Câbirî'nin Kur'an Anlayışı ve Tefsir Yöntemi*, İstanbul: Pınar Yayınları.

Batak, Kemal (2009), "Doğa Yasalarının Zorunluluğu, İlahi Fiil ve Mucize: Tanrı Dünya'da Fiilde Bulunabilir mi?", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 20, ss. 33-68.

Bircan, Hasan Hüseyin (2001), *İslam Felsefesinde Mutluluk*, İstanbul: İz Yayınları.

Bolay, Süleyman Hayri (2016), *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, (11. Basım), Ankara: Nobel Yayınları.

Câbirî, Muhammed Âbid (2016), *Arap Ahlâkî Aklı*, (çev. Muhammet Çelik), İstanbul: Mana Yayınları.

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

Câbirî, Muhammed Âbid (2000), *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, (çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli), İstanbul: Kitabevi Yayınları.

- Muhammed Âbid Câbirî (1997), *İslam'da Siyasal Akıl*, (çev. Vecdi Akyüz), İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Câbirî, Muhammed Âbid (2011), *Yeniden Yapılanma*, (çev. Ali İhsan Pala, M. Şirin Çıkar), İstanbul: Denge Yayınları.
- Cevizci, Ahmet (2014), *Etik, Ahlâk Felsefesi*, (1. Basım), İstanbul: Say Yayınları.
- Cihan, A. Kamil (1999), "İbn Rüşd'ün Özgürlük Anlayışına Genel Bir Bakış", *Felsefe Dünyası Dergisi*, sayı: 29, s. 67-70.
- Coşkun, Muhammed (2014), *Câbirî ve Tefsir Anlayışı: Kur'an Yorumunda Yeni Bir Ufuk*, İstanbul: Fikir Yayınları.
- Çağrı, Mustafa (2006), *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, (3. Basım), İstanbul: Dem Yayınları.
- Ebu Zehra, Muhammed (1983), *İslam'da Siyasi, İtikadi ve Fikhi Mezhepler Tarihi*, (Çev. Hasan Karakaya, Kerim Aytekin), İstanbul: Hisar Yayınevi.
- Esed, Muhammed (1999), *Kur'an Mesajı: Meal Tefsir-1*, (Çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk), İstanbul: İşaret Yayınları.
- Fahri, Macid (2014), *İslam Ahlâk Teorileri*, (çev. M. İskenderoğlu, A. Arkan), İstanbul: Litera Yayınları.
- Fazlurrahman (2015), *İslam Felsefesi ve Problemleri*, (çev. Ömer Ali Yıldırım, Mehmet Ata Az), Ankara: Otto Yayınları.
- Gazâlî (1981), *Filozofların Tutarsızlığı*, (çev. Bekir Karlığa), İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Gutas, Dimitri (2015), *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, (çev. Lütfi Şimşek), İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Hanefi, Hasan ve M. A. Câbirî (2014), *Doğu Batı Tartışmaları*, (çev. Muhammed Coşkun), İstanbul: Mana Yayınları.
- Kenny, Anthony (2011), *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi-1: Antik Felsefe*, (çev. Serdar Uslu), İstanbul: Küre Yayınları.
- Maturidi, Ebu Mansur (2014), *Kitabü't-Tevhid: Açıklamalı Tercüme*, (Çev. Bekir Topaloğlu), İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Özafşar, Mehmet Emin vd. (ed., 2017), *Hadislerle İslam-3*, (4. Basım), İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Özturan, Hümeyra (2013), *Akıl ve Ahlâk: Aristoteles ve Farabî'de Ahlâkın Kaynağı*, (1. Basım), İstanbul: Klasik Yayınları.
- Randall, John Herman ve Justus Buchler (2014), *Felsefeye Giriş*, (çev. Ahmet Arslan), Ankara: Bigbang Yayınları.
- Smirnov, Andrey (2010), "Nedensellik ve İslam Düşüncesi", (çev. Fethi Kerim Kazanç), *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 1, ss. 277-293.
- Ulukütük, Mehmet (2014), "Câbirî ve İslam Düşüncesini Okumasının Ana Hatları", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Kasım 2013, Ankara: *Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yayınları*, ss. 552-574.

Ülken, Hilmi Ziya (1957), *İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları.

Yılmaz, Mustafa Selim (2008), "Din Siyaset İlişkisi Bağlamında M. A. El-Câbirî'nin Geleneğe Yönelttiği Eleştiriler", *Dini Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 11, Sayı:32, ss. 215-227.