FELSEFİ MİRASIMIZIN GERÇEK VÂRİSLERİ KİMLERDİR?

Muhammet Emin Eren

Muhammed Âbid el- Câbirî (2000) *Felsefî Mirasımız ve Biz*, İstanbul: Kitabevi (384 sayfa).

Kültürel, dini, dilsel kısacası entelekt sahasında var olan her türlü birikim, canlılığını ve işlevselliğini sürdürebildiği oranda 'var'dır. Dolayısıyla var olan bu birikimi meydana getiren tarihi unsurlar ve şahsiyetler de hala yaşıyor demektir. Faslı düşünür Muhammed Âbid el-Câbirî'nin Türkçe'ye *Felsefi Mirasımız ve Biz*[1] şeklinde çevrilen eserine, felsefi birikimimize yeniden işlevsel ve canlı bir muhteva kazandırma çabasının -metot ve konulara yaklaşım açısından bir takım sorunları barındırsa da- başarılı bir ürünü olarak bakılabilir. Cabirî, söz konusu eserinin giriş bölümünde şu soruları gündeme getirir:

"Uygarlığımızın özgünlüğünü nasıl gündeme getirelim? Kültürel mirasımızı nasıl diriltelim?"

"Çağımızı nasıl yaşayalım? Kültürel mirasımızla nasıl bir ilişkide olalım? Ve son olarak

"Devrimimizi nasıl gerçekleştirebiliriz? Kültürel mirasımızı nasıl yeniden inşa edebiliriz?"[2]

Aslına bakılırsa Câbirî, eserlerinin hemen hemen tümünü, yukarıda zikredilen problematiklere çözüm bulmak amacıyla kaleme almıştır. Bu eserinde ise

1 Bkz. *Nahnu ve't-Turâs: Kırâât Muâsıra fi Turâsina'l-Felsefî, Mağrib, 1986.*

2 Bkz. Muhammed Âbid el Câbirî, Felsefi Mirasımız ve Biz (çev. Said Aykut , İstanbul: Kitabevi, 2000: 14-17).

söz konusu problematiği, İslâm felsefesi açısından ele almaktadır. Bu minvalde İslâm felsefesinin dominant şahsiyetleri olan Farâbî, İbn Sinâ, Mağrib ve Endülüs felsefe ekolünden İbn Bacce, İbn Rüşd ve İbn Haldun'u inceliyor. Yazar, tek tek bu filozoflar çerçevesinde İslâm felsefesinin yeni bir okuyuşuna geçmeden önce bakışının dayandığı temel unsurlardan bahsediyor (s. 30).

I

İlk olarak *"düşünce birliği/ problematik birliği"*ni zikrediyor Câbirî. Ona göre"belirli bir dönemin belirli bir toplumda tüm fraksiyon ve yönelimleriyle teorik düşüncenin kendine özgü bir formu vardır. Bu durumda temel gerçek, bütünün kendisidir; parçalar değil. Zaten parçalar, bütünün herhangi bir yönünün ifade ediliş biçimlerinden ibaret değil midir?" Arap-İslâm düşüncesindeki tüm ihtilaf ve farklılıklara rağmen bir düşünce/ problematik birliğine sahip olduğuna vurgu yapan Câbirî bu 'birliği' şu şekilde izah ediyor:

> Dile getirdiğimiz düşünce birliği, ne düşünürlerin ırksal, dinî ve dilsel birliği, ne ele aldıkları sorunların birliği ne de o fikrin oluştuğu zaman veya yer birliği anlamına gelir. Biz problematik birliğini kastediyoruz. O düşünceye mensup düşünürlerin ele aldıkları mevzular aynı yahut farklı olabilir; vardıkları neticeler benzer veya zıt olabilir, aynı zaman diliminde yaşayabildikleri gibi aralarında senelerce fark da olabilir, tek bir göğün altında birbirlerinden fersah fersah uzak bölgelerde yaşayabilirler. İttifak ettikleri bu hal ve vasıflar, bizim dile getirdiğimiz bakış açısında pek mühim değildir. Çünkü hakikatte bu tür şeyler, bir düşüncenin birliğini (=birim, ünite oluşunu) tayin etmez. Herhangi bir tarihi dönemde, herhangi bir düşüncenin birliğini belirleyen ve sağlayan (=tayin ve tesis eden) şey, o düşüncenin problematik birliğidir (s. 31).

Problematik birlik'e, ırksal, dinî ve dilsel birlikten çok daha önemli rol biçen Câbirî'nin bu ifadeleri dikkate alındığında, eserindeki konuları öncelikli olarak bu çerçeveden ele alması beklenirdi; fakat gerçekte 'problematik birlik'ten çok 'dilsel birliğe' vurgu yaptığını söyleyebiliriz. Öyle ki kullanılan dile yaptığı vurgu 'ırksal birlik' çağrışımlarına kapı aralamaktadır.[3] Câbirî'nin kullandığı kavramların başında, dilin akıl yürütme biçimine olan etkisine merkezi bir önem atfettiğini gösteren 'Arap aklı' kavramıdır. Mesela, 'İslâm/ Müslüman aklı' yerine daha lokal bir şeye(Araplık) göndermede bulunan bir kavramı seçmesinin sebebini, kültürel mirası yeniden kurmaya matufen, stratejik ve metodik bir tercih olarak açıklasa da[4], bize göre bu kullanım Arap olmak / Müslüman ol-

3 Örneğin, 'Arap Şehri'(s.61), "İslâmî ve Arapçı bir gözle bakmak" (s.70) gibi ifadeleri, bu yöne çekilebilecek bir bağlamda kullandığını belirtelim.

4 bkz. Câbirî, *el-Turâs ve'l-Hadâse*, s.320-21.

mak ayrışmasına zemin hazırlamaktadır. Bu bağlamda bir yazar Câbirî'ye şu eleştiriyi yöneltiyor: " Kültürümüze (turas) mahsus aklın Arap olmaklık mı yoksa İslâm mı olduğu sorusu bize göre anlamsız ve faydasız bir sorudur; o 'Arap İslâm aklı'dır. Çünkü ikisini birbirinden ayırmak, felsefedeki varlık ile mahiyeti birbirinden ayırmak gibi imkansızdır. Zira Arap medeniyeti büyük oranda İslâm medeniyetidir ve aynı şekilde İslâm medeniyeti büyük ölçüde Arap medeniyetidir." Yazar devamla, Arap- İslâm aklının, ruhunu ve esasını tıpkı bir hammadde gibi nass'tan aldığını söyleyerek dini, dile öncelemektedir.[5]

Kullanılan dilin ve o dili kullananların en genel anlamda sahip oldukları kültürün, dinin anlaşılmasında olumlu ya da olumsuz bir role sahip olduğunu elbette ki inkar etmiyoruz; ancak önemli olan söz konusu rolün/ etkinin sınırlarını iyi tespit etmektir. Fakat Câbirî gibi, dini anlama ve yorumlama noktasında, Araplığa ve dolayısıyla Arap aklına yaptığı aşırı vurgu dini ikincil bir konuma itmektedir. Öyle ki İslâm'ı bize ait kılan hatta 'ötekinden' ayıran unsur, İslâm'ın din olarak bizatihi kendisi değil 'Arap aklı' olmaktadır.

II

Câbirî, bakışının dayandığı temel unsurlardan ikincisini 'düşüncenin bilgi alanı ve ideolojik içeriği' şeklinde ifade etmektedir (s.33). Bununla o, düşüncenin tarihliliğini kastetmektedir. "Düşünce, üretildiği siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel ortamla sıkı bir ilişki içindedir" ifadesini kullanan Câbirî, bir düşüncenin tarihî alanının ancak iki şeyle belirlenebileceğini söyler: 1- *Bilgi alanı:* düşünce bu alanda oluşur ve seyrini sürdürür. Bir tür 'bilgisel madde' ile uyum içinde; kavramları, çıkış noktaları ve yöntemi bakımından kendine özgü bir akıl yürütme sisteminden faydalanır. 2- *İdeolojik içerik:* düşüncenin yüklendiği ideolojik (= sosyo-politik) fonksiyondur. Düşünceye bu işlevi verenler, o 'bilgisel madde' çevresinde düşünen kimselerdir (s.34).

Câbirî, İslâm felsefesinin bu iki açıdan hareketle incelenildiğinde, önümüze iki farklı tablonun çıktığını söyler: ona göre İslâm felsefesi bilgisel alanı (içeriği) itibariyle orijinal yani kendine ait bir hüviyete sahip değildir "hepsi de [İslâm filozofları] bir başka iklimin; Yunan'ın –özellikle Eflatun ve Aristo gibi- filozoflarını okuyorlardı; dolayısıyla ileri sürüp beğendikleri bilgi temeli bakımından birbirlerini tekrar ediyormuş gibi 'özel tarihi içinde sürekli yenilenen ve ardada gelen okuyuş ve yorumlar' değildi. Nitekim Deccartes'tan bu güne uzanan Avrupa felsefesi de Yunan felsefesi gibi sürekli yenilenen bir okuyuştur. Oysa İslâm felsefesi başka bir felsefenin, Yunan felsefesinin bağımsız okuyuş biçimlerinden ibaret oldu."

Dolayısıyla Câbirî'ye göre, taşıdığı renklilik, hareket ve çeşitliliğin anlaşılması, böylece toplum ve tarih ile bağlantılı kılınabilmesi için İslâm felsefesinin

5 Bkz., Yahya Muhammed, *Nakdu'l-Akli'l-Arabî fi'l-Mîzan* (Beyrut, 1997, s: 43).

ideolojik içeriği ile bilgisel muhtevası arasında ayırım yapmak zorundayız. İslâm felsefesi her ne kadar bilgisel muhteva yönünden felsefenin kısır döngüsü içerisinde kalsa da yüklendiği ideolojik gayeler açısından dinamik bir düşüncedir (s.36-37).

Bu durumda ideolojik gayelerden Câbirî'nin neyi kastettiğini anlamak gerekiyor. Görebildiğimiz kadarıyla o, ideolojik gayelerden, genel olarak, din ile felsefeyi, başka bir ifade ile akıl ve nakli uzlaştırma çabasını kastetmektedir (s. 35,71,75). Câbirî, filozofların İslâm felsefesindeki konumlarını ve ortaya koydukları eserleri, söz konusu ideolojik gayelerden hareketle incelemektedir. Zira, ideoloji üretmeyen filozof, en tehlikeli olandır (s.173). Ona göre, Farâbî'nin temel ideolojik gayesi, din ehline İslâm'ın felsefeye zıt olmadığını anlatmaktır; bu da, onların şunu anlamasıyla mümkündür: 'dinde olan her şey, felsefede olanın sadece ve sadece numûnesidir'(s.83). Farabi'nin, Aristo ve Eflatun'u uzlaştırma çabasını da bu çerçeveden değerlendirmek gerekmektedir. Ayrıca Farabi'nin, iki filozofun görüşlerini cem'etmedeki diğer bir gayesi, "çağında yaşayanların görüşlerini bir araya getirmekti. Daha doğrusu, Farabi'nin hedefi dinî, felsefî, siyasî ve toplumsal bakış açısının tekleşmesi, şüphenin ortadan kalkması, muhtelif gruplar ve fertler arasında karşılıklı yardımlaşmanın sağlanmasıdır." Dolayısıyla durumun, Aristo ve Eflatun'u temize çıkaran bir okuma olmadığıdır; aksine ideolojik ve belli bir hedefe yönelik bir te'ville alakalıdır (s. 74-75).

Öte taraftan Câbirî, İbn Sina'ya ağır eleştirilerde bulunmaktadır. Câbirî'ye göre İbn Sina Aristo materyalizmine nihai bir karakter vermiş, onu Eflatunculuğa dönüştürmüştür. Öyle ki Aristo'yu aşabilmesi bir yana, Farâbî kadar bile Aristocu olamamıştır. "O meşrikî hikmetini savunurken Aristo öncesi filozoflara, 'Eflatun-i İlahi' denen Platon'a ve Hakim Pisagor'a dayanmış, Harran dinî felsefesinin kullandığı bir takım sırrî (=okkultist) ilimlerden faydalanmıştır. Bu yüzden İbn Sina felsefesi rasyonel değil, ruhçu bir eğilimde seyretmiş, sadece Aristo'nun materyalizminden değil Kur'ân'ın getirdiği 'dini gerçeklik'ten de iyice uzaklaşmıştır." (s. 176).

Buradan hareketle, felsefeye ve İslâm akılcılığına[6] indirilen gerçek darbenin, *'Tehâfût'ül- Felâsife* kitabını yazdığı için Gazâli'den değil İbn Sina'dan gelmiştir' şeklinde ilginç bir tespitte bulunuyor Câbirî. Bu darbeyi de küçük risaleleri ve meşrikî felsefeyi oldukça geniş bir alana yayan pek çok makalesi ara-

6 Câbirî'nin burada kullandığı 'İslâm akılcılığı (el-aklâniyye fi'l-İslâm)' ifadesi bize göre, içeriği belli olmayan bir kavramdır; en azından biz okuyucular açısından, söz konusu kavramlaştırmanın nasıl bir muhtevaya göndermede bulunduğu net değildir. Câbirî'nin, kitabın hiçbir yerinde 'İslâm akılcılığı'ndan neyi kastettiğini ortaya koymaması, kendisinin, İslâm'da tek bir akılcılığın, rasyonalitenin var olduğu şeklinde bir düşünceye sahip olmasıyla açıklanabilir sadece. Oysa felsefe tarihi, özelde İslâm felsefesi dikkate alındığında, tek bir akılcılıktan bahsetmenin ne teorik ne de pratik açıdan mümkün olmadığı ortadadır. Dolayısıyla filozofları, içeriği subjektif olan bir rasyonalite (akılcılık) anlayışı ile yargılamak, üstelik bunu 'İslâm akılcılığı' olarak sunmak, bizce ideolojik bir bakış açısının var olduğunu göstermektedir.

cılığıyla indirmiştir İslâm düşüncesine(s. 179). Bununla yetinmeyerek, İbn Sina'nın kasıtlı yahut kasıtsız, İslâm düşüncesinde hurafeye eğilimli karanlık gaybi fikrin en büyük öğreticisi olduğunu; astroloji, sihir, tılsım, muska ve ölülerle temasa geçmek gibi irrasyonalizmin tüm çeşitlerini ilim haline getirdiğini söyler(s. 178). Burada akla şöyle bir soru geliyor: Böylesine hurafeye 'eğilimli' ve irrasyonalizmin tüm çeşitlerini ilim haline getiren bir filozofun, özellikle *Şifa*'sındaki 'rasyonelliğini' nasıl açıklayacağız; yoksa ideolojik emellerini gerçekleştirmek için mi bunu kullanmıştır? Câbirî bu soruya, çizmiş olduğu 'yaramaz ve işlevsiz' İbn Sina profilini tamamlayıcı bir nitelikte cevap veriyor: " *Şifa*'nın rasyonelliği, İbn Sina düşüncesinin hakiki meşrikî cephesini inşa etmek için kullanılmıştır."(s. 179).

İbn Sina'da aradığını bulamayan Câbirî, Mağrib ve Endülüs felsefesine yönelir. Doğu felsefesinin karşısına, başını İbn Rüşd'ün çektiği Batı (Mağrib/ Endülüs) felsefesini çıkarır. Şöyle diyor Câbirî: "Biz inanıyoruz ki kültürel mirasımızda iki ruh ve iki fikri sistem var: 1. İbn Sinacı; İbn Sina'ya özgü, onun öncülük ettiği tavır. 2. İbn Rüşdçü ruh; İbn Rüşd'ün tavrı, onun öncülük ettiği düşünce. Daha genel bir ifade ile Doğudaki nazarî düşünce ile Batıdaki nazarî düşünce diyebiliriz. Aralarında zahiren bir bağ kurulsa bile 'epistemolojik kopuş' tabirini kullanacağımız kadar büyük bir ayrılık vardır. Öyle bir kopuş ki aynı anda hem yöntem, hem kavramlar hem de problematik açısından gerçekleşmiştir." (s. 246).

Bu iki sistemin temsilcisi olan İbn Sina ve İbn Rüşd'ün felsefi projeleri arasındaki farkı Câbirî şu şekilde açıkliyor: " İbn Sina'nın felsefi projesi, Yunan felsefi düşüncesini, İslâm dini düşüncesine sokmaktı. Bu işi yaparken Harran ekolüne egemen olan dinî-felsefi düşüncenin ayakta kalan öğelerinden faydalanıyordu. İbn Sina, meşhur felsefe eserlerine bazı prensiplerini soktuğunu itiraf ettiği 'meşrikî felsefe' projesinden işe bunu hedefliyordu.(...) Oysa İbn Rüşd böyle değildi. Onun felsefi projesi felsefeyi dinden ayırma esası üzerine kuruludur. Böylece din ve felsefe kendilerine özgü kimliklerini koruyabilecekler, her ikisinin sınırları tayin edilebilecek ve sahaları belirlenecekti." (s.246-47).

Aslına bakılırsa İbn Rüşd ile İbn Sina arasındaki söz konusu yaklaşım farklılığı, Doğu ve Mağrib İslâm felsefesi arasındaki –Câbirî'nin kavramsallaştırması ile ifade etmemiz gerekirse- farklı ideolojik gayelerin bir yansımasıdır. Ulaşılmak ve temellendirilmek istenen hedeflerin farklılığı, felsefedeki istidlal tarzını büyük oranda belirlemiştir. Doğuda temel gaye olan din ile felsefeyi (akıl ile vahyi) uzlaştırma çabaları[7], *kıyas* (en başta *kıyâsu'l-gâib ale'ş-şâhid* olmak üzere) metodunun kullanılmasına sebebiyet vermiştir. Ancak, Mağrib ve Endü-

7 Uzlaştırma çabalarını bir zorunluluk haline getiren farklı saiklerden bahsedilebilir: çeviri hareketinin bir sonucu olarak İslâm dünyasının yabancı felsefe ekolleri ile tanışması, gerek itikadi, fıkhi ve gerekse siyasi ekoller arasındaki ihtilaflar ve bunun bir uzantısı olarak siyasi iktidar kavgaları...gibi.

lüs felsefesinde bu tarz bir uzlaştırma çabasından ziyade, İbn Rüşd örneğinde olduğu gibi, din ile felsefenin sınırlarını belirleme, din ile felsefe arasında temelde, bir çatışma durumunun olmadığını ve dolayısıyla uzlaştırma çabalarının anlamsızlığı üzerine bina edilmeye çalışılan bir hareket söz konusudur; bu yüzden kıyas metodu işlevselliğini yitirmektedir. Burada artık *burhan* ön plana çıkarılmaktadır.[8]

Câbirî'nin de belirttiği üzere İbn Rüşd, sadece İbn Sina gibi filozofları değil, Gazâli gibi doğudaki diğer kelamcıları da aynı kefeye koymaktadır. İbn Rüşd "onların tümünü de burhanî yöntemi kullanmamakla suçlar, zira istidlal için felsefi konularda yakîn mertebesine eriştirmeyecek bir yönteme dayanmışlardır. Öyleyse şunu tescil etmemiz gerekiyor ki İbn Rüşd; doğu teorik düşüncesini tek bir yöntemin topladığı tek bir düşünce olarak görüyordu. Ve burhana dayalı olmadığı için bu yöntemi reddediyordu." (s. 248).

"İbn Rüşd'e göre İbn Sina felsefî problemleri özellikle de Aristo'nun görüşlerini sunarken burhan yöntemine sarılmamıştır; şahid vesilesiyle gaibe istidlal ederek kelamcıların yöntemini kullanmıştır. Dolayısıyla Eş'arî bir kelamcı olan Gazali için aynı silahla İbn Sina'ya karşı durmak gayet kolay olmuştur." (s. 252).

Câbirî, tüm bu değerlendirmelerden sonra tavrını İbn Rüşd'den yana koyuyor. Günümüze taşınması gereken bir felsefe çizgisi olacaksa bu, İbn Rüşd'ün öncülüğünü yaptığı aralarında İbn Baccelerin, İbn Haldunların varolduğu Mağrib felsefe hareketi olmalıdır.

Sonuç olarak şunu ifade ederek bitirelim: gerçekten de Mağrib felsefe ekolüne genel olarak bakıldığında, doğudaki felsefe çizgisinden daha sistematik ve tutarlı bir seyir izlediğini söyleyebiliriz. Bunun temel sebebi de bize göre, Mağrib ve Endülüs'ün, doğuda varolan sıcak siyasi, itikadi...çatışma ortamından büyük oranda uzak durmasıdır. Doğudaki bu reel durum, çoğu kez, bilgisel muhtevanın tutarlılığını ve üretimini ikincil plana iten ideolojik çatışma ortamını doğurmuştur. Bilgisel muhtevanın belirleyici olmadığı, aksine, bilgisel içeriği, ideolojik gayelerin belirlediği bir ortamda 'doğru' olanın ne olduğunu sorgulamaktan/ aramaktan çok, önceden doğru olarak kabul edilmiş bir tezi olumlamaya ve temellendirmeye yönelik zorlama bir çaba söz konusudur. Tabii ki bunu doğudaki dini ve entelektüel hareketlerin tümüne teşmil etmek ne kadar yanlışsa, Mağrib ve Endülüs'teki hareketlerin böylesine çatışmalardan tamamen arî olduğunu düşünmek de bir o kadar yanlıştır. Yapılması gereken varolan birikimimizi, siyasi, tarihi, dini saikleri göz önünde bulundurarak yeniden okumaya tabi tutmak, 'gerçekten' anlamaya çalışmak ve bunun sonucunda günümüze taşıyıp işlevsel ve anlamlı bir birikime dönüştürmektir. Sizce gerçek vârisler bunu başaranlar değil midir?

8 Mesela bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l- Makâl, Din- Felsefe İlişkisi* (çev.Bekir Karlığa, İstanbul: Rağbet, 1999: 66 v.d).