

T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLÂM FELSEFESİ BİLİM DALI

MUHAMMED ÂBİD el-CÂBİRÎ DÜŞÜNCESİNDE

DİN-SİYASET İLİŞKİSİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Ahmed Olaoluwa ABİMBOLA

BURSA 2010

T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLÂM FELSEFESİ BİLİM DALI

MUHAMMED ÂBİD el-CÂBİRÎ DÜŞÜNCESİNDE

DİN-SİYASET İLİŞKİSİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Hazırlayan
Ahmed Olaoluwa ABİMBOLA
700821014

Danışman
Doç.Dr. Enver UYSAL

BURSA 2010

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim/Anasanat Dalı,
İslâm felsefesi Bilim Dalı'nda 700821014 numaralı
.....'nin hazırladığı "Muhammed Abid
el-Câbirî'de Din-Siyaset ilişkisi" konulu Yüksek Lisans
(Yüksek Lisans/Doktora/Sanatta Yeterlik Tezi/Çalışması) ile ilgili tez savunma sınavı,
24.09/2010 günü 15.00 - 16.10 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan
cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının Başarılı.....(başarılı/başarısız)
olduğuna Oy birliği.....(oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Doç. Dr. Enver UYSAL
Üye (Tez Danışmanı ve Sınav
Komisyonu Başkanı)
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Prof. Dr. Yaşar Aydın
Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Doç. Dr. Tefik Yüced
Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

24.09/2010

ÖZET

Yazar : Ahmed Olaoluwa Abimbola
Üniversite : Uludağ Üniversitesi
Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı : İslâm Felsefesi
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı : vii +95
Mezuniyet Tarihi :/...../2010
Tez Danışman(lar)ı : Doç.Dr. Enver UYSAL

MUHAMMED ÂBİD el-CÂBİRÎ'DE DİN-SİYASET İLİŞKİSİ

Muhammed Âbid el-Câbirî çağdaş İslâm düşüncesinin önemli isimlerinden biridir. O, İslâm düşüncesinin problemlerine sistematik anlamda kafa yormuş, çözüm önerileri sunmaya çalışmıştır. Epistemolojik ve ontolojik problemler onun zihnini daha fazla meşgul etmiştir. Bu çalışma, onun düşüncesinde din-siyaset ilişkisini ve buna ilişkin problemleri incelemeyi amaçlamıştır. Câbirî'ye göre din, kültürel ve siyasî alandaki uygulamalarda önemli bir etkidir. Hz. Peygamber'in hayatında din, O'nun sadece inanç dünyasında değil, sosyal ve siyasî ilişkilerinde de etkili olmuştur. Ancak O'nun vefatından sonra, dört halife döneminde işin rengi değişmiş, özellikle siyasî gelişmelerde inancın yanında, kabile ve ganimet unsurları etkili ve belirleyici olmuştur. Câbirî'ye göre din, siyasetin aleti olmamalıdır, ama siyasette dinin kendi sistemi içinde etkinliği devam etmektedir. Çünkü din, hayatı bütünüyle kuşatır. Ona göre siyasî ilişkilerde kabile ve ganimet duygusunun belirleyici olması, Arap-İslâm düşüncesinde yaşanmış birçok problemin temelinde yatan ana nedendir.

Anahtar Sözcükler

Din, Siyaset, Siyaset Felsefesi, Din-Siyaset İlişkisi, Siyasal Akıl, Kabile, Ganimet

ABSTRACT

University : Uludağ University
Faculty : Philosophy and Religion Studies
Department : İslam philosophy
Thesis : Masters
Page number : vii +95
Graduation Date :/...../ 2010
Thesis Counsel : Doç. Dr. Enver Uysal

RELATIONSHIP BETWEEN RELIGION AND POLITICS İN JÂBİRÎ'S THOUGHT

Muhammed Âbid EL-Câbirî is one of important figures in İslamic thought. He made systematical study on problems of İslamic thought and solutions. Epistemology and ontology problems occupies his thought. This study aims to investigate religion and politics relationship in his thought. According to Jabirî, religion, is an important factor practically in cultural and political field. Religion in life of the Prophet, is not only in his fatih world, also is an effective factor in social and political relationship. But after his death, during the period of the four caliphs the relationship colour changes, especially in political developments, beside fatih, tribe and spoils elements were effective and determinant. According to Câbirî religion must not be a political tool, while in politics religion continues is activity in its system. Because religion encloses life in its whole. According to him, in political relationship fatih, tribe and spoil sentiment been a determinant, is the fundamental reason behind most problems in Arab – İslamic thought.

KEY WORDS

Religion, Politics, Political Philosophy, Religion and Politics relationship,
Political Reason, Tribe

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
İÇİNDEKİLER.....	v
ÖNSÖZ	vii

GİRİŞ

CÂBİRÎ VE DÜŞÜNCE DÜNYASI.....	1
--------------------------------	---

I. BÖLÜM

GENEL OLARAK DİN-SİYASET İLİŞKİSİ	4
A. DİN	4
B. CÂBİRÎ'YE GÖRE DİN.....	8
C. SİYASET	8
D. CÂBİRÎ'YE GÖRE SİYASET	14
E. DİN-SİYASET İLİŞKİSİ	15
1. BATI DÜŞÜNÇESİNDE DİN-SİYASET İLİŞKİSİ.....	15
2. ARAP-İSLÂM DÜŞÜNÇESİNDE DİN-SİYASET İLİŞKİSİ.....	17

II. BÖLÜM

CÂBİRÎ'YE GÖRE DİN-SİYASET İLİŞKİSİ.....	21
A. SİSTEMİN TEMELLENDİRİLMESİ.....	23
Sistemin Temel Sorunları.....	24
B. OLUŞTURULMUŞ AKIL	25
C. OLUŞTURULMUŞ AKLIN YAPISAL TEMELLENDİRİLMESİ.....	32
1. Oluşturulmuş Teorik Akıl	32

2. Oluşturulmuş Pratik (Siyasal) Akıl	45
3. Siyasal Akıl Temellendiren Kavramlar	48
a. Siyasî Şuuraltı	48
b. Sosyal Muhayyile	49
c. Sosyal Alan	51
D. SİYASAL AKLIN BELİRLEYİCİLERİ	52
a. Kabile	53
b. İnanç (Akide)	55
c. Ganimet	56

III. BÖLÜM

SİYASAL AKLIN TARİHSEL GELİŞİMİ	58
A. DAVET DÖNEMİ	58
1. DAVET DÖNEMİNİN SİYASÎ TEMELİ	58
2. İLK İSLÂM TOPLUMUNUN OLUŞUMU	60
3. DAVET DÖNEMİNDE DİN-SİYASET İLİŞKİSİNDE İNANCIN ETKİSİ	62
4. DAVET DÖNEMİNDE DİN-SİYASET İLİŞKİSİNDE KABİLE ETKİSİ	63
5. DAVET DÖNEMİNDE DİN-SİYASET İLİŞKİSİNDE GANİMET ETKİSİ	65
B. DEVLET DÖNEMİ	68
1. DEVLET DÖNEMİNİN SİYASÎ TEMELİ	69
2. DEVLET DÖNEMİNDE İNANCIN ETKİSİ	74
3. DEVLET DÖNEMİNDE GANİMET ETKİSİ	75
A. SALTANAT DÖNEMİ	79
1. SALTANAT DÖNEMİNİN SİYASÎ TEMELİ	81
2. SALTANAT DÖNEMİNDE İNANCIN ETKİSİ	83
3. EMEVÎ DEVLETİNDE SİYASÎ UYGULAMANIN BELİRLEYİCİSİ OLARAK KABİLE	85
Sonuç	89
BİBLİYOGRAFYA	94

ÖNSÖZ

Biz çağdaş Müslüman çocuklarız. Babalarımız ve hocalarımız bize muazzam İslâm uygarlığından bahseder. Bugün bu uygarlığın büyüklüğünün ve öneminin çok farkında olmayabiliriz. Fakat bu uygarlıktan birçok eserin günümüze kadar intikal ettiği bir realitedir.

Düşünen bir varlık olarak, çağdaş uygarlık karşısında İslâm medeniyetinin geri kalma nedenlerini düşünmekten kendimizi alıkoyamıyoruz. Muhammed Âbid el-Câbirî de bu durumun nedenlerini sorgulamaktan kendisini alıkoyamamıştır. Câbirî'yi okuduğumuzda onun bu konuya ilişkin düşünceleri dikkatimizi çekti ve onları daha yakından tanıma ve anlama ihtiyacı hissettik. Bizim de bu konulara ilişkin merakımız, böyle bir teze başlamamızda temel sâik olmuştur. Câbirî, bu problemin cevabını bulmaya çalışırken Arap-İslâm aklının eleştirisini yapmaya çalışmıştır. Biz okumalarımızda Arap-İslâm kültüründe sosyo-politik krizin kaynakları ve nedenlerinin, Câbirî düşüncesinde din ve siyaset ilişkisi çerçevesinde ele alındığını gördük. Problemi, onun çözümü doğrultusunda ve onun düşüncelerini tasviri esas alarak ortaya koymaya çalıştık.

Câbirî genel anlamda “İslâm düşüncesi” için “Arap-İslâm düşüncesi” ifadesini kullandığı için, biz de onun ifadesini koruma sâikiyle aynı ifadeyi kullandık.

Tezimizin Girişinde kısaca Câbirî'nin hayatı ve düşünce dünyasını vermeye çalıştık.

Birinci Bölümde din ve siyaset kavramlarını tanımlayıp değerlendirmeye çalıştık. Aynı şekilde Batı düşüncesinde, Arap-İslâm düşüncesinde ve Câbirî düşüncesinde din ve siyaset ilişkisinin genel tasvirini değerlendirdik.

İkinci Bölümde Câbirî'nin din-siyaset ilişkisinde teorik alanla ilgili düşünceleri yer almaktadır. Onun düşünce sistemini nasıl temellendirdiğini ve bu düşüncede din ve siyasetin nasıl yer aldığını ortaya koymaya çalıştık.

Üçüncü Bölümde ise, din-siyaset ilişkisinde pratik alandaki düşüncelerine yer verdik. Burada pratikte din ve siyaset ilişkisini yönlendiren siyasal akıl söz konusudur. Bu Arap-İslâm siyasal aklı çerçevesinde din ve siyaset ilişkisini ortaya koymakla birlikte, bu aklın sosyo-politik durumu nasıl etkilendiğini belirlemeye çalıştık.

Son olarak da “Câbirî Düşüncesinde Din ve Siyaset İlişkisi” üzerine yaptığımız bu çalışma sonucunda ulaştığımız kanaatleri ifade etmeye çalıştık.

Çalışma boyunca tezin yazımı ve planlanmasında düşünce ve eleştirileri ile yol gösteren Danışman Hocam Doç. Dr. Enver Uysal’a ve diğer değerli hocalarım Prof. Dr. Yaşar Aydınli ile Yard.Doç. Dr. Kasım Küçükalp’e sonsuz teşekkür ederim. Ayrıca bu çalışmada katkılarından dolayı değerli dostlarım Elif Gün, Fatma Balcı, Adeshina Babatunde’ye de teşekkürü bir borç bilirim.

Ahmet Olaoluwa Abimbola

Bursa 2010

GİRİŞ

CÂBİRÎ VE DÜŞÜNCE DÜNYASI

1936'te Fas'ın doğusundaki Figuig şehrinde doğdu. Câbirî, İslâm ağırlıklı eğitimden sonra terzilik eğitimine başladı. Ardından halk eğitim okullarında öğretmenlik yaptıktan sonra lise müdürü oldu. Sonra da üniversitedeki akademik hayatına başladı. 1967 yılında felsefe dallında Yüksek Lisans diploması aldı. 1970 yılında yine felsefe dalında Rabat'taki Muhammed el-Hamis üniversitesine bağlı edebiyat fakültesinde doktorasını yaptı. Câbirî 1970'li yıllardan bu yana Arap dünyasında sol bir toplum projesini savunanlar arasında yer almıştır. 1959 yılında İstiklal Partisi'nin sol kanadı olarak ayrılan Union Nationale des Forces Populaires (unfp)'nin aktif üyelerinden biriydi. Unfp 1973 yılında Fas'ta yasaklanınca, Câbirî 1975'ten 1988'e kadar "Union Sosyaliste des Forces Populaires in Politik" bürosuna üye oldu. Câbirî, Eğitim Bakanlığı tarafından resmî eğitim malzemesi olarak yayınlanan bir felsefe kitabının da yazarları arasında yer aldı. Aynı fakültede felsefe, Arap fikri ve İslâm fikri profesörü olarak görev yaptı. 1967'den bu yıl vefatına kadar adı geçen fakültede felsefe ve Arap İslâm düşüncesi alanında hocalık yaptı.

O, *Felsefi Mirasımız, İslâm'da Siyasal Akıl, Arap Aklının Oluşumu, Arap Aklının Yapısı, Gelenek ve Modernlik, Demokrasi ve İnsan Hakları, Yeniden Yapılanma* vb. eserleri ile çağdaş İslâm düşüncesine önemli katkılar sağladı. Ayrıca birçok konu üzerinde çalışmaları bulunan Câbirî, "Şîi imamet mitolojisi ve Sünnî saltanat ideolojisinin aşılarak yeni ve çağdaş bir İslâm siyaset felsefesi kurmak gerektiğini savunan söylemiyle son dönem yenilikçiliğine çok önemli katkılar sağlayan bir düşünürdür"¹.

Herhangi bir okuyucunun, Muhammed Âbid Câbirî'yi anlayabilmesi veya takdir edebilmesi için önce kendi dogmatik anlayışından sıyrılarak onu objektif ve eleştirel bir gözle okuması gerekir. O, ortaya koyduğu sistematik çalışmanın eleştirilecek yanları olmasına rağmen, gerçekten Arap-İslâm düşünce kültürünü başka bir yöntem ile ele alarak önemli ve olumlu bir çalışma yapmıştır. Ayrıca o, yaptığı analizlerden sonra vardığı her

¹ Eliaçık, R. İhsan, *İslâm'ın Yenilikçileri*, Söylem Yayınları, İstanbul 2006, c.III, s.487.

sonucu, mutlak bir sonuç veya bilgi olarak kabul etmez. Biz de onun düşüncesinde din ve siyaset ilişkisi ile ilgili yaptığımız çalışmada karşımıza çıkan düşüncelerini “mutlak düşünceler” olarak değil, farklı bir bakış açısıyla yapılmış yorumlar olarak görmekteyiz. Bu da düşünce adına bir zenginliktir.

Câbirî, zihninde ana problem olarak Arap-İslâm medeniyetinin geri kalmışlık nedenlerini, bilim ve düşünce alanında ileriye doğru gidememeleri ve Modern Çağ’da Müslümanların bocalama sebeplerini, sosyal, ekonomik, siyasal zayıflık içerisinde olmalarının nedenlerini ortaya koymakla birlikte, bu sorunların çözümlerini de belirtmeye çalışmıştır. Biz de onun düşünceleri ekseninde Arap-İslâm kültüründe sosyo-politik krizin kaynaklarını anlamaya ve analiz etmeye çalıştık.

Muhammed Âbid el-Câbirî’nin düşüncesini bütün şekilde ele alırsak, o eleştirel bir İslâm düşüncesi ortaya koymaya çalışmaktadır. Gerçekten sistematik, metodolojik, şümüllü, tutarlı ve ayrıntılı açıdan değerlendirilirse, o yeni bir düşünce çığırını açmaya çalışmaktadır. Ona göre Arap-İslâm Kültüründeki bütün sorunlar, ancak ve ancak eleştirel bir İslâm düşüncesi ile analiz edilip çözülebilecektir. Yani çağdaş Arap-İslâm Rönesansı ve yenileme projesinin ancak eleştirel akıl gücü ile gerçekleşebileceğini kanaatindedir. Bu akıl ise genel olarak felsefe sahasında bulunmaktadır. Felsefe, insanın ilk entelektüel etkinlik nedenidir. İnsanı hayvandan ayıran özelliklerini ortaya koymayı sağlayan en önemli etkinliktir.

Eleştiri düşüncesini bir Afrika sözüyle açmak isterim: “gerçek yüzünü görmek isteyen insan, bir aynaya muhtaçtır.” Yani aynaya bakan bir insan, kendini olduğu gibi görmektedir. Aynı şekilde sosyal varlık olan insan, ancak başka insanlar sayesinde, ilişkilere girerek kendini gerçek bir şekilde tanır. Farklı kültürlerle kendi kültürümüzü karşılaştırdığımızda hem kültürümüzü hem de benliğimizi daha iyi kavrarız.

Câbirî’nin düşüncesinde Din-Siyaset ilişkisini özetleyen şu cümlelerdir: “Hiçbir kültür yok ki siyasî olmasın” ve “düşünce hiçbir zaman ideolojiden bağımsız olmamıştır.” Aynı şekilde hiçbir insan yok ki inancı olmasın. Bununla birlikte hiçbir insan yok ki akıl sahibi olmasın. Bundan daha ana temele indirgeme yaparsak, din inançla ilgili iken, siyaset ise akıl alanından oluşturulmaktadır. Buna rağmen insan bir eylemi gerçekleştirirken inanç-akıl mekanizması ile gerçekleştirmektedir. Yani bu ikisi birbirini tamamlamaktadır.

Düşüncenin ideolojik sonuçları ve etkilerinin farkında olan Câbirî'nin, Arap-İslâm aklının temel epistemolojik parçalarını ortaya çıkarmak ve anlamakta Arap kültüründe önemli rol oynadığı ileri sürülmektedir. O, ne düşüncemiz, ne de eylemlerimizin hiçbir zaman ideolojiden bağımsız olmadığını iddia etmektedir. Bununla birlikte o, Arap-İslâm kültür egemenliğinin doğasını tasvir etmektedir. Bu egemenliği destekleyenler ve karşı çıkanlar, toplumda farklı gruplar arasındaki mücadeleleri de yansıtmaktadır. Dolayısıyla Arap-İslâm düşüncenin doğası siyasîdir.

Câbirî Arap-İslâm aklının mahiyetini ve işleyiş biçimini, farklı alanlardaki etkinliğini, ideoloji ve toplum arasındaki karşılıklı etkileşimi açıklamaya çalışmaktadır. Arap-İslâm kültüründe egemenlik rolü üstlenen aklın derin teorik ve pratik temellerini, buna ilişkin birtakım kavramları ve düşünceleri meydana getiren mekanizmayı deşifre etmektedir. Çünkü o, Arap-İslâm teorik ve pratik düşünce sisteminin belli bir biçimde ve mantık ideaları ile üretildiğine inanmaktadır. Onun krizi de, Arap-İslâm aklının konusu ve sorunları da bu aklın ürünüdür ve çevredeki sosyal, ekonomik, dinsel ve siyasal halini yansıtmaktadır.

İslâm dünyasında Câbirî'nin düşüncelerini kritik eden birtakım çalışmalar da yapılmıştır. Bunlardan en önemlisi İbrahim M. Abu-Rabî'nin *Toward a Critical Arab Reason: The Contributions of the Moroccan Philosopher Muhammad 'Âbid al-Jâbirî* adlı makalesidir. Abu-Rabî' bu makalesinde Câbirî'nin modernist ve oryantalist bir yaklaşıma sahip olduğunu söylemekte, onun entelektüel ve kültürel bir eser ortaya koyarken, bunu kendi ülkesindeki yabancı düşünürlerden etkilenerek yaptığını ve onların dilini ve tekniklerini sanki kendi kültürüne ait imiş gibi kullandığını belirtir².

² Abu-Rabî, İbrahim M, *Toward a Critical Arab Reason: The Contributions of the Moroccan Philosopher Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî*, Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad 2003.

I. BÖLÜM

GENEL OLARAK DİN-SİYASET İLİŞKİSİ

A. DİN

Din genel olarak hem içkin hem de aşkın bir fenomendir. O kendi tabiatı itibarıyla insanın her yönünü; ‘düşüncesini, davranışlarını, sosyal yaşamını ve en önemlisi de inancını’ kuşatmaktadır. Dolayısıyla dinin, insana kendisi ve evren hakkında bir bakış açısı getirdiği söylenebilir. İnsan, dinde kendi mahiyeti ve evrendeki yeri hakkında bir bilgi şeması bulur; kendi başlangıcı ve sonunu görür. Bu nedenle din, insanın temel problemlerini belli bir açıdan açıklayan bir sistemdir³. İnsanlık tarihi boyunca dine dair yapılan bilimsel çalışmalar göstermiştir ki, hiçbir dönemde din olgusundan arınmış bir topluluk olmamıştır.

Dinler veya din üzerinde yapılan araştırmalardan, dinin ne olduğunu ortaya koymak ve herkesçe benimsenebilir bir tarif yapmak oldukça güçtür. Din, bir Yahudi, bir Budist vb. zihninde aynı imajı uyandırmamış, hatta bazı ortak özelliklere sahip olmasına rağmen, bir Müslüman ve Hıristiyan’ın dinden anladıkları da önemli ölçüde birbirinden farklı olabilmektedir. Bu yüzden ki dinle ilgili yapılan tarifler birden fazla olmuştur. Bu çeşitliliğin ise büyük kısmı dinin kendisinden ve insan doğasından kaynaklanmaktadır. Örneğin genel olarak din olgusunu araştırma ve inceleme konusu yapan sosyal bilimler; antropoloji, teoloji, psikoloji, sosyoloji vb. birbirinden farklı din tarifine sahiptirler. Ancak onların söyledikleri birbirinden farklı olmasına rağmen, yanlış olduğu anlamına gelmez. Aksine, hareket ettikleri açıların ve dinî algılarının farklılığından kaynaklanmaktadır.

Bilindiği gibi tarif, herhangi bir kelimeye, onu veya işaret ettiği objeyi diğerlerinden ayırmak için bir takım özellikler verme işlemidir. Çağdaş bilginler dinin herkese hitap edebilecek ve bütün dinleri içine alabilecek bir tanımını yapmanın, din kavramının sınırlarının kesin bir şekilde belirlendikten sonra ancak mümkün olabileceği

³ Köktaş, M. Emin, *Din ve Siyaset*, Vadi Yayınları, Ankara 1997, s.13.

kanaatindedirler. Böylece din hakkında önce bazı kriterler oluşturulup belirlenir, sonra da belirlenen bu kriterlere göre onun tarifi yapılır.

Dil bilimciler, din kavramının kökü ve anlamı konusunda çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Din kelimesinin Batı dillerindeki karşılığı 'religion'dır. Etimolojik açıdan "religion"ın, 'religare'den türetildiği ve gizli tutmak veya sıkıca sarmak, tereddüt etmek anlamına geldiği ifade edilmektedir⁴. Bununla birlikte bu kelime bağlanma, Tanrı'ya tutunma ve gönülden bağlanma karşılığında da kullanılmaktadır. Ünlü Çiçero dinin (religion), tekrar tekrar okumak, titizlikle tekrarlamak anlamı da olan 'relegere'den türediğini söylemiştir⁵. Smithe'e göre ise religion, Latince 'religio'dan türetilmiştir. Ona göre 'bir kişinin, herhangi bir şeyin kendisi için religio olduğunu söylemesi, o şeyin kişi için yapılıp yapılmaması konusunda ağır bir yük yüklenmesi demektir⁶.

Yukarıda işaret edildiği gibi tarifte, herhangi bir kelimeyi veya onun işaret ettiği objeyi diğerlerinden ayırmak için herkesçe benimsenebilecek biçimde bazı kriterler belirlenir ve belirlenen kriterlere göre o şeyin tarifi yapılır. Şimdi "din" kavramı üzerinde durduğumuza göre, dinin tarifinde de önce bu kavramın sınırlarının belirlenmesi, sonra da tanımının yapılması gerekir. Konuya tam da bu açıdan yaklaşarak, bazı Batılı bilginlerin yaptığı din tanımlarını nakledeyim:

Büyük din araştırmacılarından olan Max Müller'e göre din, "akla ve duyguya karşı olmakla beraber, onlardan bağımsız olup değişik görüntü ve isimler altında insana sonsuz kavrama ve idrak etme kabiliyeti kazandıran bir meleke"dir⁷.

James Martineau dini "daima yaşayan bir Tanrı'ya, bir ilahî şuur ve iradenin kâinatı idare ettiğine ve insanlıkla manevi rabitaları elinde tuttuğuna inanma" şeklinde tanımlar.

Herbert Spencer'a göre ise din, "her şeyin bizim bilgimizin üstüne çıkan bir kudretin tezahürü olduğunu kabul etmek"tir.

Dinin en kısa ve açık ifadesi Rudolf Otto'ya aittir. Ona göre din "kutsalın tecrübesi"dir.⁸ Bu son tanımın bütün dinleri içine aldığı söylenebilir. Yukarıda belirtilen

⁴ Er, İzzet, "Sosyal Bilimlerde ve İslâm'da Din Anlayışı", U. Ü İlahiyat Fak. Dergisi, Bursa 1998, c.7, sayı:7, s.4.

⁵ Köktaş, M. E., Age., s.13.

⁶ Yaparel, Recep, "Dinin Tarifi Mümkün mü?", Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi, İzmir 1997, c.4, s.403.

⁷ Aynı yer.

tariflerin ışığında genel itibarıyla dinin, “tecrübî birikimin asıl dayanağı ve insanın şuurundaki maddi ve manevi şeylerden duyduğu kutsal Tanrı inancı” olduğu söylenebilir.

Müslüman dil bilimcilere göre din kelimesinin Arapça “deyn” kökünden masdar veya isim olduğu kabul edilir. Bu, kelimenin farklı türevlerine sahip olmakla birlikte, dinin değişik yönlerinin ortaya konulmasını kolaylaştırmaktadır. Dinin adet, ceza, mükâfat, itaat, idare etmek, kudretle yönetmek, hâkimiyet kurma, zapt etmek, hesaba çekip hüküm vermek manalarına gelen bir masdara kök olan birinci kelimeye göre din, hükümrancılık ve mülkiyet demektir. Aynı şekilde “itaat etmek”, “boyun eğmek”, “teslim olmak” manasına göre din; Allah’a boyun eğmek, O’na itaat edip, ibadet etmek ve kul olmaktır⁹.

Kuran-ı Kerimde din kelimesinin doksan iki yerde geçtiği bilinmektedir. Bu ayetlerde geçen din kelimesinin başlıca şu anlamlarda kullanıldığı görülür: Zül, yönetme-yönetilme, itaat, hüküm, tapınma, tevhid, İslâm, şariat, hüküm, adet, ceza, hesap, millet.¹⁰ Kuran’da din kelimesinin geçtiği sureler nüzül sırasına göre incelendiğinde, bu kelimenin geçtiği ayetlerin yaklaşık yarısının Mekkî, yarısının da Medenî olduğu görülür. Mekke döneminin ilk zamanlarında inen ayetlerde din terimi “yevm” kelimesiyle birlikte “yevmü’-d-din” şeklinde geçer. Bu tabir, ilk dönem ayetlerinin genel muhtevasına uygun olarak insanın iman ve ameline göre hesaba çekileceği ahiret gününü ifade etmektedir¹¹. Medine döneminde ise bu kavram, önemli bir genişlik kazanmıştır. Çünkü bu dönem, İslâm’ın tevhidden ümmete, bireyden cemaate geçiş dönemidir. Bu dönemde Allah-insan ilişkisi yanında sosyal ilişkilerin de temel ölçüsü ortaya konmaktadır. Din kelimesinin geçtiği ayetlerden ikisinde bu terim iyice açıklık kazanmaktadır: “O sizi seçmiş, babanız İbrahim’in yolu olan dinde sizin için bir zorluk kılmamıştır”(el-Hac 22/ 78) ve “Bugün sizin için dininizi ikmal ettim, üzerinizdeki nimetimi tamamladım. Din olarak sizin için İslâm’a razı oldum”(el-Mâide 5/3). Mekke döneminde din kavramı, “tarihin akışına ve tabiatın gidişine yön veren, zamana ve âleme hükmeden, dini ortaya koyan, hesap gününü elinde tutan Allah’ın otoritesi” şeklinde özetlenebilecek bir muhtevaya sahip iken, Medine döneminde bu muhteva genişleyerek, kişinin, Allah’a bağlı bir hayat sürdürmesi, Müslüman topluluğa karşı görevlerini yerine getirmesi, Allah’ın mutlak tasarruf ve

⁸ Tümer, Günay, “Din” mad., TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1994, s.315.

⁹ Er, İ., Agmak., s.12.

¹⁰ Tümer, G., Agmad., s.312-315.

¹¹ A. yer.

hâkimiyete sahip olması gibi anlamlar kazanmıştır¹². Yani Mekke döneminin ikinci yarısında dinle ilgili nazil olan ayetlerde artık ilk dönemlerde vurgulanan sorumluluk ve hesaptan tevhid ve teslimiyete geçildiği görülür. Buna göre insan sadece Allah'a ibadet edecek, O'na ortak koşmayacaktır. Bu durumda “din Allah tarafından konulan ve insanları O'na ulaştıran yol” olmaktadır¹³.

Din kavramının İslâmî kaynaklardaki anlamlarını şu şekilde gruplandırmak mümkündür.

- 1- Ceza, mükâfat, hüküm, hesap.
- 2- Üstün gelme, hâkimiyet, zelil kılma, zorlama.
- 3- İtaat, teslimiyet, hizmet, ibadet.
- 4- Adet, yol, kanun, şeriat, millet, mezhep.

Genel olarak Kur'an-ı Kerim'de din kelimesi hem uluhiyeti hem de ubudiyeti ifade etmektedir. Buna göre din, hâlik ve mabûd olan Allah'a nispetle “hakim olma, itaat altına alma, hesaba çekme, ceza-mükafat verme”; mahlûk ve âbid olan kula nispetle ise “boyun eğme, aczini anlama, teslim olma, ibadet etme” anlamlarını ifade eder. Nihayet din, bu iki taraf arasındaki münasebeti düzenleyen kanun, nizam ve yoldur¹⁴.

İslâm bilginleri dini tanımlarken Kur'an-ı Kerim ve İslâmî akideye göre hareket etmektedirler. Şehristanî dinin öncelikle “itaat ve inkiyad”, bazen de “ceza ve hesap” anlamına geldiğini belirtir ve sadece ilahî vahiy kaynaklı dinleri “din” olarak nitelendirir. Cürcânî ise dini “akıl sahiplerini Peygamber'in bildirdiği gerçekleri benimsemeye çağıran ilahi bir kanun” olarak ifade eder¹⁵. Gazâlî'ye göre ise din, insan ile Allah arasındaki münasebetlerdir¹⁶. Modern Müslüman bilginlerden Muhammed Abduh ise dinin “insanın kâinattaki varlıkları müşahede ederek duyular üstü ilahi gerçekleri kavraması”ndan ibaret olduğunu söylemektedir.¹⁷

¹² A. yer.

¹³ A.e., s. 314.

¹⁴ A. yer.

¹⁵ A.e., s. 315.

¹⁶ Korkmaz, Fahrettin, *Gazâlî'de Devlet*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1995, s.152.

¹⁷ Tümer, G., Agmad., s. 312.

B. CÂBİRÎ'YE GÖRE DİN

Câbirî genel anlamda dini kültürel, toplumsal bir olgu olarak ele almaktadır. Ona göre dinin özü ve ruhu birleştirici niteliktedir. Örneğin İslâm dini mutlak surette bir tevhid dinidir. Bu tevhid, hem inanç düzeyinde (tek ilah), hem toplum düzeyinde (tek ümmet), hem de dinin doğru anlaşılıp uygulanması düzeyinde bir tevhiddir¹⁸. O, dini yalnız İslâm ile ifade etmez. Aksine, ister vahye dayalı, isterse akılla desteklenen dinler olsun, o, dini, inanç ve imanı oluşturan kabuller, değerler ve sembollere dayalı bir sistem olarak değerlendirmektedir¹⁹.

Câbirî, düşünce sisteminin gereği olarak dine iki farklı boyuttan bakmaktadır. O, dini sadece ibadetler, ayinler, inanç ve iman bütünlüğü değil, aksine toplumsal, kültürel ve epistemolojik bir olgu olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla ona göre dinin teorik açıdan epistemolojik, pratik açıdan ise ontolojik ve sosyo-politik bir gerçekliği vardır. Bilindiği gibi din, insanı teorik ve pratik alanda bilgilendirmede bilginin en eski kaynaklarından biridir. Yani din, düşünce sistemlerimizin teorik ve pratik alanda en temel kaynaklarından biridir. Din, epistemolojik olarak düşünce üretimini temellendiren bir öge olmasının yanı sıra, pratikte insanların ve toplumun konumlandırılması, onlara belli şeylerin benimsetilmesi, harekete geçirilmesi ve yönlendirilmesinde de büyük bir öneme sahiptir²⁰.

C. SİYASET

Genel olarak bilginler insanı “akıllı, düşünen, duygusal, konuşan, sosyo-politik bir varlık” olarak tanımlamaktadır. Tarih boyunca insan bir aileye, soya, kabileye, topluma mensup olmuştur. İnsan her ne kadar birey olarak yaşamını sürdürebilse de, yine de bir aile içinde yaşar. Bir soyu vardır. Bir kabileye mensuptur ve bir toplum içerisinde yaşar. Çünkü insanın hayatî ihtiyaçlarını karşılayabilmesi için korunaklı bir topluma ihtiyacı vardır²¹. Bir toplumun korunaklı olması, onun coğrafi çevre, sosyal, ekonomik bakımdan

¹⁸ Câbirî, Muhammed Âbid, *Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma* (Çev. Ali İhsan Pala, Mehmet Şirin Çıkar), Kitâbiyât, Ankara 2001, s.106.

¹⁹ Câbirî, Muhammed Âbid, *İslâm'da Siyasal Akıl* (Çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1997, s.95.

²⁰ Bkz., Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Akılının Oluşumu* (Çev. İbrahim Akbaba), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001, s.13.

²¹ Ebenstein, William-Ebenstein, Alan, *Great Political Thinkers, Sixth Edition, Harcourt College Publishers, California 2000, s.76.*

ve hukuk açısından hayatî ihtiyaçlarını karşılamaya müsait olması demektir. Öte yandan bu kurumlar arasında da ilişkiler söz konusudur. Aile, kabile ve diğer toplumsal kurumlar toplumda bir şekilde oluşturulur ve ilişkileri belli bir biçimde ve belli bir düzende gerçekleşir. İnsan bu düzenin parçası olmakla birlikte, başka insanlarla ilişkilerinde şüphesiz ahlâk kurumunun varlığı gereklidir. İnsanlar topluluk içinde yaşamakta ve ilişkileri ahlâk ve hukuk kuralları denen kurallar tarafından belirlenmektedir. Bu açıdan insanlık, zamanla doğal-ahlâki toplumdaki, hukuki-siyasal topluma geçmiştir. Doğal-ahlâk sistemi, din merkezli bir toplumu çağrıştıran, hukuki-siyasal bir toplumun üyeleri belli bir egemen güç tarafından çıkartılan yasalara uymak zorundadır. Bu durumda toplum, birbiriyle hukuki ilişkiler içine girmiş olan bir toplum biçimine dönüşmüştür. İşte insanların bir egemen gücün, yani devletin yönetimi altında bulunması ve devlet tarafından konulan kurallar, yani hukuk ve yasalar düzenine uygun olarak yaşama tarzından doğan olaylar, “siyasal olaylar” olarak tanımlanır²². Aristoteles’e göre insan bir “zoon politikon” (sosyo-politik) bir canlıdır²³. Kısaca insan doğası gereği politik bir varlıktır. İnsanın sahip olduğu bu sosyo-politik eğilimin, belli bir çerçevede sistemleşmesine “siyaset” denir.

Siyaset, toplum düzenini sağlayıcı işlevsel bir yapı olarak temel kurumlardan birisidir. İlke olarak muhtemelen insanlık tek aile boyutunu aşmış aileler birliği, sosyolojik bir ifadeyle “klan, kabile” seviyesine ulaştığı, toplulukta kişilerden birisinin, düzen sağlayıcı bir görev üstlendiği zaman siyaset de fiilen başlamış olur²⁴. Ayrıca kabile reisi, krallık, imparatorluk veya modern devlet, bu oluşumun değişik görünüşlerinden ibarettir. Farklı otorite tipleri göz önünde bulundurulursa, Câbirî’ye göre kapsamlı olan şey, devlet değil, siyasettir.

Siyaset, Arapça kökenli bir kelimedir ve sözlük karşılığı eğitmek, yetiştirmek, düzenlenmek anlamlarına gelir. Terim olarak ise, “yönetme bilgisi ve tekniği” anlamında kullanılmıştır. Batı dillerindeki karşılığı ise politikadır. Bu kelimenin Grekçe şehir yönetimi, kamu düzeni anlamlarına gelen “police”den türetildiği kabul edilmektedir²⁵. Siyaset kavramı egemenlik ve yönetimle doğrudan ilgilidir²⁶. Siyaset, hükmeden, hükmedilen, edepli ve edeplendiren olması ve zaman içinde meydana gelen olaylar ve

²² Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, Ankara 1994, s.152.

²³ Ebenstein W., Ebenstein, A., *Age*, s.76.

²⁴ Aydın, Mustafa, *Siyasetin Sosyolojisi*, Açılım Kitap-Pınar Yayınları, İstanbul 2002, s.20-21.

²⁵ A.e., s.20.

²⁶ Uludağ, Süleyman, *İslâm-Siyaset İlişkileri*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1998, s.157.

dünyadaki değişimler konusunda, toplumda bütünlüğü, dengeyi sağlamak; nimetleri kişisel olmaktan çıkarıp genelleştirmektedir. Bununla birlikte siyaset insanlar arasında bir çatışma, bir mücadele ve kavgadır; bu yüzden güç elde etmek, iktidarı ele geçirmek ve onun sağladığı çıkarları paylaştırmayı çağrıştırmaktadır. Bu anlayışa göre siyaset çıkar ve çatışmaları, bütünlükleri ve bunun meşruiyet temellerini içeren bir kurum-kavramdır²⁷.

Sözlükte “bir nesnenin düzgün ve iyi durumda bulunması için onu özenle gözetip korumak, havyanı ehliileştirmek, atı terbiye etmek” gibi anlamlara gelen siyaset, “toplumun işlerini üzerine alma, yürütme, yönetme işi, insan toplumunu yönetme sanatı” şeklinde tanımlanmaktadır²⁸. Siyaset insan ve insan gruplarının benzer farklılıklarından doğan çıkar çatışmalarından iyi şekilde yararlanmaktır. Aynı şekilde maddi ve manevi değerlerin paylaşılmış olduğu bir toplumdaki grupların amacı da siyasî iktidarı ele geçirmektir.

Fichter’e göre siyaset kamu düzenini sağlama ve genel yönetimi gerçekleştirme görevini yerine getiren bir temel kurumdur. Siyasetin temel işlevi yönetim işlerinin yürütülmesi ve kamu düzeninin sağlanmasıdır. Konunun özünü oluşturan kamu düzeni ve yönetimi, evrensel ve zorunludur. Söz konusu düzen ve yönetim, toplumlarda birleştirme, aracı yapılar oluşturma ve yönlendirip eğitime gibi işlemleri ihtiva etmektedir. Ona göre tüm toplumlar fonksiyonel olarak bir yöneten-yönetilen ayırımına sahip olmuş, yönetim, nihayet devlet gibi siyasal kurumlarla sonuçlanmıştır²⁹.

Siyaseti temellendiren önemli kavramlar, devlet, ulus, kamusal olarak kabul edilmektedir. Klasik anlayışta devlet, yalnız siyasetle eşleştirilmemekte, toplumla da özdeşleştirilmektedir. Bununla birlikte devlet daha siyasal olanın karşılığında kullanılmaktadır ve diğer alt kurumlar ya da olgular onun ekseninde sıralanmaktadır. Örneğin halk, ülke, devleti gerektiren öğelerdir. Ancak bilimsel araştırmalara göre devlet de dâhil, hepsi siyasal olanın öğeleridir. Ve hiçbir zaman bu kurumsal olgu devlete indirgenmez. Bununla birlikte şüphesiz devlet bir kamu alanıdır ve toplumsal olanın önemli bir siyasî boyutudur. Siyasetin ilgilendiği alan kamudur. Bununla birlikte bazı bilginler kamusal alan ve siyasal alan ilişkisine temas etmişlerdir. Örneğin aile kurumu, anne-babalık bunun yanında yurttaşlık vb. unsurların sosyal, kamusal rolleri vardır. Aile

²⁷ Aydın, M., Age., s. 20.

²⁸ Köse, Hızır Murat, “Siyaset” mad., TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 2009, c.37, s.294.

²⁹ Aydın, M., Age., s.19-20.

kurumu ve anne-babalık her ne kadar toplumsal ve kamusal olanla ilişkili olsa da, siyasetin görev ve ilgi alanına girmemektedir. Durkheim'a göre, özel ya da kamusal her türlü ilişki toplumsal kökenlidir. Dolayısıyla her kamusal olan siyasal olmasa bile, her siyasal olan aynı zamanda kamusaldır.³⁰

Siyaset-toplum ilişkisinde önemli sorulardan birisi de şudur: Toplum, hayatta binlerce eylemler gerçekleştirir. Gerçekleştiren eylemler ve olguların hangi nitelikte olanlarına siyasal denilecektir? Bir toplumsal eylemi ve siyasal eylemi nasıl ayırabiliriz?

Bu değerlendirmelerden sonra siyasal olanın, “kamu düzenini sağlayan güç” anlamını ifade ettiğini söylemek mümkündür. Yani onu vurgulayan asıl şey iktidardır. Çünkü salt düzen, ailesel, eğitimsel boyutlarda toplumsal olabilirken; siyasal olanda “gerisinde bir gücün bulunduğu bir düzenleme” söz konusudur. Bu açıdan Weber, siyaseti araç olarak nitelediği iktidar ekseninde tanımlar. Ona göre bir şey amacıyla, bir başka deyişle ne yaptığıyla tanımlanamaz. Çünkü o her şeyle ilgili bulunması bakımından bir amaç/alan sınırına sahip değildir. O zaman devlet/siyaset, kullandığı araçla yani iktidar ile tanımlanabilir³¹. Bu anlayışa göre iktidar, gerektiğinde kullanılacak güçtür. Bu güç fiziksel olmakla birlikte soysaldır. Söz konusu gücün (iktidarın) en önemli özelliği meşruiyetidir. Yani topluluğun onu saygıya değer, itaate layık bulmasıdır. Esasen sosyal eksenli olması salt zora başvurulmaması onun meşruluğunun ilk şartıdır. Hatta bilginler, siyaset gücünün doğasını belirleyen şeyi onun meşruiyeti kabul ettiler. Yani yönetenlerin bu yönetme hakkının nereden doğduğu ve bu hakkının halk tarafından kabul görmesi, benimsenmesi, içselleştirilmesi ile ilgilidir. Meşrulaştırma kısaca halkın, yönetilenlerin, iktidarı gönül rızası ile saygıya değer ve itaate layık bulmalarıdır. Bu itaate layık bulma işlemi, güçlülüğü ve sürekliliği için önemli olduğu kadar yönetilen halk için de önemlidir. Bu nokta meşruiyetin kaynağının ne olduğunun sorulması gereken noktadır. Siyasî meşruiyetin dayandığı yer halktır. Çünkü itaate layık bulacak olan halktır, bundan meşruiyetin genel toplumsal olduğu anlaşılmaktadır. Tarih boyunca çoğu iktidarlar bunun farkındadır. O yüzdendir ki iktidarlar meşrulaştırma çabası içinde bulunmuşlardır³². Bu anlayışa dayanarak Weber meşruiyet için üç yol belirlemiştir: a) Geleneksel otorite yolu b) Karizmatik otorite yolu c) Yasal otorite yolu. Klasik değerlendirmelerde ise meşruiyet için

³⁰ A.e., s.22.

³¹ A.e., s.23.

³² Bkz. A.e., s.115-119.

iki temel yol; teokratik ve demokratik yollar belirlenmektedir. Teokratik yol, meşruluğu ilahi bir temeli benimser. Yani din insanlığın en önemli meşrulaştırma yollarındandır. Onunla iktidar anlam ve değer bulmaya ve eylemlerini kutsamaya çalışmıştır. Öyle anlaşılıyor ki dinin ibadet gibi diğer görevleri yanında insanların bu dünyada kendini konumlandırması, toplumların varoluşlarını tanımlaması, içinde buldukları durumları açıklayıp bir meşruiyet kazandırma görevi de vardır³³. Böylece din meşruiyeti en üst düzeyde gerçekleştirebilen, geniş kitlelerin ortak görüşü olabilen bir mekanizmadır. Genel klasik teorilerin değerlendirmelerinde meşruiyetin kaynağı daha çok dinidir ve aşkın nitelikli olmakla birlikte modern eğilimlerde ise toplumsal içkindir, kutsallık alanı bir bakıma ‘egemenlik’ gibi salt toplumsal bir konuma indirilmiştir³⁴. Her şeye rağmen meşruiyet siyasal iktidar için vazgeçilmez bir niteliktir. İktidar, salt siyasaldır ve öncelikle gücü çağırır; halbuki otorite her alanla ilgilidir, toplumsaldır.

Yukarıda meşruiyetin yollarından bahsederken ideolojiden hiç söz etmedik. Siyaset düşünürleri, ideolojinin toplumda iktidarın meşruiyetini sağlamak için kullanılan araçlardan bir tanesi olduğunu kabul ederler. Onlara göre ideoloji üç temel üzerinde durmaktadır; siyaset, toplum ve bilgi. Siyaset bilindiği gibi “bir toplumu, bulunduğu yerden daha iyi olduğu kabul edilen bir noktaya götürebilmenin bilimi” olarak tanımlanırken, buradaki bilim, hedefi salt bir bilgi sorunu olmayıp kabulleri, değerleri, ümit ve beklentileri de benimseyerek ideolojiye yaklaşmaktadır. Toplum ise bu bilginin hem kaynağı hem de icra yeridir³⁵. İdeolojinin etkin olduğu yer öncelikle siyasal alan olmaktadır. Bununla birlikte din ve ideoloji hiçbir zaman birebir aynı değildir. İdeolojiler, inanış ve dogmatizm yönüyle bir din olma özelliği taşımaktadırlar.

Siyaset kelimesi Kuran’da yer almamaktadır. Bununla birlikte kelime “at terbiye etme” ve “halkın işlerini yönetme” manasında kullanılır. Fıkıh literatüründe kamu otoritesinin dinin genel ilkelerine ters düşmeyecek düzenlemeler ve uygulamalar yapması da çoğu zaman “siyaset” kelimesiyle ifade edilmesine rağmen, Arap-İslâm kültüründe siyaset kelimesini kavramlaştıran Helenizm etkisindeki İslâm filozofları olmuştur³⁶.

³³ A.e., s.119.

³⁴ A.e., s.23.

³⁵ A.e., s.127-128.

³⁶ Köse, H. M., Agmad., s.294-295.

İslâmi literatürde yöneten, yönetilenler ve yönetimle ilgili siyasî içerikli çok sayıda kavram bulunmaktadır. Yöneticilerle ilgili kavramlardan biri olan “imam”, “toplumsal ve siyasal bir lider” anlamında kullanılmaktadır. İlk halifeler döneminden itibaren “imam” kelimesinin devlet başkanı anlamında kullanıldığı görülmektedir. Bu açıdan cemaate namaz kıldıran anlamındaki imamdan ayrılmakla birlikte, devlet başkanına “büyük imam” denilmiştir. Devlet başkanı ve siyasî lider manasında kullanılan diğer bir terim “halife”dir. Halife kavramının “biz seni yeryüzünde halife yaptık, onun için insanlar arasında adaletle hükmet” (Sâd 38/26) mealindeki ayette “siyasî lider” manasında kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Siyasetin temel kavramlarından bir diğeri de yöneten-yönetilendir. İslâm siyaset düşüncesinde yöneten-yönetilen arasındaki ilişkiler başta adalet, ehliyet, emanet, biat ve istişare olmak üzere bir dizi temel kavramlar üzerine kurulmuştur. Yönetilenleri ifade eden ve sözlüklerde ‘din, mezhep, yol, bir Peygambere inananlar’ şeklinde açıklanan ümmet, Kur’an’da belli bir insan nesli, topluluk, dini grup anlamında kullanılmıştır. Hadislerde ise çoğu İslâm toplumunu karşılamakla birlikte bazen siyasî içerikte bir kavram olarak geçmektedir. Yine yönetimle ilgili kavramlardan biri olan “devlet” kelimesi Kur’an’da ve hadislerde geçmez.

İslâm düşüncesinde siyaset kurumu Allah, insan, toplum ve tabiat arasındaki ilişkiye dair İslâm’ın ontolojik tasavvuruna dayanır. Sadece değersel düzlemde bir mekanizmaya indirgenemeyen siyaset, modern sosyal bilimlerde olduğu gibi ekonomi ve hukuktan bağımsız bir disiplin olarak düşünülmez. İslâm medeniyetinde bu alan ancak fıkıh, ahlâk, kelâm ve felsefenin iç içe olduğu bütünün bir parçası şeklinde anlaşılabilir. İslâm siyaset düşüncesinde sorumluluk sahibi hür insan, kavramlaşmış bütün siyasî faaliyetlerin temel aktörü olarak kabul edilir. İslâm’ın insan tasavvurunda kul olma bilincine sahip kişi, hür iradesiyle ve seçme yetisine sahip olarak yaptığı işlerden her iki dünyada sorumlu tutulacağına inandığından, kendi içinde uyumlu ve dengeli bir yaşam kurmaya bu uyum ve dengeyi toplum ve tabiatla ilişkisinde de gözetmeye çalışır.

Kuran ve sünnet bireysel yaşantı, birey-toplum ilişkisi ve aile içi ilişkiler hakkında ayrıntılı sayılabilecek düzenlemelere yer verirken, insan topluluklarının idaresi için belirli ilkelerin ortaya konulmasıyla yetinilmiş, siyasal mekanizmanın alacağı somut biçimler bu

ilkeler çerçevesinde tarih içinde yapılacak bilimsel çalışmalara ve içtihadı bırakılmıştır³⁷. Kitap ve sünnet üzerine temellenen siyasal yetkinin niteliği ve çerçevesi, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hulefa-i Raşidin'in uygulamalarıyla şekillenmiştir. Bu uygulama bir nevi temsil sistemi olan biata dayanır. Şia dünyasına egemen olan eğilim biata karşı çıkmış ve imamın, sadece önceki imamın vasiyeti yoluyla iktidara gelmesi sayesinde meşruiyet kazanacağını savunmuş, bu yüzden Hz. Ali dışındaki halifelerin iktidarlarını gayr-i meşru saymış, Ehl-i Sünnet alimleri ise bu görüşü reddetmiştir³⁸.

Devletin “bir insan topluluğuna ait siyasî hâkimiyetin teşkilatlanmış şekli” anlamında siyasal içerikli bir terim olarak kullanılması, Abbasîler'in iktidarı ele geçirdiği dönemlere rastlar. İslâm'da siyasetin temel amacı, insanların dünya ve ahiret mutluluğunu kazanacakları ortamın hazırlanması ve sürdürülmesi, yaygın tabiriyle din ve dünya mesâlihinin temini, başka bir ifadeyle dinin korunması ve dünya işlerinin yönetilmesi olup bu amaca hizmet edecek bir yöneticinin iş başına getirilmesi esastır³⁹.

D. CÂBİRÎ'YE GÖRE SİYASET

Câbirî temelde siyaseti bir eylem olarak tanımlamaktadır. Bu eylem ise çıkarıcılığa dayalıdır. Kısaca siyasetin pragmatizme dayalı bir eylem olduğunu söylemektedir. Ona göre her eylemin belirleyicileri ve görüntüleri vardır. Belirleyiciler biyolojik veya psikolojik, şuurlu veya şuursuz iç yönlendiriciler olabileceği gibi, dış uyarıcılar ve etkiler de olabilir. Görüntüler ise, eylemin kendisinde, sayesinde ve aracılığıyla gerçekleştiği görünüşler ve biçimlerdir. Dolayısıyla bir eylem olarak tanımlanan siyasetin, kendi belirleyicileri ve görüntüleri de vardır. O, bir toplumda uygulanan otorite oluşu açısından siyasî eylemin belirleyicileri, siyasetin sosyal karakterli teorik ve pratik görüntüleri, bir bütün olarak siyasî akıl temeli oluştururken, siyasetin “birinin ötekine bir çeşit özel otoriteyi, yönetim otoritesini uyguladığı iki taraf arasındaki güçlü ilişkiyi anlatan sosyal bir eylem” olduğunu söylemektedir⁴⁰.

³⁷ Bkz., A.e., s.294-295.

³⁸ A.e., s.295.

³⁹ A.e., s.296.

⁴⁰ Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, s.13.

E. DİN-SİYASET İLİŞKİSİ

1. BATI DÜŞÜNCESİNDE DİN-SİYASET İLİŞKİSİ

Genel olarak din-siyaset ilişkisinin değerlendirilebilmesi için bu iki olgunun temel özlerinden hareket edilmesi gerekmektedir. Bu iki olgu; din ve siyaset, insanoğlunun varoluşunu kuşatmaktadır. Yani insanların bu dünyada kendini konumlandırması, hayat ve toplumun varoluşlarını tanımlaması ve anlamlandırması biricik mekanizma sağlamaktadır. Toplumsal bir mekanizma olarak siyasetin özünde, insan türdeşleriyle birlikte yaşadığı toplum içinde kaynak ve değer üretimine katılmakta ve bunlardan yararlanmaktadır. Ancak, ihtiyaçlarını karşılayabileceği değer ve kaynaklar sınırlıdır. Bu nedenle, kaynakların bölüşümü hemen hemen her toplumda sorun olmaktadır. Bu da sonuçta insanlar arasında çeşitli mücadelelerin doğmasına neden olmaktadır. İhtiyaçlarını karşılama amacıyla örgütlenen her toplumda, kıt kaynakların bölüşümünde odaklaşan ilişkileri fizik ve meşru zora başvurarak düzenleyen eylemlerin bütünü, diğer bir ifadeyle siyasetin kaçınılmazlığı bir olgudur.

Düşünürler siyaseti açıklarken birbirlerinden farklı anlayışa göre siyaseti tanımladılar. Siyasetin toplumda yaşayan insanlar arasında bir çatışma, bir mücadele olduğunu ifade edenler olmuştur. Buna göre, insanlar yaratılışları, sosyal ve ekonomik durumları bakımından değişik fikirlere sahip olmalarından ve aralarındaki düşünce, çıkar ve psikolojik eğilim farklılıklarından doğan çatışma, siyasetin temelini oluşturur. Çatışmanın hedefi ise iktidarın ele geçirilmesidir. Bu görüşü benimseyen Harold Lasswell “siyaset kimin, neyi, ne zaman, nasıl elde ettiğini belirleyen bir faaliyettir” der⁴¹. İkinci anlayışına göre ise siyasetin amacı, her şeyden önce toplumda bütünlüğü sağlamak, özel çıkarlara karşı çıkararak genel çıkarı ve insanların ortak iyiliğini gerçekleştirmektir. Buna göre siyaset “herkesin yararına olan bir toplum düzeni kurma çabası”ndan başka bir şey değildir⁴².

Bir tanıma göre siyaset, insanların yaşayışlarını yakından ilgilendiren ve onu etkileyen bir eylemdir. Dolayısıyla, insanlar bu eylemin bir amacı olması gerektiğini ve bu amacın kendi yaşantılarını daha iyiye götürmek olduğunu düşünürler ve siyasal iktidardan

⁴¹ Bkz. Köktaş, M. E., Age., s.37-38.

⁴² A.e., s.39.

da bunu beklerler. Siyasal iktidara itaat ise, onun doğruluğu ve haklılığı, başka bir ifade ile onun meşruluğu hakkında beslenen inançla yakından ilişkilidir. Nitekim bu bağlamda Weber'e göre devlet var olacaksa, egemenlik altındakilerin, egemen güçlerin sahip olduklarını iddia ettikleri otoriteye itaat etmeleri gerekir. Bu noktada onun ilgilendiği sorun 'insanların ne zaman ve nasıl itaat ettikleri' ve 'egemenliğin hangi içsel gerekçelere ve hangi dışsal araçlara dayandığı' sorunudur⁴³. İşte bu noktada yani egemenliğin meşruiyeti sorununda dini unsurların rolü açıkça kendini göstermektedir. Din-siyaset ilişkisini sadece siyasal iktidarın meşruluğu sorunuyla sınırlamak da doğru değildir. Dinleri bir 'yumuşak ideoloji' ya da 'dünya görüşü' olarak aldığımız zaman, onların mensuplarından yerine getirmelerini istedikleri ibadetlerin yanında insanlara kimlik verdiklerini, davranış kural ve normları oluşturarak ne zaman ve nasıl hareket edileceğini ya da edilmesi gerektiğini düzenlediklerini görürüz. Dolayısıyla eğer din, bir toplum içinde yaşayan insanın eylem ve davranışları için bir kriter koyuyorsa, siyasetin bunun dışında kalması mümkün değildir. Siyaset ve din sadece temas noktalarına değil, aynı zamanda bazı ortak noktalara da sahiptirler. Her ikisi de insan davranışının içeriğini belirleme ve insan davranışlarında değerlerin gerçekleştirilmesiyle ilgilienirler. Bu değer tasavvurlarının kökleri ve bunlara dayalı amaçlar kısmen özdeş, kısmen de karşıttır⁴⁴.

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi din, başından beri insanlığın kendini tanımlama ve konumlandırmasının en önemli etkenlerinden birisi olmuştur. Özellikle aşağıdaki halk katlarının üstteki ayrıcalıklı-yönetici zümrelere karşı bir dayanak noktası teşkil etmiştir⁴⁵. Bununla birlikte dinin modern ve modern öncesi zamanlardaki görevlerinin farklılık gösterdiği söylenmektedir. Öyle ki modern öncesi toplumlarda dinin görevi her topluma göre farklılık gösteriyordu. Hemen hemen her türlü işin bir yönü doğaüstü ile irtibatlı olan bu topluluklar, kendilerine has bir sadelik içinde doyuma ulaşıyorlardı⁴⁶.

Genel olarak din-siyaset ilişkisi insanlık tarihinin başlangıcına kadar uzanır. İşlevsel açıdan dinin, insanın kendini evrende konumlandırması, siyasetin ise onun bir fiziki ifade olduğunu düşünürsek, bunların iç içe oldukları ve zamanla bir ayrılmaya uğrayarak birbirlerinden ilkece farklı hale geldiklerini söyleyebiliriz. Bir sosyal olgu

⁴³ A.e., s.39-40.

⁴⁴ A.e., s.40.

⁴⁵ Aydın, M., Age., s.137.

⁴⁶ A.e., s.138.

olarak din ve siyasetin iki ayrı değişkeni olduğu söylenmektedir. Yani siyasetin genelde dinle ilişkisi, öteki siyasal bir kurum olarak devletin dinle olan ilişkisidir. Bu ilişkinin eksenini siyasetin dini meşrulaştırmasında, dinin de siyasetin gücünden pay alma yöneliminde bulabiliriz. Genelde siyasal otoriteler de kendilerini meşrulaştırmanın en açık yolunu dinde bulmuşlardı⁴⁷.

2. ARAP-İSLÂM DÜŞÜNÇESİNDE DİN-SİYASET İLİŞKİSİ

Din, insanın özünde olmakla birlikte toplumsal bir yapı olmadan varlığını sürdüremez ve toplum da savunmasız var olamaz⁴⁸. Yani dinin siyasî bir yapılanmaya ihtiyacı vardır. Bu anlayışa göre Ortaçağ Müslümanlarına göre devlet, tek tanrılı bir toplum inancının ayrılmaz bir parçasıydı. İnsanın itaatsizliği sonucunda işler sürekli kötüye gitmiş ve nihayet Allah, insanları doğru yola sokmak için Peygamberler göndermiştir. Öte yandan dini otoritenin ve siyasî gücün farklı kurumlarda toplandığı Ortaçağ Avrupa'sında din ve siyasetle ilgili anlaşmazlıklar kilise ve devlet ilişkisi üzerinde sürüp giden uyuşmazlıklar halini almış iken, Ortaçağ Orta Doğu'sunda dini otorite ve siyasî güç çok yönlü tek bir toplumda, yani Hz. Muhammed'in ümmetinde birleşmişti. Bu noktada fikir ayrılıkları yaşanmış, ümmetin liderliğinin işlevleri ve doğası uyuşmazlıklar yaşanmıştır⁴⁹.

Arap-İslâm kültüründe hükümet, hükümdarlarında var olduğuna inanılan İmamet anlayışını içermektedir. Yani İmamet, Allah'ın iradesine uygun dini ve siyasî liderlik anlamına geliyordu. Hz. Peygamber'in halifesi olanlar, O'nun getirdiği dini çoğalan zürriyeti içinde tatbik etti. Mâverdi imametinin gerekliliğinde ısrarlıdır ve Kur'an'ın otoritesine dayanarak imametini, dinin korunmasında ve dünyanın idaresinde Peygamberliğin yerini almak için kurulduğunu savunmuştur⁵⁰.

Hız Peygamber, İslâm dininin kendisine vahyedilmesiyle birlikte Arap-İslâm kültürünün ana kurucusu olmuştur. Hz. Muhammed, İslâm toplumunda iyi bir yönetim oluşturmuş ve bu yönetim çoğu Müslüman'a göre Hz. Muhammed'in ölümünden sonraki halefleri tarafından da devam ettirilmiştir. Bu dönem, Asrı Saadet, yani Altın Çağ diye

⁴⁷ A.e., s.139-140.

⁴⁸ Bkz. Crone, Patricia, *Ortaçağ İslâm Dünyasında Siyasî Düşünce* (Çev. Hakan Köni), Kapı Yayınları, İstanbul 2007, s. 5-18.

⁴⁹ A.e., s.24.

⁵⁰ Rosenthal, I.J. Erwin, *Ortaçağda İslâm Siyaset Düşüncesi* (Çev. Ali Çaksu), İz Yayıncılık, İstanbul 1996, s.43.

nitelendirilen dönemdir. Hz. Muhammed ve ilk halifeleri de kurumsallaşmış bazı konularda tartışmalar yaşanmasına rağmen kurumsallaşmış bir yönetim oluşturmayı başarmışlardır⁵¹. Allah âlemlerin hükümdarı olarak yasalar koymuş, Âdem'e ondan sonra gelen Peygamberlere ve son olarak da Hz. Muhammed'e bu yasaları uygulamasını buyurmuştur. Allah'ın kanunları doğrultusunda yaşamak dinin esasını oluşturuyordu.

Hz. Peygamber İslâm siyasî düşüncesinde önemli bir yere sahiptir. O, Allah'ın insanlarla iletişim kurmak ve O'nun isteklerini insanlara ulaştırmak amacıyla görevlendirdiği bir elçiydi. Peygamberler siyasî olarak örgütlenmiş toplumlar kurmuşlardır, çünkü dinin gerçekleştirilmesi bir hükümeti gerektirmektedir. Peygamberlerin büyük bir siyasî önem taşıması bundan ileri gelmektedir⁵².

Genel olarak İslâm, manevî ve dünyevî alanlar, dinî ve siyasî faaliyetler arasında hiçbir ayırım yapmaz. Her iki alan da dinin her şeyi kuşatan otoritesi altında bir bütün oluşturur. Rûhî ve dünyevî alanlar dinin bütünleyici iki yanındır. Peygamber'in vekili olarak halife ya da imam dinin koruyucusudur, inananların bu dünyadaki refahını sağlayarak kanunun uygulanmasıyla ve kanuna itaati temin ederek gelecek dünyadaki kurtuluşa yardımcı olmakla yükümlüdür. Halife de bütün inananlarla Allah'ın kanunu önünde eşittir. Müslümanlar bu kanunu uygulamada vasıta olduğu kadarıyla halifeye itaat etmekle mükelleftir. En azından teoride, halifenin otoritesi, görevini inançla yerine getirmesi şartına bağlıdır: O, kanunu korumak ve Hz. Muhammed'in getirdiği dinin uygulanmasını sağlamak zorundadır. Hz. Peygamber'den şu hadis nakledilir: “Din ve devlet veya din ve mülk ya da din ve sultan yani din ve siyasî otorite ikiz kardeşler”⁵³. Bu demektir ki, din ve devlet birbirini tamamlayan iki şeydir. Dinin tamamlayıcısı genellikle dünyadır, din kilise anlamını içermez ve hiçbir zaman içine aldığı dünya ile karşılaştırılmaz. Dünyanın mukabili ahirettir. Her ikisi de dinin içindedir. Bir Müslümanın hayatı en azından idealde onun Allah'la olduğu gibi Müslümanlar ve Gayr-ı Müslimlerle olan ilişkilerini de yönlendiren kesin kural ve uygulamaları belirten din tarafından bütünüyle yönetilir. Demek oluyor ki siyaset dinin parçasıdır, devlet de dinin bu dünya hayatındaki görünümüdür. Bu, ruhi ve dünyevi bir birlik olarak tanımlanabilir⁵⁴.

⁵¹ Crone, P., Age., s.11.

⁵² A.e., s.13.

⁵³ Rosenthal, Age., s.58.

⁵⁴ A.e., s.17-18.

Ortaçağ İslâm siyaset düşüncesi, İslâm'ın kendine özgü bir sistem ve teori geliştirmesine; Müslümanlara dışarıdan getirilen sistem, teori ve görüşlerin bunlarla kaynaştırılması gücüne klasik bir örnek sunmaktadır. Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün siyaset felsefeleri incelendiğinde görülür ki, onların çıkış noktaları İslâm olmasına rağmen, iki kültür arasında bir sentez gerçekleştirmeye çalışmışlardır. Yani onların siyaset felsefesi, Eflatun ve Aristo'nun siyaset felsefesinden esinlenmektedir. Onlar Eflatun ve Aristo'nun takipçileriydiler. İki hükümler ruh dünyası onların zihninde karşılaşır ve onlar nebevi kanun şeklindeki vahyi, Yunan şehir-devletinin Nomus'u biçimindeki akılla bağdaştırmaya çalışırlar. Sadece filozoflar bu anlamda bir yere sahiptir. İran'dan, hatta Hindistan'dan gelip de Helen felsefe ve teolojisine giren birçok unsur konusundaki detaylı bilgi de bu noktada özellikle önemlidir. Çünkü bilgi teorisi, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın geliştirdiği Peygamberlik teorisiyle ve İbn Sînâ'nın kendi bilgi teorisiyle yakından alakalı olan İslâm felsefesinin mistik dalı üzerinde bu unsurların büyük payı vardır. Siyaset felsefesi genel felsefenin bir dalıdır, önemi ise İslâm'ın dini-siyasî, bütünlükçü karakterinden dolayıdır⁵⁵.

Eflatun'un asil sanatı siyaset "Nikomakos'a Etik" adlı eserinde Aristo tarafından "bilimlerin en otoriteri" olarak tanımlanır. Onun konusu ise insanın tek arzusu olan en yüce iyidir. Bu iyi, eylemin sonucu olarak mutlulukla eşit sayılmıştır ve insanlar kendi görüşleri doğrultusunda zevk, şeref ya da tefekkür hayatı gibi hususlarda arzu ve hedeflerinde farklılık gösterdikleri halde, hepsi mutluluk arayışlarında en yüce iyiye erişmeye çabalar. İnsan kendi başına zevk ya da şerefi istedikleri gibi, mutluluğu da arzulayabilir. Aristo'nun bu görüşü Ortaçağın ortak malı olmuştur. Ancak felsefeci, pratik veya ahlaki, teorik ya da entelektüel mükemmelliği hedefler. Bu mükemmellik ise gerçek mutluluktur. Müslüman, Yahudi ve Hıristiyan, bütün Ortaçağ düşünürleri bu mutluluğu Allah'la ilişkili olarak kavradı ve onlar için mutluluğun kemale erişmesi Allah aşkıyla mümkündü. Yani onlar, ilahi kanunla yönetilen dini toplumla ilgilendiler. Müslüman filozofların hepsi mutluluğun elde edilmesi üzerinde yoğunlaşırlar. Fârâbî'nin siyasî tezlerinden mutluluğu, İbn Miskeveyh, felsefecinin mutluluğunun pratik ve teorik mükemmelliğinin birlikteliği olarak tanımlar. Her ikisi de birbirine bağımlıdır. İkincisi var olan şeylerin bilgisi yoluyla, ilki ise ahlaki kemal yoluyla elde edilir ki İbn Miskeveyh'e göre bu durum, siyasî idarenin pratik mükemmelliğe erişmesi için gereklidir. Ahlaki eğitim, bizi nihai iyiliğimiz olan Allah'a

⁵⁵ A.e., s.12-14.

itaate götürmelidir. Fahreddin Râzî'ye göre ancak Peygambere vahyedilen kanun insanın toplum içinde yaşamasını mümkün kılar. Siyasî-sosyal teşkilatlanma olmaksızın insan hedefine ulaşamaz. Mutluluk Allah'a doğru yöneltilen eylemin sonucudur. Dini toplumun ve fertlerinin en yüce iyisi olan mutluluk, Ortaçağ Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm'ında siyasî düşüncenin merkezî problemidir. Yalnızca adalet yoluyla hayatı ve mülkü değil, aynı zamanda vatandaşlarının mutluluğunu da garanti altına almak devletin görevidir. İslâm'da yönetici, siyasî ve manevi otoriteyi kendinde birleştirir; üç dinde de, en azından teoride, ilahi kanun yürürlüktedir ve daima ideal olma özelliğini korur. Fârâbi, İbn Sînâ ve İbn Rüşd, insanların varlığı için bir devlette kanunun gerekliliğini vurgular ve bu anlamda onlar, ilahi kanunun siyasî karakterini daha iyi kavrayıp vurgulamalarında kendilerine yardımcı olan Eflatun ve Aristo'nun talebeleridir⁵⁶.

⁵⁶ Bkz. A.e., s.21-24.

II. BÖLÜM

CÂBİRÎ'YE GÖRE DİN-SİYASET İLİŞKİSİ

Câbirî'ye göre din-siyaset ilişkisi pratik gerçeğe dayanmaktadır. Ona göre İslâm, devlet olmayan bir toplumda ortaya çıkmış, tedrici bir tarzda, fakat birbirini izleyen süreçlerde kendini gerçekleştirmiştir⁵⁷. Tarihsel tecrübe açısından İslâm dininin fazlasıyla kültürel bir görev üstlendiği açıkça görülmektedir. Toplumun sistemleşmesi, kurumlaşması yani devlet, ulus olabilmesi ancak İslâm sayesinde olmuştur.

Siyaset ile eşleştirilen temel kavramlarından biri devlettir. Siyaset-devlet, bilindiği gibi iktidarı elde etmektir. Bununla birlikte genelde Müslüman halk, devleti İslâm'ın hükümlerini yürütmekle yükümlü kurum olarak görmektedir. Bu nedendir ki İslâm tarihinde, dinin kendisinden ayrılmasını kabul eden bir iktidar ya da devlet olmamıştır. Aynı şekilde devletten ayrılmayı kabul eden bir din de söz konusu olmadı. Çünkü din, toplumsal bir yapı olmadan varlığını sürdüremez ve toplum da savunmasız var olamaz, bu nedenle dinin siyasî teşkilatlanmaya ihtiyacı vardır.⁵⁸ Câbirî'ye göre İslâm tarihinde bid'atlara, dinî meselelere karşı birkaç yönetici zayıf ve gevşek davranmalarına rağmen, İslâm tarihinde dine bağlılığını açıklamaya ihtiyaç duymamak gibi bir lükse sahip hiçbir yönetici olmamıştır. Çünkü hiçbir idareci, idaresinin meşruiyetini dine hizmet etmek ve onu yüceltmek maksadının dışında arama imkânına sahip değildi⁵⁹. Böylece Arap-İslâm toplumunu oluşturan ana unsur din-İslâm'dır. Bu nedenle İslâm toplumunun nihai otoritesidir. Nitekim toplumda devletin (iktidarın) meşruiyeti ancak din tarafından sağlanmaktadır. Meşruiyetini dinden alan devlet, dini kendi hizmetine sokmaktadır. Arap-İslâm kültüründe böyle bir özelliğe sahip olan din ve siyaset, Arap-İslâm kültürel krizin gerçeğine damga vuran önemli konjonktürlerden olmuştur. Böylece Arap-İslâm kültürünün oluşmasında dinin siyasete alet edilmesi, din bilgilerinin siyasîleştirilmesi, Arap-İslâm

⁵⁷ Câbirî, Muhammed Âbid, *Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma* (Çev. Ali İhsan Pala, Mehmet Şirin Çıkar), Kitâbiyat Yayınları, Ankara 2001, s.80.

⁵⁸ Crone, P., *Age*, s.18.

⁵⁹ Câbirî, M. A., *Yeniden Yapılanma*, s.79.

düşünce krizinin ana nedenleri olmuştur. Ona göre dinin birleştirici bir özü var iken, siyasetin özü ise ayırmaktır. Bu, farklılıkları idare etme anlamına gelir. Dolayısıyla dini siyasetle ilişkilendirmek, -hangi oranda olursa olsun- kaçınılmaz bir ihtilaf mikrobonun dine sokulmasına neden olacaktır⁶⁰. Dindeki ihtilafın aslı siyasî olursa, bu da kaçınılmaz bir biçimde hizipçiliğe, krize götürecektir. Örneğin Hz. Osman'ın son dönemlerindeki halifelik sorununa, o vefat ettikten sonra da Hz. Ali ile Hz. Muâviye arasındaki halifelik mücadelesine tanık olmuştuk. Câbirî'ye göre bu aslında anayasal boşluktan kaynaklanmaktadır. Muâviye bu mücadelede kazanarak İslâm'da ilk kral anlamında halife olmuştur. Muâviye, yönetimi zorla gasp ettiğinin farkında olmakla birlikte, Ebû Bekir'den beri İslâm'da yönetimin üzerine kurulduğu meşruiyeti, yani şûra meşruiyetini aramıştır. Muâviye kendi yönetiminin meşruiyetini kaza ve kadere, yani cebrî ideolojiye dayandırıp, maddi nimetlerden yararlandırılacaklarını ima ederek insanların memnuniyetlerini kazanma cihetine gitmiştir⁶¹. Yani kendisi zafer kazanarak yönetimi ele geçirmesinin Allahın kaza ve kaderi olduğunu, dolayısıyla devlet işleri konusundaki tecrübeleri, ona ehil olmaları nedeniyle Allahın ezeli bilgisiyle Emevîlerin işbaşına geçmesini takdir ettiği görüşünü benimsemiştir.

Emevî devletine son veren Abbasîlerin, Emevîlere karşı başka bir ideolojik söylem benimsedikleri bir gerçektir. Abbasî idarecileri, Emevî cebir ideolojisine karşı, kendi yönetimlerinin meşruiyetini, Allah'ın iradesi ve dilemesi söylemi üzerinde kurdular. Onlara göre kendilerinin halkı yönetmesini Allah istemiştir ve sadece O'nun iradesiyle tasarrufta bulunmaktadırlar. Abbasî devletinin kurucusu Ebû Cafer el-Mansûr halka şöyle seslenmişti: “Ey İnsanlar! Ben Allah'ın yeryüzündeki otoritesiyim, onun tevfiği ve desteğiyle sizi yönetiyorum. O'nun malının bekçisiyim. O'nun arzusu ve iradesiyle o malda tasarrufta bulunuyorum ve O'nun izniyle o malı veriyorum”⁶². Râşit halifeler döneminde halife “Hz. Peygamber'in halifesi” olmasına rağmen, bu konuşmada Abbasîler döneminde halifenin “Allah'ın halifesi ve O'nun yeryüzündeki otoritesi” şekline dönüştüğü görülmektedir. Bu anlayışta halife, Allahın yeryüzündeki temsilcisi olmakla birlikte, dini otorite ile toplumsal siyasî otoritenin halifelikte topladığı görülür. Halife hem imam, yani din önderidir, hem de toplumun devlet başkanı konumundadır. Böylece din,

⁶⁰ A.e., s.79.

⁶¹ A.e., s.89.

⁶² A.e., s.90.

artık siyasetin hizmetçisi olmuştur. Din, bilgilerimizin ana kaynağı olduğu için dinî bilgiler de siyasetin hizmetine girmek durumundadır. Toplumun siyasî blokları dini bilgileri kullanarak kendi çıkarlarının ve siyasî konularının meşruluğunu temellendirilip sağlamaya çalışmışlardır. Siyasetin hizmetine giren dini bilgilere ideolojik fonksiyon yüklendiği de bir gerçektir. Böylece rekabet içerisinde olan siyasî bloklar sosyo-politik alanda olduğu gibi epistemolojik alanda da rekabet içerisinde olmuştur. Dolayısıyla Câbirî'ye göre Arap-İslâm toplumundaki kaos ve toplumsal kriz, sosyo-politik alandaki siyasî eğilimli rekabetten kaynaklandığı gibi, bu, epistemolojik alanda bir çatışma ve sebep olmuştur. Böylece siyasî ve dini konjonktürler açısından Arap-İslâm toplumundaki hem siyasî hem de düşünsel krizin nasıl meydana geldiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte ağırlıklı olarak Arap-İslâm düşüncesinin temel niteliğinin, siyasî-dini düşünce olduğunu söylemek yerinde olur. Bu yüzdendir ki Câbirî, İslâm tarihinin “İslâm düşünce tarihi” yani siyasî bir tarih olduğunu söylemektedir. Ona göre miras olarak aldığımız kültürü, ideolojik ve siyasî içerikleri taşıdığı bilincinde olarak okumamız gerekmektedir. Çünkü bilinçli okumak, bilinçsiz okumaktan daha iyidir ve ancak bu şekilde eleştirel akıl eyleminin ilk adımını gerçekleştirebiliriz⁶³.

A. SİSTEMİN TEMELLENDİRİLMESİ

Câbirî, eserini “Arap-İslâm Aklının Oluşumu” olarak isimlendirmektedir. Bu aslında onun felsefi düşüncesinin de temel tanımı olarak görülebilir. Çünkü onun düşüncesinin hareket noktası akıldır. O, akıldan hareket etmiştir, çünkü ona göre bir şeyin nedeninin bilgisi, o şeyin sonuç bilgisinden daha sağlamdır.

Bilindiği üzere Cemaleddin Afgani, Muhammed İktbal, Fazlur Rahman vb. çağdaş Müslüman düşünürler şu soruları sorup durdular: Arap-İslâm kültürü ilk asırlarda gösterdiği muazzam gelişmeden sonra neden durdu. Bu düşünce tedvin asrından itibaren neden kendi kendini sadece tekrarlamaktadır. Yani bu düşünürler Müslümanların geri kalmalarının, Arap-İslâm medeniyetinin çöküş sorununun, modern çağda bocalamalarının ve bilim alanında ilerleyememelerinin nedenlerini araştırmaktaydılar. Câbirî de kendine aynı soruları sormaktadır. O, Festugiere gibi bütün bu sorunların cevaplarının, sorunların içinde üstü kapalı olarak bulunduğu kanaatindedir. Ona göre bu sorunlar, Arap-İslâm

⁶³ Câbirî, M. Âbid, *Felsefî Mirasımız ve Biz* (Çev. Said Aykut), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2000, s.18-19.

kültürünün ürünüdür. Dolayısıyla bu sorunların cevapları, onu üreten kültürün içerisinde aranmalıdır. Pekiyi! Kültür nasıl üretilir? Bunun cevabı ise ancak kültürün temel unsurlarını ihtiva eden akılla bilinebilir. Akıl belli bir kültürü üretmesi yoluyla ve bu kültür vasıtasıyla teşekkül eden bir akıldır⁶⁴. Arap-İslâm akli, Arap-İslâm medeniyetinin sorunlarının çözümünü bu medeniyeti kuran bu akıl ve sistemin içerisinde aramalıdır. Câbirî düşüncesinin ana öncülleri olması açısından, bu sorunları ortaya koymak önemlidir. Aynı şekilde Câbirî felsefî sistemini, bu sorunları analiz edişine ve çözümüne göre kurmaktadır. Din ve siyaset Arap-İslâm aklının mahiyetinin belirleyicilerinden olmakla birlikte, onun düşüncesinde din-siyaset ilişkisi, sorunların oluşmasında ve bu sorunlara önerilecek çözümlerde önemli bir faktör olarak görünmektedir.

Sistemin Temel Sorunları

Felsefî sistemlerin belli bir düşünce çerçevesinde kurulduğu bilinmektedir. Câbirî de belli bir düşünce çerçevesinden hareket ederek kendi felsefî sistemini kurmuştur. O, bu düşünce çerçevesini ortaya koymak için birtakım sorular sorar. Bu soruların birkaç tanesi şöyledir; Müslümanlar niçin geri kaldılar? Onların geri kalma nedenleri nelerdir? Onlar niçin sahip oldukları aklın istifasını sundular? Arap kültürünün uyanışını gerçekleştirdiği Orta Çağda bilgi araçları (kavramlar, yöntemler ve bakış açıları) neden sürekli bir gelişme kaydederek, XV. yüzyılda Avrupa'da yaşananın benzeri bir düşünsel ve bilimsel Rönesans gerçekleştirememiştir? Arap-İslâm düşüncesi düzenli ilerlemeyi neden sürdürememiştir? Bu durağanlığın sebebi neydi? İslâm-Arap düşüncesinin varlığı bir realitedir. Bu düşünce geçen bin yılda bir şekilde tezahür etmiştir. Bu düşüncenin bilgi sistemleri oluşurken neler etkili olmuştur? Müslümanlar evreni epistemolojik açıdan nasıl algılamışlardır? Bilgi üretirken hangi aracı ya da araçları (aklı mı, kalbini mi, gözünü, ellerini mi, kulağını mı?) kullanmışlardır? Başka bir deyişle İslâm-Arap düşüncesinin bilgi sistemi nedir ve nasıldır? Arap-İslâm kültürü başlangıcın başlangıcını neden aşamamıştır? Müslümanlar neden hep geçmişe dönük düşünmektedirler? Neden kendi başlarına bir şey yapamayıp kıyas edecekleri bir dayanak aramaktadırlar? Tek başına yollarını bulmak yerine, neden hep birine tabi olmayı tercih etmektedirler? Arap kültür tecrübesindeki felsefe, neden ayakta kalıp yayılmayı ve akılcılığı genelleştirmeyi başaramamıştır? Acaba bunun sebebi, felsefî gelişmenin lokomotif olan 'bilim'in yokluğu mudur? Arap kültürünün hareket ve

⁶⁴ Câbirî, M. A., *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s.16.

dalgalanmalarında Arap biliminin yeri nedir? Bu kültüre mensup olan aklın yani Arap-İslâm Aklının gelişiminin önemi nedir? Avrupa'da devlet, emîr (prens, hükümdar, imparator) devletinden modern devlete, hukuk ve kurumlar devletine, meşruluğunu serbest seçimler aracılığıyla dile getirdiği halkın iradesini temsil ediyor olmasından alan ve kamu yararına hizmet için çalışan devlete dönüşmeyi başarmasına rağmen, İslâm ülkelerinde ortaçağlar boyunca niçin bu türden modern bir devlete dönüşmemiştir? İslâm ülkelerinde çağdaş seçkinler Batı siyasî modernizmini ülkelerine taşıma konusunda niçin başarısız olmuşlardır?

B. OLUŞTURULMUŞ AKIL

Arap-İslâm kültür dünyasında doğan ve yetişen Muhammed Âbid el-Câbirî, birçok modern İslâm düşünürü gibi Arap-İslâm medeniyetinin çöküşü sorununun, Müslümanların geri kalmalarının, modern çağda bocalamalarının ve bilim alanında ilerleyememelerinin nedenlerini, Arap-İslâm ülkelerinin modern siyasî sisteme neden geçemediklerini sorgulamaktadır. O bu sorunların nedenlerini sorgulamakla kalmayıp, çözüm de önermektedir. Ona göre bu medeniyetinin sorunlarının kaynağı, onu oluşturan konjonktürle yakından ilgilidir. Câbirî'ye göre hiçbir kültür yoktur ki siyasî olmasın. Aynı şekilde hiçbir toplum yoktur ki benimsediği bir din veya bir inanç manzumesi olmasın. Dolayısıyla din ve siyaset bir kültürü oluşturan temel unsurlardan olmakla birlikte, bir kültürün krizi de onu oluşturan temel kaynaklarla yakından ilgilidir. Ama krizin mahiyetini ve temel nedeninin kavrayabilmek için Arap-İslâm kültürünün temelini oluşturan aklı öncelikle anlamada bir zorunluluk vardır. Çünkü bu akıl, medeniyetin kültürel malzemeleri olan din ve siyaseti yönlendiren ana dinamizm olmuştur. Bundan dolayı bu aklı tanımak ve anlamak şarttır. Bu, sorunun çözümünün temel şartıdır. Bu çözüm ise temelde Arap-İslâm düşünce sisteminin eleştirisini, yani bu düşünce sistemini ve onu kuran aklın kritiğini yapmaktan ibarettir. Bununla birlikte yapılan bu kritik, Arap-İslâm aklının yeniden temellendirilip düşünce sisteminin yeniden inşa edilmesine de imkân hazırlamaktadır. Ona göre Arap-İslâm medeniyeti yalnızca sosyal, ekonomik, siyasî yapı ve gelişmeleri incelemekle bu sorunu deşifre edemez. O bu sorunun epistemolojik boyutuyla da sorgulanması gerektiğine inanmaktadır. Ancak böylelikle sorunun esas kaynağına ulaşılabilir ve sorun anlaşılır hale gelir.

Genel akıl anlayışlarından farklı olarak, Câbirî'nin Arap-İslâm aklının kritiğinde akıl; belli bir kültürde veya toplumda teorik üretim aracı olarak tanımlanır. Ona göre akıl bir “kurallar manzumesi” olup, zihinsel faaliyetin kurallarını oluşturmaktadır⁶⁵. Daha önemlisi herhangi bir kültüre mensup olan akıl yapısının, o kültür içinde bilinçdışı olarak teşekkül etmesi demektir. Aynı şekilde aklın yapısı daha sonra o kültür aracılığıyla ve yine bilinçdışı bir yolla aynı kültürün yeniden üretilmesi görevini üstlenir⁶⁶.

Böylece Câbirî'ye göre aklın ne olduğunu, mahiyetini, unsurlarını ve nasıl oluştuğunu teşhis ederek, krizin sorunlarının kaynağını bulmuş oluruz. Öte yandan da din-siyaset ilişkisinin mahiyetini de keşfetmiş oluruz. Câbirî'ye göre bu çalışma bir eleştirel yolculuktur. Şimdi Câbirî “Arap-İslâm aklı” derken neyi kastetmektedir? Bunu inceleyelim:

Câbirî'ye göre bugüne kadar belli Arap-İslâm düşüncesine dair görüş ve teoriler temellendirilmiş, bu kültürün tarihine dair belirli okuyuş biçimleri resmileştirilmiş, Arap-İslâm kültürü ile onun aklının yapısı ve işleyiş mekanizması ortaya konmaya çalışılmıştır⁶⁷. Ancak Arap-İslâm kültürünün temelleri ve evrelerinin yeniden ele alınması gerekmektedir.

Câbirî'ye göre hangi kültür olursa olsun, özünde siyasî bir eylem olduğuna göre, özellikle Arap-İslâm kültürü, uzun tarihi boyunca hiçbir zaman sosyal ve siyasal çalkantıların üstünde ve onlardan bağımsız kalmamıştır. Siyasî ve dini hareketlerin hatta siyasî iktidar peşinde koşan ya da iktidarı korumak isteyen bütün sosyal hareketlerin siyasî faaliyetler listesindeki en öncelikli, bazen de yegâne odak noktası kültürel egemenlik olmuştur. İşte İslâm kültüründe ideolojik mücadele ile epistemolojik çatışma arasındaki organik ilişki tam bu noktada başlamaktadır. O yüzden Arap kültür deneyiminde, kültürü siyasetten ayrı düşünmek mümkün değildir. Aksi takdirde kültür tarihi ruhsuz ve cansız, sağa sola dağılmış kalıntıların takdimine dönüşür. Öbür yandan Câbirî, İslâm kültürünün resmî tarihini, sadece devletin gözettiği ve onun suyunda yüzen kültürle ilgilendiği, muhaliflerin kültürü olan “karşıt kültürü” görmezden geldiği ya da iyimser durumda onu tarihten ve hayattan kopuk marjinal bir kültür olarak takdim ettiğinden dolayı eleştirmektedir. Ona göre iki kültürü etki-tepki açısından birlikte değerlendirmek gerekir.

⁶⁵ A.e., s.35.

⁶⁶ A.e., s.44.

⁶⁷ A.e., s.7.

Çünkü ‘resmi’ ve ‘muhalif’ kültürlerin ikisi de her zaman diğeriyle ilişkisi yoluyla tanımlanmaktadır⁶⁸.

Kültürü gerek “bir toplumun maddi-manevi üretiminin, sosyal ve ahlaki davranış modellerinin tümü” olarak, gerekse “sırf teorik üretimi” olarak görsek de, her halükarda bütün toplumlara ‘kültürel bir özgünlük’ kazandıran veriler vardır. Bu özgünlük daha önce de ifade ettiğimiz gibi herhangi bir halk veya toplumu belirleyen temel ölçütler olan coğrafi, sosyal ve kültürel ortamlara bağlıdır. Aynı şekilde bu birikimin oluşmasında başvurulan düşünce metotları ve akıl yürütme tarzları da bu özgünlükten payını alabilecektir. Öyle ki bir kültür adamının belirli bir kültüre ait olması o kültürün içinde düşünmesine bağlıdır. Her hangi bir kültürün içinde düşünmek, o kültürün meselelerini düşünmek anlamına değil, aksine onun vasıtasıyla düşünme anlamına gelir. Belirli bir kültürün meseleleri üzerinde düşünme başka bir kültür vasıtasıyla olabilir. Bununla birlikte düşünür, üzerinde düşündüğü kültüre değil de, düşünme eyleminde araç olarak kullandığı kültüre ait olacaktır. Belli bir kültür vasıtasıyla düşünmek belli bir referans çerçevesi aracılığıyla düşünmek demektir. Bu çerçevenin ana koordinatları, söz konusu kültürün dinamikleri ve belirleyicileri sayesinde ortaya çıkar ki bunların başında da kültürel miras, sosyal çevre ve geleceğe, dünyaya, kâinata ve insana bakış gelir. Ona göre gerçekten de insan, istese de istemese de tarihi sırtında taşıdığı gibi, aynı şekilde fikir de ister istemez kendisini oluşturan unsurların etkilerini ve vasıtasıyla oluştuğu medeniyet realitesinin izlerini bünyesinde taşır. Buna göre Arap-İslâm aklı kabaca, üzerinde konuştuğumuz bu fikirden başka bir şey değildir. Bu düşünce belli bir özgünlüğü olan bir kültürün -ki bu doğrudan Arap kültürüdür- ortaya koyduğu bir tür teorik üretim aracı olması yönüyledir. Burada da bu aracı Arap kültürünün ta kendisidir. Bu kültür, beraberinde Müslümanların genel medeniyet tarihlerini taşımakta, realitelerini yansıtmakta ve gelecekle ilgili beklentilerini ifade etmektedir. Aynı zamanda ilerlemelerinin önündeki engelleri ve yaşadıkları geri kalmışlığın nedenlerini de taşımakta ve ifade etmektedir. Arap –İslâm aklı- belli bir kültürü üretmesi yoluyla ve bu kültür vasıtasıyla teşekkül eden bir aklı bilimsel olarak analiz etmektir. Bu kültür ise Arap-İslâm kültürüdür⁶⁹.

⁶⁸ A.e., s.9.

⁶⁹ A.e., s.15-16.

Akıl ile “bir düşünme aracı olarak düşünce”yi anladığımızda, bu, aklın her türlü içerikten yoksun olduğu anlamına mı gelir? Hatta bu anlamda akıl, düşünsel bir içerik olarak değil de, bir düşünme aracı olarak görüldüğünde tamamen içeriksiz mi olacaktır?⁷⁰

Muhammed A. el-Câbirî aklın temellendirmesinde bir düşünme aracı olarak aklı, üslup ve metodu temellendiren akli ve bunların temeli olan akli analiz ederken Lalande’ın yaptığı meşhur ayırımı başvurmaktadır. Lalande teorisinde akli iki boyuta ayırmıştır. Biri Oluşturucu (el-Aklü’l-Mükevvin) veya Fail Akıl, Oluşturulmuş (el-Aklü’l-mükevven) veya Egemen Akıl. Ona göre Oluşturucu akıl, düşüncenin araştırma ve inceleme yaparken gerçekleştirdiği, kavramlar bulan ve ilkeler koyan zihni faaliyettir. Bu, insanda, varlıklar arasındaki ilişkilerden, herkes tarafından aynı kabul edilen külli/tümel ilkeleri çıkarsayabilme melekesidir. Oluşturulmuş Akıl ise çıkarsamalarımızda dayandığımız kural ve ilkelerin toplamıdır. Bunlar değişmezmiş gibi görünmelerine karşın, çağlar içinde farklılaşmalar arz eder. Câbirî bu bağlamda Lalande’in şu sözünü nakleder: “Oluşturulmuş ve belli ölçülerde dahi olsa, değişebilir olan akıl, belli bir tarih diliminde var olan akıldır. Bu akıldan tek başına ‘akıl’ şeklinde söz ettiğimizde ondan, bizim zamanımızda ve bizim uygarlığımızda temel alınan akıl anlaşılmalıdır. Yani o herhangi bir dönemde onaylanan, genel kabul gören ve o dönemde kendisine mutlak değer izafe edilen kurallar dizgesidir”⁷¹. Câbirî, Lalande’nin analizinden hareket ederek Arap-İslâm akli deyiimiyle neyi kastettiğini açıklamaya çalışır. Ona göre bu teoriye göre Arap-İslâm Akli dediğimizde Oluşturulmuş Akli, yani Arap-İslâm kültürünün kendi mensuplarına, bilgiye ulaşmak için esas alınması gereken bir temel olarak sunduğu ilke ve kurallar toplamını kastederiz. Bu, Arap-İslâm kültürünün kendi mensuplarına dikte ettiği bilgi sistemidir. **Oluşturucu Akıl** ise insanı hayvandan farklılaştıran bir özellik, yani “**kuvve-i nâtika**”dır. Böylece kim olursa olsun ve hangi çağda yaşamış olursa olsun bütün insanlar Oluşturucu Akla sahiptir. Bu akıla sahip olanlar, aynı kültürel topluluğa ait olarak kendilerine özgü bir oluşturulmuş akılla diğerlerinden ayrılır. Câbirî bu analizden sonra Oluşturucu Akıl ile Oluşturulmuş Akıl arasındaki ayırımı rağmen, bu ikisi arasında karşılıklı etkileşim ilişkisi olduğunu hatırlatır. Çünkü Oluşturulmuş Akıl, Oluşturucu Aklın inşa etmiş ve etmekte olduğu kural ve ilkelerden başka bir şey değildir. O, bunu vurgulamak için gene Lalande’ye atıfta bulunur; “Oluşturulmuş Akıl, yani tarihin herhangi bir döneminde egemen olan zihinsel

⁷⁰ A.e., s.14.

⁷¹ A.e., s.18.

ilke ve kuralların toplamı, insan bireyinin kendisini hayvandan ayırıştıran zihni faaliyeti yani oluşturucu akıl ile ürettiği bir şeydir. Şu halde Oluşturulmuş Akılın kaynağı da yine insan akli olup onun dışında değildir. Oluşturucu Akıl ise Levi-Strauss'un ifade ettiği gibi, Oluşturulmuş Akılın varlığını var sayar. Yani Oluşturucu Akılın da zihinsel faaliyette bulunurken belli ilke ve kurallardan yani Oluşturulmuş Akıldan hareket ettiği⁷². Hatta o, Arap-İslâm Akılının oluşturucu pozisyonunda iken bile Arap-İslâm kültür birikiminden hareket ettiğini söyler. Bu ise basitçe bir çözümlenme ve yeniden yapılanma işleminin izleridir. Ona göre bu teori ve analizden şöyle bir sonuca varılır: Akıl evrenseldir, ilkeleri külli ve deterministtir. Buna ise şu şartla evet denilmeli, yani bu belli bir kültür veya benzeşen kültürel modeller içinde geçerli olmaktadır. Cabirî, Lalande'ye katılarak söyler; Oluşturulmuş Akıl, tarihçilerin veya filozofların ekollerinde tenkitçi ruhu kazanmamış kimseler için mutlak olarak görülür. Bu kimseler, atalarının Oluşturucu Akılının ürettiği Oluşturulmuş Akılın hâkimiyeti altındadır. Öyle ki bu akıl onlara göre, olabilecek yegâne ve eşsiz bir kültür olarak ya da en azından kendilerine özgü gördükleri bir kültürün akıldır.

Câbirî bu teoriyle Arap-İslâm aklına, temelini Arap kültüründe bilgiyi tesis eden ilke ve kuralların oluşturduğu egemen bir akıl olarak yaklaşmaktadır. Bu durum, aynı zamanda Arap kültüründeki bilgi sistemlerini ve bilginin temellerini oluşturan bu ilke ve kuralları bilimsel ve objektif bir şekilde analiz etmenin de mümkün olduğunu gösterir. Aynı şekilde Arap İslâm aklına, tarihin herhangi bir döneminde egemen olan Oluşturulmuş Akıl inşa eden ve ona biçim veren Oluşturucu Akıl olarak da yaklaşabiliriz. Bu da bizim söz konusu Oluşturucu Arap aklıyla eski ilke ve kuralların yerini alabilecek yeni ilke ve kurallar oluşturabileceğimiz anlamına gelmektedir. Dolayısıyla yeni bir Oluşturulmuş/ Egemen Akıl ikame etme ya da hiç olmazsa eski egemen akıl üzerinde belli ölçülerde geliştirme, değiştirme ve modernize faaliyetlerinde bulunma imkânımız vardır⁷³. Câbirî işte bu anlayış üzerine sistemlerin parçalanması ve yeniden yapılanma projesini dayandırmaktadır. Yani Arap-İslâm kültürünün yeniden yapılanması için çözümlenme ve yeniden yapılanma metodolojisini benimseyip gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Ona göre tedvin asrındaki ilim faaliyetleri, Arap-İslâm kültüründe en önemli “yeniden yapılanma” ilmî etkinliğidir. O, asrının şartlarına göre yeniden yapılanmış Arap-İslâm kültür sisteminin bugüne kadar bizi dikte ettiğini söylemektedir. Ona göre yeniden yapılanmış Arap-İslâm

⁷² A.e., s. 19.

⁷³ A.e., s.20.

kültürünün önemli şartları, dil, din, siyaset ve ideolojik konjonktürden oluşmaktadır. Bunlar tedvin asrında yeniden yapılanmış Arap-İslâm kültür sisteminin belirleyicileridir. Bilindiği gibi tedvin asrının ilmî faaliyeti sistematik ve kurumsal şekilde gerçekleştirmesi Abbasî halifesi olan Me'mun'un gördüğü rüya ile başlamıştır. İbn Nedim *el-Fihrist* adlı eserinde Halife Me'mun'un rüyası ile ilgili şunları söyler: “Me'mun, rüyasında hafifçe kızıla çalan beyaz tenli, geniş yüzlü, bitişik kaşlı, saçları dökülmüş, ela gözlü ve fiziği düzgün yaşlı bir adam gördü. Yaşlı adam, Me'mun'un yatağının üstünde oturuyordu. Me'mun şöyle der: “Onun huzurundayken karşısında ezildiğimi hissettim ve “Sen kimsin?” diye sordum. O: “Ben Aristo'yum” dedi. Buna çok sevindim ve şöyle dedim: “Ey filozof, sana soru soruyabilir miyim?” “Sor” dedi. “Hüsn (iyilik, güzellik) nedir?” “Akılda iyi ve güzel olan” dedi. “Sonra nedir?” diye sordum. “Dinde iyi ve güzel olandır” dedi. “Sonra nedir” diye sorduğumda “Çoğunluğun nezdinde iyi ve güzel olandır” dedi. “Sonra nedir?” dediğimde “Sonra, sonra yoktur” dedi. Halife Me'mun'un bu rüyadan sonra Roma imparatoruyla yazıştığı rivayet edilmektedir. Roma'nın sahip olduğu eski ilimlere ait kitaplardan bir derleme göndermesini rica etmiştir. Bu rüyada Halife Me'mun, muallime soru soran bir öğrenci konumdaydı. Muallim ise Aristo'dur⁷⁴. Halife Me'mun'un görmüş olduğu rüya, siyasî ve ideolojiktir. O bütün devlet kaynaklarını seferber ederek bu rüyayı gerçekleştirmeye çalışmıştır. Gerçekleştirdiği rüya ise tedvin asrının ilmi faaliyeti olmuştur. Câbirî'ye göre tedvin asrının şartlarına göre inşa edilen epistemolojik sistemler ve dünya tasavvuruyla biz bugün hala günümüzde olup bitenleri açıklamaya çalışmaktayız. Oysa günümüzün şartları farklıdır. Tedvin asrının şartlarına göre kurulan epistemolojik sistemler ve dünya tasavvuru, günümüzün yeni şartlarına göre oluşan bilgi ve tasavvurları açıklamada ve temellendirmede yetersiz kalmaya mahkumdur. Böylece tedvin asrının dogmatik otoritesinden kurtulmamız lazımdır. Çünkü o yalnızca belli bir tarihsel dönemde oluşturulmuş egemen akıldır. Bu doğmaktık ilişkiden kurtulmak ise Câbirî'ye göre bir çeşit epistemolojik kopma anlamındadır. Ona göre Arap-İslâm düşüncesi genel olarak “kıyâsû'l-gâib alê's-şâhid (bilinmeyenin bilinene kıyası) temeline dayanmaktadır⁷⁵. Hatta Arap-İslâm kültüründe bilimsel araştırmanın yegâne yöntemi; gayretli araştırmacıların, sınırları, sıhhatinin şartları, zaptı ve kanunlaştırılması için ter döktüğü bu yöntemdir. Kıyâsû'l-gâib alê's-şâhid yönteminde şâhid; “kesin bilinen”

⁷⁴ A. e., s.251-252.

⁷⁵ Câbirî, *Felsefe Mirasımız Ve Biz*, s.20.

“gâib” yani bilinmeyen üzerine kıyas edilmektedir. Yani Arap aklının tüm etkinliklerinde bu kıyas mekanizmasının işletildiği bilinmektedir. Öyle ki Emevîler ve Abbasîlerde gördüğümüz gibi siyasî-ideolojik konularda bile rivayetler vasıtasıyla günlerin meşruluğunu geçmişte aramışlardı. Cabirî’ye göre epistemolojik kopma bilgi konusu değil, epistemolojik kopma aklî eylemi ele alır. Aklî eylem, belirli bir epistemolojik alanda kavramlar yardımıyla var olur. Bilginin konusu da bizzat kendisi olabilir ama bilginin ele alınış tarzı, bunda referans olan zihinsel araçlar, bilgiyi yönlendiren problematik ve bilginin yuvası olan epistemolojik alan ve bunların tümü değişiktir, farklıdır. Farklılık derin ve köklü hâle gelip önceki yönteme dönmenin mümkün olamayacağı bir noktaya varmışsa burada epistemolojik kopuş vardır deriz. Yani kültürel mirasımızı anlamada bizzat mirastan kaynaklanan engelleri aşmayla alakalıdır⁷⁶. Câbirî konunun, biz ve mirasımız arasındaki ilişki ile ilgili olduğunu söylemektedir. Konu kültürel miras ise, insan mirasın içeriği haline gelir. İnsanın “öznenin, aklın” mirasta mündemiç olması ayrı şey; mirasın insanda mündemiç olması ayrı şeydir. Mirasın bizi ihtiva etmesi, bizim mirası ihtiva edebilmemizden farklıdır. Aynı şekilde din ve siyaset birbirinden farklı olmakla birlikte, dinin, siyaseti ihtiva etmesi farklı; siyasetin dini ihtiva etmesi farklıdır. Ona göre kopuş, kültürel mirastan kopmak değil, mirasla kurulan bu nevî bir ilişkiden kopmaktır. Bu kopuş bizi mirasın ürünü varlıklar olmaktan çıkaracak, mirası olan varlıklara dönüştürecektir. Böylece kültürel mirası olan şahsiyetlere dönüşeceğiz. Bu noktada yapılması gereken şey, günümüz şartlarına göre yeniden yapılanmadır. Genel sonuç itibarıyla Câbirî bize tedvin asrının ilim faaliyetine yön veren şeyin siyaset olduğunu, öte yandan Arap-İslâm kültürünün ana olgusunun din olmakla birlikte, bu kültürün ilmî temelini de dini ilimler olduğunu söylemektedir. Tedvin asrının ilim faaliyeti Arap-İslâm kültürünün o dönemde yeniden yapılanmasıdır. Bu Lalande’nin oluşturulmuş ve oluşturucu akıl teorisinin doğrulandığını söylemek mümkündür. Çünkü tedvin asrının ilim faaliyetiyle Arap-İslâm kültürünün oluşturulmuş aklının temellendirildiğini görürüz. Diyebiliriz ki oluşturulmuş Arap-İslâm aklının oluşumunda din temel, siyaset ise onun yürümesini belirleyen bir fonksiyona sahiptir. Dolayısıyla gerçekleştirilecek yeniden yapılanma projesi ile Arap-İslâm aklının bünyesindeki din ve siyaset ilişkisi de yeniden yapılanmış olacaktır. Bu yeniden yapılanma projesinin metodu Arap-İslam siyasal aklının eleştirisidir. Bu

⁷⁶ A.e., s.24.

sayede de Raşid Halifeler döneminden sonra saltanata dönüşmüş olan hilafet, çağdaş demokrasi anlayışından da esinlenerek demokratik bir renk kazanacaktır.

C. OLUŞTURULMUŞ AKLIN YAPISAL TEMELLENDİRİLMESİ

Câbirî, düşünce sisteminde oluşturulmuş akli iki boyutta değerlendirmektedir: Epistemolojik ve ontolojik yani pratik boyut. Oluşturulmuş aklın görevi düşünce oluşturmak ve sosyo-politik uygulamaları gerçekleştirmektir. Fonksiyonları bakımından birinciye “teorik”, ikinciye ise “pratik oluşturulmuş akıl” diyebiliriz. İkincisinin rolü daha çok siyasî olduğu için buna “siyasî akıl” da denilebilir. Câbirî bu ayrımı düşüncesinin sistematik gereğine göre yapmıştır. Bu nedenle onun düşüncesinde oluşturulmuş akıl birbiriyle ilişkili olan epistemolojik ve ontolojik alanı temellendirmektedir.

1. Oluşturulmuş Teorik Akıl

Oluşturulmuş teorik akıl, Arap-İslâm kültürünün kendi mensuplarına, bilgiye ulaşabilmeleri için bir temel olarak sunduğu, epistemolojik bir sistem olarak dikte ettiği, ilke ve kurallar toplamıdır. Yani bilgiyi, bilmeyi-bilme yollarını, Arap-İslâm kültürü içinde bilginin üretiliş biçimlerini tesis eden epistemolojik sistem olması yönüyle oluşturulmuş olan akıldır. Bu aklın ne olduğunu ortaya koymaya çalışarak onun nasıl bir yapıya sahip olduğunu tespit edersek işlevlerini nasıl gerçekleştirdiğini daha iyi kavramış oluruz.

Lalande, oluşturulmuş akli “herhangi bir tarihsel dönemde onaylanmış ve kabul görmüş kurallar sistemi” olarak açıklamıştır. Oluşturulmuş teorik akıl, yapısal açıdan bir bilgi sistemi, herhangi bir tarihsel dönemde bilgiye, bilinçdışı yapısını kazandıran kavram, ilke ve uygulamaların toplamıdır. Bu düşüncede yapıyla, birtakım değişmez ilkelerin ve değişkenlerin varlığı kastedilmektedir. Dolayısıyla Arap-İslâm aklının yapısından söz ederken, aslında Arap-İslâm kültürünün, bu kültürü kuran değişmez ilkeleri ve değişken unsurları kastedilmektedir⁷⁷.

Öte yandan kültür, “her şey unutulduktan sonra geriye kalanlar” olarak tanımlanmaktadır. Arap-İslâm akli “Müslüman insanın zihninde, Arap-İslâm kültürü içinde öğrendiklerini unuttuktan sonra geriye kalanlardan ibaret” olarak tanımlanırsa, kalanlar

⁷⁷ Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s.41-42.

kültürün ‘değişmez’ unsurları, unutilanlar ise ‘değişkenleri’ olarak nitelenebilir⁷⁸. Arap-İslâm kültürünün değişmez unsurları, Arap-İslâm aklını oluşturur. Câbirî herhangi bir kültüre ait bilgi sistemini, o kültürün bilinçdışı yapısıyla temellendirir. Aynı şekilde bu yapı bu kültürü kuran değişmez ilkeler ve unsurlarla ilgilidir. Bunlar unutilmuş şeylerden geri kalanlardır. Geri kalanlar ise bilinçdışında var olur, yok olmazlar.

Bilindiği gibi Freud bilinçdışı, yani bilinçli algılamanın dışında kalan tüm zihinsel olayları “bilinçdışı” olarak açıklamaktadır. Aynı şekilde bilinçdışı, “temelini herhangi bir objeye yönlendirmiş arzu ve bastırılmış isteklerin oluşturduğu ruhsal bir güç”tür⁷⁹. Nasıl ki âşık olmuş kişi duygusal davranışının farkındaysa, bir şeyi bilen kişi de kognitif davranışının sonucunun farkındadır. Fakat ne âşık, ne de bilgi sahibi, davranışlarını kontrol eden dinamikleri ve mekanizmaları bilmezler. Bu gizli zihinsel faaliyet ve etkinlikler toplamını ifade etmek için bilinçdışı “kognitif” olarak adlandırılmaktadır. Câbirî’ye göre herhangi bir kültüre mensup olan akıl yapısının, o kültür içinde bilinçdışı olarak teşekkül etmesi gerekir. Anlaşılacağı üzere belli bir kültüre ait aklın yapısıyla bu kültüre mensup bireylerin o kültürle ilgili değişik şekillerde öğrendikleri teori ve doktrinleri unuttuktan sonra zihinlerinde geriye kalan kültür arasında irtibat kurduğumuzda, biz kültür ve ona mensup akıl arasındaki ilişkiye bir bilinçdışı ilişki olarak yaklaşmış olmaktadır. Freud’un “unutilmuş şeyler yok olmazlar, onlar bilinçdışında yaşarlar” anlayışı doğrultusunda, bir kültüre mensup olan akıl yapısının o kültür içinde bilinçdışı olarak teşekkül ettikten sonra, aklın yapısı, o kültür aracılığıyla ve yine bilinçdışı bir yolla kültürün yeniden üretilmesi görevini üstlenir. Böylece akıl bir bilgi aracı olarak oluşturucu veya oluşturulmuştur; yani aynı anda hem oluşur hem de üretir ve bu da bilinçdışı bir yolla olur⁸⁰. Bu anlayışa göre Câbirî’nin Arap-İslâm aklını ele alan eleştirel felsefesi, bu aklın kusurlarını bilinçdışı bir yolla ortaya koyma, bu kusurlardan kurtulma ve sonra da yeniden yapılanma imkânı sağlayan bir sistem ortaya koymaktadır. O bu eleştirel felsefesiyle, sadece sahip olduğumuz akli ortaya koyup onun olumlu ve olumsuz yanlarını tespit etmiştir. O, bilinçdışındakileri bilinç düzeyine çıkarmakla kusurlu noktaları da bilinç düzeyine çıkarmış olur. Böylece bunların farkına varılarak giderilmesi de mümkün olur. Burada

⁷⁸ A.e., s.42.

⁷⁹ Geçtan, Engin, *Psikanaliz ve Sonrası*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1998, s.27.

⁸⁰ Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s.44.

Arap-İslam aklının teorik ve pratik yapısını değerlendirmeye çalıştık. Şimdi bu aklın mahiyeti, niteliği ve onu diğer kültürlerden ayıran vasıflar üzerinde duracağız.

Genel akıl anlayışlarından farklı olarak, Câbirî'nin Arap-İslâm aklının kritiğinde aklın; "belli bir kültürde veya toplumda teorik üretim aracı" olarak tanımlandığını belirtmiştik. Ona göre akıl, bir kurallar manzumesi ve zihinsel faaliyetin kurallarından ibaret idi⁸¹. Câbirî, Arap-İslâm aklının analiz edilmesi, onun epistemik özünün ortaya çıkarılması için onun gibi epistemolojik sisteme sahip olan başka bir kültürün ya da medeniyetin aklı ile karşılaştırılmasının bize yardımcı olacağına inanmaktadır. Bu ona göre bir zorunluluktur. nk Arap-İslâm medeniyeti dediğimizde, böyle bir ifade ile belli ki var olan öncül bir nesneye gönderme yapmış oluyoruz. Yani bir medeniyet veya kültürü tekil olarak ele alırsak, gönderme yapılan öncül, nesne ise bir benlik gerekmektedir. Benlik deneyimler yaşayan verili bir Şey değil, belli deneyimleri yaşama etkinliğinin kendisidir. Benlik, önceden var olan bir deneyim deposu olarak değil, süregelen bir öz yaratım etkinliği olarak tasavvur edilmelidir. Düşünüldüğünde, sizi oluşturan birçok düşünce ve tutumun kaynağının ötekiler olduğu ortaya çıkar. Kltrnz, kendinizi ve kendinizi ayarladığınız idealleri tanımlamanızın temeli olmakla kalmayıp, aynı zamanda da size kimliğinizi bina ettiğiniz kavramları verir⁸². Ötekilere olan borcunuz bütün karşılıklı sözleşmelere dayalı ve yasal ilişkilerin temelidir. Ötekiler olmadan bunlar mümkün değildir. Ötekilerin varlığı, bizim benliğimizin bir aynasıdır. Benlik ve ötekiler, birbiriyle çatışan ayrı alanlar değil, birbirine çok yakından bağlı alanlardır. Utanma ya da kıskançlık gibi deneylerin biçimlenmesi için gereken hammaddeyi ötekiler temin ediyor. Ötekiler olmadan bu deneyimler de var olamıyor. Ötekiler, benliğin benlik olmasının özsel unsurlarından biridir. nk benlik, benlik olabilmesi için gereken kapasiteleri yalnızca ötekilerin katılımıyla geliştirebilir. Bir teki bilincin benim bilincimde olduğunun farkına vardığım zaman, bir anda kendimin de kendim için bir nesne olduğunun farkına varırım. Bir tekinin benim farkımda olduğunun farkına varmakla, benim, onun için öteki bir ben olduğumu ğreniyorum. Bir bilinç olarak kendinizin farkına varmanız, ancak, bir ötekinin sizin bilincinizde olduğunun bilincine varmanızla oluyor. Yani ancak bir öteki için nesne olduğunuzun farkına vardığınız zaman, bir benlik olarak kendinizin farkına varıyorsunuz.

⁸¹ Câbirî, M. A., *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s.35.

⁸² Fay, Brian, *ağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi* (ev. İsmail Türkmen), Ayrıntı Yayınları, s.65.

Varlığınız, sadece bir öteki için bir varlık olduğu sürece kendi varlığınızdır. Sizin varlığınız zorunlu olarak benim varlığıma bağlıdır.

Belli bir türden olmanın öncülü, sizin başka türlerden farklı olduğunuz varsayımdır. Bundan dolayı, kişilerdeki kimlik oluşumu, kısmen, farklılaşacakları bir ötekini gerektiren bir öz farklılaşma sürecidir. Ötekilerin farklılığı olmadan benlik olamaz. Bu ironinin sonucu olarak, benlikler, kendi farklılıklarını vurgulamak için bile ötekilere muhtaçtırlar⁸³.

Cabirî büyük uygarlıklar arasında Arap-İslâm uygarlığıyla karşılaştırıldığında Yunan ve Batı Avrupa uygarlığını seçme gerekçesini şöyle vermektedir: Arap-İslâm uygarlığı, Eski Yunan'ın ve Avrupa uygarlığının dışında eski uygarlıkların genel kültür, bilgi ve düşünce yapılarıyla bilim değil, efsane, mitoloji, büyücülük vb. üzerine dayanmaktadır. Ona göre bu üç uygarlıkta bilimsel, felsefi veya hukuki sistemleri temellendiren rasyonel/akılcı teorik düşünme mevcut olmak birlikte bizatihi rasyonellik-akıl üzerinde düşünmüşlerdir. Dolayısıyla bu ortak özellik bize bilimsel karşılaştırma yapma imkânı sunmaktadır.

Bu karşılaştırmada Cabirî, Gusdorf'un teorisinden hareket etmektedir. Gusdorf şöyle der: "Her kültürün sistemi, kendi içinde oluşturduğu Tanrı, insan ve evrenle ilgili tasavvuruna ve realitede bu üçüyle kurduğu ilişkiye göre belirlenir"⁸⁴. Bununla birlikte o, bu uygarlıkların Tanrı, insan ve evren ile ilgili tasavvurunun dönemden döneme nasıl sistematik bir değişikliğe uğradığını ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Yunan kültürü ve uygarlığının analizinden Yunan filozofları Allah, insan ve evren arasındaki ilişkiyi birbirlerinden farklı tarzda kurmalarına rağmen, ortak özellikleri de vardır. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi Yunan düşüncesinin temel özelliği, akıldır. Her şey akıl ile keşfedilebilecek nedenlere dayanmaktadır. Ve varlığın bütün varoluşta sabit ve değişmez bir ilkesi olacağına inanarak rasyonel bir yönetim-gücüsüyle bunu keşfetmeye çalışmıştır. Bu ilkenin ise tabiatta olduğunu düşünmüşlerdir. Yunan düşüncesinde akıl ve tabiat kavramları ana ekseni oluşturmaktadır. Örneğin Herakleitos, doğa felsefesinin ana konusu olan varlık sorununu açıklarken varlıkta durup kalan bir şeyin olmadığını, her şeyin sürekli bir değişme içinde bulunduğunu söyler. Yani bu var oluşum söz konusudur. Ona göre evren

⁸³ A.e., s.73.

⁸⁴ Cabirî, M. A., *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s.21.

boyuna akan bir süreçtir, başı sonu olmayan bir değişimdir. Hiç durmayan bu değişim içinde kalan, sürüp giden hiçbir şey yoktur. Fakat bu değişim veya oluşum düzensiz veya kuralsız değildir. Varlıkta olup bitenler belli bir düzene, belli bir ölçü veya yasaya göre gerçekleşir. Bu yasa veya ölçüye Herakleitos Logos der. Bu yasa ise evrende egemen olan yasa ve düzendir. Ona göre Logos akıldır. Bu yüzden evrenin egemen olan yasasını bilmek, tanımak aklın görevidir. Bundan böyle insan aklının tabiat olayları ve düzeni üzerinde araştırma yaparak bu düzendeki yasayı kavraması mümkündür⁸⁵.

Avrupa düşüncesi, Yunan düşüncesinin devamı olarak kabul edilmesine rağmen, yine de aralarında birtakım farklar mevcuttur. Yunan aklının, Yunan felsefesi eksenlerinde Allah, insan ve evrenle ilgili tasavvurunu nasıl kurduğunu gördük. Pekiyi, Avrupa kültürü bu üç unsurla yani “Allah, insan ve evren” ile ilgili nasıl bir tasavvur oluşturdu? Şimdi kısaca buna değinelim:

Descartes, Avrupa düşünce babası olarak, hatta bilimin kurucularından biri olarak görülmektedir. O felsefesini ünlü önermesi “Cogito ergo sum: Düşünüyorum öyleyse varım” üzerinde temellendirmeye çalışır⁸⁶. Onun için o doğruyu, sarılmaz ve şüphe edilemeyecek gerçek bilgiyi araştırmaktadır. Bununla birlikte kesin, sağlam bilgi ve bilime imkân vereceğine inanmaktadır. O bunu akıl ve doğaya dayanarak gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Descartes düşünce ve maddeyi birbirinden tamamen farklı iki ayrı cevher olarak görmesine rağmen, bunları ilahî iradeye bağlamak zorunda kalmıştır. Yani tabiat yasaları, akıl yasalarına tamamen mutabıktır. Çünkü Tanrı onları böyle yaratmıştır. Dolayısıyla Descartes da eski Yunan filozofları gibi akıl yasalarıyla tabiat yasaları arasında tam bir mutâbakat bulunduğu görüşündedir⁸⁷. Kısacası Yunan felsefesinde amaç niteliği arzeden akla, modern felsefede doğayı anlamaya yarayan araç görevi yüklenmiştir. Bu açıklamadan sonra denilebilir ki Arap Aklı, zamanla kendi içinde bile değişim gösteren Grek-Avrupa felsefesine ait aklî düşünceden farklıdır. Çünkü o objeye özgün nitelikler atfetmek suretiyle farklı bir kültürel yapı içerisinde oluşmuştur.

Câbirî bu analizlerinden sadece Grek-Avrupa aklının değişmez unsurlarını ortaya çıkarmadı, aynı zamanda aklın ve onun objelerle kurduğu ilişkinin mahiyetini de

⁸⁵ Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2002, s.24.

⁸⁶ A.e., s.354.

⁸⁷ Câbirî, M. A., *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s.24.

açıklamıştır. Görülen şu ki tarih boyunca aklî ilkeler manzumesi değişken niteliktedir. Buna göre akıl bir ilkeler bütünü değil, aksine belli ilkelere göre işleyebilme gücüdür. Akıl, temelde sistemli bir etkinliktir. Yani belli kurallara göre oyun oynamak gibidir. Bu aklın dayandığı kuralların çıkartıldığı kaynakların en önemlisi; sosyal hayattır. Sosyal hayat insanın sürekli içiçe olduğu, yaşayan gerçeğidir. Sosyal hayat ancak belli kurallarla düzene girer. Yani sosyal bir varlık olan insan, sosyal hayatı ancak bu kurallar dahilinde yaşayabilir. Sosyal hayat tek türlü ve aynı tarzda olmadığı için aklın kurallarının da tek ve ortak olması beklenemez. Bu kurallar da sosyal hayatın aldığı şekil ve modele göre değişken olacaktır. Böylece her toplumun kendine göre bir mantığı olacaktır⁸⁸.

Bu analizlerden de aklın herhangi bir objeden çıkartılmış kurallar toplamı olduğu anlaşılabilir. Yani akıl, insanın ilişkiye girdiği herhangi bir nesneden çıkartılmış kurallar topluluğudur. Yunanlılar genellikle evrenle yani tabiatla, bir bütün olarak ilişki kurmuşlar, sürekli onu tanımaya, olaylarını çözmeye çalışmışlardır. Dolayısıyla tabiata, sosyal hayatlarından, sosyal ilişkilerinden çıkardıkları kuralların aynısını uygulamışlardır. Böylece tabiata hayat ve düzen atfetmişler ve onu tanrılarla doldurmuşlardır. Bir bölgenin siyasî otoritesini yerli idarecilerin paylaşması gibi, hatta kabile düzenindeki toplumlarda kabile liderlerinin otoriteyi paylaşması gibi, bu tanrılar da tabiatın hükümlerini paylaşmışlardır.

Şimdi Câbirî'nin önem verdiği Gusdorf teorisinin Arap-İslâm medeniyetine uygulanışına bakalım. Teoriye göre her kültürün sistemi, kendi içinde oluşturduğu Tanrı, insan ve evrenle ilgili tasavvuruna ve realitede bu üçüyle kurduğu ilişkiye göre belirlenir⁸⁹. Yani her kültürün akıl mahiyeti ve niteliği buna göre şekillenir. Bilimsel açıdan, Arap-İslâm kültürünün düşünürlerinin zihinsel aktivitelerinin ilişki kurduğu obje, özgün niteliklere sahip bir obje olup birçok bakımdan Grek-Avrupa düşünürlerinin zihinsel aktivitelerinin konu aldığı objelerden farklıdır. Dolayısıyla Arap-İslâm kültürü içindeki düşünsel faaliyet sonucunda ortaya çıkarılan kurallar da Avrupa ve Grek Aklının cevherini oluşturan kurallardan farklı olacaktır.

Arap-İslâm kültür sistemi, kendi içinde Tanrı, insan ve evrenle nasıl bir ilişki kurdu?

⁸⁸ Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s.29.

⁸⁹ A.e., s.21.

Câbirî'ye göre İslâm kültürünün temel kaynağı Kur'an-ı Kerim'dir. Dolayısıyla o, hem teorik alanın hem de pratik alanın temel kaynağıdır. Böylece bu kültürü doğru yorumlamak için Kur'an-ı Kerim'den hareket etmek gerekmektedir.

Kur'an-ı Kerim, İslam dininin, Arap-İslâm kültürünün aklî mahiyetinin ve kimliğinin temel belirleyicisidir. Câbirî akıl kavramının Kuran'da iyiyle kötüyü, hidayetle dalaleti birbirinden ayırmak için kullanıldığını, aklın ahlak ve değer içeriğinin ön plana çıktığını söylemektedir. Örneğin “Onların kalpleri vardır, ama onunla kavramazlar. Onların gözleri vardır, ama onlarla görmezler. Onların kulakları vardır, ama onlarla işitmezler. İşte onlar hayvanlar gibi, hatta onlardan daha aşağıdırlar. İşte onlar gâfillerin ta kendisidir” (A'râf 7/179) ayetinde kalp, akılla aynı anlamdadır ve değer yargısı taşımaktadır. “Allah katında canlıların en kötüsü, işitmeyen ve duymayanlardır, onlar akletmezler” (Enfâl 8/22) ve “Hakkında hiçbir bilginin olmadığı şeyin ardına düşme. Çünkü kulak, göz ve kalp, bunların her biri sorumluluk altındadır” (İsrâ 17/36) ayetlerinde akıl hidayet ve sorumlulukla irtibatlandırılmıştır. Başka ayetlerde akıl değişik anlamlarda da kullanılmıştır. Bununla birlikte temel olarak akıl, sistem ve düzenleme anlamına gelmektedir. Bu açıdan Arap-İslâm kültürünün dili olan Arapçada aklın sistem ve düzenleme anlamdaki kullanımı daha çok insan davranışlarına yöneliktir. Arap dilinin ansiklopedik sözlüklerinde aktarılan tasavvur içinde aklın sürekli olarak süje ve onun vicdanî halleri ve değer yargılarıyla irtibat içinde olduğu görülür. Akıl etimolojik olarak kalp, fikir, vicdan, akıl yürütme ve ibret anlamlarındadır. Böyle bir anlama sahip olan bu akılda eşyaya, objeye normatif açıdan yaklaşma özelliği hâkimdir. Normatif yaklaşım; düşüncede eşyanın yer ve konumunu, bu düşüncenin dayanak ve referans aldığı değerler manzumesine göre belirlemektedir. Bunun karşıtı olan objektif yaklaşım, eşyanın öznel dinamiklerini araştırıp bunlar arasında öze ilişkin olanları ortaya çıkarmaya çalışmaktır⁹⁰.

Arap-İslâm aklında akıl, tabiat üzerinde düşünerek Allah'a ulaşmaktadır. Yani Grek-Avrupa eksenlerinden farklı olarak, burada Allah, insan ve tabiatla ilgili tasavvuru Allah ve insan eksenleri arasında oluşurken, tabiat bir araç veya vasıta olarak bu tasavvurda yer almaktadır. Başka bir ifadeyle Grek-Avrupa düşüncesinde Allah fikri, tabiatı keşfetme ve onun gizemlerini çözme işinde insan aklına yardımcı olma rolü oynamaktadır. Oysa Arap-İslâm Aklında, insanın Allah'ı keşfetmesi ve hakikatini anlaması

⁹⁰ A.e., s.38.

için yardımcı rolü üstlenen tabiat olmaktadır. Yunan kültürü ve Avrupa kültüründe akıl kavramı nedenlerin kavranması ile irtibatlı iken, Arap-İslâm kültüründe daha çok davranış ve ahlakla ilgili bir olgudur. Bununla birlikte onun teori üretiminde de rolü büyüktür.

Câbirî'ye göre akıl teorik üretim aracıdır, buna göre Arap-İslâm düşüncesinde üç ana bilgi sistemi mevcuttur. Bunlar beyan, irfan ve burhandır.

Beyan ilmi

Arapçada köküne göre b-y-n harflerinden oluşan Beyan kelimesi, birleştirme , kavuşma, vuslat, ayırma, açıkça ortaya çıkma ve belirginlik, fasih konuşmak, yani en güzel ifadesiyle dile getirmek, akıcı ve belîğ konuşma kabiliyeti anlamlarına gelir. Kelimenin kök manası açıkça ortaya çıkma ve belirginliktir. Genel olarak Lisânu'l-Arab'da, beyan, dildeki orijinal referans çerçevesinde, ayırma, ayrı olma, açık olma ve açığa çıkarma anlamlarına gelmektedir. Aynı şekilde beyan terminoloji bakımından, öncü araştırmacılara göre anlatma veya tebliğ faaliyetini gerçekleştirir. Aynı zamanda anlama, öğrenme ve genel olarak düşünme faaliyetini gerçekleştiren unsurları kapsayan bir kelimedir.

Câbirî'ye göre beyan, bir sistem olarak Arap-İslâm kültüründe, bu kültür içerisinde bilgi üretmede özel bir mekanizma kurarak, bununla bağlantılı kavramları üreten ve kendine özgü dünya görüşü geliştiren bir tür bilgi sistemidir. Ayrıca beyan, Arap-İslâm kültürüne damgasını vuran karakteri sayesinde sürekli varlığını korumuştur. Bu ise kültürünün ana özü olan İslâmın, özünde insanlar için bir beyan olmasından kaynaklandığı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla beyan, akıl ve duygular gibi dili de kullanır. Câbirî'ye göre Arap dilinin kaidelerinin konulması ve ifade üslûplarının belirlenmesi sürecinin tamamlaması suretiyle bu ilimlerin beyan ilmi adıyla tanımlanması ve kabul edilmesi sonucunda, “beyan” kelimesinin, gün geçtikçe netleşen ve derinlik kazanan bir şekilde, Arap-İslâm kültürü içinde bir dünya görüşü, kavram sistemi ve düşünme yöntemi şeklinde bilince yükselen muayyen bir bilgi sistemini ifade etmesi söz konusudur⁹¹.

Beyan ilimleri, nahiv, fıkıh, kelâm, belâgat vb. görünmeyenle görünenle karşılaştırılmasına dayanan tek bir bilgi sisteminin tesis ettiği ilimlerdir. Bu ilimler, bilgi üretiminde “Arap dini rasyoneli” olarak adlandırdığımız ve Arapçanın aslî tedavül alanıyla

⁹¹ Câbirî M. A, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı* (çev Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli) Kitabevi Yayınları 2001, s. 17-20

sınırlı olan bir sisteme dayanır. Arap-İslâm düşüncesinde beyan sistemi esas itibarıyla ana akımdır ve bütün çeşitliliğiyle Sünni ideolojiyi ortaya çıkarmıştır. Arap beyanî aklına tepki olarak, öncekinden tevil yaparak kopmayı esas alan ve daha batınî yorumla irfanî beyan sistemi doğmuştur.

İrfan ilmi

İrfan, Arapça bir kelime olup “arefe” fiilinin mastarıdır ve marifet ile aynı anlamdadır. Batı dillerinde ise gnose adını alan irfan kelimesinin aslı, Yunancadaki gnosistir ve marifet/bilgi demektir. Gnosis ilim ve hikmet anlamında da kullanılmaktadır. İrfanı diğer ilimlerden farklı kılan şey, onun bir taraftan dinî meselelere has bir bilgi olmasının yanında, diğer taraftan sahiplerinin, onu, sıradan müminlerin bilgisinden üstün ve rasyonel düşünceye dayanan âlimlerin bilgisinden aşkın gördükleri bir bilgi olmasıdır. Bu anlayışa göre II-III yüzyıllarda dinî meseleler hakkında daha yüksek bilgi türünü karşılamak üzere kullanılmıştır. Yani İrfânîlik; Tanrı ve dinî meseleler hakkında gerçek bilgiyi, ruhi hayatı derinleştirmeye ve hikmetine uygun yaşamaya bağlı olduğuna duyulan inançları bir araya getirmektedir. Böylece bu bilgi onlara iradeden kaynaklanan güçlerini kullanma kudreti sağlar. O halde irfân, düşünce keskinliğine değil, iradenin bütünüyle kullanılmasına bağlıdır. Hatta irfânın iradeyi akli alternatif yapmaya dayandığı da söylenebilir. Bu bağlamda İrfân mensupları, dinî hakikatle ilgili bilgilerinin diğer bütün bilgilerden üstün olduğunu savunmakla kalmazlar; bunun yanında bütün dinler arasında bir uzlaşmayı sağlamaya arzuladılar⁹².

İrfan ilimleri; tasavvuf, Şîî düşüncesi, İsmailiyye felsefesi, Kur’an’ın Bâtını tefsiri, İşrakî felsefe, kimya, tababet, astroloji, büyü gibi ilim dalları olup metot olarak keşf ve ilhamı esas alırlar. Biz buna “**idraksiz/atıl akıl**” diyoruz. Gerek İslâm içi, gerekse İslâm dışı Hermetik-irfan mensupları, bilgiye ulaşma metotlarının ne duyu organları ne de akla dayanamayacağını iddia ederler. Bu metot “**keşf**” diye isimlendirdikleri şeydir. Keşf ile herhangi bir akıl yürütme olmadan, aracısız ve doğrudan bilgiye ulaşabileceklerini savunurlar. Bu bilgilerin (irfan), riyazet ve mücahede sayesinde kendileriyle yüce hakikat arasındaki perdeler ortadan kalktığı zaman, kalplerine ilka edileceğini söylerler. İrfani sistemin kaynağı -her ne kadar irfancılar kabul etmese de- kadim Hermetik tasavvurdur.

⁹² A.e, s. 329-331

Tasavvufi, Batını, Şii-İsmailî irfan düşüncesi esas itibariyle Hermetik Pisagorculuğa dayanmaktadır. Hermetizm, Pisagorculuk, Yeni-Eflatunculuk, Sabîlik, Maniheizm, Brahmanizm olarak kadim kültürlerde ortaya çıkan ve bizim “irfan” veya “atıl akıl” olarak tanımladığımız bu anlayış İslâm düşüncesini derinden etkilemiştir.

Burhan ilmi

Burhan Arap dilinde açık ve kesin delil anlamına gelir. Avrupa dillerinde ise “démonstration” kelimesinin Latince kökü olan “demonstratio” kelimesi, işaret, vasfetme, açıklama ve ortaya çıkarma anlamlarına gelir. Fransızcada bir şeyi veya işi açık bir şekilde ve mantıklı bir tutarlılıkla takdim etme anlamına gelen “démontrer” fiiliyle, bir şeye duyularla algılanabilir bir şekilde işaret etme anlamına gelen “montrer” fiili arasında bir ayrıma gidilir. Mantık terminoloji açısından “burhan” herhangi bir önermenin doğruluğunu, mantıkî çıkarım yoluyla yani aksiyomatik veya doğruluğu daha önce ispatlanmış önermelerle zorunlu bir şekilde ilişkilendirmek suretiyle doğrulamak için yapılan zihni faaliyetlere verilen isimdir. Genel anlamda ise burhan herhangi bir önermenin doğruluğunu belirleyen her zihni faaliyetlere verilen isimdir. Burhan ile ilgili bu açıklama kelimeyi özel bir düşünce metodu olan ve aleme belli bir bakış açısıyla yaklaşan bir bilgi sistemine işaret etmek üzere kullanılmaktadır. Öyle ki kendi metodu dışında başka bir bilgi otoritesi kabul etmeyen ve orta çağlar boyunca bilgi sistemi olan Arap İslam kültüründe kendine has tavırlar göstermiş olan bu bilgi sistemi tamamen denilemese bile temelde Aristoteles’ i kaynak olarak kabul etmiştir. Arap İslam kültürünün diğer iki bilgi sistemi olan beyânî ve irfânî sistemlere karşılaştırarak burhan ile ilgili bir tanım yapmak istersek: beyânî sistem, İslam inancına veya daha doğrusu bu akidenin belli bir şekilde anlaşılan şekline anlaşılan şekilde hizmet eden bir alem tasavvuru oluşturmak hedefi ile nass, icma ve içtihadî temel kaynak otoriteler kabul edilirken, irfân, velayeti ve genel anlamda “keşif”i irfânî bilginin biricik yol olarak kabul edip Allah ile bir çeşit birliğe gitmeyi hedefler. Burhan ise sadece duyular, deney ve aklî muhakeme gibi insan aklının tabîî bilgi kaynaklarına dayanarak, kainatın bütününe ve parçalarının bilgisini elde etmeye çalışır. Bu güçleri ayrıca, farklı fenomenlere bir birlik ve nizam getirmek ve yakînî bilgiye ulaşmak için ısrarla gayret eden bir dünya görüşü inşa etmek için kullanır⁹³.

⁹³ A.e s. 483-485

Burhan ilimleri ise mantık, matematik, tabiat, metafizik ve ilahiyat ilimleri gibi dalları olup, akli çıkarımları ve deneysel gözlemleri esas alan bilgi sistemi tarafından tesis edilmiştir. Bir bilgi eylemi olarak burhan, öncüller ve onlardan zorunlu olarak çıkarılan akıl yürütmedir. Bir bilgi alanı olarak burhan ise, İslâm kültürüne tercüme yoluyla ve özellikle Aristo'nun kitaplarının tercümesiyle giren ilim ve felsefe evrenidir. Aristo'nun kitapları İslâm-Arap kültürüne, Abbasî halifesi Me'mun'dan itibaren, ana muhalefet akımı irfanî Şîf ideolojiyi çökertmek için aktarılmıştır. Bu sebeple beyanî Mutezilî akılcılığını yardıma çağıran Me'mun ve sonraki halifeler, muhalefetin ideolojik köklerini kurutmak için beyana dayalı Mutezile akılcılığında ve burhana dayalı Aristo akılcılığında medet ummuşlardır. Yani ana muhalefetin (Şia) irrasyonel ideolojisine karşı rasyonel bir resmi ideoloji (Sünni) arayışına girilmiştir. Yunan düşüncesi İslâm dünyasına bu siyasî sebepler vesilesiyle girmiştir. Bu tercümeleri başlatan da Memun'dan sonraki dört halife döneminde yaşayan Mutezili-beyani aklı savunan filozof Kindî olmuştur. Onun gayesi desteklediği Abbasî devletini beyan ve burhanla tahkim etmek ve böylece irfanî (Şîf-Batınî muhalafeti) etkisiz hale getirmektir. Kindî'den sonra Farabî, İbn Sînâ, İbn Bacce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd burhana dayalı sistemi geliştirmişler, fakat bunların içinde zirve noktasını İbn Rüşd'ün temsil ettiği Mağrib (Endülüs) çizgisi saf burhana dayalı aklı koruyabilmiştir. Diğer Maşrik çizgisi giderek Hermetik-İrfana kaymıştır⁹⁴.

Câbirî genel olarak Arap-İslâm kültürünün genel yapılanma çağı olan Tedvin Asrı'ndan itibaren aşağıdaki sıralamaya uygun olarak üç bilgi sisteminin kurulup kökleştiğini tespit etti. Arap-İslam kültür mirasını (dil ve din metinleri bazında) tesis eden Beyânî bilgi sistemi, İrrasyonelizm ya da Atıl aklı tesis eden ve temelde Hermetizm olmak üzere Kadim miras'a dayanan irfânî bilgi sistemi, felsefî ve akli özellikle Aristo kökenli ilimleri tesis eden Burhanî Bilgi sistemi.

Câbirî'ye göre Arap-İslâm kültüründe çağımıza kadar bizi dikte eden beyânî sistemi, irfan sistemi ve burhanî sistemin temelleri Tedvin ve tercüme ilim faaliyetlerde bulunmakla birlikte bu faaliyet siyasi eğilim doğrultusunda gerçekleştirilmiştir. Câbirî bu asırda üretilen malzemeler ele almakla birlikte İslâm tarihinde Tedvin faaliyetinin tarihi olarak h. 143 belirlemiştir. Ona göre Tedvin faaliyeti, bu yıllarda hilafet makamında

⁹⁴ Eliaçık, R. İhsan, *İslâm'ın Yenilikçileri*, Söylem Yayınları, İstanbul 2006, c.III, s.493-495

oturan Abbasî halifesi Mansur döneminde bizzat devletin gözetiminde başlatıldığını söylemektedir. Bu dönemle Arap-İslâm sosyal ve fikrî hayatına damgasını vurmakla birlikte bu faaliyet dönemi Tedvin Asrı olarak adlandırılmaktadır. Tedvin faaliyetinin esas hedefi; söz konusu mirasın bir kültür mirası yani Arap-Müslümanlar'ın ona dayanarak eşyayı, insanı, evreni, tarihi ve toplumu tanımlayabileceği bir kaynak çerçevesi haline dönüştürüleceği bir yeniden inşa operasyonu gerçekleştirmektir⁹⁵.

Tarihsel eserlerinde yapılan incelemeden Tedvin faaliyeti devlet tarafından yürütülmüş bir faaliyet olduğu gibi muhalafet olan Şîa da kendice bir tedvin faaliyet düzenledi. İktidarda olan devlet tarafından tedvin ettiği ilimlerin eserlerinde Şîa'dan bahsetmemesi, Şii kaynaklara ait atıfta bulmamaktadır. Aynı şekilde Şîa, devlet düşüncesi temsil eden Sûnnî düşünceden görmezden gelmektedir. Anlaşılan şu ki bu dönemde metin sahipleri belli bir ideolojik ve epistemolojik çerçeveden hareket etmişler. Tedvin faaliyetinde Şîi-Sünni arasında rekabeti her ne kadar iki ayrı kutup ilgili görünse de birbirilerinden etkilendiler. Aynı şekilde tedvin faaliyetinin içerdiği Şii-Sünni tedvin anlamıyla Arap-İslam kültürünün kapsamlı bir şekilde yeniden inşası i olması yönüyle Tedvin, tedvin asrı tarihin hicri II. asrın ortalarından hicri III. Asrın ortası arasında yer alan zaman sürecinde gerçekleşmiş ve tamamlanmıştır. Bu kapsamlı ilmi faaliyetin arkasında devletin olması gerekir. Devlet, dini 'resmîleştirmek' yani onu devletin unsuru ve onun hizmetindeki bir araç haline getirmek istemektedir. Bu dönemin öncesinde Şîa devletle siyasi-askeri bir mücadele içindeydi. Ama sonraları özellikle İmam Cafer-i Sâdık'la birlikte doğrudan devleti hedef alan siyasi faaliyet yerine devrimcilerden oluşan yeni bir kuşağı hazırlamak hedefiyle dini kültürel çalışma ortamına girmiştir. Devlet, dini resmîleştirmek, onu devletin bir unsuru ve onun hizmetindeki bir araç haline getirmeye çalışmaktadır. Buna karşılık ise Şîa siyasi muhalefetini resmîleştirmek yani ona dinsel meşruluk kazandırmaya tedvin faaliyetine girmiştir. Dolayısıyla Tedvin faaliyeti her ne kadar ilim(epistemolojik) proje gözükse de aynı şekilde bir siyasi- ideolojik projedir, bu projenin aslen ortada aynı akide üzerine dayalıdır ama iki farklı epistemolojik sistem söz konusudur. Tedvin faaliyeti, kapsamlı kültürel inşa süreci, İslam'ın en büyük iki fırkası Sünni-Şîi arasındaki şiddetli rekabet tarafından tesis edilmiştir, gerçekleştirilmiştir. Bu rekabetin hedefi ise kültürel egemenlik elde etme, davalarının meşrulaştırılması, siyasi

⁹⁵ Câbirî, Arap-İslam Aklının Oluşumu, s. 73

iktidar elde etme ve sağlamlaştırmaktır. Bunun gerçekleşme yolu ise Arap-İslam kültür mirasını, geçmişi bugünün hizmetin, Sünni veya Şîî bugününün hizmetine sokacak şekilde yeniden inşa etmeyi düşündüler⁹⁶.

Arap-Islam kültüründeki mücadele ne Yunan tecrübesinde olduğu gibi mitos (efsane) ile logos (bilim ve felsefe), ne de modern Avrupa tecrübesinde olduğu gibi bilimle kilise arasında cereyan eden bir mücadeledir. Aksine bu mücadele her biri iki yarı ideolojiyi tesis eden iki ana bilgi sistemi arasında yaşanmaktaydı. Yani Beyanî sistem ve onun ürettiği Sünni İdeoloji, İrfânî sistem ve onun ürettiği Şîî (İsmailî) ideoloji. Bu iki sistemin mücadelesinde üçüncü bir taraf olarak ve belli görevle giren Burhânî sistem daha ilk andan itibaren mevcut mücadele tarafından yönlendirilmiş ve mahkum olan bir taraf olmuştur. Yani bu Arap-İslâm kültüründeki mücadele doğrudan siyasi ve ideolojik bir mücadeleydi. Bu mücadelenin temel konusu ise Hilâfet meselesidir. Aynı şekilde Arap-İslâm kültüründe ilk temel ihtilaf konusuydu. Şîa bu konu üzerinde “imamet-hilafet” Ehli-sünnetten önce kelam etmeye başlamıştır.

Câbirî'ye göre Arap-İslâm Düşüncesi ister yapısal, ister tarihsel açıdan analiz edilsin, siyasetin bu düşüncüyü yönlendirmede ve seyir güzergâhını belirlemede oynadığı büyük rol dikkate alınmadıkça yapılan her türlü analiz eksik çıkacak, sonuçları yanıltıcı olacaktır. Çünkü İslâm, tarihsel gerçeği bakımından aynı anda hem din hem de devlet idi. Genel ideolojik çatışmada var olan düşünce de dinsel bir düşünce veya en azından dinle doğrudan ilişkili bir düşünce idi ve bu sebepten dolayı siyasetle de doğrudan ilişki halindeydi. İslâm Devletinde siyaset ile düşünce arasındaki ilişki de çağdaş toplumlarda olduğunun aksine sadece mevcut siyasetle belirlenmiyor, tersine geçmişin siyasetiyle de belirleniyordu. Bugünün siyaseti ister devlet ister muhalefet açısından olsun “dünün” siyasetinin devamıydı. Dolayısıyla halefin seleften devraldığı bilgisel- kültürel bir malzemeyi oluşturuyordu. Bu noktada devlet ile muhalefet eşitler. Zira her ikisi de geçmişi özümseyip kendi menfaati için kullanmak istiyordu. İşte bu yüzdendir ki geçmişin üzerine dayalı rekabet, yaşanan gün ve gelecek açısından verilen mücadele en önemli tezahürlerinden biri olmuştur⁹⁷.

⁹⁶ A.e, s. 75-77

⁹⁷ A.e, s. 390-391

Câbirî'nin bu analizlerinin ağırlıklı olarak epistemoloji üzerine odaklandığı görülmektedir. Şimdi madalyonun öbür yüzünü görelim. Pratik anlamda da ele alınması gereken aklın sosyo-politik alanda nasıl var olduğunu görelim:

2. Oluşturulmuş Pratik (Siyasal) Akıl

Câbirî, Arap-İslâm kültürünü ele alırken epistemolojik alanla başlamaktadır. Oluşturulmuş teorik akıl, Arap-İslâm kültüründe bilgi eyleminin temelleri, araçları ve yönlendiricileriydi. O önce düşünce açısından bu kültürü üreten aklı deşifre etmeye çalışır. Yani bilgi ve düşünce üretiminde egemen olan aklı ortaya koymaya çalışır. Oluşturulmuş teorik akıl, Arap-İslâm kültürünün kendi mensuplarına, bilgiye ulaşabilmeleri için bir temel olarak sunduğu, epistemolojik bir sistem dikte ettiği ilke ve kurallar toplamıdır⁹⁸. Câbirî, Arap-İslâm gerçeğini, yani sosyo-politik ontolojik alanı analizinde, bu kültürün sosyo-politik eylemlerini ve güdülerini dikte eden temel ilkeleri, bu medeniyetteki siyasî uygulamanın belirleyicilerini ve görüntülerini ortaya koymaya çalışır. Bu sosyo-politik aklı “siyasal akıl” olarak belirler. Bununla birlikte bu oluşturulmuş teorik ve pratik akıl birbirinden tamamen bağımsız değil, epistemolojik ve ontolojik alan birbiriyle yakından ilişkilidir. Bununla birlikte epistemolojik sistem ‘beyan, irfan ve burhan’ ontolojik alanı yani sosyo-politik alandaki bütün olup bitenleri temellendirip açıklayamaz. Çünkü herhangi bir medeniyetteki siyasî akıl, zorunlu olarak bu medeniyette “siyasî” olduğundan değil, akıl olduğundan dolayı düşünce işlemine hâkim sistem veya bilgi sistemleriyle bağlantılıdır. Bu niteliği, siyasî oluşu dolayısıyla onunla bağlantılı olunca, ona boyun eğmez. Bilakis ortaya koymak istediğine onu boyun eğdirmeye çalışır. Onda siyaseti uygular. Öyleyse siyasî akıl, sadece beyanî, irfanî ve burhanî değildir. İhtiyaca göre çeşitli bilgi sistemlerinin kategorilerini ve araçlarını kullanır. Kısaca siyaset, siyasî akla göre oluşur ya da ona tâbî olur⁹⁹.

Câbirî'ye göre oluşturulmuş siyasî aklın yapısını temellendiren kavramlar; siyasî şuurları, sosyal muhayyile ve soysal alandır.

Siyasal akıl, pratik alanda sosyo-politik yaşamımızın eylemlerini dikte eden akıldır. Hatırlanacağı üzere oluşturulmuş akıldan bahsederken Câbirî'nin bu aklı epistemolojik

⁹⁸ A.e, s.35

⁹⁹ Câbirî, M. A., *İslâm'da Siyasal Akıl*, s.15.

temelli teorik akıl ve ontolojik temelli siyasal akıl olarak ikiye ayırdığımızı belirtmiştik. Buna göre bilgiyi ve Arap-İslâm kültürü içinde bilginin üretiliş biçimlerini tesis eden epistemolojik sistem olması yönüyle oluşturulmuş Arap-İslâm teorik akli kastedilirken, Arap Kültürü içinde eylemin üretiliş biçimlerini tesis eden ontolojik sistem olması yönüyle oluşturulmuş Arap-İslâm siyasal akli kastedilmektedir¹⁰⁰. Böylece iki alanın belirgin farkı bilgi ve eylem olmaktadır ki epistemolojik alan bilginin konusu olurken ontolojik alan ise toplumsal eylemler ve olguların alanı olmaktadır. Dolayısıyla din bilgilerimizin kaynağı yönüyle epistemolojik alanla ilişkili olurken, toplumsal olgu olarak ontolojiyle ilişkili olmaktadır. Siyaset de, siyasî söylemiyle epistemolojik alanla ilişkili iken, siyasî uygulamaları ve belirleyicileri bakımından pratik-sosyo-politik alanla ilişkilidir. Siyaset çıkarılığa dayalı olduğundan, kendi siyasî söylemini oluşturmak ve meşrulaştırmak amacıyla dini bilgileri diğer bilgi kaynaklarıyla beraber kullanmaktadır. Aynı şekilde sosyo-politik alandaki siyasî uygulamaları temellendirmek ve meşru kılmak için dinin kullanıldığını görülür. Dinin varlığını sürdürebilmesi için toplumun kurumsallaşmış olması gerekir. Yani toplum dini uygulamaları gerçekleştirebilmesi için teşkilatlanmış bir siyasî otorite ya da yönetime muhtaçtır. Bu, din ile siyaset arasındaki ilişkinin tam özetidir. Kısaca Câbirî'ye göre Arap-İslâm teorik akli, Arap-İslâm kültüründe bilgi eyleminin temelleri, araçları ve yönlendiricileriydi. Arap-İslâm siyasal akli ise, gerçeğin aklidir. Bununla İslâm medeniyetindeki siyasî uygulamaların belirleyicileri ve görüntüleri kastedilmektedir¹⁰¹.

Câbirî, sosyo-politik aklın mahiyetini inceleyip analiz etmek için İslâm tarihi, rivayetler gibi kaynaklara dayanmaktadır. Yani o, sosyal ve siyasî tarihin içiçeliğini daima göz önünde bulundurarak bu kültürün tarihini anlamak dışında, bu tarihleri yazan akla ve tarihî olayları okuma biçimine önem vermektedir. Böylece onun, İslâm tarihini ele alırken ortaya çıkartmaya çalıştığı şey, Arap-İslâm kültürünün sosyal-politik akli, bu aklın konjonktürleri, onun siyasete teorik ve pratik uygulanma biçimi ve sosyal-siyasî olayları değerlendirme ve gerçekleştirme biçimleridir¹⁰². Böylelikle Câbirî tarihsel yöntemi benimseyip onunla bu çalışmasını yapmaktadır. Ona göre tarihsel yöntem, tarihsel-kültürel mirasın ideolojik, siyasî ve sosyal boyutlarıyla birlikte değerlendirilmesi ve yeniden

¹⁰⁰ A.e., s.41.

¹⁰¹ Câbirî, M. A., *İslâm'da Siyasal Akıl*, s.14.

¹⁰² A.e., s.13.

yorumlaması imkânını vermektedir¹⁰³. Bununla birlikte bu metodun bütünüyle yapısal tarihselcilik olduğunu söylemek yerinde olur.

Câbirî İslâm-Arap uygarlığındaki siyasî aklın başlangıcı olarak Muhammedî davetin doğuşunu belirlemektedir. Ona göre siyasî aklın konusu, kurallaştırılmış ve kanunlaştırılmış bilgi üretimi değil, örgütlü siyasî uygulamadır. Arap-İslâm uygarlığındaki siyasî uygulama, İslâm'ın doğuşuyla birlikte başlamıştır. O, siyasî akıl kavramını şöyle açıklamaktadır: Her eylemin belirleyicileri ve görüntüleri vardır. Belirleyicileri, biyolojik veya psikolojik, şuurlu veya şuurlu iç yönlendiriciler olabileceği gibi, dış uyarıcılar ve etkiler de olabilir. Görüntüleri ise, eylemin kendisinde, sayesinde ve aracılığıyla gerçekleştiği görünüm ve biçimlerdir. Siyaset bir eylemdir, onun da belirleyicileri ve görüntüleri vardır. O, birinin ötekine bir çeşit özel otoriteyi, yönetim otoritesi uyguladığı iki taraf arasındaki güçlü ilişkiyi anlatan sosyal bir eylemdir. Bir toplumda uygulanan otorite oluşu açısından siyasî eylemin belirleyicileri ile sosyal karakterli teorik ve pratik görüntüleri, bir bütün olarak burada “siyasî akıl” dediğimiz nesnenin temelini oluşturur. Bu, ona göre Akıldır. Çünkü siyasî eylemin belirleyicileri ve görüntüleri, bütünüyle hükmeden ve aralarındaki ilişkileri düzenleyen bir iç mantığa, temeli nitelenebilir ve çözümlenebilir prensipler ve işlevler olan bir mantığa uyar. Bununla birlikte siyasîdir. Çünkü görevi bilgi üretmek değil, otoriteyi, yönetim otoritesini uygulamak veya uygulama biçimini açıklamaktır¹⁰⁴. Yani Arap-İslâm siyasal akı, gerçeğin akıldır. Câbirî'ye göre herhangi bir medeniyetteki siyasî akıl, zorunlu olarak bu medeniyette siyasî olduğundan değil, akıl olduğundan dolayı düşünce işlemine hakim sistem veya bilgi sistemleriyle bağlantılıdır. Bu niteliği, yani siyasî oluşu dolayısıyla onunla bağlantılı olunca, ona boyun eğmez. Bilakis ortaya koymak istediğine boyun eğdirmeye çalışır, onda siyaseti uygular. Öyleyse siyasî akıl, sadece beyânî, irfani ve burhanî değildir, ihtiyaca göre çeşitli bilgi sistemlerinin kategorilerini ve araçlarını kullanır¹⁰⁵. Çünkü siyaset, pragmatizme, çıkarıcılığa dayanır. Böylece siyaset hem bilgi alanında hem de dini alanda uygulanmaktadır. Bilginin siyasîleştirilmesi, dinin içerikleri ile siyasî ideolojileri oluşturmak için kullanılmaktadır. Yani çıkarlarını sağlayacak, koruyacak bütün konjonktürleri kullanıp kendi hizmetine sokmaya çalışmaktadır. Böylece temel siyasî

¹⁰³ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s.28.

¹⁰⁴ Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, s.14.

¹⁰⁵ A.e., s.15.

iktidar, kendi iktidarının meşruluğu için dini kullanmaktadır. Câbirî'ye göre İslâm tarihinde hiçbir yönetici, idaresinin meşruiyetini dine hizmet etmek ve onu yüceltmek maksadının dışında arama imkânına sahip olmamıştır¹⁰⁶. Böylelikle İmam Cafer Sadık'ta olduğu gibi Câbirî düşüncesinde de din-siyaset ilişkisinin, siyasî iktidar hâkimiyetinin kültürel egemenlikten geçtiği anlayışına dayandığını görürüz.

3. Siyasal Akıl Temellendiren Kavramlar

Câbirî ontolojik alanda siyasal akıl Siyasî Şuuraltı, Sosyal Muhayyile ve Sosyal Alan kavramlarıyla temellendirmektedir.

a. Siyasî Şuuraltı

Siyasî şuuraltı kavramı, birinci derecede psikolojik alandan ödünç alınmıştır. Bu kavram, bu yüzyılda hem psikoloji hem de sosyoloji araştırmalarında özel önem kazanmıştır. Psikologlar, davranışın insandan şuarsuz olarak çıkan, amaçlı oluşu, belirli ihtiyaçları karşılayışı ve özel istekleri gerçekleştirmeye yönelten, bununla birlikte 'ben'in denetlemesine boyun eğmeyişi açısından organik tepkilerden ayrılan türleri bulunduğunu belirtmiştir¹⁰⁷. Freud şuuraltı kavramına özel bir önem vermiştir.

Şuur, şuuraltının temel kavramlarından biridir. Debray'a göre şuur, bireyin psikolojik hayatının özünü oluşturmadığı gibi, siyasî kurumlar ve tasavvurlar da, insan topluluklarının siyasî hayatının özünü oluşturmaz. İnsanların bilinci, siyasî varlıkları sınırlayan şey değildir. Bilakis bu bilinçlerini sınırlayan sosyal varlıklar, bizzat baskın maddî ilişkilerin mantıkî bir manzumesine bağımlı olur. İşte bu manzume, herbiri belli bir ekonomik yapıyla benzeşen çeşitli hukukî veya felsefî kurumların biçimlerine göre oluşur ve sürer. Çünkü bu mantıkî manzume, bu kurumlarla aynı karakterde değildir. İnsanlar bu ilişkileri aralarında birbirleriyle kurdukları bağlar aracılığıyla 'özgürce' üretmezler. Aksine bizzat kendileri bu bağların içinde doğduğu ilişkilerin ürünüdürler. Örgütlü insan topluluklarının, dinlerin veya onların yerini tutan ideolojilerin en açık görünüşlerini oluşturduğu, kendilerine özgü bir tür şuuraltı vardır. Bu şuuraltına da siyasî şuuraltı adı verilmektedir¹⁰⁸.

¹⁰⁶ Câbirî, *Yeniden Yapılanma*, s.79.

¹⁰⁷ Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, s.18.

¹⁰⁸ A.e., s.24.

Câbirî, siyasî şuuraltı kavramını Debray'ın benimsediği bütün içerikle ve aynı çerçeveye benimsemez. O, Debray'ın görüşlerini, Arap-İslâm toplumunun kabile ve grup karakterli sosyal ilişkilerin ve siyasî hayatın temeli olarak değerlendirir. Debray düşüncesinde siyasî şuuraltı kavramı, çağdaş Avrupa toplumlarındaki siyasî davranışta kabile ve dinle ilgili boyutu açıklamaya çalışırken, bu kavram Câbirî'de eski ve çağdaş Arap toplumlarının dinî ve kabilevî davranışlarındaki siyasî boyutu açıklamaktadır. Çünkü ona göre siyaset, Arap-İslâm toplumunda din ve kabile adına uygulanmaya başlamış ve günümüze kadar da öyle süregelmiştir.

Debray, Avrupa toplumunun verilerine dayanarak siyasî, ideolojik ve dinî olan arasındaki ilişkiyi şöyle açıklamaktadır: Siyasetle ilgili olanın anlaşılması, bizzat kendisiyle değil, ideolojiyle ilişkisi kurularak olmalıdır. İdeolojiyle ilgili olanın anlaşılması, pek tabii ki dinle ilişkisi kurularak olmalıdır. Dinle ilgili olanın anlaşılması da bizzat dinle değil, sosyal yapıyla ilişkisi kurularak olmalıdır. Câbirî'ye göre böyle bir sıralama özellikle Arap-İslâm medeniyet tecrübesi için her zaman doğru değildir. Çünkü eskiden beri pek çok durumda sosyal olanı kuran siyasî, siyasîyi kuran ise ideolojidir. İdeolojide ise din ve mezhep ağır basar. Ona göre siyasî şuuraltı daima dine dayanmaz. Çünkü dini mezhepleşme, siyasî şuuraltına daima baskın gelir¹⁰⁹.

b. Sosyal Muhayyile

Bu kavram çağdaş sosyolojiden ödünç alınmış bir kavramdır. Pierre Ansart, sosyal muhayyilenin tanımında, sosyal aktörlerin sarılıp, birbirleri karşısındaki davranışlarını kendisine göre düzenlediği bir anlam taşıyan faaliyet oluşu dolayısıyla Max Weber'in "sosyal eylem" tanımından yola çıkmaktadır. Sosyal eylem, uygulanması için, her ferdi davranışın süreklilik niteliği taşıyan bir iş içine girmesi, her birinin ötekenden beklediği şekilde zımnî-gizli kaidelere uygun olarak davranışların düzenlenmesi ve birbirine cevap vermesi gerekmektedir. Aynı şekilde bireyler arasındaki farklılığın düzenlenmesi ve bu farklılığın ortak hedeflere doğru yönelmesi niteliğiyle sosyal uygulama, değerlerin, belirleme işlemlerinin ve anlamlar ve içerikler yüklü kaynaşmanın karmaşık bir yapısının bulunduğunu varsaydığı gibi, sosyal ve gizli bir sembolik dili bulunduğunu da varsaymaktadır. Böylece her toplum kendisi için, kendisini yeniden ürettiği örgütlü bir

¹⁰⁹ A.e., s. 25-26.

tasavvur ve idealler yığını, yani bir muhayyile oluşturur. Bu muhayyile, özellikle topluluğun kendisini tanımasını, kimlik ve rolleri dağıtmasını, toplumun ihtiyaçlarını ve erişilecek hedeflerini dile getirmesini sağlamaya çalışan bir muhayyiledir. Modern toplumlar da, tıpkı okuma-yazma bilmeyen toplumlar gibi, bu sosyal muhayyileleri, bu idealler manzumesini üretir. Böylelikle de öz belirleme işlemini yapar, kendini kendisiyle belirler, ölçüleri ve değerleri bulunan birtakım semboller ortaya koyar¹¹⁰.

Câbirî siyasî aklın temelini bilgi sisteminde değil, sosyal muhayyilede bulmaktadır. Bilgi sistemi, bilgi eylemine hükmeder. Oysa sosyal muhayyile, bir açıklıklar, ölçüler, değerler ve semboller manzumesi olduğundan, bilgi elde edilmesinin değil, kanaat edinilmesinin alanıdır. İnançın hâkim olduğu bir alandır. Sosyal muhayyile, herhangi bir tarihi dönemde ve örgütlü bir sosyal toplulukta siyasî ideolojiye şuuraltı yapısını veren tasavvurlar, semboller, göstergeler, ölçüler ve değerler bütünüdür. Siyasî akıl, öncelikli bir akıldır. Her ne kadar onun bilgi sisteminden ayrı zannedilse de zorunlu olarak onunla bağlantılıdır. Bununla birlikte tek bir bilgi sistemiyle ya da bir sistemin prensipleri ve araçlarıyla bağlantılı değil, o probleme uygun düşen aracı kullanıp siyaset yapar. Örneğin o, beyanı (teşbih, istiâre, temsîl, tevriye ve kıyas), irfanı, tümevarım ve tündengelimi kullanır, aynı zamanda ‘her bağlam için kendine özgü söz vardır’ prensibiyle hareket eder. Siyasî aklın işlevi ‘inanç’tır. İnanç da genellikle söylendiği gibi yürek ile yani duyguyla olur. Yine muhayyilenin geliştirilmesi, sembollerin kullanılması ve kamuoyu ile kitlelere hitap da kullanılmaktadır¹¹¹.

Özetle siyasî şuuraltı ve sosyal muhayyile, siyasî akıl, belirleyicileriyle bağlayan ve görüntülerini besleyen fonksiyonel iki kavramdır. Bunlar siyasî olgudaki psiko-sosyal yönü veya özcü-toplumcu yönü oluştururlar. Siyasî aklın nazarî akıl, yani felsefî, kelâmî ve fikhî akıl açısından, bilgi sistemini tutan, bizzat siyasî şuuraltını çerçeveleyen ve ona sosyal nefis (benlik) içinde bir çeşit yer oluşturan genel dayanağını, “sosyal muhayyile” biçiminde ifade edebiliriz¹¹².

¹¹⁰ A.e., s.28-29.

¹¹¹ A.e., s.30-31.

¹¹² A.e., s.32.

c. Sosyal Alan

Sosyal alan kavramı da çağdaş sosyolojiden ödünç alınmıştır. Çoğu Batılı bilginin düşündüğünün aksine, Câbirî'ye göre toplumlarda soysal ve siyasî alanın doğuşu için tek bir yol yoktur. İslâm-Arap medeniyetinde siyasî tecrübenin oluşumu, Batı Avrupa'daki siyasî tecrübenin oluşumundan farklıdır. Bertrand Badie, *İki Devlet; Batı'da ve İslâm Ülkelerinde Otorite ve Toplum* adlı eserinde Avrupa'da devlet, niçin emîr devletinden (hükümdarlıktan) modern devlete, hukuk ve kurumlar devletine, meşruluğunu serbest seçimler aracılığıyla dile getirdiği halkın iradesini temsil ediyor olmasından alan ve kamu yararına hizmet için çalışan devlete dönüşmüştür. Buna karşılık, devlet İslâm ülkelerinde Ortaçağ boyunca niçin bu türden modern bir devlete dönüşemedi? İslâm ülkelerinde çağdaş seçkinlerin Batı siyasî modernizimini ülkelerine taşınmak için yaptığı çabalar niçin başarısız oldu? Aynı şekilde Batı toplumunda Rönesans'tan sonra kapitalizm sistemi oluşturulmuş iken, Arap-İslâm ülkelerindeki ekonomik sistem neden kapitalizme dönüşmemiştir? Badie bu soruları sormaktadır. Câbirî, İslâm-Arap medeniyeti tecrübesiyle Avrupa tecrübesini karşılaştırmak suretiyle bu soruya cevap bulmaya çalışmaktadır. O Avrupa devletinin Avrupa'da sosyal hayatta yeni bir alanın, yani 'prensle ve kiliseyle yarışan ve kendini siyasî hayatta onların alternatifi olarak sunan siyasî uygulamaya özgü alanın doğuşunu izleyen tarihi bir işlem sonucunda ortaya çıkmış kurumlar devleti olduğunu söylemektedir. Bu alan, Ortaçağ boyunca "prens" ve kilise arasındaki çatışma sonucunda doğmuştur. Bu çatışma sonunda, kilisenin otoritesi Allah'tandır, dolayısıyla daha yüksektir. Oysa prensin otoritesi halktandır. Dolayısıyla bir "sözleşme teorisi" ortaya çıktı. Yani prens ile kilise arasındaki çatışma ortamında yeni bir unsur, üçüncü bir taraf ortaya çıktı: "Halk, kamu yararı" ve "otoritenin meşruluğunun sözleşmeye dayandırılması". Bu, yeni bir alanı, "siyasî modernlik", prens devletini sona erdirmek için ortaya çıkan kurumlar devletinde kendini gösteren "modernlik" denilen şeyi oluşturan yeni bir siyasî alanı oluşturmaya başlamıştır. Siyasî alan, siyasetin kilisesiz ve kilisenin yerini tutan bir şey olmadan uygulandığı özel bir alan olarak, kimi tarihi tecrübelerin tanıdığı bir olgudur. Bu tecrübelerden biri, bir yandan Yunan demokrasi tecrübesidir; öte yandan da İslâm-Arap medeniyetinde 'Muâviye' tecrübesidir.

Avrupa’da siyasî alan, kilise ile prens arasındaki çatışmanın sonunda doğmuştur. Kilise için siyasî otoritenin kaynağı “ilahî hak” iken, prens için halktır. Yani prensin siyasî otoritesi sosyal sözleşme ve kamu yararı üzerine dayanmaktadır.

Câbirîye göre İslâm ülkelerinde tarih böyle bir işleme tanık olmamıştır. Bu, İslâm ülkelerinde Batı toplumundaki prens ile kilise arasındaki mücadelenin ve prens ile devlet arasındaki bloklaşmanın olmayışındandır. Batı toplumunun tersine İslâm-Arap ülkelerinde prens-devlet, devlet-prens özdeşleştirilmiştir. Bunun sebebi, Avrupa’da tanık olunan kilise-prens çatışmanın Arap-İslâm ülkelerinde bulunmayışdır.

Bu çatışma Avrupa’da siyasî modernizmi doğurmuştur. Bununla birlikte yeni yükselen bir burjuva sınıfı da oluşmuştur. İslâm-ülkelerinde kilise bulunmadığından, Avrupa’da yaşanan bu süreç, yani bir siyasî modernizme süreci İslâm ülkelerinde yaşanmamıştır. Hatta Bertrand Badie, Weber’in teorisine dayanarak yapmış olduğu bir kıyasta, Avrupa’nın Luther’le tanık olduğu türden dini bir reform görmediği için İslâm-Arap düşüncesinde kapitalizm doğmadığını söyler. Bununla birlikte Câbirî’ye göre böyle bir görüş yani kapitalizm ancak tek bu durumda gerçekleştirmektedirse, ispatlanması gerektiğini işaret etmiştir. Nitekim Japonya tecrübesinde kilisenin rolü olmadığını söyledi. Dolayısıyla Avrupa’daki gelişmelerde etkili olan başka faktörler vardır.

D. SİYASAL AKLIN BELİRLEYİCİLERİ

Muhammed Abid el-Câbirî, Arap-İslâm siyasî aklının belirleyicileri olarak üç unsuru; kabile, inanç ve ganimeti zikretmektedir. Yani kabile, inanç ve ganimet, toplumsal olgular olup Arap-İslâm kültüründe siyasal aklın oluşumunu belirlemektedir¹¹³. Bununla birlikte bu belirleyiciler iki sınıfsal boyuta ayrılmaktadır. Siyasî akıl teori ve eylem şeklinde iki boyuta sahiptir. Teori, siyasî ideoloji, eylem ise siyasî olaylardır. Arap-İslâm siyasal aklını daha iyi anlayabilmemiz için bu belirleyiciler üzerinde durmak gerekir. İnanç perspektifi dini değerlendirme imkânı verirken; kabile ve ganimet, çıkarıcılığa dayalı siyasî eğilimin nasıl içselleştirildiğini göstermektedir. Dolayısıyla din ve siyasetin toplumsal olgular olarak siyasal aklı nasıl belirlediği ve soysal-siyasal eylemleri nasıl etkilediği görülür.

¹¹³ A.e., s.91.

Burada ilgi alanımız sosyo-politik, olgularımız olan kabile, ganimet, inanç (din) ve siyaset ise toplumsal olgular olduğu için, bunları toplumsal olarak geçirdikleri süreçler açısından değerlendirmek yerinde olacaktır. Câbirî siyasal akıl ve belirleyicilerini geçirdiği sosyal-tarihsel süreçler açısından değerlendirmektedir. Ona göre bu belirleyicilerin önemi, durumdan duruma, çağdan çağa değişir. Arap-İslâm siyasî aklının cahiliye döneminde topluluğu harekete geçiren esas unsurlar kabile ve ganimet olmuştur. Hz. Peygamber döneminde ise öncelikle inanç güçlü ve etkin bir unsurdur. Bu, Emevîler döneminde “kabile” olmuştur. Abbasîler’in ilk döneminde “inanç” öne çıkmış, devlet ideolojisinin sistemleşmesinde büyük rol oynamıştır. Fetihler döneminde bu üç belirleyicinin birbiriyle girişik olduğunu söyleyebilirsek de, bu belirleyicilerin anlamı ve rolü sonraki dönemlerde değişmiştir. Buradaki anlamdan, özellikle onların sembolik yönünü kastediyoruz. Böylece kabile; soy-sop asabiyetini veya ırk, ülke, kültür ve tarih taassubunu gösterirken; ganimet de ister birey, ister topluluk yararına olsun kabilenin sembolü de olmuştur. Aynı şekilde inancın sembolik anlamı da değişmiştir. Çünkü kendisini oluşturan manevi kabilenin genişliğine veya darlığına göre o da genişlemiş veya daralmıştır. Ama önemli olan içeriğinden ziyade, bu inancın eylemidir. Çünkü toplulukların ve bireylerin siyasî eylemini harekete geçiren muhayyileyi oluşturan şey, siyasî şuuraltından ibarettir¹¹⁴.

Bu belirleyicinin önemi, konunun davet ya da devlet aşamasıyla ilgili olup olmayışına göre de değişir. Davet aşamasında -ister Muhammedî davet, isterse ondan esinlenen ve Arap-İslâm tarihinin tanık olduğu öteki ıslah davetleri olsun- esas rol inancındır. Devlet aşamasında ise, temel rolü, doğuş döneminde “kabile” oynar. Sonraki dönemlerde ise temel itici güç, ganimettir. Fakat bu genel anlamda biçimde böyledir, çünkü son belirleme, davet sahibine ve ilk topluluğuna göre inancındır. Devlet ve saltanat aşamasında ise ganimetindir¹¹⁵. Böylece siyasal aklı sosyal gelişimine göre “davet dönemi”, “devlet dönemi” ve “saltanat dönemi” olarak tasnif ettik. Ama önce bu belirleyicileri tanımlayalım:

a. Kabile

Kabile aynı soya mensup aileler topluluğu, boy, aşiret anlamındadır. Arapçada önüne almak, karşısına almak anlamındaki “kabl” kökünden gelen kabile, kafatasını

¹¹⁴ A.e., s.99.

¹¹⁵ Aynı yer.

oluşturan ve karşılıklı duran dört kemikten her birinin adıdır. İnsan topluluklarını meydana getiren alt kümeleri insan vücudunun bazı organlarına benzeterek adlandırma anlayışından hareketle aynı atadan gelen ve birbirine kan bağıyla bağlı bulunan büyük insan topluluğuna bu isim verilmektedir. Aynı şekilde soy birliği şuuruna dayalı sosyal, ekonomik ve siyasî örgütlenme biçimini de ifade eden, nesilden nesile aktarılan kültürün bir arada tuttuğu kabilenin kimliği din, dil, tarihi rivayetler ve töre farklılaşması gibi sembolik alanlarda ortaya çıkmaktadır¹¹⁶.

Georges Balandier'e göre sosyal ilişkiler aile bağları sınırını aştıktan itibaren bireyler ve topluluklar arasında şu ya da bu ölçüde açık bir yarışma başlar. Her biri, topluluğun kararlarını kendi özel çıkarlarına doğru yönlendirmeye çalışır. Bunun sonucu olarak siyasî iktidar, bu yarışmanın bir sonucu ve onu kuşatmanın bir aracı olarak belirir. Öte yandan siyasî, her toplumun gözcüsü olduğundan, koyduğu ve özel noksanlarına ve kusurlarına karşı savunduğu kurallara saygıyı sağlamaya çalışır. Bu da onu iç zorunluluklara boyun eğdirir. Siyasî iktidar aynı zamanda dış zorunluluğun bir sonucu olarak da görülür. İşte bu, ister kabile ister toplum olsun, topluluk içinde siyasî iktidarı belirleyen ve düzenleyen iç zorunluluklar ile kaynağı dış tehdit olan ve topluluğu siyasî tepkiye iten dış zorunluluklar, burada siyasî aklın belirleyicilerinden biri olarak kabileden kastettiğimiz şeydir¹¹⁷.

Kabile genel olarak ilkel toplumları ve kapitalizm öncesi toplumlarda akrabalık durumunu karşılayan rolü ifade etmektedir. İbn Haldun kendi dönemindeki İslâm-Arap toplum deneyimine “**asabiyet**” demektedir. Bununla birlikte ona yönetimde, siyasî veya sosyal bir davranışta insanların güvenini ve saygısını kazanmış ya da bir tür serbest demokratik temsile sahip bilgili ve yetenekli kişiler yerine, yakından ve uzaktan akrabalığa dayanan yönetimden söz ederken, buna “aşiretçilik” demektedir. Zeki Velidi Togan, asabiyet-aşiretçilik için şu tariflere yer vermektedir: Asabiyet; kavmî, ideolojik, sosyal ve dinî dayanışma, kavmî ve millî birlik hissi, devlet kuran milletlerin enerji kaynağı, devlet kuran irade ve kudret, sahibine heyecan veren ve müspet ideolojilerle beslenen kitlelerin dinamik kudretidir. Örneğin cahiliye devrinde bir kabileyi teşkil eden fertlerin hakikaten kendi kabilelerine mensup olan veya öyle kabul edilen birini, haklı ya da haksız, kayıtsız

¹¹⁶ Avcı, Casim, Şentürk, Recep, T.D.V İslâm Ansiklopedisi, “Kabile” mad., İstanbul 2001, c.24, s.30.

¹¹⁷ A.e., s.93.

şartsız başkalarına karşı korumayı, ona destek olmayı temin eden kabilecilik hissi ve gayreti “asabiyet”i meydana getirmektedir. Bu anlayışa göre, himaye ve müdafaada aslolan; kişilerin zalim veya mazlum olmaları değil; hâmi ve müdafilerin kabilesine hakikaten veya hükmen mensup olup olmamalarıdır. Bir kabile fertlerinin birleşmesini, yardımlaşmasını, dayanışmasını, birbirlerini ve kabilelerini müdafaa etmelerini ve öbür kabilelere birlikte tecavüz ve taarruzda bulunmalarını temin eden bu histir¹¹⁸.

Câbirî ise asabiyet ile yalnızca “gerçek veya vehmedilen kan akrabalığı”nı kastetmemektir. Bilakis, yönetim ve siyaset alanında ‘ben’ ve ‘öteki’nin kendisiyle belirlendiği bir mensubiyet olması durumunda, bir kent, bir bölgeye, bir topluluğa veya bir partiye mensubiyet gibi, asabiyet yüklü, bu anlamdaki bütün yakınlıkları kastetmektedir. Bugün de kabile gelişmiş sanayi toplumlarında, siyasî şuuraltının kurucularından birini oluşturmaktadır. Daha az sanayileşmiş toplumlar ile tarım ve çoban toplumlarında ise sadece bilincin kenarında değil, bilincin kalbinde önemli bir yer tutar. Bu psikolojik bir veridir, ama aynı zamanda sosyo-politik bir düzenlemedir¹¹⁹.

b. İnanç (Akide)

Burada inanç anlamında kullandığımız akîde kavramı, Arapçada genel itibarıyla “dügümlemek, bağlamak” anlamındaki akd kökünden türetilmiş bir isimdir. Akaid “akide” kelimesinin çoğuludur. Aynı kökten türetilen ve iman ile eş anlamlı olarak kullanılan “itikad” ise düğüm atarcasına bağlanmak, bir şeye gönülden inanmak, gönülden benimsemek demektir. Bu durumda akide “gönülden bağlanılan şey” anlamına gelir. Bir terim olarak da “inanılması zaruri olan ilke” diye tarif edilebilir¹²⁰. Câbirî akide veya inançla sadece İslâm inancını kastetmemektedir. O aslında genel bir inancı benimsemeyi ve bu inancın etkilerini kastetmektedir. Ona göre inanç-akide, ister vahye dayalı din, ister putperestlik-ilkel dinler veya akılla desteklenen ideoloji biçimindeki inanma olsun, bir benimseme eylemidir. Yani inancın içeriği ister maddi, ister manevi olsun, inanma ve benimseme eylemini kastetmektedir. İnanç önceki nesillerin sosyal hayatının özeti olup geleneksel olarak başka nesillere de intikal etmektedir. Bununla birlikte konumuz sosyo-politik alanla ilgili olmakla birlikte, o, inanç ve benimsemenin siyasî akıldaki etkilerine

¹¹⁸ İbn Haldun, *Mukaddime* (Hazırlayan: Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 2005, s.94-95.

¹¹⁹ Câbirî, *İslâm’da Siyasal Akıl*, s.91.

¹²⁰ Kılavuz, Ahmet Saim, “*Akaid*” mad., T.D.V İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1989, c. 2, s.212.

yönelmektedir. Siyasî akıl, Aristoteles'e göre burhana (akıl yürütme) dayalı olmayıp, inanca dayanmaktadır. Ayrıca bu akıl, bir topluluğa egemen olan akıldır, yani topluluğu harekete geçiren mantıktır. Genel olarak topluluğun mantığı, epistemolojik ölçülere veya verilere değil, inanç ve imanı oluşturan hayali sembollere dayanır. Öyle ki insan akıl yürütme ve karar almadan bağımsız olarak inanır ve çoğu zaman davranışlarını, tutumlarını akıl yürütmeye değil, inanca dayandırır. Mesela grev yapan işçiler, polis, askerlerin kurşunları önünde duran insanlar, hepsi benimsedikleri ve inandıkları davanın uğrunda ölüm pahasına kendilerini feda bile edebilmektedir. İnsan bilgi meselelerine dokunmaya pek fazla aldırılmayabilir, ama birinin onun inancına dokunmasını kabul etmez. Gerekirse inancı için hayatını feda edebilir. Yani insanlar bildikleri değil, inandıkları uğruna ölürlür.

İnanç, ilkelere, akıl yürütmeye ve zihin muhakemesine değil, sembole, benzetmeye dayanmaktadır. Câbirî için inancın önemi, sadece insanların inandıkları veya benimsedikleri değil, bireyleri ve toplulukları harekete geçirme güç ve kudretidir. Örneğin Arap-İslâm toplumunda kelâm fırkaları ve sufi tarikatlarında olduğu gibi, bir çeşit manevi kabile birleşmesi olmaktadır. M. Rodinson, inançların içeriğinin, gerçekten yüksek ölçüde özerkliği bulunduğunu söylemektedir. Bununla birlikte bu içeriğin yüklendiği ve büründürüldüğü biçim, soysal temelin dalgalanmalarından büyük ölçüde etkilenir. Aynı zamanda onları da etkiler. Böylece aralarında bir çeşit etkileşim olmaktadır¹²¹.

c. Ganimet

Ganimet kelimesi çoğulu “ganâim” sözlükte bir şeyi zorluk çekmeden elde etmek demektir. İslâm hukukunda “Müslümanların savaş yoluyla Gayr-i Müslimlerden ele geçirdikleri esirler ve her türlü mal” şeklinde tanımlanmakla birlikte, ganimet ile savaşta düşman askerlerinden elde edilen menkul mallar kastedilmektedir¹²². Câbirî, Arap-İslâm siyasî aklının tanımlamasında ekonomiyi siyasî eylemin dürtüleri ve belirleyicilerinden biri olarak düşünmektedir. Bu bağlamdan ganimeti üç boyuta bağlamaktadır. Gelirin özel bir türü (harac veya rant), bu gelirin bir harcanma yöntemi (bütün türleriyle ihsan), onları tamamlayan bir akılcılık (zihniyet)¹²³.

¹²¹ Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, s., s.95-97.

¹²² Erkal, Mehmet, “Ganimet” mad., TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1996, c.13, s.351.

¹²³ Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, s.94.

Harac, Câbirî'ye göre İslâm'da devletin Müslümanlardan ve Gayr-i Müslimlerden vergi olarak aldığı her şeydir. Harac, galibin mağluba geçici veya sürekli olarak yüklediği yükümlülük ve vergileridir. Öte yandan harac ile modern anlamdaki vergi bazen karıştırılmaktadır. Modern vergi, bir tür rızayla kamu yararı adına alınır. Bu, kanunla belirlenmektedir. Yöneten veya yönetilen farkı olmaksızın herkesçe ödenmesi gerekir. Haracın ise esasen güçlünün yüklediği zorunlu miktar oluşu, galibe boyun eğerek veya barış yoluyla mağlup tarafından ödenmesidir. Rant ise, kişinin mülklerinden ya da hükümdardan sürekli biçimde sağladığı, herhangi bir üretim işlemine gereksinim duymaksızın yaşadığı nakdi veya ayni gelirdir. Aynı şekilde sahibinin hiçbir üretim çabası harcamadığı ve bir artırım sonucu olmayan her türlü ham gelir, kaynağı ister ülke içinden, isterse dışında olsun rant sayılmaktadır¹²⁴.

¹²⁴ A.e., s.93.

III. BÖLÜM

SİYASAL AKLIN TARİHSEL GELİŞİMİ

A. DAVET DÖNEMİ

Bu dönem, İslâm'ın doğuşuyla Hz. Peygamber'in yaşadığı süreci kapsayan dönemdir. Davet dönemi sosyo-politik gelişmeye göre yaptığımız bir tasniftir. Bu dönemde siyaset dinin şemsiyesi altındadır. Siyasetin özel bir alanı yoktur. Yani siyaset, dine tâbî, onun hizmetinde idi. Bu dönemde din, teorik alanda olduğu gibi pratik alanda da nihâî otorite olup, sosyo-politik alandaki normları, davranış ve tutumları belirlemektedir.

1. DAVET DÖNEMİNİN SİYASÎ TEMELİ

Bilindiği gibi Hz. Peygamber tarafından tebliğ edilen İslâm dininin, siyasî hükümdarlık amaçlı olup olmadığı tartışılmıştır. Bu tartışma, Hz. Muhammed, kendisine vahiy indirildiği ve Allah'ın Peygamberi olduğunu söyledikten sonra ortaya çıkmıştır. Câbirî, önce Muhammedî davetteki siyasî görüntüleri ortaya koymakla birlikte, ilk İslâmî topluluğun sosyal-siyasî muhayyilesinin oluşturulmasında dinin rolünü ve Kureyş ileri gelenlerinin ona karşı siyasî nitelikli tepkilerini ortaya koymaya çalışmaktadır¹²⁵. Bu, Muhammedî davetin bir siyasî programı ya da hedefi olup olmadığı meselesidir. Birçok rivayet bu davetin siyasî bir programa sahip olduğunu ifade eder. Bu kaynaklara göre, Muhammedî davetin siyasî hedefi, Sasani ve Bizans devletlerini ortadan kaldırıp gücü ve onların hazinelerini ele geçirmektir. Örneğin, Afif el-Kindî şöyle der: “Tacir biriydim. Hac günlerinde, Mekke'ye geldim. Hz. Peygamber'in amcası olan Abbas'a gittiğini söylediler. Biz onun yanındayken, bir adam çıkıp, namaz kılmak üzere Kâbe'ye doğru yöneldi. Sonra bir kadın çıktı, onunla namaz kıldı. Daha sonra bir çocuk çıktı, onunla namaz kıldı. Dedim ki: Ey Abbas, bu din nedir? Şu cevabı verdi: Yeğenim Muhammed bin Abdullah, Allah'ın kendisini Peygamber olarak gönderdiğini, İran hükümdarı Kisra ile Bizans İmparatoru

¹²⁵ Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, s.106.

Kayser'in hazinelerinin kendisine geçeceğini söylüyor. Hanımı Hatice ona inandı. Bu çocuk, Ali bin Ebî Tâlib de ona inandı. Yeryüzünde bu dini benimseyen üçünden başkasını bilemiyorum. Afif dedi ki; “keşke dördüncüleri ben olsam.”

Câbirî'ye göre bu rivayet eleştiriye açıktır. Çünkü burada ilk Müslümanlardan söz ediliyordu ve bu Emevî döneminin başlarında, Ehl-i Sünnet ile Şia arasında Hz. Ebu Bekir'in mi yoksa Ali'nin mi Peygamber'e halef olacağı konusunda anlaşmazlık çıktığı sırada gündeme getirilmiş bir konudur. Müfessirler “De ki: Allah'ım! Mülkün sahibi sensin. Mülkü dilediğine verirsin, dilediğinden de çekip alırsın” (Al-i İmran 3/27) ayetini şöyle yorumladılar: Resûlullah (s.a.v), Mekke'yi fethettiği gün, ümmetine Fâris ve Bizans mülkünü vadetmişti. Buna karşı münafıklar ve Yahudiler dediler ki; “Ne gezer, Muhammed kim, Fâris ve Bizans mülkleri kim?” Öyle anlaşılıyor ki onlar Muhammedî daveti, başlangıcından itibaren siyasî bir davet olarak algılamış ve onun bu siyasî programı gerçekleştirmeye çalıştığı konusunda sözbirliği yapmışlardır. Dolayısıyla bu rivayetler, Hz. Peygamber'i bir imparatorluk kuran, askeri komutan gibi sunmaktadır. Oysa bu doğru değildir. Çünkü her şeyden önce O Peygamberdir ve Allah tarafından kendisine vahyedileni tebliğle yükümlüdür. Muhammedî davetin özünü dini davet oluşturmaktadır. İlk İslâm topluluğu da bu niteliği dolayısıyla O'nu tasdik etmekte ve O'na inanmaktadır. Bunun önemli kanıtı ise bu davete veya topluluğa katılmanın geçerli şartının yalnızca; Allah'a, meleklerine, kitaplarına, Peygamberlerine ve ahiret gününe iman olmasıdır. Aynı şekilde Kur'an'da, Muhammedî davetin belirli bir siyasî program yüklü oluşuna dair kesinlikle bir şey yoktur.

Her şeye rağmen Câbirî'ye göre Muhammedî davet, bir çeşit siyasî okumaya asla engel değildir. Çünkü bu davetin rakipleri, Kureyş'in ileri gelenleri, daha başından itibaren onu siyasî biçimde okuyup ona karşı siyaset uyguladılar. Onlar bu davette, ekonomik yapılarının, dolayısıyla siyasî iktidarlarının, hatta bizzat varoluşlarının temelini sarsmayı hedef alan bir çağrı olarak gördüler. Putlara saldırı ve tek tanrıya ibadete çağrının anlamı, Muhammedî davetin yaptığı gibi kaynağı “akide” olsa bile, Arap kabilelerini hac ve onunla bağlantılı ticaret için Mekke'ye çeken şeyi sarsmaya, dolayısıyla Kureyş'in ekonomik ve siyasî iktidar kaynağını yok etmeye çağrıdan ibarettir. Böylece Kureyş'in kendisine karşı

siyaset uygulaması karşısında Muhammedî davetin pasif kalması düşünülemezdi. Çatışmanın tarafları, Muhammedî davet ile Kureyş direnişidir¹²⁶.

2. İLK İSLÂM TOPLUMUNUN OLUŞUMU

İlk İslâm topluluğunu oluşturan ana unsur akidedir. Vahyedilen dine inananlar özellikle Mekke döneminde akide sayesinde ortak bir soyso-siyasî muhayyile ile manevi bir topluluk oluşturmuşlardır. Öte yandan onların muhalefeti olan Kureyş ileri gelenlerinde ise beraberliğin ana unsuru, kabile ve ganimet olmuştur.

Kur'an'ın ilk inen ayetleri, Hz. Muhammed'e yöneliktir. Onun Peygamberliğini belirtip, aklının sağlamlığını ve ahlâkının güzelliğini vurgulayıp Kureyş'i eleştirmektedir. Keza bu ayetler Allah'ın birliğini, ortağı olmadığını, göklerin ve yerin yaratıcısı olduğunu, öte yandan da insanların bu dünyada yaptıklarının karşılığını görecekleri başka bir hayat olduğunu, bir grubun cennette, ötekini ise cehennemde olacağını ifade etmektedir. Bu dönemde Kur'an üç sorun üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bunlar vahiy, tevhid ve ahirettir. Bu dönemde inen ayetlerden birkaçı;

“De ki: O, Allah birdir. Allah Sameddir. O, doğurmamış ve doğmamıştır. Onun hiçbir dengi yoktur” (İhlâs 112/1-4).

“Yaratıp düzene koyan, takdir edip yol gösteren, yeşil otu çıkarıp sonra da onu kapkara bir sel artığına çeviren yüce Rabbinin adını tesbih (ve takdis) et” (A'lâ 87/1-5).

“Doğrusu güldüren de ağlatan da O'dur. Öldüren de dirilten de O'dur. Şurası muhakkak ki (rahime) atıldığında nutfeden, erkek ve dişiden ibaret olan iki çifti O yarattı. Şüphesiz tekrar diriltmek de O'na aittir. Zengin eden de yoksul kılan da O'dur. Doğrusu Şi'râ yıldızının Rabbi de O'dur. Şüphesiz ki önceki Âd kavmini O helak etti. Semûd'u da (O helak etti) ve geriye hiçbir şey bırakmadı. Daha önce de çok zalim ve pek azgın olan Nuh kavmini (helak etti). Altüst olan şehirleri de O böyle yaptı. Onların başına getireceğini getirdi. Şimdi Rabbinin nimetlerinin hangisinde şüpheye düşersin. İşte bu ilk uyarıcılardan bir uyarıcıdır. Yaklaşan yaklaştı. Onu (vaktini) Allah'tan başka açığa çıkaracak yoktur. Şimdi siz bu söze (Kur'an'a) mı şaşıyorsunuz? Gülüyorsunuz da ağlamıyorsunuz! Gaflet içinde oyalanmaktasınız! Haydi Allah'a secde edip O'na kulluk edin!” (Necm 53/43-62).

¹²⁶ A.e., s.109-111.

“Nasıl Firavn’a bir elçi göndermiş idiysek, doğrusu size de, hakkınızda şahitlik edecek bir Peygamber gönderdik. Ama Firavn o Peygamber’e karşı gelmiş, biz de onu ağır ve çetin bir şekilde hesaba çekmiştik. Pekiyi, inkâr ederseniz, çocuklarını ak saçlı ihtiyarlara çevirecek o günden kendinizi nasıl koruyabileceksiniz? Gökyüzü bile onunla (o günün dehşetiyle) yarılacaktır. Allah’ın vaadi mutlaka yerine gelir. İşte bu (anlatılanlar) şüphesiz bir öğüttür. Artık kim dilerse Rabbine (varan) bir yol tutar” (Müzzemmil 73/15-19).

Bu dönemde Kur’an, ilk Müslümanların bilincini ve muhayyilelerini oluşturan ve ilgilerini çeken odak noktası olmuştur. Kureyş ise bu sözlere karşı çıkmaktadır. Onlara göre ölümden sonra başka bir hayat yoktur. Dolayısıyla onlar Kur’an’ın dile getirdiği ahret hayatı, cennet-cehennem, tekrar dirilmek, ölümden sonra hesap vermek, cezalandırmak ve ödüllendirmek gibi konuları reddetmektedirler. Aynı şekilde Peygamberi yalanlayanlara karşı ayetler inmişti. Bu ayetlerle hem Muhammedi daveti yalanlayanları bekleyen sona dikkati çekiliyor, hem de kendilerine baskı yapanların karşılaşacakları ceza ile müminlerin ulaşacakları huzur haber veriliyordu¹²⁷.

Kur’an-ı Kerim’in bu dönemde inen ayetlerinin ele aldığı konular, dini olanla dünyevi olanın organik bağlantı içinde olduğunu göstermektedir. Bunun yanı sıra görünen şu ki Hz. Muhammed, hem bedeni, psikolojik ve akli yapısıyla insanlar gibi bir beşerdir, hem de Cebrail aracılığıyla vahiy alan bir elçidir. Öte yandan ‘tek, ebedi, insanların rabbi” olan bir Tanrı vardır. Öldükten sonra diriliş, hesap, cennet ve cehennem vardır. Ahirette insanların karşılaşacağı son, sadece Muhammed’in Peygamberliğine, Allah’ın birliğine ve ahret gününe karşı tutumundan değil, aynı zamanda da yoksul ve fakirlere karşı takındığı tutum dolayısıyla, dünyada belirlenir¹²⁸.

Câbirî, Kur’an’ın bu konularla ilgili anlatımını şöyle değerlendirmektedir: Kur’an bugünkü nimet sahibi yalancıların sonunun geçmiş çağlardaki kavimlerin sonuna benzetmektedir. Anlatımı doğrudan dünya zamanından ahiret zamanına geçmektedir. Bu, geçmiş, şimdi ve geleceğin birbirine girdiği bir açıklama biçimidir. Bu sahnelerle oluşan dinî, sosyo-siyasî muhayyile, geçmişte olanla gelecekte olacak arasında eşzamanlı bir bağlantı kurmaktadır. Dolayısıyla ahiretteki ceza, sahne açısından bir ayrıcı bulunmadığı

¹²⁷ A.e., s.123.

¹²⁸ A.e., s.125.

için bu dünyaya bağlı olacaktır. Böylece bu dönemde Muhammedî davetin siyasî anlamı, şöyle belirmektedir: Müşrikler ve inanmayanlar, sadece küfür ve şirklerinden dolayı değil, ayrıca malda bencilliklerinden ve yoksullara iyilik yapmamaktan dolayı da ahirette olduğu gibi dünyada da ceza görecektir. Dünya malı, sahibinin ahiretteki cezasını engellemeyeceğine göre, dünyada da engelleyemeyecektir. Bilinci bu akideye göre oluşan ilk İslâm topluluğunun çoğu üyeleri genç ve zayıf insanlardan oluşmakta idi¹²⁹.

3. DAVET DÖNEMİNDE DİN-SİYASET İLİŞKİSİNDE İNANCIN ETKİSİ

Câbirî'ye göre İslâm topluluğunun resmi doğuşu, ümmetin oluşmasıyla gerçekleşmiştir. Burada din ve siyaset ilişkisini ele alırken “inanma ve benimseme” ile dinin, İslâm toplumunun temel olgusu olduğunu belirtirken, “akide”nin yine bu toplumun siyasetinin, siyasal aklının belirleyicilerden biri olduğunu düşünmekteyiz. Bu dönemin din ve siyaset ilişkisinde din, toplum yönetiminin amacını oluştururken, siyaset ise bu amaca ulaşmak için bir araç olmaktadır.

Bilindiği üzere Muhammedî davetin temeli olan Kur'an-ı Kerim, yalın davetten devlet kuruluşuna doğru gelişim çizgisinde iki aşamadan geçmiştir: Mekke dönemi ve Medine dönemi. Kur'an, bölümlere (sûre ve ayetlere) ayrılmış biçimde indiğinden, çoğunlukla yaşanan bazı olaylar sebebiyle inmiştir. Kur'an da ikiye ayrılmıştır: Mekke'de inen kısım, Medine'de inen kısım. Câbirî'ye göre Medine dönemi, bu davete inananların devletinin kuruluş dönemi olmakla birlikte, burada hitap, özellikle “iman edenler”e, yani devletin kendileri için ve kendilerine dayanarak kurulduğu ‘ümmetin çekirdeğini oluşturan Muhacirler ve Ensar’dan kurulu İslâm topluluğudur. Mekke'de ise hitap “Ey insanlar!” şeklindedir. Yani burada kastedilen, kabileler değil, Muhammed'e ve ona indirilenlere inanmaları beklenen, kendilerinden önce iman edenlere, ilk İslâm topluluğunu oluşturan Sahabeye katılmaları istenen bireylerdir.

Bu dönemde, akidenin Arap siyasî aklının oluşumundaki rolünü, esasen manevî topluluk olan ilk İslâm topluluğunda görmek gerekir. Yani bireyleri birbirine bağlayan biricik şey, Allah'a, Peygamberine ve ona vahyedilenlere inanmaktır. Bu dönemde bu topluluk bireylerini birbirine bağlayacak inançtan başka bir şey yoktur. Mekke döneminde

¹²⁹ Bkz. A.e., s.126-134.

kabile ve ganimetin rolleri, Kureyş önderlerinden oluşan öteki rakip saflarda daha etkili ve açıktır. Öyleyse Arap siyasî akli, Muhammed davetinin Mekke döneminde şöyle belirleniyordu: Akide bir tarafta, kabile ve ganimet öteki tarafta. İki taraf arasındaki siyasî çekişme akîdenin kabile ve ganimetle çekişmesinden ibarettir. Ama bu, öteki ikisinin hiç bulunmadığı anlamına gelmemektedir¹³⁰.

4. DAVET DÖNEMİNDE DİN-SİYASET İLİŞKİSİNDE KABİLE ETKİSİ

Davet döneminde kabilenin rolü Mekke’de Kureyş kabileleriyle, hicretten sonra da Medine’de belirginleşmeye başladı. Bu dönemde dayanışma ve yardımlaşma şeklindeki kabile etkisi tabii bir olguydu. Kabile gruplarının ortak bir ataya mensubiyeti bilinen bir gerçek idi. Ayrıca bireyi başka topluluklardan ayıracak ve iki taraf arasındaki çatışmada ve rekabet ilişkilerinde kabile olgusu ayırt edici bir nitelik arz ediyordu¹³¹.

Câbirî’ye göre kabile duygusu Mekke döneminde Muhammedî davet açısından iki yönlü rol oynamaktadır: Birincisi rakipleri olan Kureyş ileri gelenlerinin kendisine karşı ambargo ve boykot uygulamalarına imkân vermektedir. İkincisi de “Kabile” unsuru Hz. Peygamber’e ve Müslümanlara koruma ve himaye sağlamaktadır. Şöyle ki Hz. Peygamber, putları ve tanrıları aleyhinde konuşmaya başladığında, onu Kureyş’in eziyetinden koruyan ve savunan Ebu Tâlib’tir. Kureyş ileri gelenleri, yeğenini tanrılarına saldırmaktan vazgeçirmeye çalışması için Ebu Tâlib’e defalarca başvurdular. Rivayete göre Rebîa b. Abdişems’in oğulları Utbe ve Şeybe, Ebu Süfyan b. Harb b. Umeyye b. Abdişems, Ebu’l-Buhturî el-Âsî b. Hâşim b. Hâris b. Esed , Esed b. MutTâlib b. Esed, Ebu Cehil Amr b. Hişam b. Mugire b. Ömer b. Mahzûm, Velid b. Mugire b. Ömer b. Mahzum, Haccâc b. Huzeyfe b. Sa’d b. Sehm’in oğulları Nebîh ve Münebbih, el-Âs b. Vâsil b. Sehm’in kurulu, Hâşimoğulları’na karşı ittifak yapmış, karşıt kabile öbeği ileri gelenlerinden bir heyet oluşturmuşlardı. Ebu Tâlib’e şöyle dediler: “Ey Ebu Tâlib! Yeğenin putlarımız aleyhinde konuşuyor, dinimizi eleştiriyor, bizi beyinsizlikle, atalarımızı sapıklıkla suçluyor. Ya onu aramızdan çek, ya da onu bize bırak. Sen de bizim gibi onunla aynı düşüncede değilsin. Biz ona karşı sana yeteriz”. Bunlar, Hz. Muhammed’in, tanrılarına saldırmayı sürdürdüğünü görünce, yeniden gittiler ve tehditle şunu söylediler: “Yeğenini engellemeni

¹³⁰ Bkz. A.e., s.111.

¹³¹ A.e., s.151.

istemıştik, ama engellemedin. Yemin olsun, atalarımız aleyhinde konuşulmasına, beyinsizlikle suçlanmamıza, tanrılarımızın kınanmasına daha fazla dayanamayacağız. Ya onu engelle ya da iki taraftan biri yok oluncaya değin onu ve seni yola getiririz. “Ebu Tâlib, yeğeni Muhammed’e Kureyş’in tehdidini bildirdi. Ancak O, buna hiç aldıriş etmedi. Önceki gibi davranmayı sürdürdü. Kureyş önderleri Ebu Tâlib’in yeğenini hala korunduğunu görünce, başka bir dilden ona ve Hz. Peygamber’e baskı yapmak istediler. İçlerinde Müslüman bulunan her kabile ayaklanıp onlara dinleri dolayısıyla işkence ve eziyete başladı. Ebu Tâlib, Kureyş’in elini bundan böyle yeğenine uzattığını görünce, Hâşim ve Muttaliboğullarını topladı. Onları kendisi gibi Resûlullah’ı (s.a.v) korumaya ve savunmaya çağırdı. Onlar da onunla birlik oldular ve yanında yer aldılar. Artık bütün aşiret Hâşim ve Muttaliboğulları tarafından korunmuştur.

Bununla birlikte kabilenin olumlu ve olumsuz yönleri de şudur: Mekke döneminde davetin başlangıcında İslâm’a giriş ferdi olarak bilinmektedir. Oysa Arap toplumunda birey, kimliğini ve sosyal konumunu kabilesinde ve ancak onun sayesinde kazanmaktadır. Dolayısıyla kabile toplumunda bireylerin tek başına birey oluşları itibarıyla kimlik ve sosyal konum kazanması çok zordur. Böyle bir ortamda mensup olduğu kableden çıkmak, intihara benzer ve kabileye karşı çıkan birinin yaşaması imkânsız kadar zordur. Çoğu zaman öyle durumlarda insan başka kabileye mensup olur, onlardan sığınma hakkı talep eder. Hatta Hz Muhammed’in korunmasını sağlayan amcası Ebu Tâlib vefat edince, Mekke’deki Mut’im b. Adî b. Nevfel b. Abdimenaf’a sığınma hakkı talep etti ve o da bu hakkı ona verdi¹³².

İslâm toplumu, tam bir kabile toplumuna benzememektedir. İslâm, kabile farkı gözetmeksizin bireylere yönelmektedir. Bununla birlikte o, kabile içinde olan dayanışma bağlarını yaşatmıştır. Böylece akide açısından, İslâm topluluğuyla müminler dayanışma, yardımlaşma ve iç huzurunu temel alan manevi bir kabile oluşturmuşlardır. Bu süreçten sonra, Medine döneminde Muhammed’in daveti açısından kabilenin başka bir seçeneği olarak “ümme” kelimesi kullanılmaktaydı. Elbette ümme kavramı kabileyi aşar ve kuşatır. Buna rağmen ümme, kabileyi ortadan kaldırmaz. Çünkü ümme’nin kuruluş şartı, kabileyi ortadan kaldırmak değildi. Ümme, topluluğa önderlik eden ‘imam’ kelimesinden türetilmiştir. İmam, topluluğun önüne geçer, topluluk ona uyar ve aynı yönde onunla

¹³² Bkz. A.e., s.160-166.

hareket eder. Yani ümmet içindeki ilişkiler kabilede olduğu gibi, nesebe değil de ortak ölkü ve yönelişe ve imama uymaya dayanmaktadır. Ümmete mensup olan bireylerin, kabileye bağlı kalmalarına herhangi bir engel yoktur. Hatta Hz Peygamber cahiliye asabiyetine savaş açmasına rağmen, savaş yüce, tek ve ortaksız Allah adına yapılmaktadır¹³³. İslâm, savaşlar yoluyla ve özellikle de Mekke'nin fethinin etkisiyle hızlıca yayılmaya başlayınca, ümmete mensubiyet, kabile düzeyinde gerçekleşir oldu. Bir bütün olarak kabile, Müslüman olduğunu, yani siyasî bağlılığını ve yeni dine girişini açıklardı. Kabilenin ileri gelenleri bu konuda kabileyi temsil ederdi. Bundan sonra ferdî-akdî mensubiyet dönemi gelirdi. Bu akdî işlem, kabile ve aşiret aleyhine yapılmaz, ikisinin içinde gerçekleşirdi. Böylece kabile davet zamanında bile canlı olarak kalmaktadır.

Câbirî'ye göre savaşlar, akide açısından farklı temele dayanırken, kabile ve ganimet tamamen farklı bir temele dayalıdır. Câbirî, fetihle birlikte Müslüman olanların çoğunun, Hz. Peygamber döneminde ya da sonrasında, ister gönüllü, ister gönülsüz olsun, kabileye çok bağlı olduğu kanaatindedir¹³⁴.

5. DAVET DÖNEMİNDE DİN-SİYASET İLİŞKİSİNDE GANİMET ETKİSİ

Ganimet kavramıyla Câbirî'nin ne kastettiğini yukarıda ifade ettik. Burada kısaca ifade etmek gerekirse ganimet; “Müslümanların savaş yoluyla Gayr-i Müslimlerden ele geçirdikleri esirler ve her türlü mal” idi. Ayrıca ganimet ile “savaşta düşman askerlerinden elde edilen menkul mallar” kastedilmekte idi¹³⁵. Câbirî, Arap toplumunun ekonomisinin ağırlıklı olarak ganimete dayalı bir sistem olduğu kanaatindedir. Pekiyi, böyle bir ekonomik temeli, toplumun sosyo-politiği nasıl etkiler? Özellikle mevcut duruma meydan okuyan İslâm dini karşısında nasıl bir etkileşim olur?

Bilinmektedir ki Hz Muhammed davetini açıklayıp tebliğ etmeye başladığında, önce Kuryeş ileri gelenleri tarafından yalnızca alay edilmekte idi. Fakat O, putları ve Arapların tanrılarını kınamaya başlayınca, Kureyş'in ileri gelenleri de O'na karşı sertleşmeye başladılar. O'na karşı insanları kışkırttılar, mensuplarına baskı ve işkence uyguladılar. Bu sebeple de insanların çoğu O'na yaklaşmaya çekiniyordu. Bunu yapanlar

¹³³ A.e., s.189.

¹³⁴ A.e., s.190-192.

¹³⁵ Erkal, M., Agmad., s.351.

Kureyş'ten zengin bir grup idi. Câbirî'ye göre sorulması gereken soru şudur: “Böyle bir durumda, karşı çıkanlar niye dindarlar değil de zenginler olmuştur? Yoksa zenginler putlara daha mı bağlıydılar? Oysa zenginleri genelde ilgilendiren, mallarıdır. Öyleyse putlarına saldırmakla, Muhammedi davetin zenginlerin mallarına karşı oluşturduğu tehlike neydi?”¹³⁶

Câbirî, cahiliye dönemi Arap toplumunda putların kutsal bir şey olmadığını söylemektedir. Ona göre putlar, Kureyş açısından insanların kendisine bağlandığı ve uğruna öldüğü bir şey olmayıp, özel millî mabutları olan ve bir saldırı durumunda insanların savunmaya can attığı şeyler de değildir. Kureyş'in putları ve tanrıları her şeyden önce, onların servet kaynağıydı ve ekonominin temeliydi. Mekke ise Arap tanrılarının ve putlarının merkezi idi. Böyle bir merkezin, iktidar, otorite ve ticaret açısından önemini ne kadar büyük olduğunu kavramamız zor olmamalıdır. Yine Mekke, Arap kabilelerinin dinî merkezi olarak, aynı zamanda ticaret yolunda önemli bir duraktır. Dolayısıyla Mekke, hem yakından hem uzaktan zaman zaman ziyaret edilmektedir. Kabileler orayı ziyaret ettiklerinde, hac olarak putlara ve tanrılara hediyeler sunarlar, pazar ve alım-satım yaparlardı. Yani burası bir tür ticaret merkezi idi. Böylece putlara ve Arap tanrılarına saldırmak, doğrudan doğruya onların gelir kaynaklarına saldırmak demektir. Öyleyse böyle bir tehlike karşısında, Hz Muhammed'e karşı çıkmaları, Kureyş'in önde gelenlerinden beklenen bir şeydir. Böylece Kureyş'in zenginleri, ganimet kaynaklarını kaybetmemek için Muhammedî davete karşı ittifak kurup, onu her yönden boğmaya çalıştılar. Câbirî bu tarihsel olaya dayanarak ganimetin, Muhammedî davete karşı Kureyş'in önden gelenlerinin tutumunu belirleyen ana unsur olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü ona göre Kureyş, dininin hak olduğu iddiasında bulunmuyor, ancak davete uydukları takdirde ayrıcalıklarını kaybetmekten korkuyordu¹³⁷. O bu iddiayı desteleyen şu ayetlere işaret etmektedir: “Getirdiğin hidayete uyarsak, toprağımızdan sürülürüz.” Kur'an'ın cevabı ise bu itiraz türündendir: “Onları katımızdan bir rızık olarak her şeyin ürününün toplandığı güvenli ve kutlu bir yere yerleştirmedik mi? Ama çoğu bilmezler” (Kasas 28/57).

Ganimetin başka bir işlevi; Muhammedî davetin başarısı, Kureyş önderlerinin Mekke'de bu davete karşı uyguladığı ekonomik baskıyı, işkenceleri ve uyguladıkları

¹³⁶ Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, s.193.

¹³⁷ A.e., s.194.

kuşatma karşısında, onların önemseydiği ganimeti ve kabile bağının gücünü kırmasıyla gerçekten darbe niteliğinde olmuştur. Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinin önemli nedenlerinden birisi, daveti başka araçlarla sürdürebilmesidir. O Kureyş ticari kervanlarını engellemek için seriyyeler yapmakta ve gazalara çıkmakta idi. Bu ise Mekke'ye karşı ekonomik kuşatma anlamına gelmektedir. Böylece, zamanla Kureyş'in siyasî teslimiyeti ve İslâm'a girmesi sağlanmıştır. Ganimetin elde edilmesi ve kabileyi aşarak manevi bir kabile olan İslâm topluluğunun kurulması maddi- manevi anlamda davetin yeni dönemini oluşturmaktadır¹³⁸. Hz. Peygamber'in Medine temsilcileriyle ortak savunma anlaşması yaptıktan sonra hicret etmişti. Daha sonra Müslümanlara Kureyş'le savaşmaya izin veren ayetin indi. Fakat savaş doğrudan hedef değildi. Bilakis savaşın hedefi, Müslüman olmadığı takdirde ekonomik çıkarlarının tamamen yok edileceği mesajını vermek, Kureyş'in Müslüman oluşunun, öteki Arap kabilelerinin Müslüman olmaları için zorunlu olduğunu onlara hissettirmektir.

Kureyş'e karşı savaş, daha başından itibaren, onun ticari çıkarlarını vurmaya hedef alıyordu. Çünkü Hz. Peygamber ve arkadaşları biliyorlardı ki Kureyş'i tanrıları ve dini değil, ticareti ilgilendirir. Bunun için Kureyş'e karşı, açık savaş araçlarıyla, açık siyaset uyguladılar: Suriye'den gelen ticaret kervanlarını engellemek. Bilindiği üzere Medine, Suriye ile Mekke arasında yer almaktadır. Dolayısıyla bu kervanların yolu üstündeki Medine'ye hâkim olmak, ticaret yolları hâkim olmak demektir.

Hz. Peygamber ve muhacir arkadaşları Medine'de yerleştiğinde Hz. Peygamber'in belirlediği yerlere seriyyeler düzenlenmeye başlandı. Hedef Suriye'den gelen Kureyş ticaret kervanlarını ve müttefik olan Mekke ile Taif arasındaki ortak yolu engellemektir. Rivayete göre Hz. Peygamberin Medine'ye varışından yalnızca yedinci ayda komutasını amcası Hamza'ya verdiği, hedefi Ebu Cehil başkanlığındaki üç yüz kişiden oluşan ve Suriye'den gelmekte olan Kureyş ticaret kervanını engellemek olan bir seriyye düzenledi. Ne var ki her iki tarafın da müttefikliği aracılık yaptı ve bir çatışma olmadı¹³⁹.

Bu bağlamda Muhammedî davet ile Kureyş arasındaki çekişmenin kaderini belirleyecek önemli olaylardan biri Bedir savaşıdır. Rivayete göre Ebu Süfyan, bütün Kureyş kabilelerinden Suriye'de tüccar olarak bulunan yaklaşık yetmiş atıyla Suriye'den

¹³⁸ A.e., s.195.

¹³⁹ A.e., s.211.

geldi. Yanlarında mallarını ve kazançlarını da getirdiler. Bu durumda, Resûlullah, ashabını çağırırdı, onlara kervandaki malları ve sayılarının azlığını belirtti. Müslümanlar sadece Ebu Süfyan ile yanındaki kervanı araştırmaya çıktılar. Kervanı, bir ganimet olarak düşünüyorlardı. Ebu Süfyan durumu öğrenince Kureyş'e yardım haberi gönderdi. Kureyş, hemen harekete geçti. Mahzum oğullarının güçlü adamı Ebu Cehil b. Hişam'ın komutasında 950 kişilik bir ordu hazırlandı. Ne var ki Ebu Süfyan, Müslümanların yolundan geçmedi. Kervanı deniz tarafına yöneltti, hızlıca Mekke'ye gönderdi. Ebu Cehil'in bazı adamları Müslümanlarla çatışmaktan kaçınarak Mekke'ye dönmek istedi. Bazıları ise Bedir'e gitmekte ısrar etti. Arap ticaret mevsimlerinden biriydi. Her yıl, Arapların duyması ve Kureyş'in dirliğini koruması amacıyla, kutlama ve sevinç gösterisi için panayır kurarlardı. Hz. Peygamber komutasındaki 314 kişilik birliğin saflarında bir tartışma çıktı. Sonunda bölünen Ebu Cehil ordusuna karşı çıkmakta görüş birliğine varıldı. Çünkü kervanın kurtulduğunu öğrendikleri için Zühre oğulları ordudan ayrılmıştı. Öyleyse karşılaşma, esasen Müslüman ile Mahzûm oğulları arasındaydı. Bu çatışmada, Müslümanlar zafer kazandı. Ebu Cehil'i öldürdüler. Bu olayla Mahzûm oğullarının gücü sarsıldı¹⁴⁰.

B. DEVLET DÖNEMİ

Câbirî'ye göre davet döneminden sonra devlet dönemi başlamaktadır. Davet döneminde toplumun önderi Hz. Muhammed'dir. O, önderliğini ne başkan ne komutan olarak değil, bir Peygamber olarak yapmıştır. Dolayısıyla davet döneminde her ne kadar İslâm topluluğunun siyasî yönleri olsa da, siyaset, savaşlar, kamusal faaliyetler bu toplum içinde dinin belirlediği alanda gerçekleşmiş, dini adına yapılmıştır. Dinî akide özellikle davet döneminde diğer soyso-politik olguları belirlemektedir. Hz. Muhammed'in vefatı ile toplum davet döneminden devlet dönemine geçmiştir. Bunun en belirleyici fenomeni ise, hilafet meselesidir. Yani Hz. Peygamber'in vefat etmesiyle sosyo-politik alanda siyasî ve idarî bir boşluk belirmiştir. Bu, toplumsal bir sorun olarak dinden ziyade, siyasetten kaynaklanmıştır. Çünkü Hz. Muhammed toplumu idare ederken, devlet başkanı konumunda olsa da "Peygamber" sıfatıyla yönetti. Öyle ki ne Kur'an-ı Kerim'de ne de Sünnette devlet yönetimle ilgili bir çeşit anayasa mevcut olmamıştır. Nitekim Hz.

¹⁴⁰ A.e., s.216-217.

Peygamber'in, ölümünden sonra başka bir Peygamber seçmesi ya da tayin etmesi söz konusu değildir. Zaten Müslümanlar onun son Peygamber olduğuna inanmaktaydılar. Nitekim rivayete göre ölüm haberi alan Hz. Ömer, Resûlullah'ın öldüğünü söyleyenleri ölümle tehdit ediyor ve "vallahı O ölmedi, lâkin Musa'nın gittiği gibi, dönmek üzere Rabbine gitti. Vallahi, Resûlullah dönecek ve öldüğünü söyleyenlerin ellerini kesecektir". Buna karşı Hz Ebu Bekir şöyle demiştir: "Ey nâs! Muhammed'e kulluk eden var idiyse, bilsin ki Muhammed muhakkak ölmüştür. Allah'a tapanlara gelince, şüphesiz Allah diridir, ebediyen bâkidir. Muhammed sadece bir elçidir. Ondan önce de Peygamberler gelip geçmiştir. Şimdi o ölür veya öldürülürse siz ökçelerinizin üzerinde geriye mi döneceksiniz? Kim ökçesi üzerinde geriye dönerse, Allah'a hiçbir ziyan veremez. Allah şükredenleri mükâfatlandıracaktır"¹⁴¹. Her ne kadar başında bulunduğu toplumun işlerinin siyasî yönleri olmuşsa da, din hep olup bitenlerin kıstası olmuştur. Bir İslâm topluluğu oluşturuldu. Fakat bu topluluğun tarihsel gelişiminde etken faktör siyaset olmuştur. Çünkü İslâm topluluğunda ilk büyük ihtilaf, halife meselesinde olmuştur. Bu ise siyasî bir konudur. Böylece davet döneminden devlet dönemine geçişi sağlayan önemli faktör soyo-politiktir. Halifelik meselesi, yeni devlet dönemini temellendiren sosyo-politik ana unsurdur. Bu nedenle Câbirî, devlet döneminde din-siyaset ilişkisinin nasıl olduğunu göstermek için, bu dönemin sosyo-politik durumunu temellendiren ana olgu olan Halifelik meselesini incelemiştir. Devlet döneminin ilk halifesi Hz. Ebu Bekir'dir. Onun halife oluşu ise, ayrıca üzerinde durmaya değer önemli bir konudur.

1. DEVLET DÖNEMİNİN SİYASÎ TEMELİ

Gerçek şu ki vahiy tamamlanınca, Hz Muhammed'in yeryüzündeki Peygamberlik görevi tamamlanmış olmaktadır. O, kısa bir süre sonra hastalanıp vefat eder. Onun vefatıyla Davet dönemi kapanmaktadır. Böylece onun yokluğu ile manevi ve siyasî önderlikte bir boşluk oluşmuştur. Bu olay, toplumun sosyo-politik durumunu etkilemektedir. Bir toplumun önderinin vefat etmesi, o toplumun diğer sosyo-politik unsurlarını etkilemesi doğaldır. Hele Peygamber konumunda olan bir liderin yokluğu, bir toplumu öyle etkiler ki bir soysal değişime bile yol açar.

¹⁴¹ Hasan, H. İbrahim, *İslâm Tarihi*, Kayıhan Yayınevi, Ankara 1994, s.201.

Bilindiği gibi Hz. Peygamber, vefatından önce kendisine bir halef göstermemiştir. Belki evlatlığı Zeyd b. Harise hayatta olsaydı, durum farklı olabilirdi. Her ne kadar sonraki yıllarda Hz. Ali'nin davasını desteklemek için Hz. Peygamber'e nispet edilen bir takım rivayetler Şia ve Havâric tarafından beyan edilirse de, bu pek çok Müslüman tarafından kabul edilmemektedir. Buna dair kesin bir delil de yoktur¹⁴². Öyleyse Hz. Peygamber'in halifesini seçme işi, sahabeye bırakılmıştı. Hz. Peygamber'in vefatından sonra, oluşan siyasî ve manevi boşluk, Müslümanları perişan etti ve aralarında karışıklıklara yola açtı. Müslümanlar, Hz. Peygamber'in hilafeti meselesine çözüm bulmakta zorlandılar. Halifenin tayini meselesinde birçok görüş ayrılığına düşmeleri kaçınılmazdı. Rivayetler şöyle diyor: Hz. Peygamber'in vefatı açıklanır açıklanmaz, Ensar derhal genellikle işlerini görüşmek için toplanıkları yer olan Beni Sâide sakîfesine koştular. Muhacirleri geçmek ve önderleri Sa'd b. Ubâde'ye biat etmek niyetindeydiler. Sa'd b. Ubâde İslâm'a ilk girenlerindendi. O ikinci Akabe biatında Hz. Peygamber'e biat eden nakiplerden biridir. Aynı zamanda Evs'e karşı sayı ve etkinliği de ellerinde tutan Ensar'ın, Hazrec'in önderidir. O bu toplantıda şu konuşmayı yaptı: "Ey Ensar topluluğu! Siz İslâm'a ilk girenlerdensiniz. İslâm'da başka Arap kabilelerinin sahip olmadığı erdeminiz var. Siz Hz. Peygamber'e yardım eden ve sığınma hakkı veren grupsunuz. İslâm sizin sayenizde yayıldı. Bu işi siz kararlaştırın. Çünkü buna insanların en hak sahibi ve layık olanıdır." Sonra da aralarında karışıklık konuşmalar oldu. Şöyle dediler: "Kureyş Muhacirleri kabul etmez de; "Biz Muhacirler, Resûlullah'ın ilk sahabesiyiz. O'nun aşireti ve yakınlarıyız. Ondan sonra bu konuda ne diye bizimle çekişirsiniz?" derlerse, biz de şu cevabı veririz: "O halde sizden bir emir, bizden bir emir olsun. Bundan başkasına asla rıza göstermeyiz."

Ensar'ın, Beni Saide sakifesinde toplandıklarını öğrenen Hz. Ömer, Hz. Ebu Bekir ve Ebu Ubeyde b. Cerrah'la birlikte oraya gittiler. Ebu Bekir, onlara şu konuşmayı yaptı: "Biz Muhacirler topluluğu, İslâm'a ilk girenleriz. İnsanlar bu konuda bize uymuştur. Biz Resûlullah'ın aşiretiyiz. Bununla birlikte biz Arap neseplerinin kesişme noktasıyız. Hiçbir Arap kabilesi yoktur ki, Kureyş'in onda çocuğu olmasın. Araplar, yalnızca Kureyş'in bu kolu için bağlılık gösterir." Ensar da durumlarını açıklamak için söz aldı. Muhacirleri kıskanmadıklarını, bizzat Ebu Bekir'e de karşı çıkmadıklarını söyleyip, dediler ki: "Biz bugünden sonrasından çekiniyoruz. Bu işi, ne sizden, ne de bizden olmayanların

¹⁴² Watt, W. Montgomery, *İslâm'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu* (Çev. Ulvi Murat Kılavuz), Birey Yayıncılık, İstanbul 2001, s.57.

almasından korkuyoruz. Bugün bir sizden, bir bizden yönetici seçerseniz, Ensar'dan ölenin yerine başka bir Ensar'a mensup olanı, Muhacirlerden ölenin yerine yine başka bir Muhaciri bu ümmet yaşadığı sürece seçmek şartıyla biat eder ve rıza gösteririz. Bu, Muhammed ümmeti konusunda en adaletli çözüm, birbirimize bağlılık göstermek için en iyi yoldur. Kureyş'ten olan, sapmaktan ve Ensar'dan olanın kendisini huzursuz etmesinden çekinir. Ensar'dan olan da sapmaktan ve Kureyşli'nin kendisini huzursuz etmesinden çekinir'¹⁴³.

Hiz. Ebu Bekir yeniden söz alır, ilk Müslümanların rolünü ve Kureyş'ten gördükleri baskıları anlatır. Muhacirler için şunu söyler: “Onlar Allah'a ve Peygamberine ilk inananlardır. Peygamberin yakınları ve aşiretidirler. Ondan sonra işe insanların en lâıyğdırlar. Bu konuda onlarla sadece zalimler çekişir. İlk muhacirlerden sonra bizim katımızda sizden değerlisi yoktur. Biz emir, siz vezirsiniz. Tek başımıza karar vermeyiz, sizin görüşünüz olmadan iş bitmez”. Ensar'dan Habbâb b. Münzir, sert bir dille cevap verir: “Ey Ensar topluluğu! İşinize sahip çıkın. İnsanlar sizin doğruluk veya sapıklığınıza bağlıdır. Kavim bunu kabul etmezse, bizden bir emir, onlardan bir emir seçeriz.” Ona cevap vermek üzere sözü Ömer b. Hattab alır: “Kesinlikle olmaz. İki kılıç, bir kına sığmaz. Yemin olsun ki, Peygamber başkasındanken, Araplar sizi emir tanımaz. Araplar bu işe, seçseler seçseler Peygamberlik kimdeyse ve ulü'l-emr kimdense, ancak onu seçerler. Bizim bu konuda bize muhalefet edenlere karşı, açık delil ve kanıtımız var. Biz yakınları ve aşiretiyken, Muhammed'in otoritesi ve mirası konusunda bizimle ancak bâtilı savunan, günaha çağırın ve tehlikeye düşen çekişebilir.” Bu sözlere karşı Habbâb b. Münzir yine söz alır ve Ensar'ı işlerine sahip çıkmaya çağırır. O sırada Ömer b. Hattab araya girer ve aralarında sürtüşme olur. Ebu Ubeyde b. Cerrah söz alıp şöyle der: “Ey Ensar topluluğu! Siz ilk yardım eden ve barındıran kişilersiniz. İlk değiştiren kişiler olmayın.” Rivayete göre Beşir b. Sa'd, Hazrec'in önde gelenlerindendi. O, kavminin Sa'd bin Ubâde'yi emir seçmedeki görüş birliğini görünce, Sa'd'ı kıskanarak kalktı. Şöyle dedi: “Ey Ensar topluluğu! Dine ilk girmekte erdem sahibiysek, inşallah, Rabbimizin rızasından, Peygamberimize itaatten ve kendimize saygıdan başka bir şey istemeyeceğiz. Bu işi daha fazla uzatmamalıyız ve dünyevi karşılığını aramamalıyız. Çünkü Yüce Allah bu nimeti bize verendir, ihsan sahibidir. Ayrıca Allah'ın elçisi Muhammed (s.a.v), Kureyş'ten biridir.

¹⁴³ Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, s.265.

Yemin olsun ki Allah bu işte onlarla çekiştiğimi asla görmeyecek. Allah'tan sakının. Onlarla çekişmeyin ve onlara muhalefet etmeyin.” Sonra o gidip Ebu Bekir’e biat eder. Habbab b. Münzir ona şöyle seslenir: “Ey Beşir b. Sa’d! Bu yaptığına seni yönelten nedir? Amcaoğlunun emirliğini kıskandın.” Evs, Hazrec önderlerinden Beşir bin Sa’d’ın yaptığını, Kureyş muhacirlerinin çağrıldıkları şeyi ve Hazrec’in Sa’d b. Ubade’nin emirliğe getirilmesiyle ilgili isteğini görünce, birbirilerine şöyle dediler: Şayet bu işe Sa’d’ı bir kez getirseniz, üstünlük hep onların olacak, size hiç nasip vermeyecekler. Kalkın da Ebu Bekir’e biat edin. Onlar da kalktılar ve Ebu Bekir’e biat ettiler.¹⁴⁴

Ensar’ın Ebu Bekir’e biat edişinden sonra, insanlar mensup oldukları kabilelere göre öbek öbek toplandılar. Haşim oğulları, Ali b. Ebî Tâlib’in yanında toplandı ve Zübeyr b. Avvam da oradaydı. Umeyye oğulları Hz. Osman’ın, Zühre oğulları da Abdurrahman b. Avf’ın yanında toplandı. Mescidde öbek öbektiler. Biat edildikten sonra Ebu Bekir ile Ebu Ubeyde insanların huzuruna çıkarken, Hz. Ömer şöyle dedi: “Bu ne hal böyle? Sizi öbek öbek toplanmış görüyorum. Kalkın, Ebu Bekir’e biat edin. Ben ona biat ettim. Ensar da biat etti. Osman b. Affan ve yanındaki Umeyye oğulları kalkıp biat ettiler. Sa’d ve Abdurrahman b. Avf ile yanlarındaki Zühre oğulları da biat etti. Ali ve Abbas b. Muttâlib ile yanlarındaki Hâşim oğulları ayrılıp gittiler.

Böylece Hz. Peygamber’den sonra ilk Halife meselesinde mücadele iki ana blok arasında, Muhacirler ve Ensar arasında cereyan etmiştir. Câbirî bu iki bloğun, görüş ayrılığını böyle çözümlediğini özetlemektedir. Ona göre bu olay için nakledilen bütün rivayetlerde görülen şu ki; Hz Ebu Bekir’in halife seçilmesine din ortak bir platform sağlamakla birlikte, “kabile” ilk ve son belirleyici rol oynamaktadır¹⁴⁵.

Câbirî bu tarihsel olayla ilgili yazılanları şöyle yorumlar: Ona göre bir sosyo-politik olayı anlatan bu rivayetlerin, Abbasîler döneminde (tedvin döneminde) yazıya geçirilmesi çok önemlidir. Bu rivayetler, siyasî görev bittikten sonra, yani Ensar ya da Muhacirler için siyasî yandaşlık söz konusu olmadığı bir zamanda yazıya geçirilmiştir. Yani bu rivayetleri Abbasîler kendi siyasî meşruluğunu ve siyasî söylemlerini temellendirmede kullanmışlardır. Câbirî’nin bu olayla ilgili işaret ettiği ikinci durum şudur: Halifeye biat etme sürecinde Muhacirlerden hiçbiri; ne Ebu Bekir, ne Ömer, ne Ebu Ubeyde, ne de bir

¹⁴⁴ A.e., s.267.

¹⁴⁵ A.e., s.268.

başkası, Resûlullah'a "İmamlar, devlet başkanları Kureyş'tendir" şeklinde nispet edilen ve Ehl-i Sünnet ile Eşarîlerin hilafetin yeterlilik (ehliyet) şartlarından biri olarak kabul ettiği hadisi delil olarak kullanmamışlardır. Ona göre gerçekten garip olan, hem Ebu Bekir'in, hem de Ömer'in Kureyş'in konumunu vurgulamaya ve Arapların Kureyşli birinden başkasının başlarına geçmesini kabul etmemesi dolayısıyla Hz.Peygamber'e hilafete Muhacirlerin daha çok hak sahibi olduğuna dayanmaya yönelmiş olmasıdır. Ayrıca hiç biri bu hadisten söz etmemiştir. Halbuki bu Ensar'a karşı en güçlü delildir. Çünkü Ensar, Kureyş'ten değildir. Dolayısıyla da şayet bu hadis bu toplantıda delil olarak kullanılmış olsaydı, dini bir nasla onların hilafette hakkı olmayacaktı¹⁴⁶.

Başka dikkat çeken bir nokta da şudur: Bu hadisi rivayet den Buhârî'dir. Aynı Buhârî, Beni Saide Sakifesinde olanlardan söz etmektedir. Fakat orada olup bitenlerden söz ederken, Ebu Bekir'in Ensar'a karşı "Muhacirler, Arap ailelerinin kavşak noktasıdır ve en soylularıdır" dediğini rivayet eder ve başka bir şey demez. Oysa Emevîler döneminde, "imamlar, Kureyş'tendir" hadisini Buhârî rivayet eder. Bunu, Muâviye b. Ebi Süfyan'ın reddini, kendisi halifeyken iktidarın Yemenlilere geçmesinden söz edene reddini belirtirken zikreder: "Bu iş Kureyş'tedir. Dini ayakta tuttıkları sürece, onlara düşmanlık eden herkesi Allah yüzüstü süründürür". Bunun yanında Kureyş'e işaret eden başka rivayetler de vardır. Buhârî, İbn Ömer'den Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu belirtir: "İçlerinden iki kişi kaldığı sürece bu iş Kureyş'te olmaya devam edecektir"¹⁴⁷.

Câbirî'ye göre bu olaydan zorunlu olarak çıkan sonuç şudur: Sahabe, hilafet meselesine sırf siyasî bir çözüm bulmuştur. Hâkim mantık, 'kabile' mantığıydı. Yani burada ne akidenin, ne de ganimetin, Beni Saide sakifesinde ortaya konulan bakış açılarının tercihinde kayda değer bir rolü olmamıştır. Ortaya çıkan durum, İslâm'ın desteklenmesinde, yayılmasında ve uğrunda fedakârlık göstermede hem Muhacirlerin hem de Ensar'ın rolüne işaret etmektedir. Sahabe, sorunu içtihadî bir konu olarak görmüş ve bu yönüyle onu ele almıştır. Kuvvetler dengesini göz önüne almışlar, güç, yetkinlik ve devletin çıkarını gözetmişlerdir. Bütün bunlar, genellikle kabile toplumunda 'kabile'

¹⁴⁶ A.e., s.270.

¹⁴⁷ A.e., s.271.

mantığına bağlıdır. Bunun için belirleyici olan, Ebu Bekir'in dile getirdiği şu söz olmuştur: "Araplar, Kureyş'in yalnızca bir kolunu destekler"¹⁴⁸.

Ebu Bekir'de sonra Hz. Ömer'in halife olarak seçilmesi de bir vasiyet değildir. Ehil olanlara, yani kamu temsilcileri olan büyük sahabelere danışıldıktan sonra, o günkü şartlar ve kamu yararı göz önünde bulundurularak oluşan ictihada dayalı bir karardı.

2. DEVLET DÖNEMİNDE İNANCIN ETKİSİ

Hız. Peygamber'in hastalık ve ölüm haberini öğrenir öğrenmez, Arap yarımadasının çeşitli yerlerinde (Yemen'de Esved el-Ansi, Yemâme'de Museylime el-Hanifi, Esed ve Gatafân içinde Tuleyha el-Esedî, Temim oğulları içinde Seccah et-Temimiyye vb.) Peygamberlik iddia edenlerin ortaya çıkışını nasıl yorumlayacağız? Bunların hepsinin Hz. Peygamber'i taklit etmek istedikleri söylenebilirse de bunu sağlayan nedir? Taklit dışında başka faktörler de olabilir mi?

Câbirî'ye göre Hz. Muhammed'in Peygamberliğinden önce Arap yarımadasında genel kültür ortamına bakıldığında, "keşif, ilham ve gayb bilgisi", daha sonra kehanet, münecimlik vb. anlamıyla en yüksek içeriğini Peygamberlikte bulan bilgi meselesinin önemli olduğu görülür. Bu olgu, genel çerçevesiyle miladi II. yüzyılda bütün Ortadoğu'da yayılan, başlıca merkezleri Mısırdaki İskenderiye, Suriye'nin kuzeyinde Antakya'da bulunan Hermetik felsefi-dini çerçevesiyle dikkati çeker. Hermetik eğilimler, işte bu iki merkezden Arap yarımadası dahil bütün bölgeyi kaplamak üzere yayılmaya başlamıştır. Yarımada özellikle Yemen'in kuzeyinde küçük merkezler vardı. Genellikle, Arap yarımadasında tapınaklar, heykel ve putlar, Hermetik dini felsefenin 'avamca' ifadesiydi. Dinler tarihçilerinin ve eski Müslüman bilginlerin belirttiğine göre bunlar, Hz. İbrahim'in zamanla tahrife uğramış dininin kalıntılarıdır. Bu Hermetik dinî felsefenin avamca ve evrensel anlatım yanlılarına, "Sabie", "Harranlılar" ve "Hanifler" adını vermişler, onları Şit ve İdris olduklarını söyledikleri Akadimon ve Hermes yandaşları olarak kabul etmişlerdir. Hermetizmin ve genel olarak gnostik eğilimlerin belirgin özelliklerinden birisi, Peygamberliği bütün insanlar için mümkün görmeleridir. Arap yarımadasında Yemen Yahudileri yeni bir Peygamber'in ortaya çıkacağını müjdelemiş olsa bile, Suriye'de ve yarımadanın kuzeyinde tıpkı Hıristiyanlık gibi Hermetizmin benimsenmiş olduğunu

¹⁴⁸ A.e., s.273.

eklersek, bütün insanların Hz. Muhammed'in Peygamberliğinden önce 'Peygamberlik' meselesiyle nasıl meşgul olduğunu kavrarız.

Gerçekten, Arap yarımadası Muhammedî davetten az önce 'hanifler' denilen geniş çaplı bir dinî harekete tanık olmuştu. Yarımadanın doğusunda Abdulkays kabilesi ve onun kolu Acel oğulları, farklı bir dinî harekete, Hermetik mesihliğine tanık oldu. Burada, Riab b. el-Berrâ eş-Şenini, Reyyan b. Zeyd b. Amr, Kus b. Saide el-Eyadi gibi Hermetik rahipler ortaya çıktı.

Yarımadanın batısı, doğusu ve kuzeyinin, sözünü ettiğimiz türden dini merkezlere ve rahiplere tanık olması gibi, Yemen de buna benzer bir harekete tanık oldu. Yemen, Yahudiliğin yayılmasıyla tanındı. Hatta o dönemde Yemen'in bütünüyle Yahudileştiğini söyleyenler vardır. Yemen'deki Yahudilik bir yandan Habeşitanlılarla, öte yandan Perslerle iletişim ve kaynaşma sonucunda Hermetikliği benimsemişti. Burası doğal olarak bir dinî ve ticarî merkez olarak Mekke'yle yarışyordu. Hz. Peygamber'in hastalandığı haberi yayılır yayılmaz, yarımadanın bazı bölgelerinde Peygamberlik iddia eden ve Muhammedî davet taklit ederek kabilelerini savaşa yönelten kâhinler ortaya çıktı.

Yarımadanın batısında (Kureyş), doğusunda (Rebia) ve güneyinde (Yemen) gerçekleşen yarışma ve çatışma ilişkileri, Hz. Peygamberin, vahyin inişinden itibaren Peygamberlik iddiası olgusuyla çok özenli biçimde ilgilenmesinin çok doğal olduğunu kavranmamızı sağlar. Onun Peygamberliğinde bir kehanet ve sihir modeli gören yalnızca Kureyş değildi. Yarımadanın çeşitli bölgelerindeki kâhinler ve sihirbazlar da ona aynı gözle bakmış olmalıdırlar. Dolayısıyla gerçekleştirdiği her bir başarı, onları biraz karışık da olsa, kendisini taklide yöneltmiş olmalıdır. Öyleyse, Hz. Peygamber'i, Hicaz bir yana, güneyde ve batıda etkin ve bol putperest ve Hermetik ruhbanlık merkezleriyle özenli biçimde ilgilenmeye iten haklı bir durum söz konusudur. Bu ilgi doğuda Müseylime el-Hanefi, güneyde ise Esved el-Ansî hareketlerinde somutlaşmıştır.

3. DEVLET DÖNEMİNDE GANİMET ETKİSİ

Ortaçağ siyâsî tarihini inceleyen siyaset sosyologlarına göre gerek İslâm dünyasının gerek diğer toplumların kurduğu devletlerin iki temel ve zorunlu dayanağı olmaktadır. Bu iki temel "ordu" ve "mal" olarak belirtilir. Bir devletin iktidarı elde etmesi orduyla olur, ordu ise mal (ganimet ve zenginlik) ile sağlanır. Bu, Arap-İslâm toplumu için de geçerlidir.

Ayrıca Arap toplumunda ordu bireylerden değil, kabilelerden oluşmaktadır. Yani ordu, kabiledendir. Kureyş'in güçlü olması, güçlü bir orduya sahip olmasındandır. Güçlü ordu ise güçlü bir devlet sağlar. Güçlü bir orduyu yönetmek ise ganimete bağlıdır. Üstelik Hz. Peygamber Kureyş'tendir. İşte bu açıdan Arap-İslâm devletlerinin tarihsel gelişimini okuduğumuzda Câbirî'ye göre Muhammedî davet, bir devlete dönüşmüş, daha doğru adamlarını askere alma ve mal kazanma imkânını bulduğu gün, devletini kurmayı başarmıştır¹⁴⁹. Bilindiği gibi Hz Muhammed, Müslümanlarla Medine'ye hicret ettikten sonra Medine'de Muhacirler ve Ensar anlaşıp bir ordu oluşturdu. Zaman içerisinde düzenlenen seriyelerle düşmanlardan aldıkları ganimetler, malî kaynakları olmuştu. Bununla birlikte Mekke'nin fethiyle Arap kabileler ve gruplar, İslâm'a girdiklerini duyurdular. Böylece pratikte bu davetin devletine bağlı oldular. Anlaşılacağı üzere bu dönemde Arap yarımadasındaki kabilelerin Müslüman oluşu, çoğunlukla siyasî bir Müslümanlıktı. Yani kabilenin fiilen Müslüman olduğunu kabul etmesi, İslâm'ın siyasî otoritesini kabul ettikleri anlamına gelmekte idi. Bu durumda, Hz. Peygamber her kabileye dini öğretecek ve aralarındaki anlaşmazlıkları karara bağlayacak yargıç ve gerektiğinde ordu komutanı yollardı¹⁵⁰.

Câbirî, zekâtın, İslâm'dan önce uygulanan "itavet"e benzediğini söylemektedir. Bu, yenen kabilenin yenilenden zorla aldığı bir miktar malın kendisiydi. Yine bu, yenilen kabilenin, yenen kabilenin otoritesi altına girdiğini gösteren maddi bağlardan biri idi. Kabileler, itavete yalnızca ekonomik açıdan bakmaz, onu boğun eğme ve küçümsenmenin sembolü olarak görürlerdi. İtavet, kabile toplumunda, efendi, 'iktidar' (mülk) sahibi kabile ile hâkim olunan kabile arasındaki ayrımın gerçekleştiği gözle görülür bir şeydi. Öyleyse bu toplumda 'itavet', güçler dengesi gerektirdiği sürece kabilenin ödediği vergidir. Güçler dengesi değişir değişmez, hatta değişebileceği belirir belirmez, kabile itavet ödemekten hemen kaçınırdı. Yani bir kabilenin bağımsızlığını, otoritesini ve şerefini geri almasının yolu, yalnızca itavet ödemekten vazgeçtiğini açıklamakta idi¹⁵¹.

Görüldüğü gibi zekât her ne kadar İslâm dininin bir kavramı olarak İslâm tarafından yenilenmişse de, kaynağı ve toplumun büyük kitlesinin bilincindeki işlevi, toplumun kültürel normlarının belirişine göre işlevleşmektedir. Böylece başlangıçta işaret ettiğimiz

¹⁴⁹ A.e., s.330.

¹⁵⁰ A.e., s.331.

¹⁵¹ A.e., s.332.

gibi, Câbirî'nin düşüncesinde din, daha çok kültürel olgu olarak değerlendirilmektedir, dolayısıyla ona göre dinî olan aynı zamanda kültürel olandır.

Yukarıda bahsettiğimiz gibi itavet-zekât ödemek, başkasının otoritesi altında olmak demektir. Bununla birlikte güçler dengesini kendisi lehine değiştirdiğinde otoriteyi reddetmek (yani zekâtı ödememek), beklenen bir durumdur. Hz. Peygamber'in vefatı yayıldığında, toplumda gelişen riddet olayı işte bu açıdan değerlendirilmelidir. Çünkü zekâttan/itavetten kurtulmak isteyen çok kabileler ve önderlikler vardır. Bu durumda Peygamberlik iddiasında bulunan insanlar olmuştur, böylece Hz Muhammed gibi kendileri ve kabileleri otorite sahibi olacaktı. Hatırlanılacağı üzere Ortaçağda siyasî düşüncenin ana özelliği, siyasî otoritenin dine dayanması ve dinde aranmasıdır. Yemen'de Esved el-Ansi, doğuda Museylime el-Hanefî vb. bölgesel siyasî oluşumlar, Medine devletini almak ve hâkimiyetini ele geçirme peşinde koşuyorlardı. Öte yandan öteki kabileler duruma karşı başka bir siyasî tutum sergilediler. Onlar zekâttan muaf tutulmak istiyordu. Çünkü zekât, kabileyi Hz. Peygamber'e bağlayan şahsî bir bağ gibi görülüyordu. O yüzden Ebu Bekir'e ödemeyi gerektirecek bir şey yok diye düşünüyorlardı¹⁵².

Hz. Ebu Bekir, riddet ve fitneye karşı şiddetle savaştı. Zekât konusunda şöyle dedi; "Yemin olsun ki Resûlullah'a verdikleri bir deve yularını bile vermezlerse, onlarla savaşaçağım." Çünkü zekâttan vazgeçmek, resmen hâkimiyetten vazgeçip hâkimiyet ilişkisinin ortadan kaldırılması demektir. O biliyordu ki, kabile toplumunda işler, güçler dengesine bağlı olmakla birlikte, bu toplumda gücünü göstermek, devlet otoritesini korumak için zorunludur¹⁵³.

Bilindiği gibi Irak ve Suriye'nin fethine Hz. Ebu Bekir döneminde başlandı. Bu hareket Hz. Ömer döneminde de sürdü. Fetih için askere alınan Arap kabileleri, doğuda İran içlerine, batıda ise Atlas Okyanusu ve güney Fransa'ya kadar gidecektir. Bu geniş alanların fethi, kısa bir süre içinde gerçekleşmiştir. Fethedilen ülkelerin, özellikle bu hızlı fetih konusunda Araplara imkân veren objektif şartı oluşturması itibarıyla İran ve Bizans'ın şartlarını göz önüne almak gerekliyse de, öz şartı oluşturan şeyi araştıracının özellikle göz önüne alması zorunludur. Câbirî'ye göre bu, biri dinî, diğeri dünyevî şu iki güzel sonuçtan birini kazanma ile ilgilidir: Şehid olma durumunda cennet; hayatta kalma

¹⁵² A. yer.

¹⁵³ A.e., s.333.

durumda ise ganimet. Aynı şekilde o, ilk Müslümanların amaçlarının Allah'ın dinin yaymak olmasına rağmen, bedevilerden yeni Müslüman olanların çoğunun, temelde ganimet dürtüsüyle hareket ettiklerini söylemektedir¹⁵⁴.

Câbirî'ye göre Hz. Ömer döneminden itibaren ganimetin çok büyük bir etkisi olmuştur. Çünkü askere alınanlar içinde irtidat edip, silah zoruyla yeniden Müslüman olanlar olmuştur. Bunların çoğunun kalplerine iman yeterli düzeyde nüfuz edecek kadar zaman geçmemişti. İkinci sebep ise şudur: Irak ve Suriye'den başlayarak, Arap kabileleri, büyük fetihlerin ganimetlerini, yarımada savaş yoluyla elde etmeye alıştıklarından, sayı ve nitelik bakımından ganimetlerde farklılaşma başlamıştı. Artık ganimet, çoğunlukla deve ve koyunlardan oluşan kabile mülkleri ve davarlar değil, köklü uygarlığa sahip büyük devletlerin hazineleri, kentlilerin yığdıkları, tarla ve bahçelerin gelirleri, altın ve gümüş gibi taşınır mallar idi. Öte yandan burada fetih için askere alınan kabileler, yanlarında erkekler, kadınlar, çocuklar ve köleler olduğu halde, Arap yarımadasındaki vatanlarından, fethedilen bölgelerde yerleşmek için savaş cephelerine doğru göç ediyorlardı. Yerleştikleri yerlerde, Kûfe, Basra, Kayravan gibi kentlerde daha sonra yerli halkla karıştılar. Câbirî, İbn Haldun'a atıfta bulunarak, Arapların yerli halkla karışmakla birlikte göçebeliliğin sertliğinden hadarîliğin yumuşaklığına geçtiklerini söyler.

Ganimet yalnızca fetih için askere alınan ve çevrede oturan kabilelerin nasibi değildi. Merkezin de ganimetten payı vardı. Bunun beşte biri idi. Kuran'ın belirttiğine göre Allah'ın, Peygamber'inin, yakınlarının, miskinlerin (güçsüzlerin) ve yolcuların bunda hakları vardı. Halife bu harcamayı kendi kararına göre yapardı. Dönemden döneme halifeler arasında farklı yorum ve uygulamalar varsa da, sabit olan beşte birin zorunlu olarak merkeze, Medine'ye gelişidir. Savaşçılara beşte dördü dağıtıldı¹⁵⁵.

Rivayetlere göre ganimetler, Halife tarafından dağıtıldı. Devlet döneminde Hz. Ebu Bekir, gelen ganimet mallarını hemen dağıttırır ve dağıtımda da eşit davranırdı. Bu dağıtım, bütün insanlar, ilk veya sonraki Müslümanlar, hür ve köleleri erkek ve kadınlar arasında gerçekleşirdi. Ganimet mallarının dağıtım biçimini belirtmek ile birlikte Câbirî, Hz. Ebu Bekir dönemi ile Hz. Ömer döneminin ganimet malları kıyasladığında durumun farklı olduğunu söylemektedir. Büyük fetihler dönemi, Hz Ebu Bekir ile başlamakla

¹⁵⁴ A.e., s.338.

¹⁵⁵ A.e., s.339.

birlikte, büyük çoğunluğu Hz. Ömer döneminde gerçekleşmiştir. Böylece ganimet mallarının hacmi ve biçimi değişmiştir. Çünkü büyük fetihlerle büyük devletler fethedilmiştir. Buna rağmen Hz. Ebu Bekir döneminde ganimet malları yetiyordu.

Hz. Ömer dönemi, Hz. Ebu Bekir döneminin sosyo-politik durumundan farklıdır. Ömer döneminde, Medine'ye her yönden büyük miktarlarda gelen mallar, geçimlik olma sınırını çok geçiyordu. O gün insanların konumları, o zamandaki her şey gibi, üç belirleyiciye göre idi: Kabile, ganimet ve akide. Ganimet konusunda insanların konumu öteki iki belirleyiciyle belirleniyordu. Ganimetin dağıtımı, kabile ve akide göz önüne alınarak gerçekleştiriliyordu. Bu Hz. Ömer'in yaptığıdır. Ata' (maaş) konusunda da, Hz. Peygamber'e yakınlık (kabile) ve Müslüman oluşta öncelik (akide) temelinde pozitif ayrımcılık yapılıyordu¹⁵⁶.

A. SALTANAT DÖNEMİ

Saltanat dönemi Emevî devletiyle birlikte başlamaktadır. Emevî devleti kurucusu ise Muâviye'dir. Câbirî'ye göre Muâviye'nin Hz. Aliye karşı zaferi, bir bakıma "kabile"nin "akide"ye karşı zaferidir. Muâviye toplumu "akide" adına değil, "kabile" adına yönetmiştir. Onun şahsında "emir", "alim"den ayrıldı. Emirler bir bölük, ulema başka bir bölük oldu. Aynı şekilde Muâviye ve Ali arasında gerçekleşen savaşta ordu ve halk artık ikiye bölündü. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi bu dönemde önceki döneme göre hem devlet yapısında hem de toplumsal yapıda değişiklik olmuştur. Bununla birlikte Arap-İslâm toplumunun önceki dönemlerinin sosyo-politik uygulamalarında kabile, ganimet ve akide belirleyici olduğu gibi, bu dönemin uygulamalarında da belirleyicidir. Kabile belirleyici çerçeve olarak etkisini sürdürmüş, ganimet son çözümlemede, kesin belirleyici olarak rolünü oynamaya devam etmiş, akîde ideolojik bir çerçeve olarak rol sahibi olmuştur.

Câbirî, saltanat devletinin kurucusunun Muâviye olduğunu söyler. Pekiye, Muâviye bu devleti nasıl kurdu? Hz. Peygamber'e şöyle bir söz nispet edilir: "Ümmetimde hilâfet otuz yıldır. Bundan sonra mülk (saltanat) olacaktır." Ravî şöyle der: "Ebu Bekir'in, Ömer'in, Osman'ın ve Ali b. Ebî Tâlib'in hilafetlerini hesapladım, otuz yıl buldum." Bununla birlikte otuz, Hasan b. Ali'nin hilafetiyle tamamlanır. Çünkü Muâviye lehine hilafetten, kırk bir yılın Rebiülevvelinde vazgeçti. Bu onu bir hilafet olarak tanıma,

¹⁵⁶ A.e., s.344-346.

mülkten çıkarma işlemidir. Belirtilen hadiste Hz. Peygamber'in önceden haber verdiği 'mülk', tam otuzuncu yılın bitiminde, yani Muâviye ile başlamıştır.

Bazıları bu hadis sayesinde, İslâm'da 'mülk'ün kurucusu Muâviye'nin yönetimine, ondan sonraki Emevî, Abbasî ve diğer halifelere meşruluk vermek isterler. Bazı Sünnî kaynakların, bu hadisi olmuş bir olayı belirten bir hadis olarak kabul etmekle yetinmeyip, onu gayba ait haber, hilafetin otuz yıl sonra mülke (saltanata) dönüşmesi haberini içermesi dolayısıyla Hz. Muhammed'in (s.a.v) Peygamberliğini ispat eden delillerden biri kabul ederek 'delâilü'n-nübüvve' çerçevesine soktuklarını görürüz. Öyleyse Muâviye, kurduğu mülkün meşruluğunu, yalnızca icmâ ile gerçekleştiren biattan değil, ayrıca Hz. Peygamber'in onu daha önce haber vermiş bulunmasının doğrulayıcısı olmasından ötürü de kazanmaktadır.

Niye bazı Sünnî kaynaklar, Muâviye'nin hilafetinin Hulefa-i Râşidin hilafetinden bir tür sapma olduğunda söz birliği etmelerine rağmen, Muâviye'nin kurduğu 'mülk'ün meşruluğunu ispatlamaya çalıştılar? Câbirî, onların böyle bir eğilim içerisinde olmalarını o dönemin sosyo-politik durumuna bağlamaktadır. Ona göre Hz. Osman döneminin son yıllarında başlayıp, bir yandan Ali ile Talha ve Zübeyir arasında, öte yandan Ali ile Muâviye arasında çok kanlı bir iç savaşa doğru gelişen fitne süreci vardı. Sünnî vicdan, bu olayların bir bütün olarak ümmetin, hatta bir din olarak İslâm'ın varlığını tehdit ettiğinden endişe etti. Böylece Muâviye'nin kazanmasıyla, onlar Muâviye'nin mülküne fitneyi, savaşı son verici nitelikte olarak bakmıştı. Bu açıdan, Muâviye'nin mülkü, İslâm'ı ve devletini yok olmaktan kurtarıcı bir yapılanma olarak görünür. Tarihsel verilerden hareket ederek İslâm'da devletin ilk kuruluşu, Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden sonra oldu. İkinci kuruluş, riddet ehli (dinden dönenler) ile savaşma ve bir din ve devlet olarak İslâm'ın hiçbir görüşünden vazgeçmeme kesin kararı sayesinde Hz. Ebu Bekir tarafından gerçekleştirildi. Hz. Osman zamanındaki fitne, devleti tehdit eden yıkıcı bir iç savaşa dönüşmüş durumdadır. İşte bundan sonra Muâviye'nin mülkü bir savaşı sona erdirir, devleti yeniden kurar. Devlete her şeyden önce bir siyasî olgu biçiminde bakılırsa, Muâviye mülkünün gerçekten İslâm'da 'siyaset devleti' ve günümüze kadar hâkim model olacak devlet olduğu görülür.¹⁵⁷

¹⁵⁷ A.e., s.458.

1. SALTANAT DÖNEMİNİN SİYASÎ TEMELİ

Saltanat döneminden önce başat siyasî söylem ilkesi; “Allah’ın kitabı, Peygamberinin, Ebu Bekir ve Ömer’in sünnetiyle hareket etmek”tir. Hz. Ömer’in yerine geçecek halifeyi seçtikleri gün ‘şûrâ ehli’ arasında bir tartışma olmuştu. Hz. Ali, şurayı idare eden Abdurrahman b. Avf’a, Allah’ın kitabı ve Peygamberinin sünneti dışında bir yükümlülüğü kabul etmediğini söyledi. Ebu Bekir’in yolundan gitmeyi savunmadı. Hz. Osman ise Allahın kitabı, Peygamberinin sünnetiyle Ebu Bekir ve Ömer’in yolunu takip etmeyi kabul etti. Böylece Abdurrahman b. Avf ona biat etti ve insanlar da ona uydu. Yani devlet döneminde Ebu Bekir ve Ömer’in sîretine uyma, Allah’ın kitabına ve Peygamberinin sünnetine göre hareketin ayrılmaz parçası gibiydi. Daha sonra görüleceği gibi Ebu Bekir’in ve Ömer’in sîretine uymamak, muhalefet tarafından, Allah’ın kitabına ve Peygamberinin sünnetine uymamak gibi yorumlanacaktır. Hz. Osman’a karşı başkaldıran isyancılar, Hz. Osman, Ebu Bekir ve Ömer’in yolundan sapmışlardır. Onlara göre halife Osman, Allah’ın kitabına, Peygamberin, Ebu Bekir’in sünnetine uymadığı gerekçesiyle hilafetin meşruluğunu, otoritesini kaybetmektedir. Ona karşı başkaldırmayı, isyanı ve gerekirse onu öldürmeyi caiz gördüler. Gerçekten bu dönemde hiç kimse bu ilkeye bütünüyle bağlılığını duyurmadan hiçbir işe çağıramazdı. Câbirî’nin çoğu zaman vurguladığı gibi Arap-İslâm toplumunun nihai otoritesi dinde bulunmaktadır.

Saltanat döneminin başlatıcısı olan Muâviye ile birlikte siyasî (sosyo-politik) söylem ilkesi farklılaşmıştır. Muâviye göreve gelişinin ilk yılında, Medine’ye gitmişti. Kureyş ileri gelenleri kendisini karşıladığında ona şöyle dediler: “Seni zafere ulaştıran Allah’a hamd olsun.” Ancak o, onlara cevap vermeden minbere çıktı ve Medine halkına şöyle seslendi: “Allah’a hamd olsun, sizin başınıza geçmem, sevginizi kazanarak değil, şu kılıcımla sizi dize getirerek oldu. Gönlüm size karşı Ebu Bekir’in ve Ömer’in yolundan gitmek istiyor. Ama bundan hiç hoşlanmadım. Osman gibi yürümek istiyorum, ama gönlüm bunu kabul etmedi. Hem bana, hem size yarar sağlayacak bir yol tuttum: Güzel yeme, güzel içme. Beni en iyiniz görmesiniz bile, ben sizi en iyi yönetecek kişiyim. Kılıcı olmayana kılıçla gitmeyeceğim. Sadece dilinizle söylediklerinize hiç aldırış etmem.” Bu rivayeti değerlendiren Câbirî’ye göre bu konuşma önceki halifelerin siyasî söylemlerinden tamamen farklıdır. Burada Muâviye Allah’ın kitabı, Peygamberinin, Ebu Bekir ve Ömer’in sünnetiyle hareket etmemiştir. O önceki halifeler gibi Ebu Bekir’in, Ömer’in ve Osman’ın

sünnetlerine bağlanmadığını açıkça belirtmektedir. Bununla birlikte o, yeni siyasî sözleşme önerdiğini işaret etmektedir. Onun önerdiği yeni sözleşme çikara; güzel yeme ve içmeye dayalıdır. Yani ortaklık iktidarda değil, “ganimette ortaklık”tır. Öte yandan bu siyasî sözleşmede “kılıcı olmayana kılıçla gitmeyeceğim. Sadece dilinizle söylediklerinize hiç aldırış etmem” sözleriyle iktidarın bir tür liberalizme dayalı olmasına söz vermekle birlikte nispeten ifade özgürlüğü de vermektedir. Bu tür liberalizm ve ifade hürriyeti, genel olarak Emevî halifelerinin benimsedikleri ilke olmuştur. Bu siyasî ilke kısaca “istediğinizi söyleyin. Ancak sözünüzü eyleme dönüştürdüğünüzü gördüğümde, müdahale ederim” şeklindedir.¹⁵⁸

Muâviye ve diğer Emevî halifelerinin iktidarının böyle siyasî nitelik taşıması, iktidar çekişmesini artık kılıçla mücadeleye değil, söyleme dönüştürecektir. Yani İktidar mücadelesi artık söylem ile ideolojik olacaktır. Böylece Muâviye’nin önerdiği “birlikte yeme, ganimete katılma, ifade hürriyetiyle ve bir çeşit ‘liberalizmle barışçı muhalefet yolunu tutan rakiplerine davranışı alanında geniş biçimde uyguladığı siyasî sözleşme’, emîre karşı savaşın kelâm, yani ideolojik savunmayla uyguladığı siyasî alanın kuruluşuna kapı açmıştır. Bu siyasî sözleşme, Emevî iktidarına meşruluk veren düşünce ve ifade hürriyetini gösterirken, Emevîlerin muhalifleri olan muhaddisler, fukaha ve başkaları, bu meşruluğu tartışma konusu yapmışlardır. Bunun sonucunda Emevî halifeleri, valileri ve yandaşları, bu meşruluğu, karşıt bir kelâmı savunmuşlardır. Bu akım sayesinde iktidarı aldıkları güç ve üstünlüğün Allah’ın iradesi ve ezeli ilmiyle, yani kaza ve takdirıyla bağlantısını kurdular. Böylece aydınlanmacı bir hareketin yaydığına karşı bir ideoloji geliştirmek için liberalizm çerçevesinde bir cebir ideolojisi “akide” yaydılar.¹⁵⁹

Emevîlerin ana muhalefeti Hâricîlerdir. Muâviye Emevî devletinin kurucusu olmakla birlikte, Havâricin kökeni ise Hz. Ali ile bağlantılıdır. Ali b. Ebi Tâlib’in “Bekr ve Temim bedevileri” diye nitelendirdiği Haricîler, büyük ölçüde “kabile”nin etkisinde kalmış olmakla birlikte, onların ünlü “hâkimiyet Allah’ındır” ilkesi, gerçekte Muhammedî davetin Mekke döneminden itibaren “kabile”ye en büyük meydan okumaydı. Câbirî’ye göre onlar bu sloganla iktidar sorununu yeni bir biçimde ortaya koydu. İster kabile isterse akide düzleminde olsun, Ali ile Muâviye arasındaki üstünlük çerçeveye sınırlı değildir. Çünkü

¹⁵⁸ Bkz. A.e., s.464-467.

¹⁵⁹ A.e., s.468.

sorunu, “İmamlar Kureyş’tendir” ilkesinin koruduğu söylenmemişlik alanından, İslâm’da iktidarın dayanması gerektiği temel konusundaki siyasî/dini tartışma alanına taşımıştır.

“Hâkimiyet Allah’ındır” sloganını benimsenen Hariciler ile Hz. Ali arasında görüşme başarısızlıkla sonuçlanınca, onların büyüklerinden olan Abdullah b. Vehb er-Râsibî el-Ezdfî’ye halife olarak biat ettiler. Onların görüş birliğiyle savaş emiri Şebes b. Rib’i et-Temimi, namaz emîri Abdullah b. el-Kevvâ el-Yeşkurî’dir. Yani görüş birliğiyle fetihten sonra iş, şûra iledir. Biat, Yüce Allah içindir. İyilik emredilir, kötülükten alıkonulur. Bunun sonucunda Havâric, Kureyş ‘Kabile’sine karşı “kabile dışı” bir ittifak olarak doğdu. Kureyş’ten bu ayrılışlarını meşrulaştırmak için, İmamlar Kureyş’tendir ilkesini aşan bir ilkeyi benimsemeleri gerekiyordu.

Böylece Hariciler başlangıçta halifeliğin özgür her Arab’ın hakkı olduğunu söylemelerine rağmen, daha sonra saflarına mevalî grupları katılmaya başlayınca, bu ilkelerini geliştirdiler ve halifeliğin makam sahibi, özgür ya da köle “adaletli her Müslüman’ın hakkı” olduğunu söylediler. Bu, iktidar sorununu kabile çerçevesinden akide düzeyine taşıyan içeriktir. Böylece Beni Saide sakifesindeki toplantıda Sahabenin tartışmalarında bile ortaya çıkmayan bir çeşit siyaseti yüceltme durumu ortaya çıktı. Siyaseti yüceltmenin bu türü, yüceltenin siyasîleşmesine, akide sorunlarını, küfür, iman, cennet ve cehennem sorunlarını, siyasî arka planın oluşturduğu yeni bir biçimde ortaya koymaya yol açacaktır.¹⁶⁰

2. SALTANAT DÖNEMİNDE İNANCIN ETKİSİ

İbn Haldun, Hz. Osman’dan sonra hilafetin saltanata dönüşmesini açıklarken, asabiyet teorisine dayanır. Muâviye’nin işi tek başına yürütmesi ve şûrâdan vazgeçmesi konusunda şunları söyler: Saltanatın tabiatı, iktidarı tek bir kişinin yürütmesini gerektirir. Muâviye’nin bunu kendinden ve kavminden uzaklaştırması mümkün değildi. Bu asabiyetin gerektirdiği ve hem Ümeyye oğullarının hem de hakkı izleme konusunda Muâviye’nin yolunu benimsemeyenlerin sezdiği tabii bir durumdur. Hepsi onun çevresinde toplandı ve uğrunda öldü. Şayet Muâviye onları bundan başka bir yola yöneltseydi ve işi tek başına yürütmeleri konusunda onlara karşı çıksaydı, önemli olan birliğin bozulması tehlikesine düşecekti. Mesele şudur: Kabilde işler, acımasız bir cebriyeye boyun eğer. Şu halde,

¹⁶⁰ A.e., s.472.

kabiledeki akidenin cebire dayandığını söyleyebiliriz. Kabilenin ideolojisi, doğal olarak cebriyeci bir ideolojidir. Çünkü kabilede bir cemaat değil, kabileyi ortaya çıkaran şey, bireylerin onda erimesidir. Zira onlar kendi iradelerini değil, kabilenin iradesini dile getirir. Dolayısıyla, sorumluluğu bireyler olarak yüklenmezler, kabile onlar adına yüklenir. Kabildeki bireylerin, eylemlerinde kabile muhayyilesi adına yola çıkışı gibi basit bir sebeple, bir birey olarak yaptığından sorumlu olması düşünülemez. Şavaşa çıkar, oç alma işi yapar, bütün bunu kendisi için değil, kabilesi için yapar. Sosyo-politik etkinliğinde, yaptığından başkasını yapabilme imkânına sahip olduğu düşüncesine yer vermeyen, sosyal baskı, kabile cebriyeciliği adına yola çıkar. Onun başarısızlığı, ne kendisine, ne de bir bütün olarak kabileye yüklenebilir. Bir bütün olarak kabilenin başarısızlığı ise, sembollerinin düşmesi, muhayyilesinin yok edilmesi ve dünyasının yıkılması demektir.¹⁶¹

Her zaman olduğu gibi, başarısızlık duygusundan kurtulmanın yolu onu yüceltmektir. Bu da onun zamana ve günlere, kaza ve kadere yüklenmesidir. Bu konuda, başarı da aynen böyledir. Kabildeki birey, tek kendisi olsa bile, yalnız başına hareket etmez. Daima kabile adına ve onun himayesinde hareket eder. Elde edilen kazançlar kabilenin kazançlarıdır. Başarı ve zaferle yüceldiği gibi, başarısızlıkla da yücelir. Her ikisini de yüksek bir iradenin eylemi olarak görür.

Muâviye'nin saltanatını meşrulaştırmak için benimsediği cebir ideolojisi, Hz. Peygamber'den rivayet ettiği hadislerin pek çoğunu da açıklar. O, şunları söyler: “Beni hilafete yönlendiren yegâne şey, Resûlullah'ın (s.a.v) şu sözüdür: İktidara gelirsen, iyilik yap.” Hz. Peygamber (s.a.v) hanımı (Muâviye'nin kız kardeşi) Ümmü Habibe'nin evindeyken, kapıyı biri çaldı. Hz. Peygamber “Bakınız kimdir?” deyince, “Muâviye” cevabını verdiler. “İzin verin” deyince, kulağında bir yazı kalemi olduğu halde girdi. Hz. Peygamber “kulağındaki bu kalem nedir? Ey Muâviye!” diye sorunca, “Allah ve Peygamberi için hazırladığım bir kalem” cevabını verdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, şöyle dedi: “Allah sana iyilik versin. Senden Allah'ın vahyinden başkasını yazmanı istemedim. Yaptığım küçük büyük her iş, Allah'tan bir vahiydir. Allah sana bir gömlek giydirirse ne yapacaksın?” Ümmü Habibe kalktı, huzurunda oturdu ve şöyle dedi: “Ey Allah'ın elçisi! Allah ona bir gömlek mi giydirecek?” Hz. Peygamber şöyle dedi: “Evet, ama bunun pek çok zorluğu var. Ümmü Habibe “Ey Allah'ın elçisi! Ona dua et!” deyince,

¹⁶¹ A.e., s.510-511.

Resûlullah (s.a.v) şöyle dedi: “Allah’ım! Onu doğruya eriştir, kötülükten uzak tut, ahirette ve dünyada onu bağışla.” Bu hadislerin sahih olup olmadığı ötesinde önemli olan, haber veriş ve dolayısıyla kaza ve kader oluşu itibarıyla, Muâviye ve sonraki Emevî halifelerinin bu hadisleri iktidarlarının meşruluğunu dayandırdıkları temel olarak alışlarıdır. Yani Muâviye ve bütün Emevî halifeleri, bu uğurda savaşmamışlar gibi, hilafeti Allah’ın onlara verdiğini söylemekle yetinmediler. Yaptıkları, Allah’ın, Peygamber’in ve iyi kulların hoşnut olmayacağı işleri bile bunlarla açıklıyorlardı. Emevîler bunları yaparken, ne kendilerini, ne de başkasını aldatıyorlardı. Başlangıçta yalan söylemiş olsalar bile, yalanlarını doğruladılar, bilinçleri bir tür çalıntı bilince, kabile cebirciliği bilincine dönüştü. Burada dinin siyasette kullanımı söz konusudur. Bunun ise bilinçlerinde içten benimsemeye hazırlık olmasaydı, yandaşlarının akıllarında bu kullanma bir yer edinemezdi. Yani bu, onların oluşturulmuş akıl mahiyeti ile ilişkilidir.¹⁶²

3. EMEVÎ DEVLETİNDE SİYASÎ UYGULAMANIN BELİRLEYİCİSİ OLARAK KABİLE

Emevî devleti bir siyaset devlet olmuştur. Muâviye ile başlayan Emevî halifeleri döneminde devlet “mülk-saltanat devleti” olmuştur. Câbirî’ye göre bu dönemin tarihi-sosyal gerçeği şudur: Emevîler döneminde toplumun ve devletin yapısı, kabile yapısıydı. Bu, kısmen doğrudur, çünkü bu yalnızca başat aile ve bu aile devletin dayandığı orduyu oluşturan kabilelerin halkı ölçeğindedir. Öte yandan fetihler ile İslâm’ın hâkimiyeti altına giren toplumlar, Irak, Fars, Horasan, Şam, Mısır, Mağrib vb. asıl yerlilerden oluşan bu kentler halkına gelince, bunlar ezici çoğunluğu oluşturuyordu ve üretici güç onlardan idi. Bunlar ise toplumsal olgu olan ‘kabile’ çerçevesine girmiyorlardı. Emevî çağında ‘kabile’ yalnızca Arap fatihlerden oluşuyordu. Yalnızca onlar devletin sahipleriydi. Böylece kabiledaki siyasî uygulama, başkalarının değil, bunların saflarında gerçekleşmiştir. Yani Arap fatihlerden oluşan bir ordu vardı. Devlet onların oldu. Devlet ordunun devletiydi, ama ordu devletin ordusu değildi.

Oysa Hulefa-i Raşidîn döneminde durum tamamen farklıydı. Hz. Peygamber’in Medine’de kurduğu ve dört râşid halifenin halef olduğu davet devletinden oluşan bir devlet vardı. Bu devletin başlangıçta Muhacirlerin ve Ensar’ın, daha sonra bunların yanı sıra

¹⁶² A.e., s.512.

Mekke'nin fethinden riddet savaşlarına dek Müslüman olan Kureyşlilerin gönüllülerinden oluşan bir ordusu vardı. Hz. Ömer, fetih için kabileleri askere aldığında, bu kabileler Medine devletinin ordusuydu. Sonraki süreçte Hz. Osman'a karşı yapılan ve Ali ile Muâviye arasındaki savaşla biten başkaldırı, durumu tamamen değiştirdi. Osman'ın öldürülmesi, ordusu bulunan Medine devletinin dönemini tamamladığı anlamına geliyordu. Ali ile Muâviye arasındaki savaş, Medine devletinin ordusu içindeki iç savaş demektir. Bir grup ötekine üstün geldi. Bu ordudan üstün çıkan grup, devletini kurdu. Bu aynı zamanda kabile devleti oldu. Çünkü Arap toplumunda ordu kabilelerden oluşur. Oluşturulan devlet/ordudaki ilk siyasî sorun, kendini böyle göstermektedir; bu kabile/asker toplumunda sivil siyasî başkanlık ve önderlik nasıl sağlanacaktı? Bu soruya, Muâviye göreve gelişinin ilk yılında Medine'de okuduğu ve siyasetinin dayanacağı temelleri belirlediği hutbede yanıt verdi: “Yönetimi, sizin sevginizi kazanarak ele geçirmedim, bu kılıcımla sizinle büyük bir mücadele yaptım.” Aynı şekilde onlara iyi yeme ve güzel içmeye dayalı siyasî sözleşme önerdi. Öyleyse, iktidarın temeli mücadele, üslubu yeme ve içmedir. Geriye, meşruluk sorunu kalıyor. Devlet, her şeye rağmen İslâm'ın devletidir. Onunla kuruldu, onun için var, onsuz varlık gerekçesini kaybeder. Bu İslâm devleti, bir Kureyşli olan Hz. Peygamber'in eliyle kurulduğuna ve ondan sonra Ashabı aralarındaki anlaşmazlığı, “Araplar Kureyş'in yalnızca bu kolunu destekler” temeline dayanarak çözmüş olduğuna göre, İslâm devletinde tarihi bir meşruluk vardı. Muâviye bu meşruluğu “İmamlar Kureyş'tendir” hadisiyle vurgulamıştır.¹⁶³

Muâviye döneminde Kureyş'in meşruluğu nasıldı? Rivayete göre “Muhammed b. Cubeyr b. Mut'im, yanında Kureyş'ten bir heyetle birlikte Muâviye ile görüşüyordu. Abdullah b. Amr b. el-As, Kahtan'dan bir hükümdar çıkacağından söz etti. Muâviye öfkelenmiş, ayağa kalktı. Allah'a hamd ü senadan sonra şöyle dedi: “Bazılarınız Allah'ın kitabında olmayan, Peygamberin sünnetinden de nakledilmeyen kimi sözler ediyorlar. Bunlar sizin cahillerinizdir. Sahiplerini saptıran hayallerden sakının. Resûlullah'ın şöyle buyurduğunu işittim: “Bu iş Kureyş'tedir. Dini ayakta tuttukları sürece, içinizden onlara düşmanlık eden Allah yere çarpar”. Abdullah b. Amr b. el-As, meclislerde Kahtan'dan bir hükümdar çıkacağından söz ederken gerçek durumu dile getiriyordu. Abdullah b. Amr b. el-As'a ve başka Kureyşlilere, beklenen Kahtan'ının ortaya çıkışının yakın olduğunu,

¹⁶³ A.e., s.491

dolayısıyla devletin onun kavmi olan Yemenlilere geçeceğini hissettirebilecek bir durum vardı. Çünkü Muâviye, Yemenli Kelb kabilesiyle bir evlilik bağı kurmuştu. Muâviye ile bu Yemenli Kelb kabilesi arasında gerçek bir siyasî ittifak da vardı. Bu kabile, Suriye'deki kabilelerin en güçlüsüydü.

Muâviye, Umeyye oğullarının iktidara karşı Yemenli kabilelerin oluşturmaya başladığı tehlikeyi iyice sezmiş, kendileriyle yaptığı ve kendinden sonra işin oğluna ait olacağını düzenleyen anlaşmanın içeriğini bu kabilelere hatırlatmaya yöneldi.¹⁶⁴ Böylece Muâviye, Yemenlileri saptıran hayallere bir sınır çiziyordu. Öte yandan da Hz. Peygamber'den “Bu iş Kureyş'tedir” hadisini de naklederek Emevî iktidarının meşruluğunu da kuruyordu. Muâviye, Kahtani hayallerinin önündeki yolu kapatmak için bu uygulamayla yetinmedi. Bunun da ötesinde, Kureyş meşruluğunu başka bir üslupta vurgulamaya çalıştı. Arapların üstünlüğünün Kureyşlilerin üstünlüğüyle gerçekleşeceği düşüncesini yaydı.

İktidar mücadelesi sadece büyük kabileler arasında değil, kabilenin kendi içinde, kendi mensupların arasında da yaşanmıştı. Meşruluk Kureyş'e aittir dendi. Niye Kureyş'in başka kabileleri değil de, sadece Ümeyye oğulları? Bu sorunun cevabı, Muâviye'nin, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Cafer ve Abdullah b. Ömer'i ikna etmek için yaptığı konuşmasında mevcuttur: “Pek çok şey söylediniz, babalar gitti, oğullar kaldı. Benim oğlum onların oğullarından bana daha iyidir. Bu iş, Abdimenaf oğullarındandır. Çünkü onlar Resûlullah'ın ailesindedir. Resûlullah vefat edince, insanlar Ebu Bekir ve Ömer'i, ne saltanatın, ne de hilafetin söz konusu olmadığı bir kaynaktan işbaşına getirdiler. Ne var ki onlar, güzel bir şekilde işi yürüttüler. Sonra iktidar Abdimenaf oğullarına geçti. Kıyamete dek onlarda kalacak. Ey İbn Zübeyr ve İbn Ömer, Allah sizi bu işin dışında bırakmıştır. Bu iki amcaoğluma (Abdullah bin Abbas ile Abdullah bin Cafer), siz inşallah görüş açıklamanın dışında olmazsınız. Bu kabile mantığıdır, yakınlar gözetilir. Hilafet bütün Arapların değil, yalnızca Kureyş'indir. Bütün Kureyş'in değil, yalnızca Abdimenaf oğullarının. Bütün Abdimenaf oğullarının değil, yalnızca Ümeyye oğullarının. Câbirî'ye göre Muâviye'nin konuşmalarında referans hep Allah'a ve Hz. Peygamberin sözlerindedir. Bu kaynak ve otorite demektir. Yani meşruluğunu dinden almaktadır. Din bu toplumun

¹⁶⁴ Bu anlaşma şu idi: Muâviye ikibin kişiye, yıllık ikişer bin ata' verecek. Ölürse yerine oğlu veya amcasının oğlu geçecek. Her türlü buyruk, yasaklama, meclisin başında bulunma ve karar alma onlara danışarak ve görüşleri alınarak olacak.

nihai otoritesidir. Devlet iktidar gücünü her ne kadar kabile ve ordudan alırsa da, din otoritesini arkasına almakla devletin meşruluğunu sağlamaz, halk onları kabul etmez ve onlara itaat etmez.¹⁶⁵

¹⁶⁵ A.e., s.495.

SONUÇ

Câbirî düşüncesinde din ve siyaset ilişkisini incelediğimiz bu çalışmada sonuç olarak şunu ifade edebiliriz. Câbirî, değerlendirmesine teorik alanla başlamıştır. Teorik alanda “epistemoloji”, Arap-İslâm düşünce sisteminin düşünce referans çerçevesini, tedvin asrı ilmî faaliyetleri oluşturur. Yani Arap-İslâm düşünce sisteminin epistemolojik çerçevesi, tedvin asrı ilmi faaliyetleri aracılığıyla oluşmuştur. Câbirî, tedvin asrı ilmi faaliyetlerinin, bu süreçte temel düşünce sistemleri olarak ortaya çıkan beyan, irfan ve burhanın, başlangıçtan bugüne kadar, siyasi saikler doğrultusunda, dinî temel üzerine dayandırıldığını ortaya koymaya çalışmıştır. Böylece iktidar ve muhalefet kültürel egemenlik elde etmeye çabalamıştır.

Genel olarak Arap-İslâm toplumunda siyasî iktidar ve muhalefet, kendilerini meşru kılmak için dini kullanırken, din, siyasetin yapısını tesis etmeye çalışmaktadır. Din ve siyasetin, iç içe bir ilişki içinde olması söz konusudur. İslâm düşüncesinde bazen siyaset, dinin hizmetinde olmuş, bazen de din, siyasetin hizmetinde bulunmuştur. Din ve siyasetin iç içeliğinin mahiyeti de beyan, irfan ve burhan sistemlerine nüfuz ederek, bu sistemleri birbirlerine tedahül etmiş duruma getirir. Bilindiği gibi beyan ilmi, Arap-İslâm düşüncesinde, ilmî bir otoriteye sahiptir. İrfan âlimleri, kendi çıkarları için, beyanın otoritesinden pay almaya çalışmışlardır. Böylece ellerinden geldiğince irfan ile beyan ilmi arasındaki temel farkları kaldırıp ikisinin sentezini yapmaya çabalamışlardır. Aynı şekilde burhan âlimleri, beyan ilmini, burhan ilmi üzerinde temellendirmeye çalışmışlardır. Öte yandan beyan âlimleri, kendi otoritelerini sağlamak ve çıkarlarını korumak için burhan ve irfan ilminden yararlanmışlardır. Yani bir grup beyan âlimi, burhan ilminin esaslarını model alarak beyan ilmini tesis etmeye çalışmıştır. Başka bir grup beyan âlimi de, irfan ilminden aynı şekilde yararlanmıştır. Böylece Arap-İslâm düşünce sisteminde, bu düşünce yapılarının iç içe geçmesi sonucu, Arap-İslâm düşüncesinde kriz meydana gelmiştir. Bu şekilde Arap-İslâm kültür krizinin temel kaynaklarından bir tanesi, din ve siyasetin iç içe geçmesidir.

Pratik alanda Câbirî, din ve siyaset ilişkisini, siyasal akıl çerçevesinde değerlendirmektedir. Câbirî’ye göre Arap-İslâm siyasal aklının üç belirleyicisi “kabile,

ganimet ve akide”dir. Bu belirleyicileri Câbirî, din ve siyaset açısından değerlendirir. Buna göre din ve siyasetin iç içeliğinde olduğu gibi kabile, ganimet ve akidenin de iç içe geçmesi sonucunda kriz yaşanmış, yönetimde ‘mutlak istibdat’ yani despotizm ortaya çıkmıştır. Özellikle devlet dönemindeki fitne ve ridde olaylarından sonra, bu belirleyicilerde yaşanan problem ve sıkıntılardan dolayı, hilafet saltanata dönüşmüştür. Arap-İslâm uygarlığındaki siyasal akıl, ‘keveni kent’in yöneticisi Allah ile ‘beşeri kent’in başkanı halife arasındaki, ‘siyasette yüksek’ ile ‘dini yüce’ arasındaki benzerlik sonucuna ulaşmak için, siyaseti yüceltmeye ve yücelteni yönetmeye başlayan ideolojik görünüm sonucunda kendini ifade ediyordu. Böylelikle davetten devlete, nübüvvet ve hilafet devletine, buradan da saltanata ve otorite devletine giden bir süreç yaşanmıştır. Ama Câbirî’ye göre sonuçta mutlak despotizm söz konusu olmuştur.

Câbirî, işte bu noktada Arap aklının genel eleştirisi çerçevesinde, Arap-İslâm siyasal aklının eleştirisinden bahsetmektedir. İstibdat, Arap-İslâm kültürünün siyasî modernizme geçmesi önündeki en büyük engeldir. Bugün Arap-İslâm toplumlarında mevcut olan politik krizlerin kökleri bu istibdatın temellerine dayanmaktadır. Câbirî, düştüğümüz yanılgıdan bizi kurtarıp hakikati göstermeye çalışmaktadır. Ona göre istibdat, İslâm’a ait değildir. Hz. Peygamber davet döneminde böyle bir yönetim anlayışı benimsememiştir. O, şûraya dayalı bir yönetim anlayışını benimsemişti. Câbirî, Kur’an-ı Kerim ve sünnetin, siyasî sistemi düzenleyen fazla hukukî nass olmamasına rağmen, temel ilkeleri belirlediğine işaret eder. Bu temel ilkeler dört dayanak olan “onların işleri aralarında şûradır”, “iş konusunda onlara danış”, “siz dünya işlerinizi daha iyi bilirsiniz”, “hepiniz çobansınız, hepiniz güttüğünden sorumludur”. Câbirî, Hz. Peygamber döneminde, sonra da Ebu Bekir ve Ömer dönemlerinde uygulanan modelin, bu temeller üzerine dayalı olduğunu söyler. Ona göre Muhammedî davet döneminde ideal model ortaya konmuştur. Hz. Peygamber, kendisinin “Peygamber” olduğunu kimliğini ifade ederek, “kral” veya “başkan” olarak adlandırılmasını reddetmiştir. Aynı şekilde onu izleyenlerin kendilerini kral veya müstebit başkan olarak görmemelerini istemiştir. Belirtilen bu ilkeler Kur’an-ı Kerim’de şöyle yer almıştır: “Size verilen herhangi bir şey, sadece dünya hayatının bir geçimliğidir. Allah katında olan: inanıp Rablerine güvenen, büyük günahlardan ve hayâsızlıklardan kaçınan, öfkelendiklerinde bile bağışlayanlar, Rablerinin çağrısına cevap verenler ve namaz kılanlar için daha iyi ve daha süreklidir.

Onların işleri, aralarında danışma (şûra) ileldir. Kendilerine verdiğimiz rızıktan da sarfederler. Bir haksızlığa uğradıklarında, üstün gelmek için aralarında yardımlaşırılar” (Şûra 42/36-39).

Yüce Allah, Peygamber’ine şöyle hitap ediyor: “Allah’tan bir rahmetle onlara yumuşak davrandın. Katı ve acımasız olsaydın, çevrenden dağılıp giderlerdi. Onları bağışla ve onlar için bağış dile. İşte onlara danış. Karar verince de, Allah’a güven. Allah, kendine güvenenleri sever.” (Âl-i İmran 3/109). Hz. Peygamber’in şûrayı teşvik eden hadisleri, bizzat uygulama biçimi ve şûraya başvurmasıyla ilgili örnekler vardır. “Hurma aşısı” ile ilgili hadisi bu konuda bilinen bir hadistir: Hz. Peygamber, Medine’de hurma aşılaman bir topluluğun yanından geçer. “Böyle yapmasanız, daha iyi olur” der. Onlar da aşığı bırakırlar. Ama hurma alamayınca, durumu Hz. Peygamber’e bildirirler. O da o zaman onlara şöyle buyurur: “Siz, dünya işlerinizi benden daha iyi bilirsiniz”.

Câbirî’ye göre Hz. Peygamber’in vefatından sonra ortaya çıkan fitne ve ridde olayları, yönetim sistemindeki boşluğun, yönetimi düzenleyen kanunun yokluğunun ifadesiydi. Bu boşluk Arap-İslâm düşüncesinde yaşanan siyasî krizin ana nedenidir. Bu boşluğun mevcudiyetinde İslâm fıkhu’s-siyasetinde benimsenen genel ilke “kim güçlenirse, ona itaat gerekir” ilkesidir. Bu ise despotizmi destekleyen bir ilkedir.

Yönetim sorunu, içtihadî bir sorundur. Sözüünü ettiğimiz siyasî alandaki bu boşluk, temel olarak üç başlık altında sıralanabilir:

- a) Halifenin tayini için kanunlaştırılmış tek bir yol kabul edilmemesi,
- b) Halifenin görev süresinin belirlenmeyişi,
- c) Halife’nin görevlerinin belirlenmeyişi

Câbirî’ye göre Arap-İslâm kültüründe sosyo-politik sistemin yeniden kurulması ve onu temellendirecek esasların belirlenmesi gerekmektedir. Bu yeniden kurulması gereken sistem ve yöntemde ise Muhammedî davet döneminden çıkarılabilecek model örnek alınmalıdır. Bu modelin temel ilkeleri ve kalkış noktası, yukarıda belirttiğimiz nasslardan kaynaklanan dört dayanaktır.

Câbirî'ye göre temel sorun, her çağın şartlarını ve şûranın gerçekleşme gereklerini dikkate alması gereken ictihadî sorundur. Böylelikle bu dört ilkedен hareketle yeniden oluşturulacak siyasi sistem, bu boşluğu giderecek ve siyasi düşünce son aşamada demokratik bir yapıya ulaşacaktır.

Câbirî'ye göre Arap-İslâm kültüründe çağdaş demokratik bir anayasanın kabulü, siyasî modernliği getirmeye ve yerleştirmeye gerçekten bir fırsat verecektir. Fakat gerçekleştirilecek demokratik yönetim, Arap-İslâm uygarlığındaki sosyo-politik krizi nihai olarak çözemeyecektir. Çünkü en iyi sistemler ortaya konabilir, en güzel anayasa da yapılabilir. Ama bu sistemleri işleten, insandır. Dolayısıyla insan, yönetim sistemini ve onun işleyiş biçimini kendisine dikte eden akla yönelmelidir. Câbirî'nin dediği gibi “sosyo-politik alan ve bizi yönlendiren siyasal akıl, sadece yönetim sistemine ve onun anayasa maddelerine bağımlı değildir. Gerçekten sosyal, iktisadi ve kültürel belirleyicilere de bağlıdır.” Böylelikle Arap-İslâm kültüründe sosyo-politik krizin aşılabilmesi için, Arap-İslâm siyasal aklının yeniden kurulmasına ihtiyaç vardır. Bu yenilenme, aynı şekilde siyasal aklın belirleyicilerinin de yenilenmesi demektir. Câbirî'ye göre bu yenilenme, belirleyicilerin yenilenmesi, ancak onların tarihi mirasını gerçekleştirme uğrunda çalışmakla sağlanabilir. Bu da, çağdaş tarihi alternatiflerin onların yerine geçirilmesiyle olur. Bu, toplumun refah ve ilerlemesi için zorunlu bir şarttır.

Câbirî'ye göre Arap-İslâm siyasal aklının eleştirisi örneğinde;

a) Kabileyi, “kabiledışı”lığa dönüştürmek, yani yeni bağımsız bir medenî, siyasî ve sosyal örgütlenme gerekir. Böyle dönüşüm, ekonomik, sosyal, siyasî ve kültürel genel bir gelişme sayesinde ancak gerçekleşebilir.

b) Ganimeti ekonomiye, yani rantçı ekonomiyi üretici ekonomiye dönüştürmek gerekir.

c) Akidenin de salt düşünceye dönüştürülmesi, yani gerçeği sahiplenme iddiasındaki mezhepçi ve grupçu mutaassıp düşünce yerine, düşünce özgürlüğüne, farklılık ve karşıtlık özgürlüğüne fırsat verilmesi gerekir.

Bunlar gerçekleştirildiği takdirde, din, partici veya etnik kapalı grupların otoritesinden kurtulmuş olur. Akidenin düşünceye dönüşmesi, dini laik, grupçu ve

dogmatik aklın otoritesinden kurtarmak, dolayısıyla içtihatçı ve eleştirici akılla ilişki kurmak demektir.

Câbirî'ye göre Arap-İslâm akıl eleştirisinde son olarak dikkat edilmesi gereken; bu eleştirinin ilmî bir ruhla yapılmasıdır. Düşünürümüze göre Arap-İslâm kültüründeki krizi analiz edebilmek ve çözüm üretebilmek için bu kültürü kuran aklın bilimsel eleştiriye tâbî tutulması gerekmektedir. İşte bu, Arap-İslâm aklının eleştirisidir. Peki, bu kültüre sahip olan Müslümanlar bu eleştiriye istekli mi? Gözlemlendiği kadarıyla çoğu buna istekli değildir? Acaba bu kültürel krizin olduğunu bilmelerine rağmen, onu anlamak ve çözüm getirecek bir etkinlikte bulunma arzusu var mı? Câbirî'ye göre onlar hallerinden memnun görünmektedirler. Niye o kültürü kuran akli eleştirsinler? Aynı şekilde onlara bunu düşündüren de yine bu akıldır. Sanki bize dikte edilen oluşturulmuş aklın çemberi daraltılmış ve onu kıramıyoruz. Bu eleştiriye nasıl motive olabiliriz?

Aristoteles felsefesinde her şey kendisine özgü bir potansiyel güce (bilkuvve duruma) sahiptir. Bu güç, potansiyel olarak eyleme geçme (bilfiil hale gelme) yeteneğini bünyesinde barındırır. Arap-İslâm medeniyetini kuran temel unsur İslâm'dır. İslâm'a kültürel bir olgu olarak bakılırsa, İslâm dinî düşüncesi de potansiyel bir güce sahiptir. Bu güç bilfiil hale gelme istidadındadır. Câbirî'ye göre bu güç, dinin Hz. Peygamber'e tebliğ edilmesiyle birlikte, bilfiil hale dönüşmeye başlamıştır. Tarih bize bu istidadın üst düzeyde gerçekleştiğini göstermektedir. İslâm'ın sahip olduğu bu güç sayesinde Arap-İslâm kültürü oluşmuştur. Yani yapılan savaşlar, kazanılan ganimetler, sağlanan anlaşmalar ve kurulan yönetim İslâm dini adına yapılmıştır. Gerçekleştirilen bu başarıları motive eden ana unsur, İslâm dinî düşüncesinin dinamizmi olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

- Abu-Rabî', İbrahim M, *Toward a Critical Arab Reason: The Contributions of the Moroccan Philosopher Muhammad Âbid Al-Jâbirî*, Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad 2003.
- Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, Ankara 1994.
- Avcı, Casim, Şentürk Recep, "Kabile" mad., T.D.V İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 2001, c.24.
- Aydın, Mustafa, *Siyasetin Sosyolojisi*, Pınar Yayınları, İstanbul 2002.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu* (Çev. İbrahim Akbaba), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001.
- Cabiri, Muhammed Abid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı* (Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli), Kitabevi Yay., İstanbul 2001.
- Câbirî, M. Âbid, *Felsefî Mirasımız ve Biz* (Çev. Said Aykut), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2000.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma* (Çev. Ali İhsan Pala, Mehmet Şirin Çıkar), Kitâbiyât, Ankara 2001.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *İslâm'da Siyasal Akıl* (Çev. Vecdi Akyüz), Kitabevi Yayınları, İstanbul 1997.
- Crone, Patricia, *Ortaçağ İslâm Dünyasında Siyasi Düşünce*, (Çev. Hakan Köni), Kapı Yayınları, İstanbul 2007.
- Ebenstein, William-Ebenstein, Alan, *Great Political Thinkers*, Sixth Edition, Harcourt College Publishers, California 2000.
- Eliaçık, R. İhsan, *İslam'ın Yenilikçileri-İslam Düşünce Tarihinde Yenilik Arayışları*, c. III, Söylem Yayınları, İstanbul 1997.
- Er, İzzet, "Sosyal Bilimlerde ve İslâm'da Din Anlayışı", U.Ü İlahiyat Fak. Dergisi, Bursa 1998, c.7, sayı:7.

- Erkal, Mehmet, “Ganimet” mad., T.D.V İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1996, c.13.
- Fay, Brian, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi* (Çev. İsmail Türkmen), Ayrıntı Yayınları.
- Geçtan, Engin, *Psikanaliz ve Sonrası*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1998.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2002.
- Hasan, H. İbrahim, *İslâm Tarihi*, Kayıhan Yayınevi, Ankara 1994.
- İbn Haldun, *Mukaddime* (Hazırlayan: Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 2005.
- Kılavuz, Saim. Ahmed, “Akaid” mad., T.D.V İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1989, c. 2.
- Korkmaz, Fahrettin, *Gazali’de Devlet*, T.D.V. Yay., Ankara 1995.
- Köktaş, M. Emin, *Din ve Siyaset*, Vadi Yayınları, Ankara 1997.
- Köse, Hızır Murat, “Siyaset” mad., TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 2009, c.37.
- Rosen, Michael, Wolff, Jonathan, *Siyasal Düşünce* (Çev. Sevda Çalışkan, Hamit Çalışkan), Dost Yay., 2006.
- Rosenthal I.J. Erwin, *Ortaçağda İslâm Siyaset Düşüncesi* (Çev Ali Çaksu), İz Yayıncılık, İstanbul, 1996.
- Tümer, Günay, “Din” mad., TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1994, c.9.
- Uludağ, Süleyman, *İslâm-Siyaset İlişkileri*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1998.
- Vaglieri, Laura Veccia, *Raşid Halifeler ve Emevi Halifeleri* (Edt. Holt, P. M., Lambton, A. K. S., Lewis, B.), *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti içinde*, Çev. İlhan Kutluer, Kitabevi Yay., İstanbul, 1997.
- Watt, W. Montgomery, *İslâm’da Siyasal Düşüncenin Oluşumu* (Çev. Ulvi Murat Kılavuz), Birey Yayıncılık, İstanbul 2001, .
- Yaparel, Recep, “Dinin Tarifi Mümkün mü?”, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi, İzmir 1997.