

## Câbirî'nin Arap-İslam Aklının Eleştirisi: Din Eğitimi Bağlamında Yeni Bir Okuma

*Al-Jabri's Critique of the Arab-Islamic Mind: A New Reinterpretation in the Context of Religious Education*

SÜLEYMAN GÜMÜŞ 

Kırklareli University

Received: 21.04.2021 | Accepted: 02.06.2021

**Abstract:** This study aims to reinterpret Jabri's structural analysis of Islamic tradition in the context of Religious Education. In Jabri's theory of Arab-Islamic reason, knowledge is regarding as a tool for the power to transform the sphere. So, he reached to three different orders of knowledge that don't communicate with each other in the crack opened by power while reaching its interests: explanation (bayan), intuitive knowledge ('irfan) and demonstration (burhan) and; to policy shaped by religion but soon returned to its unconscious conditions; and to moral conceptions that settled in the gap between knowledge orders and politics. When the problem is taken into consideration in the context of Religious Education, it is noticed that this whole multitude finds its unity in the religiosity of a single historical figure (Person) in its historical conditions. Bayan is the order of knowledge of objective religiosity, 'irfan is the order of knowledge of subjective religiosity.

**Keywords:** Religious education, religiosity, objective religiosity, subjective religiosity, al-Jabri..



## Giriş

“Bütün insanlar doğal olarak bilmek isterler” (Aristoteles 2010, §980a). Aristoteles tarafından dile getirilen bu cümle, her ne kadar bilgi bağlamında ele alınmış olsa da ruhun diğer güçleriyle özel ilişkisini vurgulaması açısından da oldukça dikkate değerdir. İnsan, Tanrı gibi bilemediğinden onun bilgisi arzu ve güçten ayrıştırılmış yani saf bir bilme değildir. Fakat düşünce tarihinde bilginin “şeylerin hakikatine dair bir kavrayış” olarak tanımlanması, bir saflık varsayımı ile şeylerin anlaşıldığını göstermektedir. Bunun en önemli sonucu, kendisini hakikatin temsilcisi olarak imleyen herhangi bir otoritenin diğer bilme teşebbüslerini dalâlet olarak nitelemesidir. Günümüzde bu bağlamdaki en dikkate değer tepki, dinin ideolojik olmakla itham edilmesidir.

Hikâyenin başlangıç noktası ise hala yerinde durmaktadır: Aristoteles’in bilen öznesi. Bu bilen özne tasavvuru, âlimin elindeki delilin kaynağını tanrısal saf akıl olarak belirlemiştir. Tabii ki bilgi ile iktidar arasındaki Platonik ayrımı da aynı bağlamda dikkate almak gerekmektedir. Buna göre, iktidar ancak ve sadece baskıcı bir etkidir; hakikati, kendi güç istenci için bozar, onu ideolojikleştirir (Foucault 2015b, s. 198). İnsanın doğal yetilerini kendi yayılımı uğruna manipüle eder ve toplumu avama indirger. Hikâyenin bu genel çerçevesi, Câbirî’nin Arap Akli analizinde de tekrar edilmektedir. Bu sebeple Câbirî, herhangi bir toplumsallıkta bulunması gereken birliği görmezden gelmekte ve toplumsallığı, birbirini sürekli olarak aşındıran dinamiklerin bir kaosu olarak tasavvur etmektedir. Ama yine de onun bu teşebbüsünün ayrıcalıklı niteliğini teslim etmek gerekmektedir. Her şeyden önce o, gerçekte hiçbir yere varmayan metin hermenötiği yöntemli ve şeylerin betimlemesinin ötesine çok az geçebilen kronolojik çalışmaların dışında, toplumun tek tek insanların analitik olmayan toplamı olduğunu hatırlatmakta ve geleneğimizin yapısal analizinin ilk örneğini sunmaktadır. Bütünlüklü bir Arap-İslam akli tasavvur etmek ve bunun yapılarını ortaya koyabilmek şüphesiz dikkat çekici olduğu kadar zor bir görevdir. Dolayısıyla, böyle bir görevin başarılabildiğini sormak kaçınılmazdır. Ülkemizdeki Câbirî’yi konu alan çeşitli çalışmalar da bu soruya cevap aramıştır. Ulukütük, “Muhammed Âbid el-Câbirî’de Din-Akil İlişkisinin Epistemolojik Analizi” isimli doktora tezinde Câbirî’nin yapısal



analize ideolojik bir bakış açısını dahil ettiğini, beyânî aklı Araplara, burhânî aklı Yunanlara ve irfânî aklı Farisîlere nispet ederek yapıları milliyete göre dağıttığını dile getirmektedir (Ulukütük 2013:240 vd.). Yazara göre “Arap İslam geleneği epistemolojik paradigmlar arası uzun soluklu mücadelenin tarihi” olsa da epistemolojik olanın sürekli siyasete dolanması, Câbirî'nin teşebbüsünü analizin sahip olması gereken niteliklerden uzaklaştırmaktadır (Ulukütük 2013:242). Câbirî'nin siyasî akıl kavrayışına odaklanan Yılmaz, siyasî akıl, siyasî şuuraltı, sosyal muhayyile ve siyasî alan kavramlarının batıdan iktibas edildiğini, Câbirî'nin “din ile siyaseti ayrı düşünmemesi”nin en önemli yanlışlarından birisi olduğunu ifade etmektedir (Yılmaz 2005). Sidi, Câbirî'nin İslam geleneği içinde Rönesans öncesi bir aydınlanma anını tespit etmeye çalıştığını vurgulayarak muhayyel Arap Rönesans'ının ideolojik bir referans noktası olarak tarihi gerçekliği olan bitenden bağımsız olarak normal-anormal ayrımına tabi tuttuğunu ima etmektedir (Sidi 2019:35). Yazara göre “zihninde net bir metodolojiye sahip olan Cabirî, yapısalcı metod ile bir ölçüde tutarlı ve anlaşılır açıklamalar ortaya koyabilmektedir” ama Fransız epistemoloji ekolüne bağlılığı onun daha nitelikli analiz yapmasını engellemiştir (Sidi 2019:114). Yazarın, “bilinçdışı” kavramının Câbirî için bilgi-güç arasındaki gerçek bağlantı noktasını oluşturduğunu söylemesi (Sidi 2019:114) oldukça dikkate değerdir. Çünkü bilinçdışı, yapısal analizin sınırlarının aşıldığının en belirgin göstergelerinden birisidir. Daha doğrusu, Câbirî'nin büyük ölçüde ideoloji-kritik analizinde bilginin yapısının bozulup iktidara eklenilebilmesi için tekil bilinçaltılarının toplumsal bilinçaltında içerilmesi gerekmektedir. Zira ideoloji, bilgiyi ve gücü aynı anda taklit edebilmekte ve bilinçaltından yayılmaktadır. Güneş, hazırladığı yüksek lisans tezinde Câbirî'nin temel kavramlarının tam bir envanterini sunmaktadır. Bilinçdışı kavramının “birey ve toplumun davranışlarını şekillendirme”deki rolü konusundaki Câbirî'nin savlarını onaylayan yazar, “ekonomi, alt yapı, üst yapı, sosyal muhayyile, siyasî akıl, oluşturucu akıl, oluşturulmuş akıl, siyasî şuuraltı, siyasî alan, referans çerçevesi gibi sözcüklerdir ki, bu kavramlar batılı entelijansiyanın kullandığı kavramlardır.” diyerek onun analizinin asıl sorunun geleneğe ait olmayan terminoloji ile geleneği anlamaya çalış-



mak olduğunu ifade etmektedir (Güneş 2006:149). Yine Câbirî'nin metodolojisini ele alan yüksek lisans çalışmasında Balta, onun ideolojik değil "eleştirel, epistemolojik bir temelde, akılcılığı öne çıkararak anlamaya çalıştığını" düşünmektedir (Balta 2013:116). Yazara göre Câbirî, tedvin asrındaki yapılanmanın, insanların tekil istek, beklenti ve ihtiyaçlarındaki farklılaşmadan etkilenmeden onları yönetebildiğini tanımlayabildiğinden yapısal analizinde başarılı olmuştur (Balta 2013:116). Coşkun ise, Câbirî'nin yapısal analizleri dolayısıyla, Saussure ve onu takip eden Jakobson, Propp, Todorov gibi biçimciler gibi bir yapısalcı sayılmaması gerektiğini söylemektedir. Çünkü yazara göre yapısalcılıkta "metinler üzerinde herhangi bir yorum yapmak, metnin söylemek istediği "anlam"ı tespit etmek ve onun üzerinden değerlendirmeler yapmak söz konusu değil" iken Câbirî, metinlerin tarihsel koşullarını da analize dahil etmektedir (Coşkun 2015:189-90) Yazara göre Câbirî, dikkate değer birikim ortaya koymakla birlikte "başka şekilde de yorumlanması mümkün olan birkaç tikel örnekten hareket ederek olmadık genellemeler" yapmaktadır (Coşkun 2015:201). Vural'ın Câbirî'nin fıkıh anlayışını incelediği çalışmasında, onun miras paylaşımı, hırsızlığa karşı verilen el kesme cezası gibi konu ve hükümlerle ilgili görüşlerine yer vermektedir. Yazar, her ne kadar yapısal analizle ilgili bir görüş açıklamasa da "müellif yeniden yapılanma için teoride yaptığı kuvvetli vurguyu, pratik örneklerle çok fazla açıklayamamakta, kavramın tasavvur sınırlarını keskinleştirememektedir." (Vural 2019:129) diyerek analizin yetersizliğini fikhî bağlamda dile getirmektedir. Keskin'e göre "siyasî, sosyal, tarihsel, dilbilimsel, epistemolojik vb. birçok unsuru barındıran Câbirî'nin analizleri", Arap-İslam kültür evrenindeki eşzamanlı ilişkilere odaklansa da yapı-faillik bağlamında yapısalcı karakterleri yeterince içermemekte, yapısalcılığın hümanizm eleştirisine özen göstermemekte ve gerçek yapıların keşfinden ziyade kurgusal düzenlilikler inşa etmektedir (Keskin 2010:258-60). Alpyağıl da kurgusal düzenlilikler konusunda benzer bir düşünceyi paylaşmaktadır (Alpyağıl 2009:161). Sonuç olarak Câbirî'nin analizleri dikkate değer bir ilgi görmektedir ve analizlerinin anlamı yorumlanmaya çalışılmaktadır. Bütün bu literatürün ortak noktası ise, Câbirî'nin başarılı ya da başarısız yapısalcı analiz teşebbüslerini metin



hermenötiğine irca etmektir. Otantik yapısalcılık bağlamındaki okumalar dahi, Arap-İslam kültür evrenindeki yapılar ve bu yapılar arasındaki ilişkileri göstermek yerine, yapısalcılığın ilke ya da yaklaşımlarıyla metin eleştirisi yapmaktadır.

Câbirî'nin metin hermenötiğini aşan yaklaşımı, diğer dini söylemlerde olduğu gibi Din Eğitimi açısından da oldukça büyük bir önemi haizdir. En başta, Din Eğitimi Biliminin statüsü ile ilgili önemli hatırlatmalar yapmaktadır. Zira Câbirî'nin analizlerinin tek sorunu, yapısalcılığın ilkelerine yeterli ölçüde uymaması ve geleneği Marksizm ve psikanaliz üzerinden ideolojik olmakla nitelemesi değildir. Onun eserlerini parçalayan ve söz konusu bu parçaları birlikten yoksun bir şekilde çatışmada bırakan belki de kavram ile imge arasındaki yanlış tercihidir. Düşünce tarihindeki tek düşünme geleneği konumunda olan Aristotelyen düşünme biçiminde, kavram aklın nesnesi olarak kabul edilirken imge, bilgi üretmeye yetmeyecek şekilde hayal gücünün üretimi olarak bilgi üretiminde devre dışı kalmaktadır. Bu kavrayış, imgeden türetilmiş kavramın da esasen bir alt-imege olduğu gerçeğinin üzerini örttüğü gibi, şeylerin birlik ve bütünlüğe imgede ulaştığını göz ardı etmektedir. Din Eğitimi'nin konusu da en genel dindarlık imgesidir. Bu evrensel imge, geleneksel toplumda Hz. Muhammed'in soyut bir kişiliğine karşılık gelmekteyken, modern dönemde batıda inşa edilen modern insan yani 'birey'in bir alt boyutudur. Aynı zamanda söz konusu en genel imgenin geleneksel toplumda üç ayrı tarihselleşme yani üç ayrı dindarlık biçimi bulunmaktadır: nesnel dindarlık, öznel dindarlık ve halk dindarlığı. Çalışmada bu kavrayışa uygun bir Din Eğitimi tanımı benimsenmiştir. Din Eğitimi, "varoluşu (fitri özellikleri) zemin alarak ve tek bir dindar özne tasavvurunun tarihselleşme koşullarından başlayarak onun her bir tekil varoluşta kültürel yeniden üretiminin özelliklerini açıklayan bir söylemdir" (Gümü, 2019, s. 8). Câbirî, araştırmasını dile dair söylemler ile Fıkıh, Kelam, Tasavvuf, Felsefe gibi söylemlere bağlı olarak yürüttüğü için bu söylemlerin teorik karakterlerinde insanın en genel imgesinin izini kaybetmektedir. Dolayısıyla geleneğin yapısal analizi için, en genel imgenin tarihselleşme koşulları yani tarihsel a priori'leri ve bunların bilgi-iktidar bağlamları -yapı analizinin mümkün olabilmesi için- failere olabildiğince az atıfta bulunarak incelenmelidir.



### Câbirî'nin Arap-İslam Akıl Tasavvuru

Câbirî, Arap-İslam Aklının yapısını ortaya koymaya çalıştığı eserlerinde teorik akıl, siyâsî akıl ve ahlakî akıl olmak üzere üç genel yapı belirlemektedir. Teorik akıl beyânî, irfânî ve burhânî bilgi teorilerinden oluşurken, siyâsî akıl akide, kabile ve ganimet değişkenlerinin iki farklı matrisi Hz. Muhammed dönemi ile sonraki dönemi birbirinden ayırmaktadır. Ahlakî akıl ise, saf Arap mürüvvet ahlakı, saf İslam ahlakı, Fârisî itaat ahlakı, Yunan mutluluk ahlakı ve Sûfilerin fenâ ahlakına ayrılmaktadır.

Câbirî'nin yapısal analizi, aşıkâr kıldığı yapısal fenomenleri tuhaf bir dizilişte bir araya getirmektedir. Teorik akıl, Tedvin Asrı olan Hicrî III. asırda teşekkül etmişken, Hz. Peygamberin vefatı siyâsî akıl için gerekli kırılmayı sağlamıştır. Gelenek, mürüvvet ahlakının sürekliliğini sağlarken, Emevî idaresi Fârisî ahlakını bir ideolojik araç olarak topluma yaymaya çalışmış; burhânî bilgi teorisi, siyâsî açıdan yüksüz bir ahlak tasavvurunu peşinden sürüklemiş; sûfi ahlakı, bir depolitizasyon aracı olarak negatif siyaseti icra etmiştir. Yazarın bu kurgusu, daha en başta iki ön kabulü dikte etmektedir: i) aklın çeşitli yönleri arasında eşzamanlılığın yokluğu, krizleri meydana getirmektedir; ii) bütün bu değişkenler arasında, ideolojik olmayan sadece burhân ve onun mutluluk ahlakıdır. Diğer taraftan konular, istisnalar olmakla birlikte ontoloji-epistemoloji-aksiyoloji bağlamında yani, Aristotelyen düşünme tarzı ilkelerine göre sınıflandırılmaktadır. Böylece, şeylerin özellikle çeşitli zıtlıklara göre anlamlandırılması yazar için mümkün olmaktadır (Ulukütük, 2013, s. 41-42). Böylece özellikle krizin temellendirilmesi için gerekli olan kırılma noktaları tarihsel olarak tayin edilmektedir. Reinhart Koselleck'in ifade ettiği gibi, kritik için önce bir kriz temasının işlenmesi gerekmektedir (Koselleck, 2013, s. 209). Ama yine de Câbirî için tarihte bir Arap-İslam kültür evreni bulunmaktadır ki bu evren, oluşturucu/fail akıl ile oluşturulmuş/egemen akıl olarak iki farklı mantık ve işleyişe sahiptir (Câbirî, 2001a, s. 18 vd.). Oluşturucu akıl, düşünceyi yönlendiren ilke ve terminolojiyi tespit ve tayin ederken oluşturulmuş akıl, tarihsel bir fenomen, muayyen bir kültürün dünyevi faaliyetine karşılık gelmektedir (Câbirî, 2001a, s. 18). Bu ikili akıl nosyonuyla o, tarihsel Arap-İslam akli ile ev-



rensel bir yeti olan akletme arasındaki bağıntıyı vurguladığı gibi, oluşturucu akıldaki mantık vurgusuyla eleştirisindeki nesnel konuma da işaret etmektedir. Fârâbî, İbn Bâcce, İbn Rüşd ve İbn Hazm'ı geri kalan bütün kültürel evrene göre ayrıcalıklı kılan da onların oluşturucu aklın kanunları olan Aristoteles'in külliyatı ile tek bir hatta bir araya gelmesidir. Bu hat Câbirî'nin sisteminde öylesine güçlüdür ki ne vahiy ne de Hz. Peygamber Arap-İslam kültür evreni için bir belirleyici olamamakta ve *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*'nda gösterildiği gibi sadece belirli türdeki ve oldukça da yerel bir bilgi teorisinin yani beyânî aklın bir kaynağı ya da nesnesi olmakla sınırlı kalmaktadır. Aynı tutumun devamı olarak Yunan ve Avrupa kültürü için akıl, “nedenlerin kavranması” ile ilgilenmekten Araplar için “temelde davranış ve ahlâkla ilgili bir olgu” olarak ifade edilmektedir (Câbirî, 2001a, s. 35). Diğer taraftan, oluşturulmuş aklın bir karanlık yüzü, bilinçdışı bir uzanımı da vardır. Bu bilinçdışılık, kendi tarihdışılığında Arapların ruhlarına tek bir anda ve sonsuza kadar devam edecek şekilde, hiçbir kuvvetin söküp atamayacağı bir kesinlikte anlamlarını verecektir. Bu bilinçdışı içkinlik, vahyin temsili artık yok olduğunda vahyin tarihdışı aşkınlığını bertaraf edecek, Araplara kendi kimliklerini hatırlatan bir kriz, Arap toplumunu tarihteki konumuna iade edecektir.

Yazara göre Arap-İslam teorik aklının oluşumu, onun davranışla ilgili oluşuna bağlı olarak kendisini Arap dili içerisinde gerçekleştirmiştir. Bu, Arap-İslam aklının ayırıcı vasfıdır yani Yunan ve Avrupa kültürleri, dili bir bakıma bir işaret sistemi olarak kullanmışken ve dile sadece bu zorunluluk sebebiyle temas etmişken Arap-İslam aklı, Kur'an-ı Kerim'den türetilen söylemlerden, doğrudan dilden ve dille tesis edilmiştir (Câbirî, 2001a, s. 63). Dile böylesi bir bağlılık, geçmişe bağlılık anlamına gelmektedir zira söylemsel bir faaliyetin hem fikir üretimi hem de fikirlerin doğrulanması için nakle ihtiyaç bulunmaktadır. Câbirî, *Arap Aklının Yapısı* kitabında bu sebeple detaylı bir etimolojik tahlil sunmaktadır (Câbirî, 2001b, ss. 17-53). Beyân, açıktır ve açıklayıcıdır. Şeylerin insanlara uzak düzeni, beyânda belirtiktir ve dolayısıyla yapılması gereken bu açıklıkla bağ kurmaktır. Dille ilgili tek sorunsal beyânî bilgi teorisinin bu yapısı da değildir. Her ne kadar açık ve açıklayıcı bir geçmiş, aşkın bilgelğinde doğruyu dile getirirse de dilin kullanımındaki bozulmalar,



geçmişin bütünlüğünü çatlatmış ve konuşmanın hangi şekilde yorumlanacağına belirsizleştirmiştir. Bu soruna kesin bir çözüm üretmek için dilin derlenmesi çalışmalarına başlanmış, bir bakıma yapay bir dil tasarlanmıştır: “Dile ait sözcüklerin toplanması, dökümünün yapılması, türetilme yollarının belirlenmesi, cümle kuruluşlarıyla ilgili kuralların konması ve yazımdaki karışıklığı önleyecek işaretlerin icat edilmesi vb. bütün bunları yeni bir ilmin inşasından başka bir şeyle nitelememiz mümkün değildir. Hatta daha da ötesinde bunu yeni bir dilin; fasih Arapça’nın inşasından başka bir şeyle niteleyemeyiz”(Câbirî, 2001a, s. 91). Böylece Câbirî, asıl olarak Kur’an’ın karşısına kataloglanmış dili koymakta ve Arap-İslam kültürünü antropolojik aslına çağırarak toplumsal bilinçdışı ilkeyi tespit etmektedir. Bireysel bilinçdışı ise, Hz. Peygamberin vefatının ardından uyanmıştır. Yazarın, beyânî bilgi teorisini açıklarken akıl konusundaki ifadeleri ve mütevâtir haber konusundaki yorumları da akıl kavrayışının düşünceyi dile nasıl yönlendirdiğini göstermektedir. Câbirî, dilin etkinliğinin Arap-İslam aklının yapısındaki yerindeki önemini vurgulamak için nahivci Sîrâfî ile Fârâbî’nin de hocası olan Ebu Bişr Metta b. Yûnus arasındaki meşhur tartışmaya sık sık atıfta bulunmaktadır (Câbirî, 2001a, s. 104, 2001b, ss. 62, 67, 107). Bu tartışmadaki Sîrâfî’nin başarısı yazar tarafından, nahvin kendine özgü beyânî düşünme biçiminin mantıkla baş edebilecek düzeyde dizgeli olduğuna yorumlanmaktadır: “Bu geleneksel düşünme biçiminde öylesine güçlü bir bağlamdı ki bazı fâkihler, fıkıh meselelerini doğrudan nahvin kuralları ile çözümlenmekteydiler (Câbirî, 2001a, s. 146).

Câbirî, Arap-İslam aklının üç dinamiğini bir süreksizlik içerisinde tarihselleştirmektedir. Siyasî akıl, Hz. Muhammet döneminde akideye bağlı olarak işlemektedir, Hz. Peygamber’in vefatından sonra kabile, Muaviye ile birlikte de ganimet temel belirleyici olmuştur. Teorik akıl, Hicrî III. yüzyılda beyânî aklın tesis edilmesi ile ilk olgunluğuna ulaşmış, Yunan felsefesi ile burhânî akıl, Şîî hareket ile İslam toplumuna dahil olan ama heretik olarak görülen irfânî akıl, Sünnî tasavvuf ile kendini kabul ettirmiştir. Ahlakî akılda durum daha da karmaşıktır. Arapların kendi mizaçlarına uygun olarak mürüvvet ahlakı bulunmaktadır ama Emevî idaresinin kabileyi etkisizleştirmek istemesi ve tebaanın iç-





sel tabiiyetini sağlamak için Fârisîlerden itaat ahlakı ithal edilmiştir. İslamî ahlak da İslam'ın ahlak düzeyindeki bir tezahürüdür. Ayrıca burhânî akıl da beraberinde mutluluk ahlakını getirmişken irfân da fena ahlakını teorik aklın bir türevi olarak ortaya çıkartmıştır. Akıllar kendi türleri ile koşutluk ilişkisiyle birbirlerine bağlı değildir. Başka bir deyişle teorik akıl ve ahlakî aklın yönü kendi içindeki farklılıklar tarafından okunmamaktadır. Bunun sebebi Câbirî'nin, temel belirleyici olarak siyasî aklı tayin etmesi ile ilgilidir. Ona göre Emevî döneminde kader tartışmalarının başlamasının sebebi Emevîlerin kendi eylemlerini meşrulaştırmak ve insanların itaatini sağlayacak ideolojik bir zemin oluşturmak istemeleridir (Câbirî, 2001a, s. 332 vd). Yine eğer mihne yaşandıysa bunun sebebi siyasettir ve Mutezile, bunu siyaset için kullanmıştır. İbn Rüşd'ün düşüncesine tepki verilmişse bunun sebebi siyasî hesaplardır (Câbirî, 2019, s. 67, 176) Aynı şekilde Kindî vasıtasıyla burhân, Abbasî yönetimi tarafından beyânî desteklemekle görevlendirilmiştir çünkü Emevîleri yıkmak için kurulan ittifak başarılı olduğunda bu kez Abbasîler, eski müttefikleri Şia'ya karşı siyasî mücadelenin bir parçası olarak onların irfânî akıllarını, burhânla desteklenmiş beyânla çürütmeye çalışmışlardır (Câbirî, 2001a, s. 251). Sûfî ahlakının siyaset tarafından desteklenmesinin sebebi de, sûfîlerin siyasî rakipleri olan Şiîleri depolitize etmeleridir (Câbirî, 2015, s. 557). Böylece Câbirî için tek gerçeklik siyaset olarak çevresindeki bütün oluşumları ve kişileri kendisi için kullanmaktadır. Öyle ki saf bir siyasî kişilik tasavvur edilemeyeceğine göre, siyaset siyasî kişilikleri bile kullanacaktır. Din de akide şeklinde bir değişken olabildiğinde ve bu değişken, diğer koşullarca onaylandığında etkili olabilmektedir. Ayrıca, bilinçdışı aydınlığa kavuşturulamamaktadır yani esasen tarihdışı bir faktör olarak hem siyasî aklı hem teorik aklı biçimlendirmektedir. Bilinçdışına vurgu o kadar güçlüdür ki bütün kritik dönüşümleri o yönlendirmektedir. Arap-İslam kültür evreninde siyasî bilinçdışı, epistemolojik bilinçdışı ve ahlakî bilinçdışı, bu üç alanın tarihselleşmesini yönlendirmektedir. Câbirî'ye göre "örgütlü insan topluluklarının, dinlerin veya onların yerini tutan ideolojilerin en açık görünüşlerini oluşturduğu, kendilerine özgü bir tür [bilinçdışı] vardır" (Câbirî, 2001c, s. 17) ki bu siyasî bilinçdışıdır. Bilgi sistemi, "herhangi bir kültürün bilinçdışı yapısı"(Câbirî, 2001a, s. 42) olduğu gibi beyânî bilgi



teorisi, dilsel bilinçaltının bir dışavurumudur (Câbirî, 2001b, s. 18).

Câbirî'nin yapısal analizinde siyaset temel belirleyici olarak tarihi inşa ederken, siyasî alandaki failerin eylemlerine öznel çıkar içkindir: "Öyleyse ganimet, daha doğrusu ganimetin kaybolma korkusu, Kureyş önderlerini Muhammedi davete karşı çıkartan, ona ittifak kurdurtan ve her yönden boğmaya çalışmasını sağlayan etkendi" (Câbirî, 2001a, s. 128). İslam tarihi bir akideden ve akidevî bir siyasî programdan neşet etmesine rağmen Hz. Muhammet'in vefatı sahabenin önceki/bilinçdışı hallerini yeniden canlandırmıştır. Siyasî akıl temelde tek tek insanlarda edimselleşse de kabile örgütlenmesi ikincil bir belirleyici olarak eylemleri biçimlendirmektedir. Bu konuda Hz. Muhammet'in vefatını takip eden olayların seyri kadar özellikle İbn Haldun'un asabiyet teorisinin yorumlanması da Câbirî'nin kabileye atfettiği rolde pay sahibidir. *Asabiyet ve Devlet*, Câbirî'nin ilk dönem çalışmaları arasında yer almaktadır ve aynı zamanda *Felsefî Mirasımız ve Biz*'de de İbn Haldun, çalışmanın en önemli kişilerinden birisidir. İbn Haldun, siyasî olanın anlamını belirlerken asabiyeti sürekli bir toplanma ve dağılma birimlerinde teşhis etmektedir (İbn Haldun, 2018, s. 338). Ayrıca iktidar etkinliğinin hedefinin mülk (devlet) olduğunu ifade etmektedir (İbn Haldun, 2018, s. 350 vd) ki Câbirî de olayları Muaviye, Me'mun gibi şahsiyetler ya da doğrudan Emevîler, Abbasîler gibi hanedanların etrafında örgütleyerek devleti tarihin merkezine yerleştirmektedir. Asabiyeti, siyasî eylemdeki saf güç olarak belirlemesine rağmen, bunu insandaki (cüz'î) iradenin bir türevi olarak almak yerine egemenlik kurabilen mikro-iktidar biçimi olan kabilenin etkinliği şeklinde yorumlamaktadır. Câbirî de aynı şekilde egemenliği iradeden ayırarak onu doğal toplanma ve dağıtım merkezi olan kabilenin çevreye/başkasına uyguladığı bir güç olarak anlamaktadır. Bunun için önce ailenin sorunsala dahil edilmesi gerekmektedir. Câbirî, ailenin psikolojik bir bağ olduğunun farkında olmasına rağmen yine de gücün doğru ifadesi olan asabiyeti kan bağına indirgemekte ya da gücün aktarıldığı mecra ile gücü birbirine karıştırmaktadır (Câbirî, 2018, s. 208 vd). Halbuki *potestas*<sup>1</sup> ve *potentia*<sup>2</sup> ayrımı, iktidarın nasıl anlaşılması ge-

<sup>1</sup> Egemenin kendisine dışsal meşruiyet koşulları altında yönetme yetkisi.

<sup>2</sup> Egemenliğin kendi iç mantığında temerküz eden ve sürekli genişleme eğilimi gösteren



rektiği konusunda iyi bir kavrayış sunmaktadır ve iktidardan dışsal koşulları uzaklaştırmaktadır (Loughlin, 2017, s. 99). Böyle bir iktidar yaklaşımında Hz. Peygamber'in Medine'si özünde iyi ama gerçeküstü bir tasarı olacak, O'nun vefatı ile Araplar rüyadan gerçeğe uyanacak ve dünyayı, onun gerçek kurallarına göre inşa edeceklerdir.

İktidarın dünyayı henüz ortaya çıkmadan önce hayal edebilmesine ve bu dünyanın bütün detaylarına egemen olabilmesine rağmen teorik ve ahlakî akılları, ayrık gerçeklikler olarak ifade etmeye çalışması Câbirî'nin düşüncesindeki belki de en büyük tutarsızlıktır. Arap teorik aklının tam olarak nasıl bir işlev gördüğü belirsizdir. Emevîlerin kaderi bir ideoloji olarak yaymaya çalışmaları, bilginin iktidar tarafından salgilanan bir gerçeklik olduğunu düşündürse de yazarın Nahiv, Kalam ve Fıkıhın tesis edilmesine verdiği önem ve bu disiplinlerin yapısına yönelik detaylı açıklamalarının onun deyişiyle Arap kültür evreni için oldukça büyük önemi olduğunu göstermektedir. Câbirî'ye göre bu disiplinler yani beyânî bilgi teorisi, yapısı itibariyle dünyanın bilimsel kavranmasını zorlaştırmaktadır. Nahiv, dilin imkanlarını geçmişteki bir âna sabitlemesinin yanında zaten çözümsüz bıraktığı lafız-mana düalitesinde lafza öncelik vererek düşüncenin ihmal edilmesine sebep olmuştur: "Geçmişteki beyân âlimleri kendi alanlarına özgü bir dil (nahiv dili, fıkıh dili, kelâm dili vb.) "üretmelerine" rağmen bu yaratıcı dil çalışmalarını düşünce konusu haline getiremediklerinden bunun kaçınılmaz sonucuna; *düşüncenin sözlü ifadeye, mananın lafza olan üstünlüğü* sonucuna, en azından teorik çalışmaların belirli bir seviyesinde bile ulaşamamışlardır" (Vurgu yazara ait, Câbirî, 2001b, s. 139). Fıkıh, kıyas yapabilmek için bir asl'a ihtiyaç duymakta, dinin ulaşmak istediği maksatları ihmal ederek insanları Nahvin zamanda demir attığı noktaya geri çağırılmaktadır (Câbirî, 2001b, s. 152). Kalam'daki zaman ve mekân kavrayışı, nedenselliği iptal etmiş ve dünyanın gerçekçi algılanmasının önündeki en büyük engel olmuştur (Câbirî, 2001b, s. 231 vd). Arap teorik aklındaki bir diğer bilgi teorisi olan irfân yani âtil akıl ise, hem kaynağı itibariyle sorunludur çünkü hermetik kökenlidir hem de bir bilgi teorisi olmasına rağmen akla değil iradeye dayanmaktadır (Câbirî, 2001b, s. 331). İrfân, "evrene karşı bir tür tavır alıştır (...) hayatı, yaşamayı ve ölüm sonrasını içeren

edimsel güç.



genel bir evren tasavvurudur” (Câbirî, 2001b, s. 334). İrfân, Yunan felsefesinden çok önce Arap-İslam kültürüne aktarılmıştır (Câbirî, 2001a, s. 222). İrfân, beyânî bilgi teorisi araştırılırken görünürlüğünü kaybeden bilgi-iktidar ilişkisinin yeniden gündeme geldiği bağlamdır. İrfân, Şii imamet/velayet doktrinini açıklanması için uygun bir bakış açısına sahip olduğu için erken dönemlerde dolaşıma sokulmuştur (Câbirî, 2001b, s. 357, 2001a, s. 228 vd). İrfânî paradigma, iradenin işlemesine bağlı olduğundan bilgide iktidarın işleyeceği açık bir kanal açmaktadır. Bu sebeple Şii imamet teorisi, beyânî değil irfânîdir. Câbirî, siyasî aklı açıklarken Hz. Ali ile Muaviye arasındaki çatışmaya dahil olmayan bir zümreden bahsetmektedir. Bunlar, ibadet ve ilim ile meşgul kimseler olarak fitneye dahil olmak istememişlerdir (Câbirî, 2001c, s. 311 vd). Beyânî bilgi teorisinin siyasî muhtevadan yoksunluğu, başlangıçtaki bu tarafsızlık ya da ilgisizliktendir. Buna rağmen beyânın kesin öncüllere dayanmaması, onun saf bir akletmenin ürünü olmasını engellemiştir. Buna karşın Muhtar es-Sekafî'nin vâsi ve mehdi kavramlarını geliştirdiği doktrinde kullanması, başlangıçtan itibaren siyaseti irfâna içkin hale getirmiştir (Câbirî, 2001c, s. 351 vd, 2015, s. 87). Burhân ise, kesin öncüllerden zorunlu olarak elde edilen sonuçlara dayandığı için kendinde siyasî değildir. Burhân, oluşturucu aklın saf faaliyetidir ve felsefe ile temsil edilmektedir. Özellikle Fârâbî ile burhânî bilgi sistemi dizgeli bir halde İslam kültür evreninde yerini almış fakat İbn Sînâ, beyânî bilgi teorisine irfânî ilke ve kabulleri sokarak onun saf yapısını bozmuştur (Câbirî, 2001b, s. 559 vd, 2003, s. 89 vd). İbn Sînâ, Fârâbî'nin felsefi söylemindeki Mantık, Tabiat ve Mâba'de't-Tabia (Metafizik) ile ilgili ilkeleri benimsemiş olmasına rağmen ulvi âlem-süfli alem ayrımı ve ruhun mükemmelleşmesi konularındaki kabulleri sebebiyle Mantık'ın aydınlattığı yoldan sapmış, zâhir-bâtın ayrımıyla felsefenin ideal figürünü 'ârîf olarak belirlemiştir (Câbirî, 2001b, s. 587).

Câbirî'nin Arap-İslam akıl projesi genel olarak değerlendirildiğinde, tarihin opak yüzeyinde krizler ve bilinçaltının sınırsızlığı tarafından birliğinden edinmiş bir tarihsel figürün parçaları kendini göstermektedir. Bunun en büyük sebebi daha en başta imge'ye değil kavram'a dolayımlanmış bir tarihsel düzeni ortaya çıkarma çabasıdır. Kavram, bütünlüğünü ilelebet kaybetmiş ikincil bir imgedir ama bu imge harflerden



müteşekkil olduğundan fikriyatı talep etmektedir. Ne var ki fikriyat, kavramanın (dianoesis) neticesidir. Câbirî, Arap-İslam kültürünün yapısını tarihsel imge yerine önermelerin dinamizmine sormaktadır. Bu sebeple yapıları söylemlerde aramakta, söylemlerin bir ve aynı kaynaktan geldiğini görememektedir. Arap-İslam aklının yapısını ortaya çıkarabilmek için onun adım adım uymaktan kaçındığı yöntemi uygulamak ve onu, ona uygun bir söylemin konusu olarak ele almak gerekmektedir.<sup>3</sup>

### Geleneğin Tarihsel Koşulları: Dindarlık Bağlamında Bir Değerlendirme

Câbirî'nin yarım bıraktığı projeyi tamamlamak için iki görevin yerine getirilmesi gerekmektedir. Konusunu parçalayarak araştırmak yerine ondaki bütünlüğü koruyan bir söylemle işe başlamak ve eksik uyguladığı yöntemi sonuna kadar takip etmek. Felsefe Aristoteles'ten beridir önermelerin peşinden gittiği için onun toplumlara bütünlüğünü veren toplumsallığı aşikâr kılmaya mümkün değildir ve Câbirî'de görüldüğü gibi bu başarısızdır. Kelam, Fıkıh gibi geleneksel dini disiplinler de kendi konularını, Sosyoloji gibi modern disiplinler ise toplumdaki tarihselleşmiş yasaları incelemektedir. Dindarlığı dindarlık olarak araştıran söylem ise Din Eğitimi'dir. Dindarlığın bireysel yönünü Psikoloji, toplumsal tezahürlerini Sosyoloji incelemektedir. Din Eğitimi, dindarlığı dindarlık açısından incelediği için onda bireysel, toplumsal, tarihsel yönler birliğinde incelemektedir. Bunun için dindarlık kavramdan daha çok imgede belirtik hale gelmelidir. Bir diğer ifadeyle din eğitimi, dindarlık imgesinin özelliklerini açıklamaktadır. Çünkü dindar olmak, bir şeyi soyutluğunda anlamak değil, bilgi ile cehalet arasındaki limitte hayata aktarmaktır.

Modernite öncesi toplumlar, dinî toplumlardır. Din, modern toplumlarda olanın aksine toplumun bütün yapısını doğrudan veya dolaylı olarak belirlemiştir. Fakat sorun bunu açıklamaktan öte anlamlar içermektedir. Tanrının konuşması ve bunun için bir elçi göndermesi ile bunun tarihe etkisi bütün tasarımı baştan sona değiştirmektedir. Başka bir deyişle vahyin tarihselleşmesini, doğrudan tarihte olup biten gerçeklik

<sup>3</sup> "Açıkça görüleceği üzere buradaki tarifte Michel Foucault'yu adım adım takip etmek yerine, bu Fransız düşünürü tanıyan okuyucularımızın da fark edecekleri üzere onun kavram ve yaklaşımlarını kendine özgü bir karakteri olan konumuz "Arap kültürünü" irdelemek için kullanıyoruz (Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 42).



olarak görmek ile başka bir şekilde yorumlamak taktiksel değildir doğrudan yapının anlamını belirleyecektir. Eğer vahiy, verili tarihin kendi koşulları altında kendini açmışsa, o zaman Din Eğitimi ve diğer dini söylemler ilkelerini Sosyoloji ve Psikoloji'den alacaklardır. Diğer taraftan peygamberin örnekliği de dilsel kullanımın ötesine çok az geçebilecektir. Fakat tarihi şimdi ve burada'yı merkez alarak bir süreklilik içinde okumak yerine onu çeşitli süreksizliklerin birbirine eklendiği ve vahyin aynı anda tarihin hem dışında hem içinde olduğu bir bağlamda anlamak da mümkündür. Bunun için soybilim ve arkeolojinin benimsenmesi gerekmektedir. Soybilim ve arkeoloji, bilginin ve iktidarın hangi dolayım-larda insanı tarihselleştirdiğini keşfetmek için en uygun yöntemlerdendir. Arkeoloji, tarihsel/verili bilginin "ortaya çıkmasını mümkün kılan kurallar oyununu" betimlemektedir (Foucault, 2014a, s. 47). Foucault, arkeoloji için şöyle demektedir: "Böyle bir analiz, onun [söylemlerin] iç yapısını tanımlamak için bağlantı hücrelerini birbirinden ayırmaya çalışmayacak, kendisini gizli çatışmalardan kuşkulandırmakla ve onları açıklığa kavuşturmakla görevli saymayacak, sadece tekrarlama biçimlerini inceleyecektir ya da: *çıkarmın zincirlerini* (bilimler ya da felsefe tarihinde yapıldığı gibi) yeniden kurmak ve *farklı tablolar* (dilbilimcilerinin yaptığı gibi) ortaya koymak yerine *dağılım sistemlerini* tanımlayacaktır" (Foucault, 2014a, s. 52). Soybilim ise, belirli bir dönemdeki toplumsallığın hangi bilgi ve iktidar düzenlerinden müteşekkil olduğunu araştıran bir yöntemdir. Bunun için özneleşmenin hangi güç sarfiyatları ve hangi bilgi tarzlarının birbirlerine dolandıklarını sorgulamaktadır (Foucault, 2014b, s. 58).

Câbirî, bilginin iktidarın ideolojik bir aracı olduğunu imleyen bakış açısında vahiy ve insanî bilgi üretimi, tarihin birincil aktörü olan kabile-nin siyasetine indirgenmiştir. Bununla birlikte İslam tarihindeki fiili durumunu hilafetin tesis edildiği ilk andan itibaren, bilgi ile iktidarın öz-neleşme sürecindeki rolleri bağlamında açıklamak da mümkündür. Vahiy, bütün epistemeleri içerecek şekilde indirildiği gibi Hz. Peygamber, kendi yaşamında bilgi ve iktidarı tüm toplumsallıklar için model olacak şekilde birleştirerek vahyi temsil etmiştir. Bunu bir postüla olmaktan çıkararak bir tanıtlamaya dönüştürebilmek için Hz. Peygamberin eylemlerinin siyasî anlamı göz önünde bulundurulmalıdır. Gerek



Câbirî'nin yorumlarında gerekse İslam tarihi kitaplarının verilerine göre Hz. Peygamber bir kral, tiran, oligark, aristokrat ya da demokratik bir lider gibi davranmamış yani tipik bir siyasî eylemde bulunmamıştır. Vefatı ile hem dini bilgi üretmek için genel kural haline gelecek içtihat serbest bırakıldığı gibi nasıl bir toplumsallığın tesis edileceği de sahabenin önünde bir acil bir karar olarak belirlemiştir. Sahabe ise, kendi içtihatlarıyla yeni bir toplumsallık tasarlamak yerine o dönemde cari olan Egemenlik toplumuna uyum sağlama yoluna gitmişlerdir. Bu, Hz. Ebu Bekir'in halife seçildiği ilk anda başlamış ve Muaviye'nin hilafeti saltanata çevirmesi ile tam bütünleşme sağlanmıştır. Dolayısıyla başlangıçtaki toplumsallık mantığı ile Muaviye ve sonrası toplumsallık mantığı arasında bir koşutluk ilişkisinin olduğunu söylemek mümkündür. Burada Hz. Ali'nin başka bir toplumsallık tasavvuruna sahip olduğu ve bu gerçekleştirmek için çabaladığı ama tekil istençleri ve mikro iktidarlara ikna edemediği için, kendinde iyi olan tasarısının dünyevi açıdan başarısız olduğu söylenebilir. Ne var ki bunun tanıtlanması başka bir çalışmanın konusu olmalıdır.

Câbirî, ikinci olarak, analizlerinde söylemlerin ya tarafsız ya da iktidarın emrinde eğilip bükülen soyutluklar olduğunu söylemektedir. Halbuki bilginin iktidara zorunlu ihtiyacı olduğu gibi iktidarın da bilgiye zorunlu ihtiyacı bulunmaktadır. Bilgi olmadan iktidar gayr-ı meşru, iktidar olmadan bilgi, sadece önermedir. İktidar düzenini tesis ederken bilgiyi kullanır. Fakat, Câbirî'yi yanıltan başka değişkenler de bulunmaktadır. Tarihsel/insanî bilginin şüpheden yapılmış olmasına ek olarak iktidar bilgi, bilgi de iktidar etkisi yaymaktadır (Foucault, 2015a, s. 35). Zaten birbirlerine bağlanma noktaları da birbirlerini taklit ettikleri bu etkilerdir. Dolayısıyla Hz. Ebu Bekir'in halife seçilmesi akideden sonra kabilenin yeniden belirleyici olması değil Hz. Peygamberin en güzel örnekliliğinin/en genel imgenin geleneksel toplumların imkân ve sınırlılığında tarihselleşmesidir. Câbirî'nin de uzun uzun üzerinde durduğu gibi Hz. Ebu Bekir'in halife seçilmesi kabilelerin ön planda olduğu bir iktidar mücadelesinin neticesinde gerçekleşmiştir (Câbirî, 2001c, s. 171-179). Câbirî'ye göre "sahabe, hilafet meselesinde sırf siyasî bir çözüm bulmuştur. Hâkim mantık, "kabile" mantığıdır. Yani, ne "akide"nin, ne



de “ganimet”in” belirleyiciliği söz konusudur” (Câbirî, 2001c, s. 178). Fakat Câbirî’nin de söylediği gibi Hz. Ebu Bekir, Kureyş’in en güçlü kabilesinden olmadığı gibi (Câbirî, 2001c, s. 181), halifenin seçiminde başvuru olan en güçlü argüman olan Arapların sadece Kureyş’in egemenliğine tabi olacakları savı, riddet hareketleri tarafından neredeyse tamamen çürütülmüştür (Câbirî, 2001c, s. 215-220). Hz. Ali taraftarları arasında çıkar, kabile hatta aile bağlarını bile tanımamıştır (Câbirî, 2001c, s. 248 vd). Ayrıca Muaviye’nin Hz. Ali ile mücadelesinde Hz. Ali’nin taraftarları kabile mantığına göre oluşmadığı gibi Muaviye’nin başarısı kabilenin gücüne ait tarihsel bir fenomen değil Muaviye’nin siyasetinin insanlar yani mikro iktidarlar tarafından kabul edilmesidir. Bu, “kabilenin akideye karşı zafer”i (Câbirî, 2001c, s. 302) değildir. Üstelik, siyasî mücadele yürütenler arasındaki ittifakların bozulup yeni ittifakların kurulması, kabilenin siyasette işleyen bir kod değil çıkarların doğal ama süreksiz ve kararsız bir toplanma noktası olduğuna işaret etmektedir. Sahabe, vahyin ufkunda, daha önce tecrübe edilmemiş bir toplumsallık kurmak istememiş ve geleneksel toplumun kodlarına uygun bir toplumsallık kurmuştur. Bu toplumsallığın çeşitli yönlerden eski düzeni andırması, çeşitli yönlerden başka toplumlara benzemesi, fethettiği topraklardaki düzenlerin bir kısmını benimsemesi, siyasete hükmeden bir içgüdüünün mevcudiyetini zorunlu kılmamaktadır ve Muaviye sonrası kader tartışmalarından başlayarak iktidarın bilgi ile güçlü bağı, öznenin ve belirli türdeki bir toplumsallığın tarihselleşmesi süreci için doğaldır. Bu sürece episteme, bilginin oluşum kurallarını belirleyen ve belirli bir havzadaki bütün cümle kurma biçimlerini yani kelimelerle şeylerin birbirlerine bağlanmalarını yöneten tarih-üstü bilgi yapısı olarak dahil olmuştur. Epistememin söylemleri üretmesi, sözce denilen ‘terminoloji ötesi terminolojiler’ aracılığıyla olmaktadır. Bilindiği gibi terminoloji, söylemlerin tutarlılığını ve istikrarını sağlayan en önemli unsurdur. Sözceler ise, tüm söylemleri bir ve aynı epistemeye bağlamaktadır. Aslında Câbirî, söylemlerin kendisinden yapıldığı şeyi de fark etmiştir. Beyânı açıklarken kimi anahtar kelimelerin beyânı oluşturan ilimlerin birbirine bağladığını dile getirmektedir. Cevaz, cevher, araz (Câbirî, 2001b, s. 231 vd), asıl, fer, illet (Câbirî, 2001b, ss. 72, 147), âmil, kâbil, eser (Câbirî, 2001b, s. 121), beyânî bilgi modeli içinde belirleyici olmuştur. Ama sözce





serisinin ilk iki ögesi tevhid ve kudret'tir. Günümüzde, birer insan olan sahabenin hangi sebeple daha değerli oldukları konusunda tartışmalar bulunmaktadır. Bu tartışmaların konumuz açısından taşıdığı önem, 'söylemin maddesi'nin anlaşılmasına sunduğu katkıdır. Söylemin bilgisi, şeylerin anlamından uzak oluşun bir sonucudur ve bilgi üretme, sınırsız bir uzaklıktan -çünkü yaratıcı olmayan, şeyleri dışarıdan anlamak zorundadır- şeylerin anlamına dair akıl yürütme ile meydana gelir. Câbirî, âlimlerin zuhur edişini konu edinirken şüphenin gücünü de fark etmiştir: "Şüphe de zihinsel bir konuşma (kelam) ve tartışmadır. Böylece bu kimseler [Hz. Ali ve Muaviye arasındaki çatışmaya dahil olmayanlar] çekişmeden uzak durmaya ve bu şüpheyi giderecek hakikati araştırmaya yönelmeye karar vermişlerdir" (Câbirî, 2019, s. 49). Câbirî'nin de kaynakları arasında yer alan Hasan Basrî'nin *Kader Risalesi*'nde aktarıldığı gibi Abdülmelik b. Mervan, kader konusunda daha önce işitilmeyen şeyler söylediği için onu sorguya çekmekte (Hasan el-Basrî, 2015, s. 99) Hasan el-Basrî de kader konusunun selef tarafından tartışılmadığını ve sonradan bu konuda batıl yorumlar yapıldığı için yorum yaptığı karşılığını vermektedir (Hasan el-Basrî, 2015, s. 103). Ama Câbirî, şüpheyi akıl tarafından ilelebet silinecek ruhtaki bir iz olarak görme eğilimine sahip olduğundan şüphenin kurucu özelliğini görmezden gelmiştir. Halbuki Hz. Peygamberin vefatından sonra içtihat genel bir kanun olarak işlemiş; dünyadaki en yadsınamaz gerçeklik olan şüphenin uzamında söylemlerin inşa süreci başlamıştır. Zaten episteme de şüphenin nasıl işleneceğine dair evrensel bir stratejiden başka bir şey değildir. Diğer taraftan Kur'an en güzel örnek olarak Hz. Peygamberi zikretmektedir. Hz. Peygamber'in en güzel örnek oluşuyla, onun iktidar ilişkileri ve episteme üstü olduğunu daha doğrusu tüm mümkün toplumsallıkları kendinde temsil ettiğini söylemek mümkündür ki bu hem İslam'ın evrenselliği ile hem de Kur'an- Kerim'in mucizeliği ile uyumludur. Hz. Peygamber, en güzel örnek oluşu itibarıyla tüm toplumsallıkların üstüye, onun örneğinin epistemeler içinde kristalize olması gerekmektedir ki vefatından sonra olan da budur. Kesin bilginin kaynağı olmadığında, bilmeyi mümkün kılacak söylemler inşa edilmeye başlanmıştır. Onun sağlığında hükümler için -söylem oluşturacak şekilde- içtihat yapmak



mümkün değilken ondan sonra bu bir zorunluluk haline gelmiştir. Söylemlerin Câbirî'nin görüşünün aksine neden tedvin aşrının sonuçları olmayacağına sebebi de budur. Ona göre vahiy, Arapların siyâsî etkinliği ve bu etkinlik sürecinde bir kültürel bir dışavurum için bir gerekçeden başka bir şey değilmiş gibi görünmektedir. Vahiy ile söylemlerin oluşumu arasındaki boşluk buna işaret etmektedir. Buna karşın tedvin aşrında söylemler, kendi olgunluklarına ulaşmış daha sonra da cârî epistemisinin bilgi üretme kapasitesi tükenene kadar evrilmeye devam etmiştir. Dindarlık için gerekli hakikati sağlayan söylemler, artık kendinde müşahede edilemeyen örnekliliğin soyut ve en genel bir temsilini ortaya koymuştur. Başka bir ifadeyle söylemlerin ufkunda beliren Hz. Peygamber'in imgesidir. Ama bu temsil, tarihsel koşulların doğası gereği malul oluşlarına bağlı olarak eksiktir. Fakat yine de bütünlük ve istikrarlıdır. Bugün bu imge, ilahiyat bilimlerinin parçaları arasında belirsizleşmekte ve düşünme faaliyeti için önermelere dönüşmektedir.

Hz. Peygamberin örnekliliği merkeze alınarak inşa edilen evrensel imge, genel-geçer olmalıdır. Bu, modern anlamıyla dindarlık kavramından oldukça farklıdır zira modern dindarlık bir din okuryazarlığıdır ve 'birey'in ilkesi değil türevi, onun bir tür duygulanımıdır (Gümüş, 2019, s. 170). Bilgi-iktidar bir insan tasarımına ulaştığında tarih sahnesinde yer alan evrensel insan imgesinin dört alt özneleşme biçimi vardır: yaşayan özne, konuşan özne, çalışan özne (Foucault, 2015c, s. 351 vd) ve hukuki özne. Bütün toplumsallıklardaki en genel imgenin bu alt biçimlerinin bulunması ise zorunlu olmakla birlikte bunların mahiyeti toplumsallıktan toplumsallığa değişecektir. Çünkü en genel imgenin toplumsallıklara göre ayrı yapısal görünüşleri vardır. Modern toplumdaki bu görünüme 'birey' denildiği gibi geleneksel toplumdakine de 'kişi' denilebilir. Kişi-oluşta, hukukilik en güçlü ve kararlı alt öznelik biçimidir. Bugünün toplumu için klasik fıkıh literatürü çılgınca görünen detaylarla dolu olarak görülüyorsa eğer, bu kişi-oluşun bir gereğidir. Câbirî, beyân'ı açıklarken Şâfiî'nin açıklamasına yer vermektedir: "Beyân, asılları (*usulü*) bir, dalları (*furuu*) ise türlere ayrılmış olan manaları kapsayan bir isimdir" (Câbirî, 2001b, s. 29; Şâfiî, 2015, s. 105). Beyân'ın muhataplar tarafından anlaşılması için dil ilimlerinin otoritesine ihtiyaç vardır. Geleneksel dindarlıkta anlam, sözcüklerin herkes için ortak olması ile cümle/pasaj'ın



kastı arasında salınmıştır. Bir tarafta “anlam yollara atılmıştır” (Abdülkâhîr el Cürcânî, 2008, s. 228) yani sözcüklerin anlamı sağduyunun güvencesindedir diğer taraftan ise, sözdiziminin kilidinin nahivle açılması gerekmektedir. Cürcânî'nin açıkça söylediği gibi “lafızlar özel bir tarzda bir araya getirilmedikçe ve kasıtlı bir şekilde belirli bir tertip ve de terkiibe tabi tutulmadıkça bir anlam ifade etmez” (Cürcânî, 2018, s. 32) ve “bilindiği gibi lafızların anlamı kilitlidir ve onu açacak tek anahtar i`rapıdır. İ`rap olmadan lafızlarda gizli anlamlar ortaya çıkmaz” (Cürcânî, 2008, s. 45). Nesnellüğün dilbilimlerin inhisarında olmasıyla onlar hem Kur'an ve sünnet merkezli bir dindarlığın inşa edilmesini sağlamış hem de nesnel söylemleri birbirine bağlamıştır.

Diğer taraftan Câbirî'nin nedensellik zincirini parçaladığı için değersiz gördüğü cevher-i ferd teorisi, geleneksel öznenin düşsel anatomisinde işlevseldir. Câbirî, cevher-i ferd teorisini nedensellik düşüncesini tahrip ettiği için eleştirmekte ve bunu beyânî düşüncenin olumsuz bir özelliği addetmektedir. Konunun Allah'ın sıfatları tartışmasındaki yeri Kelam'ı ilgilendirmekle birlikte bu kapsamlı kavrayış, geleneksel toplumun özne kurulumu başka bir deyişle dindar öznenin belirlenimi hakkında bilgi vermektedir. Cevher-i ferd teorisinde, mevcut olanlar birbirinin aynısı cevherlerden oluşmaktadır ve onları farklılaştıran farklı özellikleri değil arzularıdır. Kararlı bir kişi-oluş için bütün öznelere, özleri bakımından birbirinin aynısı olduğunun varsayılabilmesi gerekmektedir. Câbirî, tartışmanın sadece Kelamî yönüne odaklanmaktadır fakat cevherlerin mekân, zaman ve hareket ile ilişkisi, Benzerlik epistemisi bağlamında değerlendirildiğinde geleneksel toplumlardaki en kararlı özne yani kişi tasarısının bir parçası olduğu görülmektedir. Benzerlik epistemisinin beş kuralından birisi olan *convenientia* (Foucault, 2011, s. 48), uzamsal bitişiklik anlamına gelmektedir ve geleneksel toplumdaki nedensellik, felsefede olduğu gibi modern bilimin aksine neden-sonuç ilişkisinde şeylerin uzamlarının çeşitli tarzlarda bitişik olmasını öngörmektedir. Fakat bu, kişi'nin özerkliğine, sınırları aşılması yasak olan varoluşuna zarar vermektedir. Özellikle de yukarıdan aşağıya doğru güç uygulamanın daha baskın olduğu geleneksel toplumda uzamsal bitişiklik, daha güçlü konumda olanın alt konumdakilerin özelliklerini sürrekli aşındıracağı bir toplumsallığa sebep olacaktır. Tabii ki burada



kasıt, geleneksel düşüncenin bütün bağlamlarının son derece açık nedenlerle birbirine bağlı oldukları, mütekellim ve fukahanın her bir yasa ve detayı bilinçli bir şekilde birbirine bağladıkları değildir. Göz önünde bulundurulması gereken, “kendisine çeşitli alanlarla ya da nesne gruplarıyla aynı şekilde meşgul olma imkânının verildiği durum tarafından belirlenen” öznenin konumlarını tespit etmek (Foucault, 2014a, s. 68) ve söz konusu özne konumları ile “eyleyen öznelere davranışlarının kaydolduğu imkân alanı üzerinde yer al[an]: kışkırt[an], teşvik ed[en], baştan çıkar[an], kolaylaştır[an] veya zorlaştır[an], genişlet[en] ya da sınırlay[an], aşağı yukarı muhtemelen hale getir[en]” (Foucault, 2014b, s. 74) iktidar ile hangi fonksiyonlarda bir araya geldiklerini belirlemektir. Yine, Câbirî'nin oldukça maddi bulunduğu için eleştirdiği zaman-mekân tasarımı da geleneksel öznenin sınırlarını belirgin bir şekilde çizmektedir. Câbirî Tasavvuftaki zaman-mekân kavrayışının öznelliğe alan açtığını da öngörmüş ama beyân ona göre oluşturucu akla uygun olmadığı için bu bağlantıları yanlış şekilde yorumlamış ve sadece bilgi modeli bakımından taşıdığı önemi vurgulamakla yetinmiştir.

Beyân, irfân ve burhân ise epistemik bağıntılar içindeki fonksiyonlardır. Bunlar yapılar değil, yapıların pozitiflikleridir. Bunun aksini iddia edebilmek için Aristotelyen düşüncedeki gibi cevheri ‘şimdi’ ve ‘burada’da kabul etmek gerekir (Aristoteles, 2010, par. 1030a; Corkum, 2019) ki bu durumda bile *dünamis*'i<sup>4</sup> bireyselleştirecek hakiki suretlerin varlığı gerekir. Bunun için ya insanın tanrısal olduğu kabul edilmeli (İbn Sina, 2017, s. 500) ya da akılda bunu başarabilecek bir gücün varlığı varsayılmalıdır. Aklın nesne teşkil etmesi ise dil içindeki takliden temsilden başka bir şey değildir (Koç, 2008, s. 30; 2019, s. 153). Câbirî'nin yapılar olarak betimlediği beyân, irfân ve burhân çeşitli dindarlık biçimlerinin bilgi modelleridir; bütünüyle tarihsel olduklarından birer yapı olmalarını mümkün kılacak tarih-üstü mahiyetlerinden bahsetmek doğru olmayacaktır. Bu durumda beyân, İslam medeniyetinde vatandaş imgesinin tesis edilmesi görevini de üstlenerek dindarlığı tarihselleştirme sürecini yönetmiştir. Çünkü geleneksel toplumda din, toplumsallığın taslağını çizen ve ona anlamını veren birincil kaynak olduğu için söylemlerin başarması gereken ilk iş, nesneliliği sağlamak olmuştur. Toplumsallık

<sup>4</sup> Dünamis, ontolojik-mümkün olarak ifade edilebilir.



içerisinde ilk dindarlık kipliği ya da özneleşmenin ilk boyutu nesnel dindarlıktır. Tasavvuf dışındaki söylemler, nesnel dindarlığın bilgi içeriğini oluşturmaktadır. Nahiv, Fıkıh, Kelam, Tefsir, Hadis gibi söylemler herkes için geçerli dini bilgilere ulaşmak için uğraşmışlardır. Kronolojik açıdan bakıldığında ilk olarak Nahvin teşekkülü bu bakımdan anlamlı bir varsayım olacaktır zira söylemin evrenselliği için kelimelerin şeylere gönderimlerinin sabitlenmediği durumlarda herhangi bir kavrayışın öznel olmaktan kaçınamayacağı açıktır. Câbirî de beyânî aklın araştırılmasına dil ile başlamıştır. İşlevsellik açısından bakıldığında ise Fıkıh daha önceliklidir. Toplumun içine çökmesinin önlenmesi ve yönetilebilirliğin sağlanması için Fıkıhın hükümleri gerekmektedir. Tüm söylemleri birbirine bağlayan ve onlara metafiziksel zemin sağlayan ise Kelam olmuştur. Câbirî'nin özneleşmeden ayırdığı ve kendine ait bir gerçekliğinin olduğunu düşündüğü ahlak da nesnel dindarlıkla birlikte değerlendirilmelidir. Mürüvvet ahlakı, Fârisî ahlak ve saf İslam ahlakı, doğrudan nesnel dindarlıkla ilgilidir. Her üç ahlak kavrayışı da en başta gündelik hayatı düzenlemektedir. Ahlak, şüphesiz ruhsal derinleşmenin de parçasıdır. Arap mürüvvet ahlakı ve Fârisî ahlak, birbirleriyle uyumayan değerler içermekle birlikte işleme mantıkları aynıdır. İki de törel ahlakla kişi-oluşta öznelerarasılığı teşkil etmektedir. Her ikisinin de birincil amacı makro iktidarın kapsayamadığı uzamda kişilerin davranışlarını öngörülebilir kılmaktır ki *Arap Ablakî Aklı*'nda ifade edildiği gibi mürüvvet ahlakı, “nefsin edebi” ve “dilnin edebi”ni kazandırmaktadır (Câbirî, 2015, s. 624).

Fakat, nesnel dindarlık özne için yeterli değildir. İnsan, ampirik-aşkın bir mevcudiyettir ve bu, hiçbir tarihselleşme biçimi tarafından tüketilemez. İnsandaki derinlemesine bir öznellik, her bir insanı diğerlerinden ayırtmaktadır. Genel olarak nesnel söylemlere tabi olan ama onların sınırlarını aşma eğilimini de her zaman gösteren bir dindarlık kipliği olarak öznel dindarlık (Gümü, 2019, s. 129) nesnel dindarlığın kurulumunu takip eden süreçte tarihselleşmeye başlamıştır. Zâhitlik olarak bilinen çeşitli davranış kalıplarıyla başlamış ve bir süre sonra söylem içerisinde sistemleşmiştir (Başer, 2017, s. 31 vd). Öznel dindarlığın meşru olabilmesi için o, nesnel dindarlığa tabi olmalıdır: “Şu halde, şeriatı kabul etmeden mârifet sahih olmaz” (Hücvirî, 2016, s. 83). Nesnel



dindarlık, öncelikle dilde tezahür ettiği gibi, öznel dindarlık da öznel bilgi formlarına alan açabilmek için dildeki lafız-mana arasındaki ilişkileri gevşetme yoluna gitmiştir (Ebû Serrâc Tûsî, 2016, s. 92-93). Sûfîler, bilgiye ulaşma konusundaki bu dönüşümle çıkarımsal aklın mecazî sonuçlarının ötesine geçerek şeylerin “hakikatinin hakikatine” ulaşabilmektedirler (Gazzâlî, 2017, s. 45; Kelabazi, 2014, s. 97-98). Çıkarımsal aklın merkezileştirici gücünü bertaraf edebilmek ve hakikatlerin hakikatine ulaşabilmek için Kur’an-ı Kerim’de akletme ile ilgili, tek bir anlama biçimine indirgenen kavramlar, çeşitli hiyerarşik düzenlere karşılık gelecek şekilde farklı anlamlara irca edilmiştir (Hakim Tirmizî, 2017, s. 59 vd). Öncelikle akıl nesnel bilgi üretmenin ötesinde hakikati idrak edecek şekilde yeniden tasarlanmalıdır: “Akıl Allah’ın kalplere yerleştirdiği basiret nurudur. Kul onun sayesinde, kalbine gelen düşüncelerin hak olanlarını bâtil olanlarından ayırt eder, düşmanının, yani şeytanın ve nefsinin vesveselerini fark eder ve kulluğunu yaparken nelere riayet etmesi gerektiğini bilir” (Hâris el-Muhâsibî, 2012, s. 79). Böylece Câbirî’nin de ifade ettiği gibi dini ifadeler biçimsel olarak “zahir, batın, had ve matla” şeklinde dört katmana ayrılmaktadır (Câbirî, 2001b, s. 358). Ama öznel dindarlığın bilgisi sadece onun ifade ettiği gibi anlamaya dayalı bir zâhir-bâtın dâualitesine bağlı değildir. Üstelik irade de bu özel bilginin edinilmesine dışsal bir koşul olarak katılmaktadır. Öznel bilginin oluşabilmesi için eylem gereklidir; herhangi bir şeye dair bilginin daha üstün bir bilgi buna dair ibadetlerin ardından gelmektedir (Hâris el-Muhâsibî, 2014, s. 189). Böyle bir bilginin sürekliliği için insanın kendisiyle sürekli bir mücadele yürütmesi gerekmektedir. Bu konuda Hâris el-Muhâsibî, şöyle demektedir: “Nefsinden sakın ve onu devamlı araştır. Onunla; zalim, hâin ve aldatan, delilinde belîğ ve güzel konuşmasıyla bâtil sözü süsleyen düşman, seninle yaptığı mûhâsama ve mûcâdeleye benzer bir mûhâsama ve mûcâdele sürdür” (Muhâsibî, 2014, s. 428). Bunun için dünya hayatıyla ruh arasında bir mesafe konulmalıdır; Peygamberler için haram olan dünya, sûfîler için mekruhtur (Sülemî, 1981, s. 12). Sûfîler, “malik ve memlûk olmaz” (Hücvirî, 2016, s. 100). Sûfîlerin, nesnel dindarlığın yapısını zorlayarak tecrübe ettikleri öznellik nesnellığe kaçınılmaz olarak zarar verdiği için nesnel söylemlerin eleştirel bakışlarını Sûfîlerin üzerinde tutmasına sebep olmuştur.



Din Eğitimi'nden araştırıldığında görülen, gelenekte krizlerin düzeyini çatlattığı ve bu sebeple bütünlüğünü sonsuza dek kaybetmiş figürler değil, kişi-oluşun daimi tarihselleşmesidir. Evrensel bir kimlik olarak geleneksel dindar özne, bu teorik ve pratik koşullar içerisinde meydana gelmiş ve her bir tekil dindar, bundan pay almışlardır. Siyaset, söylemler ve ahlaki kavrayış ve edimler, bu dizge içerisinde bu evrensel imge'yi somutlaştırmışlardır. Mezhep ya da diğer yorum farklılıkları, bu evrensel imge açısından herhangi bir farklılık oluşturmamakta ancak ve sadece evrensel imge'den pay alan öznelerin belirli zaman ve mekandaki bulunuşunun hipotetik ayrımlarını belirlemektedir. Bu çalışmada gösterilmeye çalışıldığı gibi kategorik ayrımlar Din Eğitimi bağlamında aşıkabilir olabilmektedir.

### Sonuç

Câbirî, Arap-İslam kültürünün yapısal analizi ile dikkate alınması gereken bir çözümleme sunmuştur. O, söylemlerin ve siyasî faaliyetlerin nasıl bir bütün oluşturduğunu, hangi ilkelerin dağılımlara birleşme çağrısı yaptığını, hangi kırılmaların kültürü biçimlendirdiğini göstermeye çalışmıştır. Alanında öncü olan bu çalışmanın metin hermenötiği ile tüketilmemesi için yeniden okunması, onun çabasının ulaşmak istediği amaca daha fazla yaklaştırılması büyük bir öneme sahiptir çünkü yapısal analizlerin yokluğunda geleneğin birlikli halini görmek, söylemlerin parçalı bakış açısında sürekli ertelenmekte ve dahası bütün bir tarihsel sürecin ulaştırmak istediği insan tasarımına giden bütün bağlantılar, bizzat bu söylemler tarafından iptal edilmektedir. Bu sebeple bu çalışmada geleneksel mükteşebatın Câbirî'nin başvurduğu ama eksik bir şekilde uyguladığı yöntemlerin sınırlılığında ve Din Eğitimi Bilimi -Din Eğitimi Bilimi'nin yeni bir tanımıyla- alanında yeniden okuması yapılmıştır. Onun yöntemsel hatası, geleneğin bütünlüğünü iktidarın açık ve seçik olmayan çıkarında yansıttığı için bütünlüğü olan daha küçük gelenek parçalarının planları ile neticelenmiştir. Bilgi ve iktidarın toplumsallık yani bir dünya üretme sürecinde birbirlerine zorunlulukla ihtiyaç duyan iki dinamik olduğunu göz ardı ettiği için herhangi bir iktidar biçimi gördüğü yerde, söz konusu iktidarın çevresinde kristalize olan bir dünya olduğunu tasavvur etmiştir. Analizinin Muaviye, Me'mun ya da İbn



Tümert gibi siyasî figürlerin peşinden sürüklenmesi bunun bir göstergesidir. Bir diğer sorun da bir pratik, belirli bir zaman-mekândaki bir tarihselleşme olarak geleneğin bir bütün halinde ancak Din Eğitimi'nin konusu olabileceğidir çünkü dindarlık, Din Eğitiminin konusudur. Felsefe bu pratiği kavramsal olarak incelediği için daha en başta birlikte çokluğu varsaymaktadır ki felsefi bir formasyona sahip olan Câbirî, bütünlük içinde mikro bütünlükler keşfetmiştir. Diğer söylemler ise, bu bütünlüğü inanç, eylem, dil gibi açılardan konu edinmektedir. Din Eğitimi'nin okumasında ise, Hz. Peygamber'in vefatından sonra geleneksel dindarlığın en genel sureti, bilgi-iktidar etkileşiminde oluşmaya başlamıştır ve bu dindarlık temelde üç alt boyutu içermiştir: nesnel dindarlık, öznel dindarlık ve halk dindarlığı. Beyân ve irfân, nesnel ve öznel dindarlığın bilgi teorisi olarak işlemiştir ve beyân, irfân ve burhân birbirinden tamamen farklı bilgi modelleri değil, bir ve aynı bilgi üretim mantığının (epistemisinin) tezahürleridir. Mürüvvet ahlakı, saf İslam ahlakı, Fârisî ahlak nesnel dindarlığın hukuki içeriğini ve aynı zamanda nesnelğin her bir insanın biricik oluşu itibariyle onların nesnelligindeki öznelliği belirlerken sûfî ahlak, öznel dindarlığın yüzeyindeki yarı-nesnel çerçeveye karşılık gelmektedir. Ve bütün bu bilgi modelleri ve onların etrafındaki davranış kalıpları, tek bir tarihsel insan biçiminin, kişi'nin anatomisinde birliğini bulmaktadır. Böyle bir okumada, güç, bilgi, ahlak, zan, içtihat gibi insanın tarihselliğini tesis eden bütün değişkenler, kendilerine özgü söylemlerin çokluğunun ardında bir imgede bir araya gelebilmektedir. Böylece Din Eğitimi bir pratik/praksis metafiziği olarak bütün söylemleri ve söylemsel olmayan oluşumlara da birliğini verecektir. Bu şekilde, geleneksel olanın bütünüyle yeni bir değerlendirmesini yapabileceği gibi geleceğin biçimlendirilmesinde de önemli bir fail olabilecektir. Böyle bir bütünlüğe, Din Eğitimi'nin klasik tanımıyla ulaşmak mümkün değildir. Mevcut Din Eğitimi tanımı, eğitimin tanımından türetildiği için kültürün yeniden üretiminin kısıtlı bir boyutuyla kendini sınırlandırmaktadır. Üstelik bunu Din Eğitimi'nden çok Din Pedagojisi olarak nitelemek daha uygundur. Zira ilkesini, başta çocuk olmak üzere 'birey'in anlamasından edinmektedir, ne Tanrı kavramından ne de aşkın bir özne tasavvurundan değil.





## Kaynaklar

- Abdülkâhir el Cürçânî. (2008). *Delâilü'l-îcâz* (G. Güman, Çev.). Litera Yayıncılık.
- Abdülkâhir el Cürçânî. (2018). *Esrâru'l-belâğa* (Z. Çelik, Çev.). Litera Yayıncılık.
- Alpyağlı, Recep. 2009. *Fark ve Yorum: Kur'an'ı Anlama Yolunda Felsefî Denemeler II*. 1. bs. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Aristoteles. (2010). *Metafizik* (A. Arslan, Çev.). Sosyal Yayınları.
- Balta, A. (2013). *Mubammed Âbid el-Câbirî'nin Dini Anlama Yöntemi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Rize.
- Başer, H. B. (2017). *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*. Klasik Yayınları.
- Câbirî. (2001a). *Arap-İslam Aklının Oluşumu* (İ. Akbaba, Çev.; 3. bs). Kitabevi Yayınları.
- Câbirî. (2001b). *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı* (B. Köroğlu, H. Hacak, & E. Demirli, Çev.). Kitabevi Yayınları.
- Câbirî. (2001c). *Arap-İslam Siyasal Aklı* (A. Akyüz, Çev.). Kitabevi Yayınları.
- Câbirî. (2003). *Felsefî Mirasımız ve Biz* (A. S. Aykut, Çev.). Kitabevi Yayınları.
- Câbirî. (2015). *Arap Ablaki Aklı* (M. Çelik, Çev.). Mana Yayınları.
- Câbirî. (2018). *Asabiyet ve Devlet: İbn Haldun'un Düşüncesi* (M. Çelik, Çev.). Mana Yayınları.
- Câbirî. (2019). *Arap-İslam Medeniyetinde Entelektüeller: İbn Hanbel Mihnesi & İbn Rüşd'ün Çilesi* (N. Konaklı, Çev.). Mana Yayınları.
- Corkum, P. (2019). This. *DIALOGOI: Ancient Philosophy Today*, 1(1), 38-83.
- Coşkun, Muhammed. 2015. "İslam/Arap Ahlakının Yapısal Soy Kütüğü –Muhammed Âbid el-Câbirî Bağlamında–". *Marmara Üniversitesi Öneri Dergisi* 11(43):185-204.
- Ebu Abdurrahman es-Sülemî. (1981). *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risaleleri* (S. Ateş, Çev.). Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Ebû Serrâc Tûsî. (2016). *El-Lüma`* (H. K. Yılmaz, Çev.). Erkam Yayınları.
- Foucault, M. (2011). Nietzsche, Freud, Marx. İçinde F. Keskin (Ed.), & I. Ergüden (Çev.), *Felsefe Sabnesi*. Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2014a). *Bilginin Arkeolojisi* (V. Urhan, Çev.). Ayrıntı Yayınları.



- Foucault, M. (2014b). Özne ve İktidar. İçinde I. Ergüden & O. Akinhay (Çev.), *Özne ve İktidar*. Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2015a). Hapishane Üzerine Söyleşi: Kitap ve Yöntemi. İçinde *İktidarm Gözü*. Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2015b). Hakikat ve Hukuksal Biçimler. İçinde I. Ergüden & F. Keskin (Çev.), *Büyük Kapatılma*. Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2015c). *Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi* (M. A. Kılıçbay, Çev.). İmge Kitabevi.
- Gazzâlî. (2017). *Mışkâtü'l-envâr* (M. Kaya, Çev.). Klasik Yayınları.
- Gümüş, S. (2019). *Güvenlik Toplumunda Dindarlık ve Din Eğitimi: Soybilimsel Bir Analiz*. Katip Yayınevi.
- Güneş, M. (2006). *M. A. Câbirî'nin Arap Aklını Tenkidi ve Arap-İslâm Geleneğini Okuma Biçimi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van.
- Hakim Tirmizî. (2017). *Beyanü'l-fark beyne's-sadri ve'l-kalbi ve'l-fuadi ve'l-lübbi (Kalbin Anlamı)* (E. Demirli, Çev.). Hayy Kitap.
- Hâris el-Muhâsibî. (2012). El-Kasdu ve'r-rucû`u ilallâh. İçinde M. Coşkun (Çev.), *Tevbenin İlk Adımı*. İlkharf Yayınevi.
- Hâris el-Muhâsibî. (2014). *Er-Riâye* (Ş. Filiz & H. Küçük, Çev.). İnsan Yayınları.
- Hasan el-Basrî. (2015). *Kader Risalesi*. Düşün Yayıncılık.
- Hücvirî. (2016). *Keşfu'l-Mabçûb* (S. Uludağ, Çev.). Dergâh Yayınları.
- İbn Haldun. (2018). *Mukaddime* (S. Uludağ, Çev.). Dergâh Yayınları.
- İbn Sina. (2017). *Metafizik* (E. Demirli & Ö. Türker, Çev.). Litera Yayıncılık.
- Kelabazi. (2014). *Ta'arruf* (S. Uludağ, Çev.). Dergâh Yayınları.
- Keskin, İbrahim. 2010. "Arap-İslam Kültürünün Yapısalcı Analizinin İmkânı: Muhammed Âbid el-Câbirî Örneği". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19(1):255-74.
- Koç, Y. (2008). *Theologia'nın Esasları: Felsefe'nin ve Teoloji'nin Nazariyatı Üzerine Bir İnceleme*. Cedit Neşriyat.
- Koç, Y. (2019). *Anadolu Mayası: Türk Kimliği Üzerine Bir İnceleme*. Cedit Neşriyat.
- Koselleck, R. (2013). *Kavramlar Taribi: Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatigi Üzerine Araştırmalar*. İletişim Yayınları.



- Martin Loughlin. (2017). *Kamu Hukukunun Temelleri* (D. Ç. Sever & K. Turanlı, Çev.). Dipnot Yayınları.
- Muhyiddin İbn Arabî. (2007). *Fütûbât-ı Mekkiyye I* (E. Demirli, Çev.). Litera Yayıncılık.
- Sidi, A.-A. (2019). *Akılculuk ve Aydınlanma Bağlamında İbn Rüşd'ün Felsefe Tasavvuruna Modern Yaklaşımlar: Muhammed Âbid el-Câbirî Örneği* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Şâfî. (2015). *El-Umm* (M. Özdemir, Çev.). Buruc Yayınları.
- Ulukütük, Mehmet. 2013. "Muhammed Âbid el-Câbirî'de Din-Akıl İlişkinin Epistemolojik Analizi" (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Atatürk Üniversitesi SBE, Erzurum.
- Vural, Ayşe. 2019. "Muhammed Âbid el-Câbirî'nin Fıkıh Anlayışı" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul.
- Yılmaz, M. S. (2005). *Muhammed Abid el-Cabirî'nin Eserlerinde Din-Siyaset İlişkisi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

**Öz:** Bu çalışma, Câbirî'nin İslam geleneğine yönelik yapısal analizinin Din Eğitimi bağlamında yeni bir okumasını yapmayı amaçlamaktadır. Çalışma iki bölüme ayrılmıştır. Birinci bölümde Câbirî'nin Arap-İslam aklı, yapısal özelliklerine göre analiz edilmiştir. İkinci bölümde ise, bilgi ve iktidar ilişkilerinin hangi tarihsel koşullar altında geleneksel dindar imgesini inşa ettikleri tanıtılmış ve bu inşa sürecinde teorik ve pratik akılların nasıl birbirlerine eklenmiş oldukları belirlenmiştir. Câbirî'nin Arap-İslam aklı kuramında bilgi, iktidarın çevreyi dönüştürmesinde bir araç olarak görülmektedir. Bu sebeple o, iktidarın çıkarına ulaşırken açtığı çatlakta birbiriyle iletişimi olmayan üç ayrı bilgi modeline, beyân, irfân ve burhâna; din tarafından biçimlendirilen ama çok geçmeden bilinçdışı koşullarına geri dönen siyasete; bilgi modelleri ile siyaset arasındaki boşluğa yerleşen ahlaki kavrayışlara ulaşmıştır. Sorunsal Din Eğitimi Bilimi bağlamında ele alındığında bütün bu çokluk, geleneksel toplumun kendi tarihsel koşullarında tek bir tarihsel figürün, kişi'nin dindarlığında birliğini bulmaktadır. Beyân, nesnel dindarlığın; irfân, öznel dindarlığın bilgi modelidir.



**Anahtar Kelimeler:** Din eğitimi, dindarlık, nesnel dindarlık, öznel dindarlık, Cábiri.

