



KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Wael B. Hallaq. *Modernitenin Reformu: Abdurrahman Taha'nın Felsefesinde Ahlak ve Yeni İnsan* (trc. Tahir Uluç). İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020, 451 sayfa.

Hümeyra ÖZTURAN*

İslâm hukuku sahasındaki çalışmalarıyla tanınan ve hâlihazırda Columbia Üniversitesi'nde profesör olarak görev yapan Wael B. Hallaq'ın 2019'da yayımlanmış olan son kitabı *Reforming Modernity: Ethics and the New Human in the Philosophy of Abdurrahman Taha*, çok geçmeden Türkçeye tercüme edilerek Mayıs 2020'de Türk okuyucusuna ulaştı. Bu eserde, Faslı düşünür Abdurrahman Taha'nın (d. 1944) modernizm-İslâm ilişkisine dair görüşleri, Hallaq tarafından aktarılmakta ve tartışılmaktadır. Çalışmalarını takip edenler için Hallaq'ın, çağdaş bir düşünürün görüşlerini ele alan müstakil bir kitap yazmış olması şartıcı gelebilir. Onun neden Abdurrahman Taha ile özel olarak ilgilendiği ve Taha'nın görüşlerine neden böylesi bir önem atfettiği sorusunun cevabı, kitabın hemen başında, Hallaq'ın Türkçe tercümeye özel yazdığı önsözde karşımıza çıkar (s.15). Hallaq, İslâm hukuku ve düşüncesi üzerine çalışan bir akademisyen olarak, küresel ölçekteki tartışmalarda İslâm'ın sunduğu önerme ve yaklaşımların dikkate alınması gerektiği hususunda özel bir hassasiyete sahiptir. Bu hassasiyet aslında Hallaq'ın, İslâmî söylemlerin hâkim Batılı kabullere yönelik kuvvetli eleştiriler yöneltebilme potansiyeline sahip olduğuna dair inancından kaynaklanır. İşte tam da bu noktada Hallaq'ın Abdurrahman Taha'ya dikkat kesilmesinin gerekçesi ortaya çıkar: Hallaq, modernizmin bir *ilerleme teolojisi* (*theology of progress*) olduğunu iddia ettiği modernizm eleştirisi projesinin ilk iki adımı olarak *Impossible State* ve *Restating Orientalism* eserlerini kaleme almıştır. Abdurrahman Taha ise, Hallaq'inkine benzer ve uygun argümanlarla moderniteyi eleştiren Müslüman bir düşünürdür ve Hallaq, İslâm geleneği içerisinde yöneltilmiş bu kendisinininkine benzer modernite eleştirisini değerlendirmek suretiyle kendi modernizm eleştirisi projesini tamamlamak istemektedir.

Buraya kadarki ifadelerden Hallaq'ın Taha'yı sadece bir araç olarak önemseydiği sonucu çıkmamalıdır. Hallaq, benzer konularda yazan diğer reformcu Arap düşünürlere göre Taha'nın felsefesinin çok daha derin ve dikkatli olduğunu düşünmektedir. Bu bağlamda Hallaq, modernizmi eleştirmek yerine İslâm kültürünü moderniteye uygun bir okumaya tâbi tutmaya kalkışan Antun, Arkoun ve Câbirî gibi Arap düşünürlerin aksine Taha'nın bizatihi

* Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, humeयरakaragozoglul@gmail.com
Orcid No: 0000-0003-4586-629X

modernizme eleştirel yaklaşmış olmasını çok daha isabetli ve dikkate değer bulur. Bütün bu arka plan nedeniyle Hallağ söz konusu eserinde, Taha'nın modernite eleştirisinin dikkatli ve titiz bir okumasını yapacak ve her yerde olmasa da bazı noktalarda kendi perspektifinden tenkitlerini de dile getirecektir. Kitabın sonunda, Taha'nın bu eserdeki bazı eleştirilere yönelik kaleme aldığı kısa bir cevabını görmekteyiz. Hallağ baskıdan önce bu cevapları da dikkate alarak eserini revize ettiğini söylemektedir.

Hallağ'ın, Taha'nın düşüncesinin ana hatlarını sistemli olarak ortaya koyduğu söylenebilir. Her ne kadar altı bölümde Taha'nın modernizm eleştirisi ve reform teklifi konu edilse de Taha'nın iddialarının temel önermeleri bu bölümlerde dağınık hâlde bulunmaktadır. Bu nedenle değerlendirmede, bütün bölümler tek tek incelenmek yerine mezkûr temel önermeler yeniden organize edilip sistemli olarak sunulacak ve Hallağ'ın bunlara yönelik eleştirileri zikredilecektir. Bu noktada kitabın da temel meselesi olan, Taha'nın modernizm ve ahlak zeminindeki argümanları merkeze alınacaktır. Kitabın son kısmındaki siyasete dair bahis ise kanaatimce müstakil olarak başka bir çalışmada değerlendirilmelidir.

Taha'nın modernizme dair yaklaşımı en temelde “modernite eleştirisi” ve “olumlu modernite teklifi” olarak isimlendirebileceğimiz iki ana kısımdan müteşekkildir. Taha tarafından moderniteye yöneltilen eleştiriler, teklif ettiği reformun da gerekçelerini oluşturmaktadır. Hallağ'ın, Taha'nın teklifinden ziyade eleştirisinden etkilendiği söylenebilir. Hallağ'ın bilhassa ilgilendiği ve onaylamış görüldüğü eleştiri, Taha'nın, “modernitenin en az bir din kadar teolojik olduğu” ve bu nedenle “diğer din ve ideolojilerden daha üstün hiçbir tarafı olmadığı” şeklindeki iddiasıdır. Bu iddianın Hallağ tarafından neden bu kadar makul görüldüğünü anlamak zor değildir. Hallağ da modernitenin aslında bir *ilerleme teolojisi* olduğu ve bu bakımdan herhangi bir dinden çok da farklı olmadığı kanaatindeydi. Taha, moderniteye yönelttiği bu eleştiriye esas olarak modernizme dayalı “dinî bir reform” a kalkışmanın ne kadar anlamlı olduğunu sorgulamaktadır. İşte tam da bu nokta hem Taha'nın kendisini hem de Hallağ'ın onu diğer reformcu Arap düşünürlerden ayırdığı yerdir. Hem Taha hem Hallağ, bu farkı belirgin kılmak için hedefe Câbirî'yi koymuş görünmektedirler.

Taha'nın felsefesi, açık bir Câbirî eleştirisine dayanır. Hallağ, bu eleştiriye neredeyse başından sonuna kadar hak vermiş görünmekte ve hem kitabın girişinde neden diğer Arap düşünürlerini değil de Taha'yı araştırma konusu olarak seçtiğini temellendirirken hem de kitabın diğer bölümlerinde Taha'nın felsefesine Câbirî ile mukayeseli olarak değinmektedir. Milliyetçi ve anakronik kurguları olduğu (s. 41), siyasi endişelerine yenik düştüğü (s. 44-5) gibi muhtelif açılardan eleştirilerde bulunsalar da Taha ve Hallağ'ın Câbirî'ye yönelik en temel tenkidi, Câbirî'nin modern akılcılık yaklaşımını aşamamış ve söz konusu yaklaşımdan hareketle İslâm kültürünü değerlendirmeye yönelmiş olmasıdır. Fars etkisine büyük bir düşmanlık beslemesine karşı Yunan aklına duyduğu hayranlık ve bu akli esas olarak “burhan”ı bariz şekilde öne çıkarması, buna karşılık “beyan” ve “irfan”ı açıkça daha alt bir yere

konumlandırması, Câbirî'ye yönelik suçlamalarının özünü oluşturur.¹ Burada asıl merak uyandıran husus Câbirî'nin hatalarına düşmeksizin Taha'nın nasıl bir modernite kurgusu sunacağıdır. Burada da hatadan tamamen uzak bir reform önerisi sunulmadığı rahatlıkla söylenebilir.

Taha'nın modernite eleştirisinin ilk adımı, Câbirî'ye yönelik suçlamalarında belirgin hâle geldiği üzere akılcılık eleştirisidir. Taha'ya göre modernizm -Taha'nın isimlendirmesiyle- *soyut akılcılığa* dayanmaktadır. Taha'nın düşüncesinde soyut akılcılık kavramı, aklın kesin bilgiyi sağladığı ve aynı yasalara ulaştıracak şekilde akıl sahibi herkeste ortak olarak bulunduğu şeklindeki modern kabulü ifade eder. Ancak Taha'ya göre akli bilgilerin kesinlikten uzak olduğu ve çelişkili sonuçlara götürdüğüne dair “neredeysen bir yüzyıldır kesin kanıtlar ortaya konmuştur”. Taha'nın bunu temellendirmek üzere sunduğu argümanlar ilginçtir. İlki, modernitede kesinliği sağlayan temel şey olarak görülen matematiğin aslında kesin bilgi vermekten uzak olduğu ancak “x önermesi doğruysa, ona bağlı olan y önermesi de doğrudur” şeklinde önermeler kurmayı mümkün kıldığı, buna karşılık x önermesinin doğruluğuna dair bir araştırmayı kapsamadığı argümanıdır (s. 210). Diğer argümanı ise bizatihi felsefe tarihindeki birbirleriyle çelişen ve birbirini nakzeden onlarca görüşün varlığının, sonsuzca düşünme biçimlerinin varlığına işaret ettiği ve tek tip bir akılcılıktan söz edilemeyeceğidir (s. 211, 214). Matematiğin, klasik felsefede dahi metafizikten farklı olarak “gerçekte var olmayan nesnelere dair” bir ilim olarak tanımlandığı ve dolayısıyla “x önermesinin hakikatinin” bu ilmin zaten meselesi olmadığı malumdur. Matematiğin, hesaplamalarla kesinlik vadettiği temel alan ise metafizik değil deneysel alandır ve Hallaq, Taha'nın deneysel alandaki kesinlik arayışına dair bir eleştirisinden hiç söz etmemektedir. Bu büyük bir eksiklik, çünkü moderniteyi temsil eden temel şey akılcılıktan ziyade deneyciliktir. Taha'nın akılcılık eleştirisi bağlamında hedef tahtasına koyduğu Aristoteles akılcılığı, daha Aydınlanma'ya gelmeden esaslı eleştirilere uğramıştı ve Aydınlanma'yı inşa eden temel şey, Locke ve Hume'da tam ifadesini bulan saf deneycilik rüyasıydı. Dolayısıyla hem Taha'nın eleştirisi yetersizdir hem de Hallaq'ın bunu fark etmeyişi veya buna değinmeyişi bir eksiklik. Felsefe tarihinin birbirine karşıt görüşlerle dolu olduğuna dair argümanı ise doğrusu felsefe geleneğinin içinden biri olarak Taha'dan beklenmeyecek naiflikte bir iddiadır. Doğası gereği eleştirel ve birikimsel olan bir disiplinde, birbirini tamamiyle onaylayan görüşler silsilesi bulmak zaten yanlış bir beklentidir, felsefenin doğasına aykırı bir durumu gerekçe göstererek bunu aklın göreçeliliğine dair bir argüman olarak kullanmak açıkça hatalıdır.

Soyut akılcılık kavramı çerçevesinde Aristotelesçi akılcılığı eleştiren Taha, buradan İslâm felsefesi eleştirisine geçer. Aynı şekilde İslâm felsefesi ve teolojik metafiziğin öncül ve iddialarının da kesinlikten uzak olduğunu açıkça ifade etmektedir (s. 210). Dahası, bu akılcılıktan doğan kavramları esas alan Gazzâlî ve İbn Rüşd gibilerinin, yerli bilime katkı yapmalarının

1 Benzer eksikliklere değinen bir Câbirî değerlendirmesi için bkz. Hümeyra Özturan, “Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Ahlakî Aklı*, çev. Muhammet Çelik (Kitap Değerlendirmesi)”, *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, III, sy. 2, 2017, s. 141-8.

mümkün olmadığını söyler (s. 77). Soyut akılcılığa karşı Taha'nın iddiası, akliliğin kültüre has ve göreceli olduğudur. Taha burada soyut aklın karşısına yerleştirdiği *müsedded* yani *rehberlik edilmiş akıl* ile *müeyyed* yani *desteklenmiş akıl* kavramlarından söz eder. Taha'nın ifadesiyle rehberlik edilmiş akıl, “şer‘î işlerle ‘kalınlaştırılmış’(?) soyut akıldır”. Desteklenmiş akıl ise daha ileri bir noktayı ifade ederek, amel ve ibadetlere yoğunlaşmak suretiyle şeyleri olduğu gibi bilmeye yönelmiş akıl anlamına gelmektedir. Taha desteklenmiş aklın en mükemmel biçimini tasavvufi alanda elde ettiğini ifade eder. Taha'nın bu akıl türlerine dair izahları (s. 216-31) Hallağ'ın aktarımına rağmen (yahut onun sebebiyle) kimi zaman anlaşılacak kadar soyuttur ve doğrusu soyut akıldan farklarının ne olduğu açık değildir. En aşikâr olan husus, desteklenmiş aklın, bilginin amelle birlikte olmasını kontrol eden akıl olduğudur. Bu noktada Taha'nın “İslâmî akıl” formülasyonuna ulaşılmaktadır.

Taha'ya göre “İslâmî akıl” şu üç niteliği haizdir: (1-) İslâmî bilgi diğer bütün bilgilere göre önceliklidir. (2-) Nazarî bilgi, amele ve pratik bilgiye dayanır. (3-) Vad‘î akıl (mütercim bunu *pozitivist akıl* olarak tercüme etmiştir, s. 76) şer‘î akla dayanır. Burada en izaha muhtaç olanlar birinci ve üçüncü nitelikler iken, Hallağ'ın bütün ilgisi ikinci niteliğedir. Birinci ve üçüncü maddeler, kitapta hiç açıklanmamış duran, dini önermeler ve deneysel dünya arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağına dair meseleyi aydınlatabilirdi. Ancak Hallağ, meselenin İslâmî yönüyle ilgilenmekten ziyade, -aslında en başta ihsas ettirdiği üzere- daima modernite eleştirisine yoğunlaşmıştır. İkinci maddeyi, “modernizmde hiç olmayan bir şeye işaret eden gerçek bir yenilik” olarak niteleyip daha ziyade onun üstünde durması da bunu açıkça göstermektedir (s. 76).

İslâmî aklın niteliklerinden ikincisi olarak sayılan “nazarın amele dayanması” maddesi, yine Taha'nın modernizm eleştirilerinden birinde temellenmektedir. Bu eleştiri, Batı'nın modernizm sürecinde yaşadığı ahlak krizi neticesinde sürekli ahlaka dair “konuşma”sı, ancak “amel”e yönelik bir girişimde bulunmamasıdır. Bu nedenle ahlak hususunda Batı'yı *söz medeniyeti* (*hadâratü'l-kavl*) olarak niteleyen Taha, İslâm modernizminin Batılı moderniteden farklı olarak “amel”i öne çıkarması gerektiğini vurgular (s. 193, 251-5). Taha'ya göre akıl, Aristoteles tarafından formüle edildiğinin aksine insanı hayvandan ayıran temel nitelik olarak görülemez. Ona göre insanı hayvandan ayıran en temel nitelik “ahlak”tır. Buna göre ahlaklı eylem, insana özgüdür ve insanı insan yapan şey o olmalıdır. Bu bağlamda akli değil ameli önceliğini açıkça gösteren Taha, aklın da amele uygun olarak dönüşmesi, bir başka ifadeyle aklın amele dayanması gerektiğini söylemektedir (s. 73).

Taha'ya göre amele dayanan desteklenmiş akıl, din ve ahlakı birleştiren yeni bir akıl önerisidir. Arka planında ise “din olmadan ahlakın olmayacağı” önermesi vardır (s. 239). Din ve ahlak arasında kurulan bu ilişki, kaçınılmaz olarak *hüsün-kubuh meselesini* ve bununla alakalı üç temel senaryoyu gündeme getirir: Ahlakın dine tabi kılınması, dinin ahlaka tabi kılınması ve ikisinin özsel olarak birbirinden ayrı olduğunun kabul edilmesi. Taha açıkça “ahlakın dine tâbi kılınmasını” savunur ve bu bağlamda *Euthyphron ikilemi* ile *olgu-değer*

problemini cevaplamaya çalışır. Hallaq, Taha'nın aklın göreceliliğine dair iddiasını hemen kabule hazırır. Bu konuda herhangi bir yorum yapmazken, Taha'nın din temelli ahlak anlatımında da eleştiriyi tamamen bırakarak aktarıcı bir role bürünür. Taha'nın olgu-değer problemine ilişkin cevabı hakikaten tatmin edicidir fakat “din olmadan ahlakın olmayacağı” şeklindeki önermesinin olgusal gerçekliğe mi, istatistiksel bir veriye mi yoksa tamamen bir temenniye mi dayandığı belirsizdir. Dahası, “amelin dine dayanması” ve “aklın da bu amele göre şekillenmesi” şeklindeki idealin tam olarak nasıl bir şey olduğu, buna dair hiçbir örnek verilmediği için tasavvuru zor bir öneri olarak karşımızda durmaktadır.

Sonuçta Taha İslâm ahlakına dayalı bir akıl önerir ve bunun evrenselliğini hedefler (s. 195-6). O, son din olması sebebiyle İslâm ahlakının, çağın ihtiyaçlarına en uygun cevapları verebileceği kanaatinde. Bu nedenle İslâm'ın, tabiri caizse dünyanın ahlaki liderliğini üstlenebileceğini söylemektedir. Bu amaca yönelik olarak diğer insanlarla diyalogun (*hivâr*) önemini vurgulasa da bunun nasıl bir diyalog olacağı belli değildir. Hallaq da bunun hidayete teşvik edici bir diyalog olup olmayacağına dair sorunun, Taha'nın kitaplarında cevapsız kaldığını belirtir (s. 204). Taha'nın, İslâm ahlakına yüklediği bu misyonu anlatırken söyledikleri öylesine soyut ve edebidir ki, çoğu yerde ne kastettiği anlaşılmamaktadır (s. 198-9). Bu kısımlarda Hallaq'ın *Rûhu'l-hadâse*'den alıntılar yapmakla yetinmiş olması, onun da bu soyut anlatımla söylenmek isteneni tam olarak yorumlayamadığını düşündürmektedir. Nitekim Hallaq, iddialarını açıklamak için Taha'nın deneysel örnekler vermediğini ve somut kriterlerden söz etmediğini sonunda açıkça ifade eder (s. 202). Esasında bu büyük bir eksiklik çünkü aklın ahlaka dayandığını ve ahlakın da İslâm ahlakında evrensel ve kuşatıcı ifadesini bulduğunu, modern dönemde İslâm ahlakının bütün insanlığa ahlak önderliği yapabileceğini söylemek dikkat çekici bir iddiadır. Ancak böyle bir iddia, nasıl gerçekleşeceği izah edilmeden ortaya atıldığı anda anlamını yitirmektedir.

Taha'nın modernizme olan ilgisi sadece eleştiri düzeyinde olmayıp olumlu bir modernite önerisini de kapsamaktadır. Taha, söz konusu önerisini temellendirmek üzere önemli bir ayırım yapar: Modernite olgusu ve modernitenin ruhu ayrımı. Taha, *Rûhu'l-hadâse* eserinde modernitenin olgusal yönünün Avro-Amerikan olduğunu ancak modernitenin ruhunun bir bütün olarak insanlığın malı olduğunu belirtir (s. 123). Ona göre modernite tamamen başka bir kültürde ortaya çıkmış ve o kültüre has özelliklerle çok farklı şekilde de olabilirdi. Bu nedenle Taha, modernitenin kültürden bağımsız olarak bir ruhu olduğunu, bunun da *rûst*, *eleştiri* ve *evrensellik* ilkeleriyle formüle edilebileceğini belirtir. Taha'ya göre gayr-i İslâmî bir modernite varsa, İslâmî bir modernite de olabilir (s. 116). Taha bu düşünceyle, modernitenin ruhunun üç niteliğinin İslâm'a uygun şekilde nasıl gerçekleştirilebileceğini anlatır. Onun idealize ettiği İslâm modernitesi ahlak merkezlidir ve yukarıda da izah etmiş olduğumuz üzere akıl dahi bu ahlaka dayalıdır (s. 117). Hallaq bu noktada Taha'nın söylediklerinin, başta moderniteye yönelttiği eleştirilerle uyumlu olmadığına işaret eder. Hallaq'ın şu sorusu dikkat çekicidir: “Mesela modernitenin getirilerinden biri olan küreselleşme ahlaklı kılınabilse -ki bunun mümkün olup olmadığı tartışmalıdır-, küreselleşme kendisini o yapan

mevcut yapısını hâlâ sürdürebiliyor olur mu?” (s. 128). Taha burada, küreselleşmenin ahlaka ilişkin bir boyutunun ve ayrıca bir de ahlaktan bağımsız yapısal bir boyutunun olduğunu kabul ediyor gibidir. Fakat bu aslında, onun tam da başta modernizm eleştirisi yaparken söylediği pek çok şeyle çelişmektedir. Dolayısıyla Hallağ'ın burada Taha'nın çelişkiye düştüğüne dair tespiti (s. 158) yerindedir. Hatta aynı çelişki, Taha'nın İslâmî hümanizme dair görüşlerinde de belirmektedir (s. 169-171). Taha'nın kitabın sonundaki cevabi metninde en çok Hallağ'ın söz konusu küreselleşme eleştirisi üzerinde durulmaktadır. Taha burada ısrarla küreselleşmenin, modernizm olgusuyla ilgili olup ruhuyla ilgisi olmadığını, dolayısıyla kendisinin küreselleşme olgusunu değil evrenselleşme-genelleşme ruhunu dikkate aldığını belirtir (s. 364). Bu cevap, Hallağ'ın yönelttiği eleştirilere tam uymaz. Bu durum Hallağ'ın, Taha'nın cevabi metninden sonra kitabını tashih ederken söz konusu eleştirilerini tadil ederek onları daha farklı bir yapıda ortaya koyduğunu düşündürmektedir.

Hallağ'ın eleştirisine şu eklenebilir: Taha, diğer reformcu Arap düşünürleri, İslâm'ı modernizme uydurmaya çalışmakla suçlamaktaydı. Ancak kendisinin, İslâm ahlakını modernizmin ruhu olduğunu söylediği rüş, eleştiri ve evrensellik ilkelerini dikkate alarak ortaya koyuşu da farklı bir girişim değildir. Taha, modernizmin ruhunu olgusundan ayırmak suretiyle böyle bir eleştiriden kaçınabileceğini düşünmüş görünse de neticede modern dönemde ortaya çıkmış üç temel ölçütü dikkate alan bir İslâm yorumu sunmuş olmaktadır. Hallağ'ın yukarıda bahsettiği ve Taha'nın içine düştüğünü söylediği çelişki bu şekilde ifade edildiğinde çok daha açık hâle gelmektedir.

Sonuç olarak Hallağ'ın eseri, Taha'nın modernizme yönelik eleştirilerini ve İslâmî modernite teklifini konu edinir. Fakat kitabın arka planındaki temel gaye, Hallağ'ın kendi modernite eleştirisidir ve bu çalışma da esasında Hallağ'ın projesinin İslâmî gelenekteki benzer bir modelini incelemek için kaleme alınmıştır. Bu nedenle eser, Taha'nın felsefesini öğrenip anlamak açısından değil Hallağ'ın projesini öğrenmek ve anlamak bakımından önemlidir. Hallağ bazen müdahalede bulunmaksızın Taha'nın düşüncelerini aktarsa da kendince önemli noktaları öne çıkarıp diğerlerini daha yüzeysel bırakmak suretiyle aktarımı yönetmekte, bu da argüman ve iddiaların anlatımında bir düzensizlik oluşturmaktadır. Kitabın tercümesi genel olarak akıcı ve başarılı olmakla birlikte, birkaç yerde tercümeyle ilgili düşük cümle ve ifadeler de mevcuttur.² Son olarak kitabın modernizm ve İslâm ilişkisine ilgi duyanlar için göz ardı edilmemesi gereken bir kaynak olduğu söylenmelidir.

2 Mesela bk. s. 101: “Çağdaş Arap düşüncesinin en iyi örneği dahi, Câbirî'nin bilgili eserinde ortaya konulduğu şekliyle ..”, s. 113: “Ancak Taha'nın projesindeki daha büyük ve daha önemli nokta, diyalektik olarak örülmüş, iç içe girmenin açıkça karakterize ettiği ve yapılandığı bir gelenek lehinde ikna edici söylemi olarak kalmaktadır.” ve s. 340: “Ansiklopedik geniş bilgisi ve Arap dünyasındaki popülerliği ile Câbirî'nin çalışması modernleşmiş ve modernleşen bir Arap düşüncesinin geniş ve kökleşmiş bir temsilini yansıtır, eğer on dokuzuncu yüzyılın sonunda başlayan bir akımın yüksek bir noktasını veya zirvesinin temsilini değilse.”