

FELSEFE DÜNYASI

2016/YAZ/ SUMMER Sayı/Issue: 63

FELSEFE / DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel, Süreli ve Hakemli Bir Dergidir.

ISSN 1301-0875

Türk Felsefe Derneği mensubu tüm öğretim üyeleri (Prof. Dr., Doç. Dr., Yard. Doç. Dr.) *Felsefe Dünyası*'nın Danışma Kurulu/Hakem Heyetinin doğal üyesidir.

Sahibi/Publisher

Türk Felsefe Derneği Adına
Başkan Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

Editör / Editor

Prof. Dr. Celal TÜNER

Yazı Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet İNAM (ODTÜ)
Prof. Dr. Celal TÜNER (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. M. Kazım ARICAN (Yıldırım Beyazıt Ün.)
Doç. Dr. Levent BAYRAKTAR (Yıldırım Beyazıt Ün.)
Yard. Doç. Dr. Necmettin Pehlivan (Ankara Üniversitesi)
Yard. Doç. Dr. M. Enes KALA (Yıldırım Beyazıt Ün.)

Felsefe Dünyası yılda iki sayı olmak üzere Temmuz ve Aralık aylarında yayımlanır. 2004 yılından itibaren Philosopher's Index ve Tubitak/ULAKBİM tarafından dizinlenmektedir.

Felsefe Dünyası is a refereed journal and is published biannually. It is indexed by Philosopher's Index and Tubitak/ULAKBİM since 2004.

Adres/Adress

Necatibey Caddesi No: 8/122
Kızılay - Çankaya / ANKARA
PK 21 Yenişehir/Ankara • Tel & Fax: 0 312 231 54 40
www.tufed.org.tr

Fiyatı / Price: 35 ₺ (KDV Dahil)

Banka Hesap No / Account No:

Vakıf Bank Kızılay Şubesi

IBAN : TR82 0001 5001 5800 7288 3364 51

Dizgi ve Baskı / Design and Printed by.

Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi

Alinteri Bulvarı 1256 Sokak No: 11

Yenimahalle/ANKARA

Tel: 0 312 354 91 31 (Pbx) Fax: 0 312 354 91 32

Basım Tarihi : Temmuz 2016, 750 Adet

Felsefî Mirasımızı Bugün Yeniden Nasıl Temellük Edebiliriz? Câbirî'nin İslam Düşüncesi Okuması Bağlamında Eleştirel Bir Soruşturma¹

Mehmet ULUKÜTÜK*

Giriş: Câbirî ve İslam Düşüncesini Okuma Biçiminin Ana Hatları

Modern dönemlerde düşünce mirasımızı ve düşünce mirasımızın iz bırakmış, önemli şahsiyetlerini bugün nasıl anlayabiliriz? Kendileriyle aramıza ciddi zaman dilimleri girmiş düşünürleri 'şimdi', 'burada' anlayabilmemizin nesnel imkânlarından söz edebilir miyiz? Eğer nesnel ve mutlak anlamadan söz etmemiz mümkün değilse o halde, öznelliğimizin sınırsızlığından bahsedebilir miyiz? Geçmişteki/gelenekteki bir düşünürü bugün anlamamız, saf öznel bilincimizin de ötesinde içinde yaşadığımız çağın bazı anlama/yorumlama kategorileri etrafında mı gerçekleşmektedir? Bu sorular listesini daha da uzatabiliriz, ancak modern zamanlarla birlikte ortada geçmişimizi, geleneğimizi anlama ve anlamlandırma sorunumuzun varlığını göstermesi açısından bu sorular önem arz etmektedir.

Muhammed Âbid Câbirî (1936-2010), Arap-İslam felsefesi bağlamında epistemolojinin temel problematikleri etrafında bilginin anlamı ve rasyonalizm sorununu çalışmalarının merkezine almış, Batılı entelektüel gelenek ile postsömürgecilik dönemi Arap dünyası arasında bağlantılar kurmaya çalışmıştır. Bu entelektüel ve bilimsel çabaların politik arenada

* Gaziantep Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Yrd. Doç. Dr.

1 Bu makale daha önce Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumunda sunulmuş olan tebliğimin gözden geçirilmiş, bazı ekleme ve düzeltmeler yapılmış ve genişletilmiş halidir.

karşılığı ve maksadı ise, Kuzey Afrika'da bağımsızlık sonrasında başlayan ve modern Arap düşüncesini klasik entelektüel geleneğin belli rasyonel kalıpları içine yerleştirmeyi amaçlayan kültürel bakımdan sömürgecilikten kurtulma projesini gerçekleştirmektir.² İbrahim Ebu-Rabî'nin değerlendirmesine göre Câbirî, bu projesini gerçekleştirmek için çifte bir süreç izlemektedir: (i) Geçmişin yapıçözümü, (ii) postsömürgecilik dönemi Arap düşüncesinin karşılaştığı en acil sorunların incelenmesi.³ Câbirî'nin temel ilgisi klasik dönemin felsefe algısını belirleyen metafizik ya da teoloji değil, çağdaş dönemin seküler felsefe kavrayışının belirlediği felsefi kültürdür. Klasik çağda gelişen İslam teolojisinin sorunları, onu yalnızca akıl ve kültürü etkilediği oranda ilgilendirmektedir. Bu bağlamda ona göre, felsefe, çağdaş Arap kültürünü teolojik zihniyetin (selefî aklının) dar görüşlülüğünden kurtararak onu eski çağa ait teolojik ön kabullerden ayıracaktır⁴

Câbirî (*Tekvinu'l-Aqli'l-Arabî*) *Arap-İslam Aklının Oluşumu* adlı eserini takdim ederken, her yeniden yapılanma projesinin öncelikli ve ayrılmaz parçasının akıl *eleştirisi* olması gerektiğini ifade eder. Ona göre aslında yüzyıl önce konuşulması ve gerçekleştirilmesi gereken akıl eleştirisi bir türlü yapılamamıştır. Câbirî'ye göre kendi rönesansımızı gerçekleştirememiş olmamızın de sebebi budur. Zira hiç silkinip kalkmamış bir akılla, daha doğrusu işleyiş biçimi, kavramları, hayata bakışı ve genel tasavvurları kapsamlı bir şekilde yeniden ele alınmamış bir akılla rönesans yapmak mümkün değildir.⁵

Câbirî için genelde aklın neliği ve işleme tarzı özelde ise Arap aklının tarihsel süreçte oluşan mahiyeti ve işleme modelleri önemli ve öncelikli bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira yalnızca akıl, modern Arap dünyasındaki kültürel kaosu sona erdirebilir. Bu tezi savunan Câbirî, rasyonalizmi Arap toplumunun geçmişin prangalarına karşı tek savunma ve günümüzün engellerine karşı da tek müzakere yolu olarak

2 İbrahim M Ebu-Rabî, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yay. İstanbul 2005, s. 356.

3 Ebu-Rabî, *a.g.e.* s. 356.

4 Câbirî, "Felsefe: Fennu siyâgati'l-mefahim", *eş-şarku'l-evsat*, Sayı: 6619, Ocak 11, 1997, s. 10.

5 Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 7.

görmektedir. Bu durumda Arap aklının temellerine yönelik sistematik bir araştırma hayati önem taşır hale gelmektedir.⁶ Câbirî işte bu noktadan hareketle Arap-İslam aklının oluşturulmuş yapısını tafsilatlı bir şekilde tahlil etmeye girişmektedir. Bu tahlilin amacı Arap aklının tarihselliğini ve belli bir kültürel ortam içerisinde oluşturulmuşluğunu, belirlenmişliğini ortaya koymak ve günümüz Arap-İslam dünyası için bağlayıcı olmadığını göstermektir. Çünkü ona göre bu akıl, modern dünyada işlerliğini kaybetmiştir; Arap-İslam toplumunun modernleşmesine, gelişmesine elverişli değildir; hatta gelişmenin önünde engel teşkil etmektedir. Bu yüzden bu akıl yapısı ile aramızda bir *epistemolojik kopuşu* gerçekleştirmek gerekmektedir. Zira Arap-İslam aklının tedvin döneminde oluşturulmuş yapısı, başta lafız eksenli yoruma ağırlık vermesi ve irrasyonel hermetik geleneğin etkin olduğu irfân epistemolojisi ile belirlenmiş olması gibi nedenlerden dolayı,⁷ Kur’ân ve Sünnet’te içkin olan rasyonelliği kapatmakta, akli irrasyonel alan içine hapsedmektedir. Bu nedenle bugün dinî metinlerin bu akıl yoluyla değil, evrensel aklın (Aristotelesçi akıl nosyonu) ilkeleri doğrultusunda okunması gerekmektedir.

Câbirî’nin Müslüman düşüncesinin evrimleşmesine ilişkin analizi, belirli bir çağda tüm düşünce süreçleri ve bilgi dallarına aşılana temel eğilimlerini keşfetmeye çalışmasından dolayı Michél Foucault’un ‘bilginin arkeolojisi’ yaklaşımının bazı unsurlarını taşımaktadır.⁸ Bu yaklaşıma göre, Arap-İslam düşüncesinin şekillenme dönemindeki kökeni *beyân* olarak adlandırılabilir ve esas kaygısı dini ya da dilbilimsel metin olmuştur. Bu erken dönemde İslam düşüncesi kendisini dile ilişkin bilimlerin: Gramer, retorik vs. ayrıntılı incelenmesine ve tabi ki dini metinlerin: Kur’an, sünnet ve bunlar etrafında kristalleşen bilimlere, özellikle de İslami histografyanın korunması, yayılması ve çalışmasına yerleştirmiş-

6 Ebu-Rabi, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 358; Salman Bashier, “The Long Shadow of Max Weber: The Notion of Transcendence and the Spirit of Mystical Islam”, *Journal of Levantine Studies*, Summer, No. 1, 2011, pp. 129-151.

7 Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 235. vd.

8 Çağdaş Arap düşüncesindeki Foucault etkisini genel ve bütünlüklü bir hat üzerinden görebilmek için bkz. Bughurah, Zawawi, *Michel Foucault fî al-Fikr al-’Arabi al-Mu’âsir*. Dâr al-Tâlîh. Beirut 2001. Foucault’un *Bilginin Arkeolojisi* çalışmasının anlamı ve amacına ilişkin bkz. Alan Sheridan, *Micheal Foucault: The Will to Truth*, London: Tavistock Publications, 1980.

tir. Tüm bu 'orijinal' bilimler onların tüm işlevlerini yöneten kapsamlı tek bir epistemolojik ilke tarafından birleştirilmiştir: Gramerde kıyas ilkesi ve fıkıh. Bununla yakın ilişkide olan da kelam ya da retorikte istidlal (sonuç çıkarma) ilkesidir. Burada yüz yüze geldiğimiz şey, bireysel hadise ya da oluşu analogik bir mantık vasıtasıyla sabit bir orijin ya da kaynak ile ilişkilendirerek kavramaya ve sınıflandırmaya çalışan baskın bir 'düşünce mekanizması'dır. Meydana çıkan tecrübe daha önceki tecrübelerin iyi tanımlanmış unsurlarıyla ilişkilendirilerek düzenlenmek zorundaydı.⁹

Câbirî Arap aklını, kendini oluşturan öğelerin aralarındaki ilişkinin ortaya çıkardığı bir bütün olarak kabul eder ve bütünlüklü bir yapıdan bahseder. Onun bahsettiği bu yapı, değişmez ve değişen birtakım ilkelerin meydana getirdiği bir karaktere sahiptir. Buna göre, Arap-İslam kültürü, bünyesinde barındırdığı öğeler arasındaki etkileşiminin meydana getirdiği bütünlüklü yapıyı temsil etmektedir.¹⁰ Câbirî için, değişen unsurlardan ziyade değişmeden kalan belirleyici yapılar ekseninde ele alındığı takdirde, Arap-İslam kültürünün akıl yapısı da açığa çıkarılabilecektir.¹¹ Câbirî'nin yapı tasarımı, tıpkı dilde olduğu gibi, bireyleri aşan, kendini kültürün bireyelerine dikte eden ve onlar üzerinde belirleyici olanı açığa çıkarmayı amaçlar.

Câbirî'ye göre ortaçağ İslam düşüncesi başlıca üç episteme (*beyân, irfân, burhân*) tarafından oluşturulan İslami disiplinlerin aralarında meydana gelen ve çağımıza kadar süren metodolojik tartışma ve mücadelenin tarihinden ibarettir. Bu mücadele özellikle de her biri iki yarı ideolojiyi tesis eden iki ana bilgi sistemi arasında yaşanmaktaydı. Yani beyânî 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 araya giren Burhânî sistem daha ilk andan itibaren mevcut mücadele tarafından yönlendirilmiş ve mahkûm olan bir taraf olmuştur.¹²

Câbirî işte bu noktadan hareketle İslam-Arap aklının bu oluşturulmuş yapısını tafsilatlı bir şekilde tahlil etmeye girişmektedir. Bu tahlilin

9 Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 120, 128-131.

10 Keskin, İbrahim, *Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi*, Uludağ Üniversitesi, Bursa 2009, s.61.

11 Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 42.

12 Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*. s.380.

amacı Arap aklının tarihselliğini ve belli bir kültürel ortam içerisinde oluşturulmuşluğunu/belirlenmişliğini ortaya koymak ve günümüz Arap-İslam dünyası için bağlayıcı olmadığını göstermektir. Çünkü ona göre bu akıl modern dünyada işlerliğini kaybetmiştir; bu yüzden Arap-İslam toplumunun modernleşmesine, gelişmesine elverişli değildir, hatta gelişmenin önünde epistemolojik bir engel¹³ teşkil etmektedir. Bu yüzden bu akıl yapısı ile aramızda bir *epistemolojik kopuşu*¹⁴ gerçekleştirmek gerekmektedir. Zira Arap-İslam aklının tedvin döneminde oluşturulmuş yapısı, başta lafız eksenli yoruma ağırlık vermesi ve irrasyonel hermetik geleneğin etkin olduğu irfân epistemolojisi ile belirlenmiş olması gibi nedenlerden dolayı,¹⁵ Kur'ân ve Sünnet'te içkin olan rasyonelliği kapatmakta, akli irrasyonel alan içine hapsedmektedir. Bu nedenle bugün dinî metinlerin bu akıl yoluyla değil, evrensel aklın ilkeleri doğrultusunda okunması gerekmektedir.

Câbirî'ye göre, Arap-İslam kültüründe oluşturulmuş aklın bileşenlerden birisi de onun evrensel akıl olarak nitelendiği Aristoteles mantığı ve felsefesidir. O, evrensel aklın Arap-İslam kültürüne kadim kültürden Maniheist gnostisizmin tesirini ortadan kaldırmak ve onun bilgi kaynaklarının -keşf ve ilham- reddedilmesi amacıyla ideolojik bir tarzda tercüme edilerek sokulduğu kanaatindedir. Zira evrensel aklın Arap-İslam kültürüne dâhil edilmesi sürecine bakıldığında bunu tespit etmek mümkündür. Yunan kökenli evrensel akıl, ilimlerin (mantık ve Aristoteles felsefesi) Arapçaya aktarılması Arap-İslam kültürünün sonraki sürecini nasıl etkilemiştir? Me'mun'un başlattığı tercüme faaliyetlerinden önce Aristoteles felsefesinin Arap-İslam kültürüne etkisinin oldukça sınırlı olduğunu düşünen Câbirî, bundan dolayı atıl aklın Arap-İslam kültüründe rakipsiz bir hareket imkânı bulduğu kanaatindedir. Ancak Me'mun dönemine gelin-

13 Epistemolojik engel, kişinin konuştuğu dilden, içinde yaşadığı toplum ve kültürden kaynaklanan ön-kavrayışlar ile düşüncelerden bağımsız olarak araştırma yapmanın güçlüğünü, neredeyse imkansız olduğunu anlatmak amacıyla geliştirilmiş bir kavramdır. A. Baki Güçlü, "Epistemolojik Engel", *Felsefe Ansiklopedisi*, Ankara 2007, s. 583.

14 Epistemolojik kopuş denince tarihin belli bir dönemi boyunca geçerli görülen, kendisinden sonraki gelene dek varlığını sürdüren, içinde dilsel, deneyimsel ve kavramsal gibi alabildiğine değişik unsurların hep bir arada buldukları kendi içinde bütünlüklü bir söylem çerçevesinin yerini bir başkasına bırakması anlaşılmaktadır. A. Baki Güçlü, "Epistemolojik Kopuş", *Felsefe Ansiklopedisi*, s. 586.

15 Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*. 235. vd.

diğinde evrensel akla dönüşe dayalı bir aydınlanma hareketinin başlama imkânı söz konusu olmuştur. Çünkü Me'mun döneminde Aristoteles'in tercümesi ve onun felsefesinin aktarımı bütünlüklü bir şekilde yapılmıştır. Câbirî'ye göre, bu aydınlanma -diriliş- Arap dini rasyoneli ile Yunan kökenli Aristotelesçi akli makul -rasyonalite-, yani evrensel akıl arasında tarihsel bir buluşma gerçekleşmiştir. Din ile evrensel akıl delâlet bakımından eşit değerde olduklarından dolayı, Arap-İslam kültüründe oluşturulmuş akıl çerçevesinde dini rasyonel ile evrensel aklın bu buluşması, hem dini rasyonelin hem de aklın kültürel belirleyicilerden kurtulma imkânını doğurmuştur. Evrensel akıl Arap-İslam kültüründe savunmacı bir tarzda görevlendirilmesine rağmen, aklın ve dinin söz konusu niteliğinden dolayı bu imkân oluşmuştur. Bilindiği üzere Arap-İslam kültüründe evrensel aklın felsefi tarzda görevlendirilmesini ilk gerçekleştirmeye çalışan Kindî olmuştur.¹⁶

Câbirî'nin kavramsal çerçevesin çizdiği biçimiyle burhânın Arap-İslâm kültürü içerisinde Yunan felsefesi ve Aristoteles mantığının temel referans haline getirilerek bundan hareketle Arap-İslâm kültür referanslarını yorumlayama yönelik bir bilgi sistemi olduğu sonucuna varmak mümkündür. Nitekim burada söz konusu olan felsefenin Arap-İslâm kültürü içerisindeki rolü ve konumudur. O halde felsefenin Arap-İslâm kültürüne girişi seyri, biçimi ve bu alanda tebarüz etmiş şahısların ana prensipleri incelemeye konu olan ana unsurlardır. Bir yönüyle Câbirî, felsefenin Arap-İslâm kültürü içerisindeki rolü ve mahiyetini sorgulamaya yönelik olarak ve felsefi tavırdan ibaret olması açısından bu bilgi sistemini, burhânî bilgi sistemini irdelemektedir. Câbirî'ye göre burhân, metot ve dünya görüşü açısından bütünlük arz eden yabancı bir bilgi sisteminin yine metodu ve dünya görüşü ile bir bütünlük arz eden kendine has bir bilgi sistemine sahip bir kültür içinde temellendirme çabasının bir sonucu olduğunu kaydeder.¹⁷ Ebu Rabi'ye göre burada Câbirî, Arap felsefesinin başından itibaren ideolojik olarak motive olduğu veyalnızca rasyonalizmde yapılan meyvesiz bir egzersiz olmadığı mantıksal sonucunavarmaktadır. Bu motivasyon, rasyonel felsefeye karşı muğlak metafiziğin tarafını tutan batınî

16 Cabirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 270.

17 Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 520.

ve mistik filozofların saldırılarını haklı kılmıştır. Câbirî, buna örnekolarak, kendi görüşüne göre iki tür düşünür karşı mücadele veren Arap filozof Kindî'yi vermektedir. Kindî'nin mücadele ettiği iki düşünür türü gnostikler vefukaha idi. Câbirî'ye göre; Kindî dinle felsefe arasında birliği, nihayetindema'rifetullah'a ulaştırabilecek bir metodu savunuyordu.¹⁸

İslam düşüncesini *Beyân*, İrfan ve *Burhan* olmak üzere üç gruba ayırarak diğer ikisini *Burhan* temelinde değerlendiren Câbirî, tartışmalı bir biçimde İslam düşüncesinin Meşrik (Doğu) ekolünün özünde duygusal, irrasyonel olduğunu Mağrib (Batı) ekolünün ise özünde akılcı olduğunu iddia eder:

Mağrib ve Endülüs filozofları, Doğu'daki dostlarının problematiğini harekete geçiren kültürel, siyasî ve toplumsal etkenlerden azat olmuşlardır. Onları Farabî ve İbn Sinâ tarzında dinin felsefeye sokulmasına yönlendirecek hiçbir sebep ve gerekçe yoktur. Mağrib filozoflarının kafalarındaki temel problem, Doğu'dakinden tam zıt karakterinde olan bir şeydi: Meşrik filozofları toplum ve devletin birliği için düşünce birliğinin gerektiğine inanarak dini felsefeye felsefiye dine sokmaya uğraştılar. Oysa Mağrib ve Endülüs'te söz konusu sorun; aynı kesinlik ve üslupla ortaya çıkmadığı için İbn Rüşd gibi filozoflar dini felsefeden ayırmaya, her birini de eşit şekilde kurtarmaya diğerinin tesirinden azad etmeye çalışacaklardı.¹⁹

Onun nazarında akılcılığı benimseyen filozoflar *Mağribî*, mistik, duygusal ve irrasyonel karakterli filozoflar ise *Meşrikî* sınıfa ayrılırlar. Bu sınıflandırma coğrafi anlamda iki ayrı mekânı değil, zihniyet anlamında iki ayrı düşünce yapısını ortaya koymaktadır. İbn Sinâ Şifa ve *Necat* gibi eserlerinde Yunan filozoflarına ait görüşleri, kayıp olan *Meşrikî Hikmet* adlı eseriyle ise *Meşrikî felsefesi*'ni ortaya koymaktadır. Bu felsefenin nihayetinde vardığı nokta ise, mevhum bir rasyonalizm örtüsü altında İslam düşüncesinde köklü irrasyonelizmi temellendirmesidir. Câbirî'nin kurgusuna göre bir bakıma İslam düşüncesinde bütün olumlu özellikler Mağrib'te,

18 Ebu Rabi, Çağdaş Arap Düşüncesi, s. 362.

19 Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 272. Buna benzer bir ideolojik kategorileştirmeyi de Mısırlı düşünür Hasan Hanefî Câbirî'nin maşriki-mağribi ayırımına karşı sağ ve sol şeklinde yapar. Ona göre felsefede İbn Rüşd'ün akılcılığı ve tabiatçılığı sol, İbn Sina ve Fârâbî'nin işrakiliği ve fezeyancılığı sağdır. Bkz. *Mine'l-Akide ile's-Sevra*, Kahire 1988, I, s. 46; *el-yesaru'l-İslamî*, Kahire 1981, s. 3.

tüm olumsuz özellikler de Meşrik'de toplanmıştır ve Mağribî ve Meşrikî felsefeler arasında *mutlak bir epistemolojik kopuş* yaşanmalıdır.²⁰

İslam Düşüncesinin Krize Girmesi: İbn Sînâ

Câbirî, Aristocu burhâna dayalı felsefe ideallerinden sapmakla ve felsefeye mistik unsurlar katmakla itham ettiği İbn Sînâ'nın Harran-Fars Yeni Eflatunculuğu'nun ekseninde bir Meşrikî hikmet projesi geliştirmeye çalıştığını ileri sürmektedir. Fârâbî'nin rasyonel tutumuna mukabil İbn Sînâ söz konusu Harran-Fars ekseninde felsefeye mistik bir yöneliş kazandırmıştır.²¹ Bu tutumu kendisini aslında yakından izlemek istediği Fârâbî'nin, özünde rasyonel olan felsefî tutumundan koparmış ve yine onun felsefesine bulunduğu bilinçli müdahalelerle “Meşrikî” dediği fakat aslında İshrâkî karakterli bir felsefe projesi geliştirmeye yöneltmiştir.²² Câbirî'ye göre, *İbn Sînâcı Meşrikî felsefe hezimete uğratılmış, ancak hâlâ canlı, süreklilik ve üstünlük fikriyle benliğine dönmeyi öngören Fars ulusal bilincinin tecellilerinden biri olmaya devam etmektedir.*²³ Böylece İbn Rüşd'ün Doğulu pagan doktrinlere atfen değerlendirdiği İbn Sînâcı Meşrikî felsefe Câbirî'nin İbn Rüşd'ü eksene alan “Mağribî” felsefe projesinde kadim Fars ulusal bilincinin bir yansıması şeklinde yorumlanmış olmaktadır.²⁴

Câbirî'nin bu tavrı İbn Sînâ gibi bir filozof “gnostisizm” ithamıyla İslam'dan ziyade ilhad ile alakalı bir çerçevede değerlendiren; bunu yaparken de Ortaçağdaki dış kültürlerden intikal etmiş *'el-ulûmu'd-dahîle'*yi veya onlarla uğraşanları dışlayıcı, düşman addedici tipik narsist tavrın bir tezahürünü sergileyen, ancak kendi içinde buldukları fikri geleneklerin bu ‘yabancı ilimler’e neler borçlu olduğunu bir türlü kabullenmek istemeyen yaklaşım sahipleri İslâm felsefi tefekkürünü pek kolayca mahkûm etme eğiliminin tipik bir örneğidir.²⁵ Câbirî, özellikle İbn Sina'yı

20 Belkaziz, Abdülilah, *el-İslam ve'l-hâdase ve'l-ictimau'l-siyâsi Hivârât fikriyye*, s. 17-19; İsmâ'il, Mahmud. *Fî Naqd Hiwâr al-Masyriq wa al-Maghrib bayn Hânafi wa al-Jâbirî*. Ru'yah li al-Nasyr wa al-Tawzi', al-Qâhirah 2005.

21 İlhan Kutluer, İslam'ı Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru, İz Yay. İstanbul 1996, s. 87.

22 İzzet Bâlî, *İtticâhü'l-İshrâkî fî Felsefeti İbn Sînâ*, Dâru'l-Cil, Beyrut 1994, s.355-412.

23 Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 183.

24 İlhan Kutluer, “Makâmâtü'l-Ârifîn: İbn Sînâ Felsefesinde Mistik Terminoloji Sorunu”, *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu, Bildiriler*, Kültür A.Ş. İstanbul 2008, Cilt: I, s.5.

25 İbn Sina felsefesinin mistik karakterde bir felsefe olmadığını iddia eden yaklaşımlar için bkz. İlhan Kutluer, “Makâmâtü'l-Ârifîn: İbn Sînâ Felsefesinde Mistik Terminoloji

suçlayarak, onu İslam düşüncesindeki bütün gayrı ma'kul (irrasyonel) düşüncenin baş sorumlusu olarak göstermiştir. Ona göre İbn Sinâ kasıtlı yahut kasıtsız, İslam düşüncesinde hurafeye eğilimli karanlık gaybî fikrin en büyük öğreticisi olup, astroloji, sihir, tılsım, muska ve ölümlerle temasa geçmek gibi irrasyonelizmin bütün çeşitlerini ilim haline getirmiştir. Bu hurafe ve irrasyonel ilimler onun sahte Aristo boyasıyla bilimsel ve felsefî doğal yerini bulmuştur, ancak bundan daha tehlikelisi, Arap düşüncesini Ortaçağ boyunca karanlık yöne çevirmesi, akıl dışı bilimleri Kur'an ayetlerini te'vil ederken kullanmasıdır. İbn Sinâ tabiat ötesi hallerden bahseden ayetleri öyle karanlık bir ruhânîyetçi anlayışla yorumlamıştır ki Arapların İslam öncesi dönemde sahip oldukları 'ahmak gerçeklik'ten daha geri bir duruma düşmekten kurtulamamıştır. Câbirî'ye göre İbn Sinâ burada bir tabip olarak büyüklüğüne ve mantıktaki onca eserine rağmen Câhız'ın ve onun Mu'tezilî meslektaşlarının alay ettiği, hatta pek çok Eş'arî'nin rahatsız olduğu 'garip bir aklîliği' savunuyor görünmektedir. Dolayısıyla Câbirî'ye göre *felsefeye ve İslam akılcılığına indirilen gerçek darbe, Tehâfütü'l-Felâsife kitabını yazdığı için Gazzâlî'den gelmemiş, İslam'ın en büyük filozofu sayılan büyük üstad İbn Sinâ'dan gelmiştir.*²⁶

Bunun yanında Câbirî'ye göre İbn Sina'nın en büyük hatası gnostisizme bulaşmış olması, Arap-İslam düşüncesindeki rasyonel gelenekten bir kopuşu simgelemesidir. Zira İbn Sina Arap-İslam düşüncesinin gerilemesinde en büyük katkı sahibi olan gnostik-ruhcu eğilimi destekleyen, okutan, kesin bir öğreti haline getiren kişi olup Arap-İslam düşüncesinin Mu'tezile ile başlayıp Fârâbî ile zirvesine çıkan açık rasyonelliğini bırakarak ölümcül karanlık bir irrasyonelliğe yüzünü çevirmesinde kuşkusuz en büyük vebâl de ona aittir. Bu karanlığı Gazâlî, Suhreverdi ve benzerleri bazı ortam ve sahalara yayıp genellemekten başka bir şey yapmamışlardır.²⁷

Sorunu", I, 4; Mübahat Türkel Küyel, "İbn Sinâ ve Mistik Denen Görüşler", İbn Sinâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı, Haz. Aydın Sayılı, Türk Tarih Kurumu Yay, Ankara, 1984, s. 769-792; Dimitri Gutas, "İbn Sinâ'nın Meşrîkî Felsefesi: Mâhiyeti, İçeriği ve Günümüze İntikali", Çev. M. Cüneyd Kaya, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, sayı: 19, s. 185-205.

26 Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 178-179.

27 Câbirî, , *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 190.

Kitaplarının çokluğu, düşüncü biçiminin netliği, üslûbunun parlaklığı ve felsefi-ilmî iddialarının çeşitliliği ile Arap-İslam kültürünün nicelik bakımından zirvesini temsil ederken, bizzat kendisi ve başkaları tarafından zatına atfedilen dehâ ve yüceliğe rağmen donukluk ve çöküş merhalesinin hakiki mimarı da odur. Bize göre diğerlerinden daha mühim olan bu yön itibarıyla İbn Sînâ, zannedildiği gibi İslam rasyonalizminin zirve noktasına varmış biri gibi gözükmüyor. Aksine, mevhum bir rasyonalizm örtüsü altında, Arap-İslam düşüncesinde derin ve samimi bir irrasyonelizmin temellendirilmesi için çalışmış ve eserlerini bunun için yığmış birisidir. İslam geleneğinde yanlış olarak bilindiği gibi, yarım asır sonra İmam Gazzâlî gelip onun fikirlerine “öldürücü darbe”yi indirmemiştir. Hayır! Hayır! Gazzâlî bu sahnede, İbn Sînâ'nın talebesi olmaktan başka bir şey yapmamıştır.²⁸

Öyle anlaşılıyor ki Câbirî için, İbn Sînâ, biri Arap-İslam kültüründeki kemiyet artışını, üslubunun akıcılığını ve düşüncü tarzındaki berraklığını temsil eden diğeri de kendine ve başkalarının ona atfettiği yetkinlik ve biricikliğe rağmen onu, bu kültürdeki donuklaşım çökme merhalesinin bizzat başlatıcısı yerine koyan kişi olmak üzere iki ayrı yüze sahiptir. Yine ona göre İbn Sînâ'nın kendisi bu ikinci yüzünü tercih ettiğini defalarca belirtecektir.²⁹ Böylece Kindî ve Fârâbî gibi düşünürlerce başlatılan evrensel akli merkezileştirme projesi³⁰ İbn Sînâ'nın Meşrikî felsefe projesi nedeniyle öldürücü bir irrasyonelliğe terkedilmiştir. Bu konuda Gazzâlî ve Sühreverdî de İbn Sînâ'yı izlemişlerdir:³¹

İbn Sînâ'yı bu şekilde rasyonelliğin dışına iten Câbirî'nin zihnindeki ikinci adımda Doğu ve Batı İslam felsefelerini birbirinden ayırmaktır. Ona göre, İbn Sînâ ile İbn Rüşd arasında *epistemolojik bir kopuş (katia)* vardır.³² Bu kopuşla birlikte kültür mirasımızın ideolojik misyonu iki lahza arasında olmuştur. Biri diğerini geçersiz kılmış, ondan kopmuştur. Birinci lahza, Fârâbî'nin rüyasıdır ki İbn Sînâ bunu yaşamıştır. İkinci lahza ise

28 Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 120.

29 Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 10.

30 Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 253.

31 Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 45.

32 Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 11. Ayrıca bkz. Belkız, *el-İslam ve'l-hâdase ve'l-ictimau'l-siyâsî Hivârât Fikriyye*, s.17-19; M.S Khan, “İbn Sina and Rationalism”, *Reason and Tradition in Islam*, Ed. Mahmut Haq, Institute of Islamic Studies, Aligarh 1992, s. 108-115.

İbn Bâcce'nin rüyasıdır ki bunu da İbn Rüşd geliştirmiştir. İkincisi süzülüp alınmalıdır. Çünkü İbn Rüşd tam bir epistemolojik kopma sağlamıştır. Eğer kültürel mirasımızdan illa bir alma olacaksa bu kopuşu alalım.³³

Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz* adlı eserinde felsefi düşüncesini ele alırken bütün sistemini bu kopuş üzerine inşa edilen ideolojik tavır üzerine kuracaktır. O, genelde Endülüs felsefe geleneğini, özelde ise İbn Rüşd felsefi sistemini kendine göre yorumlayarak İbn Sînâ üzerinden Doğu'da ortaya çıkmış olan düşüncenin tümünü geçersiz kılmaya çalışacaktır. Bunun en çarpıcı örneğini de Arap-İslam dünyasının batısında yer alan düşünürlerin neredeyse tümünde böyle bir ilerencilik ve rasyonelliğin olduğunu iddia etmesidir.³⁴ Câbirî'ye göre bu eleştirel ve rasyonel söyleme sahip düşünürler arasında İbn Hazm, İbn Tûmert, İbn Muda Kurtubî, İbn Rüşd ve İbn Haldûn vardır.³⁵ Öyle ki bu, Batı'da yapılan ve temel sloganı ise *taklidi terk etmek ve asıllara dönmek* cümlesi olan bir kültür devrimidir. Asıllardan kasıtın ise özellikle Aristoteles felsefesinin yeniden okunmasıdır.³⁶

İbn Sînâ'nın ideolojik (!) felsefesinde bu olayların izini süren Câbirî, ilk olarak, İbn Sînâ ile İsmailîler arasında var olduğuna inandığı ilişkiyi ortaya koymaya çalışır.³⁷ Câbirî bağlantıyı şöyle açıklıyor:

İsmailî öğretinin propagandasını yapan İhvân-ı Safâ'nın risalelerinde merkezi bir konum teşkil eden ruh vurgusu, İbn Sînâ tarafından da felsefenin merkezine yerleştirilecek ve böylece insanların ruhuna

33 Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 56-57.

34 Çağdaş Batı düşüncesinde de çoğu zaman İbn Rüşd aydınlanma, ilerleme ve rasyonelitleyle ilişki içinde ele alınmıştır. Örnek bir çalışma için bkz. Eds. Mourad Wahba and Mona Abousenna, *Averroes and the Enlightenment*, NY: Prometheus Books, Amherst 1996.

35 Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s.49-55; ayrıca bkz. Anke von Kugelgen, "A Call for Rationalism: 'Arab Averroists' in the Twentieth Century", *Alif: Journal of Comparative Poetics*, Sayı: 16, 1996, s. 97-132.

36 Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s.246; konuyla ilgili ayrıntılı değerlendirmeler için bkz. Ali Eşlik, *İbn Sînâ'da Hikmetü'l-Meşrîkiyye Kavramı*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2008, s. 121-125.

37 Câbirî, İbn Sînâ felsefesinin İsmailî bir felsefe olduğunu ve bu nedenle Büyük Selçukluların politik istikametleri doğrultusunda çalışmalar yapan bir Eş'arî kelamcısı olan Gazzâlî'nin özellikle İbn Sînâ felsefesini eleştirdiğini öne sürmektedir. Bkz. Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 604-606. Ne var ki İsmailîler üzerine çalışan ve bazı yerlerde Nasîreddin Tûsî ve Şehristânî gibi ünlü bilginler için bile bir İsmailî bağlamdan söz eden Farhad Daftary, bu konuda Câbirî'yi doğrulayacak herhangi bir değininde bulunmamaktadır. Bkz. Daftary, *İsmaililer: Tarih ve Kuram*, s. 416.

hitap edilip onların bedenlerine de egemen olunacaktır. Böylelikle bir şer devleti olan Abbasiler çökertilip yerine de hayır devleti olan İsmailî imamların hükümeti kurulacaktır,³⁸

İşte tam da bu bağlamda Gazzâlî'nin de *Tehâfüt*'ünde İbn Sînâ'yı hedef alması tesadüfî değildir. Muhtemelen onun, İsmailîyye felsefesiyle ilişkisi organik boyuttadır ve *Tehâfüt* de İsmailîyye hareketine karşı gösterilen bir tepkidir.³⁹ Fârâbî'nin bir *akıl* filozofu olarak bilinmesine rağmen İbn Sînâ'nın *ruh* filozofu olarak bilindiğini vurgulayan Câbirî'ye göre bu anlayışta âtlı aklın (Hermesçilik gibi kadim gnostik gelenekleri kastediyor) İbn Sînâ üzerindeki etkisinden kaynaklanmaktadır.⁴⁰

Câbirî'ye göre, İbn Sînâ'nın Meşrikî hikmet projesi, Fârâbî'nin metafizik sisteminin üzerine oturtulmuştur.⁴¹ Fârâbî'den bu iskeleti ödünç alan İbn Sînâ, ideolojik muhteva bakımından ondan farklı bir yorum geliştirecektir. İbn Sînâ felsefesi, Fârâbî felsefesinin hem devamı hem de ondan sapma gösteren bir felsefedir. Onun devamı olması, Fârâbî'nin genel sistemini benimsemesi, sapması ise bu yapıyı Fârâbî'den farklı bir yöne çevirmesinden kaynaklanmaktadır.⁴² Ayrıca İbn Sînâ'nın Fârâbî'yi yorumladığı şeklindeki yaygın kanaat yanlıştır ve terk edilmelidir. Çünkü ikisinin sistemleri arasında bariz farklar vardır. Câbirî, bu farkları şu şekilde açıklıyor:

1- Feyz Teorisi: Fârâbî'de sudûr edenler, (1) akıl ve (2) cisim olmak üzere iki; İbn Sînâ'da ise sudûr eden (1) akıl, (2) ruh ve (3) cisim (göksel küre) olmak üzere üçtür. *2- Semavi Akıllar (cisimler):* Fârâbî'nin sisteminde semavi akıllar sadece natik kuvvete sahip iken İbn Sînâ'da buna ilaveten semavi cisimler tahayyül ve hissedici kuvvetlere de sahip oluyorlardı. *3- Fârâbî sisteminin aksine İbn Sînâ'da bir düalizm vardır:* Ulvî âlem-süflî âlem, beşerî ruh-beşerî beden gibi. *4-Ruh- beden ilişkisi:* İbn Sînâ'da ruh kemale ermek için bedeni kendine vasıta edinir. Yani saadetin bedenle birlikte bu dünyada gerçekleşmeyeceği kanısındadır. Oysa Fârâbî, saadetin nazari aklın kemale ermesinde, varlıklar âleminin hakikatini bilmesinde yattığını söylüyordu.⁴³

38 Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 186-187.

39 Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 303.

40 Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 132 vd; *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s.560-561.

41 Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 121.

42 Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 561.

43 Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 128-135.

Hiç kuşku yok ki, İbn Sînâ ile Fârâbî arasında anılan konularda bir takım farklılıklar bulunmaktadır. Bunun bir filozofun ulaşacağı nihai sonuçlar açısından normal olabileceğini düşünebiliriz fakat Câbirî'ye göre İbn Sînâ'da bu farklılıklar bilinçli olup, sahip olduğu ideolojisine uygun bir tarzda dile getirilmesidir. Meşrikî-Mağribî ayırımında da dile getirdiğimiz gibi Câbirî, İbn Sînâ'nı Meşrikî felsefesinin temelinde semavi cisimlere ilahilik izafe etmenin yattığını belirtir.⁴⁴ Ona göre bu anlayış sahip olunan bir ideolojik anlayışın sonucudur. İşte bu ideolojik boyuttan kaynaklanan felsefe, hezimeye uğramış İran ulusal bilincinin bir tezahürü idi. Bu bilinç yenilmiş gözükse de daima diri, daima kibirli ve kendini yenilemeye hazır bir vaziyette ihtiras doluydu.⁴⁵ İbn Sînâ bu ideolojik hedefine varmak için *burhân*'ı kullanmıştır. Yani *irfân*'ı *burhân* ile temellendirmeye çalışmıştır.⁴⁶ Câbirî, netice olarak İbn Sînâ'nın felsefesinin eklektik olduğunu ve bu eklektik yapısıyla büyük şöhret kazandığı fikrindedir. Onun eklektik felsefesini kelim ilmi, tasavvuf, Aristoteles felsefesi ve Hermetik İsmailî felsefe oluşturmaktadır.⁴⁷

İslam Düşüncesinde Krizin Derinleşmesi: Gazzâlî

Câbirî'ye göre Gazzâlî söz konusu olunca en dikkat çeken şey onun fikriyatının iç içe girmiş ve çelişkili öğretiler toplamı olduğudur. Özellikle Câbirî çerçevesini kendisinin çizdiği epistemolojik paradigmaları açısından Gazzâlî'ye baktığında onda epistemolojik metodolojilerin bir bileşkesini gördüğünü ifade eder. İslam düşüncesindeki üç epistemolojik paradigma Gazzâlî'de bir araya gelmiş ve yapısal yani çatışmacı tarzda karşılaşmış olup, bu karşılaşmanın akıl ve düşünce olarak Gazzâlî'deki neticesi agnostisizm (metodik değil) diye ifade ettiği ruhî krizdir. Bunun fikrî üretim olarak Gazzâlî'de neticesi ise Câbirî'ye göre "eklektik iç içeliğe geçmişlik" (*telfkî tedâhül*) dir. Zira Arap-İslam kültüründe hem beyân hem irfân hem de burhânın bir araya gelerek yapısal bir çatışması, açık bir şekilde Gazzâlî'de somutlaşmıştır. Bu üç bilgi sistemi Gazzâlî'de iç içe geç-

44 Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 151. Ayrıca bkz. Cum'a Lütfi, *Tarih Felsefeti'l İslâm fi'l Maşrik ve'l Mağrib*, Kahire, 1927.

45 Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 183.

46 Câbirî, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, s. 281; Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 579.

47 Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 600.

mişliğe dönmüş ve bunun sonucunda Arap-İslam kültürünün krizi somut hale gelmiştir. *Telfiki tedâhül Gazzâlî*'den itibaren özellikle Doğu İslam dünyasında Arap-İslam düşüncesinde yaygınlaşmıştır. Bunun Gazzâlî'nin şahsında meydana getirdiği sonuç agnostik şüphecilik olan ruhî kriz olmuştur. Gazzâlî'nin yaşadığı bu durum Arap-İslam düşüncesinin içine düşmüş olduğu krizin tezahürüdür.⁴⁸

Câbirî'nin Gazzâlî'nin en önemli eseri olan İhyau ulumu'd-din üzerine tahlilleri ona göre Gazzâlî'nin eklektik epistemolojisini anlamak için önemlidir. Câbirî'ye göre İhyâ'yı tamamen kavramak için onu şimdi, öncesi ve sonrasıyla ele almak gerekir. İhyâ'yı Gazzâlî'den sonraki boyutta okuduğumuz zaman İhyâ'nın tasavvuf tarihinde yeni bir başlangıç ve kuvvetli bir sâik oluşturduğu görülecektir. Ancak İhyâ'yı Gazzâlî'den önceki boyutuyla okursak, onun Yunan ahlak mirası içinde Âmirî ve İbn Miskeveyh ile başlayan İsfehânî ile olgunlaşan Yunan ahlak mirasının İslamileştirmesi ameliyesine taç giydirme mesabesinde olduğunu görürüz.⁴⁹ Câbirî'ye göre İhyâ'da Gazzâlî'nin üstlendiği görev, muamelenin (nefsin temizlenmesi vs.) keyfiyetini açıklamak değil, okuyucuyu bütün ilimlerle ve davranış şekilleriyle olan ilişkisinde belirli bir görüşe bağlamaktır. Ayrıca İhyâ görüş farklılığının doğal olduğu tüm sahalarda yalnız tek bir düşünceyi onaylama hakkında olan bir kitaptır. Yine o, farklılığın ölümünün ve bütün bir bilgi sahasında içtihad kapısının kapanışının ilanıdır; bu itibarla İhyâ'ya Arap kültüründeki değerler sistemini uyuşturan en güçlü unsurlardan bir olarak bakmak gerekir. Yine bu açıdan bakıldığında İhyâ, hakiki İslam ahlakı olmaktan oldukça uzaktır; hatta Gazzâlî'nin bu projesi doğru yoldan bir sapmadır.⁵⁰

Câbirî, epistemolojik paradigmlar arasında burhânî epistemolojinin ve onun akıl mekanizması olan mantığın Gazzâlî'nin düşünce sistematikliğinde görünürde merkezi bir rolü olmasına rağmen hakikatte burhânî epistemolojiden tamamen ayrı olduğunu ifade eder. Ona göre Gazzâlî'nin

48 Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 623-624.

49 Fakat burada Cabiri Ebu Talib el-Mekki'nin *Kûtu'l-Kulûb* adlı eserini ihmal etmiştir. Bu eser daha erken bir dönemde yazıldığı için gelenek olarak belki Hasan el-Basri'ye dayanan bir uzantı olarak görmek gerekebilir.

50 Câbirî, *Aqlu'l-Ahlakıyyi'l-Arabî: Dirâsah Tahlîliyyah Naqdiyyah li-Nizami'l-Qayyim fi Seqâfeti'l-Arabiyyeh*, Merkezi Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 2001, s. 594.

mantıktan maksadı, “burhân” değil “diyalektik, cedel”dir. Zira o, mantığı kelimada Eş’ari mezhebini, fıkhıta ise Şafî mezhebini müdafaa edip diğer mezheplere cevap vermede kullanmak istemiş olup, onun mantıkla ilgili kitaplarında bu hususu çok açık bir şekilde görmemiz mümkündür. O bu eserlerinde “burhânî kıyasın” (!) mukaddimelerine girmektedir: Duyularla algılananlar deneyle (*hissiyât*) bilinenler (*tecrübiyyât*), mütevatirler, “geçmiş kıyaslardan doğan kaziyeler” ve genel olarak *meşhurât*. Buna göre Gazzâlî’nin mantıkta ulaşmak istediği yakınî bilgi, Aristotelyen anlamda “burhânî” bir yakîn değildir. Bilindiği üzere bu tür bir yakın, “kıyasî yakın” yani sadece istidlalin sıhhatini tespittir. Yani tam anlamıyla Gazzâlî’ye göre mantık, Aristo’nun koyduğu şekliyle “cedel”dir. Cedel, çelişkiye düşmekten sakınarak tek bir meselede olumlu veya olumsuz bir istidale varmak ve bu olumlu veya olumsuz sonucu savunmaktır. İşte mantık noktasında Gazzâlî ilgilendiren ise bu boyut budur. O, *bilgi üretmek değil*, var olan bilgilerin belirli bir bölümünü savunup, kalan bölümünü yıkmak istiyordu. *Tehâfüt*’te kendisi de bu durumu ifade etmektedir.⁵¹ Ancak Câbirî’nin Gazzâlî hakkındaki yargılarında cedel ile kalbî keşfi birbirine bilinçli yahut bilinçsizce karıştırdığını ifade etmek gerekir.

Câbirî’ye göre, Arap-İslam kültüründe bu derlemeci iç içe geçmişliğe sebep olan temel unsur ise ideolojik kaygı olup söz konusu ideolojik kaygı epistemolojik tahakkümünü dayatması sonucu, iktidarın bilgi üzerindeki belirleyiciliğiyle ortaya çıkmaktadır. Gazzâlî’nin krizi de, siyasi otoritenin taleplerini kültürel anlamda yerine getirirken içine düştüğü krizdir. Devlete bağlı kalma zorunluluğu, yani devletin otoritesinin kültürel alanda meşrulaştırma için Gazzâlî’yi zorlaması, onun inandığı veya doğru bulduğu görüşlerinin iptali için çalışması anlamına gelmekte ve Câbirî’ye göre, Gazzâlî’nin bu ikilemi ondaki krize sebebiyet vermektedir. Câbirî bu bağlamda Gazzâlî’nin felsefe eleştirisini de sahici bulmaz, ona göre Gazzâlî bir takım konjektürel nedenlerle felsefeye cephe almıştır. Özellikle dönemin siyasi iktidarı açısından İsmailiyye’nin ve ve Batınîlerin tehlike ve tehditlerine karşı geliştirilmiş bir söylem olduğunu ima eder.

Câbirî’ye göre tedvin asrında üç farklı epistemoloji doğmuştur. Her üçü de Arap aklının oluşumuna katkı sağlamıştır. Esasen hepsi de, tek ba-

51 Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 404-405.

şına Arap Aklı'na egemen olmak istemiş, ancak buna hiçbiri tam olarak muvaffak olamamıştır. Tedvin asrının ortaya çıkardığı bu epistemolojiler, Hicrî beşinci yüzyıla kadar, rekabet etkileşim içinde sürmüşler, ancak, hicrî beşinci yüzyıldan sonra ve özellikle de Gazzâlî'nin tesiriyle, her üçünün muhassalası/karışımı bir epistemolojik akıl doğmuştur. Bu durum ise, daha da sorunlu bir aklî yapıyı doğurmuştur. Sözü ettiğimiz durumu Câbirî'ye göre sürekli ve her alanda meydana geldiği üzere, oluşum ameliyesi her türlü krizi önleme, erteleme ve dönüştürmeye kadir olan bütün dinamik imkânlarını tükettiğinde durum tamamıyla değişmiş olup etkileme saldırıya, temas çatışmaya dönüşmüş, bu durum hicrî beşinci asrın başlarında beyânın iç krizi çok büyümüş (çözülmez hale gelmiş) ve gerek Kâdı Abdulcebbar el-Mûtezilî'nin, gerekse Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî'nin çabaları fayda vermemiştir. Hicrî beşinci asır ise, beyân ile irfân arasında bir uzlaşının gerçekleştiği asır olmuştur. Özellikle Kuşeyrî bu uzlaşmayı gerçekleştirirken, İbn Sînâ da aynı işi irfân ile burhân arasında gerçekleştirmişti. Gazzâlî ise gelerek bütün bunların üzerine “telfik” (parçalama, çözme) işini uyguladı. Etkileri bugüne kadar uzanan bu derlemeci birbirine geçme dönemi boyunca Arap Aklına ve İslam düşüncesine hükmeden otoriteler, değişmeden olduğu gibi kalmıştır. Her iki dönemdeki, yani oluşum dönemiyle ve birbirine geçme, derlemeci birleştirme merhalesi arasındaki fark, ilk dönemde üç bilgi sisteminin de Arap Aklı'nı cezp etmesi ve her sistemin bu akla kendi başına sahip olmaya çalışmasıdır. Bu sistemler arasındaki atışma ortamı bu akla, her alanın içinde bir tür faaliyette bulunma imkânı veriyordu. Fakat bu sistemler bağımsız bilgi sistemleri olarak değil, çözülmüş, bilgi otoriteleri iç içe geçmiş ve “Muhassal yapı” olarak isimlendirilen bir yapı oluşturmuştur. Bu yapı, o sistemlerin üzerine kurulduğu bilgi çiftlerinin iç içe geçmesi sonucunda şekillenmiştir. Bu iç içe geçme ve “tahsil” ameliyesi yukarıda işaret ettiğimiz çiftler arasındaki denkliğin kurulmasını kolaylaştırmıştır.⁵²

İslam Düşüncesinde Krizi Aşma Çabası: İbn Rüşd

Câbirî'nin, kültürel mirasın Endülüs/Fas tecrübesinde temellerini bulduğu ideal epistemolojik paradigmasının doruk noktasında İbn Rüşd

52 Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 690.

bulunmaktadır.⁵³ O, İbn Rüşd'ü sadece rasyonalist karakterinden dolayı yüceltmez. Aynı zamanda İbn Rüşd ona göre, Arap-İslam kültürünün irrasyonel karaktere bürünmesine sebep olan tüm etkenlerden tam bir kopuşu da sağlamıştır. Câbirî'nin zihnindeki ideal epistemolojik paradigma din ile felsefenin net bir şekilde ayrışmasını gerekli görmektedir. Bu ayrışmayı ise, İbn Rüşd felsefesi temsil etmektedir. İbn Rüşd bu ayrılığı net bir şekilde benimsemek suretiyle, kendi sistemini inşa etmiştir ki, onun sisteminde din ile felsefenin her ikisinin doğruluğunun bir bilgi olarak değerlendirilmesinin yapılabilmesi, onların doğruluklarının kendi içlerinden aranması zorunluluğunu doğurmaktadır. Burada aranan, öncüllerin doğruluk derecesinden ziyade akıl yürütme biçiminin doğruluk derecesidir.⁵⁴ Söz konusu nitelikler üzerine inşa edilen paradigma (ki bûrhanî paradigmadır) öncüllerden ve onlardan zorunlu olarak çıkan sonuçlardan oluşan bir akıl yürütmedir.⁵⁵

Endülüs/Fas tecrübesinde eleştirel akıl ve rasyonaliteyi öne çıkaran yeni paradigma oluşturma projesi, ğâibin şâhide kıyası yerine, akıl yürütme ve tümevarıma, lafızların delâleti yerine makâsıda, tecviz ve âdet yerine sebepliliğe ve olguların sürekliliğine dayanan bir projedir.⁵⁶ Yine Endülüs tecrübesi, bir yandan kelam ilmi ve onun problemleriyle, bir yandan İbn Sina felsefesi ve onun işrâkî eğilimleriyle, bir yandanda fıkıh mezhepleri ve onların kıyaslarıyla ilişkisini kopardığı için yeni ufuklar aralamayı başarmıştır.⁵⁷ Bu yeni proje, Câbirî'nin düşüncesinde, modern bilimsel paradigmayla büyük oranda örtüşen bir projedir.⁵⁸ Potansiyel olarak Arap-İslam kültüründe modern bilimsel paradigma mevcut olmasına rağmen, ilerleme ve bilimsel gelişme probleminin Arap-İslam kültüründe ortaya

53 Bkz. Anke von Kugelgen, "A Call for Rationalism: 'Arab Averroists' in the Twentieth Century", s. 97-132; Saud M. S. Tamamy, *Averroes, Kant and the Origins of the Enlightenment: Reason and Revelation in Arab Thought*, I.B. Tauris, London and New York 2014,

54 Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 369.

55 Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 687.

56 Câbirî, a.g.e.s. 688. Ayrıca bkz. İbrahim, Hâmid Ali, *el-Akl ve'l-Aklâniyye fi'l-Felsefeti'l-Arabiyye fi el-Endelüs ve Tecelliyatühâ inde İbni Bâcce ve İbni Tufeyl ve İbni Rüşd*, Câmi'atü Dimaşk, Külliyyetü'l-Âdâb, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dimaşk 1998.

57 Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 355.

58 Bkz. Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 363-700.

çıkmasının nedeni, söz konusu projenin Arap dünyasında yankı bulamamış olmasındadır. Bu proje, Arap-İslam kültüründe yankı bulamamış olmasına rağmen, Batıda hayat bulabilmiştir.⁵⁹ Câbirî'ye göre, Batı'nın ilerleme ve bilimsel gelişme süreciyle Arap-İslam kültürünün potansiyel rasyonalitesi arasında organik bir ilişki vardır ve şayet bu potansiyel ile Arap-İslam kültüründe sağlıklı bir ilişki kurulabilmiş olsaydı, Arap-İslam kültürünün içine düştüğü ilerleme ve bilimsellik problemiyle yüzleşmek durumunda kalmazdı.⁶⁰

Câbirî'ye göre, İbn Rüşd'ün *beyân-bûrhan* ilişkisindeki söylemi, genel itibarıyla din ile felsefeyi birbirinden bağımsız iki farklı yapı olarak görmektedir. Şayet din ile felsefenin herhangi birinin doğrulanması isteniyorsa bunun için yapılacak şey her ikisi için de doğrulanmanın kendi içlerinde aranması olmalıdır. İbn Rüşd'ün sisteminde *beyân-burhân* ilişkisi olaylara akılcı ve gerçekçi bir şekilde, yani dini ve felsefi vakıayı, vakıanın verilerini göz önünde bulundurarak ele aldığından dolayı, daha önce benzeri olmayan bir yeniden düzenleme çabası anlamına gelmektedir. O, söz konusu ilim adamlarının bu epistemolojik projelerini Arap-İslam kültüründe daha önce görülmemiş orijinal bir çaba olarak değerlendirir. Onların bu çabaları rasyonalist eleştiriye dayalı epistemolojik bir atılımın gerçekleşmesini amaçlamıştır. Onlar daha önce Arap-İslam kültüründe mevcut olmayan tümeller fikrine dayalı olarak tümden gelim, tüme varım ve delil dedikleri iki öncülünden meydana gelen burhânî kıyası (zorunluluk ilkesi) kullanmak suretiyle, bu epistemolojik atılımı gerçekleştirmek istemişlerdir.⁶¹ Câbirî'ye göre olaylara akılcı ve gerçekçi bir bakışla yaklaşan, yani dinî ve felsefî bir konuyu, konunun verilerini göz önünde bulundurarak eleştirel bir yaklaşımla ele alan Endülüs tecrübesinin tohumlarını İbn Hazm atmış, İbn Tümert de bu tohumların yaşayıp gelişmesi için aracılık etmiş, İbn Bacce ise, bu tecrübenin akılcı içeriğine derinlik kazandırmıştır. Bu şahıslar İbn Rüşd'e yol açmış, onun meseleleri daha derin bir bilinç ve gerçekçi bir akıl ile inşa etmesine öncülük etmişlerdir.⁶² Ancak hemen belirtelim ki İbn Rüşd'ün yeniden yapılanma adına Aristoteleçiliği merkeze

59 Câbirî *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 370

60 Keskin, *Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi*, s. 195.

61 Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 666.

62 Cabirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 343- 344.

alınarak bu kadar idealize edilmesi⁶³, İbn Rüşd'ün bütünlüklü ve eleştirel, kapsamlı ve tutarlı olarak anlamak yerine Batı düşüncesi bağlamında sınırlı ve tutarsız, çelişkili ve göreceli bir yorumlamanın ürünüdür. Zira modern Batı düşüncesinin Rönesans ve bilimsel devrimlerinin arka planında çok ciddi bir Aristoteles eleştirisi olduğu unutulmamalıdır.

Câbirî'ye göre İbn Rüşd'ün felsefe ile din arasındaki ilişkide kurmaya çalıştığı dil, fikrî sorunlar kümesini derinden anlamak ve kavramayı amaçlamaktadır. Onun kurmaya çalıştığı yöntem bir prensibi temel almaktır, yani *gayb âlemi ile şehâdet* âlemini köklü bir şekilde birbirinden ayırmak. Bu ayırmanın esası ise her birinin cevher itibarıyla diğerinden ayrılan özgün bir doğası var olup söz konusu ayırım, yöntemle ilgili temel bir mevzuda vuku buluyordu. Bu mevzu, İbn Rüşd'ün, “din-felsefe ilişkisinin irdelenişinden *gaibin şahide kıyası* prensibinin kullanımının hatalı olduğuna dikkat çekişidir. İbn Rüşd'e göre din ve felsefenin hiçbir probleminde *gaibin şahide kıyası* doğru değildi, dinî meselelerinin felsefeye, felsefe meselelerinin de dine sokulması çabalarından doğan hataya da dikkat çeken İbn Rüşd'e göre din ve felsefeden iki taraftan birinin kurban edilişi gerçekleşmeksizin bir araya gelmeleri mümkün olamayacaktır. Ya dinin asılları ve temel prensipleri feda edilecek yahut felsefenin asılları ve temel ilkeleri çiğnenecektir.⁶⁴

Câbirî'ye göre İbn Rüşd dinî problemlerin din dâhilinde okunması gerektiğini, felsefî problemlerin de felsefenin sınırları içinde okunup yorumlanması gerektiğini ısrarla savunmuştur. Buna göre İbn Rüşd dine ve felsefeye iki ayrı aksiyomatik yapı iki ayrı çıkarımsal farazi-bina olarak bakmıştır. Dolayısıyla doğruyu her ikisinin kendi sınırları içinde aramak gerekmektedir. Burada kastedilen doğru ise temel ilke ve önermelerin doğruluğu değil, akıl yürütmenin doğruluğudur. Çünkü temel prensipler ve önermeler, felsefede olduğu gibi dinde de daha önce konulmuş şeylerdir, hiçbir kanıt ve burhan olmaksızın evvela onların kabul edilmesi gerekir.

63 Rouayheb, Khaled, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and Maghreb*, Cambridge University Press, New York 2015, s. 93; Yudian Wahyudi, *The Slogan “Back to the Qur'an and the Sunna”: A Comparative Study of the Responses of Hasan Hanafi, Muhammad 'Abid al-Jabiri and Nurcolish Madjid*, (Doktora Tezi) McGill University 2002, s. 135.

64 Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 275-276.

O halde filozof dinî problemleri ve mevzuları münakaşa etmek istiyorsa evvela dinin temel ilkelerini kabul etmelidir. Eğer din bilgini felsefenin sorunlarını tartışmak istiyorsa -hangi felsefe olursa olsun- evvela o felsefeyi perçinleyen temel prensipleri kabul etmelidir.⁶⁵

Câbirî'nin ön plana çıkardığı İbn Rüşdcü ruh, ona göre Müslümanların moderniteye dâhil olabilecekleri bir kale sunmaktadır.⁶⁶ İbn Rüşd'ün akılcı yaklaşımı, meselelere matematik ve mantık açısından bakar ve böylece noksan analogik muhakemeleri ve salt kıyasa dayanan kelamcı ve fıkıhçıların düşünme biçiminin tartışmalarından sakınır. Analogik muhakeme yerine İbn Rüşd Câbirî için en ideal yöntem olarak te'vili kullanır. Analogik muhakeme gerçekliği saptırır ve aklın işlevini yerine getirmesine engel olur. Te'vil ise, dinî olanın ve felsefî olanın birbirinden uzak tutulmasını garantilerken, analogik muhakeme, metnin anlamında gedik açarak dinî ve felsefî alanları birbirine karıştırır.⁶⁷

İbn Rüşd Sonrası İslam Düşüncesi: *Kayıp Halka (Halkatu'l-Mefkude)*

Ebu Rabi'ye göre modern Arap düşüncesinin felsefe faaliyetinin evrimi, ondokuzcu asır *Arap Nahdası* (rönesans) çerçevesinde anlaşılmalıdır. *Nahda* ise;

...1850 ile 1914 arasında hâkim olan geniş ve siyasi bir kültürel harekettir. Suriye'de ortaya çıkan ve Mısır'da gelişen *Nahda*, çöküş ve yabancı hâkimiyeti asırları öncesindeki klasik Arap kültürünün ihya edilmesinin yanısıra, tercüme ve basitleştirme yoluyla medeniyetinin büyük başarılarını sindirmeye çalışmasıdır.⁶⁸

65 Câbirî *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, .s. 275-276.

66 Câbirî, *Arap-Islamic Philosophy: A Contemporary Critique*, (Trans. A. Abbasi), The Center for Middle Eastern Studies Austin 1999, s. 86.

67 Câbirî, *Arap-Islamic Philosophy: A Contemporary Critique*, s. 102.

68 Larauî, Abdullah, *Tarihselcilik ve Gelenek*, (Çev. Hasan Bacanlı), Vadi Yayınları, Ankara 1993, s. 29. Hristiyan Araplar arasında kültürel milliyetçiliğin oluşumunda *nahda hareketi* denen kültürel-edebi uyanış hareketi önemli bir rol oynamıştır. Entelektüel altyapısı Fransızca Arap medeniyeti literatürü tarafından hazırlanan *nahda*, ondokuzuncu asrın yarısında Suriye ve Lübnan'da faaliyet gösteren Protesten Hristiyan misyonerler sayesinde matbaanın yaygınlaşmasıyla gelişti. Butrus Bustanî (1819-1883) gibi Amerikan misyonerlerin etkisiyle Protestanlığa dönen aslen Marunî bir Arap Hristiyan'ın öncülük ettiği *nahda* hareketinin hedefi, kapsamlı Arapça sözlükler, ansiklopediler ve dergiler çıkarma gibi basın-yayın faaliyetiyle klasik Arap kültürüyle modern Batı kültürünün sentezinden doğacak bir Arap rönesansıydı.

Bu bağlamda ortaya çıkan *Nahda* aydınları, İslam'ın çöküşüne tepki göstermişler ve yeni bir rönesans için teoriler geliştirmişler, dahası bu Batının imkânlarından istifade etmeyi de ihmal etmemişlerdir. Ondokuzcu asır Arap düşüncesinin öncüleri tarafından güçlü bir tarihsel ve toplumsal hareket haline getirilen *Nahda*, İslam mirası ve güncelin meydan okumaları, İslam ve Arap kültürel kimlik sorunu, İslam ve Batı, kadın sorunu ve ifade hürriyeti çerçevesinde dönen birçok mühim mesele ve tartışmayı canlandırmıştır.⁶⁹ En başta Rıfât Rafî Tahtavî (1801-1873), Cemaleddin Afganî (1838-1897) ve Muhammed Abduh (1849-1905) olmak üzere *Nahda* aydınları, Batı hâkimiyeti altındaki sosyo-politik ve ilmî bir ortamda Kur'an, Hadis ve felsefeden oluşan engin İslamî geleneğin nasıl yorumlanacağı sorunuyla karşı karşıya kaldılar. Bu aydınlar tarafından ortaya konulan temel soru, Müslümanların aynı anda nasıl hem sahih (*authentic*) hem de modern olabilecekleri sorusudur. Onlar bunun için saldırgan Batı kültürü karşısında İslam'ın külli bir ihyasına ihtiyaç olduğu görüşündeydiler.⁷⁰

Diğer taraftan *Nahda* aydınları “İslam aklı”nı asırlardır süren uykusundan ve çöküşünden kurtarmaya teşebbüs ettiler, İslamî yaşam biçiminin modern çağda uygulanabilir olduğunu savundular; çünkü İslam'ın mahiyeti itibarıyla *aklî* (*rational*) olduğuna inanmaktaydılar. Kendilerini, düşünce ve söylem için sahih İslamî ölçüler olarak gördükleri şeyle donatarak hem Müslümanların içindeki çöküşüne hem de Batının dıştan gelen kültürel ve siyasî saldırısına karşı savaşmaya çalıştılar.⁷¹

İhsan Fazlıoğlu'na göre Cabirî başta olmak üzere, pek çok geç kalmış yerli oryantalistin Mağrib İslam felsefe-biliminin Doğu İslam dünyasına hiçbir etkide bulunmadığı yolundaki iddiası doğru değildir. Faz-

Gencer, İslam'da Modernleşme, s. 542. Geniş bilgi için bakınız; Stephan Sheehi, *The Foundations of Modern Arap Identity*, University Press of Florida, Gainesville, 2004; William Cleveland, *A History of The Modern Middle East*, Westview, Boulder, 1994, s.122-123; Hisham Bashir Sharabi, *Arab Intellectuals and the West, The Formative Years: 1875-1914*, London.1970, s,46; Hammadi er-Redisi, “el-Hitabu'l-İslami Havle'l-Hadese”, *el-Fikru'l-Arabî el-Musarı*. Sayı.92-93,1992, s.34vd

69 Ebu-Rabi, Ibrahim M, “Modern Dünyada İslam Felsefesi: Arap Dünyası”, (Çev. Şamil Öcal, H. Tuncay Başoğlu), *İslam Felsefesi Tarihi*, içinde, (Ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman), Açılım Kitap, İstanbul 2007, s.338-339.

70 Ebu-Rabi, “Modern Dünyada İslam Felsefesi: Arap Dünyası”, s. 339.

71 Ebu-Rabi, “Modern Dünyada İslam Felsefesi: Arap Dünyası”, s. 340.

İoğlu buna örnek olarak şunları gösterir: İbn Sertak'ın Tokat/Niksar'da Yağbasan Medresesi'nde, Sicilya Meliki Mu'temed b. Hud'un *el-İstikmal* adlı hendesî hikmet eserine *el-İkmal* adlı bir tahrir yazması ve bunu öğrencisi Davud Kayserî'ye okutması⁷² ile Kutbuddin Şirâzî'nin, Sivas'ta kaleme aldığı *Nihayet el-idrak fi dirayet el-eftak, el-Tuhfet el-şahiyye fi ilm el-hey'e ve Faaltu fela telum* adlı eserlerinde başta Cabir b. Eflah ve İbn Bacce olmak üzere pek çok Endülüslü filozof-bilim adamının görüşlerine yer vermiştir. Ayrıca bu görüşlerin Semerkand matematik-astronomi okulunda tedris edilmesi ve fikirlerin kısmî olarak, Semerkand okulu mensubu Abdülali Bircendî tarafından Kadızade'nin Şerh el-mulahhas fi ilm el-hey'e'sine yazılan ve medreselerde okutulan Haşiye'sinde söz konusu edilmesi gibi, yazma kültürünün mantığına uygun bir araştırmayı yapmaları olmaz ise olmaz bir şarttır.⁷³

Câbirî'nin Türkçe'ye *Arap-İslam Aklının Oluşumu* isimli kitabı İslâm düşünce tarihinin polisiye romanı mantığıyla yazımına güzel bir örnektir. Eserin tenkidi bir tarafa; bakın ne diyor: "O (Gazzâlî) İbn Heysem'in koyduğu ilmin kökünü kazımış, yaymaya çalıştığı rasyonalist kritisizm (tenkidçi) ruhunu boğmuştur. ... Evet, İbn Heysem, Arap Kültürü içinde gerçekten bir "yabancı"ydı ve onu kesinlikle etkilememişti". Şimdi bakınız; Câbirî İslam ilim tarihinde iki ayrı İbn Heysem olduğunu bilmiyor: Tabiiyyûndan olan Aristocu İbn Heysem ile riyâziyyûndan olan İbn Heysem. Evet, Gazzâlî birincisini boğmuştur; ama ikincisine arka çıkmıştır. Câbirî ise birinciyi savunurken, iki ayrı İbn Heysem olduğunu bilmediğinden dolayı, aslında ikincisini savunuyor dolayısıyla bizim dediğimize geliyor. İkincisi, etkilemediğini hangi araştırmalardan intâc ediyorsunuz. İbn Heysem'in eserlerinin yazma nüshalarının tarihi seyrini incelediniz mi? Nasîruddin Tusî'nin, Kutbuddin Şirâzî'nin, Kemaleddin Fârisî'nin, İbn Nefîs'in, Mirim Çelebi'nin, Ali Kuşçu'nun, Fethullah Şirvânî'nin, Takiyuddin Râsîd'in eserlerini gördünüz mü? Bu İslam matematik ve astronomisinin büyük isimlerinin optik, matematik ve astronomi çalışmaları büyük oranda İbn Heysem çizgisindedir. Bunu bizzat kendileri söylüyor; hatta bazılarının eserleri İbn Heysem'in eserlerinin ihtisarı,

72 Bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Coğrafyasında İlmî Hayatın Teşekkülü ve Dâvûd el-Kayserî (656-660/1258-1261-751/1350)", *Uluslararası Dâvûd el-Kayserî Sempozyumu Tebliğleri*, Kayseri 1998, s.25-42.

73 İhsan Fazlıoğlu, "Türk Felsefe-Bilim Tarihi'nin Seyir Defteri (Bir Önsöz)", *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi*, İstanbul 2005/1, sayı: 18, s. 42.

hulasası, tenkihi şeklindedir. Gerçekten de İslam Medeniyeti'nde optik, matematik ve astronomi sahasında bir İbn Heysem okulu vardır; bunu bizzat klasik kaynaklarımızdan İbn Ekfânî, İrşâd el-kâsîd ilâ esnâ el-mekâsîd adlı eserinde vurguluyor. Niçin Câbirî gibi iyi bir araştırmacı bunu söylüyor? Birincisi her şeyi Sosyalist Mağribî Arap Milliyetçiliği İdeolojisi açısından değerlendirmesi. İkincisi çerçevesinin yanlış olması yani İslam ilim tarihinin mantığını kavrayamaması, riyâziyyûn ve tabiiyyûn gibi farklılıklardan haberdar olmaması vb... Üçüncü ise yazma kültürü yöntemini dikkate almaması. En acısı da Türk hâkimiyeti dönemini (Osmanlı dâhil), Muhammed Cemil Beyhem'i takip ederek kayıp halka (*el-halkat el-mefkûde*)⁷⁴ olarak isimlendirip görmemezlikten gelmesi. Tüm bu noktalara rağmen İslâm medeniyetini değerlendirecek, kuşatacak, açıklayacak iyi bir çerçeve inşa edilebilir mi? Yazma kültürüne dönersek şu ayrımı yapmamız lazım: Osmanlı ilmî seviyesi ile Osmanlı katkısı arasında. Seviye için rahatlıkla şunu söyleyebilirim: Osmanlılar Klasik İslam mirasının %95'ine sahiptiler. Bu yazmalar Osmanlı kütüphanelerinde, medreselerinde mevcuttu ve bunlar mutalaa ediliyordu. Bu açıdan İbn Sina, İbn Heysem aynı zamanda birer Osmanlı âlimidir; diğerleri içinde aynı şey geçerlidir. Katkı için ise Osmanlı döneminde telif, şerh, haşiye, tercüme vb. şeklinde ortaya konulmuş yazmaların incelenmesi gerekir. Şahsî kanaatim gelecek yüzyıldaki İslam ve Osmanlı düşüncesi araştırmaları yazmalardan geçecektir.⁷⁵

Câbirî'nin İslam Düşüncesi Okumasının Ana Sorunları

Câbirî'ye göre, sağlıklı bir düşünce tarihi okuması ancak okurun *nesnel* olmasıyla mümkündür. Câbirî bu önermesini özellikle *Felsefî Mirasımız ve Biz* adlı eserinde çokça zikreder. Ancak onun bu önermesi sağlıklı bir düşünce tarihi okumasının önündeki en büyük hermeneutik engel olarak durmaktadır. Zira “okuma” eyleminin bizzat kendisi anlama ve yorumlamanın felsefesini yapan hermeneutik geleneğe göre asla *nesnel* bir düzlemde gerçekleşmez. Kaldı ki Câbirî'nin kendisi de Arap-İslam aklının oluşumu ve yapısını analiz ederken sık sık *epistemoloji ile ideoloji* arasındaki sıkı bağlantıya dikkat çekerken anlamanın ve yorumlamanın ideolo-

74 Cemil Beyhem, *el-Halkat el-Mefkude fi tarih el-Arap*, Kahire, 1950.

75 İhsan Fazlıoğlu, “İlim İlim Bilmektir; İlim Neyi Bilmektir”, <http://publication/articles/1.php?id=28>.

jik, kültürel kökenlerine yeterince vurgu yapmıştır. Hal böyleyken onun okuyucudan *nesnel* bir yaklaşım beklemesi açık bir tutarsızlıktır.⁷⁶

Câbirî, İslam düşüncesinin okunuşuyla ilgili değişik bazı yaklaşımları ele alır. Bu yaklaşımlardan *Selefi* okumaya göre şekillenen entelektüel gelenek, İslâm'ı özcü bir çerçeveye sıkıştıran ve genel olarak tarihsel bir yapıya sahip olmayan bir yapı arz etmekte ve İslâm dünyasında yaygın olarak benimsenmektedir. İslâm'ın modern dünyaya dair kavrayışlarını belirleyen bu bakış açısı, genel olarak ortaya çıkan modern problemleri, *Asr-ı Saadet* dönemindeki uygulamalara başvurarak çözmeye çalışmakta ve verili teolojik kurgunun sabitlenerek aşılabilmesi durumunu ortaya çıkarmaktadır. Yine dile getirilen okuma, hem teorik hem de pratik açıdan İslâm'ın siyasal teoloji geleneğini üretmekte ve ona yön vermektedir.⁷⁷ Bunun karşısına çıkan ve diğer damarı karakterize eden anlayış ise *tarihselci* olarak adlandırılan bir gelenektir. *Tarihselci* gelenek, İslâm'a tarihsel ve evrensel bir gözle bakmayı salık vermektedir.⁷⁸ İslâm'ın ilk kaynaklarını esas kabul etmekle birlikte bu gelenek, akla ve insanî olana yer açan zemine uygun olarak, tarihsel ve sosyal deneyimlerin birikimlerini önemli ve esas sayan bir anlayıştır. Söz konusu anlayış fenemolojik bir okuma süreci olarak adlandırılabilir. Yani İslâm'ı bir sabit ontoloji olarak işaretleyen, onu değişik zamanlarda hep aynı miras, öz olarak kodlayan bir anlayışa karşı çıkan söz konusu okuma, onu 'oluş' halinde tutarak tarihsel deneyim içinde kendi yürüncesini arayan, sürekli hareket ve açılım halinde, yani kendisini yeni durumlara açan, her yeni durumda var eden bir anlayışa karşılık gelmektedir. Yukarıda ifade edilen biçimiyle, "İslam'ı kültürel mirasın ta kendisi ve tekrarı"⁷⁹ olarak sabitleyen selefi okumaya karşı bu okuma, İslâm'ı bir miras olarak devralan ve o mirasa tarih dolayımında değer ekleyen bir anlayıştır. Kısacası bu okumaya, sosyal ve tarihsel deneyim ışığında canlı bir düşünce eşlik etmektedir.⁸⁰

76 Alpyağıl, Recep, "İslam Düşüncesinin Bünyesinde Endülüslü Vizyonunu Öncelemek: *Felsefî Mirasımız ve Biz* Üzerine Eleştirel Notlar", s. 134.

77 Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 2-5.

78 Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 4; Abdullah Laroui, *Tarihselcilik ve Gelenek*, s. 115-136.

79 Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 3.

80 Bkz. Ulukütük, Mehmet, *Câbirî'de Din-Akıl İlişkisinin Epistemolojik Analizi*, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Doktora Tezi), Erzurum 2013.

Diğer yandan Câbirî'nin İslam düşünce tarihini ve özellikle bu düşünce tarihinde rol oynamış düşünürleri okuma tarzında dikkatimiz çeken en önemli noktalardan birisi de onun Aristoteles'i ve bu Aristotelesçi felsefeyi merkeze koymaya çalışmasıdır. Yine bu çabayla bağlantılı olarak onun din ile felsefe, dünya ile ahiret, din ile devlet arasında kalın duvarlar örmek istemesi ve ele aldığı düşünürleri de bu bakış açısıyla okumaya çalışmasıdır.

Yine bu bağlamda Câbirî'nin okuyuşundaki sorunlarını gösteren örneklerden birisi de onun İbn Sînâ değerlendirmesidir. Câbirî, Mağrip- li Müslüman düşünürleri, Yunan menşeli *evrensel aklın*⁸¹ egemen olması ve sinevi gnostik âtıl akılla bağlarını koparmak (*katia*) için sergilemiş oldukları tavırlarını okuyucuya sunmaya İslam düşüncesini okuyuşundaki ideolojik yönü ifşa etmiştir. Câbirî en başından metinler üzerinden bir düşünürü açıklama yoluna gideceğine dair yaptığı imanını aksine o asgari düzeyde metin kullanarak, azami fikir yürütmelerde bulunmuştur. Öyle anlaşılıyor ki onun bir metni çağdaş ve anlaşılır kılmaktan kastı bu olmalıdır. Çünkü bu çağdaş ve anlaşılır kılma çabasında Câbirî, metni adeta cımbızlayarak alıp, onu ortaya koyan düşünüre yabancılaştırmıştır.⁸² İkinci olarak da şunu dile getirebiliriz. Şimdiye kadar var olan okuma biçimlerini eleştiren Câbirî, bunlardan birinin de sınıfsal çatışma, idealizm ve materyalizm üzerine kurulu olan *Marksist selefi okuyuş* biçimi olduğunu belirtmiştir. Bu okuyuş biçiminde Câbirî, kültürel mirası yeniden diriltme arayışı içerisine giren Arap solunun materyalizm ve idealizm arasında kalmış ve sınıf çatışması üzerine bina edilmiş bir söyleme yönelmesi dolayısıyla kısır bir döngünün içerisine girildiğini belirtmiştir.⁸³ Câbirî'nin içine düştüğü asıl çelişki/tenakuz bölgesel bir çatışma üzerine bina edilmiş bir kültür mirasının izini sürmesidir.⁸⁴ Çünkü Câbirî, Fârâbî-İbn Sînâ karşıtlığından

81 Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 243;

82 Alpyağıl, a.g.m. s. 134. Ayrıca bkz. Alpyağıl, "El-İşârât ve't-Tenbîhât'ın Dekonstrüksiyoncu Okunuşu: Dekonstrüksiyoncu Bir İbn Sînâcılığa Doğru", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler*, 22-24 Mayıs, Cilt:2, İstanbul 2008. s. 143-152.

83 Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 17-18.

84 Bkz. Ulukütük, Mehmet, "M. Â. el-Câbirî'ye Göre Arap-İslam Kültüründeki Epistemolojik Sistemlerin Yapısal Krizinden Çıkışın İmkânı: Meşriki Felsefe Karşısında Mağribi Felsefe", *III. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı - II (Felsefe-Tarih)* 15-18 Mayıs 2014, Sakarya, 2014, s. 39-55.

sonra Doğulu ile Batılı Müslüman filozoflar arasında da bir çatışmanın ve kopmanın izlerini sürmeye çalışmıştır. İslam dünyasının batısı ve doğusu ile ilgili bir takım coğrafi farklılıklar ve ayrılmalar olabilir, fakat kültürel ve medeniyet olarak böyle bir farklılık ve kopmadan söz etmek olanaksızdır. Câbirî'ye dillendirdiği bu fikirlerinin daha önce Gaston Bechelard tarafından söylendiği, özellikle Doğu ve Batı felsefeleri arasında kopma fikrinde Bachelard'a itimat ettiği şeklinde itiraz edilmiştir.⁸⁵ Câbirî'nin dört ayrı çalışmadan oluşan *Arap-İslam Aklının Eleştirisi* serisine karşı George Tarâbîşî yine dört kitaptan oluşan *Arap-İslam Aklının Eleştirisi* şeklindeki çalışmalarıyla Câbirî'yi eleştirmiştir. Tarâbîşî'nin kanaatine göre de Câbirî, İbn Sînâ'nın metinlerinden değil, onun hakkında yazılanlardan hareket etmiştir.⁸⁶ Mesela İbn Sinâ'nın *Hikmetü'l-Meşrikiyye*'sinin henüz tamamen ortaya çıkmaması ve elimizde olanların dahi tam olarak neye tekabül ettiği ortaya konulmamışken, kesin kanaatlere ulaşmak ve tavır belirlemek araştırma yöntemi açısından da büyük problemleri beraberinde getirecektir.

Câbirî'nin İslam düşüncesi okumalarında, özellikle de İbn Rüşd okumasında dikkatimizi çeken hususlardan birisi de Batı felsefi-teolojik geleneği içinde ortaya çıkan kategorik ayrımların evsenselleştirilmesi sonucunda bütün dinler için geçerli kabul edilen bir üst kategorik farklılaşmanın tartışılmaz bir gerçeklik haline getirmesidir. Teoloji, felsefe ve mistisizm kategorik ayrışması İslam düşünce kategorisine uygulandığında birbiriyle geçişkenliği imkânsız görülen Kelam, Felsefe ve Tasavvuf üst kategorilerinin varlığı bütün çalışmaların çıkış noktası olmuştur.⁸⁷ Söz edilen bu durum ise Câbirî'de birbirinden tamamen ayrı üç bağımsız epistemolojik sistem şeklinde tasarlanmıştır. Bu çıkış noktasından hareket edilmiş olması dolayısıyla epistemolojiler arasındaki farklar öyle abartılmıştır ki, ortak bir zemin üzerinde geliştikleri bile unutulmuştur. Bu-

85 Dinanî, *Hareketü'l-Fikri'l-Felsefi fi Âlemi'l-İslâm*, s. 27-31.

86 Tarâbîşî, *Vahdetü'l-Akli'l-Arabîyyi'l-İslamî*, s. 34 vd.

87 Davutoğlu, "İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması", s. 2. Ayrıca Bkz. Alpyağıl, "Dil Oyunları' ve 'Aile Benzerliği' Analogilerinden Meşşailerin Felsefe-Din Münasebetine Olan Katkılarını Yeniden Yapılandırılmaya Yol Çıkar mı?", İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:11, Yıl, 2005.

gün düşünce tarihimizle ilgili çalışmaların önündeki en önemli açmaz bu kategorik ayrımın yol açtığı algılama yanlışlığıdır. İslam düşünce tarihine yaklaşıırken cevaplandırılması gereken temel soru şudur: beyân, burhan ve irfan İslam düşünce birikiminin alt kategorileri midir? Yoksa beyân Hristiyan teolojisi ile birlikte teoloji üst kategorisinin, burhân Felsefe üst kategorisinin, irfân da mistisizm üst kategorisinin alt dalları mıdır?

Bu bağlamda gelenek-modernlik ilişkilerinin din ve akıl şeklinde kendilerini tezahür ettiği alanlardan birisi de meşhur Gazzâlî-İbn Rüşd tartışmasıdır. Câbirî bir İbn Rüşdcü olarak Gazzâlî'ye eleştiriler getirir, aralarında keskin bir epistemolojik paradigma farklılıklarının altını özellikle çizer. Ancak Gazzâlî ve İbn Rüşd arasındaki ünlü *Tehâfüt* tartışması İslam dünyasındaki en verimli entelektüel tartışmalardan biri olduğu halde modern dünyanın kendini kodlandığı düşünce sistemi içerisinde özellikle de politik saiklerle karikatürleştirilmiştir; modernliğin can damarı felsefenin “katili” Gazzâlî'ye karşı, “felsefenin şampiyonu” olarak İbn Rüşd gösterilmiştir. Oysa yine son zamanlarda yapılan araştırmalar, bu imajın modern bir kurgu olup gerçeğe ilgisinin olmadığı, bu iki İslam düşünürünün temelde “aynı yolun yolcuları” olduğunu göstermektedir.⁸⁸ Mesela -burada ayrıntılarına girmemekle birlikte- Frank Griffel gibi araştırmacılar, İbn Rüşd'ün yakınlarda bulunan Gazzâlî'nin meşhur usul-i fıkıh kitabı *el-Mustasfâ*'ya yazdığı bir telhis vesilesiyle aralarındaki ilişki hakkında yeni değerlendirmelere ulaşmıştır.⁸⁹ Buna rağmen çağdaş dönemde Gazzâlî'nin modernliğe engel teşkil ettiğini hâlbuki ancak İbn Rüşd'le ideal bir modernleşmenin gerçekleşeceğine yönelik yaklaşımlar İslam düşünce geleneğinin paradigmatik karakteristiği göz önüne alındığında anlamsızlaşmaktadır.⁹⁰ Câbirî'nin Gazzâlî'nin dini bir kişilik olarak alıp

88 Gencer, İslam'da Modernleşme, s. 135.

89 Griffel, Frank, “The Relationship Between Averroes and al-Ghazali as it Presents Itself in Averroes' Early writings, Especially in his Commentary on al-Ghazali's *al-Mustasfâ*”, In *Medieval Philosophy and the Classical Tradition in Islam, Judaism, and Christianity*. Edited by John Inglis, Richmond: Curzon Press, 2002. 51-63.

90 Basit Bilal Koshul, “Ghazali, Ibn Rushd and Islam's Sojourn into Modernity Comperative Analysis”, *Islamic Studies*, 43/2, 2004; s. 207-225. Koshul da bu makalesinde özellikle Câbirî'nin metinlerinden böyle bir anlamın çıktığını ve bunun hem sosyolojik ve felsefi hem de postmodern dönemdeki felsefi değişimler göz önüne alındığında tutarsız ve modernlik malülü bir yanılğı olduğunu belirtir. s. 207-208; ayrıca bkz. Abdelwahab Meddeb, *İslamın Hastalığı*, (Çev. H. Bayrı), Metis Yay, İstanbul 2005, s. 30-31.

da, bu dini kişiliğin yerilerek, dini düşünceyle felsefi düşünce arasına bir takım mesafeler koyması özneyi inkâr eden yapısalcı okumanın bir sonucu olduğu söylenebilir.⁹¹

Bu bağlamda Ebrahim Moosa, Câbirî'nin Gazzâlî tasavvurunda özellikle Gâzzâlî'den dolayı İslam dünyasının kendi modernliğini gerçekleştiremediğine dair yaptığı değerlendirmelerin altında Osmanlı devletinin gerileme sürecinde, Arap dünyasında milliyetçiliğin yükselişe geçmesi ile birlikte Şekip Arslan ve Cemaleddin Afgani gibi çağdaş Arap düşünürlerin politik ve ideolojik gerekçelerle tasavvuf eleştirilerinin bir sonucu olarak Gazzâlî hakkındaki olumsuz algılayışlarının izinden giden değerlendirmelerin yattığını belirtir.⁹²

Oryantalistler tarafından kaleme alınan İslam düşünce tarihleri ve bu eserlerin tesiri altında yetişmiş Müslüman düşünürler gibi Câbirî'de farklı İslam ekollerinin ortak zeminlerini tespit etmekten çok farklılıklarını önplana çıkartmıştır. Dolayısıyla İslam düşünce birikiminin iç bütünlüğü, tutarlılığı ve sürekliliği göz ardı edilmiş; farklı ekol mensubları arasındaki *paradigma-içi* tartışmalar alt kategorilerin cedelleri şeklinde sunulmuştur. Bu durum tek tek Müslüman âlimlerin düşünce-hayat bütünlüklerinin de reddedilmesi sonucunu doğurmuştur. Mesela İbn Rüşd'ün fikhî yönü⁹³.

91 Özdemir, Muhammet, "Alternatif Gazzâlî Epistemolojisi Okumaları İçin Bir Deneme: Toplumsal Koşullu Bir Bağlamda 'Cedel' ve 'Keşf'in Anlamı", *Fırat Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 16, 2011 260. Muhammet Özdemir'in Gazzâlî ve İbn Sînâ arasındaki Tehâfüt tartışmalarını ele aldığı doktora çalışmasında ulaştığı sonucu göre, hem İbn Sînâ öncesi kelim-felsefe tartışmaları geleneğinin, hem İbn Sînâ'nın kelim eleştirilerinin ve hem de Gazzâlîci İbn Sînâ ve felsefe eleştirilerinin, sonra da bütün bir *Tehâfüt* geleneğinin, Aydınlanmayla birlikte var olan felsefe ve din ya da akıl ve din ikileminde ele alınmalarını ve söz konusu Aydınlanmacı bağlama göreli olacak şekilde anlamlandırılmamaları gerekmektedir. Çünkü felsefe ve din ya da akıl ve din gibi yaratılmış dikatomik ilişkilendirmeler, hem İslâm düşüncesinin organik bütünlüğünü ve tabii seyrini anlamamızı güçleştirmektedir, hem de karşılıklı olarak olgusallaşan kelim ve felsefe eleştirilerinin, içerisinde var oldukları toplumsal bağlamların göz ardı edilmesine zemin hazırlamaktadır. Bkz., *Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife Adlı Eserinde "Üç Mesele"nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi*, Marmara Ü. SBE. (Doktora Tezi), İstanbul 2012, s. 376-377.

92 Moosa, Ebrahim, *Ghazl and the Poetics of Imagination*, The University of North Carolina Press, United States of America 2005, s. 23-24.

93 Bkz. Frank Griffel, "The Relationship Between Averroes and al-Ghazali as it Presents Itself in Averroes' Early writings, Especially in his Commentary on al-Ghazali's al-Mustasfa" In *Medieval Philosophy and the Classical Tradition in Islam, Judaism, and Christianity*. Edited by John Inglis, Richmond: Curzon Press, 2002. 51-63.

İbn Teymiyye'nin tasavvufî anlatımla kaleme aldığı ahlak risaleleri,⁹⁴ Gazzâlî'nin hayatının değişik safhalarına yayılmış eserlerinin iç bütünlüğü, Gazzâlî sonrası müteahhir kelamının felsefî tahlilleri gibi bahsi geçen kategorik farklılaşmalara ters düşen misaller oryantalistlerin tesiri altında klasikleşen yaklaşımların oluşturduğu imge perdesinin gölgesi altında kaybolmuştur.⁹⁵

Câbirî söylemini problemlili kılan bir husus da onun kurgusunun bünyesinde barındırdığı açmazlarda açığa çıkar. Onun kurgusunda gelenek büyük değişimleri içermesine rağmen, önemli değişiklikler olmamış gibi değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Câbirî Arap-İslam düşüncesini irrasyonelizm ile rasyonelizm ve gizemcilik ile aydınlanma arasında çatışmanın ortaya çıkardığı diyalektik bir tarih olarak görme eğilimindedir. Böyle bir kurgusal kavrayış İslam düşüncesinin gelişim sürecini bütünlüklü bir şekilde kapsamamaktadır.⁹⁶ Câbirî'nin Aydınlanma düşüncesinden yola çıkarak ve modernleşme tecrübesinin modern ile gelenek arasında öngördüğü karşıtlık ilişkisi dolayısıyla, modern olanın meşruiyetini devşirmeye dönük bir kurgudur. Bu kurguda gelenek, modern dışı olan tarihsel bir kategori olarak yer almaktadır. Yine bu kurguda ideolojik koşullanmışlıkla negatif bir anlam kategorisine indirgenen gelenek, modern aklın kendisini azat edeceği düşünsel prangalar olarak tasarlanmıştır.⁹⁷ İslam dünyasının son yüz elli yıldır geleneğin boyundurluğundan azâd olabilmesinin yegâne yolu onu irrasyonelden arındırmak ve rasyonel olarak yeniden inşa etmekten geçmektedir.⁹⁸ Ancak burada Câbirî'ye şu hayati soruyu sormamız gerekmektedir: Geleneği rasyonelleştirdiğimizde özellikle İslam düşüncesi ve kültürel geleneğini rasyonelleştirdiğimizde o gelenek yine bizim otantik/sahih kültürel geleneğimiz mi olacak yoksa Batılı rasyonelitenin

94 Bkz. Süleyman Uludağ, "Tasavvuf Karşılı Akımlar ve İbn Teymiyye'nin Tasavvuf Felsefesi", *İslâmiyât Dergisi*. Sayı: 3, 1999, s. 50.

95 Davutoğlu, Ahmet, "Takdim", *İslam Düşüncesi Tarihi*, Ed. M.M. Şerif, İnsan Yay. İstanbul 1990, s. 11-12.

96 Keskin, İbrahim, "Çağdaş Arap Düşüncesinde Gelenek ve Modernlik: Câbirî Örneği", *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 16 Sayı: 50, Kış 2012, s. 144-145.

97 Keskin, "Çağdaş Arap Düşüncesinde Gelenek ve Modernlik: Câbirî Örneği", s. 145.

98 Lee Robert D. *Overcoming Tradition and Modernity: The Search for Islamic Authenticity*, Weshriew Press, United Kingdom, 1997, s. 6.

parametrelerinin sonucunda büyüsunü kaybetmiş, ilahiliğini yitirmiş, modernliğin demir kafesine hapsolmuş bir akıl mı olacaktır?

Geleneğimizde veya bugün ortaya çıkmış bir düşünceyi, kendi hareket seyrini ve geleceğini tamamen kontrol altına alamayan bir çaba (serüven) olarak kabul etmek her şeyden önce onun kendi içinde hali hazırda “kavramlar”a sahip olmadığını kabullenmek demektir. Bir başka deyişle, düşünce, kendi faaliyet alanı içinde “nesne” olarak konumlandığı şeye hali hazırda var olan bir kavramı ilişitirmez. Kavramlar, düşüncenin kendi yedeğinde tuttuğu stok malzeme olarak “orada duran” şeyler değildirdir. Tam tersine varlık ve yokluk; hazır olma ve hazır olmama arasında kendi patikasını çizmeye çalışan düşünce bir şeye yöneldiğinde ona uygun düşecek kavramı da yeniden keşfetme veya kazanma çabası içine girer. Bu yüzden düşünce, yöneldiği bir şeyi, daha önce sahip olduğu kavramların garantörlüğünde kendi ‘emniyeti altına’ almaz. Bir başka deyişle, düşünce, varlığın emniyetli bir sığınağı değildir. Belki daha doğru bir deyişle, düşünce kendi dışına yönelirken yöneldiği şeye uygun düşecek kavramları da sürekli oluşturma çabası (*concept formation*) içinde kendisini emniyet içinde tutmak ister. Düşüncenin kendi kaderini belirlerken sürekli olarak bir şeyleri kavramlaştırma çabası içinde bulunması ve belki çoğu zaman bu çabanın ‘yanlış anlama’, ‘yanılma’, ‘yanıltılma’ (ideoloji), ‘belli başlı kavramlara ya da otoriteye duyulan kesin inanç’ (dogmatik kesinlik) veya ‘hiç anlamama’ gibi durumlarla sonuçlanması, onun her an varlık kadar yokluk; hazır olma kadar hazır olmama hadisesi ile yüzleşmesidir.⁹⁹ Aslında adlandırmalar haddi zatında masum ve nesnel bir durumu değil, ideolojik mekanizmaların merkezde olduğu bir temayüle işaret eder. İdeolojik asli mekanizmalardan biri olgusal olarak pragmatik olduklarını öne süren somut imgeler yaratmaktır. Ancak tarihsel öznenin gerçekliği zihinde değil, tarihsel gerçekliğin içindedir. Bu gerçekliğe götüren anahtar, kendine yeten bir öze ya da var olmayan değişmez bir akılcılığa, benimsenmiş bir İslam’a uygunlukta değil, bu adı kendi özgül formuna uygulayarak kendine mal eden grupta ve bu adın canlandırdığı tarihsel paradigmanın anlaşılmasında yatmaktadır. Ad ile tarihsel gerçeklik arasındaki bağ, geçerliliğini

99 Tatar, Burhanettin, “Nostalji ve Ütopya Arasında Gelenek Sorunu”, *Bilimname Düşünce Platformu*, Sayı: 6, 2003/4, s. 6.

ve güvenilirliğini dışsal kriterlerden alır: Adı benimseyen grubun kendi yorumunu dayatma ve sağlamlaştırma, epistemik ve toplumsal gruplar içerisine yerleştirme zorunluluğundan.¹⁰⁰

Sonuç

İslam düşüncesinin tarihsel süreçteki kırılmalarını ve bünyesinde taşıdığı tefekkür imkânını ve bu imkânın geçmişteki tezahürlerinin arkeolojik ve metodolojik bir soruşturması eğer İslam düşüncesinin gelecekte bir anlamı varsa, olması gerekiyorsa bir anlamı vardır. Felsefî mirasımızın geçmişteki tezahürlerini bugün yeniden temellük edebilmemiz için onun bugün nasıl anlaşıldığını ve yorumlanmadığını soruşturmamız gerekmektedir. Bu açıdan biz son dönem Arap düşüncesinde İslam tefekkür geleneği üzerine uzun soluklu ve çağdaşlarına göre görece derinlikli araştırmalar ve çalışmalar yapmış olan Câbirî'nin temel tezlerini ve iddialarını eleştirel bir soruşturmada geçirmek istedik.

Câbirî, Arap-İslam düşüncesini yapısalcı bir perspektiften hareket ederek İslam düşüncesindeki aklın kullanım tarzlarına göre oluşan epistemolojik paradigmaları çözümlenmeye çalışmaktadır. *Arap-İslam Aklının Oluşumu* adlı çalışmasından önce yayınladığı *Felsefî Mirasımız ve Biz* adlı çalışmasında da yapısalcı yaklaşımın karmaşık olanı net bir şekilde ortaya koymaya yaradığını ifade eder. Bu şekilde Câbirî'nin yapmaya çalıştığı şey, kompleks halindeki İslam düşüncesini *yapısalcılık* marifetiyle netleştirmektir. O, yapısalcılık sayesinde öyle bir yapı ortaya çıkarır ki, bu yapıda her bir olayın bir yeri vardır ve o yere göre aydınlatılır. Câbirî'ye göre metin yazarının düşüncesini, bir takım temel değişmezlerin egemen olduğu bir bütün olarak ele almak gerekir. Bu yaklaşım tek bir mihver çerçevesinde vuku bulan değişimlerle beslenmektedir. Mesele metin yazarının, açık bir problematik etrafında dönen fikir mihveriyile ilgilidir. Bu mihver,

100 Azmeh, İslam ve Moderniteler, Çev. Elçin Gen, İletişim Yay. İstanbul 2003, s. 159-160. Oryantalizmin İslam felsefesi ile ilgili yukarıda anlatılan türden zaafına yönelik eleştirel değerlendirmeler için bkz. Bashier, Salman, "The Long Shadow of Max Weber: The Notion of Transcendence and the Spirit of Mystical Islam", *Journal of Levantine Studies Summer*, 2011, No. 1, pp. 129-151; Mahdi, Muhsin, "Orientalism and the Study of Islamic Philosophy", *Journal of Islamic Studies*, 1, 1990, p.93; Ubai Nooruddin, "Orientalism and Islamic Philosophy", in E. Craig, Ed. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London, 1998.

yazarın düşüncesinin oluşmasına aracı olan bütün değişimleri kapsayacak güçtedir. Öyle ki yazarın tüm düşünceleri bu bütün içerisinde doğal yerini bulmaktadır. Bu da Câbirî'nin İslam düşüncesini kurgulayış biçimini bize göstermektedir.

Câbirî, İslam düşüncesinin din ile felsefe veya kendi terimleriyle ifade edecek olursak beyânî epistemolojik paradigma ile burhânî epistemolojik paradigma arasında mutlak ve kaçınılmaz çatışmaların varlığından ısrarla söz etmesine rağmen hem bunların kendi aralarındaki dil oyunlarının farkına varamıyor hem de tüm farklılığına rağmen İslam düşüncesinin epistemolojik paradigmalardan bir çatışmanın hasılası olarak okuma yanlısına düşüyor. Bu aynı zamanda onun nasıl önceden kurgulanmış bir yaklaşımdan hareket ederek İslam düşüncesi okuması yaptığını da gösteriyor. Hâlbuki İslam düşüncesi Kur'ânî dünya görüşünün şekillendirdiği bir varlık şuuru ile ortaya çıkmış farklı ekollerin paradigmatik birlik temelini oluşturmaktadır. İslam düşüncesinin temel kategorik ayrımları kabul edilen kelimeler, felsefe ve tasavvuf veya din, felsefe, akıl aynı temel varlık şuurunun farklı metodolojik ve terminolojik kalıplar içinde dile getirilmesinden vücut bulmuşlardır. Bu terminolojik ve metodolojik tercihlere dayalı dil oyunlarını kategorik ayrımlara dönüştürmek o düşüncenin hem paradigmatik dünya görüşüne hem de onu o yapan temel karakterine de ciddi zararlar verir.

Burada şunu özellikle belirtmemiz gerekiyor ki, Câbirî'nin kurgusuna göre Arap-İslam düşüncesinde epistemolojik sistemler arasında ya bir çatışma ya da telifî tedahül dediği bir iç içelik hali hüküm sürmüştür. Onun bu tespitlerinden yola çıkarak diyebiliriz ki, Câbirî'ye göre Arap-İslam düşüncesindeki epistemolojik sistemler birbiriyle tamamen çatışma içerisinde olması mukadderdir ve bu epistemolojik sistemler asla bir araya getirilmemelidir. Özellikle burhânî bilgi sistemi ile beyânî ve irfânî bilgi sistemleri arasında hep bir çatışma söz konusu olmuştur. Yani felâsifenin aklına karşılık beyânın geleneksel dinî arasında hep bir çatışma söz konusudur. Bir diğer ifadeyle felsefe ile din arasında veya din ile aklî düşünme biçimleri arasında hep bir çatışma söz konusu olmuştur.

Aslında Câbirî'nin İslam düşüncesi okumasındaki yapmış olduğu tasniflerin eleştirel bir gözle sorgulanması gerekmektedir. Mesela Câbirî Mağrib ve Meşrik arasında özgü ve ideolojik bir ayrım yapar. Hâlbuki İslam düşüncesindeki akılcılık ve akıldışılığın Câbirî'nin kurguladığı anlamda sabit coğrafi özleri ve sınırları yoktur. Aslında adlandırmalar haddi zatında masum bir durumu değil ideolojik mekanizmaların merkezde olduğu bir olguya işaret eder. İdeolojilerin asli mekanizmalarından biri olgusal olarak paradigmatik oldukları öne sürülen somut imgeler yaratmaktır. Ancak tarihsel öznenin gerçekliği zihinde değil, tarihsel gerçekliğin içerisindedir. Câbirî, İslam düşüncesini beyân, burhân ve irfân epistemolojileri bağlamında eleştirel bir analizini gerçekleştirirken aslında epistemoloji görünümü altında milliyetçi ve kategorik bir ayırma tabii tutar.

Câbirî'nin hemen hemen tüm metinlerinde, kritik ettiği tüm düşünme biçimlerinde, epistemolojik sistemler içinde asıl hedefinde irfânî epistemoloji ve onun inşa ettiği âtil akıl olduğunu görüyoruz. Bir anlamda Batı düşüncesinde Rudolf Bultmann'ın mitolojiden arındırma projesi gibi Câbirî de İslam düşüncesini irfândan arındırma işine girişmiş gibidir. Câbirî'nin irfân eleştirisi temelde Aristotelesçi evrensel aklın çizdiği sınırlar ve çerçevede gerçekleşmiş olduğu için, Câbirî'ye göre irfânî yaklaşımın en önemli problemi akı, âtil yani çalışamaz, işleyemez haline getirmesidir. Câbirî'nin irfân aklında gördüğü âtillik İslam düşüncesinde bir büyük gelenek olarak tasavvufun ve irfanî tasavvurun yapısında mündemiç bir unsurdur, yoksa Aristotelesçi akıl tasavvurunun daha işin en başında ötekileştirdiği, hiç tanımadığı Câbirî'nin de bu perspektiften kurguladığı ve inşa etmeye çalıştığı akıl mıdır? İnsanlar mistik temayüllerinin tamamen yok edilmesi veya tüm insanların Aristotelesçi bilimsel akla itaat etmeye davet etmek biyo-psişik ve entellektüel bütünlüğünü ve dinî nassların yapısını tahrif anlamına gelir mi? Asıl önemlisi de Câbirî'nin, irfânsız bir İslam düşüncesi inşa etmeye çalışmasının altında yatan sebebin Aristotelesçi ve Aydınlanmacı aklın yattığının ne kadar bilincinde olup olmadığıdır. Zira Câbirî'nin gerek akıl tasavvuru gerekse de irfânî yaklaşıma biçtiği rol aslında Aristotelesçi ve Aydınlanmacı tarihten ve toplumdan kopuk monolojik bir rasyonelliğin bağlamı içinde gerçekleşmektedir.

Öz

Felsefî Mirasımızı Bugün Yeniden Nasıl Temellük Edebiliriz? Câbirî'nin İslam Düşüncesi Okuması Bağlamında Eleştirel Bir Soruşturma

Faşlı çağdaş düşünür Muhammed Âbid el-Câbirî (27 Aralık 1935-3 Mayıs 2010) akademik kariyerinin olgunlaşma aşamalarında geliştirdiği ve ortaya attığı bazı kavramlarla İslam düşüncesi üzerine uzun soluklu analizlere girişmiştir. Bu bağlamda o ilk aşamada *Felsefî Mirasımız ve Biz* adlı eseriyle daha sonraki aşamada ise sınırları çok daha fazla geniş ve kapsamlı olan *Arap Aklının eleştirisi* projesinde yapısalcı ve postyapısalcı felsefî ve sosyolojik yaklaşımlardan da faydalanarak İslam düşüncesini *beyan*, *burhan* ve *irfan* tasnifleri yaparak analiz etmeye çalışmıştır. Biz bu makalemizde onun bu analizlerinde İbn Sinâ, Gazzâlî, İbn Rüşd ve on üçüncü yüzyıl ve sonrası felsefî çalışmaları hakkındaki analizleri üzerinde durmak istiyoruz. Çağdaş Arap düşüncesinde *nahda* söylemleri çerçevesinde geliştirilen *Halkatu'l-mefkude* (kayıp halka) kavramlaştırmasının on üçüncü yüzyılda İslam coğrafyasında felsefe çalışmalarının bittiğini ilan eden anlayışın Câbirî tarafından da paylaşıldığı görülür. Ancak Câbirî felsefe çalışmalarının belirtilen tarihten sonra neden, nasıl, hangi düzeyde bittiği ile ilgili gerekçeleri ve analizleri çok tartışmalı olup özellikle Osmanlı düşünce tarihindeki olgusal durumlarla çok da örtüşmemektedir. Hem onun *beyan*, *irfan* ve *burhan* tasnifi hem de bunlar arasındaki krizin altıncı ve yedinci yüzyıllarda başlayıp çağdaş döneme kadar sürdüğü yönündeki kanaatleri tartışılmayı beklemektedir.

Anahtar Kelimeler: Câbirî, Arab-İslam Düşüncesi, Gerileme ve İlerleme Söylemi, Osmanlı Dönemi Düşüncesi, Kayıp Halka

Abstract

How Can We Regain Our Philosophical Heritage Today? A Critical Inquiry on Jâbirî's Reading of Islamic Thought

Moroccan contemporary thinker Muhammad Abed Jâbirî (27 December 1935-3 May 2010) launched long-termed analyses in Islamic thought with some concepts that he developed and put forward during his maturity times in his career. And in this sense, he endeavored to analyze Islamic thought by classifying its exposition, demonstration and gnosis by benefiting from structuralist and post-structuralist philosophical approaches in his first book *Our Philosophical Heritage and Us (Nahnû ve Târâs)* and his second and more comprehensive book *The Critique of Arab Thought*. And here we want to emphasize his analyses on Avicenna, Ghazâlî, Averroes and philosophical studies in thirteenth century and onwards. It is seen that the conceptualization of *Missing Link (Halkatu'l-mafkuda)*, an idea-which is developed with the Nahda discourses in Contemporary Arap thought- that philosophical studies was off in Islamic world during 13. century was also shared by Jâbirî. However, Jâbirî's analyses on why, how and in which sense philosophical studies was over are very problematic and doesn't correspond to the factual situations in Ottoman philosophy history. Both his three classification: exposition (bayân), demonstration (burhân) and gnosis (irfân) and his opinions that the crisis among these categories started in 6. and 7.

Keywords: Jâbiri, Arab-Islamic thought, Recession and Emancipation Discourses, Ottoman Period Thought, Missing-link.

Kaynakça

- Abdülganî, Abdülmaksud, *et-Tevfik beyne'd-din ve'l-felsefe inde felasifeti'l-İslâm fî'l-Endelüs*, Mektebetü'z-Zehra, Kahire, 1993.
- Aktay, Yasin, "Aklın Sosyolojik Soykütüğü: Soy Akıldan Tarihsel ve Toplumsal Akla Doğru", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 82, İstanbul 1999.
- Alper, Ömer Mahir, "İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirisi: *el-Fark Beyne re'yeyi'l-Hakimeyn*", *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 2001, cilt: VI, sayı: 10.

- Alpyağıl, Recep, “Dil Oyunları’ ve ‘Aile Benzerliği’ Analogilerinden Meşşailerin Felsefe-Din Münasebetine Olan Katkılarını Yeniden Yapılandırmaya Yol Çıkar mı?”, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:11, Yıl, 2005.
- Alpyağıl, Recep, “El-İşârât ve’t-Tenbîhât’ın Dekonstrüksiyoncu Okunuşu: Dekonstrüksiyoncu Bir İbn Sînâcılığa Doğru”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler*, 22-24 Mayıs, Cilt:2, İstanbul 2008. s. 143-152.
- Alpyağıl, Recep, “Faslu’l-Makâl’i Wittgensteinci Bir Bağlamda Okumak” *Uluslararası İbn Rüşd Sempozyumu*, Sivas 2007.
- Alpyağıl, Recep, “İslam Düşüncesinin Bünyesinde Endülüs Vizyonunu Öncelemek: *Felsefî Mirasımız ve Biz* Üzerine Eleştirel Notlar”, *İslamiyat Dergisi*, 3, 2004.
- Arnaldez, Roger, *Averroes: A Rationalist in Islam*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2000.
- Bâlî, İzzet, *İtticâhü’l-İşrâkî fî Felsefeti İbn Sînâ*, Dâru’l-Cil, Beyrut 1994.
- Belkaziz, Abdülilah, *el-İslam ve’l-hâdase ve’l-ictimau’l-siyâsî Hivârât fikriyye*, Merkezi Dirasati’l-Vahdeti’l-Arabiyye, Beyrut 2003.
- Beyhem, Cemil, *el-Halkat el-Mefkude fi tarih el-Arap*, Kahire, 1950.
- Bughurah, Zawawî, *Michel Foucault fî al-Fikr al-’Arabi al- Mu’âsır*. Dâr al-Tâlfâh. Beirut 2001.
- Câbirî, Muhammed Âbid, “Felsefe: Fennu siyâgati’l-mefahim”, *eş-şarku’l-evsat*, Sayı: 6619, Ocak 11, 1997.
- Câbirî, Muhammed Âbid, “Gazâlî Düşüncesinin Temel Unsurları ve Çelişkileri”, Çev. M. Okumuş, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, cilt: XLIV, sayı: 1, s. 399-413.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Aqlu’l-Ahlakiyyi’l-Arabî: Dirâsah Tahlîliyyah Naqdiyyah li-Nizami’l Qayyim fî Seqâfeti’l-Arabiyyeh*, Merkezi Dirâsâti’l-Vahdeti’l-Arabiyye, Beyrut 2001.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-Islamic Philosophy: A Contemporary Critique*, Trans. A. Abbasi, The Center for Middle Eastern Studies Austin 1999.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Bunyetu’l Aqli’l-Arabî: Dirâsah Tahlîliyyah Naqdiyyah li-Nuzûmi’l Marifah fî Seqâfeti’l-Arabiyyeh*, Merkezi Dirâsâti’l-Vahdeti’l-Arabiyye, Beyrut 1987; Türkçesi: *Arap/İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Çev. Burhan Koroğlu, Hasan Hacaklı, Ekrem Demirli, Kitabevi Yay. İstanbul 2001.

- Câbirî, Muhammed Âbid, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, Çev. Said Aykut, Kitabevi, İstanbul 2000.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Tekvinu'l-Aqli'l-Arabî*, Merkezu's-Sekafiyyi'l-Arabî, Beyrut 1991. Türkçesi; *Arap/İslam Aklının Oluşumu*, Çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi Yay. İstanbul 2001.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Turas ve'l-Hadase*, el-Merkezu's-Sekafiyyu'l-Arabî, Beyrut 1991.
- Cebbûrî, Velâ Mehdî Muhammed Hüseyin, *Câbirî- Teveccühü el-Arabiyyü'l-İslâmiyyü ve Fikrihu'l-Felsefiyyü'l-Muasiru*, (Doktora Tezi), Bağdat Ün. Edebiyat Fakültesi, Bağdat 2005.
- Cleveland, William, *A History of The Modern Middle East*, Westview, Boulder, 1994.
- Daftary, Farhad, *Muhaliif İslamın 1400 Yılı İsmaililer: Tarih ve Kuram*, Çev. Ercüment Özkaya, Raslantı Yay. Ankara 2001.
- Davutoğlu, Ahmet, “İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması”, *Divan İlmî Araştırmalar Dergisi*, 1996/1, s. 1-44.
- Davutoğlu, Ahmet, “Takdim”, *İslam Düşüncesi Tarihi*, Ed. M.M. Şerif, İnsan Yay. İstanbul 1990.
- Ebu-Rabi, İbrahim M, “Modern Dünyada İslam Felsefesi: Arap Dünyası”, Çev. Şamil Öcal, H. Tuncay Başoğlu), *İslam Felsefesi Tarihi*, içinde, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, Açılım Kitap, İstanbul 2007.
- Ebu-Rabi, İbrahim, M Çağdaş Arap Düşüncesi-1967 Sonrası Arap Entelektüel Tarihi Araştırmaları, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yay. İstanbul 2005.
- Eşlik, Ali, *İbn Sînâ'da Hikmetü'l-Meşrîkiyye Kavramı*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2008.
- Fazlıoğlu, İhsan, “İlim İlim Bilmektir; İlim Neyi Bilmektir”, <http://publication/articles/1.php?id=28>.
- Fazlıoğlu, İhsan, “Osmanlı Coğrafyasında İlmî Hayatın Teşekkülü ve Dâvûd el-Kayserî (656-660/1258-1261-751/1350)”, *Uluslararası Dâvûd el-Kayserî Sempozyumu Tebliğleri*, Kayseri 1998, s.25-42.
- Fazlıoğlu, İhsan, “Türk Felsefe-Bilim Tarihi'nin Seyir Defteri (Bir Önsöz)”, *Divân İlmî Araştırmalar Dergisi*, 2005/1, Yıl: 10, Sayı: 18, s.1-57.

- Fazlıoğlu, İhsan, “Türkiye’de/Türkçede Felsefe: VII. Oturum”, *Türkiye’de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*, Küre Yayınları, İstanbul 2009.
- Gazzâlî, *Tehâfut’ul Felâsife* *Filozofların Tutarsızlığı*, Çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu, Klasik Yay. İstanbul 2005.
- Gencer, Bedri, İslam’da Modernleşme: 1839-1939, Lotus Yay. Ankara 2008.
- Goichon, A. M. İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri, Çev. İsmail Yakıt, Ötüken Yay. İstanbul 1986.
- Griffel, Frank, “The Relationship Between Averroes and al-Ghazali as it Presents Itself in Averroes' Early writings, Especially in his Commentary on al-Ghazali's al-Mustasfa” In *Medieval Philosophy and the Classical Tradition in Islam, Judaism, and Christianity*. Edited by John Inglis, Richmond: Curzon Press, 2002. 51-63.
- Gutas, Dimitri, “İbn Sînâ’nın Meşrûkî Felsefesi: Mâhiyeti, İçeriği ve Günümüze İntikali”, Çev. M. Cüneyt Kaya, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, sayı: 19, s. 185-205.
- Gutas, Dimitri, İbn Sînâ’nın Mirası, Çev. M. Cüneyt Kaya, Klasik Yay. İstanbul 2004.
- Güçlü, A. Baki, “Epistemolojik Engel”, *Felsefe Ansiklopedisi*, Ed. Ahmet Cevizci, E-Babil Yay. Ankara 2007.
- Güçlü, A. Baki, “Epistemolojik Kopuş”, *Felsefe Ansiklopedisi*, Ed. Ahmet Cevizci, Ankara 2007.
- Hanefî, Hasan, *el-Yesaru’l-İslamî*, Kahire 1981.
- Hanefî, Hasan, *Mine’l-Akide ile’s-Sevra*, Kahire 1988.
- İsmâ’il, Mahmud. *Fî Naqd Hiwâr al-Masyrîq wa al-Maghrîb bayn Hanafî wa al-Jâbiri*. Ru’yah li al-Nasyr wa al-Tawzî’, al-Qâhirah 2005.
- İbn Rüşd, *Tehafut et-Tehafut*, Dar’ul-Maşrîk, Beyrut 1986.
- İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ Metafizik II*, Çev. Ekrem Demirli, Litera Yay. İstanbul 2004.
- İbrahim, Hâmid Ali, *el-Akl ve’l-Aklâniyye fi’l-Felsefeti’l-Arabiyye fi el-Endelüs ve Tecelliyatühâ inde İbni Bâcce ve İbni Tufeyl ve İbni Rüşd*, Câmî’atü Dımaşk, Külliyyetü’l-Âdâb, (Yüksek Lisans Tezi), Dımaşk 1998.
- Keskin, İbrahim, “Arap/İslam Kültürünün Yapısalıcı Analizinin İmkânı: M. Â. Câbirî Örneği”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, cilt: XIX, sayı: 1, s. 255-274.

- Keskin, İbrahim, *Bir Yapısalcı Olarak Câbirî’de Din-Kültür İlişkisi*, (Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2009.
- Keskin, Keskin, İbrahim, “Çağdaş Arap Düşüncesinde Gelenek ve Modernlik: Câbirî Örneği”, *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 16 Sayı: 50, Kış 2012.
- Khan, M.S, “İbn Sina and Rationalism”, *Reason and Tradition in Islam*, Ed. Mahmut Haq, Institute of Islamic Studies, Aligarh 1992, s.108-115.
- Koshul, Basit Bilal, “Ghazâlî, Ibn Rushd and Islam’s Sojourn into Modernity Comperative Analysis”, *Islamic Studies*, 43/2, 2004;
- Kugelgen, Anke von, “A Call for Rationalism: ‘Arab Averroists’ in the Twentieth Century”, *Alif: Journal of Comparative Poetics*, Sayı: 16, 1996, s. 97-132.
- Kutluer, İlhan, “Makâmâtü’l-Ârifîn: İbn Sînâ Felsefesinde Mistik Terminoloji Sorunu”, *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu, Bildiriler, Kültür A.Ş. İstanbul* 2008.
- Kutluer, İlhan, *İslam’ı Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yay. İstanbul 1996, s. 87.
- Küyel, Mübahat Türkel, “İbn Sînâ ve Mistik Denen Görüşler”, İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı, Haz. Aydın Sayılı, Türk Tarih Kurumu Yay. Ankara, 1984, s. 769-792.
- Larauî, Abdullah, *Tarihselcilik ve Gelenek*, Çev. Hasan Bacanlı, Vadi Yay. Ankara 1993.
- Lütü, Cum’a, *Tarih Felsefeti’l İslâm fi’l Maşrik ve’l Mağrib*, Kahire, 1927.
- Meddeb, Abdelwahab, *İslamın Hastalığı*, Çev. H. Bayrı, Metis Yay. İstanbul 2005.
- Moosa, Ebrahim, *Ghazâlî and the Poetics of Imagination*, The University of North Carolina Press, United States of America 2005.
- Özdemir, Muhammet, “Alternatif Gazzâlî Epistemolojisi Okumaları İçin Bir Deneme: Toplumsal Koşullu Bir Bağlamda ‘Cedel’ ve ‘Keşf’in Anlamı”, *Fırat Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 16, 2011.
- Özdemir, Muhammet, *Gazzâlî’nin Tehâfütü’l-Felâsife Adlı Eserinde “Üç Mesele”nin EleAlınışı ve İbn Sînâ’nın Görüşleriyle Mukayesesi*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Doktora Tezi), İstanbul 2012.
- Redisi, Hammadi, “el-Hitabu’l-İslami Havle’l-Hadese”, *el-Fikru’l-Arabî el-Musarı*. Sayı.92-93, 1992.
- Renan, Ernest, *Averroès et l’Averroïsme* A. Durand, Paris 1852.

- Rouayheb, Khaled, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and Maghreb*, Cambridge University Press, New York 2015.
- Salman Bashier, “The Long Shadow of Max Weber: The Notion of Transcendence and the Spirit of Mystical Islam”, *Journal of Levantine Studies*, Summer, No. 1, 2011.
- Sharabi, Hisham Bashir, *Arab Intellectuals and the West, The Formative Years: 1875-1914*, London 1970.
- Sheehi, Stephan, *The Foundations of Modern Arab Identity*, University Press of Florida, Gainesville, 2004.
- Sheridan, Alan, *Micheal Foucault: The Will to Truth*, London: Tavistock Publications, 1980.
- Tamamy, Saud M. S. *Averroes, Kant and the Origins of the Enlightenment: Reason and Revelation in Arab Thought*, I.B. Tauris, London and New York 2014.
- Tarâbîşî, *Naqdu Naqdu'l-Aqli'l Arabî –Vahdetu'l-Akli'l-Arabîyyetu'l-İslamiyye*, Dâru'l-Sâkî, Beyrut 2002.
- Tatar, Burhanettin, “Nostalji ve Ütopya Arasında Gelenek Sorunu”, *Bilimname Düşünce Platformu*, Sayı: 6, 2003/4.
- Tayyib Tizîni, *Mine'l-İstiğrâki'l-Ğarbî İle'l-İstiğrâbi'l-Mağribî, Bahsun fi'l-Kırâati'l-Câbiriyye li'l-Fikri'l-Arabî ve fi Âfâkiha et-Târihiyyeti*, Dımaşk 1996.
- Uludağ, Süleyman, “Tasavvuf Karşıtı Akımlar ve İbn Teymiye'nin Tasavvuf Felsefesi”, *İslâmiyât Dergisi*. Sayı: 3, 1999.
- Ulukütük, Mehmet, *Câbirî'de Din-Akıl İlişkinin Epistemolojik Analizi*, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Doktora Tezi), Erzurum 2013.
- Ulukütük, Mehmet, “M. Â. el-Câbirî'ye Göre Arap-İslam Kültüründeki Epistemolojik Sistemlerin Yapısal Krizinden Çıkışın İmkânı: Meşriki Felsefe Karşısında Mağribî Felsefe”, *III. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı - II (Felsefe-Tarih)* 15-18 Mayıs 2014, Sakarya, 2014, s. 39-55.
- Wahba, Mourad - Arousenna, Mona, Eds. *Averroes and the Enlightenment*, NY: Prometheus Books, Amherst 1996.
- Wahyudi, Yudian, *The Slogan “Back to the Qur'an and the Sunna”: A Comparative Study of the Responses of Hasan Hanafi, Muhammad 'Abid al-Jabiri and Nurcolish Madjid*, -Ph.D., dissertation, McGill University 2002.