

Câbirî'nin Epistemolojik Yeniden Yapılanma Projesinin Yapı Bozumu

Deconstruction of Al-Jabrî's Epistemological Reconstruction Project

İbrahim KESKİN

Doç. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü
Associate Professor, Bursa Uludag University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Sociology
Bursa, Turkey
ikeskin@uludag.edu.tr
orcid.org/0000-0002-9423-9236

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 21 Nisan / April 2021
Kabul Tarihi / Accepted : 7 Mayıs / May 2021
Yayın Tarihi / Published : 15 Haziran / June 2021
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Haziran / June
Cilt / Volume: 8 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages: 295-314

Atıf / Cite as

Keskin, İbrahim. "Câbirî'nin Epistemolojik Yeniden Yapılanma Projesinin Yapı Bozumu". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 295-314.

Doi: 10.33460/beuifd.925360

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.
Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.

Öz: Muhammed Âbid el-Câbirî, Arap/İslâm kültürü üzerine yapısalcı analizleri ve yapı bozum çalışmaları ile tanınmış bir düşünürdür. Post sömürge dönemi aydını olarak Câbirî'nin çalışmalarının ana teması onun kriz durumu olarak nitelendirdiği geri kalmışlık sorunu olmuştur. Câbirî kriz durumunu aşmaya yönelik Arap/İslâm kültürünün yeni bir okumasını önerir. Onun bu önerisi, Arap/İslâm düşüncesinde bilimsel gelişmeleri sağlayacak yeni bir epistemolojik metodoloji inşa etmeye matuftur. Arap/İslâm kültürel mirasını yapısalcılık aracılığıyla analiz eden Câbirî, homojen bir bütünlük olarak gördüğü geleneği yapı bozuma tabi tutarak eleştirmiş ve geleneğin ideolojik olarak inşa edildiğini göstermek amacıyla rasyonalite lehine değersizleştirmiştir. Fakat onun yapı bozumu geleneğin topyekün yadsınması anlamına gelmez. Câbirî'nin Yeniden Yapılanma olarak ifade ettiği metodolojik inşa Arap/İslâm aklının rasyonel unsurlarının yeniden keşfi ve evrensel akılla ilişkili olarak yapılandırılmasını ifade eder. Bu makalede, Câbirî'nin söz konusu önerisinin yapı ve akıl özelinde Derrida'cı yapı bozum çerçevesinde eleştirisi amaçlanmaktadır. Bu eleştiri yoluyla Câbirî'nin yapı olarak analiz ettiği bütünlüğün bir kurgu olduğu ve bu kurgudaki teorileştirme girişiminin, birçok faktörün ihmal edilmiş

ve bu faktörlerin oyunu olarak nitelendirilebilecek bir sonucun, teorileştirmeye kurban edildiği ifade edilecektir. Ayrıca Câbirî'nin evrensel akıl olarak gördüğü akıl kabulüyle Batı metafizik geleneğinin özcülüğü ve logosentrizmine eklendiğinin açığa çıkarılması hedeflenmiştir. Câbirî'nin yeniden yapılanma projesi Batı metafizik geleneğine eklenme suretiyle söz konusu geleneğe içkin bütün problemlere malul görünmektedir.

Anahtar kelimeler; el-Câbirî, Yapı, Gelenek, Yeniden Yapılanma, Derrida, Yapı Bozum.

Abstract: Mohammed Abed al-Jabrî is a well-known thinker for his structuralist analyses and deconstruction studies on Arab/Islamic culture. As a post-colonial period intellectual, the main theme of Jabrî's work has been the question of underdevelopment, which he describes as a crisis. Jabrî suggests a new reading of Arab/Islamic culture aimed at overcoming the crisis. His proposal is aimed at building a new epistemological methodology that will enable scientific developments in Arab/Islamic thought. By analyzing the Arab/Islamic cultural heritage through structuralism, Jabrî criticized the tradition, which he saw as homogeneous integrity, by subjecting it to deconstruction and devalued it in favor of rationality in order to show that the tradition was ideologically built. But his deconstruction does not mean a total negation of tradition. The methodological construction, which Jabrî expresses as Reconstruction, refers to the rediscovery of the rational elements of the Arab / Islamic reason and its reconstruction concerning the universal reason. This article aims to criticize Jabrî's proposal in the framework of Derrida's deconstruction in structure and reason. Through this criticism, it will be stated that the integrity that Jabrî analyzes as a structure is fiction and that the attempt to theorize in this fiction is a sacrifice to theorize a result that can be characterized as the neglect of many factors and the game of these factors. Besides, it was aimed to reveal that Jabrî articulated the essentialism and logocentrism of the Western metaphysical tradition with his acceptance of reason, which he considered the universal reason. Jabrî's reconstruction project seems to have been incorporated into the Western metaphysical tradition, disabling all the problems of this tradition.

Keywords; al-Jabrî, Structure, Tradition, Reconstruction, Derrida, Deconstruction.

Giriş

Özellikle I. Dünya Savaşı sonrasında İslâm dünyası topyekûn yoksulluk, parçalanmışlık ve şiddet gibi büyük sorunlarla karşı karşıya kalmıştır. Modern Batı ile büyük oranda yenilgiler yoluyla karşılaşan İslâm dünyasının söz konusu durumu geri kalmışlıkla ilişkilendirilmektedir. İslâm ile ilişkili benlik bilinci yenilgilerin açığa çıkarmış olduğu bir krize neden olmuştur. Bu kriz ve sarsıntı İslâm dünyasının karşı karşıya kalmış olduğu durumun sorgulanmasına yol açmış ve geri kalmışlığın nedenlerine yönelik soruşturma başlamıştır. Müslüman aydınlar ve entelektüeller bu sorgulamayı, geri kalmışlıkla kendi tarihsel ve kültürel bakıyelerini ilişkilendirerek yapmaya başlamışlar ve söz konusu süreç

bir büyük oranda gelenek soruşturmasına dönmüştür.¹ Bu bağlamda temel soru nasıl oldu da Müslümanlar geri kaldı, İslâm, en son ve en rasyonel din olmasına rağmen çağdaş ilerlemeleri niçin gerçekleştiremedi? olmuştur.² Çağdaş dünyada bu isimlerden biri de, Türkiye okuru tarafından yakinen bilinen Faslı felsefeci Muhammed Âbid el-Câbirî'dir. Post sömürge dönemi aydını olarak Câbirî, İslâm dünyası ve geri kalmışlık ilişkisine yönelik ciddi bir düşünüm sergileyerek, hem geri kalmışlığın nedenlerine hem de geri kalmışlıktan kurtulmanın yollarına dair analizler ortaya koymuştur.

Yukarıda da ifade edildiği üzere birçok aydın ve entelektüel gibi Câbirî de geri kalmışlığı İslâm kültüründe aramış ve sorunu söz konusu bakiye ile ilişkilendirmiştir. O, buna yönelik Arap/İslâm kültürünün yapısal analizlerini yapmayı denemiş ve bu yolla geri kalmışlığın yapısal unsurlarını açığa çıkarmayı hedeflemiştir. Buna yönelik Arap/İslâm kültürünü yapısal öğelerine ayırıştırıp tabakalarını sökmek suretiyle tarihsel ve bağlamsal olarak nasıl oluşturulduğunu açığa çıkarmayı denemiştir. Bu süreç dâhilinde Arap/İslâm kültüründe imkân olarak içinde barındırdığı söylem biçimlerinin nasıl dışlandığını, bastırıldığını, susturulduğunu ve sistem dışında tutulduğunu göstermek istemiştir.

Câbirî Arap/İslâm kültürüyle yeni bir ilişkinin kurulmasının gerektiği düşüncesindedir.³ Bunun için o, Arap/İslâm kültürünü yeni bir okumaya tabi tutmanın zorunluluğundan bahseder. Câbirî'ye göre bu okuyuş, söz konusu kültürel bakiye ile modern zamanlarda Müslümanların ilişkilerinin nasıl olması gerektiğini ortaya koyacaktır. Niçin yeni bir okuyuş gerekmektedir? Çünkü Câbirî'ye göre, çağdaş İslâm düşüncesi geçmişin egemenliğini aşamamaktadır.⁴ Çağdaş İslâm düşüncesinin, geçmişin epistemolojik belirleyiciliğinden kurtulamaması geleceğin sahil inşasının önünde kalıcı bir engel olarak durmaktadır. Câbirî'nin önerdiği yeni okuyuş tarzı kültürel bakiye ile yeni bir ilişki biçimini esas almaktadır. Bu okuyuş tarzı, Arap/İslâm kültürünün bakiyesinin epistemolojik ve ideolojik içeriğine bakmak suretiyle onun tarihsel bağlamını kavramayı sağlayacak ve tarihsel ve ideolojik öğelerinden arındırmak suretiyle çağdaş bir inşasını sunacaktır.⁵

1 Câbirî'nin gelenek ile akıl arasında kurguladığı çatışmayı eleştirel bir analize tabi tutan bir çalışma için bk. Mehmet Ulukütük, "Çağdaş İslâm Düşüncesinde Din-Akil İlişkilerini Gelenek-Modernlik İlişkileri Bağlamında Okumanın Sorunları: Câbirî Özelinde Eleştirel Bir Soruşturma", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 48 (2016), 11-39.

2 İbrahim Ebu Râbî, *İslami Hareketin Entelektüel Kökenleri*, çev. M. Ali Demirci (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2001), 65.

3 İbrahim M. Ebu Râbî, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, çev. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Anka Yayınları, 2005), 1-3. Ayrıca geniş bilgi için bk. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. Ali İhsan Pala- Mehmet Şirin Çıkar (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001), 17-44.

4 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, çev. A. Sait Aykut (İstanbul: Kitabevi yayınları, 2003), 2-3, *Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, 8-9.

5 Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 11; Câbirî'nin İslâm düşüncesi mirasını epistemolojik tarzda okuyuşu için bk., Muhammed Halid Şiyab, "Kıratu'l-ebistemuluciyetu'l-li't-türasi", Muhammed Âbid el-Câbirî", *Dirâsât, Ulûmu'l-insaniyye, ve'l-ictimaiyye*, 39/3 (Ürdün: 2012), 790-805.

Câbirî'ye göre Arap/İslâm kültürünün aklı ideolojik ekseninde şekillenmiştir.⁶ Söz konusu şekillenişte irrasyonel unsurlar ve dil araç olarak kullanılmış ve dinin rasyonalitesi ideolojik amaçlar tarafından bastırılmıştır. Arap/İslâm aklının Batıda olduğu üzere bir Rönesans ve Aydınlanma gerçekleştirememesinin zemininde yatanda budur. Zira aklın kurallarına dönüşen tedvin faaliyeti epistemolojik bir paradigma olarak tüm Arap/İslâm aklının donuk bir karaktere dönüşmesine neden olmuştur.⁷ Küreselleşme emperyalist karakteriyle genelde farklı bütün kültürleri özelde ise Arap/İslâm kültürünü yok edici bir tarzda işlemektedir. Elinde bulundurduğu ekonomik ve teknolojiye dayalı askeri güç dolayısıyla emperyalist bir faaliyet içinde olan Batı, büyük bir tehdit oluşturmaktadır. Câbirî, bu anlamda küreselleşmenin emperyalist karakterine yönelik eleştirel bir tutum ve karşı çıkış gösterse de o, emperyalizm ile aydınlanma ve modernleşme arasında kesin bir ayırım yapmak suretiyle aydınlanma ve modernleşmenin ideallerini benimser ve Arap/İslâm aklının aydınlanma ve modernleşmesine yönelik bir umut besler. Zira Batı modernleşmesinin emperyalist taarruzundan kurtulmanın yegâne yolu bir Arap/İslâm aydınlanması ve modernleşmesidir.⁸

Arap/İslâm dünyasının mevcut kriz durumu geri kalmışlık sorunundan kaynaklanmaktadır ve geri kalmışlığa neden olan en temel unsur ise akıl ile ilişkilidir. Bu kriz durumundan kurtulmak geri kalmışlık sorunun çözümünden geçmektedir ve ilerleme kaçınılmaz bir ideal haline gelmiştir.⁹ Arap/İslâm dünyasının kriz durumunu aşması Câbirî'nin önerdiği *epistemolojik kopuşu* gerçekleştirmesine bağlıdır. Bu epistemolojik kopuş aklı ideolojik kaygılarla oluşturulmuş aklın belirleyiciliğinden özgürleştirerek ve Arap/İslâm aklını saf akılla buluşturacaktır. Bu beraberinde bir Arap/İslâm aydınlanması ve modernleşmesi açığa çıkararak ve bu yolla Batının emperyalist tahakkümünden kurtulma imkânı elde edilecektir.

Câbirî'ye göre Arap/İslâm aklı epistemolojik problemler taşıyor olsa da, bilimsel-kapitalist devrimi gerçekleştirecek potansiyele sahiptir. Negatif karakterinden arındırılmış ve evrensel rasyonalite temelleri üzerine yeniden yapılandırılmış çağdaş Arap/İslâm aklının ve kültürünün yollarını arayan Câbirî, Arap/İslâm aklını donuk karakterinden arındıracak ve çağdaş dünyanın gereksinimleri çerçevesinde yeniden inşa etme imkânını yine Arap/İslâm kültürünün bakiyesinde arar. Câbirî, geçmişin epistemolojik belirleyiciliğinden bir kopuş önerirken kültürel bakiyenin topyekûn reddini kastetmez. Çağdaş medeniyetin emperyalist baskısından

6 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap/İslâm Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 390-392.

7 Geniş bilgi için bk. İbrahim Keskin, "Dekonstrüksiyondan Rekonstrüksiyona, İslâm Düşüncesinin Çağdaş İnşası, Câbirî Örneği", *TYB Akademi*, 4 (2016), 77-92.

8 İbrahim Keskin, "Muhammed Âbid el-Câbirî'de Batı Dışı Modernleşme ya da Modernleşmenin Milli İmkânı" *Yakın Doğu Üniversitesi İslâm Tetkikleri Merkezi Dergisi*, 2/2 (2016), 49-64.

9 Ebu Rabi, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 398.

kurtulmak için modernleşmek, kültürel mirastan bağımsız gerçekleşemez.¹⁰ Câbirî, Arap aklının yenileşme ve modernleşmesinin onun kendi kültürü içinde ve ona mahsus yollarla olmasını önerir.¹¹ Câbirî'ye göre, geçmişle ilişkisiz yeniden yapılanma mümkün değildir ya da onun milli olabilmesi ve emperyalist yayılmacılık karşısında farklı bir kimlik olarak varlığını sürdürebilmesi bu ilişkiye bağlıdır.

1. Epistemolojik Yeniden Yapılanmanın Rasyonel Temeli ya da Logosun Mekânı Olarak Gelenek

Câbirî'nin yeniden yapılanma önerisi çağdaş bir epistemolojik metodoloji inşasıyla ilişkilidir. Câbirî, önerdiği epistemolojik metodolojiyi tedvin aşrının Arap/İslâm kültürü için olumsuzluğunu onaylamak suretiyle yeni bir tedvin dönemi başlatmak olarak niteler. Bu yeni tedvin, yeni kültürlere açılmak ve Arap uluslarının kültürlerini de kapsayacak şekilde yeniden inşa etmek suretiyle gerçekleşecektir. Söz konusu inşa sürecinde doğal ve diyalektik bir biçimde milli kültürün daha verimli ve zengin olması sağlanacak ve Arap/İslâm aklını evrensel akılla buluşturacak yeni bir epistemolojik paradigma inşa edilecektir.¹²

Post-sömürgeci sonrasının milliyetçi bir aydını olan Câbirî,¹³ söz konusu dönemin aydınlarında görüldüğü üzere, küreselleşmenin emperyalist karakterine yönelik ikircikli bir tavır sergilemektedir. O, bir taraftan hem Batı modernleşmesini emperyalizmine karşı bir reaksiyon gösterirken diğer taraftan modernleşmenin milli imkânlarını sorgulamakta ve ona yönelik bir umut sergilemektedir. Onun Batı emperyalizminin yok edici doğasına yönelik göstermiş olduğu tavrı kültürel mirasa odaklanmak suretiyle ulusal değerleri kurtarmanın çarelerini üretmektir. Câbirî'nin söz konusu politik tavrı epistemolojik olarak evrensel akıl ile kurulacak sağlıklı bir ilişkiden geçmektedir. Câbirî'ye göre bunun yolu onun oryantal/Meşrikî - oksidental/Mağribî akıl ayrımındaki¹⁴ oksidental akla karşılık gelmektedir.

Câbirî'ye göre oksidental/Mağribî akıl, onun yapısal analizinde kategorize ettiği *Beyani*, *İrfani* akıldan farklı bir karaktere sahiptir. Oksidental akıl Arap/İslâm kültürünün Endülüs tecrübesinin akıl biçimi olan *Burhan* oluşturmaktadır. Câbirî'ye göre, oksidental akıl metodolojik olarak Aristoteles mantığı ve rasyonelliğin temel ilkelerini kullanarak entelektüel bir dünya görüşü inşa

10 Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, VIII.

11 Geniş bilgi için bk. el-Câbirî, *Arap/İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu v.dğr. (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 698-704.

12 Câbirî, *Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, 176.

13 Ebu Rabi, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 354.

14 İbrahim Keskin, *Yapısalcı Yabancılaşma, Câbirî'nin İslâm Düşüncesinin Analizinin Eleştirisi* (İstanbul: DBY Yayınları, 2021), 185.

etmeyi ifade etmektedir.¹⁵ Câbirî'ye göre Endülüs tecrübesi İslâm rasyonalitesi ile evrensel aklın buluşmuş biçimidir.

Câbirî'ye göre rasyonalite ve bilimsellik ile şeriatın makâsıdı arasında bir örtüşme bulunmaktadır.¹⁶ Rasyonalite ve bilimselliğin temel ilkeleri olan süreklilik ve kesinlik ile şeriatın makâsıdı arasındaki örtüşme Endülüs tecrübesinde fark edilmiş ve epistemolojik olarak inşa edilme imkânı oluşmuştur. Bu tecrübeden yola çıkarak inşa edilecek yenilenmiş bir epistemolojik metodoloji Arap/İslâm aklı ile çağdaş dünyada egemen olan bilimsel düşüncenin birleştirilmesine imkân oluşturacaktır. İnşa edilecek veya yeniden yapılandırılacak epistemolojik paradigma İslâm düşüncesinin yenileşmesini, kendisinde potansiyel olarak bulunan rasyonalitenin keşfedilmesini ve nihai olarak ta modernleşmenin, ilerlemenin ve gelişmenin önündeki paradigmatik engellerin belirleniminden kurtulmayı sağlayacaktır.

Câbirî, geleceğin kültürünün ya da kültürün geleceğinin planlanmasını çağdaş bir zorunluluk olarak görür. Câbirî'ye göre çağdaş tarihsel dönem bilim ve teknoloji medeniyetinin egemen olduğu bir dönemdir ve çağdaş medeniyet genişlemek, yayılmak, evrensellik ve bir hegemonya oluşturucu karakteriyle tarihin tanıklık ettiği tüm medeniyetlerden farklıdır ve emperyalist ve yayılmacı niteliği ile diğer kültürleri yok etmeye yönelik tehdit edicidir. Söz konusu durumda varlığını sürdürebilmenin imkânını modernleşme, bilim ve teknoloji çağına etkin bir katılımıda gören Câbirî,¹⁷ Modernleşmeye etkin bir katılımın milli imkânına vurgu yapar. Câbirî, Batı modernitesinin evrensel vaatlerine dair umut dolayımıyla, modernitenin vaatleri ile çağdaş Arap toplumunun ihtiyaçları arasında ciddi örtüşmeler olduğunu düşüncesindedir.¹⁸

Câbirî için ilerleme mutlak ve kaçınılmaz bir zorunluluktur. Bu zorunluluk gereği gelişme ile kültür arasında ciddi bir ilişki söz konusudur. Gelişmeyi, kültüre dönüşmekte olan bilim olarak tanımlayan Câbirî, geri kalmışlığı da bilimsel gelişmelerden kopuk kalan kültür şeklinde tanımlamıştır.¹⁹ Ona göre ancak bilimsel gelişmelerle kültür arasında bir bağ kurulabilirse gelişmeden söz etmek mümkündür. Bunun için o, kültürün, bilimsel gelişmeler çerçevesinde dönüşümünü önermektedir. Şayet kültür ve bilimsel gelişmeler arasındaki ilişki bilimsel gelişmeler çerçevesinde gerçekleşmemişse bu bir geri kalmışlık ve kültürel çelişki olarak ortaya çıkacaktır.

15 Câbirî, *Arap/İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 652. Câbirî'nin Oksidental/Mağribi aklın analizi için bk. Idris Jebari, "An Intellectual Between the Maghreb and the Mashreq: Mohammed Abed al-Jabri and the Location of Thought", *Islam, State, and Modernity Mohammed Abed al-Jabri and the Future of the Arab World*, ed. Zaid Eyadat, Francesca M. Corrao, Mohammed Hashas, Palgrave Macmillan USA, 2018.

16 Abdou Filali-Ansari, "Can Modern Rationality Shape a New Religiosity? Mohamed Abed Jabri and the Paradox of Islam and Modernity", *Islam and Modernity, Muslim Intellectuals Respond*, ed. John Cooper, Ronald L. Nettler, Mohamed Mahmoud (New York and London: I. B. Tauris Publishers, 2000), 156-71.

17 Câbirî, *Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, 177-178.

18 Ebu Rabi, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 395.

19 Câbirî, *Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, 189-190.

Câbirî için ilerlemenin yegâne yolu, evrensel akıl olarak gördüğü Yunan felsefesi ile zorunlu bir ilişkiden geçmektedir. Çünkü ona göre Batı ilerlemesinin ardında Yunan felsefesinin rasyonalizmi yatmaktadır.²⁰ Ona göre Yunan aklının modern ilerlemeyi açığa çıkarması, kendine obje olarak tabiatı ele almasındandır. Bu ilişki, fiili tecrübeleri kabul eden ve bu tavrı ile sürekli gelişen ve ilerleyen bir karakter kazanmıştır. Oysa Arap/İslâm kültüründe hem irrasyonel Gnostik İrfâncılığın etkisiyle evrensel akıl engellenmiş hem de Beyânî aklın donuk karakterinden dolayı evrensel aklın ilkeleri ile sahil bir ilişki kurulamamıştır. Câbirî, Beyânî Arap aklının irrasyonel bir karakterde olmamasına rağmen, deneysel ve ilerlemeye müsait bir akıl olmadığı görüşündedir. Sonuç olarak, hem İrfânî hem de Beyânî paradigma Arap/İslâm kültürünün durağan bir kültür olmasına, dinamik bir karakter kazanamamasına ve çağdaş ilerlemeyi yakalayamamasına neden olmuştur. Şayet Arap/İslâm akli kendisine obje olarak nassları değil de tabiatı edinebilmiş olsaydı durağan bir kültür olmaktan kurtulma imkânı bulacaktı. Nassların sınırlılığı Arap/İslâm aklını kendini tekrar eden bir akla dönüştürmüştür. Câbirî, beyânî aklın kendini tekrar eden bir akla dönüştüren nassın sınırlılığıyla birlikte inşa sürecinde akıl yürütmeye yönelik konulan kuralları da çok önemli faktör olarak görmüştür. Zira bu kurallar akli sınırlandırıcı kurallar olarak işlemiş ve beyânî Arap aklının hareket alanı ve çalışma tarzı belirlenmiştir. Câbirî'ye göre bu, modern bilim merkeze alındığında, Arap aklının daha ileri noktalara gitme imkânının daha başlangıçta engellendiği anlamına gelmektedir.²¹

Câbirî'ye göre İrfânî akıl zaten Arap/İslâm kültürüne yabancı bir unsur olarak dâhil edilmiştir. Dolayısıyla, yukarıda da ifade edildiği üzere onun Arap akli tanımlamasına tekabül eden otantik akıl beyânî aklıdır. Câbirî, beyânî aklın Arap/İslâm kültüründe tarihsel fonksiyonunu olumlar. Fakat onun eleştiri ve itirazı tarihsel süreçte tedvin asrından sonra dinamik bir karakter kazanamaması modern aydınlanma ve ilerlemeyi sağlayacak bir dönüşüm yaşayamamasıdır. Mezkûr sebeplerden Beyânî akıl Câbirî'nin beklentisini karşılamaktan uzaktır.²² Tarihsel olarak Beyânî akıl özünde son derece rasyonel bir faaliyet olmasına rağmen söz konusu etkenler beyânî aklın kendisini tüketmesine sebep olmuştur. Çağdaş dünyada Arap aklının ve kültürünün yeniden inşası kaçınılmaz bir zorunluluktur fakat Câbirî'nin tüm eleştiri ve itirazları Arap/İslâm kültürünü bir yeniden değerlemeye matuf olduğundan, bu zorunluluk yine de kültürel mirastan yola çıkılarak yerine getirilmelidir. Câbirî'ye göre buna imkân veren kültürel miras sadece Burhân'dır. Zira Yunan rasyonalitesi ile kendi tarihsel şartlarında bir diyaloga girebilmiş olan Burhân, çağdaş zamanların gerektirdiği diyaloga da imkân sağlayacaktır.²³

20 Câbirî, *Arap İslâm Aklının Oluşumu*, 381-382.

21 Câbirî, *Arap İslâm Aklının Oluşumu*, 388-389.

22 Câbirî, *Arap İslâm Aklının Oluşumu*, 387-388.

23 Câbirî, *Arap İslâm Aklının Oluşumu*, 386.

Câbirî için epistemoloji, öncelikli ve merkezi bir konumdur. Dolayısıyla onun için bilgi sorunu felsefi soruşturmasının temelini oluşturmuştur. Bilginin anlamı ve rasyonaliteyi merkeze koyarak Arap/İslâm geleneği ve modernite ile post-sömürge dönemi Arap dünyası arasında ilişkiler kuran Câbirî, çağdaş dünyada Arap/İslâm dünyasının kriz olarak tanımladığı durumunu geçmişin etkilerinde aramıştır. Ona göre geçmişin mirası modern Arap dünyasında irrasyonelizm ve dar görüşlülük vb. birçok probleme neden olmaktadır. Negatif niteliklerinden arındırılmış ve rasyonel tarzda yeniden yapılandırılan tarihsel ve kültürel miras (Burhân), çağdaş Arap dünyası için Arap ve evrensel aklın ilişkisinin açığa çıkaracağı ilerlemenin yolunu açacaktır.²⁴ Yukarıda da değinildiği üzere Arap/İslâm kültürünün epistemolojik paradigması evrensel aklın ilkeleriyle sahit bir ilişkiye sokulmalıdır.

Câbirî'ye göre söz konusu imkân, oryantal / Meşrikî Arap aklı ve oksidental/ Mağribî Arap aklı ayrımındaki oksidental Arap aklına işaret etmektedir. oksidental Arap aklı, Endülüs/Fas tecrübesinin ürünüdür. Oksidental Arap aklını açığa çıkaran Endülüs/Fas deneyimi oryantal aklı ortaya çıkaran deneyimden nitelik itibarıyla farklıdır. Bu fark Endülüs Emevîlerinin Ehli Sünnet inancına dayalı yeni bir ideoloji geliştirme girişimlerinin epistemolojik sonuçlarıdır.²⁵ Arap/İslâm kültüründe ideoloji-epistemoloji ilişkisi öteki ile olan ilişki çerçevesinde belirlenmiştir. Endülüs/Fas tecrübesinin ötekisinin farklılaşması oksidental aklı da farklılaştırmıştır. Zira Endülüs Emevî devletinin ötekisini, Abbasi ve Fatimîler oluşturmuş dolayısıyla, Endülüs tecrübesi Abbasilerin ideolojisi olan Beyân ve Fatimîlerin ideolojisi olan İrfândan kendini farklı kılmak durumunda kalmıştır. Câbirî'ye göre Endülüs/Fas deneyimindeki epistemoloji- ideoloji girişikliği (*tedahül*) bilinçli bir girişimin sonucudur. Doğudaki ideoloji-epistemoloji girişikliğinin açığa çıkarmış olduğu İslâm düşüncesindeki krizin fark edilmesi yeni bir epistemolojik projenin inşasına neden olmuştur. İbn Hazm'ın başlattığı epistemolojik paradigma inşa projesi yine de ideolojik bir arka plana sahiptir. Endülüs-Emevî hilafetine karşı düşmanlık ve ideolojik savaş halinde olan Fatimî ve Abbasi devletlerine karşı ideolojik bir projedir.²⁶

İbn Hazm'ın Arap/İslâm kültürünün içine düştüğü ifade edilen krizden çıkışı hedefleyen kültürel projesi, hermetik irfâncılığı tamamen dışlayarak felsefi boyutta Beyân-Burhân ilişkilerini düzenlemeye matuf bir projedir. Câbirî'ye göre İbn Hazm projede tedvin döneminin dinamik yapısını yeniden yakalamayı hedeflemiştir.²⁷ İbn Hazm'ın yeniden yapılanma girişimi hem akide alanında hem de fıkhıta tûmdengelim ve tümevarımı kullanarak ve aynı zamanda çağının bilimini (Aristoteles fiziği) benimseyerek yeni bir rasyonel Beyân inşa etmeyi

24 Ebu Rabi, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 356-357.

25 Câbirî, *Arap İslâm Aklının Oluşumu*, 338.

26 Câbirî, *Arap İslâm Aklının Oluşumu*, 353-354, *Arap/İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 634.

27 Câbirî, *Arap/İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 635.

ifade eder. Bu metot Beyân'ın Bûrhan üzerinde temellendiği ve İrfân'ın tamamen dışlandığı bir metottur.²⁸ Bu girişim ya da yapılanma Câbirî'nin evrensel akıl ile özdeşleştirdiği Aristoteles mantığının Arap/İslâm aklına dâhil edilmesi anlamına gelmektedir. Câbirî, İbn Hazm'ın Beyânı Bûrhan üzerine inşa etmek yoluyla yeni epistemolojik paradigma oluşturma girişiminin İbn Rüşd, İbn Haldun ve Şatıbî'de zirveye ulaştığını söyler ki bu isimler ona göre Arap/İslâm rasyonalizminin de zirveleridirler.²⁹

Yukarıda da değinildiği üzere Câbirî, rasyonalite ile dinin amacı (makâsıdu's-Şeria) arasında tam bir örtüşme varsaymıştır. Hem din hem de evrenin ilkeleri ortak ilkelerdir. Allah bunları aynı ilkeler çerçevesinde yaratmıştır. Ortak nitelik onlar arasında örtüşmenin zeminini oluşturmaktadır.³⁰ Dolayısıyla her üçünü bir araya getirmek gerekmektedir. Yukarıda isimleri zikredilen mütefekkirler bu örtüşmenin farkına varmışlardır. Bu yüzden Endülüs Emevî tecrübesi olarak ortaya çıkan yeni bir epistemolojik paradigma inşası girişimlerini Arap/İslâm kültüründe daha önce görülmemiş orijinal bir çaba olarak değerlendirir. Onlar bu girişimleriyle rasyonalist eleştiriye dayalı epistemolojik bir atılımın gerçekleşmesini amaçlamışlardır.³¹

Beyânî paradigmada ideolojik kaygılar nedeniyle şeriatın maksatları ile aklın küllilerinin örtüşüğünün fark edilememesi geleneksel olarak metodolojinin *lafız* merkezli inşasına neden olmuştur. Câbirî'ye göre lafız merkezli bir düşünme biçimi sübjektif bir karakter taşır. Çünkü lafız merkezli bir akıl yürütme fıkhi düşünce açısından illeti esas alan bir fıkhi akla sebep olmuştur. Câbirî'ye göre gerçek / bilimsel bilgi ile karşılaştırıldığında illete dayalı bilgi (fıkıh) sübjektiftir. Dolayısıyla şeriat külli maksatlarının kavranılmasına da engel teşkil eder. Ayrıca lafız merkezli bir fıkhi akıl, maslahatların kavranılmasına da engel olmaktadır. Şeriatın hikmet üzerine inşa edilmesi gerektiğini düşünen Câbirî, çağdaş zamanların sosyal, ekonomik ve siyasi gelişmelerin ortaya çıkardığı sorunlara İslami ve çağdaş çözümler üretme imkânı verecektir. Arap aklının modernleşmesini ve İslâm düşüncesinin yenilenmesini amaçlayan yeniden yapılanma çabasını Câbirî içerden yenilenme olarak tanımlar.

Câbirî'nin Arap rasyonalizminin gerçekleşebileceğine yönelik bir ön kabule sahip olduğu söylenebilir. Câbirî'nin, Arap rasyonalizmi ve Arap dünyasının bilimsel devrim ile arasında bağlantının gerçekleştirilebileceğine yönelik umudu katidir.³² Câbirî'nin *oluşturucu* ve *oluşturulmuş* akıl³³ ayırımında temeyyüz eden oluşturucu aklın, tüm insanlarda ortak ve tarih-toplum dışı temelleri olan, felsefi

28 Câbirî, *Arap/İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 652.

29 Câbirî, *Arap/İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 655.

30 Câbirî, *Arap/İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 669.

31 Câbirî, *Arap/İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 666.

32 Ebu Rabi, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 381.

33 Câbirî, *Arap İslâm Aklının Oluşumu*, 18.

anlamda rasyonalistlerin, özelde ise Kant'ın saf aklına ve insanlarda doğuştan var olduğu kabul edilen evrensel akla tekabül ettiğini görmekteyiz.³⁴ Onun *oluşturucu* ve *oluşturulmuş* akıl ayrımı, aklın kültürel aidiyetten bağımsızlığına vurgudan ziyade, kültürle ilişkinin niteliğine yöneliktir. O akıl anlayışında aklın temellerinin sosyal hayat tarafından belirlendiği ve bu belirlenme ilişkisi çerçevesinde sosyal hayatın farklılığının akılların farklılığına sebep olduğunu, bunun neticesinde de, her toplumun kendine mahsus bir düşünme biçiminin olduğunu kabul etmektedir.³⁵ Fakat aklın tarihselliğine vurgu yoluyla ve oluşturulmuş ve oluşturucu akıl arasındaki ilişkinin dönemsel etkinliği çağdaş Arap akli için bir problem teşkil etmektedir.

Onun düşüncesinde çağdaş Arap akli için açmaz oluşturan şey, oluşturucu aklın herhangi bir tarihsel döneme tekabül eden oluşturulmuş aklın belirleyiciliğinden kurtulamayıdır. Câbirî düşüncesinde her ne kadar özü itibariyle evrensel olan oluşturucu akıl, zihinsel faaliyette bulunurken belli ilke ve kurallardan, onun ifadesiyle aktarmak gerekirse, oluşturulmuş akıldan hareket etmekteyse de³⁶, yine de oluşturulmuş aklın söz konusu etkisi oluşturucu aklın evrenselliğini engelleyen bir unsur değildir.

2. Geleneğin Eleştirisi Olarak Câbirî'nin Yapı Bozumu

Câbirî Arap aklının temellerine yönelik sistematik bir araştırma yapmak amacıyla hem yapısalcılığı hem de yapı-bozumu bir strateji olarak kullanmıştır. Fakat Câbirî'nin her ikisiyle ilişkisi Batı'da gerçekleşen tartışmalar gibi değildir. Hem bilimsel kesinlik arayışları hem de sosyal bilimlerin gelişim sürecindeki tartışmalardan tamamen farklı ve ilgisiz bir biçimde onun hedeflediği kurguya hizmet edecek işlevsel bir argüman olarak kullanılmıştır.³⁷ Bunlar vasıtasıyla Câbirî Arap aklının ana hatlarını ve ideolojik bağlamını ortaya çıkarabilmeyi hedeflemiştir.³⁸ Bunun için o yapı bozumunu iki aşamalı olarak uygulamıştır. Birinci aşama olarak Arap aklına yönelik arkeolojik soruşturmaya ikinci aşama olarak ta Arap aklına ilişkin bilgi-iktidar ilişkilerini analiz ederek yapı-bozuma tabi tutar. Arkeolojik soruşturma yoluyla Arap aklının tarihsel gelişim sürecini, onun en temel unsurlarını, Arap aklının bilinçaltında yatan hegemonyacı kavramları, metodolojik belirlemeyi gerçekleştiren araçları, siyasal ve etik amaçları ortaya çıkarmayı hedefler. Câbirî, bu girişimiyle, Arap aklının derin epistemolojik temellerini, bu kültürün kavram ve fikirlerini oluşturan mekanizmaları açığa çıkarmaya çabalar. Câbirî'nin oluşturulmuş akıl olarak tanımladığı ve tarihsel ve kültürel olarak inşa edilmiş bu

34 Câbirî, *Arap İslâm Aklının Oluşumu*, 18.

35 Câbirî, *Arap İslâm Aklının Oluşumu*, 29. Farklı toplumların farklı akıl yapılarına sahip olduğuna dair Câbirî özelinde bir değerlendirme için bk. Yasin Aktay, "Aklın Sosyolojik Soykütüğü: Soy Akıldan Tarihsel ve Toplumsal Akla Doğru", *Toplum ve Bilim*, 82 (1999), 114-140.

36 Câbirî, *Arap İslâm Aklının Oluşumu*, 22.

37 Ebu Rabi, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 358.

38 Ebu Rabi, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 363.

akıl, Arap kültürünün kendi mensuplarının epistemolojik belirleyicisi olmuştur.³⁹ Câbirî, tarihsel ve kültürel bağlamında oluşturulmuş bu aklın, tarihsel değerini sorgulayarak yeniden değerlemeyi amaçlar. Onun bu değerlemesi çağdaş dünyada Arap aklını evrensel akılla buluşturup modernleştirmeye matuftur.

Câbirî Arap aklının tarihsel değerinin kabul eder fakat tarihsel ve kültürel bağlamda değerlerin farklılaşan unsurlarını göstererek, hem Arap/İslâm kültürünün bir eleştirisini hem de yeni bir organizasyon ile Arap İslâm kültürünün geleceğinin belirlenmesiyle beklentilerini ortaya koyar. Arap aklının ideolojik formasyonu, Arap/İslâm kültürünün hegemonik yapısını ve bu hegemonyayı destekleyen ya da ona muhalefet eden unsurlarını ortaya koyar.⁴⁰ Oluşturulmuş akıl olarak Arap akli ötekiyle ilişkisi çerçevesinde kendisini ötekine göre ayrıcalıklı bir şekilde inşa eden bir akıldır. Bu akıl iktidar ve bağımlılık yoluyla belirleyici olmuştur.⁴¹ Arap aklının ideolojik formasyonu Yunan rasyonalitesini de bu ideolojik kaygıya kurban etmiştir. Me'mûn döneminde Abbasi iktidarı evrensel akli -Aristotelesçi Yunan düşüncesi- Arap/İslâm kültürüne dâhil etmek ve onunla dini makul arasında bir uzlaşma oluşturarak ideolojik kaygıyla işlevsel olarak kullanmıştır.⁴²⁻

Özet bir biçimde aktarılmaya çalışıldığı üzere Câbirî'nin eleştirisi, bilgi-iktidar ilişkisi dolayısıyla iktidarların nasıl üretildiğini açığa çıkarmayı hedefler. O'nun bu amacı günümüz Müslümanlarını geçmişin belirleyiciliğinden özgürleştirmek amacıyla. Ona göre geçmiş varsayıldığı gibi masum ve hakikat yüklü değildir. Geçmiş bir iktidar mücadelesinin geçmiştir. Dolayısıyla geçmişe takılıp kalmak bugünün gereklerinin fark edilememesine sebep olmaktadır. Câbirî'ye göre, Arap kültüründeki mücadele, Yunan tecrübesinde olduğu gibi mitos (efsane) ile logos (bilim ve felsefe) ve modern Avrupa tecrübesinde olduğu gibi bilimle kilise arasında cereyan eden bir mücadele olmamıştır. Eğer Arap/İslâm tecrübesi Batı tecrübesine benzer bir biçimde gerçekleşmiş olsaydı, Batının ulaştığı olduğu modernleşme Arap/İslâm kültüründe de gerçekleşmiş olacaktı.⁴³ Görüldüğü üzere Câbirî yapı bozum stratejisini araçsal bir strateji olarak uygulamıştır. Onun için asıl amaç, modern aklın ilkeleri çerçevesinde ilerleme sorunudur ya da başka bir ifade ile geri kalmışlık sorunudur. Evren akıl olarak gördüğü Yunan (Aristoteles) rasyonalitesinin çağdaş dünyanın ilerlemesinin temel kaynağı olduğu kabulüyle, Arap/İslâm aklını bu rasyonellik çerçevesinde yeniden inşa etme girişimidir.

3. Bir Öz Kavrayış Olarak Yapı ve Câbirî'nin Yapısal Analizi

Câbirî tarihsel ve coğrafi farklılıklara rağmen değişmeden kalan unsurları ortaya çıkarmayı hedeflerken Arap aklının derinlerinde gömülü olanın arayışında

39 Câbirî, *Arap/İslâm Aklının Oluşumu*, 41.

40 Ebu Rabi, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 358-359.

41 Ebu Rabi, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 387; el-Câbirî, *el-Müsakkafün el-Arab Fi'l-Hadâriti'l-Arabiyye* (Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vihdati'l-Arabiyye, 1995), 36.

42 Cabirî, *Arap/İslâm Aklının Oluşumu*, 265.

43 Cabirî, *Arap/İslâm Aklının Oluşumu*, 391.

olmuştur. Yukarıda kısaca değinildiği üzere o Arap/İslâm kültürel bakiyesini Beyân, İrfân ve Burhân olmak üzere üç ana paradigmadan müteşekkil bir yapı olarak analiz etmiştir.⁴⁴

Yapı, saf bir ampirik tümevarım ve dışsal gözlem yoluyla keşfedilebilir bir şey değildir. Gözlemci, apriori bir örgütleyici ilke işlevi gören bazı metaforlarla iş görür. Gözlemci kültür, ideoloji veya bastırılmış arzular yoluyla yapısal metaforları beraberinde getirir. Metaforun kaynağı gözlenen objenin dışında olması hasebiyle objenin anlamı ve amacı gözlemci tarafından inkâr edilir veya görmezden gelinir. Dolayısıyla, yapısalcılık yapıdaki içkin nitelikler olan otoriter, baskıcı ve zorba özelliklerini taşır.⁴⁵

Dekonstrüksiyon stratejisi, ayrımların aynı zayıflık veya negatifliklere sahip olduğunu dolayısıyla ayrımların, keskin kutupsal ayrımlar olarak varlıklarını sürdürmeyeceğini açığa çıkarır. Derrida'nın dekonstrüksiyon stratejisi, "yapı" kavramını soruşturmaya açarak ortaya çıkarmaktadır. Derrida'ya göre, yapı veya yapının yapısallığı, ona bir merkez vermekten, onu bir mevcudiyet noktasına, sabit bir kökene göndermekten ibaret olan bir jest yoluyla, hep nötralize edilmiş ve indirgenmiştir. Yapı ya da yapının yapısallığı, bir merkez veya Arşimet noktası olan imtiyazlı bir konuma yerleştirilmiştir. Yapı kavramı bir kurgudur ve varlığın mevcudiyet (*presence*) olarak belirlenimidir.⁴⁶ Yapının merkezi konumunun işlevi sadece yönlendirmek ve dengelemek, yapıyı örgütlemek değil, aynı zamanda, özellikle de yapının örgütlenme ilkesinin yapının oyunu olarak adlandırabilecek şeyi sınırlandırmasını sağlamaktır. O, merkez olması açısından, içeriklerin, unsurların veya terimlerin ikamelerinin kesinlikle mümkün olmadığı bir konuma karşılık gelir. Merkezde öğelerin permütasyonu veya dönüşümü yasaklanır. Dolayısıyla tanımı gereği biricik olan merkez, bir yandan yapıyı yönetirken bir yandan da yapısallıktan kaçan bir karakter sergiler.⁴⁷ Yapının yapısallığı düşünölmeye başlandığında, yapının kurgusundaki merkez problematik haline gelir. Merkez, paradoksal bir biçimde yapının hem içine hem de dışına tekabül eder. Merkez, mevcut olanın biçimi içinde düşünölemez ve onun doğal bir mahalli de bulunamaz. Merkez olarak görölen, sabit bir yer değildir fakat içerisinde gösterge ikamelerinin sonsuza değin oyun oynadığı bir işlemdir. Merkez ya da köken yokluğu, içerisinde bir farklılıklar sistemi dışında, mutlak bir biçimde aşkın bir unsurun hiçbir zaman olmadığını gösterir.

Grek düşüncesine kadar geri götürebilen *doğa-kültür* karşıtlığının, Câbirî'de oluşturucu-oluşturulmuş ve oryantal-oksidantal akıl ayrımında gündeme geti-

44 Arap dünyasında yapısalcılık son elli yıldır yakından bilinen ve çeşitli okuma stratejilerinde bir yöntem olarak kullanılmaktadır. bk. İbrahim Mahmud, *el-Binyeviyye ve Tecelliyātuha fi'l-Fikri'l-Arabiyyi'l-Muasir* (Dimaşk: 1994).

45 Jacques Derrida, "İnsan Bilimlerinin Söyleminde Yapı, Gösterge ve Oyun", çev. Özkan Gözel, *Toplumbilim, Jacques Özel Sayısı* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1999), 167-168.

46 Derrida, "İnsan Bilimlerinin Söyleminde", 170

47 Kasım Küçükbalp, *Jacques Derrida: Felsefenin Dekonstrüksiyonu* (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2020), 65.

rildiğini görmekteyiz. Derrida'ya göre doğa-kültür karşıtlığı farklı görünümde açığa çıkmış olsa da felsefenin doğuşuyla eş zamanlıdır ve Platon'dan bile eskiye dayanmaktadır. O, *Phisis-nomos*, *phisis-tekhne* karşıtlığından bu yana çeşitli biçimlerde devam etmiştir. Derrida, Lévi Strauss'un hakkını teslim eder ve onun bir zorunluluk olarak bu ayrıma müracaat ettiğini onaylar. Fakat Derrida'nın söz konusu zorunluluğu kabulü, metafizik geleneğin masumiyetini kabul etmek anlamına gelmez. Felsefe kadar eski ve felsefe aracılığıyla devam etme imkânı bulan bu karşıtlığın Câbirî'de de söz konusu ayırım yoluyla sürdürüldüğünü söylemek mümkündür. Genel olarak Batı metafizik geleneği doğaya ait olanı, belirli bir kültürel ve zamansal olana bağlı olmaksızın, evrensel ve kendiliğinden olan şeyle, kültüre ait olanı ise, toplumu düzenleyen normlar sistemiyle bağlantılı olan ve kültürel ve toplumsal farklılaşmaya bağlı olarak değişen şeyle ilişkilendirirken⁴⁸ Câbirî'de aynı tavrı Arap/İslâm kültürüne göstermiştir. Onun *İrfan*, *Beyân* ve *Bûrhân* ayrımı, temelde bu yolla yapılmış bir ayırım olarak karşımıza çıkmaktadır.

Câbirî'nin yapısal analizinde ortaya koymuş olduğu yapısal bütünlük bir kurgudur ve onun ideolojik biçimde oluşturulduğunu varsaydığı yapısal bütünlüğün unsurları olarak epistemolojik paradigmlar onun gözlemci olarak nesnesine dönüştürdüğü Arap/İslâm düşünce mirasına dair teorik dayatma olarak karşımıza çıkmaktadır. O, bu teorik dayatma yoluyla hem Arap/İslâm düşüncesinin kontektini ihmal ederek onun kendine mahsus anlamını bu teoriye kurban etmiş hem de bir yapı olarak teorik bir bütünlüğe indirmediği tarihsel tecrübenin açığa çıkışındaki farklı unsurların oyunu olarak ifade edilebilecek durumu görmezden gelmiştir. Kurgusal bütünlüğü destekleyici argümanları teoriye dâhil ederken farklı unsurları kurgunun lehine ihmal etmiştir. Dolayısıyla Câbirî'nin yapısının yapısalılığı bir problematiktir ve onun merkeze koyduğu bir yapıdan bahsetmenin imkânı yoktur.

4. Evrensel Aklın İmkânı ve Oluşturucu Akıl; Batı Metafizik Geleneğin Yansıması Olarak Özcülük ve Logosentrizm

Câbirî Arap akli tanımlamasıyla ve yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, oluşturucu aklın oluşturulmuş akılla ilişkisine yönelik yaklaşımıyla, aklın tarih ve toplum dışı tasarımıyla yönelik eleştirilere karşı durmayı hedeflese bile, aklın tarih ve toplumdaki özgürleştirilmesine yönelik aydınlanmacı düşüncenin saf akıl kavrayışına yönelik eleştirilerine çok itibar etmediği ya da göz önüne almadığını söylemek mümkündür. Câbirî'nin evrensel akıl olarak ya da Yunan rasyonalitesi olarak ifade ettiği ve çağdaş bilimsel gelişmelerin temelinde bulunduğunu düşündüğü oluşturucu akla yönelik tavrı yapı bozumcu stratejilerin Batı metafizik geleneğinin karakteri olarak değerlendirdiği özcülüğe eklemeli olduğunu göstermektedir.

48 Derrida, "İnsan Bilimlerinin Söyleminde", 170.

Aydınlanmanın akıl ideali, insan zihnini kuşatan tarihsel ve kültürel putlardan arındırmak suretiyle, insanın akıl dışılığın vesayetinden ve kesinliğe engel olan her şeyden kurtaracak kesin ve gerçek olana, dolayısıyla ezeli ve ebedi olana ulaşma idealini ifade eder.⁴⁹ Buna göre insanların belirli bir zamana ve mekâna ait çarpıtma ve önyargılardan arınmak suretiyle hakikate ulaşabileceği varsayılmıştır. Aydınlanmacı düşünce, tarihsel, kültürel belirsizliklerden arındırılmış ve tarih dışı/ tarih üstü bir insan doğası bulmaya çabalayan karakteriyle, sosyal bilimlere de ezeli-ebedi bir öz arayışı dikte etmiştir.⁵⁰ Câbirî'nin oluşturucu ve oluşturulmuş akıl ayrımının da aydınlanmacı düşüncenin akıl kavrayışıyla örtüştüğünü söylemek mümkündür. Câbirî Arap/İslâm kültürel mirasını, aydınlanmacı düşüncenin varsaydığı gibi, akıl için putlar olarak nitelemese de, tedvin döneminin oluşturulmuş aklını bilimsel bilginin (saf aklın tezahürü) ve modernleşmenin gerçekleştirilememesinin engelleri olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Çağdaş bilimsel ve teknolojik gelişmeleri Aydınlanmanın bir sonucu olarak gören Câbirî'nin, Arap/İslâm kültüründe de böyle bir sonuca ulaşmanın imkânını aradığı açıktır.

Aydınlanmacı ve modern düşüncede baskın unsur özdeşlik yasasıdır. Özdeşlik yasası, kısaca ifade etmek gerekirse, *bir şey ne ise odur* şeklinde ifade edilebilecek bir kabuldür. Özdeşlik mantığının egemen olduğu düşünce biçiminde “*yasalar*” sadece mantıksal tutarlılığı değil aynı zamanda derin bir şeyi de ima ederler. Bu yasalar fikri, söz konusu geleneğin temel karakteristiği olarak, özsel bir gerçekliğin ifadesidirler ve bir kökene işaret ederler. Mantıksal tutarlılığı muhafaza etmek için bu köken, basit, homojen, kendinden mevcut ya da kendisiyle aynı olarak kabul edilir. Fakat bu yasalar varsayımı, bir takım yani karmaşıklık, aracılık ve ayrımın, kısaca ifade etmek gerekirse katışıklık ve karmaşıklıklığı ifade eden özelliklerin dışlanmasını gerektirirler. Bu dışlama, Batı metafizik geleneğinin işleyişinde hâkim olan tüm kavramlar sisteminin kurulmaya başladığı düzeyde gerçekleşmiştir ve mevcut işleyişinde de egemenliğini sürdürmektedir. Derrida, yapı sökülme stratejisiyle Batı metafizik geleneğinin ve bu geleneğin özdeşlik yasasında bulunan temelini doğasına yönelik köklü bir soruşturma başlatmıştır.⁵¹

Özdeşlik düşüncesinin altının oyulması kaçınılmazdır. Çünkü görünüşte “basit” olan her köken, tam da kendi olasılığının şartı olarak bir köken olmayandır. İnsanlar kendilerini ve dünyayı tanımak için bilincin aracılığına ya da dilin aynasına ihtiyaç duyarlar fakat bu aracılık ya da ayna bilgi sürecinin dışında varsayılır. Bilgiyi mümkün kılan onlar olmasına rağmen bilgi sürecinin içine dâhil edilmezler. Bilginin dilin aynasında gerçekleştiğinin fark edilmesi öznenin kültürün ve anlamların kaynağı olamayacağını açığa çıkarır. Şayet özne kültürün ve sembolik

49 Susan Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, çev. Hüsamettin Arslan - Bekir Balkız (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 16.

50 Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, 17.

51 Edmund Leach, *Lévi-Strauss*, çev. Ayla Ortaç (İstanbul: Afa Yayınları, 1985), 195-196.

düzen içindeki anlamların kaynağı değilse, öznelik denilen şey anlamını kaybediyor demektir. Öte yandan insan ve dil arasındaki ilişki geleneksel hale dönüşmüş olan özne-nesne dikotomisini de anlamsız hale getirmiştir. Bilincin sadece büyük ötekiden edinilmiş anlamlarla var olabileceğini ve dünyadaki ayrımları da dilin oluşturduğu düşünülürse, bilen özne ile bilinen nesne karşıtlığından söz etme imkânı da ortadan kalkmaktadır. Buna binaen Postyapısalcılar, geleneksel özne-nesne dikotomisinin geçerliliğini yitirdiğini iddia ederler. Şayet öznenin oluşturuca rolünden bahsetme imkânı yoksa özneyi düşüncelerinin kaynağı olarak görmek de yanlış olacaktır. Dolayısıyla tümüyle nesnel bir bilgiden bahsetmek mümkün değildir. Çünkü bir bilgi mutlaka bir özneye ait olacağından bu bilginin mutlaklığı söz konusu olamaz. Zira öznenin sınırlı ve sonluluğu dolayısıyla, bir olgunun varlığı bir öznenin varlığı ile sınırlı olmadığından, olguya dair bilgi bilme eylemini gerçekleştiren özneler ile sınırlı olacaktır. Kısaca ifade etmek gerekirse, Postyapısalcılar özneliğin, öznenin dışında oluşturulduğunu fakat öznenin bildiklerinin nesneliğini işgal ettiğini düşünürler.⁵²

Post yapısalcı düşünme biçiminde her türlü epistemolojik tutumu yansıtan sistem ya da metot düşüncesine tümüyle reddedici bir tutum takınılır. Bu tavır hâkim Batı düşüncesinin *akıl-ses-fallus* merkezci niteliğini ifşa etmektedir. Batı düşüncesi düşünceye konu edindiği her şeyi metodolojik inşalar yoluyla özcü metafizik yaklaşımla olarak ele almaktadır. Böyle bir düşünme biçimine yönelik temkinli yaklaşım gerekmektedir. Bu düşünme biçimine yönelik temkinli bir tavır hakkı verilmiş bir düşünme biçimine imkân oluşturacaktır. Buna karşıt olarak her türlü teorileştirme çabası her şeyi epistemik nesneye dönüştürüp insani epistemik sınırlara hapsedmektedir ve nihai olarak da bir tahakküme yol açmaktadır. Derrida, tüm Batı düşüncesinin tarihi boyunca *logos* merkeziliğinin etkisi altında mutlak ve değişmez bir öz ve hakikat düşüncesinden hareketle, çeşitli epistemik söylemler içinde, farklı olanı dışlayıcı entelektüel konforla hareket ettiğini söylemektedir.⁵³

Derrida'nın yaklaşımında tarihsel süreçte çeşitli felsefeler tarafından ortaya konulan, her şeyin özü, *arkhesi* ve nihai *telosu* olma iddiası taşıyan kavramlaştırmalar kendi bağlamlarını dahi kontrol ve tesis etmeden uzaktırlar. Yapı sökümcü bir strateji bir ilk ve son söz olma ve nihai anlamı inşa etme iddiasının bir başka bağlama taşındığında nasıl kendi kendini ortadan kaldırdığını göstermeye çalışır ve sınırsız bir bağlam ve karar verilemezlik lehine, ilk ve son söz olma anlamında kendi kendine yetme iddiasının terk edilmesini önerir. Mantıksal tanım ve açıklamalara karşı şiddetli bir direnç göstererek oyun lehine tavır alır. Her şeyin ortaya çıktıkları bağlamlarla yakın ilişki içinde bulduklarını, merkezi bir anlam varsayımlarının bu bağlamlar dolayısıyla inşa edilebildiğini

52 Catherine Belsey, *Postyapısalcılık*, çev. Nursu Özge (Ankara: Dost Yayınları, 2013), 100-101.

53 Küçükkalp, *Jacques Derrida*, 25-27.

ve her türlü teorileştirmenin bir yanılısına ve kurgu olduklarının açığa çıkarır. Nihai olarak yapı bozumcu bir okuyuş, sözde sistemlerin maskesinin kaldırarak, mümkün farklı okumaların olabileceğini gösterir ve nihai bir biçim bulunduğu düşüncesine şüphesle yaklaşır.⁵⁴

Derrida, Batı metafizik geleneğinin yaslandığı *logosantrik-sözmerkezci*-bir hâkimiyet görür. *Logos*, bilindiği üzere hem akıl hem de söz anlamlarına gelen Yunanca bir kelimedir. Bu noktada dil ve düşünce, konuşmada kendi 'mevcudiyet'ini kurar. Ona göre Batı metafiziği, bu 'mevcudiyet metafiziğine (ki aynı zamanda özdeşlik metafiziği olarak görülmektedir) yaslanmaktadır. Derrida Batı metafizik geleneğinde görülen ikiliklerin de bu söz merkezci düşünmeye yaslandığını belirtir. Bunlar: "*episteme-doksa, form-madde, içerisi-dışarı, numen-fenomen, varlık-yokluk, gerçeklik-görünüş, olgu-değer, erkek-kadın*" gibi ikiliklerdir ki bu ikiliklerdeki ilk kavramların metafizik sistemin merkezinde bulunduğunu belirtir. Buna göre söz konusu varsayımların açık sonucu dilde yalnızca farklılıkların olduğu çıkarımıdır.⁵⁵ Derrida'ya göre gösterilen kavramı, kendisine bir şekilde gönderme yapılabilen tam bir mevcudiyet olarak ele alınamaz. Her kavram, kavramların bir zincir ya da farklılıkların sistematik oyunu olarak ifade edilebilecek bir oyun aracılığıyla bir sistemde kayıtlıdır. *Differance* böyle bir oyuna göndermede bulunur ve bir kavram değildir, daha ziyade farklar ve farkın etkilerini üreten bir oyun hareketi, farkların tam ve yalın olmayan yapılı ve farklılaştırıcı kökenidir.⁵⁶

Batı metafizik geleneğinin (*logocentric*) yaklaşımına göre, hakikat ve hakikatin gösterimi, *logos*'un yetki alanından ya da logosla aynı düzlemde düşünülen akıldan ayrılabilir olarak görülemez. Buna göre varlıkla ruh, şeylerle uygulanımlar arasında doğal bir çeviri veya gösterme ilişkisi, ruhla *logos* arasında ise uzlaşımsal bir simgeleme ilişkisi vardır.⁵⁷ Logosentrizm var olanın varlığının mevcudiyet olarak belirlenimiyle dayanışmalıdır. Derrida'ya göre bu mutlak *logos*, ortaçağ teolojisinde sonsuz bir yaratıcı öznellik olarak karşımıza çıkar. Buna göre göstergenin anlaşılabilir tarafı, Tanrıdan ve onun kelamından yana dönük olarak kabul edilmiştir.⁵⁸

Buna göre Câbirî logosentrik bir yaklaşımı esas alarak kurguladığı yapı ekseninde Arap/İslâm kültürüne epistemolojik bir eleştiri yöneltmektedir. Ancak logosentrizmin kültürel mirasın otantikliğini zedeleyecek tahriflerine karşı bir kaygı sergilemediği gibi, hakikatin özdeşlik temelinde rasyonelleştirerek bir şiddet mekanizmasına tabii tutulmasına karşısında bir farkındalık göstermemektedir.

54 Küçükalp, Jacques Derrida, 251-253.

55 Jacques Derrida, "Differance", çev. Önay Sözer, *Toplumbilim, Jacques Derrida Özel Sayısı*, 10 (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1999), 10.

56 Derrida, *Differance*, 11.

57 Derrida, *Differance*, 20.

58 Jacques Derrida, *Gramatoloji*, çev. İsmet Berkan (Ankara: Bilgesu Yayınları, 2017), 24.

Logosentrizmin özdeşlik yasası uyarınca Burhânî paradigmanın Beyânî ve İrfani paradigmalara göre üstün olduğunu iddia ederken mezkûr üç epistemik paradigmanın aralarındaki oyunsallığı ve tarihsel süreçte oluşmuş kültürel gelenekteki harmonisini ve bütünlüğünü görememektedir.⁵⁹ İslâm düşüncesinin ontolojik idrakine sinmiş olan epistemik paradigmalarda arasındaki farkı bir zenginlik olarak görmek yerine Batılı modernliğin gerçekleşmesi önünde bir engel olarak görmeyi tercih etmektedir. Ayrıca ilerleme ideali yolunda gelenek sorunuyla yüzleşmesi de sıkıntılıdır. Derrida'nın *yapı, oyun ve differancé* kavramlarıyla ördüğü yapı bozum stratejisi bir arşiv olarak geçmişin Müslüman entelektüel tarihinde farkın ya da ötekilik ile karşılaşmanın ve tekrarın önemini vurgulamaktadır.⁶⁰ Burada *fark* olarak İrfânî, *ötekilik* olarak Burhânî ve *tekrar olarak da Beyânî* yeniden okuduğumuzda arşivin imkânları hem geçmiş anlamada hem de bugünü anlamlandırmada başka bir şekilde karşımıza çıkacaktır.

Sonuç

İslâm dünyasında Batılı modernitenin gelişiyle birlikte yaşanan geri kalmışlık ve çöküş sendromuna çözüm arayışında olan Câbirî, öncelikle sorunu teşhis ederek başlamaktadır. Arap/İslâm kültürünün yapısal analizine girişen Câbirî, söz konusu geri kalmışlık ve çöküş sorununu tarihsel süreçte oluşturmuş akıl yapısıyla ilişkilendirmiştir. Geçmişin epistemolojik belirleyiciliğinde kurtulmak için metodolojik yenilenmenin ve yeni bir okumanın zorunlu olduğunu düşünmektedir. Arap/İslâm aklının içine düştüğü krizden kurtulması epistemolojik kopuşu gerçekleştirmesine bağlıdır. Zira metodolojik yeniden yapılanmanın epistemolojik bir yeniden yapılanma ile tamamlanması gerekmektedir. Epistemolojik yeniden yapılanma için Câbirî'nin önerdiği model oksidental/Mağribî akla kaynaklık eden Burhanî epistemolojidir. Burhânî epistemolojiye mündemiç olan Yunan felsefesi kaynaklı evrensel akıl, geri kalma sorunundan kurtuluş ve ilerleme idealinin sağlanması bağlamında Câbirî için tek seçenektir ve Burhânî epistemolojinin mimarlarının (başta İbn Rüşd olmak üzere, İbn Hazm, İbn Haldun ve Şâtibî) inşa ettikleri yolun güncelleştirilerek devam etmesi şarttır.

Önerdiği yeni model ile Câbirî Arap/İslâm aklının temellerine yönelik hem yapısalcı bir analiz yapmakta hem de yapı-bozumcu bir stratejiyle geleneğin eleştirisini yapmaktadır. Aslında onun bu analizleri stratejik bir amaç için yani yeniden yapılanmanın metodolojik ilkelerini ortaya koymak içindir. Fark edileceği üzere Câbirî'nin kurgusunda Arap/İslâm aklının yapısı, orada keşfedilmeyi bekleyen, yeknesak ve saf bir bütünlük olarak yansıtılmaktadır. Ancak karşımızda ne saf bir yapı vardır ne de kültürden, ideolojiden ve bastırılmış arzuların sınırlanmış bir kültür gözlemcisi vardır. Câbirî'nin Arap/İslâm akli kurgusuna

59 Mehmet Ulukütük, *İslâm Düşüncesinde Din ve Akıl: Câbirî Özelinde Epistemolojik Bir Soruşturma* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 238-239.

60 Sam Kigar, "Arguing the Archive: Tâhâ 'Abd al-Rahmân, Muḥammad 'Âbid al-Jâbirî, and the Future of Islamic Thought" *Comparative Islamic Studies*, 11/1 (2015), 5.

yöneltilecek ilk esaslı eleştiri noktası burasıdır. Zira Câbirî'nin uygulamaya çalıştığı yapı bozumcu stratejiyi bizzat kendi modeline uyguladığımızda *Beyâni*, *İrfâni* ve *Burhâni* epistemik paradigmlar arasındaki ayırımların keskin kutupsal ayrımlar olarak varlıklarını sürdüremeyeceği açıktır. Logosentrik bir perspektifle varlığın mevcudiyeti anlamında, orada hazır keşfedilmeyi bekleyen homojen yapılar olarak görülen yapı kavramının bizatihi kendisi bir kurgudan ibarettir. Arap/İslâm kültürünün entelektüel mirası tüm yapı kurgularını aşan bir karaktere sahiptir. Derrida'nın yapı ve yapısalcılığa yönelik uyguladığı yapı bozumcu stratejinin ve okumanın Câbirî'nin kurguladığı homojen epistemolojik yapılara karşı esaslı eleştiri noktası burasıdır.

Sonuç olarak Câbirî'nin tarihsel süreçte oluşmuş Arap/İslâm aklına yönelik okumaları geri kalmışlık ve çöküş sendromlarına bir çare olarak kurgulanmış olsa da Batı metafizik geleneğinin logosentrik yaklaşımıyla maluldür. Câbirî'nin, Logosentrizmin, kültürel mirasın otantikliğini zedeleyecek tahriflerine karşı bir kaygısı olmadığı, hakikatin özdeşlik temelinde rasyonelleştirilerek bir şiddete maruz bırakılması karşısında bir farkındalık da göstermediği aşikardır. Bu farkında olmama durumunun en büyük hasarı ise geleneğin rasyonellik, modernlik, özdeşlik temelinde kurgulanıp ötekini, farkı, oyunu epistemik ve kültürel şiddet yoluyla bastırmaya ve susturmaya çalışmasıdır. Varlığın mevcudiyeti anlamında logosentrizm, söz konusu susturma ve bastırma işlevinin meşruiyet kaynağı olarak karşımıza çıkmaktadır. Ya da Câbirî'nin yeniden yapılanma projesi, onun gelenek eleştirisindeki problemlere içkin olduğunu görmekteyiz. Bugün kültürel mirasımızı okuma yolunda yapılması gereken adil yaklaşım, farkı, oyunu, iç içe geçmişliği, heterojenliği, ortak varlık ideali etrafındaki metodolojik ve terminolojik farklılığı bir zenginlik ve imkan olarak görebilmektedir.

Kaynakça

- Aktay, Yasin. "Akıl Sosyolojik Soykütüğü: Soy Akıldan Tarihsel ve Toplumsal Akla Doğru". *Toplum ve Bilim*, 82 (1999), 114-140.
- Belsey, Catherine. *Postyapısalcılık*. çev. Nursu Özge. Ankara: Dost Yayınları, 2013.
- Derrida, Jacques. *Gramatoloji*. çev. İsmet Berkan. Ankara: Bilgesu Yayınları, 2017.
- Derrida, Jacques. "Differance". çev. Önay Sözer. *Toplumbilim, Jacques Derrida Özel Sayısı*, 10 İstanbul: Bağlam Yayınları, 1999.
- Derrida, Jacques. "İnsan Bilimlerinin Söyleminde Yapı, Gösterge ve Oyun". çev. Özkan Gözel. *Toplumbilim, Jacques Özel Sayısı*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1999, 49-61.
- Ebu Râbî', İbrahim M. *İslami Hareketin Entelektüel Kökenleri*. çev. M. Ali Demirci, İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2001.
- Ebu Râbî', İbrahim M. *Çağdaş Arap Düşüncesi*. çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Anka Yayınları, 2005.
- Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Arap/İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Burhan Köroğlu ve dğr., İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Câbirî, Muhammed Âbid el-. *el-Müsakkafün el- Arab Fi'l- Hadâratil- Arabiyye*. Beyrut: Merkezü Dirâsâtî'l- Vihdatî'l- Arabiyye, 1995.
- Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Felsefi Mirasımız ve Biz*. çev. A. Sait Aykut. İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2003.
- Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Arap/İslâm Aklının Oluşumu*. çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*. çev. Ali İhsan Pala - Mehmet Şirin Çıkar. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001.
- Filali-Ansari, Abdou. "Can Modern Rationality Shape a New Religiosity? Mohamed Abed Jabri and the Paradox of Islam and Modernity". *Islam and Modernity, Muslim Intellectuals Respond*, ed. John Cooper, Ronald L. Nettle, Mohamed Mahmoud. (New York and London: I. B. Tauris Publishers, 2000), 156-71.
- Halid Şiyab, Muhammed. "Kıratu'l-ebistemoluciyetu'l-li't-türasi inde Muhammed Abid el Cabiri". *Dirâsât, Ulûmu'l-insaniyye, ve'l-ictimaiyye*. 39/3, Ürdün: 2012.
- Hekman, Susan. *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*. çev. Hüsametdin Arslan - Bekir Balkız, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Jebari, Idriss. "An Intellectual Between the Maghreb and the Mashreq: Mohammed Abed al-Jabri and the Location of Thought", in: *Islam, State, and Modernity Mohammed Abed al-Jabri and the Future of the Arab World*, Ed. Zaid Eyadat, Francesca M. Corrao, Mohammed Hashas, Palgrave Macmillan USA, (2018).
- Keskin, İbrahim. "Muhammed Âbid El-Câbirî'de Batı Dışı Modernleşme ya da Modernleşmenin Milli İmkânı". *Yakın Doğu Üniversitesi İslâm Tetkikleri Merkezi Dergisi*. 2/ 2 (2016), 49-64.
- Keskin, İbrahim. "Dekonstrüksiyondan Rekonstrüksiyona, İslâm Düşüncesinin Çağdaş İnşası, Câbirî Örneği". *TYB Akademi*. 2/4 (2012), 77-92.

- Keskin, İbrahim. *Yapısalcı Yabancılaşma. Câbirî'nin İslâm Düşüncesinin Analizinin Eleştirisi*, İstanbul: DBY Yayınları, 2021.
- Kigar, Sam. "Arguing the Archive: Tāhā 'Abd al-Raḥmān, Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, and the Future of Islamic Thought". *Comparative Islamic Studies*, 11/1 (2015), 5-33.
- Küçükalp, Kasım. *Jacques Derrida, Felsefenin Dekonstrüksiyonu*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- Leach, Edmund. *Lévi-Strauss*, çev. Ayla Ortaç. İstanbul: Afa Yayınları, 1985.
- Mahmud, İbrahim. *el-Binyeviyye ve Tecelliyâtuha fi'l-Fikri'l-Arabiyyi'l-Muasır*. Dimaşk, 1994.
- Şiyab, Muhammed Halid. "Kıratu'l-ebistemuluciyyetu'l-li't-türasi içinde Muhammed Abid el-Cabiri". *Dirâsât, Ulûmu'l-insaniyye, ve'l-ictimaiyye*. 39/3 (Ürdün 2012).
- Ulukütük, Mehmet. *İslâm Düşüncesinde Din ve Akıl: Câbirî Özelinde Epistemolojik Bir Soruşturma*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Ulukütük, Mehmet. "Çağdaş İslâm Düşüncesinde Din-Akıl İlişkilerini Gelenek-Modernlik İlişkileri Bağlamında Okumanın Sorunları: Câbirî Özelinde Eleştirel Bir Soruşturma". *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*. 48 (2016), 11-39.