



İSLAM DÜŞÜNCESİNDE EPİSTEMOLOJİK TEMELLİ YENİDEN YAPILANMA MUHAMMED ÂBİD EL-CÂBİRÎ ÖRNEĞİ

RESTRUCTURING EPISTEMOLOGICAL GROUND IN ISLAMIC THOUGHT ON THE EXAMPLE OF
MUHAMMED ÂBİD EL-JÂBİRÎ

MERYEM ÖZDEMİR KARDAŞ*

ABSTRACT

The contemporary Islamic Thought, which has been around for about three centuries, has seen different proposals as part of quest for renewal. One of such proposals is offered by Muhammed Abid el-Cabiri , who has been one of the most productive and critical thinkers in the 20th century. According to Cabiri, the Islamic world needs a new epistemological restructuring, in order for it to move beyond its current negative state. This can be accomplished not through changing the epistemological ground, i.e. thought, but through mechanisms that produce thought. At this point, what needs to be done first of all is to analyze the existing epistemologies in the Islamic world, based on a structuralist methodology. Having accomplished his desired analysis through critical reasoning, Cabiri bases his proposal for restructuring on this analysis. This study seeks to provide a general summary of Cabiri's intellectual trajectory.

Keywords: Muhammed Âbid el-Jabri, The Contemporary Islamic Thought, epistemology, beyan, burhan, irfan.

ÖZ

Yaklaşık üç asırdır süregelen Çağdaş İslâm Düşüncesindeki yenilik arayışları içerisinde pek çok farklı öneri yer almıştır. Bu önerilerden biri 20. yy'ın en üretken ve eleştirel zihin yapısına sahip isimlerinden biri olan Muhammed Âbid el-Câbirî'ye aittir. Ona göre İslâm dünyasının mevcut olumsuz halinden kurtulması için yeni bir epistemolojik yapılanmaya ihtiyaç vardır. Bu ise, epistemolojik zeminlerin yani düşüncenin değil düşünceyi üreten mekanizmaların değiştirilmesiyle gerçekleşebilir. Bu noktada öncelikle yapılması gereken İslâm düşüncesindeki mevcut epistemolojilerin yapısal bir metotla analiz edilmesidir. Eleştirel bir akılcılıktan hareket ederek hedeflediği analizi gerçekleştiren Câbirî, yeniden yapılanma önerisini de bu çözümlemesi üzerine bina eder. Çalışmamız Câbirî'nin düşünsel serüveninin genel bir özetini ortaya koymaya yöneliktir.

Anahtar Kelimeler: Muhammed Âbid el-Câbirî, Çağdaş İslam düşüncesi, epistemoloji, beyan, burhan, irfan.

* Araş. Gör., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Giriş

Öznenin nesneye kurduğu ilişkinin bir sonucu olarak ortaya çıkan düşünce, bu hali ile zorunlu olarak sosyolojik bir eylem olma niteliği kazanır. İçinde bulunduğu yapının siyasal, sosyal, kültürel, tarihsel unsurları belli ölçüde onun yapısına etki eder. 19.yy içerisinde ortaya çıkan Çağdaş İslâm Düşüncesi de bu etkileşimden uzak değildir.

Başlangıç olarak kesin bir tarihin veya olayın verilmesi gerçekçi olmakla birlikte, Çağdaş İslâm Düşüncesini ortaya çıkaran bazı faktörlerin etkilerinden bahsetmek mümkündür. Bu noktada 1789 Mısır ve 1839 Cezayir’de başlayan Batılı müdahaleleri ilk etken olarak görmek olanaklıdır. Emperyalizm öncesi var olan üretim modelleri yerine sömürge sonrasında çok daha gelişmiş kapitalizmin bölgeye girmesi Arap dünyasındaki ekonomik sistemlerin Avrupa’ya bağımlı hale gelmesi ise bir diğer önemli faktördür. Bunlar sonucunda Arap-İslâm dünyasında ilk ciddi uyanış (*nahda*) hareketleri ortaya çıkmıştır (Ebû-Rabi’, 2005: 91). Bu hali ile Çağdaş İslâm Düşüncesi bir yandan siyasi sömürgecilikten kurtulma, diğer bir yandan da fikrî uyanış ve canlanma amacıyla bir tepki olarak doğmuştur.

Batı’yla yüzleşme sonucu “kendi kabuğuna çekilip, dünyada olup bitene ilgisiz ve kayıtsız kalmak, geleneksel olanı hiçbir değişikliğe tabi tutmadan olduğu gibi sürdürmek” ve “modernleşmenin yarattığı bilim ve bilimsel anlayışı tek ve vazgeçilmez görmek, daha fazla geç kalmadan, bir şekilde buna adapte olmak” şeklinde iki eğilim ortaya çıkmıştır (Ay, 2004:149-150). Buna karşın Çağdaş İslâm Düşüncesinin önemli isimlerinden Cemaleddin Afgani, Batı karşısındaki mağlubiyet durumunun en temel sebebi olarak Müslümanların dinlerini doğru anlamadıklarını ve onun öğretilerine uygun olarak yaşamada hata yaptıklarını düşünmüştür (Hourani, 1994:132-133). Arap-İslâm Rönesansı olarak da nitelendirilebilecek bu akım, Afgani’nin yanı sıra bünyesinde yenilenmenin/ihyanın nasıl ve neyle olacağına dair birbirinden farklı öneriler barındıran; sosyoloji, siyaset, fikir, ilahiyat, felsefe vb. alanlardan ve İslâm coğrafyasının çeşitli bölgelerinden çok sayıda âlimi bir araya getirebilen bir özelliğe sahiptir. Tüm bu farklılıkların aşılıp Çağdaş İslâm Düşüncesi adı altında birleşmeye imkân tanıyan özellikler olarak; köklere dönüş, geleneğin (*turas*) yeniden ele alınması, din ve düşüncenin âtıl bırakan unsurlardan arındırılması, yeni durumlara yeni cevapların üretilmesi sıralanabilir. Çağdaş İslâm Düşüncesi bu haliyle eskiye mahkûm olma ve yeniye (Batı) teslim olma arasında bir anlamda üçüncü bir yol olarak değerlendirilebilir (Kırbaşoğlu, 2004:51).

Geçtiğimiz yüzyılda, söz konusu yenilikçi düşünce bir önceki asra oranla daha farklı bir seyir izlemiştir. Belli bir sistematığe dayanılması, çeşitli felsefi yaklaşımlar çerçevesinde öneriler getirilmesi ve siyasetten tamamen bağımsız olmamakla birlikte entelektüel zeminde daha çok mesai harcanması bu farklılıklara örnek olarak verilebilir. Söz gelimi Çağdaş İslâm Modernizminin ülkemizde de en çok bilinen isimlerinden Fazlur Rahman, *tarihselcilik* metodunu benimserken; Mısırlı âlim Hasan Hanefi fenomenoloji ve antropolojinin dikkate alınmadan tecdidin mümkün olmayacağını düşünür. Bu çerçevede değerlendirilebilecek isimlerden biri de Muhammed Âbid el-Câbirî'dir.

Câbirî, 1936 yılında, o dönem hâlen Fransa sömürgesi altında yer alan Ceza-yir ve Mağrib sınırında bulunan Fas'ın Fekik şehrinde dünyaya gelmiştir. Eskiden çöl kabilelerinin ticaret güzergâhı olan bu kadim şehir, düşünürün yaşamında önemli bir yere sahiptir (Câbirî, 1997:21). İlköğretimini burada tamamlayan Câbirî, eserlerinde incelikli bir tarzda kullandığı Arapçayı da burada öğrenmiştir (Câbirî, 1997:120). 1957'de Rabat'ta bulunan Muhammed V. Üniversitesi'nde Felsefe bölümünde lisans eğitimini tamamlamıştır. Yüksek lisansa başlamadan önce bir sene Şam'da dil eğitimi almış, daha sonra tekrar Rabat'a dönerek felsefe alanında yüksek lisansını tamamlamıştır (İdrisi, 2010:19).

Câbirî, eğitim yıllarında gazetecilik faaliyetlerinde de bulunur. Kuruluşundan itibaren (1959) *et-Tahriru'l Mağribiyye* gazetesinde görev alır. Ertesi sene gazeteden kazandığı müttevazı maaşıyla Sorbonne Üniversitesinde eğitimine devam etmek amacıyla Paris'e gider. Fakat gazete yönetiminin ısrarları üzerine ülkesine geri döner. Eğitim ve gazeteciliği bir arada yürütürken siyasetle de ilgilenir ve "Halk Güçlerinin Sosyalist Birlik Partisi" nde yer alır. Aynı dönemlerde lisede eğitimci olarak görev yapar. 1967 yılında yüksek lisansını tamamlar. Bu sene aynı zamanda üniversitede göreve başladığı dönemdir. 1970'te doktor ünvanını alarak mezun olur (İdrisi, 2010:18-22).

Felsefe alanındaki çalışmaları devam ederken ne gazete yazılarından ne de siyasi kariyerinden vazgeçmiştir. 2010 yılında 75 yıllık ömrünün 45 sene-den fazlasını ilim, eğitim ve daha özel olarak İslam düşüncesinin yenilenmesi çabalarına feda ederek ahirete intikal etmiştir.

Düşünce Dünyasına Genel Bir Bakış

Arap dünyasında iki farklı entelektüel üretim merkezinden söz etmek mümkündür: Doğu (*Maşrik*) ve Batı (*Mağrib*) Ekolleri. Bu iki düşünce

ortamının farklılaşmasında tarihsel ve sosyolojik olduğu kadar dilsel bir ayrışmanın da etkisinden bahsedilebilir (Ebû-Rabi', 2005:77). Câbirî ise, Mağrib ekolünün güçlü bir temsilcisidir.

Telif ettiği çok sayıda eserinde özel olarak yoğunlaştığı konuların başında bilgi problemi/epistemoloji sorunu, epistemoloji-ideoloji ilişkisi, siyaset-kültür sorunu, gelenek ve çağdaş durum ile Arap aydınının problemleri gelir. Özgün çalışmaları yanında, Rönesans Mağribi ekolünün canlanması amacıyla İbn Haldun ve İbn Rüşd'ün bazı eserlerinin tahkiklerini, kendi değerlendirmelerine mukaddimelerinde yer vermek suretiyle yeniden yayınlamıştır. Bazı Arap aydınlarından farklı olarak eserlerini Arapça yayınlamayı tercih etmiştir. *Nahnu ve't -Turas*, 4 ciltten oluşan *Nakdu'l Akli'l Arabi* serisi, *el-Hitabu'l Arabiyyu'l Muasır*, *İşkaliyyetu'l Fikri'l Arabi Muasır*, *ed-Din ve'd-Devle ve Tabiku'ş-Şeria*, *Fehmu'l Kur'an* sayısı 30'u aşkın eserleri arasında en çok bilinenleridir. Bu eserlerin pek çoğu dilimize de aktarılmıştır.

Tüm akademik ve ilmî çalışmalarını felsefe sahasında ortaya koyan biri olarak Câbirî için, İslâm düşüncesinin ve dünyasının canlanmasının yolu da felsefeden geçer. Problem, ancak felsefi düzlemde ele alınır ve hallolursa mevcut durumda bir değişikliğin ve canlanmanın önü açılabilir. Bir başka ifadeyle onun çıkış noktası teoloji, sosyoloji vs. değil felsefedir.

Çağdaş İslâm düşünürlerinin pek çoğunda görüleceği üzere Câbirî'nin de hareket noktası modernite değil gelenek(*turas*)tir. *Gelenek/turas* hakkında oldukça geniş bir literatür oluşmuştur. Bununla birlikte bu literatürün başlangıç tarihi 19. yüzyıldır. Zira kavramın bugün kültürel, felsefi, siyasi, ilmî, edebî vs. miras anlamında kullanımı uyanış (nahda) hareketleri sonucundadır. Bir başka ifadeyle gelenek/turas, uyanış/nahda söylemine ait bir kavramdır (Câbirî, 1991:24). Geçmiş kültürün kalıntıları değil, bütün bir kültürün tamamı olarak karşılanabilecek gelenek, Câbirî'ye göre "geçmişten -ister yakın isterse uzak geçmiş olsun fark etmez- beri bizimle kalan ve bizim içinde bulunduğumuz herşey" dir. (Câbirî, 1991:24). Onunla meşgul olurken, insan aslında bizzat kendi ile meşgul olmuş olur. Zira şimdii anlamak için geleneği anlamak zorunludur (Câbirî, 1991:46).

Câbirî, günümüzde gerek sol, gerek liberal, gerekse selefi akımlar olsun -ideolojik açıdan birbirlerinden farklı olsalar da- hepsinin geleneğe yaklaşımının aynı olduğunu düşünür: Zira tümü tek bir epistemolojik zeminden(-kıyas) hareket ettiklerinden dolayı ortaya koydukları okuma biçimleri her halükarda selefi bir okuyuş halini almaktadır. Bu yaklaşımlar geçmişî "asl", geleceği de "fer" kabul etmekte ve geleceği geçmişle kıyas ederek anlamaya

ve yorumlamaya çalışmaktadırlar (Câbirî, 2003:6-7). Bu okuyuşların hiçbirinde objektiflik ve tarihsellik bilinci bulunmaz. Câbirî objektifliğin “öznenin nesneden ayrılabilmesi ve nesnenin öznenin ayrılabilmesi” olmak üzere çift yönlü bir yaklaşıma dayandığını belirtir (Câbirî, 2003:13). Câbirî’ye göre, Arap insanı için kültür, sürekli kendisine dönerek aradıklarını bulduğu bir yerdir. Gerçekleştirdiği okumada, bir çeşit ihtiyacı karşılama amaçlı olup konu bütünlüğünün, anlamının mahvedildiği, tahrif edildiği bir durum yaratır. Bu nedenle objektifliğe doğru atılacak ilk adım, okuyucunun bilincinin okunan mirastan ayrılmasıdır (Câbirî, 2003:14-15). Tarihsel analiz ise yapısal incelemenin zorunlu kıldığı bir işlemdir. Geçmişte yaşanan mücadeleler, zıtlıklar, siyasî husumetler, fikrî ayrışmalar bunları doğuran zaman ve mekâna bağlı şartlar ele alınmadan yapılan analizler hep eksik kalacaktır. Tikel olana yoğunlaşıldığından bütünü görmek zorlaşacaktır (Câbirî, 2003:16; 2001a:53). O halde objektiflik ve tarihsellik dikkate alınmadan maziden bir parçanın asıl kabul edilmesiyle Arap-İslâm uyanışını gerçekleştirmek ve başarıya ulaştırmak mümkün görünmemektedir (Câbirî, 2003:10). Câbirî gelenek ile kurulması gereken ilişkiyi belki de en latif bir şekilde şu sözleri ile açıklar: “Ben’in geleneğin içinde olması başka, geleneğin bende mündemiç olması başka şeylerdir. Turasın bizi ihtiva etmesi, bizim onu ihtiva etmemizden farklıdır.” (Câbirî, 2003:12).

Şu halde Câbirî’nin gelenekten kopmayı değil, gelenek ile kurulan ilişki biçiminden kopmayı savunduğunu söyleyebiliriz. Zira o, Arap aklının geçmişin enkazı üzerinden yenileneceğini, ancak geçmişin derin ve kapsamlı bir tenkit sürecinden geçirilmesi ile bunun mümkün olacağını savunur (Câbirî, 2003:11). Ona göre şimdiki bizler, Eflatun’un mağarasındaki yüzleri duvara dönük bir şekilde kelepçelenen ve hayatı sadece dışarıdaki ışığın duvara düşürdüğü gölgeler ve hayallerden ibaret sanan mağara insanların durumunu yaşadık ve yaşamaya devam ediyoruz (Câbirî, 2001c:40). Tecdid hareketleri artık uyanma vaktinin başlangıcıdır. Fakat uyanışımızda karşılaştığımız manzara, akşam uykuya dalıp sabah uyanan bir kimsenin karşılaşacağı manzara gibi değildir. Ashab-ı Kehf’in daldığı gibi derin bir uykudaydık ve kendimizi bambaşka bir çağa uyanmış bulduk (Câbirî, 2001c:40). Bu durumda ilk olarak geride bıraktığımız sürecin kapsamlı, bütüncül ve en önemlisi eleştirel akılcılıkla gerçekleştirilecek analizini yapmak, İslâm düşüncesine tarihini yeniden okumak öncelikli vazifemizdir.

Câbirî’nin bu okuyuşu gerçekleştirirken Fransız yapısalcılık ekolünden faydalandığını eserlerinde görebiliriz. Çağdaş Fransız kuramcı Claude

Levi-Strauss'un felsefi antropolojisine dayandırılan bu yöntem, yapıtı belli bir yapı içine yerleştirerek bütününde kavramaya dayalı araştırma yaklaşımı ya da kuramı olarak tanımlanmaktadır. Yapısalcı yaklaşım ele aldığı konuyu önce temel aldığı belli bir yapı içine yerleştirip sonra da bu yapıyı daha geniş kapsamlı yapılara taşıyarak meseleyi açıklığa kavuşturmayı amaçlar (Güçlü, Uzun, Yolsal, Uzun, 2002: 1570). Bütün bir felsefi/düşünsel mirasın sadece kronolojik ve parçacı olarak okunması insanı hiçbir kanaate ulaştırmayacaktır. Yapılması gereken şey parçalar arasındaki ilişki ortaya çıkarılarak yapının analiz edilmesidir. Bu haliyle Câbirî, İslâm düşünce tarihinin oldukça iddialı bir yapıbozumunu ortaya koymaya çalışır (Ebû Rabi', 2005:358). Geleneği objektif olarak ele almak, onu oluşturan epistemolojik, toplumsal ve tarihi arka plana bakmayı gerektirir. Fakat bundan daha önemli olan ise söz konusu epistemolojik, toplumsal, kültürel vs. arka planı birbirinden ayrı olarak görmek yerine hepsini bütün bir yapı (*bünye*)nın unsurları olarak görüp birbirleri arasındaki ilişkileri ve mekanizmaları tespitte çalışmaktır (Câbirî, 1991:47).

Avrupa düşünce tarihine bakıldığında; -doğruluğu veya yanlışlığı bir tarafta- her dönemde düşüncenin bir diğerini aşarak genişlediği ve ilerlediği üç tarihsel dönemin öne çıkarıldığı görülür: Eski Çağ (Grek Latin), Orta Çağ (Hiristiyan) ve Modern Çağ. Câbirî, batı düşüncesindeki bu tarihsel sürekliliği ifade eden bir dönemleştirmenin İslâm dünyası için mümkün olup olmadığını sorgular (Câbirî, 2001a:48). Genel olarak Cahiliyye, İslâm ve Rönesans çağı olmak üzere üç dönemden bahsedilebilirse de Câbirî bunun gerçeği yansıtmaktan hayli uzak olduğu kanaatindedir; çünkü batı için iyi veya kötü her düşünce dönemi bir öncekini aşabilmiştir. Fakat Arap-İslâm aklında böyle bir kendini aşma durumu yani tarihsel süreklilik söz konusu değildir. Câbirî, bu durumu şu şekilde tespit eder: "Epistemolojik seviyede Arap aydını 'Emevî Döneminden beri hâlâ ister orijinal Arap kaynaklı, isterse dışarıdan ithal olsun yeni diye hep eski bilgileri tüketmektedir" (Câbirî, 2001a:49-50). Burada atıfta bulunduğu dönem ise Arap düşüncesinin referans çerçevesini oluşturan "Tedvin Asrı"dır.

Câbirî'ye göre Arap Aklı'nın yapısı bu dönemle birlikte oluşmuş ya da en azından bu dönem içinde oluşmaya başlamıştır. Câbirî'nin dikkat çektiği nokta ise tedvinden bahsedildiğinde ilmin üretilmesinden değil, ilimlerin derlenmesinden (tedvininden) ve bablara ayrılmasından bahsedildiğidir; o halde ortada mevcut olan bir ilim vardır. Tedvin faaliyeti ise mevcut ilim arasında neyin sahih/doğru neyin yanlış olduğuna karar vermektir (Câbirî,

2001a:72). Câbirî, işte bu kararı veren akıllı, tartışmaya açar. “Tedvin asrından günümüze dek nesiller tarafından aktarılan Arap-İslâm kültür mirası, ‘kat’î olarak’ değil ‘ilim’ ehlinin ‘şartlarına göre’ sahihtir. Bu şartlar da Hicrî 2. asrın ortasından Hicrî 3. asrın ortasına dek geçen Tedvin asrı zarfında yaşamış hadisçiler, fıkıhçılar, müfessirler, nahivciler ve dil bilimcileri tarafından konulmuş şartlardır.” (Câbirî, 2001a:73). Ona göre bugün bizler hala tedvin asrında üretilmiş olan Şafii’nin usul-u fıkhıta, Vasil b. Atâ’nın kelimeler alanında, Halil b. Ahmed’in dilde koyduğu şartlar ve ürettikleri meseleler çerçevesinde düşünmekteyiz (Câbirî, 2001a:48). İlk tedvin asrının zihni yapısını, o dönemde koyulan kuralların hangi şartlar içerisinde ve ne amaçla üretildiğini bildiğimizde yeni bir tedvin asrı oluşturmamızın yolu açılabilir.

Arap-İslâm kültüründe düşünce, biri diğerinin başlangıcı veya sonucu olmayan üç farklı zeminde üretilmiştir. Bu nedenle Batı düşüncesindeki gibi ileriye yönelik devam eden bir düşünce tarihine sahip olmamıştır. Şu halde evvela yapılması gereken Arap aklında bilgiyi oluşturan mekanizmaların tespitidir. Zira yenilenmenin yolu, bilgiyi/düşünceyi oluşturan unsurların ve epistemolojik kırılmaların nerede yaşandığının tespitinin ardından yeni bir epistemolojik zeminin oluşturulmasından geçer.

Câbirî’ye göre tarih boyunca Arap-İslâm düşüncesinin epistemolojik yapısının bir analizi yapılmamıştır. Düşünce tarihi hakkında geniş bir külliyatın mevcudiyetine rağmen düşünceyi oluşturan mekanizmaların yapısına bakma pratiği nerdeyse hiç söz konusu olmamıştır. Bu durumda yapılması gereken bilgiye odaklanmak değil, bilgiyi üreten mekanizmaların ne olduğunu belirlemektir. Bu yapıldığında karşımıza bilgiyi/düşünceyi üreten üç temel yapı çıkar: *Beyan*, *Burhan*, *İrfan* (Câbirî, 2001a:378). Şimdiye dek üretilen tüm zihni, siyasi, kültürel vb. eylemler bu yapıların çatısı altında varlık bulmuştur. O, İslâm düşüncesinde ilim türlerini hâlen akli ilimler-nakli ilimler, din ilimleri-dil ilimleri ya da Araplara ve Acemlere ait ilimler gibi oldukça yüzeysel yapılan tasniflerin epistemolojik tabiatı ortaya çıkarmaktan uzak olduğu kanaatindedir (Câbirî, 2001a:378). Aslında nahiv, kelam, fıkıh ve belagat ilimlerini üreten tek bir epistemolojik zemindir. Aynı şekilde işraki felsefe, batınî tefsir, kimya, astroloji vb. ilimler de tek bir bilgi sisteminin ürünleridir. Benzer bir durum mantık, matematik, fizik ve metafizik ilimleri için de geçerlidir. İlk grubu oluşturan epistemolojik zemin beyan bilgi sistemidir. İkincisi irfan bilgi sisteminin ürünleri iken son grup ise burhan bilgi sistemine dâhildir (Câbirî, 2001a:379). Tarih, bu üç yapının bir diğeri ile mücadelesi, birinin diğeri üzerine temellendirilmesinden ibarettir.

Kıyas'a Dayalı Epistemolojik Yapı: Beyân

Beyânî epistemoloji, tamamen Arap-İslâm kökenli bir yapı olması nedeniyle orijinaldir. Câbirî, yukarıda da belirttiğimiz üzere, kelimeler, fıkıh, nahiv ve belagat olarak sıraladığı beyan ilimlerini Arapçadan doğan ilimler olarak niteler. Bir başka deyişle Arapçanın yapısı, üretim mekanizması söz konusu ilimlere aynen aktarılmıştır. Şöyle ki, bu dilin mantıksal karakteri “kıyas”a dayanır. Tüm bu ilimler Arapçada yeni bir kelimenin oluşturulması noktasında devreye giren kıyas mekanizmasını kullanarak yeni bir fikir/düşünce üretmektedirler (Câbirî, 2001a:146-7). Bu ilimlerin objesi ise sadece “nass”tır, nahiv ve dil bilimlerinde dilsel nas, fıkıh ve kelimeler gibi ilimlerde ise dinî nastan hareketle üretim yapılır (Câbirî, 2001a:385).

Câbirî için beyan bir bakıma vahiy merkezli bir bilgi sistemidir. Bir başka deyişle vahyin (geniş anlamıyla dinî nassın) başlangıç noktası olduğu, düşünce çemberinin sınırlarının Kur'an, Sünnet, İcma ve İctihad tarafından belirlendiği bir alanda aklın/rasyonalitenin görevi sadece bu asıllar arasında kıyas yapmaktan ibarettir. Akıl, bir anlamda fonksiyonları daraltılmış bir araç vazifesini yerine getirmektedir. İslâm düşünce tarihinin rasyonalistleri olarak nitelendirilen Mutezile'nin asılları Akıl, Kur'an ve Sünnet olarak belirlenmesi de bu gerçeği değiştirmez. Kaldı ki Câbirî'ye göre Mutezile için böyle bir tanımlama oldukça abartılı olup gerçeği yansıtmaktan uzaktır (Câbirî, 2001a:137; 2001b:271).

Beyan; asl-fer, lafız-mana ve cevher-araz kavram çiftleri çerçevesinde faaliyet gösterir. Cevher ve araz beyânî bilgi sisteminin dünya görüşünün oluştururken, diğer iki kavram çifti ise işleyiş mekanizmalarını teşkil eder. Bunlar arasında lafız-mana problematiği, dil ve düşünce arasındaki ilişkiye yöneliktir. Beyân sahasında lafız ve mana birbirinden ayrı ve kendi başına müstakil bir varlığa sahip görülmüştür. İki farklı unsur olarak görülmeleri birinin diğerine öncelenmesini zorunlu kılmıştır. İkisi arasında üstünlüğü elde eden ise lafız olmuş, mana geri planda kalmıştır. Bu ayrım devamında dil ve düşüncenin birbirinden koparılarak ayrılmasına yol açmıştır (Câbirî, 2001b:138-139). Söz konusu durumun en pratik yansıması fıkıh alanında yeni bir hüküm ortaya konurken, *asl* kabul edilen vahyin koyduğu bir hükmün lafzına odaklanılmasında; buna karşın *va'z* ediliş amacının/manasının geri plana bırakılmasında görülebilir. Şu halde lafzın öncelenmesi mananın/anlamın/amacın göz ardı edilmesine yol açmıştır diyebiliriz. Bu da İslâm düşüncesinde literal/lafzî okumanın hâkim olduğu bir zihin yapısına sebebiyet vermiştir. Câbirî bunu, söylemin sisteminin aklın sistemine hâkimiyet kurması olarak yorumlar (Câbirî, 2001b:142-144).

Beyan bilgi sisteminin işleyiş mekanizmalarından bir diğeri asl-fer kavram çiftidir. Bilgi üretimi asıl ve fer arasında yapılan kıyas ile gerçekleşir. Şu halde bir düşünce, cevap, fikir, karar, hüküm vs. üretmenin zorunlu koşulu bunun bir asla dayandırılmasıdır. “Beyânî akıl, asıl/kaynak bir veriden (nas-tan) veya bundan elde edilmiş olan bir kaynaktan (kıyas veya icmayla sabit olan şey vb.) hareket etmeyen hiç bir fikrî etkinlik ve çabaya gücü yetmeyen ve bunu kabul etmeyen zihni bir eylemdir.”(Câbirî, 2001b:152). Gerek fıkıh, kelam gibi teolojik ilimler için gerek belagat, nahiv gibi dil ilimleri için gerekse sadece toplumla ilgili meselelere ilişkin olsun beyânî akıl, fer’e/yeniye yönelik cevap üretmek için mutlaka asl, kaynak saydığı unsurlara döner. Asl ise sadece metinlerle sınırlanmaz. Geçmişten/seleften bize kalan her şey asl kabul edilir. Üstelik söz konusu selef belirli bir döneme ait değildir; bizden önce gelen her selef bizim için otoritedir, asl niteliğindedir (Câbirî, 2001b:176-178).

Asl-fer arasındaki ilişki ise kıyas mekanizması ile kurulur. Hatta Câbirî, beyânî düşüncenin beyânî oluşunun, kıyasa dayanmasından ileri geldiğini belirtir (Câbirî, 2001b:183). Kıyas sonucu varılan kanaatin aslında yeni bir hüküm teşkil etmediğini belirten Câbirî, gerçekleşenin sadece aslın hükmünün menfi veya müspet anlamda fer’e taşınmasından ibaret olduğunu ileri sürer. Bu hali ile de aslında fer’in hükmü, yakîn değil zann niteliğini haizdir (Câbirî, 2001b:186).

Beyânî aklın dünya görüşünü ise cevher-araz kavram çifti oluşturur. Yunan felsefesinden alınan cevher-i ferd teorisi, Kelam ehli tarafından yeniden formüle edilmiştir. Varlığın, yalnızca cevher ve arazdan meydana geldiğini belirten bu teori üç esasa dayanır: “Arazların var olmaları için bir cevhere ilişmeleri gerekir.” “Arazlar peşpeşe iki anda varlıklarını koruyamazlar.” “Cevherler arazlardan ayrılamazlar.” Arazların iki anda varlığını devam ettirmesi yeniden ve yeniden yaratılması ile mümkündür. Bunun anlamı eşyada sabit bir tabiatın bulunmayıp, arazların cevherlere her an yeniden iliştilmesinin Allah tarafından yaratılması ile gerçekleştiğidir. Şu halde Allah istediğinde eşyanın tabiatı devam eder, istemediğinde tabiatını değiştirebilir. Bir başka deyişle tabiatta sebep-sonuç ilişkisi zorunlu bir nitelik arz etmez. Sebep ve sonuç arasındaki ilişki zorunlu değil, birliktelik (*iktiran*) ilişkisine sahiptir. Tabiatta görünen olayların sürekli tekrarından yani bir âdet durumundan ibarettir (Âdât teorisi). Bizim tabiatta gördüğümüz ateşin pamuğu yakması ise zorunlu bir netice değil, sadece sürekli olarak aynı olay tekrar ettiğinden bizde böylesi bir zorunluluk zannı doğmuştur. Allah’ın kudretinin

sınırsızlığını vurgulama ve mucizenin varlığına imkân tanıma amacıyla formüle edilen bu teorinin İslâm düşüncesinde yarattığı en önemli sonuç, tabiatta sebepliliğin inkâr edilmesi ve buna ilişkin inancın bir zihniyet olarak Müslüman toplumlara yerleşmesidir. Böyle bir yerleşik zihniyet, Batı düşüncesinde ortaya çıkan bilimsel gelişmenin bir benzerinin İslâm düşüncesinde ortaya çıkmamasının temel nedenlerinden biri olmuştur (Câbirî, 2001b:264-268; 313-315).

İlhama Dayalı Epistemolojik Yapı: İrfan

Arap-İslâm düşüncesinde etkin olan bir diğer bilgi sistemi irfanî epistemolojidir. Beyan'ın aksine Arap-İslâm kökenli olmayıp, Yunan rasyonalizminin deneyi dışlayan akılcılığının bir neticesi olarak aklın devre dışı bırakıldığı bu yapının kökeni Yunan menşeli Hermetizmdir (Câbirî, 2001a:190). Miladi 2-3. yüzyıllarda ortaya çıkan bu akım, Eflatun'un öğretilerinin Pisagor vasıtasıyla yeniden okunmasına dayanır. İrfanî bilgi sisteminin karakteristiği bilgiyi elde etmede aklın rolünün âtil hale getirilmesi ve ilmin artık sadece vahiy ve ilham yoluyla kazanılmaya çalışılmasıdır (Câbirî, 2001a:192).

Aklı bir bilgi kaynağı olarak görmeyip sadece ilham, keşif, sezgi vb. yollarla ilim elde etmeye çalışan ve aslında dünyevi olana yönelik bir tavır, bir zihniyet olan irfanî/hermetik düşüncenin, henüz İslâm coğrafyası sınırlarına dâhil edilmeden önce Suriye-Antakya, Irak, İran, Mısır-İskenderiye'de hâkim bir konuma sahip olduğunu belirten Câbirî, fetih sonucu toprakların İslâm dünyasına katılmasıyla "Hermesçiliğin" taşıdığı âtil aklın da Kadim Miras'tan İslâm fikriyatına intikal ettiğini ileri sürer (Câbirî, 2001a: 222).

Câbirî, irfanî düşüncenin ilk aşamada, muhalefetini güçlendirmek isteyen Şia tarafından benimsendiğini fakat ilerleyen süreçte beyânî epistemoloji ile temellendirilerek Sünnî-Sufî mistisizminin ortaya çıkışına zemin hazırladığını iddia eder. (Câbirî, 2001-a:245). Rafizîler, Cehmiyye, bazı Mücessime akımları, İhvan-ı Safa Risaleleri, İsmailî felsefe, Batınî sufi akımları, İşrakî felsefe, Hulûl ve Vahdet-i Şuhûd taraftarları, İbn Sina'nın Meşrikî felsefesi ve Gazalî'nin tasavvufu bu epistemolojinin ürünleridir (Câbirî, 2001-a:245-6).

Bir epistemoloji olarak irfan "hakikatin" bilgisinin akıl ve tecrübeyle elde edilemeyeceğini; bilakis aklın kullanımının alt seviyede bir gayret olduğunu, bilginin ancak keşif ve ilham ile kazanılabileceğini savunur. Sözelimi Allah'ın akılla değil ancak nefisle bilinebileceği kanaatindeki irfanî zihinde akıl âtil bırakılmıştır. Gerek Şii gnostisizmde gerekse Sünnî mistisizmde bu

dünya, ruhun bedene hapsedilerek atıldığı yerdir. İnsan, kendisini bu zindandan kurtaracak ve özgürlüğüne kavuşturacak bilgiye ulaşma arzusunda-
dır. Bu bilgiye ulaşmak ise ne akılla ne de tecrübeyle mümkündür; ancak keşf ve ilham aracılığıyla bir fırsat yakalanabilir. Bu noktada birbirinden ne kadar farklı görümler de aslında aynı hedefe yönelik olmaları ve aynı epistemolojik mekanizmaları kullanmaları açısından kimya, astroloji, tılsım vb. ilimler irfanî düşüncenin ürünleridir (Câbirî, 2001b:334-338; 2001a:244-245).

Misticizmi bir bilgi sistemi olarak değerlendiren Câbirî'nin zihin dünyasında irfan, İslâm düşüncesinin ilerlemesine en büyük darbeyi vurmuştur. Beyânî sistemde nassın çerçevesine sıkıştırılan ve sadece bir alet olarak kullanılan akıl, burada tamamen devre dışı bırakılmıştır. Aklın istifasını sunduğu bu sistemi de beyandakine benzer kavram çiftleri ile analiz eden Câbirî, zahir-batın ve nübüvvet-velayet kavramlarına odaklanır (Câbirî, 2001a: 245).

Zâhir-bâtın ayrımı, beyandaki lafız-mananın konumuna benzer bir yer tutar. İslâm kültüründeki dinî nasları (Kur'an, hadis veya dile ait olabilir) gnostik miras ışığında yorumlamaya çalışan irfan ehli, her nassın bir zahir bir de batın olmak üzere iki boyutlu olduğunu düşünür. Bu konuda bazı Kur'an ayetlerini de kendi kavramlarını destekleyici şekilde yorumlar. Kur'an ayetlerinin bătınına ancak kendilerinin erişebileceğini düşünen irfan mensuplarına göre bu ulaşım mücâhade ve riyâzât / keşf ve ilham sayesinde gerçekleşir. Câbirî, bu noktada irfan ve beyanda dinî naslardan anlam çıkarmada aslında sadece araçsal yönden farklılık bulunduğunu ileri sürer. Beyan ehli dil, ifade biçimleri vb. sebeplerden yararlanarak aralarında ayrım bulunduğunu düşündükleri lafızlardan anlam istinbat ederken; irfan ehli bu tarz yöntemlere başvurmadan "içlerindeki bilgi kaynakları" çoşana kadar nassı kalp ve dilleriyle tekrar etme suretiyle bătına/anlama ulaşmaya çalışırlar (Câbirî, 2001b:381).

Aklın hakikat ve insan arasında bir perde olarak görüldüğü irfanî bilgi sistemindeki bir diğer kavram çifti ise velayet ve nübüvettir. Beyânî problematikte asl-fer' ikilisinin konumuna benzer bir yer işgal eden bu kavram çiftinin asl-fer'den farkı, beyânda asıldan fer'e doğru gidilmekteyken, irfanda velayetten nübüvete doğru gidilmektedir. Bir anlamda asl olması beklenen nübüvvet fer' konumundadır. Câbirî genel bir değerlendirmeye, İslâm irfancılarının pek çoğunun velayeti, nübüvvetin bătını olarak gördüğünü ileri sürmektedir (Câbirî, 2001b:407).

Nübüvvetin sonlandığı ama velayetin devam ettiğini savunan irfanî epistemoloji için bilgiye ulaşacak kimseler de sıradan kimseler olmayıp ilim

erbabı (*rasihune fi'l ilm*), ehl-i zikir, ulu'l emr sayılan imamlardır/veli kimse-lerdir (Câbirî, 2001a:257; 2001b:414). Şu halde akıl ile ulaşılan bilgi düşük bir bilgidir. Aslolan, mücâhâde/riyâzât/keşf yolu ile imamın/velinin elde ettiği bilgidir. Câbirî, irfan mensubunun bu tavrının onda enaniyet ve aristokratlık yarattığını; bu bilgiyi akılla elde edilen bilgiden üstün görerek kendisinin de diğerlerinden üstün olduğu yargısına kapıldığını belirtir. Nitekim akıl ile evreni anlamaya çalışan kimse kâinatın tüm sırlarına vakıf olacağı şeklinde bir hisse kapılmaz; ne kadar öğrenirse öğrensin bilmediği pek çok şeyin geride kalacağını düşünür. Fakat irfan mensubu kendisinin kâinatın tüm sırrına sonsuz ve mutlak bir ilim ile bir gün ulaşabileceğini düşünür; kendisine bu sırların açılacağı vehmine kapılır (Câbirî, 2001-b, 475).

Sufi gelenekte vahiy, dış kaynaklılık, objektiflik ve sözlü olma gibi niteliklerini kaybederek sadece insan ruhunun bütün tinsel güçlerinin toplandığı ve aktif hale geldiği bir faaliyete dönüşmüştür (Ay, 2008:24). Bunun yanı sıra aklın felce uğratıldığı, duyuyla elde edilen bilginin hor görüldüğü ve şahid âlemin göz ardı edildiği bir epistemoloji olarak irfanî sistem aracılığıyla bilim ve felsefe üretmek imkânsızlaşır. Şu hâli ile Câbirî, İslâm düşüncesinde donuklaşmaya sebep olduğu gibi ilerlemeye de engel olan irfanî düşüncenin yeniden yapılanmada yeri olmadığı kanaatine varır.

Akla Dayalı Epistemolojik Yapı: Burhan

Bilgiye ulaşmada beyânın asıl kabul ettiği nass, icma ve içtihad hareket ederken, irfanın velayet kurumunun gerçekleştireceği keşf/ilham yolunu kullandığını belirttik. Ayrıca iki bilgi sistemi arasını uzlaştırma, başka bir deyişle beyanı irfan ile temellendirme benzeri girişimlerin yaşandığından da bahsetmiştik. Bu iki sistemle ilgili genel bir değerlendirme yaptığımızda ise aklın, beyanda belli asıllar çerçevesinde hareketine izin verilirken, irfanda devre dışı bırakıldığını söyleyebiliriz. Bu durumda yeniden yapılanma -Câbirî'nin perspektifinden hareket ettiğimizde- aklın kendisine biçilen sınırlı rolden kurtulması ve doğanın/tabiatın dikkate alınmasıyla mümkün olacaktır. Bunu gerçekleştirecek bilgi sistemiyse burhandır.

Yenilenmenin, köklerimizden hareketle olacağından şüphe duymayan Câbirî, yenilenmenin temeline burhânî epistemolojiyi yerleştirir. Beyân da burhan üzerine temellendirilmelidir (Câbirî, 2001a:353). Bu sistemin kökleri Yunan rasyonalizmine uzanır. Aristo mantığını esas alan bu sistemde akıl, merkezî konumdadır. Belli fonksiyonlarla sınırlanmış bir araç konumunda olmayıp, hakikatin kendisine başvurularak anlaşılabilmesi bir otoritedir

(Câbirî, 2001b:520). Burhanî epistemoloji, belli bir ideolojinin veya epistemolojinin dar sınırları içerisine hapsedilmeyen “Evrensel Akıl”dır.

Burhanın İslâm düşüncesine girişi, irfani kökenli muhalif grupların silahlarını ellerinden almak amaçlı olup, ideolojik bir gayeye matuftur. Halife Me'mun'un stratejisi sonucu evrensel aklın temsilcisi konumundaki Aristo'nun eserleri tercüme edilmiştir. Me'mun'a dek kadim mirastan alınanlar hep Hermetik karaktere sahipken, Me'mun dönemiyle İslâm düşüncesi burhan ile tanışmıştır (Câbirî, 2001a:265-267).

Burhânî bilgi sistemi duyularla algılanandan akılla kavranana, somuttan soyuta doğru gider; manevî sufi tecrübesine değil tabiat ve toplum tecrübesine dayanır (Câbirî, 2001a: 270). Aklın faaliyetini gerçekleştirmesi için dışarıdan bir asla ya da bir çeşit ilhama ihtiyacı yoktur. Burhani aklın karakteristiğini dikkate aldığımızda karşımıza *tümevarım/küllînin bilgisi, zahiri yaklaşım, sebeplilik ve makasıdu's-şeria* kavramları çıkar.

Cevheri, varlığın ferdlerden meydana geldiğini öngörmesi sonucu, tikel unsurlar olarak ele alınan beyani dünya görüşünden farklı olarak burhânî epistemolojinin, varlığın mahiyetini anlamaya imkân tanıyan kategorilerin esas aldığı; tikelin bilgisinin de ancak bu kategoriler ekseninde belirlenen tümelin bilgisinden hareketle olacağını öngörür. Aristo'nun “ilmin ancak tümelin bilgisiyle olacağı” kanaatini paylaşan Câbirî, burhânın gayesinin de ilim elde etmek yani tek tek nesnelere bilgisini değil tümellerin bilgisini elde etmek olduğunu ileri sürer (Câbirî, 2001b: 486-490). Şu halde burhânî epistemolojinin tikel ve parçacı bir dünya görüşünü değil, tümel ve bütünsel bir dünya görüşünü hedeflediğini söyleyebiliriz. Nitekim Câbirî'nin çalışmalarında izlediği tutumu dikkate aldığımızda, tüm tarihi olayların, âlimlerin, eserlerin vb. unsurların tikel hususlar olarak değerlendirilmeyip başka bir olayla bağlantısının kurulduğuna ve bir düşünce sisteminin içerisine dâhil edildiğine şahit oluruz. Bu haliyle bir parçanın kendi başına değil ancak bütüne ait olduğunda bir anlam kazanacağı yargısıyla karşılaşırız.

Câbirî'ye göre, zahiri yaklaşım, yalnızca irfanî epistemolojinin batınlık tutkusuna tepki olmayıp, Kelâm ehlinin te'vil mekanizmasına yönelik bir tutum olarak da görülebilir. Zahirî metotta anlam, adeta tek başına lafızdan elde edilmeye çalışılır. Bu da ilk aşamada kelimenin dildeki kök anlamına yönelerek yapılır: “Bir lafız, eğer anlamı bir karışıklık ortaya koymuyorsa veya aklın ve duyuların bedihi verilerine aykırı değilse, anlamını öncelikle muvadaadan/oydaşımdan alır. Herhangi bir karışıklık söz konusu ise o zaman da kelimenin bağlamına bakmak gerekir. Karışıklık ortadan kalkarsa

problem biter; kalkmazsa dinî nassın bütününün ve bu lafzın geçtiği yerlerin tümünün taranması gerekir.” (Câbirî, 2001b: 647).

Beyanda lafzın önemsenmesinin ve anlamın göz ardı edilmesinin, şer’î hükümlerin anlaşılmasında ve ortaya konmasında lafzın öne çıkarılıp, maksadın araştırılmasının geri planda kaldığı bir durum yarattığını düşünen Câbirî, burhanda bunun önüne *makasidu’ş-şeria* kavramıyla geçilmeye çalışıldığını ileri sürer. Şâri’ tarafından konulan hükümler bir keyfilik taşımaksızın belli başlı amaca matufen va’z edilmiştir. Nass’da yer alan tüm cüz’î ilkeler, küllî gayelerden hareketle ortaya konmuştur (Câbirî, 2001b: 670).

Sebeplilik, burhânî epistemolojinin bir anlamda dünya görüşünü teşkil eder diyebiliriz. Beyandaki âdât teorisinin aksine tabiatta her bir varlığın kendine has nitelikleri vardır. Ve bu nitelikler zorunludur. Haliyle sebep-sonuç arasındaki ilişki de zorunlu bir ilişkidir. Zaten mucizeler de ancak tabiatta sebep-sonuç ilişkisinin zorunlu yapısı göz önüne alındığında gerçek manada mucize anlamını taşıyabilirler (Câbirî, 2001b: 646).

Kelam, usûl-i fıkıh, nahiv-belagat âlimleri, beyânın; Şîî-İsmailî gnostisizmi ve sufi akımlar irfanın temsilcileri olarak görülürken burhanın temsilcileri sadece Endülüs tecrübesiyle sınırlandırılmıştır. İbn Bacce, İbn Hazm (zahiri metot), İbn Rüşd (sebeplilik), Şatıbî (makasidu’ş-şeria) ve İbn Haldun, Câbirî tarafından burhanın temsilcileri olarak öne çıkarılan isimlerdir. Endülüs projesi, burhana dayalı beyanın kurulmasını hedefleyen, bunu da hepsi sadece akla dayalı olan tümevarım, makasid, külliyat ve sebeplilik bakış açısıyla gerçekleştirmeyi amaç edinen bir duruştur (Câbirî, 2001b: 683-684).

Şu halde Câbirî için İslâm düşüncesinin yenilenmesi, ancak beyânın, burhânî epistemolojinin dünya görüşü ve yöntemleri sayesinde anlaşılıp yorumlanması ile gerçekleşebilecektir. Epistemolojik yapı değişmediği sürece modernizmin kavramları, yaklaşımları kullanılsa da üretim yeni olmayacaktır. Yeni diye eskinin tekrarından ibaret kalınacaktır. O halde artık yeni bir tedvin asrına ihtiyaç vardır. Bu asrın yeni oluşunun niteliği ise burhânî epistemolojiye dayanmasından ileri gelecektir. Bununla beraber Câbirî yenilenmenin ve modernleşmenin tek bir hamleyle ve kolaylıkla gerçekleşecek bir şey olmadığını da farkındadır. Fakat bunun mümkün olup olmayacağı da ancak uygulama sürecinde anlaşılacaktır (Câbirî, 2001b: 699- 700).

Şimdiye kadar düşüncenin kendisiyle şekillendiği ve yön aldığı bu üç epistemoloji, Arap-İslâm düşünce mirasını daha geniş bir perspektiften okuma imkânı sunmaktadır. Câbirî’nin yenilenmenin ancak İslâm dünyasının kendi köklerinden hareketle gerçekleşeceğini savunması ve bu çerçevede bir

öneride bulunması dikkate değerdir. Ayrıca belirtmek gerekir ki kültür mirasımızı okumada berraklaştırıcı bir etkiye sahip olsalar da nihayetinde bu yapılar bir zihnin kurgusudur. Bu nedenle bazı noktalarda eleştiriye açıktır. Özellikle rasyonel yaklaşımın yalnızca Endülüs'te -kendisinin de içinde doğduğu ve yetiştiği coğrafyada- filizlenecek bir ortama sahip olduğunu ileri sürmesi ve Doğu İslâm dünyasını mahkûm etmesi tartışmaya açıktır.

Siyasal Akıl

Câbirî, düşünce tarihini okumada izlediği yöntemle bir siyasi tarih okuması da gerçekleştirir. Arap-İslâm düşüncesinde siyasi zihnin temel belirleyicilerini tespit, burhani epistemolojiyi tarihe uyguladığını iddia eden Câbirî, fikirlerinden son derece etkilendiği İbn Haldun'un yaklaşımını kendisine rehber edinmiştir. Câbirî, İbn Haldun'un, tarihi, sadece olayları aktarmaktan ibaret görmeyip hadiseleri meydana getiren sebepleri açığa çıkarmaya odaklanan bir metot benimsediğine dikkat çeker. Ona göre bu büyük tarihçi bir anlamda tarih felsefesi yapmış ve eşyanın tabiatının bulunmasına benzer medeniyet hallerinin de tabiatının bulunduğu gerçeğini gözler önüne sermiştir (Câbirî, 2001b: 681).

Arap siyasi aklını bu metottan hareketle okuyan Câbirî, tarih boyunca Arap-İslâm siyasi zihnine hâkim olan üç anahtar kavramın bulunduğu tespitine ulaşır: kabile, akide, ganimet (Câbirî, 2001d: 59). Düşünüğe göre bu üç faktör Cahiliyye'den günümüze varlıklarını korumuş ve siyaset üzerinde etkili olmuştur.

İbn Haldun'un "asabiyye" olarak değerlendirdiği "kabile"yi, Câbirî, "yönetimde, siyasi veya sosyal bir davranışta insanların güvenini ve saygısını kazanmış ya da bir tür serbest demokratik temsile sahip bilgili ve yetenekli kişiler yerine, yakından ve uzaktan "akrabalara" dayanan aşiretçilik" olarak tanımlar. Kabileden kasıt basit anlamda kan bağına dayanma olmayıp "ben" ve "öteki" nin kendisiyle belirlendiği bir mensubiyet durumudur (Câbirî, 2001d: 60).

Kabilecilik, Nebevî davetin başlarında, Kureyş'in, Haşimoğulları soyundan olması sebebiyle Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul etmemesi şeklinde kendini göstermiştir. Câbirî, Hz. Peygamber'in kabilesinin, her ne kadar davetine icabet göstermeseler de diğer kabilelere karşı kendisini korumasını da kabile etkisiyle açıklar. Hatta ona göre Hz. Hamza ve Hz. Ömer'in Müslüman olmalarının arkasında da benzer kabilevi şartlar bulunur (Câbirî, 2001d:105-106). Benzer şekilde Hz. Ali-Muaviye arasındaki mücadeledenin

arkasında da tarih boyunca süregelen iki büyük kabilenin güç mücadelesi bulunduğunu belirtir. O, Hz. Ali'nin mücadelesinde baskın olan karakterin akide iken, Muaviye'nin mücadelesi kabile/asabiyye mücadelesidir; nihayetinde ise kabile akideye üstün gelmiştir (Câbirî, 2001d:302). Kur'an ve Hz. Peygamber her ne kadar bu algıyı yok etmeye ve ümmet üst kimliği altında bir inanç birliği oluşturmaya çalışmış olsa da kabilecilik gizli-açık bir alt kimlik olarak her daim varlığını korumuştur.

İkinci anahtar kavram; ganimeti, bilinçli olarak tercih ettiğini belirten Câbirî'nin, bu seçiminin sebebi, Arap zihnindeki ekonominin üretim ilişkilerine değil, ranta/haraca dayalı olmasıdır. İslâm'da devletin Müslümanlardan ve gayri Müslimlerden vergi olarak aldığı her şey ganimet (cizye, fey vb.) tir. Fakat Câbirî'ye göre günümüz vergi yöntemiyle bir benzerlik kurmak hatalı olur. Çünkü bugün insanlardan alınan vergi kamu yararı adına ve bir tür rızayla alınmakta, yöneten-yönetilen fark etmeksizin herkesçe ödenmesi zorunlu olup kanunla belirlenmektedir. Ganimetin dayandığı haraç ise hâkim olanın yüklediği zorunlu bir miktar olup galibe boyun eğerek veya barış yoluyla mağlubun galibe ödediği –fakat galibin ödemediği- vergidir (Câbirî, 2001-d, s.61). Daha geniş bir çerçeveye Câbirî, ganimetle sadece haraç veya rantı değil, onun harcanma biçimini, devlet ehline ve onlara bağlı olanlara yönelik ihsanı ve bir çeşit üretim akılcılığına tamamen karşıt olan ihsandan doğan rantçı akılcılığı kast eder (Câbirî, 2001d:61-62).

Şu halde Câbirî için ganimet, Câhilî Arap dünyasında bedevilerin gelir kazanma yollarından biri olan ve üretime/emeğe dayanmadan hazır olanı savarak elde etme şeklinde kendini gösteren bir çeşit yağmacılığın İslâm'ın gelişinden sonra evrimleşerek ve yeniden formüle edilerek devam etmesidir. Câbirî özellikle Hz. Ebu Bekir ile başlayan Hz. Ömer ile devam eden ülke fetihlerinin arkasında ganimet faktörünün yabana atılmayacak şekilde önemli olduğunu düşünür (Câbirî, 2001d:220). Fethe katılanlar şehit olmaları durumunda cennet, hayatta kalmaları durumunda ganimet elde edeceklerdi. O, Muhacir ve Ensar'ın ilk Müslüman olanlarını ve onlara güzelce uyanları Nebvî daveti yayma arzusunda olduklarından istisna tutar. Fakat ona göre, Müslümanların büyük çoğunluğu, münafıklara ilaveten Kureyş ve bedevilerden yeni Müslümanların nerdeyse hepsi temelde ganimet arzusuyla hareket etmişlerdir. Bununla beraber bu durum sadece fethedilenlerle sınırlı olmayıp devlet hazinesini zenginleştirme amacındaki yönetim için de söz konusudur (Câbirî, 2001d: 221-222).

Akide konusunda ise Câbirî, bundan kastının yalnızca İslâm dinine bağlılık olmayıp, “ister vahye dayalı olsun isterse ideoloji biçiminde olsun insanı harekete geçiren bir güdü olarak inanç” olduğunu belirtir. Ona göre bireyin değil topluluğun oluşturduğu siyasi akıl burhana/akıl yürütmeye değil inanca dayanır (Câbirî, 2001d:62-63). Bu yorumuyla Câbirî, akıl ve iman denkleminde bilmenin değil inanmanın harekete geçirme gücünün siyasi zihni yönlendirdiğine odaklanmaktadır. Mekke döneminde oluşmaya başlayan İslâm topluluğunu birbirine bağlayan tek güç akideyken, Kureyş’in siyasi tutumunu belirleyen kabile ve ganimet olmuştur (Câbirî, 2001d:73).

Câbirî’ye göre günümüz Arap-İslâm siyasi aklının yenilenmesi de bu üç faktörün yapı değişikliğiyle mümkün olacaktır. Kabileyi *kabile*dışlığa dönüştürmek ve yeni bir medeni, siyasi ve sosyal örgütlenme vücuda getirmek gerekir. Kabileci zihne dayanan bir yapı yerine demokrasinin ürünleri olan parti, sendika, anayasal kurumlar vb. çerçevesinde buluşarak bir bilinç değişimi yaratmak gerekir (Câbirî, 2001d: 476). Ganimete yani haraç ve ranta dayanan bir ekonomi yerine üretime dayanan bir ekonomiye dönüşüm yaşanmalıdır. Akidenin ise salt düşünceye dönüştürülmesi gereklidir. Bununla Câbirî, hakikatin tek sahibi olduğunu iddia eden mezhebi veya mutaassıp düşünce yerine düşünce özgürlüğünün önünün açılmasını ve farklılık-karşıtlık özgürlüğüne fırsat verilmesini hedefler: “Akidenin düşünceye dönüşmesi, dinî/laik grupçu ve dogmatik aklın otoritesinden kurtulmak, dolayısıyla içtihatçı ve eleştirici akılla ilişki kurmak demektir” (Câbirî, 2001d:477).

Şeriatın Tatbiki Meselesi

Tarih boyunca Müslümanların temel problemleri arasında yer alan şeriatın uygulanması meselesi, modern dönemin getirdiği hızlı ve ani sosyolojik dönüşümler sebebiyle daha da tartışmalı bir hâl almıştır. Şeriat ile kastedilen, *ed-dîn*’in müesses hale gelmesi, hukuk ve siyasete girmesi, toplum teorisi haline gelişidir (Güler, 1999:25). Câbirî, klasik dönemde Müslümanlar arasındaki ihtilafların temelde akide/inanç alanındayken modern dönemde ihtilafın şeriatın tatbiki meselesinde yaşandığı tespitinde bulunur (Câbirî, 2001c:47).

Bugün sıklıkla dillendirilen tecdid söyleminin dayandığı yenilenmenin selef-i sâlih’in örnekliğinden hareketle olacağı iddiası üzerinde duran Câbirî, yalnızca selef’in örnekliğinin yeterli olmayacağı kanaatindedir. Hatta selef kadar Batı medeniyetinin tarihsel tecrübesinin örnekliğine de ihtiyacımız vardır (Câbirî, 2001c:42). Bizler bugün selef’in yaşadığı çağdan tamamen

farklı bir çağda yaşamaktayızdır, bu nedenle artık seleften değil haleften bahsetmenin zamanı gelmiştir (Câbirî, 2001c:44).

Câbirî'ye göre şeriatın uygulanması ise, zannedildiği gibi furû meselelerde yeniden içtihat yapmakla gerçekleşecek bir şey değildir. Bunun yolu usûl-i fikhın tamamen yeniden yapılanmasından geçmektedir. (Câbirî, 2001c:50). Nitekim Câbirî, içtihat kapısının kapatıldığı iddialarını yersiz bulur. İchtihat kapısı kapatılmamıştır, içinde bulunduğu metodoloji sonucu kendiliğinden kapanmak zorunda kalmıştır (Câbirî, 2001c:52). Câbirî, klasik dönemde içtihatın, birtakım tikel meseleleri başka birtakım tikel meselelere, hakkında nass olmayan bir meseleyi, hakkında nass bulunan meseleye kıyas etmek, yeni ortaya çıkan olayları “geçmişteki benzerlerine”, yani hakkında ya bir nass ya bir icmâ ya da önceki müçtehidlerin bir içtihadına dayanarak hüküm verilmiş olaylara kıyas etmekten ibaret olduğu düşüncesindedir. Fakat zaman geçtikçe, geçmişe kıyas edilecek benzerlikte olmayan yeni olayların ortaya çıkması ve şer’î nassların sınırlı olması nedeniyle, nassların lafzi anlamlarını ve delaletlerini esas alan içtihad işlevselliğini kaybetmiştir (Câbirî, 2001c:52). O halde ihtiyaç duyulan, şeriatın tümellerine ve makâsıd’a dayanan yeni bir metodolojidir (Câbirî, 2001c:53).

Yeni metodoloji, haklarında şer’î hüküm bulunan tikel olayları tam bir tümevarıma tâbi tutmak suretiyle bunların ardında bulunan tümel ilkelelerin yeniden formüle edilmesine ve Şeriat’ın amaçlarının nihai tahlilde genel maslahatı dikkate alarak vaz edilmiş olduğu gerçeğinden hareket edilmesine dayanmaktadır (Câbirî, 2001c:53). Bu iki metodoloji arasındaki en büyük fark, birinin kıyas, ta’lil ve lafızların yorumunu esas alması, diğerrinin ise temel ve çıkış noktası olarak makâsıdı esas almasıdır (Câbirî, 2001c:55). Bir başka ifadeyle klasik yöntemde şer’î hükümlerin illetine odaklanılmakta iken önerilen yöntemde hükümlerin hikmetine odaklanılmaktadır (Câbirî, 2001c:61).

“Şeriat’ın makâsıdı”nın dikkate alınması, Câbirî tarafından Endülüs tecrübesi içerisinde konumlandırılan Şâtıbî’ye ait bir projedir (Câbirî, 2001c:54). Câbirî’ye göre esbab-ı nüzuller bizi nassların geliş sebebine/hükümlerin iniş sebebine götürür (Câbirî, 2001c:57). Bu nedenle bizler yeni hükümler ortaya koyarken nassın indiği şartları, amaçları ve ortamı dikkate aldığımız gibi kendi şartlarımızı ve koyacağımız hükümün maslahatı azami ölçüde yerine getirip getirmediğini dikkate alarak oluşturmalıyız. Böylece kendi dönemimizin maslahatlarına uygun çözümler sunabiliriz.

Laiklik ve Demokrasi

Günümüzde İslâm dünyasının siyasi alanda karşı karşıya kaldığı meseleler arasında laiklik ve demokrasi üst sıralarda yer alır. Arap-İslâm dünyasının içerisinde bulunduğu siyasi krizlerden kurtulması amacıyla bir çözüm oluşturup oluşturamamaları açısından sürekli olarak tartışılmaktadır. Din ve devlet arasındaki ilişkinin düzenlenmesi noktasında laikliği değerlendiren Câbirî, ilk aşamada İslâm'da belli bir yönetim biçiminin bulunup bulunmadığı tartışmasına odaklanır. Ona göre ne Kur'an da ne de hadislerde belli bir yönetim biçimi önerilmez ve hatta bahsedilmez (Câbirî, 2001c:81). Buna karşın tarih boyunca din ve devlet arasındaki ilişki oldukça yakın olmuştur. Câbirî'ye göre, Kur'an'ın, Müslümanlardan yerine getirmesini talep ettiği bazı hükümlerin (özellikle topluma dair olanlar) uygulanabilmesi için bir otoriteye ihtiyaç duyulmuş ve böylece devletle din arasında güçlü bir bağın oluşması kaçınılmaz olmuştur (Câbirî, 2001c:81).

Câbirî, Avrupa'nın kendi tarihsel serüveninin bir sonucu olarak ulaştığı laikliğin, halkı Müslüman olan bir toplumda sloganlaştırılmasının haklı ve meşru bir dayanağı bulunmadığı kanaatinde. Zira ona göre laiklik, Allah ve insan arasında bir aracılık vazifesi gören Kilisenin insan üzerinde kurduğu manevi otoriteden kurtulma amacıyla ortaya çıkmıştır. Oysa İslâm'da insanın Allah ile ilişki kurması için başka bir kuruma ihtiyacı yoktur. Bu nedenle ortadan kaldırılacak kilise otoritesinin bir benzeri de bulunmaz. (Câbirî, 2001c: 102). Ona göre yapılması gereken laiklikteki gibi dini devletten ayırmak değil, dini siyasetten ayırmaktır (2001c, s.105).

Laiklik meselesinin sahte bir sorun olduğu kanaatindeki düşünür, Arap-İslâm dünyasının ihtiyaç duyduğu çözümün laiklik değil demokrasi ve akılcılık olduğuna inanır: “ Demokrasi, bireylerin ve toplumun hakkını korumak; akılcılık ise siyasette keyfilik ve tutuculuktan değil akıl ve onun mantıkî ve ahlakî ölçülerinden hareket etmek demektir” (2001c: 104). Ancak böylelikle mutlak ve değişmez olan dinin, izafî ve değişken olan siyaset tarafından kendi çıkarları ve amaçları için kullanılmasının önüne geçilebilir. (2001c: 105).

Demokrasinin, günümüzde sıkça dile getirilen şûranın bir benzeri olduğu iddiasını reddeden Câbirî, şûraya bu anlamın 19.yy ıslah hareketleri zamanında verildiğini ileri sürer. Tarihte ne kelâmcılar ne de fıkıhçılar tarafından böyle bir anlam yüklenmemiştir. Nitekim şûra, fikri ehlienden almak demektir; fakat danışan aldığı fikre uymak zorunda değildir (Câbirî, 2001c:114-115). Câbirî'ye göre, İslâm siyasi tarihinde sahnede demokrasi

benzeri bir şûra kültürü değil, “adil müstebit” uygulamaları bulunur. Yönetici, çevresinde danışacağı kimseler bulundursa ve fikirlerini alsa da kararı verecek tek yetkilidir. Bu nedenle en iyi haliyle âdil dahi olsa bir istibdat durumu söz konusudur (Câbirî, 2001c, s.119).

Câbirî, demokrasinin bizim siyasi ve toplumsal bilincimizde köklerinin bulunmaması sebebiyle oldukça sıkıntılı ve zorlu bir şekilde gerçekleşeceği ama her hâlükârda gerçekleşmesi gerektiği kanaatini taşır. Ona göre tikel yönetim kültüründen çoğul yönetim kültürüne geçiş olarak özetlenebilecek demokrasinin yerleşmesi, Müslümanların ulûhiyet ve rubûbiyet alanında şirkin/ortaklığın olamayacağına inandıkları kadar, siyasette ve iktidarda ortaklığın kaçınılmaz ve zorunlu olduğuna inanmalarıyla mümkündür (Câbirî, 2001c:123).

Kur’an’a Dair

Yaşamının son döneminde Kur’an üzerine yoğunlaşan Câbirî üç ciltlik *Fehm’ul Kur’an* isimli bir tefsir ve bu seriye mukaddime niteliğinde *Medha’l ile-l Kur’ani’l-Kerim* (Türkçeye Kur’an’a Giriş olarak tercüme edilmiştir) eserlerini telif etmiştir. Gerek epistemolojik yapıları gerekse siyasi aklı analizinde Câbirî bu yapıları oluşturan siyasi, sosyal ve kültürel atmosferin etkisi üzerinde durduğu gibi vahiy sürecini de içinde bulunduğu yapıyı dikkate alarak analiz eder.

Câbirî’nin, Kur’an’ı okuma ve anlamada, burhani bilgi sisteminin öncüllerinden hareketle oluşturduğu prensiplere dayandığını söyleyebiliriz. Ona göre, metodolojik açıdan Kur’an’ı hem kendisiyle hem de bizlerle çağdaş kılacak bir ilişki kurmanın yollarından biri “Kur’an’ı Kur’an’la açıklama” dır. Burhan’da, aşırı te’vile gitmenin önünü engelleme amacıyla benimsenen zahiri yaklaşımın bir uzantısı olarak Kur’an’ın kendisiyle tefsiri, metni ilk aşamada yalnızca bütüncül yapısı içinde anlamayı hedefler (Câbirî, 2010: 37).

Câbirî’ye göre Kur’an’ın tarihle, insan ve toplum ile olan ilişkisini; neleri dönüştürüp dönüştürmediğini ve kendimize çağdaş kılmanın yolunu bulmamız için mevcut Mushaf düzeni ile nüzul sıralaması ayrımını yapmamız gereklidir. Konu, görelilik ve tarih alanına ait ise nüzul sıralaması; mutlak ve zaman ötesine (metafizik) aitse Kur’an’ın bütünü dikkate alınarak “Kur’an’ın bir kısmı bir kısmını açıklar” prensibinden hareket edilir (Câbirî, 2010:37). Medenî sureler de ancak Mekkî sureler üzerine bina edilerek anlaşılabilir (Câbirî, 2013:11).

Kur'an'a giriş ve Fehmu'l Kur'an isimli tefsirini incelediğimizde Câbirî'nin Kur'an ve indiği toplum/tarih arasındaki ilişkiye odaklandığını görürüz. Özellikle aynı kıssanın farklı varyantlarının bulunmasını, vahyin indiği andaki tarihi durumun dikkate alınmasıyla açıklar. Kimi zaman kıssanın başının bırakılıp direkt sonunun anlatılması, o dönemde yaşananlarla ilgilidir (Câbirî, 2010: 404). Câbirî'nin tarih ve Kur'an arasındaki bağı dikkate aldığı bir göstergesi de esbab-ı nüzul rivayetlerine verdiği önemdir (Câbirî, 2013:11).

Kur'an'ın sadece toplumla değil Hz. Peygamber ile de sıkı bir ilişkisi vardır (Câbirî, 2010: 640). Hz. Peygamber'in yaşadığı iç sıkıntıları, hüznü, zaferleri ve kimi zaman hataları Kur'an'ın gündeminde olmuştur. Câbirî, vahyin yarattığı dönüşümü daha iyi görebilmek için Kur'an tefsirini siyeri dikkate alarak hazırlamıştır.

Sonuç

İslâm dünyası birkaç asırdır devam eden Batı dünyası ve düşüncesi karşısındaki edilgen ve negatif durumdan kurtulmanın yollarını aramaktadır. Bu çerçevede getirilen önerilerden biri olarak Câbirî'nin yaklaşımını ve çözüm yollarını genel haliyle resmetmeye çalıştık. Câbirî'nin tüm çalışmaları eleştirel akılcılığı kendisine şiar edinmiş bir zihnin ürünü olarak orijinal, eleştirel, bütüncül ve derinlemesine yapılmış analitik bir yaklaşımın ürünüdür. Onun bütün arzusu bugüne dek bize sunulmuş düşünme biçimlerinin tek seçenek olmadığına farkına varılarak düşünce üretim yollarını yeniden düzenlemektir. Geleneğe bağlı kalarak çağdaşlaşma çağrısı gelenekten ve Batı'dan istediklerimizi keyfi bir tutumla alarak gerçekleşmez. Epistemolojik dönüşümün yaşandığı yeni bir metodolojiye ihtiyacımız vardır. Ancak bu metodoloji sayesinde pasif değil aktif, mahkum değil hâkim olma fırsatını yakalayabiliriz.

Bununla birlikte, beşeri alanın yapısalcılığa dayanan perspektifle ele alınmasının yarattığı sıkıntılar Câbirî'nin tutumunu da tartışmaya açar. Yapısalcılık; toplumsal ve beşeri olanı mekanik bir yapı gibi algılar. Kültür ve düşünce, bir binanın katları ya da bir makinenin parçaları arasındaki ilişkinin tespitine benzer bir alaka kurularak değerlendirilir. Câbirî'nin okumalarında da her bir âlim, ekol, akım vs. ya beyanın ya burhanın ya da irfanın altında değerlendirilir. Bu yapının dışına çıkabilen bir istisna, bütünün dışına çıkabilen bir parça bulunmaz. Bu sistem öylesine derinlikli ve bütüncül bir yorumla ortaya konur ki okuyucuda şaşkınlık ve hayranlık uyandırması kaçınılmazdır.

Fakat beşeri alan bir mekanizma değildir. Bu noktada, Câbirî'nin İslâm düşüncesinin objektif bir şekilde okunması önerisini hatırladığımızda, beyan, burhan ve irfan tespitinde objektivitenin etkisinin ne olduğunu sormamız kaçınılmaz olur. Söz gelimi akılcılık söyleminden hareketle bakıldığında Mu'tezile'nin rasyonalizminin burhan dairesi içerisine girmeye yeterli görülmezken İbn Hazm'ın veya İbn Teymiyye'nin yaklaşımının bu daire içerisinde değerlendirilmesindeki objektifliği tartışmaya açmamız gerekir. Nitekim Câbirî'nin iddialarının aksine, İbn Hazm'ın zahiriliğinin veya İbn Teymiyye'nin yaklaşımının bugün köktenci/selefi zihniyete hizmet ettiği iddiaları da söz konusudur. Benzer şekilde irfan ile irtibatı sebebiyle Doğu İslâm dünyasındaki tecrübelerin geride bırakılmasına karşın yalnızca Endülüs tecrübesinin öne çıkarılması da tartışmaya açık başka bir husustur. Ayrıca evrensel aklın savunuculuğunu yapmakla birlikte gerçek anlamda evrensel bir akıl yapısına ulaşmak ne kadar mümkündür? Nitekim Câbirî'nin eserlerinde epistemoloji ve ideoloji arasında kurduğu yakın bağ dikkate alındığında bu soru ayrıca anlam kazanmaktadır. Burhânî epistemoloji de tıpkı beyan ve irfanda olduğu gibi zaman ve mekânın etkilerinden bağımsız olarak nitelendirilemez. Bu nedenle Endülüs tecrübesini tek çıkış yolu görmek hatadır.

Bahsettiğimiz bu hususlar düşünürün çalışmalarını önemsizleştirmeye yönelik değildir. Yalnızca Câbirî'nin eserlerini okurken aynı eleştirel akılcılığın ve objektif tutumun mümkün olduğu oranda sergilenmesi gerektiği kanaatindeyiz. Nitekim onun çalışmaları dikkate alınmaksızın İslâm düşüncesi hakkında yapacağımız okumalar eksik kalacaktır.

Kaynakça

- AY, Mahmut (2004). *"Kalam İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Moderne Dönüşümü"*, Kalam İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Rolü Sempozyum Bildirileri, 13-15 Eylül, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, s.144-173.
- _____. (2008). *Sufi Teolojinin Peygamberlik Algısı*, AÜİFD, S.I, s.17-47.
- EBÛ-RABİ', İbrahim (2005). *Çağdaş Arap Düşüncesi*, Anka Yayınları, İstanbul.
- EL-CÂBİRÎ, (1991). *Muhammed Âbid Turas ve'l Hadase*, Merkezi Dirâsâtî'l Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut.
- _____. (2003). *Felsefi Mirasımız ve Biz*, Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- _____. (2001a). *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- _____. (2001a). *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- _____. (2001c). *Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, Kitabiyat Yayınları, Ankara.
- _____. (2001d). *Arap-İslam Siyasal Aklı*, Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- _____. (2010). *Kur'an'a Giriş*, Mana Yayınları İstanbul.

- , (2013). *Fehmu'l Kur'an*, Mana Yayınları, İstanbul.
- , (1997). *Hufriyyât fi'z-Zâkireti min baid*, Merkezu Dirâsâti'l Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut.
- EL-İDRİSÎ, Hüseyin (2010). "*Muhammed Âbid el-Câbirî ve Meşruû Nagdi'l- Akl'i-l-Arabi*", Beyrut.
- GÜÇLÜ, A., UZUN, S., UZUN, E., YOLSAL, Ü.Hüsrev (2002). *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.
- GÜLER, İlhami (1999). *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara Okulu Yay., Ankara.
- HOURANI, Albert (1994). *Çağdaş Arap Düşüncesi*, İnsan Yayınları, İstanbul.
- İNAYET, Hamid (1988). *Çağdaş İslami Siyasi Düşünce*, Yöneliş yayınları, İstanbul.
- KIRBAŞOĞLU, M. Hayri (2004). "Yenilikçi İslam Düşüncesi". *İslamiyat Dergisi*, Cilt.7, Sayı.4, Ankara.

