

T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

BİR YAPISALCI OLARAK MUHAMMED ÂBİD el-CÂBİRÎ'DE
DİN-KÜLTÜR İLİŞKİSİ

(DOKTORA TEZİ)

İbrahim KESKİN

BURSA 2009

T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

BİR YAPISALCI OLARAK MUHAMMED ÂBİD el-CÂBİRÎ'DE
DİN-KÜLTÜR İLİŞKİSİ

(DOKTORA TEZİ)

İbrahim KESKİN

Danışman
Yar. Doç. Dr. Kemal ATAMAN

BURSA 2009

T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

BİR YAPISALCI OLARAK MUHAMMED ÂBİD el-CÂBİRÎ'DE
DİN-KÜLTÜR İLİŞKİSİ

(DOKTORA TEZİ)

İbrahim KESKİN

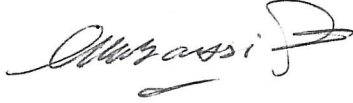
Danışman
Yar. Doç. Dr. Kemal ATAMAN

BURSA 2009

TEZ ONAY SAYFASI
T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı'nda "Bir Yapısalcı Olarak Muhammed Âbid el-Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi" konulu Doktora Tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 09/06/2009 günü 10.00-12.00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin (başarılı/başarısız) olduğuna (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Sınav Komisyonu Başkanı
Prof. Dr. Mehmet BAYYİĞİT

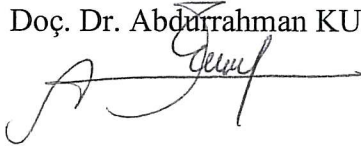


Tez Danışmanı
Üye

Yard. Doç. Dr. Kemal ATAMAN



Üye
Doç. Dr. Abdurrahman KURT



Üye
Doç. Dr. Vejdi BİLGİN



Üye
Doç. Dr. Çağfer KARADAŞ



09/06/2009

ÖZET

Yazar : İbrahim KESKİN
Üniversite : Uludağ Üniversitesi
Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı : Din Sosyolojisi
Tezin Niteliği : Doktora Tezi
Sayfa Sayısı : ix + 240
Mezuniyet Tarihi : ... / / 2009
Tez Danışmanı : Yard. Doç. Dr. Kemal ATAMAN

BİR YAPISALCI OLARAK MUHAMMED ÂBİD el-CÂBİRÎ'DE DİN- KÜLTÜR İLİŞKİSİ

Çalışmalarının büyük bir kısmını İslam düşüncesinin eleştirisine yönelten Muhammed Âbid el-Câbirî'ye(d. 1936) göre bugünkü gelinen noktada gelenek toplumsal, siyasal ve fikri alanlarda büyük bir krizle karşı karşıyadır. Câbirî İslam dünyasının içinde bulunduğu bu krizin nedenlerini açıklayacağını düşündüğü yapısal bir model sunar: beyân, irfân ve burhân. Câbirî'ye göre bu üç bilgi sisteminin her boyutta çatışması ve rekabeti söz konusudur. Kriz bu bilgi sistemlerinin iç içe geçişliliğinden kaynaklanan bir krizdir. Bu krize neden olan ana unsur Hermetik irfâncılıktır. İrfân bir başka bünyeye ait bir düşünme biçimi olduğundan Arap/İslam aklını fesada uğratan bir fonksiyon icra etmektedir. İrfânî düşünce sistemi aklı durduran, durgunluğa sevk eden ve aklın istifasını temsil eden irrasyonel bir düşünme biçimi olduğundan, Arap/İslam aklının yapısını bozmaktadır.

Câbirî akıl gücü ile başarılabilir bir Arap rönesansı öngörmektedir. Câbirî'nin felsefî soruşturmalarının özünü Arap ve İslam felsefesindeki bilgi sorunuyla meşgul olması oluşturmaktadır. Câbirî'nin bu sorunu ele alışı bilginin ve rasyonelizmin anlamıyla ilişkilidir. İslam entelektüel geleneği ve modern batılı entelektüel gelenek ile sömürge sonrası Arap düşüncesi arasında köprüler kurmayı amaçlamaktadır. Câbirî post-sömürge döneminde kültürel sömürgecilikten kurtulmayı amaçladığından modern Arap düşüncesini klasik entelektüel geleneğin belli rasyonel kalıpları içine yerleştirme çabası gütmektedir. Câbirî bunu, geçmişin yapı-bozumu ve post-sömürgecilik dönemi problemlerinin yeniden tetkiki şeklinde çifte bir süreç dâhilinde gerçekleştirilmeye çalışır.

Anahtar Sözcükler

Yapısalcılık, Kültür, Arap aklı, Yapı-bozum, Beyânî paradigma, İrfânî paradigma, Burhânî paradigma, Yeniden yapılanma, Self-oryantalizasyon

ABSTRACT

Yazar : İbrahim KESKİN
Üniversite : Uludağ Üniversitesi
Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı : Din Sosyolojisi
Tezin Niteliği : Doktora Tezi
Sayfa Sayısı : ix + 240
Mezuniyet Tarihi : / ... / 2009
Tez Danışmanı : Yard. Doç. Dr. Kemal ATAMAN

THE RELATIONSHIP BETWEEN RELIGION and CULTURE in MUHAMMED ABID el-JABRI as a STRUCTURALIST

According to Muhammed Abid el-Jabri (b. 1936), who allocated most of his studies to the critique of Islamic thought, Islamic culture and intellectual tradition have encountered social, political and intellectual crisis in the present world. Jabri preents a structural model which explains the reasons for this crisis that encompasses Islamic world through the concepts of beyân, irfân and burhân. For Jabri, then, these three epistemological systems clash and compete with one another in every dimension of cultural and intellectual life. Although the crisis result from melding of these epistemological systems, the main reason of the crises is Hermetic *irfanism*. Because the latter does not belong to the so called Islamic body of thought Irfan has decayed Arabic/Islamic reason. As an irrational style of thought the irfanic system has also impelled reason to regress, annihilating Arabic/Islamic reason.

In al-Jabri's opinion, an Arabic renaissance through potentialities of reason is quite possible. Al-jabri's interest in the problem of epistemology in Arabic/Islamic philosophy lies At the very core of his philosophical investigations. Al-Jabri discusses these problems in relation to the meaning of knowledge and rationalism. He aims at bridging between Islamic intellectual tradition, modern intellectual tradition and post-colonial Arab thought. Because he wants to be freed from the cultural imperialism of post-colonial period, he tries to put modern Arab thought in certain rational forms of classical intellectual tradition. Consequently, he tries to do it through what can be called the double process of deconstruction of the past and the re-analyses of the problems of the post-colonial period.

Key Words

Structuralism, Culture, Arab Reason, Deconstruction, Explicatory (Beyânî) Paradigm, Gnostic (Irfânî) Paradigm, Demonstrative (Burhânî) Paradigm, Reconstruction, Self-Orientalisation

ÖNSÖZ

Çağdaş Arap düşüncesinde önemli bir yere sahip olan Muhammed Abid el-Cabiri'nin din kültür ilişkisine yönelik analizini konu alan bu çalışmada, onun Arap/İslam düşüncesinin eleştirisine yönelik yaklaşımlarının bir kritiği amaçlanmaktadır. Değişik sosyal teoriler bağlamında ciddi tartışmalara konu ola gelen kültür ve din arasındaki ilişki problemi, çağdaş sosyal bilimcilerin de zihnini meşgul eden önemli ve güncel problemlerden biridir. Bu durumun kaynağında, söz konusu kavramların (kültür ve din) mahiyet bakımından belirsizliği, birbirlerine kaynaklık etme hususunda öncelikli ve/veya karşılıklı etkileşim sürecinde baskın ve belirleyici olanın tespiti, daha da önemlisi de tüm bu belirsizlikler içerisinde farklı kültür ve dinler arasındaki etkileşim nasıl gerçekleştiğinin belirlenmesinin güçlüğü gibi hususlar bulunmaktadır. Günümüzde bu tartışmanın güncelliğinin ve belki de daha da popüler hale gelmiş olmasının sebepleri arasında, pozitivist bir karakter arz eden Aydınlanmacı paradigmanın bilimsel gelişme süreciyle insanlığı mitlerden arındırma stratejilerinin iflasının sonucunda yeniden dine ve mite dönüş hareketlerinin ortaya çıkması ve küreselleşme süreciyle ortaya çıkan kültürlerarası yakınlaşmanın bir sonucu olarak, söz konusu kütlülere mensup olanların hâkim kültürel kodların egemenliği içerisinde kimlik kaybına uğrama kaygılarının vücut verdiği kimliklerin yeniden inşasının gerekliliği gibi hususları saymak mümkündür.

Modernleşmeyle, genel olarak bir yenilgi ve sömürü süreciyle karşılaşmış olan İslam dünyasında birçok akdemiyen ve düşünür, hem bu olgunun vermiş olduğu psikolojik saik hem de Aydınlanmanın insanın tüm geri kalmışlığının sebebi olarak batıl inanç ve cahilliği görmesinin etkisi ile geri kalmışlık sorununa yönelik bir soruşturmaya koyulmuştur. İslam dünyasının yaşamış olduğu yenilgi ve sömürüyü, geri kalmışlık ile ilişkilendiren birçok akademisyen ve düşünür gibi Cabiri de, modernleşememe ile geri kalmışlığı ilişkilendirmek suretiyle, çağdaş Arap/İslam dünyasının bir kriz durumu yaşadığını ve söz konusu krizin geçmişten kaynaklanan bir sürecin sonucu olduğunu varsayar. Bu nedenle aslında tüm tarihsel ve mekânsal farklılaşmalara rağmen değişmeden kalan unsurları ortaya çıkarmayı hedefleyen Cabiri, yapısalcılığı bir yöntem olarak kullanır. Fakat onun yapısal analizi için yapısalcılığı esas alması, sosyal analiz yöntemi olarak yapısalcılığı benimsemiş olmasından değil, bilakis Arap/İslam dünyasında değişmeden kalan hususları tespit edip, onların tarihsel ve kültürel bağlamın sonuçları olarak inşa edildiklerini ortaya koymak suretiyle ve tarihsel değişimin sonucunda anlamlarını yitirdikleri gerekçesiyle bir yapı-bozuma uğratmak amacına yöneliktir. Esas itibarıyla bir rasyonalist ve modernist olarak nitelendirebileceğimiz Cabiri, dinin ilkeleri ile rasyonalitenin ilkelerinin örtüşüğünü varsayar. Modern bilimi ve çağdaş gelişmeleri rasyonalizmin bir sonucu olarak görür. İslam'ı, bir yandan onun rasyonelliğini engellediğini düşündüğü ve irrasyonel bir nitelik arz eden kültürel unsurlardan yapı-bozum stratejisiyle arındırmayı amaçlarken, öte yandan da modern bilim ve gelişmeler çerçevesinde Arap/İslam kültürünün yeni bir inşasını amaçlamaktadır.

Akademik çalışmaların kendine has güçlükleri vardır. Fakat benim için ekstra bir güçlük, meslek olarak akademik bir kurumun dışından biri olarak bu çalışmayı yapmak

olmuştur. Dolayısıyla, her ne kadar doktora seviyesindeki bir akademik çalışma bireysel çaba ve gayretlerin ürünü olarak ortaya konulmuş olsa da, hem yönlendirme hem de destek olma açısından birçok insanın emeğinin geçtiği bir süreci içerir. Benim çalışmamda da bu anlamda birçok kişinin emeği bulunmaktadır. Bu emek ve katkılarından dolayı başta tez danışmanım Yrd. Doç Dr. Kemal Ataman beye, Prof. Dr. İzzet Er beye, Doç. Dr. Çağfer Karadaş beye, Doç. Dr. Vejdi Bilgin beye, Dr. Kasım Küçükcalp beye, Dr. Murat Kılavuz beye teşekkürleri bir borç bilirim. Ayrıca kendilerine ayırmam gereken zamanı ayıramadığım ve onların babalarına en ihtiyaç duydukları zamanlarda babalarından mahrum ettiğim çocuklarım Enes Faruk'a, Zeynep Süeda'ya ve sevgili eşim Özlem'e teşekkürü de bir borç bilirim. Bu tezi benim okumamda en büyük etken olan ve dualarıyla bana büyük destek veren anneme ithaf ediyorum.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER	vii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

YAPISALCILIK, YAPISALCI KÜLTÜR ANALİZİ VE YAPISALCILIĞIN MANTIKSAL SONUÇLARI

A- YAPISALCILIK.....	8
1. Yapısalcılığın Arka planı.....	9
2- Yapısalcılık Nedir	11
3- Yapısalcılığın Gelişmesi: Saussure.....	16
3.1. Göstergenin Keyfiliği	19
3.2. Dil (Language) – Söz (parole)	22
3.3. Eşzamanlılık ve Artzamanlılık.....	25
B- YAPISALCI KÜLTÜR ANALİZİ	27
1. Claude Levi-Strauss.....	27
1.1. Levi-Strauss'un Yapısalcılığının Arka Planı:	29
1.2. Levi-Strauss'ta Yapı	32
2. Yapısalcı Kültür Analizi.....	35
C- YAPISALCILIĞIN MANTIKSAL SONUÇLARI	45
1. Hümanizmden Kopuş ya da Öznenin Ademi Merkezileşmesi.....	45
2. Evrimci (İlerlemeci- Lineer) Tarih Nosyonunun Değişmesi.....	49
3. Post-yapısalcılık	52

İKİNCİ BÖLÜM

CÂBİRÎ'DE DİN-KÜLTÜR İLİŞKİSİ

A- DİN VE KÜLTÜR İLİŞKİSİ.....	60
1. Câbirî'nin Yapısalcılığı	60
2. Câbirî'nin Tarihselciliği	67
3. Câbirî'nin Yapı-bozumu.....	74
B- CÂBİRÎ'DE DİN-KÜLTÜR VE AKIL İLİŞKİSİ.....	82
1.Kültür ve Akıl: Oluşturucu ve Oluşturulmuş Akıl	83
2.Arap/İslam Aklının Zamanı: Tedvin Asrı	87
3.Oluşturulmuş Akılın Kimliği Olarak Dil.....	89
4.Din ve Akıl: Oluşturulmuş Akıl Olarak Fıkıh.....	92
5.Arap/İslam Kültürünün Rasyonel Damarı: Dini Rasyonel Olarak Kur'an ve Sünnet	95

6. Oluşturulmuş Aklın Belirleyicisi Olarak Akli İrrasyonel: Kadim Miras	97
7. Din ve Akıl: Rasyonel Dinin Evrensel Akılla Buluşması.....	101

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

EPISTEMOLOJİNİN TARİHSEL VE KÜLTÜREL ANALİZİ:

BEYÂN, İRFÂN ve BURHÂN

A- BEYÂNDAN AKIL, KÜLTÜR VE DİN.....	107
1. Beyânın Yapısal Analizi.....	114
1.1. İkili Zıtlık İlişkisi Olarak Lafız-Mana	115
1.2. Asıl-Fer	120
1.3. Cevher-Araz.....	126
2. Beyânî Paradigmanın Yapı-bozumu.....	134
B- İRFÂNDAN KÜLTÜR VE DİN	141
1. İrfânın Yapısal Analizi	144
1.1. Zahir-Bâtın.....	145
1.2. Nübüvvet-Velayet.....	147
2. İrfânın Yapı-bozumu	150
C- BURHÂNDAN AKIL, KÜLTÜR VE DİN.....	158
1. Burhânın Yapısal Analizi	158
2. Öğeler Arası Girişiklik: Arap/İslam Kültürünün Krizi	165

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

CABİRİ'DE PROBLEMİN ÖZÜ: MODERNLEŞME ya da SAF AKLIN İNŞASI

A- DEKONSTRÜKSİYONDAN REKONSTRÜKSİYONA: YENİDEN İNŞA ya da TARİHİN YENİDEN YAZIMI.....	169
1. Yeniden İnşa Projesinin Düşünsel Arka Planı.....	174
2. Yeniden İnşanın Zemini (Kültürden Arta Kalan): Endülüs/Fas Kültür Deneyimi... ..	180
B- ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM: SAF AKLIN İNŞASI MI YOKSA AYDINLANMA MİTOSU MU?.....	186
1. Epistemolojik Bir Paradigma Olarak Din-Kültür İlişkisinin Çağdaş İnşası .	191
2. Din-Kültür İlişkisinin Çağdaş Zemini: Tecdit.....	195
2.1. Maslahat.....	200
2.2. Şeriatın Tatbiki Problemi.....	202
2.3. Din –Devlet İlişkisi.....	204
2.4. Din ve Laiklik	209
2.5. Demokrasi Sorunu	212
C- MODERNLEŞME Mİ SELF- ORYANTALİZASYON MU?.....	220
SONUÇ.....	228
BİBLİYOGRAFYA.....	234
ÖZGEÇMİŞ.....	241

GİRİŞ

Din-kültür ilişkisi din ve kültür sosyolojisinin önemli konularından bir tanesidir. Önde gelen din ve kültür sosyologlarına göre din-kültür arasında diyalektik bir ilişki söz konusudur. Ancak bu ilişkide hangi tarafın belirleyici olduğu önemli tartışma konularından biri olmaya devam etmektedir. Teze konu olan Câbirî de bu tartışmaya Arap/İslam kültürü bağlamında katılmaktadır. Tezin amacı Câbirî'deki bu ilişkiyi ortaya koymaktır. Câbirî'ye¹ göre de, din ve kültür arasında diyalektik bir ilişki vardır. Ancak yine ona göre, yapısalcı bir bakış açısından tarihsel bir analize tabi tuttuğu Arap/İslam kültüründe belirleyici olan tarafın kültür olduğudur. Fakat Câbirî kültürün belirleyiciliğinden kurtulmanın imkânsız olduğunu savunmaz. Zira tarihin en azından bir döneminde rasyonalite ve dinin örtüştüğünün fark edildiği Endülüs/Fas örneğinde olduğu gibi, çatışma yerine çakışmanın mümkün olduğunu söyler. Bu tecrübenin varlığı Câbirî'ye, modern zamanlarda İslam'ın, İslam toplumlarının geri kalmışlığına sebep olduğunu düşündüğü irrasyonel unsurlardan arındırarak, akılla yeni bir ilişkinin mümkün olduğu tezini dillendirme fırsatı sunar.

Tezin birinci bölümünde onun Arap/İslam kültürüne yönelik yapı ortaya koyarken beslendiği felsefi art alanı sorgulamak ve arka planını oluşturan sosyal felsefeleri tanımak amacıyla yapısalcılık ve onun vücut verdiği sosyal teorileri sunulmuştur. Bu aynı zamanda Câbirî'nin yapısalcılığı nasıl kullandığını ve yapısalcılık sonrası sosyal teorilerle ilişkisini anlamada yardımcı olacaktır.

¹ Prof.Dr. Muhammed Âbid el-Câbirî. 1936 yılında Fas'ta (Mağrib) doğdu. 1967 yılında felsefe dalında master, 1970'de Rabat üniversitesi, Külliyyetü'l-Âdab'da felsefe doktorasını yaptı. 1967'den beri adı geçen fakültede felsefe ve İslam düşüncesi hocalığı yapmaktadır. Yayınlanmış pek çok eseri vardır. **Tekvinu'l-Akli'l-Arabi**, el-Merkezu's-Sekafiyi'l-Arabi, Beyrut, 1991. , **Nahnu ve't-Turas**, el-Merkezu's-Sekafiyi'l-Arabi, Beyrut, 1993. **Bünyetü'l-Akli'l-Arabi**, el-Merkezu's-Sekafiyi'l-Arabi, Beyrut, 1991., **el-Mağribu'l-Muasır**, ed-Daru'l-Beyda, 1998., **et-Turas ve'l-Hadase**, el-Merkezu's-Sekafiyi'l-Arabi, Beyrut, 1991., **el-Aklu's-iyasiyyu'l-Arabi**, el-Merkezu's-Sekafiyi'l-Arabi, Beyrut, 1991., **el-Akd ve'l-Ahd Ve's-Sıraatu'd-Diniyye**, el-Vasat, 1999. **Fikru'b-ni Haldun el-Asabiyye ve'd-Devle**, ed-Daru'l-Beyda, 1984. **Vichet-u Nazar Nahv-u İadet-i Kadaya'l-Fikri'l-Arabiyyi'l-Muasır**, el-Merkezu's-Sekafiyi'l-Arabi, Beyrut, 1992. **el-Hitabu'l-Arabiyyu'l-Muasır**, Daru't-Talia, Beyrut, 1988. Türkçeye çevrilen eserleri ise, **Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, **Arap-İslam Aklının Oluşumu**, **Arap-İslam Siyasal Aklı**, **Felsefi Mirasımız ve Biz** ve **Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma**'dır.

Yapısalcılık, sosyal yaşamın kurallarının insan edimini belirlediği vurgusuyla, sosyal teoride öznenin merkezden edilmesine yönelik önemli bir uğrak noktası olmuştur. Değişen, farklılaşan fenomenlerin altında yatan ve evrensel olduğu düşünülen değişmez temel yapılar aramak suretiyle evrensellik ve bilimsellik iddiasında bulunan yapısalcılık, radikal sübjektivizmin üstesinden gelme hususunda da oldukça işlevsel bir rol oynamıştır. Gerek öznenin merkezinden edilmesi konusunda yeterince radikalleşmediği ve gerekse de evrensellik iddiaları nedeniyle eleştirilen yapısalcılık, bu eleştirilerle post-yapısalcılık olarak bilinen anlayışa vücut vermiştir.

Post-sömürge dönemi aydını olan Câbirî, sömürgecilik sonrası yeni bir kültürel projeye yönelik iddialı bir girişim içine girmiş ve Arap aklının anlamı, İslam toplumunun tarihsel evrimi, çağdaş Arap dünyası, evrensel fikirler ve şeriatın uygulanması gibi hususları tartışmaya girişmiştir. Arap/İslam düşüncesindeki bilgi sorununu ilgisinin merkezine koyan Câbirî'nin, bu sorunu ele alışı bilginin anlamı ve rasyonalizmle alakalıdır. Zira Câbirî'nin girişimi, modern Arap düşüncesini klasik entelektüel geleneğin rasyonel kalıpları içine yerleştirmek suretiyle kültürel bakımdan sömürgeci kurtulmayı amaçlamaktadır. Söz konusu proje gelenekle ilişkili olmak zorundadır.

Câbirî, geleneğin büyük bir entelektüel ve kültürel faaliyetleri kapsadığını düşünür. Geçmişin bu büyük mirasını dikkate almadan çağdaş İslam dünyasının karşılaşmış olduğu problem ve meydan okumalara karşı durulamaz. Fakat gelinen noktada problemler geçmişle yakından alakalıdır ve gelenek gelinen noktada, toplumsal, siyasal ve fikri alanlarda kapsamlı bir krizle karşı karşıyadır. Câbirî'ye göre geçmiş, modern Arap/İslam dünyasında dar görüşlülük, hurafeler ve irrasyonalizm gibi birçok sorunun kaynağını oluşturmaktadır. Dolayısıyla, geçmişle irtibat hem mevcut durumun temelinde yatan unsurlarla hesaplaşmak, hem de ondaki rasyonel unsurları çıkararak çağdaş Arap/İslam dünyası için akılla ilişki kurmak suretiyle, moderniteyi yaratıcı bir gücü ele geçirmekle alakalıdır.

Tezin ikinci bölümünde Câbirî'nin Arap/İslam kültürünü incelerken yapısalcılık, tarihselcilik ve yapı-bozum stratejilerini nasıl kullandığını inceledik. Câbirî, Arap/İslam aklının epistemolojik temellerini ve fikirleri ortaya çıkaran

mekanizmaları açığa çıkarmak amacıyla yapısalcılığı uygun bir metot olarak görmüş ve yapısalcılık aracılığıyla Arap aklının temellerine yönelik sistematik bir araştırmaya koyulmuştur. Yine bu bölümde, onun yapısalcı analizi kullanarak kültürün bilinçdışı şeklinde kendi varlığını devam ettirdiği şeklinde özetlenebilecek sonucunun değerlendirmesine ayırdık. Bu kültür Arap/İslam aklının belirleyicisi olmuş, ona mensup olanlar aracılığıyla yine bilinçdışı bir yolla yüzeye çıkma fırsatı bulmuş ve kendini üretmiştir. Dolayısıyla Arap aklının yapısı fiilen Cahiliye dönemiyle karşılıklı ilişki ile teşekkül etmiştir. Fakat Câbirî, cahiliye dönemi tanımlamasında, zamansal olarak Hz. Peygamber (a.s.) öncesi yaşanan dönemi kastetmez. Bilakis o cahiliye tanımlamasıyla, Hz. Peygamber'in (s.a) gelmesinden sonra da Arapların bilinçlerinde devam etmiş ve tedvin döneminde yeniden düzenlenip tertip edilmiş kültürel zamanı anlar. Ona göre bu zaman, kültürel olarak, önceki zamanlar kadar sonraki zamanlarda da bir referans sistemi olarak kendini dikte etmeye devam etmiş ve Arap aklının işleyişini belirleyen dayanakları oluşturmuştur. Aslında tedvin tüm bu kültürel belirlenmişliğin sözlü kültürden yazılı kültüre dönüşmesini ifade eder. Dolayısıyla tedvin, epistemolojik anlamda bilginin üretilmesini değil var olan ve teşekkül etmiş olan bilginin toplanmasını ifade etmektedir. Arap kültürünün bilinçdışının belirleyici olarak ortaya çıktığı aşamayı, tam da bu tedvin faaliyeti oluşturmaktadır. Zira tedvin olgusu, genel olarak bedevi Arabın diline referans yoluyla gerçekleştiren süreci ifade etmektedir. Bedevi'nin dili ise, bilimlerin mantığına dönüşmüş ve rasyonalite dışlanmak suretiyle irrasyonel bir inşa halini almıştır. Tezde, Câbirî'nin burhâni paradigmaya yönelik yapı-bozumu ele alınmadı. Zira daha önce de ifade ettiğimizi üzere hem yapısalcılık hem de yapı-bozum Arap/İslam kültüründeki irrasyonel unsurların ayıklanması gibi bir amaç için stratejik olarak kullanıldığından, Endülüs/Fas tecrübesinin temsil ettiği geleneğin rasyonel potansiyeli onun yeniden inşa projesinin ana unsurunu oluşturmaktadır. Ayrıca Arap/İslam kültürünün eleştirisinde Câbirî'nin ele almış olduğu siyaset tartışmalarına da tezin sınırlılıkları sebebiyle girilmemiştir.

Tezin üçüncü bölümünde ise Câbirî'nin Arap/İslam kültüründe üç ana öge² olarak gördüğü epistemolojik paradigmaları yapısal analiz ve yapı-bozuma tabi

² Bunlar beyân, irfân ve burhândır. Bu kavramların detaylı incelemesi tezin üçüncü bölümünde ele alınmıştır.

tutmasını inceledik. Câbirî Arap/İslam kültüründe -doğa ve kültür karşıtlığının yerini almak üzere- iki temel belirleyiciden biri ve aslında Arap aklının rasyonel kaynağı olarak İslam'ı görmesine rağmen, Arap aklının oluşumunda ne Kur'an'a ne de Sünnete çok önemli bir rol atfetmez. Ona göre, Arap/İslam epistemolojisinde dini rasyonelite çok önemli bir önceliğe sahip olamamıştır. Tedvin  ağı, İslam'ın ilk yıllarına nazaran Arap epistemolojisinin oluşumunda daha önemli bir önceliğe sahip olmuştur. Tedvin döneminde yerine getirilen ilk derleme faaliyeti Arap dilinin temellerini ve prensiplerini belirlemek olmuştur. Dil aracılığıyla hem fikir üretimine hem de fikirlerin tutarlı bir form ve sistem haline gelmesinin aracı da oluşturulmuş ve Arapça, Arap mantığının kuralları olmuştur. Dilin gramerinin kurallara bağlanması da fikhın kurala bağlanması izlemiştir.

Arap/İslam medeniyetinin en bariz niteliği olarak fikhı gören Câbirî, dönem itibariyle fikhın kurallarının derlenme faaliyetine tarihsel bir rasyonellik atfeder. Buna rağmen derleme faaliyetinin negatif etkisini de belirtmekten geri durmaz. Zira o,erken dönem (tedvin  ncesi) İslam fikhını pragmatik ve işlevsel, tedvin çağındaki fikhî ise teorik ve epistemolojik olarak değerlendirir. Fikhı teorikleştirip epistemolojik bir paradigmaya dönüştüren imam şafii olmuştur. şafii'nin fikhîta yaptığını kelimada Eş'ari yapmış ve ilimlerin epistemolojik temellerini belirlemişlerdir. Söz konusu epistemolojik belirleme beyânî paradigmanın inşası olmuştur.

Geçmişin rasyonel temellerini soruşturma ve açığa çıkarma çabasında olan Câbirî için yapısalcılık stratejik bir uğrak noktası olarak işlev görür. Onun soruşturmasında araçsal olarak kullanılan bir başka strateji ise, yapı-bozumdur. Bunun için arkeolojik bir soruşturmaya koyulan Câbirî bu yolla Arap aklının tarihsel devininin ardında yatan temel unsurları, metodolojik araçları, siyasal ve hegomonik amaçları açığa çıkarmayı hedeflemiştir. O epistemoloji ve ideoloji arasında mutlak bir girişikliğin olduğunu var sayar. Dolayısıyla Arap/İslam kültüründe epistemolojinin inşasını ideolojik kaygının sonucu olarak görür. Sünni doktrin için temel ve prensipler oluşturan beyânî paradigmanın inşası, İslam devletinin birliğini oluşturmak, siyasal ve toplumsal muhalefete karşı iktidarı korumak gibi bir amacı ifade eder.

Söz konusu ideolojik kaygının kendini tahkim etme çabalarının, yine ideolojik bir amaç taşıyan muhalefetin kültürel ve epistemolojik araçlarına karşı koymak olduğunu düşünen Câbirî, muhalefeti oluşturan ideolojinin epistemolojik olarak irfânî paradigmada somutlaştığını söyler. O tedvin dönemini, kadim mirasın Arap/İslam kültürünü ele geçirme süreci olarak görür. Doğu kökenli kadim miras,³ siyasal ve ideolojik mücadelenin yaşandığı İslam dünyasında, resmi ideolojinin taşıyıcısı olan Sünni Emevi iktidarına muhalefetin epistemolojik zemini olmuştur. Câbirî'nin irfânî paradigma olarak isimlendirdiği ve Arap/İslam kültürünün yapısının ikinci ögesi olan bu paradigma, jeolojik olarak Arap/İslam kültürüne intikal etmiş, Şia ve bâtinî hareketlerin teorik arka planını oluşturmuştur.

Câbirî'nin kurgusal yapısının üçüncü ögesini burhân oluşturur. Burhân, evrensel aklın Arap/İslam kültürüne taşınmasını ifade eder. Me'mun döneminde Aristotelesçi Yunan düşüncesi, tercüme yoluyla Arap/İslam kültürüne dâhil edilmeye çalışılmıştır. Kutsal metin kaynaklı dini rasyonalizmle (İslam rasyonalizmi) evrensel aklın buluşmasını ifade eden burhânî paradigma, hermetik zemin üzerinde inşa edilmiş olan irfânî paradigmaya karşı ideolojik bir kaygıyla iktidar tarafından atanmıştır. Arap/İslam kültürünün genel olarak yapılanma çağını ifade eden tedvin dönemi, bu üç epistemolojik paradigmanın kurulup kökleştiği bir dönem olmuştur. Söz konusu üç bilgi sisteminin kurulup sistemleşmesi, onların karşılıklı rekabet ve çatışmaları ile olmuştur.

Arap/İslam kültürünün genel yapılanma çağı olan Tedvin döneminde bu üç bilgi sistemi kurulup kökleşmiştir. Bu farklı epistemolojik paradigmanın rekabet ve çatışması, Arap/İslam kültüründeki krizin doğuşunun nedenidir. Arap/İslam düşüncesi içindeki bilgi sistemlerinin karşılaşması ve çatışması temeller krizini oluşturmaktadır. Bu çatışma zıtların çatışması değil, düşünsel yapıların çatışması olduğundan bütün yapıları kapsayan genel bir çatışmaya dönüşmüştür. Yapıların çatışması Gazali de somutlaşarak tezahür etmiştir. Gazali'nin yaşadığı bu hal, Arap/İslam düşüncesindeki bütün akım ve firkaların genel olarak gözden geçirilmesidir. Gazali, beyân, burhân, irfân arasındaki ilişkileri düzenlemede Selçuklu devletinin fıkhîta Şafilik, itikatta Eş'arilik ve tasavvuf olan ideolojisine mahkûm olmuştur. Gazali burhânın temeli olan

Kadim miras hakkında detaylı bilgi için tezin ikinci bölümündeki oluşturulmuş aklın belirleyicisi olarak kadim miras bölümünde detaylı olarak anlatılmıştır.

mantığı araçsal amaç ile kullanmıştır. Bilgi üretmek amacıyla değil var olan bilgilerin belli bir bölümünü savunup kalan kısmını yıkmak amacıyla kullanmak istemiştir. Felsefi burhânın muhtevası olan nedenselliği ilga ettiği için, matematik ve tabiat bilimlerini salt epistemolojik olarak değil tarihsel ve toplumsal olarak da lağv etmiştir.

Câbirî Arap/İslam kültür tarihini eleştirel anlamda okunmasını gerçekleştirdikten sonra yeniden yapılandırılmasının üzerine vurgu yapar. Yeniden yapılandırmanın arkasında ise Arap/İslam kültürünün Batıda olduğu gibi modernleşmeyi, modern bilimleri gerçekleştirememesi yatmaktadır. Câbirî'nin yeniden yapılanma ve modernleşme için Arap aklına sunduğu alternatif, Endülüs/Fas kültür deneyimidir. Endülüs Emevi'lerinin Ehl-i Sünnet inancına dayalı yeni bir ideoloji geliştirme seyri diğerlerinden farklıdır ve bundan dolayı kendine has bir özgünlük taşır. Bu alternatif paradigma, İbn-i Hazm projesi üzerine inşa edilmektedir. İbn-i Hazm'ın paradigmasında Kur'ani beyân ile akıl arasında herhangi bir çelişki yoktur. Yani Kur'ani olan her şey akli, akli olan her şey Kur'anîdir. İbn-i Hazm beyânı, kıyas yerine (bu cüz'inin cüz'iyeye kıyası) evrensel aklın kuralları üzerine tesis etmek istemektedir.

Câbirî'nin nihai hedefi Arap rasyonalizmi ile Arap/İslam dünyasında bilimsel ve kapitalist devrim arasında bağlantı kurmaktır. Avrupa modernitesinin Arap/İslam dünyasına şiddet yoluyla empoze edilmesine karşı duran ve söz konusu müdahalenin sarsıcı bir deneyim oluşturduğunu düşünen Câbirî, bunun aynı zamanda içinde bulunulan durağan, donuk düşünce tarzlarıyla epistemolojik kopuşu sağlayacağı bir ortam oluşturmak gibi diyalektik pozitif bir anlamının olduğunu varsayar. İçinde bulunulan durumun, onun ideal modeli olan Endülüs/Fas deneyiminin temsil ettiği Arap rasyonalizmi ile buluşmasına imkân sağladığı ve bunun modern Arap aklının tutarlı dünya görüşü üretmede zemin oluşturacağı kanaatindedir. O, bunun için öncelikle geçmişle hesaplaşmayı önerir. Tüm sosyolojik, siyasal, ekonomik bağlamları itibariyle her üç paradigmanın tarihsel birer inşa olduğunu ortaya koyarak, özellikle irfânî ve beyânî paradigmaları irrasyonel karakterlerinden dolayı yapı-bozuma uğratmayı dener. Yapı-bozum aracılığı ile bizzat irrasyonelitenin kaynağı olan irfânî paradigma dışlanmış, beyânî ve burhânî paradigmlar ise irrasyonel eklentilerinden kurtarılmış olacaklardır. Bu anlamda yapı-bozum yapısalcılıkta olduğu gibi, Câbirî'de stratejik bir

araç olarak işlev görür. Yapı-bozum stratejileriyle söz konusu paradigmalardan tarihsel inşa olduğunun açık ve net bir şekilde ortaya konulmasından sonra, çağdaş dünyanın akıl, bilim, hak ve hürriyetler ve benzeri değerleriyle de ilişki kurmak suretiyle, günümüz Arap/İslam kültürü için entelektüel temel oluşturulmuş olacaktır.

Câbirî okumaya başlayan biri için, onun eserleri oldukça ilgi çekici ve kışkırtıcı olabilir. Zira okuyucu onun eserlerinde kendini bir romanın kurgusu içinde hissedecektir. Geniş bir kültürel içerik taşıyan Câbirî'nin eserleri, bu geniş birikimi yapısal bir bütünlük içindeki kurguyla sunduğundan, oldukça ilginç, on dört asırlık bir mirasın tüm sorunlarını birkaç unsura indirgemek açısından ise oldukça kışkırtıcıdır. Çalışmamızın son bölümünü, İslam'ı Batının bu gün gelmiş olduğu noktaya getirme ideali olarak okunabilecek iddialarının değerlendirmesine ayırdık. Maslahat, şeriatın tatbiki, din-devlet ilişkisi, din ve laiklik ve demokrasi sorunu gibi konularda Câbirî'nin yeni bir ilişki ortaya koyma teşebbüsünün eleştirel bir analizi yapılmıştır. Bizim bu okumalarımızda Arap/İslam kültürel mirasını seleflerinden farklı bir tarzda okuma girişimi Câbirî'yi oldukça özgün kılmasına rağmen, bu okuyuşta araçsal olarak kullanmış olduğu sosyal felsefelerle yeterince yüzleşmemiş olması, onun zaafi olarak algılanabilir. Bu bölümde ulaşılan bir başka sonuç ise Câbirî'nin yapısal bir bütünlük oluşturabilmek için derlediği metinlerde oldukça seçmeci bir tavır takındığıdır.

İslam dünyasının gerileme sorununu soruşturmasını merkezine koyan Câbirî, Batı modernitesinin evrensel olarak kabul ettiği şartları ile Arap/İslam toplumlarının ihtiyaçları arasında çok önemli bir yaklaşma olduğu düşüncesindedir. Bunun için Arap dünyasının modernleşmesinin, farklı modernleşme imkânları çerçevesinde önemini vurgular. Fakat o, Arap/İslam dünyasının geri kalmışlık sorununu irdelerken sosyal değişimin ardındaki birçok farklı unsurlara değinmez. Aynı zamanda da geri kalmışlık probleminin nedenlerini ortaya koyarken ve onlara ürettiği çözümleri sunarken, oryantalizmin tuzağına düştüğünü fark edemez. Câbirî'nin içine düştüğü bu durum ise ironi ve self-oryantalizasyon olarak değerlendirilebilir.

BİRİNCİ BÖLÜM

YAPISALCILIK, YAPISALCI KÜLTÜR ANALİZİ VE YAPISALCILIĞIN MANTIKSAL SONUÇLARI

A- YAPISALCILIK

Bütün bir Batı felsefesi boyunca düşünürlerin en temel ideali, oluş dünyası içerisinde oluşun sebep olduğu olma ve yok olma karşısında bağışık bir bilgi ve hakikate ulaşmak olma gelmiştir. Bir anlamda söz konusu idealle özdeşleşmiş olan Batı felsefesinde kalıcı bir varlık ve hakikat düşüncesi insan aklına referansla tesis edilmeye çalışılmış ve insan merkezi bir konuma taşınmıştır. İnsanın merkezi konumunun en yetkin formu ise modern dönemde Descartes felsefesiyle ortaya konulmuştur. Descartes’la birlikte kendisinden hiçbir biçimde şüphe edilmesi mümkün olmayan özne her türlü bilgi ve hakikatin kaynağı konumuna yükseltilmiştir. Bununla birlikte gerek empirist gelenekte Descartes’a yöneltilen eleştirilerin, gerek Alman idealist ve romantik felsefelerinin organik bir dünya vizyonuna yapmış oldukları vurguların, gerek tarih felsefesinin zuhuruyla birlikte hakikatin tarihselliği yönündeki yaklaşımlarının ve gerekse varoluş ve yaşam felsefelerinin etkisiyle öznenin söz konusu merkezi konumu ciddi bir biçimde tartışmaya açılmıştır.⁴

On dokuzuncu yüzyılda insan ve toplum bilimlerinin yavaş yavaş ortaya çıkışıyla birlikte söz konusu bilimler için uygun bir metodun ne olabileceği hususu tartışmaların merkezine yerleşmiştir. Bir yandan insan bilimlerini doğa bilimlerine benzer bir biçimde tesis etmeye çalışan yaklaşımlar, diğer yandan insan bilimlerinin kendine has bir metodunun olması gerektiği yönündeki yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Özellikle tarihsellik ve yaşama vurgusu nedeniyle nihayetinde rölativizme kapı aralayan yaşam felsefelerinin başarısızlığı farklı metod arayışlarını gündeme getirmiştir.⁵ İşte söz konusu arayışlarının bir sonucu olarak Saussure’un gösterge biliminden hareketle temellenen yapısalcilik, bir yandan öznenin merkezsizleştirilmesi (decentralisation) çabasını diğer yandan tarihselciliğin sevk ettiği rölativizme düşmeme çabasını veren bir

⁴ Küçükalp, Kasım, **Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida**, Sentez Yayınları, İstanbul 2008, s. 32.

⁵ Özlem, Doğan, “Evrenselcilik Mitosu ve Sosyal Bilimler”, Sempozyum Bildirileri, **Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek**, Metis Yayınları, İstanbul 1998, ss. 53-66; Özlem, Doğan, **Felsefe ve Doğa Bilimleri**, İzmir Kitaplığı, İzmir 1995, ss. 165-166.

metod olarak görülebilir. Yapısalcılık Saussure'un dili özneyi aşan ve anlaşılabilir bir yapısal analiz ekseninde kavrayışına benzer bir biçimde, her türlü insani ve toplumsal fenomeni insanın dışında olduğu düşünülen yapılara müracaatla gerçekleştirmeye çalışmak suretiyle hem özne merkezlikten hem de rölativizmden kurtulan bir metod olarak karşımıza çıkar.

1. Yapısalcılığın Arka planı

İkinci Dünya Savaşından sonra, kültür teorisi olarak geliştirilen teorilerin başında Yapısalcı teorinin geldiğini söylemek mümkündür. Yapısalcılık, önceleri Levi-Strauss'un entelektüel otobiyografisi olan *Hüzünlü Dönenceler* adlı eserinin yayınlanmasından sonra, 1955'te Fransız entelektüel çevrede belirmeye başlamış, yetmişli yıllara gelindiğinde ise en önde gelen kültürel teori olarak Fransız antropolojisi ve sosyal bilimlerinde hâkim konuma yükselmiştir. Bununla eşzamanlı olarak yapısalcılık Atlantik ötesi edebiyat teorisi ve eleştirisini de derinden etkileyerek insan bilimlerinde geniş bir kullanım kazanmıştır. Yetmişlerin sonuna gelindiğinde Fransa'da düşüşe geçerek yerini en önemli akım olarak Yapı-bozumculuğa terk etmeye başlamıştır. Yapı-bozumculuğun yükselmesiyle yapısalcılığa Amerika'da da karşı çıkılmış fakat İngiltere ve Almanya'da insan bilimlerinde önemli bir akım olarak etkisini devam ettirmiştir.⁶

Tüm sosyal teoriler gibi, bir sosyal teori olarak yapısalcılık belirli bir sosyo-kültürel bağlamda ortaya çıkmıştır. Bundan dolayı yapısalcı teorinin yerli yerince anlaşılması söz konusu bağlamı dikkate almayı gerektirir. Zira çözüm gerektiren sosyo-politik problem bireyin nihayetinde rölativizme çıkan bireysel deneyiminden ziyade, daha anlamlı ve genel olarak insanların üzerinde hem fikir olabilecekleri bir açıklayıcı paradigma gerektirir. Yapısalcılığın tam da söz konusu ihtiyacı giderme iddiasında olan bir sosyal teori olarak ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Birçok araştırmacı yapısalcılığın ortaya çıkışıyla Fransa'da en etkili hareketlerden biri olan varoluşçuluğun (existentializm) İkinci Dünya Savaşı sonrasında etkisini yitirmesi arasında bir bağlantı olduğunu düşünür.

⁶ Cantor, Norman F., *Twentieth-Century Culture: Modernism to Deconstruction*, Peter Lang, New York 1988. s. 345.

Bu bağlantının temelinde varoluşçu teorilerin her ne kadar bireysel deneyimin zenginliklerini açığa çıkarmak gibi bir önemi söz konusu olsa da, insan ve toplum bilimlerinin ihtiyaç duyduğu ve bu bilimleri doğa bilimleri karşısında meşru bir zeminde tutmayı sağlayacak açıklayıcı bir paradigmaya sahip olmaması bulunur. Elbette ki varoluşçuluğun İkinci Dünya Savaşı sürecinde ortaya çıkmış baskıcı ve totaliter yönetimler karşısında bireysel direnişi ve bireyin yaşam mücadelesini anlamlandırmada bir katkısı olduğu doğrudur. Fakat birçok düşünür, varoluşçuluğun kendini değişen koşullara uyarlama ya da toplumsal gerçekliğin yeni ve güncel sorunlarını anlama ve çözme hususunda hiç de başarılı bir teori olmadığını kanaatindedir.⁷ Varoluşçuluğun, insanın kültür içindeki konumunu anlamak, insan ve çevre, insan ve toplum arasındaki ilişkiyi temellendirmek ve toplumsal, doğal ve insani gerçekliğin sistemli birliği konusundaki problemleri çözme noktasında yetersiz kalmasına karşın, yapısalcılık, sosyo-politik tüm problemleri daha geniş bir sosyal sistem içerisinde almak suretiyle izah etmeye muktedir bir teori iddiasıyla ortaya çıkmıştır. Zira yapısalcılık birey ve toplum arasındaki çatışmayı, her ikisini de içeren evrensel yapılara öncelik vermek suretiyle aşmaya çalışan bir akım olma iddiasındadır.⁸

Yapısalcı yaklaşımın ortaya çıkışını etkileyen diğer bir faktör ise, altmışlı yıllarda toplumsal ve düşünsel hayatta ortaya çıkan krizdir. Bu krizin temelinde Aydınlanma düşüncesinde yansımaları bulunduğu şekliyle, insanlığın aklını kullanmaya başlayıp bilimsel bir dünya görüşünü benimsemek suretiyle gittikçe daha huzurlu, özgür ve konforlu bir dünyada yaşanacağı ütopyik idealinin başarısızlığa uğraması bulunur. Özellikle bilimin insanlığı barış ve kurtuluşa götüreceği yerde, her iki dünya savaşında da savaş teknolojisine dönüşerek tahrip olmaya sürüklenmesi, Aydınlanmacı ideallerin başarısızlığının en açık kanıtı ve daha sonraki krizin habercisi olarak görülebilir. Aydınlanmacı ideallerin, ilerlemeci tarih anlayışı ekseninde geliştirmiş olduğu Doğu-Batı ayrımında açığa çıktığı üzere, akli ve bilimsel mantığı merkeze almak suretiyle, batılı kültürü ve bireyi diğer kültür ve insan anlayışı için bir prototip olarak gören Avrupa merkezci (eurocentric) anlayışın değer kaybına uğraması veya en azından

⁷ Avtomova, Natalia, "Fransız Yapısalcılığı: Yöntem Bilimsel Birkaç Not", **Yapısalcılık Üstüne**, Derleyen ve Çeviren: Oğuz Özügül, De Yayınları, İstanbul 1985, s. 23.

⁸ Cantor, **a.g.e.**, s.346.

Aydınlanmacı ütöpic ideallerin tartışmaya açılması, farklılık nosyonunun ön plana çıkmasına yol açmıştır.⁹ Farklılığa yapılan vurgunun en açık sonucu kültürler arasında ileri-geri şeklinde yapılan Avrupa merkezci ayrımların yerini kültürlerin farklılıklarına bırakması olmuştur. İşte yapısalcılık tam da bu noktada, özellikle yapısalcı antropolog Levi-Strauss'un çalışmalarıyla ortaya koyduğu üzere, yapı kavramı ekseninde bir kültür analizine koyulmuş ve ileri-geri ayrımını yıkacak şekilde kültürler arasındaki farklılıklara bağılı bir analiz imkânı sunmuştur.¹⁰

Değerlerin bu kadar altüst edilmesi, özgür, doğala yakın ve Batı uygarlığının tüm kötülüklerinden arınmış doğal insani varlıkla ilgili efsanelerin anlatılmasına neden olmuştur. Bu anlatılanlar, sadece bugüne kadar bozulmadan kalan vahşiye öykünme amacıyla değil, aynı zamanda vahşinin uygarlık alanına sokulamayışının suçluluk bilinciyle, kendi günahkârlığının duyulmasından da ileri gelmekteydi. Karmaşaların etkilemediği değişik ırktan olan insanların idealleştirilmesi, ilkel yaşam ve düşünce tarzlarının salt bilimsel bir sorun olarak değil, toplumsal ve kültürel bir sorun olarak da araştırılmasını özendirmiştir. Antropolojik araştırmalar için önemli bir metodolojik perspektif sunan yapısalcılık, bu araştırmalarda gerekli ihtiyacı karşılaya yönelik bir çaba olarak algılanmıştır.¹¹

2- Yapısalcılık Nedir

Batılı akademik literatürde yapısalcı teoriye dair birçok eser kaleme alınmış olmakla birlikte, birçok yapısalcı teori ve metodun varlığı yapısalcılığın, sınırları belirlenmiş bir çerçeve içerisinde tanımlamayı güçleştirmektedir. Zira birçok yapısalcı teorinin olması, yapısalcılık hakkında yapılacak her hangi bir çözümlemede hangi yapısalcı teorinin esas alınacağı sorusuyla yüzleşmeyi zorunlu kılar. Bununla birlikte oldukça genel bir çerçevede ve yapısalcı teorilerde ortak olduğu düşünülen hususlardan hareketle yapısalcılığın ister dilsel, ister kültürel, isterse sosyal anlamda olsun, onları oluşturduğu düşünülen yapılar ve yapısal öğeler arasındaki ilişkiye odaklı bir yaklaşım olarak görmek mümkündür. Yapısalcılığın daha spesifik bir biçimde tanımlayacak

⁹ Özügül, Oğuz, **Yapısalcılık Üstüne**, De Yayınları, İstanbul 1985.s. 23–25.

¹⁰ Geniş bilgi için bkz, Levi-Strauss, Claude, **İrk, Tarih ve Kültür**, Çev. Haldun Bayrı ve Arkadaşları, Metis Yayınları, İstanbul 1994, ss. 29-43.

¹¹ Avtomova, **a.g.e.**, ss. 23–25.

olursak Saussure'un yapısal dil bilim metodunu sosyal ve kültürel fenomenlerin analizine uygulayan ve özellikle de Fransa'da etkili olan yirminci yüzyıl Avrupa düşüncelerinden biri olduğunu söylemek mümkündür.¹²

Benzer bir biçimde gerek sosyoloji gerekse sosyal teorilerde yapısalcılığın tarihsel olarak ne zaman başladığına ilişkin üzerinde uzlaşmış bir görüş olmadığı söylenebilir. Genel itibariyle 1950'li ve 1960'lı yıllarda yapısalcılığın moda bir teori olduğuna yönelik bir kabul olmasına karşın, Bottomore ve Nisbet yapısalcılığı Fransa'da Comte ve Almanya'da Marx'a kadar geri götürür ve Fransa'da en önemli yapısalcı sosyologun Durkheim olduğunu ifade ederler.¹³ Benzer bir biçimde Pierre Maranda modern anlamda yapısalcılığın tarihini Taylor'un 1871'de yayınlanan *İlkel Kültür* adlı çalışmasına kadar geriye götürülebileceğini ileri sürer. Maranda, Taylor'un söz konusu çalışmasında modern anlamda yapısalcılığın programatik bir ifadesinin bulunabileceğini iddia eder. Maranda'ya göre, Taylor'un insan zihninin tabiatı hakkındaki mekanistik varsayımları yapısalcılık için temel teşkil edicidir. Tıpkı yapısalcılıkta, yapıda insana aşkın var olan öğeler arasındaki ilişkinin vurgulanmasına benzer bir biçimde, Taylor da söz konusu mekanist yaklaşımından hareketle zihnin sınırsız yaratıcılığı düşüncesini eleştirmiştir. Zihnin fonksiyonu birleştirmek ve türetmek olduğu fikrini ileri süren Taylor, insan zihninin görevinin icat etmek olmadığını söyleyerek popüler ve temelsiz bulunduğu insan beyninin yaratıcı gücünün sınırsızlığı kavramına karşı çıkmıştır.¹⁴

Taylor'un bu yaklaşımı Yüzyılın dönümünde Hubert ve Marcus tarafından büyü ve kurban analizlerinde kullanılmış ve geliştirilmiş olsa da, tüm öğeleriyle yapısalcı analizin temel varsayımlarının Saussure'un dilbilim üzerine getirmiş olduğu yaklaşımlarda temellendiği açıktır. Yine Saussure'le eşzamanlı olarak Boas da dildeki sistematik işleyişlere dair önemli yaklaşımlar ortaya koymuştur. Bunun yanı sıra Saussure'un dil bilim analizlerine benzer bir yaklaşım tarzını Rus formalistlerde de bulmak mümkündür. Örneğin Propp, folklorik söylemlerde değişebilir ve değişmez olan

¹² Culler, Jonathan. "Structuralism". **Routledge Encyclopedia of Philosophy**

¹³ Bottomore T. Nisbet, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**. Yayına Hazırlayan: Mete Tunçay ve Aydın Uğur, Ayraç Yayınları, Ankara 2002, ss. 202-555.

¹⁴ Maranda, Pierre, "Structuralism in Cultural Anthropology", **Annual Review of Anthropology**, Volume 1, ss. 332-333.

öğelerin tanımını sağlamış, sözlüksel ayrımların nasıl kategorik tanımlayıcılara indirgenebileceğini göstermek suretiyle, kendisinden sonra içerik analizi olarak isimlendirilecek tekniği yaratmıştır. Böylelikle yapısalılık sosyal bilimlerin hemen tüm alanlarında ve özellikle de antropolojide hızla yaygınlaşmıştır. Yapısalcılığın aranılan bir metot haline gelmesi, her ikisi de yapısalcı antropolog olarak kabul edilen Levi-Strauss'un ve Taylor'un çalışmalarına ilgiyi artırmış ve nihayet Levi-Strauss'un tasarlamış olduğu toplumların ve kültürlerin birleştirici modeli antropolojiye büyük bir amaç tayin etmiştir.¹⁵

Yapısalcılığın nasıl bir tarihsel bağlamda ortaya çıktığını açıklığa kavuşturacak bu kısa girişten sonra, bu zeminden hareketle sosyal bir teori olarak yapısalılığın mahiyeti ve temel karakteristiklerini incelemeye geçebiliriz. Yapısalcılık terimi sosyolojide en genel düzeyde ve esnek bir şekilde, toplumsal yapıya (görünüşte ya da başka bir şekilde) toplumsal eylem karşısında öncelik veren yaklaşımları anlatmak için kullanılır.¹⁶ Dilbilimsel bir metot olarak başlayan yapısalılık, dilin bir işaretler sistemi olduğunu söyleyerek ve bu işaretlerin anlamı ve düzeninin toplumsal yaşamdan ya da bireysel konuşmacıların tikel konuşma edimlerinin kendi niyetlerinden değil dil sisteminin içinde barındırdığı öğelerin kendi aralarındaki işlevlerinden meydana geldiğini ileri sürer. Söz konusu iddiaya göre, her bir dil sistemi, içinde barındırdığı öğelerin birbirleriyle ilişkilerini yöneten içkin bir mantık tarafından tanımlanır. Yapısal dil bilimin amacı da bu mantığı çözümlenektir. Bu yaklaşımdan hareketle dilin sistem olarak, öznelerin bilinçli eylemlerinin yaratımı olduğu fikrine karşıt bir biçimde, toplumsal öznelerin dahi dilde hâkim olan sistem tarafından yaratıldığını iddia eder. Söz konusu yaklaşımı benimsemek suretiyle yapısalılık, Saussure'un yapısalcı dilbilimine referansta bulunan dilbilimsel bir analiz yöntemi olarak kalmamış, onun temel yaklaşımlarını muhafaza etmek ve model almak suretiyle toplumsal bir teori olacak şekilde geliştirilmiştir.¹⁷

¹⁵ Maranda, **a.g.e.**, s. 333.

¹⁶ Marshall, Gordon, **Sosyoloji Sözlüğü**, Çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat yayınları, Ankara 1998, s. 807.

¹⁷ Fay, Brian, **Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi**, Çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001, s. 78.

Tıpkı yapısalcı dil bilim gibi yapısalcı sosyal teori de, gerek sosyal gerekse kültürel gerçekliği oluş ve değişim halindeki görünüş ya da biçimlerine referansla değil, onların gerisinde bulunan ve sosyal fenomenleri bir sistem olacak şekilde çekip çeviren temel yapıları keşfetme amacıyla olmuştur. Bu yaklaşıma göre, ister sosyal, ister kültürel, isterse dile ait yapılar söz konusu olsun, bu yapıları oluşturan ve derinlerde yattığı düşünülen temel unsurlar kalıcı bir görünüm arz ederler ve onlar arasındaki değişik ilişki tarzları birbirinden farklı dil, düşünce ve toplum şekillerine vücut verirler. Tam da bu husus yapısalcı bir sosyal teorinin merkezi ilgisini açığa çıkaracak niteliktedir. Zira her ne kadar birbirinden farklı sosyal ve kültürel oluşumlar ve bu oluşumlarda vuku bulan hareketlilik, yapısalcılık için önemli olsa da, yapısalcılığın asıl odak noktasını farklılık, oluş ve değişimi sistemli bir bütün halinde açığa çıkararak derinlerdeki değişmez yapıları bulmak oluşturur.¹⁸

Bu zeminden hareketle sosyal olayları analiz ve değerlendirme hususunda farklılık arz eden yapısalcı analiz formlarını, Keat ve Urry'nin, *Bilim Olarak Sosyal Teori* adlı çalışmalarından hareketle yapısalcılık temel başlığı altında ele alıp değerlendirmeyi mümkün kılan ortak özellikleri aşağıdaki gibi sıralaya biliriz.

1. Yapısalcı analizler, fenomenlerin tekil öğelere ayrılmasına ve tekil öğelerine ayrılmak yoluyla gerçekleştirilen atomistik incelemeye karşı çıkarlar. Gerek dilsel, gerek sosyal, gerekse de kültürel olsun her sistemin oluşturucu öğelerden meydana geldiğini ve bu yapının oluşturucu öğeleri arasındaki ilişkinin, yapının tekil, bireysel öğelerinden daha önemli olduğunu söylerler. Bu öğelerin kendileri tek başına bir anlam ifade etmezler. Sistemi oluşturan öğeler arasında düzenli, sistematik ve sürekli ilişkiler bulunduğunu belirtir ve her sistemin bu karşılıklı ilişkili öğelerin örgütlü bütünü olarak incelemesini önerirler. Mesela trafik ışıklarında olduğu gibi, göstergelyi oluşturan tikel öğelerin (yani yeşilin, kırmızının ve sarının) tek başlarına bir anlamı yoktur. Onlara anlamlarını kazandıran diğerleri ile ilişkilerin oluşturduğu sistemin tamamıdır.

¹⁸ Piaget, Jean, **Yapısalcılık**, Çev. Ayşe Şirin ve Yener Akyayın, Doruk Yayınları, Ankara 1999, ss. 17-18.

2. Yapısalcılar doğrudan gözlemlenebilen ve bilinebilen sosyal realitenin ardında yatan yapıyı ortaya çıkarma amacını güderler. Yapısalcılara göre keşfedilmek istenen yapısal sistemin kendisi zihinde içkindir. Konuştuğu dilin farkında olmadığı halde bireye konuşma edimini gerçekleştirme imkânını veren birçok kuralın bireyin zihninde içkin olduğu örneğindeki gibi, yapısal sistemin de zihinde içkin olduğu ileri sürülür. Zihinde içkin olduğu düşünülen bu yapısal sistemin evrensel bir nitelik arz ettiği kabul edilir. Bu yapısal mekanizma sayesinde insan zihni işleyişte bulunduğu mantık veya kodu oluşturur.
3. Yapısalcılar sosyal dünyadaki fenomenlere ait anlamların doğal olmaktan çok sosyal olarak yapılaştırılmış olduğunu söylerler.
4. Yapısalcılık kültürel sistemlerin analizini ikili karşıtlıklar yoluyla gerçekleştirmeyi önerir. Yapısal analizde kültürel sistemlerde olduğu varsayılan bu ikili karşıtlıkların zihinde içkin olan kategorileştirme ilkesinin tezahürü olduğu öne sürülür. Bu karşıtlıklar aracılığı ile hem zihin hem doğa düzene tabi tutulur.
5. Yapısalcılar Saussure'un eşzamanlılık ve artzamanlılık arasındaki ayrımını kullanırlar.
6. Sosyal yaşamın farklı fenomenlerindeki eşbiçimli (izomorphic) yapılar tanınmaya çalışılır ve söz konusu bu eşbiçimlilikten dolayı akrabalık kuralları, ekonomik yaşam kuralları ve dilbilimsel kurallar gibi, kültürün çeşitli formları arasında sistematik düzenliliklerin olduğu ileri sürülür.¹⁹

Yapısalcılar, yukarıda bahsedilen prensipler zemininde insan etkinliğinin temel öğeleri (eylemler, sözcük sınıfları) ve bu öğelerin kendileriyle birleştirildikleri kural ya da yasaları keşfettikleri düşüncesiyle araştırma ve incelemelerine bilimsel nitelik atfederler. Aynı zamanda ortaya koydukları bu perspektifle, parçaların toplamından daha fazla bir şey olan bütünlere gönderme yapan sistemlerin ayırt edici özelliklerini vurgulamak suretiyle, kendilerini hâkim bilim geleneğinin indirgeyici atomistik ve analitik yaklaşımından ayırmayı amaçlamışlardır. West, yapısalcılığın, gerek dilsel,

¹⁹ Keat, Russel; Urry, John. **Bilim Olarak Sosyal Teori**, Çev: Nilgün Çelebi, İmge Kitabevi, Ankara 1994, ss. 148-151.

gerek sosyal ve gerekse de kültürel fenomenleri öğelerini yönlendirici ve düzenleyici bir birliğe işaret etmek suretiyle açıklayan yaklaşımları nedeniyle, holizmin bir türü olarak ortaya çıktığını ifade eder.²⁰

Fakat yapısalcılığa baktığımızda holizmin daha modern bir versiyonu olduğunu söylemek mümkündür. Yapısalcılığın söz konusu holistik yaklaşımına göre, insanın dış dünyayı algılaması duyu verileri aracılığıyla olmakla birlikte, fenomenler sahip oldukları düşünülen özelliklerini duyuların işleyişi ve zihnin duyu verilerini düzenleme ve anlamlandırma formuyla kazanırlar.²¹ İnsan zihninin bu düzenleme sürecinin en önemli ögesi de, insanı kuşatan zaman ve mekânın sürekliliğini parçalara bölerek çevresini çok sayıda birbirinden bağımsız nesnelere oluşturduğunu, bunların belli sınıflarda toplandığını, ilerleyen zamanın da ayrı ayrı olayların birbirini izlemesi olduğunu düşünme eğiliminde oluşudur. Zihnin bu işleyişine benzer bir biçimde, insan herhangi bir yapay nesne yaptığında, törenler düzenlediğinde, geçmiş tarih diye yazdığında, doğayı taklit eder. Kültürel ürünler de tıpkı doğal olanların parçalanıp düzenlendiğini kabul ettiğimiz biçimde, parçalanır ve düzenlenir. Zihnin bu düzenleyici fonksiyonu, insan türünün zihninin işleyişinin evrensel ve doğal, yapısal özelliğinin kendini tezahür ettiriş biçimidir. Söz konusu kabulü benimsemek suretiyle yapısalcı teori, doğa ile zihnin işleyişi arasındaki ilişkiyi doğada var olan ve evrensel bir ilke olarak kabul edilen düzenlilik ilkesine referansla temellendirir.²²

3- Yapısalcılığın Gelişmesi: Saussure

Tarihsel arka planı bakımından yapı kavramı dolayısıyla oldukça gerilere götürmek mümkün olsa da modern anlamda yapısalcı teori, varlığını İsviçreli dilbilimci Saussure'e borçludur. Yapısalcı dilbilimin esasları, Saussure'un öğrencileri tarafından tutulan ders notlarından oluşan ve 1916 yılında yayınlanan *Genel Dilbilim Dersleri* adlı kitabında dile getirdiği yeni yaklaşımlarıyla belirlenmiştir. Saussure'un bu eserindeki yaklaşımlarının kabul görmesine kadar yapılan dilbilim çalışmalarında dilin yalnızca sözcüklerden müteşekkil bir olgu olduğuna yönelik anlayış hâkim bir tutum olarak

²⁰ West, David, **Kıta Avrupa Felsefesine Giriş**, Çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul 1998 s. 229.

²¹ West, **a.g.e.** s. 229.

²² Leach, Edmund, **Levi-Strauss**, Çev. Ayla Ortaç, Afa Yayınları, İstanbul 1985, s. 23.

varlığını sürdürmekteydi. Dilbilim araştırmalarında dilin tarihsel süreç içinde uğradığı değişim ve dönüşümün incelenmesi esas alınmaktaydı. Açıktır ki dili bütünlüğü içerisinde anlamaktan uzak olan söz konusu yaklaşımlar, atomistik olmanın yanı sıra, özne-nesne düalizminin vücut verdiği bir paradigma ekseninde, dili nesneleştiren ve nesnel bir çözülemeye tabi tutan bir karaktere de sahiptir. Oysa Saussure tarafından dilin tarihsel boyutu yanında ve hatta asıl dilbilim araştırmasının merkezini oluşturması gereken, sistem boyutunun varlığı ileri sürülmüş ve yirminci yüzyıl dil araştırmalarının üzerine bina edileceği sistem anlayışını içeren dilin dizgesel incelenmesinin ilkeleri ortaya konulmuştur. Saussure'un dile bu yaklaşımı sayesinde yirminci yüzyıl dilbilim incelemeleri hali hazırdaki aşamaya ulaşmasını sağlayacak şekilde yeni bir düzenlemeye tabi tutulmuştur.²³

Saussure'un dilbilim araştırmalarına yönelik söz konusu yaklaşımı, onun çağdaşları olan Durkheim ve Freud'la birlikte toplumbilim ve insan davranışı çalışmalarına taşınarak bu çalışmaların yeni bir yöntemle temellendirilmesine yardımcı olmuştur. Bu üç bilim adamı tarafından insan davranışlarına fizik dünyanın olaylarının incelendiği bir tarzda yaklaşılamayacağı, insan edimleri ve kurumlarının doğa bilimlerinin yöntemlerince incelendiğinde yeterince kavranamayacağı fark edilmiş ve insan davranışının, nesnelere belli bir koşul altında incelenmesinden farklı olması gerektiği ileri sürülmüştür. Söz konusu bilim adamlarına göre, insan davranışları incelendiğinde, araştırmacı onlara fizik olayların yöntemiyle yaklaşırsa davranışların insan için anlamı göz ardı edilmiş olacaktır. Davranışların ve nesnelere toplumsal anlamının göz ardı edilmesi, davranışların fiziksel bir olaya indirgenmesi olacaktır ki, sosyal araştırmacının amacı olayın kendisini araştırmak değil anlamını araştırmak olduğundan dolayı, bu olayın anlamının anlaşılmasına engel teşkil eder.²⁴

Buna paralel olarak Saussure, Freud ve Durkheim, insan davranışlarını konu edinen bir bilimin, tek tek olayların tarihsel nedenlerine inmeye çalışması durumunda insan davranışlarının anlamı için hayati bir önem arz eden fırsatları kaçıracakında hemfikirdirler. Onlara göre, insan davranışlarını inceleyen bilimin, olayların genel bir toplumsal çerçeve içindeki işlevlerine yönelmesi, toplumsal olguları belli bir gelenek ve

²³ Yüksel, Ayşegül, **Yapısalcılık ve Bir Uygulama**, Yazko Yayınları, İstanbul 1981, s. 9.

²⁴ Culler, Jonathan, **Saussure**, Çev. Nihal Akbulut. Afa Yayınları, İstanbul 1985, ss. 7-8.

değer dizgesinin bir parçası olarak değerlendirmesi gerekir. Bu üç bilim adamı, tek tek nedenlerden çok temelde yatan dizgeyi arayan böyle bir araştırmanın üstünlüğünü ortaya koyarak, insan üzerine daha kapsamlı bir incelemeye imkân sağlamışlardır.²⁵ İnsan bilimlerine söz konusu perspektifle yaklaşılmasına benzer bir biçimde, dil incelemelerini de insan bilimleri dâhilinde ele alan Saussure, onu insanın bütünlüğü çerçevesinde değerlendirerek incelemeye çalışmıştır.

Swingewood'un belirttiği üzere, Saussure, dili, kolektif bir temsil, somut dilin kullanımını belirleyen dilbilimsel kuralların soyut bir sistemi ve kolektif zihin ile dilsel grupların ürünü olan formel ve tutarlı bir yapı olarak anlamak gerektiği düşüncesindedir. Zira ancak bu yolla on dokuzuncu yüzyılda dile yönelik indirgemeci bir tutum olarak karşımıza çıkan tarihselci, psikolojist ve nedenselci yaklaşımları reddetmek mümkündür. Dili, konuşan bireylerin psikolojisi veya toplumun tarihsel evrimine indirgemeye direnen ve toplumsal bir fenomen olarak ele almak suretiyle, bireyler üzerinde belirleyici bir güce sahip olduğunu düşünen Saussure, dilin, konuşmalarıyla bütünü eksik bir yansımasını sergileyen bireylerin konuşmalarından bağımsız olan bir sistem ya da yapıyı meydana getirdiği iddiasındadır. Söz konusu kabul gereğince, dilin somut biçimleri, anlamını ancak kolektif bir temsile gönderme yapan dilin yapısıyla ilişki içerisinde kazanır.²⁶

Dilin toplumsal bir olgu olduğu fikrinden hareketle Saussure, dili tutarlı, düzenli kendi kendine yeterli ve anlaşılabilir bir sistem olarak ele alır. Dilin varlığı, öğelerinin bağıntılarıyla belirlenen bir bütündür. Dili oluşturan birimler tek başlarına yapıdan yoksundurlar. Bu birimler birbirleri ile olan karşılıklı ilişkileri içinde tanımlanabilirler. Satrançta bir taşın değerinin ancak oyunun kuralları çerçevesinde ve başka taşlarla olan ilişkisi içinde saptanması gibi, dil bilimsel çözümleme de, dilin temel öğeleri arasındaki bağıntıların saptanması ile gerçekleşebilir. Böylece bir dilin anlattığı kavramlar dilin yapısıyla tanımlanır ve belirlenir.²⁷ Saussure'un dil analizlerinin yapısalcı gelişmelere

²⁵ A.g.e., ss. 7-8.

²⁶ Swingewood, Alan, **Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi**, Çev. Osman Akınhay, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1998, ss. 348-349.

²⁷ Yüksel, a.g.e., ss. 9-10.

etki eden öğretileri, dil ve konuşma arasında yaptığı ayırım, göstergenin keyfi karakteri, eşzamanlılık ve artzamanlılık biçiminde sıralanabilir.²⁸

3.1. Göstergenin Keyfiliği

Dili bir göstergeler sistemi olarak kabul eden Saussurecü gösterge biliminde, gösterge içindeki hiçbir ögenin (gösteren-gösterilen) tek başlarına bir anlamından bahsetmek mümkün değildir. Örneğin dilin bir parçası olan sesler, gösteren-gösterilen ilişkisine bağlı olarak, gösterilen olarak düşüncelerle bağlantılı kılındıkları takdirde anlamla ilişkilendirilebilirler. Buna göre, sesler ancak düşünceleri dile getirmeye ya da iletmeye yaradıklarında dildirler. Bununla birlikte Saussure, klasik dil felsefelerinden farklı olarak sözcüklerin, işaret ettikleri nesne veya kavramın özünü tam bir mütakabiliyet içerisinde temsil ettikleri kanaatinde değildir. Anlamın oluşması nesnenin özünü nitelendirmesi nedeniyle ona isim olmayla değil, tamamıyla uzlaşım ile alakalıdır. Dolayısıyla Saussurecü gösterge biliminde dilin anlam ve düşünceyle ilişkisi, doğal ve zorunlu bir ilişkiden ziyade uzlaşım dayalı bir ilişkidir ve dilin düşünce iletebilmesi uzlaşım sisteminin bir parçası olmaktan geçer. Tam da bu yaklaşım Saussurecü gösterge bilimindeki gösteren-gösterilen ilişkisinin hareket noktasını oluşturur.

Saussure'un, dili göstergelerden kurulu bir sistem olarak gören yapısalcı dil teorisine göre gösterge, gösteren ve gösterilen olmak üzere iki yapısal öğeden oluşur. Gösteren, gösterge içerisinde biçim, yani kendisiyle bir şeye işaret ettiğimiz öge iken, gösterilen, gösteren yoluyla kendisine işaret edileni, yani düşünceyi ifade eder. Gösteren ve gösterilenden iki ayrı dil varlığıymış gibi bahsedilebilse de, bu ikisi ancak göstergenin bileşenleri olarak vardırırlar. Gösterge, dilin ana olgusudur. Bu yüzden dilbilim aslı olanı ikincil (tali) olandan ayırabilmek için göstergenin kendi öz niteliğinden yola çıkmalıdır.²⁹ Saussure'un de ifade ettiği üzere, "Bütünü belirtmek için gösterge sözcüğü kullanılmalıdır. Kavram yerine gösterilen ve işitim imgesi yerine

²⁸ Giddens, Anthony, **Sosyal Teorinin Temel Problemleri**, Çev. Ümit Tatlıcan, Paradigma Yayınları, İstanbul 2005, s.133.

²⁹ Culler, a.g.e., s. 20., Bayrav, Süheyla, **Yapısal Dil Bilim**, Multilingual. İstanbul 1998, s. 57.

gösteren terimleri benimsenmelidir. Gösteren ve gösterilen terimleri hem kendi aralarındaki hem de bütünle kurdukları karşılıklı belirtmek gibi yarar sağlar.”³⁰

Robert Hollinger’in ifade ettiği üzere, Saussure’un yaklaşımında göstergenin temel niteliği keyfi olmasıdır. Göstergenin keyfiliği, Saussure’un dil teorisinin ve sistem olarak dili açıklamakta kullandığı fikirlerin birinci ilkesidir. Saussure için dil, dil dışı gerçeklikle bağlantısı keyfi ve uzlaşımsal olan formel bir sistem ya da koddur. Dil sistemindeki her terim anlamını bütün içindeki biricik yerinden alır. Dil, sistem içindeki dönüşümleri mümkün kılan (nedensel olmayan) mekanizmalarla birlikte anlaşılması gereken kurallar sistemidir. İstikrarlı belirli anlamlar, sistemin göstergeleri arasındaki farklılıkların karşılıklı etkileşiminden doğar.³¹ Zira Saussure, gösteren ile gösterilen arasında doğal ya da zorunlu hiç bir bağın yani konuşulan dilde, dilin gösterdiği nesneyi kullanmayı zorunlu kılan hiç bir içsel nedenin olmadığını kabul eder. Kendisi yoluyla gösterilene işaret edilen bir gösteren ses birimini kullanmayı gerektiren şey, dil topluluğunun gösteren ve gösterilen arasında bir referans ilişkisi olduğuna dair uzlaşımından ibarettir.

Göstergenin keyfiliği düşüncesini izah etmek ve kanıtlamak için Saussure iki argümana başvurur. İlk argüman; birbirinden farklı bir çok dilin mevcudiyetine müracaat yoluyla temellendirilir. Bu argümana göre, farklı dillerde aynı şeyi karşılamak için kullanılan sözcükler hem ses hem de form bakımından farklılık arz ettiklerinden dolayı, sözcüklerden herhangi birisinin, sözcükle kastedilen şeyi aralarındaki özsel zorunluluğa bağlı olarak ifade ettiğini söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla farklı dillerdeki sözcükler ile onlara karşılık olduğu düşünülen düşünsel içerik arasında, dili benimseyen fertlerin uzlaşımına bağlı olarak bir gönderme ilişkisinden bahsedilebilir.³² Örneğin, İngilizcede belli bir tür hayvandan bahsederken “dog” ile tasarımılanan ses dizisi kullanılabilir ama bu ses dizisinin kullanımı gösterilene işaret etmek amacına başka bir diziden daha uygun demek değildir. Bunun yerine “lod”, “let” ya da başka bir ses dizimi, ait olunan dil topluluğu tarafından benimsenseydi, aynı şekilde geçerli

³⁰ Saussure, , Ferdinand De, **Genel Dil Bilim Dersleri**, Çev. Berke Vardar, Multilingual, İstanbul 1998, s. 111.

³¹ Hollinger, Robert, **Postmodernizm ve Sosyal Bilimler**, Çev. Ahmet Cevizci, Paradigma yayımları, İstanbul 2005, s.131.

³² Culler, a.g.e., s. 21.

olurdu. İngilizcedekinin yerine Fransızca'da kullanılan kelime ile telaffuzdaki sesler bakımından hiçbir benzerlik yoktur. Şayet dildeki gösterge ile onun gösterileni arasında doğal ve zorunlu bir ilişik olsaydı dillerin farklılığından bahsetme imkânı olmazdı.³³

Saussure'un göstergenin keyfiliği düşüncesini temellendirdiği ikinci argüman ise dilin basit bir adlar dizisi olmadığı fikriyle bağlantılıdır. Saussure'un yaklaşımına göre her dil, dünyayı değişik biçimde eklemler ya da düzenler. Diller var olan kategorileri adlandırmakla kalmaz, sürekli bir devinim ve dönüşüme de yol açarlar. Şayet dil, bağımsız var olan kavramlara uygulanan bir dizi ad olsaydı, dilin tarihsel evriminde kavramların değişmeden kalması gerekirdi. Oysaki dillerin tarihi, değişen ve sınırlarını yenileyen kavram örnekleriyle doludur. Saussure aynı zamanda gösterenin de evrim geçirdiğini söyler. Belirlenmiş evrensel gösterenler olmadığından, gösteren ile gösterilen arasındaki ilişkinin keyfi oluşu demek, gösterilenin kendisinin keyfiliği anlamına gelir. Gösteren de gösterilen de salt ilişkisel ya da ayrımsal kendiliklerdir. Her dil bir bütünlüğü belirgin bir biçimde birleştirerek ayrı bir gösterenler dizisi ürettiği gibi, ayrı bir gösterilenler dizisi de oluşturur. Her dilin dünyayı kavramlara ya da ulamlara ayırmak için değişik, dolayısıyla da keyfi bir doğası vardır. Bir dil, gösterenlerini keyfi olarak seçmekle kalmaz, dilediği kavram olasılıklarını, dilediği gibi oluşturabilir. Gösterenlerin ya da kavramların, bütünün keyfi bölünmeleri olması, bunların her birinin bağımsız bir öze tanımlanan özerk kendilikler olmaması demektir. Bunlar bir sistemin üyeleridir ve o sistemin diğer öğeleriyle olan ilişkileriyle tanımlanırlar.³⁴ Bu yüzden gösteren ile gösterilen arasındaki özdeşliği sağlayan, dilin içinde barındırdığı diğer öğelerle ilişkisidir.³⁵

Gösterge nedensiz ise, o katışıksız bağıntısal (ilişkisel) bir kendilik demektir. Göstergelyi tanımlamak ve belirtmek gerektiğinde onu yaratan bağıntı sistemleri ile ayrımlara bakılmalıdır.³⁶ Yani terimler, diğer terimlerden sadece dil sisteminin bütünlüğü içindeki karşıtlıklar veya farklılıklar olarak ayrıldıkları ölçüde kimlik kazanabilirler.³⁷ Saussure'un bu analizde kullandığı ünlü Cenova-Paris treni metaforunu

³³ Culler, **a.g.e.**, s. 21.

³⁴ **A.g.e.**, ss. 22–26.

³⁵ **A.g.e.**, ss. 29–30.

³⁶ **A.g.e.**, s. 36.

³⁷ Giddens, **a.g.e.**, s. 135.

aktarmak bu meseleyi daha anlaşılır kılacaktır. “Cenova-Paris ekspresinin vagonları, lokomotif ve çalışanları her gün değişse bile geçen trenin her gün aynı tren olduğunu varsayınız. Trene özdeşliği kazandıran onun trenler sistemi içindeki tarifede gözükene yeridir. Bu bağıntısal özdeşlik belirleyici bir etkidir. Yarım saat geç kalsa da aynı tren olarak kalır.”³⁸

Dilde göstergenın keyfiliğine karşın, gösteren-gösterilen arasındaki ilişkinin nedene bağılı olduğu yani, keyfi olmadığı durumlar da söz konusudur. Bunlar mimetik ve taklit sesleri -hav hav, vb.- gibi seslerdir. Yine söz konusu ilişkinin yarı nedenli olduğu durumlar da söz konusudur. Örneğin İngilizcede daktilo -yazı makinesi- için kullanılan “typewriter” sözcüğü yerine başka bir sözcüğün kullanılmamasının hiçbir içsel nedeni yoktur, fakat “typewriter” denilmesi yarı nedenlidir. Çünkü göstereni oluşturan iki ses dizesinin anlamları (type ve writer) gösterilenle yani “typewriter” kavramıyla bağıntılıdır.³⁹

Saussure’un yapısalcı dil teorisinin gereği gibi anlaşılması, göstergenın keyfiliği düşüncesinin yanı sıra yapısalcı dil anlayışını daha da derinleştireceğini düşündüğümüz, dil-söz ayrımının analizini gerektirir. Zira ancak bu yolla Saussur’e yapısalcı dil anlayışının merkezi ilgisini açığa çıkarabilir.

3.2. Dil (Language) – Söz (parole)

Göstergenın keyfiliği düşüncesi ilk bakışta yapısalcı dil teorisinde, anlamlandırma sürecinin pek de sağlam ve kalıcı olmayan bir zemine dayandırıldığı gibi bir izlenim oluşturabilir. Buna karşın Saussure kendi dil teorisini dili, dil topluluğu içerisindeki bireysel kullanım anlamındaki söz veya konuşmadan ayırmak suretiyle muhkem bir dil teorisi inşa etme cihetine gider.

Culler’in de belirttiği üzere, Saussure’e göre dili konuşmadan ayıran temel belirleyici faktör sistematik karakteridir. Dili bir söz değil, karşılıklı bağıntılı bir sistem olarak gören Saussure, söz edimlerinin salt bir kendilik olarak ses ya da gösterme işlevi yüklenmiş öğelerine karşılık, dilin bir karşılıklar ya da ilişkiler sistemi olduğunu ileri

³⁸ Culler, a.g.e., s. 29.

³⁹ A.g.e., s. 29.

sürer.⁴⁰ Toplumsal bir kurum olan dil, bireysel dil edimlerinden ayrılır ve dilin toplumsal niteliği, onun tekil konuşmacıların yarattığı bir şey olmadığını açığa çıkarır. Birey sadece dilin mevcut formlarının pasif özümseyicisidir. Konuşma ise dilin aksine tamamen farklı unsurlardan oluşan hetorejen bir kütledir. Ses aygıtı dilin insanlar arasındaki temel aygıtı olmuştur. Bu özellik dilin en temel özellikleriyle hiçbir ilişkiye sahip değildir. Dilin temel özelliklerinin kaynağı insanın göstergeler sistemini kavrama ve düzenleme yetisidir.⁴¹

Saussure bu ayrımı dilbilim incelemesinin temeli olarak alır ve dilbilim incelemesinin uyması gereken rasyonel düzenin, dil-söz ve eşzamanlılık-artzamanlılık ayrımları zemininde anlaşılabilirliğini düşünür.⁴² Swingewood'un ifade ettiği gibi, Saussure dilin, toplumsal bir kurum olduğundan dolayı, tıpkı toplumları yöneten kurallar benzeri kurallar tarafından düzenlendiğinin düşünülebileceği fikrini benimser. Zira toplumsal yasa, buyurucu ve geneldir. Saussure'un yaklaşımında, kolektif karakteri ve konuşmanın bireysel kullanımından hareketle dil (*language*) ve konuşmayı (*parole*) birbirinden ayırmasının ardında Durkheim'in metodolojik kolektivizmi yatar.⁴³ Saussure dili, bir dilin sistemi olarak dil olarak kabul etmiştir. Söz ise, gerçek konuşma anlamında, dilin imkân verdiği söz edimleridir. Dil, bireyin bir dili öğrenirken özümstedikleri, aynı toplumda yaşayan kişilerde gerçekleşen bir birikimdir.⁴⁴ Bu nedenle Saussure'un dilbilim metodunun mahiyetine yönelik analizlerinde, konuşan ya da yorumlayan öznenin konuşma ediminden ziyade, dil üzerinde odaklandığı görülmektedir. Özne ile dil arasındaki ilişkiyle bağlantılı olan dil ve konuşma arasındaki ayrım, geleneksel görüşün tersine bambaşka bir perspektif ortaya çıkarmıştır. Saussure, dil ve söz arasında kesin bir seçim yaparak dilbilimin hedefinin dil olması gerektiğini savunur.⁴⁵

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Saussure, göstergelerin, sözcükler ve anlamlar sistemi olarak, konuşan bireysel öznelerin tekel konuşma edimlerinden bağımsız bir

⁴⁰ A.g.e., s. 48.

⁴¹ Giddens, a.g.e., s. 133.

⁴² Saussure, a.g.e., s. 151.

⁴³ Swingewood, a.g.e., s. 347.

⁴⁴ Culler, a.g.e., s. 31.

⁴⁵ West, a.g.e., ss. 226–227.

biçimde var olduklarını düşünür. Bireysel anlamda tikel eylemi belirten konuşmalar, bireyler konuşmazdan önce de var olan bir dilin yardımı ile gerçekleşebilir ve eksiksiz olarak yalnızca toplumda bulunabilirler.⁴⁶ Söz ise dilin uygulamalı yanısıdır. Bu perspektiften değerlendirildiğinde, söz, hem konuşan bireyin kişisel düşüncelerini anlatmak için dil dizgesini kullanmasını sağlayan bileşimler, hem de bu bileşimleri başkasına aktarmayı sağlayan anlık fiziksel düzeneği (sözcüklerden oluşan cümleleri) içine alır. Konuşmada konuşma edimini gerçekleştiren birey, dil dizgesinin öğelerini birleştirir ve bu biçimlerin (söz biçimleri- sözcükler) ses ve anlam olarak somut sessel ve anlık gerçekleştirmelerini sağlar.⁴⁷

Saussure'un, dil sisteminin kendi içinde tutarlı, çözümlenebilir bir göstergeler sistemi olduğunu ve bu sistemde önemli olanın anlam ve işitimi imgesinin birleşimi olduğunu ifade etmesi, dil ve söz arasındaki ayrımın zeminini oluşturur. Dil ve söz arasındaki ayrım, dilbilimin yanı sıra başka bilim dalları için de önemli sonuçlara neden olmuştur. Çünkü bu ayrım, kurum ile olay, yani farklı davranış şekillerine imkân sağlayan temeldeki sistem ile bu davranış örnekleri arasında ayrım yapılmasını da sağlamıştır.⁴⁸ Saussure'un dilbilim incelemesinde dil-söz ayrımı, işlevsel olanın (dil), işlevsel olmayandan (söz), kuralı (dil), uygulama biçiminden (söz) ayırmıştır. Saussure'un bu ayrımı yapısalcı sosyal incelemelerin çıkış noktasını oluşturarak, yapısalcı sosyal bilimlerin, toplumsal olanı bireysel ve tikel olandan, önemli ve asli olanı belli bir oranda rastlantısal nitelik taşıyan ve daha önemsiz olarak nitelenen olgulardan ayırma ilkesi sağlamıştır. Zira onlar bu ayırıcı ilke sayesinde çalışmalarında görünen fenomenler ile oluşturucu sistem arasında ayrım yapma ve yeni bir anlama, açıklama tarzı geliştirme imkânı elde etmişlerdir. Yapısalcı çözümlemenin amacı gözlemlenebilen fenomenlerden yola çıkarak, bütün fenomenlerin arkasındaki belirleyici sisteme ulaşabilmek olduğundan dolayı, yapısalcı sosyal teori bu amacı gerçekleştirme imkânını yapısalcı dilbilimin metodunda bulmuştur.

⁴⁶ A.g.e., ss. 226–227.

⁴⁷ Culler, a.g.e., s. 31.

⁴⁸ A.g.e., s. 35.

3.3. Eşzamanlılık ve Artzamanlılık

Saussure'un dilbilim incelemelerine getirdiği yeni yaklaşımlardan biri de, eşzamanlı ve artzamanlı dil ayrımında gözlemlenebilir. Gerek yapısalcı dilbilimde gerekse yapısalcı dilbilim anlayışı ekseninde şekillenmiş yapısalcı sosyal teoride, fenomenlerin ardında olduğu varsayılan sistemli bütüne ulaşma amacı, sistem ile tarihsel süreç içerisinde sürekli bir biçimde değişime uğrayan boyutlar arasında bir ayrım gerektirir. Bu ayrımın Saussurecü teorideki karşılığı dildeki eşzamanlılık ve artzamanlılıktır. Söz konusu ayrım Saussurecü yapısalcı teoriye dilin değişime açık boyutuyla değişime direnen, hatta değişimin mantığını belirleyecek şekilde sistem düşüncesine vücut veren boyut arasında bir tercih yapma imkânı sunar ve bizi yapısalcılık denen yaklaşımın özüne taşır.

Saussure'un kavramlaştırdığı şekliyle artzamanlılık, dilin belirli bir ögesinin zaman içerisindeki devinim ve değişimini ifade eder.⁴⁹ Açıktır ki artzamanlı dil anlayışı, dilin tarihsel seyir içerisinde, muhtevasında barındırdığı öğelerin başka öğelerle yer değiştirebilme imkânını taşıması nedeniyle, yapısal bir analiz yapabilmeyi imkânsızlaştırır. Örneğin sekizinci Yüzyıl Türkçesinde kullanılan edgü sözcüğü, on ikinci Yüzyılda eygü, on üçüncü Yüzyılda eyü, on sekizinci Yüzyılda eyi, yirminci. Yüzyılda ise iyi şeklinde tarihsel bir değişime uğramıştır.⁵⁰ Böyle bir analize odaklanan artzamanlı yaklaşım, bir dilin zaman içerisinde nasıl bir değişim geçirdiğini açığa çıkarmak bakımından önemli olup, araştırmacıya dilin tarihi hakkında bir fikir verse de, dilin mantığına, dil sistemi içindeki öğelerin birbirleriyle ilişkisi sonucunda zuhur eden sisteme ulaştırmak bakımından hiç de elverişli değildir. Bu yüzden Saussure, artzamanlı bir dil anlayışından ziyade, eşzamanlı bir dil anlayışını benimser ve “eşzamanlı yön artzamanlı yönden önemlidir.”⁵¹ der. Zira Saussure'un art zamanlı ve eş zamanlı ayrımındaki artzamanlılık bir dilin nasıl işlediğini açıklayamadığı gibi, dilin işleyişi ve anlamı da dil sisteminin kökenleriyle ilgili genetik veya gelişimsel bir öyküden ziyade, var olan bir göstergeler ve anlamlar sistemiyle ilgili olgulara bağlı olduğunun

⁴⁹ Yüksel, **a.g.e.**, s. 13.

⁵⁰ **A.g.e.**, s. 12.

⁵¹ Saussure, **a.g.e.**, s. 139.

kavranmasına engel teşkil eder.⁵² Dolayısıyla dili karşıtlık ilişkileri üzerine kurulmuş bir sistem olarak kabul eden Saussurecü teoride, dilin yapısı, eşzamanlı olarak görülür ve dil sistemi içinde vuku bulan ilişkiler de, eşzamanlı bir yaklaşımla analiz edilir. Burada söz konusu edilen eşzamanlı dil anlayışı ise, bir dilin tek bir zaman düzlemi bağlamında incelenmesi ve eşzamanlı öğeler arasında vuku bulan bağlantıların belirlenmesinden başka bir şey değildir. Dilin tarihsel deviniminden ziyade dönemsel karakterini vurgulayan eşzamanlı dil anlayışına, 1071 Alparslan dönemi Türkçesi, 1453 Fatih zamanı Türkçesi, 1923 cumhuriyet dönemi Türkçesi gibi örnekler verilebilir.⁵³

Elbette ki Saussure'un yapısalcı dil teorisi eşzamanlı bir dil anlayışını benimsemek suretiyle dilin tarihselliğini bir kenara itmez. Aksine Saussure, yapısalcı dil anlayışını, göstergenin keyfiliği düşüncesiyle dilin tarihselliği arasındaki bağa referansla temellendirir. Saussure'e göre, dilin tarihselliği aynı zamanda daha önce değinilen göstergenin keyfiliğini de ispat eden en temel verilerdendir. Gösteren ile gösterilen arasında temel ya da doğal bir bağ olsaydı, göstergenin zamandan etkilenmesini önleyecek temel bir özü olurdu. Oysa göstergenin zorunlu ve zaman dışı kalan bir yönü yoktur. Gösterge ses ya da anlam yönünden değişebilir bir nitelik taşımaktadır. Gösterge, keyfi olduğundan tümüyle tarihe bağımlı, onun etkisindedir. Belli bir zamanda, gösteren ile gösterilenin birleşimi tarihsel sürecin olası bir sonucudur.⁵⁴

Göstergenin tarihsel süreçte değişebilen niteliği, dilin eşzamanlı şekilde işleyen sistematik özelliğini yansıtır. Bu sürecin dil için bu şekilde işlemesinden dolayı, anlamlar, geçmişten miras alınmadıkları gibi, anlam veren öznelerin bir yaratıları da değildirler. Eğer dil ve anlam arasındaki ilişki bu şekilde ise, bu ilişki nasıl açıklanmalıdır. Saussure'un terimleriyle ifade edildiğinde, bir göstergenin anlamına ilişkin açıklamanın "gösterenle" onun "gösterileni" arasındaki ilişkiye bir açıklama getirmesi gerekir. Tek başına farklı dillerin var oluşu, gösterenle gösterilen arasındaki ilişkinin konsensüse dayalı bir ilişki olduğunu ispat eder. Saussure'e göre tek tek sözcüklere anlamlarını veren şey, bir bütün olarak öğelerin yapı kazanmış sistemi olarak dildir. Anlam, dil söz konusu olduğunda, göstergeler olan öğeler arasındaki farklılık

⁵² West, **a.g.e.**, s. 227.

⁵³ Yüksel, **a.g.e.**, s. 12.

⁵⁴ Culler, **a.g.e.**, s. 38.

gösteren ilişki ya da karşıtlıklara bağlıdır. Göstergenin kalıcı olan bir nüvesi olmadığına göre, o, başka göstergelerle olan ilişkileri içinde bağıntısal bir şey olarak tanımlanmalıdır.⁵⁵ Bu bağıntısal ilişki, dil sistemi içindeki eşzamanlı süreç dâhilinde oluşmaktadır. Yani dil eşzamanlı olarak işlemektedir.

İşte tam da bu eşzamanlı işleyiş nedeniyle dilin yapısal bir sistem olarak incelenme imkânı açığa çıkmaktadır. Dilin yapısal analizi dili tarihsel olana indirgemek suretiyle ele alan ve ona ilerlemeci tarih anlayışı düşüncesinde bir erek öngören yaklaşımların önüne geçerek farklı dillerin dönemselsel ve sistemli bir bütün olarak incelenmesinin imkânını oluşturur. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere yapısal dil teorisi yalnızca dil analizleriyle sınırlı kalmamış, birçok sosyal bilim üzerinde etkilerini göstermiştir. Bu etkinin en belirgin biçimde gözlemlenebildiği alan ise antropoloji olup, Levi-Strauss'un yapısal dil analizi varlığını Saussurecü yapısal dilciliğe borçludur.

B- YAPISALCI KÜLTÜR ANALİZİ

1. Claude Levi-Strauss

Levi-Strauss, Saussure'un dil sistemleriyle ilgili düşüncelerini alır ve onu mitler, adetler ve tüm sosyal sistemlere uygular. Levi-Strauss için bütün toplumsal sistemler, hayat-ölüm, erkek-dişi, sıcak-soğuk, ıslak-kuru, düz-eğri ve en temelde de doğa-kültür gibi, insan yaşamının temel ilgilerini ifade eden dikotomilerce yönetilen evrensel bir ikili kod'un değiş tokuş ve birleşimlerini cisimleştirir.⁵⁶ Kültürü bir sistem olarak gören Levi-Strauss, onu, öğeleri arasındaki yapısal ilişkileri göz önünde tutarak çözümler. Ona göre, kültür sistemlerindeki evrensel kalıplar insan zihninin değişmeyen yapısının ürünüdür: Akrabalık ilişkileri, sanat, din, mitler, törenler ve yemek pişirme gelenekleri üzerine kapsamlı çözümlenmelerinde de bu tür yapılar saptamasına karşın, Levi-Strauss için yapı terimi öncelikle zihinsel yapı anlamını taşır.⁵⁷

Her ne kadar Levi-Strauss'un kuramının kurucu ilkeleri genel olarak Saussure'un ortaya attığı yapısal dilbilime dayansa da, Levi-Strauss yapısal dilbilimi geliştiren Prag

⁵⁵ West, **a.g.e.**, s. 228.

⁵⁶ Hollinger, **a.g.e.**, s. 132.

⁵⁷ **A.g.e.**, 132.

Okulu'nun kurucularından, özellikle de N. S. Trubetskoy'un düşüncelerinden yola çıkarak, bilinçdışı altyapı kavramı üzerinde de durmuş ve terimleri kendi başlarına birer birim olarak ele almaktansa, aralarındaki ilişkileri vurgulayan bir yaklaşım geliştirmiştir. Gene Prag Okulu'nun kurucularından Roman Jakobson'un, konuşma seslerindeki ayırıcı özellikleri karşıtlıklar halinde gruplandırarak çalışmalarından hareketle, insan zihninin nesnelere ikili karşıtlıklar olarak algılanması nedeniyle, ortaya bilinçdışı bir üstyapı çıktığı görüşünü benimsemiştir.⁵⁸

Levi-Strauss'un sisteminde, insan zihni pek çok doğal malzemeyi barındıran bir depoya benzer. Zihin bu depodan seçtiği ikili öğelerle farklı yapılar oluşturur; ikili karşıtlıklar da, tek tek öğelere ayrılarak yeni karşıtlıklara temel sağlar. Levi-Strauss'a göre, toplumsal yaşamın bütün biçimleri, zihinsel etkinlikleri düzenleyen genel yasaların işleyişini temsil eder. Bu kurama göre bütün kültürlerin temelinde yapısal benzerlikler vardır ve kültür birimleri arasındaki ilişkilerin çözümlenmesi insan düşüncesinin evrensel ilkelerine ışık tutabilir.⁵⁹ Levi-Strauss'un bu kuramına göre, toplumsal örgütlenme modelleri, tıpkı bir dilin kuralları gibi, bir kuşaktan diğerine, bilinçli olarak anlaşılmaksızın ve seçilmeksizin aktarılır. Bundan dolayı, tıpkı dil gibi toplum da, sadece bireysel sosyal güçlerin amaçlarını veya eylemlerini inceleyerek anlaşılabilir. Levi-Strauss, herhangi bir toplumun veya toplumsal grubun örgütlenmesinden ziyade, insan düşüncesine ilişkin olguların ortaya konulmasıyla ilgilenmiştir.⁶⁰

Leach'in de belirttiği üzere, Levi-Strauss, insan aklına ilişkin evrensel doğruları ortaya koyma çabasıdadır. Ona göre, evrensel doğrunun doğal olma zorunluluğu vardır. Fakat kendisi insanı insan-hayvandan ayıran şeyin, kültür ve doğa arasındaki ayırım olduğu varsayımından yola çıkarak, doğa dışı olanın, yani kültürün, insanın insanlığı olduğunu iddia etmektedir. Levi-Strauss'un yazılarının ana problemi, kültürün (insanlığın bir özelliği olarak) doğadan (insanın bir özelliği olarak) nasıl ayrıştırılabileceği değildir. O aynı zamanda insan kültürü ile doğası nasıl bir bütün oluşturur sorunuyla da ilgilenir. Levi-Strauss, Freud'dan aldığı düşünceye uygun olarak

⁵⁸ **Ana Britanica Ansiklopedisi**, Ana Yayınları, İstanbul 1990, c.1, s. 294.

⁵⁹ **A.e.**, s.294.

⁶⁰ Leach, **a.g.e.**, s.9.

insan varlığının anlaşılmasında “bilinç” kadar “bilinçsizlikten” de söz etmek gerektiğini ileri sürer. Freud gibi Levi-Strauss için de, “id” doğal, “bilinçli ego” ise kültürel. Bu noktadan hareketle Levi-Strauss, insan aklının derinliklerine ulaşmaya çalışır ve “bilinçsizliğin” yapısal yanlarını incelemeye koyulur. Ancak konuyu psikoloji yoluyla değil dilbilim aracılığıyla ele alır.⁶¹

1.1. Levi-Strauss’un Yapısalcılığının Arka Planı:

West’in değerlendirmesini esas alırsak, Levi-Strauss’un düşüncesinin arka planını, jeoloji, Freud (psikanaliz) ve Marxizm’in oluşturduğunu söyleyebiliriz. Yapısalcılığın her halde en inatçı ve en yılmaz savunucusu olan Levi-Strauss’un analizlerinde, Saussure ve Jacobson’un tesirleri kendini açık bir şekilde tezahür ettirse de, onun, antropolojinin özgünlüğünü, kolektif fenomenlerin bilinçsiz doğasından aldığı şeklindeki yaklaşımı Freud ile bağlantısını akla getirir.⁶²

Freudçu psikanalizin klasik psikoloji ve insan felsefelerine karşıt bir biçimde bilinç, akıl, doğa vb. kavramların ve bu kavramlara bağlı olarak ileri sürülen bilinçli, rasyonel ve doğal nitelermelerinin kendi başlarına bir anlam ifade etmediklerini, bilinçli olduğu düşünülen birçok eylemin arka planında bilinçdışının var olduğu yaklaşımı Levi-Strauss için önemli bir hareket noktası oluşturmuştur. Levi-Strauss’a göre, Freud en duygusal davranışların, en rasyonel işlemlerin gerçekte mantık öncesi bir niteliğe sahip olduklarını ve söz konusu mantık öncesi boyutun daha anlamlı olduğunu vurgulayarak, rasyonel-irrasyonel, mantıksal-mantık öncesi, akılcı-duygusal gibi karşıtlıkların gerçek karşıtlıklar olmadıklarını açığa çıkarmıştır.⁶³ Freud’un bu yaklaşımından hareketle, söz konusu karşıtlıkların boş bir oyundan ibaret olduğunu düşünen Levi-Strauss’un, varlık ve eşyada onları birbirinden ayıran ve her birine anlaşılabilir bir bütünlük sağlayan biçimlerin öz değerini daima koruduklarına inanarak yapısalcı bir analiz imkânına ulaştığını söylemek mümkündür.⁶⁴

⁶¹ A.g.e., s. 121.

⁶² West, a.g.e., s. 229.

⁶³ Smith, a.g.e., ss.139-140.

⁶⁴ Levi-Strauss, Claud, **Hüzünlü Dönenceler**, Çev. Tahsin Yücel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2002, s. 57.

Freud'un rüya yorumları, mitoslar ve nevroz üzerine çalışmaları Levi-Strauss'u etkilemiş ve hastalarının korkuları, cinsel sorunları, fetişler, kâbusları, fobileri vb. üzerine yaptığı açıklamalar ona ilginç veriler sağlamıştır. Her bir hastada çok farklı bir şekilde tezahür edebilen fenomenlerin temelinde var olduğunu söylediği oluşturuca etkenlerin sınırlı bir repertuarı olarak değerlendirebilme yetisi, Levi-Strauss'a göre Freud'un başarısıdır. Freud'un açıklamalarındaki benlik (id), ego ve süper ego'nun birbirleriyle sistematik ilişkide bulunduğu bir zihin tasarımı Levi-Strauss'un yapısalcılığı için kullanışlı bir argüman olarak gelir.⁶⁵ Freud'un hastalarına yönelik bulguları, tüm hastaların kişilikleri, yaşam süreçleri ve diğer tüm koşullar oldukça farklı olmasına rağmen, her problemin, benzer gizli zihinsel mekanizmalara göre açıklamayı sağlayan bir imkân sunması Levi-Strauss'a oldukça kullanışlı bir açıklama modeli sunmuştur. Freud'un, psişik içerik üzerine temellendirdiği bilinçdışı kavramını kolektiviteyle ilişkilendiren Levi-Strauss, bu kavramla, toplumun eşzamanlı kavranışı, kolektif yapıların bireye önceliği ve psikolojik içerikten ziyade akıl kuramına yönelmiştir.⁶⁶

Levi-Strauss'un yönteminin arkasında yatan ikinci unsur ise jeolojidir. Smith'in aktardığı gibi, yerbilim nasıl ki geniş kırsal alanlardaki oluşumların (tepeler, nehirler, vadiler, bitkiler, vb) kayaların altındaki gizli yapıların açıklanması için kullanılmasına benzer bir biçimde, jeolojinin ortaya koymuş olduğu bu açıklama modeli, Levi-Strauss için kültür ve kültürel formların açıklamasında, kültürün görünürdeki formlarının altında yatan derin, nedensel oluşumları açığa çıkarabilmesine yönelik bir model olarak işlev görmüştür. Levi-Strauss önemli olan hususun ayrıntıyı açıklamak değil, ayrıntıyı kullanmak suretiyle, altta yatan daha büyük ve önemli olan ve oluşturuca bir karaktere sahip yapıları yeniden kurmak olduğunu düşünür.⁶⁷ Levi-Strauss'a göre her doğa görüntüsü, ilkin ona vermek istenilen anlamı vermekte insanı özgür bırakan engin bir karmaşa gibi gelir. Ama tarımsal oluşumların, coğrafi engebelerin ve tarih öncesinde yer alan dönüşümlerin ötesinde bütün atomların en derini, diğerlerini önceleyen, belirleyen ve büyük ölçüde açıklayan unsurdur. Levi-Strauss, tüm bu farklılıkların

⁶⁵ Smith, **a.g.e.**, ss. 139-140.

⁶⁶ **A.g.e.**, ss. 139-140.

⁶⁷ **A.g.e.**, s. 140.

arkasında belirleyici bir unsur olduğunu şu şekilde ifade eder, “ Bugün benim kurak bir toprak gibi gördüğüm bu alan eskiden iki okyanusun birbiri ardında var olduklarının kanıtıdır. On binlerce yıllık bir fasılayı kanıtlayan birbirine benzemez karmaşık kıvrımlar sunan iki amenik kendini gösterirse işte o anda zaman ve mekân birbirine karışır. Anın yaşayan çeşitliliği çağları birbirine bitiştirir ve sürdürür.”⁶⁸

Freud’un psikanalizi ve jeolojinin yöntemi, yapısalcı kültür analizinin inşasında iki farklı etken olsa da, Levi-Strauss’un, Jeoloji ile Freud’un yorumları arasında benzerlik bulunduğunu belirtmek gerekir. Levi-Strauss bu benzerliği şöyle ifade eder; “Freud’un teorileri ile karşılaştığımda bunlar bana kurallarını jeolojinin koymuş olduğu bir yöntemin tek başına insana uygulanması gibi görünmüşlerdir. Her ikisinde de araştırmacı, görünüşte nüfuz edilmesi mümkün olmayan olaylarla karşı karşıyadır, her ikisinde de karmaşık bir durumun unsurlarının dökümünü yapmak ve onları tartmak için bütün zihni becerilerini ortaya koymalıdır. Duyarlılık, sezgi ve seçme yeteneği. Oysa ilk bakışta tutarsız gibi görünen bütünün içindeki düzen ne tesadüfî ne de keyfidir. Jeologların ve psikanalistlerin tarihi, tarihçilerin tarihinden farklı olarak, fizik ya da psişik evrenin bazı temel özelliklerini sanki biraz canlı bir resim gibi zaman içinde yansıtmaya yönelir.”⁶⁹

Psikanaliz ve jeolojinin yanı sıra Levi-Strauss’un yapısalcı yönteminin arkasında Marxizm de oldukça etkin bir unsur olarak karşımıza çıkar. Marx, ekonomik ve siyasal yaşamın yüzeydeki çeşitli oluşumları (grevler, devrimler, yoksulluk, sömürü, bilinç, ideoloji, vb.) daha derindeki nedensel bir bağla ilişkilendirmiştir. Bu derindeki bağ sermaye sahipliği, üretim araçları ve sınıfsal yapılar ve onlardan çıkan sınıf çıkarları arasında döner.⁷⁰ Yani Marx, kısaca üst yapıların alt yapılar tarafından oluşturulduğunu varsayar. Tıpkı Marx gibi, Levi-Strauss da, toplumsal gerçekliğin pek çok düzeyden oluştuğunu düşünür ve alt yapının öncelikli oluşuna vurgu yapar, fakat Levi-Strauss, bu ilişkinin mantıklı bir şekilde ifade edilmesine rağmen, karmaşık, değişken hatta çelişkili olduğunu kabul eder.⁷¹

⁶⁸ Levi-Strauss, **a.g.e.**, s. 58.

⁶⁹ **A.g.e.**, s. 58.

⁷⁰ Smith, **a.g.e.**, s. 139.

⁷¹ Morris, **a.g.e.**, s. 456.

Marx, nasıl fizik sadece duyu verileri üzerine kurulamıyorsa toplumbilimin de olaylar düzleminde kurulamayacağını kesin bir şekilde göstermiştir. Amaç; bir model kurmak, özelliklerini ve laboratuarda ne türden tepkiler göstereceğini incelemek ve bu gözlemleri ön kestirimlerden çok farklı olabilen görgül olaylara uygulamaktır. Marxizm, bir başka gerçeklik düzleminde jeoloji ve kurucusunun kendine ve yeteneğine verdiği anlamda psikanizle aynı yolda gitmektedir. Üçü de anlamın bir ilişki türünü bir başka ilişki türüne indirgemek olduğunu kanıtlamaktadır. Doğru gerçekliğin hiçbir zaman en kolay görünen gerçeklik olmadığını, hatta doğruluğun kendini gizleme eğiliminde var olduğunu ortaya koymaktadır. Hepsinde amaç duyulur olanla ussal olan arasındaki ilişkinin ortaya çıkarılmasıdır ve özelliklerin hiçbirinden vazgeçilmeksizin duyulur olanı ussal ile bütünleştirmeye yönelik bir tür üst usçuluktur.⁷²

İfadelerinden de anlaşıldığı üzere, Levi-Strauss yapısalcı kültür analizi metodunun inşasında Marxizmle olan ilişkisini ortaya koymaktadır. Levi-Strauss'un yapısalcılığının arka planına yönelik kısa değerlendirmeden sonra onun yapı kavramına yaklaşımını da kısaca aktarmakta fayda görmekteyiz.

1.2. Levi-Strauss'ta Yapı

Yapı terimi, toplumsal davranışlarda tekrar edilen kalıplar ya da daha karakteristik kapsamda toplumsal sistem veya toplumu oluşturan farklı öğelerin arasındaki düzenli ilişkileri ifade eden bir terimdir. Mesela, yapı terimiyle bağlantılı olarak bir toplumun farklı akrabalık, dini, siyasi, ekonomik ve başka kurumlarının onun toplumsal yapısını meydana getirdiği ve bu yapının bileşenlerinin de normlar, değerler ve toplumsal rollerden oluştuğu söylenebilir. Bununla birlikte, yapının mahiyetine dair yürütülen tartışmalarda üzerinde uzlaşıya varılabilmemiş bir tanımlama olmadığı gibi, tüm açıklamaları kapsayıcı bir yapı tanımına ulaşma çabaları da sonuçsuz kalmıştır. Bundan dolayı, sosyal bilimlerde yapı kavramının en ele avuca sığmayan kavramlar arasında olduğu yönünde genel bir kanı vardır. Bunun bir sonucu olarak, sosyal bilimlerde yapı teriminin sınırları belirli bir kavram olmaktan ziyade bir metafor işlevine sahip olmasından dolayı, bir kavram olmadığı ve kesin sınırlarla tanımlanamayacağı görüşü hâkim olmuştur.⁷³

⁷² Levi-Strauss, **a.g.e.**, s. 59.

⁷³ Marshal, **a.g.e.**, ss. 804-805.

Yapı kavramı karmaşık bir ilişkiler ağını ifade eden ve net bir tanımlamaya sahip olmayan bir kavram olsa da yapısalcılıkta, duyu organlarıyla doğrudan algılanabilen bir şey değil, zihinsel bir inşa olarak kabul edilir. Buna göre, gerek dilbilim, gerek sosyal, gerekse antropolojik teoriler söz konusu olsun, herhangi bir yapısalcı teori için yapı dili, toplumu ve kültürü sistemli bir bütün olarak analiz etme imkânını sağlayan ve dil, kültür ve toplum içindeki bireyleri aşmakla birlikte onların zihinlerinde anlaşılabilir varlığını sürdüren bir karaktere sahiptir. Bu adeta herhangi bir sistemin, sisteme içkin programının o sistemi oluşturan öğeleri arasındaki ilişkiyi belirlemesine benzer bir biçimde, dilsel, toplumsal ve kültürel oluşumların ancak zihinsel bir temelde anlaşılabilir bir yapı kavramına bağlı bir şekilde belirlendiği anlamına gelir. Her ne kadar fertler eylemlerini kendi tercihleri doğrultusunda gerçekleştiriyor oldukları kanısına sahip olsalar da, fertlere aşkın olan yapılar bilinçdışı bir biçimde fertlerin mümkün eylem biçimlerini ve bu eylemlerden herhangi birini hayata geçirmelerinde belirleyici bir rol oynar. Bununla birlikte, bu belirleme mekanik yasaların hüküm sürdüğü bir tarzda değil dinamik bir yapı kavramına bağlı olarak gerçekleşir.⁷⁴ Yapısalcı teori, yapının dinamik karakterini ortaya koyarak bir olgunun açıklanmasında tarihe başvurma yerine, yapı ve yapıyı oluşturan öğeler arası ilişkileri ele alır. Toplumu ve kültürü bir sistem olarak kabul ederek, öğeler arasındaki ilişkileri tarihsel, psikolojik ve nedensel ilişkilerle değil, temeldeki yapıyla ve bu yapının öğeleri arasındaki ilişkiler düzleminde incelemektedir.⁷⁵

Yapı kavramına yaklaşımında Levi-Strauss esas itibariyle Durkheim'in sosyolojik Kantçılığından yararlanır. Bu perspektiften bakıldığında toplum, üyelerinin hakkında çok az bilgi sahibi oldukları gereçlere sahiptir ve gereçler bilinçdışının düzenleyici mekanizmaları olarak işler.⁷⁶ Bundan dolayı, onun da yapı kavramına yaklaşımında yapının eylem üzerinde belirleyiciliğine vurgu vardır. Zira Levi-Strauss toplumun çeşitli düzeylerde bir yapılar bütününe içerdiği kanısındadır. Bireyleri çeşitli yasalara göre düzenleyen bu yapılar bütününe ise, aile sistemleri, toplumsal örgütlenme, ekonomik katmanların farklılaşması -ve benzeri- oluşturur. Bu düzenleyici yapıların da

⁷⁴ Morris. **a.g.e.**, s. 59.

⁷⁵ Aslantürk, Zeki; Amman, Tayfun, **Sosyoloji**, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2001, s. 439.

⁷⁶ Giddens, **a.g.e.**, s.150.

düzenlenebilir olduğunu düşünen Levi-Strauss, bunun şartının, aralarındaki bağıntıların birbirleri üstündeki senkronik etkilerini ortaya koymak olarak ifade eder.⁷⁷ Fakat yapıya yapılan tüm bu vurgulara rağmen Levi-Strauss, yaşantı düzeyi ile tasarım düzeyi arasında bir ayırım yapar. Aile yapıları, toplumsal örgütlenme vb. yaşantı düzeyinin, mitler, din, ideoloji tasarım düzeyinin kapsamına girer. Dolayısıyla da toplum yapılarının tümüne indirgenemez. Çünkü yapı kavramı dönüşümler kavramıyla daha açıklayıcı bir role sahip görünür.⁷⁸

Leledakis'in de belirttiği gibi, Saussure'un dil-konuşma ayrımının Levi-Strauss'un yapısalcılığındaki karşılığı yapı-olay ayrımıdır. Levi-Strauss yapı ve sistem arasında net bir ayırım yapmaz. Yapı kavramı sadece dönüşümler fikriyle ilişkisi nedeniyle açıklayıcı bir role sahiptir. Yapı ve sistem terimleri birbirlerinin yerine kullanılan terimlerdir.⁷⁹ Daha önce yapının veri olarak doğrudan gözlemlenebilen bir şey olmadığına, araştırmacının modeller biçiminde bir kurgusu olduğuna değinilmişti. Levi-Strauss'a göre ortaya konulan modelin yapı niteliği kazanabilmesi için şu şartları taşıması gerekmektedir: 1) Yapı bir sistem niteliği sunar; bundan dolayı herhangi bir öğedeki değişiklik tüm öğelerde değişikliklere yol açar. 2) Her model her biri aynı diziden bir modelde karşılık bulan bir değişim kümesine bağlıdır; böylece bu dönüşümlerin bütünü bir model kümesi oluşturur. 3) Bu özellikler üyelerden birinde meydana gelen değişikliğin modelde nasıl bir sonuca neden olacağını kestirmemizi sağlar. 4) Model, gözlemlenen tüm olguları kapsayacak şekilde kurulmuş olmalıdır.⁸⁰

Bu doğrultuda olmak üzere, Levi-Strauss yapısal analiz için gereken prensipleri şu şekilde ortaya koyar:

Toplumsal olguların bilimsel incelemesi için iki yöntem ilkesi vardır. Birinci olarak; toplumsal ilişkiler ayrı ayrı değil, karşılıklı bağıntılar içinde, sistem oluşturan bütünlükler olarak ele alınmalı. İkinci olarak; bu sistemlerin nasıl doğdukları ve evrimlerinin incelenmesinden önce iç mantıklarının çözümlenmesi gerekir.⁸¹

⁷⁷ Levi-Strauss, **Din ve Büyü**, s. 17.

⁷⁸ **A.g.e.**, s. 17.

⁷⁹ Leledakis, Kanakis, **Toplum ve Bilinçdışı**, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000, ss. 77-79.

⁸⁰ Levi-Strauss, **a.g.e.**, ss. 16-17.

⁸¹ **A.g.e.**, s. 159.

2. Yapısalcı Kültür Analizi

Yapısalcılığın genel olarak, kültüre ilişkin kendine has düşünme biçimiyle Batılı perspektifte köklü bir dönüşüme yol açtığını söylemek mümkündür. Batılı kültür kavrayışının tarihsel arka planına şöyle bir göz attığımızda, Batılı düşünme biçiminin, köklerinin Antik Yunan'a kadar geri giden düalist karakterinin bir sonucu olarak Batılı olan ve olmayan ayırımına vücut verecek bir tarzda şekillendiği söylenebilir. Antik Çağda Yunanlı olmayan ve Yunanistan'a sonradan gelenler barbar olarak nitelenirken, söz konusu ayırım en radikal formuna modern bilim ve felsefenin doğuşunun vücut verdiği Aydınlanma düşüncesinde ulaşmıştır. Aydınlanmayla birlikte Batılı bellek aklını kullanma gücünü kendi ellerine aldığı ve bilimsel gelişmelerle birlikte tüm insanlık için model teşkil edecek en ileri kültür düzeyine ulaştığı şeklinde bir inanca kapılmıştır. Bu inancın açık sonucu, modern olan ve olmayan, modern olana yakın olan ve olmayan kültürler arasında bir ayırma gidilmesi olmuştur.⁸² İşte tam da bu anlayış yapısalcılık öncesi kültür analizlerinin hâkim rengini oluşturmuştur. Buna göre, kültürler rasyonel olana, modern bilimsel enstrümanlara yakınlıkları ölçüsünde değerler hiyerarşisi içindeki yerlerini alabilirler. Antropolojik yaklaşımlar dikkate alındığında da söz konusu anlayışın modern-ilkel ayırımında varlığını sürdürdüğü söylenebilir. Lineer bir tarih anlayışının vücut verdiği bu perspektif, kültürlerin irrasyonel olandan rasyonel olana doğru tarihsel bir evrim geçirdiklerini, bunun nihai noktasının ise, Batı kültüründe karşılığını bulduğunu ifade eder. Dolayısıyla Batı kültürünün sahip olduğu düşünce ve değer sistemlerinden uzak olan kültürler geri kalmış ve ilkel kültürler olarak görülmek durumundadır. Buna karşın yapısalcılık, kültürleri tarihsel ve lineer bir yaklaşım düzleminde ele almayı, kültürlerle vücut veren yapıya dikkat çektiği için, söz konusu ileri-geri ayırımlarını imkânsızlaştırır. Yapısalcılık açısından bakıldığında, kültürleri insan olan ve olmayan (modern-ilkel) şeklinde ayırmak en iyimser ifadeyle batılı etnosentrik yaklaşımın tezahüründen başka bir şey değildir.⁸³

Levi-Strauss'un da vurguladığı üzere, Batılı kültür analizleri kendi etnosentrik (ethnocentric) yaklaşımlarını evrimcilik ile bilimsel bir statüye taşımaya çalışmıştır. Bu

⁸² Leach, **a.g.e.**, ss. 28-29.

⁸³ Haviland, William, **Kültürel Antropoloji**, Çev. Hüsamettin İnanç ve Seda Çiftçi, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2002, ss. 87-88.

yaklaşımına bağlı olarak, kendisine duygusal olarak ters gelen kültürel formları ve zihinsel olarak kavrayamadığı farklılıkları yadsıma eğiliminde olan çağdaş insan, kültürlerin çeşitliliğini kendisi açısından hoş ve anlaşılabilir olmayan boyutlarından arındırıp açıklayabilmek amacıyla evrimci bir anlayışı yürürlüğe koymuştur. Her ne kadar kültürlerin çeşitliliğini onaylıyor görünse de, söz konusu etnosentrik yaklaşım, kültürlerin çeşitliliğini Batı kültürüne indirgemek suretiyle ortadan kaldırma amacındadır. Levi-Strauss'un özellikle vurguladığı bu hususa göre, birbirinden uzak ve eski toplumların farklılıkları ortak bir noktadan hareket ederek aynı hedefe yönelmesi gereken tek bir gelişme sürecinin belirli evreleri olarak ele alındığı takdirde, çeşitliliğin sadece görüntüde kaldığı ortaya çıkacaktır.⁸⁴

Her ne kadar yapısalcı yaklaşımlar birbirinden oldukça farklılık arz etse de, onların kültüre yönelik yaklaşımlarında belli bir takım ortak nitelikler taşıdıklarını söylemek mümkündür. Zira yapısalcılar, kültürel fenomenlerin kuruluşunun sistemi ve doğanın algılanış biçimini, zihinsel sistemin işleyişinin bir yansıması ve dönüşümü olarak kabul ederler. Onlara göre, doğa ve zihnin işleyişi ortak ilkeler çerçevesinde olmaktadır ve insan zihninin yapmış olduğu, doğanın dönüştürülmesinden ibarettir.⁸⁵ Gene yapısalcı yaklaşıma göre, derinlik dış görünüşü açıklar. Yapısalcıların en temel görüşü, toplumsal yaşamın sadece yüzeysel olarak kaotik, öngörülemez ve farklı olduğudur. Bu farklılık görüntülerine rağmen bunların altında gizli, oluşturucu mekanizmalar bulunur. Dolayısıyla yüzeyde görünenleri kavramak için derindeki düzleme bakmak gerekir. Ayrıca bu derinlik yapısaldır. Derindeki oluşturucu mekanizmalar sadece hazır ve etkili değil, ayrıca örgütlü ve yapıldır.⁸⁶

Yapısalcılar, derinde yatan bu yapıları öğelerin sınırlı bir kümesinden oluşmuş olarak görme eğilimindedirler. Bu öğeler dış görünüşün farklılığını açıklayan biçimde bir araya gelir ve yeniden birleşirler. Yüzeyde kültürel fenomenler çok çeşitlilik arz etse de (Antropolog çeşitli kültürleri araştırmaya başladığında önce farklılıklar çarpıcı gelir) tüm kültürler, insan zihninin bir edimi -ürünü- olduğuna göre, yüzeyin altında tüm kültürlerde ortak olan öğelerin bulunduğu söylenebilir. İnsan kültüründeki bu evrensel

⁸⁴ Levi-Strauss, **İrk-Tarih- Kültür**, Çev. Komisyon. Metis Yayınları, İstanbul 1995, s. 27.

⁸⁵ Leach, **a.g.e.**, s. 25, 26.

⁸⁶ **A.g.e.**, s. 28.

öğeler yalnızca yapılar düzeyinde var olmakta, hiçbir zaman görünür olgular düzeyinde var olmamaktadır. Yapısalcılar, kültürel olguların -kültürün öğelerinin- birbirinden yalıtılarak tek tek ele alınışının bu evrensel nitelik hakkında herhangi bir sonuç sağlayamayacağı iddiasındadırlar. Kültürel analizde bize bilgi veren şey, kültürün öğeleri arasındaki zıtlık ve birbirleriyle olan ilişkilerdir.⁸⁷ Yapısalcılar kendilerini, toplumsal aktörlerce görünmeyen kimi gerçekleri keşfeden bilimsel ve objektif gözlemciler olarak görme taraftarlarıdır. Onlara göre kültür dile benzer. Zira nasıl ki dil kelimelerden ve hatta seslere benzer mikro öğelerden oluşan bir sistem olarak anlaşılıyorsa ve söz konusu öğeler arasındaki ilişkiler anlamı mümkün kılıyorsa, yapısalcı dilbilimin bu yaklaşımında benzer bir biçimde, yapısalcı kültür analizleri de kültür içerisinde işaretler, kavramlar ve benzeşen öğeleri ve bu öğelerin mesaj taşımak için nasıl düzenlendiğini inceleme çabasıdır.⁸⁸

Yapısalcı analizi kültür incelemelerine uygulayan en önemli kişi Levi-Strauss'tur. O, kendi yapısal antropolojisinde insanların dünyalarını nasıl sınıflandırdıkları üzerinde durmak yerine, düşünme sistemlerini nasıl oluşturdukları problemine odaklanarak, insan düşüncesini üreten modelleri ortaya koymaya çalışmıştır. Bu amacı gerçekleştirmek için Levi-Strauss, temel olarak Yaban düşünceden hareketle insan zihninin problem çözme ve dünyayı algılamadaki yapısal işleyişini ele almıştır. Levi-Strauss, tüm insanların ve toplumlarının zihin dünyalarının temelinde, zihnin işleyişini düzenleyen aslî bir yapının varlığını var sayar. Bu yapı insanların evrensel birliğinin temelini oluşturur. Bu yapıyı oluşturan unsur ise, insanın da içinde bulunduğu evrenin temel ilkesi olan düzen olup, o kendini insan zihninde düzen ve sınıflandırma talebi şeklinde tezahür ettirir. Çünkü insan içinde bulunduğu evrenin bir parçasıdır ve doğa insanda bu şekilde içkindir.⁸⁹ İnsan ile doğal çevresi arasında diyalektik bir ilişki olduğunu düşünen Levi-Strauss, gündelik yaşamla toplumsal üst yapılar arasındaki ilişkinin akıl aracılığıyla gerçekleştiğini ve aklın simgeler dolayısıyla insanın doğal ve toplumsal çevresindeki nesnelere sınıflandırmak suretiyle kendi dünyasına bir düzen sağladığını düşünür. Levi-Strauss, bu ilkeyi şöyle

⁸⁷ A.g.e., ss. 28-29.

⁸⁸ Smith, a.g.e., ss. 135- 136.

⁸⁹ Özbudun, Sibel; Balkı, Şafak, **Antropoloji-Kavramlar-Kuramcılar**, Dipnot Yayınları, Ankara 2005, s.195.

ifade eder; “insanoğlunun tüm entelektüel girişimlerindeki ortak payda her zaman bir düzen koymak olmuştur. Şayet bu, insan zihninin temel düzen ihtiyacını temsil ediyorsa, insan zihni de evrenin bir parçasıdır, çünkü evren bir kaos değildir ve evrende bir düzen vardır.”⁹⁰ Söz konusu yaklaşım çerçevesinde değerlendirildiğinde, kültürel fenomenlerin kuruluşu da, doğanın insan zihni tarafından algılanışı ve doğadaki nesnelerin düzen ilkesine göre dönüştürülmesi yoluyla gerçekleşir. Zira Leach’in de belirttiği üzere, Levi-Strauss, ilkeller üzerine incelemelerinden elde ettiği tecrübeden hareketle, insan toplumlarının empirik çeşitliliğinin arkasında bir birlik olduğu ve insan aklının temelde her yerde aynı olduğu sonucunu elde etmiştir. İnsan toplumlarının kültürel çeşitliliğinin arkasındaki birliğe rağmen, kültürel fenomenlerin farklılaşmasının nedeni, ortak bir yapının yerel olarak ve kendiliğinden saptırılmasıdır.⁹¹ İnsan zihni ile kültürel fenomenler arasında kurulan ilişki sebebiyle, Levi-Strauss, kültürel gerçekleri ve temel zihin yapılarını araştırırken, kolektif temsiller ile bilinç dışı yapıları incelerken, zihin yapılarının kültürel verilere (mitoslara ve simgelere) içkin olduğunu düşünür.⁹² Levi-Strauss, toplumsal fenomenlerin ancak iletişim sistemi olarak düşünüldüğü takdirde anlaşılabileceğini düşünerek, antropolojiyi, anlam nosyonunu kendine rehber ilke olarak almış olan semiyolojik bir bilim olarak tanımlar.⁹³ Buna göre yapısalcı antropoloji, akrabalığı, törenleri, mitleri, mutfak kültürünü, totemleri ve anlamları farklılık örgülerinden, özellikle de ikili karşıtlıklardan türeyen birincil birimlerin oluşturduğu otonom sistemler olarak analiz eder.⁹⁴

Levi-Strauss’un öne sürdüğü varsayım, farklı kültürel anlatım biçimlerinin insanların kullandığı dil gibi örgütlenmiş olduğudur. Levi-Strauss, yapısalcı dilbilim incelemesinin ilkelerinden hareketle, diğer iletişim formlarının yapısını anlamamızı kolaylaştıracak mantıksal bir model çıkarılabileceğine inanır. Levi-Strauss’u bu anlayışa ulaştıran şey, antropolojinin temel birimi olan akrabalığın, dilin temel birimi olan ses birime tekabül ettiği varsayımdır. Fonem nasıl kendi yapısal öğelerine indirgeyip, sonra da karşıtlık, korelasyon bakımından ilişkilendiriliyorsa, benzer olarak akrabalıklar

⁹⁰ Levi- Strauss, Claude, **Myth And Meaning**, Schocken Books, New York 1979, ss. 12-13.

⁹¹ Leach, **a.g.e.**, s. 55

⁹² Morris, Brian, **Din Üzerine Antropolojik İncelemeler**, Çev. Tayfun Atay, İmge Kitabevi, İstanbul 2004, ss. 420-421.

⁹³ Morris, **a.g.e.**, s. 423.

⁹⁴ Leach, **a.g.e.**, s. 78.

incelenirken de, baba, anne, erkek ve kız kardeş gibi akrabalık terimleri arasındaki benzer ilişkiler analiz edilir. Levi-Strauss'a fonem ve akrabalık arasında analogi kurma imkânını sağlayan husus, ikili karşıtlıkların önemine duyduğu güvendir. Bu güven Levi-Strauss'un yapısal antropolojisini bu tür karşıtlıklara dayandırmasını sağlamıştır. Levi-Strauss'un metodu kültürel sistemlerde içkin olan ilişkili tüm ikili karşıtlıkların varlığını gerektirir. Mesala, İngiliz mutfağının kültürel sistemine bakıldığında iki doğrudan karşıtlık görülür. İçsel-dışsal (ulusal ve egzotik malzemeler) ve merkez-çevre (ana besinler ve ilave yiyecekler) karşıtlıkları, İngiliz yemek kültüründe, ana besinleri (bunlar içsel malzemelerden yapılır) ilave yemeklerden (bunlar ise egzotik malzemelerden yapılır) kesin olarak ayırt etme fonksiyonu görür.⁹⁵

Levi-Strauss'un yiyecek üçgeni analizi, yapısalci teorinin dilbilimden hareketle bir takım kültürel genellemelere nasıl vardığını anlamak bakımından oldukça önemlidir. Levi-Strauss, konuşma dilinden yoksun insan topluluğu olmadığı gibi yiyeceğin bir bölümünü pişirme işleminden geçirmeyen bir insan topluluğunun da olmayacağını varsayarak, pişmiş yiyeceği, kültür aracılığı ile işlenerek dönüştürülmüş çiğ yiyecek olarak görür. Böylelikle dönüştürülmüş-normal ve kültür/doğa ikili karşıtlıklarını temsil edecek bir yiyecek sistemi açığa çıkar. Bu karşıtlıklar, tüm insan kültürleri tarafından özümsemiştir. Her toplumun yenilebilir olarak gördüğü yiyecekler doğal imkânlarla sınırlı olmakla birlikte, yiyecek alışkanlıklarını belirleyen husus toplumun sahip olduğu alışkanlıklardır. Doğal farklılaşmalardan kaynaklanan yiyecek farklılaşmasına rağmen, yiyeceklerin kategorilendirilme biçimleri tüm kültürlerde benzerlik arz eder. Bu kategorilendirilmeyi belirleyen şey ise, her birine çok değişik saygınlık düzeyinin yüklenmiş olmasındandır. Farklı kültürler benzer biçimde yiyeceklerini ayırmakta ve karşılaştırılabilir türden önem ayrımları yapmaktadırlar. Levi-Strauss, kaynatarak pişirmeye göre, kızartarak pişirmeye daha fazla önem verilmesinin evrensel bir kültür özelliği olduğunu ileri sürer. Bu önem, yiyeceklerin pişirilme yöntemlerinin toplumsal farklılaşmanın simgesi olarak kullanılmaya uygun oluşundan kaynaklanmaktadır.⁹⁶

Levi-Strauss kültürel fenomenlerin farklılık arz eden tezahürlerinin altında evrensel ve aslî olan bir ilke olduğu iddiasını akrabalık sistemleri analiziyle de

⁹⁵ Keat ;Urry, **a.g.e.**, ss. 155-156.

⁹⁶ Leach, **a.g.e.**, ss. 30-36.

ispatlama çabası içindedir. Levi-Strauss akrabalık ilişkisini simgesel olarak incelerken, oldukça farklı düzlemlen materyaller toplamış ve yüzlerce farklı kültürden almış olduğu örneklerden hareketle, görünürdeki kültürel kaosu altında daha derin bir düzen olduğunu ileri sürmüştür. Akrabalık sistemlerinin sınırlı sayıda sistemlere indirgenebileceğini ve bunların da, yüzeysel olarak karmaşık fakat sayıca azaltılabilir kurallar tarafından oluşturulduklarını ileri sürmüştür. Bunların içinden en önemlileri, soy (bir klana kimin katılabileceği) ve evlilik (kimin kiminle evlenebileceğine izin verilmesi) meseleleri ile ilgili olanlardır. Hatta akrabalık kurallarından daha temel olanı, ensest ilişki tabusudur. Levi-Strauss evrensel olarak yasaklı olan bu tabuyu kültürel yaşam için başlangıç noktası olarak görmüş ve ensest yasağı ile dış evlilik kurallarını insan toplumunun doğuşunda anahtar etkenler olarak değerlendirmiştir.⁹⁷

Levi-Strauss, kültüre yapısalcı yaklaşımın gereği olarak, farklı kültürel sistemlerin kendilerinde içkin olarak barındırdığı yapısal özelliklerinin mantıksal bir dönüşümü olduğunu varsayar. Söz konusu varsayımını açıklamak için, tüm kültürlerde evrensel olarak var olduğunu düşündüğü iletişim sisteminin dönüşümü olarak gördüğü evlilik sisteminin değerlendirmesini yapar. Levi-Strauss'a göre, değişik toplumlardaki evlilik sistemleri hepsinin altında yatan ortak bir mantıksal yapının bir seriye -düzene- göre dönüşümleridir ve -erkekler arasında kadın alışverişi- bu toplumlarda var olan birçok takas sistemi içinde bir seçenek oluşturur. Levi-Strauss bir iletişim sistemi olarak takas sistemini kültürel bütünü aslı unsuru olarak görür ve bütünlüklü bir yapı oluşturan kültürel sistem içindeki akrabalık sisteminin işleyişini de, bu kültürel sistem içinde aslı olanı oluşturan ve bir kendisi de bir takas sistemi olan -sözcüklerin alış veriş- dilin işleyişine benzetir. Ona, göre gerek dil gerek evlilik, bir değişimin (kelimelerin ve kadınların değişimi) sonucu olarak oluşurlar ve bunların içinde takas sistemi aslı olanıdır. Her ikisi de bireyler ve türler arasında belli türden iletişim sağlamak için tasarlanmış bir işlemler bütünüdür. Evlilik sisteminin işleyişinde bir iletişim sistemi

⁹⁷ Morris, a.g.e., s. 425.

olarak bildiriye kabileler, soylar ya da aileler arasında dolaşan grubun kadınları oluşturur.⁹⁸

Levi-Strauss birçok toplumdaki kültürel sistemlerde asli olan takas sisteminin dönüşümü neticesinde vücuda geldiğini varsaydığı bu dönüşümü şu şekilde ifade etmektedir; “Nasıl ekonomi kuralları mal ve hizmet dolaşımını, dilbilimsel kurallar bildirim dolaşımını sağlamaya yarıyorsa, evlilik ve akrabalıkla ilgili kurallar da bir toplumdaki kadın dolaşımını sağlamaya yarar”.⁹⁹ Levi-Strauss bunların her ikisini de insan zihninin en üst düzeyde gerçekleştirdiği entellektüel yeteneklerini yansıtan bir iletişim biçimi olarak değerlendirir. Ayrıca, Philip Smith’inde belirttiği gibi, Levi-Strauss’un düşüncesinde, kadınların da sözcükler gibi değiş tokuş edilen şeyler olması, sembolik düşüncenin ortaya çıkışını sağlayan unsur olmuştur. Kültüre yönelik araştırma gerçekleştiren araştırmacının yapması gereken de bu sistemleri yöneten soyut kuralları çözümlenektir.¹⁰⁰

Levi-Strauss’un kültüre yönelik yapısalci analizini temellendirdiği bir diğer varsayımında kültürel gerçeklerin bilinç düzeyinde insan zihnine içkin temel yapıların dışavurumları olduğudur.¹⁰¹ Levi-Strauss söz konusu yaklaşımını izah etmek için, toplumun bir bütün olarak yorumlanmasında iletişim sistemini bir model olarak düşünür ve kültürün altta yatan dil benzeri niteliklerini ve onun oluşturucu biçimsel özelliklerini ortaya çıkarmak için kullanır. Bu model aracılığı ile incelenmekte olan toplumların bilinç dışı tutumlarının bilgisine ulaşabileceğini varsayar. Levi-Strauss’un bu yaklaşımının en güzel örneğini onun mit analizinde görebiliriz. Levi-Strauss çeşitli toplumlardaki mitleri karşılaştırırken, mitolojinin bir bütün olarak bir sistem -dil- oluşturduğu ve mit olarak her öykünün, bu sistem içinde seri olduğu varsayımından yola çıkar. Bu varsayımın gereği olarak, bir bütün olarak ele alındıklarında, mitolojilerin sistem içinde, hayvanlar, insanlar ve tanrıların konumlarının mecaz yoluyla

⁹⁸ Leach, **a.g.e.**, ss. 113-115; Levi-Strauss, **Structural Anthropology**, Translated from French by Claire Jocabson and Broke Grunfast, Schopt Anchor books, Doubleday & Company inc., Gordon City, New York 1967, s. 61.

⁹⁹ Levi-Strauss, **a.g.e.**, ss. 12-13.

¹⁰⁰ Smith, **a.g.e.**, s. 143.

¹⁰¹ Morris, **a.g.e.**, s. 425.

anlaşılmasını sağladığını düşünür.¹⁰² İnsan düşüncesinin bilinç dışı evrensel örgütlenişinin en saf haliyle incelenmesini mümkün kıldığı ve mitosların bireylere hem toplumdaki verili düşünce tarzları hem de insan zihninin işleyişi hakkında bilgi temin ettiği gerekçesiyle incelediğini söyleyen Levi-Strauss, bu gerekçeyi şu şekilde dile getirmektedir; “ Mitolojik öyküler nedensiz, anlamsız, saçmadır ya da öyle görünür. Yine de dünyanın her yerinde ortaya çıkar gibidir. Zihnin herhangi bir yerdeki tuhaf bir yaratımı, eşsiz bir yaratım olabilir, aynı yaratımı tamamıyla farklı bir yerde bulamazsınız. Problemim bu düzensizliğin ardında bir düzen olup olmadığını öğrenmek.”¹⁰³

Mitin dile benzer bir biçimde işleyen bir iletişim sistemi olduğunu ifade eden Levi-Strauss, mitin, yaratıcılarının anlam oluşturmak için genellikle bilinçsizce, sürekli parçalayıp dizilime tabi tuttukları mit birimleri (mythemes) denilen birimlerinden oluştuğunu ve onun anlamının da bunlardan türediğini söyler. Bu bağlamda mitlerin oluşum ve değişiminin incelenmesinde iki tür determinizmin dikkate alınmasını gerekli görür. Birincisi; mitleri, ideolojinin birer anlatımı olarak oluşmaya ve düzenli planlara göre dönüşmeye zorlayan -doğal olandan pek farklı olmayan- ussal yasaların varlığı. İkinci olarak ise; çevre koşullarının, ekonomik ve teknik etkinliğin, kabileler arası toplumsal-siyasal ilişkilerin, yani toplulukların doğal ve toplumsal çevrelerini oluşturan öğeler bütününe varlığı.¹⁰⁴

Levi-Strauss’un kültür analizinde kullandığı metoda bakıldığında, kültürel kodların karşıtlıkları ve dönüşümünün ne kadar önemli bir yer işgal ettiği görülebilir.¹⁰⁵ Levi-Strauss’un ünlü Oedipus miti incelemesini örnek olarak alırsak, bu ilkeyi nasıl uyguladığını görebiliriz. İlk önce hikâyeyi en basit şekline indirger ve Oedipus “babasını öldürür” ve Oedipus “annesiyile evlenir” gibi mit birimleri (mythemes) tanımlar. Daha sonra bu birimler arasındaki ortak özellikleri ve karşıtlıkları bulmaya çalışır. “Oedipus’un babasını öldürmesi” kan ilişkilerinin hafife alınmasını içeren bir olaylar sınıfına dâhil olurken “annesiyile evlenmesi” kan ilişkilerinin aşırı yüceltilmesini

¹⁰² Leach, **a.g.e.**, s.75.

¹⁰³ Levi-Strausse, **a.g.e.**, s. 18.

¹⁰⁴ **A.g.e.**, s. 18.

¹⁰⁵ Keat ;Urry, **a.g.e.**, s. 156.

içerir. Levi-Strauss'a göre bu tür ikili karşıtlıklar -hafife alma ve aşırı yüceltme- mitin en temel özelliğidir. Daha sonra da ikili ilişkilerin içinde barındırdığı gizli bilinç dışı anlamı ortaya koymaya çalışır. Farklı kültürlerin mitoslarını incelemesiyle ortak bir anlamın nasıl dönüştürüldüğünü ve farklı kültürel formlara büründüğünü ortaya koymaya çalışır. Levi-Strauss, bir mitosta anlatılan bir efsanenin şu aşamalarını takip ederek başka bir efsaneye dönüştürülebileceğini ve farklı formlara bürünen mitosların ortak bir yapının çeşitlemesi olduğunun tespitinin mümkün olduğunu belirtir. Önce mitostaki pozitif öge negatife çevrilir. Sonra öğelerin sıraları ters çevrilir. Sonra erkek kahramanın yerini kadın kahraman alır. Son olarak da bazı anahtar öğeler yinelenir.¹⁰⁶

Levi- Strauss mitosların birer iletişim aracı olarak taşıdıkları anlamları keşfedebilmek için mitoslar üzerinde çalışma ilkelerini ise şekilde belirtir; Birincisi, bir mit hiçbir zaman tek bir düzeyde yorumlanmamalıdır. Ayrıcalıklı açıklama diye bir şey olmaz, çünkü her mit birkaç açıklama düzeyinin bağıntıya getirilmesinden başka bir şey değildir. İkincisi, bir mit tek başına değil bütün olarak ele alındığında bir dönüşüm kümesi oluşturan başka mitlerle kurduğu bağıntı içinde yorumlanmalıdır. Üçüncüsü, bir mit kümesi kendi başına değil, başka söylem kümeleri ve geldikleri toplumun etnolojisi göz önüne alınarak yorumlanmalıdır.¹⁰⁷

Akrabalık sistemleri, mitoloji, sanat ve edebiyat gibi farklı veri kaynaklarını kullanan Levi-Strauss, kültürel sistemlerin öncelikle dünyayı sınıflandırmaya yönelik işlediğini savunarak, ilkel olarak nitelendirilen düşüncenin bu düzen talebi üzerine kurulu olduğu önerisini getirmiştir. Levi-Strauss'a göre, bilim ve büyü iki paralel bilgi elde etme tarzıdır ve aynı zihinsel işlevleri gerektirir.¹⁰⁸ Dolayısıyla aynı zihinsel işlevleri gerektiren söz konusu tarzları birbirleriyle karşıtlık ilişkisine sokmak doğru olmadığı gibi düalist bir paradigmaya bağlı olarak anlamlar arasında bir hiyerarşi ilişkisi tesis etmek de mümkün değildir.

O, mitolojiye dair bu bakış açısından hareketle mitoslarda keşfettiğini düşündüğü bu gizli anlamları kanıt olarak alır ve “mitsel düşünce mantığının bir türü modern

¹⁰⁶ Kottak, Conrad Philp. **Antropoloji: İnsan Çeşitliliğine Bir Bakış**, Çev. Sibel Özbudun ve arkadaşları, Ütopya Yayınları, Ankara 2001, s. 473.

¹⁰⁷ Levi-Strauss, **a.g.e.**, s. 18.

¹⁰⁸ **A.g.e.**, s. 145.

bilimlerin düşünce mantığı kadar inceliklidir.”¹⁰⁹ der. Levi-Strauss’a göre, ilkelerin mantık öncesi (*prelogical*) olarak nitelendirilen düşünüşü ile çağdaş insanın mantıksal düşünüşü arasında tarihsel bir karşıtlık olduğunu düşünmek yanlıştır. İlkelerin gerçekliğe yaklaşımı modernlerinkinden daha gizemci değildir. İlkelerin mantığı ile modernlerin mantığı arasındaki ayrım, somut nesnelere duyusal niteliklerinde gözlemlenen karşıtlıklardan (çiğ-pişmiş, ıslak-kuru, erkek-dişi vb. arasındaki farklılıktan) yararlanarak kurulan bir mantık ile tümüyle soyut varlıklar arasındaki formel karşıtlıklara (mesela; + ile – arasındaki karşıtlığa) bağımlı bir mantık arasındaki ayrımdır. İkel olarak nitelenen insanın düşüncesinin bilimsel düşünceden farklılığı, abaküs kullanarak hesap yapan insan ile zihnen hesap yapan insanın farklılığına benzer. Leach’in ifade ettiği üzere, Levi-Strauss’un tanımladığı ilkeler modernler kadar inceliklidir, fakat yalnızca bizden değişik bir işaret -kayıt- sistemi kullanmaktadırlar.¹¹⁰ Zira o, ikel zihin ile modern zihnin, temelde işleyen mantık bakımından farklı şeyler olmadığı şeklindeki yaklaşımını şu şekilde ifade eder:

Ressamın, ozanın, müzisyenin yapıtları, yabancıların mitosları ve simgelerinden üstün bir bilgi türü olmasa bile en azından en temel ve gerçek anlamda ortak bir bilgi türü olarak görülecektir. Bilimsel bilgi onun ancak inceltirilmiş ucudur. Daha nüfuz edicidir, çünkü olayları bileyi taşında sıvırtılmıştır. Ama o sırada maddelerinden bir kısmını yitirmiştir.¹¹¹

Oldukça Rousseaucu çağrışımlarla yüklü olan söz konusu Levi-Straussçu bilim telakkisi, aslında Aydınlanma sonrası felsefelerle yapısalcılığa kadar taşınan ve çağdaş bir takım felsefelerde oldukça radikal boyutlara ulaşan modernite ve modern bilim anlayışına yöneltilen eleştirilerin semptomu olarak görülebilir. Elbette ki yapısalcılığın söz konusu silsile içerisindeki yeri, kendinden sonraki dönemden post-yapısalcılık şeklinde söz edilebilmesini haklılaştıracak gerekçelerle doludur. Bu yüzden bizde çalışmamızın sınırlılıklarını da dikkate alarak yapısalcı teorilerin sonuçları itibarıyla neleri yerinden ettiği, potansiyel olarak ne tür sonuçlara gebe olduğunu ele almayı gerekli görüyoruz.

¹⁰⁹ Smith, **a.g.e.**, ss. 144–145.

¹¹⁰ Leach, **a.g.e.**, ss. 91-94.

¹¹¹ Levi-Strauss, **a.g.e.**, s. 128.

C- YAPISALCILIĞIN MANTIKSAL SONUÇLARI

Yapısalcılığın yaygınlık kazanması sosyal teori ve insan bilimlerinde birçok yerleşik anlayışın sarsılmasına yol açarken yeni anlayışları da beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda kabaca ifade edildiğinde, sağduyunun bildik birey görüşünü çok temelli bir dönüşüme uğratması,¹¹² bir toplum biçiminden başka bir toplum biçimine geçişi evrimsel bir gelişme olarak algılayan evrimci görüşten uzaklaşıp, süresiz ve radikal değişikliklerle ayırt edilen bir tarih yorumunu esas alınması,¹¹³ son olarak ise, kendisinden yola çıkarak, açmazlarını ortaya koyan post-yapısalcılığa vücut vermesi şeklinde ifade edilebilir.

1. Hümanizmden Kopuş ya da Öznenin Ademi Merkezileşmesi

En genel anlamda hümanizm, hakikatin insanda temellendirilmesi, hakikatin bilinmesinde insan aklının merkeze alınarak tek referans kaynağı haline getirilmesi olarak tanımlanabilir. Ortaya çıkış üreci itibarıyla en azından Rönesansa kadar geri giden hümanist gelenek, modern bireycilik, serbest pazar kapitalizmi ve liberalizm gibi bir dizi gelişme ve onların özerklik, mahremiyet ve hukukun yöntemi gibi değerleriyle yakından ilişkilidir. Hümanist dünya görüşünün arka planında ise, özellikle nesnellik ve olgu-değer arasındaki ayrımlar ve özne olarak benlik görüşüyle birlikte Kartezyenizmin epistemolojisi bulunmaktadır.¹¹⁴ Modern rasyonalist düşünce, kendi inançları, değerleri ve kararlarında insan aklı ve özneliğinin belirleyiciliğine inanır ve modern özneyi hakikat, iyilik ve adaletin biricik ve yeterli yargıcı olarak görür.¹¹⁵

Hem bilişsel, hem de pratik, yani hem bilginin hem de değerlerin referans kaynağı olarak insanı gören Aydınlanmacı rasyonalistlerin, bilgi ve değerleri temellendirdikleri özneye yönelik belirli ön kabullere sahip olduğu bilinmektedir. Bu ön kabullere yönelik örnek olarak Descartes'ın bilgiyi ben bilincinin kesinliğine indirgemesi verilebilir.¹¹⁶ Hümanist yaklaşımın sonucu olarak felsefi rasyonalizmin yanında ahlaki ve pratik bireyciliğin muhtelif türleri de ortaya çıkmıştır. Mesela

¹¹² Leach, **a.g.e.**, ss. 95–96.

¹¹³ Levi-Strauss, **a.g.e.**, ss. 38-42.

¹¹⁴ Hollinger, **a.g.e.**, s. 171.

¹¹⁵ West, **a.g.e.**, s. 212.

¹¹⁶ Descartes, Rene, **Metod Üzerine Konuşma**, Çev. K. Sahir Sel, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1994, s.33.

Protestan reformasyonun, doğru eylem ve kurtuluşun ölçütü olarak rahiplerin otoritesi yerine bireylerin kendi vicdanlarını merkeze koyması bu eğilimi din alanda ifade eder. Liberalizmin, bağımsız özel alana vurgu yapan demokrasi ideali, bireylerin yönetime katılma veya iktidarların eylemlerini belirleme hakkını öne sürerek, onları sorumlu bireyler haline getirme çabası hümanist düşüncenin politik arenadaki tezahürü olmuştur. Liberalizm hümanist düşünceye özerk özne vurgusuyla bir katkıda bulunmuştur.¹¹⁷

Hümanist rasyonalizmin akla ve akla sahip olan özneye duyduğu bu güven, bünyesinde barındırdığı açmazlarından ya da söylemlerindeki aşırı kibirli tavrından dolayı bir takım itirazlarla karşılaşmıştır. Hümanist rasyonalizme yönelik yapılan bu eleştirilerde felsefede romantikler ve Frankfurt Okulu'yla Kıta Avrupa felsefesi en ciddi uğrak noktalarını oluşturur. Hümanizm ve Batı metafizik geleneğinin bu öngörü ve kabullerine yönelik yapılan eleştirinin en önemli uğrak noktalarından bir diğeri ise yapısalcılık olmuştur. Yapısalcı düşünce hümanizm eleştirisinde, insanı ve toplumsal fenomenleri, dilsel ve toplumsal yapılar çerçevesinde anlamının üzerinde durarak, bu eleştiri ile özneyi, dilin, kültürün veya bilinç dışının bir etkisinin sonucu olarak konumlandırır. Söz konusu yaklaşım, öznenin bilinçli nedensel ve yaratıcı etkinliğe sahip olduğunu iddia eden modern düşünceyi reddeder ve onun özneye tanıdığı bu ayrıcalıklı statüye bir darbe indirerek özneyi merkezsizleştirir (decentralisation).¹¹⁸

Modern hümanist yaklaşımın özne algısının eleştirisinde felsefi romantizm, Frankfurt Okulu ve yapısalcılık önemli uğrak noktaları olarak ele alınmakla birlikte, sosyoloji veya sosyal teori açısından bakıldığında, öznenin söz konusu ayrıcalıklı konumundan edilmesine yönelik yaklaşımlar Durkheim'e kadar geri götürülmektedir. Durkheim'in, toplumu bireysel psikolojiye indirgenemeyecek bir gerçeklik ve her toplumun makro düzeyde yapısal özellikler ve nedensel ilişkiler tarafından yönetilen bir sistem olarak tanımlaması, hümanizmin özneyi toplum ve tarihin merkezine koyan yaklaşımına yönelik bir eleştiridir.¹¹⁹

¹¹⁷ A.g.e., s. 223.

¹¹⁸ Best, Steven; Kellner, Douglas, **Post Modern Teori**, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998, s. 35.

¹¹⁹ Hollinger, a.g.e., ss. 129-130.

Durkheim'in, sistem olarak topluma vurgusuna paralel olarak anti hümanizm ve anti öznel düşüncenin gelişmesinde Saussure'un linguistiği de önemli bir rol oynar. Saussure'un konuşma ya da yorumlama edimlerini gerçekleştiren öznenen çok dil üzerinde durması ve dil ve konuşma arasında gerçekleştirdiği ayırım, konuşmada özneye öncelik veren geleneksel görüşe bir meydan okumanın zemini olmuştur. Saussure dilin bir göstergeler (sözcükler ve anlamlar) sistemi olarak bireysel öznel konuşma edimlerinden bağımsız bir biçimde var olduğunu iddia ederek, aktüel konuşmaları, dilin mümkün kıldığı konuşma edimleri anlamında *parole*'ün özel kullanımları olarak değerlendirir. Saussure'un bu yaklaşımına göre, konuşmacılar bireysel konuşma edimlerini ancak onlar konuşmazdan önce de var olan bir dilin yardımıyla gerçekleştirebilirler.¹²⁰ Bundan dolayı dil, tikel bireysel edimlerin bir sonucu olarak ya da psikolojinin öznel terimleriyle açıklanamaz. Anlam, gösterge ve anlam arasındaki bir tür psikolojik ürün olarak anlaşılacak gibi, öznenin bilinçli anlam verme ya da kastetme edimlerine de bağlanamaz. Saussure'un bu yaklaşımı her biri ancak bir bütün olarak sistemle ilişkisi içinde bir anlama sahip olabilecek öğelerle içsel bir bağlantı halindeki bir sistem olarak dil düşüncesine vurgularıyla ön plana çıkar. Dilin kurallarının temelinde derin yapılarca vurgu yapan Saussure, bu yapıların aktörden tamamen bağımsız olduğunu düşünür ve insanların dili konuşmalarından ziyade dilin insan üzerindeki oluşturucu etkisini ortaya koyar. Saussure'un söz konusu yaklaşımı öznenin bütünlüğünün parçalanmasında önemli bir rol oynamıştır.¹²¹

Saussure'un yapısal dilbilim analizini kendisine metot olarak benimseyen yapısalcılık, hümanist geleneğe eleştirinin 1960'lı yıllardaki uğrak noktası olmuştur. Yapısalcılığın hümanizmi reddedişinin kaynağını bilince, yani öznelliğe duyduğu güvensizlik oluşturur. Yapısalcı yaklaşımların bilinçlilik iddialarını ortadan kaldırmaya yönelik çabaları, öznelğin dil içinde ve dil aracılığı ile inşa edildiği düşüncesinde temellenir.¹²² Yapısalcıların söz konusu yaklaşımı, insani öznenin rolünü azaltma, ihmal etme ve hatta yadsımaktadır. Onlar asıl olarak, aktörün bilinci ve üstün niteliğini değil, kültürel sisteminin birey üzerindeki oluşturucu etkisini ön plana çıkarırlar.

¹²⁰ West, a.g.e., ss. 226–227.

¹²¹ Marshall, a.g.e., s. 595.

¹²² Giddens, a.g.e., s. 172.

Yapısalcıların hümanist düşünceye yönelik eleştirileri sadece hümanist düşüncenin kendisine değildir. Onlar aynı zamanda hümanist düşüncenin yansıması olarak gördükleri beşeri bilimlerin insana ve kültüre yönelik açıklama biçimlerini de reddederler. Yapısalcı yaklaşımlar tarafından hümanist düşüncenin bir sonucu olarak değerlendirilen beşeri bilimlerin söz konusu açıklama biçimleri bireyselci ve bilimsel olmayan olarak nitelendirilir. Zira beşeri bilimlerin amacı, Levi-Strauss'un da ifade ettiği üzere“insanı oluşturmak değil aksine onu çözmektir.”¹²³

Bu yaklaşımdan hareketle yapısalcılıkta, birey ya da öznenin sosyal realitenin üreticisi veya şekillendiricisi olarak görülmediğini, aksine birey ya da öznenin yapısal öğelerin ilişkisinin edilgen bir sonucu olduğu söylenebilir. Yani Levi-Strauss imtiyazlı özneyi yerinden ederek ademi merkezileşmiş bir ben anlayışını inşa eder ve bireyleri söylemlerin ve söylemler arasındaki ilişkinin ürünü olarak kavramlaştırır.¹²⁴ Bu kavramsallaştırma ile özneyi Aydınlanmacı rasyonalizmin tanıdığı imtiyazlı statüsünden eder ve insan ile toplumsal fenomenleri dilsel ve toplumsal-yapısal çerçevede anlamının üstünde durur. Aydınlanmacı rasyonalizme yönelttiği bu eleştiri ile özneyi dilin, kültürün veya bilinçdışının bir etkisin sonucu olarak konumlandırır.¹²⁵

Saussure'un yapısal dilbilim incelemelerinde ortaya koyduğu yöntemin içerdiği hümanizm eleştirisini tüm beşeri bilimlere uygulayarak genişleten yapısalcılık, toplumsal ve kültürel fenomenlerin öğelerinin birleşim ve dönüşüm kurallarıyla yapı kazanmış sistemleri olarak ele alınması gerektiğini savunmak suretiyle, Aydınlanmacı düşüncenin bu fenomenlerin de öznelere amaçlı edimlerinin sonucu vücut bulduğu yolundaki yaklaşımlarına karşı çıkmıştır. Yapısalcılar, toplumsal ve kültürel fenomenleri bilinçli özne ve onun niyetleri ya da anlam verme edimlerinden soyutlamak ve sisteme vurgu yapmak suretiyle çalışmalarının bilimsel olduğunu düşündükleri doğasını ispatlamayı amaçlamışlardır. İnsan etkinliğini, temel öğeleri (kavramlar, söylemler, sözcük sınıfları) ve öğelerin kendileriyle birleştirildikleri kural ya da yasaları keşfettikleri düşüncesiyle bilimsel bir tarzda ele alıp incelemeye çalışmışlardır. Öte yandan söz konusu yaklaşımlarıyla parçaların toplamından daha

¹²³ Levi-Strauss, **a.g.e.**, s. 247.

¹²⁴ Marshall, **a.g.e.**, ss. 808–809.

¹²⁵ Best, Kellner, **a.g.e.**, s. 35.

fazla bir şey olan bütünler olarak sistemlerin ayırt edici özelliklerine vurgu yapmışlar ve böylelikle de kendilerini hâkim bilim geleneğinin indirgeyici atomistik ve analitik yaklaşımından ayırmayı da amaçlamışlardır.¹²⁶

Saussure'un yapısal dilbilim incelemelerinde ortaya koyduğu, çeşitli formlara girebilen konuşmanın arkasında yatan, ondan ayrı fakat bilinebilir bir sisteme gönderme yapan dil görüşü, yapısalcılar tarafından toplumsal alana taşınarak söz konusu yaklaşıma paralel bir toplum nosyonu geliştirilmiş ve toplumsal olgulara yön veren genel ve bilinçdışı yasaların keşfine ön ayak olacak terimler arasındaki ilişkileri tespit edilmeye çalışılmıştır.¹²⁷ Fakat yapısalcılar, toplumsal ve yapısal güçlerin sonucu olduğunu düşündükleri ve bilimsellik iddiasında buldukları söz konusu yaklaşım, katı, nesnelci bir insan davranışı anlayışını, toplumsal kodlarla ilgili olarak genelleştirici veya totalleştirici bir ikili görüş, nostajik bir yoksunluk ya da kayıp duygusu ve nesnel, doğal bir düzene bütün hayatımız boyunca yabancılaşmış ve dolayısıyla, hayata karşı tepkisel bir bakışa mahkûm olduğumuz gerekçesiyle eleştiriyi karşılanmıştır.¹²⁸

2. Evrimci (İlerlemeci- Linear) Tarih Nosyonunun Değişmesi

Yapısalcılık, modern düşüncenin bir özelliklerinden olan evrimci -ilerlemeci- ilerlemeci tarih anlayışının da bir eleştirisini muhtevasında barındırır. Evrensel bir tarih teorileştirmesine sahip olan modern düşünce, bilimsel ilerlemelerle birlikte tüm insani düşünüm ve kazanımların da ilerleyeceği inancına dayanır.¹²⁹ Modern düşüncenin tarih algılayışı, bilginin birikimselliği¹³⁰ ile elde edilecek olan her gelişmenin insani oluştta daha olumlu bir sonucu doğuracağı ve ulaşılan zaman diliminin, insanlık tarihinin daha önceki zaman diliminin olumsuzluklarını ortadan kaldıracacağı ve insanlığı daha mutlu, daha özgür ve daha ahlaklı kılacağı iddiasına bağlı olarak ilerlemeci bir karaktere sahiptir.

Levi-Strauss'un tarihe yapısalcı yaklaşımında ortaya çıkan orijinallik, tarihi genel bir akılcı/nesnelci çerçevede kavramlaştırmanın farklı (evrimci ya da erekselci

¹²⁶ West, **a.g.e.**, s.229.

¹²⁷ Leledakis, **a.g.e.**, ss. 77-78.

¹²⁸ Hollinger, **a.g.e.**, s. 141.

¹²⁹ Çiğdem, Ahmet, **Aydınlanma Düşüncesi**, İletişim Yayınları, İstanbul 1997, s. 42.

¹³⁰ Bu anlayışın bir eleştirisi için bkz. Kuhn, Thomas S., **Bilimsel Devrimlerin Yapısı**, Çev. Nilüfer Kuyaş, Alan Yayınları, İstanbul 1995

yaklaşımlardan farklı) bir yolunu önermesidir. Levi-Strauss'un yapısalcı yaklaşımında tarih, değişmez, asli yapıların bileşimlerinin sonsuz olabirliklerinin oyunu olarak görülür. Değişmez öğeler (yapının temel öğeleri) ve tarih aşırı (trans historical) kategoriler zorunlu farklı çizgileri değil sayısız bileşimlerin ortaya çıkardığı şeylerdir. Yapısalcı formda zorunlu ereklilik olmadığı gibi evrimcilik de ima edilmez. Yapısalcı tarih kavramlaştırmasında çizgisel-ilerlemeci bir tarih görüşünün yerini bileşimsel bir tarih görüşü almıştır. Levi-Strauss'un yapısalcılığı nesnelci bir bağlam içindeki evrimci tarih anlayışından kurtulmanın imkânını temsil eder. Potansiyel olarak da olsa tarih belirlenmiştir. Tarihin bütün olabirlikleri, (bilinçdışı olarak) insan zihninin asli yapıları içinde zaten mevcuttur ve insan zihni bu asli öğeleri kavrama yeteneğine sahiptir. Bu algılayış nedeniyle Levi-Strauss modernizmin tarihteki ayrıcalığının karşısına çıkar.¹³¹

Yapısalcılık, evrimci-ilerlemeci tarih kavrayışının revizyonunu eşzamanlı yöntem sayesinde gerçekleştirir. Çünkü eşzamanlılık, bir dönem ya da çağı zamanın belirli bir tarzı içinde tasarlama ve kavrama imkânı sağlar ve böylece tarihsel süreç, bu durumların, bu yapıların kesikli olarak sıralandığı bir eşzamanlı halkaların birbirinden ayrı olarak sıralandığı zaman içinde anlaşılmiş olur. Bu haliyle tarih, bir ereklilik içinde bilinçli bir eylemin ürünü olarak çizgisel bir tarzda anlaşılmaktan kurtulmuş olur. Yapısalcılara göre, tarihten hiç bir şekilde genel açıklamalar sağlayacak bir süreklilik ve düzenlilik çıkarılamaz. Çünkü tarihte, tüm tarihe yayılmış olgular yoktur. Tarih, sürüp giden döngüsel hareketlerin bir dizisinden başka bir şey değildir.¹³²

Fenomenolojistler ve egzistansiyalistler için tarih, şimdiki zamanı açıklayan söylemi sağlar; ama şimdiki zaman aynı zamanda tarihin bizi ulaştırmış olduğu zorunlu sondur da. Yapısalcı görüş çok daha az ben-merkezlidir. Tarih, bize bildiğimiz toplumların yapısal dönüşüme uğramış geçmişteki örneklerinden numuneler vermesine karşın bunların birinin ötekinden daha iyi ya da daha kötü olmadığını söyler. Biz, çıkış noktamız olan şimdiki zamanda ayrıcalıklı ve üstün bir konumda değilizdir.¹³³ Bundan dolayı Levi-Strauss ilerleme kavramına daha temkinli yaklaşılması gerektiğini söyler. Levi- Strauss'a göre, ilerleme ne kaçınılmazdır ne de süreklidir; atlamalar, sıçramalar ya

¹³¹ Leledakis, **a.g.e.**, ss. 79-80.

¹³² Özlem, Doğan, **Tarih Felsefesi**, Anahtar Kitaplar Yayınları, İstanbul 1996, ss. 170-171.

¹³³ Leach, **a.g.e.**, s. 17.

da mutasyonlardan kaynaklanmaktadır. Yukarıda da ifade edildiği gibi, tarih sürekli bir şekilde birikimsel değildir. Bu birikimsellik sadece zaman zaman olabilmektedir. Bundan dolayı ilerleme daha çok zar atmakta olan ve şansız zarların üzerine dağılmış oyuncuyu hatırlatır.¹³⁴ Herhangi bir uygarlığın değerlendirilmesinde, uygarlığın değerleri eğer gözlemcinin dikkatini çekmiyorsa, söz konusu uygarlık durağan olarak nitelenecektir. Söz konusu uygarlığa ait tarihin durağan olmağı, o kültürün içsel doğasından değil, halk (ırk) merkezci yaklaşımdan kaynaklanmaktadır. Bir başka ifade ile o kültürün gelişim çizgisinin gözlemci için bir anlam taşıyamasındandır.¹³⁵ Levi-Strauss'a göre, ileri olarak nitelendirilen kültürlerle durağan olarak nitelendirilen kültürler arasındaki farklılık sadece bir odaklanma farkından doğmaktadır.¹³⁶ Bundan dolayı, Levi-Strauss, devingen kültürler ile durağan kültürler arasındaki karşılaştırmanın geçerli olabilmesi için hız faktörünün yerini bilgi ve anlam faktörünün almasını önermektedir.¹³⁷

Levi-Strauss ırk merkezli olarak nitelendirdiği tarih kavramlaştırmasına karşı çıktığı gibi, beşeri bilimlerin bir dalı olan tarihin metoduna da karşı çıkar. Ona göre, nedensellik ve süreklilik ideleri ile çalışan tarih bilimi, tarihte sonsuz sayıdaki döngülerden başka bir şey bulamayacaktır. Zira tarihçi geçmişe ait parça parça malzemelere sahiptir. Bu bölük pörçük malzemelerden tarihin bir bütün olarak kavranmasını sağlayacak malzemeler çıkarılamaz.¹³⁸ Levi-Strauss'un tarih anlayışının iki ögesi önemlidir; antropolojide kültürler arası inceleme yapmanın yolu olarak artzamanlı ve eşzamanlı yaklaşım incelemenin iki tarzıdır ve bu iki yaklaşım tarzından biri inceleme için biri seçilebilir. İkinci olarak, Levi-Strauss, tarihi, geçmiş olayların anımsanmasının bir biçimi olarak, araştırmacı için, tarihin geçmişin değil, şimdiki zamanın bir parçası olduğunda ısrar eder. Düşünen insan için anımsanan tüm deneyimler eşzamanlıdır ve mitte olduğu gibi, tüm olaylar eşzamanlı bir bütünün parçalarıdır.¹³⁹

¹³⁴ Levi- Strauss, **a.g.e.**, ss. 34-35.

¹³⁵ **A.g.e.**, s. 37.

¹³⁶ **A.g.e.**, s. 38.

¹³⁷ **A.g.e.**, s. 39.

¹³⁸ Leach, **a.g.e.**, s. 17.

¹³⁹ **A.g.e.**, 17-18.

Söz konusu eşzamanlı tarih algılayışının açık bir sonucu olarak Levi- Strauss ilerlemeci tarih anlayışına da karşı çıkar. Bu karşı çıkışın özünde büyük ölçüde evrimci bir paradigmadan neş'et eden ve nihayetinde insanlığın da tıpkı tarihsel seyir içerisinde gelişip kemale eren bir organizma gibi yetkinleştiğini ileri süren ilerlemeci tarih anlayışının yapısalcı yaklaşım açısından savunulamazlığı bulunmaktadır. Aydınlanmacı tarih idealinin ırk merkezli yansımasının bir sonucu olan ilerlemeci tarih anlayışı daha derinlerde Hıristiyan ütopyasının bir tezahürü hüviyetindedir. Tarihi sürekli bir biçimde mistik, antroposentrik bir değerlendirmeye tabi tutmak suretiyle kurtuluş günü nosyonu ile ilişkilendiren yaklaşımları eleştiren ve onlardan kurtulmanın gerektiğini düşünen Levi-Strauss'a göre, ister ilkel olarak adlandırılınsın, isterse modern niteliyle ele alınsın, her toplum, düşünce biçimlerinin yapıları dikkate alındığında ortak bir analize tabi tutulabilir. Her ne kadar antropoloğun malzemesinin durağan olduğu düşünülen ilkel toplumlar olduğu şeklindeki metodolojik kaygısından dolayı ilkel ve gelişmiş toplumlar arasında bir eşitlik ilişkisine girmese de, Levi-Straussçu yapısalcılık, toplumları analize tabi tutarken aralarında bir değer hiyerarşisi tesis etmez.¹⁴⁰

Her ne kadar gerek Saussure'un gerekse Levi-Strauss'un yapısalcılığı dil, kültür ve toplum analizinde yapı kavramını merkeze almak suretiyle Aydınlanma düşüncesinin özne merkeziliğini ve lineer tarih anlayışını eleştirmiş olsa da, bizzat yapısalcılığa içkin olan potansiyellerin radikalleştirilmesinde pek de başarılı olamamıştır. Öznenin merkezleştirilmesi sürecinde dilsel ve zihinsel yapıların belirleyiciliğini vurgulamış ve onları anlaşılabilir bir zemine taşımak kaygı gütmüş olsa da, öznenin merkezleştirilmesinde en ileri noktalara yapısalcılık sonrası felsefelerde ulaşılmıştır. Aynı şekilde birçok yapısalcılık sonrası felsefe açısından yapısalcılık, yapı kavramına vurgusu nedeniyle evrensel olma iddiasındaki özcü metafiziklere eklenmek suretiyle modern-Aydınlanmacı yaklaşımlardan kurtulamamıştır.

3. Post-yapısalcılık

Yapısalcılık ile yapısalcılıktan çıkıp onun ıslahı ve gelişimi olarak değerlendirilen post-yapısalcılık arasında güçlü bir ilişki söz konusudur ve post-

¹⁴⁰ A.g.e., ss. 17-19.

yapısalcılık, içinde yapısalcılığın güçlü izlerini taşımaktadır. Bu ilişki nedeniyledir ki, post-yapısalcılığın yapısalcılığa karşıt bir felsefi tutum mu yoksa onun düşünsel bir uzantısı mı olduğu hususu tartışmalı bir konu olagelmıştır.¹⁴¹ Post-yapısalcılık, yirminci yüzyılın ikinci yarısında yapısalcı analiz üzerinde temellenmiş ve özellikle Fransız felsefeciler arasında yaygınlık kazanmış ve yapısalcılığın bünyesinde barındırdığı ileri sürülen açmazları aşmayı veya en azından problematik haline getirmeyi amaçlayan felsefi tutumu tanımlamak için kullanılmaktadır.¹⁴²

Öncülleri yapısalcı dilbilim ve yapısalcılık gibi post-yapısalcılık da dilbilimsel ve kültür inceleme modellerinden geniş ölçüde yararlanır. Post-yapısalcılık Saussure'un dil kuramındaki analitik olanakları, yani dilin kendi kendine yeterli bir toplumsal varlık olmasa da kendi ayakları üstünde durabilen bir varlık olduğu şeklindeki iddiasının olanaklarını yeniden keşfetmiştir.¹⁴³ Saussure'un bu yaklaşımından hareketle modern hümanist geleneğin bireyi konumlandırışına karşıt olacak şekilde, tıpkı yapısalcı yaklaşımlar gibi post-yapısalcı yaklaşımlar da, egemen bireyi, analizin başlıca odağı haline getiren ve kimi zaman öznenin ölümü olarak nitelenen şeyi destekleyen hümanist düşünceye saldırır. Post-yapısalcılığın hümanizm eleştirisindeki vurgu bireylerin özgür bırakılmaktan çok nasıl sınırlandırıldığına yöneliktir ve beşeri öznenin arzu, dürtü ve kavramlarının özgür irade ve rasyonel düşünüşten çok, belirli söylemlerden meydana geldiğini göstermeyi hedefler.¹⁴⁴ Yapısalcılığın hümanizm eleştirisi ve öznenin ademi merkezileştirilmesi düşüncesiyle post-yapısalcılığın özne eleştirisini öncelese de, gerçekte öznenin yerine yapı kavramını yerleştirmek suretiyle, bir tür özcülüğe düşmekten kurtulamadığı iddiasıyla post-yapısalcılık tarafından eleştiriye tabi tutulur.¹⁴⁵

Post-yapısalcı düşüncenin yapısalcı analiz biçimlerine yönelik söz konusu değerlendirmesine göre, yapısalcılığın gerek dilsel, gerek kültürel, gerekse de toplumsal incelemelerindeki bilimsellik iddiaları, modernizmin ideallerinin bir devamıdır ve öznenin merkezsizleştirilmesi hususunda yeterli bir öneri ortaya koyamamıştır. Post-yapısalcı eleştiri, yapısalcıların insan zihninin doğuştan ve evrensel bir yapıya sahip

¹⁴¹ Güçlü, A. Baki ve Arkadaşları, **Felsefe Sözlüğü**, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2002, s. 1174.

¹⁴² Cevizci, Ahmet, **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayınları, İstanbul 2005, s. 1366.

¹⁴³ Marshall. **a.g.e.**, s. 595.

¹⁴⁴ Smith, **a.g.e.**, ss. 163-165.

¹⁴⁵ Küçükalp, Kasım, **Nitzsche ve Postmodernizm**, Paradigma Yayınları, İstanbul 2003, s. 129.

olduğu ve bu yapı sayesinde mit ve diğer kültürel fenomenlerde olduğu iddia edilen doğa-kültür gibi çelişkilerin çözüme kavuşturulduğu iddialarına yönelmiştir. Yapısalcılığın yapıya vurgu yoluyla modernizmin özerk özne kavramını dışarıda bırakması post-yapısalcı düşünüş tarafından paylaşılsa da, onların teorileştirme yoluyla tarih, politika ve gündelik yaşamın çeşitliliğini ve farklılığını bastırdıkları iddia edilir.¹⁴⁶

Post-yapısalcılara göre, bu teorileştirmede gözlemcinin konumunun, tarihsel oluşumunun ve onun kendine yönelik bilgisinin, kuramını şekillendireceği ve kuramcının kendilik bilgisinden bağımsız olamayacağı gerekçesiyle, kuramlarının nesnelliği diye bir şey söz konusu olamaz. Söz konusu yaklaşımın gereği olarak post-yapısalcılar bağımsız bir kültür okunmasının imkânını sorgularlar ve bilgi üretiminin toplumsal koşullarını ve hakikat iddialarının ne tür bağlamlarla ilişkili olduğunun araştırılmasını önerirler. Tüm hakikat iddialarına karşıt bir biçimde, kültürlerin ve metinlerin farklı yorumlarının çoğulluğunu ve değişebilirliğini savunan post-yapısalcılık, hakikatin, kendisine çok da erişilebilen bir şey olmadığını söyleyerek, hakikat iddialarının sorgulanmaya açılmasını amaçlarlar. Post-yapısalcılara göre yapısalcı kuram bilimsellik iddiasıyla önerdiği yaklaşımla kültürel sistemlerin kuru matematiksel niteliklerine vurgu yaparak analizde katı bir mantığın uygulanmasıyla anlam sorunlarının çözümünde yardımcı olamayacaktır. Bu yüzden onlar gerek sosyal, gerek kültürel ve gerekse de toplumsal fenomenlerin analizinde, anlam sorununu çözebilmede, kültürün gözlemlenebilir boyutları olarak arzu, eğlence, beden ve oyunun ön planda tutulmasını, mantıksal ve rasyonel olanın yerine duygusal ve iradeli olanın öncelenmesini yöntem olarak önerirler.¹⁴⁷ Yapısalcılığın bilimsellik iddiasına karşıt olarak, anlamların sonsuzca oyunu fikrini ileri süren post-yapısalcılar tarafından yapısalcılığın yapı kavramına karşı çıkılır ve anlamların değişen oyunundan kaçışın mümkün olmadığı ilan edilir. Anlamların çoğulluğuna vurgusu nedeniyle post-yapısalcılığın dinamik bir muhtevaya sahip olduğu söylenebilir.¹⁴⁸

Post-yapısalcı düşüncenin olumlu pratikler ağına yönelik bu vurgusu, hümanist projenin öznenin kuruluşunu öznel özde arama düşüncesiyle tam bir karşıtlık

¹⁴⁶ A.g.e., s. 129 .

¹⁴⁷ Smith, a.g.e., ss. 166-167.

¹⁴⁸ West, a.g.e., s. 249.

içerisindedir. Yapısalcılıkta, bireylerin özgür ve rasyonel failer olmaktan ziyade, toplumsal kurumlar tarafından nasıl belirlendiğinin gösterilmesi, post-yapısalcılıkta daha radikal bir söyleme dönüşerek, öznenin ölümü iddiasına ve beşeri öznenin söylem ve disipline edici mekanizmalar aracılığı ile inşa edilmesine taşınır. Buna göre, öznenin inşa edilen karakterine yönelik post-yapısalcı iddia Foucault'un anti-hümanizmine de temel oluşturur. Foucault kültür içerisinde insanların öznel haline getirildikleri iddiasıyla, bunu gerçekleştiren üç ayrı nesnelleştirme kipinden bahseder. Birincisi, kendilerine bilim statüsü tanıyan araştırma kipleri; ikincisi, öznenin bölücü pratiklerde nesnelleştirilmesi; üçüncüsü ise, bir insanın kendini özneye dönüştürme biçimidir.¹⁴⁹ Foucault'da öznenin iki anlamı vardır: Birincisi, bağımlılık ya da kontrol yoluyla birine tabi olma; ikincisi ise, bir bilinç ya da ben bilgisi sayesinde insanın kendi kimliğiyle kurmuş olduğu bağ. Öznenin bu iki anlamı Foucault için birbirini tamamlayan nesnelleştirme ve özneleştirme süreçlerine tekabül eder. Öznenin her iki anlamı boyun eğdiren ve boyunduruk altına alan bir iktidar şeklini telkin eder.¹⁵⁰

Foucault'nun özne eleştirisinin özünde, öznenin inşası ile beraberinde tahakkümü de getirmesi bulunur. Bundan dolayı, Foucault insanları öznel olarak inşa etmek suretiyle birer tahakküm nesnesi haline getiren insan bilimlerine meydan okur. Foucault'ya göre, kurumlar tarihsel olarak oluşturmuş oldukları öznel üzerinde tahakkümlemlerini bilgi vasıtasıyla gerçekleştirirler. Foucault, kültür içerisinde bilgi alanı olarak kabul edilen pek çok şeyin güç ilişkilerinden bağımsız olmadığı kanaatinde.¹⁵¹ Bilgi yansız ya da nesnel olmayıp, daha ziyade iktidar ilişkilerinin bir ürünüdür. Başka bir ifade ile kendi varlık ya da imkan koşullarının iktidar ilişkilerini içermesi anlamında politiktir.¹⁵² Buna göre, Foucault, öznenin çeşitli siyasal ve epistemik pratikler içerisinde tarihsel olarak oluşturulduğunu söyler. Söylem hem özneli hem de nesneli yaratır.¹⁵³ Foucault, insan bilimlerinin epistemolojik iddialarını onaylayan modern toplumlarda bireylerin kontrol altına alınışlarını ve disipline edilmişlerini eleştirir. Zira Foucault insan bilimlerinin, egemenlik ve haklara dayalı eski politik düzeni ortadan

¹⁴⁹ Küçükalp, **a.g.e.**, s. 134.

¹⁵⁰ West, **a.g.e.**, s. 235.

¹⁵¹ Küçükalp, **a.g.e.**, ss. 134-135.

¹⁵² West, **a.g.e.**, s.236.

¹⁵³ Hekman, Susan, **Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik**, Çev. Hüsamettin Arslan ve Bekir Balkız, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999, s. 226.

kaldırıp, insan davranışları için yeni normlar oluşturmak ve çeşitli disiplin mekanizmaları yoluyla yeni bir iktidar şekli oluşturduğunu iddia eder. İnsan bilimleri yeni bir normallik standardı oluşturmuştur ve normallik çeşitli söylem ve pratikler aracılığı ile yeniden üretilmekte ve meşrulaştırılmaktadır.¹⁵⁴

Foucault'nun analizinin en önemli ögesi söylemdir. Söylem, en uygun biçimde "bilgi için bir olasılıklar sistemi olarak anlaşılabilir."¹⁵⁵ Mantıksal tutarlılığa dayanan bir düşünme biçiminin yazılı ya da sözlü olarak ifade edilişi, bir sistem ya da kavramla ilgili bilimsel konuşmaların tümü olan söylem, bir ve aynı söylemsel oluşuma bağlı ifadelerin toplamından müteşekkildir.¹⁵⁶ Foucault'ya göre, söylem, şeyleri ve hatta soyut düşünce sistemlerini betimlemenin, tanımlamanın ve sınıflandırmanın bir yolu olarak düşünülebilir. Söylemler, hiçbir zaman iktidar ilişkisinden bağımsız değildir. Söylemler kendi kendine oluşturduğu ve düzenlediği insan grupları arasındaki bilgi-iktidar ilişkilerine bulaşıktırlar ve bu ilişkilerden meydana gelirler. Kısacası Foucault'ya göre, bilgi ve iktidar doğrudan birbirlerini içerir.¹⁵⁷ O, söylemin teorik bir oluşum oluşu kadar toplumsal bir pratik olduğunu da ifade eder. Bu yüzden Foucault, belirli bir söylemin bilgiyi olduğu kadar iktidarı da içerdiğini öne sürerek söylemin sınırları içinde somutlaşmış kategorilerin yalnızca bilgiyi değil aynı zamanda iktidarı da yarattığını söyler.¹⁵⁸ Foucault, mesleki söylemler içinde karşılaşılan hakikati ve rasyonel olanı keşfetme iddialarının, nesnel gerçekliği yakalamaktan çok, iktidar ve denetim ilişkilerini yarattığını, yeniden ürettiğini ve maskeleydiğini iddia eder. Bundan dolayı, Foucault'ya göre analizin görevi, nesnel hakikatleri araştırmak yerine, söylem yapılarının temelini oluşturan epistemik varsayımların haritasını çıkarmak anlamında belirli fikirleri ve söylemleri mümkün kılan altta yatan kültürel yapıları ve onların bilgiye yönelik yönelimlerini incelemek olmalıdır. Yorum ise, söylemin katmanlarının haritasını

¹⁵⁴ Skinner, Quentin, **Çağdaş Temel Kuramlar**, Çev. Ahmet Demirhan, Vadi Yayınları, Ankara 1997, ss. 90-91.

¹⁵⁵ **A.g.e.**, s. 93.

¹⁵⁶ Urhan, Veli, **Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme**, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000, s. 21.

¹⁵⁷ Smith, **a.g.e.**, s. 170.

¹⁵⁸ Urhan, **a.g.e.**, s. 19.

çıkarmak ve iktidar ilişkileri için anlamlarını araştırmaktan başka bir şey olmayacaktır.¹⁵⁹

Foucault, epistemolojik yapılar anlamında söylemsel oluşumlar aracılığı ile hem toplumsal nesnelere üzerindeki iktidarın oluşturulduğunu hem de elde edilen bu iktidarın kullanılma imkânlarının sunulduğunu düşünür. Böylece beşeri bilimlerin varlığı, kendi uygulayıcılarının, içinde suçlular, deliler, hastalar, yaşlılar, günahkârlar ve varsayımsal olarak normal olan kimselerin edimde bulunmak zorunda kaldıkları bir olasılıklar alanı yapılandırılmalarını mümkün kılan iktidar ilişkilerinin varlığını eşzamanlı olarak varsayar. Başkalarını eyleme yönlendirme iktidarları aracılığıyla bu uygulayıcıların hem bilgilerini pratiğe taşımak hem de onların pratiklerinden başka bilgiler çıkarsamak suretiyle onlar üzerinde gözlem yapması, onları düzene sokması, onlarla deney yapması ve onlar üzerinde uygulama da bulunması mümkün olmuştur.¹⁶⁰ Yani daha açık bir ifade ile söylersek, bilgi taleplerinin ayrılmaz şekilde iktidar talepleriyle birbirine bağlantılı olduğu görülmektedir. Fakat Foucault, iktidarın, geleneksel olarak iktidarın merkezi olarak görülen devletten sosyal bilimlere aktarılan bir şey olmadığını, bilakis toplumsal ilişkilerin içkin bir özelliği olduğunu söyler. Çünkü başkalarının davranma biçimlerini etkileyen bir tarzda edimde bulunulduğu her durumda iktidar vardır. Bundan dolayı iktidar ilişkileri potansiyel olarak tersine dönebilir ve değişebilir bir özellik arz ederler. Foucault iktidar ilişkilerinin değişken bir özellik içerdiğini ifade ederken modern toplumda beşeri bilimlerin bilgi ve uzmanlık talepleri aracılığı ile genel bir egemenlik ilişkilerine dönüştüğünü ileri sürer. Skinner'in de altını çizdiği üzere “Foucault'ya göre bizler iktidar aracılığı ile doğrunun üretilmesine tabi kıldık ve doğrunun üretilmesi dışında iktidar uygulayamayız.”¹⁶¹ Bu nedenle Foucault, iktidarın çok çeşitli tezahürleri ve çapraşık tuzakları karşısında körleştirici bir takım eğilimlere neden olan kabullere dikkat etmemiz gerektiğini söyler. Foucault'ya göre, iktidarı sadece bir devlet aygıtı, hukuk ya da polisin yasaklayıcı işlevleri ile sınırlandırmak yanlış olur. Bundan dolayı, iktidarın bir şey değil, fakat bir etkileşim tarzı olduğunu

¹⁵⁹ Smith, **a.g.e.**, ss. 171-173.

¹⁶⁰ Skinner, **a.g.e.**, s. 101.

¹⁶¹ **A.g.e.**, s. 102.

söylemek suretiyle Foucault bir iktidardan ziyade iktidar ilişkilerinden söz etmeyi tercih etmiş ve iktidarı bu şekilde şeyleştirme cihetine gitmiştir.¹⁶²

Foucault, iktidarın toplumsal yaşamın temel ve kaçınılmaz bir sonucu olduğunu söylemekle birlikte, iktidar olarak modern devlet aygıtının biçimlerinin kendisinin de son bir kaç yüzyıldır dönüşüme uğradığını da ileri sürer. Bu bağlamda olmak üzere Foucault modernite eşiği olarak nitelendirilen 1789 Fransız Devrimiyle birlikte disipliner iktidar şeklinin geleneksel iktidar biçimlerinin yerini aldığını ifade eder. Foucault'ya göre, disipliner iktidar şu özellikleri göstermektedir: Her şeyden önce disipliner iktidar düzenleme denetleme ve gözetim teknolojileri ile bitişiktir. İkinci olarak, düşünce ve davranış biçimlerini beden üzerine çalışan eğitim teknikleri aracılığı ile değiştirme çabası içindedir. Üçüncü olarak iktidar, yöneliminde ritüel olmaktan ziyade rasyonel nitelik taşır. Son olarak ise, okullar, hastaneler, askeri kışlalar gibi kurumlar aracılığı işlerlik kazanma imkânı bulur.¹⁶³ Foucault'ya göre, disipliner iktidar öncelikli olarak bedenin terbiyesini hedeflese ve boyun eğdirilmiş, talimli ve uysal bedenler yaratmayı amaçlar görünse de, aynı zaman da psikolojik sonuçlar oluşturmaya da yönelir. Bireyin beden ve ruhuna nüfuz ederek hayat ve zamanını kapitalist işgücüne dönüştürmeyi amaçlar.¹⁶⁴

Foucault, disipliner iktidarın işleyişini, panoptikon¹⁶⁵ mimari tarzın analogisiyle ifade eder. Panoptikon (panopticon), mahkûmda iktidarın otomatik olarak işleyişini sağlayan, farkında olunan ve sürekli izlenebilirlik oluşturmak amacıyla yapılan bir mekânsal tanzimdir. Foucault'ya göre, panoptikon ilke tüm toplumda işler durumdadır. Karakteristik bir biçimde modern olan okullar, hastaneler, tımarhaneler, fabrika ve kışlalarda bu disipline edici teknikler geliştirilir. Bu kurumlar daha aydınlanmış ve rasyonel bir çağın insanı ürünleri olmaktan ziyade, genişleyen bir iktidarın etkisini tezahür ettiren etkin araçlardır. Bu araçlar aracılığı ile bedenin kontrol ve disipline

¹⁶² West, **a.g.e.**, s. 237.

¹⁶³ Smith, **a.g.e.**, ss. 171-172.

¹⁶⁴ Foucault, Michel, **Discipline And Punish**, Vintage Books, New York 1979, ss.182-184.

¹⁶⁵ Bu terimin detaylı bir analizi için bkz.**a.g.e.**, 195-228

edilerek benliğin yeniden kurulup, inşa edilmiş normallik sınırlarına tabi tutulmasına çalışılmaktadır.¹⁶⁶

Öznenin disipliner pratiklerle nesneleştirici bir kuruluşu iktidar biçiminin yalnızca bir biçimidir. Foucault, biyo-iktidar adını verdiği bir başka iktidar biçiminin analizini de yapar. Bu analizin odağında modern devletlerde nüfus ve cinselliğe bağlı olarak öznenin kuruluşu yer almaktadır. Özne Katolik günah çıkartma hücreleri, Freudçu psikanaliz vb. yollarla kendisinden en üst seviyede sorumlu kılınmak amacıyla söylemler ve pratikler dizisine maruz bırakılmakta ve öznenin içten kuruluşu gerçekleştirilmeye çalışılmaktadır. Foucault'ya göre zihin ya da ruha yönelik bu sorgulama pratiklerinin açığa çıkarttığı düşünülen hakikatler gerçekte iktidarın özellemleri olarak işlev görürler. Onların ortaya çıkarttıklarını söyledikleri hakikatler, öznedeki kendilerinin kurguları olan yorumlarıdır. Bunlar aracılığı ile özne yaşamında daha fazla sorumluluk alması hususunda ayartılmaktadır. Bundan dolayı cinsellik tanımlamaları iktidarın işlediği araçlardan biri olmaktadır.¹⁶⁷

Yapısalcılığın, yüzeydeki kaotik ve karmaşık olanı net bir şekilde ortaya koymaya yaradığını düşünen Cabiri yapısalcılığı Arap/İslam kültürünün analizi için uygun bir metot olarak görür. O aynı zamanda bilimsellik ve nesnellik arzusuyla, dilin ve kültürel mantığın denetimlerinden ve sınırlandırmalarından yapısalcılık aracılığıyla kurtulacağını düşünür. Bu bölümde, sonraki bölümlerde ele alacağımız Câbirî'nin din-kültür ilişkisinin analizinde kullanmış olduğu yapısalcılık ve Foucault bağlamında post-yapısalcılık tezi ilgilendirdiği ölçüde ele alınmıştır. Takip eden bölümde ise yapısalcılık ve post-yapısalcılık dolayısıyla Câbirî'nin tarihsel bir kritiğe koyulduğu Arap/İslam kültüründeki din ve kültür arasındaki ilişki sonucu oluşturulduğunu ifade ettiği epistemolojik paradigmalardan nasıl inşa edildiklerinin ortaya konulmasında, Câbirî'nin yapısalcılığı, tarihselciliği ve yapı-bozumculuğunun değerlendirilmesi yapılacaktır.

¹⁶⁶ A.g.e., ss. 200-1.

¹⁶⁷ A.g.e., s. 242.; Smith, a.g.e., s. 174.

İKİNCİ BÖLÜM

CABİRÎ'DE DİN-KÜLTÜR İLİŞKİSİ

A- DİN VE KÜLTÜR İLİŞKİSİ

1. Câbirî'nin Yapısalcılığı

Câbirî'nin çalışmalarının merkezi ilgisini Arap/İslam kültürünün epistemolojik yapısının ele alınması oluşturur. Bu ilginin hedefi ise, Arap/İslam kültürünün içine düştüğü krizin temellerini ortaya çıkarmaktır. Çünkü Câbirî'ye göre, Arap toplumunun mevcut problemlerinin temelinde Arap/İslam¹⁶⁸ kültürünün epistemolojik geleneği yatmaktadır. Câbirî'nin epistemolojik analizlerine bağlı olarak ulaştığı sonuç, Arap/İslam kültürünün, tarihsel bir incelemeye tabi tutulduğunda, her ne kadar zamansal ve mekânsal bir farklılaşma söz konusu olsa da, tedvin döneminin yapısal bir tekrardan başka bir şey olmadığıdır. Aynı şekilde gelenek de bu yapısal tekrara bağlı olarak teşekkül etmiş olup, Arap/İslam kültüründe vuku bulan tarihsel ve mekânsal tekrarların kaynağında da geleneğe bağlılık bulunmaktadır. Bundan dolayı, geleneğin tekrarına sebep olan bu yapısal tekrardan kurtulmak amacıyla Câbirî kültür tarihinin oldukça yeni ve geleneksel olandan farklı bir yöntemle okunup yazılmasının gerekliliğinin altını çizer.

Yapısalcılığın bir anlamda Batı felsefesi geleneğinin görünüş-gerçeklik ayırımına paralel, görünüş ile görünüşe vücut veren derinlerdeki içyapı ayırımına bağlı olarak, Câbirî, Arap/İslam aklının temellerini söz konusu yapısalcı yaklaşım dolayımıyla açığa çıkarmaya çalışır. Câbirî'ye göre, kültür tarihine yönelik yapısalcı analizin önemi bütünden hareket etmek suretiyle parçalara bakıp farklılıklar arasındaki birliği oluşturmaya, dolayısıyla yalnızca dış görünüşe değil görünüş için de kaynaklık teşkil eden içyapılara dair bir kavrayış sunmasında yatmaktadır. Yapısalcı bir yöntemle gerçekleştirilen yeniden okuma sayesinde, Arap kültüründe bilgiyi inşa eden yapılara

¹⁶⁸ Câbirî eserlerinde sadece Arap aklı ifadesini kullanır. Arap/İslam ifadesi ise, yazarın onayı ile Türkçe çevirilerinde kullanılmıştır. Biz de çevirilerde kullanılan ifadeyi esas aldık. Câbirî, niçin Arap/İslam yerine sadece Arap ifadesini kullandığını v Türkçe çeviride Arap-İslam ifadesinin kullanılmasının daha anlamlı bir kullanım olduğunun gerekçesini anlatmaktadır. Bkz. el-Cabirî, **Arap/İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, Çev. Burhan Köroğlu ve Arkadaşları, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001, ss.11-12.

tekabül eden epistemolojik boyuttan hareketle, düşünce mirasının değişik alanlardaki ilişkiler gözden geçirilecek, böylelikle de görünüşteki farklılıklar aşularak kültürü inşa eden deruni yapısal farklılıklara nüfuz edilebilecektir.¹⁶⁹ Arap/İslam kültürüne ait epistemolojinin incelenmesi, aynı zamanda Arap/İslam dünyasının çağdaş dünyada yüzleşmek zorunda olduğu epistemolojik ve tarihi problemlerin de çözümünü mümkün kılacaktır.¹⁷⁰ Zaten Câbirî'nin Arap/İslam kültür tarihini yapısalcı bir analiz yöntemiyle okumaya çalışması da söz konusu kültürün epistemolojisini serimleme ve çağdaş dünyada karşılaşmış olduğu problemleri çözmeye matuftur.

Arap/İslam kültürüne yönelik analizlerini Fransız yapısalcılığının tesiriyle gerçekleştiren Câbirî, bu okuma tarzıyla gözlemlediklerinden –yani Arap/İslam kültürünün bakiyesinden- yola çıkarak biçimlendirici olan temel sisteme ulaşmayı amaçlar.¹⁷¹ Arap/İslam kültür tarihi hep yapıla geldiği üzere artzamanlı bir yaklaşım tarzı ile ele alındığından dolayı, Arap aklında değişmeyen temel öğeler fark edilememiş ve hep aynı okuyuş tarzı devam etmiştir. Arap/İslam kültür tarihinin art zamanlı okunup yazılması, bu kültür tarihinin sürekli tekrar edilmesi sonucunu doğurmuştur. O, art zamanlı yaklaşımın yerine, eş zamanlı yaklaşımı önerir ve söz konusu yaklaşımı kendi analiz yöntemi olarak benimser. Eş zamanlı yaklaşım sayesinde Arap/İslam kültürünün yapısında değişmeden kalan unsurlar fark edilecektir. Zira Arap/İslam kültürünün değişmeden kalan yapısal bakiyesi tedvin döneminden bu yana hep belirleyiciliğini sürdürmektedir.

Câbirî, Arap aklını kendini oluşturan öğelerin aralarındaki ilişkinin ortaya çıkardığı bir bütün olarak görür ve bir yapıdan bahseder. Bu yapı bir takım değişmez ve değişen ilkelerin varlığından müteşekkil bir yapıdır. Arap aklı olarak nitelendirilen akıl da, bu kültürün -bu kültürü kuran- değişmez ilke ve değişken unsurlarını meydana getirdiği zihinsel yapıdır. Dolayısıyla Câbirî, Arap/İslam kültürünü epistemolojik bağlamda bu öğelerin etkileşiminin meydana getirdiği bütünlüklü bir yapı olarak ortaya koyar.

¹⁶⁹ el-Cabirî, **Arap/İslam Aklının Oluşumu**, Çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi yayımları, İstanbul 2001, s. 378, **Felsefi Mirasımız ve Biz**, Çev. A. Sait Aykut, Kitabevi yayımları, İstanbul 2003, s. 264.

¹⁷⁰ el-Cabirî, **Arap/İslam Aklının Oluşumu**, s. 378.

¹⁷¹ Ebu-Rabi, İbrahim M., **Çağdaş Arap Düşüncesi**, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları, İstanbul 2005, s. 360.

Câbirî'nin Arap akli dediği bu bütünlüklü yapı nedir ve bu yapıyı teşekkül ettiren unsurlar nelerdir? Câbirî'nin yapısal analizinde Arap/İslam kültürünü oluşturan iki temel unsur vardır: Din ve kültür. Câbirî, analizinde dine yönelik sosyolojik ve antropolojik bakış açısına bağlı olarak dini, orijin ve fonksiyon açısından ele almaz. Onun dine yaklaşımı tamamen içerden, yani inanan bir insanın yaklaşımıdır. O İslam dininin sahih inancının gereği olarak, Allah tarafından Peygamber'e (s.a) ilahi ilham yoluyla bildirilen ve dinin metnini oluşturan Kur'an ve Peygamberin hadis olarak bıraktığı sahih sünneti mahiyeti bakımından tartışmaksızın ele alır. Câbirî'nin tarihselciliği bölümünde değerlendireceğimiz ve Câbirî'nin eleştiri konusu yaptığı şey, dine ait metnin tarihsel algılanış biçiminin Arap/İslam kültüründe belirleyiciliğini devam ettirdiğidir.

Aslına bakılırsa Câbirî'nin bu analizleriyle gerçekleştirmeye çalıştığı şey, yapısalcılığın dil ve kültürü oluşturduğunu düşündükleri derin yapıları açığa çıkarma idealini gerçekleştirmekten başka bir şey değildir. Zira tarihsel olması itibariyle sürekli bir oluşum hali arz eden kültür, Câbirî için, değişen unsurlardan ziyade değişmeden kalan belirleyici yapılar ekseninde ele alındığı takdirde, Arap/İslam kültürünün akıl yapısı da açığa çıkarılabilecektir.¹⁷² Bu açıdan bakıldığında Arap akli, tıpkı dilde olduğu gibi, bireyleri aşmakta ve kendini, ait olduğu kültür coğrafyasının fertlerine dikte etmekte ve onlar üzerinde belirleyici bir yapı oluşturmaktadır. Câbirî'nin yapısalcı yaklaşımında söz konusu unsurlar, Arap aklının bileşenlerini, temel unsurlarını oluşturan unsurlardır ve onun bu çabası bu unsurları ortaya çıkarmaya matuftur. Arap aklının yapısal unsurları, aynı zamanda, Arap Akli dediğimiz bir şeye, başka tür akılları dışlayacak veya o akıllarla sınır oluşturacak şekilde, münhasır olacaktır. Yine yapısalcı bir yaklaşımın gereği olarak söz konusu aklın, onu taşıyan tek tek öznelerin üzerinde ve öznelerin düşünme biçimlerini belirleyen bir mekanizma olarak işlediğini varsaymak gerekiyor. Söz konusu yaklaşımla Cabiri'nin evrenselci bir iddia içinde olduğunu söylemek mümkündür. Zira o değişmeden kalan ve nitelik itibariyle evrensel bir öz arayışını sergilemektedir.

¹⁷² el-Cabirî, **Arap/İslam Aklının Oluşumu**, s. 42.

Câbirî'nin Arap Aklı'na isnat ettiği özelliklerle içine düştüğü evrenselcilik iddiası veya özselci konunun onun yapısalcılığından kaynaklandığı açıktır. Ayrıca Câbirî'nin yapısal analizinde, yapısalcılık içerisindeki meşhur özne-yapı geriliminin tüm boyutları, Arap Aklının yapısı içerisinde kendini ortaya koyar ve Arap akli dediği bütünlüklü yapı, kültürel coğrafyada yaşayan tüm bireyleri aşan ve belli bir şekilde düşünmeyi bu bireylere dikte eden bir mekanizma olarak işler. Özneler yapı tarafından belirlendiğinden dolayı öznelerin bu yapının dışına çıkmaları söz konusu olamaz.

Câbirî'ye göre muhtevasında barındırdığı özneleri, öznelerin düşünme biçimlerini ve kodlarını belirleyen Arap/İslam kültürünün epistemolojik paradigması olarak varlığını sürdüren Arap akli, tedvin döneminde zuhur etmiştir. Tüm Arap/İslam kültür tarihi boyunca tedvin döneminde oluşturulan epistemolojik paradigmlar belirleyiciliğini sürdürerek kendini tekrar etmiştir. Zamansal ve mekânsal farklılaşmalar bu tekrarın önüne geçememiştir. Cabirî bu ikiliği zaman zaman "oluşturucu akıl"(el aklu'l-mükevvin) ile "oluşturulmuş akıl"(el aklu'l-mükevven) arasında yaptığı ayırmalarda yansıtır. Bu ayırmada Arap/İslam kültüründe oluşturulmuş akıl, yapının yerini tutmakta, değişik tarih ve toplumlarda oluşacak olan tarihsel ve toplumsal düşünüş biçimi üstünde işleyen, onları belirleyen bir mekanizmaya tekabül etmekte ve zihinlerin işleyişini şekillendiren bir olgu olarak varlığını devam ettirmektedir.¹⁷³

Esas itibariyle Cabiri, Arap/İslam kültüründe biri din diğeri de kültür olarak iki unsur görür. Kültürel belirleyici unsurlar olarak ise, Arap dili ve hermetik irfâncılığı ele alır. Dolayısıyla temelde din ve kültür şeklinde ifade edilebilecek söz konusu iki temel ve belirleyici unsur arasındaki ilişki, Arap/İslam kültürünün epistemolojik yapısını oluşturur. Bu epistemolojik yapıyı beyânî, irfânî ve burhânî akıl ve düşünme yapıları bağlamında ele alan Câbirî, hâkim bir güç olarak varlığını Arap/İslam kültür tarihi boyunca sürdüren Arap aklının, söz konusu üç epistemolojik paradigma arasındaki zıtlık ilişkisi tarafından belirlendiğini düşünür.¹⁷⁴ Onun yaklaşımında bu üç epistemolojik paradigma din ve kültürün etkileşiminden doğan Arap/İslam aklının üç ögesine tekabül etmektedir.

¹⁷³ Aktay, Yasin, **Aklın Sosyolojik Soy kütüğü Soy Akıldan Tarihsel ve Toplumsal Akla Doğru**, http://www.angelfire.com/art/yasinaktay/Hermeneutic%20Context/Aklin_Sosyolojik_Soykutugu.htm

¹⁷⁴ el-Cabirî, **Arap/İslam Aklının Oluşumu**, ss. 316-320.

Yapısalcılığın kültür analizine göre, kültürel fenomenler zıtlık ilişkisi içinde anlamlandırılır ve bu zıtlı ayırma kültür tarafından bireye öğretilir. İnsan beyninin sürekliliği parçalara bölme şeklinde yaptığı ayırım sayesinde bu karşıtlığı kolayca öğrenebiliriz. Kültürel fenomenlerin sistemi ve yapısı hep aynıdır ve birisi ötekinin dönüştürülmüş halidir. Câbirî de, yapısalcılığın söz konusu yaklaşımının gereği, Arap/İslam kültür geleneğini beyân, irfân ve burhân şeklinde bir yapısal model şeklinde kurguladığı ve inşa ettiği bir kavramsal çatıyla ele alır. Bu üç epistemolojik paradigma Arap/İslam kültürünün yapısını oluşturur.

Câbirî'nin beyân adını verdiği epistemolojik paradigma İslam dininin metni olan Kur'an ve hadis ile bedevi Arab'ın dili ve Arap kültürünün temeli olan Arapça ile ilişkisinden oluşturulan bir paradigmadır. Câbirî'nin dil olarak Arapçaya yaklaşımında da yapısalcılığın izlerini görmekteyiz. Gerçi Câbirî bu yaklaşımında yapısalcılığın dil analizinin belirlenen esaslarına bütünüyle riayet etmez.

Yapısalcı dil analizinde dil, gösteren ve gösterilen ilişkisinin ortaya koyduğu bir sistemdir ve bu ikisi arasındaki ilişki bir zorunluluk bildirmemekte, yani gösteren anlamını zorunlu kılmamaktadır. Bu ilişki bir keyfilik olarak ele alınmakta ve bu ikisi arasındaki ilişkiyi belirleyen toplumsal uzlaşma ile belirlendiği ortaya konmaktadır. Câbirî Arapçanın dil olarak nasıl teşekkül ettiği tartışmalarına girmeden, kültür ve doğa arasındaki ilişkide Levi-Straussçu yaklaşımın izleğini Arapça ile bedevi Arab'ın doğası arasında kurduğu ilişki ekseninde ele alır. Buna göre Beyânî paradigma bedevi Arab'ın coğrafi olarak sınırlı dilinin, yani klasik Arapçanın etkisine tekabül etmektedir.

Câbirî'nin irfân adını verdiği epistemolojik paradigma ise din ile kadim kültürden Hermetik irfâncılığın ilişkisinden teşekkül etmiş bir paradigmadır. Bûrhanî paradigma ise din ile saf aklın kültür formuna bürünmüş olan Aristoteles mantığının ilişkisi sonucu teşekkül etmiştir. Câbirî Arap aklının bu epistemolojik paradigmalar arasındaki zıtlık ilişkisi içinde oluştuğunu söyler. Ayrıca Câbirî her bir epistemolojik paradigmayı ikili zıt kavramlara ayırarak analiz etmektedir.

Câbirî yapısalcı analizini, bu üç epistemolojik paradigmayı oluşturan en küçük birimlerine ayırarak devam eder. Bu birimler söz konusu paradigmayı oluşturan ve birbiri ile zıtlık ilişkisi içinde olan kavram ikilikleridir. Beyânî paradigma, “lafız-mana,

asıl-fer', haber-kıyas, cevher-araz"¹⁷⁵ gibi zıt kavram ikiliklerinden meydana gelmektedir. İrfânî paradigma, "zahir-bâtın, tefsir-te'vil, velayet-nübüvvet"¹⁷⁶ gibi kavram ikiliklerinden meydana gelmektedir. Bûrhanî paradigma ise, "ma'kulat-lafızlar, vacip-mümkün ve nefis-mead"¹⁷⁷ gibi kavram ikiliklerinden meydana gelmektedir. Câbirî her bir paradigmayı meydana getirdiğini söylediği kavram ikiliklerini uzun uzun tahlil eder. Bunlarla ilgili tartışmalara üçüncü bölümde detaylı olarak değinilecektir.

Yapısalcılığın, tarih, toplum ve insan düşüncesinde belli düzenliliklerin olduğunu varsaydığı, bu düzenlilikleri arayıp bulmaya yöneldiği ve sonuçta bir takım düzenlilikleri ortaya koyduğu hususuna yukarıda değinilmişti. Yine yapısalcılık özne ve özneliliğin işin içine karışma yollarına karşı çok duyarlı olduğu için kendi varsayımlarına bir nesnellik payesi yükler.¹⁷⁸ Fakat yapısalcılığın söz konusu yaklaşımını esas alan Câbirî, yapısalcılığın bulup ortaya koyduğunu iddia ettiği düzenliliklerin, gerçekten de kendinden düzenliliklerin bir keşfi mi yoksa düzenlilikler olarak ifade edilenlerin birer icat mı olduğu problematiğiyle yüzleşmemiştir. Post-yapısalcı eleştiri yoluyla bu problematik değerlendirildiğinde açık olarak ortaya çıkmaktadır ki onun ortaya koyduğu yapısal modelde icadın payı çok bariz bir şekilde kendini belli etmektedir. Bir geleneğin bütünüyle baştan icat edilen kavramsal çerçevede değerlendirmeye tabi tutulması ve ondan genelleştirilen sonuçlar çıkartılması bu sorunsalı ortaya çıkaran en önemli etkidir. Câbirî'nin Arap/İslam akli dediği bütünlüklü bir yapının homojen olarak varlığından bahsetmek, böyle bir yapının kendisinin bir icadı olduğunu ortaya koymaktadır. Câbirî'nin benimsemiş olduğu söz konusu analiz biçimi, onun yaklaşımını bir kurguya dönüştürmekte ve bu kurguda sisteme uyan faktörler alınmakta, uymayanlar ise sistemin dışında tutulmaktadır. Yapısalcılığın bu açmazına P. Rabinow şöyle değinmektedir:

[Y]apısalcılığın amaçlarına ancak yapısalcıların ihmal ettikleri bir bedel karşılığında ulaşılabilir ve ulaşılmıştır. Onların girişimini olanaklı kılan koşullar -operasyonların ve elemanların saptanması ve bunların bileşimleri için bir cebrin bulunması- daha baştan ve tanım gereği araştırmacının önceden kurulmuş, durmuş, kapalı ve belli bir

¹⁷⁵ el-Cabirî, **Arap/İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, ss. 52, 147, 231.

¹⁷⁶ el-Cabirî, **Arap/İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, ss. 353, 357, 411.

¹⁷⁷ **A.g.e.**, ss. 519, 557.

¹⁷⁸ Aktay, **a.g.m.**

anlamda da ölü bir malzeme kümesi üstüne çalışıyor olması sonucunu kaçınılmaz kılar. Yapısalcılık tam da kendine göre başarılı olduğu yerdedir ki, anlamlı söylemi kuran tüm eylemleri, operasyonları ve süreçleri anlamaktan uzaklaşır.¹⁷⁹

Câbirî iddialı bir epistemolojik ve tarihsel analiz projesine girişmektedir. Onun yaklaşımında mutlak olarak epistemoloji ve ontoloji birbirine bağlı olduğundan dolayı analizine Arap dünyasındaki bilgi problemiyle başlamaktadır.¹⁸⁰ Câbirî'nin Arap/İslam kültürü bağlamında ortaya koymuş olduğu yaklaşım, Batı metafiziği geleneğinde hâkim olan ve çağdaş felsefelerde sıkı bir biçimde eleştirilen epistemoloji öncelikli bir düşünme tarzını ortaya koyar. Söz konusu düşünce tarzına göre, örneğin Aristoteleste *logic* olanla *ontolojik* olan, yani daha açık bir ifadeyle mantığın (düşüncenin) kategorileriyle varlığın kategorileri arasında tam bir örtüşme olduğundan dolayı,¹⁸¹ varlık veya varlığın hakikatine yönelik geliştirilebilecek bir epistemolojinin varlığa, varlığın hakikatine tekabül ettiğini söylemek mümkündür. Böylelikle Batı düşünce geleneğinde varlık ve gerçeklik, söz konusu paradigma, yani teorik, kurgusal, rasyonel bir epistemoloji ekseninde temsil edilmeye çalışılmış, varlık ve hakikat epistemoloji dolayısıyla yeniden inşa edilmiştir.¹⁸² Bunun en açık sonucu, hümanist bir paradigma ekseninden kendisinden hareketle değil, akla indirgenmiş olan insanın, rasyonel yargıları yoluyla inşa edilen bir varlık anlayışında gözlemlenebilir.¹⁸³ Varlık ve gerçekliği rasyonel kategoriler ve özellikle de birbiriyle karşıtlık arz eden düalist ayrımlar yoluyla yeniden inşa, objektif ve nötr bir oluştan ziyade, öncelikli kılınan ile dışlanıp ikincil konuma getirilen arasındaki ayrıma tekabül etmektedir.

Bu değerlendirmeler ekseninde düşünüldüğünde, her ne kadar İslam'ın kendisiyle rasyonel olan arasında bir örtüşme olduğu iddiasında olsa da, Câbirî'nin gerek İslam düşünce geleneğine gerekse de bu geleneğe hâkim olduğunu düşündüğü akıl anlayışına bakışı tam da yukarıda bahsetmiş olduğumuz epistemoloji öncelikli ve kutupsal karşıtlıkların belirleyici olduğu bir düşünce biçimini açığa çıkarmaktadır.

¹⁷⁹ Rabinow, Paul; Sullivan, William. **Yorumcu Eğilim: Bir Yaklaşımın Doğuşu, Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım**, Ed. P. Rabinow ve W. Sullivan, Çev. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul 1990, s. 8.

¹⁸⁰ Ebu-Rabi, **a.g.e.**, s. 360.

¹⁸¹ Cevizci, Ahmet, **İlk Çağ Felsefesi Tarihi**, Asa Kitabevi, Bursa 2006, ss. 377-378.

¹⁸² Küçükalp, **a.g.e.**, ss. 169, 255-256.

¹⁸³ Vattimo, Gianni, **The Transparent Society**, (Translated by. David Webb), Polity Pres, Cambridge, 1992, s. 42.

Kanaatimizce bu noktadaki en belirgin ayırım rasyonel olanla olmayan arasındaki ayırım olup, Câbirî bütününü gayrı makul bir zeminde, yani gayrı makulün (irrasyonelin) hâkim olduğu bir düşünce tarzı doğrultusunda teşekkül ettiğini düşündüğü Arap/İslam kültürünü, söz konusu ayırım yoluyla rasyonel olan lehine değerden düşürme cihetine gider. Metafizik gelenek boyunca apriori bir değer atfedilmek suretiyle her şey için belirleyici yegâne hareket noktası olarak düşünülen aklın dahi gerçekte tarihsel bir inşa, yığılması yerine geçen yeni bir mit olduğu yönündeki çağdaş yaklaşımları¹⁸⁴ dikkate aldığımızda, Câbirî'nin yaklaşımının da yine inanç zemininde temellendirilmiş, Câbirî tarafından şiddetle eleştirilen irrasyonel bir temele dayandığı söylenebilir.

Câbirî, Arap/İslam kültürünü yapısalcı bir analiz yöntemiyle incelese de asıl gerçekleştirmeyi arzuladığı şey Aydınlanmanın ülküsüdür. Bundan dolayı Câbirî bu yapısal analizini yapı-bozumunun bir aşaması olarak ele almakta, yapı-bozuma geçmenin yolu olarak kullanmaktadır. Aydınlanmanın ideolojisi ile dinin ve geleneksel değerlerin çatışması temel bir paradoks olarak ortaya çıkmaktadır. Bu paradoks nasıl aşılacaktır? Câbirî İslam dininin bir inananı olarak Aydınlanmanın ülküsü ile İslam dinini bağdaştırmanın ve ortaya çıkan paradoksu aşmanın yolunu tarihselcilikte bulur.

2. Câbirî'nin Tarihselciliği

Câbirî'nin araştırmalarının odağını İslam dünyasının Batı karşısındaki konumunun sorgulanması oluşturur. Dolayısıyla o çalışmalarında İslam dünyasının geri kalmışlık problemini aşmak için bir arayış içerisindedir. Bu arayış çerçevesinde Arap/İslam kültürünün epistemolojik bir eleştirisini kendine konu edinir. Bir değer olarak İslam'ı dışlamadan modernleşmenin gerçekleştirilmesinin yolu ve imkânını araştırır. Fakat modernleşmenin beraberinde getirmiş olduğu sekülerleşme ile dinin değer olarak varlığının bir paradoks oluşturması nasıl aşılacaktır.¹⁸⁵ Câbirî bu paradoksu aşılmasını tarihselci bir perspektifle aşmayı dener.

Câbirî'ye göre, dinin metni ile rasyonun kategorileri çelişik değildir.¹⁸⁶ Rasyonellik ile çelişik olan, dinin tarihsel ve kültürel olarak bedenleşmiş hali olan şeriat

¹⁸⁴ Vattimo, **a.g.e.**, s. 86

¹⁸⁵ Zira modernleşme düşüncesi bir sekülerleşmenin olacağını var saymaktaydı. Berger, Peter L., "Sekülerizmin Gerilemesi", **Sekülerizm Sorgulanıyor**, Derleyen Ali Köse, Ufuk Kitapları, İstanbul 2002, s. 13.

¹⁸⁶ Dini rasyonel ile ilgili açıklamalara tezimizin ileriki bölümlerinde detaylı olarak değinilecektir.

için konulan ilkelerdir. Cabirî'nin de anladığı şekliyle eğer zihin ve dil, tarihsel olarak değişen bir mahiyete sahip olup mesaj da, belirli bir mekân ve zamanda, yani belli bir tarihsel bağlamda dile geliyorsa, kültürün değer ve normlarının kendi özel toplumsal ve tarihsel bağlamında geçerli olması gerekir.¹⁸⁷ Bu değer ve normlar tüm zamanlar için geçerli evrensel bir hakikatin ifadesi olamazlar ve ancak belli bir zaman dilimi için geçerli olabilirler. Dolayısıyla şeriatın kuralları oluşturuldukları tarihsel ve kültürel bağlamlarında fonksiyonel ve anlamlı iseler de, tarihi ve kültürel değerlerin yönlendiriciliğinde gerçekleştiklerinden ötürü, tarihsel bir durumu ifade ederler ve onların anlamı söz konusu durumla sınırlıdır. Geçerliliklerini kendi tarihselliklerinden alan şeriat kurallarının farklı tarihsel düzlemlerde aynen uygulanmaları söz konusu olamaz.

Söz konusu perspektif çerçevesinde, İslam'ın çağdaş dünyada algılanış ve anlaşılışının tedvin döneminde inşa edilmiş epistemolojik yapı tarafından belirleniyor oluşu aşılması gereken bir durumdur. Zira bu algılayış çağdaş birtakım çatışmalara, dolayısıyla da birçok problemlere sebep olmaktadır. Câbirî bu problemlerin aşılmasını tarihselci bir perspektifle mümkün görür. Câbirî, geçmişe tarihselcilik dolayımıyla baktığında, tarihsel ve kültürel bağlamlarında makul olabilen şeyleri şimdi makuliyetlerini yitirmiş olarak telakki eder. Bu bakış açısını ise, tarihselciliğin kültür ve toplumsal değerlerin anlamlılığını tarihsel bağlama bağlayan yaklaşımını benimseyerek ortaya koymaya çalışır.¹⁸⁸ Ona göre,

Tarihsel olayın kendine özgü ve bir daha tekrarlanamayacak olması ve bu özelliğiyle doğal ve sosyal olaylardan farklı olduğu prensibini benimseyerek, tarihsel olayın tamamen kendi zaman ve koşullarıyla kayıtlı bulunan tek bir tarihsel ve kendine mahsus biricik olay olarak kabul eder ve tarihselci perspektifi bir metot olarak benimser. Câbirî'ye göre tarihsel olaylar arasındaki benzerlik asla aralarında kıyas yapılmasını sağlayacak bir benzerlik değildir. Her bir tarihsel olayın kendine özgü koşulları, bağlamları ve nedenleri vardır. Her şeyden önce tarihsel gerçekler zamansaldır. Zaman değiştiğinde onlar da değişir. En azından değişmeye yatkın hale gelmiş ve haliyle tarihsel olarak yeni tarihsel gerçeklerin ortaya çıkması mümkün olmuştur.¹⁸⁹

¹⁸⁷ West, **a.g.e.**, s. 115.

¹⁸⁸ el-Cabirî, **Arap/İslam Aklının Oluşumu**, s. 377.

¹⁸⁹ el -Câbirî, **Çağdaş Arap/İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma**, s. 209.

Onun düşünce dünyasında geçmiş geçmiştir. Geçmişin dünyasına takılıp kalmak İslam dünyasının çağdaş dünyada birçok problemle yüzleşebilme imkânını kaçırmak anlamına gelecektir. Yukarıda ifadelerinden yola çıkarak şunu söylemek mümkündür: Tarihselciliğini açık ve net olarak ortaya koyan Câbirî, bu tarihselciliğini modern değerler olarak nitelendirdiği demokrasi, eğitim hakkı, serbest seçim gibi değerlerin kabul edilmesinin gerekliliğini ve zeminini oluşturabilmek için ortaya koymaktadır.¹⁹⁰

Câbirî'nin tarihselci perspektifi, en somut biçimde İslam fihhındaki tecdit tartışmalarında tezahür eder. Bu hususta tecdit kavramına geçmişin ona yüklenen anlamından çok farklı bir anlam yükler ve onun yüklediği bu anlam aynı zamanda geçmişin algısının reddini de içerir. Zira tecdide yüklenen anlam geçmiş fukahanın anladığı gibi, ibadetlerde bid'atleri engellemekle sınırlandırılırsa, çerçevesi daraltılmış olur ve geçmiş asırlarda kendisinden beklenen amacı gerçekleştirmiş olsa da günümüzün ihtiyacına cevap veremez.¹⁹¹ Onun tam da bu noktada önerdiği şey geçmişe yeniden göz atma, geçmişini yeniden bir okumaya tabi tutmaktır.

Câbirî perspektifinden geçmişe bakıldığında, İslam hukukunun bina edildiği fikh usulünün, tedvin dönemi olan ilk Abbasi iktidarı ve daha sonraki zamanlara ait kuralları yansıttığı görülecektir. Oysa daha bu kurallaştırma dönemi öncesine bakıldığında içtihat düşüncesini çerçeveleyecek kuralların olmadığı görmek mümkündür. İctihat ameliyesinin uygulanmaya başlandığı ilk dönem esas alındığında herhangi bir sınırlandırıcı kuralların olmayışı, bu kuralların konulduğu tarihsel bağlamın dikkatli tetkikini gerektirmektedir ki, bu yapıldığında, müçtehitlerin kendi zamanlarının hâkim epistemolojik paradigmalara ve bağlam çerçevesinde içtihat faaliyetlerini sürdürdükleri ortaya çıkar. Oysa günümüze gelindiğinde, çağın getirmiş olduğu hayat şartları tedvin döneminin hayat şartlarından köklü bir biçimde farklılık arz ettiği görülmektedir. Bu farklılığın dikkate alınması ise kaçınılmaz bir zorunluluktur.¹⁹²

Söz konusu perspektif dolayısıyla bakıldığında, yukarıda ifade ettiğimiz gerekçeler ve zorunluluklar, Câbirî'ye göre, çağdaş bir ictihadı gerektirir. Onun tarihselciliğinin amacının tezahür ettiği yer tam da burasıdır. Câbirî, tarihselciliğini,

¹⁹⁰ A.g.e., ss. 205–208.

¹⁹¹ A.g.e., s. 38.

¹⁹² A.g.e., s. 62.

içtihat taleplerine zemin olarak kullanır. Bu yeni ictheadın zemini ise makasııtır. Ona göre, kitap ve Sünnet'ten sonra ilk teşri faaliyetinde bulunan Hz. Ömer, şeriatın makasidini esas alarak maslahat için kendi döneminde adaletin, İslam'a girmede öncelik ve Hz. Peygamber'e (s.a) yakınlık esas alınarak gerçekleşeceğine inanarak, fetih arazilerini taksim etmek yerine haraç arazisi olarak değerlendirmiştir. Câbirî "niçin günümüzde müçtehitler tedvin döneminin fakihlerini taklit etme yerine Hz. Ömer'in örnekliliğini gösterdiği türden bir içtihat ameliyesi benimsemesinler?"¹⁹³ diyerek, içtheadın geçmişte işlevsel olan fakat günümüzde işlevselliğini yitirdiğini düşündüğü usullere mahkûm edilmemesi gerektiğini savunur. Yani eğer furû belirleyen usul, zamanın şartları tarafından şekillenmiş ise, zamanımızın şartları bu usûlü işlevsiz hale getirmiştir. Bundan dolayı zamanın şartlarının gerektirdiği bir usûl belirlenmelidir. Zira bu usul çerçevesi ile elde edilecek furû da zamanın şartlarına uygun olacaktır.

Câbirî'ye göre, önceki fakihler zaruriyyat ve diğer kategorileri bir yandan kendi çağlarının paradigmatları bir yandan da şeriatın emir ve yasakları üzerinde yoğunlaşarak tümevarım yöntemiyle tespit etmiş ve zaruriyyatı din, can, mal, nesil ve akılla sınırlandırmışlardır. Bu beş kategoriyi kendi zamanlarında kayda değer bir özelliği olmayan toplumlardan bağımsız bir dünya oluşturan İslam toplumunda geliştirmişlerdir. Ancak günümüzde İslam toplumları belirleyici değil büyük bir oranda belirlenen konumundadırlar. Bundan dolayı, günümüzün şartlarının zorunlu kılmış olduğu değişimleri göz önünde bulundurmak gerekliliği vardır. Artık klasik ulemanın kategorileri işlevselliğini yitirmiştir. Kulların maslahatı, ifade, siyaset, seçme ve seçilme, çalışma, barınma, eğitim, sağlık vb. özgürlüğü gibi hususları da kapsayıcı olmalıdır.¹⁹⁴

Câbirî'ye göre içthead düşünsel bir çabadır ve bu düşünsel çaba, problemin niteliğine göre yöntem bakımından farklılık arz eder. Günümüz problemleri dünün problemlerinden farklı olduğundan dolayı, bugünün müçtehitlerinin düşünsel çabaları dünün müçtehitlerinininkinden farklı olmalıdır. Müslümanların hayat biçimleri İslam'ın doğuşundan geçen asrın başlarına kadar değişmediğinden dolayı, fıkıh genel itibarıyla teorik kalmış ve problemler nitelik bakımından Hz. Peygamber ve sahabe zamanında

¹⁹³ A.g.e., ss. 62–63.

¹⁹⁴ A.g.e., s. 66.

çözümüne kavuşturulan eski olayların karakteri ile hep aynı nitelikte olmuştur. Fakat asrımızda çağdaş Batı medeniyeti ile olan ilişkiler, karşılaşılan problemlerin niteliğini değiştirdiğinden ötürü günümüz müçtehitlerinin problemlere bakış tarzları geçmiş müçtehitlerin içtihat çabalarından farklı olmak zorundadır. Geçmiş dönemin kıyası, günümüzde olanaklarının tükenmesi sebebiyle işlevsel olmaktan çıkmıştır. Tikel olaylar ve şer'i nass'ların sınırlı oluşu bu işlevi mümkün kılarken, bunların lâfzî anlamlarını ve delaletlerini esas alan içtihadın daha fazla işlevsel olması mümkün değildir.¹⁹⁵

Câbirî'ye göre, şeriat bir takım prensipleri koyarken sosyolojik bir maslahatı öngörmektedir. Ancak bunun makul gerekçesini fark edemeden lâfzî okumalara takılıp kalmak bu maslahatı gözden kaçırmayı doğuracaktır. Mesela el kesme cezası Arap Yarım Adası'nda uygulanan bir ceza şekli ve bedevi toplumunda işlevsel bir uygulamadır. Çölde ve bedevi toplumunda bu cezanın uygulanması makul bir durumdur. Fakat artık malın muhafazasını sağlayan ortamlar mevcuttur ve tek cezalandırma yöntemi bedeni cezalandırma yöntemi değildir. Bundan dolayı bu gibi hükümler işlevselliğini ve makuliyetlerini kaybetmişlerdir.¹⁹⁶ Câbirî, faiz yasağının da kol kesme cezası gibi, tarihsel ve sosyolojik şartlara bağlı olduğunu ileri sürerek, maslahat yöntemi gereği bu yasağın da uygulanmamasının diniliğini ispatlama çabası içindedir.¹⁹⁷

Câbirî Arap modernleşmesine sebep olamayacağı düşüncesiyle selefi uyanış hareketlerini de eleştirir. Ona göre selefi hareket, tedvin çağının gelişinden sonra olgulaşan İslam olgusunu fark edemediğinden dolayı tarihsel olamamaktadır. Selefi hareket İslam düşüncesinin tedvin çağında elde ettiği büyük ilerlemeyi yeterince hesap edemediğinden İslam'ın altın çağına dönme çağrısı modern Arap düşüncesinin gelişimini sağlayacak zihinsel kapasiteden yoksundur.¹⁹⁸ Câbirî'ye göre, İslam toplumu küresel sistemin bir parçası haline geldiğinden, Müslüman-Arapların varlıklarını kanıtlamalarının ve özelliklerini koruyabilmelerinin tek yolu, sistemin içinde etkili olabilecek mantıkla uyum içinde hareket edebilmektir. İçinde bulunduğumuz çağdaş

¹⁹⁵ el -Câbirî, **Çağdaş Arap/İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma**, s. 51–52.

¹⁹⁶ **A.g.e.**, ss.58–59.

¹⁹⁷ **A.g.e.**, ss .60–62.

¹⁹⁸ Ebu Rabi, **a.g.e.**, ss. 383-384.

uygarlığın mantığını ise rasyonelite ve eleştirel yaklaşım karakterize etmektedir. Dolayısıyla ekonomi, siyaset ve toplumsal ilişkilerde rasyonellik, doğa, tarih, toplum, düşünce, kültür ve ideolojide ise eleştirelilik esas alınmalıdır. Bu düşünce biçimi, İslam toplumunun tarihsel deneyiminde erdemli toplumu temsil eden Selefî Sâlihîn'in "dünyanın faniliği ve sadece bir köprü oluşu" üzerine kurulu olan mantığına aykırı bir yaklaşımdır. Bu mantık, çağın bilim, teknoloji ve ideoloji yerine iman çağı olduğu zamanlarda misyonunu icra edebilmiş olmakla birlikte artık günümüzde ahlaki ve takvaya dayalı bir yaşantı biçiminin kaynağı olarak kalmalıdır. Ahlakın ötesindeki şeylerde hayatın gelişimi ve güç dengeleri içinde ise başka bir mantık aranmalıdır.¹⁹⁹

Câbirî modern zamanlarda Müslüman toplumların varlıklarını devam ettirebilmelerinin imkânını, nazil olduğu zamanın sosyolojik şartlarını göz önünde tutarak, dinin somut olayları işleyişinden bir bütün olarak hedeflediği ilkeleri tespit ederek, günümüzde geçerli sosyolojik bağlamla uyumlu bir anlamada görür. Bunun için, geçmişin tikelci ve lafızcı anlayışından kurtulmayı önerir. Lâfzî okumalar bütünlüğün gözden kaçırılarak, mesajın anlaşılması yerine lafzın -dilin anlamının- mutlaklaştırılması sonucunu doğurmaktadır. Câbirî burada lafız-mana ilişkisinde, lafzın gösteren, mananın da gösterilen olarak, lafız ve mana arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığını ve lafzın bir anlamı zorunlu olarak içermediğini ileri sürer. Kanaatimizce Cabiri, söz konusu keyfilik ilişkisini, Arap aklının analizine yönelik kurgusal yaklaşımında işlevsel olarak düşündüğünden dolayı kullanmaktadır. O, yapısalcı analize referansla, beyânî paradigmanın analizinde gösteren-gösterilen, yani lafız-mana ilişkisinin zorunlu olmayışını, bu ikisi arasındaki ilişkinin yeniden düzenlenme imkânı için bir argüman olarak kullanır. Şayet bu ikisi arasındaki ilişki zorunlu bir ilişki değil ise, yani lafız klasik Arapça sözlüklerinde verilen anlamları zorunlu olarak içermiyorsa, geçmişin lafız ve anlam arasında kurmuş olduğu ilişki bağlayıcılığını yitiriyor demektir.

Öyleyse gösteren olarak dinin metninin gösterilen olarak anlamını, yani gösterileni, zorunlu kılan bir durum söz konusu olmadığından ve mevcut gösterilen, bedevinin dünyasının bir tezahürü olduğundan, bu ikisi arasındaki ilişki yeniden düzenlenebilme imkânına sahiptir. Söz konusu ilişkinin keyfiliği bize aralarındaki

¹⁹⁹ el -Câbirî, **Çağdaş Arap/İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma**, s. 43.

ilişkiyi yeniden oluşturma imkânı sağlamaktadır. Bu ise dinin metninin yeniden yorumlayabileceği anlamına gelir. Câbirî'nin beyânî paradigma analizinde ele aldığı lafız-mana dikotomisinde amaçladığı asıl şey, Arap/İslam kültüründe dinin metinlerini lafzın belirleyiciliğinden kurtarmaktır. Gösteren olarak lafız ve gösterilen olarak onun anlamı arasındaki ilişkide yapısalcılığın söz konusu göstergenin keyfiliği yaklaşımını bu amaçla belirleyen Câbirî'nin bu husustaki analizlerinin değerlendirmesini, beyânî paradigmanın yapısal analizinde geniş olarak değerlendireceğiz.

Câbirî, Saussure'un yapısalcı dil analizinde gösteren-gösterilen ilişkisinin keyfiliği prensibini esas alarak benimsemiş, fakat lafız-mana ilişkisini yapısalcı analiz ile tarihselciliği birleştirerek kullanmıştır. Gösteren ve gösterilen olarak lafız-mana ilişkisi belli bir tarihsel bağlamda oluşmuşsa, lafız tarih üstü ve tarih dışı bir anlama sahip değildir. İkisi arasındaki ilişki, zamanın sosyolojik bağlamında yeniden ele alınabilir ve anlamlandırılabilir.

Aydınlanmanın, varlığı zihnin algılamasına indirgemesi ile dil ve zaman, insan ve tarih bağımlı hale gelmiştir. Kur'an'da biri dil, diğeri nüzul zamanı olmak üzere iki unsur tarihe ait gibi görünür.²⁰⁰ Câbirî, neyin tarihi, neyin tarih dışı ya da tarih üstü olduğu sorgulamasına girmeden, sadece tarihten arta kalan olarak dine bir amaç belirler. Câbirî tarihselci bir yaklaşımdan hareketle İslami norm ve değerlere yaklaşmakla bir anlamda modern düşüncenin İslam toplumlarında meşrulaştırıcısı olarak hareket etmektedir. Modernitenin hem teorik hem de pratik planda sonuçları ile hesaplaşmak yerine, modern algılayış ve anlayış ile dini dönüştürmenin çabası içine girmektedir. Bu çaba, mantıki sonuçlarına götürüldüğünde, ilahi olanı beşeri öznenin insiyatifine bıraktığı gibi, evrensel ve ebedi olanı ise tarihsel ve kültürel olana indirger. Bu sayede modernitenin sonuçlarından olan sekülerlik din içinde bir yere sahip olur; dini dönüştürerek ilahi boyutundan kopartır ve kendi varsayımlarını gerçekleştirdiği forma dönüştürür. Din özü itibariyle yaşam biçimlerine ve kültüre biçimlendirici bir etkiye bulunur. Dinin modern yaşam biçimi ve algılayışı çerçevesinde biçimlendirilmesi, onu

²⁰⁰ Bulaç, Ali, **Kur'an, Tarih ve Tarihsellik**, <http://kitap.yeniumit.com.tr/hermenotik/anabulac.html>

aktif durumdan reaktif bir konuma düşürmek anlamına gelir. Bu, zihni bir mağlubiyetin getirmiş olduğu reaksiyoner bir anlayıştır.²⁰¹

3. Câbirî'nin Yapı-bozumu

Cabirî için Arap aklının temellerine yönelik sistematik bir araştırma hayati bir önem taşır. O, yapısalcılık gibi, Arap aklına yönelik yapı-bozum stratejilerini de Fransız yapı-bozumcu filozofların yardımıyla yapmaktadır ve bu iddialı yapı-bozum çalışmalarıyla Arap dünyasında ün kazanmıştır.²⁰² Câbirî Arap/İslam kültürüne yönelik yapı-bozumunu iki aşamalı bir strateji takip ederek gerçekleştirir. İlk önce Arap aklının soy kütüğünü (jeneoloji) çıkararak tarihsel olarak inşa edilmesini ortaya koyar. Sonrada Arap aklına içkin bilgi-iktidar ilişkilerini ortaya koyarak ideolojik boyutunu açığa çıkarıp yapı-bozumuna uğratar.

Câbirî'ye göre Arap aklının ana hatlarını ortaya çıkarabilmek, uzun bir uğraşı gerektiren yapı-bozum aracılığıyla mümkündür.²⁰³ Bu arkeolojik soruşturma onun yapı-bozum stratejisinin birinci aşamasını oluşturur. O bu arkeolojik proje 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. Söz konusu hedef çerçevesinde Cabirî Arap aklının ideolojik formasyonunu ve bunun orta Çağ'da ortaya çıkardığı hegemonyacı kültürü açığa çıkarmak için epistemolojik unsurlarını belirleyecek bir anlama stratejisi önerir. Bu prensipler çerçevesinden bakıldığında epistemolojinin hiçbir zaman ideolojiden bağımsız olmadığı görülecektir. Bundan dolayı, Câbirî Arap/İslam kültüründeki hegemonyanın yapısını ve bu hegemonyayı destekleyen ya da ona muhalefet eden unsurları tanımlamaya çalışır. Epistemoloji ile hegemonyayı, arasında kurduğu ilişki aracılığıyla özdeşleştirmekle, akıl, ideoloji ve toplum arasında Arap/İslam tarihi boyunca gerçekleşen karşılıklı etkileşimi açıklamaya girişen Câbirî, bu girişimiyle, Arap aklının derin epistemolojik temellerini, bu kültürün kavram ve fikirlerini oluşturan mekanizmaları açığa çıkarmaya çabalar.

²⁰¹ Yıldız,Recep, **Ömrünü Yanlış Adayan Adam: Fazlurrahman**,
<http://www.inkisaf.net/articles+article.id+25.htm>

²⁰² Ebu Rabi, **a.g.e.**, s. 358.

²⁰³ **A.g.e.**, s. 363.

Ona göre, Arap/İslam epistemolojisi belli bir fikir üretim biçimi ve mantığı ile ön plana çıkar. Yani Arap/İslam aklının problematiği, bu aklın araçları ve onu çevreleyen sosyal, siyasal, ekonomik ve dini şartlardır.²⁰⁴ Öznelerin, söz konusu epistemolojik paradigmlar yoluyla inşa edilen söylemlerce iktidar biçimlerinin tarihi içinde oluşturulup bir tahakküm nesnesi kılındığını düşünen Câbirî, söylemlerin, tanımlama ve betimlemenin bir yolu olarak inşa edildiklerini ve iktidar ilişkilerine bulaşık olduklarını düşünür. Bundan dolayı Câbirî, söylem yapılarının temelini oluşturan epistemik varsayımların haritalarını çıkarmak suretiyle, belirli söylemleri mümkün kılan altta yatan kültürel yapıları ve onların bilgiye yönelik yönelimlerini incelemek çabasına girişir.²⁰⁵

Tarihsel ve kültürel olarak inşa edilmiş bu akıl, Arap kültürünün kendi mensuplarına epistemolojik olarak dikte ettiği ilke ve kurallar toplamıdır. Oluşturulmuş bir akıl olan Arap aklı, tarihsel ve kültürel olarak onaylanmış ve kabul görmüş kurallar sistemidir ve sistem epistemolojik anlamda her hangi bir tarihsel dönemde bilgiye bilinç dışı yapısını kazandıran kavram, ilke ve uygulamaların toplamıdır.²⁰⁶ Eğer Arap aklından söz edilecekse ve bu akıl belli bir tarihsel dönemde oluşturulmuş bir akıl ise, Arap aklının oluşturucu etkisi olan bu kültürün, hangi tarihsel döneme tekabül ettiği bu sorgulamada önemli hale gelecektir. Câbirî'nin bu sorgulama neticesinde ulaşılmış olduğu sonuç, söz konusu dönemin tedvin dönemine tekabül ettiği dir.²⁰⁷ Böylelikle Cabiri, tedvin döneminde oluşturulan bu aklın hangi şart ve durumlar altında oluşturulmuş olduğunu sorgulamaya koyulur.

Arap aklına yönelik bu soruşturma, bu aklın varlığının tarihsel koşullarına yönelik bir soruşturmadır. Câbirî bu soruşturma ile Arap aklının işleyiş biçimini ve tarihsel koşulların ortaya çıkışını yine tarihsel bir sorguya tabi tutarak görünür hale getirme çabasıdır. Bu çabanın amacı ise Arap aklındaki bu tarihsel sürekliliği sökmek ve değişmez olarak kalan unsurları tarihselleştirmektir.²⁰⁸ Soy kütüğünü çıkarma stratejilerinde içkin olduğu üzere, herhangi bir fenomenin oluşturulmuş tarihsel

²⁰⁴ A.g.e., ss.358-359.

²⁰⁵ el -Câbirî, **Çağdaş Arap/İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma**, s. 137.

²⁰⁶ el-Cabirî, **Arap/İslam Aklının Oluşumu**, s. 41.

²⁰⁷ A.g.e., s. 48.

²⁰⁸ Bu konuyla ilgili detaylı bilgi için tezin üçüncü bölümüne bakılabilir.

değerini soruşturmak suretiyle yeniden ortaya koyma teşebbüsü Câbirî'nin Arap aklına yönelik sorgulamasında da içkindir. Zira Câbirî'ye göre akıl gücü ile başarılabilir bir Arap rönesansı hala mümkündür.²⁰⁹ Bu öngörü, onun Arap/İslam aklına yönelik eleştirisindeki beklentisini yansıtan bir öngörüdür. Câbirî bu öngörüğü gerçekleştirmenin yolunun, felsefi soruşturmalarının da özünü oluşturan Arap/İslam kültüründeki bilgi sorunuyla meşgul olmaktan geçtiğini düşünür. Onun bu sorunu ele alışı, bilginin ve rasyonalizmin anlamıyla ilişkilidir. Bu ilişki çerçevesinde Cabirî, İslam entelektüel geleneği, modern batılı entelektüel gelenek ve sömürge sonrası Arap düşüncesi arasında köprüler kurmayı amaçlar. Fakat o post-sömürge döneminde kültürel sömürgecilikten kurtulmayı amaçladığından, modern Arap düşüncesini klasik entelektüel geleneğin belli rasyonel kalıpları içine yerleştirme çabasını güderek bunu geçmişin yapı-bozumu ve post-sömürgecilik dönemi problemlerinin yeniden tetkiki şeklinde çifte bir süreç dâhilinde gerçekleştirme çabası içindedir.²¹⁰

Soy kütüğü stratejileri herhangi bir fenomenin değersizliğini iddia etmekten ziyade, onun tarihsel önemini tanımayı ve oluşum sürecini ve olumsuzluğunu tanımak suretiyle de onu dönüşüme uğratmayı ister.²¹¹ Bu onun Arap aklının tarihsel ve kültürel önemini tanımayı önermesini açığa çıkarır.

Geçmişimize, esbab-ı nüzule dayanan tarihsel bir perspektiften bakalım, onu bütünselliği içerisinde ele alalım, onun gücüyle ve zaafıyla, doğrusu ve yanlışıyla İslam'ın ve Müslümanların bir tarihi olduğunu kabul edelim ve geleceğe de mükemmelliği hazır ve statik bir veri olarak değil, bir süreç olarak gören aynı tarihsel perspektifle bakalım²¹²

Câbirî'ye göre, Arap aklının tarihsel değerinin kabulü onun yeniden değerlemenin de zemini olacaktır. O, jeneoloji yoluyla tarihsel ve kültürel bağlamda değerlerin farklılaşan unsurlarını göstererek, hem Arap/İslam kültürünün bir eleştirisini hem de yeni bir organizasyon ile Arap İslam kültürünün geleceğinin belirlenmesiyle

²⁰⁹ el-Cabirî, **Arap/İslam Aklının Oluşumu**, s. 380.

²¹⁰ Ebu Rabi, **a.g.e.**, s. 356.

²¹¹ Geniş bilgi için bk. Küçükalp, **a.g.e.**, ss. 23-30.

²¹² el -Câbirî, **Çağdaş Arap/İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma**, s. 76.

beklentilerini ortaya koyar.²¹³ Farklılaşan unsurlar hem değerlerin değerinin bir eleştirisi hem de bir yaratımın pozitif ögesidir.²¹⁴

Câbirî'nin Arap/İslam kültürüne yönelik yapı-bozum stratejisinin ikinci aşaması, Arap aklının epistemolojik anlamda iktidarla ilişkisini ortaya koymada belirir. Arap aklının ideolojik formasyonunu ortaya çıkarmak için onun epistemolojik unsurlarını belirlemek önemlidir. Bundan dolayı, Arap/İslam kültüründe hegemonyanın yapısını ve bu hegemonyayı destekleyen ya da ona muhalefet eden unsurları tanımlar. Arap/İslam kültüründe epistemoloji ile iktidarın hegemonyasını özdeşleştirerek akıl, ideoloji ve toplum arasında tarih boyunca gerçekleşen karşılıklı etkileşimi açıklamayı hedefler.²¹⁵ Bu bağlamda, Câbirî'nin Arap/İslam kültürüne yönelik yapı-bozumu, bilginin iktidarla ilişkisi bağlamında çift boyutlu bir strateji izler. Birincisi Arap aklına mensup bireylerin iktidara bağımlılık ya da kontrol yoluyla, diğeri ise kendi kimliğiyle bir bilinç ya da ben bilgisi sayesinde kurulan bağ yoluyla işler. Her ikisi de öznelere nesneleştirilmesi anlamını içerir.

Arap/İslam kültüründe tarihsel olarak oluşturulmuş olan Arap aklı ötekiyle ilişkisi bağlamında kendisini ötekine göre ayrıcalıklı bir şekilde inşa eden bir akıldır. Bu akıl tedvin döneminde öteki olarak nitelendirilen cahiliye ve mantıktır.²¹⁶ Arap dilinin mantığını esas alarak oluşturulan söz konusu yaklaşım tarzında Arap aklı, dilin kurallarının mantığın kurallarından farklılığı ve üstünlüğü üzerine inşa edilir. Arap/İslam kültürünün mensuplarına sunmuş olduğu düşünme biçiminin mantığından farklı işlediği kabul edilmekte, dolayısıyla da tedvin sırasında Arap/İslam aklını oluşturanlar kendilerini ötekine nazaran daha ayrıcalıklı, daha imtiyazlı ve daha değerli olarak telakki etmektedirler. Tedvin sırasında Arap aklının bu ayrıcalıklı konumunun inşasına yönelik olarak, Arap aklı için kuralların belirlenmesi, şeyleri, hatta soyut düşünce sistemlerini betimlemenin, tanımlamanın ve sınıflandırmanın yolu olarak bir iktidar ilişkisini içerirler. Epistemolojik birer yapıya dönüşen bu kurallar söylem olarak

²¹³ A.g.e., s. 8.

²¹⁴ Küçükalp, a.g.e., ss. 23-30.

²¹⁵ Ebu Rabi, a.g.e., ss. 358-359.

²¹⁶ Cahiliye kimlik olarak ötekini oluşturmasına rağmen, epistemolojik anlamda asıl öteki konumunda olan mantıktır. Zira cahiliye aslında kültürel olarak bu epistemolojinin işleyişinde belirleyiciliğini sürdürmektedir.

toplumsal bir iktidarı gerçekleştirmiş olurlar. Bu söylemler epistemolojik yapılar aracılığıyla artık Arap/İslam kültürünün mensuplarını sınırlandırır. Tedvin döneminde oluşturulan akıl için kurallar, insanların edimde bulunurken, uymak zorunda kaldıkları bir olasılık alanı yapılandırmış olup bu yapılandırılan alanlar aracılığı ile de iktidar ilişkisini yansıtır. Özneler bu bağlamda düşünsel olarak inşa edilişleri yoluyla birer tahakküm nesnelere dönüştürülmüşlerdir. Tedvin döneminin akıl için koyduğu kurallar, Arap/İslam kültür tarihi boyunca özneler üzerinde iktidarını sürdürmüştür

Câbirî, Arap/İslam kültüründe bilgi iktidar ilişkisine yönelik uyguladığı yapı-bozumuna, iktidarın özneler üzerinde bağımlılık yoluyla ya da kontrol yoluyla oluşturulduğunu ve iktidarın bilgi üzerindeki belirleyiciliğinin, kendini bu bağlamda ortaya çıkardığını varsayarak devam eder. Arap/İslam kültüründe âlimlerin iktidara maddi bağımlılıkları söz konusudur. Câbirî'ye göre, klasik İslam toplumunun aydını genel olarak alt kitlelere mensup ve kendi emeği ile geçinen bireylerdir fakat para, ün veya siyasal güç kazanmak isteyenler ise hizmetlerini sultana tahsis ederek elitin üyesi haline gelmişlerdir. Câbirî'nin yaklaşımında bu aydınların görevi ideolojik söylemi din dili ile ifade etmek anlamına gelmektedir.²¹⁷ Bu bağımlılık âlimler üzerinde iktidarın belirleyiciliğini ortaya koyan bir ilişki biçimidir. Söz konusu bağımlılık yoluyla iktidar özneler üzerindeki tahakkümünü gerçekleştirir. İktidar, ulemanın ürettiği söylemler aracılığı ile hem toplumsal iktidarını gerçekleştirir, hem de bu iktidarın kullanım imkânlarını ele geçirmiş olur. Dolayısıyla siyasal iktidarlar tahakkümlerini ve tahakküm biçimlerini ulemanın üretmiş oldukları bilgiler aracılığıyla gerçekleştirmiş olurlar.

Soy kütüğü çıkarma stratejisiyle tarihsel ve kültürel bağlamına bakıldığında görülmektedir ki, ulemanın oluşturmuş olduğu epistemolojik yapılar siyasal iktidarın toplumsal meşruiyetine yönelik işlevi yerine getirmişlerdir. Zira kültür içerisinde bilgi alanı olarak inşa edilen şeyler güç ilişkilerinden bağımsız işlememektedir. Bu ideolojik amaç, Arap aklının derin epistemolojik temellerini oluşturan kavram ve fikirleri açığa çıkarır ve Arap/İslam kültüründe epistemoloji ve iktidar ilişkisini ortaya koyar.

²¹⁷ Ebu Rabi, **a.g.e.**, s.387.; el-Câbirî, el- **Müsakkafün el- Arab Fi'l- hadâratî'l- Arabiyye**. Beyrut, merkezü dirâsât'l- vihdati'l- Arabiyye 1995, s. 36.

Câbirî tedvin döneminde epistemolojik paradigmalara inşasının siyasal bir amacı olduğunu düşünür. Söz konusu ilişki çerçevesinde bakıldığında Me'mun'un tercüme faaliyetlerinin, Abbasi iktidarına karşı muhalefeti oluşturanların bilgi araçlarının meşruluğunu ortadan kaldıracak bilgi araçları oluşturma çabası içinde olduğu görülecektir. Bu çaba, epistemolojinin, siyasal iktidarın iktidarını epistemolojik olarak tahkim etmesi için kullanıldığını belirgin olarak gösterir. Bu bağlamda, tedvin çalışmalarının arkasındaki temel motivasyonun, epistemolojik zeminde, toplumsal nazarında iktidarı üretecek, siyasal iktidarı rahatsız edecek muhalefeti ortadan kaldıracak ve toplumsal olarak iktidarın iktidarını pekiştirecek meşruiyet zemini inşa etmeye yönelik işlediği görülmektedir. Zira siyasal iktidara muhalefeti yok etmeyi sağlayacak kültürel zemin, inşa edilen epistemolojik yapılar aracılığı ile sağlanmış olacak ve muhalefet unsuru bu şekilde toplumsal nezdinde gözden düşürülüp, değersizleştirilerek zayıflatılacak ve yok edilmiş olacaktır.²¹⁸

Câbirî, tercüme faaliyetlerinin de böyle bir iktidar kaygısıyla gerçekleştirildiğini ve asıl maksadın Şii muhalefetin tesirini kırmak amacıyla epistemolojik çerçevenin zeminini Aristotelesçi bir perspektif ile oluşturmak olduğunu düşünür.²¹⁹ Me'mûn döneminde Abbasi iktidarı evrensel aklı -Aristotelesçi Yunan düşüncesi- Arap/İslam kültürüne dâhil etmek ve onunla dini makul arasında bir uzlaşma oluşturarak, gnostik zeminin üzerine kurulmuş olan muhalefet saldırılarına cevap vermeyi amaçlamıştır.²²⁰ Ona göre, evrensel akıl, yani Aristotelesçi mantık, ideolojik kaygı ile Arap/İslam kültürüne -iktidar tarafından- atanmıştır.²²¹ Câbirî, Aristoteles mantığının ideolojik ve iktidar kaygısıyla Arap aklına aktarıldığı iddiasını tercüme faaliyetlerinden önce Aristoteles'in Arap/İslam kültüründe sınırlı oluşuyla destekler.²²²

Cabirî'ye göre, bilgi iktidar ilişkisi çerçevesinden değerlendirmek suretiyle, Arap/İslam kültüründe siyaset fikhının ortaya çıkışının tarihsel bağlamına bakıldığında, söz konusu ilişkinin belirleyiciliğini açıkça görmek mümkündür. Zira geç dönemde ortaya çıkmış olan siyaset fikhının siyasal otoritenin muhalefet aleyhine gücünü

²¹⁸ el-Cabirî. **Arap/İslam Aklının Oluşumu**, ss. 253-255.

²¹⁹ **A.g.e.**, s. 261.

²²⁰ **A.g.e.**, s. 263.

²²¹ **A.g.e.**, s. 265.

²²² **A.g.e.**, s. 267.

pekiştirmek amacıyla oluşturulmuş olması, bu iddiayı desteklemektedir. Bu hukukun biçimlenmesini belirleyen şey muhalefetin bertaraf edilmesidir. Bu da, bilginin ötekinin aleyhine ve asli olarak telakki edilen iktidarın konumunu kuvvetlendirme yönünde işleyen bir fonksiyon icra etmekte olduğunu gösterir. Câbirî bu ilişkiyi şu şekilde aktarır

İslam siyaset fihkî (hukuku) geç dönemde ortaya çıkmış – Mâverdî- ve bu hukukun biçimlenmesi Şii muhalefetini bertaraf etme gayreti ile olmuştur. İdare hukuku, gerçekte yönetime ilişkin bir düzenleme şeklinde değil, Raşit halifeler başta olmak üzere, önceki dönemlerin yönetim biçimlerine dini bir meşruiyet kazandırma çabası şeklinde gelişmiştir. Mâverdî sonrasında da – imametle ilgili ileri sürülen bazı şartlardan vazgeçme süreci yaşayarak- bu ilişki bilgi-güç ilişkisi çerçevesinde iktidarın mutlak bir onaylanmasına dönüşmüştür. Gazali ve sonrasında ise siyaset fihkî, yönetimi kaba kuvvetle ele geçirmenin meşruluğunu onaylamaya kadar varmıştır. “ kaba kuvvetle yönetimi ele geçirene itaat vaciptir” ilkesinin kabulüyle, siyaset fihkî tamamen geçersiz bir konuma düşmüştür.²²³

Fakat Câbirî’ye göre, bilgi iktidar ilişkisinin iktidarın toplumsalın nazarında meşruiyetini inşa etmeye yönelik işlediği tek yer siyasal iktidar lehine olduğu yer değildir. Muhalefet de epistemolojiyi güç bağlamında siyasal taleplerini meşrulaştırma zemini olarak ve meşruluğunu bu yolla gerçekleştirmek için kullanmıştır. Yani siyasal anlamdaki muhalefette de bilgi iktidar taleplerinden bağımsız işlememektedir. Bu bağlamda Şiilik de Hermesçiliği, aslında Sünni Abbasi Devleti’ne karşı muhalefetini epistemoloji yoluyla inşa etmek için ideolojik olarak kullanmıştır.²²⁴ Şiiler iktidar taleplerini siyasal iktidarın meşrulaştırıcı olarak kullandığı epistemolojik zeminden farklı bir epistemolojik zemin kullanmak yoluyla gerçekleştirmek zorunda kalmışlardır. Onlar Maniheist gnostisizmi uygun zemin olarak kabul etmişler ve onu kullanmışlardır. Şii irfâncılığının Maniheist gnostisizm ile aynı tabiata sahip olmalarının sebebi de budur. Şii muhalefetin hilafetin sahibi olan Abbasi iktidarına karşı kullanmış oldukları argüman Gnostik düşüncenin vesayet fikridir.²²⁵ Câbirî’ye göre, İhvan-ı Safa’nın risaleleri de iktidar ilişkilerine bulaşıktırlar ve Şii Batini kanadın, Me’mun’un kültürel politikalarına tepkisi olarak yazılmış ve bu muhalefetin kültürel meşrulaştırıcıları olmuşlardır.

²²³ el-Cabirî, **Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma**, s. 91.

²²⁴ el-Cabirî, **Arap/İslam Aklının Oluşumu**, s. 313.

²²⁵ **A.g.e.**, ss. 262-263.

Câbirî'nin İslam kültür tarihini sürekli ötekinin şekillendirdiği ideolojik ve reaktif karakterde oluşmuş bir kültür olarak okuması yapı-bozumcu bir okumadır. Onu ideolojik kılan, sürekli ötekine karşı bir iktidar mücadelesi içinde olması, reaktif kılan ise sürekli öteki yoluyla kendi kimliğini tahkim etmeye yönelik işleyen bir tutumun sergilemiş olmasıdır. Dolayısıyla bu süreçte kimlikler, ötekini nesneleştirmek suretiyle ve kendini ötekine göre merkezi ve ayrıcalıklı bir konumda varsayarak tahkim edilmiş olmaktadır.

Câbirî'nin eleştirisinin, bilginin iktidarla ilişkisi dolayısıyla söylemlerin iktidarları nasıl ürettiğini serimlemeye matuf olduğu görülmektedir. Bu nedenle, onun Arap/İslam kültüründeki bilgi-iktidar ilişkilerini ortaya çıkarmadaki amacının, günümüz Müslümanlarının geçmişe yönelik duydukları güven ve hakikat telakkilerinin, geçmişin sanıldığı gibi masum ve kendisine yüklenen kutsal bir karakter taşımadığını ortaya koymak suretiyle değerden düşürmeye yönelik olduğunu söylemek mümkündür. Şayet bilgi-iktidar ilişkisi dolayısıyla bakıldığında, sadece birer söylem biçimi olarak, geçmiş masum olmayan bir geçmiş ve geçmişin hakikatleri mutlaklık ifade etmeyen hakikat telakkileri olarak algılanır; bu sonuç ise geçmişin zamanı biçimlendirici etkisinden kurtarıcı bir anlayışı ve yöntemi zorunlu kılar. Söz konusu jeneolojik soruşturma da zaten bu imkânı ele geçirmeye matuftur.

Câbirî'ye göre, Arap kültüründeki mücadele, ne Yunan tecrübesinde olduğu gibi mitos (efsane) ile logos (bilim ve felsefe) ne de modern Avrupa tecrübesinde olduğu gibi bilimle kilise arasında cereyan eden bir mücadeledir. Şayet yaşanan tecrübe Batının yaşamış olduğu tecrübe gibi olsaydı, Batının bu mücadele sonucunda ulaştığı modernleşme Arap/İslam kültüründe de ulaşılan bir sonuç olacaktı. Batıda yaşanan mücadelenin aksine bu mücadele iki ayrı ideolojiyi tesis eden iki bilgi sistemi arasında yaşanmaktaydı. Bu mücadele, beyânî sistem ve onun ürettiği Sünnî ideoloji ile irfânî sistem ve onun ürettiği Şii-İsmâilî ideoloji arasında yaşanmaktaydı. Bu iki sistemin mücadelesine üçüncü bir sistem olarak ve belli bir görevle (Me'mun'un düşü) dahil edilen burhânî sistem, daha ilk andan itibaren mevcut mücadele tarafından yönlendirilen ve ona mahkûm olan bir taraf olmuştur. Bilim ise Arap/İslam kültüründe çatışan

düşünsel ve ideolojik taraflardan biri olma fırsatını bulamamış dolayısıyla da Arap aklının oluşum sürecine katkısı sınırlı kalmıştır.²²⁶

B- CÂBİRÎ'DE DİN-KÜLTÜR VE AKIL İLİŞKİSİ

Akıl üzerine yapılan tartışmalar her zaman düşüncenin konusu olmuştur. Fakat bu tartışmaların en yoğun olarak çağımızda yaşanıyor olması, gerek aklın, gerek akla dayalı olduğu varsayılan hakikatlerin, gerekse de bu düşünce tarzı ekseninde teşekkül etmiş fikirlerin en çok çağımızda bir tartışma konusu haline gelmesindedir. Hatta akla yönelik söz konusu tartışmalar bazen de yıkıcı eleştirilere dönüşmüştür. Aklın en yoğun olarak modern dönemde belirleyici bir işleve sahip olduğu iddiası, modern çağ öncesi zamanların akli dışlayan zamanlar olduğunu ifade eden iddialar olmaktan ziyade modern zamanda aklın insana yön verme hususunda diğer melekelerle göre önceliğini vurgulayan bir iddiadır.²²⁷

Modernliğin proje edildiği Aydınlanmanın akıl idesi, insan zihnini kuşatan putlardan arındırarak, insanın irrasyonaliteden ve kesinliğe engel olan her şeyden kurtarıldığı bir akıl projesini öngörür.²²⁸ Aydınlanma'nın bu akıl projesine göre, kesin ve gerçek olan şey ezeli ve ebedi olan, yani tarih ve kültürün ötesinde olan şeydir. Aydınlanma insan düşüncesini tarihsel ve kültürel unsurların belirsizliğinden kurtaracak yolu ortak bir insan doğası bularak gerçekleştirilmeyi hedeflemiştir. Ezeli ve ebedi hakikatler, yani kesin doğru, ancak insanın tarihsel ve kültürel önyargılardan kurtarılması yoluyla ulaşılabilecek bir şeydir. Eğer tarihsel ve kültürel önyargıların belirleyiciliğine yönelik bir formüleştirme gerçekleştirilebilirse, bu önyargıların gölgesinde oluşmuş olan bilgi, yani saf olmayan bilgi ortaya konmuş olur. Bu bilgiler bu önyargılardan ayıklanmak suretiyle de saf bilgiye ulaşılmış olur.²²⁹ Aydınlanmanın akıl idesi aklın tarihsel ve kültürel muhtevadan soyutlandığında, tarih ve toplum dışı, nesnel, evrensel ve değişmez bir öze sahip olacağına yönelik kesin bir ön kabul içermektedir. Aydınlanma, aklın tüm dinsel, mitsel, geleneksel ve metafizik unsurlardan arındırılmak yoluyla özgürleştirilmesini öngörür. Akıl ancak bu özgürleşim sayesinde

²²⁶ el-Cabirî, **Arap/İslam Aklının Oluşumu**, s. 391.

²²⁷ Aktay, **a.g.m.**, ss. 1-2.

²²⁸ Bkz. Bacon, Francis, **The New Organon**, (Ed. Lisa Jardine & Michael Silverthorne), Cambridge University Press, New York 2000, ss.40-89.

²²⁹ Hekman, **a.g.e.**, ss. 16-17.

erginliğine ulaşılacaktır. Erginliğine ulaşan akıl insan hayatına yön veren temel ilkeleri, kendisini ezen ve engelleyen dinsel, büyüsel ve metafizik referanslardan ziyade bizzat kendine müracaat ederek bulabilecektir.²³⁰

Aydınlanmanın akla ve aklın işlevine yönelik yaklaşımını benimsemek suretiyle Arap aklının eleştirisini yapmaya çalışan Câbirî, aklın belli bir tarih ve kültür içinde şekillenen bir şey olduğunu da kabul eder. Söz konusu yaklaşımlar Câbirî'nin Arap akli olarak nitelendirdiği aklın neliğine yönelik yaklaşımını ortaya çıkarır. Câbirî akıl ile ilgili tartışmalarında, akıl için, “düşünceleri üreten araçlar”²³¹ tanımını esas alır. Fakat Câbirî düşünmeyi sağlayan, düşünce üreten akıl ile onun üretmiş olduğu düşünceler arasında girişiklik olduğunu düşünür. Yani akıl ve onun ürettiği fikirler birbirinden ayrılmaz bir bütünlük içindedirler. Ona göre, gerek düşünmeyi sağlayan araç anlamında aklın, gerekse de düşüncenin bizzat kendisinin, içinde olunan kültürel ortamla etkileşiminde ortaya çıkmaktadır.

Bir araç olarak fikir ile bir içerik olarak fikir arasındaki iç içelik tartışma konusu edilemeyecek bir gerçektir. Tartışma kabul etmeyen diğer bir husus da -ister düşünme aracı isterse düşüncenin bizzat kendisi olsun-fikrin devamlı iç içe olduğu çevrenin, özellikle de yaşadığı kültürel ortamla olan etkileşiminin sonucu olarak ortaya çıktığıdır.²³²

Buna bağlı olarak Arap akli da içinde bulunduğu tarihsel ve kültürel şartlardan etkilenmiş ve tarih içerisinde oluşturulmuş bir akıl olarak görülebilir.

1.Kültür ve Akıl: Oluşturucu ve Oluşturulmuş Akıl

Câbirî için belli bir kültür aracılığı ile düşünmek belli bir referans çerçevesi aracılığı ile düşünmek anlamına gelmektedir. Bu çerçeveyi sağlayan unsurlar kültürel miras, sosyal ve coğrafi çevre ile kâinata, dünyaya ve insana bakışı belirleyen değerlerdir. Kültürün bu unsurları aynı zamanda o kültüre özgünlüğünü kazandıran ve dinamizmini veren unsurlardır. Düşünce, belli bir özgünlüğü olan bir kültürün ortaya koyduğu teorik üretim aracı olunca, Arap aklını ortaya koyan şey de, Arap/İslam kültürü olmaktadır. Bu kültür beraberinde Müslümanların tarih ve medeniyetini

²³⁰ Hollinger, a.g.e., s. 21.

²³¹ el-Cabirî, **Arap/İslam Aklının Oluşumu**, s. 14.

²³² A.g.e., s. 14.

taşımakta, onların beklentilerini yansıtan bir kültür olmaktadır. Arap aklının Araplığını belirleyen temel öge de kendisinin ait olduğu bu tarih ve kültürdür.²³³

Câbirî, akıl ile kültür arasında söz konusu ilişkiyi kabul etmesine rağmen, aklın evrensel, doğal ve verili ilkelerinin olduğunu, tüm kültürel farklılaşmalara rağmen, rasyonalistlerin akıl tanımlamalarını esas almak suretiyle, aklın kendisinin bir takım değişmez ve evrensel içeriklere sahip olduğunu savunur. Bu bağlamda akıl tanımlamasını, Lalende'ye referansla “oluşturucu” ve “oluşturulmuş” akıl şeklinde ikili bir akıl tasnifi ile izah etmeye çalışır. Câbirî düşüncesinde oluşturucu akıl, rasyonalistlerin saf aklına tekabül eden bir akıldır ve her insanın, eşyanın ilkelerini kavramak suretiyle, bütün insanlar tarafından değişmez olarak kabul edilen temel ve belirleyici ilkeleri çıkarsayabilme melekesidir.²³⁴ Bu meleke, tarihsel ve kültürel sınırlara bağlı olmadan, evrensel anlamda tüm insanlar için bir imkân ve potansiyel olarak mevcut olan bir akıldır. Daha önce de ifade ettiğimiz, Câbirî'nin oluşturucu akıl, apriori olarak doğuştan gelen ve potansiyel olarak var olduğu varsayılan ilkeleri içeren akıl, yani saf olan akıldır.

Oluşturulmuş akıl ise, aklın tarih ve kültür bağlamında oluşmuş haline tekabül etmekte, yani oluşturulmuş akıl belirli bir tarihsel ve kültürel bağlamda var olan akıl olmaktadır. Bu akıl her bir tarihsel dönemde onaylanan, genel kabul gören ve o dönemde kendisine mutlak değer izafe edilen kurallar dizgesidir. Bu akıl ile toplumlar kendi kültürel iklimlerinden farklı kültür iklimlerine ait bireylerden ayrılırlar. Bu akıl, bireyin mensup olduğu kültürü inşa eden bilgi sisteminden teşekkül etmiş olan akıldır.²³⁵

Câbirî'nin oluşturucu ve oluşturulmuş akıl arasında kurmuş olduğu ilişkiye bakıldığında, oluşturucu aklın oluşturulmuş akıldan bağımsız özerk bir akıl olmadığı görülmektedir. Zira ona göre, oluşturucu akıl, işleyişi için oluşturulmuş akla muhtaçtır. Câbirî Levi-Strausse'a referansla, oluşturucu akıl ile oluşturulmuş akıl arasında mutlak bir ilişkinin varlığını varsaymaktadır. Ancak yine de, oluşturucu akıl tüm farklılıklarına rağmen, evrensel ve nesnel olarak var olan akıl anlamına gelmektedir. Söz konusu ilişki

²³³ el-Cabirî, *Arap/İslam Aklının Oluşumu*, s. 17.

²³⁴ *A.g.e.*, s. 17.

²³⁵ *A.g.e.*, ss. 18-19.

bağlamında bakıldığında, farklılığı ortaya çıkaran unsurun tam da bu ilişkide somutlaştığı görülmektedir. Aklın doğal ve kültürel şartlar ile etkileşimi farklılığa sebep olmaktadır. Daha açık bir ifade ile söylendiğinde, oluşturucu akıl oluşturulmuş aklın varlığı ile işlemekte, onun kendisine sunmuş olduğu ilke ve kurallar aracılığı ile hareket etmektedir. Bundan dolayı, Câbirî, aklın evrenselliğini ve onun ilkelerinin külli ve determinist oluşunu, belli bir kültür veya benzeşen kültürler içerisinde olmak şartıyla kabul eder. Söz konusu tanımlamalar perspektifinden bakıldığında, onun, Arap akli tanımlamasını, bilginin inşa edilmesinde müracaat edilen ilke ve kuralların bütünü oluşturulan ve aklın işleyişinde egemen olan Arap kültürü üzerine temellendirdiğini söyleyebiliriz.²³⁶ Onu diğerlerine göre -Yunan akli, Avrupa akli vb- farklı kılan kültürel aidiyeti olmaktadır. Kısaca ifade etmek gerekirse, şayet akıl bir ilkeler bütünü oluşturmuş olduğu bir şey değil de belli ilkelere göre işleyebilme gücü ise, ki Câbirî bu tanımı esas almaktadır, aklın dayandığı kuralların tarihsel ve toplumsal çerçevede oluştuğu sonucu ortaya çıkmaktadır.²³⁷

Câbirî bütün bu tanımlamaları Arap aklına Arap kimliğini kazandıran unsurları belirlemek ve onun tarihsel bir akıl olduğunu ortaya çıkarmak amacıyla yapar. Şayet o bütünlüklü bir yapı ortaya koyabilirse Arap aklının eleştirisinin de ancak ortaya konan bu bütünlüklü yapı aracılığıyla kavranabileceği kanaatini taşır. Zira Arap'a ait olan ve onun tarihsel ve kültürel şartları çerçevesinde işleyen bir akıl varsa, onun eksikliğini, yanlışını ya da fazlasını ortaya koyabileceği bir bütün de var demektir. Bu bütün kendini diğerlerinden farklı kılan kültürel bağlamda ortaya çıkan bir bütündür.

Câbirî'nin modern rasyonaliteyi merkeze koymak suretiyle, Arap aklının eleştirisi tam da bu noktada ortaya çıkar ki, onun asıl amacı da, Arap/İslam aklının modernleşmeye engel olduğunu düşündüğü ve onları tarihselleştirmek suretiyle onlardan kurtulmayı amaçladığı unsurları ortaya çıkarmaya çalışmasıdır. Câbirî düşüncesinde Arap/İslam aklının modernleşmeyi gerçekleştirememiş olması, onun Grek-Avrupa aklının işleyişini belirleyen ilkelerden farklı ilkelere sahip oluşuna dayandırılmaktadır. Zira Grek-Avrupa aklının gelişim çizgisine bakıldığında, iki iki unsurun etkin olduğu görülecektir. Birincisi, akıl ile tabiat düzeni arasında mutlak bir

²³⁶ A.g.e., s. 19.

²³⁷ A.g.e., s. 29.

mutabakatın varlığını varsayması, diğeri ise aklın tabiatla ilişki kurarak, onu anlama, yorumlama ve sınırlarını keşfetme gücüne sahip olduğun kabul edilmesidir. Arap/İslam aklında ise bu ilişkiler Allah, insan ve tabiat olmak üzere üç kutuplu işlemektedir.²³⁸ Buna göre Câbirî, Arap/İslam kültüründe aklı, tabiat üzerine düşünmek (contemplation) yoluyla Allah'a ulaşmayı hedefleyen bir araç olarak görürken, Grek-Avrupa kültüründe ise tabiatı anlamak amacıyla ya da tabiat hakkındaki bilgisini güvence altına almak için Tanrıyı bir araç olarak kullandığını düşünmektedir. Grek-Avrupa kültüründe akıl bilgi ile ki Câbirî bu bilgidен nedenlerin kavranmasını anlar, Arap/İslam kültüründe ise davranışla alakalıdır.

Akıl ile kültür arasındaki ilişkinin kaçınılmaz oluşunu bu şekilde temellendirdikten sonra, Arap aklının niteliğini ortaya koymak amacıyla onun tarihsel ve kültürel bağlamını analiz etmek için yola koyulan Câbirî, kültürün akıl için epistemolojik bir paradigma oluşturduğunu varsayar. Bu epistemolojik paradigma bilgiye herhangi bir tarihsel dönemde bilinç dışı yapısını kazandırır. Ona göre, Arap/İslam kültürüne söz konusu bilinç dışı yapısını kazandıran şey Arap kültürünün değişmez unsurlarıdır.²³⁹ Bu tanımlamalar ekseninden bakıldığında, Arap kültürünün değişmez unsurunun, onun zamanı olduğu görülecektir. Kültürün değişmez unsurları ile o kültüre ait aklın yapısı arasındaki ilişki dikkate alınınca, o kültürün zamanı aynı zamanda o kültürün aklının zamanıdır da. Sonuç itibariyle Arap kültürünün zamanı, Arap aklının değişmeden kalan unsurunu, yani kognitif bilinçdışını oluşturuyor demektir.²⁴⁰

Arap/İslam kültürünün kognitif bilinçdışını oluşturan unsurun, onun zamanı olduğu tespiti yapıldıktan sonra, söz konusu zamanın niteliğinin irdelenmesi gerekmektedir. Bu perspektifle bakıldığında, Arap/İslam kültürünün zamanının durağan bir zaman olduğu görülmektedir ve bu zaman, bilinçaltında varlığını sürdürmektedir. Arap düşünce tarihinin klasik yazımında kültürel zaman cahiliye, İslam ve Rönesans

²³⁸ el-Cabirî, **Arap/İslam Aklının Oluşumu**, ss. 32-34.

²³⁹ **A.g.e.**, ss. 41-42.

²⁴⁰ **A.g.e.**, s. 44. Câbirî burada kognitif bilinçdışı kavramını bireyin öğrenme sürecinde etki eden gizli zihinsel faaliyet ve etkinlikler anlamında kullanmakta ve Arap kognitif bilinç dışı kavramıyla da Arap kültürünün mensuplarının kâinat, insan, toplum vb. hususlarda yönelimini şekillendiren, dünya görüşlerini yönlendiren unsurları ifade etmektedir. Geniş bilgi için bkz. el-Cabirî, **A.g.e.**, ss. 44-45.

olarak üçlü bir sınıflandırma ile ele alınsa da, kültürel zamanın, Arap bilincindeki durağan niteliğinden dolayı, bu kültürel zaman dilimleri bir öncekini ortadan kaldıran zaman dilimleri olarak değil, eşzamanlı olarak varlıklarını devam ettiren zaman dilimleri olmak durumundadır.²⁴¹ Dolayısıyla da, Arap/İslam kültürünün tarihi, zamansal olarak farklılaşmaktan ziyade mekânsal bir tekrar olmuştur. Bu, onun durağan niteliğini ortaya koyan en belirgin göstergedir. Arap/İslam kültüründe bu zamansal kategoriler, bir sonrakinin ortaya çıkmasıyla kaybolan zaman dilimleri olmadıkları gibi, yeni olanı geliştirmek, onu zenginleştirmek ve onun gelişimine ivme kazandırmak şeklinde işlemek yerine, onunla rekabet ederek, yeni olanı ortadan kaldırmak, onu engellemek, yeni olanın vücut bulmasına mani olmak şeklinde işlemektedirler. Arap/İslam kültüründe tek bir kültürel zamanın yaşanmasına ve geçmişin kendini Arap bilincine dikte ettirmesine sebep olan da budur.²⁴² Bu kültürel zamanın bilinçdışı şeklinde işleyişinden dolayı, geçmişin yaşanmış tarihsel olguları, çağdaş Arap bilincinde sürekli kendisine müracaat edilen referanslar olmayı sürdürmektedirler. Eğer bu kültürel evreler Arap kültürel zamanında varlığını çakışma ya da çatışma şeklinde sürdürmemiş olsalar idi, Batı dünyasında olduğu gibi, çağdaş modernleşmenin imkânını kendisinde bulmuş olacaktı. Fakat söz konusu kültürel evrelerin bahsedilen şekilde Arap/İslam kültüründe varlığını devam ettirmesi, Arap/İslam modernleşmesinin önünde engel olmayı sürdürmektedir. Çağdaş Arap/İslam dünyasının içinde bulunduğu zamanda -ki bu Câbirî'ye göre kaçınılmaz olan bir durumdur- modernleşmesini gerçekleştirmek için, söz konusu kültürel evrelerin belirleyiciliğinden kendini kurtarmak zorundadır.

2.Arap/İslam Aklının Zamanı: Tedvin Asrı

Câbirî'nin oluşturucu ve oluşturulmuş akıl ayrımından yola çıkmak suretiyle bir tanımlamaya gittiği ve Arap aklına Arap olma niteliği kazandıran oluşturulmuş aklın tarihsel ve kültürel bağlamının tedvin asrında somutlaştığını görüyoruz. Tedvin asrı, Câbirî'nin Arap aklı olarak nitelendirdiği ve kültürel kimliğinin ifadesi olan oluşturulmuş aklın zamanıdır. Klasik tarih algılayışında, Arap zihninde kategorileştiği şekliyle Arap kültür tarihi, İslam öncesi cahiliye dönemi ve İslam sonrası dönem olmak üzere ikili bir kategorilendirmeye ele alınmasına rağmen, Câbirî bu tasnifi doğru

²⁴¹ A.g.e., ss. 48-51.

²⁴² A.g.e., ss.56-57.

bulmamaktadır. Çünkü bu tasnif, İslam ile cahiliye arasında epistemolojik anlamda gerçek bir kopuş olduğunu kabul eden bir tasniflendirmedir. Oysa Câbirî kültürel zamanın tabii zamandan farklı işlediğini söyleyerek, cahiliye döneminin Arap bilincinde dinamik bir şekilde devam ettiğini iddia eder. Tabii zaman farklılaşmasına rağmen, kültürel zaman, Arap bilinçaltına işlemeye devam ederek durağanlığını sürdürmektedir. Cahiliye döneminin birçok kültürel olgusunun belirleyicisi olan Arap aklı, bu belirleyiciliğini tedvin döneminde de devam ettirmiştir.²⁴³ İslam, Arap bilincinde pek çok değişikliğe vesile olmasına rağmen, cahiliye döneminin Arap bilinci çok uzun süre geçmeden tekrar ortaya çıkmaya başlamış, Araplar tarihlerini yeniden diriltmeye ve geçmişlerini bilinçlerinde tekrar inşa etmeye çalışmışlardır.²⁴⁴

Arap aklının yapısı fiilen cahiliye dönemiyle karşılıklı irtibatlı olarak teşekkül etmiştir. Ama cahiliye dönemi, Hz. Muhammed (s.a.v.) in peygamberliğinden önceki devrede yaşanan bir cahiliye değildir. Aksine o Arapların bilinçlerinde Hz. Peygamberin gelmesinden sonra yaşamış; tedvin asrında yeniden düzenlenip tertip edilmiş kültürel bir zamandır. Bu kültürel zaman, tarihsel olarak kendinden önceki döneme olduğu gibi sonraki döneme de kendisini bir referans çerçevesi olarak dikte etmektedir.²⁴⁵

Yani cahiliye dönemi tabii zaman olarak tedvin asrına göre öncelikli bir zaman olmasına rağmen, kendisinden sonra gelen hicri birinci asırda Arap aklının inşasında belirleyiciliğini devam ettirmiştir.

Câbirî tedvin asrı olarak nitelendirilen ve İslami ilimlerin toplanıp tasnif edildiği zaman diliminde gerçekleştirilen söz konusu faaliyetlerin hedefini, Arabın kendisine eşyayı, insanı, tarihi, toplumu ve kâinatı tanımlarken referans edineceği kültürel mirasın bir inşa süreci olarak niteler. Tedvin dönemindeki yeniden inşa faaliyetleri, Arap/İslam kültürünün oluşturulmuş aklının inşası anlamına gelmektedir. Bu inşa yoluyla tedvin dönemi ve sonrasına yönelik aklın işleyişi için kurallar belirlenmiştir. Tedvin asrında gerçekleştirilen bu inşa, Arap kültüründe yerleşik olan zihinsel yapının adıdır. Bu yapı, inşa edilmiş zaman diliminden bugüne kadar etkisini ve belirleyiciliğini devam ettiren bir olgudur. Arap/İslam aklının kognitif bilinçdışını oluşturan ve cahiliye dönemi olarak

²⁴³ el-Cabirî, **Arap/İslam Aklının Oluşumu**, s. 65.

²⁴⁴ **A.g.e.**, ss. 66-67.

²⁴⁵ **A.g.e.**, s.82.

nitelendirilen kültürel zaman dilimi, tedvin asrında akıl için bir kurala dönüşmüştür ve bu akla tarihsel kimliğini kazandıran şey ise, o asrın içinde gerçekleşen olay ve olgulardır.²⁴⁶

3.Oluşturulmuş Aklın Kimliği Olarak Dil

Oluşturulmuş aklın, kültürün kendisine sunmuş olduğu ya da kendini bireye, bireyin bilinçaltı şeklinde benimsettiği ilkelerle inşa edilen akıl olduğu ortaya konulduktan sonra, Arap aklına niteliğini veren ve onun kimliğini kazandıran kültürün ne olduğunu Câbirî perspektifinden belirleyebiliriz. Câbirî, Arap aklının dinamiklerinin ve mekanizmalarının belirlenmesinde önceliği Arap diline verir. Çünkü Arapça, Câbirî'ye göre, Arap aklının oluşumunda yapı ve etkinlik olarak öncelikli belirleyicidir. Dil sadece o dilin mensubu olan bireylerin konuşma edimlerini gerçekleştirdiği araç olmaktan öte, insanın evrene bakışını, algılama biçimini, kısaca dünya görüşünü belirleyen, en azından çok önemli bir etkiye sahip olan, öznelere üzerinde belirleyici etkiye sahip olan kültürün en önemli unsurudur. Bu anlamda dil, konuşma ve düşünme için bir araç olmakla birlikte, düşünme biçimini de belirleyen bir olgudur. Söz konusu etkisiyle dil, oluşturulmuş aklın oluşumunu belirleyen en önemli unsurdur.²⁴⁷

Arapçanın bir dil olarak tedvin döneminde derlenip, kurallarının belirlenmesi sürecine bakıldığında, Arap/İslam kültürünün kognitif bilinçdışını oluşturan Arap kültürünü daha net olarak görmek mümkün olacaktır. Zira tedvin asrında Arapçanın derlenip kurallarının belirlenmesi, bedevi Arabın diline müracaat yoluyla gerçekleştirilmiştir.²⁴⁸ Arapçanın derlenmesi Arap aklının tüm boyutlarını ortaya koyan bir argüman olmaktadır. Câbirî Arapça ilimlerin tedvin döneminde derlenmesini Yunanlıların felsefe mucizesi olarak nitelendirdiği olguya kıyasla, Arapların mucizesi olarak nitelendirerek, bu dönemde yapılan derleme faaliyetlerinin anlam ve değerini olumlar, fakat bu olumlama onun tarihsel bir inşa oluşunu ortaya koymaya matuf bir olumlamadır. Arapçanın derlenip kurallarının belirlenmesi eyleminin dilin aslına gitmek adına bedevi Arab'ının diline müracaatla yapılması bu eylemin aynı zamanda problemleri yönünü de ortaya koyan bir durumdur. Dilin derlenme eyleminde saf ve kimliğinin

²⁴⁶ A.g.e., s. 81.

²⁴⁷ A.g.e., ss. 86-87.

²⁴⁸ A.g.e., s. 89.

bozulmamışlığı gerekçesiyle bedevi Arab'ın diline müracaat edilmesi, Arapçayı bedevinin dünyası ile sınırlı kalan bir dilin içine hapsedilmiş bir dil durumuna düşürmüştür. Câbirî'nin ifadesi ile Arap dili mumyalanarak dondurulmuştur.²⁴⁹ Sonuçta söz konusu eylem neticesinde ulaşılan dil, bedevinin dünyasının şartlarının oluşturduğu hayatın dinamizminden koparılmış, bedevinin somut dünyasının isimlendirdiği sözcüklerle sınırlı kalmış bir dil olmuştur. Bundan dolayı da gelişme imkânından mahrum bırakan sınırlamanın içine sıkışıp kalmıştır. Bu dil soyut ve felsefî kavramları isimlendirme yeteneğinden yoksun bir dil olduğundan dolayı soyut düşüncenin gelişimine müsait bir dil olmaktan uzaklaşan bir duruma düşürülmüştür.

Câbirî'ye göre Arapçanın sınırlı oluşu ve gelişmeye müsait olmayışı problemini ortaya çıkaran bir diğer unsur ise, onun derlenmesi faaliyetinde müracaat edilen yöntem olmuştur. Arapçanın derlenmesinde müracaat edilen bu prosedür oluşturulmuş bir akıl olan Arap aklının oluşumunda en önemli süreci oluşturur. Halil bin Ahmet el- Ferâhidî, bu dilin derlenmesi ve kurallarının belirlenmesi faaliyetinde, alfabedeki harflerle matematiksel bir ilişki kurmuş, bu harflerin oluşturabilecekleri muhtemel kombinasyonları belirleyerek sınırlandırma cihetine gitmiştir. Câbirî'ye göre, tarihsel bağlamı içerisinde ele alındığında bu faaliyet son derece rasyonel bir tavrı ifade etmekle birlikte, paradoksal bir tarzda negatif bir anlamı da bünyesinde barındırmaktadır. Bu söz konusu negatif etki, teorik planda hiçbir şeyi dışarıda bırakmadığı düşünülen, muhtemel tüm durumların düşünsel olarak çözüme kavuşturulduğu iddiasına sahip tüketici bir faaliyet olmasındandır. Arap aklının tarihsel olarak donuk oluşunu belirleyen etkenlerden biri de bu söz konusu faaliyet olmuştur. Dilin tarihsel olarak belirli bir zamana bağlı dondurulması, dolayısıyla da dile bağlı olarak da düşünce ve aklın değişimine, gelişimine engel olmasına sebep olan en önemli unsurlardan biri de budur.²⁵⁰

Tedvin döneminde ilimlerin tasnif edilmesine ilk önce dilin derlenip kurallarının belirlenmesi ile başlanmasına sebep olan temel motivasyon, dinin metinlerinin dili oluşu sebebiyle kutsal olarak algılanan Arapçanın, bozucu olarak nitelenen dış tesirlerin etkilerinden korunup, aslına sadık kalınarak muhafaza edilmesi endişesidir. Söz konusu

²⁴⁹ A.g.e., s. 89.

²⁵⁰ A.g.e., ss. 93-96.

endişe gerekçesiyle dili derleyenler, sahih dili, kapalı kabile toplumu olarak yaşayan bedevilerin tabiatları tarafından korunduğu gerekçesiyle onlarda aramaktaydı. Bu yüzden bedeviler, bedeviliklerini kanıtlayınca âlimlerin kendileri karşısında boyun eğdikleri üstatları, ihtilaf konularında görüşleri hakemlik mertebesine yükseltilen kimseler durumuna gelmişlerdi. Tedvin döneminde derlenen dil, bu dil aracılığı ile etkinlikte bulunan akla (oluşturulmuş Arap akli) kendi niteliğini, yani bedevi Arab'ın doğal çevresinin belirleyici olduğu duyusal olan ve gelişmeye kapalı niteliğini dikte ettirmiştir. Fakat bedevinin söz konusu nitelikli dilinin belirleyici olduğu yer sadece dil bilimcilerin çalışmaları olmamıştır. Câbirî tedvin döneminin sonlarına doğru belagat âlimlerinin belagat kritiği üzerine çalışmalarının da, bedevi Arabın'ın diline müracaat yoluyla gerçekleştirildiğini söyler.²⁵¹

Oysa Câbirî'ye göre, dilin derlenmesi ve kurallara bağlanmasında müracaat edilmesi gereken yöntemin, Kur'an metninin anlaşılmasında düşülebilecek muhtemel hatalardan korunmak için, Arapça metinlerin en fasihi olan Kur'an'a dayandırılması gerektiğini düşünür. Zira ona göre, Kur'an Arapçası, tedvin asrında derlenmiş sözcüklerin ve bedevinin dar, sınırlı dünyasının yansıtıcısı olan, bundan dolayı kendisi de sınırlı ve donuk olan Arapçadan daha kapsamlı ve uygarlık bakımından daha ileridir. Dolayısıyla, Kur'an Arapçası, tedvin döneminde dili derleyenlerin, Arapça için koydukları sınırlara mahkûm olmayan bir dildir. Kur'an, Arapça olmayan kelimelere de yer vermiş, bu yolla onları Arapçaya kazandırmış ve dilin dinamizmini gerçekleştirmiştir.²⁵² Arapçanın tarihsel bir dil olmayışı -ki Câbirî bununla dilin kendini geliştirip genişlemesini kasteder- ve duyusal niteliğinden dolayı tedvin döneminde, Kur'an'ın bu üstün ve uygar niteliğinin kavranma imkânı da engellenmiştir.

Bedevi Arabın dilinin niteliğinin dilbilimcilerin çalışmalarındaki belirleyiciliği, aynı zamanda kültürel faaliyet alanlarının da niteliğini determine etmiştir. Tüm tedvin döneminde dilin derlenme ve kurallarının belirlenme çalışmaları, daha sonra tedvin ve tasnif çalışmaları yapılan ilimler için bir model olduklarından dolayı, lügatçilerin ve nahivcilerin kullandıkları metod, kavramlar ve dayandıkları zihinsel mekanizma, İslami

²⁵¹ el-Cabirî, **Arap/İslam Aklının Oluşumu**, s.105.

²⁵² **A.g.e.**, s. 99.

ilimlerin teşekkülünü gerçekleştirmeye çalışan ilim adamları için esas teşkil eden kaçınılmaz bir referans kaynağı olmuştur.

4.Din ve Akıl: Oluşturulmuş Akıl Olarak Fıkıh

İslam kültüründe İslami ilimlerden teşekkülü gerçekleşen ilk ilim dalı fıkıh ilmi olmuştur. Fıkıh ilminin teşekkülü, aynı zamanda, Arap/İslam kültürünün diğer kültürlerden farklılığını, ona kimliğini kazandıran niteliğini de ortaya koyar. Zira Câbirî, bir medeniyet herhangi bir niteliği ile isimlendirilecek ya da sadece ona mahsus bir niteliği ile anılacak ise, İslam medeniyetini fıkıh medeniyeti olarak isimlendirmenin mümkün olduğunu söyler.²⁵³ Çünkü Câbirî'ye göre, İslam kültüründe fikhın işlevi sadece davranış pratiklerinin belirlenmesi ile sınırlandırılmaz; fıkıh aynı zamanda, Arap/İslam kültürünün düşünme ve düşünsel üretim yollarının belirlenmesinde de en önemli etkiye sahiptir. Yani Arap/İslam kültüründe fıkıh için konulan kurallar, oluşturulmuş aklın ilkelerine dönüşmüştür. Zira akıl için konulan bu kurallar, fıkıh kurallarının oluşturulduğu dönemi, yani geçmişi olduğu kadar günümüzü de belirlemeye devam etmektedir. Tedvin döneminde fikha ait kurallarının belirlenmesi işleminde belirleyici olan etken ise dilin kurallarının belirlenmesi sürecidir. Arapçanın mantığını oluşturan bu kurallar, Arap dilinin konuşulup yazılmasını öğreten kaideler olmakla sınırlı kalmayıp, düşünmeyi belirleyen ilke ve kurallar olduklarından dolayı fikhın kurallarının belirlenmesinde de belirleyici olmuşlardır. Dilin derlenme süreci etkinliğinin niteliğinin, aynı zamanda fıkıh etkinliğinin niteliklerine de dönüştükleri görülmektedir. Bir başka ifadeyle dilin derlenmesindeki akli eylem fıkıhta da kendini göstermiştir.

İmam Şafii'nin *er-Risalesi*, fıkıh için kurallar belirlerken fıkıh alanında muhtemel tüm problemlerin çözümünü bünyesinde ihtiva ettiği iddiasında olan bir sistemin kurallarını oluşturmuştur. Câbirî'ye göre, Arap/İslam kültüründe epistemolojik bağlamda fıkıh Şafii'nin bu çalışmasıyla pratikte yaşanan olaylardan uzaklaştırılarak, zihinde mümkün ihtimallerin teorileştirilmesiyle dondurulmuştur. Bu, işlev olarak fikhın farklılaşmasına sebep olmuştur. Bir bakıma gerçekliği tam olarak kuşattığı iddiası taşıyan Şafii'nin bu girişimi, varoluşun tüm düzeylerini kodlama fonksiyonuna

²⁵³ A.g.e., s.105.

sahiptir.²⁵⁴ Zira Câbirî perspektifinden bakıldığında şu sonucu görmek mümkündür: Halil bin Ahmed'in dili derlerken babların matematiksel bir kombinasyon yoluyla onu donuklaştırarak tüketici bir dile dönüştürmesi, Şafii'nin *er-Risale*'sinde de kendini gösterir. Yine Câbirî'ye göre Şafii'nin fihhi da, muhtemel tüm olasılıkları ihtiva etme iddiasındadır. Her ne kadar matematiksel bir nitelik taşısa ve bundan dolayı rasyonel bir eylem ve detaylı ve kapsamlı bir muhtevaya sahip olma iddiasında olsa da söz konusu eylem, hayatın tüm olumsuzluğunu dışlamıştır. Şafii'nin *er-Risale*'si bu niteliğinden dolayı oluşu dışlamış olmakla nitelendirmiş olmaktadır. Burada Câbirî'nin eleştirisi teorinin pratiği kuşatma imkânına sahip olmadığı yönündeki Herakleitos'çu yaklaşımı yansıtmaktadır. Oluş süreklidir, her an devam etmektedir. Teori alanı esas olarak oluşturulduğundan dolayı oluşu kuşatma imkânından yoksundur.

Oysa Câbirî'ye göre, Peygamber (s.a.v) ve sahabe dönemindeki fıkha bakıldığında, fikhın teoriden değil vakıadan hareket ettiği görülecektir. Olaylar varsayılarak bunlara çözüm üretilmesi, yani fikhın teorik üretimi tedvin asrında başlamıştır. Şafii'nin fikh usulünde yaptığı akıl için kurallar koyma girişimi, diğer kültürel alanlarda da yansımaları bulmuş, Şafii'nin fıkhta yaptığını kelimada Eş'ârî yapmış ve Sünni doktrin için temeller ve prensipler koymuştur.²⁵⁵

Câbirî'ye göre, Şafii'nin *er-Risale* de koymuş olduğu kuralların Arap/İslam aklının oluşumunda oynadığı rol Descartes'in Batı düşüncesinde oynamış olduğu role muadildir.²⁵⁶ Felsefede mantığın yerine getirdiği fonksiyonu Arap/İslam kültüründe fikh metodolojisi icra etmektedir. Fikh metodolojisi sadece fihhi akıl için değil, İslam kültürü içinde etkinlikte bulunan Arap aklı için de yasa koyar. Yani Câbirî'ye göre, Arap/İslam düşüncesinde tedvin asrında ve tedvin asrından sonra oluşturulmuş aklın ilkelerini fikh metodolojisi belirlemiştir. Câbirî Şafii'nin bu kanunlaştırma faaliyetini her ne kadar tarihsel bağlamında rasyonel bir faaliyet olarak nitelese de, bu kural koyma işleminde Arap dilinin belirleyiciliğinden kurtulamadığını ileri sürerek, dilin mantığının bu tür faaliyetlerde belirleyici olduğunu iddia eder.

²⁵⁴ Aktay, **a.g.m.**

²⁵⁵ el-Cabirî, **Arap/İslam Aklının Oluşumu**, ss.111-112.

²⁵⁶ **A.g.e.**, s.114.

Câbirî'ye göre, Şafii'nin usulü kanunlaştırma çalışmasında dayandığı kaynak, Arap beyânı dairesinde kaldığından dolayı sınırlı bir faaliyettir. Beyân Arap dilinin mantığı olmakla birlikte din ile ilişkisi bağlamında Kur'anî söylemin anlamının ortaya çıkarılması ve bu işlemin yapılmasında uyulacak kurallar olarak özel bir anlam kazanmaktadır. Çünkü Kur'an Araplara onların diliyle, o dilin ifade ve edebi üsluplarıyla hitap etmektedir. Bundan dolayı, Kur'anî söylemin anlaşılmasında, yani lafız-anlam ilişkisinin belirlenmesinde başvurulacak şey Arapça bilgisi olacaktır. Kur'anî söylemin anlaşılması Arapçanın ifade üsluplarını ve kıyasa dayanarak hüküm ortaya koyma yöntemini bilmeye bağlıdır. Şafii'nin Kur'anî söylemin anlaşılmasında Arap aklının işleyişi için koyduğu prensip, parçayı parçayla birleştirme, yani fer'i asl'a dayandırma prensibidir.²⁵⁷ Câbirî'nin perspektifi esas alındığında, Şafii'nin söz konusu kanunlaştırma faaliyetini tarihsel olarak rasyonel, fakat günümüz değer ve algılayışı çerçevesinde problemlili kılan niteliğini tam da bu noktada görmek mümkündür. Zira fer'in asl'a dayandırılması suretiyle gerçekleştirilen kıyas, Arap dilinin mantığını oluşturan temel prensiptir ve bu bedevi Arabın doğasının şekillendirmiş olduğu dildeki gayb'ın şahide kıyası yoluyla işleyen bir mantığa mahkûm edildiğini ortaya koymaktadır.²⁵⁸

Fıkıhî donuk ve tüketici niteliğinden kurtarmanın zorunlu olduğunu düşünen Câbirî, bunun imkânını, İslam kültürünün dil ile ilişkisinin yeniden düzenlenerek inşa edilmesinde görür. Dinî nass'ın, yani dinin metni olarak Kur'an ve onun ikinci otoritesi olan sünnetin söyleminin neye delalet ettiğinin tespiti, dil olarak lafız ile onun manası arasındaki ilişkinin kurallarının belirlenmesi, fıkıh ilminin özünü oluşturmaktadır. Yapısalcı terminoloji ile ifade edilirse gösteren- gösterilen ilişkisinde karşılığını bulan lafız-mana ilişkisinde belirleyici olan yöntem kıyas yöntemidir. Fakat burada işleyen akli mekanizma Arap dilinin mantığıdır. Arap dilinin mantığı ise gaybı şahide kıyasla çıkarsamaya dayanan akli bir mekanizmadır. Câbirî'ye göre, epistemolojik olarak bakıldığında, fıkıh usûlünde işletilen zihni faaliyeti şekillendiren de dilin söz konusu mantıkî mekanizmasıdır. Dilbilim, nahiv ve belağatta olduğu gibi dinî nassın delalet ettiği anlamın ortaya çıkarılmasında, lafızdan manaya doğru işletilen bir zihni

²⁵⁷ A.g.e., s.118.

²⁵⁸ A.g.e., ss.111-112.

faaliyettir. Lafız-mana dikotomisine bağılı olarak fikhî içtihadın, yani dinî söylemin delaletinin tespiti dil üzerinden, yani Kur'an'ın indiğı dil üzerinden yapılan içtihadı dönüşmüştür.²⁵⁹ Şafii'ye göre fıkıh usulü Arap dilinin üslubunun bilinmesi ile alakalıdır ve bu üsluplarla ilgili bilgi olmadan, yani dilin delalet ettiğı anlamın tespiti olmadan içtihat yapmanın imkânı yoktur. Şafii'nin içtihat için, yani aklın işleyişi için koymuş olduğı bu kural, Arap/İslam kültüründe epistemolojik üretim sistemini temin eden aklın temelini Arap dilinin kıyas yoluyla işleyen mantığına dayanmaktadır. Oluşturulmuş akıl için bu kurallar Arap/İslam kültüründe tek bir epistemolojik zeminin, tek bir bilgi sisteminin varlığı anlamına gelmektedir. Bu olgu, Arap/İslam kültüründe ilimlerin teorik üretimini fer'in asla dayandırılması şeklinde işleyen kıyas yoluyla inşa edilmesini gerektirmiştir.²⁶⁰ Arap/İslam kültüründe epistemolojik paradigmanın donuk ve tüketici niteliğı söz konusu ilişkiden kaynaklanmaktadır. Arap/İslam kültürünün tarihsel olarak son derece rasyonel olmasına rağmen modernleşmeyi gerçekleştirememesinin sebebi de budur.

Câbirî'ye göre, Arap/İslam kültüründe modernleşmeyi gerçekleştirmenin imkânı bu kültürü donuk niteliğinden kurtarmaya bağılıdır. İslam'ın metni olan Kur'an ve sünnetin rasyonelliğini ortaya çıkarabilmek için onu kültürel belirleyiciliğın etkisinden kurtarmak gerekmektedir. Bunu gerçekleştirmek için Kur'an metninin lafızlarının anlamı ilişkisini oluşturacak yeni zemin, bedevi Arabın dilinin belirleyiciliğinden kurtarıldığı ve Kur'an'ın gerçekleştirmeyi amaçladığı rasyonellik çerçevesinde olmalıdır.

5.Arap/İslam Kültürünün Rasyonel Damarı: Dini Rasyonel Olarak Kur'an ve Sünnet

Câbirî'nin, dini rasyonel olarak nitelendirdiğı Kur'an, Arap/İslam kültüründe Arap aklının belirleyicilerinden biridir ve Arap aklının rasyonelliğinin beyân çerçevesinde kaynağını oluşturmaktadır.²⁶¹ Câbirî Kur'an söyleminin, rasyonelliğı bir inanç formunda sunduğunu söyler. Kur'an'ın amaçladığı inanç formu olan tevhit inancı aynı zamanda rasyonelliğın formudur. Çünkü şirk, yani birden fazla ilah tanıma, aklın da kabul edemeyeceğı bir çelişkidir. Kur'an'daki rasyonel-irrasyonel diyalektiğı tevhidi

²⁵⁹ el-Cabirî, **Arap/İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, ss. 76-82.

²⁶⁰ el-Cabirî, **Arap/İslam Aklının Oluşumu**, s.151.

²⁶¹ **A.g.e.**, s.155.

rasyonel şirki ise irrasyonel olarak tanımlamakta ve tevhit-şirk mücadelesini bir rasyonalite ve irrasyonelite mücadelesi olarak nitelendirmektedir. Câbirî ye göre, Kur'an bu mücadeleyi tarihi olarak ortaya koymakta ve tevhit akidesinden sapmayı irrasyonelle dönüş olarak nitelendirmektedir.²⁶²

Câbirî, Kur'an'ın şirke, yani irrasyonelle dalmış olan insanları uyarırken, onları tevhide, yani rasyonelle davet ederken, onlara cevap verirken teşbih ve temsile dayanan Arapça beyân mantığı ile hareket etmekte olduğunu söyler. Fakat Câbirî'ye göre, Kur'an'ın beyânı dinî rasyonelin beyânıdır. Yani bedevi Arab'ının dünyasının sınırlandığı beyândan nitelik bakımından farklıdır. Kur'andaki rasyonel-irrasyonel diyalektiği, bir tarafta duyu, tecrübe ve beyânî aklın, diğer tarafta taklit, saplantı ve gafletin yer aldığı bir formatta sunulur. Kur'an akıl, duyu ve tecrübe mantığına dayanarak irrasyonelle mücadele eder. Bu mücadelede de duyu, tecrübe ve kıyası kâinat ve sisteminin işleyişinin merkezine oturtur. Ayrıca Kur'an kendi beyânını da rasyonelliğin zemini olarak sunar. İnsanlar kâinatın işleyişini, o işleyişte hâkim olan düzenliliği düşündüklerinde, bir yaratıcının varlığını çok açık bir biçimde fark edeceklerdir. Şayet onun işleyişinde birden fazla varlığın hâkimiyeti olmuş olsa orada bir bozulmanın olacağını fark edeceklerdir. Ayrıca Kur'an'ın beyânına bakıldığında, dil ve beyân alanında beşeri imkânların sınırlarının zorlandığı bir toplumun çok ötesinde olduğu fark edilecek ve beşer üstü bir kaynaktan geldiği anlaşılacaktır. Tabiat ve onun sisteminin işleyişindeki düzenlilik ile Kur'an'ın beyânının beşer üstülüğü, Câbirî'ye göre, kâinat düzeni ve Kur'an beyânını delalet açısından eşit kılmaktadır. Yani dinî olan rasyonelle, rasyonel olan da dinî olana denk olmaktadır.²⁶³

Câbirî, dini beyân ile tabiat sisteminin denkliğinden dolayı müşriklerin mucize taleplerini tabiat ötesinden bir burhân aramak olarak değerlendirerek, irrasyonelin akla meydan okuması şeklinde niteler. (beyân irrasyonel değil, söz konusu niteliğinden dolayı donuk ve tüketicidir.)²⁶⁴

²⁶² A.g.e., ss. 155-156.

²⁶³ A.g.e., ss. 158-160.

²⁶⁴ A.g.e., ss. 158-160.

6. Oluşturulmuş Aklın Belirleyicisi Olarak Akli İrrasyonel: Kadim Miras

Câbirî ye göre, Arap aklının bileşenlerinden bir diğeri de onun kadim miras olarak nitelendirdiği olgudur. Câbirî kadim mirasın akıl adına dayatılmasını akli irrasyonel olarak isimlendirir. Kadim miras fetihler ile İslam sancağı altına giren coğrafyaların inanç, felsefe ve ilimlerinin karışımı olan kültürleridir. Fakat Câbirî'ye göre, İslam öncesi cahiliye kültürü ve inancı kadim mirasla ilişkilidir ve Hz. Peygamber dönemi Mekke ve Medine'de hâkim olan kültürü ve düşünme biçiminde de içkindir. Câbirî'nin "Arap dini düşüncesi" olarak nitelendirdiği ilk dönem dini düşüncenin olduğu bağlam, kadim mirasla tam olarak yüzleşilen bir bağlam değildir. Dinin kadim mirasla tam olarak karşılaşması fetihler sonrası, yani tedvin asrı olarak isimlendirilen zamana tekabül eder. Câbirî Arap bilgi sahasının Hz. Peygamber döneminde gelişmeye açık olduğunu fakat kültürel, düşünsel, epistemolojik ve ideolojik anlamda tüm akım ve saldırılara karşı koyacak güçte olmadığını düşünür. Bu akım ve saldırılar o zamanın bilgi birikiminin kuşatamayacağı kadar çeşitlidir.²⁶⁵

Câbirî'nin yapısal analizinde, Arap aklının bileşenlerinden birine tekabül eden bir diğeri olgu ise Kur'an'ın nass'ları tarafından belirlenen dinî sahadır ki, bunu Câbirî Arap bilgi sahası olarak tanımlar. Söz konusu bu bilgi sahası, fetihler öncesi Arap aklında en belirleyici unsur iken, fetihlerle birlikte zımnen ihtiva yoluyla bir açılıma uğramıştır. Zımnen ihtiva, Kur'an nassının dil-anlam ilişkisi bağlamında yeniden belirlenmesi, yani te'vil yoluyla gerçekleşmekteydi ki, bu yolla kadim miras Kur'an nassına giydirilerek sızılmaktaydı. Bu sızma Arap/İslam kültüründe dinî düşünce ile kadim miras arasında bir çatışma ve mücadeleye dönüşerek Kur'an nassının doğru anlaşılmasında zahir-bâtın eğilimler şeklinde tezahür etmiştir. Fakat bâtni eğilimin müracaat ettiği bu te'vil Kur'an metninin iç mantığına ve Hz. Peygamber ve sahabenin yaşadığı dinî tecrübeye aykırı te'villerdir. Kadim mirasın Arap dinî düşüncesiyle mücadelesi sadece bâtni yorumlar yoluyla olmamış, zahir yoluyla da kadim miras Arap/İslam kültürüne sızılmaya başlamış "haşviye", "müşebbihe", "mücessime" gibi fırkalar, kadim mirasın uzantıları olarak kendilerini belli etmişlerdir. Bunlar Kur'an metninin mecazî anlama sahip ayetlerinin zahiri anlamlarını kullanarak kendilerine var olma alanı oluşturmuşlar ve meşruluk zeminlerini inşa etmişlerdir. Bu fırkalar Kur'an

²⁶⁵ A.g.e., s. 161.

bütünlüğü ile Hz. Peygamber ve sahabenin dini tecrübesine aykırı düşünüş biçimleri olduklarından dolayı, dini düşünüş biçimini merkez alan Mutezile bunlarla mücadele etmek için te'vile müracaat etmek zorunda kalmıştır. Fakat kadim mirasla mücadele için yine kadim mirasın yöntemlerini kullanması, beyânî paradigma olarak Mutezile'yi irrasyonelitenin tuzağına düşürmüştür.²⁶⁶

Câbirî eski inanç ve düşüncelerin çoğu zaman yeni ortaya çıkan inanç ve düşünce yapılarıyla ortadan kalkmadıklarını, ya yeni içinde bilinçdışı şeklinde tamamıyla kendini devam ettirdiğini, ya da aralarındaki uzlaşmazlık sebebiyle mücadele yoluyla devam ettiğini kabul eder. Bu genel kural İslam söz konusu olduğunda istisna teşkil eder. Tevhit inancının bazı bölgelerde eskiyi tamamen ortadan kaldırıp onun yerini aldığını ifade eder. Fakat yine de, Câbirî'ye göre, genel olarak eski inançlar jeolojik tarzda yığılma şeklinde kendini devam ettirmişlerdir. Arap/İslam kültürünün gelişim süreci söz konusu olduğunda bilinçdışı ve jeolojik yığılma şeklinde varlığını devam ettiren kadim mirasın tedvin dönemine gelindiğinde, epistemolojik ve ideolojik argümanlar yoluyla, İslam inanç ve düşüncesine iyice nüfuz ettiği görülmektedir.²⁶⁷

Genel olarak İslam'ın tevhit inancı ve dolayısıyla dini rasyonel olarak başladığı dönemden itibaren kadim miras, İslam kültürü içinde öteki şeklinde nitelendirilmesine karşın, Arap aklının oluşumunda epistemolojik belirleyicilerden biri olmuştur. Câbirî'ye göre bu etki İsrailiyyat ve Maniheistler'in kültürel mücadeleleri aracılığıyla gerçekleşmiştir. İsrailiyyat, Arap dini rasyoneline akli kaynaklı değil nakli kaynaklı olarak girmiş, Kur'an'da özlü bir şekilde sunulmuş gayb konusu bilgilerin açıklamaları olarak kullanılmış ve tarihin öncesini ve sonrasını kazandırma hususunda katkı sağlamış olmasına rağmen, Kur'an'ın ayrıntı olarak sunduğu hususların epistemolojik bağlamda geniş bir alana yayılan bilgi objelerine dönüşmelerine sebep olmuştur. İsrailiyyat aracılığı ile gayb âlemi Arap aklında temel bir unsur haline gelmiş ve onun dinamiklerinden biri olmuştur. Gayb düşüncesi, israiliyyatın etkisi sonucu inananın inanç objesi olmanın ötesine geçerek, en ince teferruatına kadar tartışılan, konuşulan, hakkında bilgi verilen bilgi objesine dönüşmüştür. İsrailiyyat, akli olmayışı sebebiyle Arap dini düşüncesinde irrasyonelin önemli kaynaklarından biri olmuş ve bu etkisini

²⁶⁶ el-Cabirî, **Arap/İslam Aklının Oluşumu**, ss. 161-162.

²⁶⁷ **A.g.e.**, s. 163.

devam ettirmiştir.²⁶⁸ Fakat gayb hususundaki önemine rağmen, israiliyyatın Arap/İslam aklının oluşumundaki etkisi, kadim mirasın, kendisini akli olarak sunan etkilere göre çok daha zayıf kalmıştır. Câbirî, kadim mirasın Arap/İslam dini rasyoneli olarak nitelendirdiği ve Kur'an ve sünnet çerçevesinde oluşmuş düşünce biçimine, Mecusilik ve Maniheizm inançları ve uzantıları, Sabîlik mezhepleri ve felsefe ekolleri olarak üç kısımda sızdığını söyler.²⁶⁹

Câbirî'ye göre, kadim kültürden Mecûsîler öteki konumunda olmalarına rağmen siyasi ve akidevi tutumları ile İslam ve devletin karşısında açık bir siyasi muhalefet olarak çıkmadıklarından dolayı, İslam coğrafyasında etkin olmayan dini azınlıklar olarak varlıklarını devam ettirmişlerdir. Maniheistlerin varlıklarının öteki olarak düşmanlık düzeyinde tutarken, siyasi muhalefetlerini kültürel zeminde, epistemoloji yoluyla meşrulaştırmak suretiyle, ötekiliklerini tahkim etme yoluna gitmişlerdir. Hızla gelişen yeni medeniyette Arap geleneklerinin yerine Fars kültürünü hâkim kılmayı amaçlayan Maniheistler, İslam'a ve İslam devletine açıkça saldıran, siyasi, kültürel ve dini harekettir. Maniheistler İslam toplumunda ulema sınıfı ve bürokrasiden birçok kimseyi etkilemeyi başararak, halkçı hareketlerle (şuubiyye) kültürel bir mücadeleye girişmişler ve Farsça birçok eseri kendilerine insanların ilgilerini oluşturacak bir tarz ve formda Arapça'ya tercüme etmişlerdir. Bu eserlerin Arapça'ya tercüme edilişleri Maniheistlerin kültürel savaşlarının en önemli argümanı olmuştur.²⁷⁰

Arap dini rasyoneliyle mücadeleye giren kadim kültürden Sabiiler ve filozoflar (yedi filozof), Arap kültürü içinde çeşitli kavram ve tasavvurlar ile belli bir epistemolojik sistemi dayatmayı başarmışlardır. İrrasyonelliğin Arap/İslam kültürüne akîl formda girişi bu yolla gerçekleşmiştir. Tedvin döneminde yapılan tercüme ve neşir faaliyetleri yoluyla Maniheist etki, dini düşüncede etkili olmaya başlamıştır. Kadim kültürün Arap/İslam düşüncesine aktarımı Harranlılar ve İskenderiyeliler yoluyla olmuştur. Arap/İslam kültüründe Bâtını akımlar için en verimli kaynak yedi filozof, özellikle de Empedokles olmuştur. Yedi filozofa ait olduğu söylenen ve Câbirî'nin asılsız felsefe olarak nitelendirdiği felsefe, İslam kültüründe İsmailiyye ve tasavvufta

²⁶⁸ A.g.e., s. 168.

²⁶⁹ A.g.e., s. 169.

²⁷⁰ A.g.e., s.170.

etkili olmuştur. Arap/İslam düşüncesindeki akli irrasyonelin kaynağı tedvin döneminde hermetizmle de birleşerek güçlü bir akım oluşturmuştur.²⁷¹ Pisagor ve Eflatundan gelen felsefe Numenius ve onun öğrencileri ile ondan etkilenenler tarafından Arap/İslam düşüncesinin bâtinî ve işrâkî akımlarına taşınmış ve irfânî paradigma hermetik geleneğin tesiriyle şekillenmiştir.²⁷²

Câbirî'ye göre, Hermesçiliğin Arap/İslam kültüründeki yansımasının bir başka tezahürünü tasavvufi oluşumlarda görmek mümkündür. Zira bu akımların niteliğine bakıldığında, kadim kültürden Hermesçiliğin izlerinin, tasavvufun kimya, kimyanın tasavvufla karışmış olmasında ve din ile bâtinî ilmin birbirine geçmiş olmasında belirginleştiği görülecektir. Bilginin sadece kendisine vahyedildiği düşünülen bir elçi vasıtasıyla mümkün olduğunu ileri süren söz konusu anlayışın da, diğer bilgi elde etme yollarının dışlandığı ve onlara bilgi değerinin verilmediği görülecektir. Bilginin ancak Tanrı ve Tanrının kendisine vahyettiği bir elçi yoluyla mümkün olabileceği şeklindeki söz konusu inanç yaygınlaşmak suretiyle epistemolojik bir paradigmaya dönüşmüştür.²⁷³ Bu anlayış, bilgiyi rasyonel ve pozitif karakterden, yani bilimsel bilgi karakterinden soyutlama üzerine tesis edilmiş olup, irrasyonel bir bilgi anlayışının kabulüne sebep olmuştur ki bu süreç, Arap/İslam kültürü söz konusu olduğunda, ilmin dine, dinin ilme karıştırılması anlamında, atıl aklın Arap/İslam kültüründeki tahakkümünü ortaya koymaktadır. Bu aklın tahakkümü sonucu Allah'ın, doğrudan tabiattan öğrenilmesi anlamında, yani deney, tecrübe, gözlem ve akıl yoluyla öğrenilmesini murat ettiği şeyleri dahi dini esasların insana öğretildiği vahiy alanına terk edilmesine sebep olmuştur.

Câbirî'ye göre, kadim mirasın (akli irrasyonel, hermetik gelenek ve gnostik felsefe- yedi filozof-) Arap/İslam kültüründeki mevcudiyeti, avam ve havas olmak üzere iki seviyede olmuştur. Avamın, kadim mirası Arap/İslam kültüründe devam ettirmesi ve onu yeniden üretmesi öyküsel anlatım ve sözlü aktarım yoluyla gerçekleşmiştir. Kadim mirasla Arap/İslam kültürünün ilişkisi, avam seviyesinde tedvin asrı öncesi mevcut iken, âlim seviyesindeki ilişkinin başlangıcı bu döneme tekabül etmektedir. Özellikle

²⁷¹ el-Cabirî, **Arap/İslam Aklının Oluşumu**, ss.187-189.

²⁷² **A.g.e.**, s.198.

²⁷³ **A.g.e.**, s.209.

Arap/İslam devletinin coğrafi olarak genişlemesiyle birlikte söz konusu etkinin kültür dünyasında daha da artarak genişlediği görülmektedir.²⁷⁴ Şia, tasavvuf ehli, bâtinî ve İshrâkî akımlar, zahiri algılamayı avam anlayışı ile, bâtinî algılayışı ise âlim anlayışı ile özdeşleştirerek avam anlayışına karşı onu değersiz gören bir tavır sergilemişlerdir. Bâtini yorumları değerli ve üstün kabul etmek suretiyle zahiri algılayışa karşı bir şiddet uygulamışlardır. İtibar ettikleri ilim, kadim mirastan kaynaklandığı için de, dini felsefelerini Kur'ani söylemin gerçek (bâtinî) içerikleri olarak değerlendirmişlerdir.²⁷⁵ Fakat daha önce de ifade ettiğimiz üzere, kadim miras Arap/İslam kültürü bünyesine yabancı bir unsur olarak değil, Arap/İslam kültürünün ayrılmaz bir parçası olarak dâhil olmuştur. Dini rasyonelin şiddetle dışlamasına rağmen, cahiliye döneminin düşünce hayatının tedvin asrında âlim seviyesinde yeniden canlandığı görülmektedir. Tedvin asrına kadar jeolojik kalıntılar şeklinde kendini devam ettiren kadim miras, tedvin asrına gelindiğinde yeniden canlılık kazanma imkânı bulmuştur. Zira kadim mirasın tedvin asrı öncesi yerleşim merkezleri Arap coğrafyasıdır. Arap kişiliği tedvin asrından itibaren kadim mirası oluşumunun temel unsurlarından biri olarak görmüştür.²⁷⁶ Kadim mirasın Arap kültürüne yabancı bir öğe olarak algılanmaması, Arap/İslam kültürüne tercüme edilen eserlerin öncelikli olarak hermetik kökenli eserler olması sonucunu doğurmuştur. Kadim mirastan Arap/İslam kültürüne tercüme edilen eserlere bakıldığında ve tercüme edilen eserlere yabancı bir unsur olarak değil de öncekilerin ilimleri diye olumlu tavır takınılması dikkate alındığında onun yabancı bir unsur olarak algılanmadığı görülecektir.²⁷⁷ Arap/İslam kültüründe Hermetik atıl aklın içerik olarak âlim seviyesinde yansması, rasyonel ve pozitif karakter taşıyan bilimlerden akait alanındaki kelamcılara, tasavvuftan Şia çevrelerindeki bâtinî akımlara, felsefeden Sünni ulemaya kadar yaygın bir alanda kendini göstermiştir.²⁷⁸

7.Din ve Akıl: Rasyonel Dinin Evrensel Akılla Buluşması

Câbirî'ye göre, Arap/İslam kültüründe oluşturulmuş aklın bir diğer bileşeni onun evrensel akıl olarak nitelendirdiği Aristoteles mantığı ve felsefesidir. O, evrensel aklın

²⁷⁴ A.g.e., s. 214.

²⁷⁵ A.g.e., s. 216.

²⁷⁶ A.g.e., s. 218.

²⁷⁷ A.g.e., s. 221.

²⁷⁸ Geniş bilgi için bkz. El-Cabirî, a.g.e., ss. 223-248.

Arap/İslam kültürüne kadim kültürden Maniheist gnostisizmin tesirini ortadan kaldırmak ve onun bilgi kaynaklarının -keşf ve ilham- reddedilmesi amacıyla ideolojik bir tarzda tercüme edilerek sokulduğu kanaatindedir. Zira evrensel aklın Arap/İslam kültürüne dâhil edilmesi sürecine bakıldığında bunu tespit etmek mümkündür. Çünkü evrensel aklın bilgi edinme usullerine aykırı ve Maniheist gnostisizmin bilgi kaynaklarından olmasına rağmen, Me'mûn'un rüyasını "sadık rüya" şeklinde aktarması, Müslümanlar arasında meşruluk sağlamaya matuftur. Fakat onun asıl gerçekleştirmeyi arzuladığı şey, Maniheist gnostisizm ile birlikte Abbasi'lere muhalefet içinde olan Şii irfâncılığın ve bâtinî hareketlerin tesirini ortadan kaldırmaktır. Me'mûn, muhalefetin tehditlerine karşılık Aristoteles üzerinden dini ve ideolojik çatışmalarda akli (evrensel akli) hakem tayin eden bir stratejiyi esas almıştır.²⁷⁹ Abbasi devletinin Şii kökenli muhalifleri, devlet teb'asının büyük bir kesimi üzerinde kültürel egemenlik kurmayı başarmışlar ve Me'mun onlarla -zındıklar- mücadelenin fiziksel güçle mümkün olmadığını fark ederek, Şii muhalefetin tesirini, Aristoteles zemininde yeni bir epistemolojik paradigma oluşturarak kırmak istemiştir. Şia, vesayet düşüncesini siyasal amaçlarını meşrulaştırmak için kullandığından dolayı, Me'mun Manihisit gnostisizm ve Şii öğretisiyle mücadele etmek için Aristoteles'e yönelmiştir. Me'mun evrensel akli atıl akla karşı koyabilecek yegâne silah olarak görmüş ve evrensel akli Arap/İslam kültürüne dâhil ederek ve onunla dini makul arasında bir uzlaşım sağlamak suretiyle gnostik saldırılara cevap vermeye çalışmıştır.²⁸⁰

Yunan kökenli evrensel akıl, ilimlerin (mantık ve Aristoteles felsefesi) Arapçaya aktarılması Arap/İslam kültürünün sonraki sürecini nasıl etkilemiştir? İlk Mu'tezililer Maniheist saldırılara karşı akli ma'kulü kullanmışlar, fakat bu kullanım, bir bütünlük içinde olmaktan ziyade parçacı ve olgunlaşmamış bir kullanım olmuştur. Yunan tabiat ilimlerinin birtakım kavramlarının savunma amaçlı kullanımı evrensel akıl ile bütünlüklü bir ilişki ile sonuçlanmamıştır. Arap/İslam kültüründe rasyonelliğin önemli aşamalarını oluşturan ve Arap aklının rasyonel yüzünün temsilcileri olan Mu'tezililer ile Aristoteles mantığının ilişkisinin net verilerle tespit edilme imkânından yoksun olduğunu söyleyen Câbirî, bu rasyonel taraflarının belirginliğine rağmen, Mu'tezile

²⁷⁹ el-Cabirî, **Arap/İslam Aklının Oluşumu**, ss. 252-254.

²⁸⁰ **A.g.e.**, s. 255.

ile Aristoteles mantığının sağlıklı bir ilişki kurması, Mu'tezilîlerin çıkarımda tercih ettikleri "Gaibin şahide kıyası" metodu ve oluşturmuş oldukları akli önermelerin Kur'ani beyân ve Arapçayla yakından irtibatlı oluşu gibi unsurlar tarafından engellendiği iddiasındadır.²⁸¹ Ayrıca ona göre, Mu'tezilî âlimler Aristoteles'in tabiat felsefesini dayandırdığı akli ilke ve mantık kurallarını kavramaktan da uzak kalmışlardır.

Me'mun'un başlattığı tercüme faaliyetlerinden önce Aristoteles felsefesinin Arap/İslam kültürüne etkisinin oldukça sınırlı olduğunu düşünen Câbirî, bundan dolayı atıl aklın Arap/İslam kültüründe rakipsiz bir hareket imkânı bulduğu kanaatindedir. Ancak Me'mun dönemine gelindiğinde evrensel akla dönüşe dayalı bir aydınlanma hareketinin başlama imkânı söz konusu olmuştur. Çünkü Me'mun döneminde Aristoteles'in tercümesi ve onun felsefesinin aktarımı bütünlüklü bir şekilde yapılmıştır. Câbirî'ye göre, bu aydınlanma -diriliş- Arap dini rasyoneli ile Yunan kökenli Aristotelesçi akli makul -rasyonalite-, yani evrensel akıl arasında tarihsel bir buluşma gerçekleşmiştir. Din ile evrensel akıl delalet bakımından eşit değerde olduklarından dolayı, Arap/İslam kültüründe oluşturulmuş akıl çerçevesinde dini rasyonel ile evrensel aklın bu buluşması, hem dini rasyonelin hem de aklın kültürel belirleyicilerden kurtulma imkânını doğurmuştur. Evrensel akıl Arap/İslam kültüründe savunmacı bir tarzda görevlendirilmesine rağmen, aklın ve dinin söz konusu niteliğinden dolayı bu imkân oluşmuştur. Bilindiği üzere Arap/İslam kültüründe evrensel aklın felsefi tarzda görevlendirilmesini ilk gerçekleştirmeye çalışan Kindî olmuştur.²⁸²

Câbirî'ye göre Kindî, yeni Platonculuk ve diğer gnostik akımların Allah ile âlem arasında kurmaya çalıştıkları epistemolojik ve ontolojik ilişkiyi salt İslami bir yaklaşımla ve bu yaklaşımını da Aristotelesçi bir söylem içinde işleyerek reddetmiştir.²⁸³ Gnostik gelenekteki resullerin bilgisinin devamlılığı düşüncesine resullerin ve insanların bilgisi arasında bir ayırım yaparak karşı çıkan Kindî, dini anlamda bu ayırımın ikisi arasında bir çelişki ve çatışma oluşturmadığını, aksine dini gerçekle akli gerçek arasında tam bir mutabakatın olduğu ve her ikisinin tek gerçeğin

²⁸¹ A.g.e., s. 266.

²⁸² A.g.e., s. 270.

²⁸³ A.g.e., s. 272.

farklı tezahürleri olduğu kanaatini taşımaktadır. Ona göre, Kindî, epistemolojik bağlamda bilginin kaynağını duyusal, akli ve ilahi olarak üç esasa sınırlandırıp, irfânî epistemolojinin bilgiyi elde etme usullerini reddederek Arap/İslam kültüründe dini rasyoneli Maniheist gnostisizme ve irfâncılığa karşı savunurken, aynı zamanda rasyonel olanı, yani evrensel akli, öncekilerin bilimleri şeklinde niteleyen fıkıhçı ve kelamcılara karşı da savunmuştur. Fıkıhçı ve kelamcılar, Arap aklının bileşenlerinin en temel olanlarından dini söylemi merkeze almalarına rağmen, bedevi Arabın dilinin mantığı çerçevesinde kaldıklarından dolayı, dindeki rasyonellik ile evrensel aklın ilkeleri arasındaki örtüşmeyi fark etme imkânından mahrum kalmışlar ve evrensel akla karşı olumsuz bir tavır takınmışlardır. Câbirî'ye göre Kindî, evrensel akıl ile dindeki rasyonelliğin örtüşmesini fark ettiğinden dolayı, dinin hakikatlerini savunma gayreti içinde olmasına, yani fıkıhçı ve kelamcılarla çabalarında amaç bakımından örtüşmesine rağmen, onlara karşı da evrensel akli savunmak zorunda kalmıştır. Fakat Kindî'nin savunmacı düşüncesi, yani evrensel akli savunma amaçlı kullanması, akılcı söyleminin diyalektik bir söylem olarak kalmasına sebep olmuş ve söz konusu etkiden dolayı Kindî'nin söylemi, bürhanî bir söylem değil, tavrî bir söyleme dönüşmüştür. Kindî'nin söyleminde ortaya çıkan bu zaaf bağlamın ortaya çıkardığı bir zaaftır. Çünkü Kindî'nin yaşadığı dönem henüz Aristoteles'in *Kitâbü'l- burhân* adlı eserinin tercüme edilmediği bir döneme tekabül etmektedir. Câbirî'ye göre, dinin rasyonelliği ile evrensel aklın tam bir birleşiminin gerçekleşmemesinin sebebi de budur. Kindî'nin söylemindeki bu eksiklik ve zaafi ortadan kaldıran Farabî olacaktır.²⁸⁴

Farabî'nin yaşadığı sosyal bağlam, Me'mun ve Mu'tasım zamanının güçlü merkezi otoritesinden yoksun olduğundan dolayı, o, devletin ideolojik düşmanlarına karşı savunusunu yapma mecburiyetinde kalmamıştır. Güçlü bir merkezi otoritenin ortadan kalktığı ve bundan dolayı düşünsel ve toplumsal birliğin neredeyse tamamen kaybolduğu bir dönemde Farabî, düşünsel birliğin sağlanmasını kendine amaç edinmiştir. Câbirî'ye göre Farabî, bu düşünsel birliğin sağlanmasını ötekini reddetme refleksine dayalı cedelci ve sofistlik kelâmî söylemin terk edilerek evrensel aklın, yani burhânî söylemin esas alınmasında görmüş ve kendi zamanında yaşanan düşünsel kaosa

²⁸⁴ A.g.e., s. 276.

Aristoteles mantığıyla son vermeye çalışmıştır. Zira Câbirî'ye göre Farabî, mantığı akli düzeltecek, insanı aklın düşebileceği hatalardan koruyacak ve doğruya ve hakikate yönlendirecek kanunları sağlayacak esas olarak görür.²⁸⁵ Yaşadığı zamandaki toplumsal ve düşünsel kaosunun ardında atıl akıl ile irfânî öğretinin yattığını ve atıl akıl ile ancak evrensel aklın mücadele edebilecek güçte olduğunu düşünen Farabî, evrensel aklın söylemine ulaşıldığında, ilmi ulaşılmak istenen konuyla sınırlayacak ve hakkında kuşkuya düşülmeyen, töhmet altında bırakılamayan ve kendisinden başkasına tevessül edilemeyen, bilimsel bilgiye ulaşılmış olacağı kanaatini taşır. Evrensel aklın görüşlerinin böylesine güçlü olması ve mutlak bilgiler ifade etmesi bunların doğru, zaruri, külli ve en öncelikli önermelere dayanmalarındandır. Bunlar aynı zamanda ilimlerin de ilkeleridirler. Bu temel ilkelere vakıf olmayan insan akli potansiyel akıldır ve ancak bu ilkeler sayesinde fiili akla dönüşebilir. Bu ilkelerden yoksun olan atıl akıl, akıl olarak nitelenmesine rağmen, söz konusu ilkelerin olmayışından ve bu ilkeler yerine bilgide farklı esasları -keşf ve ilham- benimsediğinden dolayı atıldır. Akıl, ulaşılan bu temel ilkelerle işlediğinde hata etmesi mümkün değildir ve ulaştığı tüm bilgiler doğru ve mutlak bilgilerdir. Yine akıl kendi kendine yeterlidir; dışarıdan bir şeyin kazandıracağı asl'a (fer'in asla kıyasına) ve bilgi getirecek ilhama ihtiyacı yoktur. Böyle bir bilgiyi getireceği düşünülen bir muallime de ihtiyacı yoktur. İnsan akli ilk önermelere sahiptir ve mutlak bilgiyi inşa etmede dayanılan burhânî kıyasları kurarken yapılan fikir yürütme (istidlal) işlemlerinde bunlar yeterlidir. Burhânî fikir yürütme işlemlerinin hepsini genel bir ilke belirler. Buna bağlı olarak mutlak bilgi de sebeplerin bilgisi olmaktadır.²⁸⁶

Eğer evrensel aklın ilkeleri -ki bu ilkeler Câbirî'ye göre, Helenistik dönemde dahi ihmal edilmişlerdir ve bunların yeniden gün yüzüne çıkarıcısı Kindîdir-benimsenirse, oluşturulmuş akıl kültürel belirleyicilerinden kurtulacaktır. Arap/İslam kültürü özelinde Arap akli esas alındığında, akli atıl duruma sokan hermetik gnostisizmin bilgiye ulaşma hususunda benimsedikleri keşf ve ilham ile bedevi Arabın dilinin mantığının yansıması olan gayb'ın şahide kıyas yoluyla çıkarsanması, oluşturulmuş Arap aklının belirleyicileridirler. Câbirî'ye göre, aklın bu kültürel

²⁸⁵ el-Cabirî, **Arap/İslam Aklının Oluşumu**, ss. 276-278.

²⁸⁶ **A.g.e.**, s. 280-281.

belirleyiciler yoluyla işlemesi, aklın istifasını temsil eden irrasyonel bir düşünme biçimine tekabül etmekte olup, Arap/İslam kültüründe yansıması da bu doğrultuda şekillenmiştir. Akıl kendini ataletе düşüren bu irrasyoneliteden ancak evrensel aklın ilkeleri yoluyla kurtulabilir.

Tezin bu bölümünde Câbirî'nin din-kültür ilişkisi dolayımında tarihsel süreçte oluşturulan epistemolojik paradigmların nasıl inşa edildiğini irdeleyen analizleri ele alınmıştır. Bundan sonraki bölümde ise yine onun yapısalcı kültür analizi çerçevesinde, oluşturulmuş olan söz konusu epistemolojik paradigmların nasıl bir yapısal analize tabi tutuldukları irdelenecektir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

EPISTEMOLOJİNİN TARİHSEL VE KÜLTÜREL ANALİZİ: BEYÂN, İRFÂN ve BURHÂN

A- BEYÂNDA AKIL, KÜLTÜR VE DİN

Cabirî'ye göre, Arap/İslam kültürünün düşünme tarzına hakim olan bilgi teorisinin bir paradigma olarak inşa edilmesi, söz konusu kültür tarihinin belirli bir tarihsel döneminde vuku bulmuştur. Tarihselci yaklaşımın, bir şeyin tarihselliğini, ait olduğu dönemin sosyal ve kültürel bağlamıyla izah etmelerine benzer bir biçimde, Câbirî de, söz konusu epistemolojik paradigmalara tarihselliğini ait olduğu dönemin sosyo-kültürel bağlamının bir ürünü olmasına referansla ele alır.²⁸⁷ Cabirî'nin Arap aklı olarak nitelendirdiği yapının epistemolojik temellerinin tedvin döneminde şekillenmiş olduğunu ifade etmiştik. Söz konusu epistemolojik paradigmalara inşa süreci göz önüne alındığında, oluşturulmuş bir akıl olan Arap aklının ana öğelerinden biri olan "beyânî" paradigmanın Arap/İslam kültüründe yerine getirdiği işlev, aklın işleyişi için yasa koyucu olmasıdır.

1.Epistemolojik Bir Paradigma Olarak Beyân'ın İnşası

Arap/İslam düşüncesinin ana eksenini düşüldüğünde beyân, Arap/İslam medeniyetinin dünya görüşü ve düşünce yöntemlerinde, akıl yürütmenin bağlı olduğu dayanakları oluşturur. Bu dayanak beyân âlimlerinin inşası yoluyla gerçekleşen ve kendisi aracılığıyla beyân dairesinde bilgi elde etmek için müracaat edilen prensiplerin oluşturduğu bir paradigmadır. Arap/İslam kültüründe bu paradigmanın aracılığıyla bilgi elde edilen ilim dalları nahiv, fıkıh, kelim ve belagat ilimleridir. Bunlar Arap/İslam

²⁸⁷ Câbirî'nin perspektifinden bakıldığında, söz konusu tarihsel ve kültürel bağlamın; bilimlerin tedvini aracılığıyla sözlü kültürden yazılı, dolayısıyla bilimsel kültüre geçildiği döneme tekabül ettiği görülmektedir. Fakat tedvin faaliyetine asıl niteliğini veren unsurlara bakıldığında, bunların başında öteki olarak bakılan kültürlerin tehdidi karşısında sürekli kendini tahkim etme çabasının olduğunu söyleyebiliriz. Ondaki ötekini ise genel itibarıyla bâtinî ve felsefî akımlar oluşturur. İnşa süreci olarak bakıldığında, bâtinî akımların tehdidi karşısında dini metinlerin, lafız merkezli objektif anlamın tespiti ve felsefî akımların, dilin mantığından farklı mantıkları karşısında, saf dini bir algının oluşturulabilmesi gayretiyle, kendi kimliğini tahkim edici ve Arap/İslam kültürünün ana gövdesini oluşturacak beyânî paradigmanın inşa sürecine tekabül ettiğini söylemek mümkündür.

kültürünün bir medeniyet olarak kendine mahsus orijinal ilim dallarıdır. Beyân âlimleri akıl yürütmede bilgi sahası olarak başvuru olan yöntemin temelini atan, ana prensiplerini oluşturan, bölümlerini gerçekleştiren ve barındırdığı dünya görüşünün niteliğini belirleyen, yani kısaca bu paradigmanın inşasının öznelidirler. Câbirî'nin de ifade ettiği üzere, Beyân âlimleri, zamansal ve mekânsal farklılıklara rağmen homojen bir bütünlük meydana getirirler. Bu bütünlük dikkate alındığında Mu'tezilî, Eş'arî, Hanbelî, Zahirî ya da Selefî olup olmamaları önemli olmaksızın onların tek bir bilgi sisteminin, yani beyânî paradigmanın oluşturduğu ortak bilgi sahasının temsilcileri olduğu söylenebilir. Bu bütünlüğün bireyleri olan âlimlerden her biri kendi uzmanlık alanlarında beyân sahasının çeşitli yöntemlerini oluşturmuşlar, kültürel üretimde bulunurken müracaat edilecek olan teorilerin ortaya konulmasına farklı oranlarda katkıda bulunmuşlardır. Fakat farklı bilimsel ve kültürel alanlar gibi görünmelerine rağmen, bunları bütünlüklü bir unsurda buluşturan söz konusu beyânî paradigmanın bu ortak zemini olmuştur.²⁸⁸

Câbirî, beyânın epistemolojik bir paradigma olarak mahiyetini ortaya koymak ve diğerlerinden farklılığını belirlemek amacıyla, beyân ilimlerinin inşasını gerçekleştiren ilim adamlarına dayanarak onun tanımlamasını yapmaya çalışır. Bu tanımlamaya göre beyân, anlatma ve tebliğ faaliyetini gerçekleştiren unsurlarla birlikte anlama, öğrenme ve genel olarak düşünme faaliyetini gerçekleştiren unsurları da kapsayan cami bir isimdir.²⁸⁹ Bu anlamıyla beyân, anlamın ortaya çıkarılmasına yönelik faaliyet olarak işler. Söz konusu faaliyet aracılığıyla beyân âlimi, anlamın üstündeki perdeyi kaldırarak gizli olan anlamı ortaya çıkarır ve dinleyiciye altta gizlenmiş olan hakikati ulaştırmış olur. Çünkü beyân âlimlerine göre, anlam gizlidir ve onun ortaya çıkarılabilmesi bir takım usul ve yöntemleri gerektirmektedir. Bu usul ve yöntemler söylemin anlamını ortaya çıkarmaya yönelik oluşturulan metodolojiyi meydana getirir ki, beyân âlimlerinin inşa ettiği şey de, gerçekte bu anlamın ortaya çıkarılmasında kullanılacak akli mekanizmanın kurallarıdır.²⁹⁰

²⁸⁸ el-Câbirî, **Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, s. 17.

²⁸⁹ **A.g.e.**, s. 17.

²⁹⁰ **A.g.e.**, ss. 19-25.

Daha önce de değindiğimiz üzere, Câbirî'nin yapısal analiz ve dekonstrüksiyon stratejileriyle tezahür eden şey, geçmişin olumsuzluğunu tanıma tavrı, beyânî paradigmanın inşa sürecini oluşturan tedvin çalışmalarının olumlanmasında da tezahür eder. Tedvin asrına gelindiğinde, beyânî çalışmaların başlamasıyla Arap/İslam kültüründe sözlü rivayete dayalı kültürden yazılı, yani bilime dayalı kültüre geçiş sağlanmıştır. Böylelikle de halk kültürüne bilgi kültürüne geçiş, yani kültürün bilimsel bir faaliyete dönüşümü sağlanmıştır. Bu faaliyet beyânın epistemolojik bir paradigma olarak inşasının tarihini ortaya koyar. Beyânî paradigmanın bilgi alanları çeşitli uzmanlıklar ekseninde ayrıştırılma ve tasnif edilmeye tabi tutulsa da, beyânî bir paradigmaya dönüştüren kural ve yöntemlerin oluşturulduğu tedvin döneminde bu alanlar birbirlerine girişiktirler. Bu dönemin dil âlimi aynı zamanda kalamcı, kalamcısı aynı zamanda nahivci, fıkıhçısı ise kalamcı ve nahivcidir.²⁹¹ Çünkü beyânî tartışmaların ortak alanı, temel dini metin olan Kur'an-ı Kerim üzerine odaklanmıştır. Tedvin asrında ortaya çıkan beyânî incelemeler, bu asır boyunca tüm Arap söylemini kuşatacak biçimde genişlemiş ve beyânî epistemolojik bir paradigmaya dönüştürecek ilkelerin belirlenmesini sağlamış ve bir teori olarak oluşturmuştur. Böylelikle tedvin asrında beyân alimlerinin çalışmalarıyla epistemolojik bir paradigma olarak beyân, bilinçaltılık seviyesinden -spontanlıktan- bilinç seviyesine -metodolojik ve sistematik bir düşünme biçimine- yükselmiştir. Bu yolla beyân, Arap/İslam kültüründe iyice netleşip derinlik kazanarak bir dünya görüşü ve düşünme tarzını ifade eden bir kavram halini almıştır.²⁹²

Cabirî'ye göre, ilk ortaya çıkışlarından itibaren beyânî araştırmalar genel olarak iki gruba ayrılmıştır. Birinci grup söylemin yorumlanmasının kuralları ile ilgilenirken, diğeri söylemi üretme şartlarını konu edinmiştir. Beyânî söylemin yorumuna yönelik ilk kural koyma eylemi de, beyânî aklın objesi durumunda olan Kur'an beyânının yorumuna yönelik çalışmalarıdır ki, tedvin asrında Mukatil b. Süleyman ile başlamıştır. Mukatil b. Süleyman, Kur'an'da kelimelerin birden çok anlama gelişi ile ilgilenmiş, yani söylemin anlamının tespitini kendine konu edinmiştir. Ebu Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ, Kur'an'daki beyânî belağat üsluplarını incelemiş ve bu çalışmalarla beyânî

²⁹¹ Bu ayrımlar sadece Cabirî'nin sınıflandırmalarına mahsus ayrımlar değildir. Zira klasik dönem söz konusu olduğunda bilimlerin disipliner ayrımlarından bahsetmek hiçbir kültür için söz konusu değildir. Disipliner uzmanlığın modern bilim anlayışına paralel olarak ortaya çıktığı söylenebilir.

²⁹² el-Câbirî, **Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, ss. 18-19.

söylemin yorumunun kurallarının tespitine yönelik geniş ve detaylı bir materyal bütünü ortaya koymuştur. Tüm bu çalışmalar, Kur'an'ın Araplara hitabının Arapların anlayacakları tarzda olduğunu ortaya koymak amacıyla yapılmıştır. İsimleri zikredilen âlimler, Kur'an'ın Araplara hitabında kullanmış olduğu anlatım biçimlerini kullandığını ve onun kullandığı hitap şekillerinin farklı olmadığını ispatlama gayretini ifade ederler. Onlar Arapların dilinde mevcut olan bilinmeyen biline benzetilmesi yöntemini kullanmak suretiyle bu sonuca ulaşmışlar ve bilinmeyen biline benzetilmesi şeklindeki Kur'anî üslubu “meczaz” olarak isimlendirmişlerdir. Sonuç itibariyle örneklerde de görüldüğü üzere beyân âlimleri Kur'an'ın kullandığı tüm mecaz türlerinin Arap diline uygun olduğunu ispatlama gayreti içinde olmuşlardır.²⁹³ Câbirî perspektifinden bakıldığında bu husus, beyânî paradigmanın kültürün belirleyiciliğine mahkûm olduğu noktayı açığa çıkarır. Bu konunun açılımına girmeden önce, onun inşa sürecini biraz daha detaylandırmak konunun anlaşılabilirliği için gerekli gibi görünmektedir.

Cabirî'ye göre, bir paradigma olarak beyânın inşası, Kur'an söyleminin anlamını ortaya çıkarmaya, yani onun yorumunu yapmaya matuf kuralların belirlenmesine yönelik olunca, bir önceki bölümde de kısmen değindiğimizi gibi, bu kuralların ilk defa sistemli bir şekilde düzenleyicisi İmam Şafii olmuştur. Şafii ile birlikte beyân, net olarak tanımlanmış ve bir kavram olmanın gücünü elde etmiştir. İmam Şafii'nin *er-Risale* adlı eseri beyânî söylemin üretilmesinde müracaat edilen usul ve yöntemi oluşturmuştur. Bu eseriyle İmam Şafii, beyânın bir teori olarak esaslarını belirlemiş ve bu teori aracılığıyla düşüncenin, aklın düşünme eylemini gerçekleştirmede müracaat edeceği esasları ve akli eylemin gerçekleştirilmesinde uygulanacak yöntem ve kuralları oluşturmuştur. Böylece İmam Şafii, beyânî söylemin yorumunun kurallarını ilk defa kesin ve net bir şekilde belirleyen bir bilgin ve Arap/İslam düşüncesinin en büyük kanun koyucusu olmuştur. İmam Şafii'den sonra beyân, Kur'an söyleminin hem kurallarının belirlenmesine yönelik konulmuş usullere, hem de bu usullerin belirtilmesi için ortaya konan özel bir yönteme dönüşmüştür.

²⁹³ A.g.e., ss. 27-28.

Söz konusu sürece bir kurallaştırma projesi perspektifinden bakıldığında İmam Şafii'nin usul ve yöntemlerini oluşturduğu beyânî teorinin, dinin temel metinlerinde, yani nassta olmayan bir meselenin, hükmü belirtilen meseleye bağlanıp kıyas edilmesi yoluyla gerçekleşen bir icthad olduğu görülecektir. Fakat fıkıh usulüne ilişkin bu kurallar, Arap diliyle ve onun derlenmesi sürecinde müracaat edilen kurallarla çok yakından ilişkili kurallardır. Arap dilinin üsluplarına yönelik bilgi olmadan icthadın imkânı yoktur ve yapılan icthad da doğru bir icthad olamaz. Zira Arap dilindeki ifadelerin delaletleri ve kapsamları bilinmeden Kur'anî söylemin yorumunun yapılması mümkün olamaz. Dolayısıyla İmam Şafii'nin oluşturmuş olduğu bu kurallar, söylemin tefsirini yapmaya yarayan kaide ve kurallar anlamına gelmektedir.²⁹⁴ Söz konusu perspektiften bakıldığında, Kur'anî söylemin yorumunun sahihliğini ve bu söylemden anlaşılanın doğruluğunu bu kurallar aracılığı ile tespit etmek mümkün olacaktır. Arap/İslam kültüründe uygulanan bu gaibin şahide kıyası mantığına dayanan kıyas mekanizmasını kullanmak suretiyle işletilen kurallaştırma vetiresi, Arap dilinin kaidelere oturması ve şeriatın kurumlaşması ile sonuçlanmıştır.

Arap/İslam kültürünün temel bir epistemolojik paradigma olarak teşekkülünü temellendiren kıyas analizi, Arap aklının eleştirisi için önemli bir uğrak noktası gibi görünmektedir. Zira onun analizi, hem yapısal anlamda hem de dekonstrüksiyon stratejisi anlamında Câbirî için önemlidir. Bu perspektiften yaklaşıldığında, beyânî paradigmadaki kıyasın sıhhati için konulan şartlar, kıyaslananın kendisine başvuru ile niteliklerinin aynı olmasına bağlıdır. Kendisine kıyaslananın ise haberde olması gerekir ki, bu fer'in asl'a uygunluğu demektir. Bu uygunluğu bulabilmek için ise, "sebr" ve "taksim" işlemlerini yapmak gerekir. Taksim, kıyas edilenle -gaib-, üzerine kıyas yapılanı -şahit- tüm yönleriyle analiz etmek, aralarındaki ortaklığı bulabilmek için her ikisinin tüm niteliklerini araştırmak demektir. Sebr ise, kendine kıyaslanan ile kıyas edilenin ortak niteliklerinin ikisinin de kendilerinin öz nitelikleri olup olmadığı sorusunu cevaplamak için teste tabi tutmaktır. Taksim analitik tüme varımdır; sebr ise bu tümevarımın doğruluğunun test edilmesidir. Câbirî, İmam Şafii'nin, Arap/İslam kültüründe re'yi kanunlaştırmak için yaptığı ve beyânî ilimlerin tümüne genelleştirilen

²⁹⁴ El-Cabirî, **Arap/İslam Aklının Oluşumu**, s. 118.

prensiplerin, Arap aklının oluşumu noktasında, Batı düşüncesinde Descartes'in yaptığıyla kıyaslamak yoluyla aynı değerde görmektedir.²⁹⁵ Cabirî'ye göre, Arap aklının insanlık düşüncesinde farklı ve ayrıcalıklı yönü beyânî ilimlerin inşasında ortaya koymuş olduğu yaratıcılıktır. Başka bir ifade ile söylendiğinde beyânî çalışmalar Araplar'ın mucizesidir. Fakat bir mucize olarak ve farklılığı ile temeyyüz eden Arap akli, birtakım açmazlara takılıp kalmıştır. Onun en büyük açmazı, onu donuklaştıran, ivme kazanıp ilerlemesini durduran tedvin asrının üretimine mahkûm olmasıdır. Arap akli tedvin asrından sonra, bu olağanüstü başarılarını sürekliliğini sağlayamamıştır. Tedvin asrına mahkûmiyet, Arap aklının kendine yeni şeyleri eklememeyi başaramamasına sebep olmuştur. Arap aklına yeni şeylerin eklenmesine engel olan şey ise, tedvin asrında teşekkül eden ilimlerin kendisine seçmiş olduğu objesinin niteliği ile alakalıdır. Tedvin asrında teşekkül eden tüm bu bilim dalları kendisine obje olarak dini nass, yani dini metinleri seçmiştir. Bu bilim dallarının kendisine tek bir objeyi seçmiş olması, aklın işleyiş itibariyle tek bir konuya mahkûmiyetini ortaya çıkarmıştır.²⁹⁶

Câbirî'nin Arap/İslam aklının eleştirisi bağlamında beyânî paradigmayı eleştirisi, onun hem statik bir yapı arz etmiş olması ile hem de modern rasyonalite merkeze konulmak suretiyle, akıl olarak eleştirisiyle alakalıdır. O bu sorgulamada beyânın bilgi elde etme yöntemi olarak hem kendisinin hem de onun vasıtasıyla elde edilen bilgilerin değerini açığa çıkarmayı hedefler. Söz konusu amacına yönelik sorgulamada tarihselci yaklaşımın gereği olarak, beyânî paradigmanın tarihsel değer ve anlamını da onaylar. Zira beyânın temel mantığını oluşturan kıyas, dil ile ilişkili olmasına rağmen, Arap dilinin mantığının aslında bilimsel niteliğe bürünmüş halini oluşturmaktadır. Çünkü Arabın dilinin (bedevi Arabın dili) mantığı, gaibin şahide kıyası yoluyla işleyen bir mantıktır. Cabirî'ye göre, Arap aklının tüm etkinliklerinde bu kıyas mantığı işletilmektedir ve Arap/İslam kültüründeki tüm sahalarda düz ve dikey büyüyen bir zincire dönüşerek düşünce üretiminin yöntemi haline gelmiştir. Arap aklının işleyişinin asıl yolu haline gelmiş olan bu yöntem, bilinçdışı mekanik tarzda işleyen bir zihni mekanizma olmuştur. Arap/İslam kültüründe artık bilinmeyen her şey, kendisi için şahit

²⁹⁵ El-Cabirî, **Felsefî Mirasımız ve Biz**, Çev. A. Said Aykut, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2003, s. 8.

²⁹⁶ el-Cabirî, **Arap/İslam Aklının Oluşumu**, s. 359.

aranan (dayanak aranan) bir gaib konumunda algılanmış ve en büyük bilinmez olan gelecek, en iyi bilinen geçmiş ve şimdi olunca, zihnin tüm etkinliği geçmişin ve hali hazırın geleceğe uyarlanmasından ibaret olarak görülmeye başlanmıştır. Artık Arap aklı, yeninin bilinmesi için sürekli bir eski arayan akla dönüşmüştür. Bu algılayış Arap zihninde zamanın ve gelişimin yadsınmasına neden olan bir algılama biçimine vücut vermiş ve Arap aklında geçmiş, içinde yaşanılan zaman ve gelecek tek bir zaman dilimi gibi algılanmıştır.²⁹⁷

Cabirî'ye göre akıl, tıpkı Aristotelyen rasyonalizmde olduğu gibi, insanın düşünen varlık olarak nitelendirilebilmesinin yegâne zeminidir ve hakikatin deneyimlenmesinin de tek vasıtasıdır. Cabirî'nin akıl anlayışı çerçevesinde düşünüldüğünde, hakikat tüm insanlara, yani rasyonel varlık olarak insana, söz konusu akli kullanmak kaydıyla, eşit derecede açıktır. Rasyonalist gelenekte olduğu gibi, Câbirî de bilginin bilgi olma değerini akla referansla mümkün görür. Dolayısıyla, Cabirî'nin benimsemiş olduğu paradigma açısından rasyonel olarak haklılaştırılmayan ve yalnızca geleneksel olarak benimsenip kabul edilen herhangi bir bilginin rasyonel değerinden de bahsetmek imkanı yoktur.

Rasyonalist geleneğin bilgi anlayışını merkeze koymak suretiyle beyânî paradigmanın bilgi değeri verdiklerinin gerçekten bilgi değeri taşıyıp taşımadıklarını ortaya koymak mümkün olacaktır. Zira Câbirî'nin, geleneği eleştirmedeki amacının ortaya çıktığı noktayı da bu husus oluşturmaktadır. Söz konusu perspektifle bakıldığında, insanın temel niteliği olarak akıl yerine beyân esas alınmakta, akıl ise beyâna göre ikincil konuma itilmektedir. Oysa akıl esas alındığında, beyânın müracaat etmek durumunda olduğu bir haber ya da kendisinin dışında elde edilen bilgiler olmadan işleyemeyeceği aşikârdır. Hatta böyle bir akıl tanımlamasının gerçekten akıl olup olmadığını sorgulayan Câbirî, beyândaki aklın apriori tüm ilkelere soyutlanmış sade bir melekeye tekabül ettiğini düşünür. Aklın işleyişi itibariyle kullanılırken delil üzerine düşünmesi, akli eylemin delil üzerinden gerçekleştirilmesi, aklın kendine ait olmayan bir unsur aracılığı ile işlemesi anlamına gelmektedir.²⁹⁸ Beyânî paradigmadaki bu akıl anlayışı, aklın net olarak anlaşılmasına ve rasyonalitenin ehemmiyetinin

²⁹⁷ el-Cabirî, **Felsefî Mirasımız ve Biz**, ss. 9-10.

²⁹⁸ el-Câbirî, **Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, ss. 44,50.

kavranmasına mani olmuştur. Aklın söz konusu algılanışı, onun, insanın sahip olduğu ve hakikatle dolayimsız etkileşimini ortaya çıkarabilecek apriori bir potansiyel olduğu kabulünden uzaklaştırmıştır ve akli kullanmak yoluyla hakikatin insana açılımını engellemiştir. Öyleyse beyânî paradigmada geçerli olan ve aklın gerçek anlamda kullanımının gerçekleşmediği bir akıl yürütme yoluyla elde edilen bilginin, rasyonel hakikat oluşundan bahsetmenin imkânı da kalmamaktadır.

1. Beyânî Yapısal Analizi

Câbirî, yapısalcı geleneğin kültür analizini takip ederek Arap/İslam kültürünün düşünme biçiminin analizini yapmayı hedeflediği hususuna sıkça vurgu yapılmıştı. Onun Arap aklının yapısının analizinde müracaat ettiği yaklaşım, Levi-Strauss'un kültür analizine referansla şekillenir. Levi-Strauss'un insanların dünyalarını nasıl sınıflandırdıklarından ziyade, düşünme sistemlerinin nasıl oluştuğu ile ilgilenmesine benzer bir biçimde, Câbirî de, Arap/İslam kültürü bünyesindeki bireylerin düşünme sistemlerinin nasıl oluştuğuyla ilgilenmektedir. Dolayısıyla o, Arap aklının problem çözme ve varlığı algılayışının yapısal analizine girer.

Yapısalcı kültür analizinin, tüm toplumsal sistemlerin insan yaşamının temel ilgilerini ifade eden dikotomilerce yönetilen evrensel bir kodun değiş-tokuşu ve birleşimlerini cisimleştirdiği kabulüne ve farklı şekilde tezahür eden fenomenlerin temelinde var olduğu düşünülen oluşturucu etkenlerin sınırlı bir repertuarı olarak değerlendirilişine benzer bir biçimde Câbirî de oluşturucu dikotomilerin peşine düşer. Kültürün bu oluşturucu unsurların arasındaki ilişkinin ortaya çıkardığı bütünlüklü bir sistem olduğunu kabul ederek, incelenirken yapısal öğelerine indirgenip sonra karşıtlık ve korelasyon bakımından ilişkilendirmek ve kültürel fenomenleri bu ikili karşıtlıkların cisimlenmiş hali olarak telakki etmek suretiyle, kültürel sistemlerin tümünde bu ikili karşıtlıkların varlığını varsayar. Söz konusu yaklaşımın gereği olarak Câbirî, beyânî paradigmanın yapısını tesis eden unsurların ikili bir ayrıştırmasını yaparak birbirleriyle zıtlık ilişkisi içinde olduğunun düşündüğü, lafız-mana, asıl-fer ve haber-kıyas şeklinde ikili bir ayrıştırmaya gider.

1.1. İkili Zıtlık İlişkisi Olarak Lafız-Mana

Beyânî paradigmadaki lafız-mana ilişkisinin Arap beyân aklının şeklini belirlediğini düşünen Câbirî, beyânî söylemde ilk dikkati çeken hususun birbirinden bağımsız iki varlık alanı olarak kabul edilen lafız-mana dualitesi olduğu görüşündedir. Benzer şekilde lafız ile mananın birbirinden kopuk iki varlık alanı veya lafız ve mananın büyük ölçüde birbirinden bağımsız olarak algılanmasının, beyânî araştırma ve çalışmaların tümüne egemen olduğunu düşünür.²⁹⁹

Söz konusu perspektifle bakıldığında, Cabirî'ye göre, tedvin asrının başlarında Halil b. Ahmet'in Arapçayı derleme çalışmalarına bu lafız-mana dikotomisi, yani manadan bağımsız bir lafızın varlığının söz konusu olduğu eğilim şekil vermiştir. Lafız ve mana arasındaki ilişkinin bu şekildeki tasavvuru, lafız ve mana arasındaki ilişkinin belirleyiciliği rolünün Arapçanın gramerine verilmesiyle sonuçlanmıştır. Bundan dolayı da, Arap gramerinin görevinin kelimelerin şekli yapısının kurallarının düzenlenmesinden daha çok, anlamın belirlenmesi ile alakalı olduğunu düşünen Câbirî, nahivcilerin irab yoluyla anlamın açığa çıkarılmasıyla uğraştıkları görüşündedir. Ona göre, nahivciler, düşünce ve araştırmalarında dilin mantığı ile düşüncenin mantığı arasında bir bağ kurmak suretiyle, lafız ve mana arasındaki ilişkinin birbirinden ayrı iki varlık alanı olarak telakki etmişlerdir. Arapçada anlamın ortaya çıkarılma işlemini nahivcilerin irab olarak değerlendirmeleri, onların i'rab ve nahvi aynı anlamda kullanmalarına, dolayısıyla da, onların ilgi odağını da lafız ve mana arasındaki ilişkiyi belirleyen irab oluşturmuştur. Bu nedenle o, lafız ve anlam ilişkisinin ortaya çıkarılmasına yönelik işlevi dolayısıyla, nahvin, Arapça'nın mantığını oluşturduğu ve sadece Arapçanın doğru bir şekilde konuşulup yazılmasıyla ilgili olmayıp, daha çok dildeki düşünme ilke ve kaideleri konumunda olduğu kanaatindedir.³⁰⁰

Arapça metnin okunabilmesi için, öncelikle metnin anlamının anlaşılmasının zorunlu olduğunu ve sözü söyleyenin (metnin) anlamına yönelik bir karar vermeden metni okumanın imkânı olmadığını düşünen Câbirî, Arapça'nın, düşünce ve ifade - mantık ve gramer- arasında bir iç içelik içerdiği, onun bu özelliğinden dolayı harekesiz

²⁹⁹ el-Câbirî, **Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, ss. 53-54.

³⁰⁰ **A.g.e.**, ss. 57-58.

yazıldığı, bu özelliğin harekesiz yazılmanın yanında daha genel ve derin bir olguyu da bünyesinde barındırmasına neden olduğu kanaatindedir. Zira ona göre, nahivcilerin Arapça ibareleri tahlilleri gramatik olmayıp Arapça bir cümlenin mantık kiplerini tespiti yöneliktir. Nahivciler tarafından (Sibeveyh) bu kipler; hüsün-kubuh, cevaz-vucup ve tenakuz şeklinde ifade edilir. Bu kipler dil sahasına dâhil değil, anlam ile alakalı olduğundan, düşüncenin kuralları mesabesindedir. Yani mantık sahasına dâhil olmaktadır ki, gramer için konulan -mantık- kipleri, sözün müstakim -doğru- ve muhal oluşunu belirler.³⁰¹

Cabirî'ye göre, nahivcilerde bulunan lafız ile mananın birbirinden bağımsız iki olgu olduğu yönündeki kabul, fıkıh usulü bilginlerinde de belirleyici olmuştur. Fıkıh usulü bilginleri, lafzın manaya delalet yolları ile düşüncenin mana üzerindeki etkisi arasında karşılaştırma yaparak, dili -söylemi- yorumlama kuralları ve analiz etme teknikleriyle, aklın kuralları ve işleyiş mekanizmalarını birbirleriyle bağlantılı bir biçimde algılamışlardır. Zira fıkıh usulü genel anlamda, delillerin hükümlere delalet ediş şekillerini kendisine esas konu edindiğinden bu ilimle uğraşan bilginler söylemin, yani Kur'an ve hadis metninin lafız ve mana ilişkisinin kurallarını belirlemeye yönelik çabada olmuşlardır.³⁰²

Söz konusu perspektifle bakıldığında, fıkıh ilminin, nassın ve nassın akli içeriğinin delaleti ile uğraştığı görülmektedir. Dolayısıyla nassın delaletinin özünü beyânî söylemde lafız ile mana arasındaki ilişkinin kurallarının tespiti oluşturur. Nassın akli içeriğinin tespitinin kıyas aracılığı ile olduğu görülür. Fakat Câbirî için beyânî paradigmanın epistemolojik bakımdan problemlili olan tarafı tam da bu noktada açığa çıkar. Zira kıyasın niteliğini lafız ile mana arasında kurulan ilişki belirlemektedir. Ona göre, epistemolojik açıdan bakıldığında, fıkıh usulünde işletilen zihni faaliyet tek yönlü bir faaliyettir ve nahivde olduğu gibi lafızdan manaya doğru işletilen bir mekanizmadır. Söz konusu zihinsel mekanizma, fıkıh usulü âlimlerinin de nahivcilerin içine düşmüş oldukları lafız-mana dikotomisinin içerdiği problemlere mahkûm olmalarına sebep olmuştur. Dini söylemin anlamının ortaya çıkarılmasına yönelik çabalar Kur'an'ın

³⁰¹ A.g.e., ss. 61-62.

³⁰² A.g.e., ss. 69-70.

indiği dil üzerinden yapılan bir içtihadı dönüştürmüştür ki söz konusu bakış açısı, dini söylemin genel amacının (makasıdu'ş- Şeria) kaybedilmesine sebep olmuştur.³⁰³

Lafız-mana dikotomisinin ortaya çıkardığı problematik, nahiv ve fıkıh usulünde olduğu gibi, kelamda da kendini belli etmiş olduğundan dolayı, Câbirî birçok kelam probleminin ortaya çıkışına lafız-mana dualitesinin sebep olduğunu ileri sürmüştür. Cabirî'ye göre, beyânî paradigmanın bakış açısının temellendirilmesi ve yerleşik bir kabule dönüşmesi lafız-mana ayrışması ve bu ayrışmanın beşeri platformda tartışılmaz bir hakikat olarak kabulüyle gerçekleşmiştir. Beyânî paradigmanın temel ilimlerinden biri olan kelam ilminde lafız-mana dualitesinin ortaya çıkardığı temel problematik te'vil konusudur.

Beyânî paradigmada te'vilin, Kur'an'ın dili ve hitabı ile ilgili olduğu kabul edilir. Dolayısıyla kelam âlimleri, te'vilin sınırlarını belirlemekle uğraşmışlar ve bu problemin çözümünde Arapçanın beyân üsluplarındaki lafız-mana arasında kurulan ilişkiyi Kur'an söylemine uygulamak yoluna gitmişlerdir. Zira tüm doktriner farklılıklarına rağmen, hem Mutezile hem de Ehl-i Sünnet kelamcıları te'vil konusunda Arap dilinin beyân üsluplarına bağlı kalmışlardır. Bundan dolayı beyânî bilgi sahasında te'vil hiçbir zaman beyânî paradigmanın hareket sistemini oluşturan temel belirleyicilerinden biri olan Arap dilinin sınırlarını aşamamıştır. Tam tersine dilin lafız-mana dikotomisi şeklindeki belirleyiciliği, Arap aklının yapısının kaide koyucusu olarak varlığını sürdürmüştür.³⁰⁴

Cabirî'ye göre, beyânî paradigmada akıl yürütmenin gerçekleştirildiği beyânî ilimlerin konusu olan nassın karakterinin, lafız-mana ilişkisi çerçevesinde zorunlu bir belirlenmişliğe mahkûm olması bir realitedir. Oysa ona göre, nasslara lafızlar, dilsel ifadeler ve söylem sistemi olarak bakılabileceği gibi, bir anlam ve gayeler topluluğu, fikir ve hüküm bütünü olarak da bakılabilmelidir. Tüm beyân âlimlerinin nassa birinci açıdan bakmış ve lafzı önceleyerek mana karşısında bir üstünlük vermiş olmaları bu bütünlüğün yitirilmesine sebep olmuştur.³⁰⁵ Câbirî perspektifinden değerlendirildiğinde bu, tikelin öncelenerek bütünlüğün ortadan kaybolması anlamına gelir. Lafız-mana

³⁰³ el-Câbirî, **Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, s. 82.

³⁰⁴ **A.g.e.**, s. 84.

³⁰⁵ **A.g.e.**, ss. 138-139.

ilişkisinin bu şekilde ele alınması, nasstaki bütünlüğün algılanamamasına, dolayısıyla da, nassın rasyonel içeriğinin kültürün belirlediği algıya mahkûm edilmesine sebep olmuştur. Câbirî burada hermenötik döngü(hermeneutic circle)³⁰⁶ perspektifinden yaklaşmak suretiyle, tikelin anlaşılmasının, bütünü anlaşılması ile gerçekleşebileceğine yönelik kabulle yola çıkmaktadır. Câbirî'nin bu yaklaşımıyla, söz konusu döngüde müracaat edilen ve döngünün birinci kısmı olan bütünü tikele müracaatla anlaşılmasını ihmal ettiğini ya da görmezlikten geldiğini söylemek mümkündür. Zira beyân âlimlerinin bu tikeller üzerine değerlendirmelerinde sunulan söz konusu örnekleri verirken, tikellerin bütünlü ile ilişkisini ortaya koyacak örneklerle olmamaktadır. Dolayısıyla, Câbirî için aslolanın, kendi kurgusunun doğruluğunu ispatlamak olduğunu söyleyebiliriz. Zira Câbirî'nin bunun için seçmiş olduğu örneklerin geneline bakıldığında, onların bağlamlarından koparılıp sunulduğu ve kendi kurgusuna tekabül edecek örnekler olduğu görülecektir. Kısaca ifade etmek gerekirse Câbirî oldukça seçmeci bir tavır sergilemektedir.³⁰⁷

Ayrıca, Câbirî'nin, beyânî paradigmanın yapısal analizini gerçekleştirirken onu ikili kavramlara ayırma ve ayrıştırmada, bu ikili kavramların arasında kurduğu ilişkinin değerlendirmesinde yapısalcı kültür analizinin esaslarına riayet etmediği ve keyfi bir tutum sergilediği de söylenebilir. Zira Câbirî, kültürel fenomenleri bir zıtlık ya da korelasyon ilişkisi ile yorumlamaya çalışırken, Arap/İslam kültürünün beyânî paradigması olarak isimlendirdiği ögenin ikili kavramları arasındaki ilişkiyi, zıtlık ilişkisi ya da bağımsız iki varlık olarak değerlendirme yoluna gitmektedir. Fakat yapısalcı kültür analizine baktığımızda, onun kültürel fenomenin yorumlanması ile ilgili olduğunu ve bir değerlemeye tabi tutmak amacı güdülmediğini görmekteyiz. Oysa Câbirî yorumlama ve anlamının ötesine geçerek onun kritiği ve değerlemesini esas olarak benimser. Bu onun Arap/İslam kültürünün değerlendirmesinde bir teoriyi esas

³⁰⁶ Hermenötik döngü; Bir metnin bireysel bileşenleri ile ilgili doyurucu bilginin metnin bütünü anlamadan mümkün olmadığını fakat bütüne yönelik anlamının da parçalarını anlamadan mümkün olmadığını ve bütünlü parçaların birbirine bağımlılığını ifade eder. Konunun özlü bir analizi için Bkz. Hoy, David Couzens, **The Critical Circle**, University of California Press, California 1982;West, **a.g.e.**, ss.121-122.

³⁰⁷ Abdurrahman, Taha, **Tecdidu'l-Menhec fi Tekvîni't-Turas**, Daru'l-Beyza,el-merkezu'-selafîyyi'l-Arabî, 1994, ss. 44-48.

alırken, ona araçsal olarak yaklaştığı ya da onun ilkelerine riayet etmediği anlamına gelir.

Yapısalcı kültürel analiz dolayısıyla Câbirî'nin Arap/İslam kültürüne yönelik analizlerini değerlendirildiğinde uygulamaya soktuğu yapısal analizi problemlili kılan bir başka husus daha ortaya çıkmaktadır. Onun beyânî paradigma âlimlerinin dile yaklaşımını ve dil ile ilişkisini değerlendirmesi bu sorunlu durumu ortaya koyar. Yapısalcı analizin ortaya koyduğu yaklaşıma göre, dildeki gösteren ve gösterilen ilişkisi zorunlu bir ilişki değildir ve bu ilişkiyi belirleyen konsensüstür. Oysa Cabirî'nin eleştiriye tabi tuttuğu beyân âlimlerinin lafız-anlam ilişkisine yönelik değerlendirmelerinin yapısal dil bilim analizlerine çok daha uygun olduğunu söylemek mümkün gibi gözükmektedir.

Bu şekilde, Kur'an açık bir Arapça ile indirildiği için onu anlamının ilk şartı bu dili bilmek, kelime ve ifadelerin dilde herkes tarafından kullanıldığı ve üzerinde muvadaaya ulaşıldığı şekliyle delalet ettiği anlamlara bağlı kalmaktır. Bu muvadaanın şartıdır. Bu şart sadece Araplar'ın kullandığı şekliyle lafız ve ifadelerin zahir anlamlarını bilmek demek değildir. Buna ilaveten bu kelime ve ifadelerin mecazi anlam ya da anlamlarını da bilmeyi ifade eder.³⁰⁸

Cabirî'nin sunmuş olduğu bu örnek üzerinden bir değerlendirmede bulunursak, beyân âlimlerinin, gösteren olarak lafız ile gösterilen olarak onun anlamı arasında kurdukları ilişkide, Arap dilini kullananların konsensüsünü esas aldıklarını söyleyebiliriz. Bu tutum yapısalcılığın yaklaşımına daha uygun bir yaklaşım gibi durmaktadır. Fakat Câbirî için aslolanın, anlama ve yorumlama yerine eleştiri ve onun değerini değerlendirme olduğu göz önünde tutulduğunda, onun tüm çabalarının, kurgusuna hizmet edeceğini düşündüğü argümanları bir araya getirmek olduğunu söyleyebiliriz.

Câbirî kurgusunu rasyonalizm odaklı bir şekilde inşa eder. Dolayısıyla o, gösteren-gösterilen ilişkisi bağlamında nassın lafız ile anlamının ilişkisini yapısalcılığın göstergenin keyfiliği üzerine oturtmaya ve kendisince belirlediği ve tamamen subjektif bir kanaate dayanan, sözde dini metnin bütünselliğini esas alarak, ona yüklediği makasit çerçevesinde yeni bir lafız-anlam ilişkisi kurmaya çalışır. Bu tutum Câbirî'ye, Arap/İslam kültür geleneğinden bağımsız bir lafız-anlam ilişkisi kurma imkânını

³⁰⁸ el-Câbirî, **Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, s. 90.

sunacaktır. Bu yolla o Aydınlanmanın ölküsü olan geleneğin otoritesinden kurtulup modernleşme ideallerine zemin hazırlamış olacak ve bir içtihat ile dinin inşasını gerçekleştirebilecek zemini meşrulaştırmış olacaktır. Câbirî'yi asıl rahatsız eden unsurun, dinin hem düşünme biçimi hem de dünya görüşü olarak merkeze konması olduğunu söylemek mümkündür. Bu tespit ise onun düşüncelerinin nasıl olup da zaman zaman eleştirdiği oryantalist bakış açısıyla şekillendirildiğini, dolayısıyla bir self-oryantalizasyona tekabül ettiğini açığa çıkarır niteliktedir.

Genelde tüm Beyân sahası bilginleri akıldan ancak akıl-nakil ilişkisinin bir tarafı olarak bahsederler. Bunun anlamı onlara göre akıl ile düşünmenin sürekli olarak şeriatın huzurunda olacağıdır. Bu Mutezilenin akıl ile şeriatın birbiriyle uzlaşmayan iki ayrı otorite olarak gördükleri anlamına gelmeyip aksine onların aklın sadece şeriatın savunucusu ve açıklayıcısı olma fonksiyonu ile tanımlanıp sınırlandırılabilirdiği kanaatinde olmalarına bağlı bir olgudur.³⁰⁹

Yukarıdaki ifadeler de göstermektedir ki, Câbirî'yi beyânî paradigmanda rahatsız eden unsur, akıl-nakil ilişkisinde naklin öncelikli ve daha değerli olarak algılanmasıdır. Zira rasyonalizm merkezli bir değerlendirme esas alındığında, bunun tabii olarak problemlili bir durum ortaya çıkardığını söylemek mümkün olur. Dolayısıyla Câbirî, bu ilişkide aklı öncelemek suretiyle ve esas olanın akıl olduğu bir ilişki biçimini arzulamaktadır. Fakat Cabirî'nin bu değerlendirmede göz ardı ettiği ya da kendi kurgusunun doğruluğunu ispatlama çabasıyla görmezlikten geldiği şey, beyân âlimlerinin dini metinler ve dinin esasları söz konusu olduğunda nakli esas alan bir tutum sergilemiş olmalarıdır. Cabirî pozitif bilimler için beyân âlimlerinin nasıl bir değerlendirmeye gittiklerine yönelik herhangi bir veri sunmamaktadır. Cabirî'nin rasyonalizm merkezli olarak gerçekleştirmeyi arzuladığı şeyin ne olduğuna yönelik tartışmalarımız, tezimizin dördüncü bölümünde detaylı olarak ele alınacaktır.

1.2. Asıl-Fer

Cabirî'nin beyânî paradigmanın analizini gerçekleştirirken müracaat ettiği diğer bir kavram ikilisi ise asıl-fer ikilisidir.³¹⁰ Cabirî'ye göre, asıl ve fe'r kavram çiftini

³⁰⁹ A.g.e., s. 95.

³¹⁰ Kıyasta hükmü bulunana asıl, hükmü bulunmayana ise fer adı verilir. Asıl ve fer, hükmü bulunmayan mevzunun kendisine kıyas edilmek suretiyle hükmünün belirlenmesinde müracaat edilen ikili kavrama tekabül eder. Post-yapısalcı dekonstrüksiyon stratejileri yoluyla değerlendirildiğinde bu ikili

meydana getiren epistemolojik çerçeve, Arap/İslam kültürünün düzenli ve bilimsel bir nitelik taşıyan tasniflerinin yapıldığı, ki bu bilimsel tasnif çalışmaları Arap/İslam kültürünün genel olarak inşası anlamına gelmektedir, tedvin sırasında ortaya çıkmış ve tedvin faaliyeti için gerekli düşünce araçları olarak kullanılmış kavram ikilisinin işlediği epistemolojik çerçeveye tekabül eder.

Câbirî'ye göre, asıl kavramını belirgin olarak ilk kullanan Halil b. Ahmed olmuştur. Halil b. Ahmed, Arapça lafızları harf sayılarına göre tasnif ederken, bunların bir kısmını asıl diğerlerini ise ilaveli kabul etmiştir. Daha sonra asıl kavramı hem kelimeler hem de fıkhîta belirleyici olmuş ve epistemolojik bir usule dönüşmüştür.³¹¹

Câbirî, beyânî paradigmanda bilginin üretilmesi ve akıl yürütürken düşüncenin nasıl işleyeceğine yönelik belirlemelerde, asıl-fer kavram çiftinin merkezi bir işlevinin olduğunu düşünür. Zira ona göre asıl, sürekli olarak düşünme faaliyetinin yönünü belirleyerek onu yönlendirmiştir. Daha öncede değindiğimiz üzere, Cabirî'ye göre, düşünme eyleminin asıl'dan hareket ederek belirlenmesi İmam-ı Şafii ile oluşmuştur. Fakat Câbirî İmam Şafii'yi usulü ilk tanımlayan kişi olarak nitelerken, bu usulün ilk icat edicisi İmam Şafii'dir vurgusunda bulunmaz. İmam Şafii'nin tanımlama yoluyla nazariyeye dönüştürdüğü usul bizzat Hz. Peygamber ve Sahabe tarafından kullanılmış olan usuldür

Câbirî, beyânî paradigmanda imam Şafii'nin koymuş olduğu bu teorik çerçevenin belirleyici olduğunu düşünür. Şafii'nin koymuş olduğu usul, bu belirleyicilikle fikhî hükümlerin bilgisini temellendiren bir unsur olmaktan çıkarak, soyut anlamda benimsenebilecek bilgilerin üzerine kurulduğu kaynaklara dönüşmüştür ve beyânî ilimlerin genelinde epistemolojik belirleyiciliğini devam ettirmiştir. Şafii'nin teorik çerçeveye dönüştürmüş olduğu kurallar aracılığı ile beyânî bilgi alanında düşünce, daima asla referansla hareket eder duruma gelmiştir. Câbirî, beyânî akli düşünme eyleminde sürekli olarak asıla (nass) müracaat yoluyla ya da asıldan elde edilmiş bir kaynak (kıyas veya icma yoluyla sabit olan) aracılığı ile işleyen, bunun dışında hiçbir

kavramın ilki olan asıl, diğeri olan fer'e göre daha öncelikli, daha imtiyazlı ve belirleyici kabul edilmektedir. Beyânî paradigmanın eleştirisinde Cabirî'nin esas olarak müracaat ettiği husus da bu perspektife tekabül eder. Zira Cabirî dekonstrüksiyon stratejisini bu perspektif üzerine inşa eder. Bu konuyu Cabirî'nin Arap/İslam kültürünün dekonstrüksiyonu mevzularında daha detaylı ele alacağız.

³¹¹ el-Câbirî, **Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, ss. 147-148.

zihinsel eyleme güç yetiremeyen, hatta söz konusu akli edimin dışında hiçbir akli edimi kabul etmeyen akli eylem olarak görür.³¹² Cabirî'ye göre, beyânî bilgi alanında sürekli kendisine müracaat yoluyla zihinsel edimde bulunulan nass, tedvin öncesi kültür (kültür üretiminin yazıya dayanmadığı ve kültürel üretimin henüz kurallarının belirlenmediği dönem) ortamında rivayete dayalı bir söylem olan haberdir. Fakat haberin bizzat kendisi, bilgi kaynağı anlamında, problem olarak algılanmaz. Câbirî perspektifinden bakıldığında, haberin beyânî bilgi sahasında değerlendirilmesi problemlidir. Çünkü beyân âlimleri haberin sözlü olarak rivayet edilmesini değerlendirirken, onun doğruluğunun kriteri olarak mantıki bir tutum takınmak yerine, onun sıhhati, yani gerçekte söylenip söylenmediğini kriter olarak benimsemişlerdir. Haberin doğruluk ya da yanlışlığını değerlendirirken haberin kaynağından sahih olarak nakledilmiş olduğunun ispatına yönelmişler, haberin içeriğini mantıki bir süzgeçten geçirmemişler, hatta haberin içeriğinin vakıya uygun olup olmadığı gibi kriterlere müracaat etmemişlerdir.³¹³ Bu ise, rasyonel bir tutum esas alındığında problemlidir ya da en azından rasyonel niteliği açısından eksik bir tutum takınıldığı anlamına gelir.

Câbirî perspektifinden meseleye bakıldığında, bu olguyu problemlilik yapan husus, bir önceki bölümde ifade edildiği gibi, bu usulün bir nazariyeye dönüştürülmüş olmasıdır. Kendi ifadesiyle,

...[U]sulü kullanmak ile usule göre nazariye ortaya koymak arasında büyük fark vardır. Bu fark gündelik pratik ihtiyaçların kendisine yöneldiği ameli fıkıh ile nazari fıkıh arasındaki fark gibidir. Nazari fıkıh, usülden, yani öncüllerden hareket ederek tefekkürün, kendisi ile teorik faraziyelerin çıkartıldığı metoda yönlendirilmesinden ibarettir.³¹⁴

Şafii fıkıh usulünü belirlemiş olmakla fıkıh düşüncesine teorik bir çerçeve çizmiş ve aynı zamanda bu teorik çerçeve yoluyla usuller arasındaki ilişkiyi de belirlemiştir. Bu ilişki, kaynakların her birinden fıkhi düşünce için bir referans işlevi gören bir yapı meydana getirmiştir.³¹⁵ Cabirî, beyânî paradigmadaki kıyas ile birlikte farklı kavramlar kullanılsa da, hepsinin aynı zihni etkinliği ifade ettikleri görüşündedir. Ona göre bu kavramlar, ilmi bir anlam ifade etmedikleri gibi aynı zamanda ideolojik bir içeriğe de

³¹² el-Câbirî, **Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, s. 152.

³¹³ **A.g.e.**, s. 156.

³¹⁴ **A.g.e.**, s. 149.

³¹⁵ **A.g.e.**, s. 149.

sahiptirler ve ideolojik bir meşrulaştırmayı hedeflerler. Beyânî kıyası, mantıki kıyasa göre değersiz kılan veya en azından daha az değerli bir konuma oturtan unsurlardan biri de bu ideolojik içeriktir.³¹⁶

Cabirî'ye göre, beyânî kıyası problemlili kılan bir diğer unsur ise, illet meselesidir.³¹⁷ Çünkü illet beyânî kıyasın dört unsurundan (asıl, fer', illet ve hüküm) biri olmakla kalmayıp, kıyas düşüncesinin temelini de oluşturmaktadır. Zira ona göre, beyânî kıyas illet düşüncesi etrafında dönmektedir ve pratik ve teorik olmak üzere iki boyuta sahiptir. İletin teorik yönü beyânî paradigma için bir problematiktir. Bu problematik illetin mahiyetinin tanımlanmasındaki kıyas çabasına içeriğini veren ve onu temellendiren bir mahiyet arz eder. Bu problem inançla ilgili bir problemdir. Şer'i hükmün illete bağlı olması, Allah'ın bu hükmü bir sebebe bağlı olarak koyması anlamına gelecektir ki bu, inanç açısından temel bir problem teşkil etmektedir. Zira sebeple ilişkilendirmek Allah'ın iradesinde hür olmadığı, O'nun iradesinin mutlak olmadığı, bunun da mutlak kemal ilkesine aykırı olduğu anlamına gelecektir. Genel olarak, beyân âlimleri (Ehl-i Sünnet çerçevesinde) bu problemi, illetin bir zorunluluk ifade etmediği, illetin hükmü zorunlu kılmadığı ve onun sebebi olmadığı, sadece illetin hüküm üzerinde bir alamet olarak konulduğu düşüncesiyle aşmışlardır.³¹⁸ Beyânî paradigmanda illet bir zorunluluk ifade etmiyorsa, cevaz/ımkân ya da tercih ifade eder ki, bu mantıki bir zorunluluk olmadığı anlamına gelir. Akıl yürüten kimse illeti kendisi araştırır. Bu çabalar da, aklın ilkeleri çerçevesinde yapılan bir çaba değil, dil çerçevesinde gerçekleşen çabalardır.³¹⁹ Yani Câbirî için, beyândaki kıyasta gerçekleştirilen akli eylem, yine dilin mantığı çerçevesinde gerçekleştirilen eylemdir ki, bunun açmazlarına daha önce değinmiştik.

Beyânî bilgi sisteminin dördüncü ögesi kıyastır ve kıyas beyânî bilgi sisteminin temellerinden -hatta beyânî olma özelliğini veren- biridir. Kıyas beyânî paradigmanda bir teşri (yasama) olduğu gibi, aynı zamanda, epistemolojik konumu gereği, metodolojik bir

³¹⁶ A.g.e., s. 193.

³¹⁷ İlet; asıl ile fer' arasında kurulan ilişkiyi ifade eder. Asl'ın hükmünün Fer'e uygulanabilmesi, asıl ile fer' arasında asıl'ın da hükmün belirleyici olduğu düşünülen bir illet benzerliğinin bulunması gerekir.

³¹⁸ Geniş bilgi için bkz. el-Câbirî, **Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, ss. 210-222.

³¹⁹ A.g.e., ss. 229-230.

kaynaktır.³²⁰ Câbirî bu tanımlamaları, kıyasın beyânî paradigmadaki konumunu belirlemek amacıyla yapar. Fakat bu belirlemeyi, kıyasın beyânî paradigmadaki ne anlama geldiğinin bir tasvirini yapmak amacıyla değil, onu bir değerlemeye tabi tutmak gerekçesiyle yapar. Beyânî paradigmadaki kıyasın konumunun değerlemesini ise Aristoteles mantığını merkeze koymak suretiyle gerçekleştirir. Yani Aristoteles mantığı merkeze alınmak suretiyle, beyânî paradigmadaki kıyasın konumlandırıldığı temel bir değeri haizdir.

Câbirî beyânî kıyas ile Aristoteles mantığının (kıyası) karşılaştırılmasını yapmak için her ikisinin de bir tanımlamasını yapar. Söz konusu tanımlamaya göre, mantıki kıyas (syllogism) “kendisinden mantıki bir zorunlulukla başka bir ifadenin çıkacağı şekilde, belirli bir metot ile söz ve önermeleri bir araya getirip düzenlemekten ibarettir.”³²¹ Beyânî ilimlerdeki kıyas ise, “iki veya daha fazla öncülden zorunlu olarak meydana gelen bir neticenin çıkartılmasını ifade etmez, aksine bir çeşit eşitlik yoluyla, bir şeyi bir başka şeye izafe etmek anlamına gelir. O halde beyânî kıyas bir telif ve birleştirme işlemi değil mukayese ve yakınlaştırma işlemidir.”³²² Ayrıca beyânî kıyas, bir şeyin başka bir örneğe göre ölçülmesi ve ona göre düzenlenmesi olduğu için, beyânî kıyasa müracaat eden kişi yeni bir hüküm ortaya koymaz. Belirli bir konuya özgü olan bir hükmü esas alır ve aralarındaki benzerliği görmek suretiyle aslın hükmünü fer’e uygular. Beyânî paradigmadaki kıyasta hükmün, asıldan fer’e, yani bir taraftan diğer tarafa taşınması, kıyası yapanın zannı yoluyla olmaktadır ki, ictihat yapan kişi, aslın hükmünü geçerli kılan ve hükmün illeti denilen belirli özelliklerin varlığı kanaatine vararak, sonra da bu özellikleri fer’de de bularak ikisi arasında bir ilişki kurar. Bu ilişki neticesinde fer’in hükmünün de aslın hükmü gibi olacağı zannına ulaşır. Dolayısıyla elde edilen hüküm yakini değil zannî bir hükümdür. Çünkü bu hüküm asıldan mantıki bir zorunluluk olarak ortaya çıkmamaktadır.³²³

Câbirî’nin epistemolojik bağlamda, beyânî paradigmadaki kıyasa yönelik değerlendirmeleri dikkate alındığında, onun Aristoteles mantığı çerçevesinde, asıl ve

³²⁰ el-Câbirî, **Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, s. 183.

³²¹ **A.g.e.**, s. 184.

³²² **A.g.e.**, ss. 184-185.

³²³ **A.g.e.**, s. 188.

fer' arasında bir zorunluluk ve sebeplilik ilişkisi aradığı görülmektedir. Modern bilim açısından da epistemolojik olarak sebeplilik ilkesinin işlemediği bir düşünme tarzı, bilimsellik noktai nazarından eksik kabul edilmektedir.

Beyânî paradigmada aklın işleyişi için sürekli bir referans işlevini yüklenen haberin rivayet hususundaki problemini beyân âlimleri icmâ prensibiyle aşmayı denemişlerdir. Beyân âlimleri mütevatir haberin ilim, yani kesin bilgi olup olmadığını tartışmışlar, onu epistemolojik bağlamda bir otorite konumunda algılamışlar ve verdiği bilgiyi zaruri bilgi olarak değerlendirmişlerdir. Beyân âlimleri nazarında icmâyâ bu statünün verilmesi, sahabenin icmâsı üzerinden gerçekleşmektedir. Beyânî paradigmada tevatür icmâ üzerinden epistemolojik bir güç elde etmektedir.³²⁴ Fakat Câbirî beyânî paradigmada icmânın epistemolojik bakımından otorite oluşunun temellendirilmesini ve icmânın tanımlanmasını problemlili bulmaktadır. Câbirî için bu temellendirme ve tanımlamayı problemlili kılan unsur, icmânın nasıl gerçekleştiğine dair uzlaşımın olmayışıdır.³²⁵ Beyânî paradigmada icmânın nasıl gerçekleşeceğine yönelik bir uzlaşımın olmamasına rağmen, tam olarak gerçekleşmesinin sahabe dönemi için geçerli olduğuna yönelik genel bir kabul söz konusudur. Cabirî'ye göre, genel bir uzlaşımın olmadığı bu kaynağın, Arap akli için asıl kabul edilmesi ve aklın işleyişi için sürekli bir referans sistemi olması, rasyonalite merkezli bir değerlendirmeye tabi tutulduğunda, beyân aklının rasyonel zaafını ve eksikliğini gösterir. Çünkü kesin bilgi ifade eden ve aklın işleyişinde sürekli bir referans kaynağı olarak (asıl) müracaat edilen bir ilkenin, genel bir uzlaşımına sahip olunmayan bir ilke olması, rasyonalite bakımından eksik ve zaafli olmakla kalmaz, aynı zamanda ona yüklenen değer bakımından da problemlili kılar.

Cabirî'ye göre, beyânî paradigmada icmâ içtihadı temellendirdiği gibi onu sağlam da kılmaktadır. İcmânın otoritesi, aynı zamanda dini metinlerin anlama ve yorumlanmasında da iş başındadır. Çünkü selefın icmâ ettikleri metinler kesin bir doğruluğa sahip oldukları gibi, onların dini metinleri anlama ve yorumlamaları ya da bir nassın illetinin tespiti ve hükmün dayanağı olan vasfın açıklanmasının da kesin

³²⁴ A.g.e., ss. 160-164.

³²⁵ A.g.e., s. 173.

doğruluk ifade ettiği genel kabul görmüştür.³²⁶ Beyân âlimlerinin icmaya karşı bu tutumlarından dolayı icma içtihatı -ki bu kıyas yoluyla olur- temel bir belirleyicilik statüsü kazanmıştır.

1.3. Cevher-Araz

Cabirî'nin beyânî paradigmanın yapısal analizini yaparken müracaat ettiği bir diğer kavram ikilisi ise cevher-araz kavram ikilisidir. Cevher-araz kavram ikilisi beyânî paradigmanın yapısını teşkil eden birimlerden birisi olup, diğerleri gibi (asıl-fer, lafız-mana) beyânî paradigmada hem düşünmenin şeklini belirlemede hem, de bilgi üretmede bir yöntem olarak hâkim olan ve beyânî paradigmanın, yani beyânî aklın niteliğini belirleyen ana unsurlardandır.³²⁷ Bu kavram ikilisinin analizi Arap İslam aklının, yani beyânî paradigmanın, ki Câbirî'ye göre Arap aklı nitelemesini hak eden odur, karakterini ortaya koyacaktır.

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere, beyânî paradigmada biri din bir diğeri kültür olmak üzere iki oluşturuçu unsur etkili olmuştur ve beyânî paradigma bu ikisinin ilişkisi ile şekillenmiştir. Bu iki unsurun oluşturuçu etkisi beyânî paradigmanın dünya görüşü söz konusu olduğunda da etkili olmuştur. Câbirî beyânî dünya görüşünü, Kur'an'ın, Allah-tabiat ve insan ilişkisi hususundaki tasavvuruna dayanmasından dolayı, dini olarak nitelendirir. Fakat yine de bu, inşa edilmiş bir paradigma olarak karşımıza çıkar ki, onun din ile ilişkilendirmek suretiyle inşası, kelamcılar aracılığı ile olmuştur ve bu yine de ötekine göre kendini tahkim motivasyonu yoluyla gerçekleşmiştir.³²⁸ Câbirî burada beyânî paradigmayı epistemoloji eksenine sınırlı tutmaz. O aynı zamanda bir dünya görüşü anlamında da bir paradigma anlamı taşır. Zira Câbirî, beyânın yapısal analizinde cevher-araz dikotomisinin beyânî paradigmanın dünya görüşü olarak nasıl belirleyici olduğunu ortaya çıkarmayı hedefler. Zira beyânî paradigmanın dünya görüşü söz konusu cevher-araz dikotomisi tarafından şekillenmiştir. Câbirî tarafından temel belirleyici olarak tanımlanan cevher-araz dikotomisinin beyânî paradigmanın dünya görüşünün inşasında nasıl fonksiyon icra ettiğinin analizine geçmeden önce, öncelikle cevher ve arazın nasıl tanımlandığına değinmek faydalı olacaktır.

³²⁶ el-Câbirî, **Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, s. 170.

³²⁷ **A.g.e.**, s. 231.

³²⁸ **A.g.e.**, s. 231.

Câbirî cevher-araz tanımlamalarını beyân âlimlerine referansla ortaya koyar, ki zaten onu amacı felsefî anlamda bunun tartışılması olmayıp, beyândaki dikotomilere yüklenen anlamın nasıl işlediğini ortaya koymaktır. Bundan dolayı tanımlamaları beyân âlimleri aracılığıyla yapması, Cabirî'nin de eleştirdiği düşünce dâhilinde hareket etmesi anlamına gelecektir. Câbirî'nin projesi göz önüne alındığında, bu durum çelişik bir tutum olarak ortaya çıkmaktadır. Câbirî'ye göre, entelektüel beyânî dünya görüşünü kuran cevher-araz dikotomisi, cevher-i fert teorisinin dayandığı ikili kavramı ifade eder. Söz konusu dünya görüşünün cevher-i fert teorisi, varlığın cevher ve arazlardan meydana geldiği, cevherlerin arazsız bulunamayacakları ve arazların peş peşe iki anda varlıklarını koruyamayacakları anlayışında temellenir.³²⁹

Aslına bakılırsa bunun yine de ideolojik bir kaygıyı temellendirmeye yönelik olduğu görülecektir. Zira söz konusu inşa sürecinde, kimliğin tahkimine yönelik bir işlev için kullanılan ötekini, şirk, yani dini irrasyonelite oluşturmaktadır. Öteki karşısında kendini tahkim, dini kaygıyla yapıyor gözükmektedir. Zira Câbirî'ye göre, tevhit inancı onlara, (kelamcılar, beyân âlimleri) Allah ile âlem ilişkisini, yani yaratıcı ile yaratılmışlar arasındaki ilişkiyi, ontolojik bir infisal (ayırışma) ilişkisi olarak verir. Gerçekten de Kur'an'ın tevhit inancına bakıldığında, Allah ile âlem arasında organik bir ilişkinin olmadığı ortaya çıkar. Oysa kültürün -şirk- varlık değerlendirilmesine bakıldığında, onların yaratıcı ile yaratılmışlar arasında, yani Allah ile âlem arasında bir ittisalin -bitişiklik- varlığını varsaydığı görülür. Bu ittisal ilişkisi, avamî bağlamda putperestlikle kendini tezahür ettiren halk paganizmi, entelektüel bağlamda ise semavi akıllar ve yüce ruhlar gibi aracı varlık düşüncesiyle tezahür eden gnostik-Maniheist doktrinlerdir. İslam'ın tevhid inancı açısından bunların her ikisi de şirktir ve reddedilmesi gerekir.³³⁰

Cabirî'ye göre, beyânî akıl ekseninde düşünenlerin varlık ile yaratıcı arasındaki ilişkiye yönelik yaklaşımları, tamamen dini bir yaklaşım olmasına rağmen, onlar hem soyut düşünce bağlamında bir eksikliğe sahiptir, hem de metodolojik olarak bir hataya düşmüşlerdir. Atomcu düşünce ilk olarak beyânî paradigmada Allah'ın varlığını ispatlama çabası çerçevesinde ortaya çıkmıştır (Ebü'l- Hüzeyl el-Allaf). Bu yolla âlemin

³²⁹ A.g.e., s. 273.

³³⁰ A.g.e., ss. 231-234.

hâdis olduğunu ortaya koymaya çalışmışlardır. Âlemin hâdisliğinin ispatlanması ise Allah'ın varlığının kanıtı olarak görülmüştür. Çünkü kelamcılar akıl yürütmede hareket noktası olarak “her hâdisin bir yaratıcısı bulunmalıdır” ilkesini benimsemişlerdir. Fakat Câbirî perspektifinden bakıldığında, kelamcıların bu önermesi burhânî bir ispata dayanmaz, sadece “resim, resmi yapanın varlığını gerektirir.” şeklindeki gözlemden çıkarılan ilkelere dayanmaktadır. Bu anlamda beyânî aklın akıl yürütmesi saf rasyonel bir eylem olmayıp, bu özellik onu rasyonellik bakımından eksik kılmaktadır.

Câbirî'ye göre, beyânî Arap aklının metodolojik olarak hataya düştüğü bir diğer noktayı, kelamcıların sem'iyat konularında geliştirdikleri metodu akliyyat (mekan, zaman, hareket, fiil, vb.) konularına da uygulamaları oluşturur. Kelamcılar kendilerini atomcu düşünceye sürükleyen dini mülâhazaları akliyyat konusundaki diyalektiklerine uygulayarak, bir varlık teorisine ulaşmışlar ve atomcu düşüncenin belirleyici olduğu bir dünya görüşü ortaya koymuşlardır. Söz konusu metodolojik hata, kelamcılar aracılığı ile inşa edilen aklın, akıl ve şariat temelinde olmaması sonucunu doğurmuştur ki, bu onun hem akıl hem de dini açıdan eksikliğini ortaya koymaktadır.³³¹

Câbirî'ye göre, beyânî paradigmanın akliyyat hususundaki görüşleri cevher-araz teorilerinin belirleyiciliğinde inşa edilmiştir. Beyânî aklın varlık teorisine bakıldığında, yine kültürün izlerini görmek mümkündür. Çünkü onların akliyyat hususundaki görüşleri kültürün en önemli tezahürü olan dil ile ilişkisinde vücut bulur. Çünkü kelamcılar zaman, mekân ve olay gibi hususları, Arap dilinin belirleyiciliğiyle kavramışlardır. Kelamcılar bu kavramların Arap dilindeki anlamlarını muhafaza ederek atom teorilerini bu tasavvurların üzerine bina etmişlerdir. Gerçekte Arapça, ne zaman ne de mekânın nesnelere bağımsız bir biçimde düşünülebilen soyut kavramlara sahiptir. Dolayısıyla zaman, mekân ve olayları somutlaştıran duyusal sezgi, Arap dilinin derlendiği bedevi Arab'ın doğal dünyasının niteliğini yansıtır. Bedevi Arab'ın dünyası olan çölde zaman, konaklama ve yola koyulmanın zamanı olduğundan, zaman ve mekân bedevi Arab'ın zihin dünyasında somut ilişkilerle algılanır. Dolayısıyla kelamcıların varlık tasavvurlarını dil ile ilişkili bir biçimde inşa etmeleri, beyânî aklın varlık

³³¹ el-Câbirî, **Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, s. 238.

tasavvurunun kültürün belirleyiciliğinde kalmasına, dolayısıyla da hem aklın hem de dinin zemininden uzaklaşmasına sebep olmuştur.³³²

Cabirî'ye göre, beyânî dünya görüşünün akıl kavrayışı da, atomcu teoriye göre şekillenmiştir. Beyânî paradigmanın söz konusu algılayışına göre akıl bir cevher değil arazdır. Söz konusu yaklaşıma bakıldığında, beyân düşünürlerinin ilk epistemolojik kaynağı dil olduğu için, akıl kavrayışını dil dolayımıyla gerçekleştirdikleri görülür. Zira beyânî kullanımda akıl, insanın karşısına çıkan bilgi ve manaların çerçevesinin belirlenmesi ve korunması faaliyetidir ve akıl bir zat değil bir fiil ve aktivitedir.³³³ Aklın aktivitesinin gerçekleştiği yer ise kalptir.³³⁴ Dolayısıyla beyân ehli bilgiyi de bilen kişinin nefsinin inandığı şeyde sükûn bulması olarak tanımlar. Bu yüzden, beyân ehlinin hem bilgi tasnifi, hem de zorunlu ve nazari bilgi tanımlamaları dil kaynaklı olmak durumundadır.³³⁵

Cabirî'ye göre, beyânî akılda cevher-araz ilişkisini problemlili kılan bir başka husus ise bu anlayışın ortaya çıkardığı sebeplilik ilkesi ile alakalıdır. Beyân âlimlerinin cevher-araz ilişkisine yönelik entelektüel dünya görüşlerine hâkim olan iki prensip vardır: Süreksizlik (infisal) ve imkân (tecviz). Beyânî aklın işleyişinde bu iki prensip birbirini tamamlar ve her ikisi de mahiyet itibarıyla atomcu teoriye dayanmaktadır. Fakat beyân âlimleri bu teoriyi dini kaygıyla inşa etmişlerdir. Onlar teorik olarak, Peygamber'in (a.s.) mucizelerine yer açma gayesi gütmüşlerdir. Söz konusu kaygıyla teorik planda mucizeleri izah edebilmek ve Allah'ın mutlak kudretini ve O'nun her şeyi kuşatan bilgisini temellendirebilmek amacıyla cevher-i fert görüşünü benimsemek suretiyle hareket etmişlerdir. Fakat bu da problemlili bir yöntemin benimsenmesi anlamına gelmektedir. Oysa Câbirî, Kur'an'a dayanan saf İslami algılayıştaki düzen, insicam ve buna bağlı olarak Allah'ın yaratmasındaki devamlılığın en azından üstü örtülü olarak feda edilmeksizin, böyle bir yöntemin inşasının mümkün olmadığını düşünür. Dolayısıyla, gerçekten Kur'an'a dayalı saf İslami algılayış feda edilmiştir.

³³² Geniş bilgi için bkz. el-Câbirî, **A.g.e.**, ss. 234-253.

³³³ Câbirî, beyânda, aklın bu tanımlamadaki gibi olduğunu delillendirmek için ayetler vermektedir. Mesela, Bakara/75. Öyleyse beyân âlimlerinin akli bu şekilde tanımlamaları dini bir algılamadır.

³³⁴ el-Câbirî, **Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, ss. 274-275.

³³⁵ **A.g.e.**, ss. 282-283.

Aynı şekilde beyân ehlinin birçoğu, Allah'ın insanlara yüklediği ve ahiret gününde mükâfat ve cezanın temeli olacak sorumluluk ve emanet esasları da söz konusu yönetime bağlı olarak feda edilmiştir.³³⁶

Fakat Câbirî, beyân âlimlerinin dünya görüşlerini inşa ederken neden nizam ilkesine değil de hudus ilkesini tercih ettiklerini sorgular. Onun bu soruşturma neticesinde elde ettiği sonuç, beyânî dünya görüşünün Arap dili ile ilişkili olmasıyla anlaşılabilir. Zira kültürün taşıyıcısı olan dil bedevi Arab'ının dünyasının bilinç dışına çıkmasını sağlamıştır. Beyânî akıl, bedevinin dilini kendine referans kaynağı olarak almak suretiyle cahiliye dönemi Arap yarımadasının coğrafi, sosyal, kültürel ve fikri evrenini aklın yapısında hâkim kılmıştır ve bu yolla bedevi Arab'ın bilinçdışı, epistemolojik zeminde bilince çıkma imkânı elde etmiştir. Dolayısıyla Câbirî perspektifinde bakıldığında, beyânî akıldaki akıl yürütme ile bedevinin bilgiyi ve varlıklarla ilişkiye girerken pratiğe geçirdiği akli eylemin temeli aynıdır denebilir.

Bedevi Arab'ın söz konusu ilişkide kullandığı akli eylemin temelini teşbih oluşturur ve teşbih ile beyânî aklın akıl yürütmede kullandığı kıyas yöntemi aynı zihinsel mekanizma yoluyla işler.³³⁷ Beyânî paradigma incelendiğinde cevher-araz dikotomisindeki arazların varlıklarını devam ettirmesi Allah'ın iradesine bağlı olduğunun kabul edildiği görülür. Bu anlayış ise varoluşun sürekli Allah'ın iradesi sonucu gerçekleştiği yorumunu beraberinde getirir. Câbirî söz konusu anlayışı modern bilimdeki sebeplilik ilişkisiyle çelişik olarak görür. Bunun da ötesinde Câbirî, beyânî paradigmadaki yaratma düşüncesini Allah'ın iradesinin sürekli müdahalesi yoluyla algılamayı sebeplilik ve determinizm fikriyle çelişik görmekle kalmaz, aynı zamanda söz konusu fikrin sebeplilik ve determinizm düşüncesinin önünde engel oluşturduğunu da düşünür. Cabirî'ye göre, sebeplilik ve determinizmin yadsındığı beyânî dünya görüşünde sebeplilik ve determinizm ilkelerini esas alan tabiat felsefesinin kabul görmeyişi, Batı düşüncesinde vücut bulan Aydınlanma ve modernleşmenin İslam dünyasında gerçekleşmesine engel olan önemli hususlar arasındadır.³³⁸

³³⁶ **A.g.e.**, s. 315.

³³⁷ Geniş bilgi için bkz. el-Câbirî, **a.g.e.**, ss. 313-324.

³³⁸ Geniş bilgi için bkz. el-Câbirî, **a.g.e.**, ss. 254-272.

Cabirî beyânî dünya görüşünü değerlendirirken, onun dini irrasyoneli reddettiğini ve kendisinin de İslam'ın dini irrasyonelle karşı olduğu kanaatini paylaştığını ifade eder. Zira ona göre, varlıkta ittisal düşüncesini benimsemiş olmasından dolayı şirk, bir dini irrasyonel karakteri taşır. Tam aksine olmak üzere, tevhit inancının gereği olarak, varlıkta infisal düşüncesi ise saf bir rasyonalite, dolayısıyla da saf bir dini algı anlamına gelmektedir. Buna rağmen Câbirî'nin Kur'an'ın varlık tasavvurunu benimsemiş olan beyân âlimlerini eleştirmiş olması çelişik bir tutum gibi görünmektedir. Zira Câbirî, beyân âlimlerinin tutumlarını saf bir dini tutum olarak ifade eder. Buna rağmen beyânî dünya görüşünü eleştirir bir tutum takınması beyân âlimlerinin yöntemlerinde sebeplilik ilkesini merkeze koymamış olmalarından dolayıdır. Fakat bu anlayışın kendisi de doğası gereği birtakım problemleri içermektedir. Zira saf dini perspektiften bakıldığında, yaratılanlar üzerinde mutlak irade sahibi olamayan bir varlık, "tanrılık" bakımından eksik kalmak durumundadır. Ayrıca öznenin kendi deneyimi dolayısıyla ulaştığı Tanrı tasavvurunun, varlığı hakkında vahiy yoluyla bilgi sahibi olunan dinin Tanrısı olmayacağı söylenebilir.

Beyânî akıl, söz konusu yaklaşımı itibariyle kültürel bir akıl olmaktan daha ziyade dini bir akıldır. Dolayısıyla Câbirî'nin analizi, beyânî aklın kültür ile ilişkisini ortaya koyarken kültürel fenomenlerin analiz edilmesinde ve açıklanmasında içine düştüğü teorik kurgunun kaçınılmaz yanlısamlarını açığa çıkarmaktadır. Ya da Cabirî kurgunun bütünlüğünü zedelememek için bu yanlısamları görmezlikten gelmektedir. Cabirî daha önce beyânî aklı, varlık hakkındaki Kur'an tasavvurunu benimsemiş olmaları gerekçesiyle saf dini bir dünya görüşü olduğunu ileri sürerken, hatta varlıkta bir ittisalın varlığını öngören avamî şirk olan paganizm ile aracı varlıklar telakkisini ön plana çıkaran entelektüel şirk olan Hermetik gnostisizme karşı beyân ehlinin mücadelelerini saf tevhidi bir tutum olarak nitelendirirken, analizinin ileriki aşamalarında onu kültürün hegemonyasına takılıp kalmak ve saf akıl ile dinin zemininden uzaklaşan bir düşünce olmakla itham etmektedir.³³⁹ Oysa kelimacılar örneğinden hareketle, beyânî aklın cevheri zaman ve mekânla ilişkilendirmeyip, felsefi anlamdaki soyut ve nesnelere bağımsız varlığa sahip olan zaman ve mekân

³³⁹ el-Câbirî, **Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, s. 233, 235, 250.

düşüncesine yer vermeyişleri, kültürün belirleyiciliğinden ziyade bizzat dini bir tavrın gereği olmaktadır. Bizzat Cabirî'nin beyânî akıldaki mekân tasavvuruna örnek olarak kullandığı metinlerden de anlaşılmaktadır ki, kelimacılar soyut ve kendi başlarına var olan zaman ve mekân anlayışını, Allaktan başka ezeli varlıklar ileri sürme anlamına geleceği kaygısıyla reddetmektedirler.³⁴⁰

Zaruri bilgiler kelimacılara, daha doğrusu bütün beyân ehline göre üç sınıftır; iç ve dış duyuların idrakiyle elde edilen bilgiler, mütevatir haberlere dayanan bilgiler ve akli ilkelere, yani iki zıttın aynı anda var olamayacağı şeklindeki ilkelere dayanan bilgiler. Duyusal bilgilerle mütevatir haberlerin zaruri bilgilerden sayılmasına ilaveten burada esas belirtilmesi gereken nokta hürriyet ve sebeplilik prensiplerinin kelimacıların düşünce sahasında yer almamasıdır. Bu durumun sebebi cevher-i fert teorisi içinde ve bu teoriye hükmeden tecviz (imkân) prensibinde aranmalıdır.³⁴¹

Eş'ariler'e göre âdet günümüzde hadiselerin sürekliliği şeklinde ifade ettiğimiz şeyi ifade etmektedir. Onlar genellikle âdetin yerleşik olması deyimini kullanırlar ve bununla hadiselerin belirli düzene bağlı kalmasını, yani sebeplilik kanunu doğrultusunda meydana gelmesini kastederler. Ancak ilahi irade bazen sebep ile sonuç arasına girerek âdeti aşar.³⁴²

Yukarıdaki alıntılardan ifadelerinden hareketle şu sonucu çıkartmak mümkündür. Beyân âlimleri varlık karşısında tecviz prensibini benimsemek suretiyle ve dil ile ilişkili olmak üzere söz konusu dünya görüşünü inşa etmişlerdir. Cabirî'nin yaklaşımında, beyân ehlinin dile referansla, kalp ile akletme arasında kurdukları ilişki, aklın merkezinin beyin olduğu kabulüyle çelişir. Hatta bu yaklaşım merkeze alındığında beyânın söz konusu kabulü bile yanlış olur. Câbirî aklın merkezinin beyin olduğu kabulüyle yola çıkar ve bu kabul çerçevesinde beyân ehlinin akletme eyleminin sadece duyusal bir anlam taşıdığını ileri sürer.

Fakat Câbirî'nin beyânî dünya görüşüne yönelik eleştirilerinin kendileri de, birçok noktadan eleştiriye açık gibi durmaktadır. Zira yapısalcılığın post-yapısalcılık dolayısıyla eleştirilerini merkeze koymak suretiyle Câbirî eleştirisi yapacak olursak, öncelikle onun söz konusu eleştirel yaklaşımının bir kurguya tekabül ettiğini söylemek mümkündür. Cabirî'nin beyânî akli sebeplilik ve determinizm ilkesini reddettiği gerekçesiyle eleştirmesi, önceden belirlenmiş bir tutumun, arzu etmiş olduğu bir sonuca

³⁴⁰ A.g.e., s. 239.

³⁴¹ A.g.e., s. 285.

³⁴² A.g.e., s. 176.

ulaşmak amacıyla yapıldığını ortaya koyar niteliktedir. Beyân alimlerinin varlıkta sebeplilik ve determinizm ilkelerine yaklaşımları, Cabirî'nin algıladığı şekilde, onların bu ilkeleri yadsıdığı anlamına gelmez. Beyân âlimlerinin yaptığının, sadece bu ilkelerin mutlaklaştırılmasının reddi anlamında anlaşılması, çağdaş felsefeler dolayımıyla bakıldığında oldukça anlamlı görünmektedir.

Cabirî'nin kendi kurgusal sisteminin bütünlüğünü oluşturmak amacıyla uyguladığı yöntemde eleştirilebilecek bir başka husus ise beyânî dünya görüşü ya da beyânî akıl olarak nitelediği bütünlüklü bir yapıdan bahsetmesidir. Söz konusu paradigmanın Cabirî'nin varsaydığı gibi bütünlüklü ve homojen bir yapı oluşturduğu hususu, böyle bir yapının olduğunu kabul etme imkânını vermeyecek kadar tartışmalıdır. Cabirî'nin bu kurgusal bütünlüğü oluşturabilmek için ortaya koyduğu metinler, İslam düşünce geleneğinde bir birlerine muhalefet eden önemli ekoller olarak yerini alır. Câbirî'nin seçtiği metinlere bakıldığında, onları bazen Mu'tezile'den bazen Eş'arilerden, hatta bazen kendisinin tasnifinde irfânî paradigmada çerçevesinde zikrettiği Zeydiye'den aldığı ve aralarındaki farklılıkları ya görmezlikten geldiği ya da bu ayrılıkların sebebi olarak ideolojik tutumu göstererek geçiştirdiği görülmektedir.

Câbirî, İslam düşünce tarihinde birer ekol olarak nitelenen tüm bu farklı yaklaşımları beyânî paradigmanın bir parçası olarak görüp değerlendirir. Onun bu değerlendirmesi bu farklı yaklaşımlar arasında ortak bir özellik olarak gördüğü cevaz ilkesinin varlığına dayanır ve bu farklı yaklaşımlar arasındaki benzerlikler Câbirî'yi bunların her birini bir bütünün parçaları olarak görmeye götürür.³⁴³ Oysa benzerlikler aynılığı zorunlu kılmadığı gibi, bir şeyin diğerinden farkının ortaya konması için aralarındaki benzer niteliklerden ziyade farklılıklara bakılması gerekli kılar. Ayrıca kanaatimizce, bu farklı yaklaşımlar arasındaki benzerlikler, sadece dil dolayımıyla değil din dolayımıyla da.

Cabirî'nin kurgusal yaklaşımında eleştirilebilecek bir başka husus ise beyânî akıldaki tanımlamaların realiteye uygunluğuna bakılmaksızın sadece dil ile ilişkilendirilmesidir. Hiçbir düşünce yoktur ki dil ile ilişkili olmasın. Elbette ki beyân

³⁴³ Geniş bilgi için bk. el-Câbirî, **Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, ss. 275-292. Kasım b. İbrahim b. İsmail er-Ressi Şia'nın Zeydiye kolunun önde gelen imamlarındandır. s.223, Mutezile ile Eş'ariler arasındaki ihtilaf için bkz., **a.g.e.**, s. 291

âlimlerinin tanımlamaları bir dil aracılığı ile ve bu dil çerçevesinde olacaktır. Fakat bu söz konusu algılamalar tamamen dilin belirleyiciliğiyle gerçekleşmiş olduğu anlamına gelmez. Eğer Cabirî'nin, beyânî paradigmanın dünya görüşü olarak, dilin belirleyiciliğinde inşa edildiği iddiasını kabul edecek olursak, dinin bu inşa sürecinde kesin bir algı kırılmasına uğradığını kabul etmemiz gerekir ki, bu herkese göre bir din algısının hakim olduğu bir kaosa sebep olacaktır.

Cabirî'nin analizlerinin bir kurgunun stratejik aşamaları olarak okunması durumunda, onları daha iyi anlama imkânı ortaya çıkacaktır. Onun genel olarak Arap aklı ve özel olarak da beyânî aklı analiz ederken yapısalcı analizi benimsemesini, stratejisine geçiş için zemin olarak kullandığını söylemek mümkündür. Zira Arap aklının nasıl ve hangi tarihsel bağlamda inşa edildiği ortaya konulursa, söz konusu aklın tarihsel değerini reddetmeden, onu kendi tarihsel bağlamıyla sınırlandırarak, bu gün için değersizliği ortaya konulabilecektir. Arap aklının bu gün için değersizliğini ortaya koymanın ikinci aşaması ise, onun açmazlarını ve (kendince) eksikliklerini ortaya çıkarmak yoluyla yapı-bozumunu gerçekleştirmektir.

2. Beyânî Paradigmanın Yapı-bozumu

Tezin “Câbirî’de yapı-bozum” bölümünde değindiğimiz üzere Câbirî Arap aklının köklü bir yapı-bozuma uğratılmasını gerekli görmüştür. Bunun için seçtiği yöntem Fransız yapı-bozumcu filozofların düşünceleri doğrultusunda, Arap aklının temellerine yönelik sistematik bir soruşturmadır. O, bu soruşturma aracılığıyla Arap aklının tarihsel dönüşümünü, temel unsurlarını ve bu unsurların altında yatan hegemonyacı kavramları, metodolojik argümanları ve ideolojik hedeflerini ortaya çıkarmayı amaçlar.³⁴⁴

Cabirî'nin Arap aklına yönelik bu soruşturması, öncelikle aklı oluşturu ve oluşturulmuş akıl şeklinde ayırma tabi tutmasıyla başlar. Genel olarak Arap aklı, özel olarak da beyânî akıl, bu ayırmda oluşturulmuş akla karşılık gelir ve oluşturulmuş aklın inşa sürecinin tarihsel olarak tekabül ettiği dönem, genel anlamda İslami ilimlerin derlendiği tedvin asrıdır. Söz konusu dönem, Foucaultcu bir perspektifle ifade etmek gerekirse, tarihsel ve kültürel bağlamda insan varlıklarının nasıl özneler haline

³⁴⁴ Ebu Rabi, a.g.e., s. 358.

getirildiğinin tarihine tekabül eder.³⁴⁵ Beyânî aklın kendilik bilincini inşası ise öteki algısı yoluyla gerçekleştirilmiştir.³⁴⁶ Beyânın kendilik bilincine sahip bir söylem olarak inşasının kurallarının İmam Şafii aracılığıyla oluşturulmuş olduğuna yukarıda değinilmişti. Bu kurallar aynı zamanda beyânî söylemin üretilme kuralları olmuştur.³⁴⁷ söz konusu kurallar aracılığıyla düşünme ya da söylem üretme, kendinde bir iktidar ilişkisine içkindir. Burada iktidar, Foucault'nun söylem analizinde ortaya koyduğu üzere,³⁴⁸ hem bir siyasal otorite hem de kendi düşünme biçimini başkaları üzerinde hâkim kılma anlamını içermektedir.

İbrahim Ebu Rabi'nin de belirttiği üzere, Cabirî'nin yaklaşımında epistemoloji hiçbir zaman ideolojiden bağımsız bir varlık alanına sahip değildir. İdeoloji Arap/İslam kültüründe varlığı öne sürülen hegemonyayı ve onu destekleyen ya da ona muhalefet eden unsurları tanımlar.³⁴⁹ Beyânî paradigma söz konusu edildiğinde, Arap epistemolojisi belli tarzda düşünce üretim mantığıyla ön plana çıkar ki zaten Şafii'nin yaptığı da, belirlenmiş düşünme biçiminin somutlaştırılıp kurallar formuna büründürmek olmuştur. Şafii'nin koymuş olduğu yasalar çerçevesinde işleyen beyânî akıl, başkasının ürettiği aracılığıyla üretebilen bir akıldır.³⁵⁰ Beyânî paradigmanda akıl için konulan kurallar, Arap/İslam kültürü içinde yaşayan bireylerin düşünme biçimlerinin normlarını da belirlemiştir. Üretilen düşüncelerin normallik sınırları, konulan bu kurallar çerçevesiyle belirlendiğinden dolayısıdır ki, beyânî paradigmanın bu kuralları akıl için bir iktidar ilişkisini beraberinde taşımaktadır. Dolayısıyla, Arap/İslam kültüründe yaşayan bireyler beyânî paradigmanın kural koyucularının birer nesnesine dönüşmüş olmaktadır ve bireylerin kimlik bilinçleri kural koyucular aracılığıyla belirlenmiştir. Böylece kural koyucuların kuralları, öznedeki kendi yaratıları olan hakikat iddialarını açığa çıkarır ve kendi iktidarlarının düşünme biçimlerini somutlaştırarak inşa etmiş olur.

³⁴⁵ Tedvin faaliyetleri için bkz. Cabirî, **Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, s. 8.

³⁴⁶ **A.g.e.**, s. 18, 49, 231, 235.

³⁴⁷ **A.g.e.**, ss. 28-29, 83, 150.

³⁴⁸ Geniş bilgi için bkz. West, **a.g.e.**, s. 235.

³⁴⁹ Ebu Rabi, **a.g.e.**, s. 358.

³⁵⁰ el-Câbirî, **Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, ss.126, 150.

Câbirî perspektifinden meseleye yaklaştığımızda, beyânî paradigmayı problemlilik yapan ilk husus, onun söz konusu iktidar ilişkisine bulaşık olmasıdır. Zira sürekli olarak kutsallaştırılıp kendisi için referans kaynağı kılınan geçmiş, mutlak bir hakikatin tezahürü olmaktan ziyade, tedvin döneminin bir inşasıdır. Söz konusu inşa süreci ise ötekiyle ilişki çerçevesinde bir ben bilincinin inşasıdır. Sürekli referans çerçevesi olarak işleyen geçmiş, mutlak bir hakikatten ziyade tarihsel, kültürel ve siyasal şartların ortaya çıkardığı bir inşadır.

Beyânî paradigmada bilgi-iktidar ilişkisini ortaya koyan ikinci unsur ise, onun siyasal iktidarla olan ilişkisidir. Ebu Rabi'nin de belirttiği gibi, Câbirî, Arap/İslam toplumu genelinde, özel olarak da beyânî paradigmada, entelektüel otorite ile siyasal iktidar ilişkisini ortaya koymayı amaçlar.³⁵¹ Siyasal iktidar kendi otoritesinin meşruiyetini sağlamak amacıyla sürekli olarak bilgiyi kullanmıştır. Mesela, Emeviler genel olarak siyasal işlerinde seküler bir oryantasyona sahip olmalarına karşın dini bir söylemi (cebriye) kullanmışlar ve beyân âlimlerini maddi imkânlardan yararlandırmak suretiyle (bağış/bahşiş) onları iktidara bağımlı hale getirmişler ve söz konusu ilişki aracılığıyla meşruiyet mekanizması oluşturmuşlardır.³⁵² Devlet, idari yapılarını genişletmek amacıyla ulemanın kamuoyu üzerindeki etkisinden yararlanmış ve erken dönem dini elitin oluşumu büyük ölçüde siyasal otoritenin kabulü yoluyla gerçekleşmiştir. Emeviler devlet olarak siyasal iktidarı ele geçirdikleri andan itibaren, genişleyen çıkarları için dini hiyerarşiyi örgütlemiş; ulema ise siyasal otoriteyle ilişkisi (devletin kendilerine sağladığı maddi imkânlar) sebebiyle, devletin şeriatı uygulayıp uygulamadıkları hususuyla ilgilenmemişlerdir. Ulemanın siyasal otoriteyle çıkara dayalı bu ilişkisi devletin meşruiyetine yönelik olumsuz bir işlev görmüştür.³⁵³

Abbasiler de, Emeviler'e karşı yürüttükleri muhalefet için dini söylemi kullanmışlar ve Allah ve sıfatlarından bahseden kelamcılarının entelektüel projelerinden yararlanmışlardır. Abbasilerin, Fars saltanat ideolojisi, Allah'ın halifesi tanımlamasını meşrulaştırma sürecinin temeline oturtmuştur. Zira sultan kendi saltanatını Tanrı'ya denk tutan ve yöneticiye bir nevi ilahlık statüsü kazandıran anlayışı, Fars kültürünün

³⁵¹ Ebu Rabi, **a.g.e.**, ss. 388-389.

³⁵² el-Câbirî, **Yeniden Yapılanma**, ss. 89-90.

³⁵³ el-Câbirî, **Arap Siyasal Aklı**, s. 365.

etkisiyle oluşturmuş olmasına rağmen, ona dini söylem aracılığıyla meşruluk kazandırma çabası gütmüştür.³⁵⁴ Abbasi halifeliği dini elit ve kitlelerdeki otoritesini pekiştirmek için şeriatın uygulanması yerine okul ve cami inşa etmeyi yeğlemiştir. Teorik olarak dünyevi iktidardan daha yüksek bir otoriteyi içeriyor olsa da, ulema şeriatın sancağını taşıma cesaretini gösterememiştir.³⁵⁵

Cabirî'ye göre, Arap aklının inşa sürecine -özelde beyânî aklın inşa süreci- bakıldığında, bu inşa sürecinin arkasında ideolojik bir kaygının yattığı görülmektedir. İdeolojik kaygının temelini, hem öteki karşısında ben bilincine sahip bir kimlik inşası, hem de siyasal otoritenin meşruiyetini ele geçirmek kaygısı oluşturur. İdeolojik kaygının öteki-sini; Şiilik formuna bürünmüş siyasal muhalefete karşı Sünni ideolojiyi inşa, devletin dini resmileştirerek kendi otoritesini meşrulaştırma çabası ve tercümelemlerle başlayan laikleşmeye karşı bir tepki oluşturur. Kısaca Câbirî tedvin girişimlerinin ardında ideolojik ve sosyo-politik saiklerin çatışmasının mevcudiyetine güçlü bir vurgu yapar.³⁵⁶ Söz konusu çatışmada öteki, siyasal anlamda kültürel olarak Şii irfâncılığına bürünmüş muhalefettir. Bu muhalefet karşısında Sünnilik, hem bir kimlik formuna büründürülmüş hem de siyasal otoriteye bir meşruiyet zemini sağlamıştır.³⁵⁷ Bundan dolayıdır ki, İslam siyaset fikhının biçimlenmesi Şii muhalefetini bertaraf etme gayreti ile oluşmuştur. İdare hukuku gerçekte yönetimin nasıllığına yönelik bir düzenleme şeklinde olması gerekirken, başta Raşit halifeler olmak üzere, yönetim biçimlerine dini bir meşruiyet kazandırma çabası şeklinde gelişmiştir. Maverdî sonrasında da, imametle ilgili ileri sürülen bir takım şartlardan vazgeçme süreci yaşanarak, bilgi-iktidar ilişkisi çerçevesinde, iktidarın mutlak onaylamasına dönüşmüş, hatta Gazzalî ve sonrasında – kaba kuvvetle yönetimi ele geçirene itaat vaciptir ilkesinin kabulüyle- yönetimin kuvvete dayalı elde edilmesinin meşruluğu onaylanır hale getirilmiştir.³⁵⁸

Her ne kadar Derrida'ya açıkça referansta bulunmasa da Cabirî'nin yapı-bozum stratejisi, onun Derridacı bir perspektiften genelde Arap aklının, özelde de beyânî aklın sürekli ikili ayrımlar (binary oppositions) yoluyla işleyen bir akıl olduğunu açığa

³⁵⁴ el-Câbirî, **Yeniden Yapılanma**, s. 90.

³⁵⁵ el-Câbirî, **Arap Siyasal Aklı**, s. 374.

³⁵⁶ el-Câbirî, **Arap/İslam Aklının Oluşumu**, ss. 76-80.

³⁵⁷ **A.g.e.**, s. 391.

³⁵⁸ el-Câbirî, **Yeniden Yapılanma**, s. 91.

çıkarmaya yöneliktir. Bu ikili kavramlardan ilki daima birincisine göre öncelikli ve değer bakımından belirleyici olarak kabul edilirken, diğeri ise daha değersiz algılanmak suretiyle bir şiddete maruz bırakılmıştır.

Arap aklında düalist bir ilişki içinde olan ve Arap aklının işleyişini belirleyen kavram ikililerinden ilki lafız-mana ikilisidir. Cabirî'ye göre beyânî bilgi sisteminin temel epistemolojik problemini lafız-mana dualitesi oluşturmaktadır. Beyân âlimleri çalışmalarında, ta başından beri lafız ve manayı birbirinden kopuk ve ayrı iki varlık alanı olarak görmüşlerdir.³⁵⁹ Fakat her zaman ilki, diğeri göre daha öncelikli ve daha belirleyici olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla Arap/İslam kültürünün beyânî paradigması, hep lafız merkezli olagelmiş, anlam lafzın belirleyiciliğine tabi kılınmıştır. Lafzın öncelikli ve belirleyici konumda algılanışına bağlı olarak, lafız-anlam ilişkisinin farklı biçimlerde ilişkiye sokulma imkânı ve dolayısıyla farklı ilişkinin ortaya çıkarabileceği söylem biçimleri, şiddet politikaları gütmek suretiyle susturulmuş, engellenmiştir. Zira tedvin asrına bakıldığında, inşa edilen usul ilminin çerçevesi lafız-mana arasında yaşanan, Derridacı bir ifadeyle söyleyecek olursak, şiddet hiyerarşilerinin işletildiği bir ilişki yoluyla olmuştur.

Epistemolojik açıdan bakıldığında, fıkıh usulünde lafızdan manaya doğru işletilen ve lafzın belirleyici olduğu faaliyet, bu şiddet politikalarını açığa çıkarır. Fıkıh usulcileri delalet ve istidlal, yani lafzın manaya delalet yolları ile aklın/düşüncenin mana üzerindeki etkisi arasında karşılaştırma yaparak, bu bağı sağlamlaştırma yolunda çalışmışlar ve bu şekilde, söylemi yorumlama ve analiz etme teknikleriyle, aklın/düşüncenin kuralları ve işleyiş mekanizmalarını birbirleriyle bağlantılandırmışlardır. Dolayısıyla, Cabirî'ye göre, beyânî paradigmada ictihattaki zihni faaliyetin işleyişini gerilimli hale getiren husus, asıl-fe'r ikilisinden birincisinin sürekli ikincisi üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olarak işlemesidir. Bu epistemolojik bir yöneme dönüştüğünde, ictihad eyleminde aklın sürekli kendisi için bir asıl arama zorunluluğunu ortaya çıkarmıştır.³⁶⁰ Beyânî bilgi alanında düşüncenin daima asıldan hareketle işliyor olması asıla bir otorite kazandırmaktadır. Asıl, Arap beyân aklı söz konusu olduğunda, haber anlamındadır. Beyânî akıl çerçevesinde haberin (tevatür

³⁵⁹ el-Câbirî, **Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, s. 53.

³⁶⁰ **A.g.e.**, ss. 69-82, 227.

haber) kesin bilgi ifade edip etmediği tartışılmış ve icma yoluyla haber epistemolojik bir güce ulaşmıştır.³⁶¹

Cabirî'nin beyânî paradigmanın düalist karakterini yapı-bozuma tabi tuttuğu bir diğer kavram ikilisini cevher-araz ikilisi oluşturmaktadır. Bu kavram ikilisinden yine birincisi daha merkezi, ikincisi ise değer bakımından daha ikincil bir konuma sahiptir. Beyânî paradigmada tabiat ya da nesnelereki öznel nitelikler arazla ilişkilendirildiğinden dolayı, söz konusu nitelikler geçersiz kabul edilmekte, yani bu nitelikler o şeyi o şey yapan olmazsa olmaz nitelikler olarak algılanmamaktadır. Tıpkı tabiat nesnelereki özelliklerinde olduğu gibi, akıl da araz olarak kabul edilmektedir. Aklın araz kabul edilmesi, insan söz konusu olduğunda aklın insan için değer bakımından konumunun ikincil hale getirilmesi sonucunu doğurmuştur. Dolayısıyla da, tabiat ve akla karşı beyânî bilgi anlayışına hâkim olan görüş sebepsizlik kanunu olmuştur.³⁶² Böylece Câbirî'ye göre, yine burada şiddet hiyerarşisi politikası güdülmesi, farklı söylem biçimlerinin susturulması, engellenmesi durumu ortaya çıkar. Özellikle Câbirî'nin rasyonalizm öncelikli düşünmesi göz önünde bulundurulursa, susturulup, engellenen söylem biçimlerinden maksadın modern rasyonalist söylem olduğunu söylemek mümkündür.³⁶³

Genel itibariyle ifade etmek gerekirse, Câbirî, beyân âlimleri beyânî epistemolojik paradigmanın inşasını dile referansla ve ikili ayrımlar aracılığıyla ile gerçekleştirirken, bu inşa sürecinin farklı söylem biçimlerinin oluşumuna engel olduğu görüşündedir. Kısaca, Derridacı bir ifadeyle, beyânî paradigma, inşa sürecinde bir şiddet hiyerarşisini içerir. Zira Câbirî, beyân âlimlerinin beyânî paradigmayı inşa ederken, neden nizam değil de, hudûstan yana tercihte bulduklarını sorgular. Cabirî'nin söz konusu sorgulama neticesinde ulaştığı sonuç, Arap beyân düşüncesine hâkim olduğunu ileri sürdüğü dilin niteliğiyle alakalıdır. Fakat beyânî paradigmanın dile

³⁶¹ Geniş bilgi için bkz. el-Câbirî, **a.g.e.**, ss. 155-180.

³⁶² Geniş bilgi için bkz. el-Câbirî, **a.g.e.**, ss. 231-314.

³⁶³ Cabirî'nin kendisi söz konusu şiddet hiyerarşilerine yönelik her hangi şeyden bahsetmez, Yani o bu kavramları kullanmaz. Fakat onun genel olarak amacını göz önüne aldığımızda, onun Arap/İslam kültüründe rasyonel potansiyelin kültürel kodlar aracılığıyla nasıl engellendiğini açığa çıkarmak suretiyle modernleşmenin imkânını sorgulaması onun şiddet hiyerarşilerini ortaya çıkarmaya tekabül ettiğini söyleyebiliriz. Burada kullanılan ifadeler, yapı-bozum stratejilerini göz önünde bulundurmamak suretiyle bizim kendi isimlendirmelerimizdir. Cabirî'nin kendisinin bizzat yapı-bozum ifadelerini kullanmadığını görmekteyiz.

referansla inşa edilmesine ek olarak, söz konusu inşaya başta Kur'an metni olmak üzere dini metinlerin imkân verdiğini söylemek mümkünse de, Kur'an belli tarzda akıl yürütmeyi önermediğinden ve sadece insanları akıl yürütmeye çağırdığından söz konusu algılayış yanlış olacaktır. Dolayısıyla, beyân âlimlerinin algılayışının ardında, Kur'an'ı, bedevi Arab'ın dünyasının yöntem ve araçları ile okumasının var olduğunu söylemek mümkündür. Kur'an'ın dil merkezli anlaşılmasının meydana getirmiş olduğu metodolojik yanlış, Kur'an'ın bir şeye dikkat çekmek için kullandığı araç ve yöntemleri (teşbih, mecaz, temsil, istiare, kinaye) akıl yürütme için bir kurallar bütünü ve düşünce için bir mantık şeklinde algılanması sonucunu doğurmuştur.³⁶⁴

Özet olarak ifade etmek gerekirse Câbirî, beyânî paradigmanın farklı söylem biçimlerine yönelik baskısı sonucunda Arap/İslam aklında, Kur'an başta olmak üzere dini metinlerin, alternatif söylem biçimleri ile olabilecek ilişkisinin engellendiği görüşündedir. Cabirî'nin bu sonuca ulaşması, beyânî yapı-bozuma uğratma girişimiyle alakalıdır. Fakat onun yapı-bozum stratejisi, Arap/İslam kültüründe farklı söylem biçimlerinin nasıl engellendiğini açığa çıkarmaktan ziyade, burhânî temellendirmek veya meşrulaştırmak doğrultusundadır. Çünkü burhân ona göre, arzuladığı rasyonalitenin imkânına tekabül eder. Zira Cabiri, Arap/İslam kültüründeki epistemolojik paradigmanın düalist karakterini açığa çıkartmak amacı ve kültürel belirlenmişlikten kurtulmayı, yeni bir söylem biçiminin tarihsel ve kültürel tecrübe yoluyla inşasını gerçekleştirmek için ister.³⁶⁵ Bu konunun değerlendirmesini tezin "Burhânî Paradigmanın Yapısal Analizi" bölümünde detaylı olarak işleyeceğiz. Fakat Cabirî'nin söz konusu yapı-bozum stratejisi, aynı zamanda farklı söylem biçimlerine yönelik bir şiddet politikası içermektedir. Söz konusu yaklaşım, burhânî paradigmanın hakikate beyân ve irfândan daha yakın, özünde diğer söylem biçimlerinden üstün olduğuna yönelik bir anlam içerdiğinden dolayı, Derrida'nın şiddet hiyerarşisi olarak nitelendirdiği şeyi içkindir. Yani, Cabirî'nin yapı-bozumu da yapı-bozuma uğratılmaya müsait bir karaktere sahiptir.

³⁶⁴ Geniş bilgi için bkz. el-Câbirî, **Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, ss. 315-325.

³⁶⁵ Geniş bilgi için bkz. el-Câbirî, **a.g.e.**, ss. 633-705.

B- İRFÂNDA KÜLTÜR VE DİN

Cabirî'nin Arap akılı nitelemesi, genel anlamda beyânî akla tekabül etse de, Arap/İslam kültürü içinde tarihsel olarak tedvin döneminde oluşturulmuş akıl ile ifade edilen ve din-kültür etkileşimi sonucu inşa edilen bir diğer akıl ise irfânî akıldır. Câbirî Batı dillerindeki “gnose’un” karşılığın Arap/İslam kültüründe irfâna tekabül ettiğini ve aslının Yunancada “gnosis” olduğunu ve bunun da marifet, bilgi anlamına geldiğini ifade eder.³⁶⁶ Ona göre, irfân ehli bunu epistemolojik bir paradigmaya dönüştürmüş ve ona diğer epistemolojik paradigmalara göre daha üstün ve öncelikli bir değer atfetmişlerdir. Bu üstünlüklü konumlandırma hem dini hem de epistemolojik alanda görülmektedir. Bilgi elde etmeyi belirlenmiş bir takım züht ve arınma teknikleriyle, ahlaki arınma neticesinde epistemolojik bir yöntem olarak benimseyen irfân ehli, söz konusu yöntem ile elde edilen bilgileri, hakikatin daha dolayimsız tecrübeleri ve bu tecrübenin ifadeleri olarak görmüşlerdir. Daha önce beyânî paradigmanın bir dünya görüşü anlamına da geldiğini ifade etmiştik. Benzer şekilde, Câbirî, irfân'ı sadece bir epistemolojik paradigma olarak değil, aynı zamanda bir dünya görüşü olarak da ele alır. Hatta ona göre irfândaki dünya görüşü epistemolojiyi önceler ve epistemoloji dünya görüşü ekseninde şekillenmiştir.³⁶⁷

Cabirî, bir dünya görüşü olarak irfânın, dünyaya karşı olumsuz tutum sergilemeyi prensip edindiğini, bu olumsuz tutumunu da dünyanın geçicilik hissine dayandırdığı görüşündedir. Arif, geçici olan bu dünyada kendisini bir yalanın içinde mahkûm olarak hisseder. Bu his içinde olan arif, bedenden ve etrafını saran sahte gerçekliğin kuşatılmışlığından kaynaklanan bir kötülük hissini yaşar. Dolayısıyla kendisini bir yabancı gibi algıladığı bu âlemden kurtulma arzusu duyar. Özü itibariyle dünyadan farklı olduğu bilincine sahip olan arif, bu yabancılık hissiyle kendini önce âlemin içinde, sonra karşısında, daha sonra da dışında olarak tanımlar. Bu tanımlayıp, kendini çevreleyen kayıtlardan kurtulma arzusu, ondan uzaklaşmak ve nefesine tam bir hâkimiyetle özgürlüğe geri dönüş eğilimine dönüşür.³⁶⁸ Cabirî'ye göre, arif bu dünyada varoluşu bir düşüş, bu düşüşü de bir günahın sonucu olarak görür. Bu düşüşten

³⁶⁶ el-Câbirî, **Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, ss. 330

³⁶⁷ **A.g.e.**, ss. 330-332.

³⁶⁸ **A.g.e.**, ss. 334-336.

kurtulmak ve ilk duruma yani, saf hale dönme arzusu bedenden kurtulma, cismani yaratılışın öncesine dönme çabasına dönüşür. Bunu elde etmek için kendini bu âleme bağlayan tüm bağlardan kurtulma çabası içine girer.³⁶⁹ Fakat Câbirî söz konusu tutumu, bireyselliğini nasıl aşacağını bilmeyen bir ferdin, tamamen sübjektif ve sağlıksız bir tutumu olarak niteler. Ona göre, bu tutum, şahsi problemini toplumsal ve insani problem haline getiren ferdin tutumudur. Gerçekliğin kendisi üzerindeki artan baskısından, gerçeklik âleminden kayıtsız akıl âlemine kaçıışı bir çıkış yolu olarak algılamının tezahürüdür³⁷⁰

Epistemolojik olarak bakıldığında ise Cabirî, İslam irfân mensuplarının ileri sürdükleri tüm düşüncelerin Hermesçiliğin metninde temellendiğini düşünür ve irfânî paradigmanın benimsediği tüm düşünceleri bütünüyle Hermesçiliğin yansıması olarak değerlendirir. Câbirî Arap/İslam kültürü içinde Hermesçiliğin, kendilerine gayret ve çileciliği yöntem olarak benimsemiş mutasavvıfların görüşleri ile Fârâbî'nin ve İbn-i Sina'nın işrakiliğinin akli felsefeleri, İsmaili filozofların felsefeleri ve bâtını mutasavvıfların mitolojik görüşlerinde tezahür ettiği görüşündedir.³⁷¹

Cabirî genel olarak Hermetik felsefeyi Kadim miras olarak tanımlar ve onun Arap/İslam kültüründe yaygınlık kazanma sürecini, akıl adına akli irrasyonelin dayatılması olarak görür.³⁷² Fakat bu aynı zamanda epistemolojik ve ideolojik bir zorunluluğa tekabül etmektedir. Tedvin döneminde ötekiyle karşılaşan Arap bilgi sahası,³⁷³ söz konusu karşılaşmanın getirmiş olduğu fikirlere epistemolojik ve ideolojik bakımdan karşı koyacak güçte olmadığından dolayı, bünyesindeki bu eksikliği kadim mirasın kalıntılarından devşirilen unsurlarla doldurmaya çabalamıştır. Dolayısıyla kadim mirastan zımnen ihtiva yoluyla devşirilen unsurlar, nassa te'vil dolayımıyla giydirilmeye çalışılmıştır.³⁷⁴

Hz. Peygamber (a.s.) döneminin Mekke ve Medine'sinde hâkim olan kültür ile belirlenen Arap bilgi sahası bünyesindeki epistemolojik ve ideolojik boşluk tedvin

³⁶⁹ el-Câbirî, **Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, s. 336.

³⁷⁰ **A.g.e.**, s. 338.

³⁷¹ **A.g.e.**, s. 351.

³⁷² el-Câbirî, **Arap/İslam Aklının Oluşumu**, s. 161.

³⁷³ Cabiri, Arap bilgi sahası ile Kitap ve Sünneti kasteder. **a.g.e.**, s. 187.

³⁷⁴ **A.g.e.**, s. 162.

döneminin tercüme ve neşir faaliyetleri yoluyla doldurulmaya çalışılmış ve bu faaliyetlerde kaynak olarak Harranlılar ve İskenderiyelilerin eserleri kullanılmıştır. Hermesçiliği İslam toplumuna taşıma sürecini ifade eden bu duruma bakıldığında, onun tarihsel olarak Emevi sultanı Halid b. Yezid b. Muaviye dönemine tekabül ettiği görülür. Bu zat, Mısırda yaşayan Yunanlı filozoflardan Arapça bilenleri toplamış ve onların eserlerini Arapçaya tercüme ettirmiştir. Fakat Arap/İslam kültürüne nakledilen (eskilerin ilimleri) ilimlerin ilk bölümü gizli-büyüsel ilimler olmuştur. Dolayısıyla bu tercüme faaliyetleri kadim mirasın iç bünyeye yönelik epistemolojik ve ideolojik ele geçirme dönemi olmuştur. Bu ele geçirme sonucunda, Arap aklında gayb bilgi objesine dönüşmüştür ve bu düşüncelerin kendini dini formda sunmaları dolayısıyla da dini düşünce irrasyonelin kaynağı haline gelmiştir.³⁷⁵

Câbirî'ye göre, kadim mirastan Hermesçiliğin taşıdığı atıl akıl, Arap/İslam kültürüne kimya ve astroloji yoluyla intikal etmiştir. Tasavvuf, Şii düşüncesi, İsmailiye felsefesi, Kur'an'ın bâtni tefsiri, İshrâkî felsefe, kimya, tababet, astroloji, büyü ve tılsımlar gibi alanlara bakıldığında atıl aklın tesirini açıkça görmek mümkündür. Zira bu ilim dalları, genel olarak irfân ehlinin ilgilendiği ilim dallarıdır. İrfân ehli metodolojik yöntem olarak keşf ve ilhamı benimsemiştir. Cabirî, irfân ehlinin benimsemiş olduğu metodolojik tutumu, duysal tecrübe ve rasyonaliteyi dışlayan bir tutum olarak görür. Zira keşf yoluyla elde edilen bilgi herhangi bir akli eylem olmaksızın elde edildiği ifade edilen bilgilerden müteşekkildir. Çünkü irfân ehli bilgiye keşf ve ilham yoluyla dolaylımsız bir biçimde ulaşılabileceği kanaati taşır. Onlar bilginin, riyazet ve mücadele aracılığıyla, hakikatin perdesinin aralanarak kalplerine ilka edileceğini iddia ederler.³⁷⁶ Dolayısıyla bu epistemolojik paradigmanın deney, tecrübe ve rasyonel olarak elde edilen bilgiyi dışlayan bir paradigma anlamına geldiği söylenebilir.

Câbirî, irfânî paradigmanın epistemolojisini Hermesçiliğin Tanrı ve alem tasavvurunun yansıması olarak görür. Zira herhangi bir sıfatla nitelenemeyen ve akılla kavranamayıp, ancak züht yoluyla arınmak suretiyle kavranabilen İlah anlayışı ve âlemin süfli ve ulvi âlem olmak üzere ayrılmasına bağlı olarak geliştirilen ikili evren

³⁷⁵ el-Câbirî, **Arap/İslam Aklının Oluşumu**, s. 187.

³⁷⁶ el-Câbirî, **Bünyetü'l-Akli'l-Arabi**, El- Merkezu's- Sekafiyyi'l-Arabi, Beyrut 1991, s. 329, 421, 689., **Tekvinu'l- Akli'l-Arabi**, El- Merkezu's- Sekafiyyi'l-Arabi, Beyrut 1991, s. 259.

anlayışı irfânî epistemolojiye aynen yansımıştır. Bu düalist âlem anlayışında her iki âlem arasında engellerin olmadığı düşüncesi, teorik olarak varlıklar arasında bir bağın olduğu anlamını taşımaktadır. Söz konusu Tanrı ve âlem tasavvuru ile birlikte, irfânî epistemolojinin Hermetik kültürden aldığı bir diğer belirleyicinin ise, sebepler zincirinin düzensizliği olduğunu düşünen Cabirî, bu sebeplerde istikrar yerine aykırılığın hâkim olduğu görüşündedir. Ona göre, bu anlayışın teorik sonucu varlıklarda rasyonel determinizmin yerine subjektif deneyimin esas alınması olmuştur.³⁷⁷ Dolayısıyla, Hermetik tesir yoluyla Arap/İslam aklında irrasyonelliğin epistemolojik temelleri inşa edilmiş, söz konusu etki sonucunda inşa edilen epistemolojik paradigmada, dini metinler zahir ve bâtın olmak üzere tasnife tabi tutulmuş ve bâtın zahire göre daha değerli telakki edilmiş, zahir ise bâtına göre daha ikincil bir durumda konumlandırılmıştır.³⁷⁸

Câbirî'nin irfân analizlerinin Arap/İslam kültüründe irrasyonelitenin kaynağını bulmaya yönelik bir çabaya matuf olduğunu görmekteyiz. Arap aklındaki en büyük mutasyonu İslam oluşturmaya ve İslam'ın Arap aklındaki rasyonelitenin kaynağı olmasına rağmen, söz konusu geniş kültürel alan yalnızca dinin tesiriyle eşitlenemez. Bundan dolayı Câbirî, Arap/İslam kültürünün epistemolojik paradigma olarak inşasında etkili unsurların tespitini yapmayı ve bunu da yapısal bir analizle gerçekleştirmeyi hedefler. O yapısal analiz aracılığıyla Arap/İslam kültüründe irrasyonelliğin kaynaklarını bulup ayıklamak düşüncesindedir.

1. İrfânın Yapısal Analizi

Câbirî irfânî paradigmanın yapısal analizini, onun bünyesinde barındırdığını varsaydığı ve oluşumunu belirlediğini düşündüğü ikili karşıtlıklar aracılığıyla yapar. Beyânî paradigmanın yapısal analizinde yaptığı gibi, irfânî paradigmayı kurucu en küçük öğelerine ayırarak daha sonra da epistemolojik bağlamda onlar arasındaki ilişkilerin analizini gerçekleştirir.

³⁷⁷ el-Câbirî, **Arap/İslam Aklının Oluşumu**, ss. 219-220.

³⁷⁸ **A.g.e.**, s. 216.

1.1. Zahir-Bâtın

İrfânî paradigmanın yapısal analizini gerçekleştirirken Cabirî'nin müracaat etiği ikili kavramlardan ilki, zahir-bâtın kavram ikilisidir. Zahir-bâtın kavram ikilisinin irfânî paradigmadaki oynadığı rol, beyânî paradigmadaki lafız-mana ikilisinin oynadığı role tekabül etmektedir. Yani bu ikili, irfânî paradigmanın söylem olarak niteliğini belirlemiştir. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere, söz konusu kavram ikilisinin irfânî paradigmadaki belirleyiciliği gnostik felsefenin etkisiyledir. Gnostik düşünceleri dünya görüşlerinin inşasında bir metot olarak kullanan irfân ehli, Hermetik dini felsefenin benimsenmesi yoluyla dini nass'ları yoruma tabii tutmuşlardır.³⁷⁹ İrfânî söylemin Arap/İslam kültüründe varlığı meşruluk kazanıp yaygınlaşınca, daha önce dini metinler üzerinde yapılan zahir-bâtın tartışmaları ve zahir-bâtın karşıtlığı aşılarak, bu ayırım zahir ilmi ve bâtın ilmi ayrışmasına dönüşmüştür. Genel itibariyle Şia ve tasavvuf ehli aracılığı ile zahir-bâtın ayrışması daha ileriki boyutta şariat ve hakikat ayrışmasına dönüşmüştür.³⁸⁰

Câbirî'ye göre, epistemolojik bağlamda irfânî paradigmanın zeminini keşf oluşturur. Dolayısıyla irfân ehli, keşfi, bilginin değeri ve onu elde etme yolu olarak fikri bir yöneme dönüştürmüştür.³⁸¹ İrfân ehli keşf yoluyla hakikat ve hakikatin bilgisiyle daha dolayimsız bir ilişki içinde olduğunu düşünür. Zira irfân ehli insanın, hakikatle ilişkisinde, bir takım sınırlandırıcı ve yanıltıcı tesirlerin kuşatması altında olduğu düşüncesiyle, sınırlandırıcı ve yanıltıcı tesirlerden kurtulmanın gerekliliğine vurgu yaparlar. Hakikatle dolayimsız bir ilişki için bu zorunlu bir durumu ifade eder. Söz konusu perspektifle yaklaşıldığında, dini metinlerin derununda olduğunu düşündükleri bâtına ulaşmak için bu bir zorunluluktur. Zira onlar, dini metinlerin derununda olan bilgilerin hakikatin daha dolayimsız ifadeleri olduklarını düşünmektedirler. Fakat arifin, hakikatle olan dolayimsız ilişkisini, zahirin sınırlılıkları çerçevesinde ifade etmesi bir paradoks meydana getirir. İrfân ehli Kur'an ayetinin arifin benliğinde işaret ettiği mana ve düşüncelerle, onun zahiri arasında ortaya çıkan çelişkiyi gidermek için te'vile müracaat etmek durumunda kalmıştır. Dolayısıyla arif benliğinde meydana gelen

³⁷⁹ el-Câbirî, **Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, s. 353.

³⁸⁰ **A.g.e.**, s. 360.

³⁸¹ **A.g.e.**, s. 363.

anlamları te'vil aracılığıyla kontrollü bir dil ile ifade etmeye girişir ve te'vil aracılığıyla ibare zahirden bâtına aktarılır.³⁸²

Cabirî, zahir-bâtın ilişkisinin irfânî paradigmada bir mantığa dönüştürüldüğü kanaatindedir. Bu metot dolayısıyla Kur'an'a yaklaşan arif, varlıklarda olduğu gibi Kur'an'ın da zahir ve bâtınının olduğunu düşünür. Zahirin duyusal suret, bâtının ise manevi ruh olduğu kabul edilerek, keşf olarak isimlendirilen zihni mekanizma aracılığıyla bâtının ele geçirilebileceğini kabul eder. Fakat Cabirî'ye göre, irfânî paradigmadaki zahir-bâtın ilişkisi nitelik ve zihinsel mekanizma itibariyle beyânî paradigmadakinden oldukça farklı işler. Zira beyânî paradigmada işletilen zihinsel mekanizma ile irfânî paradigmada kullanılan zihinsel mekanizma tam bir zıtlık ifade eder. İrfânî paradigmada zahir-bâtın ilişkisindeki başlangıç noktasını sürekli bâtın oluşturmaktadır. Dolayısıyla bâtın, zahire göre, öncelikli ve belirleyici kabul edilir.

Kanaatimizce onun irfânî paradigmanın yapısal analizinde dikkati çeken husus, beyânî paradigmada olduğu gibi, onun mantığını çözmek ve onun anlamını yakalamak amacı gütmeyeceğidir. Cabirî'nin irfâna yönelik yapısal analizi de stratejik bir aşamaya tekabül eder. Zahir-bâtın ilişkisinde işleyen mekanizmada belirleyici olan unsur bâtın olduğundan dolayı, sufînin ulaştığı netice tamamen sübjektif bir kanaati ifade eder. Yani ifade edilen ve netice itibariyle ulaşıldığı söylenen hakikat sadece bireysel bir karakter taşır. İrfânî hakikat bireyin nefesine herhangi bir vesileyle gelen bir düşünce olduğundan dolayı, bu hakikat ile -sufînin düşüncesi ile- vesile arasındaki ilişki zorunlu ve sistematik olmayan bir ilişkidir. Yani zahirin sunduğu vesile, sufîyi bu düşünceye sevk eden nass ve hakikat arasındaki ilişki düzensiz bir ilişkidir.³⁸³

Câbirî irfânî paradigmada kullanılan ve zahir-bâtın ilişkisi çerçevesinde inşa edilen epistemolojik zihni eylemin, rasyonel bir tutuma bağlı olarak, irrasyonel niteliğini ortaya koyma çabasıdır. O bir söylemin inşasında mantıki zorunluluk ve mantıki sistematik olmadığı sürece, o söylemi irrasyonel olarak nitelemenin kaçınılmaz olduğunu düşünür. Buna göre, bir söylemin irrasyonel niteliği, o söylemin hem değer bakımından değersizliğini, hem de bilim olarak geçersizliğini ortaya koyar.

³⁸² A.g.e., s. 373.

³⁸³ Geniş bilgi için bkz. el-Câbirî, a.g.e., ss. 365-377.

1.2. Nübüvvet-Velayet

Cabirî'nin irfânî paradigmanın yapısal analizinde müracaat ettiği bir diğer kavram ikilisi ise, nübüvvet-velayet kavram ikilisidir. Nübüvvet-velayet kavram ikilisinin irfânî paradigmadaki rolü beyânî paradigmadaki asıl-fer ikilisine tekabül eder. Fakat zahir-bâtın kavram ikilisinde olduğu gibi, nübüvvet-velayet ikilisinde de beyânî paradigmada işlenen zihinsel mekanizmanın tersine bir zihinsel mekanizma işletilmesi söz konusudur. Beyânî paradigmada düşüncenin yönelimini belirleyen asıldır ve asıldan fer'e doğru bir akıl yürütme söz konusudur. İrfânî paradigmadaki ise düşüncenin yönelimi, ikincisinden birincisine doğru, yani velayetten nübüvvet'e doğru olmaktadır. Epistemolojik bağlamda ele alındığında nübüvvet zahiri, velayet ise bâtını temsil eder.

Cabirî, irfânî dünya görüşünün, genel olarak irfâna karşı tutumunda açığa çıktığı üzere, Arap/İslam bilgi sahasına tamamen yabancı bir kültürün epistemolojik bakımdan ele geçirmesi olduğu düşüncesindedir. Zira velayet-nübüvvet ayrışmasının kaynağı da Hermetik kültürdür. Dolayısıyla söz konusu düşünsel birikimin Arap/İslam kültürüne aktarımı ideolojik bir amaca matuftur. Fakat Arap/İslam kültürüne yabancı olan irfânın, kültürel bir meşruiyet problemi yaşayacağı kesin olduğundan dolayı, o Arap/İslam kültürüne İslami bir kılıf giydirilerek aktarılmıştır.³⁸⁴

İmamet meselesi dini olduğu kadar siyasi bir konudur da. Bunu konu etrafında gelişen tartışmalar tezin asıl sorunsalıyla doğrudan ilintili olmadığı için söz konusu tartışmaları, sadece din-kültür ilişkisiyle sınırlandırılmak suretiyle konuyla ilintisi ölçüsünde ele alınacaktır.

Cabirî, Şia'nın, siyasi muhalefetini epistemolojik alana taşımak suretiyle muhalefetine epistemolojik bir zemin oluşturduğu düşüncesindedir. Zira Şia, imametın dünyevi bir maslahat olamayacağı düşüncesiyle onun dinin esasıyla ilgili bir konu olduğunu kabul etmiş ve halkın seçimine bırakılmayacak kadar önemli bir ana mesele olduğu gerekçesiyle, onu nassla tespitinin gerekliliğine vurgu yapmıştır. İşte tam da bu nokta, irfânî paradigmadaki din-kültür ilişkisini açığa çıkaran hususu oluşturur. Zira Şiiiler, Hz. Peygamber'in (a.s) bu kadar önemli bir mevzuyu unutmuş ya da belirsiz bırakmış olmasını mümkün görmezler. Onlara göre, Hz. Peygamber'in (a.s.) imametın

³⁸⁴ el-Câbirî, **Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, s. 411.

tespiti hususunu açıktan belirtmemiş olması, ona ima ve telmih yoluyla, yani bâtinî bir tarzda işaret ettiğini göstermektedir.³⁸⁵

Câbirî, Şia'daki İmamın nass aracılığı ile fakat bâtinî bir yolla belirlenmiş olduğu inancının, Şii epistemolojisinde imamlara bir otorite kazandırmış olduğunu düşünür. Zira onlar, İmamların da nebiler gibi masum ve hepsinin de veli olduğu kanaatindedirler. Velayet, ilahi bir otoriteyi ifade eder. Veli ile nebi arasındaki fark, sadece evliliğin sınırlandırılmış olmasıdır. Bunun dışındaki tüm hususlarda velayet nübüvete denktir.³⁸⁶ Dolayısıyla onlar, epistemolojik bakımdan bir otoritedirler ve dini hükümlerin kaynaklarından biri de imamlardır. Bireyler dini hükümlerden sorumlu mükellefler olarak imamlara müracaat etmek zorundadırlar. İmamlardan bilgilerini almayan ve onların ışığıyla aydınlanmamış müctehit ve ravilerden dinin hükümlerini öğrenmek dinin kaynağından uzaklaşmak anlamına gelmektedir.³⁸⁷

Cabirî'ye göre, İmamiyye ve İsmailî Şiiliğin nübüvvet ve velayet teorileri kâinat, insan ve tarih ötesine bütüncül bir bakışı ifade eder. Bu bakışta lahuti, kozmolojik, siyasi, ahlaki ve eskatolojik yönler birbirine girmekte ve bağlanmaktadır. Bu bakış, imamın şahsiyeti ve mebd'e ve mead olmak üzere iki temel nokta etrafında düzenlenmiştir. İmamın şahsiyeti marifet teorisinin ana noktası iken, mebd'e ve mead kıssası hem manevi hem de tabii yönleriyle varlık teorisi için bir çerçevedir. Bu iki nazariye aklın şekillendirilmesini içermektedir. Fakat aklın ilkeleri doğrultusunda ilerlemek ve akıl gücünü geliştirmek için değil, bizzat akli ortadan kaldırarak rasyonalitenin yerine başka bir epistemoloji inşa etmek içindir. Aklın yerine inşa edilmiş bir paradigma olarak irfân, sadece imamın irfânıdır. İrfânın imama tahsisi, sufi irfânı ile arasındaki farkı ortaya çıkarır. Sufi irfânında marifetin verasete tahsis edilmesi söz konusu olmamakla birlikte, aralarındaki epistemolojik nitelik benzerliği, yani her ikisinin de âleme bakışı ve maveracı algıların aynı olması onları epistemolojik açıdan bir kılmaktadır. Hem Şii irfânın hem de sufi irfânın epistemolojik bakımdan aynı

³⁸⁵ A.g.e., ss. 408-409.

³⁸⁶ A.g.e., s. 411.

³⁸⁷ A.g.e., s. 411.

olmasının sebebi onların kaynak itibariyle aynı kaynaktan, yani Hermetik kültürden beslenmiş olmalarından dolayıdır.³⁸⁸

Cabirî irfânî paradigmanın söz konusu anlayışı ile Hermetik düşüncenin metafiziği arasında çok ciddi bir ilişki olduğu kanaatindedir. Zira ona göre, Hermetik metafiziğin müteal ilah, logos veya birincil akıl, hibe, tabiat, semavi insan, dört unsurun (anasır-ı erbaa) zuhuru gibi unsurları, irfânî paradigmaya taşınmıştır. Cabirî'nin irfânî paradigmayı Hermetik kültürün birebir Arap/İslam aklına yansması olarak değerlendirmesi, Hermes'in rüyası ile irfân mensuplarının görüşleri arasındaki benzerlik yoluyla olur. O, ikisi arasındaki ilişkiyi benzerlik yoluyla kurar. Zira Hermetik irfânîlik çeşitli eğilim ve tonları ile İslam irfânîliğinin genel düşünme biçimine -tefekkür yapısına- oldukça benzerdir. İslam öncesi kadim mirasa dayanan epistemolojik muhtevayı, İsmailiyye ve İmamiyye Şiası siyasi muhtevaya, sufi irfânı da beyâna giydirmek suretiyle Arap/İslam kültüründe temellendirmişlerdir. İrfân ehlinin Kur'an teveli kadim mirastan beslenen fikirlere dönüşmüştür. Dolayısıyla ona göre, sûflerin mücahede ve riyazet yoluyla elde ettiklerini söyledikleri tüm düşünceler, aslında kaynağını İslam öncesi hermetik mirastan almaktadır.³⁸⁹ Cabirî'ye göre, Arap/İslam kültüründe irfânî epistemolojik paradigmanın analizi irrasyonallite ile irfânîlik arasındaki ilişkinin ortaya çıkarılmasında önemli bir fonksiyon icra edecektir. Zira ona göre, Arap/İslam kültüründe irrasyonallitenin kökleştirilmesi irfânî epistemolojik paradigma aracılığı ile gerçekleşmiştir.³⁹⁰

Hem İslam öncesi (hermetik) irfâncılığı hem İslam irfâncıları bilgede akıl ve tecrübeyi dışlayarak bilgi için bir metot olarak keşfi benimsemişlerdir. İrfân bilgi sahipleri kendilerinde oluşan bilgilerin istidlal ve vasıtasız olarak gerçekleştiği iddiasındadırlar.³⁹¹ Akli etkinliği ve tecrübeyi dışlayan irfânî paradigmada, bilginin kaynağı yüce bir makamdır ve bilgi arifin usulleri belirlenmiş arınma teknikleri sonucu yüce makamın bağıışı yoluyla elde edilir. Aynı şekilde irfânî bilgi, duyu ve akıl yoluyla elde edilen bilgiden daha üst düzey bir bilgi formunu ifade eder.

³⁸⁸ el-Câbirî, **Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, s. 438.

³⁸⁹ **A.g.e.**, ss. 472-473.

³⁹⁰ **A.g.e.**, s. 474.

³⁹¹ **A.g.e.**, ss. 474-475.

2. İrfânın Yapı-bozumu

Daha önce de değindiğimiz üzere, Cabirî'nin İslam kültürüne yönelik yapısal analizi onun projesinin ilk aşamasını oluşturmaya matuftur. Bu analizin ikinci aşamasını ise, Arap/İslam kültürünün arkeolojik bir soruşturma yoluyla Arap aklının tarihsel oluşumunu ortaya koyarak onu yapı-bozuma tabi tutmak oluşturmaktadır.

Cabirî'nin oluşturucu ve oluşturulmuş akıl tasnifinde ortaya koyduğu üzere, irfânî düşünme tarzı, tarihsel dönem itibariyle tedvin döneminde, Arap/İslam kültüründe beyânî akla karşılık olmak üzere, oluşturulmuş aklın bir başka boyutunu ifade eder.³⁹² Arap/İslam kültürüne tamamen yabancı bir unsur olan irfânîlik, köken itibariyle Hermetik-gnostik kaynaklıdır. Arap/İslam kültürünü derinden etkileyen Hermetik-gnostik kültür, Arap/İslam kültüründeki irrasyonelitenin kaynağını da oluşturmaktadır.³⁹³ Cabirî, tedvin dönemindeki tercüme faaliyetleri yoluyla Arap/İslam kültürüne aktarılan Hermetik felsefenin ideolojik bir amaçla taşındığı iddiasındadır. Arap/İslam güçleri tarafından bozguna uğratılan Farisilerin aristokratları bu ideolojik görevi üstlenmişlerdir. Farisi aristokratları Arap dininin etrafında kuşklar uyandırmak ve onu yıkıma uğratmak suretiyle Arap otoritesi ve devletini parçalamayı amaçlamışlar ve bu yolla intikam almaya çalışmışlardır. Bunun için Mazdeizm, Maniheizm, ve Zerdüştlük mirasını kullanarak ideolojik bir saldırı başlatmışlardır. Bu saldırı Arap/İslam kültüründe Şiilik kisvesi³⁹⁴ altında kendini İslami bir perspektife büründürmüştür.³⁹⁵

Câbirî, irfânî düşünüş biçiminin, Arap/İslam kültürüne ait olmayan yabancı bir unsur olduğunu ortaya koymak amacıyla, onun tarihsel gelişim sürecini serimlemeye çalışır. Onun bu süreci aktarmaktaki amacı, irfânî düşünüş tarzının Arap/İslam kültürü için hem yabancı bir unsur olduğunu ortaya koymak yoluyla değersizliğini açığa çıkarmak, yani Arap/İslam kültürü için meşruiyetini sorgulamaya açmak, hem de

³⁹² el-Câbirî, **Arap/İslam Aklının Oluşumu**, ss. 77-85.

³⁹³ Eliaçık, İhsan, **Cabirî'nin zihin dünyası**,

<http://www.okumayeri.net/gend.asp?MenuID=101&DetayID=571>; Ebu rabi, **a.g.e.**, s. 361

³⁹⁴ Bu ifadenin tezde bu şekliyle yer almış olması bu satırların yazarının da aynı kanaatte olduğu anlamına gelmemektedir. Zira bu ifade hayli iddialı bir ifadedir ve geçerliliğini test etmek için daha kapsamlı çalışmalara ihtiyaç vardır.

³⁹⁵ Ebu rabi, **a.g.e.**, s. 362.

Arap/İslam kültüründe irrasyonelitenin kaynaklarını tespit ederek Arap/İslam kültürünü rasyonalite lehine irrasyonel unsurlardan temizlemektir.

Câbirî, akılcı düşünce metodu ile (burhân) ilham ve keşf metodu (irfân) arasındaki ayrımın İslam'dan yüzyıllar öncesi m. İkinci-üçüncü Yüzyıllarda yaşamış Emlih (Jamplichous) isimli bir düşünürü ait olduğunu, bu düşünürün irfânî düşünce lehine Aristotelesçi metot ile Hermes'in metodu arasında açık bir ayrıma gittiğini söyler. Hermetik felsefenin şekillenmesinde çok büyük bir rol oynayan bu filozofun Arap mütercim ve müelliflerce bilindiğini ifade eder.³⁹⁶ Hatta Cabirî söz konusu düşünürün sadece irfânda değil, Helenistik çağın üç döneminde de hâkim olduğu iddiasındadır.³⁹⁷ Ona göre, bu dönem Yunan akılcılığına karşı geniş bir tepkinin hâkim olduğu ve bunun sonucunda kayıtsız aklın (el- aklü'l- müstakil) etkin hale geldiği bir dönemdir. Epistemolojik bir paradigma ve bir dünya görüşü olarak irfân, İslam öncesi yakın doğu, Mısır, Suriye, Filistin ve Irak'ta egemen olan kültürlerden Arap/İslam kültürüne intikal etmiştir.³⁹⁸ Dolayısıyla söz konusu irfânî düşüncenin etkisiyle aklın kesinliğine dayanan bilgi dışlanmış ve iradenin kullanılmasına dayanan bilgi esas haline dönüşmüştür. Bu etki iradeyi akla alternatif bir bilgi edinme yöntemi haline getirmiştir. İrfân mensupları riyazet yoluyla elde ettikleri dini hakikatlerle ilgili bilgileri diğer bilgilerden üstün tutmak suretiyle, diğer bilgi türlerine karşı olumsuz bir tutum sergilerler hale gelmişler ve kendilerini mevcut dinin hâkim olduğu coğrafyada o dinin bânını olarak takdim etmişlerdir.³⁹⁹ Daha önce de ifade ettiğimiz üzere, bu tür bir bilgi objektif bir karakter taşımaktan ziyade, subjektif bir karakter arz eder. Dolayısıyla ona göre, gnostik tavrın ortaya çıkmasında psikolojik bir etkenin temel belirleyiciliği bulunmaktadır. Zira bu tavrın ortaya çıkması "vicdani bir ihtiyacı gidermeye matuftur; bu ihtiyacı doğuran etki ise yalnızlık ve uzlet hissidir."⁴⁰⁰ Bireysel bir tecrübenin sübjektif kanaatlerini taşıyan irfânîlik evrenselleştirilmek suretiyle onun üzerine bir dünya görüşü inşa edilmiş olmaktadır. Fakat Câbirî, bireysel tecrübelerin asıl kabul

³⁹⁶ el-Câbirî, **Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, s. 330.

³⁹⁷ Bu üç dönem; m.ö. dördüncü yüzyılın sonlarında saf Yunan devrinin bitişiyle m.s. yedinci yüzyılın ortalarında İslam'ın zuhuru ve fetihlerin yaygınlaşması arasındaki süreyi kapsamaktadır., **a.g.e.**, s.331.

³⁹⁸ **A.g.e.**, s. 331.

³⁹⁹ **A.g.e.**, ss. 332-333.

⁴⁰⁰ **A.g.e.**, s. 338.

edilerek başka düşünme biçimlerinin dışlanamayacağı kanaatindedir. Bu evrensel ve objektif bilgi esas alındığında, irfânın açmazını açığa çıkarır.

Câbirî, Hermes'in müşahedesini (vision)⁴⁰¹ aktardıktan sonra, hermetik literatür içindeki bu metnin gnostik ekoller için ana yapı diye isimlendirdiği şeyi oluşturan en önemli unsurları içerdiğini kabul eder. O, ariflerin söylediklerini bu metne irca etmenin mümkün olduğu görüşündedir.⁴⁰² Câbirî, gnostik yönelimleri, birincisi, irfânî tavrı bir gayret ve çile olarak benimseyen ve İslam toplumunda hal ve şatahat ehli olarak bilinen mutasavvıflar, ikincisi akli tasavvuf olarak tanımlanan ve özellikle Fârâbî'nin mutluluk teorisinde ve İbn-i Sina'nın işraki felsefesinde açık olarak görülen tavır, üçüncüsünü ise, İslam kültüründe İsmaili filozoflar ve bâtını mutasavvıfların temsil ettiği mitolojik üslubun hâkim olduğu tavır olarak, üç kısımda değerlendirmeye tabi tutar. Tüm bu gnostik akımların ortak olarak sergiledikleri genel karakter, Hermetik kültüre damgasını vuran seçmeci, derlemeci ve devşirmeci tavidir.⁴⁰³

Cabirî'nin Arap/İslam kültüründe inşa edilmiş bir akıl yürütme yöntemi olarak irfânî paradigmanın yapı-bozumuna yönelik diğer bir stratejisi ise, onun dualist karakterinin ortaya konulmasına yöneliktir. Câbirî Derrida'nın Batı metafiziğinin sözyazı ayırımında temellenen logosentrizmine (logocentrism) yönelttiği yapı-bozuma benzer bir biçimde,⁴⁰⁴ irfânî paradigmanın ikili ayrımlarında ortaya çıkan ve bu sefer beyânî paradigmanın tam tersine olmak üzere ve ikinci lehine bir tutum sergilemek yoluyla, ikincinin hakikatin daha dolayumsuz bir ifadesi olarak kabul edildiğini ortaya koyma çabasıdır. İrfân mensuplarının tutumlarındaki ikili ayrımların birincinin aleyhine ve ikincinin lehine olmak üzere bir önyargı içerdiği kanaatindedir. İrfân ehlinin ikili kavram ayrımlarındaki ikinciler, birincilere göre daha öncelikli ve hakikatin daha dolayumsuz ifadesi olarak görülürler.

Ayrıca Cabirî, yine Derridanın şiddet hiyerarşisi olarak isimlendirdiği ilişki biçimlerine benzer⁴⁰⁵ bir şekilde, irfânî söylemde şiddet hiyerarşilerini açığa çıkarma çabasıdır. O, irfânî söylemdeki ikili kavramsal bileşenlerden ikincisinin, birincisine

⁴⁰¹ Hermes'in müşahedesini için bkz. el-Câbirî, **Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, ss. 343-350.

⁴⁰² **A.g.e.**, s. 350.

⁴⁰³ **A.g.e.**, s. 351.

⁴⁰⁴ West, **a.g.e.**, s. 246.

⁴⁰⁵ **A.g.e.**, s. 255.

göre daha üstün ya da birincisine hâkim olduğu şeklinde bir yaklaşımla bunu yapmayı dener. Öncelikle şiddet hiyerarşilerini içkin olduğu var sayılan ikili tasnifleri yapmakla yola çıkar. Söz konusu kavram ikililerinden ilki zahir-bâtın kavram ikilisidir.⁴⁰⁶ Dolayısıyla irfân mensuplarının zahir-bâtın ayrımı, karşıtlıklar sistemi olarak içinde barındırdığı gerilimi ortaya çıkarır. Zira Cabirî, irfân mensuplarının zahir-bâtın ayrımının, birincinin lehine değil de, ikincinin lehine tavır takınarak bâtının zahire bir şiddet içerdiğini iddia eder. Cabirî'ye göre, irfân mensupları zahiri, avamın sıradan, niteliksiz insanın anlayışı, bâtını ise, âlim anlayışı ile özdeşleştirmişler ve zahiri bâtını anlayışa göre daha önemsiz ve sıradan olarak düşünmüşlerdir.⁴⁰⁷ İrfân mensupları zahir-bâtın tartışmalarını şeriat-hakikat tartışmasına dönüştürmek suretiyle zahiri şeriatla bâtını ise hakikatle özdeşleştirmişler ve bâtını birincisine göre daha değerli, birincisine hâkim ve daha üst mertebede görmüşlerdir. Bu ilişkiyi şiddet hiyerarşileri perspektifinden değerlendirdiğimizde, ikinci kavramaların birincilere yönelik bir şiddet içerdiğini ifade etmek mümkündür.

Onlar, bu kavram çiftlerinden birincisi olan zahire yönelik şiddet hiyerarşisini te'vil aracılığıyla yaparlar. Onların te'vil diye isimlendirdikleri ve zahirin üstünde, ondan daha değerli olarak konumlandıkları bilgi, irfân ehlinin keşf yoluyla elde ettikleri bilgidir. Câbirî bunu örneklendirmek amacıyla çeşitli irfânî söylemlerden örnekler sunar.⁴⁰⁸ İrfân mensuplarının şiddet hiyerarşilerini işlettiğini gösteren bu örnek, Cabirî'ye göre bilginin derecelendirilmesine yöneliktir. İrfân mensupları aynı şiddet hiyerarşilerini imanın derecelendirilmesi hususunda da işletirler. Zira onlar burhân yoluyla imanı beyân yoluyla imandan, beyân yoluyla imanı da irfân yoluyla imandan daha zayıf olarak değerlendirirler.⁴⁰⁹ İrfân mensupları hem ilimde hem de imanda hakikati kendilerinin bildiği ve keşf yoluyla tecrübe ettikleri hakikat telakkilerinin farklı bilme şekillerine üstün olduğu iddiasıyla, kavramsal şiddet hiyerarşilerini sosyal ilişkilere de taşımış olmaktadır.

⁴⁰⁶ el-Câbirî, **Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, s. 353.

⁴⁰⁷ **A.g.e.**, s. 360,361,364.

⁴⁰⁸ “Allah’ı burhân, yani akıl metoduyla bilmek teşbih, istiare ve örnek vermeden ibaret olan Beyân yöntemiyle bilmekten daha zayıftır. Beyân ise Allah’ı İrfân, yani seçkinlere tahsis edilmiş olan gayb nurları yoluyla bilmekten daha zayıftır.” Bkz. el-Câbirî, **A.g.e.**, ss. 365-370.

⁴⁰⁹ **A.g.e.**, s. 370. Câbirî bu tasnifinde yine Kuşeyrî'nin Nisa/136. Ayetinin tefsirine dayanmaktadır.

İrfân ehlinin gerek bilgi gerek iman ve gerekse de sosyal ilişkilerdeki kategorilendirmelerini dayandırdıkları te'vil mekanizmasının Kur'an lafızlarının te'vile uygun olmasıyla temellendirilemeyeceğini düşünen Câbirî, onların niçin te'vile müracaat ettiklerinin anlaşılabilmesi için te'vilin siyasi, dolayısıyla ideolojik faktörlerle ilişkilendirilmesi gerektiği kanaatindedir. Ona göre, irfân mensuplarının Şiilikle organik ilişki içinde olması bu olguyu ortaya koymaktadır. Bu aynı zamanda irfânî söylemin içerdiği şiddet hiyerarşisinin sosyal ilişkilere taşınması olgusunu da açığa çıkarmaktadır.⁴¹⁰

İslam irfân mensuplarından ilk hermetikleşenin Şia olması nedeniyle⁴¹¹ Doğu kökenli kadim miras, siyasi mücadelenin yaşandığı İslam dünyasında dini rasyoneli temsil eden resmi ideolojinin taşıyıcısı olan merkezi otoriteye (Sünni-Emevi) muhalefetin epistemolojik zeminini oluşturmuştur.⁴¹² İmamet ve velayet ayrımında ortaya konulduğu üzere, imamların epistemolojik bakımdan, imamet zincirine dâhil olmayanlara göre tartışmasız bir üstünlüğü söz konusudur. Şia'nın imamlara da nebiler gibi masumluk atfetmeleri,⁴¹³ epistemolojik bakımdan imamların bilgisinin kesinliğinin zeminini oluşturur. Şia'nın imamet algısının siyasal tavırla birebir ilişkili olması, imamlara epistemolojik bağlamda tanınan ayrıcalıklı konumun⁴¹⁴ siyasal alanda da tanınması neticesini doğurmaktadır.⁴¹⁵ İrfân'ın, özellikle de Şii irfânının siyasetle ilişkisi, imamın masumiyetine ve bu masumiyet aracılığı ile kazanmış olduğu epistemolojik ve siyasal ayrıcalığını ortaya çıkarmıştır. İmam'ın hem epistemolojik hem de siyasal ayrıcalığına yönelik ön kabuller, irfânî bir paradigmanın eklemlendiği ön kabulleri açığa çıkarır. İrfân mensuplarının teorileri söz konusu ön kabullerinin sosyal alana taşınmış halidir.

Cabirî, İmam'a yönelik söz konusu ön kabullerin Şii irfâncılığının gizledikleri ideolojik amacı ortaya çıkardığı kanaatindedir. Dolayısıyla, te'vil aracılığıyla yapılan tüm yorumlar, aslında söz konusu ideolojinin meşrulaştırılmasına yönelik söylemler

⁴¹⁰ el-Câbirî, **Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, s. 357.

⁴¹¹ **A.g.e.**, s. 357.

⁴¹² el-Câbirî, **el-Akl's-Siyasiyyü'l-Arabî**. El merkezu's-siyasiyyü'l-arabi. Beyrut, 1991, ss. 263-297., Câbirî, **Arap İslam aklının oluşumu**, ss. 164, 313.

⁴¹³ el-Câbirî, **Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, s. 446.

⁴¹⁴ **A.g.e.**, s. 441.

⁴¹⁵ **A.g.e.**, s. 431.

olmaktan başka bir anlama gelmemektedir. Öyleyse söz konusu söylem aslında bir güç istencinin (will to power) gizlenmesinden başka bir şey değildir. Fakat bu güç istenci salt siyasal iktidar elde etme anlamında değil, onunla birlikte sosyal ilişkilerde de bir iktidar arzusunun tezahürünü sergiler. Söz konusu güç istenci öteki karşısında kendi kimliğini inşa etmek için bir kimlik politikası olarak da işler. Zira Şia, öğretisini, öteki olarak gördüğü Ehl-i Sünnete göre konumlandırma yoluyla inşa etmiştir. Bu inşanın en büyük mimarı Kadı en-Numan'dır.⁴¹⁶

Câbirî, eserlerinde direkt olarak Derrida'ya bir referansta bulunmadığı gibi, Derrida'nın kullanmış olduğu bu kavramsal analizleri dillendirmez. Ayrıca Câbirî herhangi bir dekonstrüksiyon stratejisine yönelik de bir bilgi vermez.⁴¹⁷ Câbirî ile Derrida arasında kurduğumuz ilişki bizim onların analizlerinde bulgulamış olduğumuz benzerlik yoluyla. Câbirî'nin Arap/İslam kültürüne yönelik dekonstrüksiyonuna baktığımızda aslında onun dekonstrüksiyon stratejisinin, aynı yapısalcılığı kullanmasında olduğu gibi stratejik bir anlam taşıdığını düşünmekteyiz. Dolayısıyla o, dekonstrüksiyonu Arap/İslam kültürünün tamamına uygulama taraftarı değildir. Zira beyânî ve irfânî paradigma için kullanmış olduğu ve onların eksik ve değersizliğini ortaya koymak amacıyla yapmış olduğu hem şiddet hiyerarşilerinin işleyişini, hem de iktidar ilişkilerini ortaya çıkarma stratejilerini, burhânî paradigmaya uygulamamaktadır.

Câbirî bu tavrı, daha önce de belirttiğimiz gibi, beyân ve irfânın değersizliğini ortaya koymak ve kendi teorik kurgusunu temellendirmek amacıyla sergiler. Onun modern rasyonalitenin üstünlüğü ön kabulüyle, rasyonalite karşısında irfânın değer bakımından bir anlam ifade etmediğini ve İslam dünyasında bunlara karşı duyulan güven ve değer gereksizliğini ispatlama çabasında olduğunu söyleyebiliriz. O akli merkeze almak suretiyle, irfânî keşfin, irfân mensuplarının iddialarının aksine, aklın üstünde olmadığını hatta akli etkinliğin en alt derecesinde olduğunu iddia eder. Aynı zamanda bilginin, yüce bir makamın başlığı olmadığı iddiasıyla değerli olmadığı, tam aksine, kontrolsüz, sıradan bir zihin etkinliğinin ya da bir hayalin sonucu olarak kabul

⁴¹⁶ el-Câbirî, **Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, s. 412.

⁴¹⁷ Câbirî yapı-bozumuyla Arap dünyasında en çok tanınan tek filozoftur. Câbirî Arap aklının temellerine yönelik sistematik bir araştırma yapmaktadır. Bu sistematik araştırmayı ise Fransız yapıbozumcu filozofların (Godolier, Lacan, Barthes, Deleuze ve Foucault) düşünceleri doğrultusunda yapmaktadır. Ebu Rabi, **a.g.e.**, s. 358.

edilmesi gerektiği kanaatindedir. Zira onlar duyular tarafından tespit edilmiş olmadıkları gibi rasyonel temellere dayalı değillerdir. Vakiyla yüzleşmeye ve onu nitelemeye imkânı olmayan ve kendisine rasyonel olarak hâkim olamayan bir bilincin verileridirler. Bu bilinç, unsurlarını din, mitoloji ve gizemli hikâyelerden alarak kendine mahsus hayal âlemini şekillendirir. Reel dünya bunu yalanladığından ve tarih de reddettiğinden dolayı, irfân mensubu bununla felsefi-mitolojik âleme kaçır. Dolayısıyla epistemolojik bakımdan hiçbir değer taşımadıkları gibi, aklın ortadan kaldırılması olarak tam bir irrasyonelite anlamı taşırlar.⁴¹⁸

Kanaatimizce Cabirî'nin burada göz ardı ettiği iki husus önemlidir. Bunlardan birincisi, uzun bir tarihsel sürece yayılmış olan bir söylem biçimini, başka söylem biçimleriyle benzeşen öğelere sahip olmasından dolayı, sübjektif bir kanaat olarak değerlendirmenin mümkün olup olmadığı Câbirî tarafından tartışılmaya bile değer bulunmadan kesin bir yargıyla reddedilmektedir. Öncelikle onun bu yargısı negatif bir karakter arz eder. Ayrıca Cabirî kendisini, tüm söylem biçimlerini niteliklerine göre ayırt edebileceği ve değerlendirmeye tabi tutabileceği nesnel ve tüm söylem biçimlerinin üstünde bir konumda algılamaktadır. Câbirî böyle bir varlık alanının imkânını da tartışma gereği duymadan ve söylem biçimlerinin gerçekte kendi mantıksal kurgusu olduğu gerçeğini, ya da dil oyunları çerçevesinde bu söylem biçimlerinin değerlendirilebileceğini göz ardı ederek, kendine bir üst söylem alanı tahsis etmektedir. Oysa Câbirî kendisi de, bir sosyal ortama ait bilim adamı olarak, Gulbenkian komisyonun sosyal bilimler raporunda belirtildiği⁴¹⁹ ve bizim de aynı görüşü paylaştığımız kabule göre, herhangi bir sosyal gerçekliğin algısı ve yorumunun birtakım ön kabul ve ön yargıları beraberinde taşıyabileceği gerçeğiyle yüzleşmez. Oysa herhangi bir sosyal fenomeni ön anlamasız anlamının imkânı hayli tartışmalıdır.⁴²⁰ Çünkü sosyal gerçekliğin temsili bir fotoğrafın temsili gibi olamaz.

⁴¹⁸ El-Câbirî, **Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, s. 480.

⁴¹⁹ Gulbenkian komisyonu, **Sosyal Bilimleri Açın**, Çev. Şirin Tekeli, Metis Yayınları, İstanbul 2008, s. 86.

⁴²⁰ Bu hususta Gadamer ve Heidegger önyargısız (prejudice, presupposition) anlamının mümkün olmadığını söyleyerek aydınlanmanın ön yargıya (geleneğe, otoriteye, kültüre) karşı sergilediği tutumu bir aydınlanmacı ön yargı olarak kabul ederek eleştirirler. Bu konuyla ilgili geniş bir analiz için bkz. Gadamer, Hans -Georg, **Truth And Method**, Second Revision Edition, (Translation Revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall), Continuum, New York 1989, ss. 265-300.

Oysa Cabiri, Arap/İslam kültürünün analizini yaparken sanki bir fotoğrafın yansıttığı görüntüyü aktarır gibidir.

Cabirî, irfâna (ve beyâna) karşı söz konusu ön kabulü nedeniyle ki, irfânî paradigmanın analizini gerçekleştirirken genel tanımlamalar yaparak, bu tanımlamaları ispatlamak amacıyla bir örnek sunmakta, fakat sunduğu örnek bu genel tanımlamalar içine sığdırılamayacak ve homojen olmayan kültürel alan içinde herhangi bir kimlik altında ifade edilen bir akıma ait örnek olmakta, bu örneği diğerlerine de genelleme yoluyla homojen bir kültürel bütünlükmüş gibi değerlendirerek genel bir yargıya varmaktadır. Mesela, daha önce irfânda te'vil üç anlamda kullanılır derken, irfânî paradigma olarak bir bütünlük içinde sunduğu Şii ve Sünni tasavvuf ayrımına gitmeden örneklerini sadece İsmaililik'ten ve Şia'dan seçerek bütünlüklü bir genellemeye gitmektedir. Şia için verdiği örnek Sünni sufiler için başka bir şekle bürünmekte⁴²¹, fakat bu iki tasavvufi akım arasında sırf Hermetik kültür zemininde benzerlikler yoluyla kurduğu ilişki çerçevesinde, sanki bunlar homojen bir bütünlükmüş gibi hareket etmektedir.

Gerçekten bütün çeşitleri ve farklı yönelimleri ile mutasavvıflar en azından bir konuda anlaşılırlar. Bu da hakikati sadece kendilerinin bildiği ve bu bilgiye ulaşmadaki metotlarının en iyi yol olduğudur.⁴²²

Yukarıdaki alıntıdan hareketle şunu söylemek mümkündür: Üzerinde anlaşılmış olan tek bir hususa dayanarak, hem tarihsel hem de coğrafi olarak büyük bir alana yayılmış olan sürecin nasıl benzeşme yoluyla homojen bir bütünlük varmış gibi sunulabileceğiyle yüzleşmeden, bu genellemelerin yapılması birçok problemi bünyesinde barındırmaktadır. Ayrıca belirtmek gerekir ki, rasyonalite lehine söz konusu ön kabulü, sufilerin hakikat olarak nitelendirdikleri şeylerin gayb âlemi ya da inanç konularıyla ilgili oldukları düşünüldüğünde, beşeri düzlemde dünya âlemindeki olguların bilimsel açıklama tarzlarına gerçekten engel olup olmadığı sorusu ciddi tartışmalara açık bir sorudur. Dolayısıyla tüm bunların, Cabirî'nin modern bilimsel rasyonalite lehine teorik kurgusal sistemini inşa etmeye matuf bir derleme olduğunu söylemek mümkündür. Yine Cabirî'nin modern akılcılık adına farklı söylem biçimlerine yönelik değerden düşürme

⁴²¹ Bkz, el-Câbirî, **Arap İslam Aklının Oluşumu**, ss. 370-373.

⁴²² el-Câbirî, **Arap İslam Aklının Oluşumu**, ss. 372-373.

stratejisinin bir şiddet hiyerarşisi oluşturduğu ve bunun da Cabirî'nin Arap/İslam kültürüne yönelik gerçekleştirdiği yapı-bozumun, yapı-bozum stratejileri göz önüne alındığında, paradoksal bir durum ortaya çıkardığını da söyleyebiliriz.

C- BURHÂNDA AKIL, KÜLTÜR VE DİN

1. Burhânın Yapısal Analizi

Cabirî'nin Arap/İslam kültürü yapısal bir analize tabi tutarken yaparken yaptığı üçlü tasnifin üçüncüsünü burhânî paradigma oluşturur. Arapça açık ve kesin delil anlamına gelen burhân, bir mantık terminolojisi olarak ise bir önermenin doğruluğunu mantiki çıkarım yoluyla, yani aksiyomatik (bedihi) veya doğruluğu daha önce ispatlanmış önermelerle zorunlu bir şekilde ilişkilendirilmek suretiyle doğrulamak için yapılan zihni faaliyeti anlatır.⁴²³ Genel anlamda ise herhangi bir önermenin doğruluğunu belirleyen her zihni faaliyete verilen isimdir. Fakat bu kavramı Câbirî sadece mantıksal ve genel anlamı itibariyle kullanmaz. O aynı zamanda bu kavramı kâinata belirli bir perspektifle yaklaşan bir bilgi sistemini anlatmak için kullanır.⁴²⁴ Dolayısıyla burhân, sadece duyular, deney ve akli muhakeme gibi insan aklının tabii bilgi kaynaklarına dayanmak suretiyle kâinatın bütünü ve parçalarının bilgisinin elde edildiği bir epistemolojik paradigmayı ifade etmek için kullanılmaktadır.⁴²⁵

Cabirî'ye göre, bir bilgi eylemi olarak burhân, öncüller ve onlardan zorunlu olarak çıkarılan akıl yürütmedir. Bir bilgi alanı olarak ise, Arap/İslam kültürüne tercüme ve özellikle Aristoteles'in kitaplarının tercümesi yoluyla giren ilim ve felsefe evrenini ifade eder.⁴²⁶ Aristoteles'in eserleri Arap/İslam kültürüne Abbasi halifesi Me'mun döneminden itibaren, siyasal ve ideolojik anlamda ana muhalefet konumundaki Şii irfâncılığa karşı koymak ve resmi ideolojiyi meşrulaştırıp tahkim etmek amacıyla aktarılmıştır.⁴²⁷ Me'mun, İhvan-ı Safa'nın risaleleri ile gnostik irfâncılık zemininde yapılan iktidara yönelik muhalefete, evrensel aklın (Aristotelesçi Yunan düşüncesi) inşası yoluyla karşı koymaya çalışmıştır.

⁴²³ el-Câbirî, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 483.

⁴²⁴ **A.g.e.**, s. 483

⁴²⁵ **A.g.e.**, s. 484.

⁴²⁶ el-Câbirî, *Arap İslam Aklının Oluşumu*, s. 263.

⁴²⁷ **A.g.e.**, s. 263.

Cabirî'nin akıl tasnifinde, tarihsel olarak tercüme faaliyetleriyle başlayan, oluşturucu aklın egemenliğinde inşa edilme çabası ve olan oluşturulmuş akla tekabül eden burhânî paradigma, evrensel aklın Arap/İslam kültürüne dahil edilmesiyle diğer epistemolojik paradigmalardan nitelik olarak farklılaşmaktadır. Arap/İslam kültürüne evrensel aklın dâhil edilmesi burhânî paradigmaya asıl niteliğini verir. Beyân ve irfân kültürün belirleyici olduğu iki oluşturulmuş akla tekabül ederken, burhân ise evrensel aklın, yani oluşturucu aklın şekillendirdiği oluşturulmuş akla tekabül eder.

Cabirî'nin oluşturucu ve oluşturulmuş akıl ayrımında, burhânın, evrensel aklın belirleyici olduğu oluşturulmuş akla tekabül ettiğini ifade etmiştik. Söz konusu oluşturulmuş akıl, düşüncenin araştırma ve inceleme yaparken gerçekleştirdiği kavramlar bulan ve ilkeler koyan zihni faaliyet, bir başka ifade ile, varlıklar arasında ilişkilerden herkes tarafından aynı kabul edilen determinist ilkeler çıkarabilme yetisi anlamında evrensel akli ifade eder ve tüm insanlarda olan bir zihni potansiyele gönderme yapar. Kısacası, oluşturucu akıl evrensel bir ilkedir ve oluşturulmuş akli kendisiyle ilişkisi ile üretir.⁴²⁸ Bu tanımlamalar çerçevesinde burhân evrensel akıl ile ilişki çerçevesinde oluşturulmuş bir akıldır. Arap/İslam kültüründe bir metot ve dünya görüşü olarak Aristoteles felsefesi zemininde inşa edilen burhânın, bu metodun kavramsal mekanizmasını ve evren-insan ve Allah'la ilgili inşa ettiği dünya görüşünün genel çatısını kullanması, onu beyân ve irfândan hem metot hem de dünya görüşü olarak farklılaştırmıştır.⁴²⁹

Ebu Rabi'nin de belirttiği üzere, Câbirî rasyonalizmin Arap/İslam kültürüne dâhil edilmesini, Aristoteles felsefesi aracılığıyla görür ve Arap/İslam rasyonalizminin doğuşunda İslam'a herhangi bir epistemolojik ya da doktriner önem atfetmez.⁴³⁰ O burhânî paradigmanın, İslam dinindeki potansiyel rasyonalitenin bir dünya görüşü olarak farkına varılıp, epistemolojik bir paradigma şeklinde inşa edilebilmesinin imkanını ortaya koyduğu kanaatindedir. Câbirî İslam dini için dini rasyonel (el-ma'kûl ed-dînî el-Arabî) tanımlamasını kullanır.⁴³¹ İslam, bir din olarak rasyonel bir

⁴²⁸ A.g.e., ss. 18-19.

⁴²⁹ el-Câbirî, **Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, s. 484.

⁴³⁰ Ebu Rabi, a.g.e., ss. 366-367.

⁴³¹ el-Câbirî, **Arap İslam Aklının oluşumu**, ss. 155-156.

potansiyeye sahip olmasına rağmen, bu potansiyelin ortaya çıkmasının ancak burhân yoluyla mümkün olduğunu düşünür. Bu oluşturucu ve oluşturulmuş akıl arasındaki ilişkinin de bir gereği gibi görünmektedir. Dolayısıyla burhân, dini rasyonaliteyi, kültürel belirlenmişlikten kurtarmak suretiyle ortaya çıkarmış olmaktadır. Burhân evrensel aklın ilkelerini ifade ettiğinden dolayı, burhâni paradigma da, dini rasyonalite ile evrensel aklın buluşmasını ifade etmektedir.

Zira İslam dininin rasyonelliği Tanrı'nın mutlak birliği ve peygamberlik düşüncesine dayanır. İslam düşüncesinde Tanrı inancı başrole sahiptir ve insanla tabiat arasındaki ilişkinin merkezini oluşturur. Câbirî'ye göre, insan Tanrıyı kavramadan nedenselliği kavrayamaz ve tabiat kanunlarını anlayamaz. Meseleyi tersinden okumak gerekirse, tabiat yasalarını anlamak Tanrıyı anlamaya götürür. Yani tabiattaki düzenliliği ve nedenselliği kavramak Tanrıyı kavramak anlamına gelmektedir. Kısacası İslami bir terminolojiyle ifade etmek gerekirse, tabiat bilgisi ma'rifetullahaya götürür. Arap/İslam kültüründe bu ma'kulün önemi tercüme döneminde oluşturulan tabiat-tanrı-insan ilişkisini esas alan burhânî paradigma yoluyla gerçekleşmiştir. Böylelikle kutsal, İslami rasyonalizmin temeli haline gelmiştir.⁴³² Dolayısıyla ona göre rasyonalite aslında kutsal bir karakter de arz etmektedir.

Dinin rasyonel bir karakter taşıması ve rasyonelliği amaçlamasına rağmen, Arap/İslam kültüründe akıl layık olduğu yere ancak burhânî paradigmanın inşası ile ulaşmıştır. Fakat Arap/İslam kültürünün, zamansal olarak kadim mirasla Aristoteles'in mantığından önce karşılaşmış olması, İslam dini rasyonalitesinin imkânını da geciktirmiştir.⁴³³ Arap/İslam kültüründe hâkim otorite muhalefetin engellenmesi amacıyla bir zorunluluk neticesi olarak da olsa Aristotelesçi Yunan düşüncesini Arap/İslam kültürüne dâhil etmiş ve onunla dini makul arasında bir uzlaştırma sağlamak istemiştir. Çünkü hermetik-gnostik düşünce nitelik olarak irrasyonel olmasına rağmen, kendini rasyonel bir formda (felsefe formunda) sunmuştur. Dolayısıyla dini rasyonel kendini gnostik saldırılara karşı savunmak amacıyla evrensel aklın yardımına ihtiyaç duymuştur. Siyasal ve ideolojik gerekçeler taşıyor olsa da burhânın Arap/İslam

⁴³² Geniş bilgi için bkz. el-Câbirî, **Arap İslam Aklının oluşumu**, ss. 155-160.

⁴³³ **A.g.e.**, s. 250.

kültürüne dâhil edilerek dini rasyonalite ile buluşturulup bir paradigmaya dönüştürülmesine, Câbirî olumlu bir anlam yükler.

Söz konusu gerekçelerle de olsa, dini makulün evrensel akli kullanarak savunusunu yapan, yani bunu epistemolojik bir paradigmaya dönüştürmeyi bir proje olarak inşa etmeye çalışan ilk Arap/İslam filozofu, el-Kindî olmuştur. Câbirî'ye göre Kindî, evrensel aklın Arap/İslam kültüründe görevlendirilmesini (beyânı burhân üzerine inşa etme) Aristoteles'in akılla ilgili teorisini canlandırmak ve onu yeni Pisagorcu te'villerden arındırmak suretiyle başlatmıştır. Kindî hermetizm, yeni Platonculuk ve diğer gnostik akımların Allah ile âlem arasında kurmaya çalıştıkları epistemolojik ve ontolojik ilişkiyi salt İslami bir yaklaşımla Aristotelesçi bir söylem içinde işleyerek reddetmiştir.⁴³⁴ Fakat Kindî'nin evrensel akli Arap/İslam kültüründe layık olduğu yere koyma çabaları, hem gnostik kökenli irfânî söylemler tarafından hem de Arap dilinin mantığının şekillendirdiği beyânî söylem, yani fıkıhçı ve kelamcılar tarafından, öncekilerin ilimleri şeklinde yaftalamak suretiyle bir dirençle karşılaşmıştır.⁴³⁵ Câbirî, zahirde görünen gerekçelere rağmen bu direncin arkasında ideolojik kaygılar olduğunu düşünür.⁴³⁶

Câbirî'nin Arap/İslam kültürünü okuma projesini temellendirdiği kurguyu Foucaultcu terminoloji ile ifade edecek olursak, söz konusu ideolojik sebeplerin başında iktidar arzusunun geldiği söylenebilir. Ona göre, Şia'nın muhalefetinin sebebini açık ve net olarak görmek mümkün iken, beyân âlimlerinin muhalefetinin sebebi biraz daha saklı gibidir. O, İslam kültüründe hâkim olan resmi ve temel paradigmanın beyân olması nedeniyle, beyân ehlinin böyle bir tutum sergilemesinin sebebinin hâkim iktidarın iktidarını muhafaza etme çabası olduğu kanaatindedir.⁴³⁷

Hem irfânî paradigmanın hem de beyânî paradigmanın tam tersine olmak üzere, her ne kadar siyasal ve ideolojik amaçlardan uzak olmasa da, Câbirî bûrhanî paradigmanın inşa sürecinde metodolojik bakımdan en sağlam metoda sahip olduğu, hatta epistemolojik olarak sağlam bilgiye ulaştıran biricik metot ve evren algılayışının

⁴³⁴ **A.g.e.**, ss. 271-272.

⁴³⁵ **A.g.e.**, s. 274.

⁴³⁶ Câbirî, Arap/İslam tarihinin düşünce tarihi olarak okunmasını bir kurgunun üzerine bina etmiştir. Bu kurguyu ayakta tutan ana unsur siyasal ideolojidir. Geniş bilgi için bkz. el-Câbirî, **A.g.e.**, s. 274.

⁴³⁷ el-Câbirî, **Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, ss. 520-521.

da diğer paradigmalardan evren algılayışı bakımından, diğer paradigmalara nazaran daha sağlam bir zemine dayandığı ön kabulünden hareketle, diğer paradigmalardan metodolojilerini reddetmiştir.⁴³⁸ O burhâna karşı bu olumlu tutumu, burhânın evrensel aklın ilkelerini kullanmış olmasının kendisine kazandırmış olduğu ayrıcalıklı nitelikten dolayı sergiler. Zira ona göre, evrensel akıl söylemini objesi olan konuyla sınırlı tutar ve onu başka alanlarla ilişkilendirmeden ele alır. Bir başka deyişle metafizik ve teolojik konularla ilişkilendirmez. Oysa beyânî ve irfânî paradigmalarda konular farklı alanlarla ilişkilendirilmiştir. Dolayısıyla söz konusu nitelik onun bilgisini mutlak bilgi kılar. Evrensel aklın mutlak bilgiyi ifade etmesi doğru, zaruri, külli ve en öncelikli önermelerden oluşan burhânlara dayandırılması sebebiyledir. Zira bu ilkeler ilimlerin ilkeleridirler.⁴³⁹

Câbirî evrensel aklın, Arap/İslam kültüründe layık olduğu konumu elde etmede karşılaşmış olduğu sosyal, siyasal ve ideolojik sebepler dolayısıyla, beyânla ilişkili olmak zorunda kaldığını söyler. Çünkü Kindî kendi otoritelerini devletten alan fakihler karşısında meşruluk zemini bulabilmek kaygısıyla, beyân ile burhânı uzlaştırmak zorunluluğu hissetmiştir. Kindî'nin bu çabası problemleri bir durumun ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Metodu ve dünya görüşü açısından bütünlüklü bir yapı arz eden yabancı bir bilgi sistemini, yine metodu ve dünya görüşüyle kendine has bir bilgi sistemine sahip bir kültür içinde temellendirme çabası bu problemi ortaya çıkarmaktadır. Söz konusu problemi ortaya çıkaran bu faaliyet, her iki sistem arasındaki ilişkinin hem metot hem de dünya görüşü açısından düzenlenmesini gerektirecektir. Câbirî'ye göre, Kindî felsefeyi savunarak burhânın diyalektik yolla temellendirmesini, Yunan düşüncesinde kullanılan akli ve diyalektik argümanlarla tamamlamış, fakat bu temellendirme çabası cüz'î kalarak yeterli olmamıştır. Kindî'nin söz konusu bu çabası bir dünya görüşünün parçalanmasına ve (irfâncılığa karşı) savunmacı tavır takınmış olması, onun akılcı söyleminin diyalektik bir söylem olarak kalmasına ve bu söylemin niteliğinin bürhanî değil takriri olmasına neden olmuştur.⁴⁴⁰

⁴³⁸ A.g.e., s. 520.

⁴³⁹ el-Câbirî, **Arap İslam Aklının Oluşumu**, ss. 280-281.

⁴⁴⁰ A.g.e., s. 275., **Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, ss. 520-522.

Arap/İslam kültüründe evrensel aklın layık olduğu yere kavuşması ve epistemolojik bir paradigma olarak inşa çabalarında Kindî'nin eksikliğini burhân adına giderecek olan Fârâbî olmuştur. Câbirî'ye göre, Farâbî'nin yaşadığı dönemin sosyal ve siyasal şartlarının Kindî'ninkinden oldukça farklı oluşu, burhânın Arap/İslam kültürüne gerçekten dâhil edilmesini sağlamıştır.⁴⁴¹ Çünkü Kindî, dilin mantığı ile felsefenin mantığı arasında çıkan çatışmayı ortadan kaldıracak bir metot inşa edememiştir. Oysa Fârâbî beyân ve burhân arasında bütüncül bir tasavvur oluşturmak amacıyla ve bu bütüncül tasavvur çerçevesinde iki metot ve bakış arasında bir düzenleme yapmak görevini üstlenmiştir. Bu felsefe ile din arasındaki ilişkinin düzenlenmesi anlamına gelmektedir.⁴⁴²

Câbirî'ye göre, din ile felsefe arasındaki ilişkiyi düzenleme çabasında ortaya çıkan problematiğe beyânî paradigmanın lafız-mana dikotomisi sebep olmaktadır. Fârâbî lafız ile mana arasındaki ilişkiyi bûrhanî düzlemde yeniden düzenlemeye girişmiştir. Söz konusu çabasında kaynak veya otorite olarak gerçeklik ve onun gelişim tarzını esas almak suretiyle, harflerin, lafızların ve sözün ortaya çıkışını aktarmış, gerek kelime gerekse de cümle bazında mananın lafza önceliğini temellendirmiştir. Lafız ile mana arasındaki ilişkinin bu şekilde temellendirilmesi, bir taraftan nahiv ile mantık, diğer taraftan felsefe ile din arasındaki ilişkinin düzenlenmesinin de zeminini oluşturmuştur. Bu yolla Fârâbî Arap/İslam kültüründe hem nahiv ile mantık hem de felsefe ile din arasındaki ilişkiyi düzenleyen bütüncül bir metoda ulaşmıştır. Dolayısıyla Kindî'nin başlattığı, fakat çağının getirmiş olduğu sosyal ve siyasal şartlar dolayısıyla epistemolojik bir proje olarak gerçekleştiremediği beyân ve burhân arasındaki ilişkiyi düzenleyen bütüncül bir tavır oluşturma çabası, Fârâbî tarafından sonuçlandırılmıştır. Fârâbî'nin ulaştığı sonuç, beyânî paradigmadaki mana karşısında lafza öncelik tanıyan görüşle karşıtlık arz eder. Bundan dolayı, Fârâbî'nin hareket noktasını, olguya konu olan nesnenin zaman açısından daima algı ve algılayıcıya önce olduğu gözlemine dayandırması oluşturur. Bu da ona göre duyu verisinin zihinde oluşturduğu forma önceliği, zihindeki formun da, yani anlamın, bu anlamı dile getiren sembolünden, yani cümle ya da kelime şeklindeki lafza önceliği anlamına gelmektedir. Dolayısıyla

⁴⁴¹ el-Câbirî, **Arap İslam Aklının Oluşumu**, s. 277.

⁴⁴² el-Câbirî, **Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, ss. 522-523.

lafızların, yani dilin sistemi anlam sisteminin yansımasından başka bir şey değildir.⁴⁴³ Câbirî'nin düşüncesine göre de, nahiv ve mantık (yani beyân ile burhân) arasındaki problemin, lafız ve mana arasında kurulan ilişkiden kaynaklandığını ifade etmiştik. Ona göre, Fârâbî lafız-mana dikotomisinin problemini çatışma ve itirazı engelleyecek tarzda düzenleme çabasıyla yola çıkmış ve çözümü nahiv ve mantığın her birini husus ve umum açısından ele almak suretiyle sonuca kavuşturmuştur. Nahiv dilin kuralları olduğundan dolayı özel (husus), mantık aklın kuralları olduğundan dolayı genel (umum) dir.⁴⁴⁴

Câbirî, Fârâbî'nin din ile felsefe, yani beyân ile burhân arasındaki çatışmanın çözümünü de, lafız-mana dikotomisinin ortaya çıkarmış olduğu problemi aşmak yoluyla bulduğu kanaatindedir.⁴⁴⁵ Nahivin kuralları özel, mantığın kuralları ise genel olduğundan dolayı, genel olan hakikatlere ulaşabilme yetisi, daha öncelikli ve sadece filozoflara mahsus bir yetidir. İşte filozofların ulaşabildiği bu hakikatlerin halka, insanların zihin kapasitelerine uygun biçimde ulaştırılması ise, hayal gücünün işletilmesi ve özdeyiş yollarıyla olmaktadır. Filozofların ulaşmış olduğu soyut hakikatlerin, kolayca ifade edilerek, toplumsal eylemlerin mutluluğa ulaştırılacak şekilde, ikna yoluyla öğretilip terbiye edilmesi konusunda beceri kazanmak suretiyle din elde edilmiş olur ki, bu felsefenin dine önceliğini ortaya koyar.⁴⁴⁶

Câbirî, (Farabi) felsefenin zaman açısından dinden önce ve dinin felsefeye tabi olduğunu düşünür. Felsefenin dine önceliği, felsefenin insanların tabiatlarında doğuştan getirdikleri özelliklerden kaynaklanması dolayısıyladır. Dolayısıyla bu yolla din-felsefe çatışması da aşılmış olmaktadır. Ona göre, Fârâbî din ile felsefe arasındaki çatışmayı, dini hakikatlerin felsefi teorik fikirlerin örnekler yoluyla ifade edilmiş şekilleri olduğu fikriyle aşar.⁴⁴⁷ Yani din ve felsefe aynı hakikatlerin farklı anlatım biçimleridirler. Bu hakikatlerin anlaşılmasında din öncelenirse, o zaman hakikatlerin lafız-anlam dikotomisine takılarak lafızlarla sınırlı kalması hususu ortaya çıkacaktır. Bu da genelin özele mahkûm olması problemine neden olacaktır. Bunun neticesinde dinin kullanmış

⁴⁴³ el-Câbirî, **Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, ss. 524-526.

⁴⁴⁴ **A.g.e.**, s. 534.

⁴⁴⁵ **A.g.e.**, ss. 527-530.

⁴⁴⁶ **A.g.e.**, ss. 527-530.

⁴⁴⁷ **A.g.e.**, s. 530., el-Câbirî, **Arap İslam Aklının Oluşumu**, s. 283.

olduğu sembolik ve şiirsel anlatımın anlamı yanlış anlaşılabilir, din-felsefe çatışması zuhur edecektir. Oysa hakikatlerin anlaşılmasında felsefe öncelenirse, söz konusu problemin aşılması kolaylıkla sağlanabilecektir.

Kanaatimizce Câbirî, dini anlayışı bilimsel aklın önünde bir engel olarak görmektedir. Fakat daha önce ifade ettiğimiz üzere, onun dini olarak kabul ettiği şey kültürün biçimlendirdiği dini algılayıştır. Dolayısıyla o akli öncelemek suretiyle dinin algılanmasını bir yöntem olarak önerir. Zira ona göre, din bizzat rasyonaliteyi hedeflemektedir. Şayet din akli öncelemek suretiyle anlaşılıp değerlendirilirse, bilimsel hakikatlere (scientific truth) ulaşılabilir. Kısaca ifade etmek gerekirse onun rasyonel bir din algısı tasarımı gayreti içinde olduğunu söylemek mümkündür. Câbirî bu düşüncesini Farabi ile temellendirmeye çabalar. Aslında onun da gerçekleştirmeye çalıştığı, din ile felsefe arasında bir çizgi oluşturmaktır. Fakat bu ona göre, din ile aklın ayrıştırılmasından ziyade, ikisi arasındaki çatışmanın aşılması anlamına gelmektedir.

2. Öğeler Arası Girişiklik: Arap/İslam Kültürünün Krizi

Câbirî bu günkü gelinen noktada Arap/İslam toplumunu toplumsal, siyasal, kültürel planda kapsamlı bir krizle karşı karşıya görmektedir. Fakat bu kriz sadece günümüzle alakalı olmaktan ziyade, tarihsel arka planla alakalı bir kriz olma vasfını haizdir. Ona göre, bu krizin tarihsel arka planına bakıldığında, Arap/İslam kültüründe mevcut olan epistemolojik paradigmalara rekabet ve çatışma ilişkisi ile kökleşmiş olan kültürel yapı bulunmaktadır. Söz konusu tarihsel arka plan, kriz olgusunu Arap/İslam kültürünün teşekkül sürecinin başlarına kadar geriye götürür.⁴⁴⁸ Câbirî, Arap/İslam aklının atılım yaparak daha ileri bir seviyeye ulaşmasına mani olan şeyin içine düşmüş olduğu bu krizin olduğunu iddia eder. Câbirî burada krizi modernleşme bağlamında da ele almakta ve modernleşememenin sebeplerini de geçmişle alakalı görmekte, dolayısıyla krizin teşhisinin yapılabilmesi için geçmişe gitmenin zorunluluğuna vurgu yapmaktadır.

Halife Me'mun'un girişimiyle oluşturulan Beyt'ül-hikme, Me'mun'un, Aristoteles temelli kültür politikasına sadık bir ilim merkezi halini almış ve Abbasi

⁴⁴⁸ A.g.e., s. 288., Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma, s. 7.

iktidarının İsmaililik ve onun hermetik/gnostik felsefesine karşı girişilen savaşta destekçisi olmuştur. Bağdat'taki bu felsefe ve siyaset ilişkisi, mantık söylemini merkeze alan ve bu söylemi Arap/İslam kültüründe yaygınlaştırmaya çalışan bir ekol oluşturmuştur. Bu çaba, Arap/İslam kültüründe üçüncü bir epistemolojik paradigmayı oluşturup yaygınlaştırmaya yönelik bir faaliyet olduğundan dolayı, beyânî paradigmayla çatışması kaçınılmaz olmuştur. Câbirî bu çatışmayı örneklendirmek amacıyla, beyânî paradigmanın temsilcileri olarak gördüğü nahivciler ile mantıkçılar arasındaki tartışmayı aktarır. Ona göre nahivciler, Arap dilinin mantığı olarak nahivi görmek suretiyle, Arapçanın Yunan mantığına ihtiyacı olmadığını söylemişler ve mantığa karşı çıkmışlardır.⁴⁴⁹ Câbirî, bu tartışmayı beyân âlimlerinin evrensel akla karşı çıkış ve onu reddedişlerinin delili olarak kabul eder. Bu münazara Arap/İslam kültüründe nahivci ve kelamcıların felsefecilere karşı, yani beyânın burhâna karşı zaferi olarak değerlendirilmiştir. Fakat Câbirî, bu tartışma dolayısıyla nahivciler ve mantıkçılar arasındaki çatışmayı sadece bir nahiv ve mantık çatışması olarak görmez. Bilakis bu çatışma iki farklı paradigma arasında yaşanan bir çatışmadır.⁴⁵⁰

Câbirî'ye göre, irfân öğretisine karşı Me'mun'un beyânî burhâna dayandırma stratejisi, beyânın kanunlaştırılıp epistemolojik bir paradigmaya dönüşmesi ve burhânın da Aristoteles mantığıyla daha etkin gelmek suretiyle epistemolojik bir konum olarak özgün bir bilgi sistemi haline gelmesi bu çatışmaya vücut vermiştir. Ayrıca bu çatışma Me'mun'un beyânî burhâna dayandırma stratejisinin imkânsızlığını da kesin olarak ortaya koymuştur. Zira her iki paradigmanın herhangi biri özünden fedakârlık etmedikçe bu teşebbüslerin sonuçsuz olacağını kaçınılmaz olduğu kesindir. Dolayısıyla söz konusu kriz temellerin krizi haline dönüşmüştür. Bu krizi ortaya çıkaran asıl faktör, felsefe ile şeriatı tesis eden bilgi sistemlerinin birbirinden oldukça farklı olması gerçeğinde temellenir.⁴⁵¹

⁴⁴⁹ Bu karşı çıkışı Câbirî, Ebu Said es-Sirâfî'nin halife Muktedir'in veziri el Fadl b. Ca'fer b. el- Furât'ın meclisinde dönemin tanınmış mantıkçısı Ebu Bişr Metta b. Yunus'la münazarasını aktarmak suretiyle temellendirir. Geniş bilgi için bkz. El-Cabirî, **Arap/İslam Aklının Oluşumu**, s. 294.

⁴⁵⁰ el-Cabirî, **Arap/İslam Aklının Oluşumu**, s. 294.

⁴⁵¹ **A.g.e.**, s. 295. Oysa Câbirî her ikisinin bilgi sistemleri olarak farklı olmalarına rağmen, amaç bakımından aynı olduklarını ve öz itibarıyla birbirlerinin farklı tezahür biçimleri olduklarını kabul eder. Eğer Kur'an ve Sünnet Arap dilinin mantığına mahkûm edilmezse bu ikisi arasındaki örtüşme fark edilecektir.

Arap/İslam kültüründeki krizin, bir paradigmalara çatışmasının krizi olduğunu ortaya koyan bir diğer tezahür ise, burhânî paradigma ile irfânî paradigma arasında yaşanan çatışmadır. Câbirî, burhân ile irfân arasındaki bu çatışmanın, İbn-i Sina'da somutlaştığını düşünür. İbn-i Sina'nın gerçekleştirmeyi arzuladığı irfânı burhân üzerinde temellendirerek inşa çabası, mantık ilmini salt bir araç olarak algılamak suretiyle, hermetik mistisizmi olduğu gibi kabullenmeyi içermektedir. Câbirî, burada da kurgusunu ideolojik çatışma üzerine oturtur. Onun düşüncesinde bu çatışma aslında Doğulular (doğulu Araplar) ile Batılılar (batılı Araplar) arasındaki ideolojik kavgayı temsil etmektedir. Bu çatışma Batılılar ile Doğulular (Abbasi devleti ile İsmaililer) arasında yaşanan siyasal mücadelenin soyut düşünce (kültürel alan) planındaki yansımasıdır. Meşriki felsefenin öncülüğünü yapan İbn-i Sina devrinde yaşanan temeller çatışması, Arap/İslam kültürü ile hermetik felsefe ve onun bilgi sistemlerinin ayrışmayı başaramadığı bir dönemi yansıtır. İbn-i Sina'nın ideolojik kaygıyla ve araçsal olarak burhânı kullanmak suretiyle, irfânı burhân üzerine inşa çabası, Arap/İslam kültüründe burhânın kendi öz niteliğini kaybetmek suretiyle aktarılması sonucunu doğurmuştur. Dolayısıyla epistemolojik anlamda farklı paradigmalara iç içe girişikliği (telfiki tedahül) söz konusu probleme neden olmuştur. Bu problem, ilişkinin karakteri nedeniyle çift yönlü işler. Çünkü bu faaliyet iki sistem arasındaki ilişkinin hem metot hem de dünya görüşü açısından düzenlenmesini gerektirir. Dolayısıyla her iki paradigmanın seçmeci tarzındaki girişikliği onları eksik bırakmış ve ortaya epistemolojik olarak sağlıksız bir durum çıkarmıştır. Fakat bundan asıl zararı gören burhân olmuştur. Zira bu süreç, irfânın burhânı ifsat etmesiyle sonuçlanmıştır.⁴⁵²

Câbirî'ye göre, Arap/İslam kültüründe hem beyân hem irfân hem de burhânın bir araya gelerek yapısal bir çatışması, açık bir şekilde Gazzalî'de somutlaşmıştır. Bu üç bilgi sistemi Gazzalî'de girişiklik yaşamış ve bu girişiklik neticesinde Arap/İslam kültürünün krizi somut hale gelmiştir. Derlemeci girişiklik Gazzalî'den itibaren özellikle doğu İslam dünyasında olmak üzere Arap/İslam düşüncesinde yaygınlaşmıştır. Bu girişikliğin Gazzalî'nin şahsında meydana getirdiği sonuç agnostik şüphecilik olan ruhi kriz olmuştur. Gazzalî'nin yaşadığı bu durum Arap/İslam düşüncesinin içine

⁴⁵² el-Cabirî, **Arap/İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, s. 520.

düşmüş olduğu krizin tezahürüdür.⁴⁵³ Câbirî'ye göre, Arap/İslam kültüründe bu derlemeci girişikliğe sebep olan temel unsur ise ideolojik kaygıdır. Söz konusu ideolojik kaygın bilgi üzerindeki tahakkümünü dayatması sonucu, iktidarın bilgi üzerindeki belirleyiciliğiyle ortaya çıkmaktadır. Gazzalî'nin krizi de, siyasi otoritenin taleplerini kültürel anlamda yerine getirirken içine düştüğü krizdir. Devlete bağlı kalma zorunluluğu, yani devletin otoritesinin kültürel alanda meşrulaştırma için Gazzalî'yi zorlaması, onun inandığı veya doğru bulduğu görüşlerinin iptali için çalışması anlamına gelmekte ve Câbirî'ye göre, Gazzalî'nin bu ikilemi ondaki krize sebebiyet vermektedir.

Tezin bu bölümünde genel itibariyle Câbirî'nin Arap/İslam kültüründe günümüzün epistemolojik krizinin de sebebi olarak gördüğü irrasyonelitenin temellerine ulaşmak ve onları değerden düşürmek amacıyla yapısalcılığı ve yapı-bozumu nasıl uyguladığını aktardık. Son bölümde ise Câbirî'nin bütün bu çabalarının stratejik bir amaç için kullanılmasına sebep olan yeniden yapılanma projesinin ne anlama geldiğinin maslahat, şeriatın tatbiki, demokrasi, din-devlet ilişkisi, din ve laiklik ve self-oryantalizasyon gibi kavramlara müracaatla bir kritiği hedeflenmiştir.

⁴⁵³ A.g.e., ss. 623-624.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

CABİRİ'DE PROBLEMİN ÖZÜ: MODERNLEŞME ya da SAF AKLIN İNŞASI

A- DEKONSTRÜKSİYONDAN REKONSTRÜKSİYONA: YENİDEN İNŞA ya da TARİHİN YENİDEN YAZIMI

Batı metafizik geleneğinin hakikat iddialarının sorgulanmasına yönelik bir strateji olarak değerlendirilebilecek dekonstrüksiyon, metinlerin okunmasına yönelik bir dizi okuma tekniğine gönderme yapmakta olup, bir anlam felsefesi olarak tanımlanabilir.⁴⁵⁴ Yıkma ve yok etmekten ziyade yapısal tabakalarını sökmeye, bir şeyin nasıl vücuda geldiğini araştırmak yoluyla parçalarına ayrılmasına gönderme yapan dekonstrüksiyon, söz konusu bütünlüğün nasıl yapılandığını anlamaya ve onu yeniden yapılandırmaya işaret eder.⁴⁵⁵

Câbirî perspektifinden meseleye yaklaşıldığında, Arap/İslam kültürün bir metin olarak okunma projesinin, yukarıda tanımlanan dekonstrüksiyon stratejileriyle bağlantılı olduğunu söylemek mümkündür. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere, Câbirî Arap/İslam kültürünün geleneksel bakış tarzlarından kurtularak yeniden okunmasını ve bu okuma tarzıyla bağlantılı olarak da onunla yeni bir ilişkinin kurulmasını arzular.⁴⁵⁶ Bu amaç doğrultusunda olmak üzere Câbirî, Arap/İslam kültürünün nasıl yapılandığını ortaya koymak için, öncelikle onu yapısal öğelerine ayrıştırmakta, daha sonra da onu tarihsel ve bağlamsal olarak nasıl oluşturulduğunu tabakalarını sökmek suretiyle ortaya koymaktadır. Bu süreç dâhilinde Arap/İslam kültüründe imkân olarak içinde

⁴⁵⁴ Balkin, J.M., **Yapı Söküm**, Çev. Kasım Küçükcalp, U. Ü. İ. F. Dergisi, C. 13, Sayı. 1, 2003, s. 322.

⁴⁵⁵ Küçükcalp, Kasım, **Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida**, Sentez Yayıncılık, Bursa 2008, ss. 246-247.

⁴⁵⁶ Câbirî'nin geleneksel okuyuş tarzı ile kastettiği Selefî okuyuş tarzıdır. Câbirî'ye göre selefî okuyuş tarzlarının tümü Batı uygarlığının meydan okuyucu tavrı karşısında refleksif bir tutumu ifade eder. Selefî okuyuş tarzında kültürel mirası diriltmesi kutlu ideolojik gelecek şablonunun mazi üzerine oturtulması anlamına gelmektedir. Bu okuyuş tarzına göre, gelecek geçmiş vasıtasıyla okunmak durumundadır. Ayrıca selefî okuyuş kendi kimliğini tahkim için hem geçmişte hem de gelecekte kendine düşman bir öteki aramak zorundadır. Söz konusu niteliğinden dolayı İslam kültürünün selefî okunuş tarzı tarihsel –tarihin mantığını kavrayıcı- bir okuyuş tarzı olmadığından dolayı, Cabiri tarafından kabul görmez. el-Câbirî, **Felsefi Mirasımız ve Biz**, ss. 1-3, ayrıca geniş bilgi için bkz, El-Câbirî, **Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma**, ss. 17-44.

barındırdığı söylem biçimlerinin nasıl şiddet yoluyla dışlandığını, bastırıldığını, susturulduğunu ve sistem dışında tutulduğunu göstermeye çabalamaktadır.⁴⁵⁷

Câbirî için Arap/İslam kültürünün yeniden okunması, o kültür ile modern zamanlarda kültürel coğrafyada yaşayan ve dünya görüşü olarak bu kültürün içinde bulunan Müslümanların ilişkilerinin nasıl olması gerektiğine yönelik bir okuyuş tarzıdır. Câbirî bu yeni okuyuş tarzının gerekliliğini, tüm farklılıklarına rağmen çağdaş Arap/İslam kültürünün geçmişin gölgesinde şekillendiği düşüncesiyle temellendirir. Zira ona göre, Arap/İslam kültürünün geleceği de aslında geçmiş olarak okunmaktadır.⁴⁵⁸ Şimdinin geçmişi sürekli bu şekilde okuması, geleceğin sağlıklı inşasının önünde kalıcı bir engel olarak durmaktadır. Câbirî Arap/İslam kültürünün bu paradokstan kurtuluşunu kültürel bakiyenin kendi okuyuş tarzıyla okunmasında görmektedir.⁴⁵⁹ Çünkü bu okuyuş tarzı, Arap/İslam kültürünün bakiyesinin epistemolojik ve ideolojik içeriğine bakmak suretiyle onun tarihsel bağlamını kavramayı sağlayacak ve onu tarihsel ve ideolojik öğelerinden arındırmak suretiyle çağdaş bir inşasını sunacaktır.

Bilakis, modern Arap düşüncesinin temel meselesi, hangi yöntem olursa olsun birinin uygulanabilmesi için gerekli olan zihinsel etkinliği arayabilmesi olmalıdır. O halde temel mesele akli eleştirebilmektir. Hâlihazırdaki Arap aklının teşekkülünde başta çöküş aşırında yaygın olan teorik faaliyet olmak üzere çok çeşitli unsurların katkısı vardır. Kıyas bu mekanik haliyle Arap aklının yapısal etkinlikleri içinde değişmez bir unsur olmuştur. Bizim kanaatimiz odur ki Arap düşüncesinin yenilenmesi, Arap aklının çağdaşlaşması gibi çağrılar, bize ulaşan aklın bünyesini kırma hedefi güdülmedikçe boş sözden ibaret kalacaktır. Bizim açımızdan Arap aklının yenilenmesi Arap aklının yapısından tam bir epistemolojik kopuşu sağlayabilmektir.⁴⁶⁰

Söz konusu epistemolojik kopuşun imkânı ise, her şeyden önce, Arap/İslam kültüründeki zaman algısının soruşturmasından geçmektedir. Zira Arap bilincinde zaman kopuk bir zaman şeklinde işlememekte, geçmiş kendini sürekli olarak devam ettirmektedir. Arap bilinci geçmişi düşünmeden, geçmişe referans noktası olarak

⁴⁵⁷ Câbirî'nin perspektifinde, Arap/İslam kültüründe bastırılan ve susturulan söylem biçimlerinin genel olarak rasyonel söylem biçimleri olduğunu söyleyebiliriz

⁴⁵⁸ el-Câbirî, **Felsefi Mirasımız ve Biz**, ss. 2-3, **Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma**, ss. 8-9.

⁴⁵⁹ el-Câbirî, **Arap İslam Aklının Oluşumu**, s. 377.

⁴⁶⁰ el-Câbirî, **Felsefi Mirasımız ve Biz**, s. 11.

uğramadan işlememektedir. Arap bilincinin sürekli olarak geçmişe referansla işlemesi, onun düşünce biçiminin geçmiş tarafından şekillendirilmesini devam ettirmekte, söz konusu etki ise, tedvin döneminde belirlenmiş usuller çerçevesinde olmaktadır. Arap/İslam kültürü tedvin asrına kadar sürekli bir dinamizm sergilemesine rağmen, tedvin asrında belirlenmiş usul ve metotlar bu dinamizmin donuklaşmasına sebep olmuştur. Daha önce değindiğimiz üzere Câbirî, tedvin dönemini kültürel, siyasal, toplumsal ve ekonomik alanlarda belirleyici usullerin konulduğu bir dönem olarak görür. Tedvin döneminde oluşturulan usullerin hepsinin kendi dönemsel şartların belirleyici olduğu içtihatların sonuçları olması, daha sonraki süreçlerde farkında olunmadan belirleyiciliğini devam ettirmiş ve daha sonra yapılan içtihatlar tedvin asrının şartları tarafından şekillendirilmiştir. Hayat dinamizmini devam ettirmesine rağmen, üretim biçimi, bilgi türü, düşünme ve akıl yürütme yöntemleri, tüketim, toplumsal ilişki ve yaşam biçimleri, tedvin döneminin yaşam tarzı tarafından sınırlandırılmıştır.⁴⁶¹

Câbirî bu iddialarını, Arap/İslam kültüründeki durağanlığı sorgulamak yoluyla temellendirir ve Arap/İslam kültürünün uyanış yaşadığı Orta Çağ'da bilgi araçlarının (kavramlar, yöntemler, bakış açıları) neden sürekli bir gelişme kaydederek on beşinci yüzyıldan itibaren Avrupa'da yaşanan düşünsel ve bilimsel Rönesans benzeri bir sürecin yaşanmadığı sorusuyla, Arap/İslam kültürünün ilerleme probleminde odaklanır. Şayet düşünce, bilim sürekli bir ilerleme kaydediyorsa, ki Câbirî ilerlemeci tarih perspektifiyle tarihsel süreci değerlendirmektedir, Arap/İslam kültüründe ilerlemenin gerçekleşmemesinin sebepleri ortaya konulmalıdır. Bunun için Arap/İslam kültüründe tedvin asrında zirveye ulaştırılan ilimlerin objesine bakılmalıdır. Câbirî'ye göre tedvin asrının ilimlerinin objesini nass oluşturmaktadır. Nahiv ve dil bilimlerinde dilsel nass, fıkıh ve kelam ilimlerinde dini nasstır.⁴⁶² Tarihsel dönüşüme rağmen Arap bilincindeki tedvin asrının belirleyici etkisi dolayısıyla ki, Arap/İslam düşüncesinin objesinin de nass karakterli oluşu devam etmektedir.

Söz konusu etki sebebiyle Câbirî'nin Arap aklının özgür ve objesi bilimsel etki doğuracak bir akıl olmadığını düşündüğünü söylemek mümkündür. Oysa Batı

⁴⁶¹ el-Câbirî, **Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma**, ss. 8-9.

⁴⁶² Geniş bilgi için bkz. el-Câbirî, **Arap İslam Aklının Oluşumu**, ss. 380-387.

düşüncesinin gelişim süreci değerlendirildiğinde görülmektedir ki, Batı düşüncesi rönesansını klasik Yunan'la ilişkisi zemininde bulmuştur. On beşinci yüzyılda Avrupa Rönesans'la birlikte kültürel birikiminden aklı durduran, her türlü ilerlemeye engel teşkil eden irrasyonel unsurlardan kurtulmak yoluyla Yunan felsefesinin rasyonalist karakteriyle ilişki kurmuştur.⁴⁶³

Câbirî düşüncesinde rasyonalite öncelikli bir durumu ifade eder. Çünkü ona göre, eylem olarak aklın eylemini önceleyen ve her şeyin rasyonel bir eylemde temellendiği, düzenli bir şekilde tasarlandığı ve şans faktörünün en aza indirgenmek suretiyle öngörülebilir bir tarzda ele alındığı çağdaş durumun en belirgin özelliğini akılcılık oluşturmaktadır.⁴⁶⁴ Bu çağda var olmanın yegâne yolu çağın söz konusu nitelikleri ile yüzleşmek ve rasyonalite ile sağlıklı bir ilişkinin kurulmasını sağlamaktır. Çünkü Câbirî'ye göre, geleceğin kültürünün ya da kültürün geleceğinin planlanması bir zorunluluktur. Çağdaş medeniyet bir ilim ve teknoloji çağıdır ve nitelik itibarıyla genişlemek, yayılmak yoluyla evrensel bir hegemonyaya dönüşmüştür. Söz konusu niteliği ve emperyalist/hegemonyacı karakterinden dolayı, kendisinden farklı olan kültürleri yok etmeye yönelik bir tehdit unsuru taşımaktadır. Modern medeniyetin yok edici tahripkâr tehdidinden korunmanın yolu modernleşme, bilim ve teknolojiye etkin katılımdan geçmektedir.⁴⁶⁵

Çağdaş medeniyetin farklılıkları yok edici ve hegemonyacı taarruzlarına karşılık milli varlığı devam ettirmenin imkânı, Arap/İslam kültürüyle sağlıklı bir ilişki kurulması neticesinde gerçekleştirilecektir. Bu imkân geçmişin belirleyiciliğinden epistemolojik bir kopuşu zorunlu kılmaktadır. Peki, Arap/İslam kültüründe geçmiş ile kesin bir epistemolojik kopuş nasıl sağlanacaktır?

Câbirî, önermiş olduğu tam bir epistemolojik kopuşun imkânını ancak Arap aklını geçmişin otoritesinden, yani Arap/İslam kültürünün tedvin döneminden bu yana kurup yaygınlaştırmış ve çağdaş Arap aklını da temellendirmeye devam eden ve bu aklın kurulmasında dünya görüşünün çerçevesini çizen, düşüncüyü yönlendirmede rol

⁴⁶³ Yunan düşüncesinde Aristoteles'ten sonra gerileme ve çözülme dönemine girilerek Yunan aklının devre dışı kaldığı ve irrasyonelin (gnose) onun yerini aldığı görülmektedir. Öyleyse Batı gnostik unsurlardan kendini temizlemiştir.

⁴⁶⁴ el-Câbirî, **Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma**, s. 38.

⁴⁶⁵ **A.g.e.**, ss. 177-178.

oyunayan otoriteden mutlak bir kurtuluş ve tam bir tarihsel bağımsızlıkta görür. Aklın yapısını değiştirip başka bir yapıyı temellendirmek, rasyonalitenin düşünce ve hayata uygulanması ile özellikle de eleştirel akılcılığın söz konusu otoritesini (ki bunlar dil, şeriat, akide, siyasettir) bilinçdışı yapılar şeklinde muhafaza eden kültür mirasına uygulamak kaçınılmaz bir zorunluluktur. Fakat hem çağdaş medeniyetin emperyalist baskısından kurtulmak hem de modernleşmeyi gerçekleştirmek imkân itibariyle kültürel mirastan bağımsız gerçekleşemez.⁴⁶⁶

Geçmiş ile tam bir epistemolojik kopuşu önermek ve miras ile ilişkinin tesisi, bünyesinde paradoksal bir ilişkiyi barındırıyor gibi gözükmektedir. Söz konusu paradoksun aşılması için Câbirî, Arap aklının yenileşme ve modernleşmesinin onun kendi kültürü içinde ve ona mahsus yollarla olmasını önerir.⁴⁶⁷ Câbirî'nin bu önerisi çağdaş bir metodolojiyi gerektirir. Bu metodolojiyi Câbirî tedvin asrının Arap/İslam kültürü için olumsuzluğunu onaylamak suretiyle yeni bir tedvin dönemi başlatmak olarak niteler. Ona göre bu yeni tedvin, daha önce olduğu gibi yeni kültürlerle açılmak ve Arap uluslarının yöresel kültürlerini de kapsayacak şekilde yeniden inşa etmek suretiyle gerçekleşecektir. Bu yolla kültürel alış verişler tam bir özgürlük ve demokrasi ortamında gerçekleşmiş ve dolayısıyla doğal ve diyalektik bir biçimde daha çok kaynaşmış ve zenginleşmiş olarak, milli kültürün daha zengin ve verimli olması sağlanacaktır.⁴⁶⁸

Câbirî'ye göre, geçmişle ilişkisiz yeniden yapılanma projesi imkân dâhilinde değildir. En azından onun milli bir proje olabilmesi ve emperyalist yayımlacılık karşısında farklı bir kimlik olarak ikamesi bu ilişki ile mümkündür. Şayet Câbirî geçmişin okunmasını yapısal analiz çerçevesinde okuyor ve onun yapısal öğelerini ortaya koyduktan sonra onu yapı-bozum yoluyla tarihsel olarak günümüz için değerden düşürmeyi bir proje çerçevesinde yapıyorsa, Câbirî'nin düşünce dünyasında geçmişle ilişkinin nasıl olması gerektiğine yönelik bir sorgulama yapmak zorunlu hale gelmektedir.

⁴⁶⁶ el-Câbirî, **Felsefi Mirasımız ve Biz**, s. VIII.

⁴⁶⁷ Geniş bilgi için bkz. el-Câbirî, **Arap/İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, ss. 698-704.

⁴⁶⁸ el-Câbirî, **Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma**, s. 176.

Câbirî söz konusu ilişkiyi ideoloji temelli ele alır. Onun Arap/İslam kültürünün yapısalcı, tarihselci ve yapı-bozum stratejileri çerçevesinde yeniden okuması, aslen Arap ulusunun rönesansını gerçekleştirmeye matuf bir okuma tarzıdır.⁴⁶⁹ Öyleyse Câbirî'nin Arap/İslam kültürünün geçmişi ile irtibatının, Arap rönesansını (Arap aydınlanması ve modernleşmesi) gerçekleştirmeye matuf olduğundan dolayı, onun Arap/İslam kültüründen değersizleştirilen unsurlar ayıklandıktan sonra geriye kalanlar ile olması gerekir. Dolayısıyla Câbirî için Arap/İslam kültürünün bakiyesinden anlaşılan şey ondaki irrasyonel olarak nitelendirilen ve düşüncenin donuklaşmasına neden olan unsurların ayıklanması anlamına gelmektedir. Bu perspektif açısından değerlendirildiğinde, irfânî paradigma tamamen irrasyonel olarak, hatta Arap/İslam kültüründe her türlü irrasyonel unsurun ideolojik maksatlı olarak sızdırılması şeklinde değerlendirilip bünyeden tamamen atılması gereken bir unsur olarak görülmekte, beyânî paradigma ise, burhân merkezli olarak onaylanan unsurların bırakıldığı geri kalanların dışlandığı bir çerçevede ele alınmaktadır. Câbirî'nin söz konusu projesi çerçevesinde Arap/İslam kültürünün ilişkili olması gerektiği düşünülen bakiyesi, Endülüs deneyimi olarak isimlendirdiği kısımdır. Kısaca ifade etmek gerekirse, Câbirî, yeniden yapılanma projesini, Arap/İslam kültürünün Endülüs tecrübesi üzerine temellendirmektedir. Fakat bu meseleye değinmeden önce onun düşüncesinin oluştuğu sosyolojik arka planı değerlendirmek gerekir.⁴⁷⁰

1. Yeniden İnşa Projesinin Düşünsel Arka Planı

Küreselleşme ile sömürgeler aracılığıyla yüzleşen toplumların küreselleşmeye yönelik tutumları sadece küreselleşmenin mitik bir tarzda sunduğu ideallerin kabulü tarzında olmayacaktır.⁴⁷¹ Onlar aynı zamanda küreselleşmenin bünyesinde barındırdığı yerel kültürleri yok edici doğasıyla da yüzleşmek zorunda kalmışlardır. Söz konusu toplumların küreselleşmenin yok edici doğasından kaynaklanan parçalanmışlık,

⁴⁶⁹ el-Câbirî, **Felsefi Mirasımız ve Biz**, s. vii.

⁴⁷⁰ Gulbenkian komisyonunun sonuç bildirisinde de belirtildiği üzere, biz de bütün bilim adamlarının belirli bir sosyal ortama ait oldukları kabulüyle bu değerlendirmeyi esas alarak başlıyoruz. Geniş bilgi için bkz. Gulbenkian komisyonu, s. 86.

⁴⁷¹ Sömürü ve şiddeti yaşayan Câbirî'nin bu sömürü ve şiddeti uygulayan güce ancak güçlü olmakla karşı konabileceğine yönelik psikolojik tutumu açığa çıkmaktadır. Ayrıca Cabirî'nin modernleşme çağrılarını İslam dünyasını ve İslam'ı içten dönüştürmeye yönelik yabancı bir faaliyetten ziyade bir çıkış yolu aramaya yöneliktir. Fakat geri kalmışlık sorununa yönelik soru manipüle eden bir sorudur. Bunun göz önünde tutulmadığını görmekteyiz.

bölünmüşlük ve milli değerlerin yitimine yönelik savunmacı ve reaksiyoner bir tutuma neden olduğu da söylenebilir. Fransız sömürgesi sonrasının milliyetçi bir aydını olan Câbirî'nin,⁴⁷² post-sömürge dönemi aydınlarının yaptığı gibi, küreselleşmenin yok edici doğasına yönelik tavrı, kültürel mirasa odaklanmak suretiyle ulusal değerlerin kurtarılmasının çarelerini üretmeye yöneliktir.

Modern küreselleşme sürecinin üçüncü dünya ülkelerinin kendi tarihsel ve kültürel tecrübelerini yok etme eğiliminde olduğunu düşünen Câbirî, bu sürece yönelik eleştirel bir tutum takınır. O, küreselleşmeyi Amerika Birleşik Devletleri öncülüğünde tek kültürlü bir dünya oluşturma, bireyci ve tüketici bir kültürün dikte edildiği bir süreç olarak değerlendirir. Bu süreci bir kültürel emperyalizm olarak tanımlayan Câbirî, onun karşısında, on dört asırlık kültürel, dini, felsefi ve edebi birikimin meydana getirdiği milli kültürün yeniden canlandırılmasına uğraşır.

Eğer Batı'nın iki yüzünü -emperyalizm ve aydınlanma- ayrı ayrı ele alırsak emperyalizmin aydınlanmadan ağır bastığını keşfederek hayret edeceğiz. Aydınlanma ve liberalizm Batısı bize umut ve hayaller verirken, emperyalizm Batısı siyasal ve ekonomik ilerlememizi engelledi. Bu engelleme iki ağızlıdır. Bir yandan ilerlememizi durdururken öbür yandan Arap düşünce ve davranışlarında gerilemeye yol açtı.⁴⁷³

Yukarıda alıntıladığımız ifadelerinden de anlaşıldığı üzere, Câbirî'nin, Batı'nın emperyalizmine karşı bir tutum sergilerken, aynı zamanda Aydınlanma ve modernleşmenin ideallerine yönelik bir umut beslediği de görülmektedir. Emperyalizm ve Aydınlanma -modernleşme- arasında net bir ayrım olduğunu düşünen Câbirî'nin bu tutumunun arka planında, Arap dünyasının 1967 Arap-İsrail Savaşı'nda uğramış olduğu yenilginin psikolojik sonuçları ile yakından alakalı olduğunu söylemek mümkündür.⁴⁷⁴ Batı'nın emperyalizmini elinde bulundurduğu askeri ve ekonomik güç ile alakalı gören Câbirî'nin, emperyalizme karşı koymayı ancak onun elinde bulundurduğu gücün emsaliyle mümkün gördüğünü söyleyebiliriz. Câbirî'nin bu tutumunu emperyalist güce karşı koyabilmek, onun yok edici doğasına karşı durabilmek için bir güç istenci olarak değerlendirirsek, bu gücün potansiyelinin kültürel mirasın doğasında var olduğu kanaatinde olan Câbirî, söz konusu potansiyelin çeşitli unsurlar

⁴⁷² Ebu Rabi, **a.g.e.**, s. 354.

⁴⁷³ el-Câbirî, **Et-Turas ve'l-Hadase**, s. 248.

⁴⁷⁴ Ebu Rabi, **a.g.e.**, s. 395.

tarafından engellendiği kanaatindedir ve bunun için Arap/İslam kültürünü bir sorgulama sürecine tabi tutmaya çalışır.

Câbirî Arap/İslam kültürünün Aydınlanma ve modernleşmeyi potansiyel olarak barındırmasına rağmen, niçin Batı'nın ulaşmış olduğu sonuçla karşılaşmamış olmasını, bünyesinde barındırdığı bilgi sorunuyla alakalı görür. Bünyesinde barındırdığı bilgi problemine rağmen nihai kertede Arap/İslam kültürüyle bilimsel/kapitalist devrim ihtimali arasında bir bağlantıyı mümkün görür. O, bu yüzden modernitenin ideallerine yönelik bir ön kabul benimsemektedir. Modernleşmenin idealleri merkeze alındığında, Arap/İslam kültürünün karşısına çıkan temel sorun geri kalmışlık problemi olarak görünür.

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Câbirî'nin, Batılı modernleşmenin şiddet ve emperyalizm yoluyla Arap dünyasına empoze edilmesine karşı çıkmasına rağmen, aynı zamanda modernleşmeye yönelik arzu içinde olması, Arap/İslam dünyasının geri kalmışlık problemiyle alakalıdır. Ebu Rabi'nin de belirttiği üzere,⁴⁷⁵ Câbirî düşüncesinde, Arap/İslam kültürünün geri kalmışlık problemi yalnızca akılla ilgili değil, aynı zamanda Arap kültürü, ekonomisi ve siyaseti gibi hususlardaki modernleşme sürecinde yaşanan krizle de alakalıdır. Arap/İslam kültürünün içinde bulunduğu kriz, ilerleme probleminin öncelikli bir durum arz ettiği anlayışında temellenir. Bundan dolayıdır ki, post-sömürge dönemi aydını olarak Câbirî, Arap/İslam dünyasının Batı emperyalizmi karşısında yaşamış olduğu yenilginin küllerinden doğan bir rönesansa yönelik umut taşır. Bu umut geleceğin kültürünün inşasıyla alakalı bir umuttur.

Bu umutla alakalı olarak Câbirî, geleceğin kültürünün ya da kültürün geleceğinin planlanmasını çağdaş bir zorunluluk olarak görür. Ona göre içinde yaşamış olduğumuz tarihsel dönem bilim ve teknoloji medeniyetinin egemen olduğu bir dönemdir. Bu medeniyet (çağdaş medeniyet) genişlemek, yayılmak, evrensellik ve bir hegemonya oluşturma özellikleriyle insanlık tarihinin tanıklık ettiği tüm medeniyetlerden farklılık arz eder. Çağdaş medeniyetin emperyalist ve yayılmacı niteliği ile diğer kültürleri yok etmeye yönelik tehdit edici tavrı karşısında yine de varlığını sürdürebilmenin imkânını

⁴⁷⁵ Ebu Rabi, a.g.e., s. 398.

modernleşme, bilim ve teknoloji ile tezahür eden çağa etkin bir katılımı görür.⁴⁷⁶ Modernleşmeye etkin bir katılımın milli imkânına vurgu yapan Câbirî, Batı modernitesinin evrensel vaatlerine yönelik taşıdığı umutlardan dolayı, modernitenin vaatleri ile çağdaş Arap toplumunun ihtiyaçları arasında ciddi örtüşmeler olduğunu düşüncesindedir.⁴⁷⁷ Bundan dolayıdır ki, Câbirî’de demokrasi, bilim, teknoloji, ilerleme, gelişme, vb. kavramlar kaçınılmaz birer ön kabul olarak karşımıza çıkarlar.

İlerlemenin mutlak gerekliliğine inanan Câbirî düşüncesinde gelişme ile kültür arasında ciddi bir ilişki söz konusudur. Bundan dolayı gelişmeyi, kültüre dönüşmekte olan bilim olarak tanımlayan Câbirî, geri kalmışlığı da bilimsel gelişmelerden kopuk kalan kültür olarak değerlendirir.⁴⁷⁸ Şayet bilimsel gelişmelerle kültür arasında organik bir bağ kurulabilmişse gelişmeden söz etmenin imkânı var demektir. Davranışlar, gelenekler, toplumsal ve siyasal sistem ve toplumda geçerli olan fikri ve akli yaklaşımlar, kısaca ifade etmek gerekirse yaşam biçimini içine alan kültürün, bilimsel gelişmeler çerçevesinde dönüşümünü öneren Câbirî, ikisi arasındaki ilişkinin söz konusu bilimsel gelişmeler çerçevesinde olmaması durumunu, geri kalmışlık ve kültürel çelişki olarak değerlendirir. Bundan dolayı Câbirî’nin Arap/İslam dünyasının içinde bulunduğunu düşündüğü krizin topyekûn yansımaları bu şekilde özetlemek mümkündür. Post-sömürge dönemi aydını olarak Câbirî’nin, modernleşmenin hegemonist ve emperyalist karakterine karşı çıkmasına rağmen, modernleşmeye yönelik beslediği umut, Arap/İslam dünyasının bu krizden kurtulmaya yönelik umuduyla birebir bağıntılıdır. Fakat kanaatimize göre, Arap aydınlanmasını ve modernleşmesini arzulayan Câbirî, sömürü ve aydınlanmanın ardında yatan felsefe ile ironik bir ilişki içindedir.

Avrupa’nın ırk merkezli ve bireyselliği ön plana çıkaran emperyalist modernleşmesine karşı çıkarken başka bir modernleşmenin imkânından bahsetmek ne kadar mümkün olacaktır? Modernleşmenin parçalanmış ve kompartmanlara ayrılmış bir dünya meydana getirdiği ve insanlığın birinci dünya, ikinci dünya ve üçüncü dünya şeklinde kategorize edildiği bir süreç ile sonuçlandığı ve modernleşmenin üçüncü dünya

⁴⁷⁶ el-Câbirî, **Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma**, ss. 177-178.

⁴⁷⁷ Ebu Rabi, **a.g.e.**, s. 395.

⁴⁷⁸ el-Câbirî, **Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma**, ss. 189-190.

ülkelerini dönüştürmenin bir yöntemi olduğu yerde modernleşmenin milli imkânı nedir? İnsanlığın lineer tarih algılayışı çerçevesinde sınıflandırmaya tabi tutulduğu halkların, modernleşmenin hangi tarihsel uğrak noktasında yer aldığı ve yer aldığı konum itibariyle insanlıklarının erginliğinin sorgulandığı bir modernleşmede milli kültürlerin varlığını sürdürme imkânı nedir? Kanaatimizce söz konusu bu ve benzeri sorular ve problemlerle yüzleşmeyen Câbirî için modernleşmeye duyulan arzu modernleşmeyle girilen ironik ilişkiyi ortaya koyar.

Câbirî'nin modernleşmenin yıkıcı ve yok edici niteliğini ortaya koyan küreselleşmeye karşı tutum takınmasına rağmen, hem modernleşmenin arkasındaki felsefeyle yüzleşmeyerek ironik bir ilişki sergilediğini hem de geri kalmışlıkla sömürgecinin ilişkisini sorgulamadığını söylemek mümkündür. Bu yüzden onun tavrı paradoksal bir tutum olarak karşımıza çıkmaktadır. Üçüncü dünya olarak nitelenen coğrafyanın geri kalmışlık problemi sömürgeci küreselleşmeyle birebir alakalıdır. Oysa Câbirî, geri kalmışlık problemini kültürel bir problem olarak ele almakta ve onunla yüzleşmeyi kültürün taşıdığı akılla alakalı görmektedir. Câbirî'nin söz konusu sonuca, Batı'nın rönesansını doğuran -evrensel akıl olarak nitelendirdiği- klasik Yunan'la ilişkisi ile Arap/İslam kültürünün evrensel akılla ilişkisini karşılaştırmak yoluyla vardığını söyleyebiliriz.

Câbirî, Batı ilerlemesinin ardında Yunan felsefesinin rasyonalist karakterinin olduğunu düşünür.⁴⁷⁹ Yunan aklının evrenle ilişkisinde objesinin tabiat olduğunu ve bu ilişkinin fiili tecrübeleri kabul ettiğini, bu fiili tecrübeleri kabul etmesi dolayısıyla da sürekli gelişen bir nitelik kazandığını söyler. Arap/İslam kültürünün hem irrasyonel gnostik irfâncılıkla ilişkisinden dolayı evrensel aklın engellendiğini, hem de beyânî aklın donuk karakterinden dolayı evrensel aklın ilkeleri ile sağlıklı bir ilişkinin kurulamadığını düşünür. Zira Câbirî, nitelik itibariyle beyânî Arap aklının irrasyonel olmamakla birlikte, tecrübe edilebilir bir akıl olmadığı görüşündedir. Tüm bu etkiler sonuç olarak, Arap/İslam kültürünün durağan bir kültür olarak tebarüz etmesine sebep olmuştur.

⁴⁷⁹ el-Câbirî, **Arap İslam Aklının Oluşumu**, ss. 381-382.

Ona göre Arap/İslam kültürü durağan bir kültürdür. Zira Arap/İslam aklının kendini tekrar eden bir akıl olması, onun durağan bir kültür olmasına sebep olmuştur. Arap aklının kendini tekrar edişinin sebebi de nassların sınırlı oluşuyla ilişkilidir. Câbirî'nin burada eleştirisini yönelttiği akıldan maksat beyânî paradigmayı oluşturan akıldır. Câbirî, beyânî aklın kendini tekrar eden bir akıl olmasının sebebine inşa sürecinde akıl yürütmede kendini sınırlandırıcı bir kurallar bütününe konulmasıyla başlanmış olmasını da ekler. Söz konusu bağlamda beyânî Arap aklının hareket alanı ve çalışma tarzı belirlenmiş olduğundan dolayı, modern bilim merkeze alındığında, Arap aklının ulaştığı sonuçtan daha ileri noktalara gitme imkânının daha başlangıçta engellendiği anlamına gelecektir. Câbirî'nin geleneği dekonstrüksiyona tabi tutmasının sebebi de budur. Ona göre günümüz problemlerinin sebebinin geleneğin inşa sürecinin başladığı noktada aramak gerekir. Onun geleneği jenoojik sorgulama sürecine tabi tutma yoluyla elde etmeye çalıştığı şey tam da bu noktada açığa çıkmaktadır.⁴⁸⁰

Câbirî'nin Arap akli tanımlamasına tekabül eden aklın beyânî olduğuna yukarıda değinmiştik. Onun Arap aklının eleştirisinde bir yöntem olarak belirlemiş olduğu dekonstrüksiyon stratejisi beyânî aklın Arap/İslam kültüründe tarihsel fonksiyonunu olumlar. Fakat onun bu stratejisi beyânî aklın belirleyici oluşuna da bir eleştiri ve itirazdır aynı zamanda. Bu eleştiri ve itiraz onun tarihsel süreçte tedvin asrından sonra gelişme sağlayamamasına yöneliktir. Bunun sebebinin de, daha önce değindiğimiz üzere, tedvin asrının akıl yürütmesine mahkûm olmuş olması olarak ifade eder. Beyânî aklın durağanlığı onun objesinin karakterinden kaynaklanmaktadır. Çünkü tüm beyân ilimlerinin objesini nass oluşturmaktadır (nahiv ve dil bilimlerinde dilsel nass, fıkıh ve kelam gibi ilimlerde ise dini nass). Nasslarla ilişki, tabiat ve tabiat olaylarıyla ilişki kurmak gibi değildir. Çünkü insan akli tabiat ve tabiat olayları ile ilişkisinde sonsuza kadar ilerleme ve gelişme imkânı bulmakta, dolayısıyla önceki düşünce araçları ve kavramlarını kestirip atabileceği her dönemde yeni bir kültür zamanı yaratabilmektedir. Oysa dilsel ve dini nasslara hükmeden kurallardan çıkartılabilecek şeyler çok sınırlıdır. Dolayısıyla ilerleme imkânının kalmayacağı bir günün gelmesi kaçınılmazdır.⁴⁸¹ Zira tarihsel olarak oldukça rasyonel bir faaliyet olmasına rağmen söz konusu etkenler

⁴⁸⁰ el-Câbirî, **Arap İslam Aklının Oluşumu**, ss. 388-389.

⁴⁸¹ **A.g.e.**, ss. 387-388.

sebebiyle beyânî akıl kendini tüketmeyle sonuçlanmıştır. Tüm bunlar Arap aklının ve kültürünün yeniden inşa sürecine tabi tutulmasının gerekliliğini ortaya koymaktadır. Fakat tüm eleştiri ve itirazlar aynı zamanda Arap/İslam kültürünü bir yeniden değerlemeye matuf olduğundan dolayı, bu imkânın yine de kültürel mirasın kendisine bırakılması bir zorunluluktur. Bunun için yapılması gereken rasyonel imkânı barındıran farklı bir paradigmayla -ki bu bûrhanî paradigmadır- ilişki kurmaktır.⁴⁸²

Hem nitelik hem de tarihsel süreçte yaşanan olgular nedeniyle bilimsel gelişme ve ilerleme imkânından yoksun olan beyân ve irfânın yanında Arap/İslam kültüründe evrensel akılla irtibat kurabilmiş bir başka epistemolojik tecrübe olan bûrhanî paradigma niçin ilerleme ve bilimsel gelişmelere neden olamamıştır? Câbirî bu sorunun cevabını ideolojik çatışmada bulur. Câbirî ilerlemenin sebebini çatışmacı bir diyalektiğe bağlamaktadır. Arap/İslam kültüründe Batıdaki din-bilim çatışmasının tersine, siyasi/ideolojik bir çatışma olmuştur. Bu çatışmanın tez ve anti tezi Batıda din-bilim olurken, Arap/İslam kültüründe beyânî paradigma ve onun ürettiği Sünni ideoloji ile irfânî paradigma ve onun ürettiği Şii ideoloji olmuştur. Arap/İslam kültüründe yapılan gerçekten bilimsel uygulamalar olarak nitelenen deneysel, bilimsel uygulamalar ile bu çatışmanın dışında ve her hangi bir tarafın hâkimiyeti altına girmeden olmuştur. Bu çatışmanın dışında kalan bilimsel çalışmalar sonuç itibarıyla devlet desteğinden yoksun bırakılmıştır.⁴⁸³

2. Yeniden İnşanın Zemini (Kültürden Arta Kalan): Endülüs/Fas Kültür Deneyimi

Bilgi sorununu felsefi soruşturmasının temelini koyan Câbirî, bu sorunu bilginin anlamı ve rasyonalizm sorunuyla ilişkili ele almakta ve bu soruna yönelik çözümü Arap/İslam geleneği ve modernite ile post-sömürge dönemi Arap dünyası arasında ilişkiler kurmak yoluyla bulmaya çalışmaktadır. Ebu Rabi'nin de ifade ettiği üzere, Câbirî düşüncesinde geçmiş Arap düşüncesi günümüz Arap realitesine demir atmış durumdadır ve geçmişin mirası modern Arap dünyasında irrasyonalizm ve dar görüşlülük vb. birçok probleme sebebiyet vermektedir. Olumsuz niteliklerinden arındırılmış ve aydınlanmış ve rasyonel tarzda yeniden yapılandırılan geçmiş, çağdaş

⁴⁸² A.g.e., s. 386.

⁴⁸³ A.g.e., ss. 390-392.

Arap dünyası için Arap ve evrensel aklın meyvelerini toplama ve modernleşmeyi gerçekleştirici bir sürecin yolunu açacaktır.⁴⁸⁴ Fakat bunun için Arap/İslam kültürünün düşünüş, akıl yürütme ve epistemolojik üretim biçimini evrensel aklın ilkeleriyle sağlıklı bir ilişkiye sokulması bir zorunluluktur. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere, jenoolojik soruşturma, geleneğin içinde barındırdığı bu imkânı ele geçirme fırsatını sunacaktır

Câbirî yaklaşımında Arap/İslam kültürünün evrensel akılla buluşma imkânının, oryantal Arap akli ve oksidental Arap akli şeklinde ayrıma tabi tuttuğu kültürel mirasın oksidental Arap akli tecrübesine tekabül ettiği söylenebilir. Daha önceki bölümlerde ifade ettiğimiz üzere, Câbirî, Arap/İslam kültüründe epistemoloji ve ideoloji arasında çok ciddi bir girişiklikten bahsetmektedir. Fakat söz konusu girişikliğin, Endülüs/Fas tecrübesinde diğer tecrübelerin yaşamış olduğu süreçten nitelik itibarıyla farklı olduğunu düşünmektedir. Endülüs Emevilerinin Ehl-i Sünnet inancına dayalı yeni bir ideoloji geliştirme seyri epistemolojik sonuçları itibarıyla tamamen diğerlerinden farklıdır ve kendine has bir özgünlük taşıyor olması bu girişikliliğin farklılığını ispatlar niteliktedir.⁴⁸⁵ Arap/İslam kültüründe ideoloji-epistemoloji girişikliğinin zeminini öteki ile olan ilişki belirlediğinden dolayı, Endülüs/Fas tecrübesinde diğerlerinden farklılığı oluşturan şey ondaki ötekinin farklılaşmasıdır. Câbirî'ye göre, Endülüs Emevi devletinin ötekisini, Abbasi ve Fatımîler oluşturduğundan dolayı, Endülüs tecrübesi Abbasilerin ideolojisini oluşturan beyân ve Fatımîlerin ideolojisini oluşturan irfândan farklı olmak durumunda olmuştur.⁴⁸⁶ Endülüs tecrübesinde bu yeni kültürel projenin başlatıcısı İbn-i Hazm olmuştur.

Câbirî'ye göre İbn-i Hazm'ın bu projesi bilinçli bir inşa girişiminin sonucudur. Zira İbn-i Hazm doğudaki İslami düşüncenin içine düştüğü krizi fark ettiğinden dolayı, yeni bir epistemolojik projenin inşasını başlatmıştır. İbn-i Hazm'ın bu projesi Endülüs-Emevi hilafetine karşı düşmanlık ve ideolojik savaş halinde olan Fatımî ve Abbasi devletlerine karşı ideolojik bir projedir ve onun zahiriliğini Endülüs-Emevi hilafeti

⁴⁸⁴ Ebu Rabi, **a.g.e.**, ss. 356-357.

⁴⁸⁵ el-Câbirî, **Arap İslam Aklının Oluşumu**, s. 338.

⁴⁸⁶ Câbirî'nin de belirttiği üzere Endülüs'ün yaygın mezhebi Malikîlik'tir. **a.g.e.**, s. 338.

gelecek için bir kültür projesi olarak üstlenmiştir.⁴⁸⁷ Câbirî'nin Arap/İslam kültürünün analizini bir ideolojik kurgunun üzerine oturttuğunu söylemek mümkündür. Endülüs/Fas tecrübesinin hem yapılanma ve hem de kendini tahkim sürecini izah etmede bu ideolojik kurguya referansla yaptığını söyleyebiliriz. Zira Câbirî'ye göre, İbn-i Hazm'ın hem ideolojik kapsamlı hem de Arap/İslam kültürünün içine düştüğü ifade edilen krizden çıkışı hedefleyen kültürel projesi, hermetik irfâncılığı tamamen dışlayarak felsefi boyutta beyân ile burhân arasındaki ilişkileri düzenleyen fikri bir projedir. Söz konusu projede İbn-i Hazm tedvin döneminde imam-ı Şafii tarafından kaynakları belirlenen ve daha sonrasının donuklaşıp durağanlaşmasına sebep olan usûl ilmini, başlangıç noktasına geri döndürme teşebbüsüne akli delillerin ispatı ile başlamıştır.⁴⁸⁸

Câbirî'ye göre İbn-i Hazm, Arap/İslam kültüründe yeni bir eleştiri dönemi başlattığını düşündüğü kültürel projeye yeni bir metodoloji geliştirmekle işe başlamıştır. İbn-i Hazm'ın metodu dünya görüşü ve metot olarak hem irfânı dışlamayı hem de metot ve önermeleri açısından kelam, fıkıh ve nahiv âlimlerinin eleştirilerini içermekte ve yeni bir yapılanmayı hedef almaktadır. Bu yeniden yapılanma girişiminde İbn-i Hazm, hem akide alanında hem de fıkıhta tümünden gelim (cami kıyas) ve tüme varımı kullanarak ve aynı zamanda çağının bilimini (Aristoteles fiziği) benimseyerek yeni bir entelektüel beyânî dünya görüşü inşa etmeyi hedefler. Bu metot beyânın bürhan üzerinde temellendiği ve irfânın tamamen dışlandığı bir metottur.⁴⁸⁹ Câbirî için İbn-i Hazm'ın fıkıh usulünün hangi konularda farklılaştığından ziyade, onun usulünde aradığı şey rasyonalizmin temelini oluşturacak unsurları bulabilmek ve çağdaş dönem için onun tasarlamış olduğu din-kültür ilişkisinin temelini oluşturabilmektir. Câbirî'nin İbn-i Hazm'da bulmayı umduğu şey, düşüncenin merkezine koyduğu ve evrensel aklın ilkelerinin belirginleştiğini düşündüğü Aristoteles mantığının izleridir.

Câbirî'ye göre, İbn-i Hazm'ın bu yeni epistemolojik paradigma oluşturma projesi İbn-i Rüşt, İbn-i Haldun ve Şatıbî'de zirveye ulaştırmıştır ki, Câbirî bunları

⁴⁸⁷ A.g.e., ss. 353-354, **Arap/İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, s. 634.

⁴⁸⁸ İbn-i Hazm'ın fıkıh usulünün İmam-ı Şafii'den farklı yönleri için bkz., el-Câbirî, **Arap/İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, s. 635.

⁴⁸⁹ el-Câbirî, **Arap/İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, s. 652.

Arap/İslam kültürünün rasyonalizminin zirveleri olarak tanımlar. İbn-i Rüşd felsefe alanında Arap aklının zirvesi, İbn-i Haldun Arap/İslam kültür tarihinin sosyal-siyasal alandaki zirvesi, Şatıbî ise Arap aklının fıkıh usulü alanında ulaştığı zirvedir. Câbirî'ye göre epistemolojik açıdan bakıldığında bu üçünü birleştiren unsur aynı seviyede rasyonalist bir olgunluk içinde olmalarıdır.⁴⁹⁰ Câbirî bu üç şahsın beyânı burhân üzerine temellendirme hususunda epistemolojik bir atılımı gerçekleştirdikleri düşüncesindedir.

Câbirî'nin bu kurgusunu İbn-i Rüşd üzerinden değerlendirecek olursak, ona göre, İbn-i Rüşd İbn-i Hazm'ın söylemini aşmıştır. İbn-i Rüşd'ün beyân-bûrhan ilişkisindeki söylemi, genel itibarıyla din ile felsefeyi birbirinden bağımsız iki farklı yapı olarak görmektedir. Şayet din ile felsefenin herhangi birinin doğrulanması isteniyorsa bunun için yapılacak şey her ikisi için de doğrulanmanın kendi içlerinde aranması olmalıdır.⁴⁹¹ İbn-i Rüşd'ün sisteminde beyân-burhân ilişkisi olaylara akılcı ve gerçekçi bir şekilde, yani dini ve felsefi vakıayı, vakıanın verilerini göz önünde bulundurarak ele aldığından dolayı, daha önce benzeri olmayan bir yeniden düzenleme çabası anlamına gelmektedir.⁴⁹² O söz konusu ilim adamlarının bu epistemolojik projelerini Arap/İslam kültüründe daha önce görülmemiş orijinal bir çaba olarak değerlendirir. Onların bu çabaları rasyonalist eleştiriye dayalı epistemolojik bir atılımın gerçekleşmesini amaçlamıştır. Onlar daha önce Arap/İslam kültüründe mevcut olmayan tümeller fikrine dayalı olarak tümünden gelim, tüme varım ve delil dedikleri iki öncülünden meydana gelen burhânî kıyası (zorunluluk ilkesi) kullanmak suretiyle, bu epistemolojik atılımı gerçekleştirmek istemişlerdir.⁴⁹³

⁴⁹⁰ **A.g.e.**, s. 655.

⁴⁹¹ Burada aranan şey, mantıki tutarlılıktan ziyade söylem olarak kendi içinde tutarlı olmaktır. Öyleyse bir bilgiyi tutarlı ve makul kılan evrensel ilkelerden ziyade içinde geliştiği paradigmadır. Belli bir topluluğun üyeleri tarafından paylaşılan inanç, değer ve teknikler model yahut örnek olarak kullanılan bir çözümleme modeli olarak işlev görürler. Öyleyse model olarak işleyen paradigma topluluklara göre farklılık gösterebilirler. Kuhn, **a.g.e.**, ss. 177-178.

⁴⁹² Burada Câbirî'nin arzuladığı din ile felsefenin ayrışması, bilimsel çalışmalara dini perspektiften bakılmamasıdır. Eğer lafız merkezli bir dini algılayış esas alınırsa süreklilik ve zorunluluk gibi Cabiri'nin bilimsel gelişmelere neden olduğunu düşündüğü ilkeler engellemiş olacaktır. Ona göre metinlerin lafız merkezli anlaşılması bilimsel bakış açısı ile çatışan unsuru oluşturmaktadır. el-Câbirî, **Arap İslam Aklının Oluşumu**, ss. 363-369.

⁴⁹³ el-Câbirî, **Arap/İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, s. 666.

Şatıbî ise İbn-i Hazm ve İbn-i Rüşt'ün metodolojik adımlarını kullanarak usulde yeni bir söylem inşa etmek için ortaya çıkmıştır.⁴⁹⁴ Fıkıh usulünde Şatıbî'nin inşa etmeye çalıştığı bu metodolojik yöntemi Câbirî'nin, tedvin sırasında imam-ı Şafii'nin usul ilmi için koyduğu ve Arap/İslam aklı için konulmuş kurallar olarak işlev görmüş ve bunun neticesinde de söz konusu aklın donuklaşıp durağanlaşmasına neden olduğunu düşündüğü kuralların, rasyonalizm merkezli yeniden inşası olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Câbirî için Şatıbî'nin bu yeni usul inşası Arap rasyonalizminin yeniden kazanılmasının imkânı anlamına gelmektedir.

Câbirî, çağdaş Arap dünyasında rasyonalizm merkezli yeni bir Arap rönesansının gerçekleştirilmesi projesindeki din-kültür ilişkisinin zeminini Şatıbî'nin usulünde görür. O Şatıbî'nin fıkıh usulünü Arap/İslam kültüründeki doğu tecrübesinden tam bir kopuş olarak değerlendirir. Ona göre Şatıbî'yi yenilikçi ve orijinal kılan şey, metodunu üç aşamalı bir süreci ihtiva inşa etmesidir. İlk iki adım Şatıbî'nin kendisinden önce İbn-i Rüşt ve İbn-i Hazm tarafından kullanılan tümden gelim (veya cami kıyas) ile tüme varım metotları, üçüncüsü ise özellikle İbn-i Rüşt'ün kullanmış olduğu şeriatın külli maksadı (makâsıdu's-Şeria) dır. Bu üç unsuru kullanmak suretiyle Şatıbî yeni bir söylem inşa etmek çabası gütmüştür. Onun söylemi, her şer'i delilin birincisi duyular, akıl ya da akıl yürütme ile zaruri olarak sabit olan nazari/zorunlu öncül, ikincisi nakli öncül olan iki öncül üzerine kuruludur.⁴⁹⁵

Bu ilkelerden ilki, Câbirî'nin din-kültür ilişkisine yönelik, bilimsel ilkelerden olan ve nedensel ardışıklıkları sağlayan devamlılık, süreklilik ve kesinlik ilkesi ile şeriatın maksatları arasında bir ilişki kurmak suretiyle, dini, modern algılayış çerçevesinde biçimlendirecek bir yöntemin zemini olduğunu söyleyebiliriz. O bu ilkelerden ilkini rasyonel düşünmenin zorunlu ilkesi olarak kabul eder ve Arap rasyonalizminin gerçekleşme imkânını potansiyel olarak mümkün kılacak unsur olarak

⁴⁹⁴ el-Câbirî, **Arap/İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, s. 667.

⁴⁹⁵ **A.g.e.**, s.667. Şatıbî'nin fikhi söyleminin bir diğer unsurunu ise tüme varım oluşturmaktadır. Bununla şeriatın külli esaslarını ortaya çıkarmayı hedefler. Geniş bilgi için bkz. **a.g.e.**, s.667. vd. şer'i delilin iki öncüle dayandırılması metodundan hareketle mantıkçıların tenakuz veya akis gibi konuların veya tümevarımsal kıyasın şekilleri hakkında tespit ettikleri şeyleri şer'i delillere tatbik edilmesi gerekeceği hükmüne dikkat çeker. Bu Câbirî'nin kurgusal seçmeciliğini ortaya koyan ve söylemek istediğini başkası üzerinden söylemesine örnek oluşturmaktadır. Detaylı bilgi için bk. El-Câbirî, **a.g.e.**, ss. 633-705.

görür. Diğerini ise, dinin birtakım ilke ve kurallarının tarihsel tecrübeye yaşanmış şekliyle modernleşmeyle çelişen unsurlarından kurtulmak imkânı sağlayacak prensip olarak değerlendirir. Bu prensipleri (bilimsel rasyonalite ve kapitalizm) gerçekleştirmenin zorunlu ilkeleri olarak algılayan Câbirî, yeniden yapılanmayı uyanışçı liberallerin gelenekten tamamen kopmayı, onu dışlamayı ve tam bir Batılılaşmayı önerenlerin yaklaşımlarından ayrıldığı noktalar olarak değerlendirebiliriz. Bu ilkeler çerçevesinde oluşturulacak olan yeniden inşa projesi, tarihsel tecrübeye görülen lafız merkezli algının aşılmasını, sağladığı gibi, dini metinlerin sürekli kendisine referansla gerçekleştiren bir düşünme biçiminden kurtulmasının imkânını da sağlayacaktır. Câbirî bu çabasının zeminini geçmişin kültürel birikiminden Endülüs tecrübesi olarak tanımladığı ve beyânın burhân üzerine yeniden inşası olarak isimlendirdiği tecrübeye bulur. Ona göre, Endülüs tecrübesi rasyonalitenin evrensel ilkelerinin fark edildiği bir dönem olmasına rağmen, İbn-i Hazm ile başlayıp İbn-i Rüşd ile zirveye ulaştığı halde akamete uğramış ve Arap dünyasında yankı bulamamış, ancak Batıda hayat bulma imkânına sahip olmuş bir süreçtir.⁴⁹⁶

Modern anlamdaki bireyin merkeze alındığı bu düşüncede bireyin her şeye düzen vermesine ve her türlü problem için çözümler üretmesine duyulan güven söz konusudur. Arap aklının modernleşmesini ve İslam düşüncesinin yenilenmesini amaçlayan yeniden yapılanma çabasını Câbirî “içerden yenilenme”⁴⁹⁷ şeklinde tanımlar. Bu proje, modern prensiplerin belirleyici olduğu, fakat yine de köklerinin geçmişte arandığı bir projedir. Söz konusu yaklaşım tarzında Câbirî bu kültürün bireyi olarak konuşur, fakat Câbirî’nin böyle bir söylem biçiminin inşasında, onun anlamına yönelik bir hesaplaş içerisinde olup olmadığının sorgulanması gerekmektedir. Zira Câbirî’nin bu algılayışın, modern algılamalar çerçevesinde tarihin yeniden yazımı veya bunun geçmişe bir giydirme çabası anlamına geleceği ihtimalini de bünyesinde taşımaktadır. Câbirî’nin bu çabasını, aslında kendisi de tarihsel olan, bir algılamamanın meşrulaştırılması için geçmişin yeniden yazımı olarak nitelemek mümkündür.

⁴⁹⁶ el-Câbirî, **Arap/İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, s. 370.

⁴⁹⁷ Câbirî’nin İstanbul konuşmasının tam metnin. Bu metne aşağıdaki internet adresinden ulaşmak mümkündür, http://akinan.net/index.php?option=com_newsfeeds&Itemid=7

Sonuç olarak, kısaca ifade etmek gerekirse, Arap/İslam kültür tarihinin yeniden inşası üç aşamalı bir çaba gerektirmektedir. İlk olarak, geçmişin otoritesinden (ki bunlar lafzın otoritesi, asl'ın otoritesi ve tecviz prensibinden) kurtulmak, ikincileyin, kültürel tarihimizde gelişme aşamaları ile irtibat kurmak (bu da din-felsefe, akıl-nakil arasındaki ilişkiyi yenileme ki, bu İbn-i Rüşd, Şatıbî ve İbn-i Haldun aracılığı ile olacaktır), üçüncü ve son aşamada rasyonel bir Arap (islam) rönesansını gerçekleştirmektir. İlk ikisinin değerlendirmesini ele aldık son aşama olarak ise, onun Arap aklının yenilenmesi projesini değerlendirmeye geçebiliriz.

B- ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM: SAF AKLIN İNŞASI MI YOKSA AYDINLANMA MİTOSU MU?

Câbirî'nin bir Arap/İslam rönesansını hedeflediğini, bunun imkânını sorguladığını ifade etmiştik. Onun Arap rasyonalizminin gerçekleşebileceğine yönelik bir ön kabulünün olduğu söylenebilir. Zira Ebu Rabi'nin de ifade ettiği üzere Câbirî'nin, Arap rasyonalizmi ile Arap dünyasının bilimsel devrim arasında bağlantının gerçekleştirilebileceğine yönelik umudu katidir.⁴⁹⁸ Bu bağlamda Câbirî modernitenin ön kabullerini de benimsemektedir.⁴⁹⁹ Daha önce de ifade ettiğimiz üzere, modernitenin söz konusu ön kabullerini benimsemesine rağmen, Avrupa modernitesinin Arap dünyasında zor ve şiddet yoluyla empoze edilmesine karşı argümanlar geliştirmiştir. Fakat aynı şekilde Câbirî sömürgecilik süreciyle birlikte modernitenin zor ve şiddet yoluyla empoze edilmeye çalışılmasının Arap dünyası için pozitif etkisinden de bahseder. On dokuzuncu yüzyılda birçok Arap ülkesinde yapılan emperyalist müdahale, sarsıcı bir deneyim olmasına rağmen, Arap/İslam kültürünün içinde barındırdığı donuklaşmış, durağan ve sürekli tekrar edilen bütün düşünme biçimlerinde köklü bir metodolojik kopuşun gerektiğini açığa çıkaran bir bağlam meydana getirmiştir.

Zira Arap/İslam kültürü, tedvin döneminin kültürel belirleyiciliğinin devam ettiği bir süreci yaşamayı sürdürmektedir. Tedvin öncesi Arap/İslam toplumunda, özellikle ictihat alanında, akıl için konulan kurallar olmadığından dolayı, akıl serbest işleme imkânı bulmuştur. Tedvin asrına gelindiğinde ise, aklın işleyişi için konulan

⁴⁹⁸ Ebu Rabi, **a.g.e.**, s.381.

⁴⁹⁹ el-Câbirî, **Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma**, s. 187.

kurallar, içinde bulunduğu çağ itibariyle yüksek bir rasyonellik özelliği taşımasına rağmen, kendisinden sonraki devirlerde kültürü üreten akıl için konulan yasalar halini almasından dolayı, kendisinden sonraki devirlerin donuklaşmasına ve durağanlaşmasına neden olmuştur. Kısaca ifade etmek gerekirse, oluşturulmuş akıl oluşturucu aklın belirleyicisi konumuna gelmiştir. Öyleyse Câbirî için Arap/İslam kültürünün yeniden yapılandırılması probleminin özünü, saf aklın Arap/İslam kültürü içinde yeniden keşfini gerçekleştirmek şeklinde ifade etmek mümkündür. İçinde bulunduğumuz çağda yeniden uyanış hareketlerinin fark edemediği unsur, Câbirî'nin oluşturucu akıl olarak nitelediği saf aklın keşfinin nasıl mümkün olduğudur.⁵⁰⁰

Câbirî'nin oluşturucu ve oluşturulmuş akıl⁵⁰¹ ayrımında temeyyüz eden oluşturucu aklın, tüm insanlarda ortak ve tarih-toplum dışı temelleri olan, felsefi anlamda rasyonalistlerin, özelde ise Kant'ın saf aklına ve insanlarda doğuştan var olduğu kabul edilen evrensel akla tekabül ettiğini görmekteyiz.⁵⁰² 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.⁵⁰³ Fakat aklın tarihselliğine vurgu yoluyla ve oluşturulmuş akıl tanımlamasında belirttiği üzere, oluşturulmuş ve oluşturucu akıl arasındaki ilişkinin dönemsel etkinliği çağdaş Arap akli için bir problem teşkil etmektedir.

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, onun düşüncesinde çağdaş Arap akli için açmaz oluşturan şey, oluşturucu aklın her hangi bir tarihsel döneme tekabül eden oluşturulmuş aklın belirleyiciliğinden kurtulamayıdır. Bir başka ifade ile ifade etmek

⁵⁰⁰ Geniş bilgi için bkz. el-Câbirî, **a.g.e.**, ss. 35-47.

⁵⁰¹ Câbirî, akli Lalende'ye referansla, oluşturucu veya fail akıl ve oluşturulmuş veya egemen akıl olarak ikiye ayırarak analizinde kullanmakta, oluşturucu akli düşüncenin araştırma ve inceleme yaparken gerçekleştirdiği, kavramlar bulan ve ilkeler koyan zihni faaliyet, başka bir ifade ile insandaki, varlıklar arasındaki ilişkilerden, herkes tarafından aynı kabul edilen, kültürel ve determinist ilkeleri çıkarsayabilme yetisi, oluşturulmuş akıl ise; çıkarsamalarımızda dayandığımız kural ve ilkelerin toplamı olarak tanımlanmaktadır. Oluşturulmuş aklın ilkeleri değişmez gibi görünmelerine karşın çağlar içinde farklılaşmalar arz ederler. El-Câbirî, **Arap İslam Aklının Oluşumu**, s. 18.

⁵⁰² **A.g.e.**, s. 18.

⁵⁰³ **A.g.e.**, s. 29.

gerekirse, oluşturucu aklın oluşturulmuş akılda belirleyici olamayışıdır. Câbirî d şncesinde her ne kadar özü itibariyle evrensel olan oluşturucu akıl, zihinsel faaliyette bulunurken belli ilke ve kurallardan, onun ifadesiyle aktarmak gerekirse, oluşturulmuş akıldan hareket etmekteyse de⁵⁰⁴, yine de oluşturulmuş aklın söz konusu etkisi oluşturucu aklın evrenselliğini engelleyen bir unsur değildir. Fakat Câbirî'nin evrensel akıl yaklaşımının ardında taşıdığı felsefi problemlerin hiç de eleştirilerden azade olmadığını söyleyebiliriz.

Zira özellikle zaman dışı, tarih dışı bir öngörü/kavrama yetisi olarak insan fikrine karşı çıkan hermeneutik anlama teorileri, asla zaman dışı anlamının/kavramanın gerçekleşemeyeceği, dilin ve tarihin her durumda anlamının hem şartları hem de sınırlarını oluşturduğunu savunurlar.⁵⁰⁵ Câbirî Arap aklı tanımlamasıyla ve yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, oluşturucu aklın oluşturulmuş akılla ilişkisine yönelik yaklaşımıyla, aklın tarih ve toplum dışı tasarımlanışına yönelik eleştirilere karşı durmayı hedeflese bile, yine de, onun söz konusu eleştirilerle net bir yüzleşme sürecine girmediğini söylemek mümkündür. Câbirî'nin akla yönelik söz konusu yaklaşımının tam da özcülüğe düştüğü ve Aydınlanmanın akıl projesiyle örtüştüğü noktayı bu yaklaşımında bulmak mümkündür.

Zira Aydınlanmanın akıl projesi, insan zihnini kuşatan putlardan arındırmak suretiyle, insanı akıl dışılığın vesayetinden ve kesinliğe engel olan her şeyden kurtarmayı, tarih ve kültürün ötesinde olduğu düşünülen kesin ve gerçek olana, dolayısıyla ezeli ve ebedi olana ulaşmayı hedefler.⁵⁰⁶ Benzer bir biçimde, insanların belirli bir zamana ve mek na ait çarpıtma ve önyargılardan arınmak suretiyle, hakikate ulaşabilmelerinin mümkün olduğunu varsayan Aydınlanmacı perspektif, tarihsel, kültürel belirsizliklerden azade ve tarih dışı/tarih üstü bir insan doğası bulmaya çabalayan karakteriyle, sosyal bilimlere de ezeli-ebedi bir öz arayışı dikte etmiştir.⁵⁰⁷ Dolayısıyla Câbirî'nin oluşturucu ve oluşturulmuş akıl ayırımının böyle bir kabulü içerdiğini söylemek mümkündür. Câbirî tedvin dönemiyle birlikte akıl için oluşturulan

⁵⁰⁴ A.g.e., s. 22.

⁵⁰⁵ Wachterhauser, Brice R., "Anlamada Tarih ve Dil", **İnsan Bilimlerine Prologomena**, Derleyen ve ev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002, ss. 209-210.

⁵⁰⁶ Hekman, a.g.e., s. 16

⁵⁰⁷ A.g.e., s. 17

kuralları, akıl için putlar olarak nitelemese de, onları bilimsel bilginin, Aydınlanmanın, (saf aklın tezahürü) dolayısıyla da, modernleşmenin ortaya çıkışını engelleyen kurallar olarak görmesiyle bağlantılı olduğunu söyleyebiliriz.

Doğa bilimlerinde meydana gelen (olağan üstü) gelişmelerin Aydınlanmanın bir sonucu olarak görüldüğünü düşünürsek,⁵⁰⁸ Câbirî'nin, Aydınlanmanın doğa bilimlerinde ortaya çıkardığı bu olağan üstü başarıların gölgesinde ve Avrupa'nın bilimsel ve teknolojik devrimlerinin ardındaki rasyonel temelli ilişki çerçevesinde düşünmek suretiyle, Arap/İslam kültüründe de böyle bir sonuca ulaşmanın imkânını aradığı açıktır.

Aydınlanma ve modernleşme arasında organik bir ilişki olduğunu düşünen Câbirî,⁵⁰⁹ Aydınlanmanın modernleşmeye ulaştıracağı kanısındadır. Gerçi sosyolojide zamansal olarak öncelik ve sonralık ilişkisinde modernleşmeye bir öncelik verilmiş olsa da, Câbirî her ikisi arasındaki ilişkiyi zamansallık bağlamında ele almaktan ziyade, nihayetinde modernleşme ile sonuçlanma anlamıyla değerlendirmektedir.

Geleneksel toplumların modern toplumlara dönüştükleri ve reformasyon, Rönesans, modern devletin doğuşu, bilimsel ve sanayi devrimlerinin yanı sıra, kitle toplumlarının ortaya çıkışı gibi hususları muhtevasında barındıran bir süreç gönderimde bulunan modernleşme, on yedinci yüzyıldan başlayarak yaklaşık iki yüzyıl süren bir dönüşümü tanımlar.⁵¹⁰ Zamansal olarak modernleşme sürecinin daha sonraki aşaması ya da modernleşmenin bir sonucu olarak değerlendirilen Aydınlanma ise, on sekizinci. Yüzyıl da Fransa'da ortaya çıkan seçkin bir entelektüel hareketi tanımlar.⁵¹¹ Ortaya çıkan bu entelektüel harekete göre insanlığın sefaleti cehalet ve batıl inançların bir sonucudur. İnsanlığı içine düştüğü bu cehalet ve dolayısıyla sefalet sürecinden ancak akıl ve bilimin hurafeleri ve batıl inançları ortadan kaldırması -ki Aydınlanmadaki akıl ve bilimin bu etkenleri ortadan kaldıracağına yönelik kesin bir inanç söz konusudur- kurtaracaktır. Geleneksel toplumlar özü itibariyle söz konusu nitelikleri barındırdıklarından dolayı bozukturlar ve dolayısıyla da insani özgürlük, mutluluk ve

⁵⁰⁸ A.g.e., s. 16.

⁵⁰⁹ Ebu rabi, a.g.e., s.381.

⁵¹⁰ Hollinger, a.g.e., s. 10

⁵¹¹ Alman, Fransız, İskoç, İngiliz Aydınlanmaları olduğu gibi, Aydınlanma homojen bir karaktere de sahip değildir. Bununla birlikte, Aydınlanmanın, özellikle başlangıç motivasyonu dikkate alındığında, söz konusu ortak özellikler ekseninde tanımlanması mümkündür. Geniş bilgi için bkz. Copleston, Frderick, **Fesefe Tarihi: Aydınlanma**, çev. Aziz Yardımlı, c. 6, İdea yayınları, İstanbul 1988

ilerlemenin önünde engel oluşturmaktadırlar.⁵¹² Bu nedenle insani özgürleşimin, mutluluğun ve ilerlemenin gerçekleşebilmesi geleneksel toplumların, modern dönüşümü yaşamasıyla mümkündür.

Câbirî Arap/İslam özelinde ise, geleneksel İslam toplumlarının sahip oldukları inançları tamamıyla hurafe ve batıl inançlar olarak tanımlamamakla birlikte, tarihsel ve zamansal olarak belirli bir tarihsel döneme ait olan bir kavrayışı benimsemeleri nedeniyle, özü itibariyle rasyonel nitelikteki İslam vahyinin rasyonel niteliğinin tezahür edişini engellediklerini ve İslam'ın rasyonel potansiyelinin kavranmasına engel teşkil ettiklerini düşünür.⁵¹³ Söz konusu değerlendirmeye daha önce değinmiştik. Fakat yeri gelmişken ifade edilmelidir ki, bu tarihsel bağlama ait kavrayışın zamanımızın rasyonel niteliği çerçevesinde revize etmek gerekmektedir. Bu anlayış çerçevesinde Câbirî Arap/İslam kültüründeki akıl algılaması ile Avrupa aklının karşılaştırmasını yapmak suretiyle ikisi arasındaki nitelik farkını ortaya koymaya çalışır.

Batı'nın rönesansını Yunan felsefesinin rasyonalist karakteriyle ilişkilendiren Câbirî, söz konusu felsefenin rasyonalist karakterinin ilerlemeye sebep olduğu düşüncesiyle, Arap aklında değiştirilmesi gereken şeyi de ortaya koyar. Onun bu kıyaslamasında her iki akla da niteliğini kazandıran unsur objeleri ile alakalıdır. Onların zihinsel aktivitelerinin ilişki kurduğu objelerinin farklılığı akıl için ortaya çıkan kuralların farklılaşmasına sebep olmuştur. Ona göre, Grek-Avrupa aklının gelişim çizgisine bakıldığında, birincisi akıl ve tabiat ilişkisinin doğrudan biri ilişki olarak görüldüğü, diğeri ise aklın tabiatı yorumlama ve sınırlarını keşfetme gücüne inanıldığı ve dolayısıyla da, ilişkilerin bir ucu akıl diğeri ucu da tabiat olan bir yörüngede gerçekleşen yapısal bir temelde yükseldiği görülmektedir. Gerek-Batı düşüncesindeki bu akıl ve tabiat dualitesi epistemolojik olarak aklın rasyonalist bir inşasına dönüşmüştür. Oysaki Arap/İslam aklına niteliğini veren ilişkilerin, Allah-insan-tabiatın oluşun üç kutuplu ilişkide temellendiği görülür. Bu farklılık ise, Yunan kültürü ve modern Batı düşüncesinde aklın araçsallığı, Arap düşüncesinde ise aklın davranışsal oluşu sonucunu doğurmuştur. Arap/İslam kültüründe akıl değerler sistemiyle, yani suje ve onun vicdani

⁵¹² Hollinger, a.g.e., 11

⁵¹³ Bkz., el-Câbirî, **Arap/İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, s. 325.

halleriyle, Batı düşünce ve kültüründe ise obje ile alakalıdır. Kısaca ifade etmek gerekirse, Arap akli normatif, Grek-Batı akli ise objektiftir.⁵¹⁴

Câbirî modernleşme ve Yunan felsefesinin rasyonalist karakteri ile kurduğu ilişki sebebiyle, ilerleme için Arap/İslam kültürünün ve ona ait aklın revize edilmesi ve yeni bir inşasını gerekli görmektedir. Zira ona göre çağın en belirgin niteliği akıldır ve çağımız eylem olarak da akli öncelemektir. Her şeyin düzenli yapılması suretiyle şans faktörünün en aza indirildiği ve öngörülebilir tarzda ele alındığı rasyonalizm çağı, aklın tarihselliği, bağlamında bunu gerekli kılmaktadır. Yani çağın gerekleri doğrultusunda Arap/İslam akli ve kültürünün yeniden inşası zorunludur.⁵¹⁵

1. Epistemolojik Bir Paradigma Olarak Din-Kültür İlişkisinin Çağdaş İnşası

Modern zamanlarda ve modern ihtiyaçları karşılayacak tarzda din-kültür ilişkisinin ne şekilde ele alınması gerektiğine yönelik Câbirî'nin yaklaşımını çözümlenmek için öncelikli olarak onun çağı nasıl ve hangi nitelikleriyle tanımlamaya tabi tuttuğunu irdelemek gerekmektedir. Zira onun yaklaşımında belirleyici olan, bilgi, bilim ve bilimsel kültürüdür. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, ona göre içinde bulunduğumuz çağa niteliğini veren rasyonalitenin belirleyiciliğidir. Bu ön kabul gereği onun aklın eylemini Batılı anlamdaki rasyonel olan doğrultusunda kavradığını daha önce belirtmiştik. Câbirî İslam toplumunun (Arap ya da Arap/İslam) global sistemin parçası olduğu gerçeğiyle, Müslüman Arapların varlıklarını, bu sistem içinde mümkün kılabilmelerinin ve özelliklerini koruyabilmelerinin yegane yolu olarak bu sisteme niteliğini veren mantıkla uyum içinde hareket etmekte görür.⁵¹⁶ İçinde yaşadığımız çağdaş uygarlığın mantığının rasyonalite ve eleştirel yaklaşım tarafından şekillendirildiği göz önüne tutulduğunda, bu mantığın İslam toplumunun tarihsel deneyimini şekillendiren zihniyetten hayli farklı olduğu görülecektir.

Ona göre, ekonomik ve siyasal ilişkilerin rasyonellik, doğa, tarih, toplum, düşünce, kültür ve ideolojilerin eleştirelilik tarafından şekillendiği çağdaş uygarlığın mantığının, İslam toplumunun tarihsel deneyimini şekillendiren “selefi salihin’in” erdemli toplumuna dayanak teşkil eden, fani olmasına bağlı olarak gerçek ve kalıcı

⁵¹⁴ Geniş bilgi için bakınız, el-Câbirî, **Arap İslam Aklının Oluşumu**, ss. 31-35.

⁵¹⁵ el-Câbirî, **Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma**, s. 36,37.

⁵¹⁶ **A.g.e.**, s. 43.

hayata geçiş için bir köprü olarak görülen dünya tasavvurunun mantığına aykırı olduğu açıktır. Bu mantık tarihsel bağlamında oldukça değerli bir düşünme biçimi olmasına rağmen, bilim, teknik ve ideolojinin belirleyici olduğu günümüz dünyasında fonksiyonelliğini yitirmiştir. Geçmişte Müslümanların tarihsel tecrübelerini şekillendiren düşünce biçimi artık bireysel ahlak ve takvaya dayalı yaşam biçiminin kaynağı olarak kalmalıdır. Ahlakın ötesindeki hayatın gelişim ve güç dengeleri için ise, çağa şeklini veren rasyonalite ve eleştirel mantığın benimsenmesi gereklidir.⁵¹⁷

Fakat Câbirî çağa niteliğini kazandıran rasyonalitenin Arap/İslam kültürü içinde tamamen dışlandığı iddiasında değildir. Onun kültürel mirasla nasıl bir ilişkinin kurulması gerektiği yönünde ileri sürmüş olduğu ilkeye bakılırsa görülecektir ki, Câbirî, rasyonalitenin Arap/İslam kültüründe dışlanmasından ziyade, Arap/İslam kültürünün rasyonel karakteri ile ilişkinin koparılmış olmasından ve sonuç itibarıyla de çağdaş bilimsel ve teknolojik devrimlere ulaşmayı engelleyen unsurlardan kültürel mirası ayıklamak suretiyle, ilişki kurmayı arzuladığı görülür. Arap/İslam kültürüne bakıldığında onda yaşanan ilerleme problemi söz konusu rasyonellikle koparılan ilişkiyi ortaya koymaktadır. Onun düşüncesinde, Arap/İslam kültüründe rasyonalite ile ilişkilerin koparılması, gerçekte Aristoteles mantığının etkisini yitirmesi ile doğrudan bağlantılıdır. Arap ilimlerinin teşekkül ve gelişim sürecine bakıldığında, bu belirleyici etkinin kaybedilişini tespit etmek mümkündür. Kindî, Farabî, İbn-i Sina İbn-i Bâcce, İbn-i Tufeyl, İbn-i Rüşd'ün matematik ve tabiat bilimlerine bakıldığında, bu bilimlerin Aristoteles mantığı dâhilinde ele alındığı görülecektir. Fakat bu sistem, bütünlüğünü kaçırıp kurucu ilkeleri ile birlikte kendi içine kapandığı ve Allah-evren-insan ile ilgili metafizik bir sisteme dönüştüğünden dolayı, Aristoteles mantığı bu sistem içindeki bağımsızlığını kaybetmiş ve metafizik bir sisteme mahkûm hale gelmiştir. Aristoteles mantığının bilimsel fonksiyonunu yitirmesi sebebiyle de, söz konusu bilimsel etkinlik ilerleme ve gelişme probleminin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.⁵¹⁸ Arap/İslam kültüründe Aristoteles mantığının etkisini yitirmesi, Arap aklının dayandığı dini otoritenin Aristoteles mantığına gereksinim duymayan bir sistem olarak algılanması nedeniyledir.

⁵¹⁷ el-Câbirî, **Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma**, s. 43.

⁵¹⁸ el-Câbirî, **Arap İslam Aklının Oluşumu**, ss. 390-391.

Öyleyse Câbirî'nin çağdaş dünyada Arap/İslam kültürünün yeniden inşasının, rasyonalite ile olması gereken ilişkisini yeniden keşfetmek suretiyle, epistemolojik bir paradigma tesis etmenin gerekliliğine inandığını söyleyebiliriz. Câbirî'nin, bu ilişkinin kültürel mirasta tekabül ettiği tecrübeyi, Endülüs/Fas deneyimi olarak kavradığını daha önce ifade etmiştik. Câbirî'ye göre, Endülüs/Fas deneyimi için Aristoteles mantığı dini otoriteyi algılamada esas teşkil etmiş ve bu yolla dini rasyonalite ile sağlıklı ilişki kurulabilmiştir. Endülüs/Fas tecrübesi açısından Kur'ani beyân ile Aristotelyen akıl arasında her hangi bir çatışma olmadığı gibi, tam aksine bir örtüşme söz konusudur.⁵¹⁹

Ona göre, Endülüs/Fas tecrübesinin paradigmasında, epistemolojik bakımdan her türlü irrasyonalitenin yanı sıra Aristoteles mantığını dışlayan eksik rasyonalite türleri reddedilmiştir.⁵²⁰ Onun yerine, evrensel aklın kuralları olan mantık ilkelerini benimsemek suretiyle, bilgide akli ve deneysel tecrübeyi esas alan ve yalnızca bunları hakem tayin eden (rasyonalitenin belirleyici olduğu) bir paradigma inşa edilmiştir. Endülüs/Fas tecrübesi yakini aklın ve duyuların gerektirdikleri ve yakini ve temel duyulara dayanan önermeler üzerinde epistemolojik bir paradigmayı inşa etmiştir.⁵²¹ Câbirî'nin İbn-i Hazm özelindeki değerlendirmeleri bağlamında ifade edilirse, bu paradigma bilgide evrensel aklın hakemliğini mümkün görmekte, sağlıklı bir bilgi için mantık kuralları ve sağlıklı istidlal şartlarına uyumlu olma şartını benimsemektedir.⁵²² Câbirî'nin burada İbn-i Hazm'ın yakini akıl tanımlamasını, evrensel akıl olarak nitelendirdiği Aristoteles ve duyusal tecrübe kavrayışını da, emprisistlerin, bilginin kaynağını duyular olarak görmesiyle özdeşleştirmek suretiyle, kesin ve doğru bilginin elde edilebileceği doğru ve çağdaş bir paradigmanın, bu esaslar üzerine kurulması gerektiğini düşündüğü söylenebilir. Yani bir başka şekilde ifade etmek gerekirse, Câbirî, çağdaş bilimsel paradigmanın, Arap/İslam kültürünün Batı tecrübesi olan Endülüs/Fas deneyimi göz önüne alındığında hiç de yabancı olmadığı görüşündedir.

⁵¹⁹ el-Câbirî, **Arap İslam Aklının Oluşumu**, s. 346.

⁵²⁰ Câbirî'nin eksik rasyonalite ve irrasyonalite olarak değerlendirdiği Eş'ari'ler ve diğerlerinin savunduğu rasyonalizm, şii ve sufi irfânı, keşf, iman ve ilham görüşüyle Şafii kıyasının cüz'ün cüz'le kıyası'dır.

⁵²¹ Geniş bilgi için bakınız, el-Câbirî, **a.g.e.**, ss. 343-353.

⁵²² Geniş bilgi için bakınız, el-Câbirî, **a.g.e.**, ss. 352-353.

Câbirî'nin, kültürel mirasın Endülüs/Fas tecrübesinde temellerini bulduğu ideal epistemolojik paradigmanın doruk noktasında İbn-i Rüşt bulunmaktadır. O, İbn-i Rüşt'ü sadece rasyonalist karakterinden dolayı yüceltmez. Aynı zamanda İbn-i Rüşt ona göre, Arap/İslam kültürünün irrasyonel karaktere bürünmesine sebep olan tüm etkenlerden tam bir kopuşu da sağlamıştır.*⁵²³ Câbirî'nin zihnindeki ideal epistemolojik paradigma din ile felsefenin net bir şekilde ayrışmasını gerekli görmektedir. Bu ayrışmayı ise, İbn-Rüşt felsefesi temsil etmektedir. İbn- Rüşt bu ayrılığı net bir şekilde benimsemek suretiyle, kendi sistemini inşa etmiştir ki, onun sisteminde din ile felsefenin her ikisinin doğruluğunun bir bilgi olarak değerlendirilmesinin yapılabilmesi, onların doğruluklarının kendi içlerinden aranması zorunluluğunu doğurmaktadır. Burada aranan, öncüllerin doğruluk derecesinden ziyade akıl yürütme biçiminin doğruluk derecesidir.⁵²⁴ Söz konusu nitelikler üzerine inşa edilen paradigma (ki bürhanî paradigmadır) öncüllerden ve onlardan zorunlu olarak çıkan sonuçlardan oluşan bir akıl yürütmedir.⁵²⁵

Endülüs/Fas tecrübesinde eleştirel akıl ve rasyonaliteyi öne çıkaran yeni paradigma oluşturma projesi, gaibin şahide kıyası yerine, akıl yürütme ve tüme varıma, lafızların delaleti yerine makasıda, tecviz ve adet yerine sebepliliğe ve olguların sürekliliğine dayanan bir projedir.⁵²⁶ Bu yeni paradigma projesi, Câbirî'nin düşüncesinde, modern bilimsel paradigmayla büyük oranda örtüşen bir projedir.⁵²⁷ Potansiyel olarak Arap/İslam kültüründe modern bilimsel paradigma mevcut olmasına rağmen, ilerleme ve bilimsel gelişme probleminin Arap/İslam kültüründe ortaya çıkmasının nedeni, söz konusu projenin Arap dünyasında yankı bulamamış olmasındadır. Bu proje, Arap/İslam kültüründe yankı bulamamış olmasına rağmen,

⁵²³ Câbirî Arap/İslam kültürünü Doğu ve Batı olarak iki kısımda ele almaktadır. Endülüs/Fas tecrübesi Batıyı oluştururken diğerleri Doğu olarak değerlendirilmektedir. *Câbirî'nin tüm irrasyonel karakterleri Doğulu oluşla ilişkilendirmesine dikkat çekmek gerekmektedir. Onun zihninde aslında Doğunun irrasyonel karakteriyle temeyyüz ettiği, Batı'nın ise rasyonel karakteri temsil ettiği bir Doğu-Batı İslam'ı şeklinde bir ayrım olduğunu görmekteyiz. Bu konu hususunda tezimizin son kısmı olan "modernleşme mi yoksa self oryantalizasyonmu ?" bölümünde detaylı olarak değerlendirme yapılacaktır

⁵²⁴ el-Câbirî, **Arap İslam Aklının Oluşumu**, s. 369.

⁵²⁵ el-Câbirî, **Arap/İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, s. 687.

⁵²⁶ **A.g.e.**, s. 688.

⁵²⁷ Bkz. el-Câbirî, **Arap İslam Aklının Oluşumu**, ss. 363-700.

Batıda hayat bulabilmiştir.⁵²⁸ Batı'nın ilerleme ve bilimsel gelişme süreciyle Arap/İslam kültürünün potansiyel rasyonalitesi arasında organik bir ilişki kuran Câbirî'nin, şayet bu potansiyel ile Arap/İslam kültüründe sağlıklı bir ilişki kurulabilmiş olsaydı, Arap/İslam kültürünün içine düştüğü ilerleme ve bilimsellik problemiyle yüzleşmek durumunda kalınmayacağı düşüncesinde olduğunu söyleyebiliriz.

Din-kültür ilişkisinin Arap/İslam kültürünün mirasından arta kalan eleştirel ve rasyonel bakiye doğrultusunda, çağdaş bir paradigma oluşturmak suretiyle yeniden ele alınması bir zorunluluktur. Zira İslâm'ın hayatın tüm alanlarında uygulanması talebi, çağdaş zamanda hiçbir biçimde göz ardı edilemeyecek bir taleptir. Fakat bu talebin tüm zamanlar için ve hayatın her alanını kapsayacak şekilde karşılanabilmesi için hazır bir İslami sistem de yoktur. Dolayısıyla ona göre ibadetler, aile hukuku ve nasların belirlediği bazı muamelat ve ahlaki prensipler hariç, hayatın diğer alanlarındaki düzenlemeler içtihadı bırakılmıştır. Bundan dolayıdır ki, günümüz problemlerine çözümler, İslami bakımdan ahlaki olmakla birlikte çağın şartlarına uygun ve üretimi harekete geçirici tarzda olmak zorundadır. Söz konusu ilkeler çerçevesinde yeni bir paradigmanın inşası ancak tecdit bağlamı çerçevesinde bir içtihat yoluyla mümkün olabilir.⁵²⁹

2. Din-Kültür İlişkisinin Çağdaş Zemini: Tecdit

İçtihadı düşünsel bir çaba olarak değerlendiren Câbirî, bu düşünsel çabanın problemin niteliğine göre değiştiği gibi, buna bağlı olarak yöntem bakımından da farklılaştığı kanaatindedir. Zira o günümüz problemlerinin geçmişte içtihadı konu olan problemlerden farklılık arz ettiğini, dolayısıyla da günümüz içtihadında takip edilmesi gereken yöntemin geçmişin yönteminden farklı olması gerektiğini vurgular. Geçmişin, değişkenliğin olmaması nedeniyle donuk ve statik bir yapıya sahip olmasının Müslümanların hayat biçimlerinin de farklılaşmamasına ve homojen bir bütünlük arz etmesine yol açtığını düşünen Câbirî, bunun bir sonucu olarak fıkıhın teorik bir etkinlik olarak kaldığı iddiasındadır. Oysa günümüzde çağdaş Batı medeniyeti ile girilen ilişki sebebiyle karşılaşılan problemlerin niteliğinin değişmesi günümüz müçtehitlerinin

⁵²⁸ A.g.e., s. 370.

⁵²⁹ el-Câbirî, *Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, ss. 38-39.

zihinsel çabalarının geçmiş müçtehitlerin zihinsel çabalarından akıl yürütme ve metodoloji bakımından farklı olmasını zorunlu kılmıştır.⁵³⁰

Arap/İslam tarihinin tecrübesinde din-kültür ilişkisinin en bariz olarak, akıl yürütme biçiminin somutlaşmış hali olarak temeyyüz eden fıkıh ilminde belirginleştiğini düşünen Câbirî, söz konusu ilim dalında geçmişte kullanılmış olan kıyasın günümüz şartlarında işlevsel olmaktan çıktığı görüşündedir. Zira günümüz rasyonalitesi göz önüne alındığında, geçmişin kıyasının tüm potansiyelini tükettiği ve dolayısıyla farklı ihtimallere imkân verecek potansiyelinin kalmadığı düşüncesindedir. Geçmişte tikel olaylara ve sınırlı şer'i nasslara dayanan ve sınırlı nassların lafzi anlamlarının delaletlerini esas alan kıyas yoluyla içtihat eylemi mümkün olurken, söz konusu olanaklarını tüketmesi⁵³¹ sebebiyle kıyas artık günümüzde işlevsel olamamaktadır.⁵³² İşlevselliğini yitirdiğini düşündüğü geleneksel içtihat yönteminin, dolayısıyla da onun düşünsel çabasının metodolojisinin yerine günümüz ihtiyaçları çerçevesinde işlevsel olacak olan yeni bir metodolojinin inşası zorunlu görünmektedir. Fakat söz konusu yeni metodoloji inşasının kültürel mirasla ilişkili olması gereklidir. Zira daha önce de değindiğimiz üzere, Arap/İslam kültürünün Batı tecrübesi olan Endülüs/Fas deneyimi bu ihtiyacı karşılayabilecek potansiyeli haizdir.

Câbirî'nin çağdaş dünyada işlevsel olabilecek içtihadın metodolojik olarak yeniden yapılandırılabilmesi için önerdiği yöntem, şeriatın tümellere ve makasita dayanmasıdır. Zira hakkında şer'i hüküm bulunan tikellerin tüme varım yöntemine tabi tutulmak suretiyle elde edilecek sonuçları tümel ilkeler şeklinde formüle edilirse bir takım kurallara varılacaktır. Aynı yöntem yoluyla genel maslahat gözetilmek suretiyle şeriatın makasidi da belirlenebilir. Bununla birlikte genel maslahat ile şer'i naslar arasında her hangi bir çelişkinin ortaya çıkması durumunda, belirleyici olanın genel maslahat olması gerekir. Zira Câbirî'ye göre, din zaten bu genel maslahatı korumayı hedeflemektedir. Câbirî genel maslahatın, günümüzün şartları, uygarlık verileri ve tarihsel gelişmelerle birlikte yürüdüğünü düşünür ve maslahata dayalı olan bir içtihadı

⁵³⁰ el-Câbirî, **Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma**, ss. 51-52.

⁵³¹ Tikel olayların artık güncelliğini kaybetmesi ve sınırlı sayıdaki şer'i nasların lâfzî manalarının delaletlerinin güncel algılamalar ve anlamalar bakımından yeterli olmaması dolayısıyladır.

⁵³² el-Câbirî, **Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma**, ss. 51-52.

sürekli olarak yenilenen ve yenilikçi bir akıldan çıkan içtihat olarak tanımlar. Uygarlık birtakım gelişmeler doğurmuştur. Çağdaş uygarlığın doğurmuş olduğu gelişmelere Arap/İslam aklının cevap verebilmesi söz konusu prensipler çerçevesinde bir açılımı gerçekleştirebilmesine bağlıdır. Şayet Arap/İslam akli söz konusu perspektif çerçevesinde bir açılım kazanamazsa günümüzün içtihadının düşünsel eylemi çağdaş problemleri anlamaktan uzak kalacak, dolayısıyla da çağdaş problemlere çözüm bulamayacaktır. Bu perspektifi sağlayan zihinsel açılım, yeni yaşam biçiminin getirmiş olduğu gelişmeler ve çağın düşüncesine açılmakla mümkündür. Kısaca ifade etmek gerekirse, içtihat alanında modern hayatı doğuran bilimsel ve teknolojik gelişmeler göz önünde bulundurulmak suretiyle yeni bir bilimsel tedvin zorunludur.⁵³³

Günümüz dünyasında epistemolojik bağlamda din-kültür ilişkisinin somutlaştığı içtihat eylemindeki zihinsel çabanın metodolojik olarak yeniden yapılandırılmasının zemini olarak, Arap/İslam kültürünün rasyonel bakiyesi olarak gördüğü Endülüs/Fas tecrübesini öneren Câbirî, söz konusu içtihat faaliyetine örnek olarak Şatıbî'nin fıkıh metodolojisini önerir. Ona göre, Şatıbî'nin metodolojisi, Şafii'den itibaren fıkıh usulü âlimlerinin, içtihadın konusu olarak dini nasların lafızlarını merkeze koyan faaliyetlerinden, şeriatın maksatlarını merkeze almak suretiyle inşa ettiği metodolojisiyle temel bir farklılık arz etmektedir. Bu metodolojisiyle Şatıbî, gelenekten tam bir kopuşu ortaya koyar. Câbirî, Şatıbî'nin metodolojisiyle, zanniliğe değil de tam kesinliğe dayalı bir fıkıh ilmi amaçladığını düşünür. Kesinliğe dayalı bir ilim haline gelen fıkıh, burhânın niteliklerini bünyesinde barındırmış olacaktır ki, bu burhânın fıkıh ilmine tatbik edilmesi -yani beyânın burhân üzerine inşa edilmesi- anlamına gelmektedir. Zira ona göre Şatıbî, nakli konulardaki kesinlik ile akli kesinlik arasında bir özdeşlik görmektedir.⁵³⁴

Câbirî, çağdaş içtihat metodolojisiyle karşılaştırıldığında, geçmişin metodolojisini işlevsel olmaktan uzaklaştıran ve günümüz için yetersiz hale getiren niteliği zanniliğe dayanmasında görür. Ona göre, Şafii ile birlikte ve ondan itibaren istinbata -anlamın dini nâsan çıkarılması, hakkında nass olmayan şeyi hakkında nass olan şeye kıyas etmeye- dayandıkları için şeriatı tamamen zanna dayalı hale

⁵³³ A.g.e., ss. 52-55.

⁵³⁴ el-Câbirî, **Arap/İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, s. 668.

getirmişlerdir.⁵³⁵ Ona göre fakih hükmü, anlamın şu ya da bu olduğuna yönelik bir zanna bağlı olarak belirlemektedir. Fakihin anlamın ne olduğuna yönelik zannı, onun illeti olduğunu düşündüğü şeye dayanmaktadır. Bundan dolayı söz konusu geleneksel tutum fakihin lafız ve anlam arasında kurmuş olduğu ilişki illete dayandırılması sebebiyle sübjektif bir karakter taşımaktadır. Dolayısıyla kesinlik prensibi merkeze alındığında, en iyi ifade ile bünyesinde bir eksiklik barındırdığını söylemek mümkündür.⁵³⁶

Arap/İslam kültüründe düşünme biçimiyle fıkıh usulü arasında bir ilişki olduğunu düşünen Câbirî, modern bilimsel metodolojiyi temellendiren kesinlik ilkesini fıkıhta temellendirme çabası göstermektedir. Zira fıkıh usulünün ilkeleri ile akıl arasında tam bir girişiklilik söz konusudur. Ona göre, fıkıh usulünde kesinlik ilkesini Şatıbî'nin fıkıh usulünde bulmak mümkündür. Zira ona göre Şatıbî şeriatın bütününe kesinlik ilkesi üzerine bina etmeyi amaçlamıştır. Şeriatın akli değil de vaz'î bir ilim olmasına rağmen, bu unsur onun akli oluşunu engellemez. Onun değerlendirmesine göre, burhânî ilimlerin niteliği olan genellik ve süreklilik ilkeleri şeriatda da mevcuttur. Şeriat ilmi, dağınık unsurları sisteme kavuşturan tüme varımdan elde edilmektedir ki, böylelikle külliler hakkında akılda sürekli genel, yok olmayan ve değişmeyen bir yekûn oluşabilir. Bu yekûn tâbi olan bir yekûn değil, hâkim olan bir yekûndur. Söz konusu ilkeler, akli küllilere ait niteliklerdir. Niteliklerin benzeşmesi şeriatda da akli bir nitelik kazandırmaktadır. Zira akli külliler de varlıktan çıkarılmışlardır. Varlık ise ona göre akli değil vaz'îdir. Yani varlık aklın bir ürünü değildir. Söz konusu benzeşme ilişkisi nedeniyle Câbirî, şeriatın küllileri ile aklın küllilerinin eşit olduğu düşüncesindedir.⁵³⁷

Câbirî Şatıbî'nin fıkıh usulünü, Arap aklına yönelik yeni bir metodolojik yapılandırma projesi olarak değerlendirmektedir. Zira onun projesi epistemolojik bakımdan beyânın metodolojisinden tam bir kopuş anlamı taşır. Çünkü ona göre, Şatıbî'nin düşünce sistemini ve metodolojisini kuran makasıt ve külli kavramı beyânî

⁵³⁵ Zira kıyas bir kesinlik ifade etmekten ziyade bir zanniliğe ve sübjektif bir karaktere haizdir. Anlamın ortaya çıkarılması ile ilgili çabayı bir içtihat, söz konusu içtihat eylemini de bir te'vil olarak değerlendirdiğinden dolayı bunu zanni bir çıkarım olarak görmektedir.

⁵³⁶ el-Câbirî, **Arap/İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, s. 668.

⁵³⁷ **A.g.e.**, s. 669.

paradigmada hiçbir şekilde var olmamıştır. Dolayısıyla Şatıbî'nin bu projesi Beyânî usul düşüncesine şaşırtıcı bir atılım getirmiştir.⁵³⁸

Oysa söz konusu varlık ve akıl ilişkisi bağlamında ele alındığında, şeriatın da içinde bir küllilik prensibi barındırdığını söylemek mümkündür. Câbirî'nin düşüncesinde şeriatın içinde barındırdığı küllilik prensibi şeriatın maksatlarının hepsini sağlayan temel prensip gibi kabul görür. Câbirî bu prensip çerçevesinde, şeriatın küllilerini makasından oluşturduğu kabulüyle, makasları belirlemeye yönelik çaba sarf eder. Onun bu çabasının şeriata bir amaç tayin etmeye yönelik bir çaba olduğunu söyleyebiliriz. Câbirî'ye göre, şeriatın söz konusu küllilerinin fark edilemeyişinin sebebi ise, illet çerçevesinde yürütülen lafız merkezli beyânî akıl yürütmedir. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, illet çerçevesinde lafız merkezli düşünme biçimi sübjektif bir karakter taşır ki, bu sübjektif karakter şeriatın genelinin kavranılmasına da engel teşkil etmektedir.

Câbirî tarihsel olarak hükümlerin illetlere dayalı epistemolojik temellere bağlı kılınmasını yeni bir epistemolojik paradigmayı benimsemenin meşruiyeti olarak görür. Zira hükümlerin illetleri ile birlikte var olduğu fikrinin ancak illet arayan bir görüş nezdinde bir anlamı vardır. Her düşünme biçiminin kendi mantıksal bütünlüğü içinde bir anlam ifade etmesi farklı bir mantıksal bağlamda hikmete dayalı düşünme biçimini meşrulaştırmaktadır.⁵³⁹ Şayet furuu belirleyen usul zamanın şartları tarafından belirlenmişse,⁵⁴⁰ çağımızın hayat şartları ve algılayışı çerçevesinde fıkıh usulü oluşturmak da meşru olacaktır.

Câbirî'nin illetlerin tespitine yönelik bir içtihat metodolosinin çağdaş durumda yetersiz olduğu gerekçesiyle, şeriatın amaçladığını düşündüğü makasından tespitine yönelik yöntem önerisi, zarurilik ve kesinlik ilkesinden yoksun bir metodolojiden kurtulmayı sağlayacaktır. Zira illetlerin tespitine yönelik metodoloji sadece bu metodolojiyi kullananların sahip olduğu bireysel bir alana tekabül eder. Oysa şeriatın

⁵³⁸ A.g.e., s. 678.

⁵³⁹ el-Câbirî, **Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma**, s. 62.

⁵⁴⁰ Ki ona göre, İslam hukukunun bina edildiği fıkıh usulünün tedvin döneminin şartları ve kuralları tarafından belirlenmiştir. Tedvin öncesinde içtihadı düşünsel olarak çerçeveleyecek kurallar olmamıştır. Bu kuralları koyan müçtehitler kendi zamanlarının epistemolojik paradigmatları ve bağlam tarafından, yani o dönemin maslahat, zaruret ve ihtiyaçları tarafından belirlenmiştir.

amaçlarından hareket eden maslahatın tespitine yönelik metodoloji, şeriattaki rasyonalitenin temeli olacak ve kesin bir ilkeye dönüşecektir. Zira söz konusu metodoloji beşeri ve somut yaşam alanındaki tecrübelerle dayanmaktadır.⁵⁴¹

Câbirî'nin yaklaşımını gerek yapısal dil bilim yaklaşımı ve gerekse yapısalcılık ve post-yapısalcılık bağlamında bir değerlendirmeye tabi tutacak olursak, bu yaklaşım geleneksel fıkıh ilminde içtihat için akıl yürütme yolu olarak kullanılan metodolojiyi değerlendirirken lafız ve anlam ilişkisine yönelik yapısalcılığın gösteren-gösterilen arasında kurulan ilişkiyi çarpıttığını söylemek mümkündür. Zira gösteren-gösterilen ilişkisinin her ne kadar keyfî bir nitelik taşıdığı söylene de, bu ilişkiyi belirleyenin toplumsal konsensüs olduğu iddiası söz konusudur. Geleneksel fakihlerin lafız-anlam arasında kurdukları ilişki subjektif bir temele dayalı olduğu iddia edilemez. Çünkü lafız ile anlam arasındaki ilişkinin toplumsal konsensüse dayalıdır. Ayrıca, inşacılık bağlamında bireyin merkeze alınması, yapısalcılık ve post-yapısalcılık esas alındığında, bireyin merkezleştirilmeleri çabalarıyla da çelişmektedir. Bu ise Câbirî'nin söz konusu yaklaşımları dahi kendi düşüncesini tesis etmek için araç olarak kullandığını gösterir.

2.1. Maslahat

Câbirî yeni paradigma önerisinde bulunurken, bu önerisini zaman ve şartların değişmesi üzerine temellendirir. Fakat bu yeni paradigma önerisi, geçmişin tamamen irrasyonel oluşu nedeniyle değildir. Câbirî, geleneksel fıkıh alimlerinin yukarıda değinmiş olduğumuz epistemolojik paradigma çerçevesinde oluşturmuş oldukları fıkıh usulünü⁵⁴² kendi tarihsel şartları ve epistemolojik bağlamında olumlar. Din-kültür ilişkisi bağlamında fıkıh usulünün teşekkülü düşünüldüğünde, Kur'an ve Sünnette açıkça belirlenmiş kurallar olmaması ve bunların düşünme ve metodolojiyle ilişkili kuralların olması, Kur'an ve Sünnetin her hangi bir zamanda şeriattın hikmetlerini gerçekleştirebilecek başka birtakım metodolojilerin oluşturulmasına engel teşkil etmediklerini gösterir niteliktedir.⁵⁴³

⁵⁴¹ el-Câbirî, **Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma**, ss.56-57.

⁵⁴² Ta'lile, kıyas ve hüküm-illet ilişkisi üzerine bina edilmiş fıkıh usulü.

⁵⁴³ el-Câbirî, **Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma**, s. 62.

Câbirî'nin din-kültür ilişkisi bağlamında önerdiği yeni epistemolojik paradigmanın zemininin şeriatın hikmet temelinde, maslahatını belirlemek olduğu görülmektedir. Zira hikmette gözetilen bir menfaatin gerçekleştirilmesi ya da bir zararın giderilmesi bizatihi maslahatı oluşturmaktadır. Günümüze kadar İslam hukukunun üzerine bina edildiği fıkıh usulü kuralları tedvin dönemi içtihat düşüncesini çerçeveleyen hâkim epistemolojik sistem, sosyal gerçeklikte anlaşılan maslahat, zaruret ve ihtiyaçlar kapsamında belirlenmiştir. Oysaki çağdaş hayat hem metodolojik bakımdan hem de gözetilmesi gereken maslahatlar bakımından köklü bir farklılığa sahiptir. Öyleyse bu temel farklılaşma ve değişim fıkıh usulünün göz önünde bulundurması gereken bir zorunluluktur. Ancak bu surette farklılaşma ve değişimin ortaya çıkardığı problemlerin çözüme kavuşturulma imkânı doğacaktır.⁵⁴⁴ Fıkıh usulünde maslahat merkezli bir paradigmanın geliştirilmesi, aynı zamanda, teşrî faaliyetinin tarihsel ve kültürel kalıplardan arındırılmak suretiyle özüne döndürülmesi anlamına da gelecektir.

Zira İslam'da teşrî ameliyesinde bulunan Hz. Ömer, teşrî faaliyetini günün ve geleceğin maslahatını gözetme üzerine temellendirmiştir. Öyleyse bu ilkenin kabulü ile ortaya konacak içtihat ameliyesi, çağımızdaki taklide dayalı içtihattan kurtulmak suretiyle, ulusal ve uluslar arası sosyal, ekonomik ve siyasi gelişmelerin ortaya çıkardığı problemlere İslami aynı zamanda çağdaş pratik çözümler ortaya koyabilecektir.⁵⁴⁵

Yukarıda değindiğimiz epistemolojik bağlamda geleneksel fıkıh usulcülere, şeriatın dünyada ve ahirette kulların maslahatları üzerine bina edildiği genel prensibiyle şeriatın, maksatlarını can, mal, din, akıl ve neslin korunması şeklinde ele almışlar ve bunlarla sınırlandırmışlardır. Oysa Câbirî'ye göre, bu beş kategori tarihsel bir perspektifle değerlendirildiğinde olumlu bir anlama sahip olmakla, birlikte günümüz şartlarının değişimi göz önüne alındığında, işlevselliğini yitirmiştir veya en azından eksiklik arz etmektedir. Öyle ise klasik âlimlerin kategorileştirdiği zaruretler, ihtiyaçlar, tahsiniyyat ve tekmlat tanımlamaları dışlanmadan, kulların maslahatı, ifade özgürlüğü, siyaset, seçme, seçilme, çalışma, barınma, giyinme, eğitim, sağlık vb. gibi çağdaş toplumlardaki vatandaşların temel haklarından olan hususları da muhtevasında

⁵⁴⁴ el-Câbirî, **Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma**, s. 62.

⁵⁴⁵ **A.g.e.**, ss. 62-63.

barındıran bir fıkıh usulünün tesisi gerekmektedir. Zira böylece çağın zaruriyatı şeriatın makasının bir parçası olarak kabul edildiğinde, hem içtihat ameliyesine bir işlevsellik kazandırılmış olacak -ıçtihat kapısını açmak suretiyle- hem de şeriatın ilkeleri vuku bulacak olan her yeni olay karşısında, problemlerin çözümüne yönelik işlevsel hale getirilmiş olacaktır.⁵⁴⁶

2.2. Şeriatın Tatbiki Problemi

Câbirî bütün Müslümanların İslam'ın hayatın tüm alanlarında uygulanmasına yönelik taleplerinin olmasını makul görür. Fakat bu taleplerin göz önünde bulundurulması gereken bir esas vardır. Zira İslam, bu taleplerin tüm zamanlarda ve hayatın her alanında hazır bir çözüme kavuşturulacağı tarih dışı bir sistem değildir. Bundan dolayı tecdit, geçmiş zamanların tecrübesini dışlamayan, fakat tarihsel seyir içerisinde zuhur eden değişimin meydana getirmiş olduğu problemlerin çözümlerini de içeren bir nitelik taşımak zorundadır.⁵⁴⁷

Bu bağlamda şeriatın tatbiki mevzuunu değerlendirmek gerektiğinde, şeriatın tatbikine yönelik taleplerin tarihsel süreçte nasıl karşılık bulunduğunu göz önünde bulundurmak, Câbirî perspektifinden meseleye yaklaşıldığında, günümüz şartlarında söz konusu talebin yerine getirilmesinin nasıllığını belirlemeye yönelik bir öngörü ortaya koyacaktır. Tarihsel seyri dikkate alındığı takdirde, İslâm'ın doğuşundan itibaren şeriatın tatbiki konusunun bir görecelilik içerdiği görülecektir. Zira şeriatın temel ilkesi ve hükümlerini içeren Kur'an'ın inzal sürecinde dahi bu görelilik kendini temeyyüz ettirmektedir. Kur'an'ın yirmi üç yılda tedricen inzal oluşu, şeriatın tatbikinin, Hz. Peygamber (a.s) zamanında bile göreceli bir karakter arz ettiğini ortaya koymaktadır. Şeriatın tatbikinde ortaya çıkan bu görecelilik Hz. Peygamber'in (a.s) vefatından günümüze kadar Müslüman halifeler, yöneticiler ve fakihlerin uygulamalarının bir özelliği olagelmıştır.

Câbirî'ye göre, şeriatın tatbiki meselesinde çağdaş durum söz konusu olduğunda göz önünde bulundurulması gereken bir diğer husus, hangi ilkelerin öncelikli olduğunun tespitiyle alakalıdır. Zira şeriat sadece elin kesilmesi gibi hadlerin tatbikinden

⁵⁴⁶ el-Câbirî, **Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma**, ss. 66-68.

⁵⁴⁷ **A.g.e.**, ss. 38-39.

müteşekkil bir bütün değildir. Bu hususla bağlantılı olarak, neyin öncelikli olduğu hususu da bağlamsal bir karakter arz etmektedir. Buna göre, siyasi hayatta şûrâ, ekonomik ve sosyal hayatta yoksulluğun ortadan kaldırılması, düşünce hayatında bilginin önemi, insanların eşitliği, vb. ilkelerin yerine getirilmesi öncelikli bir mahiyete sahiptir. Söz konusu perspektiften bakıldığında görülecektir ki, hadler bizzat amaç olmaktan ziyade temelde toplumun maslahatını tehdit eden bireysel yıkıcı tesirleri engellenmenin birer aracı olarak vardır. Ayrıca, Câbirî hadlerin birer araç olduğuna yönelik yaklaşımını, şüpheli durumlarda hadlerin düşürülmesi ilkesi ile destekler.⁵⁴⁸

Câbirî'nin şeriatın tatbiki hususunda çağdaş durumda göz önünde bulundurulması gerektiğini düşündüğü bir diğer husus ise, uygulamada Hz. Peygamber (a.s) ve sahabe zamanındaki Arap arka planını göz önünde bulundurmadır. Şayet bu prensip göz ardı edilirse, şer'i nassları anlama ve yorumlama çabaları aşırılıklardan kurtulamayacaktır.

Şer'i nassları anlama ve yorumlama, onların taşıdığı Arapça ifade üsluplarına bağlı kalmanın ve bu nasslara yüklenen içerikte de, Arapların örflerini gözetmenin zorunluluk olduğunu ifade eden Câbirî, söz konusu arka plandan onların fikri düzeyi ile ekonomik ve toplumsal koşullarını anlar.⁵⁴⁹ * Fakat Câbirî'nin söz konusu tarihsel arka planın anlaşılması gerektiği yönündeki yaklaşımı, nassların lâfzî anlamlarının somutlaşmış şekli anlamına gelen pratik uygulamaları anlamaya yönelik değildir. Onun bu çabası tarihsel arka planın anlaşılması yani, nassın pratik uygulanışı ile tarihsel algılama arasında ilişki kurmaya yöneliktir. Câbirî'nin anladığı şekliyle tarihselciliğe karşılık gelen, geleneksel fıkıh usulü ve tefsirde esbabı nüzule tekabül eden tarihsel arka plan, dinin objektif yönünü sağlayan sabitelerin belirlenmesine yönelik bir öneri değildir. Tam aksine Câbirî'nin tarihselciliğini temellendirmeye yönelik bir çarpıtma olduğunu söylemek mümkündür.

Zira Câbirî'nin, nassların tatbikinde tarihsel bağlamı göz önünde bulundurmanın zorunluluğu meselesini zekât konusuna yaklaşımında detaylı olarak görmek

⁵⁴⁸ Bkz., el-Câbirî, **a.g.e.**, ss. 69-72.

⁵⁴⁹ **A.g.e.**, s. 146.

* Lafız merkezli düşünmeye ve tarihsel belirlenmişliğe karşı çıkan Cabiri gerektiğinde bu prensipleri hem destekleyici unsurlar olarak kullanmakta, hem de çarpıtmaktadır.

mümkündür. Zekâtın farz kılınışında Araplarının ekonomik şartlarının gözetildiğini düşünen Câbirî, bundan dolayı zekâtın bir yandan Arapların ekonomilerinin temelini oluşturan şeylere mahsus kılındığını, diğer taraftan da zekatta o zamanın servet ve mülkiyet düzeyinin gözetildiğini düşünür.⁵⁵⁰ Zekât ibadetini çağdaş vergi mantığı ile değerlendiren Câbirî, günümüz ekonomik şartlarında zekat uygulamalarını geçmişin uygulamalarına referansla anlamının işlevselliğini yitirdiği düşüncesindedir. Câbirî'nin söz konusu yaklaşımını değerlendirecek olursak, onun farkında olmadan ya da sırf teorik yaklaşımını temellendirmek amacıyla çok ciddi bir anakronizme düştüğünü söyleyebiliriz. Onun bu yaklaşımının sonuç itibarıyla nasıl bir ihtimali içerdiğine yönelik bir yüzleşme sürecinden de yoksun olduğunu söylemek mümkündür. Zira dinin hem inanç hem de ibadet esaslarının uygulanmasında esbab-ı nüzul'ün tarihsel bağlamla özdeşleştirilip değerlendirilmesi, dinin objektif sabitelerinin ortadan kalkarak buharlaşması anlamına geleceği gibi, dinin artık subjektif bir şekilde öznenin inşası durumuna da düşürüleceği anlamına gelecektir. Böylelikle din kutsalla bağı koparılmış ve modern öznenin inşa ettiği bir bütünlük durumuna düşürülecektir.

2.3. Din –Devlet İlişkisi

Din-kültür ilişkisi bağlamında din-devlet ilişkisini değerlendirmek için, Câbirî'nin İslâm'ın devletleşme sürecine ve bu sürecin tarihsel ve sosyal bağlamına yönelik yaklaşımlarına bakmak gerekmektedir. Zira Câbirî'ye göre, İslam devletsiz ve devlet geleneği olmayan bir toplumda ortaya çıkmıştır. Hatta Kur'an davetinde devlet olmaya çağıran bir ayet olmadığı gibi, Hz. Peygamber'in (as.) "dünya işlerini siz daha iyi bilirsiniz" tavsiyesi ile devlet başkanının seçimi akla ve içtihadla bırakılmıştır. Daha önce çağdaş içtihat prensiplerinin neler olması gerektiğine yönelik düşüncelerini aktardığımız üzere, Câbirî devlet başkanının seçimine yönelik içtihadın çağın gereksinimlerini karşılayacak maslahatlar çerçevesinde olması gerektiğini düşünür.⁵⁵¹

Çağdaş dünyada din-devlet ilişkisinin belirlenmesine yönelik onun önerdiği bir başka husus ise, genel olarak İslamcı hareketlerin İslami devlet vurgusuna karşılık

⁵⁵⁰ el-Câbirî, **Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma**, ss. 146-148.

⁵⁵¹ **A.g.e.**, ss. 80-85.

olmak üzere, Arap/İslam kültüründe devlet tecrübesine tekabül eden uygulamaların süreç olarak nasıl başladığının değerlendirilmesidir.

Sünni devlet teorisi bağlamında din-devlet ilişkisi teorisinin nasıl oluştuğunu değerlendiren Câbirî, Sünni hilafet teorisinin devleti bir kurum olarak gündeme getirmekten ziyade, Allah'ın kitabı ve Sünnetle hükmetmek üzere, kendisine biat edilecek kişi üzerine odaklandığı görüşündedir. Ona göre, bu görüş kurumun niteliğinin nasıl olması gerektiği hususunda İslam âlimlerinin akıl yürütmelerini engelleyen ve bireysel otoritenin üzerine odaklanan bir akıl yürütme eylemine sebep olmuştur. Bu ise, modern yönetim ve devlet algısının İslam toplumunda vücut bulmasına engel teşkil eden bir unsur gibi görünmektedir. Zira bu algılayış hilafetin saltanata dönüşmesine zemin hazırlayan bir algılayıştır. Şayet Müslümanlar bireysel otoritenin niteliğine yönelik değil de, kurumsal niteliğe yönelik bir akli çaba gütmüş olsalardı, hilafetin saltanata dönüşmesini engelleyecek bir yasal düzenlemeye sahip olmaları mümkün olacaktı.

Zira o, eğer İslam toplumunun tarihsel tecrübesi gözden geçirilirse, Hz. Osman zamanında meydana gelen olayların, Hz. Peygamber'in (a.s.) vefatından sonra ortaya çıkan anayasal boşluklardan kaynaklandığının görüleceğini belirtir. Halifenin seçimini belirleyen, halifenin görev süresini ve yetkilerini sınırlandıran hukuki düzenlemelere sahip olunsaydı, Hz. Osman sonrası, İslam toplumunun en temel siyasi olayı olan hilafetin saltanata dönüşmesi süreciyle karşılaşmamak imkân dâhilinde olabilirdi.⁵⁵²

Arap/İslam toplumunda siyasal otorite algılayışı modern demokrasi merkezli bir değerlendirilmeye tabi tutulduğunda, onun, Arap düşüncesinin belirleyici olduğu ve bilinçaltı olarak devam eden kültürel bağlamını göz önünde bulundurmak gerekir. Câbirî Arap siyasal aklında, Arap kültürünün emir -ordu komutanı- algılamasının olduğunu düşünür. Ordu komutanı örneğinin halifenin yetki ve tasarruf sınırlamasını düzenleyen hukuki bir sistemin teşekkül etmeyişinin arka planını oluşturduğu görüşündedir. İslam siyasal bir sistem ve kurumsal bir yapı önermediğinden dolayı,

⁵⁵² A.g.e., ss. 85-87.

yetki ve tasarruf sınırlandırması bir anayasal boşluğu ortaya çıkarmış, bunun sonucu olarak da hilafetin saltanata dönüştüğü bir süreç yaşanmıştır.⁵⁵³

İslâm'ın bir din olarak siyasal otoriteyi oluşturma süreci ve bu sürecin nitelik değiştirdiği tarihsel seyir göz önüne alındığında, hilafetin saltanata dönüşünceye kadar siyasal otoritenin meşruiyetinin, İslâm'ın temel bir ilke olarak ortaya koymuş olduğu şura prensibinin işletilmesine dayandırıldığı görülmektedir. Bu meşrulaştırma süreci siyasal otoritenin hilafetten saltanata dönüşmesinden itibaren tam bir kopuşu ortaya çıkarmıştır. Artık otorite yerini şura prensibinden, inancın meşrulaştırıcı fonksiyonuna ve dünyevi prensiplere bırakmıştır. İslâm'ın dolayısıyla da Sünniliğin devlet modeli anlamında, hazır bir teorisinin olmayışı, hilafetin saltanata dönüşmesiyle birlikte, farklı kültürel ortamlardan (mevcut otoriteyi meşrulaştıracak) siyasal otorite teorilerinin devşirilmesiyle sonuçlanmıştır. Tarihsel sürece bakıldığında bu olgunun apaçık ortaya çıktığını görmek mümkündür. Abbasiler dönemine bakıldığında Fars saltanat ideolojisinin, Allah'ın halifesi tanımlaması yoluyla mevcut otoritenin meşrulaştırıcısı fonksiyonu gördüğü anlaşılmaktadır.⁵⁵⁴

Câbirî'nin söz konusu yaklaşımı göz önünde tutulduğunda şu sonuçları çıkarmak mümkündür. Öncelikle Câbirî'nin tarihsel süreci değerlendirirken, geçmişi kendi zamanının algılamalarını merkeze almak suretiyle yargılayıcı bir tutumla değerlendirdiği görülmektedir. Bu, daha önce de ifade ettiğimiz üzere, çok ciddi anakronizm içeren bir tutumdur. Zira bu günün algısını merkeze koymak suretiyle geçmişin yargılanması, tarihsel süreci ve bu sürecin meydana getirmiş olduğu değişimi ıskalamak anlamına gelecektir. Bunun yanı sıra, yapılan ayrımlar ve dönemleştirmelerde, içerikte saklı olsa bile, çağdaş siyaset teorilerinin, özellikle demokrasi olmak üzere, meşrulaştırıldığı bir tutum söz konusudur. Aynı zamanda bu içinde bulunulan anın merkeze alınmak suretiyle, tarihsel sürecin yeni bir inşası anlamına da gelmektedir. Câbirî'nin yaklaşımı da dâhil olmak üzere, bu şekilde ortaya konan yaklaşımlar soysal bilimlerde, yapılan dönemleştirmelerin bizzat tarihsel bir

⁵⁵³ A.g.e., ss. 87-89.

⁵⁵⁴ A.g.e., s. 90.

döneme tekabül edip etmediği ve kurgulanan tarihin gerçek tarihle ne oranda örtüştüğü gibi birçok tartışmalara sebep olmuş ve eleştirilere maruz kalmıştır.⁵⁵⁵

Söz konusu çerçeve dâhilinde Câbirî'nin anayasal düzenlemeler, seçim sistemlerinin ortaya çıkışı, siyasal otoritenin yetki süresinin ve sınırlarının belirlenmesine yönelik yaklaşım ve eleştirilerini değerlendirecek, onun bu eleştiri ve yargılamalarının merkezini oluşturan tüm düzenlemelerin modern siyasal düzlemde ortaya çıktıkları görülecektir. Söz konusu hukuki düzenlemelerin ortaya çıkışını ve teşekkül edişini göz önüne almadan, geçmişin modern değerler üzerinden yargılanması Câbirî'nin içine düştüğü anakronizm iddialarımızı teyit eden unsurlardır. Bir diğer husus da, Câbirî'nin Arap/İslam toplumunda modern siyasal sistemlerin teşekkülü, demokrasi, rasyonel bürokrasi, kapitalizm vb. modern değerlerin teşekkül etmeyişi, onun tarihsel ve kültürel arka planıyla izah etmesinin Weber'in İslam dünyası analizleriyle örtüşmesidir. Söz konusu analiz, nesneleştirilmek suretiyle öteki algılamasının inşa edildiği Avrupa merkezci -ırk merkezci- benlik tasarısının meşrulaştırıcı unsuru gibi gözükmekte ve öteki tasavvurunun ortaya konduğu oryantalist yaklaşımları çağrıştırmaktadır. Özellikle söz konusu yaklaşımın en meşhur örneklerinden biri olan Max Weber'in İslam toplumları analiziyle Câbirî'nin yaklaşımlarının örtüştüğünü söyleyebiliriz. Câbirî'nin eserlerinde Weber'e her hangi bir atıfta bulunulmamasına rağmen, geri kalmışlık probleminin merkeze alınmak suretiyle tartışıldığı birçok tartışmada klasik hale gelmiş yaklaşımların, Weber'in modernleşme sürecinin niçin Ortadoğu toplumlarında ortaya çıkmadığına yönelik analizlerinin içselleştirilmek suretiyle ele alındığını, dolayısıyla da Câbirî'nin yaklaşımlarına ve analizlerine yansıdığını söylemek mümkündür. Bu yaklaşım tarzı ötekileştirilen benliklerin, ötekilik algısını özümsemek suretiyle, self oryantalizasyonu ortaya koymaktadır. Kanaatimizce Câbirî, İslam toplumu aydınının içine düşmüş olduğu bu ironik sürecin örneği olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵⁵⁶ Bu konunun ileriki sayfalarda

⁵⁵⁵ Geniş bilgi için bkz. Wallerstein, İmmanuel, **Yeni Bir Sosyal Bilim İçin**, Çev. Ender Abadoğlu, Aram Yayınları, İstanbul 2003, ss. 113-122.

⁵⁵⁶ Çünkü modernleşme süreciyle karşılaşmanın hem bir şiddet ve sömürü süreciyle kesişmiş olması ve bu sürece emperyalizme karşı çıkararak eleştirilmesi hem de modernizmin meşrulaştırılma sürecini oluşturan öteki analizlerinin içselleştirilmiş olması ironiktir.

detaylı tartışmasına gireceğimizden burada bu sınırlar dâhilinde aktarılmasını yeterli görüyoruz.

Câbirî'nin din-devlet ilişkisi bağlamında analizlerinin değerlendirilmesi noktasında ifade etmemiz gereken bir diğer husus ise, sosyolojik olarak siyasetin mana ve kapsamı, siyaset ve devlet, devletin tarihçesi ve anlamı, siyasi statüler, devletin sosyolojik ve hukuki meşruluğu, iktidar tarifleri, devletin fonksiyonları ve benzeri konularda, devlet sosyolojisi denilen⁵⁵⁷ analizlere başvurmadığıdır. Özellikle devletin hukuki ve sosyal meşruiyeti söz konusu olduğunda, dinin toplum nazarında meşruiyet fonksiyonunun çağdaş devletler açısından çok önemli bir problematik olarak karşımıza çıktığı görülmektedir.

Tarihsel sürece baktığımızda da en belirgin özelliği hâkimiyet olan devletle, yerleşik otorite olması bakımından evrensel dinlerin çatışmacı bir tarzda karşılaştıkları söylenebilir. Gustav Mensching'in ifade ettiği üzere, evrensel dinlerin, hâkimiyeti Tanrı adına kullanılmasına yönelik talepleri vardır. Fakat bu taleplerin din-devlet ilişkisi bağlamında birçok farklı şekillerde sonuçlanmasına rağmen, (İslam dininden başka) dinin devlet teşkilatının doğmasına sebep olduğu bir örneğini görmek mümkün olmamıştır. Oysa İslam söz konusu olduğunda, devletin dini bir organizm meydana getirdiği görülmektedir. Hz. Muhammed (a.s.) Allah'ın iradesini ortaya koymak suretiyle hayatın bütün alanları için farklılaşmış bir konu aracılığıyla dünyevi bir saltanat içinde tanrısal iradeyi aramıştır.⁵⁵⁸ Câbirî'nin modern hâkimiyetin meşruiyet kaynağının ne olması gerektiği yönünde her hangi bir tartışmaya girmeksizin, modern devlet algısı çerçevesinde, genel maslahatların gerçekleştirilmesi amacıyla bağlantılı kılınmış bir din tanımından hareketle, istedikleri şekilde dinin dönüştürülmesi düşüncesinde olduğunu söylemek mümkündür. Oysa dinin, toplumun tüm olay ve olguları ile olan münasebeti çerçevesinde, aktif bir toplumsal teşkilat olan devletle ilişkisine bağlı olarak devletin oluşması ve gayesinin belirlenmesinde dinin net bir

⁵⁵⁷ Sezen, Yümnî, **Sosyolojik Açıdan Din**, İfFAV Yayınları, İstanbul 1998, s. 219.

⁵⁵⁸ Mensching, Gustav, **Dini Sosyoloji**, Çev. Mehmet Aydın, Tekin Kitabevi, Konya 1994, s. 123.

fonksiyonun olduğunu ıskalamamak gerekir. Devletin tarihçesi göz önüne alındığında dinin devletin oluşması ve gayesi hususunda aktif bir rol oynadığı görülmektedir.⁵⁵⁹

Devletin oluşması ve gayesi bağlamında İslam dinin modern konumuna yönelik herhangi bir tartışmaya girmeyen Câbirî'nin, bizzat İslâm'ın bir devlet organizması şeklinde teşekkül edişinde dinin oluşturucu fonksiyonundan ziyade, seküler etkilere müracaat yoluyla açıklama tarzına gittiğini ve İslâm'ın oluşturucu etkisi karşısında umursamaz bir tavır takındığını söylemek mümkündür. Zira bu oluşturucu tesirleri sıralarken onun öncelikle kabilecilik, ganimet arzusu vb. etkileri öncelediği ve bunlar üzerine oldukça yoğun bir vurgu yaptığını görmekteyiz.⁵⁶⁰ Fakat tüm bu oluşturucu etkenler hususunda İslâm'ın rolünün belirlenmesine yönelik umursamaz tutumuna rağmen İslâm'ın yönetim biçimi için koymuş olduğu prensipleri görmezlikten gelmez.

Tarihsel süreçte İslâm'ın yönetim biçimi için koymuş olduğu prensiplere karşı oldukça olumlu bir tutum içinde olmasına rağmen, Câbirî, güncel devlet biçimleri söz konusu olduğunda, şûrâ, adalet ve kardeşlik gibi prensiplerin artık oldukça yetersiz bir durum arz ettikleri düşüncesindedir. Çağdaş hukuki düzenlemeler olmadan söz konusu prensiplerin tarihsel tecrübeye görüldüğü üzere bir saltanata dönüşmesini engelleme imkânı yoktur.⁵⁶¹ Zira tarihsel tecrübeye şöyle bir göz atıldığında Hülfai-i Râşidîn sonrası Muâviye'nin iktidarının, kendi meşruiyetini dini bu prensipler dışında kullanmak suretiyle cebir ideolojisi ve dünyevi imkânlardan yararlandırma yoluyla gerçekleştirdiği görülmektedir.

Câbirî'nindin-devlet ilişkisi hususundaki yaklaşımlarını laiklik tartışmaları bağlamında detaylı olarak değerlendirmeye çalışacağız. Zira din-devlet ilişkileri, devletin din karşısındaki tavrı ve din dolayısıyla devletle olan karşılıklı ilişkiler, laiklik adı altında çağdaş tartışmalarda önemini korumaya devam etmektedir.

2.4. Din ve Laiklik

Laiklik kavramı çağdaş tartışmalarda güncelliğini koruyan bir konuma sahiptir. Genel itibariyle din-devlet ilişkisi bağlamında devletin dine karşı tutumunu aktarmak

⁵⁵⁹ Sezen, **a.g.e.**, s. 223.

⁵⁶⁰ Geniş bilgi için bkz. el- Cabiri, **Arap/İslam Siyasal Aklı**, ss. 59-69.

⁵⁶¹ el-Câbirî, **Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma**, s. 84.

amacıyla kullanılan laiklik kavramının ortaya çıkışına tarihsel süreç dâhilinde bakıldığında onun Batı toplumları ve özellikle de Fransa ile ilişkili olduğu görülmektedir.⁵⁶²

Câbirî perspektifinden devlet ile din ilişkisini değerlendirirsek, o da laikliği Batı'nın kendine has tarihselliğinin sonucu olarak görür.⁵⁶³ Bununla birlikte İslam söz konusu olduğunda, laiklik sahte bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Laikliği kamusal alanın din ve din adamlarının otoritesine teslim edilmemesi şeklinde tanımlayan Câbirî, söz konusu kavramlaştırmanın din adamlığının sınıfsal bir oluşumuyla alakalı olduğunu ve dolayısıyla da kendi toplumsal ve tarihsel bağlamında değerlendirildiğinde, bunun Batı toplumlarına tekabül ettiğini ifade eder.⁵⁶⁴ Bu nedenle Câbirî, Laiklik düşüncesinin Müslüman toplumlarda dillendirilmesinin, bu toplumlara yabancı bir unsur olarak ortaya çıktığı ve toplumsal meşruiyetten mahrum olduğu değerlendirmesinde bulunur.⁵⁶⁵

Câbirî'nin de ifade ettiği üzere, laiklik kavramının tartışılmasında tarihsel ve sosyal bağlama bakılması gerektiği hususunda, biz de aynı kanaati paylaşmaktayız. Onun ortaya çıkışında kamusal hayattaki hâkimiyet kavgasından kaynaklanan ve hâkimiyeti elinde tutmaya çalışan iki kurumsal yapı arasında meydana gelen çatışmanın bir sonucu olduğu, günümüz tartışmalarında göz önünde bulundurulmalıdır. Müslüman toplumlar özelinde ortaya çıkışına bakıldığında, Laiklik tartışmalarının Avrupa kültürü ile doğrudan ilişkiye girmek suretiyle, toplumsal değerleriyle çatışmaya giren aydın sınıfının büyük ölçüde kendi yerleşik değerlerini tartışmaya açacak bir şekilde, ait olduğu tarihsel ve toplumsal bağlamından koparılarak gündeme taşındığı söylenebilir.⁵⁶⁶ Aydınların toplumsal değerlere karşı takındıkları ön yargılara bağlı olarak Batı'nın elde ettiği bilimsel ve teknolojik değişim ile laiklik kavramı arasında organik bir ilişki gördüklerini söyleyebiliriz. Zira söz konusu organik ilişki, Kilisenin dinî öncüllerden

⁵⁶² Laiklik, Fransa'da Hıristiyan cemaatinin ruhban ve onlar dışında kalan laikler olmak üzere iki ayrı sınıfa ayrılması ve ruhbanını yönetimindeki Katolik Kilisesi ile devlet arasında siyasi iktidarın kullanılmasından doğan çatışma sonucu ortaya çıkan ve yirminci yüzyıl başında pozitif hukuk kurallarına bağlanan bir hukuki statünün adıdır. Geniş bilgi için bakınız, Yazıcıoğlu, Hulusi, **Bir Din Politikası Laiklik**, İFAV yay. İstanbul, 1993, s. 22.

⁵⁶³ el-Câbirî, **Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma**, s. 104; **Hıvar**, ss. 42-49.

⁵⁶⁴ **A.g.e.**, s. 104.

⁵⁶⁵ **A.g.e.**, s. 104.

⁵⁶⁶ Yazıcıoğlu, **a.g.e.**, s. 22.

hareketle evrene yönelik iddialarının rasyonalizm ve deneysel tecrübe yoluyla yanlışlanmasına bağlı olarak elbette kendi tarihsel bağlamı açısından meşru bir zemine sahiptir. Fakat yukarıda ifade ettiğimiz üzere, bu evrensel bir iddia olmaktan uzak ve dolayısıyla da bağlamıyla alakalı bir olgudur.

Ülkemizde tarihsel ve sosyal bağlamı değerlendirmeye tabi tutulmadan, aşırı bir indirgemecilik ya da basitleştirme yoluyla, “din ile devletin ayrılması ya da din işleri ile devlet işlerinin ayrıştırılması”⁵⁶⁷ şeklinde kavramsallaştırılan laikliğin, bir problematik olarak ele alındığında, bu tanımlama çerçevesinde ortaya çıkan söz konusu problematiğin sahteliğini dillendiren Câbirî, aynı perspektiften hareketle İslâm’ın bir din mi yoksa devlet mi, ya da İslam sadece bir din midir gibi soruların da sahte sorular olduğunu ifade eder. Zira bu sorular soruluş tarzları itibariyle bünyelerinde doğal bir ayrıştırmayı ve karşılıklı bir zıtlık ilişkisini barındırırlar. Oysaki İslam toplumunun tarihsel sürecine bakıldığında, bu tür soruların yirminci yüzyıla kadar hiç sorulmadıkları görülecektir.⁵⁶⁸ Câbirî’ye göre, söz konusu tartışmaların Arap toplumsalında ortaya çıkışına bakıldığında, yirminci yüzyılda Arap toplumunun içine düştüğü durumla alakalı olduğu görülecektir. Laiklik kavramını Arap toplumlarındaki uyanışçı hareketler Arap toplumunun içine düştüğü gerilik probleminden kurtulmak gayesiyle Avrupa medeniyetinden ödünç almak suretiyle kullanmışlardır.⁵⁶⁹

Câbirî’ye göre, din-devlet ilişkisi bağlamında laiklik kavramı, İslami bir perspektifle ve Arap/İslam toplumunun tarihsel sürecini göz önüne almak suretiyle değerlendirildiğinde, sosyolojik olarak “İslam’ın hem din hem de devlet olduğu görülecektir.” der.⁵⁷⁰ Arap toplumu söz konusu olduğunda, laiklik probleminin kurumsal iki otorite olan Kilise ve devlet arasındaki çatışmanın bulunmayışı nedeniyle sahte bir problem niteliği taşımasından dolayı, laiklik tartışmalarının ortaya çıkışını bir başka unsurla ilişkili olarak ele almak gerekmektedir. Câbirî bu unsurun Türklerden bağımsızlık elde etmeyle alakalı olduğunu düşünür.

⁵⁶⁷ Yazıcıoğlu, a.g.e., s. 20.

⁵⁶⁸ el-Câbirî, *Vichet-u Nazar Nahv-u İadet-i Kadaya'l-Fikri'l-Arabiyyi'l-Muasır*, el-Merkezu's-Sekafiyu'l-Arabî, Beyrut 1992, ss. 83-84.

⁵⁶⁹ el-Câbirî, *Viche*, ss. 83-84.

⁵⁷⁰ el-Câbirî, *El-Aklu's-Siyasiyyu'l-Arabi*, s. 358.

Laiklik tartışmaları Osmanlı otoritelerinin yönlendirme ve destekleriyle oluşturulan İslam birliği sloganının gündeme getirildiği bir ortamda, Osmanlının Türkleştirme politikalarından kaçışın zemininde oluşturulmuştur. Laiklik sloganının özellikle Şam bölgesi merkezli ortaya çıkışının zeminini de bu politik tavır oluşturmaktadır. Bundan dolayıdır ki laiklik bir slogan olarak Batı Arap ülkeleriyle Arap yarım adası ve civar ülkelerde hiç gündeme gelmemiştir.⁵⁷¹

Dolayısıyla Arap toplumlarında laiklik tartışmaları tarihsel ve toplumsal olarak hem meşru bir zeminden yoksundur, hem de siyasal bir boyutta ortaya çıkan bir problemin yanlış adlandırılmasından kaynaklanmaktadır.

Fakat yine de Câbirî, Arap/İslam toplumunun, çağdaş durumuna bakıldığında çok ciddi siyasal ve toplumsal problemlerle yüz yüze olduğunu düşünmektedir. Şayet söz konusu problemlerin laiklik sloganı etrafında tartışılması sahte bir tartışma ise, ya da bir başka ifade ile söylenecek olursa, etnik ve coğrafi zeminden kaynaklanan problemin bir yanlış adlandırılması ise, Arap/İslam toplumunun içinde bulunduğu sosyal ve siyasal problemler nasıl adlandırılacaktır? Câbirî bunun için yaşanan çağdaş problemlerin laiklik yerine demokrasi ve rasyonalite zemininde tartışılmasını önerir. Zira ona göre, din-devlet ilişkisinin laiklik bağlamından çıkarılarak rasyonalite ve demokrasi bağlamında tartışılması, Arap toplumunun realitesiyle daha uyumlu olacaktır. Çünkü Araplar ile İslam ayrılmaz bir bütünün parçalarını oluşturmaktadırlar.⁵⁷² *

2.5. Demokrasi Sorunu

Câbirî'nin Arap/İslam toplumlarında laiklik tartışmalarına karşıt olarak önerdiği şey, dinin siyasetten ayrılmasıdır. Çünkü onun tanımlamasına göre din mutlak ve değişmez olanı, siyaset ise görelî ve değişken olanı temsil etmektedir. Bundan dolayıdır ki, dinin siyasi amaçlara yönelik kullanılmasından kaçınmak gerekir. Aksi takdirde din özünü ve ruhunu kaybeder. Din özü itibarıyla birleştiricidir. İslam mutlak anlamda tevhit dini olduğundan dolayı, hem akide düzleminde, hem toplum düzleminde, hem de dini anlamda ve uygulamada tevhide amaçlar. Oysa siyaset, doğası gereği ayırmaya

⁵⁷¹ el-Câbirî, *Viche*, s.110; *Hitap*, ss. 68-74; *Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, ss. 102-103

⁵⁷² el-Câbirî, *Viche*, ss.111-112.

* Fakat Cabiri laiklik ile akıl tanrısı arasındaki ilişkiyi görmezlikten gelmekte ve dolayısıyla ki pozitivist aydınların dini dışlayıcı tartışmalarını laiklik ile ilerleme arasında kurdukları ilişki zemininde yaptıkları sorunsal ile hesaplaşmamaktadır. Bkz. Yazıcıoğlu, *a.g.e.*, s. 120.

matuftur. İhtilafın olduğu ya da muhtemel olduğu yerde siyasetin ortaya çıktığı ve farklılıkları idare etme sanatı olarak işlev gördüğü görülecektir.⁵⁷³ Câbirî'nin laiklik tartışmalarını sahte bir problem olarak değerlendirmesi, Arap/İslam dünyası özelinde meselenin din-siyaset ilişkisi bağlamında tartışılması gerektiği sonucunu doğurmaktadır.

Konu din-siyaset ilişkisi olunca, Câbirî'nin meseleye yaklaşımına girmeden önce, güncelliğini muhafaza eden bu tartışmada bize Câbirî'nin yaklaşımlarını değerlendirme hususunda hem bir ön anlama hem de onun yaklaşımlarının kritiğini yapma imkânı sağlayacak kriterler sunma açısından, söz konusu tartışmalara değinmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Söz konusu tartışmaların genel itibarıyla İslam ve demokrasi sorunu çerçevesinde tartışıldığı yaklaşımını benimseyerek analizimizi İslam ve demokrasi sorunsalı çerçevesinde yapmaya çalışacağız.

Genel itibarıyla halk hâkimiyeti anlamında kullanılan demokrasi, bir eşitlik ilkesi ile aralarında hiçbir ayrılık gözetilmeden tüm vatandaşların katıldığı bir hükümet biçimi olarak tanımlanır. Bir başka ifade ile belirtmek gerekirse, demokrasi, siyasal denetimin doğrudan doğruya halkın ya da düzenli aralıklarla halkın iradeleri ile seçtiği temsilcilerin elinde bulundurulduğu, sosyo-ekonomik düzeylerine bakılmaksızın bütün vatandaşların eşit sayıldığı toplumsal örgütlenme modelini ifade için kullanılmaktadır.⁵⁷⁴ Söz konusu tanımlama çerçevesinde İslam ve demokrasi ilişkisi tartışmalarının bir problematik haline gelmiş olduğunu söylemek mümkündür.

Din-siyaset, demokrasi ve İslam ilişkisinin nasıl olması gerektiği yönündeki yaklaşımlara ana hatları ile bakıldığında, tartışmaların üç farklı perspektif altında değerlendirildiği görülmektedir.⁵⁷⁵ Bu yaklaşımlardan birincisi, dinin siyasetle bir ilgisinin olmadığını ve olmaması gerektiğini savunan görüştür.⁵⁷⁶ Bir diğeri ise, demokrasinin İslâm'ın içinde kesinlikle yer alamayacağı yönündedir ki, bu tezi savunanlara göre, İslam ve demokrasi arasında kesin bir karşıtlık söz konusudur. Bu yaklaşım demokrasinin Batı kökenli bir kavram olduğu ve Batılı olmayan toplumların

⁵⁷³ el-Câbirî, **Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma**, ss. 105-106, **Viche**, ss. 113-114.

⁵⁷⁴ Hançerlioğlu, Orhan, **Toplumbilim Sözlüğü**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986, s. 87.

⁵⁷⁵ Konu ile ilgili tartışmalar için bkz, Arslanel, M. Nazan, **Sivil Toplum, İslamiyet ve Demokrasi**, <http://www.akader.info>,

⁵⁷⁶ Aydın, S. Mehmet, "Din- Siyaset Ve Demokrasi" **İslam ve Demokrasi**, Ensar Neşriyat, İstanbul 2000, s. 38

bu kavramı kendilerine uyarlama çabalarının boş ve anlamsız olduğu iddiasındadır. Demokratik çözüm önerilerinin Batıdan ithal çözümler olduğu ve dolayısıyla da İslam toplumlarının bünyesi ile uyum probleminin yaşanacağına yönelik iddiaları vardır. İslâm'ın demokrasi ile uyuşmadığı ve demokrasinin İslam'ı yozlaştırmak amacıyla Batı toplumlarından bir aktarma olarak algılandığı bu perspektifte, İslam sadece bir din değil aynı zamanda bir ümmet ve devlet sistemidir de. Bu tezin savunucuları tüm siyasi sistemin dünyevileşme esasına dayandığı iddiasındadırlar.⁵⁷⁷ İslam ve demokrasinin kesin bir uzlaşmazlığı iddiasındaki söz konusu bakış açısının İslam ve demokrasi sorununu hâkimiyet tartışmaları etrafında ele aldıkları görülmektedir.

Bu iddialar çerçevesinde bakıldığında, İslam ve demokrasi kesin olarak bağdaşmaz, çünkü birincisinde Allah'ın, ikicisinde ise milletin egemenliği esastır. Ayrıca İslam bir tevhit (birlik) ilkesi üzerine temellenmiştir. Bundan dolayı insan ve toplum hayatının tamamını kapsamaktadır. Demokrasinin benimsenmesi, İslam'ı toplum hayatının dışına atmak anlamına gelecektir. Dini bireyin benliğine hapsederek siyasi alanın dışına taşınması, Batı'nın din-devlet ayrımındaki düalizminde temellenir. Söz konusu düalizmin İslam toplumunda varlığı söz konusu olamaz. Bu İslam'daki birlik ilkesinin ortadan kaldırılması anlamına gelecektir. İslam'daki birlik ilkesi, İslam toplumlarında hem ümmet, hem dini ve siyasi hem de askeri bir birliği meydana getiren tekçi bir kültürü doğurmuştur. İslami perspektifte bireylerin eylemlerini özel hayat ve kamusal hayat şeklinde ayırıştırmaya yer yoktur. Tevhit ilkesi bireyi sadece uhrevi hayata hazırlamaktan ibaret bir ilke olamaz. Tevhit ilkesi aynı zamanda insanın dünyadaki iş ve fiillerini düzenlemeye yöneliktir.⁵⁷⁸

Din-siyaset ilişkisi bağlamında üçüncü tez ise, liberal İslam ya da ılımlı İslam olarak nitelendirilebilecek perspektiftir.⁵⁷⁹ Bu perspektifi benimseyenlere göre, Batı ilerlemesinin ulaştığı olduğu demokrasi, dini politikadan ayırma düşüncesi, kadın hakları, düşünce özgürlüğü ve insani ilerlemenin hızlandırılması yönündeki kabuller İslam ile çelişmediği gibi, tam aksine, İslam bunları destekleyen argümanlara da

⁵⁷⁷ A.g.e., s. 42

⁵⁷⁸ Vergin, Nur, "İslamda Çağdaşlık ve Türk Demokrasisine Geçişte Rolü", **Küreselleşme Sivil Toplum ve İslam**, Derleyen; Fuat Keyman, A. Yaşar Sarıbay, Vadi Yayınları. Konya 1998, ss. 58-61.

⁵⁷⁹ Kurzman, Charles, "Liberal İslam; Başarı Şansı ve Karşılaştığı Sorunlar" **Radikal İslam**, Barry Rubin, Çev. Rengin Gün, Asam Yayınları, Ankara 2002, s. 233.

sahiptir. İslam toplumlarına bakıldığında, Batı'nın elde etmiş olduğu söz konusu alanlarla ilgili başarıların elde edilememiş olması, İslam'ın kendinden kaynaklanan bir problem değil, tarihsel süreçte İslam'ın algılanışından kaynaklanana bir problemdir.⁵⁸⁰

Söz konusu perspektifi benimseyenler, Kitap ve Sünnet'in anlaşılıp yorumlanma çabasının beşeri bir çaba olduğunu, İslam hukukunun temel kaynaklarından olan icmâ ve kıyasın da, zaten beşeri kaynak oldukları, dolayısıyla da söz konusu çaba sonucu elde edilen çıkarımların değişmez, sonsuza kadar geçerli olduklarını iddia etmenin mümkün olmadığını ileri sürerler.⁵⁸¹ Onlar dini konularda bilgi ve düşünce çabası içinde olanların, aklın analitik ve eleştirel gücünü geleneksel İslam anlayışının tarihi tecrübesine, hatta dinin ana kaynaklarına da yöneltmek zorunda olduklarını ileri sürerler. Zira onlara göre, Kur'an'ın sosyal düzenlemelere ilişkin bazı işaretlerinin yeniden düzenlenmesi ve yorumlanması, fikri ve ameli bir zorunluluk olmanın yanı sıra, İslam'ın evrenselliğinin ve demokratik toplum yapısının da bir gereğidir. Onlar günümüzde İslami olarak ileri sürülen düşüncelerin, dini değil tarihi olduğu kabulüyle söz konusu gerekliliği temellendirirler. Şayet tarihi sürecin hâkim olduğu ve normatif İslam'ın bir parçası gibi algılanan geleneksel ve kökten dinci bir anlayış yerine -ki bu yanlış bir algılayıştır-⁵⁸² açık fikirli bir İslam anlayışı benimsenirse İslam'ın demokrasi ve demokratik kurumları reddetmediği, hatta içerisinde barındırdığı görülecektir.⁵⁸³

Tam da söz konusu liberal İslamcı yaklaşımın Câbirî'nin din-siyaset ilişkisine yönelik yaklaşımına tekabül ettiği kanaatindeyiz. Zira Câbirî demokrasiyi beşeri egemenlikte ortaklık olarak tanımlamakta ve demokrasinin yönetim sorununu çözebilecek en iyi formülü ortaya koyduğunu kesin bir ön kabul olarak benimsemektedir. Ona göre, Arap ve Müslümanlar için demokrasi, yönetimde egemenliğin ortaklığını sağlayacak tek şeydir. Demokrasi, Arap dünyasında düşünce ve

⁵⁸⁰ Mehmet Aydın Dini ve ahlaki değerlerin siyasal eylemde etkili olması olarak değerlendirerek bu yaklaşımı dindarın siyaset yapması olarak niteler. Bkz. Aydın, **a.g.m.**, s. 40, Ayrıca demokratik idealler ile İslâm'ın uyduğu yönelttiği yaklaşım için bkz, **İslam ve Demokrasi**, Mesut Toplayıcı, www.köprü dergisi.com

⁵⁸¹ Aydın, **a.g.m.**, s. 50-51.

⁵⁸² Geniş bilgi için bkz, Aydın, **a.g.m.**, s. 51.

⁵⁸³ Demokratikleşme ve sivil toplum arasında birebir ilişki kurulmaktadır. Devletin totaliter tutumu karşısında sivil toplum örgütlerinin demokratikleşme sürecinde kaçınılmaz olduğu ileri sürülmektedir. İslamiyetin özü itibarıyla çoğulcu bir toplumu hem desteklediği hem de bizzat Hz. Peygamberin uygulamalarında uyguladığı görülmektedir. Geniş bilgi için bkz, Arslanel, **a.g.m.**, Akdemir, Süleyman, **Sivil Toplum ve İslamiyet**, Yeni Türkiye Dergisi, sayı 18, yıl 1997.

inanç zemininde ulûhiyette birlik ile yönetim ve siyaset alanında çokluk ve ortaklığın arasını nihai bir biçimde ayırmaya yarayan zihinsel dönüşümü gerçekleştirebilecektir. Demokrasi yoluyla dönüşüme uğrayan Arap insanının zihinsel biçiminin çokluktan birliğe doğru değişmesini sağlayacak ve Arap toplumunun hizipçilik, kabilecilik ve aşiretçiliğe dayalı hâkim yapısını da değiştirecektir.⁵⁸⁴

Demokrasinin Arap/İslam dünyası için din-kültür ilişkisi bağlamında mümkün ve günümüz için ise bir zorunluluk olduğu düşüncesinde olan Câbirî, demokrasinin Batı'nın tarihsel süreçte elde ettiği bir kavram olarak, tarihsel bir arka planına sahip olduğunun farkındadır. Zira Câbirî, tarihsel arka planı açısından demokrasinin feodal sistemin yıkılarak derebeyliğin sona ermesiyle ve Roma'da şehir olgusunun ortaya çıkışıyla tarihsel bir ilişki içinde olduğu, ayrıca Hıristiyanlıkla da alakalı ve Hıristiyanlık ile imparatorluğun hâkimiyet çatışmasıyla da ilişkili olduğunu kabul eder. Bundan dolayı Câbirî, tarihsel ve sosyal bağlamı gereği, Batı'nın demokrasi sürecinde elde etmiş olduğu gelişmelerin aynen transfer edilmesine karşı çıkar. Onun bu karşı çıkışı iki gerekçeye dayanmaktadır. Birincisi, demokrasinin ortaya çıkış sürecinde etkili olan unsurlar ile Arap/İslam toplumunun tarihsel süreç içerisinde hiçbir zaman karşılaşmamış olması; diğeri de, bir kültürün tarihsel tecrübesinin aynen başka bir kültüre aktarımının (fikir ve teorilerin),⁵⁸⁵ değişim ve ilerlemeyi sağlayacak bir unsur olmasını mümkün görmeyişidir.⁵⁸⁶ Fakat Câbirî'nin, demokrasi sorununu irdelerken demokrasinin tarihsel arka planına vurgu yapmasına rağmen, yine de demokrasinin gerekliliği konusundaki ön kabul ve ısrarı, bizi Câbirî'nin demokrasi sorunuyla hem felsefi anlamda hem de realitedeki uygulanaşı bakımından yeterince yüzleşmediği kanaatine sevk etmektedir.

Demokrasinin, Aydınlanmanın idealleri bakımından modernleşme ile ilişkisi bağlamında hem felsefi olarak hem de pratik uygulanaşı bakımından hiçte eleştirilerden

⁵⁸⁴ el-Câbirî, **Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma**, ss. 122-123, Gelenekçi referans perspektifinin en ideal yönetim biçimi olarak Hz. Ömer'in istibdat ile adaletin karmaşasından oluşan yönetim biçimini görmektedir. İslam'ın geleneksel yönetim biçimindeki şûrâ algılayışının istibdada bir alternatif oluşturmadığını, ehl-i hal ve'l akd'in görüşünü sormak olan şûrânın yöneticiyi bağlayıcı olmadığını söyler. Bkz el-Câbirî, **a.g.e.**, ss. 114-115.

⁵⁸⁵ Batı'nın modernleşme sürecinde elde ettiği değişimlerin aynen aktarımını Câbirî, liberallerin Arap toplumlarının modernleşmesi hususunda görüşü olarak aktarır ve onları eleştirir. Geniş bilgi için bkz. el-Cabiri, **Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma**, ss. 35-40.

⁵⁸⁶ **A.g.e.**, ss. 118-119.

uzak olmadığını söyleyebiliriz.⁵⁸⁷ Ayrıca demokrasinin hâkimiyetin paylaşımı olarak değerlendirilmesi hususu ise, adalet gibi mutlak insani bir değer gerekliliğini demokrasiye kurban etmeye değip değmeyeceği ya da hâkimiyetteki çok ortaklığın reel olarak mümkün olup olmadığı tartışmalarının yeterince yapılmadığı kanaatindeyiz.

Bu bağlamda modernleşmenin bir gereği olarak kabul edilen demokrasi tartışmaları hakkında birtakım mülahazalara değinmenin faydalı olacağını düşünüyoruz. Batı'nın Avrupa merkezci söyleminin genel itibariyle bu ırk merkezçiliği meşrulaştıracak ideolojik bir tutumu yansıttığını ve söz konusu söylemin siyasi gerçekleri örtbas etme eğiliminde olduğunu söylemek mümkündür. Zira Hans Köchler'in de iddia ettiği üzere, Batı siyasi söyleminde demokrasi söylemi aydınlanmanın başlangıcından itibaren siyasi sistemin meşrulaştırılmasında hep bir araç vazifesi görmüştür. Ona göre demokrasinin, Batıdaki doktrin ve uygulamalarının ayırt edici özelliği olan oligarşik karar verme mekanizmaları ile erişilecek demokrasi idealleri arasında ciddi anlamda temel birtakım çelişkiler mevcuttur.⁵⁸⁸

Siyasi sistem olarak demokrasinin, ekonomik sistem olarak da kapitalizmin dayandığı rasyonel mekanizmaların mutlak zaferini ilan eden bu Avrupa merkezci söylem, tarihi sürecin nihai belirleyicisi olduğuna inanan Batılı bir öznenin yaklaşımını yansıtmaktadır. Söz konusu yaklaşım tarihsel süreçte yaşanan iç çelişkileri anlamaktan ziyade, ulaştığı zannedilen zaferin meşruiyet zeminini oluşturmaya yönelik bir söylem inşasına dönüşmüştür. Rasyonalitenin hâkimiyeti ile sona ereceği düşünülen gerilim alanları daha derinleşirken, yeni gerilim alanlarının da ortaya çıktığı görülmektedir.⁵⁸⁹ Demokrasinin, bir söylem olarak üçüncü dünya ülkelerinin modernleştirilmesi sürecine dâhil edilmek amacıyla ihraç edilmesine bakıldığında, bu sürecin bu ülkelerde demokratik idealleri gerçekleştirmekten ziyade stratejik bir meşruiyet için kullanıldığı görülmektedir. Zira İslam dünyasındaki siyasi rejimlerin büyük bir çoğunluğu seküler-

⁵⁸⁷ Geniş bilgi için bkz., Küçükalp, Derda, **Politik Nihilizm: Nietzscheci Bir Tartışma**, Aktüel Yayınları, İstanbul 2005, ss. 219-243.

⁵⁸⁸ Köchler, demokrasinin aslında oligarşik bir düzeni kamufle etmek amacıyla ideolojik olarak üretilen bir söylem olduğu iddiasındadır. Geniş bilgi ve felsefi olarak demokrasiye yönelik eleştirilerin derli toplu bir özeti için bkz., Köchler, Hans, "Batı Demokrasilerinin Tekamülü ve Felsefi Arka Planı", **İslam ve Demokrasi**, Ensar Neşriyat, İstanbul 2000, s. 54 vd.

⁵⁸⁹ Davutoğlu, Ahmet, "küreselleşme, zihniyet bunalımı ve demokrasi" **İslam ve Demokrasi**, Ensar Neşriyat, İstanbul 2000, s. 87-88.

ideolojik nitelikte ve Batı destekli totaliter yönetimlerdir.⁵⁹⁰ İslam ve demokrasi hususundaki tartışmaların söz konusu özellikleri taşıyan otoritelerin varlığı gerçeğini gözden kaçırmak suretiyle sağlıklı tartışmalar olmayacağını söyleyebiliriz. Hem demokrasinin mutlak anlamda İslam'la çatıştığı hem de onunla mutlak anlamda uyduğu yönündeki iddialar, içinde bulunulan konjonktürden bağımsız bir değerlendirme zemininin imkân dâhilinde olmayışı sebebiyle sağlıklı bir biçimde neticelenmeyecektir. Davutoğlu'nun da ifade ettiği üzere, her iki yaklaşımın aynı metodolojik açmazlarla sonuçlanması kaçınılmaz olacaktır. Çünkü bir inancın belli bir siyasi, ekonomik ve sosyal mekanizmaya indirgenmesi veya o mekanizma ile mutlak bir çatışma içinde olduğunu söylemek mümkün değildir.⁵⁹¹ Söz konusu değerlendirme çerçevesinde Câbirî'nin demokrasi hususundaki yaklaşımlarını gözden geçirdiğimizde, demokrasinin siyasal katılım yoluyla sağlayacağını umduğu denetim ve özgürlük alanını totalitarizme karşı güvence olarak gördüğü ve dolayısıyla da, İslam'ın demokrasi ile mutlak uyumunu savunduğunu söyleyebiliriz.

Bu noktada İslam ve demokrasi hususunda yapmak istediğimiz, ne İslam ile demokrasinin tam bir uyum içinde olduğuna, ne de her ikisinin tam bir zıtlık ilişkisi içinde olduğuna, ne de her ikisinin tarihsellik bağlamında yeni bir sentezle güncel bir uzlaşmaya varılabileceğine yönelik bir tartışmanın tarafı olmak değildir. Zaten hem konumuz bu değildir, hem de çalışmanın sınırları böyle bir tartışmanın içinde olmaya müsaade etmemektedir. Bizim gerçekleştirmeye çalıştığımız şey, bu husustaki yaklaşımların tematik ve deskriptif bir aktarımını sunmak suretiyle, Câbirî'nin, İslam ve demokrasi hususundaki yaklaşımlarının bir kritiğini ve demokrasi söylemleri ile ne kadar bir hesaplaşma içine girmiş olduğunun analizini yapmaktır. Zira Câbirî'nin demokrasi hususundaki ön kabulü tam da demokrasi söylemleri ile hesaplaşma mevzuunu açığa gerekli kılmaktadır.

Birçok düşünür bir söylem olarak demokrasi tanımlamalarına ya açıkça karşı çıkmaktadır ya da en azından eleştirel bir yaklaşım sergilemektedir. Aynı düşünürler demokrasinin hem bir ideolojik söylem olarak inşasından hem de bir siyasal sistem

⁵⁹⁰ Davutoğlu, **a.g.m.**, s. 88.

⁵⁹¹ Batı'da ve İslam dünyasında demokrasinin temel meseleleri hakkında güzel bir özet için yazarın bu makalesine bakılabilir. Davutoğlu, **a.g.m.**, s. 89.

olarak açmazlarından yola çıkarak suretiyle, Aydınlanma ve modernleşmenin idealleriyle örtüşüp örtüşmediğinin sorgulamasını yapmaktan geri durmamaktadırlar. Söz konusu eleştirel yaklaşımlar, demokrasinin gerek inşa edilmiş söylem olması itibariyle gerekse de demokrasiye yönelik pratik uygulamaların genel itibariyle rasyonalite, Aydınlanma ve modernleşmenin idealleri ile bağdaşmadığı, tam aksine demokratikleşme yoluyla ortadan kalkacağı umut edilen yarıkların daha da büyüdüğü ve yeni yarıkların oluştuğu şeklinde bazı demokrasi algılarına yönelik eleştirilerini sıralamaktadırlar.⁵⁹²

Batı akademya ve entelijenyanının, her türlü dışlamacılığı göze almak suretiyle bazı demokrasi uygulamaları karşısında son derece eleştirel tutum sergilemelerine karşın,⁵⁹³ modernleştirme ve demokratikleştirme süreçlerine çoğunlukla şiddet ve baskı aracılığıyla maruz kalan, özelde Arap/İslam genelde ise üçüncü dünya ülkeleri, Avrupa merkeziliğin şiddet hiyerarşilerine bulaşık ve ötekileştirmenin hiçbir ahlaki denetime sahip olmayan nesneleştirici tutumlarına maruz kalan post-sömürge Aydınlarının bu demokrasi söylemlerini eleştirel bir sürece dahi tabi tutmaksızın kabullenmeleri ise ironik bir durumdur. Zira hem emperyalizme karşı duran hem de Batı değerleri merkeze alınmak suretiyle, söz konusu değerlerin (kapitalizm, rasyonalite, sivil toplum vb.) bu toplumlarda yokluğu ya da eksikliği ile tanımlayan klasik oryantlizmin⁵⁹⁴ diliyle, kendini aynı değerlerin yoksunluğuyla tanımlayan söylemlerin bir self-oryantalizme ya da en iyi bir ifade ile oryantlizmin tuzağına düşmeye tekabül ettiğini söylemek mümkündür. Elbette ki bu tutumun ardında, sömürgeyi ve modernizmi şiddet ve baskı yoluyla yaşamış olmanın güç karşısındaki tutumu ve yenilginin psikolojik etkenlerini görmek mümkündür. Fakat burada problem olarak karşımıza çıkan husus söz konusu söylemlerin hangi psikolojik etkenler yoluyla dillendirildiğinden ziyade, bu söylemlerin inşasında, kendi gelenekleri karşısında gösterdikleri eleştirel tutumu devşirmiş oldukları yaklaşımlar için göstermemiş olmalarıdır. Dahası var gibi görünen eleştirilerin dahi, daha ziyade oryantlist söylemden etkilenmek suretiyle dillendirildiği söylenebilir. Buna bağlı olarak dikkat çekilmesi gereken bir başka problem ise Câbirî’de olduğu gibi,

⁵⁹² Geniş bilgi için bkz. Köchler, **a.g.m.**

⁵⁹³ Said, Edward W. **Şarkiyatçılık**, Çev. Berna Ünler, Metis Yayınları, İstanbul 2001, ss. 30-31, 53.

⁵⁹⁴ Bu konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Turner, Brayn S. **Oryantaliz, Globalizm Postmodernizm**, Anka Yayınları, İstanbul 2002.

Müslüman aydınların kendi geleneklerindeki sözde irrasyonel unsurların arındırılması teşebbüsünde bile oryantalist söylemin izlerinin görülmesidir. Bu ise bir self-oryantalizasyon olarak değerlendirilebilir.

C- MODERNLEŞME Mİ SELF- ORYANTALİZASYON MU?

İslam toplumlarının, orta çağ Batı toplumlarının aksine olmak üzere, sosyal, kültürel, ekonomik ve bilimsel bakımdan büyük bir gelişmişlik göstermelerine rağmen, on yedinci yüzyıldan itibaren, Batıya nazaran bir gerileme ve daha sonraki dönemler açısından ise, bir çöküş süreci yaşamaları, birçok düşünür ve bilim adamı tarafından konu edilmiş ve bunun sebeplerine yönelik birtakım düşünceler ileri sürülmüştür. Fakat bu husustaki birçok söyleme bakıldığında, onların çöküş söylemini içselleştiren bir karaktere sahip olduğu söylenebilir.

Çöküş paradigmasının içselleştirilmesi, genel olarak Doğu, özelde de Arap/İslam dünyasının kendi tarihlerini yeni bir dönemleştirmeye tabi tutmalarına sebep olmuştur ki, bu, Avrupa merkezli tarih yazımına benzer bir dönemleştirmeye tekabül etmektedir. Arap/İslam dünyasında yapılan dönmeleştirmeye göre, Abbasi dönemi Moğol istilasına kadar altın çağı oluşturmakta, daha sonraki dönem ise bir inhitat ve uzun süreli bir çöküş sürecinin başlangıcı olarak ele alınmaktadır. Çöküş periyodu, çöküş çağı ve orta çağ terimleri 1658 ve 1798 arasındaki döneme işaret etmek için kullanılmaktadır. Çöküş söyleminin yerel entelektüeller tarafından içselleştirilmesi gerçekte bir self-oryantalizasyona tekabül etmektedir.⁵⁹⁵ Söz konusu yerel entelektüellerin kendi medeniyet ve kültürlerine yönelik çöküş algısı, onların kendilerine ait olandan vazgeçmeyi, medeniyet bakımından değişikliği ve bunun yerine Batılı medeniyeti tesis etmeyi arzulamalarına sebep olmuştur ki, bu tutum self-oryantalizasyon sürecini ifade etmektedir. Self-oryantalizasyon, yerli entelektüeller ve politikacıların oryantalist algı biçimleriyle uyumlu bir şekilde kendilerini algılama ve yeniden üretmelerini sağlayan bir bilinç biçimini ifade eder. Batının kendine göre daha üstün algılanmasına neden olan hiyerarşi, kendilerini oryantalize eden reform programlarının en derinlerine nüfuz etmiştir. Fakat söz konusu yerel entelektüellerin kendini oryantalize etmelerinin amacı

⁵⁹⁵ Kireççi, Mehmet Akif, **Decline Discourse and Self-Orientalization in The Writings of Al- Tahtawī Tâhâ Husayn and Ziya Gökalp A Comparative Study of Modernization in Egypt and Turkey**, Ph.D. Tesis, University of Pennsylvania, 2007, s. 3. (basılmamış doktora tezi)

Batının olduğu gibi kabulünden ziyade, kendilerini inatla hâkim ötekinin aşağısında yerleştirme istekleridir.⁵⁹⁶

Fakat bu meseleye bir başka açıdan bakıldığında ise, yerli entelektüellerin kendilerini oryantalize etme süreci, onlara kendi toplumları nazarında son derece büyük bir otorite sağlamaktadır. Zira onlar sosyal, kültürel ve politik değerleri yeniden yorumlarken, çöküş idrakini tersyüz etmeye yönelik reçeteler önermektedirler. Aynı zamanda onlar, Avrupa medeniyetinin bilgisinin anahtarlarına ve kendi toplumlarını nasıl ileriye taşıyacaklarının bilgisine sahip oldukları iddiasındadırlar. Modernite ve Batının çöküş betimlemelerini onaylayan Doğulu entelektüeller, belirli bir türde otorite ve gücü uygulamaya sokarlar ve kendi toplumları ile Batının mukayesesini yapmak onlara bir yetke sağlar. Böylelikle onlar, hem kendi toplumlarının çöküşünün kabul edilmesi hem de bu süreci ters yüz etme yönündeki önerdikleri programlar ile güç elde ederler.⁵⁹⁷

Câbirî'nin Arap aklının eleştirisi çabalarına bütüncül bir perspektifle bakıldığında şu sonucun ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Bu eleştiriler, genel olarak İslam, özel olarak Arap toplumlarının, modern rasyonalite, bilim, kapitalizm, sivil toplum, demokrasi, modern birey, özgürlük vb. özellikler merkeze konulmak suretiyle, niçin geri kaldığı sorusunun yanıtını bulmaya matuftur. Zira Câbirî'nin eserlerinin bütününde geri kalmışlık probleminin geleneksel yapıya referansla nedenlerini tespit etmeye yönelik çabada, niçin geri kaldı sorusuna, gelenekle ilişkili cevaplar aranmasının yön verdiğini söyleyebiliriz. Elbette ki genel itibarıyla İslam özel olarak ise Arap toplumlarının birtakım sorunları bünyesinde barındırdığını inkâr etmek mümkün değildir. Fakat bizim kanaatimiz, bu sorgulamayı problemlerle kınla husus, söz konusu problemlerin sorgulanmasına yönelik soruların neler merkeze konulmak suretiyle sorulduğu ve soruların cevaplandırılmasında ileri sürülenlerin neler olduğu sorularında açığa çıktığıdır.

Tam da bu noktada Câbirî'nin geri kalmışlık tanımlaması merkeze alınmak suretiyle, onun niçin geri kaldık sorusunu cevaplandırmasının, Batı'nın oryantalist

⁵⁹⁶ A.g.e., s. 26.

⁵⁹⁷ A.g.e., s. 27.

yaklaşımlarına tekabül ettiğini ve eserlerinden çıkarılacak sonuçların Batı'nın *Orient* tanımlamalarıyla örtüştüğünü söyleyebiliriz. Zira söz konusu yaklaşım, oryantalist geleneğin diliyle kendini kurmak ve bu kurgunun içinden konuşmak suretiyle bir self-oryantalizasyona tekabül etmektedir. Câbirî'nin self-oryantalizasyona düştüğü ve oryantalist geleneğin diliyle çıkarımlarda bulunduğu hususların, daha net bir şekilde ortaya konulabilmesi için öncelikle oryantalist yaklaşımı doğuran Batı düşünme biçiminin niteliğine ve oryantalist perspektifin Doğu tasavvurlarının belirleyici unsurlarına göz atmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Tarihsel seyri dikkate alındığında, Batı düşüncesi geleneğini insanın rasyonel olana müracaat etmek suretiyle bir bütün olarak varlığın bilgi ve hakikatine ulaşma çabasıyla ilişkilendirmek mümkündür. Mitolojiden felsefeye geçiş ve bir düşünme tarzı olarak felsefenin doğuşu temelde ve özü itibariyle rasyonel-irrasyonel ayrımını muhtevasında barındırmaktadır. Klasik düşünce açısından Platon ve Aristoteles felsefesiyle doruk noktasına ulaşan rasyonel bir etkinlik olarak felsefe, büyük ölçüde dini olanı kendi hizmetindeki bir araç mesabesine indirgenmek suretiyle, Ortaçağ Hristiyan düşüncesinden geçmiş ve tekrar kendini bulacak şekilde modern düşünceye ulaşmıştır.⁵⁹⁸

Her ne kadar birçok düşünce tarihçisi, klasik ve modern felsefe arasında felsefe ve varlık anlayışları bakımından önemli birtakım farklılıkların altını çizip, klasik ve modern olanı birbirleriyle karşıtlık ilişkisi içerisinde ele almış olsalar da, rasyonel olana vurguları -Câbirî'nin de altını çizdiği üzere- ve hareket noktası olarak insanın düşünme yetisini almaları nedeniyle, söz konusu düşünme biçimlerinin birbirinden net olarak ayırmanın mümkün olmadığı söylenebilir.⁵⁹⁹ Dolayısıyla genel olarak Batı düşüncesi ve felsefesi için felsefe veya düşünme, rasyonel insanın bir etkinliği olarak anlaşılmıştır. Kendisini rasyonel olma vasfıyla nitelendiren felsefenin en belirgin özelliklerinden bir tanesi, hakkında düşünüm sergilediği gerçekliği düalist, yani kutupsal birtakım karşıtlıklar ekseninde ele alıp incelemesi olmuştur. Batı düşüncesi geleneği boyunca müşahede edilmesi mümkün olan episteme-doksa, ideal dünya-gerçek görünen dünya, öz-var oluş, madde-form, öznel bilgi-nesnel bilgi, olgu-değer, numen-fenomen gibi

⁵⁹⁸ Geniş bilgi için bkz., Küçükalp, **ag.e.**, ss. 17, 36-42.

⁵⁹⁹ **A.g.e.**, s. 8.

kutupsal karşıtlıklar temelinde, rasyonel olanın irrasyonel olandan farkı bağlamında, rasyonel olan lehine irrasyonel olanı değerden düşüren ve nihayet gerçek bir düşünüm için ortadan kaldırmayı amaçlayan bu ayrımlardır.⁶⁰⁰

Birçok çağdaş felsefenin özellikle altını çizdiği üzere, rasyonel olan üzerine inşa edilmiş bu ayrımlar, her ne kadar objektif ve tarafsız bir görünüm iddiasıyla ortaya konmuş olsalar da, gerçekte karşıtlıklardan birini diğeri lehine değersizleştiren, varlık bütünlüğünü ve oluşu görmezlikten gelen karakterleriyle hiç de nötr ve objektif ayrımlar değillerdir. Gerçekte bu ayrımlar, rasyonel ve epistemolojik düşünme yoluyla inşa edilen varlık felsefeleri dolayısıyla ötekileştirilen varlık alanına yönelik sistematik bir şiddet biçimine tekabül etmektedir. Bu hususun modern dönemde en bariz biçimde açığa çıktığı ayrımın modern-gelenek ayrımı olduğunu söylemek mümkündür.⁶⁰¹ Tıpkı diğer ayrımlarda olduğu üzere, bu ayrımda da, öncelikli kılınan terim (modern) diğeri (gelenek) değersizleştirecek ve onun modern olan lehine ortadan kaldırılmasını ileri sürecektir. Zira geleneksel olan daha ziyade aklını kullanma cesaretini gösteremeyen insanların dinsel, kültürel ve irrasyonel yaklaşımlarıyla tesis edildiği için, rasyonel olan açısından kayda değer bir anlam taşımamaktadır.⁶⁰²

Bu tür ayrımların bir başka ve hayati niteliğe sahip özelliği de, öncelikli kılınanın değersizleştirilen bir ufuk, ideal veya hedef kılınmak suretiyle ikincil terimin başkalaşımını gerekli görmesidir. Bu tutumun en açık örneklerini modernleşme süreciyle karşılaşmak durumunda kalan geleneksel kültür ve düşünme tarzlarının modern olan karşısında tanınmak için vermiş oldukları mücadelede görülebilir. Bu mücadele ya modern olanı köktenci bir biçimde reddediş –İslam ve demokrasi tartışmalarında değindiğimiz üzere- ya da ikisini uzlaştıracak ara formüller bulma çabası şeklinde tezahür eder. Burada özellikle vurgulanması gerekir ki, Batı'nın modernleşme süreciyle birlikte ulaşmış olduğu askeri ve ekonomik güç karşısındaki Batılı olmayan dünya ciddi bir meşruiyet krizi içerisine düşmüşlerdir. Birçok Batılı olmayan düşünür

⁶⁰⁰ Murphy, John W., **Postmodern Sosyal Analiz**, Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000, ss. 11-40.

⁶⁰¹ Bkz. Küçükalp, **ag.e.**, s. 250-251.

⁶⁰² Kant, İmmanuel, "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Cevap.", **İmmanuel Kant Seçilmiş Yazılar**, Çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984, s. 213.

bu meşruiyet krizini modern ve rasyonel olana müracaat yoluyla aşma cihetine gitmişlerdir.

Modern Batı düşünme biçimine kısaca değindikten sonra söz konusu düşünme biçimini kültür incelemeleri alanına taşıdığımızda, Batı dışı kültürlerin ve yaşam biçimlerinin tanımlanmasında karşılaşılan sorun ötekilik problemi olmaktadır. Öteki sorununa Batı düşüncesi boyunca –özellikle modern dönem göz önüne alındığında- hâkim olan paradigmanın, Batı düşüncesinin düalist karakteri tarafından şekillendirildiği görülmektedir. Öteki probleminin ele alınış biçimi antropolojik yaklaşım tarzında kendini tezahür ettirmektedir. Söz konusu antropolojik paradigma, ötekini kültürel bir nesne mesabesinde değerlendirmek suretiyle, modern olanla (Batı) geleneksel olan (Doğu) arasında kurulan ilişkiyi modern Batı düşüncesinin çift kutuplu işleyen özcülüğü ekseninde biçimlendirir.⁶⁰³ Bu düşünme tarzında öteki, aslolanın kendi benliğinin inşasına yönelik katkıda bulunan bir söylem nesnesini ifade eder. Bir başka ifade ile söylemek gerekirse, öteki, modern kimliğin anlaşılmasında gözükmeyen gönderim noktası fonksiyonu görür. Çeşitli söylemler ve kurumlar aracılığıyla bir bilgi nesnesine dönüştürülen öteki, Batı ve Doğu arasında konulan epistemolojik ve ontolojik ayırım yoluyla Batı'nın ayrılmaz bir parçası olarak kurulur.⁶⁰⁴

Bu kurguda dikkati çeken ve üzerinde durulması gereken asıl unsuru, Doğunun ne olduğundan ziyade ne olmadığıyla tanımlanmış olması ve yoksunluklarla tanımlanan Doğu'nun, Batı'nın benzersizliğini ortaya koymaya yarayan bir argüman olarak kullanılmış olmasıdır.⁶⁰⁵ Fakat bizim tartışma konumuzu Batı'nın Doğu algılamasından ziyade post-sömürge dönemi İslam toplumu aydınlarının geri kalmışlık problemi -ki kanaatimizce bu tanımlamanın kendisi de bizzat problemlidir- çerçevesinde ortaya koydukları analiz ve tanımlamaların, oryantalist söylemle örtüşen noktalarını tespiti yöneliktir. Self-oryantalizasyon olarak tanımlanan bu sürecin Câbirî'nin Arap/İslam kültürü eleştirisi projesinde ortaya koyduklarında da kendini gösterdiği kanaatindeyiz.

⁶⁰³ Keyman, E. Fuat, “Globalleşme Ve Öteki Sorunu; Postmodernizm, Feminizm ve Oryantalizm.” **Küreselleşme sivil toplum ve İslam**, Derleyen: E. Fuat Keyman ve A. Yaşar Sarıbay, Vadi Yayınları, Konya 1998, ss. 201-202.

⁶⁰⁴ Keyman, **a.g.e.**, ss. 202-203.

⁶⁰⁵ **A.g.e.**, ss. 202-203.

Yirminci yüzyılın büyük bir kısmı boyunca İslamcı modernist akımın savunucuları İslâm'ın bir din olarak üslup bakımından hayati önem taşıyan her hangi bir konuda anti rasyonel olmadığını, ayrıca kültürel olarak da gelenekçi olmadığını iddia etmişlerdir. Ortodoks İslam aslında gerçekçi, radikal, asketik ve disipline bir kültürdü; Kalvinizm'de görülen iç dünyasal asketizm'in aynısını İslam da sağlayabilirdi. Gerçekten İslam tek tanrıcılığı, içinde çok tanrıcı sınırlamalar taşıyan teslis doktrinine sahip Hristiyanlıktan daha rasyoneldi. Sorun İslam'ın bu rasyonalist dinamiğinin daha önceden nasıl bastırılmış olduğunu açıklamaktı. İslam dünyasının bu tarihsel gecikme isnadını açıklayabilecek birkaç cevap vardı. Bunların arasında mistik sufizm'in olumsuz sonuçları, gelenekçi dindarlık, İslam hukukunun katılığı ya da icthah kapısının kapanması, daha kârlı yatırımlara yönelmede zekâtın olumsuz etkileri ve sivil toplum ve içinde özerk bir kent kültürünün yokluğu bulunmaktaydı.⁶⁰⁶

Arap/İslam aklının ve kültürünün eleştirisine yönelik Câbirî'nin yaptığı analizlerinde ortaya koymuş olduğu çıkarımlar oryantalist söylemle ortak bir sonuca varmaktadır. Onun, gerek İslâm'ın Arap diline referansla anlaşılmasının ve hermetik kültürün dominant etkisi yoluyla rasyonel potansiyelinin engellendiğine ve yok edildiğine yönelik çıkarımları, gerekse de Arap/İslam toplumunun modernleşme sürecinden yoksun bırakan etkenlerin ortaya konulmasındaki vardığı sonuçlar, oryantalistlerin Doğuya yönelik tanımlamalarıyla örtüşmektedir. Câbirî'nin çıkarımlarında ortaya çıkan sonunun genel itibariyle Doğunun irrasyonel karakterde olduğu ve bu irrasyonel karakterin İslâm'ın rasyonel potansiyeline engel olduğu teması tez boyunca sıkça vurgu yapıldı. Yine Câbirî'nin beyân, irfân ve burhân şeklinde ortaya koymuş olduğu yapısal analizlerinde irfânı Doğunun irrasyonel karakterini tezahür ettiren beyâna yönelik tanımlamaları ise donuk karakterini betimlemeye matuftur. Burhân ise, hem köken itibariyle Batılıdır hem de Arap/İslam kültürünün Batılı tarafını ortaya çıkarmaktadır.

Gerek geri kalmışlık problemine yönelik tartışmalarda gerekse Arap/İslam toplumunun modernleştirilme önerilerine bakıldığında, Câbirî'nin ileri sürdüğü argümanların oryantalist yaklaşımlarla örtüştüğü görülmektedir. Zira yukarıda da ifade

⁶⁰⁶ Turner Bryan S., **Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm**, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları, İstanbul 2002, s. 29.

edildiği gibi, Câbirî'nin Arap/İslam kültürüne yönelik eleştirilerinde kendini tezahür ettiren çıkarımlarına bakıldığında, şunu söylemek mümkün gözükmektedir. Oryantalistlerin genel olarak Doğuyu irrasyonellik, durağanlık, despotizm, orta sınıfın yokluğu vb. gibi yoksunluklar aracılığıyla tanımlamaları ile Câbirî'nin analizlerinde ileri sürülen, rasyonel İslâm'ın irrasyonelite, despotizm ve bilgi arasındaki ilişkiler yoluyla bastırılmış olması, demokrasi sorunu, sivil toplumun yokluğu, İslam hukukunun ve İslam kültürünün durağanlığı vb. çıkarımlar arasında belirgin bir örtüşmeden bahsetmek mümkündür.⁶⁰⁷ Turner'in aktardığına göre,

Weber; kapitalizm için gerekli olan burjuva sınıfı, Para ekonomisi, özgür emek piyasası, Rasyonel hukuk ve otonom şehir gibi ön koşullarının ortaya çıkışının İslam siyasi kurumlarının patrimonyal doğası tarafından engellendiğini düşünür.⁶⁰⁸

Câbirî, Arap toplumlarının demokratikleşme ve toplumsallaşma süreçlerinin Avrupa'dan farklı oluşunu ulus devlet ile burjuva sınıfının yokluğu ve Arap proletaryasının kendi iç dinamikleri çerçevesinde ortaya çıkmaması hususlarını ile izah eder. Câbirî, Arap toplumunu gerek düşünce gerekse sosyal ilişkiler düzleminde geçmiş asırlar boyunca birikmiş geleneksel ve statik olan etkenlerin devam etmesi nedeniyle, modern durum ile arasında derin bir uçuruma neden olduğu kanaatini izhar ederken⁶⁰⁹ Weber'in söylemlerini tekrar eder gibidir.

Câbirî'nin geri kalmışlık yönündeki söylemlerini bir self-oryantalizasyon olarak ifade etmemize rağmen, onun tam bir oryantalist söylemi benimsemek suretiyle İslam ve İslam toplumunu ötekileştirmeye maruz bıraktığı iddiasında değiliz. Bizim daha çok ifade etmek istediğimiz husus, Câbirî'nin oryantalist söylemin tuzağına düşmeme noktasında yeterince dikkatli davranmadığı yönündedir. Zira Câbirî Arap/İslam kültürünün eleştirisini yaparken, özellikle modernleşme çağrılarını dikkate alındığında, modernleşmenin merkezine konulan modern öznenin eleştirilerine karşı

⁶⁰⁷ Tezde bir başka ifade ile belirttiğimiz gibi, bu eleştirileri dillendirirken geleneğin eleştirisinin imkansızlığı ya da gereksizliği iddiasında değiliz. Genelde İslam dünyasında bazı aydınlarına özelde de Câbirî'ye yönelik eleştirilerimiz, onların eleştirilerinde başka bir geleneğin dilini kullanıyor olmalarından dolayıdır.

⁶⁰⁸ Turner Bryan S., **Max Weber ve İslam; Eleştirel Bir Yaklaşım**, Çev. Yasin Aktay, Vadi Yayınları, Konya 1991, s. 20.

⁶⁰⁹ el-Câbirî, **Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma**, s. 136.

duyarsız bir tavır takınmaktadır. Yine onun analizlerinde modern bilim ve ilerleme söylemlerinin eleştirilerine yönelik her hangi bir duyarlılık da göze çarpmamaktadır.⁶¹⁰ Aynı şekilde Câbirî'nin, Modernleşme söylemlerinin içinde barındırdığı kimlik politikaları ve oryantalist söylemin kendi kimliğini tahkim edici politik tutumlarıyla da yeterince yüzleşmediğini söylemek mümkündür. Her ne kadar Câbirî emperyalist tavra karşı net bir tutum sergilese de, modernite söylemleri ve bu söylemlerin içinde barındırdığı meşrulaştırıcı işleve yönelik daha uyanık bir tutum sergilememiştir.

geri kalmışlık ve modernleşme süreci merkeze alındığında, dile getirilen söylem biçimini benimsemek ve içselleştirmek suretiyle genel olarak Doğu, özel olarak da Arap/İslam dünyasının tarihsel sürecinin, çöküş ve gerileme dönemleştirilmesi, oryantalist paradigmanın diliyle kendi tarihlerini dönemleştirmek anlamına geldiği için self-oryantalizasyon olarak değerlendirilebilir. Arap/İslam dünyasının entelektüellerinin, kendi medeniyet ve kültürlerindeki geri kalmışlık ve çöküşü algılamaları, kendilerini Batı'nın karşısında ve modernleşme sürecinin ısrarla geri konumunda ve Batı'nın gerisinde konumlandırımları ise, Batılı tasnifin kanıksanması anlamına gelmektedir.

⁶¹⁰ Antony Giddens'in *Elimizden Kaçıp Giden Dünya* adlı eserine bakıldığında, gezegenimizin küresel anlamda karşı karşıya kalmış olduğu krizleri modern bilim iddialarının sonuçları olduğu söylemek mümkündür. Geniş bilgi için bkz. Giddens, Antony, **Elimizden Kaçıp Giden Dünya**, Alfa Yayınları, Tarihsiz, Ayrıca geniş bilgi için bkz. Levi-Strauss, **İrk, Tarih ve Kültür**, ss. 19-63.

SONUÇ

Câbiri modern bilimsel gelişmeler karşısında İslam dünyasında yaşanan geri kalmışlık problemini düşüncesinin merkezine koyar. İçinde bulunulan bu porblemin aşılabileceğini düşünerek daha sağlam ve daha üstün bir düşünce tarzının inşasını gerekli görür. Bu ise gelenekte var olduğunu düşündüğü irrasyonel unsurların belirlenip ayıklanmasını gerektiren bin dört yüzyıllık Arap/İslam düşüncesinin eleştirel bir analize tabi tutulmasını zorunlu kılar. Bu amaçla Arap/İslam kültürünün yapısal bir analizine girer ve bu süreçte o hem yapısalcılığı hem de yapı-bozumu hedefine ulaştıracağını düşündüğü yeniden yapılanma için stratejik birer unsur olarak kullanır.

Câbirî'ye göre Müslüman/Araplar esas itibariyle enerjisini nass üzerine yoğunlaştırdığı için ürettiği bütün kültürü nassı merkeze koymak suretiyle şekillendirmiştir. Onların evrene bakışı, dünyayı algılayışı, sorunları çözüm tarzı hep nass merkeze konularak olmuştur. Câbirî bu yaklaşımın problemleri olduğunu düşünür. Zira bu anlayışta kâinatı daha doğru anlamamızı sağlayacak akıl dışarıda bırakılmıştır. Oysa Yunan düşüncesinde temel obje akıldır. Batı düşüncesi Yunan akli ile ilişkili olmak üzere tabiatın tecrübe edilerek gözlemlenmesi yoluyla bilim ve teknolojiyi doğurmuştur.

İslâm medeniyetine Arapların en büyük katkılarının dil ve din konusunda olduğu göz önüne alındığında, kültürel anlamda İslâm dini ve düşüncesinin birçok açıdan Arap karakteri taşıdığı söylenebilir. Bu anlamıyla bedevi, Arap-İslâm evreninin kurucusudur. Öte yandan İslâm kültür ve düşüncesinin oluşumunda bir başka önemli etken de siyasettir. İslâm tarihinde Yunan tecrübesinde olduğu gibi *mitos* (efsane) ile *logos* (bilim ve felsefe) arasında veya modern Avrupa tecrübesinde olduğu gibi kilise ile bilim arasında modern Batı medeniyetinin ortaya çıkmasıyla sonuçlanan bir çatışma olmamıştır. İslâm düşüncesinin oluşumunu etkileyen çatışma İslâm tarihinde yalnızca Şii (İsmaili) ideoloji ile Sünni ideoloji arasında olmuştur.

İslâm düşünce tarihi bilgi sistemleri (epistemoloji) temelinde analiz edilmelidir. Bu anlamda İslâm kültüründe oluşan epistemolojik paradigmaları üç grupta toplamak mümkündür: Birincisi beyânî paradigmadır ki, Nahiv, fıkıh, kelam, belağat vb. ilimleri kapsar. Bunlar görünmeyenin görünene karşılaştırılmasına (gaibin şahide kıyası)

dayanan tek bir bilgi sisteminin tesis ettiği ilimlerdir. İslâm-Arap düşüncesinde beyânî paradigma esas itibariyle ana akımdır ve bütün çeşitliliği ile birlikte Sünni ideolojide ortaya çıkmıştır. Arap-İslâm düşüncesinde beyânî inşa edenler siyasette Muaviye, Arapçanın inşasında Sibeveyh ve Halil bin Ahmed, fıkıh usulünde Şafii, rivayetde Malik, Ahmed bin Hanbel, kelamda Eş'ari, olmuştur. Bütün bunlarda bilgi sistemi aynı beyân mantığı üzerinde gelişmiştir.

İkincisi ise, Arap beyânî aklına tepki olarak, öncekinden tevil yaparak kopmayı esas alan ve daha çok bâtinî yorum adıyla gelişen irfânî paradigmadır. İrfân ilimleri, tasavvuf, Şii düşüncesi, İsmailiye felsefesi, Kur'an'ın bâtinî tefsiri, işrakî felsefe, kimya, tababet, astroloji, büyü, tılsımlar gibi ilim dallarını kapsar ve metod olarak keşf ve ilhamı esas alırlar. Keşf ile herhangi bir akıl yürütme olmadan, aracısız ve doğrudan bilgiye ulaşabileceklerini savunulur. Câbirî'ye göre, irfânî sistemin kaynağı, kadim hermetik tasavvurdur. Tasavvufî, bâtinî, Şii-İsmailî irfân düşüncesi esas itibariyle hermetik Pisagorculuğa dayanmaktadır. Hermetizm, Pisagorculuk, yeni Eflatunculuk, Sabîlik, Maniheizm, Brahmanizm olarak kadim kültürlerde ortaya çıkan ve Câbirî'nin atıl akıl olarak tanımladığı bu anlayış, İslâm düşüncesini derinden etkilemiştir. İslâm tarihinin ilk yıllarından itibaren Câbir b. Hayan, Ebu Bekir Razi, Haris el-muhasibi ve Gazzali gibi pek çok düşünür ve filozof, bu irfânî hermetik atıl aklın etkisinde kalmışlardır.

İslâm kültüründe oluşan epistemolojik paradigmalardan üçüncüsü ise burhânî paradigmadır. Burhânî paradigma mantık, onun vücut verdiği ilimler, matematik, tabiat, metafizik ve ilahiyat ilimleri gibi dalları olup akli çıkarımları ve deneysel gözlemleri esas alan bilgi sistemi tarafından tesis edilmiştir. Bir bilgi eylemi olarak burhân, öncüller ve onlardan zorunlu olarak çıkarılan akıl yürütmedir. Bir bilgi alanı olarak burhân ise, İslâm kültürüne tercüme yoluyla ve özellikle Aristoteles'in kitaplarının tercümesiyle giren ilim ve felsefe evrenidir. Aristoteles'in kitapları İslâm-Arap kültürüne, Abbasi halifesi Me'mun'dan itibaren, ana muhalefet akımı irfânî Şii ideolojiyi çökertmek için aktarılmıştır. Ana muhalefet konumundaki (Şia) irrasyonel ideolojisine karşı rasyonel bir resmi ideoloji (Sünni) arayışına girilmiştir. Yunan düşüncesi İslâm dünyasına bu siyasi sebepler vesilesiyle girmiştir. Bu ideolojik kaygı burhânın

Arap/İslam kültüründe yapılanmasını eksik bırakmıştır. Dolayısıyla her ne kadar akli önceleseler de söz konusu etki Mutezilenin burhânı bir paradigmaya dönüştürmelerine engel olmuştur. Bu anlamda Arap/İslam kültüründe akli savunan filozof Kindî olmuştur. Onun gayesi, desteklediği Abbasi devletini beyân ve burhânla tahkim etmek ve böylece irfânî anlayışı etkisiz hale getirmektir. Kindî'den sonra Farabî, İbn-i Bacce, İbn-i Tufeyl ve İbn-i Rüşd burhâna dayalı sistemi geliştirmişler, fakat bunların içinde zirve noktasını İbn-i Rüşd'ün temsil ettiği Batı (Endülüs) çizgisi saf burhâna dayalı akli koruyabilmiştir. Doğu çizgisi ise hermetik irfânın tesirinde kalmıştır. Bir bilgi sistemi olarak burhân beyân sisteminin lafız-mana çiftine karşılık lafızlar-akledilirler çiftini kullanırken, bakış açısını oluşturan beyânın asıl-fer ve cevher-araz çiftine karşılık vacip-mümkün çiftini kullanır.

Tez boyunca yapılan analizler bize Câbirî'ye göre, İslâm düşünce tarihinin Gazâlî'ye kadar ki ilk oluşum aşamasını beyân, irfân ve burhândan oluşan bu üç bilgi sisteminin etki, tepki ve çatışmasını içerdiğini söyleme imkânı verir. Hicri beşinci asra geldiğinde ise bu bilgi sistemlerinde kriz somutlaşmıştır. Tedvin asrının sona ermesiyle Haris el-Muhâsibî beyân ve irfânı meczederek bir Sünni tasavvuf ortaya koyarken Şii irfânı Aristotelesten bazı unsurları bünyesine katarak irfân burhân sentezine yönelmiştir. Öte yandan Farabî bilgi teorisini irfânî/hermetik kökenli mutluluk görüşüyle taçlandırırken, İbn-i Sina burhân ile hermetik irfânı meczetmeye çalışmıştır. Gazâlî'de ise bu üç bilgi sistemi yapısal ve çatışmacı tarzda karşılaşmış ve kriz doruk noktasına ulaşmıştır. Örneğin beyân, irfân ve burhânın bir kısmına kendisini kelam ve felsefenin birbirine karışması yoluyla açarken, tasavvufta şeriatın zahirine bağlanmanın benimsenmesiyle İrfân, beyânın bir bölümüne açılmıştır. İbn-i Arabide batını tasavvuf, Sühreverdi'de işraki felsefe dolayısıyla İrfân, burhânın bir bölümüne açılmıştır. Böylece kendi içinde bütünlük ve tutarlılığı olan, özü itibariyle beyân ve irfânla sentez kabul etmeyen burhân, yukarıda dile getirilen etki sebebiyle otantikliğini yitirerek melezleşmiş bir kimliğe bürünmüştür. Farabî'nin hermetik unsurları kabul ederek burhânda açtığı gedik, İbn-i Sina etkisiyle Gazzali'nin felsefeye yönelttiği öldürücü darbeye neden olacak şekilde genişlemiştir. İbni Sina'nın amaçladığı felsefe her üç sistemi (beyân-irfân-burhân veya kelam-tasavvuf-felsefe) birleştirmeyi çalışan bir sistemdir. Gazzali'nin felsefeye yönelttiği eleştiri Câbirî'ye göre, bazı düşünürlerin iddia

ettiği gibi felsefenin sona erdiği anlamına gelmez. Burhân (felsefe) İbn-i Arabî'den itibaren bâtnî tasavvuf, Sühreverdi'den itibaren işraki felsefe formunda değil, bu ikisinin çağdaşı olan İbn-i Rüşd'de saf Aristotelesçi burhân (felsefe) tarzında yaşamaya devam etmiştir. Gerçi İbn-i Rüşd'ün burhânî felsefesi kendisinden sonra İslâm dünyasında devam etmemiş, geleceğini Avrupa'da bulmuştur. Ancak İbn-i Rüşd, tümünden yalnız kalmış bir filozof da değildir. Şöyle ki, Gazzali kendisinden bir asır öncesinden beri gelen kriz döneminin zirvesi iken, İbn-i Rüşd'de aynı dönemde yenilenme döneminin zirvesi olmuştur. Bu yenilenme döneminin işaretleri de İbn-i Rüşd'den yaklaşık bir asır önce ortaya çıkan harekettir. Doğu Farabî, İbn-i Sina-Gazzali-ve benzerleri ile nasıl zirveye çıkmışsa Batı da İbn-i, Hazm İbn-i Bacce, İbn-i Tufeyl, İbn-i Tümt, İbn-i Rüşd, Şatibi, İbn-i Haldun'la zirveye çıkmıştır. Bu aynı zamanda Batı /Endülüs epistemolojisinin Doğudan kopuşunu da ifade etmektedir.

İbn-i Hazm'ın temelini attığı, İbn-i Bacce'nin geliştirdiği, İbn-i Tümt'in Muvahhidi devrimi ile siyasi güce kavuşturduğu, İbn-i Rüşd'ün akılcılığında, Şatibi'nin usulcülüğünde, İbn-i Haldun'un da tarihçiliğinde ortaya çıkan bu Endülüs eksenli yenilikçi damar beyânın burhân üzerine inşasını esas almaktadır. Bu simaların hepsinde de ortak olan yön budur. Bu sistemin temeli beyânı burhân üzerine temellendirmek ve irfânı sistemden bütünüyle atmaya dayanmaktadır. İrfânın iki yönü (Şii ve sufi) ile metod ve önermeleri açısından beyân (kelam, fıkıh, nahiv) eleştirilerek asıllara dönüş savunulmaktadır. Bu anlayışta bir yandan nasslara sıkı sıkıya bağlılık vurgulanırken, öte yandan İbn-i Hazm'ın ifade ettiği gibi nassların bulunduğu alanlar sınırlı olduğu için kalan noktalar mubahlık ilkesi çerçevesinde sınırsız olarak akla bırakılmaktadır.

Çağdaş İslâm düşüncesinde yenilenme işte bu Mağrib (Endülüs) damarının bıraktığı yerden başlamalıdır. Çağdaş İslâm düşüncesi yeni bir siyasi sıçrama yapmak istiyorsa Sünnî saltanat ideolojisini ve Şii imamet mitolojisini aşmak zorundadır. Şii muhalefet irfânî -hermetik atıl aklı kendi ideolojisi için epistemolojik bir temel olarak kullanarak dini ve siyasi felsefesini doğrudan onunla oluşturmaya çalışmıştır.

Öte yandan iktidarı temsil eden Sünnî saltanat, tam tersine ideolojide devrimci ve akılcı (rasyonel) bir tutum geliştirirken, sosyal hedeflerde muhafazakarlaşmıştır. Haçlı seferleri ve Moğol istilalarının etkisiyle her iki tarafta ortak bir gerilemenin içine

girmiş ve Şiiilikte irrasyonelizm, Sünnilikte de muhafazakarlık giderek karakter haline gelmiştir. Şii imamet mitolojisi irrasyonel siyasi bir karakter taşıırken, Sünni saltanat ideolojisi de rasyonaliteyi kullanarak muhafazakâr karaktere bürünmüştür. Sünni saltanat ideolojisi geçmişte Emevilerin cebr, Abbasilerin de Tanrısal irade resmi ideolojisi üzerine yükselirken, Şii imamet mitolojisi ise ezilmiş Arap olmayan halkların gnostik, hermetik muhayyilesi ve eski Fars kültürü üzerine bina edilmiştir. Çağdaş İslâm dünyasının içinde bulunduğu geri kalmışlık problemiyle başa çıkabilmesinin yegâne yolu söz konusu iki siyasi-ideolojik kaygılarla oluşan karakteri de aşır rasyonel ve demokratik bir ufuk yakalamasıyla mümkün olacaktır. Bu da Müslüman toplumlara geleneklerindeki irrasyonel unsurların kendilerini sürekli tekrar ederek geleceklerini etkisi altına almaktan kurtarma fırsatı sunacaktır.

Câbirî'nin yenilik anlayışı esas itibariyle şu temel teze dayanmaktadır: İslam ümmetinin modern döneme kadar gündelik hayatında pek değişiklik olmamıştır. Yani bin yıl önceki hayatla on beşinci yüzyılın hemen öncesindeki hayat aşağı yukarı aynıydı. On beşinci yüzyılda dünya moderniteyle karşılaştı ve yeni bir tarihsel zamana girildi. Artık bundan sonra modernite öncesi dünyanın argümanlarına dönülemeyeceği gibi, modernite öncesi dünyanın düşünüş ve olayları çözüm biçimine de dönülemez. Bu düşünüş biçiminin oluşum dönemi Abbasilerin ilk dönemi olan hicri ikinci asırdaki tedvin çağıdır. Şimdi biz çağdaş bir tedvin asrı oluşturmak zorundayız. Şu halde Müslümanlar modernite içinde kalarak bir karşı modernite oluşturmak zorundadırlar.

Biz bu çalışmada Câbirî'nin İslam dünyasının içinde bulunduğu duruma yol açan etkenlerin neler olduğuna yönelik tezlerinin bir analizini sunduk. Bu analiz bize Cabiri perspektifinden Müslümanların problemlerinin neler olduğunun bir tespitini yapıp bu problemleri aşmanın mümkün olup olmadığını, eğer mümkün ise bunun hangi yolla gerçekleşebileceğine dair yaptığı çözümlemelerin tasviri ve tahlili bir sunumunu yapma fırsatı verdi. Câbirî'nin bu projesinin ne kadar tutarlı ve geçerli olduğunu Câbirî üzerine yapılacak başka çalışmalar ortaya koyacaktır. Fakat Câbirî'nin soruşturması sonucunda elde ettiği çıkarımlar ve önerdiği çözümler ile özellikle dördüncü bölümde de ifade edildiği üzere, oryantalistlerin söylemlerinin örtüştüğü kanaati ortaya çıkarmıştır. Bu durum self-oryantalizasyon olarak ifade edilmiştir. Tezin giriş

bölümünde ön görüldüğü ve çalışama boyunca tespit edildiği üzere Câbirî'nin kendi düşüncelerini destekleyen görüşlere müracaatla oldukça seçmeci bir tavır takındığı, bu seçmeciliğin ise kurgusal bütünlüğü muhafaza etmeye yönelik bir gayret amacıyla yapıldığı söylenebilir. Akla sorgulanmaz bir rol biçerken aslında aklın da bir kültür içerisinde şekillendiğini ve söz konusu kültürün kategorileriyle kâinatı algılayıp kurguladığını dikkate almamış görünmektedir. Ancak bazılarının yaptığı gibi Câbirî'yi aydınlanmacı-pozitivist olarak nitelemek ona haksızlık etmek anlamına gelir. Zira Cabiri düşüncesinde aydınlanma idealinin tesirlerini net bir şekilde tespit etmek mümkün iken onu pozitivist kategoriye dâhil etmek zorlama bir yorum olacaktır.

BİBLİYOGRAFYA

- Abdurrahman, Taha, **Tecdidu'l-Menhec fî Tekvîni't-Turas**, Daru'l-Beyza,el-merkezu'-selafiyi'l-Arabî, 1994
- Akdemir, Süleyman, **Sivil Toplum ve İslamiyet**, Yeni Türkiye Dergisi, sayı 18, yıl 1997
- Aktay, Yasin, **Akılın Sosyolojik Soy kütüğü Soy Akıldan Tarihsel ve Toplumsal Akla Doğru**,
http://www.angelfire.com/art/yasinaktay/Hermeneutic%20Context/Aklin_Sosyolojik_Soykutugu.htm
- Ana Britanica Ansiklopedisi**, Ana Yayınları, İstanbul 1990, c.1
- Arslanel, M. Nazan, **Sivil Toplum, İslamiyet ve Demokrasi**, <http://www.akader.info>,
- Aslantürk, Zeki ve Amman, Tayfun, **Sosyoloji**, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2001
- Avtomova, Natalia, “Fransız Yapısalcılığı: Yöntem Bilimsel Birkaç Not”. Derleyen ve Çeviren: Özügül Oğuz. **Yapısalcılık Üstüne**, De Yayınları, İstanbul 1985
- Aydın, S. Mehmet, “Din- Siyaset Ve Demokrasi” **İslam ve Demokrasi**, Ensar Neşriyat, İstanbul 2000,
- Balkin, J.M., **Yapı Söküm**, Çev. Kasım Küçükalp, U. Ü. İ. F. Dergisi, C. 13, sayı.1
- Bayrav, Süheyla, **Yapısal Dil Bilim**, Multilingual. İstanbul 1998
- Bacon, Francis **The New Organon**, (Ed. Lisa Jardine& Michael Silverthorne), Cambridge University Presss, New York 2000
- Berger, Peter L., “Sekülerizmin Gerilemesi”, **Sekülerizm Sorgulanıyor**, Derleyen Ali Köse, Ufuk Kitapları, İstanbul 2002
- Best, Steven; Kellner, Douglas, **Postmodern Teori**, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998

- Bottomore,T;. Nisbet, Robert, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, (Yayına Hazırlayan: Mete Tunçay ve Aydın Uğur), Ayraç Yayınları, Ankara 2002
- Bulaç, Ali, **Kur'an, Tarih ve Tarihsellik**, <http://kitap.yeniumit.com.tr/hermenotik/anabulac.html>
- Cantor, Norman F., **Twentieth-Century Culture: Modernism to Deconstruction**, Peter Lang, New York 1988.
- Cevizci, Ahmet, **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayınları, İstanbul 2005
-, **İlk Çağ Felsefesi Tarihi**, Asa Kitabevi, Bursa 2006
- Copleston, Frderick, **Fesefe Tarihi: Aydınlanma**, çev. Aziz Yardımlı, c. 6, İdea yayınları, İstanbul 1988
- Culler, Jonathan , **Saussure**, Çev. Nihal Akbulut. Afa Yayınları, İstanbul 1985
- "Structuralism".**Routledge Encyclopedia of Philosophy**
- Çiğdem, Ahmet, **Aydınlanma Düşüncesi**, İletişim Yayınları, İstanbul 1997
- Davutoğlu, Ahmet, "Küreselleşme, Zihniyet Bunalımı Ve Demokrasi" **İslam ve Demokrasi**, Ensar Neşriyat, İstanbul 2000
- Descartes, Rene, **Metod Üzerine Konuşma**, Çeviri: K. Sahir Sel, Sosyal yayınlr, İstanbul 1994,
- Ebu-Rabi, İbrahim M., **Çağdaş Arap Düşüncesi**, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları, İstanbul 2005
- el- Câbirî, Muhammed Âbid, **Arap/İslam Siyasal Aklı**, Çev: Vecdi Akyüz, Kitabevi yayınları, İstanbul 2001
- **Çağdaş Arap/İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma**, Çev. Ali ihsan Pala, Mehmet Şirin Çıkar, Kitabiyat yayınları, Ankara 2001
- **Felsefi Mirasımız ve Biz**, çev. A. Sait Aykut, Kitabevi yayınları, İstanbul 2003
- **Tekvinu'l- Akli'l-Arabi**, El- Merkezu's- Sekafiyi'l-Arabi, Beyrut 1991
- **Arap/İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, Çev. Burhan Köroğlu ve Arkadaşları, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001

- **Bünyetü'l-Akli'l-Arabî**, El- Merkezu's- Sekafıyyi'l-Arabi, Beyrut 1991
- **el- Müsakkafün el- Arab Fi'l- hadâratı'l- Arabiyye**, Beyrut, merkezü dirâsât'l- vihdati'l- Arabiyye 1995
- **el-Akl's-Siyasiyyü'l-Arabî**, El merkezu's-siyasiyyu'l-arabi. Beyrut, 1991
- **Et-Turas ve'l-Hadase**, el-Merkezu's-Sekafıyyu'l-Arabi, Beyrut, 1991
- **Felsefi Mirasımız ve Biz**, Çev. A. Said Aykut, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2003
- **Arap/İslam Aklının Oluşumu**, Çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi yayınları, İstanbul 2001,
- **Vichet-u Nazar Nahv-u İadet-i Kadaya'l-Fikri'l-Arabiyyi'l-Muasır**, Merkezu's- Sekafıyyu'l-Arabî, Beyrut 1992
- Eliaçık,ihsan, **Cabirî'nin zihin dünyası**, <http://www.okumayeri.net/gend.asp?MenuID=101&DetayID=571>
- Fay, Brian, **Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi**, Çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001
- Foucault, Michel, **Dicipline And Puish**, Vintage Books, New York 1979
- Gadamer, Hans -Georg, **Truth And Method**, Second Revision Edition, (Translation Revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall), Continuum, New York 1989
- Giddens, Anthony, **Sosyal Teorinin Temel Problemleri**, Çev. Ümit Tatlıcan, Paradigma Yayınları, İstanbul 2005,
- **Elimizden Kaçıp Giden Dünya**, Alfa Yayınları, Tarihsiz,
- Güçlü, A. Baki ve Arkadaşları, **Felsefe Sözlüğü**, Bilim Ve Sanat Yayınları, Ankara 2002
- Gülbenkian Komisyonu, **Sosyal Bilimleri Açın**, Çev. Şirin Tekeli, Metis Yayınları. İstanbul 2008
- Hançerlioğlu, Orhan, **Toplumbilim Sözlüğü**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986

- Haviland, William, **Kültürel Antropoloji**, Çev. Hüsamettin İnanç ve Seda Çiftçi, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2002
- Hekman, Susan, **Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik**, Çev. Hüsamettin Arslan ve Bekir Balkız, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999
- Hollinger, Robert, **Postmodernizm ve Sosyal Bilimler**, Çev. Ahmet Cevizci, Paradigma yayınları, İstanbul 2005
- Hoy, David Couzens, **The Critical Circle**, University of California Press, California 1982
- Kant, İmmanuel, “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Cevap.”, **İmmanuel Kant Seçilmiş Yazılar**, Çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984
- Keat, Russel; Urry, John, **Bilim Olarak Sosyal Teori**, Çev: Nilgün Çelebi, İmge Kitabevi, Ankara 1994
- Keyman, E. Fuat, “Globalleşme ve Öteki Sorunu; Postmodernizm, Feminizm ve Oryantalizm.” **Küreselleşme sivil toplum ve İslam**, Derleyen: E. Fuat Keyman ve A. Yaşar Sarıbay, Vadi Yayınları, Konya 1998
- Kireççi, Mehmet Akif, **Decline Discourse and Self-Orientalization in the Writings of Al- Tahtawl Tâhâ Husayn and Ziya Gökalp A Comparative Study of Modernization in Egypt and Turkey**, Presented to the Faculties of the University of Pennsylvania In Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy, 2007
- Kottak, Conrad Philip, **Antropoloji; İnsan Çeşitliliğine Bir Bakış**, Çev. Sibel Özbudun ve arkadaşları, Ütopya Yayınları, Ankara 2001
- Köchler, Hans, “Batı Demokrasilerinin Tekâmülü ve Felsefî Arka Planı”, **İslam ve Demokrasi**, Ensar Neşriyat, İstanbul 2000
- Kuhn, Thomas S., **Bilimsel Devrimlerin Yapısı**, Çev. Nilüfer Kuyaş, Alan Yayınları, İstanbul 1995
- Kurzman, Charles, “Liberal İslam; Başarı Şansı ve Karşılaştığı Sorunlar” **Radikal İslam**, Barry Rubin, Çev. Rengin Gün, Asam Yayınları, Ankara 2002
- Küçükalp, Derda, **Politik Nihilizm: Nietzscheci Bir Tartışma**, Aktüel Yayınları, İstanbul 2005,

- Küçükalp, Kasım, **Nitzsche ve Postmodernizm**, Paradigma Yayınları, İstanbul 2003
..... **Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida**,
Sentez Yayınları, İstanbul 2008
- Leach, Edmund, **Levi-Strauss**, Çev. Ayla Ortaç, Afa Yayınları, İstanbul 1985
- Leledakis, Kanakis, **Toplum ve Bilinçdışı**, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları,
İstanbul 2000
- Levi-Starauus, **Din ve Büyü**, Yol yayınları, İstanbul 1983
..... **Hüzünlü Dönenceler**, Çev. Tahsin Yücel, Yapı Kredi Yayınları,
İstanbul 2002
..... **Myth And Meaning**, Schocken boks, Newyork 1979,
..... **İrk, Tarih ve Kültür**, Çev. Haldun Bayrı ve Arkadaşları,
Metis Yayınları, İstanbul 1994
..... **İrk-Tarih-Kültür**, Çev. Komisyon. Metis Yayınları, İstanbul
1995
..... **Stuructural Anthropology**, Translated from French by Claire Jocabson
and Broke Grunfast, Schopt Anchor boks, Doubleday& Company inc.,
Gordon City, New York 1967.
- Maranda, Pierre, “Structuralism in Cultural Anthropology”, **Annual Review of
Anthropology**, Volume 1,
- Marshall, Gordon, **Sosyoloji Sözlüğü**, Çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Bilim
ve Sanat yayınları, Ankara 1998
- Mensching, Gustav, **Dini Sosyoloji**, Çev. Mehmet Aydın, Tekin Kitabevi, Konya 1994
- Mesut, Toplayıcı, **İslam ve Demokrasi**, , www.köprü dergisi.com
- Morris, Brian, **Din Üzerine Antropolojik İncelemeler**, Çev. Tayfun Atay, İmge
Kitabevi, İstanbul 2004
- Murphy, John W., **Postmodern Sosyal Analiz**, Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma
Yayınları, İstanbul 2000
- Özbudun, Sibel ve Balkı, Şafak, **Antropoloji-Kavramlar-Kuramcılar**, Dipnot
Yayınları, Ankara 2005

- Özlem, Doğan, “Evrenselcilik Mitosu ve Sosyal Bilimler”, Sempozyum Bildirileri, **Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek**, Metis Yayınları, İstanbul 1998,
- **Felsefe ve Doğa Bilimleri**, İzmir Kitaplığı, İzmir 1995
- **Tarih Felsefesi**, Anahtar Kitaplar Yayınları, İstanbul 1996
- Özügül, Oğuz, **Yapısalcılık Üstüne**, De Yayınları, İstanbul 1985
- Piaget, Jean, **Yapısalcılık**, Çev. Ayşe Şirin ve Yener Akyayın, Doruk Yayınları, Ankara 1999
- Rabinow, Paul ve Sullivan, William, **Yorumcu Eğilim: Bir Yaklaşımın Doğuşu, Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım**, Ed. P. Rabinow ve W. Sullivan, Çev. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul 1990,
- Said, Edward W. **Şarkiyatçılık**, Çev. Berna Ünler, Metis Yayınları, İstanbul 2001,
- Saussure, Ferdinand De, **Genel Dil Bilim Dersleri**, Çev. Berke Vardar, Multilingual, İstanbul 1998
- Sezen, Yümni, **Sosyolojik Açından Din**, İfav Yayınları, İstanbul 1998
- Skinner, Quentin, **Çağdaş Temel Kuramlar**, Çev. Ahmet Demirhan, Vadi Yayınları, Ankara 1997
- Swingewood, Alan, **Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi**, Çev. Osman Akınhay, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1998
- Turner Bryan S., **Max Weber ve İslam: Eleştirel Bir Yaklaşım**, Çev. Yasin Aktay, Vadi Yayınları, Konya 1991
- **Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm**, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları, İstanbul 2002
- Urhan, Veli, **Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme**, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000
- Vattimo, Gianni, **The Transparent Society**, (Translated by. David webb), Polity Pres, Cambridge, 1992
- Vergin, Nur, “İslamda Çağdaşlık ve Türk Demokrasisine Geçişte Rolü”, **Küreselleşme Sivil Toplum ve İslam**, Derleyen; Fuat Keyman, A. Yaşar Sarıbay, Vadi Yayınları. Konya 1998,

- Wachterhauser, Brice R., “Anlamada Tarih ve Dil”, **İnsan Bilimlerine Prologomena**,
Derleyen ve Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları,
İstanbul 2002
- Wallerstein, İmmanuel, **Yeni Bir Sosyal Bilim İçin**, Çev. Ender Abadoğlu, Aram
Yayınları, İstanbul 2003
- West, David, **Kıta Avrupa Felsefesine Giriş**, Çev. Ahmet Cevizci, Paradigma
Yayınları, İstanbul 1998
- Yazıcıoğlu, Hulusi, **Bir Din Politikası Laiklik**, İfav yay. İstanbul, 1993,
- Yıldız, Recep, **Ömrünü Yanlışa Adayan Adam: Fazlurrahman**,
[http://www.inkisaf.net/ articles+article.id+25.htm](http://www.inkisaf.net/articles+article.id+25.htm)
- Yüksel, Ayşegül. **Yapısalcılık ve Bir Uygulama**, Yazko Yayınları, İstanbul 1981

ÖZGEÇMİŞ

Doğum Yeri ve Yılı	: Edirne, 1981		
Öğr. Gördüğü Kurumlar	Başlama Yılı	Bitirme Yılı	Kurum Adı
Lise	: 1983	1990	İstanbul imam-hatip Lisesi
Lisans	: 1990	1995	Uludağ Üniversitesi ilahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	: 1995	1998	U.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora	: 2002	2009	
Medeni Durum	: Evli		
Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi	: İngilizce- Arapça orta düzeyde		
Çalıştığı Kurum (lar)	: Milli eğitim bakanlığı		

Yurtdışı Görevleri	:
Kullandığı Burslar	:
Aldığı Ödüller	:
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Topluluklar	:
Editör veya Yayın Kurulu Üyelikleri	:
Yurt İçi ve Yurt Dışında katıldığı Projeler	:
Katıldığı Yurt İçi ve Yurt Dışı Bilimsel Toplantılar	:
Yayımlanan Çalışmalar	:
Diğer	:

İbtrahim Keskin