

# İslam Düşüncesinin Demokrasi Problematiğini “Mağrip Düşüncesi” Çerçevesinde Çözümleme: Câbirî'nin Yaklaşımı

Onur Yıldırım\*

## Öz

Faslı düşünür Câbirî, Arap-İslam dünyasının uyanışı (*Nahda*) için Arap-İslam düşüncesinin yeniden yapılandırılmasını kaçınılmaz görür. Çünkü bu düşünce çağın siyasal, toplumsal ve kültürel sorunlarına çözüm bulamamaktadır. Bu düşünceyi (akıl, kültürel miras, gelenek) dinamik hale getirmek için onun referans çerçevesini eleştirmek ve yeniden inşa etmek gereklidir. Câbirî'ye göre Arap-İslam düşüncesinin referans çerçevesi Abbasiler döneminde başlatılan tedvin faaliyetiyle oluşmuştur. Bu çalışmanın konusunu, Câbirî'nin yeni bir tedvin asrı teorisinden hareketle Arap-İslam düşüncesinin demokrasi problematikliğinin tahlili oluşturmaktadır. Çalışma, yapı itibarıyla biri diğerinin hazırlayıcısı olan iki bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın birinci bölümünü, Câbirî'nin Arap-İslam düşüncesini hangi yöntemlerle ele aldığı ve bu yöntemin kılavuzluğunda söz konusu düşünceyi nasıl tahlil ettiği konuları oluşturacaktır. İkinci bölümde, yeni bir tedvin asrı teorisinde hareketle Arap-İslam düşünce geleneği içerisinde demokrasi problematikliğini nasıl çözümlendiği incelenecektir. Çalışmanın amacı, Câbirî'nin mevcut Arap-İslam realitesine uygun demokrasinin tesisi için teorik bir model oluşturma iddiasında olduğunu ortaya koymaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Câbirî, Mağrip Düşüncesi, Tedvin, İslam, Şûra, Demokrasi.

## The Analysis of Democracy Problematic of Islamic Thought in The Framework of “Maghrip Thought”: The Approach of Jabiri

### Abstract

Moroccan thinker Jabiri argues that reconstruction of Arab-Islamic thought is inevitable for the awakening of the Arab-Islamic world (*Nahda*). Because the thought can not find solutions to the political, social and cultural problems of the era. In order to make this thought (reason, cultural heritage, tradition) dynamic, it is necessary to criticize and reconstruct its reference framework. According to Jâbirî, the reference framework of Arab-Islamic thought was formed by the action of the *tedvin* initiated during the Abbasid period. The subject of this study is the analysis of the problematic of democracy of Arab-Islamic thought based on Jabiri's theory of a new *tedvin* century. The study consists of two parts, one of which is the preparatory of the other. The first part of the study will focus on the methods by which Jabiri treats Arab-Islamic thought and how it analyses the thought under the guidance of these methods. In the second part, it will be examined how it has analyzed the problematic of democracy within the Arab-Islamic tradition of thought through a new theory of *tedvin* century. The aim of the study is to reveal that Jabiri aims to establish a theoretical model for the establishment of democracy in accordance with the current Arab-Islamic reality.

**Keywords:** Jabiri, Maghrip Thought, Tedvin, Islam, Shura, Democracy.

## Giriş

Arap-İslam düşüncesini (akıl, kültürel miras) eleştirel bir okumaya tabi tutan Câbirî'ye göre, bu düşünce çağın toplumsal, siyasal ve kültürel sorunlarını çözememekte, hayatı ve düşünceyi inşa edememektedir. Câbirî, Arap-İslam düşüncesinin, söz konusu alanlarda ortaya çıkan sorunlara çözüm olanağı sunamamasını onun krizi olarak adlandırır. Bu krizin temel nedeni, Arap-İslam düşüncesini oluşturan, İslami ilimlerin tedvin edildiği dönemde teşekkül eden referans çerçevesidir.<sup>1</sup> Câbirî, aslında tedvin faaliyetinin Arap-İslam düşüncesinin “temeller krizi”ni sonlandırmak amacıyla başlatıldığını, ancak modern dönemde kendisinin, krizin temel kaynaklarından birisi haline dönüştüğünü ifade eder. Ona göre, her çağda ortaya çıkan toplumsal, siyasal ve kültürel sorunlar bu çerçevenin çizdiği sınırlar içerisinde, onun belirlediği şartlara bağlı olarak ele alınmıştır. Başka bir deyişle, Arap-İslam düşüncesi geçmişten günümüze dek tedvin asrının öncesini ve sonrasını kapsadığı “tek bir kültür” zamanı içerisinde tahlil edilmiştir. Ancak bu tahlil ediş, referans çerçevesine tabi olan düşünsel faaliyetin sürekli kendi kendini tekrarına dayanır. Aslında, modern döneme kadar toplumsal, siyasal, kültürel ve düşünsel alanlarda çok önemli değişiklikler yaşanmadığı için Arap-İslam düşüncesinin referans çerçevesine bağlı olarak bu alanlar üzerinden kendini tekrar etmesi çok önemli problemlere yol açmamıştı. Ne var ki, Arap-İslam düşüncesi, her alanda önemli değişikliklere yol açan modern Batı düşüncesinin meydan okumasıyla karşılaşmış, ona alternatif üretemeyince kriz emareleri görülmeye başlanmıştır. Câbirî'ye göre, kriz halindeki bu düşünce artık işlerliğini kaybetmiştir. Geleneksel olarak adlandırabileceğimiz bu düşünce yapısının iflasıyla, Arap-İslam düşüncesinde modern Batı düşüncesinin mührünü taşıyan ikinci bir tedvin faaliyeti başlatılmıştır. Câbirî, modernist olarak adlandırdığı bu düşünce yapısının da mevcut Arap-İslam realitesine uygun olmadığını, dolayısıyla daha evvel belirtilen alanlarda ortaya çıkan sorunları çözemediğini ifade eder. O halde, çağın Müslüman düşünürlerinin yapması gereken, ilk tedvin faaliyetinden başlamak suretiyle Arap-İslam düşüncesini tahlil ederek, sorunun kaynağını tespit etmek, her türlü ilmin yeniden inşa edileceği yeni bir tedvin asrı oluşturmaktır.

1 Câbirî, her şey unutulduktan sonra geriye kalanları kültür olarak tanımlar. Buna göre, kalanlar kültürün değişmezleri, unutilanlar ise değişkenleridir. O halde, değişmeden kalan ve varlığını sürdüren unsurlar Arap-İslam kültürünün/aqlının/düşüncesinin referans çerçevesini oluştururlar (Câbirî, 2001: 44). Câbirî'nin referans çerçevesiyle ne kastettiğini daha iyi anlatabilmek amacıyla verdiği şu örneğe bakılabilir: Bir astronotun uzayın bilgisini elde etmesini sağlayan unsur uzay gemisidir. O, uzayı, uzay gemisi sayesinde ve aracılığıyla gözlemler. Bu örnekte, uzay gemisi referans çerçevesidir. İşte insanın, kendi ile dış dünya arasında kurduğu ilişkinin niteliğini belirleyen unsur referans çerçevesidir (Câbirî, 2001: 69).

İşte Câbirî, Arap-İslam düşüncesinin demokrasi problematığının de yeni bir tedvin asrı çerçevesinde tahlil edilmesi gerekliliğine işaret eder. O, ne İslami ilimlerin tedvin edildiği dönemin referans çerçevesine bağlı kalarak şûra ilkesini yüceltenleri ne de ikinci bir tedvin faaliyeti olarak nitelendirdiği modern Batı düşüncesinin rahminde hayat bulan demokrasiyi kutsayanları veya onu sübjektif bir şekilde tenkit edenleri dikkate alır. Çünkü Câbirî açısından ne geleneksel haliyle şûra ne de Batı mührü taşıyan demokrasi günümüz Arap-İslam siyasal realitesine tekabül eder. Câbirî'ye göre, demokrasiyi deneyimlememiş ve hala da deneyimleyemeyen Arap-İslam dünyasının kendine özgü bir şekilde bu problematığı tahlil etmesi gerekir. O halde, yapılması gereken yeni bir tedvin faaliyeti çerçevesinde Arap-İslam düşüncesinin demokrasi problematığını çözümlenmeye çalışmaktır.

### Câbirî'nin Yöntemi: Yapısalcılık, Tarihsel Çözümleme ve İdeolojik Tartışma

Câbirî, Arap-İslam aklını tahlil ederken üç yöntemden hareket eder. Bu yöntemler, yapısalcılık, tarihsel çözümleme ve ideolojik tartışmadır. Aslında bu üç yöntem, Câbirî'nin Arap-İslam aklının tahlilinde iç içe geçmiş durumdadır. Çünkü üçü birden tek bir amaca hizmet eder. Bu amaç, Arap-İslam aklını eleştirel bir okumaya tabi tutmaktır (Salvatore, 1995: 204). Şimdi sırasıyla bu üç yöntemi en genel hatlarıyla ele alalım.

Câbirî'nin Arap-İslam aklını<sup>2</sup> tahlil ederken kullandığı temel yöntemin yapısalcılık<sup>3</sup> olduğunu belirtmek gerekir. Yapısalcı yöntem en genel anlamıyla şu iki ilke üzerine kuruludur: Birincisi, metin yorumlarında "metin dışında herhangi bir kaynağa başvurmama" ilkesidir. İkincisi, öznelerin, genel yapının bir parçası olduğu savına dayanır. Bu sava göre, öznelerin özgüllüğü göz ardı edilir (Coşkun, 2015: 187). Câbirî, dört ciltten oluşan *Arap-İslam Aklının Oluşumu, Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı, Arap-İslam Siyasal Aklı ve Arap Ahlaki Aklı* adlı eserlerinde yapısalcı yöntemin bir gereği olarak Arap-İslam aklının bileşenlerini ve temel unsurlarını ortaya koymaya çalışır. O, yapısalcı yöntemin bir başka gereği olarak söz konusu aklı taşıyan öznelerin üzerinde, bu öznelerin inisiyatifinin dışında faaliyet gösteren bir yapı olduğunu varsayar. Arap-İslam aklı olarak adlandırdığı bütünlüklü yapı tek tek özneleri

2 Câbirî'nin bütüncül bir yapı olarak telakki ettiği Arap-İslam aklı iki temel belirleyici unsur olan din ile kültürün etkileşiminden teşekkül etmiştir. Câbirî, dinin kaynağı olarak Kur'an ve Sünnet'e; kültürel kaynaklar olarak da bedevi Arap'ın dili ve "Kadim Miras" olarak adlandırdığı Hermetizm ile onun irfanî öğretisine işaret eder (Keskin, 2012: 135).

3 Yapısalcı yöntem, tarih, toplum ve insan düşüncesinde belli düzenlilikler olduğu düşüncesinden hareketle bu düzenlilikleri arayıp bulmaya yönelen, sonuç olarak da bir dizi düzenliliği ortaya koyan girişim olarak tanımlanmaktadır (Aktay, 1999).

aşan ve her bir özneyi belli bir şekilde düşünmeye mecbur eden bir mekanizma olarak işler. Öznelerin bu yapının çizdiği sınırların dışına çıkmaları söz konusu değildir (Aktay, 1999). Buradan hareketle Câbirî, tedvin asrında oluşan bu aklı yapıbozuma tabi tutarken “şimdi”nin de sorunlarını teşhis ettiğini düşünür. Çünkü “şimdi”, bütünlüklü yapı olan aklın (“geçmiş”in) kılavuzluğunda oluşturulan, onu tekrar eden bir karaktere sahiptir (Salvatore, 1995: 203). Bu tekrar edişin nedeni de her ikisinin birden aynı referans çerçevesinden besleniyor olmasındandır. Dolayısıyla Câbirî, eserlerinde belirli analitik araçlar ve kavramlara başvurmak suretiyle “geçmiş”i anlamak için önce onu kendi tarihsel bağlamı içerisinde yapıbozuma tabi tutar. Ardından da “şimdi”nin meydan okumalarına bağlı olarak şekillenen “şimdi” hakkında münasip bir kavrayışa ulaşmadan önce, “şimdi”yi “geçmiş”in verilerini göz önünde tutarak yapıbozuma uğratar (Hashas, 2018: 283).

Ancak Câbirî, “geçmiş”i, yani Arap-İslam aklının ürettiği düşünceleri incelemek yerine bu aklı oluşturan toplumsal, siyasal ve kültürel araçları inceleme konusu yapar. Özellikle dört ciltlik çalışmasının ilk iki cildinde, Arap-İslam aklını oluşturan bilgi sistemlerini (epistemolojik temelleri) tahlil eder. Söz konusu bilgi sistemlerinin “geçmiş”te olduğu gibi, “şimdi”de de Arap-İslam aklının referans çerçevesini oluşturduğunu ifade eder. Bu yüzden Keskin’in tespitine katılarak, Câbirî’nin yaklaşımında yapısalcılığın stratejik bir amaca yönelik olduğunu ifade etmek gerekir. Câbirî, yapısalcılığın temel varsayımlarını, imkân ve açmazlarını göz önünde bulundurmadan, Arap-İslam düşüncesini oluşturan bilgi sistemlerini yapıbozuma tabi tutmayı hedefler. (Keskin, 2010: 258).

Bu hususta, Câbirî’nin neden yapısalcı yöntemi tercih ettiği sorusuna verdiği yanıtı irdelemek gerekir. Ona göre, yapısalcı yöntem, “Arap-İslam kültürünün içinde bulunduğu gerçek durumu bilfiil ifade ediyor olmasının yanında, bu kültürün genel gelişimi boyunca geçirdiği aşamaları da yansıtmasından dolayıdır” (Câbirî, 2000: 9). Câbirî’nin yukarıdaki yanıtını tahlil edersek, ilk olarak şu sonuca ulaşmış oluruz: Yapısalcı yöntem, Câbirî’nin hedeflediği gibi Arap-İslam düşüncesini epistemolojik açıdan yapıbozuma uğratmanın anahtarını sunmaktadır. İkinci olarak, Câbirî’nin ifade ettiği üzere, Arap-İslam düşüncesi bilgi sistemleri bakımından süreklilik arz ettiği için bu yöntemin uygulandığı saha “geçmiş” gibi görünmekle birlikte, “şimdi”nin toplumsal, siyasal, kültürel vb. sorunlarını da tahlil etmeye yardımcı olur.

Câbirî’nin kullandığı bir başka yöntem, tarihsel çözümleme yöntemidir. Ona göre, bu yöntem, Arap-İslam düşüncesini objektiflik ve tarihsel bilincin farkında olma kriterlerine bağlı kalarak okuma tarzıdır. Objektiflik ile

tarihsel bilincin farkında olma iç içe geçmiş iki fenomendir (Câbirî, 2003: 7). Câbirî'nin kullandığı bir diğer yöntem ideolojik tartışma yöntemidir. O, Arap-İslam düşüncesini tahlil ederken tamamen ön yargıdan ve kompleks-ten uzak bir şekilde ideolojik mezhepçi yönü yapıbozuma tabi tutma çabası içerisinde olduğunu beyan eder (Câbirî, 2001a: 9). Câbirî, Arap-İslam düşüncesini yapıbozuma tabi tutarken, bu düşüncenin oluşumuna katkı sağlayan “epistemolojik malzeme” ile “ideolojik saik” arasındaki ilişkiyi göz önünde tutar. Burada Foucault'dan etkilendiği ortada olan Câbirî, yapıbozumunu iki aşamalı bir stratejiyi takip ederek gerçekleştirir. İlk olarak Arap-İslam aklının soy kütüğünü ortaya çıkararak, onun tarihsel olarak nasıl inşa edildiğini ortaya koyar. Ardından, Arap-İslam aklına içkin bilgi-iktidar ilişkilerini tespit etmek suretiyle ideolojik boyutu ortaya koymayı amaçlar (Keskin, 2010: 268). Özellikle İslam felsefesini okuyuşunun temelini bu ilişkiyi yerleştirir. İslam filozoflarının epistemolojik malzeme bakımından Antik Yunan üstatlarını (Platon ve Aristoteles) takip ettiklerini, ama bu malzemeyi farklı ideolojik hedefler için kullandıklarını ileri sürer (Câbirî, 2003: IX). Bu yüzden Câbirî, Arap-İslam aklını yapıbozuma uğrattırken tarihsel koşullar ve düşünsel arka plana, yani aklın ideolojik fonksiyonuna bağlı kalmak suretiyle onu bilgi sistemleri üzerinden tahlil eder. Ona göre, ideolojik motifler Arap-İslam aklını oluşturan bilgi sistemlerinin içine sızmıştır (Hashas vd., 2018: 9).

Câbirî'nin bu üç yöntemi Arap-İslam aklına uygulamasının nedeni Arap-İslam düşüncesini yeniden yapılandırmak için gerekli olan yeni bir epistemolojik temeli inşa etmek içindir. Câbirî herhangi bir işin başarılmasında, ortaya konan görüşün net olmasının zorunlu olduğunu, bunun sağlıklı bir bakış açısına yeni ufuklar açan bir epistemolojiyle ulaşılacağını ifade eder. Ona göre, “geçmiş”in bakış açısıyla hesaplaşmak, irtibatı kesmek ve nihai kertede onu tasfiye etmek gerekir (Câbirî, 2011: 10). Çünkü Câbirî, belirli bir mekâna ve tarihe sahip olan “geçmiş”in bakış açısının tüm zaman ve mekânlara uygulanmasının Arap-İslam düşüncesini donuklaştırdığını ifade eder.

Ne var ki Câbirî, bu tür bir girişimin herhangi bir alanda henüz gerçekleşmediğini de not eder. O, birbirine taban tabana zıt akımların temsilcileri olarak kabul edilen İslamcı (gelenekçi), modernist ve solcu entelektüellerin “düşünme biçimi” bakımından hâlâ “geçmiş”in kılavuzluğu ile hareket ettiklerini, onların Arap-İslam düşüncesini yanlı bir okumaya tabi tuttuklarını ifade eder (Câbirî, 2011: 10). O, “dini seleflik, oryantalist seleflik ve Marksist seleflik” şeklinde tasnif ettiği, görünüşte üç farklı bilgi sisteminden hareketle Arap-İslam düşüncesini okuyan akımların tümünün vardıkları netice bakımından aynı noktada buluştuklarını ileri sürer (Câbirî, 2003: 2-6). Burada, bilgi sistemleri açısından farklılık sadece görünüşten ibarettir. Bu yüzden

Câbirî, görünüşteki farklılığa rağmen epistemolojik açıdan üç akımında aynı yöneme dayandığını ifade eder. Bu yöntem, “gaibin şahide kıyası”, başka bir deyişle “bilinmeyenin bilinene kıyası” olarak adlandırılan yöntemdir. Burada “gelecek” anlamında bilinmeyen olarak kullanılan “gaib”, kesin olarak bilinen “şahid”in, yani “geçmiş”in üzerine kıyas edilir, onun gibi varsayılır. Câbirî, zamanı donduran ve gelişimi yok sayan kıyasın “şimdi”nin sorunlarına paket çözümler sunan “geçmiş”i düşünce içerisinde hazır eden değişmez bir unsur olduğunu ileri sürer. Bir parçayı, başka bir parçaya mekanik bir şekilde bağlayan kıyas bütünü ahengini bozar, parçaları zamansal, ideolojik ve epistemolojik çerçeveden koparır. Kıyas ile parça, ait olduğu bütünden kopararak, başka bir bütüne yamanır. Böylelikle, nesne (araştırılan konu) ile özne (araştırmacının aklı) arasındaki ayırım ortadan kalkar. Bu durumda ya nesne çarpıtılır ya da özne, nesneye gömülerek bilinçsiz bir eyleme yönelir. (Câbirî, 2003: 11-2). Câbirî, “gaibin şahide kıyası” yönteminin, tedvin asrından bugüne kadar Arap-İslam düşüncesinin temel yapısını harekete geçiren yegâne metodolojik esas olduğunu ileri sürer. Buradan hareketle Câbirî, bu üç akımın epistemolojik açıdan aynı yöneme dayandığını, aralarındaki farkın sadece her birinin dayandığı “selef”in türü ile ilgili olduğunu ifade eder (Câbirî, 2003: 7).

Câbirî’ye göre, bu üç akıma bağlı kalarak Arap-İslam düşüncesini okuma ne İslam dünyasının mevcut ve gelecekteki sorunlarına çare bulur ne de Arap-İslam aklının kendi gerçekliğini ve söylemini oluşturmasına yardımcı olur. Çünkü bu üç okuyuş tarzı da, epistemolojik açıdan, yani “her birinin dayandığı düşünme biçimi” bakımından iki açmazla karşı karşıyadır. Bunlar yöntem ve bakış açısından kaynaklanan açmazlardır. Yöntem bakımından, bu okuyuşların hiçbirisi objektif kriterlere dayanmaz. Bakış açısı bakımından, bu okuyuşların hiçbirisi tarihsel bilinç kaygısı taşımaz (Câbirî, 2003: 7). Zira bu üç okuyuş tarzı, propagandist bir yöntem ve bakış açısını benimser (Câbirî, 2003: 2). Câbirî’ye göre, bu üstesinden gelinmesi gereken bir kriz halidir. İşte onun bu krizin üzerinden gelinmesi için önerdiği düşünsel yöntem objektif kriterlere uygun, tarihsel bilincin, başka bir deyişle realitenin farkında olan, içerisinde kendisini yenilemiş Arap-İslam düşüncesinin doğacağı yeni bir tedvin asrı oluşturmaktır (Câbirî, 2011: 11). Ancak, Câbirî Arap-İslam aklının realitesine uygun yeni bir tedvin asrını oluşturmadan önce, eleştirilmesi gereken iki farklı tedvin faaliyetinden söz eder. Bunlardan birisi Arap-İslam düşüncesinin, diğeri de modern Batı düşüncesinin mührünü taşıyan tedvin faaliyetleridir.

## İki Farklı Tedvin Faaliyeti

Sözlükte tedvin, “yazmak, toplamak, derlemek” anlamına gelir. Terim anlamıyla tedvin ise, “hafızalarda ve farklı metinlerde bulunan hadisleri belli bir tasnife tabi tutmadan yazıya geçirme faaliyetidir” (Efendioğlu, 2011: 267). Câbirî, tedvinin doğrudan tanımını vermemekle birlikte, tedvin asrını tanımlamayı tercih eder. Tedvin, sözlü kültürden yazılı kültüre geçişin asrıdır. Ona göre, bu asır, Arap-İslam düşüncesinin “entelektüel kültür” tarihinin başlangıç ve hareket noktasıdır. Arap-İslam düşüncesi içerisinde faaliyet gösteren tüm ilimler bu asırda ortaya çıkmıştır (Câbirî, 2016: 70). Buradan hareketle Câbirî tedvin asrını, Arap-İslam düşüncesini oluşturan referans çerçevesi olarak tanımlar (Câbirî, 2001a: 287).

Câbirî, ilk tedvin faaliyetinin tarihsel olarak Abbasilerin ilk dönemine tekabül ettiğini, bunun da Hicri 136-150 yılları arasında Halife Mansur döneminde bizzat devletin gözetiminde başlatıldığını ifade eder. Câbirî, tedvin asrıyla birlikte, İslam kültür ve düşüncesinin genel ve kapsamlı yapısının oluştuğunu belirtir. Yaklaşık bir asırdan fazla süren tedvin faaliyeti, Arap-İslam toplumsal, düşünsel ve siyasal hayatına damgasını vurmuştur (Câbirî, 2001a: 71). Bu asır, vagonların hangi yöne doğru hareket edeceğini tayin eden lokomotif rolü oynar. Nasıl ki vagonlar, lokomotifini takip etmek suretiyle yönlerini tayin ediyorlarsa, tedvin asrı da Arap-İslam kültürünün referans çerçevesi olup, bu kültürün çatısı altında faaliyet gösteren tüm ilmi dalların yönünü belirler. Ancak bu belirleme sadece belirli bir zaman veya mekânla sınırlı değildir. Câbirî, tedvin asrında oluşturulan referans çerçevesinin kendi kendini üreten bir karaktere sahip olduğunu, dolayısıyla günümüz Arap-İslam düşünce ve kültür hayatını da belirleyen temel unsur olduğunu ileri sürer. Ona göre, oluşumundan bu yana tedvin asrı, Müslüman nesillerin Cahiliyye dönemi ve İslam'ın ilk yılları hakkında sahip olduğu tüm bilgilerin kaynağıdır (Câbirî, 2001a: 68). Bu bilgiler, ayıklanmamış ve sınıflandırılmamış bir şekilde yazılı belge, haber ve tevillerin karışımından oluşur. Câbirî'ye göre, tedvin işleminin görünür hedefi bu bilgi birikimini ayıklayarak, bablara ayırmaktır (Câbirî, 2001a: 72).

Câbirî, tedvin faaliyetinin tek hedefinin, görünür hedefe ulaşma olmadığı konusuna dikkat çeker. Ona göre, tedvin asrı sayesinde aktarılan sadece ayıklanmış ve bablara ayrılmış bilgi birikimi değil, aynı zamanda bilginin içerisinde ortaya çıktığı kültürel ve ideolojik ortamdır. Câbirî'nin deyişiyile, tedvin faaliyetinin esas hedefi; Arap-İslam düşüncesinin kendisine dayanarak eşyayı, insanı, evreni, tarihi, toplumu, siyaseti, kısacası insani olanı ilgilendiren tüm alanları tanımlayabilmek amacıyla bir referans çerçevesi

oluşturabileceği kültür mirasını inşa etmektir (Câbirî, 2001a: 73). Bu yüzden tedvin asrı geniş kapsamlı bir kültürel yapılanma sürecidir. Câbirî, kültürün özü gereği siyasal bir eylem olduğunu, dolayısıyla iktidarların çoğu kez kültürel alanda egemenlik kurma arayışı içerisine girdiklerini ileri sürer. Câbirî'nin deyişiyle, siyasal ve dinsel hareketlerin, hatta siyasal iktidarı elde etme ya da onu muhafaza etme amacına sahip olan tüm hareketlerin -toplumsal hareketler- siyasal faaliyetler hiyerarşisinin zirve noktasını kültürel egemenlik oluşturur (Câbirî, 2001a: 9). Bu yüzden, tedvin asrı, sadece metinlerin toplandığı, ayıklandığı, sınıflandırıldığı ve bablara ayrıldığı tarihsel döneme işaret etmez (Demir, 1998: 148). Bu asır, kültürel, dolayısıyla siyasal alanda egemenlik kurmak isteyen aklın dışavurumudur.

Öte yandan Câbirî, tedvin asrından önce, Müslümanların hayatın her alanında -dil, düşünce, siyaset ve toplum- içtihadı başvurduklarını ifade eder. Bunun nedeni, tedvin asrından önce, Arap-İslam aklı ne bir dizi usulle ne de belirli bir mezhep veya görüşle kayıtlıydı. Öyle ki bu asırdan önce, içtihat bakımından Arap-İslam aklı ile düşünsel, kültürel, toplumsal, siyasal ve iktisadi alanlar arasında bir iç içe geçmişlik durumu söz konusuydu. Ancak tedvin asrıyla birlikte, Arap-İslam aklı içtihat ile kurduğu bağlantıyı kaybetmiştir. Bunun temelinde iki nedeni bulunmaktadır. Birincisi, tedvin asrında bilginin üretilmesi söz konusu değildir. Tedvin, âlimlerin hafızalarında ve ellerinde bulunan bilgiyi ayıklama, sınıflandırma ve bablara ayırma faaliyetidir. Ortada teşekkül etmiş, hazır bir bilgi birikimi bulunur. Dolayısıyla müdevvinin -tedvin yapan âlim- görevi bu bilgi birikiminin toplanması, ayıklanması ve sınıflandırılmasıyla sınırlıydı (Câbirî, 2001a: 72). İkinci neden, devletin gözetiminde başlatılan tedvin faaliyetinde devletin benimsediği mezhep(ler)in ve görüşün belirleyici olmasıyla ilgilidir. Burada Câbirî, bilgi-iktidar ilişkilerine bağlı olarak ideolojik boyuta dikkat çeker. Zira Câbirî açısından tedvin faaliyetinin başlatılmasının hedefi, aralarında Şia da olmak üzere İslam düşmanını akım ve devlet karşıtı güçlerin kültürel alanda zayıflatılmalarıydı (Câbirî, 2011: 254). Bu akımlara karşı devletin kültür alanında hâkimiyet kurabilmesi için kendisine yardımcı olacak "ideolojik aygıtlar"<sup>4</sup> ihtiyacı bulunmaktaydı. Tedvin asrında, devletin ihtiyaç duyduğu en elverişli ve kullanışlı "ideolojik aygıtlar" hiç şüphesiz mezheplerdi. Bu yüzden Abbasiler, önce Mu'tezile, sonra da Sünni düşüncenin kılavuzluğunda tedvin faaliyetini sürdürmüştür.

4 Bu kavramı siyaset bilimi literatürüne yerleştiren Fransız düşünür Louis Althusser'dir. O, sınıflı toplum yapısının ürünü olan devletin sadece şiddet kullanarak değil, aynı zamanda ideoloji kullanarak toplumu yönettiğini ifade eder (Althusser, 2015: 49-55). Althusser'in devletin "ideolojik aygıtlar" aracılığıyla toplumda hegemonya tesis edip, yönetim işini gerçekleştirdiği iddiası ile Câbirî'nin tedvin faaliyetini başlatan Abbasiler'in, bu faaliyete önce kültürel alanda hegemonya kurma amacıyla teşebbüs ettikleri iddiası arasındaki benzerlik dikkat çekicidir.

Câbirî, bu durum karşısında, tedvin asrıyla birlikte belirli yöntem ve mezhep(-ler)in tüm ilmi alanlar üzerinde hâkimiyet kurmaya yöneldiğini ifade eder.

Tedvin asrında, fıkhıtan siyasete, iktisattan kültüre kadar tüm ilmi alanlardaki kuralların yapısı belirlenmiştir. Câbirî, bu ilk kuralların belirlenmesi sürecinde de dinsel ve dilsel metinler üzerinden yürütülen içtihadın varlığına dikkat çeker. Çünkü bilginin toplanması, ayıklanması, sınıflandırılması ve bablara ayrılması işlemleri kaçınılmaz olarak akla başvurulması gerekliliğini ortaya çıkarır (Câbirî, 2001a: 73). Ancak Câbirî, tedvin asrıyla birlikte ortaya konan kuralların başlangıçta dönemin siyasal, toplumsal, iktisadi ve kültürel verilerine dayanan içtihatlar olduğunu kabul etmekle birlikte, söz konusu içtihatların zamanla doktrin haline geldiğini ifade eder. Yani, tedvin asrında içtihat aracılığıyla belirlenmiş usûl ve bu usûllerden çıkarılan fer'i esaslar doktrin haline gelmişlerdir. Her ne kadar içtihat çabaları her dönemde devam etse dahi, aklın tedvin asrı tarafından çizilen sınırların dışına çıkması mümkün olmamıştır (Câbirî, 2011: 11). Çünkü tedvin asrında, kendisi vasıtasıyla içtihat yapılacak olan akla yasa konulmuştur. Aklın nasıl faaliyet göstermesi gerektiği konulan yasaya bağlıdır.

Bununla birlikte Câbirî, İslam'da çağdaş düşüncenin oluşumunda yegâne referans çerçevesi olarak Abbasiler döneminde başlatılan tedvin asrına işaret etmekle yetinmez. O, İslam dünyasındaki entelektüellerin, Batı uygarlığını yakalama ve onun bir parçası olma amacıyla 20. yüzyılın başından itibaren yoğun bir şekilde yeni bir tedvin asrı oluşturma çabası içerisine girdiğini belirtir. Bu süreçte, çağdaş Batı düşüncesine karakteristiğini kazandıran metinlerin motamot veya uyarlanarak iktibasına dayanan bir tür tedvin faaliyeti gerçekleşmiştir. Burada, eski usûlun yerini alma, onu tamamlama veya dönüştürme amacına bağlı olarak uyanışçı bir epistemoloji veya referans çerçevesi oluşturma faaliyeti söz konusudur. Bu durum, Batı'nın özgül dinamikleriyle ortaya çıkan ve Ortaçağ Batı düşünce ve yaşayışından kopuşu temsil eden düşünce akımlarının İslam düşüncesine aktarımına dayanan bir uyanışçıdır (Câbirî, 2011: 12). Ancak Câbirî, uyanışçı tedvin asrı olarak tanımladığı bu girişimin de Arap-İslam dünyasının mevcut sorunlarına çare olmadığını belirtir. Câbirî, burada özellikle Batı kültürel birikimiyle kuvvetli bağları olan, hatta kendi kültürel bağlarından çok daha kuvvetli bağları Batı ile kuran bazı Arap-İslam entelektüellerine işaret eder. Ona göre, bu entelektüeller, Batı'nın taklit edilmesini çözüm olarak sunarlar. Ne var ki, Arap-İslam dünyasının dil, ölçüt ve problematik açıdan yabancı olduğu bir düşünce mirası içerisinde sorunlarını ele alması, bu sorunların çözümünden ziyade derinleşmesine yol açmıştır. Çünkü Arap-İslam aklının bir parçası olmayan bu mirasın çeşitli ve çelişkili yönleri vasıtasıyla toplumsal, siyasal ve kültürel sorunları ele alma

onların çözümüne değil, katmerleşmesine neden olmuştur (Câbirî, 2003: 47). O halde, Arap-İslam düşüncesini yeniden yapılandırma faaliyetinin ilk adımı yeni bir paradigma eşliğinde yeni bir epistemolojik temel oluşturmaktır. Çağdaş Arap-İslam düşüncesinin bu yeni epistemolojik temeli kendi kültür mirasından çıkarması gerekir.

## Mağrip Düşüncesi: Yeni Bir Tedvin İçin Epistemolojik Temel

Câbirî, Arap-İslam aklının ilk yaratım ve orijinallik tezahürleri olarak Abbasiler döneminde başlayan tedvin faaliyetine işaret eder. Ancak, yazılı belge ve haberlerin toplanması, ayıklanması ve sınıflandırılmasıyla elde edilen ilk orijinallikler, yani bilgiler beraberinde bunların sıhhati sorusunu da gündeme getirir (Câbirî, 2000: 156). Tedvin asrıyla toplanan ve derlenen bilginin sıhhatini belirleyen herhangi bir ilmi ölçütün olup olmadığı, ne tür şartları sağlayan belge ve haberin sahit bilgi olarak görülmesi gerektiği sorusu önem arz eder. Câbirî, bu soru özelinde açıkça bir ilmi ölçütten bahsetmemekle birlikte, tek bir şartın bilginin sıhhati sorununa son verdiğini ifade eder. O, hadis âlimleri örneğinden hareketle, tedvin asrında bu faaliyete katılan âlimlerin yönteminin şu şekilde olduğunu belirtir: “Bizim sahit hadis dediğimiz, kat’i surette sahit anlamına gelmez. Aksine bizim şartlarımıza göre sahit olduğu anlamına gelir” (Câbirî, 2001a: 73). Buradan hareketle tedvin asrı boyunca herhangi bir ilmi alanda, ilim ehlinin belirlediği şartların sahit olarak kabul edildiğini ifade edebiliriz. Yani, bilginin sıhhatini belirleyen ilmi ölçüt veya şart âlimin aklıdır. O halde tek şart, âlimin, belge, haber veya rivayeti sahit olarak kabul edip etmemesiyle ilgilidir. Bu yüzden Câbirî, tedvin asrında sahit olarak kabul edilen şartların Arap-İslam kültüründe oluşturulmuş akli temsil ettiğini ileri sürer. O halde soralım: Oluşturulmuş akıl ne anlama gelmektedir?

Câbirî, André Lalande’nin yaptığı ayırma başvurma suretiyle akli, oluşturucu akıl ve oluşturulmuş akıl olarak ikiye ayırır. Oluşturucu akıl, “düşüncenin araştırma ve inceleme yaparken gerçekleştirildiği, kavramlar bulan ve ilkeler koyan zihni faaliyetine” verilen addır (Câbirî, 2001a: 18). Başka bir deyişle, oluşturucu akıl değişmez özelliklere sahip evrensel yasa koyucu akıldır. Oluşturulmuş akıl ise “insani çıkarımların dayandığı ilke ve kuralların toplamıdır” (Câbirî, 2001a: 18). Coşkun’un deyişiyle, oluşturulmuş akıl, belli tarihsel ve kültürel şartlar içerisinde gerçekleşen, toplumların birbirinden ayrı, kendilerine özgü yönünü oluşturan akıldır (Coşkun, 2016: 238). Buradan hareketle Câbirî, tedvin asrının referans çerçevesini inşa eden oluşturulmuş aklın, belli kültürel ve ideolojik şartlar içerisinde ortaya çıkan epistemolojik bir sisteme sahit olduğunu ifade eder. Evet, Arap-İslam akli, Arap-İslam kültürünün

mensuplarına epistemolojik bir sistem sunmaktadır. Bu yüzden, oluşturulmuş aklın belirlediği sıhhat şartları, Arap-İslam kültüründe bugüne kadar itimat edilen ve itibar gören temel dayanaklardır. Bu şartlar, tedvin asrından beri Arap-İslam düşüncesinin referans çerçevesini veya bu çerçevenin en temel ve en önemli kısmını teşkil eder (Câbirî, 2001a: 74). Ancak tedvin asrının referans çerçevesi, belli tarihsel, kültürel ve ideolojik şartlar altında sunulmuştur.

Bu yüzden Câbirî, tedvin asrında oluşan bu akıl yapısının tarihsel olduğunu ifade eder. Tarihsel olan aklın eleştirilmesi, yeni oluşturulmuş akıl ile ika-me edilmesi veya en azından onun üzerinde geliştirme, değiştirme ve modernize etme faaliyetlerinde bulunulması gerekir (Câbirî, 2001a: 20). Çünkü her yeniden yapılanma projesinin öncelikli ve ayrılmaz parçası içerisinde başvuru referans çerçevesinin olduğu tedvin asrının, Câbirî'nin deyişiyle aklın eleştirilmesine dayanır (Câbirî, 2000: 700). Dahası tarihsel olan bu akıl yapısı, Arap-İslam düşüncesi ve toplumunun gelişmesi için elverişli değildir. Hatta bu akıl yapısı itibarıyla düşünsel, toplumsal ve siyasal anlamda ilerlemenin önünü tıkayan bir karaktere sahiptir. O halde, tüm bu alanlarda ilerleme sağlayabilmek, bu alanlarla ilişkili olarak ortaya çıkan sorunları çözüme kavuşturabilmek için bu akıl yapısından epistemolojik bir kopuşun yaşanması gerekir. Peki epistemolojik bir kopuş ne anlama gelir? Câbirî, epistemolojik kopuş ile Arap-İslam kültür mirasından kopuşa mı işaret eder? Câbirî'nin epistemolojik kopmadan anladığı, yeni bir paradigma (yöntem) eşliğinde tüm ilmi alanları yeniden inşa etmektir. Kendi deyişiyle, epistemolojik kopuş "aynı kültür içinde" ulusal bakış ve kaygılardan uzak bir anlayışın ifadesidir (Câbirî, 2003: XI). Yani Câbirî, geleneksel akıl yapısından epistemolojik kopuş ile metodolojik bir kopuşu ifade eder. O, eski yöntemle (kıyas) geleneksel kültür mirasını okumanın doğru olmadığını düşünür. Câbirî, "geleneksel kültürel mirasını değil, onu eski yöntemle yorumlayıp, anlamının terkedilmesi" gerektiğini ifade eder (Coşkun, 2016: 238). Çünkü Câbirî, Arap-İslam düşüncesinin "geçmiş" in enkazı üzerinden yenileneceğini, ancak bu yenilenme faaliyetine teşebbüs etmeden önce söz konusu düşüncenin derin ve kapsamlı bir tenkit süzgecinden geçirilmesi gerektiğini ifade eder (Câbirî, 2003: 11). Bu yüzden "geçmiş" ile epistemolojik kopuşun üç düzeyde gerçekleştirilmesi gerektiğini ileri sürer. Bu üç düzey; 1) Yapısal veya bilişsel açıdan kopuş, 2) Tarihsel veya sosyo-antropolojik olarak kopuş ve 3) İdeolojik veya siyasal kopuş (Hashas, 2018: 281).

Öte yandan, bir bütün olarak tüm alanlardaki krize son vermek amacıyla gerekli olan epistemolojik kopuşun gerçekleştirilebilmesi için Arap-İslam

düşüncesini oluşturan bilgi sistemlerinin<sup>5</sup> neler olduğunu bilmek gerekir. O halde soralım: Arap-İslam düşüncesini oluşturan bilgi sistemleri nelerdir? Câbirî'ye göre, Arap-İslam düşüncesini meydana getiren üç farklı bilgi sistemi bulunmaktadır. Bunlar, beyan<sup>6</sup>, irfan<sup>7</sup> ve burhan<sup>8</sup> olarak adlandırılır. Arap-İslam düşüncesi ilk tedvin faaliyetinden bu yana dek bu üç farklı bilgi sistemi arasında yalpalamaktadır (Câbirî, 2000: 606). Bu bilgi sistemleri, Arap-İslam düşüncesini tedvin asrından bu yana kurup, yaygınlaştırmıştır. Bu bilgi sistemleri arasındaki çakışma ve çatışmaların etkisinden dolayı Arap-İslam düşüncesi ne bunlardan herhangi birinden tamamen kopabilmiş ne de bunlar arasındaki ilişkileri yeniden düzenleyerek geçmiş ile gelecek arasına kesin bir set çekecek yeni bir başlangıç teşebbüsünde bulunabilmiştir (Câbirî, 2001a: 335-6).

Câbirî, aslında Arap-İslam düşüncesinin bir dönem yeni ufukların kapısını çalabilecek bir noktaya ulaştığını ileri sürer. Ona göre, Arap-İslam düşüncesi, beyan ile burhan, yani din ile felsefe arasındaki ilişkiyi yeniden düzenleyecek eşsiz bir girişimin eşiğine gelmişti. İbn Hazm ile başlayıp İbn Bacce ve İbn Tumert ile devam eden, nihai olarak İbn Rüşd ile zirve noktasına ulaşan Mağrip kaynaklı bu girişim/sistem, din ile felsefeyi birbirinden bağımsız iki ayrı yapı olarak kabul etmekteydi. Bu düşünce geleneğinde, din ve felsefe kendine özgü usul ve öncülleri olan iki bağımsız yapı olarak ele alınmaktaydı. Bu iki yapı köken ve kuruluş bakımından değil, her ikisinin de sonunda "erdem, mutluluk ve hakikati elde etmeyi amaçlaması" bakımından bir araya getirilebilirdi (Câbirî, 2019: 36). Câbirî'nin Mağrip düşüncesi olarak adlandırdığı bu sistem, o güne kadar büyük oranda Maşrik düşüncesinin kılavuzluğunda teşekkül eden Arap-İslam düşüncesini ve bu düşünce geleneğine damgasını vuran "gaibin şahide kıyası" prensibini ilga etme potansiyeline sahipti (Câbirî, 2003: 35). Bu düşünce geleneğinin zirve noktasını temsil eden İbn Rüşd'ün din ile felsefeden herhangi birisinin doğrulanmasının, ancak kendi içerisinde aranması gerektiği yönündeki görüşü, Arap-İslam düşüncesine dinamizm katabilirdi (Câbirî, 2001a: 364). Gerçekten de bu görüş, daha sonra bir sistem olarak İbn Rüşdcülük adını alarak yeni ufuklara yelken açılmasını

5 Bilgi sistemi, belirli bir tarihsel aralıkta, bilgiye bilinçdışı yapısını kazandıran kavram, ilke ve uygulamaların toplamıdır. Başka bir deyişle, kültürün bilinçdışı yapısıdır (Câbirî, 2001: 42).

6 Câbirî, beyan adını verdiği bilgi sisteminin, nass (dinsel metinler/Kur'an ve Sünnet) üzerinde ve onun etrafında yapılan ilmi faaliyetler ile bedevi Arap'ın dili ile Arap kültürünün temeli olan Arapçanın ilişkisi sonucu oluştuğunu ifade eder. Câbirî, beyanı "Arap dini rasyoneli" olarak adlandırır (Câbirî, 2000: 50).

7 İrfan, diğer adıyla Gnostik düşünce, bilginin akıldan başka bir kaynağı olduğuna inanma demektir. Bu bilgi sistemi, akla ve nakle hiçbir imkân tanımayan bir anlamda "kesilmemiş vahiy"dir. Câbirî, bu bilgi sistemini "akli irrasyonelizm" olarak adlandırır (Câbirî, 2000: 329-331).

8 Câbirî'ye göre, bu bilgi sistem din ile Aristoteles mantığının ilişkisi sonucu ortaya çıkmıştır. Câbirî, bu bilgi sistemini "akli rasyonelizm" olarak adlandırır (Câbirî, 2000: 689).

sağlayacaktı. Ancak bu sistemin yeni ufuklara yelken açması doğum yeri olan Arap-İslam dünyasında değil, Batı'da gerçekleşecektir. Zira İbn Rüşdçülük doğduğu coğrafyada boğulduktan sonra, taşındığı Batı dünyasının düşünce hayatını derinden etkileyecekti (Câbirî, 2001a: 370).

Bu çalışmanın konu ve amacıyla ilgili olmadığı için İbn Rüşdçülüğün öz yurdundan neden sürüldüğü sorusuyla ilgilenmiyoruz. Ama Câbirî'nin kılavuzluğunda şu kadarını ifade edelim ki, onun Endülüs-Fas deneyimi olarak adlandırdığı Mağrip düşüncesinin mahsulü olan İbn Rüşdçülüğün doğduğu topraklardan sürülmesiyle birlikte, "Atıl Akıl" olarak adlandırdığı Hermetizm kaynaklı irfanî bilgi sistemi Arap-İslam düşüncesinin tüm kale burçlarını ele geçirmiştir.<sup>9</sup> Devlet içerisinde devlet halini alan "Atıl Akıl" temsilcileri tarikat şeyhleri "söz-otorite"nin biricik kaynağı olmuşlardır. "Söz-ilim", yani beyan ile burhan da mukallit fakih ve nahivcilerin dudaklarında, kelimeler ve mantık üzerine eser yazan geç dönem müelliflerinin şekilciliğinde donup kalmıştır (Câbirî, 2001a: 372).

Bu yüzden Câbirî, Arap-İslam düşüncesinin mevcut krizinin temel nedenleri olarak irfanî bilgi sistemini, taklit ve şekilciliği şiar edinen beyan ve burhan ehlini görür. Bu krize bir son verme amacıyla yeni bir epistemolojik temelin inşa edilmesi gerektiğini önerir. Bu yeni temelin kılavuzu olarak İbn Rüşdçülüğün önemine dikkat çeker. Câbirî, Mağrip düşüncesinin rasyonel açıklığını, Maşrık düşüncesinin mistik-ruhanî eğilimine tercih eder (Dallmayr, 2011). Ona göre, Arap-İslam düşüncesinde yeni bir dönem; gerileme ve çöküş dönemi, İbn Sina'nın mührünü taşıyan Maşrık düşüncesinin düşünsel ve felsefi etkinliklerin tümüne egemen olmasıyla başlar. Bu dönemle birlikte astroloji, sihir, tılsım, muska ve ölülerle temas kurma türünden irrasyonelizmin tüm çeşitleri İbn Sina ve takipçileri aracılığıyla ilim haline getirilmiştir (Câbirî, 2003: 163). Neticede, Arap-İslam düşüncesinin gerilemesinde muazzam bir katkısı olan mistik-ruhanî tezler hem Sünni hem de Şii düşüncesini tamamen sarmıştır. Arap-İslam düşüncesinin Mu'tezile ile başlayıp Fârâbî ile zirveye çıkan rasyonelliği, Maşrık düşüncesinin hâkimiyeti ile karanlık bir irrasyonelliğe gömülmüştür (Câbirî, 2003: 174).

Câbirî açısından Arap-İslam düşüncesini yeniden yapılandırma amacıyla yeni bir epistemolojik sistemin inşa edilmesi hususunda Mağrip düşüncesinin

9 Câbirî, Arap-İslam düşüncesi üzerinde belirleyici olan iki ruh ve iki fikri sistem olduğunu ileri sürer. Birincisi, İbn Sina'ya özgü ve onun önderlik ettiği Maşrık ruhu ve fikri sistemi; ikincisi ise İbn Rüşd'ün öncülük ettiği Mağrip ruhudur. O, bu iki sistem arasında zahiren bir bağ kurulsa bile, aralarında "epistemolojik kopuş" tabirinin kullanılmasını gerekli kılan büyük bir ayrılık olduğunu ifade eder. Ona göre, bu öyle bir kopuştur ki, hem yöntem hem problematik hem de kavramlar düzeyinde gerçekleşmiştir. (Câbirî, 2003: 232).

beyan ile burhan arasında kurduğu ilişkinin,<sup>10</sup> Maşrık düşüncesinin irfanî bilgi sistemi karşısında mutlak üstünlüğü ve önceliği bulunur. Maşrık kaynaklı Arap-İslam düşüncesi kelimelerin egemen olduğu ve temel problematiği belirlediği din ile felsefenin uzlaştırılması konusuna eğildiği için yönelim ve episteme bakımından teolojik bir karaktere bürünmüşken; Mağrip ve Endülüs kaynaklı düşünce yapısı bu tür bir uğraş ile meşgul olmadığı için yönelim ve episteme bakımından seküler/çağdaş kalmıştır (Câbirî, 2003: XII). Başka bir deyişle, Mağrip düşüncesi bilime dayanarak, matematik ve mantık ilimin üzerinden serpilip, geliştiği için seküler karakterlidir. İşte bu seküler karakter, İbn Rüşdcülüğü “şimdi”ye uygun ve müsait hale getirir. Çünkü İbn Rüşdcülük, a) rasyonellik, b) gerçeklik c) delil ve ispat gerektirmeyen açık şeylere (bedîhiyâta) bakış ve d) eleştiri geleneği açısından asrın ruhuyla uyumaktadır (Câbirî, 2003: 47). O halde, Arap-İslam düşüncesini yeniden yapılandırma amacına matuf olan tedvin asrının epistemolojik temelini İbn Rüşdcülük oluşturmalıdır. Çünkü hiçbir yeniden yapılandırma girişimi sıfırdan başlamaz. Söz konusu girişimin önceki bir ilkedden hareketle gerçekleştirilmesi gerekir (Câbirî, 2000: 702). Bu ilke, sorunlara rasyonel ve nesnel açıdan yaklaşılmasını sağlayan İbn Rüşdcülük olmalıdır. Çünkü gelecek, ancak İbn Rüşdcülük üzerine inşa edilebilir (Hashas vd. 2018: 10).

Şimdi, Câbirî'nin çizdiği bu teorik çerçeveye bağlı kalarak Arap-İslam düşüncesinin demokrasi problematiğini tahlil edebiliriz.

### “Geçmiş”in İlerici Hatırası: Şûra

Câbirî, her şeyden evvel şûranın demokrasi anlamına gelmediğini en net ifadelerle ortaya koyar. Ona göre “şûra başka demokrasi başkadır” (Câbirî, 2011: 143). Câbirî'nin, İslam ile demokrasi arasında olumlu bir ilişki kurmak isteyen düşünürlerin hareket noktalarından birisi olan şûra-demokrasi özdeşliğini neden kabul etmediğini sorgulamadan önce, eserlerinin arasına serpiştirmek suretiyle eleştirdiği şu mottoyu hatırlamak gerekir: “İslam’ı bugünün isteklerine yanıt verecek şekilde “geçmiş”i yeniden inşa etmek”. Câbirî, bu mottunun, Arap-İslam düşünce geleneğinin modern dönemde sözcülüğünü üstlenen “dini selefi” akım tarafından Batı'nın meydan okumasına karşı kullanıldığını ifade eder (Lahoud, 2004: 323). Câbirî, Afgani ve Abduh'un başını çektiği bu akımın, dinsel ve siyasal alanda ıslahatçı bir kisveye büründüğünü,

10 Câbirî'ye göre, Arap-İslam düşüncesinde beyanî bilgi alanının üstüne oturduğu epistemolojik temel irfandır. Arap-İslam düşüncesinin modernleştirilmesi ve yenilenmesi için bu temel yıkılması gerekir. Bu temel yerine beyanın, mantık ve tabiat gibi kendi asırlarındaki ilme göre oluşmuş burhana dayalı epistemolojik anlayışa dayandırılması gerekir. Câbirî, bu ilişkiyi “beyanı burhana dayandırmak” olarak tanımlar (Câbirî, 2000: 685).

yenilenme ve taklidin terkine çağırın bir hareket şeklinde kendini takdim ettiğini belirtir. Ona göre, bu akımın “yenilenme” ve “taklidin terkine” yönelik çağırısı özel anlamlar ihtiva eder. Bu akım, “yenilenme” söylemi ile dine yeni bir bakış açısı kazandırma ve dinin ana esaslarından hareket etme iddiasıyla Arap-İslam düşüncesini yeniden yapılandırmaya yönelir. “Taklidin terkine” yönelik iddia ise iki cephede mücadeleyi gerektirir. Bir taraftan “çöküş asrı”ndan bu yana kullanılan tüm kavram, yöntem ve bilgi mirasını ilga etmeyi, öte taraftan da Batı düşüncesinin meydan okuması karşısında onun kurbanı olmamaya dikkat etmeyi gerektirir. Köklere sıkı sıkı sarılmak, kimliği muhafaza etmek ve orijinal kalmak kabilinden sloganlar bu akımın merkezinde yer alır. Câbirî, bu akımın öne çıkan yukarıdaki iki temel iddiasıyla “Hakiki İslam”ı yeniden inşa etmeye talip olduğunu ifade eder. “Dini selefi” akım bu girişimiyle, Arap-İslam düşüncesinin tüm alanlarında ortaya çıkan sorunlar için de çözümünü sunmuş olur: “Geçmiş”i yeniden inşa etmek (Câbirî, 2003: 3).

“Geçmiş” ile irtibat kurma yolunun hafıza olduğu bilindiğine göre, onun “geçmiş”ten dilediğini alıp dilediğini terk etmesine ve hayal dünyasından istifade etmesine engel olacak bir kuvvet yoktur. Ancak “geçmiş”le irtibat kurmak, yani tarihi yeniden inşa etmek özünde siyasal bir operasyondur (Câbirî, 2001a: 67-8). Bu siyasal operasyon, “şimdi”nin dayattığı sorunların çözümü için “geçmiş”e ilerici bir görev yükler. Başka bir deyişle, karşılaşılan her çağdaş sorun karşısında “geçmiş”e müracaat ederek onun sorunu çözeceği yönünde bir anlayış/inanış söz konusudur. Çünkü “geçmiş”in sorunlara sihirli formüller sunduğu kanaati hâkimdir. Bu yüzden “şimdi”nin ihtiyacını karşılayabilmek için “geçmiş”te uzun bir yolculuğa çıkılır (Câbirî, 2003: 15). Bu yolculukta, “şimdi” ile ilgili gayeler ağır bastığı için “geçmiş”in sağladığı devasa malzemenin işe yaramayan parçaları ayıklanıp bir kenara atılırken, işe yarayan parçalar cilalanmak suretiyle “şimdi”nin hizmetine sunulur. Ne var ki, bir bütün olan “geçmiş”ten bir parça alınırken, bu parçanın bütün ile olan uyumu, tarihsel, ideolojik ve epistemolojik çerçevesi ortadan kaldırılır. Bu bağlamda Câbirî, herhangi bir toplumsal düşüncenin daima ortaya çıktığı çağın ve o çağda yaşayanların meşguliyetleriyle irtibatlı olduğunu, dolayısıyla düşünceyi başka bir çağın verileri ışığında anlamaya çalışmanın söz konusu düşünceye gerçek kimliğini ve anlamını kaybettireceğini ifade eder (Câbirî, 2018: 11).

İşte bu nedenle Câbirî, 19. yüzyılda Arap-İslam dünyasının uyanışı için İslami mirası canlandırıp, Batı'nın meydan okumasına karşı tavır ortaya koyan Afgani ve Abduh gibi düşünürleri takdir etmekle birlikte, onların ayıklama yöntemini uyguladıkları için başarısız olduklarını ifade eder. Bu düşünürler, Arap-İslam dünyasını çağa ayak uyduramadığı için eleştirmekte haklıdırlar. Ancak onların eleştirileri felsefi düşünce derinliğinden yoksundur. Bu düşü-

nürler, Batı'nın siyasal meydan okumasına karşı koyabilmek amacıyla "geçmiş" in ilerici yönü olarak gördükleri şûra ilkesine sarılmışlardır. (Abu-Rabi, 2003: 70). Ancak Câbirî, onların demokrasinin özdeşi olarak kabul ettikleri şûra talebinin uygulanmadığını, Arap-İslam dünyasının 20. yüzyılına siyasal anlamda mührünü vuran olgunun otoriter rejimler olduğunu belirtir. Bu yüzden Câbirî, Arap-İslam düşüncesinin, yani "geçmiş" in bir parçası olan şûra ilkesinin "geçmiş" teki biçimiyle çağdaş Arap-İslam realitesine aktarılmasını uygun bulmaz. Aslında şûrayı esas alan yönetimin kurulması talebi Raşid Halifeler döneminin sona ermesinden bu yana Müslüman bilince hükmetmektedir (Câbirî, 2019: 137). O halde Arap-İslam dünyasının "geçmiş" te ve "şimdi" de -zaten Câbirî açısından "geçmiş" ile "şimdi" arasında aynı referans çerçevesine bağlı oldukları için fark bulunmamakta- neden otoriter rejimler tarafından yönetildiğini sorgulamak gerekir. "Geçmiş" in tarihsel, ideolojik ve epistemolojik çerçevesine bağlı kalarak okunması gereken şûra ilkesi "şimdi" ye taşınarak modern demokrasinin muadili, hatta özdeşi şeklinde düşünülmemelidir. Şu an için Câbirî'nin, şûra ilkesini neden demokrasi ile özdeşleştirmedigine ilişkin temel bir ilkeye sahibiz. Câbirî'nin şûra ilkesiyle ilgili görüşlerini şimdilik bu kadarla sınırlandırıp, onun demokrasiyi nasıl ele aldığını tahlil edelim.

### Uyanışçı Tedvin Faaliyetinin Temel Siyasal Talebi: Demokrasi

Câbirî, 21. yüzyılın eşiğinde Arap-İslam kamuoyunun siyasal talepler hiyerarşisinin tepesinde demokrasi fenomeninin olduğunu ileri sürer. Bu fenomen, Arap-İslam dünyasında ilerlemenin bir öncülü ve koşulu olarak siyasal gündemi meşgul etmektedir (Câbirî, 2011: 149). Câbirî, Arap halklarının demokrasiden içine doğdukları toplumlarda eksikliklerini derinden hissettikleri "düşünce özgürlüğü, ifade özgürlüğü, siyaset yapma özgürlüğü, seçim özgürlüğü ve parti kurma özgürlüğü" gibi bir dizi liberal-demokratik değeri anladıklarını belirtir. Ne var ki Câbirî, bu değerlerin 1960'lı yıllarda Arap halkları tarafından "burjuva demokrasi" olarak eleştirilen, hatta hakaret konusu olan demokrasinin liberal değerlerinin dile getirilmesinden başka bir şey olmadığını ifade eder (Câbirî, 2011: 139). Bu olgudan hareketle Câbirî, 20 yıllık bir süre zarfında Arap kamuoyunun demokrasiye yönelik sözcüğü radikal değişikliğinin neden kaynaklandığı üzerine bir dizi soruyu dile getirir. Arap kamuoyunun demokrasi ile ilgili düşünce değişikliğinin nedeni ne anlama gelmektedir? Demokrasinin doğası mı değişmiştir? Yoksa değişen, Arap halklarının sorunları mıdır? Yoksa Arap düşüncesinin olaylara bakışı mı değişmiştir?

Câbirî yukarıda gündeme getirdiği soruları şu şekilde tahlil eder: Ne demokrasinin doğası ne de Arap düşüncesinin olaylara bakışı değişmiştir. Arap kamuoyunun en önde gelen siyasal talebi olan demokrasi, kısa bir süre önce burjuva demokrasisi olarak aşağılanan demokrasinin bizzat kendisidir. O halde Câbirî ile birlikte soralım: Değişen nedir? Neden Arap kamuoyu bir anda yüzünü demokrasiye çevirme ihtiyacı hissetmiştir? Neden son yıllarda Arap entelektüel mahfillerin gündemine giren temel konu İslam-demokrasi ilişkisi olmuştur? Câbirî, bu tür soruların, demokrasi fenomenini oluşturan tarafları analiz etmeden yanıtlanmasının mümkün olduğunu ifade eder. Ona göre, demokrasiyi siyasal gündemin merkezi konusu haline getiren üç taraf bulunur.

Bunlardan birincisi, Arap dünyasında uygulandığı haliyle demokrasiyi eleştirmekle birlikte, onu talep eden gruptur. Câbirî, bu grubun içerisinde iktidar dışında kalan tüm Arap vatandaşların, yani herkesin yer aldığını ifade etmekle birlikte, aceleci bir yargıya varmamamız konusunda bizi uyarır. O, “herkes” kelimesinin bir tür ideolojik genellemeye tekabül ettiğini ifade eder. Ona göre, demokrasiyi iktidarı elinde bulunduran mutlu bir azınlık dışında talep edenler aslında küçük bir gruptur. Câbirî, Arap-İslam dünyasının “çağdaş elitleri” olarak adlandırdığı bu grubun iktidarın nimetlerinden faydalanamayan bir azınlık olduğunu ileri sürer. Bu azınlık grubu, elit olmanın alamet-i farikası olan “herkes” adına konuşma ayrıcalığına sahip olduğunu iddia eder. Bu grup açısından konuşma imkânı olmayan “herkes” adına ve “herkes” için konuşma, toplumsal bir sorumluluk altına girdikleri retorikleriyle birlikte siyasal gündeme yerleşir. Bu yüzden Câbirî, demokrasi talebinde bulunan bu birinci grup için kullanılan “herkes” ifadesinin yanıltıcı olabileceğini ifade eder. Zira demokrasi talebinde olanlar konuşma güç ve imkânı olan “herkes”tir (Câbirî, 2011: 141).

İkincisi, Arap siyasal realitesinden kurtuluş yolu olarak demokrasiye Meşyanik bir rol yükleyen gruptur. Câbirî, bu grubun demokrasiyi şûra şeklinde ifade edenlerden oluştuğunu belirtir. Câbirî, “gelenekçi elit” kesim olarak adlandırdığı bu grubun, demokrasiyi reddetmemekle birlikte, onun şûra olduğu konusunda ısrarcı olduklarını ileri sürer (Câbirî, 2011: 142).

Üçüncüsüne gelince, realitenin bizzat kendisi demokrasinin bir tarafıdır. Câbirî, burada yanıt aranması gereken sorunun, Arap-İslam realitesinin demokrasiye uygun olup olmadığı şeklinde değil, Arap-İslam dünyasının demokrasi veya demokratik siyaset bakımından yerine getirmesi gereken tarihsel bir göreve sahip olup olmadığı şeklinde olması gerektiğini ifade eder (Câbirî, 2011: 143).

Bu noktada “geçmiş” ile “şimdi” arasında süregelen bir gel-git olduğunu belirten Câbirî, temel alınan “şimdi”nin kendini “çağın benliği” olarak dayatan Batı’nın “şimdi”si olduğu düşünür. Başka bir deyişle, Batı “şimdi”sini mümkün tüm geleceklerin referans çerçevesi olarak takdim eder. Çağdaş Arap-İslam düşünürü, bu referans çerçevesinin sınırları içerisinde, yani Batılı’nın “şimdi”sinden Arap-İslam düşüncesini yorumlar (Câbirî, 2000: 700). Hiç şüphesiz, Batı’nın “şimdi”sinin gözlükleriyle, Arap-İslam düşüncesini yorumlayan, Batılı’nın gördüğünden daha fazlasını göremeyecektir. Câbirî’ye göre, bu sağlıklı bir bakış açısı değildir. Câbirî, meselenin “oryantalist bakış açısı” ile ilgili olduğunu ifade eder (Câbirî, 2003: 4). Câbirî, burada son derece açık bir şekilde Arap dünyasının üstlenmesi gereken tarihsel bir görev olduğunu dile getirir. Ona göre, başka bir düşünce mirasının ürünü olan demokrasinin Arap-İslam dünyasına ithal edilmesi, yaşanan sorunları çözmeyecektir (Hashas, 2018: 286).

Bu yüzden Câbirî, tarihsel ve etimolojik açıdan “halkın, halk tarafından halk için yönetilmesi” anlamına gelen demokrasi tanımını sürdürmez. Bu tanım Batı’ya özgüdür. Batılı tanım, düşünce ve teoriler yerine Arap-İslam realitesinden hareket etmek gerekir. Câbirî, devlet organizasyonunu ve bu organizasyonu oluşturan yöneten ile yönetilen arasındaki ilişkiyi dikkate almadan, Arap-İslam dünyasında demokrasiyi tesis etmenin mümkün olmadığını ifade eder (Amoretti, 2009: 120). Arap-İslam akli için bir slogandan daha fazla anlam ifade etmeyen demokrasinin yukarıdaki tanım yerine toplumun en güçlü organizasyonu olan devlet olgusunu demokratik siyasete geçiş sürecinin bir parçası haline getirmek gerekir. Devlet, toplumsal faillerin -anayasal ve yasal çerçeve içerisinde- yöneticilerin seçim ve denetimine katılması için gerekli şartları hazırlamalıdır (Câbirî, 2014b: 64). Ne var ki, Câbirî, Arap-İslam dünyasının demokratik siyasete geçişi için devletin belirleyici bir role sahip olduğunu düşünmekle birlikte, devlet eliyle toplumun demokratikleşmesine işaret etmez. O, bu noktada siyasal demokrasi ile toplumsal demokrasi arasında bir ayırma başvurur. Ancak bu ayırım, bir ayrışıklık/bağımsızlık/temassızlık durumuna değil, ikisi arasında diyalektik bir ilişki üzerinden gerçekleşmesi beklenen bir etkileşime dayanan bir ayırımdır. Ona göre, toplumsal alanda demokratik bir ilerleme kaydedilmediği sürece, siyasal alanda demokrasi tesis edilemez. Benzer bir şekilde, demokratik sürece katkıda bulunan bir siyasal yapı tesis edilmediği sürece, toplumsal alanda demokratikleşmeden, başka bir deyişle toplumsal faillerin demokratik kültüre sahip olması beklenemez. Demokratikleşme açısından bu iki alanın birbirini karşılıklı olarak beslemesine dayanan bir ilişkiyi inşa etmek gerekir (Amoretti, 2009: 120). Peki bu ilişki nasıl kurulacaktır? Çalışmanın sıradaki bölümü bu soru üzerine kuruludur.

## Şûra-Demokrasi: Tanıma ve Tamamlamaya Dayalı Bir İlişki

Câbirî'nin şûra ve demokrasi hakkındaki görüşlerini bu şekilde ele aldıktan sonra, okuyucu onun hem şûra ilkesini hem de demokrasiyi reddettiğini düşünebilir. Gerçek şu ki, Câbirî ne şûra ilkesini ne de demokrasiyi reddeder. Öyle ki Câbirî, "siyasetle ilgili yazının yanlı bir yazı olduğunu, kendisinin de demokrasi yanlısı" olduğunu beyan eder (Câbirî, 2001b: 466). Hatta onun bakış açısından Arap-İslam dünyasının çağdaş siyasal sorunlarının (milliyetçilik, laiklik, Arap Birliği) çözümü için demokratik siyaset kaçınılmazdır (Amoretti, 2009: 121). Bu bakış açısıyla Câbirî, çağdaş siyasal sorunlara bütüncül bir şekilde yaklaşma fırsatı sunar (Akyüz, 2012: 101). Başka bir deyişle, Arap-İslam dünyasında demokrasi tesis edilmediği sürece toplumsal ve siyasal sorunların çözüme kavuşturulması mümkün değildir. Sadece ilerleme için değil, bizzat Arap-İslam varlığını korumak için de demokrasinin tesisi zorunludur (Câbirî, 2011: 150). Ancak Câbirî, modern Batı düşüncesinin rahminde hayat bulan demokrasinin Arap-İslam dünyasına aktarılması veya monte edilmesini talep etmez. El Ahmadi'nin son derece basite indirgemeci bir Câbirî okuması gerçekleştirmek suretiyle ileri sürdüğü iddianın aksine, Câbirî geleneksel "sultanlık otoritesini" demokrasi ile ikame etmeye çalışmaz (El Ahmadi, 2018: 173). Hiç şüphesiz, Câbirî, "sultanlık otoritesini" eleştirmekte; demokrasi ve demokratik siyasetin Arap-İslam dünyasının mevcut problemlerini çözeceğini düşünür. Ancak, onun kastettiği modern Batı düşüncesinin mührünü taşıyan demokrasi değil, Arap-İslam realitesine uygun bir demokrasidir. Amoretti'nin ifade ettiği üzere Câbirî, Batı demokrasisine özgü kural ve öncüllerin Arap-İslam siyasal hayatına monte edilmesinden ziyade Arap-İslam realitesine uygun, bu realitenin ruhuna uygun demokrasinin tesisi için teorik bir model oluşturur (Amoretti, 2009: 124). Şimdi Câbirî'nin söz konusu teorik modelini ele alabiliriz.

İlk olarak şunu belirtmek gerekir ki, Câbirî'nin demokrasinin tesisi için teorik bir model kurma gayesinin epistemolojik temelini felsefi rasyonalite (burhan) oluşturur. Zira Câbirî, felsefe ile siyasal eleştiri arasında güçlü bir bağ olduğunu, Arap-İslam dünyasının kültürel dekolonizasyonu için bu bağın kaçınılmaz olduğunu ifade eder. Özellikle siyasal yöntemlerin Arap-İslam dünyasının mevcut sorunlarını çözüme kavuşturma yönündeki başarısızlığı, bu sorunların çözümü için felsefeye başvurulmasını gerekli hale getirmiştir (Abu-Rabi, 2003: 68). Hatırlanacağı üzere Câbirî, dinin ve felsefenin kendi içinde doğrulanması gerektiğini ifade eden İbn Rüşdcü sistemi, Arap-İslam düşüncesinin yeniden yapılandırılması açısından ihtiyaç duyulan epistemolojik temel için gerekli görmekteydi.

Öte yandan, Câbirî'nin İbn Rüşdcü sistemi referans alması, onun İbn Rüşd'ün siyasal görüşlerini "şimdi"ye taşıma arzusu içerisinde olduğu anlamına gelmez. Örneğin Lahoud, Câbirî'nin epistemolojik açıdan İbn Rüşdcü sistemi benimsemesinden hareketle onun İbn Rüşd'ün siyasal görüşlerini de aynen kabul ettiği şeklinde bir çıkarımda bulunur. Buradan hareketle Lahoud, İbn Rüşd'ün demokrasiyi "cahil bir rejim" olarak gördüğünü, onun bir demokrasi taraftarı olmadığını belirtir (Lahoud, 2004: 329). Lahoud, İbn Rüşd'ün demokrasiyi "cahil bir rejim" olarak telakki ettiğini belirtirken haklıdır. Ne var ki, Câbirî, İbn Rüşdcü sistem derken, İbn Rüşd'ün görüşlerini olduğu gibi kopyalamayı ve onları kör bir taklitle benimsemeyi kastetmez. İbn Rüşdcülüğün rasyonel ve eleştirel yönelimini, "çağdaş Arap-İslam aklını kendi kültürel mirasına bağlayacak çıkış noktaları" olarak kabul eder (Câbirî, 2000: 706). Bu yüzden Câbirî'nin İbn Rüşd'ün siyasal görüşlerinden hareket ettiği söylenemez. O, epistemolojik açıdan İbn Rüşdcü sistemin Arap-İslam düşüncesinin demokrasi problemiğine katkıda bulunacağını ifade eder. Başka bir ifadeyle, İbn Rüşdcü sistem, Arap-İslam düşüncesinin yönetim ve siyaset konusuna seküler bir şekilde yaklaşmasını sağlar. Zaten Câbirî bu problemiğin seküler bir çerçeve içerisinde tahlil edilmesinin itikadî açıdan da gerekli olduğunu ifade eder. Çünkü yönetim ve siyaset konusunu itikat üzerinden ele almak, itikatın temeli olan Kur'an'ı ve aslı olan vahyi inceleme ve araştırma alanına sevk etmek anlamına gelir. Ne var ki, Müslüman için Kur'an inceleme ve araştırma alanında değil, iman ve teslimiyet alanında yer alır (Câbirî, 2013: 23). Nass (Kur'an ve Sünnet) Müslümanlar için herhangi bir yönetim biçimini önermediği için her halükarda tek çözüm seküler çerçeve içerisinde hareket etmekten geçer (Câbirî, 2014b: 64).

O halde bu problemiği, seküler bir çerçeve içerisinde ele alıp, onu kendi iç dinamiklerinden hareketle çözmek gerekir. İşte İbn Rüşdcülük demokrasinin bu şekilde ele alınması için işlevsel hale getirilen bir sistemdir. Ancak, bu demek değildir ki, Muhammedî davetin vaaz ettiği siyasal-ahlaksal duruş ve ilkeler siyasal alandan dışlanmalıdır. Bu bağlamda Câbirî, Muhammedî davetin dinsel tebliğ ile siyasal misyonu birlikte yürüttüğünü ifade eder. Nitekim Muhammedî davetin daha fazla sayıda insanı saflarına katmasıyla birlikte "devletsiz toplum devletli topluma" dönüşmüştür (Câbirî, 2016: 74). Arap-İslam uygarlığının siyasal deneyimine mührü vuran istibdat olsa da, Muhammedî davet döneminde ana hatları ortaya çıkan "ideal model" unutturulmalıdır. Hz. Peygamber, ne Hicret öncesi takipçilerine başkanlık ederken ne de Medine'de devlet başkanının sorumluluklarını fiilen yerine getirirken kral olarak adlandırılmayı kabul etmiştir. Bu bağlamda anlamlı olan bir husus da, Hz. Peygamber'i takip edenlerin krallık veya başkanlıktan hiçbir iz taşımayan

bir adla, “sahabe” adıyla anılmalarıdır (Câbirî, 2001b: 466). Öyleyse, Arap-İslam realitesine uygun bir demokrasinin tesisi için teorik bir model oluştururken Muhammedî davetin siyasal-ahlaksal duruş ve ilkelerinden de yararlanılmalıdır. Buradan hareketle Câbirî, yönetim ve siyaset konusunda Arap-İslam düşüncesinin üzerinden inşa edilmesi gereken dört temel dayanak olduğunu ileri sürer. Bu temel dayanaklar, “aralarındaki işleri şûra iledir”, “iş konusunda onlara danış” ayetleri ile “siz, dünya işlerini benden daha iyi bilirsiniz”, “hepiniz çobansınız ve güttüğünüzden sorumlusunuz” hadisleridir. Bu dört dayanağın, özellikle ilk ikisi şûra ilkesinin önemine dikkat çeker. Câbirî diğer iki dayanağı da yorumlamak suretiyle bunların da şûra ilkesini işaret ettiklerini ifade eder. Ona göre, bu dayanakları kurucu temeller olarak görmek, her türlü istibdada karşı kapıyı kapatmak anlamına gelir (Câbirî, 2001b: 467-8).

Câbirî, istibdada kapı kapatan bu modelin Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer dönemlerinde de devam ettiğini bildirir. Ne var ki, bu model anayasal-kurumsal bir çerçeveden yoksun olduğu için Hz. Osman'ın hilafetinin son yıllarıyla birlikte çözülmeye başlamıştır. Başka bir deyişle, yönetim sorununu düzenleyen bir kanun bulunmadığı için bu model anayasal-kurumsal bir çerçeveye oturtulamamıştır. Bu yüzden, bu sorun içtihadı bir sorun olarak ele alınmıştır. Her içtihadı sorun gibi, burada da içtihadın şartlara ve yararlılara bağlı olarak değişmesi olağandı. Câbirî, Hz. Peygamber, Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer dönemlerinde uygulanan bu modelin en önemli dezavantajının anayasal boşluk olduğunu ifade eder. Bu boşluk şu üç sorunu kapsar:1) Yöneticinin tayini için tek bir yol belirlenmemesi, 2) Yöneticinin görev süresinin belirlenmemesi ve 3) Yöneticinin görevlerinin net bir şekilde belirlenmemesidir (Câbirî, 2001b: 470-2). Neticede, -diğer faktörlerle birlikte- anayasa boşluğunun ihtiva ettiği bu üç sorun, yönetim işinin kılıçla çözülmesi geleneğinin hazırlayıcısı olmuştur. Böylelikle de yönetici kılıcının gücüyle iktidarı ele geçirmeye başlamıştır. Beşeri meşruiyet ortadan kalktığı için tanrısal meşruiyet siyasal sahnedeki yerini almaya başlamıştır.

“İdeal model”in beraberinde getirdiği bu sorunlar, Câbirî’yi şûra ilkesini “geçmiş”te uygulandığı gibi kabul etmekten alıkoyan sorunlardır. Câbirî açısından Arap-İslam dünyasında demokrasinin tesisi için “ideal model”in yukarıda zikredilen dört dayanağı teorik temeli oluşturur. Bu dayanaklar teorik temeli oluştururken, anayasal boşluğu ortadan kaldıracak kanuni düzenlemelerin yapılması gerekir (Câbirî, 2011b: 474). Câbirî, bu düzenlemeleri şu şekilde sıralar: “Öncelikle serbest demokratik seçimle şûranın uygulanma biçiminin belirlenmesi, cumhurî sistemde devlet başkanının görev süresinin belirlenmesinin yanı sıra, yürütme erkine ait görevlerin hem kralcı, hem de cumhuriyetçi rejimlerde parlamento önünde sorumlu hükümetlere verilmesi, son

olarak da devlet, hükümet ve millet meclisi başkanlarının görevlerini, sonuncuyu iktidarın biricik kaynağı yapacak biçimde belirleme ilkeleri kabul edilmelidir” (Câbirî, 2001b: 475).

O halde şûra ile demokrasi arasında özdeşlik veya benzerlik kurmak yerine şûranın demokrasiyi, aynı şekilde demokrasinin de şûrayı tanıdığı ve tamamladığı bir model oluşturmak gerekir. Bu model, toplumsal demokrasi ile siyasal demokrasi arasında kurulması arzulanan karşılıklı beslenmeye dayalı ilişkiyi de kuracaktır. Ancak, bu modelin tesisi için Arap-İslam aklı ile epistemolojik kopuşun gerçekleşmesi gerekir. Çünkü “şimdi”ye hükmeden Arap-İslam siyasal-ahlaksal aklı, hâlâ “kabile”, “ganimet” ve “akide” ile “Allah’a itaat ile yöneticiye itaati” birbirine bağlayan Farisi mirasın yönlendirmesi altındadır.

## Sonuç

Câbirî, modernitenin tarihsel bir fenomen olduğunu ve birden çok modernite deneyiminin yaşandığını ifade eder. Tarihin belirli dönemlerinde çağın modernisti olan akım veya akımlar ortaya çıkar. Buna göre, modernitenin ürünü olan demokrasi de tek bir deneyime indirgenemez. Her bir modernite deneyimi, söz konusu deneyimin kılavuzluğunda kendi demokrasi anlayışını ortaya koyar. Câbirî’ye göre, İbn Rüşdcülük kendi tarihsel bağlamı içerisinde moderniteyi temsil eden akımdır. Bu akım öz yurdunda boğulduktan sonra sürgüne gönderildiği dünyanın (Batı dünyası) düşünce hayatını derinden etkilemiştir. Hiç şüphesiz, çağın sorunlarına çözüm bulamayan Arap-İslam düşüncesinin yeniden yapılandırılması (modernize edilmesi) Arap-İslam aklı ile bu aklı etkisi altına almaya çalışan Batı aklının eleştirisine dayanmalıdır. Ancak her eleştirinin üzerinden yükseleceği sağlam temellere ihtiyacı vardır. Arap-İslam aklının eleştirisi, Arap-İslam kültür mirasının ürünü olan İbn Rüşdcülüğü temel olarak gerçekleştirilmelidir. Çünkü hiçbir yeniden yapılandırma faaliyeti sıfırdan başlamaz. Onun önceki bir ilkeden (doğumunu gerçekleştiren kültür mirasında deneyimlenmemiş bir ilkeden) hareketle uygulanması gerekir. İşte Câbirî’nin Arap-İslam düşüncesinin demokrasi problemiğini Mağrip düşüncesi çerçevesinde tahlil etmesinin nedeni budur. Bu düşünce geleneği, din ile felsefeyi (bilim ve düşünce) birbirini tamamlayan ve kendi payına “tek hakikatin” peşinde olan iki ayrı yapı olarak kabul eder. Böylelikle yönetim konusunun din üzerinden değil, felsefe, düşünce ve teori üzerinden ele alınması mümkün hale gelir. Zaten Arap-İslam düşüncesinin yönetim ve siyaset konusunu din üzerinden ele alması Arap-İslam dünyasında otoriter rejimlerin kurumlaşmasına yardımcı olmuştur. Çünkü Allah’ın âlemin yönetiminde ortak

kabul etmemesi gibi, O'nun adına yönetim işini üstlenme iddiasında olanlar da siyasal alanda ortak kabul etmezler.

Ancak yönetim ve siyaset konusunun din üzerinden ele alınması meselesini İslam'ın ahlaki ilkelerinin siyasetin temelini yerleştirilmesi meselesinden ayırt etmek gerekir. Câbirî, İslam'ın yönetim biçimi konusunda herhangi bir model önermediğini ifade eder. Bu konu Müslümanların içtihadına bağlı olarak ele alınması gereken bir konudur. Ne var ki, bu demek değildir ki, İslam'ın ahlaki ilkeleri üzerine kurulan Hz. Peygamber dönemindeki "ideal model" göz ardı edilmelidir. Hiç şüphesiz, bu modelin şûraya verdiği önem Arap-İslam dünyasında demokrasinin tesisi için bir başlangıç ve hareket noktası olmalıdır. İbn Rüşd'ün din ile felsefe arasında kurduğu ilişkinin benzerini şûra ile demokrasi arasında kurmak gerekir. Birini diğerinin yerine kullanmak veya bu ikisini özdeşleştirmek yerine her ikisinin birden aynı hedefin peşinde olduğunu, ancak bunların köken ve kuruluş açısından farklılıklar içerdiğini kabul ederek, bu ikisinin "gıyaben tanışıklıklarını hakiki bir tanışıklığa" dönüştürmek gerekir. O halde Arap-İslam dünyasında demokrasinin tesis edilememesi ne İslam'dan ne de modern değerlerden (Câbirî, modern ile Batı'yı eş anlamlı kelimeler olarak kullanmaz) kaynaklanır. Sorunun temel kaynağı, çağdaş Arap-İslam aklının "geçmiş" in otoritesi ile modern Batı'nın otoritesi arasında sıkışıp kalmasındandır. Bu durum, çağdaş Arap-İslam düşüncesinin demokrasi konusunu mevcut realitesinden hareketle ele almasını engellemiştir. Bu engeli kaldırmanın yolu Arap-İslam düşüncesini yeniden yapılandırmaktan geçer.

## Kaynakça

- Abu-Rabi, İbrahim M. (2003), "Toward a Critical Arab Reason: The Contributions of the Moroccan Philosopher Muhammad Âbid al-Jabiri", *Islamic Studies*, Vol. 42, No.1, ss. 63-95.
- Aktay, Yasin (1999), "Aklın Sosyolojik Soykütüğü: Soy Akıldan Tarihsel ve Toplumsal Akla Doğru", *Toplum ve Bilim*, s. 82, ss. 114-140.
- Akyüz, Vecdi (2012), "Muhammed Âbid el-Câbirî'nin Çağdaş İslam Siyasî Düşüncesine Katkısı", *TYB Akademi*, s. 4, ss. 93-110.
- Althusser, Louis (2015), *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, (çev. Alp Tümertekin), İstanbul: İthaki.
- Amoretti, Juan A. Macias (2009), "Islam and Democracy in Contemporary Moroccan Thought: The Political Readings of 'Abd al-Salam Yasin and Muhammad Âbid al-Jabri", *Journal of Arabic and Islamic Studies*, Vol. 9, ss. 110-125.
- Coşkun, Muhammed (2015), "İslam/Arap Ahlakının Yapısal Soy Kütüğü -Muhammed Âbid el-Câbirî Bağlamında-", *Marmara Üniversitesi Öneri Dergisi*, c. 11, s. 43, ss. 185-204.
- Coşkun, Muhammed (2016), "Câbirî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ek-1, ss. 237-240.

- Dallmayr, Fred (2011), "Opening the Doors of Ijtihad", *Reset Dialogues on Civilizations*, 13 June 2011, <https://www.resetdoc.org/story/opening-the-doors-of-ijtihad/> (E.T. 10. 12. 2019).
- Demir, Hilmi (1998), "Tedvin Dönemi ve Anlamın Kökeni", *Dini Araştırmalar*, Eylül Aralık, c. 1, s. 2, ss. 137-63.
- Efendioğlu, Mehmet (2011), "Tedvin", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 40, ss. 267-269.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid (2000), *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, (çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak ve Ekrem Demirli), İstanbul: Kitabevi.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid (2001a), *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, (çev. İbrahim Akbaba), İstanbul: Kitabevi.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid (2001b), *Arap-İslam Siyasal Aklı*, (çev. Vecdi Akyüz), İstanbul: Kitabevi.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid (2003), *Felsefi Mirasımız ve Biz*, (çev. A. Said Aykut), İstanbul: Kitabevi.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid (2011), *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, (çev. Ali İhsan Pala ve Mehmet Şirin Çakır), İstanbul: Düşün Yayıncılık.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid (2013), *Kur'an'a Giriş*, (çev. Muhammed Coşkun), İstanbul: Mana Yayınları.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid (2016), *Arap Ahlaki Aklı*, (çev. Muhammet Çelik), İstanbul: Mana Yayınları.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid (2018), *İbn Haldun'un Düşüncesi: Asabiyet ve Devlet*, (çev. Muhammet Çelik), İstanbul: Mana Yayınları.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid (2019), *Arap-İslam Medeniyetinde Entelektüeller*, (çev. Numan Konaçlı), İstanbul: Mana Yayınları.
- El Ahmadi, Mohsine (2018), "State and Religion in al-Jabri's Political Thought", Zaid Eyadat, Francesca M. Corrao, Mohammed Hashas (ed.), *Islam, State and Modernity*, New York: Palgrave Macmillan, ss. 171-183.
- Hashas, Mohammed (2018), "The Arab Possible State: From al-Tahtawito al-Jabri", Zaid Eyadat, Francesca M. Corrao, Mohammed Hashas (ed.), *Islam, State and Modernity*, New York: Palgrave Macmillan, ss. 271-302.
- Hashas, Mohammed vd. (2018), "Introduction- Critique and Change: Al-Jabri in Contemporary Arab Thought", Zaid Eyadat, Francesca M. Corrao, Mohammed Hashas (ed.), *Islam, State and Modernity*, New York: Palgrave Macmillan, ss. 1-21.
- Keskin, İbrahim (2010), "Arap/İslam Kültürünün Yapısalcı Analizinin İmkânı: Muhammed Âbid El-Câbirî Örneği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 19, s. 1, ss. 255-274.
- Keskin, İbrahim (2012), "Çağdaş Arap Düşüncesinde Gelenek ve Modernlik: Muhammed Âbid El-Câbirî Örneği", *Ekev Akademi Dergisi*, s. 50, ss. 133-146.
- Lahoud, Nelly (2004), "Tradition (Turath) in Contemporary Arabic Political Discourse", *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 13:3, ss. 313-333.
- Salvatore, Armando (1995), "The Rational Authentication of Turath in Contemporary Arab Thought: Muhammad Al-Jabiri and Hasan Hanafi", *The Muslim World*, Vol. LXXXV, No. 3-4, ss. 191-214.