

İSLÂM TARİHİNE TEORİK/YAPISAL/KAVRAMSAL BİR YAKLAŞIM: CÂBİRÎ ÖRNEĞİ

Ramazan ALTINAY (*)

Öz

Herhangi bir alandaki bilimsel gelişmeler ve ilerlemeler o alanda yapılan metodolojik ve epistemolojik çalışmalara bağlıdır. Tarih ve dolayısıyla İslâm tarihi alanındaki gelişmeler de bu alan(lar)ın metodu ve epistemesi üzerine yapılacak çalışmalarla sağlanacaktır. Tarihe bakış ve yaklaşımların oldukça çeşitlendiği günümüzde İslâm tarihine farklı yaklaşımların yapılması ve mevcutlarının dikkate alınması gerekmektedir. İşte bu çalışmada, Câbirî'nin, el-Aklu's-Siyâsiyyu'l-Arabî (İslâm'da Siyasal Akıl) adlı İslâm tarihine metodolojik (teorik/yapısal/kavramsal) bir yaklaşımın kapsamlı bir örneği konu edilerek tanıtımı yapılmış, yaklaşımın genel karakteristiği ve içeriği hakkında bilgi verilerek değerlendirmeler yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Teori, Yapısalcılık, Siyasal Akıl, Akide, Kabile, Ganimet.

A Theoretical/Structural/Conceptual Approache to the History of Islam: The Case of Cabiri

Abstract

Scientifics developments and advances in any field depend on methodological and epistemological studies carried out in that field. Developments in the field of history and particularly in the history of Islam will also be obtained by studies on method and episteme of these field s. Today, views in history became considerably varied, thus different approaches to the history of Islam should be developed and already existing approaches should be taken into consideration. In these study Cabiri's el-Aklu's-Siyâsiyyu'l-Arabi (The Political Reason in Islam) which is a comprehensive example of methodological (theoretical/structural/conceptual) approach to the history of Islam is discussed. Information on its content is given and general characteristic of Cabiri's approach is evaluated.

Keywords: History of Islam, Theory, Structuralism, Political Reason, Akide (İnanç), Tribe, War Booty.

*) Doç. Dr., Uşak Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Ortaçağ Tarihi Anabilim Dalı (e-posta: ramazan.altinay@usak.edu.tr)

Giriş

a. Tarihe Teorik Yaklaşım

Türkiye’de İslâm Tarihi alanındaki yayınlar yetmişmiş elaman sayısına da bağlı olarak nicelik ve nitelik yönünden belirgin bir şekilde artmaktadır. Ne var ki bu çalışmaların çoğu, İslâm tarihinin çeşitli dönemlerdeki tekil olaylarının çağdaş bir dille yeniden anlatılmasını hedeflemektedir. Yöntemle ilgili yapılan çalışmalar göze çarpyorsa da, birincisine nazaran gerek özgün ve gerekse meseleye nüfuz edici çalışmalar oldukça azdır. Özellikle İslâm toplumunun *toplumsal yapısıyla* ve İslâm tarihini oluşturan ya da onun seyrine yön veren –eğer varsa- *belirleyicilerle* ilgili günümüzde sosyal bilimlerin ortaya koyduğu çağdaş sosyal teorilerden esinlenen kavramsal çalışmalar yok denecek kadar azdır. Tarih anlayışlarının oldukça çeşitlendiği günümüzde İslâm tarihi konularının, hangi yöntemle nasıl inceleneceği sorusu ve sorunu, en az olay anlatımı tarzındaki tarihçilik kadar önem arz etmektedir. Diğer bir ifadeyle, *neyin çalışılması* gerektiği kadar, *nasıl çalışılması* gerektiği de bir o kadar mühimdir.

Bugün bir yüzyıl önceki tarihçilikten çok farklı bir noktadayız. Günümüz tarihçiliği bağlamında belgeleri esas alarak geçmiş gerçekliğin mevcut belgelerle yeniden inşasının mümkün olduğuna inanan tarihçilerden –ki modern bilimsel tarihçilik bu esas üzere kurulmuştur-; tarihsel gerçekliğin bir yanılısına olduğunu, her şeyin metin içinde gerçekleştiğini ve tarihin dışsal bir gerçeklikten ziyade, dilin sonsuz oyunları içinde yer alan dilsel bir gerçeklik olduğunu söyleyerek, önce yazılanla (kaynak), sonra yazılan (araştırma) arasında tarihsel gerçeklik bağlamında farkın bulunmadığına inanan ve hatta ikincisinin daha önemli olduğunu iddia ederek kuruluşundan bu yana “Modern Tarih Bilimi”ne en ciddi saldırıyı yapan postmodernist tarihçilere kadar uzanan çok geniş bir yelpazede düşünceler ortaya konmaktadır. Şüphesiz bu düşüncelerin çoğu –bir kısmı sarsıcı olsa da- tarihi daha iyi anlama yolunda mevcut birikimimize katkı yapmaktadır. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, 19. ve 20. yüzyıllardaki “bilimsel tarih” yaklaşımı, bilimsellik ve nesnellik algısı ile tarih yazımında devlet ve siyaset merkezli tarih anlayışından, toplum ve kültür merkezli tarih yazıcılığına doğru yaşanan değişimlere rağmen, fizikte Newton veya Einstein’ın yaptığı gibi büyük bilimsel ilerlemeler söz konusu olmamıştır. Esasen tarihte böyle bir gelişme çizgisinin aranmaması gerektiği belirtilmektedir (Ortaylı, 1991, s. 14-15). Ancak geçen son iki yüzyılda tarihçilerin tarihe yaklaşımlarında, kullandıkları yöntemlerde, tarihe katkı sağlayan bilim dallarında ve tarihçilerin toplumsal olaylarla ilgili bu bilimlerin geliştirdikleri yöntem ve teorilerin farkında oluşlarında, kısacası tarih-tarihçilik ve yardımcı bilimler noktasında önemli gelişmeler yaşanmıştır (Öztürk, 2011, s. 39).

Genel “Tarih Bilimi”inin bir şubesi olan “İslâm Tarihi”ni araştıranlar da tarihçilikle ilgili bu gelişmelere kayıtsız kalmazlar, kalmamalıdır. Çünkü İslâm tarihini bu çağda anlayabilmek ve anlamlandırabilmek için bilim dünyasında yaşanan gelişmelerden haberdar olmak ve kullanılan yeni metotlardan yararlanmak ya da yeni metodolojiler geliştirmek gerekmektedir. Uzun ve geniş bir dönemi kapsayan İslâm tarihinin karmaşık olay-

larını sadece, Ranke'nin '*Wie es eigentlich gewesen?*' (olayların nasıl olduğunu gösterip anlatmak) şeklinde formüle edilen tarihsel anlatıya dayalı klasik yöntemiyle kavramak, anlamak ve anlatmak –bu tür çalışmalar da önemli birer çaba olmakla birlikte– artık yeterli görülmemektedir. Bu tarz anlatımlar bize, genel tarih kavrayışı yerine, tekil olayların yığın bilgisini vermektedir.

İslâm tarihinin oluşum yönünü tayin eden *belirleyiciler* var mıdır? Varsa, bu tarihe hangi belirleyiciler ve etkileyiciler yön vermiştir? İslâm tarihini, Batılıların kendi tarihi için yaptığı gibi birtakım genel *teori* ya da *kavramların* belirleyiciliğinde açıklayabilir ve böylece bu tarihi anlamada daha açık seçik temeller oluşturabilir miyiz? İşte bu tür genel sorulara cevap aramak, İslâm tarihi alanına yaklaşabileceğimiz çeşitli yöntemleri çağrıştırmaktadır.

Bu yaklaşımlardan birini aşağıda kendisinden ve çalışmasından ayrıntısıyla bahsedeceğimiz Câbirî ortaya koymuştur. Dolayısıyla bu çalışmada, "İslâm Tarihi"nin kavranmasına katkı sağlayacağı düşüncesiyle, usûl bağlamında "*İslâm tarihine teorik/kavramsal yaklaşım*"ın bir örneğini ele alacağız. Çağımız, mevcut hiçbir makro-tarihsel/sosyolojik teorinin yeterli görülmediği, fakat toplumsal yapıların, dönüşüm ve değişimlerin geçerli bilgisine duyulan ihtiyacın her zamankinden fazla olduğu bir çağdır (Skocpol, 1999, s.389). Bu sebeple, bazı araştırmacılara göre bugün için genel teorilerin yokluğu ya da azlığı, sosyal bilimlerin gelişmesinde en büyük engeli teşkil etmektedir (Türkdoğan, 1995, s. 162; Güvenç 1972, s. 7). Bu tür düşüncelerin yaygın olduğu günümüz bilim dünyasında, ülkemizdeki tarihçilerin ve doğal olarak İslâm tarihçilerinin sosyal teorilerle ilgilenmelerinin ve hatta İslâm tarihini bu yöntemle okumaya tâbi tutmalarının, tarihsel bilgi ve birikimimizi zenginleştireceği düşüncesindeyiz. Zira tarihte ve tarih anlayışımızda yararlı yenilikler ortaya koyabilmek, onun epistemolojisi ve metodolojisi üzerinde yapılmış ve yapılacak olan araştırmaların sayısına ve niteliğine bağlıdır (Yediyıldız, 1990, s. 28).

Tarihçiler, çalışmalarında sosyal teori kullanmalı ve yeni bir teorinin geliştirilmesine katkıda bulunmalı mıdır; yoksa böyle bir girişim, tarih bilincinin özüne ihanet etmek, dolayısıyla da tarihin özerkliğini reddetmek anlamına mı gelir? Bu soru, tarihçiler arasında hararetli tartışmalara neden olmayı sürdürmektedir. Biz bu tartışmaların ayrıntılarını Tosh (1997, s. 142-168)'a refere ederek esasen Câbirî'nin kavramsal/teorik yaklaşımını ele almak istiyoruz.

Ancak şunu belirtmeden de geçemeyiz: Son iki yüzyılda tarih yazımında kullanılan kuram ve yöntemler açısından tarihçiler arasında önemli farklılıklar ve tartışmalar yaşanmıştır (Öztürk, 2011, s. 40). Bir kısım tarihçiler teori yanlısı bir durum izleyerek, teorik ve kavramsal yaklaşımların kullanılmadığında tarihin konusunu teşkil eden geçmiş toplumların karmaşık yapısının ve bu toplumların tarihinin seyrine yön veren dinamiklerin anlaşılamayacağını, tarihsel düşüncenin zenginleşemeyeceğini ileri sürmektedirler. Diğer bir kısım tarihçiler ise teorik çalışmaların, tarihi yanlış anla(t)maya neden olacağı gibi toplum mühendisliği gayretlerine zemin hazırlayarak insan özgürlüğünü kısıtlamaya dönük girişimlere dayanak olacağı endişelerini dile getirmektedirler.

“Tarihsel olgu”yu, geçmişte meydana gelen ve günümüzde onu tarihçilerin yeniden inşa etmesi için belgelerde iz bırakan şey” olarak tanımlayan Elton’a göre tarihçi, yeniden inşa sürecinde önyargıyı ve yanlılığı bir kenara bırakarak belgelere bakmalı, önceden belirlenmiş açıklayıcı şemaları tarihçiye kabul ettirerek dışarıdan empoze edilen sözde paradigmalara uydurma konusunda onu zorlayarak çalışmasını tehdit eden “ideolojik kuram”dan uzak durmalıdır. O, geçmişten bize kalan malzemenin ‘onu yaratan dönemin koşulları içinde anlaşılması’ gerektiğini savunmakta ve geçmişin koşulların elverdiği ölçüde başarıyla kavranmasını, ‘bugünü’ ‘geçmişten’ uzak tutmaya bağlamaktaydı. Dolayısıyla tarihçinin sorusu/sorunu, bugünkü bir kurama göre değil, fakat tarihsel kaynaklara göre biçimlenmelidir (Evans, 1999, s. 81-89). Ancak tarihsel belgelerin tarihçiye kesin ve bilimsel doğruya götürebileceği fikri, bütün belgelerin gün ışığına çıkarılıp incelenmesiyle, tarihin, belgelerin mevcudiyeti ölçüsünde bütünüyle bilinebileceği, kısacası bütün belgeler bilindiğinde ve incelendiğinde tarih biliminin görevinin biteceği (tarihçiliğin sonu) inancı bugünkü tarihçilik açısından makul gözükmemektedir (Öztürk, 2011, s. 47).

Tarihin sadece belgelerden ibaret bir alan olmadığı bugün genellikle kabul gördüğüne göre, burada güçlü bir şekilde yorum ve özellikle de kuram devreye girmektedir. Tarih alanında yorum ve kuram kullanımı olmasaydı, tarihçiliğin bugün sahip olduğu yöntem, yaklaşım ve içerik zenginliğine sahip olamayacağını söyleyenler, bir olgu için yaratılmış belgelerin farklı durumlar için de kanıt olarak kullanılabileceğini, hatta yorum ve kuram devreye girince olguların kanıtlara, yani bir tezi, teoriyi destekleyen olgulara dönüşeceğini söylemektedirler. Kuram, ne türden olursa olsun kaynaklardan değil bugünden çıkarılabilir. Ancak kuram(lar) olmasaydı bugün Avrupa’da cadılık tarihi, endüstrileşme, kentleşme vb. süreçlerin anlaşılmasının zor olacağı belirtilmektedir. Öyleyse kurama dayalı çalışmaları, “kuram tarihinin bugününden mamuldür” diye bütünüyle reddetmek, tarihsel çalışmalarda bugünün önemini görmezden gelmek ya da fark etmemek anlamına gelir. Halbuki Öztürk, (2011, s. 58-59)’ün aktardığına göre, B. Croce açısından tarih geçmişteki olayların bilgisi olsa bile, esasen tarihle ilgili bildiklerimiz tarihinin bugüne ait bilgi, ilgi ve ihtiyaçları etrafında şekillenmektedir. Tarihsel bilgi kanıtların tarihçi tarafından seçilmesi, algılanması, yorumlanması ve böylece olayların tarihinin zihninde yeniden canlandırılmasıyla oluşur. Tarihçi tüm bu işlemleri kendi zamanının şartlarının etkisi altında gerçekleştirir. Dolayısıyla, Croce’nin veciz ifadesiyle “*her tarih çağdaş tarihtir*” ve böylece tarih araştırmasında geçmişle tarihinin bugünü birlikte devreye girer .

Tarihçi işe arşivin/kütüphanenin kapısında başlamaz, çok daha önce başlar. Bir tez formüle eder, kanıtlar aramaya başlar ve olguları keşfeder (Evans, 1999, s. 84). Çünkü söz konusu olan, tarihçilerin belgeleri tekil olguları belirlemek için nasıl kullandıkları değil, fakat bunları birbirine bağlayan düzenlilikleri belirlemek için kanıt olarak nasıl kullandıklarıdır. Temel soru(n), bu düzenlilikler, bu bağlantılar yansız bir akıl yürütme süreciyle keşfedilmeyi bekleyen bir şekilde zaten orada mıdır, yoksa oraya bunları tarihçiler mi koymaktadır? Düzenlilikler olmasaydı, onu tarihte aramanın anlamı da, meşru yolu da olmazdı. Kısacası tarihe teori/tez yönelimli yaklaşım tarihsel bilgi ve anlayışın

gelişmesine, bu da hem yeni belgelerin keşfedilmesine, hem de eskilerin teorilerin ışığında yeniden etkili bir biçimde okunmasına katkı sağlamaktadır. Teori karşıtlarının eleştirilerine verilebilecek yanıt, bu teorilerin tarih kayıtlarına geçilmek üzere gönderilmiş birer vahiy olmadığıdır (Tosh, 1997, s. 153).

b. Tarihe Teorik Yaklaşım Stratejileri:

Teori ve kavramların kullanımı

Sosyal bilimlerin Batı'da şimdiki kadar tarihe teorik yaklaşımda kullandıkları teori, kavram ve karşılaştırmalar, yani uyguladıkları stratejiler şu şekilde formüle edilebilir: *I. Strateji*: Tarihsel olayları anlatmak için genel bir model uygulamak.¹ *II. Strateji*: Tarihteki nedensel düzenlilikleri çözümlenmek.² *III. Strateji*: Anlamli bir tarihsel yorum geliştirmek için kavramları kullanmak.

Her üç strateji de tarih alanındaki açıklamalar için önemli olmakla birlikte Câbirî'nin İslâm tarihine yaklaşımı üçüncü stratejiyle ilgili olduğu için çalışmamızda bizi doğrudan ilgilendiren *bu stratejidir*. Tarihe teorik yaklaşan araştırmacıların kullandığı bu strateji, geniş tarihsel düzenlilikler hakkında anlamlı yorumlar geliştirmek için *kavramları* kul-

1) Tarihi böyle bir yaklaşımla ele alan araştırmacıların kullandığı *ilk strateji*, *genel bir teorik modelin* iç mantığını gösterip ayrıntılandırmaktır. Bu sebeple, genel modelin uygun bir tarihsel vaka ya da vakalara ayrıntılı uygulanması çok önemlidir; çünkü aksi takdirde teorisini, zorunlu olarak çok soyut kavramlar ya da teorik örnekler olarak kalacak olan şeyleri saptayıp kullanır hale getirmeye iter. Modeli tarihsel örneğe ya da örneklere uygulama, en azından iki anlamda çok keyfi görünebilir. Birincisi, modelin kendisi, tarihe uygulanmasından önce verili sayılmak zorundadır. Gerçekten de, modelin özgül verililiği, bu türdeki çalışmaların zaten teorik olan yapısında ifade edilir; zira kitabın birçok bölümü ya da altbölümü tarihsel tekil olayları çözümlenmek için kullanmadan önce gayet soyut kavramları ayrıntılandırmaya ayrılır. İkincisi, model verili olduğunda her bir vakaya uygulanmasında da sorun çıkabilir. Kavranabilir herhangi bir genel modeli örneklemek için keyfi bir şekilde seçilmiş bazı tarihsel olgular her zaman bulunabilir mi? Kendi gözde modelini uygulayan teorisyenin/araştırmacının, modele aykırı önemli olguları dışarıda bırakmadığını nasıl bileceğiz? Kuşkusuz tarihçi, tarihsel vakaları, peşinen kabul edilmiş bir teoriye uydurmakla suçlanabilir. Bir teoriyi keyfi olarak seçilmiş vakalara ve olgulara uyguluyor gibi görünme tuzağından kurtulmak için, "*genel bir modeli, bilinen bütün tarihsel vakalar evrenine uygulamak*" gerekir. Bu yaklaşım, "*vakaların teoriye uygun seçildiği, öteki vakaların göz ardı edildiği*" suçlamasından kurtulmaya avantaj sağlar. Geniş bilgi için bkz. (Skocpol, 1999, s. 366-370).

2) Teorik yaklaşımda kullanılan *ikinci strateji ise*, *tarihte iyi tanımlanmış bir sonucun ya da sistemin yeterli bir açıklamasını geliştirmek*dir. Anlaşılacağı üzere bu tür çalışmalar, dar kapsamlı ya da kapsamı daraltılmış çalışmalardır. Bu tür çalışmalarda, soruşturmacı, nedensel düzenliliklerin –en azından sınırlı düzenliliklerin– tarihte bulunabileceğini varsayar. Tarihsel vakaların veçheleri ile bu düzenlilikleri açıklamaya yardım edebilecek *alternatif hipotezler* arasında gider gelir. Bu tür analitik (çözümleyici) çalışmalarda soruşturmacı kendini, mevcut herhangi bir teoriye ya da teorilere değil, önemli tarihsel düzenlilikleri açıklamaya yetecek somut nedensel konfigürasyonların keşfine adar. Çözümleyici stratejide araştırma, her zaman, açıkça ortaya konan bir sorunu ele alır. Örneğin Barrington Moore, karşılaştırdığı başlıca yedi tarımcı devletin, demokrasiye, faşist diktatörlüğe ya da komünist diktatörlüğe götürülen üç alternatif yoldan birini ya da diğerini neden izlediklerini açıklamaya çalışır. Geniş bilgi için bkz. (Skocpol, 1999, s. 377-389).

lanma yoludur. Bu strateji, bazı bakımlardan, *yapısal işlevselcilerin*, *Markstistlerin* ve diğerlerinin çok genel teorik modelleri tarihe geçici olarak uygulama çabalarına bilinçli bir eleştirel yanıt sayılabilir. Böyle kavramsal çalışmalar, yapısal işlevselcilikte ve Marksizmin ekonomik okumalarında gördükleri aşırı genelleştirici ve determinist eğilimlere bir tepki (Skocpol, 1999, s. 370) ve onları aşma ya da onlara yeni bir açılım ve onlardan etkilenecek geliştirilmiş yorumsal bakış olabileceği Câbirî'nin çalışması örneğinde görülmektedir. Bu stratejinin tarih okumalarında uygulanması, uzman akademik izleyicilerden daha geniş bir izleyici kitlesi, yani tarihe ilgi duyan herkes için daha anlamlı olabilir. Bu yöntemi kullananlar, aşırı genelleştirilmiş teoriye kuşkuyla bakarlar, ama kesinlikle teori karşısı değildirler. Bunların en belirgin çalışma sistemleri, kavramsal açıklık konusuna çok önem vermeleri –ki göreceğimiz gibi Câbirî de kavramsal açıklığa büyük önem verir-, kendi konularını tanımlamak ve bir ya da daha fazla örnek olay incelemesinden hareketle tarihsel düzenliliklerin seçimine ve sunumuna yol göstermek için her zaman genel ve açık kavramlar kullanmaktadır (Skocpol, 1999, s. 371 vd.). Aşağıda açıklayacağımız üzere Câbirî'nin, İslâm toplumunun ilk dört-beş yüzyıllık döneminin tarihini açıklamada -birincil olma durumları dönemden döneme değişmekle beraber- “*akîde*”, “*kabile*” ve “*ganîmet*” kavramlarını kullanması, bu türün İslâm tarihi açısından iyi bir örneğini oluşturmaktadır. Bu tür çalışmalar, önlerine koydukları hedefe ulaşmayı başarıp başaramadıklarına göre değerlendirilebilirler. Böylece, geçmişteki anlamlı olaylarla bugünkü insanların merakları arasında bir köprü kurabilecek en güçlü kavramsal mercekleri bulabilmişlerse (Skocpol, 1999, s. 375-377.), başarılı oldukları söylenebilir. Câbirî'nin kavramlarının da, Arap-İslâm toplumunun *dünüyle bugünü* arasında böyle bir ilişki (köprü) kurma eylemini gerçekleştirmeye çalıştığı görülmektedir. Şimdi Câbirî'nin çalışmasının içeriği ve kavramsal yaklaşımına daha yakından bakalım.

c. İslam Tarihini Yeni Bir Okuma Biçimi:

Câbirî'nin teorik/kavramsal yaklaşımı

Prof. Dr. Muhammed Âbid el-Câbirî'nin, yöntemini değerlendireceğimiz kitabı, “*el-Aklu's-Siyâsiyyu'l-Arabî-Muhaddidâtuhû³ ve Tecelliyâtuhû*” adlı,⁴ “*Nakdu'l-Akli'l-Arabî*” (*Arap Aklının Eleştirisi*) isimli üç ciltlik dizisinin son kitabıdır.⁵

- 3) Türkçe çeviri de bu kelime: “Mukaddimâtuhû” şeklinde yazılmıştır. Aslında ise belirttiğimiz gibi “Muhaddidâtuhû” şeklindedir. Bkz. Akyüz: (Çevirenin Önsözü kısmı).
- 4) Bu çalışmada biz, 1991'de II. Basımı yapılan Arapçası'nı (Neşr: el-Merkezü's-Sekâfiyyu'l-Arabî, 392 S.) ve Doç. Dr. Vecdi Akyüz tarafından “*İslâm'da Siyasal Akıl –Belirleyicileri ve Gerçekleşenleri*” başlığı ile Türkçe'ye çevrilen nüshasını birlikte kullandık. (Kitabevi, İstanbul 1997, 746 S.). Dolayısıyla metin içinde her ikisine de yan yana referansta bulunduk.
- 5) Bu serinin diğer iki kitabı ise, 1- *Tekvînu'l-Akli'l-Arabî*, el-Merkezü's-Sekâfiyyu'l-Arabî, III. Baskı, Beyrut 1993; (Türkçe'ye, *Arap Aklının Oluşumu*, adıyla İbrahim Akbaba tarafından çevrilmiş ve İz yayıncılık tarafından, İst. 1997'de yayınlanmıştır) 2- *Bunyetu'l-Akli'l-Arabî*, el-Merkezü's-Sekâfiyyu'l-Arabî, IV. Baskı, Beyrut 1991; (*Arap Aklının Yapısı*' adıyla Türkçe'ye, Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli tarafından çevrilmiş ve Kitabevi, İst. 1999'da yayınlanmıştır).

Esasen felsefeci olup, meslekten bir tarihçi olmayan Câbirî, buna rağmen çalışmalarını *İslâm-Arap entelektüel tarihi* üzerine yoğunlaştırmıştır. Yazarın bu eserinde asıl teması, “İslâm-Arap medeniyetindeki siyasal uygulamanın belirleyicileri ve görüntüleri ile günümüze kadarki uzantılarını kastettiği *İslâm-Arap gerçeğinin aklını* (Câbirî, 1997a, s. 646-647) ve bu *aklın* nasıl işlediğini kavramsal analizlerle açık bir şekilde ortaya koymaktır. O, günümüzle ve çağdaş Arap toplumunun sorunlarıyla da yoğun bir şekilde ilgilenmektedir kuşkusuz. Ancak burada bizi ilgilendiren asıl yönü “İslâm tarihine, yani Müslüman toplumun tarihsel eylemlerinin belirleyicileri ve görüntülerine bakışı”dır. Bu araştırmanın, tarihî olayları rivayetler şeklinde sıralayarak, neredeyse hepsi birbirinin tekrarı konumundaki geleneksel tarih kitapları ve bunların yolunu izleyen araştırmalardan hem yöntem hem de yaklaşım bakımından farklı olduğu anlaşılmaktadır.

Yazar öncelikle, “*Yöntem ve Bakışla İlgili Yaklaşımlar*” başlığıyla kitabının “*Giriş*” kısmında çalışma yöntemini, genel kavramlarını ve tarihe yaklaşım biçimini temellendirmektedir. Burada ele aldığı konular, siyasal akıl, siyasal şuurlatı, sosyal muhayyile, sosyal alan kavramlarıyla, Batılı sosyal teorilerin Doğu toplumlarına uygulanabilirliği, düşüncenin gerçeğe ilişkisi bağlamında Marksist teorinin yenilenmesi, düşüncenin gerçeğe ilişkisinin Doğu toplumlarında temellendirilmesi, doğu ve batı toplumlarında yöneten-yönetilen ilişkisi, sosyal olgunun temelleri, anahtar kavramlar: “*akîde-kabile-ganîmet*”tir. Esasen kitap, yazarın uyguladığı metodu açıkladığı uzun bir “*Giriş*”ten sonra iki ana kısımdan oluşmaktadır. Bunlardan ilki “*Belirleyiciler*”, ikincisi ise “*Gerçekleşenler*” şeklinde başlıklandırılmıştır. Birinci ana kısım altı bölümden oluşmaktadır: 1- Davetten Devlete: Akîde, 2- Davetten Devlete: Kabile, 3- Davetten Devlete: Ganîmet, 4- Riddet’ten Fitne’ye: Kabile, 5- Riddet’ten Fitne’ye: Ganîmet, 6- Riddet’ten Fitne’ye: Akîde. Esas itibarıyla birinci ana kısmı oluşturan bu altı bölümü iki başlık altında toplamak mümkün görünmektedir. Birincisi, Davetten Devlete: Akîde, Kabile ve Ganîmet, İkincisi, Riddet’ten Fitne’ye: Kabile, Ganîmet ve Akîde. Ancak iki başlık halinde topladığımız bu kısımda sosyal olgunun, toplumsal yapının ve tarihsel eylemlerin belirleyicileri olarak sunulan ve Câbirî’nin hemen hemen seçtiği bütün tarihsel tekil olayların verilerini kendileriyle ilişkilendirmeye özen gösterdiği bu anahtar kavramların, İslâm davetinin başlangıcından devletin kuruluşuna kadar olan zaman dilimini içine alan ve Hz. Peygamber dönemini anlatan ilk üç alt başlıktaki sıralanması *akîde*, *kabile* ve *ganîmet* şeklinde iken, klasik tanımlamasıyla Hulefâi Râşidîn dönemini ele alan son üç bölümde ise, *kabile*, *ganîmet* ve *akîde* şeklindedir. Bu anahtar kavramların nasıl bir alt üst oluşa uğradığı, önem sıralarının nasıl yer değiştirdiği hususu dikkatli bakışlara, Câbirî’nin bu iki döneme yaklaşımı konusunda hemen kabaca bir fikir vermektedir. Daha açık bir ifade ile Hz. Peygamber döneminde bu üç belirleyiciden *akîde* birinci sırayı alırken, Hulefâi Râşidîn döneminde *kabile* birinci sıraya, *akîde* ise sonuncu sıraya konmuştur. Yazar, ilgili bölümlerde bu alt üst oluşları sosyal vâkıya uygun bir şekilde temellendirmeye çalışmaktadır. Kitabın ikinci ana kısmı olan “*Gerçekleşenler*” ise dört bölümden oluşmaktadır: 1- Siyasal Mülk (Saltanat) Devleti, 2- İmâmet Mitolojisi, 3- Aydınlanma Hareketi, 4- Sultan (İktidâr) İdeolojisi ve Siyâset Fıkhı.

Câbirî genel sistemi itibariyle olduğu gibi İslâm tarihinin olaylarına ait tekil verilerle soyut ve genel kavramlarını nasıl test ettiği, kuramının başarı ya da başarısızlığı, araştırmasında veri olarak kullandığı her tarihsel tekil olayı ele alıp ayrıntısıyla değerlendirme yönü ile de eleştiriye açık bulunmaktadır. Esasen, *Arap-İslâm Aklı*'nı diğer kitaplarında da *kavramsal analizlerle* çalışarak eleştiren Câbirî'nin, bizzat kendisinin de yöntemi, düşünceleri ve kaynakları itibariyle Arap âleminde kökten ve detaylı bir eleştiriye tabi tutulduğu bilinmektedir. Harb (1998) ve özellikle Tarâbîşî (1999)'nin çok kapsamlı ve radikal eleştirilerine muhatap olmaktadır. Türkiye'de ise yeterli olmamakla beraber bazı araştırmacılara konu olmuş Aktay (1996) ve Keleş (2004), hakkında lisans Gülaçar (2002), yüksek lisans Yılmaz (2005), Güneş (2006) ve doktora Keskin (2009) çalışmaları yapılmıştır. Bizim meseleye bakışımız ise onun teorik yaklaşımı, anahtar kavramlarına yüklediği anlam, bir tarihsel yaklaşım olarak uyguladığı yöntemin önemi hakkında, tarihin tekil olayları (vakalar ilmi), tarih felsefesi ve tarih metodolojisi açısından, onun "siyasal akıl" olarak nitelediği Müslümanların tarihsel eylemlerinin oluşturduğu "İslâm tarihi"ni ele aldığı "İslâm'da Siyasal Akıl" adlı çalışması hakkında kısa bir değerlendirme şeklinde olacaktır. Bu sebeple öncelikle onun, tarihe teorik yaklaşımın olmazsa olmaz şartı olan soyutlama ve genelleme işleminin anahtarları olan kavramlarıyla başlıyoruz.

c.1. Câbirî'nin İslâm tarihine teorik yaklaşımında kullandığı kavramlar

Yöntemi, bir araştırma yolu, bağlanılan prensipler ve kullanılan kavramlar şeklinde belirleyen Câbirî, yol (tümevarım, tümdengelim, karşılaştırma...) ve prensiplerin (objektiflik, sebep-sonuç ilişkilerini dikkate alma...) araştırma konusuna göre değişmeyeceğini, ancak kullanılan kavramların, kendileri sayesinde araştırma konusunun anlam ve akılla anlaşılabilir anlamlara ve ilişkilere dönüştürülebilmesinin sağlandığı genel anlamlar, yani soyutlama ve genellemeler olduğunu; bu yüzden, konulara göre değişiklik gösterebildiğini ifade eder (Câbirî, 1991a, s. 8 - 1997a, s. 14). Yazarın bu incelemede kullandığı kavram çerçevesi, iki tür kavramdan oluşmaktadır. Bir kümeyi –ki bunlar, *siyasal akıl, siyasal şuuraltı, sosyal muhayyile, sosyal alan* vb. gibi- çağdaş (Batılı) siyasal ve bilimsel düşünceden ödünç aldığı kavramlar oluşturmaktadır. Öbür kümeyi ise -ki bunlar kendisinin anahtar kavramları olan *akîde, kabile, ganîmet, tarihsel blok, seçkinler ve halk* vb. gibi- İslâm-Arap kültüründen eğretildiği –kendi ifâdesiyle yeniden hayat verdiği- kavramlar teşkil etmektedir (Câbirî, 1991a, s. 8-9 - 1997a, s. 14-18).

Câbirî, birbirinden oldukça farklı bu iki tür kavramlar topluluğunu birleştirmenin kolay bir iş olmadığını ve böyle bir girişimin içerdiği tehlikelerin farkındadır. Bir tarafta tarihî seyri, toplum ve kültür yapısı farklı Batı toplumu, diğer yanda Batı toplumlarının geçirdiği toplumsal tecrübeleri (ilkel, feodal, kapital vb. gibi) yaşamamış kapitalizm öncesi (prekapitalist) toplumlar sınıfında değerlendirilen İslâm-Arap toplumu. Birinci kümeyi oluşturan, yani yaşanan farklı bir tarihî tecrübeye göre üretilen kavramlar konusunda, bunların Batı kültür çevresindeki kullanım alanlarında taşıdığı içeriğe harfi harfine bağlanmadığını, bilakis her hangi bir karıştırmaya meydan vermeden kendi konusunun sunduğu muhtevaya uygun olarak yararlandığını belirtmektedir.

İkinci kümeyi oluşturan kavramlarla ise, geçmişin bağlarından kurtarmak ve *şimdiki* ilgilerimizle bağlamak amacıyla kültürümüzden seçtiği eski kavramlara yeni hayat vermeye çalışmaktadır (Câbirî, 1991a, s. 8-9 - 1997a, s. 16). Bütün tarihi çağdaş tarihten ibaret gören B. Croce ve ondan büyük ölçüde etkilenen (Collingwood, 2000, s. 35-36), tarihsel çalışmalarda *şimdiye* atfedilen önemi temelsiz bir girişim görmezler; Collingwood'a göre "gerçekten tek başına düşünüldüğünde *geçmiş* hiçbir şeydir. Tarihî olaylar geçmiş tarihtir ve bundan dolayı da hiç de gerçek tarih değildir; olsa olsa tarihin çürümüş kemikleri ve ölü bedenidir" (Dilek, 2001, s. 5-6). Bu yüzden ona göre kendi içinde geçmişin bilgisi tarihçinin amacı değildir ve olamaz da. Düşünen bir varlığın amacı olarak tarihçinin hedefi, her şeyin etrafında dönmesi ve kendisine rüçû etmesi gereken *şimdiki* zamanın (halin) bilgisidir. Fakat tarihçi, bir tarihçi olarak içinde bulunulan zamanın belirli bir vechesiyle –yani onun, her ne ise o hale nasıl geldiğiyle- ilgilenir. Bu anlamda geçmiş, içinde bulunulan zamanın bir yönü ya da fonksiyonudur (Collingwood, 2000, s. 161). Câbirî'nin kendi ifadesiyle, "*geçmiş, şimdiki* olayda "*kendinden arta kalanla*" incelenir, "*şimdi*"sine bakmadan özü ve gerçeğini kavramak için incelenmez, bilakis araştırma sonuçlarının, araştıracının *şimdi*, incelenen olayın "*şimdi*"si için sunduğu açıklamayı destekleyecek biçimde incelenir" (Câbirî, 1991a, s. 21 - 1997a, s. 41). Çalışmasının bir başka yerinde *şimdinin* açıkça görülmesini, geçmişin çok açık görülmesine bağlı olduğunu⁶ belirten (Câbirî, 1997a, s. 81), *şimdimizin bütün yenilik ve modernlik görüntülerine rağmen, geçmişimizin doğrudan uzantısı olduğu gerçeğine temas eder ve geçmişimizin, başka her şeyden çok, şimdimizde kendini gösterdiğine*" vurgu yaparak, geçmişin bugünün bir vechesi olduğunu düşünen Croce ve Collingwood'la aynı çizgide buluşur. Çünkü tarihe bakışı adı geçen filozoflardan çok farklı olan Gadamer'in de⁷ ifade ettiği gibi, geçmiş dönemlerinin ruhuna girip o dönem için tarih yazma ya da onlar adına düşünmek klasik tarihsiciliğin bir yanığıdır. Ona göre, "zaman, geçmişi geri getirmek için üzerinde köprü kurabileceğimiz büyük bir yarık değil, aslında geçmişin gelişini destekleyen ve şimdinin köklerini barındıran bir zemindir." (Gadamer, 1990, s. 104) Bu sebeple, tarihin pratik bir yararı vardır ve geçmişe bugünden bakarız. Bugünün bir vechesi olması itibarıyla tarihle ilgileniriz. Günümüzün problemlerine çözüm üretmek için sorunun tarihî kökenlerine ineriz. Kısacası bugünün penceresinden bakış dışında, tarihe bakış geliştirmek mümkün olmadığı için her nesil tarihi kendisi için yeniden yazar, inşa eder. Will Durant'ın ifadesiyle "tarih bir mirâs değildir ve her nesil onu yeniden kazanmak zorundadır".⁸

6) Halkın da, "Tarih bize önceden görme imkânı pek vermez, ama zihnin bağımsızlığı ile ortak olduğundan bizim daha iyi görmemize yardım edebilir" şeklinde ifade eder. Bkz. (Halkın, 1989, s. 8).

7) Esasen tarihte genellemeye, teorik çalışmaya ve doğa bilimleri yönelimli bir bilimsel tarih nosyonuna karşı çıkar ve Tarihsel bilginin gerçek amacının bir olayı genel bir kuralın özel bir örneği olarak açıklamak olmadığını, tarihsel bir olayı özgüllüğü ve benzersizliği içinde anlamak olduğunu söyler. Ona göre, önemli olan genel bir teoriyle *insanların, halkların* ya da *devletlerin* genelde nasıl geliştiğini bilmek yerine, tam tersine, *bu adamın, bu halkın ve bu devletin, yani bu tikellerin* nasıl bu hale geldiğini anlamaktır. Bkz. (Gadamer, 1990, s. 86-87).

8) Collingwood da bunu şöyle ifade eder: "Her yeni nesil, tarihi kendi uslubuyla yeniden yazmalıdır. Bkz. (Collingwood, 1996, s. 292-293; 2000, s. 18).

Tarihe teorik yaklaşımın üç temel stratejisinden biri olan “*anlamli bir tarihsel yorum geliştirmek için kavramları kullanma*”nın, esas itibariyle Câbirî’nin, İslâm tarihine yaklaşımının genel karakteristiği olduğunu belirtmiştik. Bu yüzden, temelde üç anahtar kavramla –*akîde-kabile-ganîmet*- çalışan Câbirî, bunun yanında çağdaş Batılı araştırmaların kavramlarını ve teorilerini hem tenkit etmekte, hem de onlardan yararlanmaktadır. Kitabında ele aldığı sıraya uyarak biz de ilk önce Batılı çağdaş araştırmalardan ödünç aldığı kavramlarla başlayıp bunları kendi ifadelerine dayanarak aşağıda isimlerini vermekle yetineceğiz. Bu kavramların içeriğini açıklamak ise, bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Esasen kavramların söz konusu kitabında yeterince açıklandığı yazarın çalışmasının ‘*Giriş*’ine başvurulduğunda görülecektir.

Câbirî’nin, kendi teori ya da kavramlarını temellendirmek için yararlandığı Batılı kavramlardan ilki, sadece burada ele aldığımız çalışmasının değil, bütün araştırmalarının hedefi ve amacı olan *Arap Akli*’nin siyasal boyutu, yani *siyasal akıl* kavramıdır (Câbirî, 1991a, s. 5-7 - 1997a, s. 13-14). Bundan sonra ele aldığı *siyasal Şuuraltı* (Câbirî, 1991a, s. 11-14, 43 - 1997a, s. 18-25, 82), *sosyal muhayyile* (Câbirî, 1991a, s. 14-16 - 1997a, s. 27-31) ve *sosyal alan* (Câbirî, 1991a, s. 16-19 - 1997a, s. 32-36) kavramlarını, bu araştırmasının en temel kavramı olan *siyasal akli* tanımlamayı zenginleştirecek ve daha açık hale getirecek kavramlar olarak telâkki etmektedir (Câbirî, 1991a, s. 10- 1997a, s. 18).

Genelde iyi bilinen Marksist teinin Batı toplumları için temel yaklaşımıyla hareket eden Câbirî’ye göre, kapitalist sitemin özelliklerinden biri, ortaya çıktığı Avrupa toplumunu açık bir biçimde iki yapıya böldürmesidir: Birincisi *altyapı*dır ki bu, ana dayanağı sanayi olan asıl temeldir. İkincisi *üst yapı* olup bunun da temeli devlet organları, kurumları ve onunla ilgili ideolojilerdir. Kapitalist döneme gelmemiş toplumlar ise, iki yapı arasındaki bu açık belirginleşmeyi tanımaz, onlarda genelde görülen, tüm toplumu tek bir bütün yapıdan oluşturacak biçimde, bu iki yapının unsurlarının girişikliğidir. İşte çağdaş siyasal literatürde *prekapitalist* toplumların ayırt edici özelliği budur. Acaba İslâm-Arap toplumu, *üstyapı* ve *altyapı*ların farklılaşmasıyla nitelenen kapitalist modelden bir toplum mudur, yoksa iki yapının birbirine girdiği kapitalizm öncesi modelinden bir toplum mudur? Câbirî bu sorunu, *Batılı sosyal teorilerin Doğu toplumlarına uygulanabilirliği* problemi olarak ele alıp incelemektedir.

c.2. Câbirî’nin teorik yaklaşımının tarih metodolojisi açısından önemi ve batılı sosyal teorilerin doğu toplumlarına uygulanabilirliği

Burada, Câbirî’nin genel olarak teoriye bakışını ve İslâm tarihini anlamada ve yazmada Batılı sosyal (sosyolojik) teorilerden ne ölçüde yararlanılabileceği konusundaki düşüncelerini ele almak istiyoruz.

Tarihe teorik yaklaşımın, tarih metodolojisinin önemli bir konusu olduğunu, Batı’da bu yaklaşım tarzının son yarım asırdır yoğun bir şekilde kullanıldığını, İslâm dünyasında ise henüz bu konuda bir elin parmaklarını geçmeyecek kadar teinin ve teorisyenin

bulduğunu biliyoruz.⁹ İşte Câbirî'nin bu çalışması, İslâm tarihine teorik yaklaşımın en dikkate değer ve en kapsamlı olanlarından biridir. Onun bu teorik çalışması, İslâm tarihine yeni ve farklı bir bakış getiren ve klasik okuma biçimlerini zenginleştiren, böylece İslâm tarihini bütünsel yapısı içinde daha açık görmemeyi sağlamaya yardımcı olacak bir perspektif olarak düşünülmektedir.

Câbirî, tarih alanında teorik çalışmaların kontrol edilmediklerinde ve dogmatik bir şekilde kendilerine yaklaşıldığında, teorinin, arzu ettikleri yönde sonuç vermesi için, yani kuramın önceden belirlediğini vermesi için kaba kuvvetle, hazır formüller kuvvetiyle, tıpkı polislin hırsız sorguya çektiği gibi bir tek anahtarla (polis anahtarıyla) “geçmiş”i sorguya çekenlerin düştükleri vahim yanlışlığı belirtir. Peter Mathias'ın ifâdesiyle, “zengin birikimi hemen her türlü genel önermeyi destekleyecek bollukta tekil malzemeler sağlayan geçmişin, yani tarihin kafasına her hangi bir teorinin kör silahıyla vurup iz bırakmak, işin kolayına kaçmaktır” (Tosh, 1997, s. 146) ve gerekli dikkat gösterilmezse yıkıcı sonuçlara götürür. Buna mukâbil (Câbirî, 1991a, s. 48-52 - 1997a, s. 90-91) geçmişçi açıklamanın bir tek *anahtarını* (teoriyi) değil, *anahtarlarını* (kavramları) görmemiz gerektiğine işaret ederek İslâm-Arap siyasî tarihini okumayı önerdiği *anahtarlarının* ya da *belirleyicilerinin* üç tane olduğunu söyler. Bunlar, *kabile*, *ganîmet* ve *akîde* (inanç)dir. Bu üç belirleyiciyi, *siyasî akıl*, *siyasal şuuraltı*, *sosyal muhayyile*, *sosyal alan*, *altyapı-üstyapı*, *yöneten* (çoban)-*sürü* (yönetilen) vb. gibi kavramlarla ve Batılı çağdaş sosyoloji, psikoloji, antropoloji vb. bilimlerin yeni bulgularıyla ve Marksist teorinin yeni yönelimleriyle beslemeye çalışır.

Bu girişimlerine rağmen (Cabirî, 1991a, s. 21 - 1997a, s. 40), Batılı sosyal teorileri aynen Doğu toplumlarına aktarmanın taşıdığı risklerin farkında olup bunlara açıkça şöyle işaret eder: “Herhangi bir alanda bir dizi olguyu açıklamak üzere, bu olguların kurucu ilkelerinin ve gelişim faktörlerinin ince bir araştırmasından hareketle bir *teori* ortaya çıkar, sonra da bu *teori* kendisi aracılığıyla açıklamak için tamamen farklı bir alana taşınırsa, elde edilecek sonuç, birinci alanda fonksiyonel, anlama ve öğrenmeye yararlı kavramların farklı bir alanda kullanıldığında, bu alandaki işlerin özüne ulaşmayı köstekleyen epistemolojik engellere dönüşür... Klasik fiziğin kanunları ve temel kavramları, atom

9) Burada üçünü özet olarak verelim: Abdülaziz ed-Dûrî'nin yaklaşımı ya da tezi; temelde *İslâmî akım* ile *kabilevî akım* diye tanımladığı iki akımın çatışmasına dayanmaktadır. Ona göre İslâm'ın ilk dönemindeki değişim ve dönüşümlerin motoru, eski sosyo-kültürel yapıyı temsil eden *kabilevî akım*la yeni yönelişi, ilkeleri ve mefhumları temsil eden *İslâmî akım* arasındaki çatışmadır. Bkz. (Dûrî, 1991), olarak Gibb'in tezi, ilk dönem İslâm tarihindeki merkezî problemin *merkez-çevre* ilişkilerinde ve Mekkelilerin otoriteye bakış tarzıyla kabilelerin otoriteye bakış tarzı arasındaki farkta olduğuna dayanır. Ona göre İslâm, etkileri şurada burada fon olarak ortaya çıkan kültürel bir motiften ibarettir. (Gibb, 1991, 15-46). Üçüncü olarak Martin Hinds'in tezine göre temel problem, eyâletlerdeki değişik güç odaklarının çatışmasıdır. *Önce gelenler* (ehlü'l-*eyyâm*) ile *sonra gelenler* (er-revâfid) arasındaki çatışmada, merkez aslında taraflardan birinin yanında yer almak dışında pek bir şey yapmamıştır. Bkz. (Dûrî, 1991, s. 12). Bu iki grubun çatışmasıyla ilgili bilgiler için bkz. (Söylemez, 2001, s. 291-292; Altınay, 2006, s. 376).

dünyasında uygulanamaz, bu dünyayla ilgili bilgi edinilmesine yardımcı olmaz, bilakis epistemolojik engeller rolünü oynar”. Ona göre, kapitalist toplumun yapısının ve gelişim faktörlerinin (ya da kanunlarının) incelenmesinden elde edilecek kavramlar ve teoriler, oluşumunda ve gelişim derecesinde kapitalist toplumdaki farklı bir topluma uygulamak üzere *olduğu gibi* taşındığında epistemolojik engellere dönüşür.

Aslında Câbirî’ye göre bu, Marks’ın yaptığı şeydir. Marks, kapitalist sistemi kendi çağındaki şekliyle incelemiş ve oluşturucu kanunlarını belirlemiştir. Daha sonra bu sistemde, ondan önceki sistemin kalıntılarından hareketle, bu sonuncunun tarihini, kapitalist sisteme yol açan bir gelişme çizgisinde yazmaya koyulmuştur, öteki dönemler açısından da böyle yapmıştır. Öyleyse, Câbirî(1991a, s. 23 - 1997a, s. 43)’ye göre Marks’ın yaptığı şekliyle tarihin “maddeci” çözümlenmesi -Stalinci tarihî maddecilik kalıpları bir yana- tarih boyunca toplumların gelişiminin bir “bilim”i değildir. Bilakis, -özellikle Avrupa’da- sosyo-ekonomik geçmişe uygulanan “ihtiyatlı” bir bakıştır. Bunun hedefi, “gerçek”i ne ise o olduğu halde belirlemek değil, “şimdi”de, yani Marks döneminde yürürlükteki sistemin somut incelemesinden çıkarılan sonuçları temize çıkaran ve vurgulayan “gerçekler”i açıklamak veya kurmaktır. Öyleyse ondan, İslâm-Arap tarihine ya da herhangi bir tarihe ilmî çözümlenmenin konusuna uygunluğu gibi, uygunluk göstermesini bekleyemeyiz. Çünkü onunla, bu anlamda “bilim” olduğu temeliyle, yani “test edilmesi gereken bir teori” değil de “kesinleşmiş bir bilim” gibi ilişki kurarsak ve İslâm-Arap toplumuna uygulamaya çalışırsak konumuz ile aramıza, doğru bilimsel bilgiyi imkânsızlaştıran bir yığın epistemolojik engeller koymuş oluruz.

Câbirî (1991a, s. 23-29 - 1997a, s. 49-56), daha sonra bazı Marksist teorisyenlerin, Marksizm’in yeni açılımlarıyla ilgili çeşitli görüşlerini tartışır. Böylece *kapitalist ve pre-kapitalist* toplumlara Marksist teorinin nasıl yaklaşması gerektiğini, daha doğrusu bu teorinin her iki toplum tipinde de aynı şekilde uygulanamayacağını gerekçelerini ve gerçeklerini açıklamaya çalışır. O, ulaşılan sonuçlara göre Marks’ın ‘Asya tipi’ (Atüb: Asya tipi üretim biçimine sahip) toplumlarda, (Divitçioğlu, 1965, s. 9; Sencer, (s. 89-91; Pamuk, 1988, s. 22) ekonomik temelin bütün sosyal ilişkiler için insanların bilincine hâkim bir temel olabileceği sınıf bilinci çatışmasının yönlendiricisi olduğu bir durumun ortaya çıkmayacağını belirtir (Câbirî, 1991a, s. 26 - 1997a, s. 51).

Câbirî, kapitalizm öncesi toplumlar için Batılı (Marksist) yeni açılımlardan istifade etmenin zeminini sorgulamanın yanı sıra, konusuyla doğrudan ilgisi bulunduğu inandığı bazı sorunlara da değinir. Bu temel sorunlardan biri, “*düşüncenin gerçekle ilişkisi bağlamında Marksist teorinin yenilenişi*”dir. Câbirî, bu sorun karşısında da Batılı bazı araştırmacıların görüşlerinden yardım alarak Doğu toplumlarında “*akrabalık bağları*”nın önemine işaret eder ve şu karara varır: “Prekapitalist ya da Doğulu toplumlarda, *üretim ilişkileriyle akrabalık ilişkilerinin ve hattâ “altyapı” ile “üstyapı”nın girişikliği söz konusudur*” (Câbirî, 1991a, s. 29-30 - 1997a, s. 58-62).

Bütün bunların yanında Câbirî (1991a, s. 34 - 1997a, s. 64)’ye göre, Batılı araştırmacıların kendi toplum gerçeklerini analiz eden çalışmalarıyla birlikte, eski Doğu medeni-

yetlerini konu edinmiş inceleme ve araştırmaların sunduğu bazı dersler de “gerçeğimiz”i anlamada bizi, epistemolojik engellerden kurtarmaya yarar. İşte bu çalışmalardan birini Romen tarih profesörü İon Banu yapmıştır. Esasen bir Japon Marksist araştırmacının Marks’ın “*Asya tipi üretim biçimi: Atüb*” yerine önerdiği “*harâcî*” – “*rantçı*” kavramlarını, İon Banu, “*rantçı üretim tarzı*”¹⁰ şeklinde formüle etmiştir. Banu, *rantçı toplumlarda altyapı ile üstyapının birliğini* belirtir(1991a, s. 35-38 - 1997a, s. 66-74). Banu’nun “*rantçı üretim tarzı*” ve “*rantçı toplum*” kavramları, Câbirî’nin İslâm-Arap toplumunun tarihini açıklamada ve özellikle de İbn Haldun’un aşağıda açıklanacak çözümlemesini anlamada yararlandığı önemli kavramlardır.

Câbirî, *altyapı ile üstyapı, devlet ile toplum, düşünce ile olgu* arasındaki ilişki konusunda daha önce ele aldığı görüş ve teorilerin, kendi bakış açısını genişletmede ve düşünce donanımını çoğaltmada büyük yararı bulunduğunu belirttiikten sonra, yine bu bakış çerçevesinde çağdaş “*teoriler*”e ve açılımlara bir yenisini daha ekler. Bu, Michel Foucault (2005, s. 25-26)’nun eski Doğu düşüncesi ve Yunan düşüncesinde “*yöneten: çoban*” ve “*yönetilen: sürü*” terimlerinin içeriklerini karşılaştırdığı epistemolojik irdelemenin bir türüdür. Foucault’nun ulaştığı neticeleri Arap-İslâm toplumlarının yapısı açısından değerlendiren Câbirî, “*bizde, çobanın bir tek olduğuna pek az dikkat çekeriz. Sayıları az bile olsa bir tek sürüye karşı çobanların sayısının artması, çoğunlukla tanrıların çoğalması gibi değerlendirilir. Dolayısıyla din alanındaki ‘şirk’in kabul edilebilir ve makul olmayışı gibi, yönetici de yönetimdeki ‘ortaklık’ a, şurada ve veya burada gösterilen ‘çoğulculuk’ ilkesine rağmen, siyaset alanındaki küfür ve ilhad olarak bakıyor*” (Câbirî, 1991a, s. 39-42 - 1997a, s. 80-81) yorumunu yaparak, İslâm toplumunda *sosyal olgunun temellerini* incelemeye yönelir.

c.3. Câbirî’ye göre İslam toplumunda sosyal olgunun temelleri

Câbirî, kapitalizm öncesi (prekapitalist) dönemi yaşayan toplumlarda *altyapı ile üstyapı*, dolayısıyla düşünce ile gerçek arasındaki ilişki konusunda çağdaş Batı’daki yeni yönelişleri ya da teorileri – ki bunlar üç temel düşüncedir- şöyle özetler: “*Birinci olarak*, bu toplumlarda altyapı ile üstyapı birliğinin benimsenmesi veya en azından unsurları arasında karşılıklı etkileşim ve yer değişimine dayalı diyalektik ilişkilerin ortaya çıktığı karmaşık bir bütün olarak bakılması zorunluluğu. *İkinci olarak*, bu toplumlarda “*akrabalık*”ın sosyal ve siyasî düzendeki etkinliğinin vurgulanması. Bu, kimi durumlarda yalnızca bir üstyapı birimi değil, ayrıca üretim ilişkilerini düzenleyen veya en azından kapitalist toplumlarda üretim ilişkilerinin oynadığı ölçüde bir rol üstlenen altyapının bir

10) Câbirî, İon Banu’nun, Asyagil yerine, “*harâcî*”: “*rantçı*” sözcüğünü yeğlediğini söyler. Böyle nitelen- dirilişinin sebebi, “*harac*” vergisi sistemine dayanıyor olmasıdır. Bu özel bir sistemdir ve temeli şudur: Yalnızca hükümdar veya imparator toprağın malikidir, çiftçiler toprağa sadece zilyetlik ve orada çalışma hakkına sahiptir. Bu yüzden toprağın bir parçasını ellerinde tutmaları karşılığında çiftçiler, geride yalnızca zorunlu azıklarına yetecek ölçüde kalacak biçimde, yaklaşık artık değer toplamına ulaşan miktarda hükümdara harac öderler. Bkz. (Câbirî, 1991a, s. 34-35 - 1997a, s. 66).

parçası olarak görülmesi zorunluluğuna yükselir. *Üçüncü olarak ise*, açık ya da gizli bir siyasî içerik taşıyan bir inanç ya da sosyal-siyasal bir düzenleme olarak *dinin rolünü* vurgulamaktır. Dine ya da Batılı çağdaş deyimle *dînî unsura*, liberal olsun, Marksist olsun Batılı sosyal-siyasî yazılarda itibarının iade edilmiş olduğunu belirtmek gerekir” (Câbirî, 1991a, s. 40-43 - 1997a, s. 81-82).

Câbirî (1991a, s. 45 - 1997a, s. 85)’ye göre, çağdaş ve modern evrensel düşüncenin –ki bu genellikle Batı düşüncesidir- bizi ilgilendiren yönü, İslâm-Arap düşüncesinde –Gramsici’nin deyimiyile- “tam tarihî bağımsızlık”ı koruma arzusu konusunda mümkün olan en ileri ölçüde yararlanma niyeti taşıyan bir ruhla konumuza bakmamıza yardım edecek fikrî “donanım” sağlamasıdır. Taklitçi Arap Marksistler, bu tarihî tecrübeyi “feodal yapılanma” çerçevesine sokarlar. “Müçtehitler”i ise onu, “Asya tipi üretim tarzı” ya da “rantçı üretim biçimi” kategorisinde görürler.

Câbirî, (1991a, s. 46 - 1997a, s. 86-87), çağdaş Batılı içtihatların sonuçlarını ortaya koyarken, bunları sahiplerinin düşündüğü biçimde almak ve çıkardıkları verilere bakarak onlar hakkında düşünce üretmek için değil, bilakis, geleneğimize bizi daha çok yaklaştırdığı için almaktadır. Çünkü onlar bizi İbn Haldun’a döndürmektedirler, ama pek çoğumuzun yaptığı gibi, görüşlerinin önemini ortaya çıkarmak ve onları modern Batılı kuramlara göre ölçmek için değil, bilakis bu kez çağdaş sosyal-siyasî gerçeğimizdeki, İbn Haldun’un çözümlendiği ve “*Beşerî Umrân Bilimi*” adını verdiği yeni bilimin konusu yaptığı aynı belirleyicilerin, aynı biçim ve tarzda değil, her hâlükârda etkin bir biçimde gelişini ortaya çıkarmak için.

Ona göre, İbn Haldun’a dönmeyi sadece, bir yandan sosyal olguya kapsamlı bakışı ve bu olguyu en geniş platformda, “bütünüyle beşerî umrân” çerçevesinde incelemesi, *asabiyyetin* ve *akrabalık*ın devletlerin ve hükümdarlıkların kuruluşunda dînî çağırının rolünü vurgulaması, öte yandan çağdaş Batılı içtihatların bize verdiği ve bu işlere atfettiği önem arasında kolaylıkla görebileceğimiz uygunluk meşru gösteremez. Bilakis *İbn Haldun’a dönmeyi, her şeyden önce, Arap dünyasında ve kimi ülkelerde yürürlükte olan şu andaki sosyal-siyasal gerçek meşru kılar*. Bu gerçek, bugün aşiretçilik, grupçuluk, sert dînî köktencilikten söz etmeyi mübah ve matlub, “gerici” olmayan ve nefret duymadığı bir anlatım olarak ortaya çıkarır... Marks’ın dediği gibi, “Şimdinin çözümlenmesi bize, geçmişin anahtarlarını verir” görüşü doğruysa, aşiretçiliğe, hizipçiliğe ve dînî “hâricilik”e tanık olan Arapların şu anki durumu, geçmişin bazı anahtarlarını, bizi doğrudan İbn Haldun’a döndüren anahtarları önümüze koyuyor. Çünkü bu anahtarları yaşadığı durumdan, “geçmiş, suyun suya benzemesinden daha çok geleceğe benzer” (İbn Haldun, 1958, I, 364).¹¹ deyip durarak, “geçmişin anahtarları”nı kendi yaşadığı durumun geçmişinden, zengin siyasal deneyimi sayesinde, çok daha önce çıkarmayı başarmıştır. İbn Haldun’un “*Mukaddime*”sinde İslâm-Arap tarihiyle ilgili olarak sunduğu anahtarlar, sadece *kabile*

11) Bu sözün tarihi İbn Haldun’dan çok daha eskidir. Biz bu sözü, Ahnef b. Kays’ın ve Haccâc’ın konuşmalarında da işitmekteyiz. Meselâ, Haccâc’ın hutbesinde geçmektedir. (el-Âbî, 1981-1989, V, 31).

asabiyeti ile *dîni çağrı*, değildir. Bunun yanında en önemlilerinden biri özel adı verilmemiş olsa bile *ekonomik* etkendir. Buna Câbirî kısaca, “güce dayalı ekonomiye özgü üretim”, yani üretimden artık değeri güçle, hükümdarın, kabilenin ve devletin gücüyle almaya dayalı üretim, demektir. Bu yüzden İbn Haldun onu, “geçim sağlamada doğal olmayan anlayış” olarak nitelendirmiştir. Çünkü çalışmaya ve üretime dayanmaz, bilakis savaş (güç) ve benzerine ya da hükümdarın aynı yolla, iç ve dış savaş yoluyla topladıklarından yaptığı bağışa dayanır. Bugün böyle bir ekonomi biçimine, -yukarıda Câbirî’nin İbn Banu’dan alıntıyla ifade ettiği gibi- “*rant ekonomisi*”, buna dayalı devlete de “*rant devleti*” adı verilir. Câbirî, İslâm-Arap toplumunun sosyal olgusunun tarihî temelleriyle ilgili bu tespitlerinden sonra günümüze döner ve bugün hâlâ bütün Arap devletlerinin “*rant devletleri*” ya da “*yarı-rant devletleri*” olduğunu belirtir. Böylece o, bugün ile geçmiş bir birine bağlar ve şöyle devam eder: “*Rantçi ekonomi, asabiyetçi-aşiretçi davranış ve dîni aşırılık*, şimdiki Arap bilmesinin onlarsız çözülemeyeceği “*anahtarlar*” veya “*belirleyicilerdir*”. *Bunlar aynı zamanda İbn Haldun’un, dönemindeki İslâm-Arap uygarlığı tecrübesini okumasında kullandığı anahtar kavramlardır.* Bu anahtarları, çağdaş düşünce meşguliyetlerimizi karşılayan ve bundan önceki paragraflarda sunduğumuz Batılı bütün inceleme ve araştırmalardan yararlanan yeni bir kullanımla kendi görevimizi yapmaya çalışalım” (Câbirî, 1991a, s. 47 - 1997a, s. 88-90) diyerek, bu kavramları esasen yeni üretmediğini ve İbn Haldun’un düşüncelerinden öğretilmediğini itiraf eder. Bundan sonra da konusuna ve teorisine uygun olarak seçtiği veya teorisini test etmek için kullanacağı İslâm tarihinin tekil tarihsel olaylarını, kendileriyle ilişkilendirerek sunacağı “*anahtar*” kavramlarının içeriklerini belirler. Şimdi, Câbirî’nin çalışmasında bütün diğerleriyle kendilerini ve bunlar vasıtasıyla da İslâm tarihini açıklamak için kullandığı ve kökenlerini İbn Haldun’da bulduğu üç temel anahtar kavramını kısaca tanıyalım.

c.4. Câbirî’nin İslâm tarihini açıkladığı anahtar kavramlar: akîde-kabile-ganîmet

Tarihçi, çağının genel kabullerinden ve dünya anlayışından sıyrılarak tarihe bakmanın mümkün olmadığını, tarihe büyük ölçüde bugün için, yani bugünün problemlerinden ya da bugünün sorunlarının kökenlerinin tarihte olduğu gerçeğinden hareket ederek yönelmek gerektiğinin farkında olarak çalışır ve bu temel üzere tarihi yeniden inşâ eder. Kısacası *tarihçi geçmişi inşa etmez, yaşadığı çağ için geçmişi yeniden inşa eder* (Collingwood, 2000, s. 16).

Câbirî, bunun bilincinde olarak anahtar kavramlarına geçmeden önce şu soruyu sorar: “İslâm-Arap dünyamızın şu anda gördüğü bu “*anahtarlar*”ın içerikleri nedir? Cevabım şu: Konu, öncelikle, daha önce görmediğimizi, görmek istemediğimizi veya göremediğimizi görmekle ilgilidir. Dogmatizm (marksizm, milliyetçilik, batıcılık, seleflik) son on yıllarda Arap düşüncesine hâkim oldu. Bütün bu ideolojiler, insanlara bir tek görüşü, daha doğrusu sadece tek yanlı görüşü zorunlu kılıyor. Yalnızca bir tek anahtarı görebiliyoruz. Dogmatizm, özünde bütün kapıları açan bir tek anahtarın sunulmasına dayanır” (Câbirî,

1991a, s. 48 - 1997a, s. 90). Siyasal planda kendisinin liberalist-çoğulcu-demokratik¹² bir yapıyı benimsediği gözlemlenen Câbirî, tarihî okumada da aynı yöntemin etkisiyle ya da sosyal olguların doğasında var olan çok nedenle açıklama zorunluluğu sebebiyle tek bir “anahtar kavram”ı değil, birden çok anahtar kavramı kullanır. Bunlar, yöntem olarak bizim tarihe teorik yaklaşımın üç stratejisinden biri olan ‘*anlamli bir tarihsel yorum geliştirmek için kavramları kullanma stratejisi*’ne ve alan olarak İslâm tarihinin açıklanabilmesine uygun şekilde seçilmiş ‘*kabile*’, ‘*ganîmet*’ ve ‘*akîde*’ kavramlarıdır. Câbirî (1991a, s. 373 - 1997a, s. 733)’ye göre bunlar şuurlu ya da şuursuz, *siyasi aklı* kuran temel unsurlardır. Şimdi Câbirî’nin İbn Haldun’dan esinlenerek ortaya koyduğu ve yeniden hayat verdiğini söylediği bu kavramlara yakından bakalım.

Kabile: Câbirî, *kabileyle*, Batılı antropologların “ilkel” toplumları ve kapitalizm öncesi toplumları incelerken kullandıkları “*akrabalık*” durumunu karşılayan rolü kastetmektedir. Bu, genel olarak kendi döneminde İslâm-Arap tecrübesindeki “ümrânın nitelikleri”ni incelerken İbn Haldun’un “*asabiyet*” dediği şeydir. Câbirî, bugün için ona, yönetimde, siyasî veya sosyal davranışta, insanların güvenini ve saygısını kazanmış, bir tür serbest demokratik temsile sahip bilgili ve yetenekli kişiler yerine, yakından veya uzaktan “akrabalar” a dayanan yöntemden söz ederken “*aşiretçilik*” (*aşâiriyye*) demektedir. Câbirî bu kavramın anlamını oldukça genişletir: “Yalnızca, gerçek veya vehmedilen kan bağıını kastetmiyoruz, bilakis yönetim ve siyaset alanında “ben” ve “öteki”nin kendisiyle belirlendiği bir mensubiyet olması durumunda, bir kente, bir bölgeye, bir topluluğa veya bir partiye mensubiyet gibi asabiyet yüklü, bu anlamdaki bütün yakınlıkları kastediyoruz” diyerek, “*kabile*” kavramını kendi tanımlamasında en geniş anlamında kullanır. Ona göre kabile, sanayileşmiş toplumlarda bile, “siyasal şuuraltının” kurucularından biridir. Daha az sanayileşmiş toplumlar ile tarım ve çoban toplumlarında ise, sadece “bilincin kenarında” değil, “bilincin ta kalbinde” temelli bir yer tutar. (Câbiri, 1991a, s. 48-49 - 1997a, s. 91-93) kabileyi, kendi toplum gerçeğimiz olarak, topluluğun ilişkiler ağını kuran ve toplumsal birlikteliğin düzenine ve varlığına zarar veren iç ve dış tehditlere karşı koruyan, kendisiyle toplumun tarihini inşa ettiği *siyasal aklın belirleyicilerinden biri* olarak görür.

Ganîmet: Câbiri (1991a, s. 49 - 1997a, s. 93), *ganîmetten*, ekonominin, efendi-köle, feodal-servaj ve sermayedar-işçi ilişkileri gibi üretim ilişkilerine değil, temelde –mutlak biçimde değil- “harac” a ve “rant” a dayalı olduğu toplumdaki ekonomik etkenin oynadığı rolü kastetmektedir. “Harac”tan maksadı ise, İslâm hukukçularının bu kelimeye yüklediği anlam değil, *İslâm’da devletin Müslümanlardan ve Gayr-i Müslimlerden vergi*

12) “Siyasetle ilgili her yazı yanlış bir siyasi yazıdır. Biz, demokrasi yanlısıyız”. Câbirî, s. 365, 372-373 (trc. 717, 732-733). Onun 1970’li yıllardan bu yana Arap dünyasında sol bir toplum projesini savunanlar arasında yer aldığı ve 1959 yılında “İstiklal” partisinin sol kanadı olarak ayrılan “Union Nationale des Forces Populaires” (UNFP)’nin aktif üyelerinden biri olduğu bilinmektedir. <http://www.ozgundurus.com/Yazar/Altan-Algan/Dusunce-terzisi-Muhammed-Abid-El-Cabiri.php>; Erişim Tarihi: 13.07.2013.

olarak aldığı her şeydir. Bunun kapsamına fey, cizye ve haraç terimleri ile bunlara ek-
lenebilecek aynî ya da nakdî olarak alınan vergilerin tümü girmektedir. O, daha geniş
anlatımla bunu şöyle ifade eder: “Burada “harac”tan, galibin mağluba geçici veya sürekli
olarak yüklediği, bütün aynî yükümlülük ve vergileri kastediyoruz. Galip, ister hüküm-
dar, ister kabile, ister devlet olsun, mağlup ister galibin tabileri ve reâyâsı olsun, isterse
kabile, halk ve devlet gibi yabancı olsun”. “Harac” ile modern vergi arasındaki farkı Câ-
birî, verginin “kamu yararı” adına, bir tür rızayla alınması, kanunla belirlenmesi, yöneten
yönetilen herkesçe ödenmesi, “harac”ın ise, esasen güçlünün yüklediği zorunlu miktar
oluşu, galibe boyun eğerek veya barış yoluyla -galip hiçbir şey ödemeksizin- mağlup
tarafından ödenmesi, şeklinde belirtmektedir. Bir de, üretim akılcılığı ile rantçı akılcılık
kavramlarını, birincisinin “gelir ve kazancı” insanın üretim sisteminin gelişkin tasarımı
içinde yer alan sürekli çalışmasının bir sonucu ve emeğinin karşılığı, tehlikelere katlan-
manın bir karşılığı görürken, sonuncusunu “gelir ve kazanç”taki rantçı akılcılığı, üretim
işleminde bir halka veya onunla bağlantılı bir çaba ve riziko olarak değil, şartlar veya
kaderle bağlantılı bir rızık, nasip ve raslantı, yani “başına devlet kuşu konması” olarak
görür. Böylece o, “*ganîmet*”ten birbiriyle bağlantılı üç şeyi kasteder: Gelirin özel bir
türü (*harac* veya *rant*), bu gelirin bir harcanma yöntemi (bütün türleriyle *ihsân*) ve onları
tamamlayan bir akılcılık (*zihniyet*). Kısacası Câbirî (1991a, s. 49-50 - 1997a, s. 94-95),
“*ganîmet*”i, ekonominin siyasal-tarihsel eylemin dürtülerinden ve belirleyicilerinden biri
olarak görür.

Akîde (İnanç): Câbirî (1991a, s. 50-51 - 1997a, s. 96-97), *inanç*la (*akîde*), ister vahye
dayalı din, isterse akılla desteklenen ideoloji biçiminde olsun, belli bir anlamı kasteder.
Öncelikle, dinin ya da ideolojinin inanç ve benimsenme alanlarındaki etkilerini kaste-
der. Ona göre siyasal akıl, Aristo’dan beri bilindiği üzere burhâna (akıl yürütmeye) de-
ğil, inanca dayanır. Bu, birey aklı değil, topluluk aklıdır. Bir topluluğu harekete geçiren
mantıktır. Bilindiği gibi topluluğun mantığı, epistemolojik ölçülere değil, inanç ve îmânı
oluşturan hayâlî sembollere (imlere) dayalıdır... İnançta, anlamının bir türünde değil de,
benimseme yönünde ısrar edişi, her inançta sosyal-siyasal hayatla ilgili olduğu takdirde,
önemli olanın kabul ettiği gerçekler ve bilgiler değil de, bireyleri ve toplulukları hareket
geçirme güç ve kudreti, yani “*manevî kabile*” yapısı içinde birleştirmesidir... Maxime
Rodinson’un da belirttiği gibi, gerçekten de inançların içeriğinin yüksek ölçüde özerkliği
vardır. Ancak, bu içeriğin tahayyül edildiği, yorumlandığı, hayat verildiği, yüklendiği
ve ete kemiğe büründürüldüğü biçim, sosyal temelin dalgalanmalarından büyük ölçüde
etkilenir. Aynı zamanda inanç geleneği bir biçimde intikal eder, çünkü inanç, önceki
nesillerin sosyal hayatının özetidir.

Câbirî’nin *Arap/İslâm Aklını* ele aldığı temel sisteminde nasıl bu aklı *beyân*, *burhân*
ve *irfân* üçlüsü belirlemişse, bu genel aklın bir parçasını (siyasal kısmını) oluşturan *Arap/*
İslâm Siyasal Aklını da *akîde*, *kabîle* ve *ganîmet* üçlüsü belirlemiştir. Tekrar vurgula-
mak gerekirse, *kabile*, *ganîmet* ve *akîde*, Câbirî’nin, İslâm-Arap siyasal tarihini kendileri
aracılığıyla okuduğu üç “anahtar” kavramdır. Öyleyse bunlar ona göre, bu tarihin “gizli

aklı”nın, *İslâm-Arap siyasal aklının* belirleyicileridir. Bu belirleyicilerin önem sırası, durumdan duruma, çağdan çağa değişir. Özetle, Arap siyasal aklının *câhiliye döneminde esasen kabile ve ganîmetle, peygamber döneminde ise öncelikle akîdeyle sınırlandığını, Emevîler döneminde kabile, ilk Abbâsîler döneminde akîdenin rolü öne çıkmakla birlikte, fetihler döneminde bu üç belirleyicinin birbiriyle girişik olduğu* söylenebilirse de, bu belirleyicilerin anlamının sonraki dönemlerde değişmiş olduğunun da belirtilmesi gerekir. Câbirî, bu üç anahtarın anlamı ile ilgili olarak –Kant’ın *a priori (deney öncesi)* düşüncesinden esinlenmiş- felsefî bir söylemle, eylem öncesi durumu belirleyen kategoriler olduğunu, sosyal davranışı kuran şuuraltı dürtülerine benzediğini ifade eder, yani bunlar tarihsel-siyasal eylemi belirleyen *aşkın* kavramlardır. Bu kavramlar açısından durum, psikolojik verilerle ilgili değil, sembolik yapıyla ilgilidir. Sembolik yapının yeri akıl, anlama ve şuuraltı değil, sosyal muhayyiledir. Çünkü bu, toplulukların ve bireylerin siyasal-tarihsel eylemini harekete getiren muhayyileyi harekete geçirici “siyasal şuuraltı”ndan ibaretir (Câbirî, 1991a, s. 52 - 1997a, s. 98).

Câbirî, İslâm tarihini kendine özgü dönemlendirmesi içinde Emevîler ve Abbâsîler çağını kapsayan bu zaman diliminin tarihsel olaylarını belirlemede de önceki kısımdaki anahtar kavramlarını kullanmaya devam etmekte, ancak özellikle Abbâsîler devrinde ortaya çıkan yeni sosyal durumlar karşısında bunlara iki kavram daha eklemektedir. Bunlar, “*Tarihsel Blok*” ile “*Seçkinler ve Halk*”tır. Câbirî ilgili yerde şöyle açıklar bunu: “Abbâsî devletinin kuruluşuyla birlikte, çeşitli alanlarda önemli gelişmeler oldu. Ancak önceki bölümlerde kullandığımız kavram çerçevemizi hiç değiştirmeden ve geliştirmeden olduğu gibi koruduğumuz takdirde, kavrayamayacağımız yeni veriler belirlemiştir. Abbâsî devletinin kuruluşu ile birlikte ortaya çıkan sosyal, siyasal ve düşünsel yeni verilerin kavranması, yalnızca şimdiye dek dayandığımız kavram çerçevemizin unsurlarına yeni içerikler yüklememizi gerektirmez. Ayrıca bu çerçevenin içine, Abbâsî devrimiyle eşzamanlı ya da sonrasındaki gelişmelerin ortaya çıkardıklarını kavrama gücü veren ve tamamlayan yeni kavramların, Arap siyasî aklının belirleyicilerinden ve görüntülerinden söz edişimize uygun olanı yansıtacak biçimde bu çerçeveye alınmasını da gerektirir” (Câbirî, 1991a, s. 329-334 - 1997a, s. 646-647). Böylece o, kavram çerçevesini yeniden belirler ve onlara ekleyeceği yeni unsurların içeriğini de açıklamaya çalışır.

Câbirî, bu araştırmasının kavramsal çerçevesinin son kısmında iki önemli husustan daha söz eder. Bunlar siyasal aklın görüntüleri olarak ifade ettiği “*kuram*” ve “*eylem*” kavramlarıdır. Kuram, siyasal ideolojidir. Eyleme gelince, bunlar vuku bulan tarihsel-siyasal olaylardır. Davet ve devletleşme aşamaları açısından ise Câbirî bu anahtar kavramların icrâ ettikleri fonksiyonları şöylece belirler: “Kısacası şu ya da bu belirleyicinin önemi, konunun “davet” veya “devlet” aşamasıyla ilgili olup olmayışına göre değişir. “Davet” aşamasında –ister Muhammedî davet, isterse ondan esinlenen ve İslâm-Arap tarihinin çokça tanık olduğu öteki islâh davetleri olsun- başat belirleyici “akîde”dir, yani esas rol onundur. “Devlet” aşamasında ise, temel rolü, doğuş aşamasında “kabile” oynar. Sonraki dönemlerde ise temel itici güç “ganîmet”tir. “Son belirleme”, davet sahibine ve

ilk topluluğuna göre “akîde”nindir. Rakiplerine göre ve aynı şekilde bütün dönemleriyle devlet aşamasında ise, “ganîmet”indir” (Câbirî, 1991a, s. 52-53 - 1997a, s. 99).

Câbir’nin anahtar kavramlarını ele aldığımız burada, bu hacimli çalışmasının mantığının ve yönteminin daha iyi anlaşılması için yukarıda içeriğini açıkladığımız üç anahtardan yalnızca ‘*kabile*’nin Muhammedî daveti hem olumlu hem de olumsuz açıdan nasıl belirlediği ve etkilediğiyle ilgili, başka bir ifadeyle yazarın ‘*kabile*’ anahtar kavramını belirlemiş olduğu metodolojisine uygun olarak “İslâm tarihinin tekil vakalarının verilerine” uygulayışıyla ilgili kısa pasajlar vermek istiyoruz.

“Mekke’deki “karmaşık kabile ilişkileri Kureyş’in Muhammedî davetin adamlarını tasfiye etmesine izin vermiyordu. Çünkü kabile üyelerinden birine bedenî/kanlı bir saldırı, Mekke’deki durumu patlama noktasına getirecek, kapsamlı bir iç savaşın ateşini tutuşturacaktı. Bunun için Muhammedî davet, akraba muhalefetinin ve civar (sığınma hakkı verme) düzeninin koruması altında canlı kalabildi. Ne var ki aynı ilişkiler, diğer taraftan, bu davetin yayılmasına ve zafer kazanmasına da izin vermiyordu” (Câbirî, 1991a, s. 88 - 1997a, s. 171). Böylece “kabilenin Muhammedî davet açısından birbirinden tamamen farklı iki rol oynamış olduğu ortaya çıkıyor: Bir yandan rakipleri olan Kureyş ileri gelenlerinin kendisine karşı boykot uygulamalarına imkân vermiştir. Bunda büyük ölçüde başarılı olmuşlardır. Çünkü bütün Mekke dönemi boyunca Müslümanların sayısı 154’ü geçmemiştir (13 yıl boyunca 83 tanesi de Habeşistan’a göç etmişti). Öte yandan da aynı ‘*kabile*’ öncelikle Rasûlullâh’a (sav.), sonra da aşiret ve kabilesi olan Müslümanlara koruma ve himaye sağlamıştır. Bu açıdan, üstündeki kabile zincirini kırmak amacıyla kendisine yol aramak için davetin canlı kalışında da temel bir etken olmuştur. Ayrıca ‘*kabile*’nin, hem olumlu hem de olumsuz olarak oynadığı çifte bir rol daha vardır: Davetin başlangıç döneminde, genel olarak Mekke döneminde, İslâm’a giriş ferdi olmuştur. Bilindiği üzere, bireylerin yalnızca birey oluşları itibarıyla kazanılması, kabile toplumunda çok zor bir iştir. Çünkü bu toplumda birey, kimliğini, kişiliğini ve konumunu kabilesinde ve onun sayesinde bulur. Kabileden çıkmak, intihara benzer. Kabileden çıkan ve ona meydan okuyan bir kişinin tek başına yaşaması mümkün değildir, hattâ ittifak (hılf) veya bağlılık (velâ) yoluyla başka bir kabileye mensup olması zorunludur. İslâm, hangi kabileden olursa olsunlar bireylere yöneldiği için, bireyler arasında ‘*kabile*’ içinde var olana benzeyen dayanışma bağlarını yaratmıştı” (Câbirî, 1991a, s. 96 - 1997a, s. 18-189). Görüldüğü gibi yazar, İslâm tarihinden öğretilendiği temel kavramlarını, meselâ “*kabile*”yi, tek taraflı bir belirleyici olarak değil, bilakis çift, hattâ pek çok yönlü bir faktör olarak ele alır. Ona göre “*kabile*”nin, hem Muhammedî davetin yok olup gitmesine engel olmada hem de ona muhalefetin bir türlü son bulmamasında büyük etkisi vardır.

c.5. Câbirî’nin yapısalılığı ve referansları

Kullandığı yöntem, yaptığı kavramlaştırma noktasında Batılı referans ve argümanların etkisinde kaldığı, hatta yer yer Marksist teorisyenlerin de etkisi hissedilen Algan (2013) Câbirî’nin tüm çalışmalarında yapısalcı metodoloji kullandığı gibi, bu tarihsel

çalışması da genel karakteristiği itibariyle *yapısalcı* olarak değerlendirilebileceği tespitini yapmaktadır. Yapısalcılık, yapının dinamik karakterini ortaya koyan, felsefi ve toplumsal problemleri sergiler göründükleri genel yapı ya da modeller aracılığıyla açıklamaya çalışan yaklaşımdır. Bu görüş, genel yapının unsurları arasındaki ilişkilerden sistemin yapısını çıkarmaya çalışan anlayış (Cevizci, 1997, s. 715) olarak tanımlanmaktadır. Gözlemlenen fenomenlerin, söz konusu fenomenlerin gerisinde yatan yapılarla açıklanabileceğini savunan yaklaşımı ve olguları düzenli bir bütüne göre tanımlamaya ve bu bütünü de birtakım modellere/teorilere göre açıklamaya çalışan eğilimi ifade eder (Cevizci, 1997, s. 716). Toplumsal bilimler ve özellikle tarih açısından kısaca, bir çağın “*görel olarak sabit kalmış yapısı*”nı “*rasyonel*” olarak kavrama yönteminden hareket eden bir akımdır. Bu akım kaynağını, dilbilim ve etnolojide bulur. Bu sebeple Ferdinand de Saussure’ün ‘yapısal dilbilimi’, yapısalcılık olarak bilinen yaklaşım için temel ilham kaynağı olmuştur (West, 1998, s. 226). Bu akıma göre tarihsel/tinsel bilimler, dillerin yapısını araştıran dilbilimin yöntemini örnek almalıdır (Özlem, 2010, s. 246). Buna göre, bir topluluk, kendi toplumsal ilişkiler ağını oluşturan özgül sisteminin yapısal özellikleriyle kavranmalıdır. Öyle ki yapısalcılık, bu yaklaşım sayesinde “tarih kavramı”nın ya da “bir toplumun tarih anlayışı”nın sağlam bir revizyona tabi tutulacağına inanır. Câbirî’nin İslam tarihinden hareketle bu tarihi oluşturan siyasal aklı yeniden revizyona tabi tutma isteği açık bir şekilde hem ele aldığımız bu çalışmada ve hem de diğer çalışmalarında görülür.

Öyle ki bu yöneme göre tarihçi, geçmişe ait haber bilgileri derleme anlamında bir “tarih bilimi”ni artık terk etmek zorundadır. Tarihçi tarihe, biyoloji, fizyoloji, psikoloji, antropoloji, etnoloji, dilbilim açısından eğilmelidir. Yapısalcılık büyük ölçüde, antikçağın döngüsel/çevrimsel tarih anlayışına dayanır. O, tarihi, insanlığın sürekli ilerleyen bir gelişim süreci olarak gören çizgisel tarih anlayışını, nedenselci düşüncenin bir ütopyası olarak görür. Tarihsel/kronolojik zamandan ziyade kültürel zaman dediği ve bize göre belirsiz ve zamandan çok değişmeyen yapıya vurgu yaparak yapısalcı bir yaklaşım sergileyen Câbirî de hemen hemen Arap-İslâm tarihine bakışta aynı yapısalcı görüşleri paylaşır (Câbirî, 2001, s. 70-85). Tarihsel olması itibariyle sürekli bir oluşum hali arz eden kültür, değişen unsurlardan ziyade değişmeden kalan belirleyici yapılar ekseninde ele alındığında Arap/İslâm kültürünün akıl yapısı da açığa çıkarılabilecektir (Câbirî, 2001, s. 42). Ona göre bu yapı, Arap-İslâm dünyasında yönelişinin ve hareketinin niteliğini değiştirmeden -çok küçük farklar hâric- kendisini tekrarlayıp durmuştur. Örneğin bugün hâlâ bütün Arap devletlerinin “rant devletleri” veya “yarı rant devletleri” olduğu gerçeği ortadadır. Çünkü onu kuran ve yeniden kurmaya devam eden belirleyiciler, hep aynı kalmıştır. Böylece o, “*kabile, ganîmet ve akîde*” aşkın kavramları çerçevesinde İslâm tarihinin, yapısal dönünün kendini tekrarlayışından ibâret olduğunu söyleyerek, yapısalcı ekolün genel tarih anlayışını, kendi toplumunun tarihinde görüp göstermeye çalışır (Câbirî, 1991a, s. 365 - 1997a, s. 716). Böylece o, Arap-İslâm kültür ve tarihinin analizi için yapısalcılığı uygun bir yöntem olarak görür (Keskin, 2010, s. 255).

Tarih felsefesi ve sosyal bilimler alanında *yapısalcılık* olarak bilinen ekolden açık bir

şekilde etkilenen Câbirî, Arap-İslâm toplumunda sosyal olgunun temellerine temas ettiği kısımda *yapısalcı ekolle* ilgili olarak şunları söyler: “*Yapısalcı ekolü* benimseyen, sosyal olgunun bütünlüğünü ve altyapı ile üstyapının birliğini, ‘gelişme’ düşüncesini bir yana bırakıp, tarihe önem vermeyen, bilakis olguyu uzun ya da kısa dönemlerinden birinde olduğu gibi alan bir bakış açısıyla değerlendiren üçüncü bir taraf daha vardır. Onlara göre önemli olan, olgunun oluşmasını ve dolayısıyla sürekliliğini sağlayan kanunlara sahip bir *yapı* olarak varlığıdır. Bu görüştekiler iki gruptur: *Antropologlar* ve *Marksist yapısalcılar*. Birinci grup, yapısalcı yöntemi, özellikle ‘ilkel halklar’ a uygular. İkinci grup ise, bu yöntemi Marks’ın ‘gerçek’e uyguladığı yöntem yapmak için uygulama alanını genişletir: Marks’ın geçen yüzyılın sonlarında tanıdığı biçimiyle kapitalist sistemi çözümlendiği yöntem” (Câbirî, 1991a, s. 43-44 - 1997a, s. 83-85). Câbirî, açıkça ifade etmese de esasen kendisinin Arap-İslâm tarihine uyguladığı yönteminde her iki görüşten de çok etkilenmiştir.

Felsefî bir akım olarak 1960’lı yıllarda özellikle Fransa’da ortaya çıkan yapısalcılık, Roland Barthes, Louis Althusser, Michel Foucault,¹³ Jaques Lacan ve Claude Levi-Strauss (West, 1998, s. 229-258) tarafından temsil edilmiş bir düşünce hareketidir. Câbirî, araştırmalarında bu düşünürlerden istifade etmiştir. Araştırmasında, Michel Foucault ve Claude Levi-Strauss’un eserlerinden bizzat alıntıda bulunmuştur (Keskin, 2010, s. 27-28). Yazarın bir dönem Fransız sömürgesinde kalan Fas uyruklu olduğu düşünülürse, Fransız dili ve kültürüne aşinalığı anlaşılabilir. Zira neredeyse bütün yabancı atıflarında Fransızca olanlardan alıntıda bulunan yazarın sadece Fransız dil ve kültürüne olan aşinalığı göz önünde bulundurularak onun yönteminde bütünüyle yapısalcı ekolü benimsediğini söylemek mümkün değilse de, genel olarak bu temel üzere İslâm-Arap toplumunun tarihsel ve günümüz toplumsal yapısına yaklaştığını söyleyebiliriz.

1970’li yıllarda ortaya çıkan ve yapısalcılığın kimi tezlerini korumakla birlikte, kimi görüşlerine de karşı çıkan Postyapısalcılık’tan da etkilenen Câbirî, bu akım içinden özellikle Foucault’ya dikkat çeker. O, yapısalcılıkta olduğu gibi yapı bozumunu da Fransız filozofları –özellikle Foucault’nun- yardımıyla realize etmiştir.¹⁴ Câbirî’nin yapısalcılığın

13) Foucault, Fransız sömürgesi olduğu yıllarda Tunus’ta bir dönem öğretmenlik yapmıştır. Gerek Tunus’lu ve gerekse komşusu ve kendisi gibi Fransız sömürgesinde bulunan Câbirî’nin vatani olan Fas’ta Foucault ve benzeri yazar ve düşünürlerin etkisi özellikle sömürge döneminde yetişen kuşak üzerinde büyük iz bırakmıştır. Bkz. Abdulwahhab Meddeb, *Die Arabische Spur Der Aufklärung, Die Zeit-Literatur*, [http:// www.zeit.de/2004/39/st-meddeb](http://www.zeit.de/2004/39/st-meddeb), Erişim tarihi: 21.09.2004, s. 2/9.

14) “Her ne kadar yapısalcılığı Arap/İslam kültürünün analizini yaparken kendisine bir model olarak almış olsa da, Muhammed Âbid el-Câbirî’yi yapısalcı olarak tanımlamak oldukça güçtür. Zira Câbirî, yapısalcılığın temel varsayımlarını göz önünde bulundurmadığı gibi yapısalcılığın imkân ve açmazlarıyla da yeterince yüzleşmemiştir. Dolayısıyla onun yaklaşımında yapısalcılık stratejik bir amaca matuf olarak kullanılmaktadır. O aslında Arap/İslam kültürünün epistemolojik temellerinin yapı-bozumunu hedefler. Zira Câbirî açısından bakıldığında, Arap/İslam kültürünün içinde bulunduğu kriz durumundan kurtulabilmesi ancak yapı-bozum aracılığıyla mümkün olacaktır”. Bkz: Keskin, 2010, s. 258, 268.

temel tezlerini göz önünde bulundurmadığı gibi, bu düşüncenin açmazlarıyla da yeterince yüzleşmediğinden yapısalcı olduğunun ileri sürülemeyeceği, bunu daha çok Arap-İslâm kültürünün epistemolojik temellerini ve geçmişini tam bir yapı bozumuna uğratmayı hedefleyen stratejik bir amaca matuf olarak kullandığı belirtilmektedir (Keskin, 2010, s. 258, 263, 273).

Câbirî'nin, çözümleme yaparken konusuyla ilgili antropolojik, arkeolojik, filolojik, etimolojik ve tarihsel, gerek Batı kaynaklı gerekse Doğu kaynaklı çok zengin bir araştırma alanından ve bilimsel bulgulardan yararlandığını, özellikle Hz. Peygamber dönemi tarihini yazarken, en temel başvuru kaynağı olarak Kur'ân-ı Kerîm'i sık sık ve uzun uzadıya alıntılarla kullandığını belirtmemiz gerekir.

Tarihçinin kanıtları, tarihsel belgeler, veriler, kayıtlar ve kaynaklardan meydana gelir (Collingwood, (2000, s. 117). Câbirî, İslâm-Arap siyasal tarihini genel kavramlarla ele aldığı bu araştırmasında, İslâm tarihinin *ana kaynaklarını, birinci elden ve ikinci elden kaynaklarını* kullanmıştır. Batı'da tarihsel sosyologların ya da felsefecilerin genelde yaptığı şekilde (Skocpol, (1999, s. 361) sadece çağdaş tarihçilerin yazdığı araştırmalarla yetinmemiştir. İslâm tarihi ile ilgili en eski metinlere –bu metin ister bir belge (mektup, hutbe...) olsun, isterse tarihçinin ürettiği bir söylem veya olayın çağdaşı ya da ona yakın birinin rivâyeti olsun- ulaşmaya çalışmış ve bunları kullanmıştır. Böylece “belge fetişizmi”ne de düşmeden, “tarih belgelerle ve şahitliklerle yazılır” (Halkın, (1989, s. 3) tarih kaidesine uygun hareket etmiştir (Câbirî, 1991a, s. 53 - 1997a, s. 100).

Câbirî'nin İslâm tarihinin tekil tarihsel olaylarını İslâm tarihinin ya da siyasal aklın yapısını ortaya koyduğunu belirttiği genel kavramlarıyla açıklarken yüksek bir standart uygulayarak seçip seçmediği, bu konuda ne derece titiz davrandığı, kavramlarını açıklarken ve ortaya çıkan yapıyı test ederken kullandığı olay, olgu ve verilerdeki standart düzeyini, eserine dahil etmediği verilerin dahil etiklerinin açıklanması için zaruri olup olmadığının kontrolü,¹⁵ bu çalışmanın hacmini aşan ama, yeni bir çalışmanın konusu olabilecek kadar ilginç olacaktır.

Sonuç

Câbirî (1991a, s. 53 - 1997a, s. 101), çalışmanın alanında ilk örneklerden olduğunun farkında olarak “bu çalışmanın, yalnızca bir başlangıç ve deneme olduğunu, benzer her çalışma gibi eksik, kusur ve yanlışları içerdiğini belirtmeye bilmem gerek var mı? Büyük yanlışlarımız, umulur ki başkalarının daha az ve küçük yanlışlıklar yapmalarına yol olsun” demek suretiyle, herhangi bir alanda ilk olma özelliği taşıyan çalışmaların barındırabileceği eksiklikleri belirtir. Esasen hiçbir bilimsel araştırmanın tam ve hatasız olma iddiası makul değildir; zira hatadan kurtulmanın yegâne güvenli yolu, hakikati aramaktan vazgeçmektir (Collingwood, 2000, s. 40). Öte yandan hiçbir tarihsel beyan, hakikatin

15) Câbirî'nin kurguladığı yapının bütünlüğünü muhafaza etmek için oldukça seçici davrandığı, sistemine uyan verileri alıp uymayanları sistemin dışında tuttuğu belirtilmektedir. (Keskin,2010, s. 260.

tamamını ihata edemediği gibi (Collingwood, 2000, 69, 79), bugün *bilimsel herhangi bir araştırma, alanında son sözü söyleyen bir nitelik taşıma iddiasından ziyade, birçok yeni araştırmaya ilham veren çalışma* olarak kabul görmektedir ki Câbirî (1991a, s. 374 - 1997a, s. 736), az önce kendisinden alıntılıdığımız metnin son kısmında buna açıkça işaret ettiği gibi, eserini, “bu kitabımızda ve öteki kitaplarımızda yaptığımız girişimin, bir başlangıç oluşturmaktan öte bir hedefi yoktur. Öyleyse konu, uzun süre ortada kalacaktır. Bu konudaki her söz, yeni bir söz için başlangıç olarak alınmalıdır” şeklinde bitirerek bunu bir kez daha vurgular.

Bugünümüzü açık bir şekilde görebilmek, anlayabilmek, anlamlandırabilmek ve geleceğimize yön verebilmek için geçmişimizin çok daha açık bir biçimde bilinmesine ve anlaşılmasına ihtiyaç vardır. Çağımız, rivayetçi tarihten sosyal ve yorum ağılıklı tarihe doğru bir yönelimi gerekli kılmaktadır. Bugün tarihçilerin çoğu, kaynaklar nereye götürürse, oraya giden bir tarihçilik anlayışından ziyade, tarihe yönelirken ne aradığını bilen ve sorusunu/sorununu açıkça belirleyip öylece kaynaklara/vesikalara yönelen araştırmacı bir zihniyetle yaklaşmakta, ister alan içinden ister alan dışından olsun hipotez ve teorilerden yararlanarak ya da genel kavramlar kullanarak bilimsel yaklaşım ruhuna sahip olmanın tarihsel düşünceyi zenginleştireceğini ve daha iyi kavramaya yardımcı olacağını düşünmektedirler. Zorluklar, tereddütler ve riskler taşımasına rağmen, nitelik ve kalitenin büyük bir çaba sonucu elde edilebilmesinin dışında bir yolu olmadığı gerçeğini de unutmamak gerekir.

Arap/İslâm Aklını, kendini oluşturan öğelerin aralarındaki ilişkinin ortaya çıkardığı bir bütün olarak ve İslâm tarihini de bu genel aklın *siyasal kısmını (aklını)* oluşturduğunu kabul eden Câbirî'nin İslâm tarihini açıklamaya/anlatmaya çalıştığı bu denemesinin önemi, ortaya koyduğu yorum ve sonuçlarının doğruluğu, anahtar kavramlarına uygun olaylar ve veriler seçip seçmediği yönüyle suçlanması bir tarafa, İslâm tarihine yeni bir okuma ve yaklaşım biçimi getirmesinde, Batı'da on yıllardır tarih ve özellikle sosyoloji alanında uygulanan bir yöntemi, İslâm tarihi sahasına taşımasındadır. Bu çalışmanın asıl amacı metodik bir konu olarak İslâm tarihine teorik/yapısal/kavramsal yaklaşımın bir örneğini tanıtmaktır. Câbirî'nin *el-Aklu's-Siyâsiyyu'l-Arabî (Arap-İslâm Siyasal Akli)* adlı çalışmasını bu gözle okumaya katkı sağlayabilmişse, amacına ulaşmış demektir.

KAYNAKÇA

- Âbî, el-Vezîr el-Kâtib Ebû Sa'd Mansûr b. el-Hüseyn (hö. 461) (1981-1989). *Nesri'd-Dürr*. I-VII. (thk. Komisyon). Mısır.
- Aktay, Y. (Güz 1996). Aklın sosyolojik soy kütüğü, soy akıldan tarihsel ve toplumsal akla doğru. *Toplum Bilim*, 82. ss. 12-17.
- Altınay, R. (2006). *Emevilerde günlük yaşam*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Câbirî, M. A. (1991a). *el-Aklu's-Siyâsiyyu'l-Arabî-Muhaddidâtuhû ve Tecelliyâtuhû*. (2. Basım). Neşr: el-Merkezü's-Sekâfiyyu'l-Arabî. Beyrut.

-- (1991b). *Bunyetu'l-Akli'l-Arabî*. (4. Basım). Neşr: el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l-Arabî, Beyrut.
-- (1997a). *İslâm'da siyasal akıl –belirleyicileri ve gerçekleştirenleri*. (Çev. Vecdi Akyüz). İstanbul: Kitabevi Yayınevi.
-- (1997b). *Arap aklının oluşumu*, (Çev. İbrahim Akbaba). İstanbul: İz Yayıncılık.
-- (2001). *Arap/İslâm aklının oluşumu*. (Çev. İbrahim Akbaba). İstanbul: Kitabevi Yayınevi.
-- (1999). *Arap Aklının Yapısı*. (Çev. Burhan Köroğlu-Hasan Bacak-Ekrem Demirli). İstanbul.
- Cevizci, A. (1997). *Felsefe sözlüğü*. Ankara: Ekin Yayınları.
- Collingwood, R. G. (2000). *Tarih felsefesi üzerine denemeler*. (Çev. Erol Özvar). İstanbul: Ayışığı Kitapları yayınları.
-- (1996). *Tarih tasarımı*. (Çev. Kurtuluş Dinçer). Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Dilek, D. (2001). *Tarih derslerinde öğrenme ve düşünce gelişimi*. Ankara.
- Divitçioglu, S. (1965). *Asya üretim tarzı ve az gelişmiş ülkeler*. İstanbul.
- Dûrî, A. (1991). *İlk dönem İslâm tarihi -bir önsöz-*. (Çev. Hayrettin Yücesoy). İstanbul.
- Evans, R. J. (1999). *Tarihin savunusu*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Foucault, M. (2005). “Omnes et Singulatim: siyasal aklın bir eleştirisine doğru”. (Çev. Osman Akınhay). *Özne ve iktidar*: (2. Baskı). İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Gadamer, H. G. (1990). Tarih bilinci sorunu. *toplum bilimlerinde yorumcu yaklaşım*. (Der: Paul Rabinov-William Sullivan). (Çev. Taha Parla). İstanbul.
- Gibb, H.A.R. (1991). *İslâm medeniyeti üzerine araştırmalar*, (Çev. Kadir Durak vd.). İstanbul: Endülüs Yayınları.
- Gülaçar, İ. (2002). *M. A. El-Câbirî'nin “Arap aklının oluşumu” adlı eseri bağlamında Arap-İslam düşüncesinde anlama metodolojileri*. Yayınlanmamış Lisans Tezi, Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- Güneş, M. (2006). *M.A. el-Câbirî'nin Arap aklını tenkidi ve Arap İslam geleneğini okuma biçimi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Güvenç, B. (1972). *İnsan ve kültür*. Byy.
- Halkın, L. E. (1989). *Tarih tenkidinin unsurları*. (Çev. Bahaeddin Yediyıldız), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Harb, A. (1998). *el-Medeniyetü ve'l-Alâke Nahve Mantîkin Tahvîliyyin*. Beyrut.
- İbn Haldun, Ebû Zeyd Abdurrahman . (1958). *Mukaddime*. (Yay: Ali Abdolvâhid Vâfi). Kahire.

- Keleş, A. (2004). Câbirî ve Çağdaş Arap-İslâm Aklının Oluşumu. *İslâmiyât*: 7 Sayı: 4, ss. 179-196.
- Keskin, İ. (2009). *Bir yapısalcı olarak Muhammed Âbid el- Câbirî'de din kültür ilişkisi*. Yayınlanmamış doktora tezi, Bursa.
- (2010). Arap İslâm kültürünün yapısalcı analizinin imkânı: Muhammed Âbid el-Câbirî örneği. *Uludağ Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 19, S: 1, Bursa.
- Ortaylı, İ. (2009). *Tarih yazıcılık üzerine*. Ankara.
- Özlem, D. (2010). *Tarih felsefesi*. İstanbul: Notos Kitap Yayınevi.
- Öztürk, İ. H. (2011). Bilimsel (modern) tarihten parçalanmış (postmodern) tarihe. Ahmet Şimşek (Ed.), *Tarih nasıl yazılır-tarih yazımı için çağdaş bir metodoloji*, İstanbul: Tarihçi Yayınları.
- Pamuk, Ş. (1988). *100 soruda Osmanlı-Türkiye iktisadî tarihi 1500-1914*. İstanbul.
- Sencer, M. (Tarihsiz). *Osmanlı toplum yapısı*. İstanbul.
- Skocpol, T. (1999). *Tarihsel sosyoloji-Bloch'tan Wallerstein'e görüşler ve yöntemler-*. (Çev. Ahmet Fethi). İstanbul.
- Söylemez, M. M. (2001). *Bedevilikten Hadariliğe Kûfe*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Tarâbîşî, C. (1999). *Nakdu Nakdi'l-Akli'l-Arabî-Nazariyyetü'l-Akl*. (2. Baskı). Beyrut: Dâru's-Sâkî.
- Tosh, J. (1997). *Tarihin peşinde*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Türkdoğan, O. (1995). *Bilimsel değerlendirme ve araştırma metodolojisi*. İstanbul.
- West, D. (1998). *Kıta Avrupası felsefesine giriş*. (Çev. Ahmet Cevizci). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Yediyıldız, B. (1990). Çağdaş Tarihçilik. *Fırat Üni. Tarih Metodolojisi ve Türk Tarihinin Meseleleri Kollekyumu*. Elazığ.
- Yılmaz, M. S. (2005). *M. A. el-Câbirî'nin eserlerinde din-siyaset ilişkisi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Meddeb, A. (2004). *Die Arabische Spur Der Aufklaerung, Die Zeit-Literatur*, <http://www.zeit.de/2004/39/st-meddeb>, adresinden 21 Eylül 2004'te alınmıştır.
- Algan, A. (2013)<http://www.ozgundurur.com/Yazar/Altan-Algan/Dusunce-terzisi-Muhammed-Abid-El-Cabiri.php>; adresinden 13 Temmuz 2013'te alınmıştır..