

ÇAĞDAŞ İSLÂM DÜŞÜNÇESİNDE DİN VE AKIL İLİŞKİLERİNİ GELENEK VE MODERNLİK BAĞLAMINDA OKUMANIN SORUNLARI: CÂBİRÎ ÖZELİNDE BİR ELEŞTİREL SORUŞTURMA

THE PROBLEMS OF READING RELIGION-RATIONALITY RELATIONSHIP WITHIN THE CONTEXT OF TRADITION AND MODERNITY: AN INVESTIGATION SPECIFIC TO M. A. JABIRI

MEHMET ULUKÜTÜK*

ABSTRACT

Muhammad Abed al-Jabri, a contemporary Islamic thinker, concludes some of his readings/observations/critiques on the epistemological paradigms of the historical Islamic thought towards which he turns with some modern provocative claims. However what is more important than these conclusions is the analysis of the method which he came to these conclusions with, and the main presuppositions he had. In this article, we will focus on the presuppositions that Jabri had on the Islamic thought and his analysis of the religion and rationality. Particularly, we believe that his approach towards religion-rationality with the presuppositions of the modern thought dispatched him to tradition-modernity dicotomy. We will try to explain how reading religion-rationality relationship with the category of tradition-modernity constitutes problems not only in respect to contemporary misleading paradigms, but also it prevents us from comprehending the historical heritage of Islamic thought in an authentic way.

Keywords: Religion-Rationality Relationship, Tradition and Modernity, Mohammed Abed al-Jabri, Contemporary Islamic Thought

ÖZ

Çağdaş İslâm düşünürlerinden M. A. el-Câbirî (1936-2010), modern ilgi ve kaygılarla yöneldiği tarihsel İslâm düşüncesinin epistemolojik paradigmaları üzerindeki okumalarını provokatif bazı iddialarla sonuçlandırır. Ancak onun sonuçlarından ziyade bu sonuçlara ulaşırken takip ettiği yöntem ve temel ön-kabullerinin analizi sonuçlardan daha önemli görünmektedir. Bu makalede Câbirî'nin İslâm düşüncesi okumalarındaki ön kabullerinden ve tüm analizlerine sirayet etmiş olan din ile akıl arasındaki analizlerine yoğunlaşacağız. Özellikle din-akıl ilişkilerini modern düşüncenin ön kabulleri üzerinden anlamaya çalışmasının onu gelenek-modern dikotomisine sevk ettiğini tespit edeceğiz. Din ve akıl ilişkilerini gelenek-modernlik kategorisi üzerinden okumanın hem bugünün yanıltıcı paradigmaları açısından büyük bir sorun teşkil ettiğini hem de İslâm düşüncesinin tarihsel mirasını sahil bir biçimde anlaşılmasını da engellediği ifade edeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Din-Akıl İlişkileri, Gelenek-Modernlik Kategorisi, Çağdaş İslâm Düşüncesi, M. A. Cabiri, Aydınlanma Düşüncesi.

* Yrd. Doç. Dr., Gaziantep Üniversitesi Fen-Edebiyat Fak. Felsefe Bölümü

Giriş

Çağdaş İslâm Düşüncesinin ele aldığı pek çok problem aslında paradigmatik tartışmalardan sonra ortaya çıkan bazı temel ve öncelikli tercihlerin sonuçlarından ibarettir. Bu temel ve öncelikli tercihlerin anlaşılabilmesi durumunda diğer tali problemlerin sonuçlarını analiz etmenin anlamından da söz edilemez. Bu makalenin temel tespiti, din ve akıl ilişkisinin Çağdaş İslâm Düşüncesinin temel ve öncelikli problemlerinden birisi olduğu ve bunun karşımıza gelenek-modernlik ilişkileri şeklinde çıktığıdır. Makalenin temel iddiası ise, din ve akıl ilişkilerinin gelenek-modernlik ilişkileri bağlamında sorunsallaştırmanın tarihsel ve özgül problemlerin bugün için anlaşılması ve yorumlanmasında ontolojik ve metodolojik pek çok probleme davetiye çıkardığı şeklindedir. Bu tespit ve iddiayı temellendirmek için genel olarak Çağdaş İslâm Düşüncesinden özel olarak da Çağdaş İslâm Düşüncesinin Arap coğrafyasındaki temsilcilerinden biri olan Muhammed Âbid el-Câbirî (1936-2010) özelinden bir takım analizlere girişilecektir. Ama öncelikli olarak din ve akıl ilişkisinin kendi bağlamına dair muhtasar bir resim sunulacak, mezkûr meselenin Batı'daki görünüşleri kısmen gözler önüne serilecektir.

İslâm düşüncesinin klasik döneminde bir problematik olarak çeşitli kavramsallaştırmalar halinde geçen *akıl-vahiy*, *akıl-sem'*, *akıl-nakil*, *akıl-haber* ilişkisi İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren tartışıla gelmiştir. Fetihler sonucu Müslümanların yabancı kültür, din ve felsefe unsurlarıyla karşılaşması, konunun boyutlarını genişletmiş ve mesele daha farklı yönlerden ele alınmıştır. Özellikle Mu'tezile'nin gayr-ı İslâmî akım ve görüşlere karşı rasyonel yoldan İslâm'ı savunma çabaları ve böylece aklen nübüvvetin gerekliliği, Kur'an'ın akla uygun olduğu şeklindeki tezleri; ilk defa Kindî ile birlikte İslâm felsefesinde çok farklı ve detaylı ele alınıp işlenecek olan akıl-vahiy ilişkisi probleminin de bir anlamda temelini atacaktır. Ayrıca konunun İslâm felsefesi içerisinde bir problem olarak ele alınışında bilhassa tercümeler yoluyla Arapçaya aktarılan Yunan kaynaklı felsefe ve bilimlerin de önemli etkileri olmuştur. İslâm dünyasında Yunan kaynaklı felsefeyle karşılaşması, Müslüman zihinlerde, önceleri *paradigma içi* bir mesele olarak gündeme gelen din-akıl, akıl-nakil ilişkisinin yanında *paradigma dışından* bir sorun olarak din-felsefe ilişkisini gündeme taşımıştır. (Kutluer, 1996:6), Din-felsefe, akıl-nakil ilişkisi bağlamında tüm bu sorun ve tartışmalar, İslâm düşüncesinin gelişimi açısından önemli işlevler görmüştür. Zira her semavî din gibi İslâm düşüncesi de evrenselleşme sürecinde, kısaca akıl-nakil ilişkisi olarak ifade edilen *iman ile akıl* veya *din ile felsefe* gerilimini yaşamıştır.

İslâm düşüncesinde akıl-nakil ilişkisi, fonksiyonel olarak üç metodolojik kavramla kurulmuş görünmektedir: *Nass, akıl ve kalp*. (Aslan, 2014:219) Bu metodolojilerden ilki Ashâbu'l-Hadis ve Fukaha (nass çevresi) tarafından; ikincisi ise felsefe ve kelamcılar (akıl çevresi) tarafından; üçüncüsü de mutasavvıflar (kalp çevresi) tarafından kullanılmıştır. Çalışmamızın özellikle birinci bölümünde ayrıntılı olarak ele alacağımız bu üç metodoloji Câbirî tarafından 'Beyân', 'Burhân' ve 'İrfân' kavramlarıyla ifade edilmiştir (Câbirî, 2000: 17, 329, 483).

Vahiyle ortaya çıkan anlama ve temellendirme çabaları, ağırlıklı olarak akıl-nakil ilişkisi üzerine kuruludur. Bu noktada söz konusu üç çevre, üç farklı paradigmadan hareket ederek akıl-nakil ilişkisini kurmuştur. Nass çevresi, gelenekçi tutumuyla akli din alanının dışında tutmuş ve aklın nakil ile ilişkiye sokulması konusunda 'tahrîmu'n-nazar (düşüncenin yasaklanmasını)'ı savunmuştur. Tasavvuf çevresi ise akıl-nakil ilişkisini 'şeriat', 'tarikât' ve 'hakikat' olarak üç farklı biçimde kurmuş, akli ve nassı aşarak bilmenin yerine dinsel mükâşafeyi ve tecrübeyi koymuştur. (Tirmizî, 1958: 38,58) Nitekim onlar, şeriatı ibadet edilmesi gereken; tarikâtı izlenmesi gereken; hakikati de müşahede edilmesi gereken gerçeklik olarak temellendirmiştir. Dolayısıyla bu çevre, akıl-nakil ilişkisini nassı aşarak tasavvufun keşfe ve tecrübeye dayanan hakikat anlayışına göre kurmaya çalışmıştır. Kelam ve felsefe çevresi ise, akıl ile nakil arasındaki ilişkiyi akli ve onun dilsel delâlet sistemini merkeze alarak kurmaya çalışmıştır. Bu çaba, İslâm felsefesinde 'felsefe-din' uzlaştırması olarak sadece 'aklî'; Kelam'da ise 'akıl-nakil' uzlaştırması olarak hem 'aklî' hem 'dilsel' bir çerçeveye kazanmıştır (Aslan, 2014:219).

İslâm düşüncesi içinde zaman zaman rasyonalistler akıl tarafının, gelenekçiler ise vahiy tarafının temsilcisi olarak nitelenerek bir akıl-vahiy karşıtlığının olduğu şeklinde değerlendirmeler yapılmıştır. Bu değerlendirmeler ya/o ya/bu mantığının açılımı şeklinde gerçekleşen katı belirlenimler çerçevesinde İslâm düşüncesinin tarihsel gelişiminde gerçekleşen düşünsel hareketleri akılcılar ve vahiyçiler olarak keskin bir biçimde birbirinden ayırıyorlardı. Ancak akıl ve vahiy arasında gerçekten böyle bir karşıtlık var mıdır? Yoksa yapılan değerlendirmeler önceden sınırları çizilmiş bir şablona göre yapılmış kurgular mıdır? Özellikle Batı düşüncesinde yaşanan iman-akıl, din-akıl veya din-felsefe gibi gerilimler, kopuşlar ve dahası bu alanda yaşanan savaşlar, Batı kültürünün ve tarihinin tarihsel sonuçlarını birer "tarihsel gerçek" veya "su geçirmez ayırımlar" olarak gören insanların diğer düşünce ve inanç yapılarında 'özellikle' aradıkları, bulmak istedikleri,

bulamadıklarında kurguladıkları bir şey midir? Mesela İslâm felsefe geleneğinin, çeşitli kelimelerin aklen temellendirilmiş itikat sistemleriyle uzlaşmadığı doğrudur; fakat bu tamamen “paradigma-içi” bir meseledir ve bazı muhtemel istisnalar dışında önde gelen *felasifenin* dini itikat sahibi olmadıkları anlamına gelmez. Bu noktada tahlil ve tenkit edilmesi gereken şey, itikatların gerek *felsefî akıl* gerekse *kelâmî akıl* nosyonu bakımından nasıl teşekkül ettiği. Bu ise topyekûn *İslâmî akıl*ın tahlil ve tenkitini icap ettiren azim bir meseledir (Kutluer, 1996:6).

Din ve Akıl: Klasik ve Modern Dönemler

Bize göre din-akıl ilişkisi yukarıda belirttiğimiz konularla ilgili olsa da hem onlardan daha kapsamlı ve geniş hem de konunun felsefî ve dinî yönlerini olduğu kadar sosyolojik ve ideolojik yönlerini de içine alan bir kavramsallaştırmadır. Zira Câbirî'nin çalışmalarına baktığımızda, İslâm düşünce geleneğinde tartışılan gelen konuları sadece kelâmî veya felsefî bağlamda değil, aynı zamanda kelâmî ve felsefî tartışmalara etki eden dilbilimsel, toplumsal, fikhî, ideolojik ve siyasî bir bağlamda da ele aldığı görülür. Bu durum ise, söz konusu konularla ilgili okuyucu ve araştırmacılara daha kapsamlı ve çok yönlü bir görüş açısı kazandırmaktadır.

Modern zamanlarda din-akıl ilişkileri söz konusu olduğunda, konu doğrudan veya dolaylı olarak Batı düşüncesinin din, vahiy, teoloji gibi konulardaki görüşlerinin dinamikleri ve tarihsel süreçte özellikle modern dönemdeki evrimiyle doğrudan ilişkili görünmektedir. Batı düşüncesinde, özellikle Anglo-Sakson dünyada, din felsefesinin oluşumunda etkin olan temel dinamikler Kant (1724-1804), Hume (1711-1776) ve Hegel (1770-1831) gibi Aydınlanma filozofları ve onların açtığı yolda yürüyen Nietzsche (1844-1900), Freud (1856-1938), Russell (1872-1970), Mill (1806-1873) ve Sartre (1905-1980) gibi düşünürlerin oluşturdukları dine eleştirel yaklaşımlar olmuştur. Diğer yandan Aydınlanma filozofları, dine karşı eleştirel yaklaşımı meşrulas-tırmalarıyla oluşan sosyal ve düşüncel sürecin sekülerleşmeyle sonuçlanmasıyla birlikte kültürü oluşturmada dinin inisiyatifinin kırılması meydana gelmiştir. (Aslan, 2009:265). Böylesi bir düşünsel iklimde en önemli problem, din ile insan aklının sınırlarını sorunsallaştırmak ve dinin temel iddialarını rasyonel perspektiften analiz edebilmektir.

Postmodern dönemle birlikte din felsefesi, dinî inançların eleştirel düşünceye-Nietzscheci *soykütüğüne*, analitik eleştiriye, Popperci (1902-1994) anlamda rasyonalist tartışmaya, Hiedegger (1889-1976) ve Gadamer

(1900-2002) tarzında *hermeneutik eleştiriye*, (Ricouer, 1975:14-34) eleştirel bir etkinlik olarak Derridacı (1930-2008) *yapı bozumuna*, (Derrida, 2002; Caputo, 1997; Alpyağıl, 2007) Peirceci (1839-1914) pragmatik *eleştiri/sorgulama mantığına*, Eleştirel Teori bağlamında *eleştiriye*, (Adorno,1998:135-142; Hewitt, 1995) iletişimsel *rasyonelliğin gerektiği eleştiriye* (Habermas, 2002), Foucaultcu (1924-1984) bağlamda *iktidar ve tahhakküm* eleştirisine (Barneuer, 2004; Ashgate, 1999; 2010) ve daha pek çok farklı eleştirel bakışa tabii tutulmuştur.

İslâm düşüncesinde Batılı tarzda bir din felsefesi yapabilmenin meşruiyetini savunabilmek için Batı'da din felsefesine varlık veren bu dinamikleri ya bütünüyle benimsemek ya da var saymak durumundayız (Ulukütük, 2013:1-24; Alpyağıl, 2010). Ancak bunun aksi istikamette ilerlemek istiyorsak, bir başka deyişle, İslâm düşüncesinin kendi otantik düşünsel geleneğinden ve tarihsel tecrübesinden yola çıkarak bir din felsefesi yapmak istiyorsak, bu düşünsel geleneğin temel soru ve problemleriyle yüzleşmek zorundayız. Modern zamanlarla birlikte Batılı modernliğin gelişi, İslâm düşüncesindeki akıl-nakil geriliminin dönüşüne yol açmış, Batı modernliğinin dini tefekkür üzerindeki çok yönlü eleştirisi dinî alana giren hemen her şeyin temellerinin sorgulanmasına yol açmıştır (Kenneth, 2010: 28-49). Batı düşüncesinde Aydınlanma ve modernizm ile şekillenen yenedünya görüşünün genelde semavî dinlere özeldi ise İslâm'a fikrî alanda ciddi meydan okumalar getirmesiyle birlikte din olarak İslâm yeniden anlaşılmaya, yorumlanmaya başlanmıştır. Bu çerçevede İslâm düşüncesinde *tecdit*, *ihya*, *yenilenme*, *yeniden yapılanma* adlarıyla birçok hareket görülmüştür (Esen, 2009:9-23; Rehhâl, 2004: 16). *Tecdid* ve *ihya*, saf İslâmi mesajın etrafında oluşan *israiliyattan*, hurafelerden kurtulma cehdini ifade eder (Azmeş, 2003; Thomson, 1937: 51-63).

Metafiziksel agnostisizmin hüküm sürdüğü pozitivism çağında Fransız rasyonalist ve İngiliz empirisist aydınların *rasyonalizm* ve *rasyonalite* olarak iki uca düşmesi mukadderdi. Bu iki kavram da *akıl* kelimesinden türediği halde yakından bakıldığında aralarında kritik bir fark olduğu görülecekti. Frank Hug Foster (1851-1935), Ernst Troeltsch (1865-1923), (Troeltsch, 1958: 20) Stephen Toulmin (1922-2009)'in de dikkat çektiği gibi (Toulmin, 2002: 69-83) evrensel-yönelişli *rasyonalizm*, görünüşte paradoksal olarak teolojinin hem rakibi, hem de halefi oldu; görünüşte paradoksal, zira aslında ikisi de Derrida'nın eleştirdiği aynı *logosentrik* dünya görüşünün ürünüydü. Descartes (1596-1650) gibi Katolik teolojinin felsefi apolojileri hizmetini gören Cizvitlerin başlattığı, Richard Rorty (1931-2007)'nin tespitiyle

“epistemoloji-takıntılı” modern felsefenin ürünü *rasyonalizm* de Paul ve Augustine’nin teolojisinin ürünü *katolisizm* gibi *teodise* probleminden kaynaklanan bir mutlak arayışından doğmuştu. Foster’ın da dikkat çektiği gibi (Foster, 1909: 405) geniş anlamda *rasyonalizm*, hakikat kaynağı olarak otoriteye dayanan tüm sistemlerin antitezini oluşturuyordu. Bu bakımdan Katolikliğin kalbi Fransa’da yetişen Comte (1798-1857)’un *pozitivizmi*, rasyonalizm ile karakterize olan bu epistemolojik mutlakiyetçiliğin yeni bir versiyonunu simgeliyordu (Gencer, 2008: 11).

Batı düşüncesi etrafında oluşturulan bu felsefi mirasın özünde ideolojik tema ve çağrışımlarla malul olması, eleştirelilik ve rasyonelliğin değişmez bir form ve düzlemden kendi üretimleri olan kategoriler altında kontrol edilmeye çalışılması, (Ebu-Rabi, 2003: 33) özellikle çağdaş İslâm düşünürleri tarafından ciddi bir sorun olarak ele alınmıştır. Çağdaş İslâm düşünürleri, din ve akıl gibi konuları artık klasik/otantik ve tarihsel mecrasında ele almaktan çok, çağdaş soru ve sorunlar bağlamında araştırma ve sorgulamaya çalışmıştır. Zira “çağdaş İslâm düşüncesi”, özü itibariyle Karlofça antlaşmasıyla başlayan; Ümit Burnu’nun keşfi sonucunda Hindistan’ın istila edilmesiyle ivme kazanan; Fransa’nın Mısır’ı işgaliyle iyice somutlaşan, İslâm dünyasındaki fikri, siyasi ve iktisadi çözümler karşısında, Müslüman aydınların kendi modernliklerini oluşturma sürecini ifade eder. Yine çağdaş İslâm düşüncesi İslâm dünyasındaki fikri, siyasi, iktisadi sömürgeleştirme hareketlerine karşı, özellikle on sekizinci asrın sonları ve on dokuzuncu asrın başlarından itibaren ivme kazanan oluşumların tahlilidir. Bu çerçevede, Batı sömürgeciliğine karşı siyasi ve sosyal kimlikler ve alternatifler oluşturmakla kalınmayıp, aynı zamanda, İslâm toplumunun bünyesindeki iç bozulmalara karşı ıslahat projeleri geliştirmek hedeflenmiştir (Uyanık, 2005: 254).

Buna göre çağdaş İslâm düşüncesi, İslâm dünyasının tarihin öznesi konumdan son iki yüzlük geri çekilmesiyle birlikte yaşanan, Müslüman bilincinin moderniteyle hesaplaşması bağlamında gündeme gelmiştir. Bu bağlamda çağdaş İslâm düşüncesinin en önemli özelliği, siyasal düzlemde art arda gelen bir takım yenilgilerle başlayan bir sürecin modernleşme çabalarıyla üstesinden gelme denemeleri olmasıdır. İşte bunun için adına çağdaş İslâm düşüncesi adını verdiğimiz olgunun bizatihi kendisi modern, modernleşen ve en önemlisi de modernleşiren bir yapı arz etmektedir.

Modernlik ve modernleşme ekseninde gelişen çağdaş İslâm düşüncesi ve onun önemli düşünürleri, din-akıl sorunlarına da Müslüman toplumların ve İslâm düşüncesinin modernleşmesi/aydınlanması ve ilerlemesi açısından

bakmıştır. İnanç ve aklı, din ve bilimi birbiriyle uyumlu hale getirme meselesine verilen hayati önem, geriliğin, büyük ölçüde hâkim dini dogmatizmin rasyonel bilgiye, doğal bilimlerin gelişmesine ve teknolojik ilerlemeye karşı negatif tutumun aşılmasına matuftur. Merkezde modernleşme teması olunca İslâm düşüncesinde tarihsel köklere sahip olan din-akıl ilişkileri artık *rasyonalite, irrasyonalite, dogma, ilerleme, gerileme, çöküş, yeniden yapılanma* gibi kavramsallaştırmalar etrafında konuşulur ve tartışılır hale gelmiştir. Klasik sorunlara çağın hâkim paradigmaları ve tartışmaları etrafında bakılmıştır.

Çağdaş İslâm Düşüncesinde Din ve Akıl

On dokuzuncu asırda Batılı modernliğin gelişi, İslâm dünyasında akıl/nakil geriliminin dönüşüne yol açması, bunun bir devamı olarak da Batı medeniyetinin, özellikle bazı İslâm düşünürleri tarafından rasyonalitenin ürünü maddi bir medeniyet olarak algılanması, Batı'nın maddi gücünün arkasında sekülerleşme, sekülerleşmenin arkasındaysa aklileşmenin yattığına inanmaları sonucu İslâm tasavvurlarının derinden etkilenmesi bu minvalde önemli bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır (Gencer, 2014: 553).

Bu bağlamda modern felsefenin epistemoloji öncelikli bakış açısı çağdaş İslâm düşünürlerini İslâm/İslâmî epistemolojinin imkânı ve sorunları etrafında düşünmelerine sebep olurken; rasyonalite ile ilerleme arasında kurulan ilişki çağdaş İslâm düşünürlerini, İslâm toplumu, kültürü ve düşüncesini yapısalcı bir yaklaşımla ele almalarına sebep olmuştur. Bu çerçevede olmak üzere yapısalcılık -bir teori mi yoksa yöntem mi olduğu tartışmalarını şimdilik bir tarafa bırakırsak- en geniş bağlamında kültürlerin tekil istisnaları dışında tümel anlamda özüne, yapısına yönelik özellikle dilbilimsel bağlamında çözümlenmeler yapar. Bir kültürün değişkenlerinden ziyade değişmeyenleri etrafında yapılan çözümlenmelerin tüm amacı araştırılan kültürle ilgili bir çatı, yapı veya şablon oluşturabilmektir. Özellikle Ferdinand Saussure (1857-1913)'un yapısal dilbilim metodunu sosyal ve kültürel fenomenlerin analizine uygulayan ve özellikle de Fransa'da etkili olan yapısalcılığın aslında Batı felsefesinde oldukça köklü bir tarihi vardır. Bu felsefi arka planı yanında yapısalcılık, modernite ve ilerleme tartışmalarında ideolojik bir silah konumunda olmuştur. Çünkü bir kültür önceden belirlenmiş yapılara göre bir kez belirlendiğinde yapının tümeli tartışılmaz hakikate dönüşürken o yapıya uymayan her şey tikel olarak adlandırılır. Bu yaklaşıma sahip olan Müslüman düşünürlere göre İslâm dünyasının Batılılaşma hareketlerinden önceki son beş, altı asrı, giderek "durgunluğun arttığı, ilmi hayatın zayıfladığı ve

taklidin yayıldığı” bir dönem olarak tasvir edilir. Bu dönemde ortaya çıkmış dikkat çekici bazı şahsiyetler, fikirler ve eserler ise dönemin umumî çizgilerini değiştiremeyen istisnalar kabilinden sayılır. Söz konusu istisnaların sayısı Batılılaşma dönemine yaklaştıkça artar ve Muhammed b. Abdülvehhâb (ö. 1787), Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1762), Osman b. Fûdî (ö. 1817), Muhammed eş-Şevkânî (ö. 1834) gibi faaliyetleri ıslah, ihya veya tecdid kavramları ekseninde açıklanan bir grup âlimin bu açıdan özel bir mevkiye sahip olduğu vurgulanır (Kaya, 2011: 27-28). Açıktır ki daha işin başında bir tümel/genel kabul belirlenmiş ve daha sonra gelenler tikel, istisnai, özel bir durum olarak algılanmıştır. Bu durumu daha yakından görmek için modern felsefenin epistemoloji öncelikli karakteristik özelliklerini, yine modern felsefedeki yapısalcı ve post-yapısalcı yaklaşımlarla ilişkisini gerektiği kadar sunmayı uygun bulduk.

İslâm düşüncesinde din-akıl ilişkilerinin sahih/otantik bir şekilde anlaşılması ve yorumlanması çabasında içinde yer aldığımız tarihsel durumun hâkim paradigmasının ortaya çıkardığı ön kabuller, kategorizasyonlar ve spekülasyonlar çoğu zaman engel teşkil edebilmektedir. Çağımızın modern ve modernleştirici karakteri modernliğin dışındaki her şeyi ötekileştirmektedir (Mansour, 2010). Bunun bir sonucu olarak da tarihsel süreçte İslâm düşüncesindeki farklı söylem tarzları ve bu söylem tarzları etrafındaki düşünce mirasımız modernlik ve modernliğin ötekileştirdikleri ışığında açıklanmaya çalışılmaktadır. Modernliğin söz konusu ve hâkim olduğu yerde ise tek bir öteki vardır: Gelenek. Modernliğin hâkim paradigması altında düşünsel mirasımızı değerlendirdiğimizde bir bakıma düşünsel mirasımızda bir kurgusal gelenek icat edip, bu gelenekten kurtulmak için modernliğe aykırı tüm farklı ve zengin düşünce mirasımızı modernlik adına feda edebiliyoruz. Din-akıl ilişkisinin bugün için anlaşılmasının önündeki en önemli problemlerden birisi de dinin modernliğin ötekisi olan *gelenek* bağlamında; aklın da *modernliğin* ulaşmaya çalıştığı hedefi idealize edici bağlamda okunması olsa gerektir. Yine bu anlayışla düşünce mirasımızdaki akla karşı eleştirel ve mesafeli tüm yaklaşımlar, gelenekselciler olarak konumlandırılır. Hâlbuki düşünce mirasımızdaki din-akıl ilişkileri arasındaki söylem çeşitliliğini ve zenginliğini gelenek-modernlik ikilemi bağlamında okumak; çağın hâkim paradigmasına sorgusuz sualsiz teslim olmak ve düşünce mirasımızı tahrip etmek demektir. Bu bölümde modernliği gelenek bağlamında anlamaya çalışacak ve gelenek-modernlik ilişkilerinin, din-akıl ilişkilerinin anlaşılmasında ortaya çıkaracağı problemlere değineceğiz. Zira Câbirî’de gördüğümüz en sıkıntılı durumlardan birisi de din-akıl ilişkilerini modernliğin hâkim

paradigması altında yani dinin, dolayısıyla beyânî tasavvurun ve irrasyonel olarak tanımladığı irfânın eleştirisi bağlamında okumaya çalışması ve bunları modernliğin ötekisi olan gelenekle özdeşleştirmeye çalışmasıdır. Câbirî'nin metinleri göz önüne alındığında örtük bir biçimde görüleceği üzere düşünce mirasımızdaki modernliğin rasyonalitesine aykırı tüm yaklaşımları gelenek olarak adlandırdığı ve bunlardan kurtulmaya çalıştığı görülebilir. Şimdi gelenek-modernlik ilişkilerinin analizi yapıp din-akıl ilişkilerinin anlaşılması ve yorumlanmasındaki tezahürlerine bakalım.

Modernliğin tanımı en az Batı'yı anlamak veya modern toplum, modern düşünce oluşturmak kadar zordur. Batı ideolojisine göre, her şeyden önce kendisini, bir kutsal vahye ya da millî bir öze uygun olarak örgütlemek ve bu yönde harekete geçmek isteyen bir toplumu modern olarak nitelemek imkânsızdır. Modernlik, salt değişim ya da olaylar silsilesi de değildir. Modernlik, akılcı, bilimsel, teknolojik ve idari etkinliğin ürünlerinin yaygınlaştırılmasıdır. Yine Batı ideolojisine göre modernlik fikri, toplumun merkezindeki Tanrı'nın yerine bilimi koyarak, dinsel inançlara, -en iyi olasılıkla- ancak özel yaşam dâhilinde bir yer bırakır. Dolayısıyla modernlik fikri sıkı sıkıya akılcılaştırma fikriyle bağıntılıdır (Touraine, 1994: 23-25).

Din ve Akıl, Gelenek ve Modern Bağlamında Okunabilir mi?

Geleneksel dünyada kimlikler, "Müslüman/kâfir" gibi katı bir inanç ayırımına dayanıyor, Doğu ve Batı da İslâm ve Hıristiyanlık gibi evrensel dinlerini karşı tarafa dayatmaya çalışıyordu. İslâm dünyası da uzun süre Batı'yı bu inanç ayırımı açısından, kâfir Frenkler olarak görerek Hıristiyanlığın rengini taşıyan her şeyi reddetti. İslâm dünyası, Batı'da sekülerleşme sürecinin kritik aşamalarını teşkil eden on beşinci asırda Rönesans, on altıncı asırda Reformasyon, on yedinci asırda bilim, on sekizinci asırda Aydınlanma hareketlerine temelde Hıristiyanlığa karşı önyargıdan dolayı kayıtsız kalmıştı (Chadwick, 2004: 13-23). Ancak bu dönüşümün zirveye çıktığı on dokuzuncu asır, ideoloji çağında durum değişti. Batı, artık tamamıyla dönüştürerek seküler-evrensel kılığa soktuğu dinini Doğu'ya dayatabilecek güce erişmişti (Gencer, 2008a: 39).

Tarihsel ve sosyolojik bir olgu olarak kabul edilen gelenekle bir değerler sistemi ve bir kültürel referans olarak algılanan gelenek arasında çözümlenmesi gereken bir karışıklık bulunmaktadır. Gelenegin sosyal matrisini tanımlamayı başaramadan herhangi bir değişim politikası belirlemenin imkânsız olduğunu düşünen Laouri, gelenek sorunu ile ilgili temel bir ayrıma

dikkati çeker. Ona göre, yapı olan gelenekle, ideoloji olan gelenek arasında mutlaka bir ayırım yapılmalıdır.(Laouri, 1993: 64). Gelenek içindeki değiştirci, ilerici, üretici ve kucaklayıcı öğeleri keşfederek onu kendimizin kılmak zorundayız (Graiouid, 2010). Tarihsel söylem aracılığıyla dile gelen gelenek, hoşumuza gitsin ya da gitmesin, bizim geçmişimizi anlatmaktadır. Bu yüz-dendir ki onu, baskıcı ve monist nitelikli selefi ya da modernist okumaların insafına bırakmamız doğru olmaz. İçerdiği değişim potansiyellerini ortaya koyarak, gelenekle diyaloga geçmemiz gerekmektedir. Bu konu, zihniyet kalıplarının kendiliğinden devreye girdiği Kelamın yeniden-inşâ edilmesi çabalarında dikkat ve özen gerektiren bir projeye duyulan ihtiyacı ortaya koymaktadır. Güçlü bir gelenek bilgisine dayanmayan okumaların, teolojik/Kelamî hafızanın içerdiği opsiyonları ve farklı okuma-anlama biçimlerini keşfetmesi mümkün olmayacaktır (Evkuran, 2004).

Bu arkaplan göz önüne alındığında denilebilir ki on dokuzuncu asır İslâm dünyasının kendine olan güvenini büyük ölçüde yitirmeye ve kendini Batı'nın onu algıladığı bakış açısı ile tanımlamaya başladığı dönemdir. 19. yüzyılın son on yılında kurulan yeni türden okullarda modern eğitimle tanışan kuşak kendisine ve dünyaya Batılı bir eğitimin şekillendirdiği gözlerle bakan yeni bir sınıf olarak ortaya çıkar. Bu yeni sınıf ulemadan eğitim, kurumsal bağlılık ve dünyaya bakışları bakımından farklıdır ve Müslüman toplumlarda yeni tip bir entelektüelin doğuşunu temsil eder. Bu süreçte geleneksel ulema öncelikli ve belirleyici konumunu kaybeder. Modern metaforlar dilinin içerisinden üretilen bir doğru-yanlış, iyi-kötü ayrımı, geçmişin hakikat bilgisini ve bu bilginin üretici sınıflarının etkisini sarsmaya başlamıştır. Sahip olunan bu yeni anlam dizgesi, o ana kadar kendisinden ve kursuzluğundan şüphelenilmeyen her şeyi eski, değersiz, geçmişe ait, köhne ve engelleyici bir konuma yerleştirmiştir. Bu noktada bir tarafta çöküş, diğer tarafta hegemonya varken, bir 'Rönesans nasıl başarılır?' gibi sorular kendini dayatır (Laouri, 2003: 113).

İslâm dünyasının modern dönemde yaşadığı mağlubiyetler ve yenilgi psikolojisi, zihniyet ve düşünce dünyasında ve bu çerçevede dinî düşüncede, dinî bilgi/otorite/kaynak tasavvurunda önemli bazı kırılmalara ve dönüşümlere neden olmuştur. Bu dönüşümün önemli sonuçlarından biri, kimi Müslüman entelektüellerde kendi tarihi birikim ve geleneklerine karşı ciddi bir güven aşınmasına yol açan birtakım yeni fikir ve temayüllerin ortaya çıkmasıdır. Bu yeni fikir ve temayüllerin başında, İslâm dünyasının içinde bulunduğu askerî, siyasi, iktisadî ve bilimsel geriliği, Müslümanların, mensubu

oldukları dinin aslından, ilk dönemlerde mevcut olan sahih din anlayışından uzaklaşmalarına, tarih boyunca Müslümanların inanç ve pratiklerine birçok yabancı unsurun girmesine bağlama eğilimi yer almaktadır. Bu kabulün neticesi olarak İslâm dünyasının farklı bölgelerinde İslâm'ın ilk dönemlerdeki saf haline (dinin ana kaynaklarına) dönülmesini savunan birtakım hareket ve temayüller belirmiştir. Bunlar, İslâm dünyasının yaklaşık olarak 19. yüzyıldan bu yana yaşamış olduğu ve “modernleşme” ana başlığı altında incelenen askerî, siyasî, iktisadî ve kültürel dönüşümlerin etkisiyle ortaya çıkmış ideolojik ve siyasî nitelikli hareket ve temayüller olduğundan, modern öncesi dönemin öze dönüş hareketlerinden farklı olarak modernleşme bağlamında ele alınmalıdır. Bu durum İslâm'ı modern değerlerle uzlaştırma çabası içindeki “İslâm modernizmi”nin temel hususiyetlerinden “kaynaklara dönüş” fikri ve bu bağlamdaki Kur'an vurgusuyla yakından alakalıdır. “Kaynaklara”, “dinin aslına”, “sadr-ı İslâm'a” dönüş gibi sloganlarla ifade edilen çağrı, modernist akımın selefi karakteri ağır basan sınırlı temsilcileri dışında, Sünnet ve ilk dönem Müslümanlarının tecrübelerinden ziyade pratikte çoğunlukla ve büyük ölçüde Kur'an'a yapılan bir çağrı özelliğini taşımaktadır (Mertoğlu, 2010: 71; Wahyudi, 2000:14-95).

Bu çağrı, İslâm'ın saf mesajının tarihsel süreçte geleneğin eliyle bozulduğunu iddia ederek tarihsel mirası ve düşünce geleneğimizi ötekileştirmek gibi belki önceden niyet edilmemiş bir sonucu beraberinde getirdi. Tarihsel mirasımız ve geleneğimiz bugünün çağdaş Müslümanları için bir imkânlar alanı ve zenginlik kaynağı olmaktan çıkarak bir engel ve yük olarak görülmeğe başlandı. Bu bağlamda öze/kaynaklara dönüş söylemi aslında geleneğin reddi ve ötekileştirmenin üstü örtük bir ifadesi olarak anlaşılabilir. Zira saf İslâm'ın saf kaynakları gelenek tarafından bozulmuş ve tahrifata uğratılmışsa, saf kaynağa ulaşmak ve öze dönmek için İslâm tasavvurumuz *de-traditionalization*'a yani *geleneksizleştirmeye/gelenekten kurtarılmaya* çalışılmalıydı. Bir diğer ifadeyle bugünün Müslüman zihni (*Suje/özne*) ile saf kaynak/öz (*obje/nesne*) arasına hiçbir unsur, bağ girmemeliydi. Karşımızda bulunan text/metin, kontext/bağlamsal ve geleneksel değil, acilen epistemolojik ve metodolojik süreçlerin matematiksel toplamı sayesinde 'anlaşılabilirli[malıydı].

İslâm dünyasının gelenek-modernlik algısı böylesine aciliyet arz eden bir bağlamda şekillenirken diğer yandan Oryantalistlerin İslâm'ı anlama adına kendi dinî ve felsefî kültürlerinden türetilmiş bir kavram haritası kullandıkları görülmektedir. “Akılcılık” ve “gelenekçilik” de oryantalist çalışmaların ürettiği bu zihin dünyası içinde oryantalistlerin İslâm dünyasını tasnif ve

tahlil çabalarını ifade eden önemli kavramlardandır. Ignaz Goldziher (1982), George Makdisi, (2007: 37-78) Montgomery Watt, (1948: 61) Binyamin Abrahamov (2010: 10-65) gibi oryantalistler ile Fazlurrahman, (1999: 161-179) gibi Müslüman düşünürler tarafından İslâm'ın düşünce tarihini kurgulamak amacıyla bu tür kavramlar kullanılır. (Bkz. Haq, 1992; Hanefi, 1987; 1984) Bu yazarlara göre İslâm düşünce geleneğinde “akıl” denildiğinde öncelikle akla gelen İslâm felsefe geleneğini de kapsayan, dokuzuncu asırla on altıncı asır arasında İslâm düşüncesinde yaşanan akılcılık-gelenekçilik mücadelesi anlaşılmıştır. Oryantalistlerin kendi kavram dünyalarında hususi bir mânaya sahip olan “akıl” ile ilgisinden dolayı Mu'tezile'ye özel bir önem verirler. I. Goldziher (1850-1921), E. Renan (1823-1892), H. Gibb (1895-1971) gibi birçok müsteşrik hem Yunan felsefesi ile irtibatlı hem Hıristiyan ilâhiyatıyla muhatap olan Mu'tezile'yi İslâm'ın kendileri tarafından takdir edilen yüzü olarak takdim etmişlerdir. Bu yazarların akıl karşıtı kabul ettikleri aşırı uçtaki gelenekçiliği sadece Hanbelîler'le sınırlı tutmayıp Şâfiî, Mâlikî ve Hanefî âlimlerin de bu çizgi içerisinde değerlendirilmesini teklif ederek Ehl-i sünnet'i zımnen zıt kategoriye yerleştirmişlerdir.

Yine bu bağlamda gelenek-modernlik ilişkisinin din ve akıl şeklinde tezahür ettiği alanlardan birisi de meşhur Gazzâlî (ö. 1111) -İbn Rüşd (ö. 1137) tartışmasıdır. Câbirî bir İbn Rüşdcü olarak Gazzâlî'ye eleştiriler getirir, aralarındaki keskin bir epistemolojik paradigma farklılıklarının altını özellikle çizer. Ancak Gazzâlî ve İbn Rüşd arasındaki ünlü *Tehâfüt* tartışması, İslâm dünyasındaki en verimli entelektüel tartışmalardan biri olduğu halde modern dünyanın kendini kodlandığı düşünce sistemi içerisinde özellikle de politik saiklerle karikatürleştirilmiştir; modernliğin can damarı felsefenin “katili” Gazzâlî'ye karşı, “felsefenin şampiyonu” İbn Rüşd. Oysa yine son zamanlarda yapılan araştırmalar, bu imajın modern bir kurgu olup gerçekte ilgisinin olmadığı, bu iki İslâm düşünürünün temelinde “aynı yolun yolcuları” olduğunu göstermektedir (Gencer, 2014: 84). Mesela -burada ayrıntılarına girmemekle birlikte- Frank Griffel gibi araştırmacılar, İbn Rüşd'ün yakınlarda bulunan Gazzâlî'nin meşhur usul-i fıkıh kitabı *el-Mustasfâ*'ya yazdığı bir telhis vesilesiyle aralarındaki ilişki hakkında yeni değerlendirmelere ulaşmıştır (Griffel, 2002: 51-63). Buna rağmen çağdaş dönemde Gazzâlî'nin modernliğe engel teşkil ettiğini hâlbuki ancak İbn Rüşd'le ideal bir modernleşmenin gerçekleşeceğine yönelik yaklaşımlar İslâm düşünce geleneğinin paradigmatik karakteristiği göz önüne alındığında anlamsızlaşmaktadır.

(Koshul, 2004:207-225)¹ Câbirî'nin, Gazzâlî'yi dini bir kişilik olarak alıp da, bu dini kişiliğin yerilerek, dini düşünceyle felsefi düşünce arasına bir takım mesafeler koyması özneyi inkâr eden yapısalcı okumanın bir sonucu olduğu söylenebilir (Özdemir, 2011: 260).²

Bu bağlamda Ebrahim Moosa, Câbirî'nin Gazzâlî tasavvurunda özellikle Gazzâlî'den dolayı İslâm dünyasının kendi modernliğini gerçekleştiremediğine dair yaptığı değerlendirmelerin altında; Osmanlı devletinin gerileme sürecinde, Arap dünyasında milliyetçiliğin yükselişe geçmesi ile birlikte Şekip Arslan ve Cemaladdin Afgani gibi çağdaş Arap düşünürlerin politik ve ideolojik gerekçelerle tasavvuf eleştirilerinin bir sonucu olarak Gazzâlî hakkındaki olumsuz algılayışlarının izinden giden değerlendirmelerin yattığını belirtir (Moosa, 2005: 23-24).

Câbirî'nin İslâm düşüncesi okumalarında, özellikle de İbn Rüşd okumasında dikkatimizi çeken hususlardan birisi de Batı felsefi-teolojik geleneği içinde ortaya çıkan kategorik ayrımların evselleştirilmesi sonucunda bütün dinler için geçerli kabul edilen bir üst kategorik farklılaşmanın tartışılmaz bir gerçeklik haline getirmesidir. Teoloji, felsefe ve mistisizm kategorik ayrışması İslâm düşünce kategorisine uygulandığında birbiriyle geçişkenliği imkânsız görülen Kelam, Felsefe ve Tasavvuf üst kategorilerinin varlığı bütün çalışmaların çıkış noktası olmuştur (Davutoğlu, 1996: 2). Söz edilen bu durum ise Câbirî'de birbirinden tamamen ayrı üç bağımsız epistemolojik sistem şeklinde tasarlanmıştır. Bu çıkış noktasından hareket edilmiş olması dolayısıyla epistemolojiler arasındaki farklar öyle abartılmıştır ki, ortak bir zemin üzerinde geliştikleri bile unutulur olmuştur. Bugün düşünce tarihimizle ilgili çalışmaların önündeki en önemli açmaz bu kategorik ayrımın yol açtığı algılama yanlışlığıdır. İslâm düşünce tarihine yaklaşırken cevaplandırılması gereken temel soru şudur: beyân, burhan ve irfan İslâm düşünce birikiminin alt kategorileri midir? Yoksa beyân Hristiyan teolojisi ile birlikte

- 1 Koshul, özellikle Câbirî'nin metinlerinden böyle bir anlamın çıktığını ve bunun hem sosyolojik ve felsefi hem de postmodern dönemdeki felsefi değişimler göz önüne alındığında tutarsız ve modernlik malülü bir yanlış olduğunu belirtir. (Koshul, 2004:207-208; Meddeb, 2005: 30-31).
- 2 Özdemir'in Gazzâlî ve İbn Sinâ arasındaki Tehâfüt tartışmalarını ele aldığı doktora çalışmasında ulaştığı sonucu göre, hem İbn Sinâ öncesi kelam-felsefe tartışmaları geleneğinin, hem İbn Sinâ'nın kelam eleştirilerinin ve hem de Gazzâlîci İbn Sinâ ve felsefe eleştirilerinin, sonra da bütün bir *Tehâfüt* geleneğinin, Aydınlanmayla birlikte var olan felsefe ve din ya da akıl ve din ikileminde ele alınmaması ve söz konusu Aydınlanmacı bağlama göreli olacak şekilde anlamlandırılmaması gerekmektedir. Çünkü felsefe ve din ya da akıl ve din gibi yaratılmış dikatomik ilişkilendirmeler, hem İslâm düşüncesinin organik bütünlüğünü ve tabii seyrini anlamamızı güçleştirmektedir, hem de karşılıklı olarak olgusallaşan kelam ve felsefe eleştirilerinin, içerisinde varoldukları toplumsal bağlamların göz ardı edilmesine zemin hazırlamaktadır. (Özdemir, 2012: 376-377)

teoloji üst kategorisinin, burhân Felsefe üst kategorisinin, irfân da mistisizm üst kategorisinin alt dalları mıdır?

Câbirî'nin Din-Akıl İlişkilerini Gelenek-Modernlik Bağlamında Okuması

Câbirî'ye göre tarihsel süreçte İslâm düşünce geleneğinde bilginin elde edilmesinde ve epistemelere dayalı bir dünya görüşü inşa etme sürecinde başlıca üç temel epistemolojik paradigmadan söz edebiliriz; Beyân, irfân ve burhân. Beyânî sistemde hâkim olan epistemolojik anlayışı ele veren kavram çiftleri; Lafız-Mana, Asıl-Fer' ve Cevher-Araz'dır. Lafız-Mana ve Asıl-Fer' kavram çiftleri düşünce süreçlerine hâkim olan, bilgi üretiminin keyfiyetini tayin eden anlayışı gösterirken Cevher-Araz kavram çifti beyân sisteminin bütüncül bakış açısını gösterir. İrfânî sistemdeki hâkim epistemolojik anlayışı ele veren kavram çiftleri ise Zâhir-Bâtın ve Velâyet-Nübüvvet çiftleridir. Zâhir-Bâtın kavram çifti beyan sistemindeki Lâfız-Mânâ çiftinin karşıtıdır. Beyân sisteminde mânânın tespiti her zaman lafzın kontrolüne, denetimine bırakılarak bilginin test edilebilirliği, eleştirelliği muhafaza edilirken, İrfânî sistemde, test edilebilir bilginin zâhirde kaldığı, buna karşılık batında keşf ve işrâk ile elde edilen "denetlenemez" bilginin yer aldığı düşünülür. Burhânî sistemdeki epistemolojik anlayışın tezahür ettiği kavram çiftleri ise lafız-kavram ve vacib-mümkün çiftleridir. Bunların ilki Beyân sistemindeki lafız-mana çiftinin karşıtı iken ikincisi Beyânî sistemdeki asıl-fer' ve cevher-araz çiftinin karşıtıdır. Câbirî'ye göre İslâm-Arap geleneği işte bu üç epistemenin uzun soluklu mücadelesinin tarihidir. Bu mücadelede burhânî epistemenin irfânî ve beyânî tarafından bir takım saldırılara uğradığını düşünen Câbirî, İslâm dünyasının geri kalmasının, düşünce üretememesinin ve en önemlisi de modernleşememesinin baş sorumlusu olarak beyânî ve irfânî epistemelelerinin irrasyonel yöntem ve tavırlarını görür. Câbirî çağdaş dünyada yeniden yapılanmanın yolunun burhânî epistemolojik paradigmayı ihya etmekten geçeceğini savunur. Burhânî epistemolojinin ihyası ise temelde Arap-İslâm dünyasının yeni bir Rönesans yaşayabilmesinin ve geri kalmışlıktan kurtulabilmesinin yegâne şartı olarak görülen rasyonalizm inşası sorunudur.

Câbirî için genelde aklın neliği ve işleme tarzı özelde ise Arap aklının tarihsel süreçte oluşan mahiyeti ve işleme modelleri önemli ve öncelikli bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira yalnızca akıl, modern Arap dünyasındaki kültürel kaosu sona erdirebilir. Bu tezi savunan Câbirî, rasyonalizmi Arap toplumunun geçmişin prangalarına karşı tek savunma ve günümüzün

engellerine karşı da tek müzakere yolu olarak görmektedir. Bu durumda Arap aklının temellerine yönelik sistematik bir araştırma hayati önem taşıyor hale gelmektedir. (Ebu-Rabi, 2005: 358) Arap Rönesansının ancak akıl gücü ile başarılabilirliğini ve geleceğin inşası için gelenek ile kültürel mirasın eleştirisinin zorunlu olduğu kanaatinde olan Câbirî'ye göre Arap-İslâm aklındaki bilgi anlayışlarının çözümlenmesi, eleştirilmesi ve yeniden inşası hayati önemdedir. Bu bir anlamda yeni bir rasyonalitenin ve yeni bir sentezin üretilme çabasıdır.

Câbirî'ye göre Arap-İslâm düşüncesinde epistemolojik paradigmlar arası çatışma özellikle üç filozof üzerinde yoğunlaşmaktadır: İbn Sînâ (ö. 1037), Gazzâlî ve İbn Rüşd. Câbirî, Aristocu burhâna dayalı felsefe ideallerinden sapmakla ve felsefeye mistik unsurlar katmakla itham ettiği İbn Sînâ'nın Harran-Fars Yeni Eflatunculuğu'nun ekseninde bir Meşrikî hikmet projesi geliştirmeye çalıştığını ileri sürmektedir. Fârâbî'nin rasyonel tutumuna mukabil İbn Sînâ söz konusu Harran-Fars ekseninde felsefeye mistik bir yöneliş kazandırmıştır (Kutluer, 1996: 87). Gazzâlî söz konusu olunca en dikkat çeken şey onun fikriyatının iç içe girmiş ve çelişkili öğretiler toplamı olduğu yönündedir. Özellikle Câbirî çerçevesini kendisinin çizdiği epistemolojik paradigmları açısından Gazzâlî'ye baktığında onda epistemolojik metodolojilerin bir bileşkesini gördüğünü ifade eder. Câbirî'nin Gazzâlî'nin en önemli eseri olan *İhya-u ulumu'd-din* üzerine tahlilleri ona göre Gazzâlî'nin eklektik epistemolojisini anlamak için önemlidir. Câbirî'ye göre İhyâ'yı tamamen kavramak için onu şimdi, öncesi ve sonrasıyla ele almak gerekir. İhyâ'yı Gazzâlî'den sonraki boyutta okuduğumuz zaman İhyâ'nın tasavvuf tarihinde yeni bir başlangıç ve kuvvetli bir sâik oluşturduğu görülecektir. Ancak İhyâ'yı Gazzâlî'den önceki boyutuyla okursak, onun Yunan ahlak mirası içinde Âmirî ve İbn Miskeveyh ile başlayan İsfehânî ile olgunlaşan Yunan ahlak mirasının İslâmileştirmesi ameliyesine taç giydirme mesabesinde olduğunu görürüz. Câbirî'ye göre İhyâ'da Gazzâlî'nin üstlendiği görev, muamelenin (nefsin temizlenmesi vs.) keyfiyetini açıklamak değil, okuyucuyu bütün ilimlerle ve davranış şekilleriyle olan ilişkisinde belirli bir görüşe bağlamaktır. Ayrıca İhyâ görüş farklılığının doğal olduğu tüm sahalarda yalnız tek bir düşünceyi onaylama hakkında olan bir kitaptır. Yine o, farklılığın ölümünün ve bütün bir bilgi sahasında içtihad kapısının kapanışının ilanıdır; bu itibarla İhyâ'ya Arap kültüründeki değerler sistemini uyuşturan en güçlü unsurlardan bir olarak bakmak gerekir. Yine bu açıdan bakıldığında İhyâ, hakiki İslâm ahlakı olmaktan oldukça uzaktır; hatta Gazzâlî'nin bu projesi doğru yoldan bir sapmadır (Câbirî, 2001:594).

Câbirî'nin, kültürel mirasın Endülüs/Fas tecrübesinde temellerini bulduğu ideal epistemolojik paradigmasının doruk noktasında İbn Rüşd bulunmaktadır. O, İbn Rüşd'ü sadece rasyonalist karakterinden dolayı yüceltmez. Aynı zamanda İbn Rüşd ona göre, Arap-İslâm kültürünün irrasyonel karaktere bürünmesine sebep olan tüm etkenlerden tam bir kopuşu da sağlamıştır. Câbirî'nin zihnindeki ideal epistemolojik paradigma dinle felsefenin net bir şekilde ayrışmasını gerekli görmektedir. Bu ayrışmayı ise, İbn Rüşd felsefesi temsil etmektedir. İbn Rüşd bu ayrılığı net bir şekilde benimsemek suretiyle, kendi sistemini inşa etmiştir ki, onun sisteminde din ile felsefenin her ikisinin doğruluğunun bir bilgi olarak değerlendirilmesinin yapılabilmesi, onların doğruluklarının kendi içlerinde aranması zorunluluğunu doğurmaktadır. Burada aranan, öncüllerin doğruluk derecesinden ziyade akıl yürütme biçiminin doğruluk derecesidir (Câbirî, 2001b: 369).

Câbirî'ye göre olaylara akılcı ve gerçekçi bir bakışla yaklaşan, yani dinî ve felsefî bir konuyu, konunun verilerini göz önünde bulundurarak eleştirel bir yaklaşımla ele alan Endülüs tecrübesinin tohumlarını İbn Hazm (ö. 1064) atmış, İbn Tümert (ö. 1130) de bu tohumların yaşayıp gelişmesi için aracılık etmiş, İbn Bacce (ö. 1138) ise, bu tecrübenin akılcı içeriğine derinlik kazandırmıştır. Bu şahıslar İbn Rüşd'e yol açmış, onun meseleleri daha derin bir bilinç ve gerçekçi bir akıl ile inşa etmesine öncülük etmişlerdir (Câbirî, 2001b: 343-344). Câbirî'nin ön plana çıkardığı İbn Rüşd'ün ruh, ona göre Müslümanların moderniteye dâhil olabilecekleri bir kale sunmaktadır (Câbirî, 1999: 86). İbn Rüşd'ün akılcı yaklaşımı, meselelere matematik ve mantık açısından bakar ve böylece noksan analogik muhakemeleri ve salt kıyasa dayanan kelimacı ve fıkıhçıların düşünme biçiminin tartışmalarından sakınır. Analogik muhakeme yerine İbn Rüşd, Câbirî için en ideal yöntem olarak te'vil kullanır. Analogik muhakeme gerçekliği saptırır ve aklın işlevini yerine getirmesine engel olur. Te'vil ise, dinî olanın ve felsefî olanın birbirinden uzak tutulmasını garantilerken, analogik muhakeme, metnin anlamında gedik açarak dinî ve felsefî alanları birbirine karıştırır (Câbirî, 1999:86). Aslında analogik muhakeme ile te'vil arasındaki bu gerilimli ilişki doğrudan beyânî epistemoloji ile burhânî epistemoloji arasındaki çatışmanın bir yansımasıdır. Bu bağlamda Câbirî perspektifinden bakıldığında görüleceği üzere beyânî epistemoloji ile burhânî epistemoloji arasındaki çatışma noktaları din ve akıl ile din felsefe arasındaki ilişkilerde açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. İşte tam da burada önemli bir soru sormalıyız: Acaba din-felsefe veya din-akıl arasında Câbirî'nin İbn Rüşd aracılığıyla çizdiği gibi kategorik bir ayrıştırma mı vardır? Yoksa dinin ve felsefenin kendi içlerinde

Wittgensteinci anlamda kullandıkları dil oyunları mı söz konusudur. Her ne kadar dil oyunları birbirinden farklı kurallarla işliyor olsa da, bu onların asla kesişmeyeceği anlamına da gelmez. Onları iç içe geçmiş halkalar olarak düşünmek de mümkündür. Bu anlamda felsefe ve dinin birbirini destekledikleri ve örtüştükleri alanlar olabileceği gibi birbirinden ayrıldıkları, bağımsız bir şekilde işledikleri alanlar da olabilir. Felsefeye düşen asıl rol de bu türden kesişmelerin daha sağlıklı bir biçimde gerçekleşmesine yardımcı olabilmektir. Felsefe-din veya din akıl ilişkilerini dil oyunları nosyonu bağlamında düşündüğümüzde Câbirî'nin tek örnek olarak sunduğu İbn Rüşd'ün haricinde İbn Sinâ'yı da farklı okuma imkânımız olabilir. İbn Rüşd'ün *Faslu'l-makâl*'inde ifade ettiklerinin din ve felsefe arasında farklılık ve çatışma alanlarının İslâmî paradigmanın temelini teşkil eden ontolojik zeminden çok metodolojik ve terminolojik zeminlerde oluştuğunu göstermesi bağlamında okumak Wittgenstein'in dil oyunlarının din-felsefe ilişkileri çerçevesinde yeniden okunmasının da önemli açılımlar getireceği söylenebilir.

Dil oyunları ve yine Wittgenstein'in bir terimi olan aile benzerliği analojisinin din ve felsefe ilişkilerinin yapılandırılmasındaki önemi şöyle açıklanabilir. Felsefe ve din arasındaki ilişkiler üzerine düşünmek ortaya şöyle bir uyarıyı çıkarır: Her iki sistem de ortak birçok konuyu ele almaktadır. Şayet o kimse, buradan hareketle 'dinin ve felsefesinin aynı olduğu' sonucuna varırsa işte bu noktada, dil oyunları analojisi devreye girer ve şu hatırlatmayı yapar: Evet, onlar her ne kadar aynı görünüme sahipseler de, ayrıntıya inildiğinde onları birbirinden ayıran çok temel bazı farklar vardır. Ancak bu onların büsbütün ayrı olduklarını göstermez. Wittgenstein farklı dil oyunlarını kullanmayı bir alet kutusundaki aletlere benzetirken bu aletlerin birbirinden tamamen ayrı olduğunu kastetmemektedir. Onlar birbirinden farklıdır demek basitçe, onların aynı ailenin kendine özgü bireyleri ya da aynı yaşama formunun, aynı paradigmanın, aynı dünya görüşünün kendine özgü görünümleri olmak bakımından farklı oldukları anlamına gelir. Yani din ve felsefe ya da din ve akıl her ne kadar birbirinden ayrı iseler de, aynı hakikat ailesine mensub olmaları itibarıyla benzerdirler. Ancak bütün mesele burada düğümlenir: benzerlikten hareket edip, bütün dil oyunları ailesini tek bir tür altına yerleştirmemek, ayrılıktan hareket edip, her aile ferdinin bütünüyle başka olduğu sonucuna varmamak (Alpyağlı, 2005: 135-136).

Gelenek-modernlik ilişkilerinin akıl-din ilişkileri tartışmalarına tezahürlerinden biri de tartışmadaki akıl vurgusunun günümüzde "fonksiyonel/işlevsel akıl" biçiminde nitelendirilerek kullanılmasıdır (Altıntaş, 2003;

Güneş, 2003). Buna göre, artık Kur'an'ın akla uymaya çağırması değil modern rasyonalitenin yeniden tanımladığı "işlek" veya "fonksiyonel" akla uymaya çağırması daha anlamlı olacaktır. Bu doğrultuda, değişimlere dinamik olarak uyum sağlayacak bir Kur'an için, "bir hukuk kitabı", "bir bilim kitabı" veya "bir tarih kitabı" biçimindeki nitelermelerin yapılamayacağı, bu nitelermelerin yerine "fonksiyonel akıl" nitelermesinin konması ve buna ek olarak "bir inanç kitabı", "bir ibadet kitabı", ve "bir ahlak kitabı" nitelermelerinin eklenmesi gerektiği vurgulanır. Ancak hemen burada belirtmemiz gerekir ki, fonksiyonel akıl vurgusuna ilişkin açıklamalar aynı zamanda, Hoodbhoy'un, İslâm dünyasında bilimsel devrimin gerçekleşmemesini, aklın dışlanmasına bağlaması türünden yaklaşımlara da en azından dolaylı bir cevap niteliğinde görülmelidir. İleride görüleceği üzere, fonksiyonel akıl vurgusunu yapanlar, akli dışlayan bir Kur'an'dan değil, akli dışlayan Müslümanlardan söz etmeye çalışmaktadırlar. Yani onlar Pervez Hoodbhoy'a Kur'an bağlamında asla, ama Müslümanlar bağlamında ise çoğu kere katılabilir gözükmektedirler (Hoodbhoy, 1993: 175-1974).

Gelenek-modernlik ilişkileriyle ilgili bu verilerin ve tespitlerin ardından konunun Câbirî'nin zihin dünyasındaki karşılığına bakabiliriz. Bu bağlamda öncelikle şunu ifade etmeliyiz ki, mevcut problemlerin temelinde geleneğin epistemolojik bakiyesinin yattığını düşünen Câbirî, büyük bir entelektüel ve kültürel birikimi bünyesinde barındıran gelenekle paradoksal bir ilişki içindedir. Zira gelenek hem dar görüşlülük, hurafe ve irrasyonelizm vb. birçok sorunun kaynağını teşkil etmekte hem de çağdaş sorunlarla yüzleşmenin milli imkânını da barındırmaktadır (Keskin, 2012:134). Geleneğin yeni bir tarzda okunmasını öneren Câbirî, bu okuma tarzını gelenekte yaşanan tekrardan ve geçmişin tahakkümünden kurtulmanın imkânı olarak görür. O, yeni okuma tarzıyla, kültürün gelenekte biçimlendirici temel sistemine ulaşmayı hedefler (Ebu-Rabi, 2005: 306; ed-Dahî, 2011).

Geleneksel Arap-İslâm kültürü, hem irrasyonel karakter arz eden gnostik irfâncılıkla ilişkisinden hem de beyânî aklın donuk karakterinden dolayı evrensel akıl ile sağlıklı bir ilişki kuramamış, dolayısıyla *evrensel akıl* söz konusu paradigmalarda engellenmiştir. Câbirî, beyânî Arap aklının nitelik itibariyle irrasyonel olmadığını düşünmesine rağmen, tecrübe edilebilir bir akıl olmadığı görüşündedir. Dolayısıyla hem irfânî paradigmanın hem de beyânî paradigmanın etkisiyle, Arap-İslâm kültürü durağan bir kültür olarak tebarüz etmiş ve Arap-İslâm akli kendini tekrar eden bir akıl olmuştur. Câbirî'nin asıl olarak eleştirisini yönelttiği akıldan maksat beyânî paradigmayı oluşturan

akıldır. Zira o irfânî paradigmaya olumsuz etkisinin dışında hiçbir önem atfetmez (Keskin, 2012:135; Ahmed, 2009).

Geleneğin inşa sürecinde farklı imkânların dışlanması getirdiği ve modern Müslümanların yüzleşmek zorunda kaldığı krizler Arap aklının teşekkül ettiği zamanla alâkalı olduğundan, modern Arap düşüncesinin temel meselesi aklın eleştirilmesi olacaktır. Bu, Arap aklının yenilenmesi anlamına gelecektir. Bu yenilenme ise, dışlama ve ötekileştirme gibi şiddet yoluyla inşa edilmiş, Arap aklının yapısından tam bir epistemolojik kopuşu sağlayacaktır. *Epistemolojik kopuş* öncelikle Arap-İslâm kültüründeki zaman algısının sovruşturmasını zorunlu kılmaktadır. Arap bilincindeki zamanın kopuk şekilde işlemeyen bir zaman bilinci olduğunu düşünen Câbirî, söz konusu zaman bilincinin geçmişin belirleyiciliğinden kurtulma imkânı vermediği kanaatinde dir. Sürekli geçmişe referansla işleyen düşünme biçimi yenilenme imkânından yoksundur (Câbirî, 2001c: 8-9). Dolayısıyla öncelikli problem aklın bir dinamizme kavuşturulmasıdır. Aklın dinamizmiyle rasyonalite arasında kurduğu ilişkiden dolayı Câbirî rasyonalite öncelikli bir düşünme biçimini önceler (Ebu-Rabi, 2005: 358 Nâdir, ty). O, aklın eylemini önceleyen ve her şeyin rasyonalitede temellendiği, düzenli bir şekilde tasarlandığı ve şans faktörünün en aza indirgenmek suretiyle öngörülebilir bir tarzda ele alındığı çağdaş durumun en belirgin özelliğini akılcılık olarak kabul eder (Câbirî, 2001b: 138). Dolayısıyla söz konusu nitelikte şekillenen çağda var olmanın yegâne yolu rasyonaliteyle sağlıklı bir ilişkinin kurulmasına bağlıdır. Çağdaş medeniyet bir ilim ve teknoloji çağıdır ve genişlemek, yayılmak yoluyla evrensel bir hegemonyaya dönüşmüştür. Çağdaş medeniyetin hegomonik ve emperyalist karakteri karşısında milli kültürün geleceğinin mutlaka planlanması gerekmektedir (Câbirî, 2001b: 177-178). İşte bu durum durağan bir karaktere bürünmüş olan geleneksel akıldan epistemolojik kopuşu zorunlu kılmaktadır (Keskin, 2012: 138).

Çağdaş İslâm düşüncesindeki akılcılık-gelenekselcilik tartışması, dokuzuncu asır ile on birinci asır arasındaki gibi, iktidarla otoriteyi içeren derin bir siyasi tartışmadır. Batılı literatürde carî İslâm düşüncesi anlatısındaki Mu'tezile akılcıları ve Hanbeli gelenekçileri İslâm toplumlarında birbirine zıt uçlarda teşekkül eden, dini, entelektüel ve siyasi merkezi şekillendirmeye çalışan karşıt kutuplar olarak tasavvur edilmesi bu tür ilişkilerin tarihsel ve politik arka planını görmemizi engellemektedir. Mesela dokuzuncu asırda Bağdat'ta Abbasi sarayındaki Mu'tezile etkisi popülist ve güçlü bir Hanbeli tepkisine neden olmuştu. Bu ihtilaf bir dereceye kadar onuncu ve on birinci

asırlarda Şafîî ve Hanefî fikhının, Eş'arî ve Maturidî kelamının artan himayesi ve etkisi ile dengelenmeye çalışılmıştı. Aslında gelenekselcilik dediğimiz olgunun, özellikle İslâm toplumlarının siyasi istikrarsız zamanlarında geniş kitlelere akılcılıktan daha cazip geldiği bir vakıdır. Bununla birlikte İslâm dünyasında gelenekçilerin aşırı biçimleri karşısında akılcı bir tepkinin olduğunu biliyoruz (Martin, 1997). Buna göre dinle akıl, gelenekçilikle akılcılık arasında kategorik ve zorunlu bir karşıtlık değil, konjektürel ve geçici gerilimler var. Bu gerilimler üzerinden İslâm düşünce geleneğini mutlak ve katı kutuplara ayırmak ve bu ayrımları çağın değer paradigmaları üstünden iyi ve kötü diye sınıflandırmak ya ideolojik bir tercihin ya da anakronik bilincin yaralı okumalarının bir sonucu olsa gerektir.

Yine bu bağlamda Dimitri Gutas, İslâm düşüncesinde bazı yaklaşım yanlışlarından bahsederken bunların arasında önemli bir noktaya dikkatimizi çeker: İslâm düşüncesinin salt din-felsefe ilişkisi hatta çatışması bağlamında ele alınması. Bu yanlış kanaate göre İslâm düşüncesinin dünya düşüncesine en büyük katkısı felsefenin din ile olan ilişkisine dair yaptığı çözümlerlerdir (Gutas, 2010:162). Mesela Leo Strauss'un yaklaşımı Arap felsefesinin istisnasız bir şekilde din ve felsefe arasındaki ihtilafla ilgilendiği yönündeki eski oryantalist telakkinin bir devamı niteliğindedir (Gutas, 2010:172). Straus'un İslâm felsefesine dair kanaatleri temelde iki varsayıma dayanmaktadır. Birincisi, Arapça yazan filozofların düşmanca bir çevrede çalıştıkları ve düşüncelerini İslâm diniyle uyumlu bir şekilde ortaya koymaya mecbur oldukları varsayımı. İkincisi ise, kendi gerçek felsefi düşüncelerini gizlice ifade etmek zorunda kaldıkları varsayımı. Straus'un hermeneutiği özetleyen Oliver Leaman'ın şu sözleri durumu açıkça ifade eder. "Onların metinlerini anlayabilmek için önerilecek şey, söz konusu metnin yazıldığı özel ortamı anlamamızı sağlayacak olan *anahtar*dır. Bu anahtar, din ve felsefe arasındaki çatışmayı dikkatli bir şekilde tahlil etmek suretiyle elde edilebilir." (Leaman, 1980: 525).

Bu bize hem Strauss hermeneutiğinin köklerini hem de İslâm felsefesine din-felsefe karşıtlığı penceresinden bakan oryantalist bakış açısını özetlemektedir. Hakikatte İslâm felsefesinin aslına sadık kalarak tarafsız ve objektif bir şekilde ele alan kimse, din-felsefe karşıtlığının sadece belli bir zaman ve yerlerde gündeme gelen son derece tâli bir konu olduğunun hemen farkına varacaktır (Gutas, 2010: 163). İslâm düşüncesini din-felsefe veya akıl-vahiy probleminde indirgeyen ve İslâm düşüncesini salt bir teoloji olarak gören yaklaşımların arka planında on dokuzuncu asrın ikinci yarısında belirgin

ve hâkim hale gelmeyen başlayan oryantalist yaklaşımın, İslâm düşüncesini özü itibarıyla kilise babaları tarafından Hıristiyan dogmalarını aklı olarak izah etmek üzere gerçekleştirilen ortaçağ Latin dünyasındaki felsefi faaliyete eşdeğer görme eğilimindedirler. İslâm düşüncesine dair bu türden değerlendirmelerin en azından iki temel noktada yanılığa düştükleri söylenebilir. İlk olarak İslâm'ın tarihsel süreçteki tezahür ve tecessüs etme biçimi olarak İslâm medeniyetinde felsefenin din adamları tarafından dinin hizmetinde kullanıldığına yönelik telakkidir. Hâlbuki İslâm dini "din adamı" sınıfı öngörmediği gibi İslâm medeniyetinde de her zaman için *felâsife* ile *mütetekellimûn* iki ayrı sınıfı oluşturmuşlardır. Diğer taraftan ise, aynı zamanda Mâlikî fakihî olan İbn Rüşd dışında İslâm filozoflarının neredeyse hiç birinin dinî/İslâmî ilimlerle profesyonel olarak uğraşan *ulemâ* zümresine dâhil olmadığı da unutulmamalıdır (Kaya, 2013: 26).

Meselenin bir diğer yönü ise Ortaçağ İslâm medeniyeti bağlamında sanki din ve felsefeden hangisinin hakikati ifade ettiği çerçevesinde tartışılan bir problemmiş gibi sunulması da tamamen yanlış yönlendirici bir tavidir. Zira Ebu Bekir Râzî hariç bütün Arap filozoflar, hangi din olursa olsun, -İslâm, Hıristiyanlık, Yahudilik, Zerdüştük ve hatta Sâbiîler söz konusu olduğunda putperestlik- dinin hakikati ifade ettiğine inanmaktaydılar ve dinin geçerliliği konusuyla ilgilenmiyorlardı. Din problemi bu İslâm filozofları tarafından nübüvve taalluk eden problemler çerçevesinde ele alınmış ve konuyla ilgili tartışmalar iki alanla, bilgi felsefesi ve önermeler mantığı alanıyla sınırlandırılmıştır (Gutas, 2010:164). Buna rağmen din-felsefe karşıtlığı meselesinin İslâm felsefesinde merkezi bir yere sahip olduğunu söylemek vahim sonuçları olan talihsiz bir tahriften ibarettir. Aslında din-felsefe karşıtlığı konusu tamamen Batılı bir ilgiden ibaret olup, bizatihi İslâm felsefesiyle bir alakasının olmadığını ifade etmek gerekmektedir (Gutas, 2010:165). Mesela gerek Gazzâlî ve gerekse İbn Rüşd öncelikle, toplumlarında tanınan ve saygı gören birer fakihiler. Dolayısıyla İslâm felsefesine dair Batılı çalışmalarda öne çıkan iki yanlış anlamadan ve tutumdan söz edilebilir: Birincisi sadece fikhî istidlalin özelliği olan dogmatik ve sofistik düşünceyi, felsefi analiz ve düşünmenin mümessili olarak göstermek suretiyle İslâm felsefesine dair pek çok konunun değerini düşürmek gibi talihsiz bir sonuca yer açarak, gerçekte fikhî olan bir tartışmayı yanlışlıkla felsefi bir ihtilafa dönüştürmek. İkincisi ise söz konusu fikhî tartışmanın konusunun tüm İslâm felsefesini temsil ettiğini ve merkezi bir konuma sahip olduğunu öne sürmek (Gutas, 2010:166).

Felsefe-din ilişkileri üzerinden İslâm filozoflarını okumalarının, aydınlanmacı felsefe-din, metafizik-bilim, akıl-inanç ikilemlerinden kaynaklandığını ve temelinde olgunun değil algının olduğu tespitini yapmamız gerekiyor. Çünkü Müslüman filozofların eserlerinde yer alan “felsefe” ve “din” imgeleri ve bunların arasındaki ilişkilerin arka planı ile çağdaş İslâm felsefesi araştırmacılarının “felsefe” ve “din” imgeleri ve söz konusu iki kavram arasındaki denklemin arka planı uyuşmamaktadır. Çağdaş araştırmacılar, aydınlanmadan miras kalmış, felsefe ile Hıristiyan teolojisi arasındaki örtüşmezliğe dayanarak bütün dinler için geçerli olduğu varsayılan bir ikilemi İslâm’a da uyarlamış görünmektedirler. Oysa Fârâbî, din olarak sadece İslâm’ı baz almaktadır. İslâm’la Hıristiyanlığın medeni ve kültürel tarihini, felsefi ve bilimsel terminolojisini birbirine karıştırmamak gerekmektedir. Bu durum, bir çevirmenin bir din felsefesi metnini tercüme ederken yaptığı akademik hatayı andırmaktadır. David Hume’un dine ilişkin indirgeyici eserlerini “Din Üstüne” ortak başlığı altında Türkçeye kazandıran Mete Tunçay, esere yazdığı önsözde, filozofun Eski Ahit ve Yeni Ahit üzerinden yürüyerek “din” kavramını Yahudilik ve Hıristiyanlığı ifade etmek amacıyla kullandığı gerçeğini ihmal etmektedir. Tunçay, filozofun tarihsel anlatısında dine ilişkin sergilemiş olduğu keskin eleştirilerin hâlâ karşılıksız kaldığını öne sürmektedir. İngilizce kaleme alınmış eserde “din”in içerisine İslâm girmezken, Türkçe yazılan önsözdeki “din”in içerisine özellikle İslâm girmektedir (Tunçay, 2004: 10). Bu akademik hataya benzer tarzda çağdaş araştırmacılar, modern dönemde felsefe ile din arasında var olduğu görülen ikilemlerin İslâm felsefesinde de aynıyla karşılık bulduğunu düşünmekte ve Ebû Hâmid el-Gazzâlî’nin filozoflara yönelttiği nispeten başarılı eleştiriler üzerinden geriye dönük olarak bir çatışma yaratmaya teşebbüs etmektedirler. Filozoflar ile kelimacılar arasında var olduğu görülen mesleki çatışmalar, bir çeşit felsefe ve din çatışması değildir ve böyle algılandığı ve resmedildiği ölçüde yanlış anlaşılacak rekabetlerdir (Özdemir, 2012:376-377).

Sonuç

Arap rönesansını hedefleyen Câbirî, gelenekle irtibatının, olumsuz unsurlardan ayıklandıktan sonra geriye kalanlarla olması gerektiği kanaatinde. Arap aydınlanması ve modernleşmesi ondaki irrasyonel unsurların ayıklanması ile mümkündür. Söz konusu perspektifle yaklaşıldığında ortaya çıkan sonuç şudur; irfânî paradigma saf bir irrasyonel hatta gelenekteki her türlü irrasyonel unsurun ideolojik maksatlı olarak sızdırılması anlamına

gelmektedir. Dolayısıyla bünyeden tamamen atılması gereken bir unsurdur. Beyânî paradigma, burhân merkezli olarak, rasyonel unsurları onaylanıp bırakılması, geri kalanlar, yani irrasyonel unsurlar, dışarıda tutulmalıdır (Keskin, 2012:138).

Câbirî'nin gerek İslâm düşünce geleneğine gerekse de bu geleneğe hâkim olduğunu düşündüğü akıl anlayışına bakışı tam da yukarıda bahsetmiş olduğumuz epistemoloji öncelikli ve kutupsal karşıtlıkların belirleyici olduğu bir düşünce biçimini açığa çıkarmaktadır. Kanaatimizce bu noktadaki en belirgin ayrım rasyonel olanla olmayan arasındaki ayrım olup, Câbirî bütünüyle gayrı makul bir zeminde, yani gayrı makulün (irrasyonelin) hâkim olduğu bir düşünce tarzı doğrultusunda teşekkül ettiğini düşündüğü Arap-İslâm kültürünü, söz konusu ayrım yoluyla rasyonel olan lehine değerden düşürme cihetine gider (Keskin, 2012:144). Câbirî bu bağlamda Mısırlı düşünür Hanefî gibi geleneğin rasyonel yeniden inşasını hedeflemiştir (Salvatore, 1995: 191-214).

Câbirî'nin söylemini problemlili kılan bir husus da onun kurgusunun bünyesinde barındırdığı açmazlarda açığa çıkar. Onun kurgusunda gelenek büyük değişimleri içermesine rağmen, önemli değişiklikler olmamış gibi değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Câbirî, Arap-İslâm düşüncesini irrasyonelizmle rasyonelizm ve gizemcilikle aydınlanma arasında çatışmanın ortaya çıkardığı diyalektik bir tarih olarak görme eğilimindedir. Böyle kurgusal bir kavrayış İslâm düşüncesinin gelişim sürecini bütünlüklü bir şekilde kapsamamaktadır. (Keskin, 2012:144-145) Câbirî'nin Aydınlanma düşüncesi ve modernleşme tecrübesi, modernle gelenek arasında öngördüğü karşıtlık ilişkisi dolayısıyla, modern olanın meşruiyetini devşirmeye dönük bir kurgudur. Bu kurguda gelenek, modern dışı olan tarihsel bir kategori olarak yer almaktadır. Yine bu kurguda ideolojik koşullanmışlıkla negatif bir anlam kategorisine indirgenen gelenek, modern aklın kendisini azat edeceği düşünsel prangalar olarak tasarlanmıştır (Keskin, 2012:145). İslâm dünyasının, son yüz elli yıldır, geleneğin boyundurluğundan azâd olabilmesinin yegâne yolu onu irrasyonelden arındırmak ve rasyonel olarak yeniden inşa etmekten geçmektedir (Lee, 1997: 6). Ancak burada Câbirî'ye şu hayati soruyu sormamız gerekmektedir: Geleneği rasyonelize ettiğimizde özellikle İslâm düşüncesi ve kültürel geleneğini rasyonelleştirdiğimizde o gelenek yine bizim otantik/sahih kültürel geleneğimiz mi olacak yoksa Batılı rasyonalitenin parametrelerinin sonucunda büyüsunü kaybetmiş, ilahî

olanla bağını koparmış, modernliğin demir kafesine hapsolmuş bir akıl mı olacaktır?

Çağdaş İslâm düşüncesi, İslâmî bir inanış ve yaşama biçiminin dayandığı ontolojik-metafizik temellerin ve siyasi kurumların yokluğundan kaynaklanan gerginlik, bir yandan katı ve reaksiyoner bir gelenekçilik, diğer taraftan ise köksüz ve ruhsuz bir modernizm üretmiştir. Dini korumak adına geleniği fosilleştiren ve sübjektif bir güvenlik alanı yaratan gelenekçilik, yeni meydan okumalar karşısında içine kapanmış ve zihinsel gettolaşmaya yol açmıştır. Buna mukabil ontolojik ve yaşamsal zeminin radikal bir şekilde değiştiğine inanan modernistler, çağın ruhunu yakalamak için geleniği anlamsız ve işlevsiz bir yığıntı olarak görmüş fakat yerine bir temel koyamamıştır (Kalın, 2013:108).

Câbirî'nin köksüz ve ruhsuz bir modernizm üzerine yaptığı bu kurguya göre Arap-İslâm düşüncesinde epistemolojik sistemler arasında ya bir çatışma ya da telifki tedahül dediği bir iç içelik hali hüküm sürmüştür. Onun bu tespitlerinden yola çıkarak diyebiliriz ki, Câbirî'ye göre Arap-İslâm düşüncesindeki epistemolojik sistemlerin birbiriyle tamamen çatışma içerisinde olması mukadderdir ve bu epistemolojik sistemler asla bir araya getirilmemelidir. Özellikle burhânî bilgi sistemiyle beyânî ve irfânî bilgi sistemleri arasında hep bir çatışma söz konusu olmuştur. Yani felâsifenin aklına karşılık beyânın geleneksel dinî arasında hep bir çatışma söz konusudur. Bir diğer ifadeyle felsefe ile din arasında veya din ile aklî düşünme biçimleri arasında hep bir çatışma söz konusu olmuştur.

Câbirî, İslâm düşüncesinin din ile felsefe veya kendi terimleriyle söyleyecek olursak; beyânî epistemolojik paradigma ile burhânî epistemolojik paradigma arasında mutlak ve kaçınılmaz çatışmaların varlığından ısrarla söz etmesine rağmen hem bunların kendi aralarındaki dil oyunlarının farkına varamıyor hem de tüm farklılığına rağmen İslâm düşüncesinin epistemolojik paradigmalar arası bir çatışmanın hasılası olarak okuma yanlısına düşüyor. Bu aynı zamanda onun önceden kurgulanmış bir yaklaşımdan hareket ederek nasıl bir İslâm düşüncesi okuması yaptığını da gösteriyor. Hâlbuki İslâm düşüncesi Kur'ânî dünya görüşünün şekillendirdiği bir varlık şuuru ile ortaya çıkmış farklı ekollerin paradigmatic birlik temelini oluşturmaktadır. İslâm düşüncesinin temel kategorik ayrımları kabul edilen kelam, felsefe ve tasavvuf veya din, felsefe, akıl aynı temel varlık şuurunun farklı metodolojik ve terminolojik kalıplar içinde dile getirilmesiyle vücut bulmuşlardır. Bu terminolojik ve metodolojik tercihlere dayalı dil oyunlarını kategorik ayrımlara

dönüştürmek o düşüncenin hem paradigmatik dünya görüşüne hem de onu o yapan temel karakterine de ciddi zararlar verir. Câbiri'nin gerek akıl tasavvuru gerekse de İslâm düşüncesi bağlamında kurguladığı din-akıl ilişkileriyle ilgili yaklaşımı Aristotelesçi ve Aydınlanmacı, tarihten ve toplumdan kopuk monolojik bir rasyonelliğin ürünü olduğu söylenebilir.

Kaynakça

- ABRAHAMOV, Binyamin, (2010). *İslâm Kelamı-Gelenekçilik ve Akılcılık-*, Çev. E. B. Sağlam, İnsan Yay. İstanbul.
- ADORNO, Theodor, (1998). "Reason and Revelation", In *Critical Models: Interventions and Catchwords*, trans. Pickford, H. Columbia University Press, New York.
- AL-AZMEH, Aziz, (2003). *İslâmlar ve Moderniteler* Çev. Elçin Gen, İletişim Yay, İstanbul.
- ALİ ZEHRE, Ahmed, (2009). *el-Aklü'l-Arabî bünye ve binâ: dirâse nakdiyye li-meşrû'l-Câbiri*, Darü'l-Arrab; Daru Nur, Dımaşk.
- ALİ, Muhammed, (1983). *el-Aql ve'l-Kalb fi'l-Kur'an ve's-Sunne*, Darü'l-İlmi li'l-Melayin, Beyrut
- ALPYAĞIL, Recep, (2007). *Derrida'dan Caputo'ya Dekonstrüksiyon ve Din*, İz Yay. İstanbul.
- _____, (2005). "Dil Oyunları ve 'Aile Benzerliği' Analogilerinden Meşşâilerin Felsefe-Din Münasebetine Olan Katkıların Yeniden Yapılandırılmaya Yol Çıkar mı?", İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:11.
- _____, (2007). "Faslu'l-Makâl'i Wittgensteinci Bir Bağlamda Okumak", *Uluslararası İbn Rüşd Sempozyumu*, Sivas.
- _____, (2010). *Türkiye'de Otantik Felsefe Yapabilmenin İmkânı ve Din Felsefesi-Paul Ricauer Üzerine Bir Soruşturma-*, İz Yay, İstanbul.
- ALTINTAŞ, Ramazan, (2003). *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, Pınar Yay. İstanbul.
- ARBERRY, Arthur John, (1971). *Revelation and Reason in Islam*, George Allen and Unwin, London.
- ASHGATE, J.R. Carrette, Ed, (1999). *Religion and Culture by Michel Foucault*. Manchester: Manchester University Press/New York, Routledge.
- _____, (2000). *Foucault and Religion: Spiritual Corporality and Political Spirituality*, Routledge, London.
- ASLAN, Adnan, (2009). "İslâm Düşüncesi Bağlamında Din Felsefesi Mümkün mü?", *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* Sayı: 2.
- ASLAN, İbrahim, (2014). *Kâdı Abdulcebbar'a Göre Dinin Aklî ve Ahlakî Savunusu*, Otto Yay. Ankara.
- BERKAVİ, Ahmed, (2004). *et-Türas ve'n-nehda: kırae fi a'mali Muhammed Abid Cabiri*, i'dad Ahmed Berkavî, Ahmed Mazi, Cemâl Müfrec, Hasan Hanefi, Tank Beşiri, Kemal Abdüllatif, Merkezi Dirasatî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut.
- BERNAUER, J.R. Carrette, (2004). *Michel Foucault and Theology: The Politics of Religious Experience*, Hampshire Aldershot.

- BOULLATA, Issa J. (1990). *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*. State University of New York Press, Albany.
- CÂBİRİ, Muhammed Âbid, (1984). "Turâs ve Tehaddiyâtu'l-Asr", *Mecelletü'l-Mevkifi'l-Arabî*, Yıl: 8, S. 55, s. 104-110, Kahire.
- _____, (1991). *Turas ve'l-Hadase*, el-Merkezu's-Sekafiyu'l-Arabî, Beyrut.
- _____, (1999). *Arap-Islamic Philosophy: A Contemporary Critique*, (Trans. A. Abbasi), The Center for Middle Eastern Studies Austin.
- _____, (2000). *Arap/İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacaklı, Ekrem Demirli, Kitabevi Yay. İstanbul.
- _____, (2001a). *Aqlu'l-Ahlakiyyi'l-Arabî: Dirâsah Tahliyyah Naqdiyyah li-Nizami'l Qayyim fi Seqâfeti'l-Arabiyyeh*, Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut.
- _____, (2001b). *Arap/İslâm Akhın Oluşumu*, Çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi Yay. İstanbul.
- _____, (2001c). *Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, (Çev. A. İhsan Pala, M. Şirin Çıkar), Kitabiyat Yay. Ankara.
- _____, (2003). *Felsefî Mirasımız ve Biz*, Çev. A. Sait Aykut, Kitabevi Yay. İstanbul.
- CAPUTO, John, (1997). *The prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion Without Religion*, Indiana University Press Bloomington.
- CHADWICK, Owen, (2004). *19. yüzyılda Avrupalı Akılın Sekülerleşmesi*, (Çev. M. T. Aslan), Birey Yay. İstanbul.
- DAVUTOĞLU, Ahmet, (1996). "İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması", *Divan İlmî Araştırmalar Dergisi*, s. 1-44.
- DERRIDA, Jacques, (2001). *Acts of Religion*, Ed. Gil Anidjar, New York, Routledge.
- TİRMİZİ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Hakîm, (1958). *Beyânu'l-Fark beyne's-Sadr ve'l-Kalb ve'l-Fuâd ve'l-Lübb*, Kahire.
- EBU-RABİ, İbrahim, (2003). *Modernlik ve Çağdaş İslâm Düşüncesi*, Çev. Ü. Çağlar, F. Altun, Ö. Oral, N. H. Yavuz, Yöneliş Yay, İstanbul.
- _____, (2005). *Çağdaş Arap Düşüncesi-1967 Sonrası Arap Entelektüel Tarihi Araştırmaları*, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yay. İstanbul.
- ED-DÂHÎ, Muhammed, (2011). *et-Türâs ve'l-hadâse fi'l-meşrûi'l-müfekkiri li-Muhammed Abid el-Câbirî*, Dârü't-Tevhidi, Rabat.
- EL-BODUR, Selman (1992). "et-Turas ve'l-Muasıra: Ruyetun Cedidetun li felsefetin arabiyyetin muasiratin" *el-Mecelletu'l-Felsefiyyetu'l-Arabiyye*" Cilt: 3, Sayı: 1.
- ESEN, Muammer (2009). "Dini Düşüncede Tecdid", *Kelam Araştırmalar Dergisi*, Sayı: 7. 2.
- EVKURAN, Mehmet (2004). "Kelâm İlminin Yeniden İnşası Sözü'nün Anlamı ve İçeriği Üzerine", Fırat Ü. İlâhiyat Fakültesi Tarafından 13-15 Eylül 2004 tarihleri arasında düzenlenen "IX. Kelâm Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve Kelâm İlminin İnşasında Geleneğin Yeri" konulu Sempozyumu 2004.
- FERRÛH, Ömer (1986). *Tecdid fi'l-muslimîn lâ fi'l-islâm*, Beyrut.
- FOSTER, Frank Hugh (1909). "The Theology of the New Rationalism," *The American Journal of Theology* 13/3.

- GENCER, Bedri (2008a). "Garp Meselesi: Son Osmanlı ve Mısır Aydınlarının Batı Medeniyeti Tasavvuru", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, Yıl: 4 - Sayı: 16-17, Bahar-Yaz.
- , (2008b). "On Dokuzuncu Asırda "Yararcı İslâm" Anlayışının Doğuşu", *Bilimname Düşünce Platformu*, s. sayı: XV.
- , (2014). *İslâm'da Modernleşme: 1839-1939*, 3. Baskı Doğu Batı Yay, Ankara 2014.
- GOLDZİHER, Ignaz (1982). *Zahiriler- Sistem ve Tarihleri*, Çev. C. Tunç, Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Yay. Ankara.
- GRAIOUID, Said (2010). "M. A. Jabri and Abdallah Laroui on Modernity and Tradition: The Design of Grand Narratives", *Langues et Litteratures*, 20.
- GRIFFEL, Frank (2002). "The Relationship Between Averroes and al-Ghazali as it Presents Itself in Averroes' Early writings, Especially in his Commentary on al-Ghazali's *al-Mustasfa*", In *Medieval Philosophy and the Classical Tradition in Islam, Judaism, and Christianity*. Edited by John Inglis, Richmond: Curzon Press, pp. 51-63.
- GUTAS, Dimitri (2010). *İbn Sinâ'nın Mirası*, Der-Çev. M. Cüneyt Kaya, Klasik Yay. İstanbul.
- GÜNEŞ, Abdulkaki (2003). *Kur'an'da İşlevsel Akla Verilen Değer*, Ahenk Yay. Van.
- HANEFİ, Hasen (1984). "Turâs ve Tehaddiyâtü'l-Asr", *Mecelletü'l-Mevkifi'l-Arabî*, Yıl: 8, Sayı: 55, s. 104-110, Kahire.
- , (1987). *et-Turâs ve't-Tecdid, Mevkifun mine't-Turâsi'l-Kadîm*, Kahire.
- HAQ, Mahmut (1992). *Reason and Tradition in Islam*, Institute of Islamic Studies, Aligarh.
- HEWITT, Marsha (1995). *Critical Theory of Religion*, Fortress Press, Minneapolis.
- HOODBHOY, Pervez (1993). *İslâm ve Bilim*, Çev. Eser Birey, Cep Yay. İstanbul.
- HUMAM, Muhammed (2013). *Cedelu'l-felsefetu'l-arabiyya beyne Muhammed Âbid el-Câbirî ve Taha Abdurrahman; el-bahsu'l-luğaviyyi nemuzecen*, Merkezu'l-Sekâfi'l-Arabî, Dâru'l-beydâ, Mağrib.
- REHİL, Hüseyin (2004). *İşkâliyyâtü't-tecdid*, Daru'l-Hâdî, Beyrut.
- ZEYNE, Hüsnî (1978). *el-Akl inde'l-Mu'tezile tasavvuru'l-akl inde Kâdî Abdülcebbâr*, Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, Beyrut.
- İBN TEYMİYYE, (1997). *Der'u Tearuzi'l-Akl ve'n-Nakl*, Thk. Abdullatif Abdurrahman, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.
- İDRİSİ, Hüseyin (2010). *Muhammed Âbid el-Câbirî ve Meşru'u nakdi'l-akli'l-arabi*, Merkezu'l-Hadaratu'l-tenmiyyetu'l-fikri'l-İslamî, Beyrut.
- KALIN, İbrahim (2013). *Akl ve Erdem Türkiye'nin Toplumsal Muhayyilesi*, Küre Yay. İstanbul.
- KAYA, E. Said (2011). "Batılı Gözüyle Modernleşme Arifesinde Tecdid", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 25.
- KAYA, M. Cüneyt (2013). "Giriş: İslâm Felsefesinin Mahiyeti Üzerine", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, Ed. M. Cüneyt Kaya, İSAM Yay. İstanbul, s. 15-35.
- MACKENDRICK, Kenneth G. (2010). "The Challenge of Postmetaphysical Thinking and The Nature of Religious Thought", *Islamic Perspective*, Number: 3, London Academy of Iranian Studies, pp. 28-49.
- KESKİN, İbrahim (2012). "Çağdaş Arap Düşüncesinde Gelenek ve Modernlik: Câbirî Örneği", *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 16 Sayı: 50.

- KOLB, David (1986). *The Critique of Pure Modernity: Hegel, Heidegger and After*, The University of Chicago Press, Chicago.
- KOSHUL, B. Bilal, (2004). "Ghazalî, İbn Rushd and Islam's Sojourn into Modernity Comperative Analysis", *Islamic Studies*, 43/2, s. 207-225.
- KURTOĞLU, Zerrin (2003). "Oryantalist Selefilik: Türkiye'de İslâm Felsefesi Tasavvuru", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 98.
- KUTLUER, İlhan (1996). *Akıl ve İtikad: Kelam-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar*, İz Yay, İstanbul.
- KÜYEL, M. Türker (1997). "İslâm Düşünce Akıl ve Vahiy", *II. Uluslararası İslâm Düşüncesi Konferansı*, 25-27 Nisan, İstanbul, s.69-82;
- _____, (1956) *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Ankara Ü. Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Yay. Ankara.
- LAOURI, Abdullah (1993). *Tarihselcilik ve Gelenek Arap Aydınlarının Krizi*, Çev. H. Bacanlı, Vadi Yay. Ankara.
- LEAMAN, Oliver (1980). "Does the Interpretation of Islamic Philosophy Rest on a Mistake?", *International Journal of Middle Eastern Studies*, Sayı: 12.
- _____, (1994). "Is Averroes an Averroist?" *Averroismus: Im Mittelalter und in der Renaissance*, ed. F. Niewöhner und L. Sturlese, Zürich, Spur Verlag.
- LEE, Robert D. (1997). *Overcoming Tradition and Modernity: The Search for Islamic Authenticity*, Weshriew Press, United Kingdom.
- MAKDİSİ, George (2007). *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim*, Çev. H. T Başoğlu, Klasik, İstanbul.
- MANSOUR, Iskandar (2000). *The Unpredictability of the Past: Turath and Hermeneutics*, University of California, Basılmamış Doktora Tezi, Los Angeles.
- MARTIN, Richard C. and WOODWARD, Mark R. with ATMAJA, Dwi S. (1997) *Defenders of Reason in Islam: Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol Oneworld*, Oxford.
- MEDDEB, Abdelwahab (2005) *İslâmın Hastalığı*, Çev. H. Bayrı, Metis Yay. İstanbul.
- MERTOĞLU, M. Suat (2010). "Doğrudan Doğruya Kur'an'dan Alıp İlhamı": Kur'an'a Dönüş'ten Kur'an İslâm'ına", *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, Cilt 15, Sayı 28.
- MİLÂD, Zekî, (1995). *el-Fikru'l-islâmî beyne't-te'sil ve't-tecdîd*, Dâru's-Safve, Beyrut.
- MOOSA, Ebrahim (2005). *Ghazâlî and the Poetics of Imagination*, The University of North Carolina Press, United States of America.
- NÂDİR, Nâyile Ebi (ty). *et-Türâs ve'l-menhec beyne Arkoun ve'l-Câbirî, eş-Şebeketü'l-Arabiyye li'l-Ebhas ve'n Neşr*, Beyrut [t.y.]
- ÖZDEMİR, Muhammet (2011). "Alternatif Gazzâlî Epistemolojisi Okumaları İçin Bir Deneme: Toplumsal Koşullu Bir Bağlamda 'Cedel' ve 'Keşf'in Anlamı", *Fırat Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 16.
- _____, (2012). *Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife Adlı Eserinde "Üç Mesele"nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi*, Marmara Ü. SBE. (Doktora Tezi), İstanbul.
- _____, (2014). "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Felsefe Tarihi Kurgusu ve İslâm'da Felsefenin Konumu", *Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 9/4 Spring.

- RAHMAN, Fazlur, (1999) *İslâm*, Çev. M. Aydın-Mehmet Dağ, Ankara Okulu Yay. Ankara.
- RICOEUR, Paul, "Philosophical Hermeneutics and Theological Hermeneutics", *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 5/1: 1975/6; 14-33
- SÂFÎ, Luey, (1998). "el-Vahyu ve'l-Akl Bahsun fi İşkaliyyeti Te'arudi'l-Akli ve'n-Nakl", *İslâmiyyetu'l-Ma'rife*, Kış sayısı, 1418.
- SALVATORE, Armando (1995). "The Rational Authentication of Turath in Contemporary Arab Thought: Jabiri and H. Hanafi," in *The Muslim World* 85, 3-4.191-214.
- TEKİN, Mustafa (2009). "Rasyonellik Bağlamında İbn Rüşd Okumalarının Batı ve İslâm Dünyası İlişkilerindeki İşlevselliği", *Doğu-Batı İlişkilerinin Entellektül Boyutu - İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek*, C.2. Sivas.
- TERKAN, Fehullah (2007). *Çatışmanın Dinamikleri-Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzere*, Elis Yay. Ankara 2007.
- THOMSON, W. (1937). "The Renaissance of Islam", *The Harvard Theological Review*, 30, pp. 51-63.
- TOULMIN, Stephen (2002). *Kozmopolis Modernite'nin Gizli Gündemi*, Çev. H. Arslan, Paradigma Yay. İstanbul.
- TOURAINÉ, Alain (1994). *Modernliğin Eleştirisi*, Çev. H. Tufan, Yapı Kredi Yay. İstanbul.
- TROELTSCH, Ernst (1958). *Protestantism and Progress: A Historical Study of the Relation of Protestantism to the Modern World*. Beacon. Boston.
- TUNÇAY, Mete (2004). "Çevirenin Önsözü", David Hume, *Din Üstüne*, Çev. Mete Tunçay, İmge Kitabevi, Ankara.
- ULUKÜTÜK, Mehmet (2013). "Günümüz Türkiye'sinde Otantik Felsefe Arayışları Bağlamında Bize/Kendimize Özgü Bir Din Felsefesi Söylemler", *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi, Din Bilimleri*, Cilt: 2, Sayı: 1, s. 1-24.
- , (2013). *Muhammed Âbid el-Câbirî'de Din-Akl İlişkisinin Epistemolojik Analizi*, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Erzurum.
- UYANIK, Mevlüt (2005). "Çağdaş İslâm Düşüncesi", *Felsefe Ansiklopedisi*, Ed. Ahmet Cevizci, Babil Yay İstanbul.
- WAHYUDI, Yudian (2000). *The Slogan "Back to The Qur'an and The Sunna: A Comperative Study of The Responses of Hasan Hanefî, Muhammad Âbid al-Jâbirî and Nurcholish Madjid*, (Doktora Tezi), The Institute of Islamic Studies McGill University, Montreal Canada.
- WARDEN, Nadia (2008). *The Problematic of Turath in Contemporary Arab Thought: A Study of Adonis and Hasan Hanafî*, The Institute of Islamic Studies, McGill University, (Doktora Tezi) Montreal, Quebec, Canada.
- WATT, W. Montgomery (1948). *Free Will and Predestination in Early Islam*, Luzac and Company, London.