

C

ج

CÂBİRÎ, Muhammed Âbid

(محمد عبد الجابري)

(1936-2010)

Faşlı fikir adamı, müfessir.

27 Aralık 1936'da Fas'ın güneydoğusundaki Fecic şehrinde doğdu. Ana dili Berberce olup Arapça'yı ilkokulda öğrendi. Tahsiline Medresetü'n-nehda el-vatanıye'de başladı, Fransız okulunda devam etti ve Fransızca'yı bu okulda öğrendi. 1950-1951'de et-Tehzîbü'l-Arabıyye adlı mektebe girdi, burada aldığı eğitimle klasik Arapça metinlere âşinalık kazandığı gibi Batı kültürüyle ilgili bilgisini de geliştirdi. 1956'da liseden mezun oldu. Üniversite öğrenimi için 1957'de Şam'a gittiyse de ertesi yıl ülkesine dönüp Rabat Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne girdi. Sorbonne'da okumak niyetiyle 1960'ta Paris'e gitti; ancak bu düşüncesinden vazgeçip yüksek öğrenimini önceki üniversitesinde tamamladı (1962). Bir süre öğretmenlik yaptı. Bu arada Fas'ın bağımsızlığı için yapılan gösterilere katıldı. 1959'da sol çizgideki Union Nationale des Forces Populaires adlı örgüte üye oldu. Aynı yılın nisan ayında çıkarılan haftalık *et-Taħrîr* gazetesinin yayın ekibinde yer aldı ve gazetenin kapatıldığı Haziran 1963'e kadar burada yazılar yazdı. 1963'te gazetenin bazı üyeleriyle birlikte tutuklanıp iki aydan fazla hapis yattı. 1964'te çıkarılmasına katkıda bulunduğu *Aklâm* dergisindeki yazarlığını da kapandığı 1983 yılına kadar sürdürdü. 1966'da Ahmed es-Settâtî ve Mustafa el-Ömerî ile birlikte bakalorya öğrencileri için iki ciltlik bir felsefe kitabı,

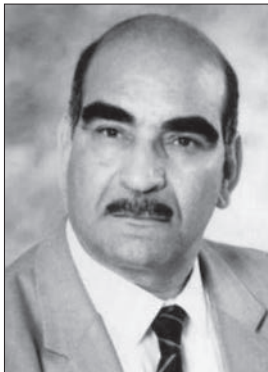
1967'de *el-Fikrû'l-İslâmî ve dirâsetü'l-mü'ellefât* başlıklı bir ders kitabı hazırladı. 1968'de yayımlanan *Filistin* adlı haftalık gazetenin kadrosuna katıldı. Siyasal içerikli konferans vb. toplantıların düzenlenmesinde görev aldı. Union Nationale des Forces Populaires 1973'te kapatılınca Union Socialiste des Forces Populaires adlı başka bir yapılanmanın politik bürosuna üye oldu ve bu üyeliği 1988 yılına kadar devam etti.

1967'de Rabat V. Muhammed Üniversitesi'ne asistan olan Câbirî, *Menhecıyyetü'l-kitâbâtı't-târîhiyyeti'l-Mağribıyye* adlı yüksek lisans tezinin ardından *el-Âşabiyye ve'd-devle: Me'âlim nazariyye Haldûniyye fi't-târîhi'l-İslâmî* başlıklı çalışmasıyla Fas'ta felsefe doktoru unvanını alan ilk akademisyen oldu (1970) ve aynı üniversiteye öğretim görevlisi olarak tayin edildi. Daha sonra bir yandan felsefe ve İslâm düşüncesi alanında kariyerini ilerletirken bir yandan da aynı alanda yoğun bir telif faaliyetine başladı. Nihayet 2002'de V. Muhammed Üniversitesi'ndeki profesörlük görevinden emekliye ayrılınca özellikle ilmî ve fikrî düzeyi yüksek eserlerle dolu bir hayat geçirdi ve 3 Mayıs 2010 tarihinde Dârülbeyzâ'da vefat etti. İslâm düşüncesi ve bilhassa İslâm kültürü üzerine yaptığı zihniyet analizleri, eleştirileri ve önerileriyle uluslar arası bir şöhrete sahip olan Câbirî UNESCO-Bağdat Arap Kültürü ödülü, Mağrip Kültür ödülü, UNESCO-MBI'nin Arap Dünyası Fikir Araştırmaları ödülü, Beyrut Arap Düşünce Kurumu'nun Ruvvâd ödülü, UNESCO İbn Sînâ ödülü, Berlin İbn Rüşd Özgür Düşünce Cemiyeti'nin ödülü gibi birçok ödülle layık görülmüş, kendisine teklif edilen bazı para ödüllerini ise reddetmiştir.

İslâm-Arap düşüncesinin ayrıntılı bir analizini yapan Câbirî'ye göre çağımızda bu düşünce bir kriz süreci yaşamakta, sosyal, siyasal ve kültürel alandaki

sorunları çözememekte, hayatı ve düşünceyi inşa edememektedir. Bunun temel sebebi İslâmî ilimlerin tedvin edildiği dönemde teşekkül eden, kendisinin "Arap aklı" diye nitelendirdiği eski Arap / müslüman düşünce yapısının varlığı, olayları ve olguları geleneksel yorumlama tarzının her çağda kendi kendini tekrar etmesi ve bu açmazın günümüze kadar sürmesidir. Dünyada modern çağın başlangıcına kadar insan hayatına dair kültürel, siyasal, sosyal ve felsefî anlamda önemli bir değişiklik yaşanmadığı için İslâm-Arap aklının kendini tekrarlaması ciddi bir probleme yol açmamıştır. Ancak Batı'da Aydınlanma sürecinde ortaya çıkan modernizmden sonra hemen her alanda büyük değişimler yaşanırken İslâm-Arap akıl yapısı ne bir alternatif üretebilmiş ne de yeni duruma adapte olabilmıştır. Gelenen noktada artık Arap-İslâm kültürünün bu aklı işlerliğini yitirmiştir. Dolayısıyla günümüzde müslüman düşünürlerin yapması gereken şey bu akıl yapısını tahlil ederek sorunun kaynağını tesbit etmek, böylece hayatı, kültürü ve diğer alanları yeniden inşa edecek bir aklın tesisine girişmektir.

Câbirî-André Lalande'a atıf yaparak akıllı "oluşturucu" (mükevvin)" ve "oluşturulmuş" (mükevven) diye ikiye ayırır. Oluşturucu akıl değişmez özelliklere sahip evrensel insanî melekedir, oluşturulmuş akıl ise belli tarihî ve kültürel şartlar içerisinde şekillenir ve toplumların birbirinden ayrı, kendilerine özgü yönünü meydana getirir. Buna göre Câbirî'nin Arap aklı ile kastettiği şey, Arap-İslâm kültürünün



Muhammed
Âbid el-Câbirî



Muhammed
Âbid
el-Câbirî'nin
mezar taşı
(Fethi Ahmet
Polat
fotoğraf
arşivi)

kendi mensuplarına sunduğu bilgiyi elde etme temeli ya da epistemolojik sistem olup (*Tekvînü'l-ʿaqli'l-ʿArabî*, s. 15) bu akıl tanımı gereği belli kültürel şartlar içerisinde oluşturulan bir yapıya sahiptir. Câbirî bu noktadan hareketle İslâm-Arap aklının yapısını ayrıntılı biçimde tahlil etmeye girişir. Bu tahlilin amacı Arap aklının belli bir kültürel ortam içerisinde meydana gelişini, dolayısıyla tarihselliğini ortaya koymak, sonuçta modern dünyada işlerliğini kaybettiğini göstermektir. Câbirî'ye göre bu geleneksel akıl yapısı çağımızda Arap-İslâm toplumunun gelişmesine elverişli değildir; hatta gelişmenin önünde bir engel teşkil etmektedir. Şu halde bu akıl yapısıyla aramızda bir epistemolojik kopuşu gerçekleştirmek gerekir. Zira Arap-İslâm aklının İslâmî bilgilerin tedvin edildiği asırlarda oluşturulmuş yapısı, başta lafız eksensel yoruma ağırlık vermesi ve irrasyonel hermetik geleneğin etkin olduğu irfan epistemolojisiyle belirlenmiş olmasından dolayı (*a.g.e.*, s. 214 vd.) Kur'an ve Sünnet'te içkin olan rasyonelliğin önünü kapatmakta, akıl irrasyonel alan içine hapsetmektedir. Bu sebeple günümüzde dinî metinlerin bu akıl yoluyla değil evrensel aklın ilkeleri doğrultusunda yorumlanması zorunludur.

Muhammed el-Câbirî'nin İslâm-Arap aklı ile aramızda gerçekleştirilmesini önerdiği "epistemolojik kopma" deyimini ait olunan dönemde neyin düşünülebilir, neyin düşünülemez, neyin söylenebilir, neyin söylenilemez olduğunu belirleyen düşünsel çerçevelerin değişmesini ifade eder (*Felsefe Ansiklopedisi*, V, 587). Epistemolojik kopuşun önemli bir örneği olarak, Aydınlanma ile başlayan dönemde Ortaçağ bilimine ait hemen bütün anlayışlar köklü bir değişime uğramış, Ortaçağ'da kabul gören dinî, ahlâkî, toplumsal ve bireysel değerler sorgulanıp modernist paradigma eşliğinde yeniden yorumlanmış, hatta yeniden inşa edilmiştir. Bu yönüyle Aydınlanma bir tür epistemolojik kopuştur. Câbirî'nin günümüz müslüman dünyası için önerdiği şey de İslâm-Arap geleneğiyle böyle bir kopmanın yaşanmasıdır. Ancak bu noktada onun sözünü ettiği kopuşun öncelikle metodolojik bir kopuş olduğunu dikkate almak gerekir. Ona göre bu kopuş, çöküş asrından tevarüs edilmiş eski yöntemlerle geleneği anlamının yanlış olduğu tezine dayanır. Burada kastedilen şey, geleneğin değil geleneği eski yöntemlerle yorumlayıp anlama yönteminin terkedilmesidir. Çünkü eski yöntemin kendisi çöküş asrının, çözümsüzlük çağının ürünüdür ve

kıyas yöntemine, yani tikel bir şeyin bir diğer tikel ile irtibatlandırılarak anlaşılması esasına dayalıdır. Bu şekildeki bir düşünce tarzında mevcut sorunun çözümünde kıyasa esas alınacak bir geçmiş örnek bulunamayınca söz konusu sorun çözümsüzlüğe mahkûm bırakılmaktadır. Bu yöntemin terkedilmesi, geleneksel toplumlar olmaktan çıkıp geleneği olan toplumlar haline gelme imkânı sağlayacaktır (*Nahnü ve't-türâs*, s. 20-21). Câbirî bu mânadaki kopuş hususunda Endülüs (İbn Rüşd) tecrübesinden faydalanılabileceği kanaatinde dir.

Arapça yazdıkları ve Arap aklının üretim biçimlerine tâbi oldukları için İslâm kültüründe bilgi üreten düşünürlerin Arap aklına mensup olduğunu söyleyen Câbirî'ye göre Arap kültürünün bilgi üretme mekanizmasını oluşturan en önemli unsur, Bedevî Araplar'ın evrene ilişkin tasavvurları ve bu tasavvurların gelişmiş durumu olarak İslâmî ilimlerin temelini meydana getiren "geçmiş örnek üzerine kıyas" mantığıdır. Tedvin asrında nahiv, fıkıh, belâgat, hadis, usul, kelâm, mantık ve felsefe ilimlerinde Eş'arî'den Şâfiî'ye, Halîl b. Ahmed'den Sîbeveyhi'ye kadar bütün İslâm âlimleri bu ortak mantığı kullanmışlardır. Aslında tedvin asrı, belli bir düşüncenin inşa edildiği bir çağ değil sadece Arap akıl yapısının İslâmî ilimleri disiplin altına aldığı, biçimlendirdiği bir çağdır ve Arap-İslâm kültürünün epistemolojik paradigması olarak varlığını sürdüren Arap aklının zuhurudur (Keskin, s. 63). Bu çerçevede Şâfiî'nin *er-Risâle*'sindeki sistemi etraflıca inceleyen Câbirî, Şâfiî'nin önceki örnek üzerine kıyas yöntemine sarılarak Ebû Hanîfe'nin ve İmam Mâlik'in geliştirdikleri istihsan, mesâlih-i müsele gibi yöntemleri devre dışı bıraktığını, Kur'an ve Sünnet'te aslı bulunmayan şeylerin usulde yeri olmayacağına hükmettiğini belirtir. Şâfiî, kıyası İslâmî ilimlerin temelinde bir usul kaidesi olarak yerleştirmiş, bu suretle Arap kültürünün düşünce kurallarını belirlemiştir. Ona göre bedevî Araplar'ın sınırlı dünyasından kaynaklanan eski Arapça'nın kıyas mantığında asıl kabul edilmesi düşünce alanında hiçbir şeyi dışarıda bırakmayan, her şeyin önceki asıllar yoluyla çözülmüş / çözülebilir olduğunu iddia eden tüketici ve kapatıcı bir akıl temsil etmektedir. Şâfiî'nin fıkıhta genel geçer bir usul geliştirmek suretiyle yaptığı şey de bireysel ve toplumsal varoluşun bütün düzeylerini dinî bir akıl çerçevesinde kodlayacak bir format oluşturmaktan ibaret kalmıştır (Aktay, sy. 82 |1999|, s. 115).

Câbirî, İslâm-Arap aklının beyanî, burhanî ve irfanî olmak üzere üç bilgi sisteminden meydana geldiğini, bunlardan her birinin kendine özgü işleyiş tarzı ve kuralları olduğunu ileri sürer. Kıyas mantığına dayanan beyan sistemi İslâm-Arap aklının kurucusu olup bu aklın dil ve din anlayışını oluşturmuştur. İrfan sistemi Hermesçilik kaynaklıdır ve İslâm-Arap geleneğinin akıl dışı yönünü ya da "âtil akıl"ı temsil eder. Burhan sistemi ise gelenek içerisindeki akıl / felsefî ilimlerin tesisini üstlenir (*Tekvînü'l-ʿaqli'l-ʿArabî*, s. 254). Câbirî bu sistemleri tanımlarken her birinin kendine özgü bilgi üretme yöntemlerini ve enstrümanlarını incelemekte, her birinde hâkim epistemolojik anlayışı ortaya koyan temel kavramları / kavram çiftlerini tartışmaktadır. Buna göre beyan sistemi önceki bir örnekte mevcut olan bir hakikatin izhar edilip anlatılması temeline dayanır ve dil kurallarından kelâm ilminin tartışmalarına kadar bir dizi mesele içerisinde nihaî hedef olarak Kur'an'ın anlaşılmasının kurallarını belirlemeye çalışır. İrfan sistemi, zâhirdeki hakikatin ötesinde "aynî" hakikatin açığa çıkarılmasına (keşf) yönelik bir aydınlanma (ışrak) temeline dayanır; sonuçta dil kuralları tarafından belirlenmeyen, dili sadece bir işaret olarak gören ve kadim bilgiyi, gnostik-hermetik felsefeyi gerçek mârifet sayan bir anlayışı tesis etmek ister. Burhan sistemi ise mantıkî akıl yürütme ilkesine dayanır ve bilgiyi bu akıl yürütme temeli üzerinden inşa etmeyi, aklın verileriyle kültürün zeminini oluşturmayı hedefler.

Beyanî sistemin hâkim epistemolojik anlayışını gösteren kavram çiftleri lafız-mâna, asıl-fer' ve cevher-arazdır. Bu kavram çiftlerinin ilk ikisi düşünce süreçlerine hâkim olan, bilgi üretmenin keyfiyetini belirleyen anlayışı, cevher-araz kavram çifti ise beyan sisteminin bütüncül bakış açısını ortaya koyar. İrfanî sistemin hâkim epistemolojik anlayışını gösteren kavram çiftleri zâhir-bâtın ve velâyet-nübüvvet'tir. Beyan sisteminde mânanın tesbiti her zaman lafzın kontrolüne bırakılarak bilginin test edilebilirliği, eleştirelliği korunurken irfanî sistemde test edilebilir bilginin zâhirde kaldığı, buna karşılık bâtında keşf ve ışıak ile elde edilen denetlenemez bilginin yer aldığı düşünülür. Nihayet burhanî sistemin hâkim epistemolojik anlayışını gösteren kavram çiftleri de lafız-kavram ve vâcip-mümkün çiftleridir.

Câbirî'ye göre İslâm-Arap geleneği bu üç sistem arasındaki uzun soluklu mücadeleden tarihidir. Sünnî Abbâsî iktidarına

karşı Şîi Fars muhalefeti tarafından kendi amaçları doğrultusunda fonksiyonel hale getirilen ve keşf, ilham, işrak gibi argümanları kullanarak bilginin denetlenebilirliğini zedeleyen gnostik-hermetik kaynaklı irfan sistemi kendi karşıtını üretmiş ve Sünnî Abbâsî iktidarı tarafından Yunan felsefesinden mantık ilmine dair eserlerin bilgiyi denetleme işlevini yerine getirecek bir enstrüman olarak Arapça'ya tercüme ettirilmesine, sonuçta burhan sistemini Arap aklına müdahil kılmasına yol açmıştır. Ancak -İbn Rüşd ve genel anlamda Endülüs örneği hariç- burhanın Arap aklını şekillendirme noktasındaki işlevi kısıtlı olmuş, irfan sistemi kadar beyan sisteminin de -nahiv, fıkıh ve kelâm âlimi Ebû Saïd es-Sirâfî ile mantıkçı Mettâ b. Yûnus arasında yaşanan ve Sirâfî'nin mantığa ihtiyaç duyulmadığı tezini içeren meşhur münazarada bir örneği yaşanan- muhalefetine mâruz kalmış, neticede Gazzâlî gibi krizi sistemleştiren düşünürlerin çabalarıyla Arap aklı beyanla irfanın uzlaştığı karmaşık bir yapıya dönüşmüştür (a.g.e., s. 257; *Binyetü'l-akli'l-Arabi*, s. 490 vd.).

Muhammed el-Câbirî bu krizin sebebinin sistemler arasındaki geçişler ve müdahaleler olduğunu söyler. Ona göre Muhâsibî ile beyan-irfan, Ya'kûb b. İshak el-Kindî ile beyan-burhan, İhvân-ı Safâ ve İsmâilî filozoflarla da burhan-irfan arasında geçişler ve etkileşimler olmuş, fakat bu etkileşimler doğal seyri içerisinde gelişmekten ziyade bir tür "tefrik" şeklinde cereyan etmiştir. Sistemler birbirinden faydalanmamış, bunun yerine sistemlerden birine mensup önemli bir şahsiyet, diğer bir sistemden çeşitli unsurları mensup olduğu sisteme üstünkörü bir şekilde dahil etmeye çalışmış, sonuçta ithal parçalar mensup oldukları bütünü genel özelliklerini taşıyarak girdikleri sistemi sarsmıştır. Bu noktada ortaya çıkan krizin en belirgin şahsiyeti Gazzâlî'dir. Gazzâlî, mantık ilmini İslâmî ilimlerin mihenk taşı olarak görmekle *Maķāşidü'l-felâsife* ve *Teķāfütü'l-felâsife*'de eleştirdiği burhan sistemini beyan sistemine almış, *Feđâ'ihü'l-Bâtıniyye*'de eleştirdiği irfan sistemini *İhyâ'* ve *Mişkâtü'l-envâr*'da beyana dahil etmiştir. Onun bu girişimleri sonucunda İslâm düşünce geleneğinde beyan sistemi dışında hareket eden bir akla pek yer kalmamıştır.

Câbirî'ye göre İslâm'ın hukukî ve içtimâî alandaki uygulamalarına dair geçmişten tevarüs edilen veriler İslâm-Arap kültürünün oluşturulmuş aklının ürünü oldukları, yani tedvin asrında o dönemin ihtiyaçlarını

karşılama için uygun olan usulün çerçevesinde geliştirildikleri için günümüzde uygulanabilir değildir. Çünkü hem bu akıl evrensel bir akıl değildir hem de bu usulün temelindeki kıyas mantığı günümüzde işlerliğini kaybetmiştir. Bunun yerine -İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî örneğinden de faydalanılarak- şeriatın temel maksatlarına vurgu yapılmalı, bu çerçevede yeni bir usul geliştirilmelidir. Klasik dönemlerde dinî metinler lafızların belirleyiciliği çerçevesinde anlaşılıp yorumlanmıştır. Zira bu metinlerin nâzil oldukları çağla Aydınlanma dönemine kadar geçen asırlar arasında önemli bir paradigma değişimi yaşanmamış, hayat biçimi ve kültürel ufuk neredeyse aynen devam etmiştir. Dolayısıyla dinî metinlerin lafızları tedvin dönemindeki hayat için yeterli ölçüde çözüm üretebilmiştir. Ancak paradigmanın değiştiği Aydınlanma ile birlikte sosyal, siyasal ve felsefî anlamda her şey farklılaşmıştır. Bu durumda dinî metinlerin salt lafızlarından hareket edilmesi o metinlerin çözüm olma vasfını yok edecek ve metinler işlevsiz kalacaktır. Metinleri lafızdan hareketle yorumlamak yerine maksatlar ekseninde yorumlamak ve bu maksatları anlayıp yaşanan çağa uyarlamak gerekmektedir. Çağın yeni usulü de bu çerçevede inşa edilmelidir.

Hayatının son on yılını Kur'an çalışmalarına ayıran Câbirî'nin tefsirde üzerinde önemle durduğu iki husus vardır: Kur'an'ı Hz. Peygamber'in sîreti eşliğinde okumak, sûrelerin iç bütünlüğünü esas almak. Birincisini uygulayabilmek için Câbirî, Hz. Peygamber'in sîretini yedi aşamaya ayırır ve her birinin genel özellikleriyle o aşamadaki Muhammedî davetin seyrini ortaya koyar. Ardından o aşamada nâzil olan sûreleri tesbit ettikten sonra bu sûreleri indikleri aşamanın şartlarını dikkate alarak tefsir etmeye başlar. Bu çerçevede Câbirî, Kur'an'ın bilimsel icat ve keşifler yönünden tefsir edilmesine kesinlikle karşı çıkar. Şâtıbî'nin "ma'hûdü'l-Arab" (Araplar'ın kültür dünyası) kavramına özellikle vurgu yapar ve tefsirde bu hususun gözden uzak tutulmaması gerektiğini söyler. Esbâb-ı nüzûl rivayetlerinden faydalanmakla beraber bunlara yönelik eleştiriler de yapan Câbirî, eleştirilerini yer yer söz konusu rivayetlerin tek başına bir şey ifade etmeyeceğini söylemeye kadar vardırı. Ortaya çıkan boşluğu ise siyer verilerine başvurarak ve sûrelerin iç bütünlüklerini dikkate alarak doldurmaya çalışır. Ona göre sûrelerin Hz. Peygamber'in tevcihatı doğrultusunda teşekkül

ettirilmesi (tevkîflilik) onların iç bütünlüğünü dikkate almayı zorunlu kılar. Zira bir âyetin belli bir sûredeki yerinin Hz. Peygamber tarafından söylenmiş olması, o âyetin bizzat o sûrede belli bir anlama delâlet ettiğini göstermesi bakımından önemlidir; aksi takdirde tevkîfliğin anlamı kalmayacaktır. Bu durumda Câbirî'nin genel anlamda yapısalcılığa meyilli olduğu, Batı düşüncesindeki diğer birtakım yöntemlerden de yer yer istifade ettiği doğru olmakla beraber onun tefsir çalışmasında, yani metin analizinde yapısalcı olduğunu söylemek zordur. Yine sûrelerin iç bütünlüğünü özellikle vurgulaması, hemen her sûrenin birbirine benzer şekilde bir mukaddime, bir sonuç ve değişik sayılarda ara bölümlerden oluştuğunu, mukaddimedeki konunun ara bölümlerde örneklendirilip sonuç bölümünde daha üst bir ilkeye bağlanarak ifade edildiğini söylemesi Vladimir Propp'un biçimciliğini (formalizm) andırsa da onun esas amacı sûrelerin biçimsel yapılarını ortaya koymak değil bu biçimsel yapıları hareketle daha üst yorumlara ulaşmaktır.

Câbirî'nin çalışmaları üzerine birçok düşünürün değerlendirmesini içeren bilimsel bir derlemenin (*et-Türâş ve'n-nehđa*, bk. bibl.) yanı sıra çeşitli eserleri hakkında değişik dillerde çok sayıda akademik çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalarda ortaya konan eleştirilerde onun yapısalcılık, rasyonalizm, diyalektik ve daha pek çok Batı kaynaklı yöntemi birbirine karıştırdığı (Tâhâ Abdurrahman, Corc Tarabîşî), yöntem konusunda yeterince bilinçli olmadığı (İbrâhim Mahmûd, Tayyib Tîzî-nî), çağdaş eleştiri kuramlarını kullanmasının kuram sahiplerinin kullanımı ile örtüşmediği, Arap merkezci ve seçmeci olduğu (Ali Harb), modernist rasyonellik söylemini sorgusuzca benimsediği, yapısalcılık teorisine meyletmesine rağmen bu teorinin Kartezyen özneyi merkezden uzaklaştırmasında somutlaşan modernizm eleştirisini dikkate almadığı (Tayyib Tîzî-nî, İbrahim Keskin), Arap-İslâm kültürünün rasyonel yönlerini bütünüyle Aristo felsefesine bağlayıp İslâm'a herhangi bir epistemolojik ya da doktriner önem atfetmediği, irrasyonel olandan arınmış bir akıl tahayyül etmekle yarıldığı, laikliğe karşı çıkıp demokrasiyi savunurken popülist davrandığı (Ali Harb, Tayyib Tîzî-nî), basit ve abartılı genellemeler yaptığı, İslâm kültür ve geleneğini Batı kültürünün baskısı altında yorumladığı (Tayyib Tîzî-nî) ve Kur'an'ın tahrif edildiği iddiasında bulunduğu (Muhammed İmâre) ifade edilmiştir.

Eserleri. 1. *Fikru İbn Haldûn: el-‘Aşabiyye ve’d-devle*. Rabat V. Muhammed Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü’nde hazırladığı doktora tezidir (Dârülbeyzâ 1971, 1984). 2. *Naḥnü ve’t-türâs: Kıra’at mu’âşıra fi türâsine’l-felsefi* (Beirut 1980; Dârülbeyzâ 1982). Câbirî’nin bütün çalışmalarına hâkim metodolojisini sunan bir giriş bölümünün yanı sıra Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Bâcce, İbn Haldûn gibi düşünürler üzerine geniş çaplı değerlendirmeler içerir (*Felsefi Mirasımız ve Biz*, trc. A. Said Aykut, İstanbul 2003). 3. *Tekvînü’l-‘akli’l-‘Arabî* (Beirut 1984). “Arap Aklının Eleştirisi” serisinin ilk kitabıdır. Eserde Arap aklı kavramının tanımlanması ve İslâm-Arap kültüründe hâkim olan akıl yapısının teşekkülü ele alınmaktadır (*Arap Aklının Oluşumu*, trc. İbrahim Akbaba, İstanbul 1997). 4. *Binyetü’l-‘akli’l-‘Arabî* (Beirut 1986). “Arap Aklının Eleştirisi” serisinin ikinci kitabı olup müellifin İslâm-Arap geleneğiyle ilgili beyanî, burhanî ve irfanî şeklindeki üçlü tasnifi bu eserde yer almaktadır (*Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, trc. Hasan Hacak, Burhan Köroğlu, Ekrem Demirli, İstanbul 1999). 5. *el-‘Aklî’s-siyâsiyyü’l-‘Arabî* (Beirut-Kazablanka 1990, 1991). Aynı serinin üçüncü kitabı olan eser, müellifin İslâm geleneğinde siyasî düşüncenin belirleyicilerini ve sonuçlarını tartıştığı önemli bir çalışmasıdır (*İslâm’da Siyasal Akıl*, trc. Vecdi Akyüz, İstanbul 1997). 6. *Vichetü nazar: Naḥve i’âdâti binâ’i kaḥâya’l-fikri’l-‘Arabî* (Beirut 1992). Kimlik, şeriatın tatbiki, din-devlet ilişkisi, demokrasi gibi konuları ele alır (*Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, trc. Ali İhsan Pala, Mehmet Şirin Çakar, İstanbul 2001). 7. *el-Musakḥafûn fi’l-ḥadâreti’l-‘Arabîyyeti’l-İslâmiyye* (1995). Eserde İslâm geleneğinde aydın kimliğinin ortaya çıkışı, konumu ve sorunları incelenmekte, bu çerçevede Ahmed b. Hanbel’in ve İbn Rüşd’ün gördükleri tepkiler yakın planda ele alınmaktadır. 8. *el-‘Aklî’l-ahlâkiyyü’l-‘Arabî* (Beirut 2001). “Arap Aklının Eleştirisi” serisinin son kitabı olup İslâm geleneğindeki ahlâk anlayışının hangi şartlar altında teşekkül ettiği incelenir. 9. *Medḥal ile’l-Ḳur’âni’l-Kerîm* (Dârülbeyzâ 2006; trc. Muhammed Coşkun, *Kur’an’a Giriş*, İstanbul 2010). 10. *Fehmü’l-Ḳur’âni’l-Ḥakîm* (Beirut 2008-2009). Üç ciltlik Kur’an tefsiridir. Nüzül sırasına ve sîretin seyrine paralellik esasına göre yazılmış, biçimi ve içeriği bakımından özgün bir tefsirdir (trc. Muhammed Coşkun, *Fehmü’l-Ḳur’an: Nüzul Sırasına Göre*

Hikmetli Kur’an’ın Anlaşılır Tefsiri, I-III, İstanbul 2013).

Câbirî’nin diğer bazı eserleri de şunlardır: *Edvâ’ alâ müşkili’t-ta’lîm bi’l-Mağrib* (1973); *el-Ḥiḥâbü’l-‘Arabîyyü’l-mu’âşır* (Beirut 1982); *es-Siyâsâtü’t-ta’limiyye fi’l-Mağrib* (1988); *Ḥivârü’l-Mağrib ve’l-Meşriḳ* (Hasan Hanefî ile birlikte, Kahire 1990); *İşkâliyyetü’l-fikri’l-‘Arabîyyi’l-mu’âşır* (Beirut 1990; trc. Muhammed Coşkun, *Doğu Batı Diyalogu*, İstanbul 2011); *ed-Dîn ve’d-devle ve taḥbîḳü’ş-şer’î’a* (Beirut 1996); *ed-Dîmukratiyye ve ḥuḳûḳu’l-insân* (Beirut 1997); *et-Tenmiyetü’l-beşeriyye ve’l-ḥuşûşîyyetü’s-susyû-sekâfiyye: el-‘Âlemü’l-‘Arabî nemûzecen* (1997-BM/UNESCO tarafından yayımlanmış ve İngilizce’ye de tercüme edilmiştir); *Ḥafriyyât fi’z-zâkire min ba’id* (Beirut 1997-Otobiyografi); *İbn Rüşd: Sîre ve fikr* (1998). Câbirî ayrıca İbn Rüşd’ün *el-Keşf ‘an menâhici’l-edille* (Beirut 1998) ve *Teḥâfütü Teḥâfütü’l-felâsife* (Beirut 1998) adlı eserlerini yayımlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Muhammed Âbid el-Câbirî, *Naḥnü ve’t-türâs*, Beirut 1993, s. 11-53; a.mlf., *el-‘Aşabiyye ve’d-devle*, Beirut 1994, s. 7-13; a.mlf., *Ḥafriyyât fi’z-zâkire min ba’id*, Beirut 1997, s. 12-175; a.mlf., *Medḥal ile’l-Ḳur’âni’l-Kerîm*, Beirut 2006, s. 149-254; a.mlf., *Fehmü’l-Ḳur’âni’l-ḥakîm*, Beirut 2008, I, 9-19; a.mlf., *Binyetü’l-‘akli’l-‘Arabî*, Beirut 2009, s. 489-585; a.mlf., *Tekvînü’l-‘akli’l-‘Arabî*, Beirut 2009, s. 11-56, 115-131, 186-214, 253-290; Tayyib Tîzîni, *Mine’l-İstîşrâḳi’l-ğarbi ile’l-istîğrâbi’l-Mağribi*, Dimaşk 1996, s. 55-73, 305-338; Corc Tarabîşî, *Naḥariyyetü’l-‘akl*, Beirut 1996, s. 11-24; a.mlf., *Vaḥdetü’l-‘akli’l-‘Arabîyyi’l-İslâmî*, Beirut 2002, s. 58-61, 64-68, 372-408; a.mlf., *Mezbeḥatü’l-türâs fi’ş-sekâfeti’l-‘Arabîyyeti’l-mu’âşıra*, Beirut 2012, s. 79-100; İlyas Murkas, *Naḥdü’l-‘aklîniyyeti’l-‘Arabîyye*, Dimaşk 1997, s. 43-73; İbrahim M. Abu-Rabî, *Contemporary Arab Thought: Studies in Post-1967 Arab Intellectual History*, London 2004, s. 256-278; Abdülilâh Belkazîz, “Muḥammed ‘Âbid el-Câbirî: Şâhibü’l-meşrûf, şâhibü’l-maḳâle”, *et-Türâs ve’n-nehḍa: Kıra’ât fi a’-mâli Muḥammed ‘Âbid el-Câbirî* (haz. Kemâl Abdüllatîf), Beirut 2004, s. 65-72; Hasan Hanefî, “Naḥdü’l-‘akli’l-‘Arabî fi mir’âti’t-türâs ve’t-tecdîd”, a.e., s. 225; Ali Harb, *Naḥdü’n-naş*, Dârülbeyzâ 2005, s. 115-129; İbrahim Keskin, *Bir Yapısal Olarak Muhammed Âbid el-Câbirî’de Din-Kültür İlişkisi* (doktora tezi, 2009), ÜÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 63, 220-227; Muhammed İmâre, *Reddü iftirâ’ati’l-Câbirî ‘ale’l-Ḳur’âni’l-Kerîm*, Kahire, ts. (Dârü’s-selâm), s. 143-196; Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü’l-menhec fi taḳvîmi’t-türâs*, Dârülbeyzâ, ts. (el-Merkezü’s-sekâfî el-Arabî), s. 29-39; Yasin Aktay, “Aklın Sosyolojik Soykütüğü”, *Toplum ve Bilim*, sy. 82, İstanbul 1999, s. 114-140; Abdalbaki Güçlü, “Epistemolojik Kopuş”, *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. Ahmet Cevizci), Ankara 2007, V, 586-590.



MUHAMMED COŞKUN

CÂDELHAK ALİ CÂDELHAK

(جاد الحق علي جاد الحق)

(1917-1996)

Mısır müftüsü ve Ezher şeyhi.

5 Nisan 1917’de Dekahliye vilâyetine bağlı Talhâ şehrinin Batra köyünde doğdu. Burada okuma yazma öğrendikten sonra Kur’an-ı Kerîm’i ezberledi. 1930’da Tanta’da Ezher’e bağlı el-Ma’hedü’l-Ahmedî’nin ilkökul kısmının ardından (1934) lise kısmına bir süre devam ettikten sonra yine Ezher’e bağlı Ma’hedü’l-Kâhire’de lise tahsilini sürdürüp 1939’da buradan mezun oldu. Ezher Üniversitesi Şeriat Fakültesi’ni 1943’te bitirdi. Aynı fakültede şer’î kadılık ihtisasını 1945’te tamamladı. 1946’da şer’î mahkeme memuru olarak göreve başladı. 1953’te Mısır müftülüğü fetva emniğine, 1954’te şer’î mahkeme kadılığına tayin edildi. 1 Ocak 1956’da şer’î mahkemelerin kaldırılmasının ardından diğer mahkemelerde kadılık görevini sürdürdü. 1971’de mahkeme başkanlığına getirildi. Ekim 1974’te Adalet Bakanlığı’nda yargı müfettişi oldu. 1976’da temiz mahkemelerinde müsteşarlık yaptı ve aynı tarihten itibaren Adalet Bakanlığı’nda birinci müfettiş makamına getirildi. 26 Ağustos 1978’de Mısır müftüsü oldu. Müftülük döneminde bu kurumu yeniden yapılandırdı, verilen fetvaların düzenli biçimde kayıt altına alınmasını ve fetvalara kısa zamanda ulaşabilmeyi sağladı. 1980’de Ezher’e bağlı Mecmau’l-buhûsi’l-İslâmiyye üyeliğine seçildi. Vakıflar Bakanlığı bünyesindeki el-Meclisü’l-âlâ li’ş-şuûni’l-İslâmiyye gibi kurumlarda üyelik yaptı. 4 Ocak 1982’de Vakıflar bakanı olarak kabinde yer aldı ve hemen ardından 17 Mart 1982’de Ezher şeyhi tayin edildi, vefatına kadar bu görevde kaldı. Eylül 1988’de Uluslararası İslâm’a Davet ve İnsanî Yardım Meclisi başkanlığına seçildi. 15 Mart 1996 tarihinde vefat



Câdelhak
Ali Câdelhak