

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

MUHAMMED ÂBİD EL-CÂBİRÎ'NİN
ADALET TEORİSİNİN TEMELLERİ

Ersoy GÖVEÇ

DOKTORA TEZİ

Danışman: DOÇ. DR. Tamer YILDIRIM

ARALIK- 2025

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

MUHAMMED ÂBİD EL-CÂBİRÎ'NİN
ADALET TEORİSİNİN TEMELLERİ

DOKTORA TEZİ

Ersoy GÖVEÇ

Enstitü Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri

“Bu tez 24/12/2025 tarihinde hibrit olarak savunulmuş olup aşağıdaki isimleri bulunan jüri üyeleri tarafından Oybirliği ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATİ
Prof. Dr. Mehmet Nesim DORU	Başarılı
Doç. Dr. Tamer YILDIRIM	Başarılı
Doç. Dr. Emrah KAYA	Başarılı
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Mücahid DÜNDAR	Başarılı
Dr. Öğr. Üyesi Metin PAY	Başarılı

ETİK BEYAN FORMU

Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve Etik Kurul Onayı gerektiği takdirde onay belgesini aldığımı beyan ederim.

Etik kurul onay belgesine ihtiyaç var mıdır?

Evet ☐

Hayır ☒

(Etik Kurul izni gerektiren araştırmalar aşağıdaki gibidir:

- Anket, mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme teknikleri kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen her türlü araştırmalar,
- İnsan ve hayvanların (materyal/veriler dahil) deneysel ya da diğer bilimsel amaçlarla kullanılması,
- İnsanlar üzerinde yapılan klinik araştırmalar,
- Hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalar,
- Kişisel verilerin korunması kanunu gereğince retrospektif çalışmalar.)

Ersoy GÖVEÇ

24/12/20205

ÖNSÖZ

Çağdaş İslam düşüncesinin birçok yaklaşımının temelleri, klasik İslam felsefesi ve modern Batı düşüncesindedir. Yirminci yüzyılda İslam toplumlarının Batı karşısındaki mağlubiyet, sömürü ve kalkınamama sorunları pek çok aydın tarafından ele alınmıştır. Bu isimlerden biri de Faslı müfekkiri Muhammed Âbid el-Câbirî'dir (1935-2010).

Tezimiz ilkin onun düşüncesinde özgün, tutarlı, sistemli bir adalet görüşü olduğunu savunur. İkinci olarak adaletin asabiyet kavramıyla diyalektik ilişki içerisinde bulunduğunu kabul eder. Adaleti ele aldığı bağımsız bir eseri bulunmadığından bir model haline getirdiğimiz adalet kuramı, Câbirî'nin fikirlerinin tarafımızca yorumlanmasından oluşmaktadır. Bu model, farklı adalet kuramlarıyla mukayeseye imkan tanıyan özgün, tutarlı, sistemli bir yapı taşır. Asabiyet-adalet diyalektiği modeli, Câbirî'nin felsefesini ve fikrî-siyasî yaşamını birlikte değerlendirmeyi mümkün kılar.

Câbirî, Arap-İslam toplumlarının geri kalmışlığını Efgânî-Abduh geleneğiyle benzer bir bakışla okumuştur. Bu geleneğin uyanış çağrısını yetersiz bulmuş geliştirdiği tecdid/yenilenme söylemi adalet kuramının ilk niteliğidir. Avrupa-merkezcilikten uzak biçimde Batı modernitesini bir gerçeklik olarak kabul eden yaklaşımı, onun adalet kuramının ikinci niteliğini oluşturmaktadır. Arap-İslam toplumlarının rönesans dinamiklerini harekete geçirecek toplumsal, iktisadî ve siyasi değişimin ana faktörü olması üçüncü niteliğidir. Osmanlı Devleti sonrası galipler ve mağluplar arasındaki durumu, toplumların yükseliş-çöküş döngüsü bağlamında sorunsallaştırarak bunu adalet kuramının konusu kılması, dördüncü niteliğidir. Toplumsal incelemesinde, Arap-İslam toplumları nasıl kalkınır sorusuna odaklanır. Bu soruya adalet kuramıyla cevap vermesi beşinci niteliğidir. Felsefeye yönelişi metafizik değil bilimsel öncelikli soru ve sorunlar üzerinden imkanlı kılmaya çalışması, adalet kuramının altıncı niteliği iken İslam Arap Aklı projesinin onun adalet kuramını epistemolojik olarak çerçevelemesi yedinci niteliğidir.

Câbirî'nin adalet anlayışının sekizinci niteliği toplumsal bütünleşme anlayışıyla, Aristoteles'in "insan doğası gereği siyasi bir varlıktır" ilkesine dayanan bir perspektifi yansıtmaktadır. Adalet kuramının dokuzuncu niteliği asabiyet-adalet diyalektiğine dayalı bir modelle insanlar arası ilişkilerin bir toplamı olan toplumsal varlığın yükseliş ve çöküş dinamiğini izah etmesidir. Câbirî'nin adalet kuramının, diyalektik yönetime dayalı bir tamamlama anlayışına dayanması onuncu niteliğidir. Bu niteliği, ideolojileri bölgesel

milli kimlikte bütünleştirmeyi hedeflemektedir. Böylece adalet kuramı, ideolojilerin söylem ve yöntemini inceleyen üst-düzey teori niteliği kazanır.

Kuramın on birinci niteliği yurttaşlık anlayışıyla karşılıklı hak ve sorumlulukların yerine getirildiği hoşgörölü, adil bir toplumu hedeflemesidir. Soy temelli toplumsallık mantığı ve siyaset anlayışı ile rantiyeci-iktisadî yaklaşım şuuraltının yönlendirdiği olgulardır. İAA (İslam Arap Aklı'nın modern dönemdeki ahlaki ve siyasi ilkesi özgür yurttaşdır. Arap-İslam toplumlarının şuuraltının ilkelerinden İAA'nın belirlediği adalet ilkelerine geçmelerini amaçlaması, kuramın on ikinci niteliğidir. On üçüncü nitelik olarak yöneten yönetilen ilişkisinde adalet, yönetilenin bir hakkı, yönetenin ödevidir. Bunun bir devamı olarak itaat ise yönetenin hakkı yönetilenin ödevidir. On dördüncü nitelik, adaletin iki insan ilişkisi düzeyinden başlayarak tüm küreyi/insanlığı kuşatan Fârâbî ufkuna doğru genişlemesidir. Tez, temel olarak bu nitelikler üzerine bina edilmiştir.

İlk bölümü Eflatun, Aristoteles ve Galen'in adalet kuramlarına ayırdık. Diğer üç bölümün her birinde Câbirî'nin adalet kuramını bir yönden ele aldık. İkinci bölümü toplumsal, üçüncü bölümü iktisadî ve dördüncü bölümü ise siyasi adalet kuramına ayırdık. Her bölümün sonunda kısa bir değerlendirmeye yer verdik. Çalışmanın sonuç kısmında ise genel bir değerlendirmeyle adalet kuramının niteliklerini topluca ortaya koyduk.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında ufuk açıcı fikirleri ve yönlendirmeleriyle katkı sunan tez danışman hocam Doç. Dr. Tamer Yıldırım'a; tez sürecinde konunun sınırlandırılması konusundaki hassasiyeti ve öneriyle destek sağlayan Prof. Dr. Muammer İskenderoğlu'na; ayrıca önerileriyle tezin gelişiminde ve sonuçlanmasında rol alan tez değerlendirme jüri üyelerim Doç. Dr. Emrah Kaya ve Dr. M. Mücahid Dündar'a teşekkürlerimi sunarım.

Ersoy GÖVEÇ

24/12/2025

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	iv
ÖZET	v
ABSTRACT	vi
GİRİŞ.....	1
1. BÖLÜM: KURAMIN DAYANDIĞI FİLOZOFLAR.....	12
1.1. Eflatun Adalet Kuramı.....	12
1.1.1. Câbirî'nin Politeia (Cumhuriyet-Devlet) Okuması.....	12
1.1.1.1. Eflatun'da Adaletin Nitelikleri	14
1.2. Aristoteles'in Adalet Kuramı.....	15
1.2.1. Câbirî'nin "Nikomakhos'a Etik" Okuması.....	15
1.2.1.1. Adaletin Nitelikleri	20
1.3. Galen Adalet Kuramı.....	23
1.3.1. Galen'in Mizaç Kuramı	23
1.3.1.1. Galen'in Ahlak Kuramında Adalet Yaklaşımı	25
1.4. Fârâbî ve Erdemli Şehir.....	29
2. BÖLÜM: TOPLUMSAL ADALET VE KURUCU ASABİYET	32
2.1. Toplumsal Varlık ve Süreklilik İlkesi Olarak Adalet.....	32
2.1.1. Davet Toplumunun Yükselişi ve Çöküşü	32
2.2. Asabiyet-Adalet Diyalektiğinin Yansımaları	40
2.2.1. İtaatçı ve İsyancı İdeolojilerin Diyalektiği.....	40
2.2.1.1. İmamet ve Manevi Kabile.....	42
2.2.1.2. Üçüncü Yolcular: İtaat ve İsyân Zorunluluğunun Alternatifi.....	43
2.2.2. Farisi Siyaset ve Adalet Biçimleri	45
2.3. Toplumsal Adalet ve Modern Literatür	49
2.3.1. Toplumsal Değişim Sorunu	49
2.3.1.1. Yapısalcı-İşlevselci Sosyoloji Okulu.....	51
2.3.1.2. Çatışmacı Kuram	52
2.3.1.3. Asabiyetin Nitelikleri	53
2.4. Milli Kültür ve Toplumsal Adalet	57

2.4.1. İdeolojiler ve Sahte Sorunlar	57
2.4.1.1. Selefilik.....	58
2.4.1.2. Liberalizm ve Sosyalizm.....	62
2.4.2. Adalet Kavramının Yeniden Yapılandırılması	67
2.4.2.1. Hoşgörü: Diğerlerinin Hakkını Tanıma/Adalet.....	67
2.4.2.2. Ortak Siyaset Temelinde Eşit Yurttaşlık.....	70
2.5. Toplumsal Adalet Kuramının Nitelikleri.....	73
2.5.1. İbn Haldun’a Dönüş.....	73
2.5.2. Metodolojik Çoğulculuk	75
3. BÖLÜM: İKTİSADÎ ADALET VE ASABİYET DÖNGÜSÜ.....	78
3.1. İktisadî Adaletin İslam Tarihindeki Belirleyicileri ve Yansımaları	78
3.2. İktisadî Adalet Anlayışı.....	80
3.3. Küreselleşme ve Fakirlik.....	82
3.3.1. Asabiyyetin Döngüsellliği Sorunu ve İktisadî Adalet.....	86
3.3.1.1. Maişet/Geçim Yolları.....	90
3.3.2. İktisadî Adaletin Nitelikleri	96
3.3.2.1. Karşıtların Birliği.....	98
3.3.2.2. Metodolojik Bağlantılar ve Eleştirel Çerçeve.....	106
3.3.2.3. Adalet Kuramının Normatif Temelleri.....	107
4. BÖLÜM: ORTAKLIK VE BİRLİĞİN DİYALEKTİĞİ.....	112
4.1. Siyasi Adaletin İslam Tarihindeki Belirleyicileri ve Yansımaları.....	112
4.2. Siyasi Düzen ve Siyasi Adalet.....	114
4.2.1. Siyasi Teoriler.....	118
4.2.1.1. Sözleşmecî Bakış	120
4.2.2. Yurttaşlık Bilinci ve Adalet	123
4.2.2.1. Demokrasiye Geçiş Sorunu	131
4.2.2.2. Geçmişle Kıyaslama Hatası.....	135
4.3. Siyasi Adaletin Nitelikleri	137
4.3.1. Kültürel Tarihi Temeller	137
4.3.2. Bilim Felsefesinin Siyaset Yöntemine Uygulanması.....	142
4.3.3. Asabiyyet Adalet Diyalektiği Modeli	145
4.3.3.1. Ulusçuluğun Yükselişi ve Çözülüşü.....	146

4.3.3.2. Siyasette Burhanî ve Cedelî Yöntem.....	150
4.3.3.3. Yasama İradesinin Sınırları	156
SONUÇ	160
KAYNAKÇA.....	168
ÖZGEÇMİŞ.....	185



KISALTMALAR

İAA	: İslam Arap Aklı
İAAA	: İslam Arap Ahlaki Aklı
İASA	: İslam Arap Siyasi Aklı
N.E	: Nikomakhos'a Etik



ÖZET	
Başlık: Muhammed Âbid El-Câbirî'nin Adalet Teorisinin Temelleri	
Yazar: Ersoy GÖVEÇ	
Danışman: Doç. Dr. Tamer YILDIRIM	
Kabul Tarihi: 24/12/2025	Sayfa Sayısı: vi(ön kısım)+184 (ana kısım)
Tez, Câbirî'nin adalet anlayışını kuramsal bir çerçevede ele alır. İslam düşüncesinde adaletin kavramsal veya anlamsal düzeyde itidal üzerine bina olunan yapısını doğru terkibe taşımayı teklif eder. Tez Arap-İslam dünyasının yaşadığı siyasal, toplumsal ve entelektüel krizlere adalet kuramıyla cevap üretmeyi hedefler. Bunun için yeniden yapılanma projesi içinde anlam kazandığı ileri sürülmektedir. Câbirî, Galen'in "doğru terkib" anlayışını kurucu bir ilke olarak benimseyerek, karşıtlıkları uzlaştıran diyalektik bir adalet tasavvuru geliştirir. Bu çerçevede Eflatun'un toplumsal değer anlayışı ve Aristoteles'in itidal ilkesi, modern felsefe ve bilim anlayışlarıyla eleştirel bir ilişki içinde yeniden yorumlanır. Tez, Câbirî'nin adaleti siyasal ve toplumsal düzeni kuran bütüncül bir ilke olarak temellendirdiğini gösterir. Tezde, adaletin Câbirî tarafından siyasal akıl ve şuuraltı kavramları çerçevesinde geliştirildiği işlenir. Onun kuramı, modern dönemin özgürlük, sorumluluk ve yurttaşlık talepleriyle ilişkilendirilerek değerlendirilir. Bu bağlamda adalet, ilkin toplumsal yapıdaki ahenkli terkib olarak tanımlanır. İkinci olarak insanlar arası ilişkilerdeki hak ödev dengesine dayalı gerçekleşen uyum ve denge hali olarak biçimlenir. Adalet, demokratik siyasal düzenin ve toplumsal meşruiyetin temel koşulu olarak ele alınır. Kur'an ve Hz. Muhammed'in uygulamalarından ilham alması, kuramın normatif yönüne işaret eder. Tez, iktisadi adaleti, rant merkezli iktisadî yapıların eleştirisi ve emek ile üretime dayalı toplumsal ilişkilerin savunusu olarak tanımlar. Toplumsal dönüşümün kurucu ilkesi olarak iktisadi faktörü konumlandırır. Tez, adaletin ahlâkî itidal kavrayışını aşan, "doğru terkib" temelli, tıbbî-bilimsel ve dönüştürücü bir ilke olarak yeniden düşünülmesini teklif eder.	
Anahtar Kelimeler: Adalet, Câbirî, Asabiyet, Diyalektik Sentez, Siyasî Rant	

ABSTRACT	
Fundamentals of Muhammad Abid Al-Jabiri's Theory of Justice	
Author of Thesis: Ersoy GÖVEÇ	
Supervisor: Doç. Dr. Tamer YILDIRIM	
Accepted Date: 24/12/2025	Number of Pages: vi (pre text)+184 (main body)
This thesis examines al-Jabiri's understanding of justice within a theoretical framework and proposes a reconstruction of the concept of justice in Islamic thought beyond its traditional grounding in moderation. It aims to respond to the political, social, and intellectual crises of the Arab-Islamic world through a comprehensive theory of justice situated within a broader project of reconstruction. Adopting Galen's notion of "correct synthesis" as a foundational principle, al-Jabiri develops a dialectical conception of justice that seeks to reconcile oppositions. Within this framework, Plato's conception of social values and Aristotle's principle of moderation are reinterpreted in critical engagement with modern philosophical and scientific thought. The thesis demonstrates that al-Jabiri grounds justice as a holistic principle that establishes political and social order, developing it through the concepts of political reason and the subconscious. His theory is evaluated in relation to modern demands for freedom, responsibility, and citizenship. Justice is first defined as a harmonious composition within the social structure, and second as a state of balance based on the equilibrium of rights and duties in interpersonal relations. In this respect, justice is considered a fundamental condition of democratic political order and social legitimacy. Its inspiration from the Qur'an and the practices of the Prophet Muhammad highlights the normative dimension of the theory. The thesis further defines economic justice as a critique of rent-based economic structures and a defense of social relations grounded in labor and production, positioning economic factors as foundational to social transformation. Ultimately, it proposes rethinking justice as an organic and transformative principle based on "correct synthesis," transcending a merely moral conception of moderation.	
Keywords: al-Jâbirî, Justice, Dialectical Synthesis, 'Asabiyyah, Political Rent	

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu ve Problemi

Adalet, tarih boyunca filozofların, siyasetçilerin ve toplumların üzerinde tartıştığı en önemli kavramlardan biri olmuştur. Tezimiz adaletin toplumsal yapıda ne anlama geldiğine dair Muhammed Âbid el-Câbirî'nin perspektifini sunmaktadır. Onun adalet anlayışı insanlar arası ilişkilerde ve toplumsal yapıda bir ölçü sunar. Tarihsel olarak Mu'tezile'nin adalet yorumunu modern demokratik anlam ve kurumlarla uzlaştırmaktadır. Adalet kuramının epistemolojik, siyasi, ahlaki, bilimsel temellendirmesi bulunur. Konuyu toplumsal, iktisadî ve siyasi yönden üçe ayırıp antik dönem birikimini de öncelikle arka plan olarak sunduk.

Tezimiz üç döneme ilişkin vurgular taşımaktadır. Bunlar eski Yunan dönemi, erken dönem İslam tarihi ve aydınlanma felsefesiyle başlayan modern dönemdir. Modern dönemde, adaletin yerel ve küresel düzeydeki sorunları artmıştır. Câbirî, Arap-İslam toplumlarının içte ve dışta yaşadığı sorunları adalet kuramının konusu kılmış ve çözüm perspektifini de adalet kuramıyla ilişkilendirmiştir.

Tezimizde insanın maddi ve manevi gerçekliğini korumayı ve yüceltmeyi amaçlayan insan merkezli bir yaklaşım benimsenmiştir. Bu bağlamda insanın maddi varlığını yüceltecek şekilde fakirliğin ortadan kaldırılmasına, manevi gerçekliğinin yüceltilmesi için de düşünce ve ifade özgürlüğünün sağlanmasına odaklanılmıştır. Adaletin insanlar arası ilişkilerdeki anlam ve işlevi, toplumsallığın kuruluşunda ve çözülüşünde adaletin rolü diğer tez konularıdır. Ayrıca toplumsal ilişkilerde denge ve uyumu sağlayan ilkelerin bulunması, Arap-İslam toplumlarının yaşadığı krizin tanımının yapılması, temellerinin gösterilmesi ve çözüm planı sunulması konuları da ele alınmıştır. İlaveten adaletin tutarlı ve sitemli bir kuram haline getirme ve onun epistemolojik, siyasi, ahlaki, bilimsel temellendirmesi de konu edinilmiştir. Kuram içerik olarak ahlaki siyasi, temeller olarak epistemolojik ve bilimsel alanlar üzerine yükselmektedir.

Tez asabiyetin döngüselliklerinin zorunluluk temelinde adaletle bağını bilimsel bir sorun edinir. Bu döngünün adalet ilkeleri temelinde reform/ıslah imkânı sunmasını ise felsefî sorun edinir. Toplumların kuruluşunda olumlu rol oynayan adaletin/iktisadi faktörün çöküş sürecinde nasıl ve neden olumsuz bir işlev üstlendiğini mesele haline getirir. Tezimiz, Câbirî'de adaletin temel problematiğinin, İbn Haldun'un toplumların çöküşünü

zorunlu gören yaklaşımından hangi noktalarda ayrıldığı hususunu sorun sayar. Üretim ilişkilerindeki dönüşümlerin iktisadi ve kültürel faktör üzerinden yarattığı sonuçları problem yapar.

Araştırmanın Önemi

YÖKTEZ taramasında adalet teorisi ile ilgili olarak on sekiz yüksek lisans ve altı doktora çalışması bulunmaktadır. Bu çalışmaların neredeyse tamamında adalet, Batılı düşünürlerin perspektifinden ele alınır. İncelenen düşünürler arasında F.A. Hayek, John Rawls, Robert Nozick, Michael J. Sandel ve Amartya Kumar Sen yer almaktadır. Bu tablo, ülkemizde adalet kuramı üzerine yapılan çalışmaların niceliksel açıdan sınırlı olduğunu ve İslam düşünce geleneğine dair neredeyse hiç çalışma yapılmadığını ortaya koymaktadır.

Câbirî, Fârâbî'nin erdemli şehir eleştirisiyle adalet kuramını şekillendirmektedir. Tezimiz de bu tartışmayı bir arka plan olarak içermektedir. Kuramda İbn Rüşd ve İbn Haldun felsefeleri ve adalet yaklaşımları ana referansları olarak öne çıkmaktadır. Mağrib ekolünün diğer düşünürleri kuramın tamamlayıcı arka planını oluşturur.

Tezimiz adalet anlayışı bağlamında yeni kavramsal açılımlar ve metodik çeşitlilik sunar. İslâm düşüncesinin farklı ekollerinde adalet, kavramsal düzeyleri farklı olmakla birlikte, anlamsal olarak aşırılıktan uzak olma, denge ve ölçülülük içinde bulunma ilkesine dayanır. Klasik dönem İslâm felsefesinin ahlâk alanında geliştirdiği “itidal” merkezli yaklaşımını daha üst kavramsal bir çerçeveye taşımayı önerir. Böylece adaletin “doğru terkip” düzeyinde ele alınmasını teklif etmektedir.¹

Ayrıca diyalektik yöntemin toplumsal ilişkilerde kullanılmasının adalet vasatını temin edeceğini savunur. Zira o, karşıtların birliği ilkesince zıt toplumsal kutupları birbirini tamamlayan bir bütünlüğe yöneltir. Adalet kuramı epistemolojik gerekçelerin yanı sıra demokrasi üzerinden kültürel ve kurumsal uygulamalarla desteklenmiştir. Toplumsal tıp

¹ Câbirî, İslam düşüncesinin ana ekollerinde itidal yaklaşımının taşıdığı anlamı ve kavramı dışlamaz. O, doğru terkip kavramının itidalin bu anlamlarını taşıyabileceğini savunur. Ona göre itidal, disiplinler arasında ortak bir anlamsal ilke olarak işlevini doğru terkip kavramına bırakmalıdır. Câbirî'nin yeniden yapılanma projesi, gelenek ile modernlik arasındaki ilişkinin seçici ve ölçülü biçimde yeniden kurulmasını hedeflemesi bakımından, anlamsal olarak bir “doğru terkip” arayışı olarak okunabilir. İslâm düşüncesinde kavramlar farklı ekollerde farklı bağlam ve işlevler kazanır. Ekoller, kendi alanlarındaki problematlere uygun kavramlar geliştirirler. Fakat itidal anlamındaki ortaklıkta görülebileceği üzere farklı kavramların anlamsal içeriklerinde örtüşmeler bulunur. Bu bağlamdaki farklılık ve ortaklıkların izini sürmek için bk. Ömer Türker, *İslâm Felsefesine Konusal Giriş*, 2. bs., İstanbul: Bilay, 2020. Türker de “İslam Felsefesi Terkibi” ifadesi kullanarak terkip kavramını öne çıkarmaktadır. Age, 11.

anlayışı da adaletin akıl ve gözleme dayalı olarak denetlenmesini sağlar. Haksızlığın fark edildiği ve hak talebinin olduğu ilk anda oluşan vicdanî boyut da adalete temel sunar. Böylece kurama ahlaki hassasiyet kazandırır.

Tez ayrıca, Câbirî aracılığıyla, İslam düşüncesinin Batı düşüncesiyle karşılaştırmalı analizini ve eleştirisini de içermektedir. Bu karşılaştırma, adaletin kuramsal temellerini daha geniş bir perspektiften değerlendirme olanağı sağlamaktadır. Toplumsal sorunların tarafları arasında kurulacak diyalog, toplumsal ve siyasal düzenin istikrarını sağlayacaktır. Tezimiz, bu uyumun sağlanmasına yönelik tarihsel ve kuramsal temellere dayanan öneriler barındırmakta ve uygulayıcılar açısından da adalet olgusuna dair ufuk açıcı unsurlar ihtiva etmektedir.

Araştırmanın Amacı

Adaleti toplumsal boyutta ele alan incelememiz, sosyolojinin aşağıdaki amaçlarına katkı sunmayı hedefleyen bir çerçeve içerisinde konumlanmaktadır: 1. Toplumlara zaman ve yer bakımından nesnel ve somut koşulları içerisinde anlamak, 2. Onların tarih içerisinde geçirmekte oldukları değişimin etkilerini ve doğrultusunu açıklamak, 3. Ayrı ayrı toplumlar üzerinde yapılan açıklamaların ortaya çıkardığı benzerlikleri saptayıp genellemelere varmaya çalışmak, 4. Böylece insanlara toplumların değişme süreci üzerinde etkili olma olanağı sağlamak.²

Bu tez, Câbirî'nin adalet kuramını merkeze alarak, adalet incelemesi üzerinden Arap-İslam toplumlarının tarihsel yükseliş ve çöküş dinamiklerini çözümlemeyi amaçlamaktadır. İslam toplumlarını olumsuz etkileyen bölünmelerin nedenlerini ortaya koymayı ve çözüm üretmeyi amaçlar. Ona göre mezheplerin ortaya çıkışı, yaşanan siyasi ihtilafların adalete uygun bir çözüme kavuşturulamaması neticesinde gerçekleşmiştir. Adalet ilkeleri, soy ve mezhep temelli çatışmaları oluşmadan önce iktisadi ve siyasi alana taşıyarak çözmeyi içerir. Çatışmacı bir toplum tasavvuru taşımakla birlikte, toplumsal bölünme ve iç savaşlara karşı tedbir geliştirir. Câbirî'nin tarihsel olayları anlama çabası, bugünün sorunlarını anlama çabasının bir parçasıdır. Tarihsel sorunların güncelde tekrarlamaması için olayın kuramsal düzeyde çözümlenmesi gerekir. Mezheplerin teolojik tezlerinin arka planını oluşturan siyasi yaklaşımları adalet kuramının arka planına

² Enver Günay, *Din Sosyolojisi*, İnsan, İstanbul 1998, 11-34.

dahil etmektedir. Yani adalet ilkelerinden uzaklaşmak, döngüsel nitelikli toplumsal sorunları doğurmaktadır. Tezin bir amacı da bu türden sorunlara adalet ilkeleriyle çözüm üreterek geleceğin rehin alınmasına mani olmaktır.

Câbirî'nin adalet kuramı, toplumda iç savaş koşullarının oluşmasını engellemeyi amaçlar. Bu, mezhep çatışması formunda olabileceği gibi, ekonomik-sınıfsal ve siyasi-etnik formda da gelişebilir. Zira mezhep temelli siyaset toplumsal ve toplumlar arası ilişkileri zedeler. Onun kuramına göre toplumların bütünlüğünün parçalanması yani toplumların çöküşü, insanların birlikte yaşama vasatının kaybolması yönüyle en büyük adaletsizliklerdendir. Mezhep farklılıklarının siyasete araç kılınmasını teolojik bir zenginlik görmeyen Câbirî, mezheplerin yakınlaştırılması vb. türden çabaların öncelikle siyasi temelde kurgulanması gerektiğini belirtir. O, mezhebî ihtilafları iktisadi, felsefî, siyasi zemine çekerek iş birliği, ortak maslahatlar zemininde toplumsal ittifaklar üretmeye çalışır.

Câbirî'nin, adalet incelemesinin amaçlarından birisi evrensel nitelikli toplumsal kanunların saptanıp saptanamayacağı meselesidir. Bu konu iktisadî alanda olduğu gibi sosyoloji ve siyaset alanında da tartışılmaktadır.³ Câbirî, tarihin kanunlarının toplumların doğasıyla ilişkili olduğu kanaatinde olmakla birlikte toplumların iradesini önceleyen bir yasa düşüncesini de onaylamamaktadır. Kazgan, iktisatta kanunların varlığının planlamayı mümkün kılacağını söyler. İktisadî kanunların yokluğu varsayıldığında ise devlet müdahalesinin önünün açılacağını belirtir.⁴ Bu durumun benzeri, sosyoloji ve siyaset alanında da söz konusudur. Yani toplumsal yasaların olup olmadığı meselesi, kriz tahlili ve çözüm yöntemi açısından önemli bir durumdur. Toplumsal kanunların varlığı, toplumsal doğa üzerine ikame edilmektedir. Toplumsal reform imkanı ise toplumsal yasada içkin özgürlükle imkanlı hale gelir. Zorunluluğa dayalı birinci doğa İbn Haldun bilimine, özgürlüğe dayalı ikinci doğa ise İbn Rüşd temeline dayanır. Tarih üstü toplumsal yasalarda içkin olarak adalet ilkeleri ve ahlaki temel bulunur. Tezimiz toplumsal yasalara içkin olan ve toplumsal özgürlükle imkanlı hale gelen olarak adaletin iki yönüne ışık tutmayı amaçlar. Bu çalışma esasen Câbirî'nin adalet kuramını sistematik biçimde ortaya koymayı amaçlamaktadır. Tezin kuramsal çerçevesi, tarihsel ve toplumsal süreçleri açıklama kapasitesi üzerinden literatüre analitik katkı sunar.

³ Gülten Kazgan, *İktisadi Düşünce veya Politik İktisadın Evrimi*, Remzi Kitabevi, 7. Basım, İstanbul 1997, 173.

⁴ Kazgan, *İktisadi Düşünce veya Politik İktisadın Evrimi*, 176.

Araştırmanın Yöntemi ve Kuramsal Çerçevesi

Araştırmanın konusuna ve niteliğine göre birden çok yöntemin kullanılabilir. Câbirî incelemelerindeki çoklu yöntem kullanır. Biz de tezimizde çoklu yöntem kullandık. Le Play olaylar arasındaki ilişkilerin açıklanmasında somut olaylardan genel ilkelere doğru bir zincirleme bağlantı kurmaya çalışır. Bunun tümevarımcı bir yaklaşım olduğu ve Le Play tarafından sosyolojide Aristoteles tümdengelimciliğine karşıt olarak geliştirilmesi durumu söz konusudur.⁵ Tezimiz kuramsal boyutlu bir incelemede olması nedeniyle her iki yöntemi de kullandık. Bir yöntemle ulaştığımız yargıları diğer yöntemle test etmeye özen gösterdik. Örneğin tümel nitelikli toplumsal yasalar konusunda tümden gelimci bir tarz benimseyerek bir ilkenin tekil olaylardaki işlerliğini test etmeye çalıştık. Benzer şekilde tekil olaylar arasında ilişki varsayıldığında bunun tümel bir ilkeye dönüştürülme olasılığını değerlendirdik.

Tezimizde Câbirî'nin yazmış olduğu eserlerinin Arapça orijinalleri temele alınmıştır. Bunların çoğunluğunu teorik metinler oluşturmaktadır. Bu metinlerde öncelikle İslam Arap Siyasi Aklı'nın (İASA) toplumsal, iktisadî ve siyasi kavramlaştırmaları tespit edilmeye çalışılmıştır. İAA epistemolojik söyleminin bu üç alanla ilişkisini göz önünde bulundurularak adalet kavramının okunmasına çalışılmıştır. Câbirî gibi verileri okurken temel aldığımız kuramsal çerçeve çoklu kuramsal araçlara dayanmaktadır. Tezde nitel, yorumlayıcı, inşacı kuramsal bir yöntem kullanılmıştır. Tez, Câbirî'nin metin çözümlmelerine dayanmaktadır. Tezde kavramsal analiz yöntemi kullanılmıştır. Câbirî'nin eserlerinde dağınık biçimde yer alan adalet vurguları, sistematik tutarlı biçimde yeniden inşa edilmiştir.

Tez normatif nitelikli bir adalet kuramı önerisiyle yetinmemekte Câbirî'nin adalet kuramını açıklamaktadır. Tez adalet kuramını asabiyet adalet diyalektiğinde bir model haline getirir. Dolayısıyla tezde iki düzey oluşmaktadır: Câbirî'nin metinlerinden hareketle inşa ettiğimiz kuramsal çerçeve ve bundan türettiğimiz asabiyet-adalet diyalektiği modeli. Bu model, Câbirî'nin açtığı epistemolojik-siyasi imkandan yararlanarak tarafımızca oluşturulmuştur. Bu yöntemi tercih ediliş nedeni, Câbirî'nin adaletle ilgili müstakil eserinin olmamasıdır. Dolayısıyla yorumlayıcı-inşa edici kuramsal yöntem kullanılmıştır. Onun düşüncesinden bir model üretebilmek ancak böylece imkanı

⁵ Halil Seyitoğlu, *Bilimsel Araştırma ve Yazma El Kitabı*, 7. bs., İstanbul: Güzem, 1997, 17-27.

olmuştur. Bağlama göre örnek gösterme, betimleme, tartışma, olumlu ve olumsuz soru sorma, olumsuzlama/nefyetme gibi yöntemlere de başvurulmuştur.

Câbirî adalet incelemesini yürüttüğü alanlardan birisi de sosyolojidir. Câbirî'nin adalet kuramı bir yönüyle sosyoloji kapsamında yürütülen bir inceleme olduğu için alana ait aşağıdaki yöntemsel ilkeler gözetilmiştir: 1. Somutluk ilkesi, 2. Bilmediğini varsayım yapmak ilkesi, 3. Nesnellik ilkesi, 4. Olgunun belirlenip sınırlandırılması ilkesi, 5. Toplumsal olayların karşılıklı bağımlılık içinde bir bütün olduğu ilkesi, 6. Birim ve bütün düzeylerindeki çözümlemelerin birleştirilmesi ilkesi, 7. Değişme ilkesi, 8. Kavramların açık seçik tanımlanması ilkesi.⁶

Tez toplumsal olayları ekonomizm ve kültürelizm akımlarının diyalektik ilişkisinde ve birlikteliğinde ele alır. Zira Câbirî'de İASA'nın üç ilkesinin arka planında bu diyalektik ilişki bulunduğunu var sayar. Bilimsel temelde toplumsal tıp anlayışını kuramı denetleyen bir teori olarak konumlandırır. Tez, adaleti analitik bir kavram olarak konumlandırmakta, toplumsal değişimin dinamiğine onu kaymaktadır.

Araştırmanın Kaynakları

Tezimizde, Câbirî'nin Türkçe çeviri kitap ve makalelerinin yanı sıra tercümesi yapılmamış Arapça eserlerine de müracaat ettik. Câbirî'nin henüz Türkçeye çevrilmemiş eserlerinden ilgili yerlere yoğunlaşarak istifade etmeye çalıştık. Yabancı dilde yazılmış çalışmalarda Arapça metinlerin anlamlandırılması, araştırmacının dil yeterliliğiyle sınırlı bir yorum faaliyeti sunar. Ancak bu sınırlılığı, bağlam ve literatür denetimi altında ele alarak telafi etmeye çalıştık. Bu çerçevede yapılacak yapıcı değerlendirme ve katkılara açık olduğumuz bilinmelidir.

Câbirî'nin eserlerini incelediğimizde adalet ile ilgili müstakil bir eserinin olmadığını, sınırlı sayıda adaletle ilgili değerlendirmesi olduğunu gördük. Onun adalet yaklaşımı, neredeyse tüm eserlerinin ruhuna sinen sistematik bir unsurdur. Bunun, incelememizi zorlaştıran yönleri bulunmaktadır. Tezimizde Câbirî'ye ilişkin Arapça ve Türkçe ikincil kaynaklardan da yararlanılmıştır. İkincil kaynaklara daha sınırlı müracaat etme gereği duyulmuştur. Röportaj ve karşılaştırmalı metinlerin yanı sıra kuramsal çerçeveyi sağlayan literatürden, modern sosyoloji-felsefe kaynaklarından da istifade edilmiştir. Câbirî'nin

⁶ Enver Günay, *Din Sosyolojisi*, 11-35.

kendisinin yazmış olduğu biyografisi incelenmiştir. Câbirî'nin yazdđđ makaleler taranmış, konu ile ilgili olanlar değerlendirilmiştir.

Câbirî'nin adaletle ilgili “Kadâyâ fi’l-Fikri’l-Muâsır” eserinde iki makalesi bulunmaktadır. Fakat adaletle bağlantılı kıldıęđ temalara hemen tümü eserlerinde yer vermektedir. Câbirî'nin “el-Akl’ s-Siyasiyyu’l-’Arabi, Muhaddedatuh  ve Tecelliy tuh ” ile “Fikru İbn Haldûn ‘el-’Asabiyye ve’d-Devle” eserleri ve “fıkr ve nakd” dergisindeki makaleleri doktora tezimiz için temel başvuru kaynaklarımızdandır. İbn Haldun’la ilgili eserinin sonunda Câbirî, altmış bir kelimeden oluşan bir kavramlar sözlüğü sunmuştur. Bunların hem Câbirî sisteminin kavranmasında hem tezimizin felsefi karşılıklarının isabetle anlaşılmasında önemi bulunmaktadır. Tezimizin hacminin artmaması için ilgili esere atıf yapmakla yetiniyoruz.

Araştırmanın Sınırlılıkları

Câbirî, epistemolojik incelemesini sözlü kültürden yazılı kültüre geçiş dönemi olan “tedvin asrı” ile başlatmakta ve hicri 10. yüzyıl ile sonlandırmaktadır. Siyasi analizinde Hz. Muhammed ve dört halife dönemini belirleyici alırken Emevî ve Abbâsî dönemlerini ise siyasi aklın tezahürleri olarak görür. Ahlak incelemesi de bu dönemlerle sınırlıdır.

Tezin adında “adalet teorisi” ifadesi kullanılmıştır, ancak Câbirî'nin bu isimde bir eseri bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu çalışmadaki *adalet teorisi* ifadesi, Câbirî'nin farklı eserlerine yayılmış adalet, toplumsal bütünlük, meşruiyet ve İASA yaklaşımlarının sistematik bir çerçevede bir araya getirilmesine işaret etmektedir. Bu nedenle kuramsal bütünlük, doğrudan Câbirî tarafından değil, tarafımızca yapılmıştır. Adalet konusunu İşlam tarihi, felsefe ve bilim üzerinden sistematik biçimde ele alması ve modern adalet kuramlarıyla karşılaştırmaya imkân sunması nedeniyle bu tercih edilmiştir. Tez metninde felsefi literatürdeki yaygınlıęđ nedeniyle “kuram”, tez bařlıęđında ise literatürdeki yaygın kullanım nedeniyle “teori” kavramı tercih edilmiştir.

Câbirî'nin eserlerinde çoklu yöntem kullanması nedeniyle bir karmaşa oluşmaktadır. Ona göre bu karmaşıklık vakıanın kendisinden kaynaklı bir durumdur. Fakat bu durum eserlerinde kullanılan yöntemsel araçların tespit edilmesinde bizi sınırlamıştır. Onun kullandđđ kaynak eserleri ve düşünürleri açıkça belirterek ilerlememesi, metinlerindeki söylemin derinlikle anlaşılabilmesini zorlaştırmaktadır. Benzer şekilde farklı metinlerde farklı kuramsal araçları kullanması da örneğin yapısalcı     leme veya söylem

analizinden hangisinin kullanılmasının uygun olacağı noktasında tereddütler doğurmaktadır. Dolayısıyla kullanılan farklı kuramsal araçlar tüm metinlerde istenilen verimliliği karşılamamıştır. Arapça eserlerin çevirileri tarafımızca yapılmış olmakla birlikte, farklı kaynaklardan yapılan kontrollerle ve genel felsefi sistemiyle taşıdığı uyumla teyit edilmeye çalışılmıştır.

İslam düşüncesinde özellikle de fıkıh geleneğinde benimsenen meseleciliğin (kazuistik yöntem) aksine, Câbirî metodik bir bütünlük ortaya koymaktadır. Çalışmada bireyin doğası gibi bireysel adalet konuları kapsam dışında tutulmuş, toplumsal düzlemdeki adalet ele alınmıştır. Tezdeki zorluklardan biri, Câbirî ve diğer düşünürlerin İbn Haldûn'a dair farklı yorumlarıdır. Bu nedenle kapsamlı bir İbn Haldûn incelemesi yapılmış, ancak ulaşılan sonuçların nihai olmadığı vurgulanmıştır. Câbirî, İbn Haldûn ve İbn Rüşd'ün fikirlerini birleştirerek adalet konusunu ele almaktadır. Onun asıl amacı, tarihsel olayların kendisinden ziyade, bu olaylara getirilen farklı okumaları inceleyerek nesnel-tümel ilkelere ulaşmaktır. Ebu Rabi'nin de belirttiği gibi onun İAA, İslami evrenselcilikten uzaklaşma ve Arap kültürüne yaklaşma eğilimi taşımaktadır. Fârâbî'nin önerdiği evrensel aklı, Fars kültürü eleştirisi üzerinden ötelemektedir. İslam kültürünü Araplık bağlamında okuma eğilimine rağmen İslam'ın kuruluş devri ile modern Arap düşüncesi arasında adalet kuramında da gösterdiğimiz şekilde bağlantılar kurabilmeyi başarmıştır.⁷

İsimlendirmelerde Türkçe akademik literatürde yerleşik ve yaygın kullanımlar esas alınmıştır. Bu çerçevede Platon için yerleşik karşılık olan 'Eflâtun'u tercih ettik. Galen ismi Türkçe literatürde bu şekliyle yaygın olduğundan Calinus yerine 'Galen' kullanılmıştır.

Tez yöntem olarak kuramsal bir çalışmadır. Fakat tez, Câbirî'nin tarihsel ve toplumsal sorunlara ilişkin analizleri üzerinden adalet kavramını somut toplumsal bağlamları dikkate alarak okur. İbn Sina karşıtı Meşşâî gelenek/Endülüslüler adalet kuramını sınırlar. İnceleme kapsamı toplumsal, siyasal ve iktisadi alanlara yayılmış, İASA bağlamındaki tarihsel nitelikli adalet incelemesi kapsamdan çıkarılmıştır. Adalet bireysel değil toplumsal boyutta incelenir. Tez savunusuna göre Câbirî'de adalet, özgür yurttaş doktriner ilkesini mümkün kılan toplumsal koşulları gösterir.

⁷ İbrahim M. Ebu Rabi', *Çağdaş Arap Düşüncesi: 1967 Sonrası Arap Entelektüel Tarihi Araştırmaları*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul: Anka, 2005, 362, 367.

Tezde Arapça eser adlarının yazımında İSAM sisteminden dönüştürdüğümüz bir yapıyı esas aldık. Okunabilirliği artırmak amacıyla harf altı transliterasyon işaretlerini kullanmadık. Uzun ünlüleri harf üstü işaretlerle gösterdik.

Araştırmanın Yapısı

Tezimiz, ilki kaynak filozofların adalet görüşlerini, diğer üçü adaletin toplumsal, iktisadî ve siyasi yönlerini içeren dört bölümden oluşmaktadır. Bölümleri, *ne anlatıldığı*, bunun *hangi tema üzerinden gerçekleştirildiği* ve *neye ulaşılacak istendiği* hususları üzerinden şöyle özetleyebiliriz: Birinci bölümde, Câbirî'nin adalet anlayışını şekillendiren eski Yunan ve Roma düşünce mirasının taşıyıcısı filozoflar olan Eflatun, Aristoteles ve Galen'in (Calinus) adalet görüşleri ve temel kavramları ele alınmaktadır. Bu filozofların adalet görüşleri, Eflatun'da temel toplumsal ilke, Aristoteles'te itidal Galende ise doğru terkip üzerinden işlenmiştir. Bu üç filozofun adalet görüşlerinden yapılan seçkiye dayanan tarihsel felsefi okuma ile kurucu ilke olarak mutedil doğru terkip oluşturmak amaçlanmıştır. İkinci bölümde, toplumsal kaynaşmanın oluşmasında adaletin yeri ve asabiyet teorisiyle bağlantısı ele alınmıştır. Bu konu maişet çabası temelindeki asabiyet adalet diyalektiği üzerinden ele alınmıştır. Bu bölümde toplumsallığın temelinin yaşama iradesi olduğu, bunun asabiyet adalet diyalektiğinde geliştiği, üretim ilişkileriyle iktidar mücadelelerinin yönünü tayin ettiği temellendirilmiştir. Üçüncü bölümde rant-savaş iktisadî ile üretim-emek iktisadî anlayışları diyalektik bir ilişkide ele alınmıştır. Bu kavramlar, toplumların yükseliş ve çöküş dinamiğinin bir ifadesi olan asabiyet döngüsünü üzerinden, maişet eşliğinde adalet kuramının konusu kılınmıştır. Bu bölümde iktisadî eşitsizliğin siyasi ve toplumsal sorunlara neden olduğu ispatlanmaya çalışılmış, adaletin hem *hakça bölüşümü* hem de toplumların sürekliliğini sağlayan temel bir ilke olduğu ifade edilmiştir. Dördüncü bölümde, Câbirî'nin adalet anlayışı toplumsal sözleşme fikri ile asabiyet kavramı arasında kurulan ilişki bağlamında ele alınmıştır. Bu konu asabiyetin siyasi yönü yani kurucu-yıkıcı asabiyet ile adalet arasındaki diyalektik ilişki üzerinden incelenmiştir. Bu bölümde, siyasi düzenin adaletli olmasının içerdiği ahlaki karakter sayesinde toplumun varlığının sürekliliğinin sağlandığı ve siyasi asabiyetin, devlet aşamasında adaletle dengelenmediği takdirde bölünmeye ve tahakküme yol açacağı anlatılmak istenmiştir.

Tezin Bulguları, Sonuçları ve Tartışma Başlıkları

Câbirî’de adalet asabiyetle diyalektik ilişki içerisinde. Bu ilişki bir modele dönüştürülebilir. Bu model onun sistemini de değerlendiren bir kapsamlılığa erişebilir. Adalet, itaatle hak ödev diyalektiğindedir. Onun kuramı eşit yurttaşlık, insan hakları ve özgürlük-sorumluluk dengesi temelinde insanı özne kılan bir tasarım taşır. Onda adalet, bireyler arası ilişkilerden başlayarak genişleyen bir kapsam ile Fârâbî ufku üzerinden küresel düzeye uzanan çok katmanlı yapıdadır. Adaletin tek formu demokrasi değildir. Siyasal özne olan özgür yurttaş, Eflatun ufku gibi aristokratik düzenle uyum gösterebilir. Tezimiz erdemli toplum hedefini, Fârâbî gibi metafizik-ontolojik sistem üzerinden değil adalet ilkelerinin temelindeki toplumsal dönüşüm üzerinden tasarlar. Tez, adalet kuramının epistemolojik ve ontolojik kabuller temelinde sistemlilik kazanacağını savunur. Adalet toplumsal yapıdaki ahenkli terkip olarak tanımlanabilir. Galen temelli toplumsal tıp anlayışı, adaleti sağlık olarak betimler. Adaletin ortası olmadığı gibi aşırı noktaları da yoktur. Dolayısıyla itidal yerine terkip kavramı onun nitelendirilmesinde daha uygundur. Tez çağdaş İslam düşüncesinin toplumsal sorunları tahlil etme ve çözüm üretme kapasitesi olduğunu göstermektedir. Tezimiz iktisadın ve fakirlikle mücadelenin sadece iktisad ilmine ve iktisatçılara bırakılamayacak kadar önemli olduğunu, İslam felsefesinin de bu alana katkılar sunabileceğini gösterir. Tezimiz Avrupa-merkezcilik hatasına düşülmeden, İslam kültüründen beslenen milli bir modernleşmenin mümkün olduğunu gösterir.

Tezimizdeki modelde insanın konumu tartışılmaya açık bir pozisyon arz eder. İnsan siyasal bir özne midir yoksa toplumsal yapının şekillendirdiği bir unsur mudur? Kuramın siyasi liberalizm ile iktisadi sosyalizmi uzlaştırma çabasının gerçekçiliği tartışılabilir. Ayrıca Câbirî’nin aydın savunusu ve seçkincilik eleştirisinin doğurduğu gerilim de farklı değerlendirmelere konu olabilecektir. Kuramın normatif ve açıklayıcı olması durumu da gerginlik oluşturmaktadır. Câbirî’nin kalam ekolünün özellikle de Mu’tezile’nin adalet tasavvurunu felsefi metotla sunumu da bir gerilim oluşturmaktadır. Yani Mu’tezile’nin insanı, fiillerinin yaratıcısı gören yaklaşımının Câbirî adalet kuramını gölgelemesi söz konusu olabilecektir. Oysa Maturidi’nin insanla birlikte Allah’ı da çift fail yaklaşımında bütünleştirmesi, Câbirî adalet kuramının kutuplu, diyalektik yapısına daha uyumludur. Maturidi yaklaşımı Câbirî sisteminde kayıp gözükmemektedir. Modelin kuramdan ayrıldığı noktalardan biri de budur. Diğer ayrıldığı hususlar ise İbn Sina karşıtı Meşşâî gelenek/Endülüslüler felsefi çizgisi ve Mağrip Arap

ulusçuluğu çerçevesidir. Câbirî'nin "manevi kabile" kavramı üzerinden mezhep ve soy olgularını aynı temelde okuması, kelam okulunun din-siyaset ilişkisi içindeki konumuna dair farklı değerlendirmelerin yapılmasına imkân tanımaktadır.

Câbirî'de adalet, geçmişe bırakılan anı veya ütopyalara ertelenen bir ideal değildir. O, bugünün toplumsal gerçekliğinde tefekkür edilerek ulaşılan bir perspektiftir. Onda adalet, bilmenin, yönetmenin, yöntemin ve erdemin hem yolunu açan araç hem de ulaşılmak istenen amaçtır.

 aba bizden başarı Allah'tandır.



1. BÖLÜM: KURAMIN DAYANDIĞI FİLOZOFLAR

Bu bölümde Câbirî'nin adalet kuramının oluşmasında etkili olan arka plana ışık tutacağız. Onun felsefesini inşa ederken müracaat ettiği kaynak düşünürlere ve onların adaletle ilgili fikirlerine odaklanacağız. Câbirî, adalet kavramını eski Yunan düşüncesi, klasik İslam felsefesi ve modern felsefe dönemi olarak üç farklı düzeyde ele almaktadır. Biz de incelememizde bu kronolojik işleyişe göre hareket edeceğiz. Antik dönemde Eflatun, Aristoteles ve Galen olarak üç filozofun adalet görüşlerini ortaya koyacağız. İslam felsefesi bağlamında Fârâbî erdemli şehir kuramına atıf düzeyinde değineceğiz. Modern düşünürlere ve yaklaşımlarına ise ilgili bölüm sonlarında yer vermeyi uygun bulduk.

1.1. Eflatun Adalet Kuramı

Eflatun'un adalet kuramını ortaya koyarken diğer kaynaklardan önce Câbirî'ye odaklanmanın, konu için uygun bir çerçeve sunabileceğini ve sabit bir omurga tesis edeceğini düşünmekteyiz. Zira o tarihsel temelleri olan bir adalet kuramı tesis etmiştir. Tarihsel arka plan incelemesi ile hem onun kuramının temellerini ortaya koyacak hem de modern görünümünün anlam ve yönelimini netleştireceğiz. Onun eserlerini diyalog yöntemiyle yazması anlaşılmasını güçleştirmektedir. İkinci bir sorun ise onun akılcı veya mistik olarak görülmesi hususudur. Bu ve benzeri sorunlara adalet kuramına etkisini oranında yer vereceğiz.

1.1.1. Câbirî'nin Politeia (Cumhuriyet-Devlet) Okuması

Câbirî, Eflatun'un ahlak sistemini açıklamadan önce, onu etkileyen Sokrates öncesi düşünce geleneğini ele alır. *Hipokrat, Sofistler ve Sokrates*, Eflatun'un beslendiği kaynaklardır. *Hipokrat*, insan bedenini toprak, su, hava, ateş olarak dört unsur ve bunlara bağlı kuruluk, nemlilik, soğukluk, sıcaklık olarak dört nitelik üzerinden açıklar. Bu unsurların karışımı ile dört vücut sıvısı (kan, balgam, sarı safra, siyah safra) ve bu sıvıların etkisiyle karakter ve davranışlar ortaya çıkar. Câbirî'ye göre Hipokrat tabiatçı okula dâhil olmakla birlikte, monist açıklamaya dayanmaz ve *çok unsurlu ve dengeli bir sistem* yaklaşımına sahiptir. Sofistler, her türlü değerın insana göre değiştiğini savunmakla evrensel sabiteleri reddetmişlerdir. Güzel-çirkin, doğru-yanlış gibi kavramların göreceli olduğunu öne sürerek ahlakı insanın başarısı ve çıkarına dayandırırılar. Câbirî'ye göre bu yaklaşım, eski kültürü sarsmış ve bilginin önemini artırmıştır. Bu çerçevede Câbirî,

Sokrat öncesi dönemin ahlak anlayışının *dinden bireye, efsaneden akla, görecelilikten evrensel değerlere* geçiş sürecini temsil ettiğini ifade etmektedir. Sokrates bakışını, bireyin kendi içindeki hakikati bulmasına yardımcı olan *doğurtma (maieutik)* yöntemiyle temellendirir. Sokrates, Sofistlerden yöntem bakımından ayrılır. O, sofistlerin iknaya dayalı hitabeti yerine, hakikate yönelen diyalog yöntemini kullanır. Sabit ahlaki hakikatlerin varlığını savunur ve kendini bil ilkesiyle insanın fitraten iyiye meyilli olduğunu savunur. Kötülük, bilgisizlikten yani cehaletten kaynaklanır. Bilgi erdemdir anlayışıyla hareket edip bilgiye ulaşan birey iyiliği seçecek, bu da onu kalıcı mutluluğa ulaştıracaktır.⁸

Eflatun, erdemli şehir tasarımı bu dünya gerçekliğinde uygulanabilir olmasını hedeflememiştir. Eserin sonunda Eflatun, *şairler, sanat ve taklit* gibi konularla *nefsin ölümsüzlüğünü* tartışır. Câbirî'ye göre, bu sonuç Yunan mitolojisinin de etkisiyle *iyilik ve kötülüklerin ahirette karşılık bulacağı* fikrini güçlendirmektedir. Sonuç olarak, Câbirî, Eflatun'un siyaset kuramının idealar öğretisine dayandığını, ancak bu ideal düzenin dünyada gerçekleşemeyeceğini belirtir. Öğrencisi Aristoteles ise ondan farklı bir sistem geliştirmiştir.⁹

⁸ Muhammed Âbid Câbirî, *Arap Ahlaki Akli: Arap Kültüründeki Değer Düzenlerine Yönelik Çözümleyici Eleştirel Bir Çalışma*, çev. Muhammed Çelik, 2. Baskı, İstanbul: Mana, 2016, 323-328. Muhammed Âbid Câbirî, *el-'Aklu'l-Ahlâkiyyu'l-'Arabî, Dirasetün Tahliyyetün Nakdiyyetün li-Nizam'il-Kiyemi fi's-Sekafet'il-'Arabiyye*, 1. Baskı, Beyrut: Merkezu Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 2001, 257-260.

⁹ Câbirî, *Arap Ahlaki Akli*, 328-336; Câbirî, *el-'Aklu'l-Ahlâkiyyu'l-'Arabî*, 257-161.

Câbirî, Politeia kitabının Arapçaya *Kitâbü's-Siyâse* olarak çevrildiğini ve temel amacının *insanın şehirde mutluluğunun nasıl sağlanacağı* olduğunu vurgular. Eflatun, Sokrates'in izinden giderek *idealar* kuramını geliştirir. Ona göre hakikat, *duyular âlemi* ve *makûlât âlemi (görünürler ve idealar)* olarak ikiye ayrılır. Ahlaki kavramların, tıpkı doğadaki nesneler gibi, asıl halleri idealar âleminde bulunur. *İyi şey* hem duyular hem de idealar âleminde en üst değer olup, *Tanrı* da en yüce iyilikle özdeşleşir. Bu bağlamda *yükselen diyalektik* duyulardan ideaya çıkışı, *inen diyalektik* ise kavramdan maddeye inışı temsil eder. Câbirî, bu sistemde insandaki ruh-beden ikiliğine dikkat çeker: Eğer beden hazlara yöneliyorsa, ruh kendi başına erdeme nasıl ulaşacaktır? Bu sorunun yanıtını Eflatun'un *kendini bil* ilkesiyle verdiğini belirtir. Eflatun'a göre insan ruhu, *akıl, öfke* ve *arzu* güçlerinden oluşmaktadır. Bu güçlerden her biri ölçülü olduğunda bir *erdem* ile uyumlu hale gelir. Arzu gücü *iffet* erdemiyle, öfke gücü *cesaret* erdemiyle akıl gücü *hikmet* erdemiyle uyumlu olabilir. *Bu üç güç arasında denge kurulduğunda ise adalet doğar*. Akıl insana hakim olduğunda *ilim* cehaleti yenmekte, arzu ve öfkenin aşırılığını kontrol ederek kişide adaleti sağlamaktadır. Câbirî, Eflatun'da mutluluğun sadece bilgiyle değil, *hazlarla* da ilişkilendirildiğini belirtir. Ancak tüm hazlar değil, yalnızca *gerçek hazlar* değerlidir. Eflatun'un *Politeia* (Cumhuriyet) adlı eserinde adalet hem bireysel hem toplumsal yönüyle işlenmiştir. İnsanların doğal ve toplumsal ihtiyaçlarını tek başlarına karşılayamaması nedeniyle bir *iş bölümü* zorunludur. *Adalet, bireyin kendine uygun işi yapmasıdır*. Devlet üç sınıfa ayrılır: *Yöneticiler (hikmet)*, *koruyucular (cesaret)*, *çiftçiler-zanaatkârlar (ölçülülük)*. Bu erdemler birlikte bulunduğu *adalet* ortaya çıkar. Câbirî, Politeia'nın insanı şehirde mutlu etme amacını taşıdığını ve Eflatun'un mutluluğu ideal düzenle özdeşleştirdiğini vurgular. Eğitim ve siyaset alanları ahlaki kapsama bağlanır. Eğitilmiş kişilerden oluşan koruyucular ise devletin güvenliğini sağlarlar. Beşinci bölümde Eflatun, *kadın, mülkiyet ve aile* meselelerini tartışır. Kadın ve mallarda ortaklık, insanlar arası çatışmaları

1.1.1.1. Eflatun'da Adaletin Nitelikleri

Câbirî Eflatun'da adaletin bilişsel nitelikte bir erdem vasfını taşıyıp taşımadığı tartışılmaktadır. Eflatun'un iki eserinde iki adalet tanımı bulunmaktadır. İlk *Devlet* eserindeki adalet tanımını verelim: Herkesin kendi üzerine düşeni yapması ve kendi payına sahip olmasıdır.¹⁰ Eflatun'un *Yasalar* isimli kitabındaki adalet tanımı ise şu şekildedir:

“İster haksızlığa yol açsın ister açmasın öfkenin, korkunun, hazzın, acının, kıskançlıkların ve tutkunun ruhtaki egemenliğine genelde “adaletsizlik” diyorum. ...Ruhlara egemen olup çekidüzen veriyorsa... Bu şekilde yapılan hareket ve insanda bu ilkeye boyun eğen ögenin “adil” olduğunu ve tüm insan yaşamı için en iyi şey olduğunu söylemeliyiz.”¹¹

Bu tanımda dikkat çeken hususların ilki, onun ilk önce adaletsizliği tanımlamakla işe başlamasıdır. Bunun iki anlamı olduğunu değerlendirebiliriz. İlk anlamı, “eşyada aslolan serbestliktir” mecelle kaidesinde olduğu gibi, eylemlerdeki zulümlerin betimlenmesi üzerinden adalet tanımlanmaktadır. İkinci anlamı ise eylemlerin, yoksunluk ve fazlalık olarak iki aşırı uca yönelebileceği ve adaletsizlik olarak tanımlanan bu iki aşırı noktanın aynı zamanda haksızlık olarak da nitelendirildiğidir. Dolayısıyla bu tanımlamada adaletin, selbî/olumsuzlamacı bir yöntemle tanımlanmış olduğu görülmektedir. Tanımda dikkati çeken bir diğer husus ise Eflatun'un maddi olmayan, soyut bir ruh kuramını kendisine temel edinmesidir. Zira Eflatun, ruhu, beden maddiliğinden tümüyle kopuk idealar âlemine ait bir gerçeklik olarak tasavvur etmektedir.

Eflatun'un İdealar kuramı, adalet kuramının da ana çerçevesini çizmektedir. Karasar bu bağlantı noktalarını belirtmektedir. Sisteminde adalete merkezî bir önem veren Eflatun için devlet aynı zamanda adalet demektir. Eflatun'a göre ideal yönetim, demokrasi ile monarşi, otorite ile özgürlük arasındaki dengeyi sağlayan “orta” bir yönetim biçimidir. Eflatun'a göre toplumdaki sınıfsal yapı ve katı iş bölümü, insanların uzlaşısından değil, doğanın bazıları yönetmeye, bazıları ise itaat etmeye uygun yaratmasından kaynaklanır. Eflatun'a göre idealar âleminin en yüce gerçekliği olan *iyi ideası*, varlığın

önlemek için önerilir. Başkanın nitelikleri konusu ise altıncı ve yedinci bölümlerde işlenir. Akıl gücünün ruh üzerindeki egemenliği gibi, bilgeliğe sahip *filozoflar* da devleti yönetmelidir. Sekizinci bölümde *bozuk yönetimler* incelenir: *Timokrasi, oligarşi, demokrasi ve otoriterlik*. Bunlar erdemli şehirden sapmalardır.

¹⁰ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimgöz, 32. Basım, İstanbul: İş Bankası, 2017, 433.

¹¹ Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna, Saffet Babür, 3. Baskı, İstanbul: Kalcı, 2007, 863.e, 864.a.

ilkesi, ölçü ve denge unsuru, uyum ve yetkinlik kaynağıdır. Adalet, bu iyi ideasının devlet düzenine yansması olup, aynı zamanda bir sözleşme niteliği taşır. Bu sözleşmeye göre yönetim süreci tek taraflı değil, karşılıklı ilişkinin olduğu bir süreçtir. Eflatun'da filozoflar devlette düzen ve uyumu sağlayacaktır. Karasar, bu anlayışın halkı edilgenleştirdiğini, adaleti bireylerde değil devlette aranır hale geldiğini savunur. Karasan, Eflatun'un amacının yaratılıştan olan mizacı bilmek olduğunu söylemektedir.¹² Eflatun'a göre herkese hak ettiği payı sunan orantılı eşitlik düzenin temelidir. Eflatun'a göre ölçü ve oran bir ilke olarak taraflar arasındaki dengeyi sağlar. Aritmetik ve geometrik oran sırasıyla niceliksel ve niteliksel şeylerde dengeli olmayı ifade eder.¹³ Eflatun'a göre adalet hem ruhun hem de toplumun uyumlu işleyişidir. Ruhta ve şehirde adalet birbiriyle örtüşür.¹⁴

1.2. Aristoteles'in Adalet Kuramı

Aristoteles'te adalet, Câbirî'nin de katıldığı gibi insanın kendi başına gerçekleştirebileceği bir olgu değil bilakis ötekiyle/diğerleriyle ilişkide ortaya çıkan bir etkinliktir. Bu anlamın bir devamı olarak kişinin kendisine yönelik adaletsizliği değil eziyeti söz konusu olabilir. Onda adalet bir erdem olarak, dostluk kavramıyla özdeşdir. Aristoteles'te adalet, temel vasıf ve inceleme kapsamı olarak toplumsal bir erdemdir. Aristoteles'in ahlak eseri olan Nikomakhos'a Etik (N.E.), Arap Ahlaki Akli eserinde Câbirî tarafından özlü bir şekilde değerlendirilmiş ve temel alınmıştır. Aristoteles'in N.E. kitabının altıncı bölümü adaletten, yedinci ve sekizinci bölümleri ise dostluktan bahsetmektedir.

1.2.1. Câbirî'nin "Nikomakhos'a Etik" Okuması

Aristoteles, ilimleri kuramsal ve pratik ilimler olarak ayırmakta ve ahlak ile siyaseti pratik ilimler içerisinde incelemektedir. Tümevarım yöntemini kullanarak siyaset ilminde şehrin idaresi konusunu, ahlak ilminde ise nefsin idaresi konusunu incelemektedir.¹⁵ Tezimizi toplumsal alan ile sınırladığımızdan toplumsal ahlak bağlamındaki fikirlerine temas etmekle yetineceğiz.

¹² Mehmet Karasan, *Eflatun'un Devlet Görüşü*, İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1964, 10, 16, 23, 41, 57, 72, 141-142.

¹³ Francis Mc Donalds Conford, *Platon'un Kozmolojisi, Timaios Çevirisi ve Açıklaması*, çev. Özgüç Orhan, İstanbul: al-Baraka, 2022, 82, 277.

¹⁴ Anthony Kenny, *Antik Felsefe-1: Batı Felsefesinin Yeni tarihi*, çev. Serdar Uslu, İstanbul: Küre, 2017, 296-297.

¹⁵ Câbirî, *Arap Ahlaki Akli*, 328-336; Câbirî, *el-'Aklul-Ahlâkiyyu'l-'Arabî*, 260-266.

Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* isimli kitabını Câbirî, on dört sayfalık bir değerlendirmeye özetlemekte ve kitabın genel düzeni ve konularıyla ilgili bilgiler sunmaktadır.¹⁶ Câbirî, kitabın on bölümünü özetlemekle birlikte tümü üzerindeki değerlendirmesini bölümler hâlinde yapmak yerine aşağıda belirttiğimiz gibi üç başlık üzerinden gerçekleştirmektedir: İlki, Aristoteles'in ahlak incelemesinin temelde insanın bu dünyada elde edeceği bir gaye olarak mutluluk üzerine olduğudur. İkincisi, mutluluğun elde edilme yolu ve konusu olarak erdem ve rezîletlerin mahiyetidir. Üçüncüsü ise Aristoteles'in bakışına göre en yüce mutluluğun ne olduğu meselesidir.¹⁷ Câbirî'nin Aristoteles ahlakını tasnif yönteminin, üç maddenin de gösterdiği şekliyle adalet kavramıyla ilişkisi bulunmaktadır. Şöyle ki ilk madde, adaletin bu dünyada gerçekleştirilmesini sağlamaya dönük bir zemini de ifade etmektedir. İkinci madde, adaletin bir erdem olarak mutluluğu yani dostluğu sağlamaya dönük bir köprü olduğunu vurgulamaktadır. Üçüncüsü ise kesintisiz akli bir mutluluk vurgusuyla zulmün sonluluğunu ve adaletin akli yaşam formundaki gibi dünyaya aşkın yönünü hatırlatmaktadır. Aristoteles, her insanın hayatta ana gayesi olarak iyiye ulaşmak isteyeceğini düşünür. Fakat bu iyi durumuna ait değerlendirmeleri farklılık göstermektedir. Aristoteles, iyi olarak nitelendirilen ilkeleri *kendinden dolayı iyi ve kendisi vasıtasıyla ulaşılabilecek iyi şeklinde* iki kısma ayırmaktadır. Aristoteles, bizatihi kendisi iyi olanı daha üstün tutmaktadır. Ona göre mutluluğun kendi kendine yeter niteliği, tek başına kalmayı değil toplumla birlikte olmayı içermektedir. Aristoteles, insanın mutluluğunun biçimini, onun doğasının medeni bir varlık olmasıyla temellendirmektedir. Toplum içerisindeki iş bölümünün gereği olarak üstlendiği görevi, insanın mutluluğunu mükemmelleştirmektedir. Eflatun, insanın mutluluğu ile ruhun güçleri arasında bağlantı kurmaktadır. Oysa Aristoteles, insanın diğer canlılarla ortak ve farklı olduğu yönleri göz önüne alarak bir mutluluk temellendirmesi yapmaktadır. İnsan, bitkilerle büyüme ve beslenme gücü üzerinden ortaklık taşır. İnsan hayvanlarla ise beslenme ve büyümeye ilaveten duyu güçleri üzerinden ortaktır. Düşünen ve konuşan özelliğiyle ise bitki ve hayvanlardan farklılaşır. Mutluluk, ancak düşünen varlık olan insanda gerçek ve tam bir nitelik taşımaktadır. Aristoteles, mutluluğun akılla ilişkisi ve bunun devamlılığını irdelerken meseleyi mutluluğun hayat ve ölümle ilişkisine

¹⁶ Câbirî, *el-'Aklü'l-Ahlâkiyyu'l-'Arabî*, 266-280; Câbirî, *Arap Ahlaki Akli*, 339-354.

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Zeki Özcan, İstanbul: Bursa: Sentez, 2019, İçindekiler bölümü.

¹⁷ Câbirî, *Arap Ahlaki Akli*, Câbirî, 328-336; *el-'Aklü'l-Ahlâkiyyu'l-'Arabî*, 260-266.

getirmektedir. Mutluluk özü erdemler ve tamamlayıcısı dış iyiler olan iki katmandan oluşur. Erdemli olma hâli insanın ruhuyla ilgili bir durum iken dış iyiler sağlık, dostluk ve maddi imkanlarla ilişkilidir.¹⁸

Aristoteles, erdemin tanımı ve sınırları meselesinde merkezî bir kavram olarak Eflatun'un *Devlet* eserinde gördüğümüz orta yol (vasat) terimini yöntemsel ilke düzeyine çıkarmaktadır. İnsanların eylemlilikleri (etkinlikleri/özne olmaklığı) ve etkilenimleri (edilgenliği/nesne olmaklığı), bağlı oldukları şeylere ve olgulara göre azalma ve artma eğilimi göstermektedirler. İnsan, eylemleri ve etkilenimleri aşırılık taşıdığında yerilirken aşırılıklardan uzak olduğunda ise övülür. Dolayısıyla erdemlerin, iki aşırı uç olan yoksunluk ve fazlalık ifade eden aşırılıklardan uzak olması gerekmektedir. Bu, Aristoteles'te orta anlamına karşılık gelmektedir. Galen'in de farklı bir bağlamla birlikte bu kavramı kullanmaya devam ettiğini görmekteyiz. Aristoteles, orta kavramına ilişkin *kavramsal orta ve bize göre orta* olarak ikili bir ayrım yapmaktadır. İlki, insanın, dışındaki sabit ve genel bir ölçüye uymasından temellenmektedir. Örneğin, iki aşırı uçtan eşit derecede uzak olmak bu türden bir nitelik göstermektedir. İkincisi ise insandan insana değişebilecek durumların genel ve sabit bir ölçüye imkân vermeyeceği gerçeğine dayanmaktadır.¹⁹

Eylemlerde bir orta ve iki aşırı hâl olması, erdemli olanı gerçekleştirmenin, rezîletleri gerçekleştirmekten zor olduğunu göstermektedir. Pisagor'a müracaatla Câbirî bunu şöyle açıklamaktadır: Korkaklığın ve düşüncesizliğin aşırı uçlarını sonsuza kadar arttırmak mümkündür. Orta hâlin seçeneklerinin çok sınırlı olması onları elde etmeyi de

¹⁸ Câbirî, *el-'Aklü'l-Ahlâkiyyu'l-'Arabî*, 266-280; Câbirî, *Arap Ahlaki Akli*, 339-354.

İnsan ruhu düşünen ve düşünmeyen kısımlara ayrılmakta ve ilkinin ikincisini yönetme hakkı bulunmaktadır. Bu iki kısım arasındaki ilişkide adalet kuralları işlemektedir. Düşünen kısımdan, “düşünsel erdemler”; düşünmeyen kısımdan da “ahlaki erdemler” yani karakter erdemleri kaynaklanmaktadır. Düşünsel erdemlerin kazanılması için eğitime, ahlaki erdemlerin kazanılması için alışkanlıklara ihtiyaç duyulmaktadır. Doğamızın ahlaki değişime imkân vermesi ölçüsünde onları kabul eder, geliştirir ve alışkanlıklarla tamamlarız. Doğamız eğer ahlaki değişim sürecine açık olmazsa bu değişimi gerçekleştiremezdik. Fakat Galen ahlakında inceleyeceğimiz gibi bu değişimin alanları, miktarı, kolaylığı ve zorluğu tartışılmaktadır. Bkz. Aristoteles, *NE*, 1138.b.

¹⁹ Câbirî, *el-'Aklü'l-Ahlâkiyyu'l-'Arabî*, 266-280; Câbirî, *Arap Ahlaki Akli*, 339-354.

Örneğin, yemek miktarı ve ilaçtaki ölçü kişilerin farklı durumlarına göre belirlenmektedir. Bu kişisel durumların yanında teknik ve sanatlarla ilişkin olarak da benzer bir farklılık söz konusudur. Örneğin, tıp ilminin, tiyatro, sinema ve süsleme sanatlarının kendilerine özgü durumları olduğu gibi bu durumlarla temellenen farklı ortaları söz konusudur. Câbirî, bu iki kavramsal analizini bir sonuca ve ilkeye tamamlamaktadır. Ona göre Aristoteles ahlakında erdem, mutlaka bir tarafında aşırılık diğer tarafında yoksunluk bulunan ve yerilen iki aşırı uç hâl arasında bulunacaktır. Dolayısıyla Câbirî'ndeki erdemi, bir şeyin gereken ölçü, gereken zaman ve gereken yol ile yapılması olarak tanımlamaktadır. Sabit ve görelî orta kavramı ilerde göreceğimiz üzere dağıtıcı ve denkleştirici adalet ayrımında da etkilerini göstermektedir.

zorlaştırmaktadır. Erdemin bir hâli rezîletin ise bin hali bulunmaktadır. Çok fazla çeşidi olan kötülüklerin yapılması kolaylaşırken az çeşidi olan iyiliklerin yapılması zorlaşır. Câbirî, erdemlerin iki aşırılığın ortası olması ilkesinin nesnelliğini irdelemektedir. Acaba bu ilke tüm erdemler ve tüm rezîletler için geçerli midir? İhanet, hırsızlık, katillik gibi ortası olmayan kötülükler bulunmaktadır. Bazı eylemler için fazlalık ve eksiklik bulunmadığı gibi, benzer şekilde orta olan bazı şeyler için de bir fazlalık ve yoksunluk hâlleri bulunmaz. Bazı orta olanlar bir taraf ve gayedirler. Câbirî, Aristoteles ahlakının resmini çizmeye çalışırken tutarlılığı bozan hususları da dile getirmektedir. Aristoteles ahlakında asıl aşırılık, erdem ve rezîlet arasında kurulmaktadır. Fakat Câbirî'ye göre asıl büyük zıtlık, iki aşırı hâl arasında olan zıtlıktır. Örneğin, cesaret erdemi, bir yoksunluk hâli olan korkaklık ile bir aşırılık hâli olan gözü karalık arasında bulunmaktadır. Fakat korkaklık ile düşüncesizlik arasındaki zıtlık her ikisinin cesaretle olan zıtlığından daha büyüktür. Câbirî'nin bu ifadelerini, orta kavramı yerine terkip kavramını koymaya dönük bir temellendirme olarak görebiliriz.²⁰

Câbirî, nesnesi soyut külliler için akletme, nesnesi somut değişenler için ise kafa yorma (teemmül) kavramını kullanmaktadır. Aristoteles, bilinçli tercih/teemmül ifadesini ahlak ve siyaset alanında öne çıkarır. Felsefi mutluluk, sahibinden ayrılmayan ve süreklilik taşıyan bir niteliktedir. Oysa duyusal mutluluk, kesintili ve süresizdir. Bu dünya mutluluğunun gerçekleşebilmesi için yaşamsal zorunlu ihtiyaçların eksiklik ve israfa düşülmeden giderilmesi gerekmektedir. Aristoteles'e göre mutluluk, soyut değil, belirli türden etkinliklerin sürekli yapılması sonucu oluşan bir haldir. Düşünme ise duyumsamaya dayalı etkinliklerden daha yücedir. Mutluluk iyi insanların bir arada yaşayıp dostluk kurmalarıyla gerçekleşir.²¹

²⁰ Câbirî, *el- 'Aklü'l-Ahlâkiyyu'l-'Arabî*, 266-280; Câbirî, *Arap Ahlaki Aklı*, 339-354.

Aristoteles'e göre eylemler gönüllü ve bilinçli tercih sonucu yapıldığında ahlaki değer taşır; zira kişi eylemin kaynağı ve belirleyicisidir. Düşünme (teemmül) ilgili araçları, arzular (heva) ise ilgili amaçları yönlendirir. Erdemler, insanın irade ve tercihleri aracılığıyla gerçekleşir. Mutluluk haz ve etkinliklerle bağlantı ve fakat kutlu, yüce bir olgudur. Duyusal haz anlık, entelektüel haz tedrici olup eylemlerle ilişkilidir. Câbirî, Arap-İslam kültüründe ahlak ilminin merkezine mutluluğu koyar ve Aristoteles'in bu ahlaki düşüncesini toplumsal bağlama taşır. İmmanuel Kant'ın özgürlük anlayışıyla paralellik gösteren bu yaklaşım, Câbirî'nin ahlak ve adalet anlayışında, gönüllü eylem, düşünme ve tercih süreçlerinin toplumsal yansımalarını ortaya koyar.

²¹ Aristoteles, *NE*, 1169.b. 30, 1170.a.15-20, 1169.b. 15-20, 1170.b. 10. Câbirî, Aristoteles'e göre aklın eylemlerinin üstün ve sürekli olduğunu söyler. Felsefi etkinlikler kesintisiz haz sağlayarak üstün bir mutluluk biçimi sunar. Tefekkür faaliyetleri, kişinin dış nesnelere bağımlılığını azaltır ve insanı aşkın boyuta taşıyarak Tanrı'ya özgü sonsuzluk vasfına yaklaşmasını sağlar. Tefekkür yaşamı, dünyadan

Aristoteles’e göre adalet, toplumun menfaatinin sağlanmasıdır. Bu politik olarak siyasal iyiye işaret eder. O, dünyadaki mutluluğun nasıl elde edileceğine odaklanan bir inceleme içerisindedir. Erdemin bilgisinin yanı sıra onun uygulanmasının da mutluluk için zorunlu olduğunu vurgulamaktadır. İnsan doğası itibarıyla toplumsal bir varlık olduğundan erdemi destekleyecek ve rezîletleri yasaklayacak bir yasal düzenin inşa edilmesi gerekmektedir. Devleti idare edecek olanların görevi, erdeme dayanan yasalar (nevâmis) aracılığıyla eğitim ve alıştırma temelinde toplumu yönlendirmektir. Aristoteles, ahlak kitabının yanı sıra siyaset kitabı da yazmıştır. Fakat Câbirî’ye göre genel kanaat, bu eserin Arapçaya çevrilmediği yönündedir. Câbirî’ye göre Aristoteles, Eflatun ütopyası gibi bir şehir arayışında değildir. O, dünyada mümkün olan en iyi yönetim arayışındadır. Onda erdemliliğin ölçüsü, *N.E.* kitabında uygulamasını gösterdiği ahlaki ölçüdür. Bunun toplum içerisinde uygulanma imkânına erişmesi de siyaset ilminin görevidir. Medeni ilimlerin ilki ahlak, ikincisi ise siyasettir. Ahlak ilmi, öncelikle kişisel düzlemde, siyaset ilmi ise toplumsal düzlemde iyiyi yaygınlaştırmaya çalışır. Aristoteles, siyasal iyiliğin, toplumun menfaatinin sağlanması anlamında adalet ile özdeş olduğunu belirtmektedir. Yasaya bağlı yurttaşların özgürce eylemeleri, anayasal devletlerin özelliklerinden olup adaletin de bir gereğidir. Bu bakış, Câbirî adalet kuramına ve “özgür yurttaş” doktrinine yansımıştır. Aristoteles, Eflatun’un yönetim tasnifini benimsemektedir. Tek kişinin, azınlığın, çoğunluğun yönetimi şeklindeki üç farklı rejimin iyi ve kötü hâlleri bulunmaktadır. Topluluğun idare edilme biçimi, yurttaşlık hak ve ödevleri bağlamında devletin rejimini oluşturur. Yurttaşlar, kendi özgür iradeleri olmayan ve bu nedenle de kendi kendilerini yönetme konusunda yeterli olmayan kölelerden farklıdır. Eşit düzeyde değer gören yurttaşlar iyi hayatı yaşama talebinde ortaklaşırlar. Câbirî’nin Aristoteles ahlakına ilişkin bakışını sunduğumuz bu değerlendirmelerimizden sonra Aristoteles’in adalet görüşünü incelemeye geçebiliriz.²²

kopmadan, eylemleri ölçülü kılarak mutluluğa erme imkanı sağlar. Bkz. Câbirî, *el-’Aklü’l-Ahlâkiyyu’l-Arabî*, 266-280; Câbirî, *Arap Ahlaki Akli*, 339-354.

²² Câbirî’nin “Nikomakhos’a Etik” değerlendirmesi için ana kaynağımız, Câbirî’nin *el-’Aklü’l-Ahlâkiyyu’l-Arabî* isimli kitabının 266-280 sayfalarıdır. Ayrıca bkz. Câbirî, *Arap Ahlaki Akli*, 339-354.

1.2.1.1. Adaletin Nitelikleri

Aristoteles'te adalet rasyonel, hukuki ve hesaba dayalı olup insanlara belirli bir orantıya dayalı olarak haklarının verilmesini içermektedir. Adaleti tamamlayıcı bir kavram olan dostluk (philia) ise bir orana ve hesaba göre değil gücü yettiğinde vermektir. Kayapınar, Aristoteles'de harmonia kavramının toplumsal ve siyasal bir kavram olarak fikir ve amaç birliği anlamı içerdiğini belirtmektedir. Dolayısıyla arete/erdem, philia/philia ve harmonia/birlik kavramlarını birbirini bütünülemektedir. Latince "virtus" yani erdem kavramını da ele alan Kayapınar, onun siyasal toplumun inşası, onun üzerine temellenen siyasi düzenin oluşumu ve iktidarın temerküzünde başat rolü olduğunu kaydetmektedir. Virtus, erkeklik (yiğitlik, cesaret, cengâverlik) anlamının yanı sıra Yunan kültüründe arete'nin yüklendiği tüm anlamları içerecek şekilde anlamsal dönüşüme uğramıştır.²³

Aristoteles'e göre insanın toplumsal bir canlı olması nedeniyle mutluluk da ancak siyasal birliktelik ile mümkündür. Politik toplumda mutluluk ile adalet özdeşlik kazanırken adalet de mutluluğu amaç edinir. Yasalar, ortak yarar ile en iyilerin yararı olarak iki hedefi gözetirler. Adaletli olan yasallığa ve eşitliğe uygun olandır. Aristoteles, adaleti iki türlere ayırarak inceler: İlki olan bölüştürücü adalet, onur ve servet gibi paylaştırılabilir şeylerde geometrik orantıya göre eşitliği sağlar. İkincisi olan düzeltici adalet ise isteyerek veya istemeyerek yapılan alışveriş ve haksız fiillerde ortaya çıkar. Bu tür adalet, aritmetik eşitliğe göre kar ve zararın ortasını bulur. Bu denkleştirmelerde para araç görevi görür. Adaletli olan ve olmayan tek bir ölçüte göre değil iki ayrı ilkeye göre belirlenir. İstemeden yapılan adaletsiz/haksız eylemler için rastlantısal, bilerek yapılan haksız eylemler ise kınanan eylemlerdir.²⁴

Aristoteles'in tanımına göre adalet, kişinin ilişkilerinde adil olanı bilinçli olarak tercih edip buna göre davranmasını sağlayan bir erdemdir. Adil insan, yararları ve zararları ne kendine ne de başkasına haksızlık edecek biçimde, orantılı ve dengeli şekilde paylaştırır. Böylece hem kendi ilişkilerinde hem de başkaları arasındaki ilişkilerde eşitliği gözetir. Dolayısıyla onda adaletin, adil kişinin teemmülünde ortaya çıkan bir erdem olarak görmek mümkündür. Bu durum, Câbirî adalet kuramının perspektif düzeyi taşıyan niteliğiyle uyumluluk taşır. Aristoteles'e göre adalet, yasayla uyumlu bir erdemdir.

²³ M Akif Kayapınar, *Siyasal Düzen: Adalet ve Asabiyyetin Siyasetteki Rolü*, İstanbul: Klasik, 2022, 148-153.

²⁴ Aristoteles, *NE*, 1129.b.25-35, 1130.a, 1130.b, 1131.a1-20, 1131.a.2035, 1131.b, 1135.a, 1133.b, 1132.b, 1132.a.

Yasanın yeterli olmadığı durumda doğruluk ve genel adalet ilkesi devreye girer. Adalet ve dostluk, her ikisi de insanlar arası ilişkilerde ortaya çıkan toplumsal erdemlerdir. Adalet, “orantılı eşitlik”e dayalı olarak toplumsal-siyasal düzeni sağlar. Ona göre dostluk yurttaşlar arasındaki eşitliği ve ortaklığı güçlendirir. Aristoteles’e göre dostluk adaletle özdeş bir anlam ve tezahür taşır. Bu durum, dostluğun yaygın olduğu bir toplumda adaletsizliklerin azalmasında gözlenir. Adalet ve dostluk ancak iyilik ve erdem temeline yükseldiğinde kalıcı olabilir. Dostluğu yarar, haz ve erdeme dayalı olarak ayırır. Bu dostluk türleriyle yönetim biçimleri arasında da özdeşlik kurar. Demokratik yönetimlerde ortaklık ve eşitlik arttığından adalet de artar. Oysa tiranlık yönetimlerinde korku ve düşmanlığın artmasıyla birlikte adaletsizlik de artar.²⁵

Aristoteles’te adalet, etik ve politik bağlamda kapsamlı ve derinlikli bir incelemeye konu olmuştur. Onun adalet yaklaşımı, hayatın gerçekliğinden temellenmekte ve onu kuşatmaya dönük özellikler taşımaktadır. Aristoteles’te adalet kavramı kapsamı, bağlamı ve derinliği ile Eflatun’dan farklılık göstermektedir. Aristoteles adaleti, insanlar arası ilişkide ortaya çıkan bir erdem olarak tanımlar. Bu erdem onda, psikolojik, toplumsal, yasal bağlam içinde kullanılmaktadır. Kişiler arasında bir ilişki söz konusu olduğunda adalet biçimleri tezahür eder. Adalet gibi dostluk da dış iyi olarak değerlendirilir. Yasa koyucu, şehirde dostluğu sağlayarak adaleti tamamlamak ister. Eflatun da toplumsal mutluluğu ve insanların dostluğunu dışlamaz. Fakat o, maddi-bedensel mutluluğu daha düşük gören bir yaklaşıma sahiptir. İki filozof arasındaki farklılık, idealist ve realist varlık

²⁵ Aristoteles, *NE*, 1136.b, 1138.a, 1134.a, 1137.a, 1137.b, 1134.b, 1136.a., 1155.a.25, 1156.a, 1171.b. 30, 1155.a, 1159.b, 1160.a ve dipnotu, 1156.b, 1159.a, 1167.b. 5-15, 1168.b. 5-10, 1168.b. 30-35, 1163.b. 1162.b., 1163.a., 1161.b. 1162.a. 1156.a, 1158.b, 1157.a-b, 1158.a, 1161.a.

“İnsanlar dost olduklarında adalet ihtiyacı yoktur. Oysa adil olmakla yetinirlerse, ayrıca dostluğa da ihtiyaçları vardır.” Dostluğun bir aradalık olmasının toplumsal boyutta siyaset felsefesi açısından sonuçları, toplumun bütünlüğü anlayışı iken; bunun zıddı ise toplumun bölünmesi veya bölünmeye götürecek bir iç savaş yaşamasıdır. Demokrasiye yönelik Aristoteles’in olumlayıcı ifadeler dikkat çekicidir. Zira o, en kötü yönetim olan timokrasinin bozulmuş hâli olarak demokrasiyi tanımlamıştı. Konu ile ilgili üç vurguda bulunmak istiyoruz: 1-Eflatun’da ruhun güçleri ile kentin sınıfları arasındaki ilişkinin bir benzerini kurulmaktadır. Dostluk biçimleri ve rejim çeşitleri arasında eşleştirme yapılmaktadır. 2-Aristoteles’te tasnif şekillerinin hep üç rakamı ile olması dikkat çekici bir durumdur. Eflatun’da da rastlanılan bir durumdur. Üç nokta, iki aşırı ve bir orta kavramına işaret etmektedir. İki kişi karşılıklık bildirirken üç kişi çoğulu ifade etmektedir. 3-Bu bağlam, Câbirî etiği için kritiktir. O sultani ahlakın Perslerden Araplara geçen, baba otoritesine dayanan yanlış bir yönetim olduğunu belirtir ve bu rejimi, insanın özgürlüğüne engel olduğu için eleştirir Aristoteles’in yöneten ve yönetilen bağlamında bir ilişki kurması ve bunu dostluk çeşitleriyle anlamlandırması yaklaşımının Câbirî’de karşılığı vardır. Câbirî de “sultani ahlak” ile yöneten ve yönetilen arasında tek taraflı bir ilişkinin olmasını eleştirmektedir. Ayrıca Aristoteles’te adaletin yöneten ve yönetilen arasında dostluk gibi alışverişi/ortaklığı içeriyor olması önemli bir tespittir. Adaletin sadece mülkün korunmasına indirgenmemesi ve onun yönetilenler için de bir ortaklığı ve alışverişi içermesi Câbirî yaklaşımında bulduğumuz unsurlardır. Bkz. Câbirî, *Arap Ahlakı Aklı*, 159-323; *el-’Aklü’l-Ahlâkiyyu’l-’Arabî*, 131-257

anlayışının insan ruhuna ilişkin oluşturdıkları soyut ve somut nefis anlayışından kaynaklanır.²⁶

Aristoteles kent yaşamının daha iyi bir hayat sunması dolayısıyla adaleti de daha çok oraya layık görmektedir. Bu sözlerinin onun insanın toplumsal bir varlık olması görüşüyle uyumlu olduğunu söylemeliyiz. Adalet erdemi, insanlar arası ilişkilerle ilgili olması yani toplumsal bir yön taşıması dolayısıyla politiktir. Adalet sistemi ise yasa yaparak politik ortaklığın düzenlenmesine çalışır.²⁷ Aristoteles'in demokrasiye ilişkin yaklaşımı da zikre değerdir. En kötü yönetim olan timokrazi'nin bozulmuş şekli demokrasi, diğer bozulmuş yönetim şekillerine göre daha iyidir. Aristoteles demokrasiyle dostluğu *ortaklık ve eşitlik* mefhumları temelinde özdeş görür. Dost olanlar, dost olmayanlara, yurttaş olanlar olmayanlara göre daha çok ortaklık taşımaktadırlar.²⁸

Aristoteles'in adalet ve dostluk anlayışı, insanın *toplumsal bir varlık* olduğu fikrine dayanır. Ona göre toplumsal ve siyasal düzen, erdem üzerine kurulmalıdır. Câbirî İİSA'nın temellerini Aristoteles'in bu yaklaşımı ile inşa etmektedir. Câbirî'nin Arap siyasal yaklaşımını Arap akıl yapısının belirlediği yaklaşımı kendisini Aristoteles'te adaletin toplumsal ilişkilerin düzenleyici ilkesi olmasında gösterir. Diğer bir ifade ile Câbirî'deki "akıl siyasallaşması" yaklaşımının kaynağı Aristoteles'in söz konusu bakışıdır. Aristoteles'teki adalet, dostluk ve ortak iyilik kavramları üzerinden Câbirî'de ise İİA, hoşgörü, maslahat üzerinden biçimlenir. Bu yönüyle Câbirî, Aristoteles'in siyasi-ahlaki yaklaşımını İslam ve Modern Batı düşüncesi bağlamlarında adalet kuramının parçası kılar. Toplumun/devletin temeline kaba güç/despotizmi değil, akılcı bir ahlak ve siyaset bağlamında üretilen ortak ilkeleri koyarlar. Dolayısıyla Aristoteles'in adalet yaklaşımının anlamsal içeriği, farklılaşan kavramlar üzerinden Câbirî'nin adalet kuramında yer bulur. Aristoteles, ahlak ve siyaset alanlarındaki bilgeliği pratik bilgelik olarak nitelendirmektedir. Bu bilgelik türü, değişenlerin bilgisinin edinildiği bir bilgelik seviyesidir. Oysa başka bilgelik türleri de bulunmaktadır. Ona göre bilgelik, siyaset

²⁶ Hümeysra Özturan, *Ahlakın Kaynağına Dair Felsefi Teoriler ve Tıp Ahlakı*, İstanbul: Hayat Vakfı, 2017, 13.

²⁷ Aristoteles, *Politika*, çev. Özgüç Orhan, İstanbul: Pinhan, 2020, 1252.b.25, 1253.a.29.

²⁸ Tiranlık en kötü yönetim olup krallığın bozulmasıyla oluşur. Aristoteles, zor kullanımı öz olarak adil değildir derken tiranlığın adaleti dışladığını vurgulamaktadır. Bkz. Aristoteles, *NE*, 1253.b.14. Tiranlık, Perslerde görülen bir yönetim şekli olup efendi-köle ilişkisidir. Aristoteles, *NE*, 1161-1162. Bu bağlam, Câbirî ahlak ve siyaset anlayışı için kritiktir. O sultani ahlakın Perslerden Araplara geçen, baba otoritesine dayanan yanlış bir yönetim olduğunu belirtir ve bu rejimi, insanın özgürlüğüne engel olduğu için eleştirir. Bkz. Câbirî, *Arap Ahlakı Aklı*, 159-323; *el-'Aklü'l-Ahlâkiyyu'l-'Arabî*, 131-257.

sanatıyla özdeşleştirilemez. Her canlı için özel bir bilgelik türü olarak pratik bilgelik söz konusudur. Dolayısıyla Aristoteles'te değişmeyen şeylerin bilgisine sahip olma anlamındaki “kuramsal bilgelik” türünün, kişi, zaman ve mekâna göre değişen “pratik bilgelik” türünden daha üstündür.²⁹

1.3. Galen Adalet Kuramı

Galen, adalet kavramını yoğunlukla bireysel boyutta ele almaktadır. Buna rağmen onun yaklaşımını sunmamızın nedeni, onun kullanmış olduğu mizaç teorisinin ve onun bir parçası olan “doğru terkip” kavramının Câbirî sisteminde toplumsal düzleme taşınarak merkezi bir yer işgal etmesidir. Galen'in adalet kuramının, mizaç teorisi temelinde gelişen ahlaki yaklaşımla belirlendiğini ifade edebiliriz. Galen'in tıp ilminde özellikle de anatomi alanındaki uzmanlığı mizaç teorisine yansımıştır.³⁰ Galen'de insan ruhunun ahlaki bedeninin mizacı tarafından belirlenir. Dolayısıyla onun ahlak kuramı da mizaç teorisi temelinde gelişir. Câbirî 'deki İAA, toplumsal şuuraltı, toplumsal asabiyet, toplumsal yasa kavramlarının Galen mizaç teorisiyle bağlantısı bulunmaktadır.

1.3.1. Galen'in Mizaç Kuramı

Galen'in felsefeyle başlayan eğitim süreci, tıptaki derinleşmesiyle sürmüştür. Adalet kuramı, insanı merkeze alan bir incelemeden yükselir. İnsanın üç farklı gerçekliği olarak ruhu, bedeni ve eylemleri incelemektedir. İnsanın ruhu hakkındaki gerçek bilgilere, ancak onun etkilerinden hareketle ulaşılabileceğini düşünmekte olan Galen, eylemler yani ahlak konusunda mizaç teorisine göre bir izah girişiminde bulunur. Eylemleri, bedenin organları fiilen gerçekleştirir ve fakat onun asıl belirleyeni kişinin mizacıdır. Galen'in adalet kuramının kapsamına, ruhun üç kuvvesinin ilişki biçimi, bedenin organlarının kendi iç işlevleri ve diğer organlarla çalışma biçimi ve insan eylemlerinin iç ve dış tutarlılığı girmektedir. Câbirî Galeni tıp ilminin Hipokrat'tan sonra en büyük kurucularından birisi olduğunu belirtmektedir. O, tıp ilmindeki birikimini ahlak ilmine de taşımış ve tıbbi yöntemli bir ahlak kuramı geliştirmiştir. Galen, Eflatun ahlakı ve tıbbi yöntem arasında bir uzlaştırma girişiminde bulunmuş ve sonuçta özgün bir yapı ortaya

²⁹ Câbirî, *el-'Aklü'l-Ahlâkiyyu'l-'Arabî*, 266-280; Câbirî, *Arap Ahlakı Akh*, 339-354.

Aristoteles, *NE*, 1141.a.30.

³⁰ Galen sistemiyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. İskenderiyeli Şârihler, *Galen'in Tıp Külliyyâtı Üzerine İskenderiyeli Şârihler'in Derlemeleri, Cevâmi'u'l-İskenderâniyyîn li-Kütübi Câlînûs fi'l-Tıbb*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2023.

koymuştur. Câbirî, Galen'in kuramını fizyolojik esaslı iki teori üzerinden nitelendirir. Bunlar, karışım/mizaç ve karakter/ahlak teorileridir. Karışım teorisi kan, balgam, sarı safra ve kara safra olarak dört sıvıya dayanmaktadır. Karakter teorisi ise içsel unsurlar ve dışsal unsurlar olarak ikiye ayrılmaktadır. İçsel unsurlar, dört nitelik teorisine dayanmaktadır ki bunlar da nemlilik, kuruluk, sıcaklık ve soğukluk olgularıdır. Dışsal unsurlar ise bölge, iklim, mevsim ve ömür gibi etkilere sahiptir. Yani Galen, insanın karakterinin şekillenmesinde içsel ve dışsal bazı unsurların etkili olduğunu belirtir. Galen, Eflatuncu üçlü ruh anlayışını savunmaktadır. Akletme, arzulama ve öfkelenme olarak insanın üç gücü bulunur. Bunlar sırasıyla, bedenin beyin, karaciğer ve kalp organlarında merkezîleşmektedirler. Diğer bir ifadeyle ruhsal güçler için insanın bedeninde mekânlar/organlar takdir etmektedir. Eflâtuncu üçlü ruh anlayışını kullanmasına rağmen onun sisteminde bu tasnif bambaşka bir temelde sunulur. Eflatun'a göre ruh idealar âlemine ait Galen'e göre ise bedene ait bir gerçekliktir. Câbirî, Galen'in ruhu bedenden ayrı bir cevher olarak düşünmediğini dolayısıyla onda *ruh-beden ayrımı olmadığını* belirtmektedir. Oysa Eflatun ruhu ayrı bir cevher olarak görmekle ruh beden ayrımını kabul etmiş olmaktadır. Galen'in Eflatun'la uyumlulaştığı ve zıtlaştığı noktalar Câbirî'nin değerlendirmesinde yer almaktadır. Örtüştüğü yön, ruhun arzulayan ve öfkelenen güçlerinin ruhun ölümlü yönünü oluşturduğu şeklindeki savdır. Bu iki ruh gücü, bedene bağımlı olmakla birlikte daha çok bedenin de karakterini oluşturmaktadır. Farklılaştıkları yön ise arzuları tarafından kötü eylemde bulunmuş insanın hangi saikle bu eylemi yapmış oldukları hususundaki anlaşmazlıktır. Bu eylemi Eflatun insanın iradesine Galen ise bedende bulunan kötü hâle ve bedeninin kötü tasarlanmış olmasına bağlar. Bedenin bu hâline, bir başka ifadeyle bedenin karakteri ve mizacı ismi de verilebilecektir. Kişinin mizacı yani yaratılışsal doğası onun ruhunun eylemlerini belirlemektedir. Kişinin gerçekleştirdiği eylemler ruhun gerçekleştirdiği eylemler olarak anılmasına rağmen gerçekte mizaç tarafından belirlenmiş eylemler olarak görülür.³¹

Galen'in ahlakı "*düşünüp tercihte bulunmaksızın nefsin eylemlerini yapmaya iten şey*" olarak niteler. "Düşünüp tercihte bulunmaksızın" ifadesinde "reviyye ve ihtiyar" olarak iki kavram ahlak alanı dışarısına çıkarılır. Bu öteleme, Aristoteles'in "teemmül ve tercih"

³¹ Câbirî, *Arap Ahlakı Aklı*, 354-410; Câbirî, *el-'Aklü'l-Ahlâkiyyu'l-'Arabî*, 282-345.

temelli ahlakı hilafına bir referansa işaret eder.³² Bu iki farklı ahlak tanımı, ahlaktaki değişimin imkanı dair iki farklı sonuç doğurur. Doğal durum ve akli değişim imkanı, toplumsal yasalar ve reform imkanı ile benzer yapı ve sonuçlar taşır.

1.3.1.1. Galen'in Ahlak Kuramında Adalet Yaklaşımı

Galen'e göre insanın sınırları ve dış çevresel unsurlar, o kişinin ruhsal güçlerini belirlemektedir. Galen'in bu yaklaşımı, Aristoteles düşüncesine karşıt olan bir savdır. Zira Aristoteles, ruhun güçlerinin belirlenen değil eylemleri belirleyen etkin güçler olduğunu savunmaktadır. Galen'in kişinin ahlakının onun mizacı tarafından belirlendiğini savunusu, akla şu felsefi sorunu getirmektedir: "İyilik ve kötülüğün dışsal etkilerle oluşması durumunda ahlakın övülmesi ve yerilmesi nasıl mümkün olabilecektir?" Yani beden mizacı ahlakı belirliyor ise kişinin içsel bir etkisi olmadan insanın sorumluluğu nasıl mümkün olabilecektir? Câbirî, Galen'in cevabını şöyle özetlemektedir: Toplum, kişinin eylemlerine bakar ve sonra onları değerlendirir. Toplum, bu eylemlerin mizaç veya irade tarafından yapıp yapılmadığıyla ilgilenmeden hükümde bulunur. Bu tartışma, Galen ahlakıyla ilgili önemli bir ayrım noktasını oluşturmaktadır. Oysa Câbirî, tartışmanın içeriğine yönelik kapsamlı bir tartışmaya girmeden önce, bu tartışmanın kapsamını daraltmaya yönelik bir savunu noktasını gündeme getirmeyi tercih etmektedir. Yani arka planda etkileyen temel saik ister irade olsun isterse de mizaç olsun insanlar, kişilerin eylemlerine bakarak hüküm verirler. Dolayısıyla bu tartışma, halkın kınayıp övmesini değiştirecek bir nitelik arz etmemektedir. Câbirî, konuyu insanın doğası veya yaratılışı temelinde tartışmakta ve derinleştirmektedir. Zira kötü eylemin mizaca bağlanıyor olması, mizacın istemsiz ve doğal kötülüğünü gündeme getirmektedir. İnsanlardan bazıları doğuştan kötü karakterli midirler? Galen, beden karakterinin, büyük oranda insanın içinden; az bir kısmının ise dış faktörler tarafından belirlendiğini savunmaktadır. Câbirî'nin bu aktarımını, karışım ve karakter kuramına bir atıf olarak anlayabiliriz. Câbirî, konuyu işleyişinde ilk soruya cevap teşkil edecek bir yöntem takip

³² Hümeysra Özturan, *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri: Seçme Metinler*, İstanbul: İLEM, 2019, 1-38. Ayrıca aynı yazarın şu eserlerinden de yararlanılmıştır: 1- *Ahlakın Kaynağına Dair felsefi Teoriler ve Tıp Ahlakı*. İstanbul: Hayat Vakfı, 2017; 2- *Akl ve Ahlak, Aristoteles ve Farabi'de Ahlakın Kaynağı*. İstanbul: Klasik, 2014; 3- *Ethostan Ahlakı, Antik Yunan Ahlak Literatürünün İslam Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*. İstanbul: Klasik, 2020; 4- *Farabi'nin Kayıp Nikomakhos Ahlakı'ndan Kalan Parçalar: Tercüme ve Tahlil*". Kutadgu Bilig Felsefe Bilim Araştırmaları. 28 (2015 Ekim).

etmektedir. Zira konunun geldiği yer, ahlakın ruhun üç gücüyle ilişki biçiminin izahı olmaktadır. Bu aslında yukarıda sorduğumuz soruya verilmiş ilk ciddi cevap girişimidir. Ruhun üç gücü büyük oranda aynı kalmakla ve değişime kapalı olmakla birlikte eğitim ile bunlar üzerinde değişiklik yapmak, Galen tarafından olası görülmektedir. Öyleyse sorun biraz daha berraklaşmaktadır: Eğitim ile değişebilir olanlar ile fizyolojik olarak değişebilir olanlar ve hiçbir şekilde değişemeyenler olarak üç farklı ruhsal durum söz konusudur. Ahlak kazanmanın eğitim ile ilgili boyutu olacağı gibi, fizyolojik unsurlar üzerinden buna müdahale etmek de olası hâle gelmektedir. Ruhtaki değişim, kanaatimizce iki unsur üzerinden olası görülmektedir: Ruhun güçlerinden değişime açık olanların bir kısmı eğitim üzerinden dönüştürülebilecektir. Yine değişime açık olanlardan bir kısmı ise eğitim ile değil sadece fizyolojik unsurlar üzerinden değişebilecektir. Ayrıca hiçbir şekilde değişime açık olmayan unsurların varlığını da buradan anlayabilmekteyiz.³³ Galen'in ahlak incelemesi, ahlaktaki değişim sorununa ilişkin kapsamlı bir inceleme sunar.³⁴ Galen, ahlakı “düşünme ve tercih etmeye gerek kalmadan ruhun eyleme yönelmesi” olarak tanımlar. İslam kültürünü de etkileyen bu yaklaşımdaki ahlaki tanım, iradeden çok mizaca dayanır. Aristoteles'in teemmül ve tercih temelli ahlak anlayışından bir ayrılık oluşur. Galen, Eflatun üçlü ruh teorisini tıbbi kavramlarla yorumlar. Aristotelesçi orta kavramını kullanarak bu üçlü ruh ilişkisini geliştirir. Galen'e göre şehvet ve öfke güçleri akıl denetiminden çıktığında aşırılığa yönelirler. Akıl bu iki gücü “orta hâl”de tutmaya çalışır. Orta halin iki aşırı halle ilişkisini, sağlığın hastalıklarla ilişkisine benzetir.

Galen, ruhun içinde birbirine karşıt olan arzu ve öfke güçlerinin bulunduğunu söyler. Bu iki güç uyumlu olduğunda ahlak da gerçekleşmiş olmaktadır. Bu güçlerin ölçülülük ve itaatkârlık kazanabilmesi için eğitim ve alıştırma yoluyla tekrarlanması gerekmektedir. Galen'e göre ahlakın belirlendiği zemin arzu ve öfke güçlerinin eyledikleridir. Ona göre akıl bu iki gücün eylemlerini düzenleyen ve aşırılıklardan ortaya çeken bir güçtür. Kanaatimizce Galen'de bağımsız bir “kazanılmış ahlak” kavramı bulunmaz. Fakat kişi akıyla iki gücünü denetim altında tutmakla sorumludur. Kişi kendi doğasını eğitim ve

³³ Câbirî, *Arap Ahlakı Akli*, 354-410; *el- 'Aklü'l-Ahlâkiyyu'l- 'Arabî*, 282-345.

³⁴ Câbirî'nin toplumsal değişim tahlili, evrendeki değişim kapsamında yer alır. Toplumsal tıp kavramını bir değerlendirme ve planlama ölçüsü olarak kullanır. Bu yaklaşımın Galen sistemi ile bağlantısı gözükmemektedir.

çabıyla dengede tutmaya çalışmalıdır. Galen’de ahlak, doğuştan gelen yapı üzerine eğitimle eklenen davranışların uyumundan oluşur.³⁵

Galen’in incelemelerinde bilimsel yöntem kullanması özgün bir yapı üretmektedir. Galen’de adalet güzellik kavramının özdeşidir. Bedenin güzelliği, onun organları arasında tam bir orantı, ölçü ve uyum bulunması ile gerçekleşmektedir. Ruhun güzelliği ise onun üç gücünün hem kendi içinde hem de diğer güçlerle yine bir orantı, ölçü ve uyum taşımasındadır. Hem bedende hem de ruhta görülen bir orantısızlık, ölçüsüzlük ve uyumsuzluk, Galen tarafından adaletin zıddı olan zorbalık kavramıyla nitelendirilmektedir. Dolayısıyla Galen’de adalet, Câbirî’nin kuramında yer verdiği biçimiyle orantı, ölçü ve uyum belirten bir kavram olup onun zıddı olan zorbalık ise bir orantısızlık, ölçüsüzlük ve uyumsuzluktur. Galen’de ruhun amacı, adaleti sağlamaktır. Bu ise soyut bir ideal olarak kurgulanmamakta, bedenin adaleti gibi somut bir duruma benzetilmektedir. Eğer ruhun amacı güzellik yani adalet yerine haz olarak belirlenirse bu durumda kişi, meleksi bir yaşam yerine domuzca bir yaşama yönelmiş demektir. Galen’in adalet yaklaşımıyla onun haz görüşünün yakın irtibat taşıdığını söyleyebiliriz. Haz, kişinin yaşamının amacı yapılırsa bu durumda güzelliğin yani adaletin de dışlandığı bir hayata onay verilmiş olmaktadır. Hazzın hayatın amacı yapılmasının orantı, ölçü ve uyumdan yoksun bir tutum olduğunu söyleyebiliriz.³⁶ Galen, hazları ve erdemleri zıtlık taşıyan durumlar olarak nitelendirmektedir. Dolayısıyla güzelliğin yani adaletin, onda bir erdem; hazların ise bir rezîlet olarak görüldüğünü söyleyebiliriz. Galen, hazzın insanın doğasında kınanmayı gerektirecek bir olgu olarak taşındığını savunmaktadır. Bunun için öne sürdüğü argüman ise kişilerin, içerisinde haz içerenlerin de olduğu bazı eylemlerini

³⁵ Câbirî, *Arap Ahlakı Akli*, 354-410; Câbirî, *el- 'Aklü 'l-Ahlâkiyyü 'l- 'Arabî*, 282-345.

Galen, akıl gücünün olmadığı durumlarda ortaya çıkan eylemleri ahlaki olarak değerlendirir ve çocuklarda da erdemin var olabileceğini savunur. Aristoteles ise ahlakı düşünme ve teemmüle dayalı eylemle ilişkilendirir. Galen ve Aristoteles’in farklı yaklaşımları, ahlakın oluşumu, alışkanlıkların kazanılması ve adaletin anlaşılması açısından önemli birer referans teşkil eder.

³⁶ Galenos, *Ruhun Duygulanımlarının ve Hatalarının Teşhis ve Tedavisi*, Çev. Nur Nirven, Albaraka, 2023, 111. Galen, “yargısal kararlarda hata ve duygulanımlardaki yanlış” başlığı altında, hazzın kişide yaşam ilkesi olarak belirlenip belirlenmesine göre ikili bir ayrım yapmaktadır. Kişi eğer iyilik etme ilkesini benimsediği hâlde tembellik, haz düşkünlüğü, uyku gibi nedenlerle bundan vazgeçiyor ise duygulanımları o kişiyi yanlışla düşürmüştür. Kişi eğer haz elde etme ilkesini benimsemiş ve bu doğrultudaki eylemleri onun kınanmasına neden olmuşsa hatalı yargısı nedeniyle yanlış yapmıştır. Yargısal kararlardaki hatalar, ruhun akli gücüyle; duygulanımla ilgili hatalar ise ruhun akli olmayan gücüyle bağlantılıdır. Galen’in bireysel ahlak çözümlemesi, Câbirî’nin İAA ve toplumsal şuuraltı ayrımıyla bağlantılıdır. Galen’de bireysel nefsin akli/yargısal ve akli olmayan/duygulanımsal güçlerine karşılık Câbirî’de toplumun akli ve akli olmayan güçleri vardır. Câbirî’de şuuraltı adaletsizliğin kaynağı olarak tümüyle olumsuz iken, toplumsal akıl ise adalet ilkelerinin zemini olarak olumludur.

gerçekleştirirken gizlemeyi tercih ediyor olması durumudur. Kişilerin bazı eylemlerini kınanmamak için gizlemeleri, onların doğuştan meleksi birtakım duygular taşıdıklarına işaret etmektedir. Yani ona göre hazların sevimsizliği, doğuştan gelen bir düşünce olarak insanın ruhuna nakşedilmiştir. Galen, arzulama gücünün hazzı elde etme ve acıdan kaçınma çabasında bulunmasının onda yerleşik olarak bulunduğunu belirtmektedir. Utanç, akleden ruhun hazların gizlice yerine getirilmesiyle ilgili duyduğu doğal bir duygudur. Kişi, hırsızlıkla karın doyurmaktansa aç kalmayı tercih edebileceği gibi, öfke gücünü yanına alan bir akıl gücü de arzu gücünü aşırılıklardan koruyabilir. Galen, bedenün güzelliğinin organların ölçülü olmasıyla gerçekleşmesi gibi, ruhun güzelliğinin de onun fiillerinin ölçülü olmasıyla gerçekleşeceğini belirtmektedir. Bilgi, ruhu güzelleştirirken; cehalet ise ruhu çirkinleştirmektedir. En şerefli ruh, bilgisini kemale erdirmiş ruhtur. Kişi, bilgisini kemale erdirmek için çocukluğundan itibaren eğitim sürecine girmelidir. Câbirî, Galen'in önerdiği bu eğitim sürecinin Eflatun kaynaklı olduğunu söylemektedir.³⁷

Eflatun adaleti felsefi sisteminin en üst ilkesi olarak görür ve onu idealar kuramı bağlamında diyalektik yöntemle temellendirir. Aristoteles ise erdemleri aşırılıklardan uzak orta noktada konumlandırır. O, düzenleyici ve denetleyici adalet, orantılı eşitlik, dostluk ve yurttaşlık kavramlarını teorik ve pratik bilgelik bağlamında üretir. Galen, bireysel ahlak çözümlemesinde adaleti güzellikle özdeşleştirir ve onu bir denge ve uyum hali olarak tanımlar. O, “orta” kavramı yerine “doğru terkip” fikrini öne çıkarır. Onun bireysel ahlakta kullandığı aklî olan ile duygulanım etkisi ayrımı, Câbirî’de toplumsal düzeyde İAA ve toplumsal şuuraltı karşıtlığı olarak yeniden kurulur. Câbirî, bu üç düşünürün farklı yaklaşımlarını ya uç konumlar ya da orta yönelimler olarak okur. Bu konum ve yönelimleri çözümleyerek iki aşırı uç arasında kendi üçüncü-orta yolculuğunu inşa eder. Böylece ilkçağ felsefesi, üst düzey adalet sentezi içinde dönüştürülerek yeni bir düşünsel imkân haline gelir.

³⁷ Câbirî, *Arap Ahlakı Akli*, 354-410; *el- 'Aklü'l-Ahlâkiyyü'l- 'Arabî*, 282-345.

Çocukların eylemleri iki fayda sağlar: İlki, teemmül olmadığından ahlakın kaynağına dair ipuçları verir İkincisi ise kişiye iyi ahlakı kazandırmak için bazı deliller sunar. “Ahlaka dayalı” ve “düşünceye dayalı” eylemler içerisinde düşünceye dayalı eylemler alışkanlığa dönüşerek kalıcılaşabilir. İyi eylemler bitirilerek, kötü eylemler ise sonlandırılarak iyi bir ahlak sahibi olunur. Kötü alışkanlıkları bitirmek için önce ona temel olan yanlış düşünce değiştirilmeli ve yeni eğilim için tekrar yapılmalıdır. Câbirî, Galen'in insan eylemleri tıbbi bir yöntemle değerlendirdiğini, ahlak belirtilerini adeta bir hastalık teşhisi gibi incelediğini söyler.

1.4. Fârâbî ve Erdemli Şehir

Câbirî, Fârâbî'nin ahlak ve siyaset felsefesini ve onun adalet görüşünü bir kutba konumlandırırken İbn Rüşd ve İbn Haldûn'un ahlak ve siyaset felsefeleriyle adalet görüşünü de diğer kutba koyar. İbn Sina'ya ahlak ve siyaset felsefesi alanında yer vermediğinden dolayı bu başlık altında üç filozofun adalet görüşleriyle Câbirî'nin adalet görüşü arasındaki bağlantı noktalarına işaret etmekle yetineceğiz. Câbirî, adalet görüşünü Fârâbî felsefesi tenkidıyla inşa eder. En önemli eleştirisi, onun beşerî ve doğal oluşa ilişkin bir ayrıma gitmemiş olmasıdır. Zira doğal oluş alanı, zorunluluk, beşerî oluş alanı ise özgürlükler temelinde gerçekleşir. Câbirî, Fârâbî ile İbn Haldûn arasında da yöntemsel bir zıtlık inşa etmeye çalışmaktadır. Ona göre, İbn Haldûn ve Fârâbî'nin toplum anlayışları farklı olduğu gibi, toplumu inceleme konusunda da farklı yöntemler kullanmışlardır.³⁸ Fârâbî'nin erdemli şehirde anayasal bir bağlamın bulunmamasının nedeni şehrin yapısının başkana bağımlı olmasıdır.³⁹ Farisi modelin Arap-İslam kültürüne taşınması ile adalet kavramında anlamsal bir değişim olmuştur. Bu değişim siyaset felsefesi alanında başlamış, ahlaki alanı da dönüştürmüştür. Yunan mirasının belirleyiciliği ise siyasi adaletten daha çok ahlaki adalet alanında olmuştur. Sonuçta Fârâbî'nin itidal kavramına verdiği anlam, iki mirasın tesiriyle Arap-İslam kültüründe adaletin içeriğini belirlemiştir.⁴⁰

Câbirî, Fârâbî İbn Haldun ikiliği gibi Galen Fârâbî ikiliği de inşa eder. Fârâbî'nin felsefi yaklaşımında varlıktaki zıtlık bir noksanlık olarak belirtilir. Oysa Galen'de zıtlık bilimsel zeminde mizaç kuramı ile yanıtlanır. Fârâbî'nin tıp ilmine yaklaşımı felsefi temelde, Galen'in tıp ilmine yaklaşımı ise bilimsel temelde gerçekleşir. Fârâbî farklı meselelerde kendi görüşünün temellendirmek için tıp ilminden, doktordan eylemlerinden ve sağlıktan bahsetmektedir.⁴¹

Fârâbî'nin tıp ilmine yaklaşımı Galen'in tıp ilmiyle ilişkisinden farklılık taşımaktadır. Fârâbî'nin tıp ilmiyle ilgili kullandığı bilgilerin kendi araştırmasına dayanan ve tecrübi

³⁸ Muhammed Âbid Câbirî, *Kadâyâ fi'l-Fikri'l-Muâsir, el-Avleme, Sıraû'l-Hadârât, el-'Avdet ile'l-Ahlak, et-Tesâmuh, ed-Dimukratiyyetu ve Nizâmu'l-Kiyem, el-Felsefe ve'l-Medîne*, 1. Baskı, Beyrut: Merkezi Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 1997, 152.

Câbirî, oluşu, beşerî ve doğal olarak ikiye ayırmaktadır. Doğal oluş (el-kevnü't-tabîiyyü) alanı, beşerî oluş (el-kevnü'l-beşeriyyü) alanından farklılıklar taşımaktadır.

³⁹ Câbirî, *Arap Ahlaki Akli*, 437-463; Câbirî, *el-'Aklü'l-Ahlâkiyyu'l-'Arabî*, 345-365.

⁴⁰ Mustafa Çağrı, "Adalet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/adalet#1-ahlak> (16.01.2025).

⁴¹ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla: Tanrı, Alem, İnsan*, çeviri-metin: Yaşar Aydın, 3. Baskı, İstanbul: Litera, 2021, 110, 154-156, 246-248.

bir metotla ulaşılan sonuçlar değildir. Fârâbî’de tıbbi etki de Galen’e dayandırılmaktadır. Fârâbî’nin ahlakı ele alışta Aristoteles ve Galen arasındaki yöntemsel farklılığın bilincinde hareket ettiği belirtilir. Fârâbî, tıbbi bilgileri, ahlakın düşünce temelinde geliştiği savına destek için sunmuştur. Oysa bu bilgilerin kaynağı olan Galen tıbbi bilgileri ahlakın doğa temelinde geliştiğini ispatlamak için sunmuştur. Ahlakı ele alıştaki bu metodik farklılık, kullanılan kavramlara da yansımaktadır. Örneğin filozofların kuvve dediği tıpçılar tarafından işlev terimiyle ifade edilmektedir.⁴²

Fârâbî tüm insanlığı içeren bir yaklaşımı geliştirmiş insanlığın kader birliği diye nitelenebilecek bir adalet ufkuna yönelmiştir. Adaleti tüm insanlığı kuşatan bir perspektifle yorumlamaktadır. Câbirî adalet kavramının Fârâbî’nin şehrinde bulunmadığını Eflatun’un şehrinde ise kurucu unsur olduğunu savunur. Ayrıca Eflatun’da bulunan tiranlık eleştirisini Fârâbî’de yer almaz. Câbirî’yi Fârâbî’nin şehrinin ne Eflatun’un ne de Aristoteles’in şehri olduğu kanaatine yönelten de belirttiğimiz bu arka plandır. Fârâbî, Aristoteles ve Eflatun’un şehirlerinin aksine kendisine ana sorun olarak şehrin yapısını belirlememiştir. Fârâbî’nin önem verip ilgilendiği ana sorun ise şehirdeki yönetici ile şehirde yaşayan insanların inanış ve görüşleridir.⁴³ Fârâbî’nin adalet değerlendirmesinde, Eflatun’da göremediğimiz bazı yaklaşımlar bulunmaktadır. Fârâbî’nin *tabii adalet* anlayışı diğerine hâkim olma, zorla boyun eğdirme ve galibiyete ulaşma anlamı taşır. Savaşta yenenin yenileni köleleştirmesinin bir tür adalet olduğunu savunur. Câbirî savaşta yenmeyi asabiyetle ilişkilendirmekte, adaleti ise savaşın temelleri, süreci ve sonucundaki ahlaki ilkelerle açıklamaktadır. Güce dayanarak egemenlik kurma asabiyetin vasfı, bir ölçü üreterek nesnel bir yaklaşım geliştirme adaletin vasfıdır. Toplumsal asabiyetin çöküş döngüselliliğine girmemesi, gücünü adaletle sınırlandırabilmesine bağlıdır.⁴⁴ Câbirî’ye göre Fârâbî İşlam felsefesine aktarılmış olmasına rağmen Galen tıbbına karşı kayıtsızlık içerisindedir. Galen mirasına karşı ilgisiz kalmasını öncelikle siyaset felsefesi dolayımında yanıtlar. Zira ahlak tıbbı, Fârâbî’nin

⁴² Ömer Türker, *Fârâbî, Medînetü’l-Fâzıla Okumaları, 1-19. Seminer*, YouTube video, “Klasik Düşünce Okulu”, Erişim Tarihi 1 Ocak 2025, fasıl: 10. <https://www.youtube.com/watch?v=apAGfIOyzQ8>. 10. Fasıl.

⁴³ Câbirî, *Arap Ahlaki Aklı*, 437-463; Câbirî, *el-’Aklü’l-Ahlâkiyyü’l-’Arabî*, 345-365. Yani Fârâbî, şehrin toplumsal yapısını inceleme konusu yapmamıştır.

⁴⁴ Mukayeseli okumamız şu iki kaynağa dayanır: 1- Fârâbî, *el-Medînetü’l-Fâzıla: Tanrı, Alem, İnsan*, çeviri-metin: Yaşar Aydınlı, 3. Baskı, İstanbul: Litera, 2021, 246-248.

2-Câbirî, *Arap Ahlaki Aklı*, 437-463; Câbirî, *el-’Aklü’l-Ahlâkiyyü’l-’Arabî*, 345-365. Yani Fârâbî, şehrin toplumsal yapısını inceleme konusu yapmamıştır.

siyasette takip ettiği Farisi siyaset anlayışına karşıtlık taşır. Câbirî'ye göre ahlak tıbbı, siyaset alanında bilimsel-insani bir yönelim taşır. Oysa Fârâbî'nin sultan merkezli Farisi siyaset anlayışı bilimsel değil metafizik temeller taşır.⁴⁵

⁴⁵ Câbirî, *Arap Ahlaki Akli*, 437-439; *el- 'Aklul- 'Ahlâkiyyu 'l- 'Arabî*, 397-400.

2. BÖLÜM: TOPLUMSAL ADALET VE KURUCU ASABİYET

Bu bölümde Câbirî'nin adalet incelemesine bağlı kalarak, kronolojik sıralamaya da uygun bir biçimde iki tarihsel kesiti kendi bağlamı içerisinde ele alacağız. Bunların ilki Hz. Muhammed asrından başlayıp Abbâsîlerin yıkılışa kadar olan evredir. İkincisi ise Batı aydınlanma felsefesiyle başlayıp halen devam etmekte olan süreçtir. Câbirî'nin toplumsal adalet kuramının hem tarihsel hem de kuramsal bazda asabiyet diyalektiğinde yükseldiği savımızı temellendireceğiz. Onun hedefi, toplumsal bekayı ve kalkınmayı gerçekleştirecek toplumsal yapıdaki doğru terkinin niteliklerini betimlemektir.

2.1. Toplumsal Varlık ve Süreklilik İlkesi Olarak Adalet

Câbirî, tarihsel gerçekliğin ne olduğu üzerinde yoğunlaşmaz. O, erken dönem İslam tarihindeki olayları yorumlayan okuma biçimlerini inceler. Zira ilki kronolojik olarak olayları incelerken ikincisi olayların farklı yorumlanmış biçimlerine odaklanır. Ona göre tarihi okuma biçimleri, ideolojik karakter taşırlar ve İASA'nın krizine işaret eder. Farklı ideolojilerin tarih okumasıyla oluşan siyasi akıl, çoklu yapısıyla bir krize işaret eder.⁴⁶ Câbirî bu krizin nedenlerini tahlil etmekte, adalet ilkeleri üzerinden çözüm projesini geliştirmektedir.

2.1.1. Davet Toplumunun Yükselişi ve Çöküşü

Câbirî, İASA'nın oluşumu, sabitelerinin tespiti ve temellerinin belirlenişi olarak üç yönden yaptığı incelemede Hz. Muhammed ve dört halife dönemini esas almaktadır. Emevî ve Abbâsîler dönemi ise bir önceki aşamada belirlenmiş siyasi aklın yansımalarının gerçekleştiği zaman dilimidir. İASA'nın ilkeleri, ilk dönemdeki davet uygulamalarının sunduğu akli-dini meşruiyet üzerinden adalet olgusunun anlamsal içeriğini belirler. Emevî ve Abbasî dönemlerine siyasi şuuraltı ilkelerinin belirleyici olduğunu söyler. Dolayısıyla saltanat rejimlerinin hakim olduğu bu süreci adaletten bir sapma olarak niteler. Medine'de Hz. Muhammed tarafından kurulan davet toplumu, onun zamanında en parlak dönemlerini yaşamıştır. Câbirî, Medine'deki davet toplumunu İbn Haldûn'un ümran ilmi ve asabiyet kuramı çerçevesinde analiz etmeye çalışsa da Hz. Muhammed'i bir peygamber olarak bütünüyle bu ilmin yasalarına tabi görmez. Toplumun kuruluş ve çöküşünü asabiyet ve adaletin diyalektik ilişkisi ile inceler. Mekke

⁴⁶ Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, 388-398; Câbirî, *el-'Aklu's-Siyâsiyyu'l-'Arabî*, 197-202.

döneminde gerçekleştirilemeyen davet toplumu Hz. Muhammed'in önderliğinde Medine döneminde kurulmuş ve yükselişini gerçekleştirmiştir. Davet, adaletin hakim olduğu toplumsal, iktisadi ve siyasi bir düzen kurmuştur. Dört halife dönemi ise iç sorunların ağırlaştığı, duraklama ve çöküşün yaşandığı bir geçiş sürecidir. Emevîler ve Abbâsîler dönemleri ise İASA'nın tezahürlerinin görüldüğü iki ayrı toplumsal kuruluş-çöküş dilimleridir. Câbirî'nin İASA'nın belirleyicilerini tespit ettiği dönem, aynı zamanda davet toplumunun kuruluş ve yıkılışının gerçekleştiği aralıktır. Hz. Muhammed ilahî rehberlik ve denetim altında iken dört halife için bu türden bir durum söz konusu değildir. Bu bakışı sürece ilişkin yorumlamalarına yansıtır. Davetin siyasi bir programının olmadığı ifadesiyle ilahi temelli bir kuramın bulunmadığına işaret eder. Davet toplumunun kuruluş, yükseliş ve çöküş sürecinde olumlu ve olumsuz unsurlarıyla siyasi akıl oluşumunu tamamlamış, sabiteleri oluşmuş ve temelleri tayin edilmiştir.⁴⁷

Câbirî'de adaletin asabiyyetle ilişkisi, diyalektik yöntem temelinde en kapsamlı inceleme düzeyine ulaşır. Böylece o, toplumların kuruluş ve çözülüş dinamiğini izaha yönelir. Bu iki kavram arasındaki bağlantı, İbn Haldûncu perspektifle ilişkilidir. İktidarı ele geçiren asabiyyet, egemenliği ele geçirince siyasi asabiyyet hâline dönüşür. O, varlığını gücüne borçlu olmasına rağmen sürekliliğini sağlayabilmesi için adalet kavramına muhtaçtır. Adalet ise maslahat ve kanunlarla gelişerek kamu yararıyla özdeşleşir. Bu normatif çerçeve, İbn Haldûn yorumlarında hukukî bir ilke olarak ele alınmaktadır. Nitekim Türker, İbn Haldûn'da kanunların yararlar elde etme ve zararlardan korunma gayesine göre düzenlenmesi gerektiğini belirtmektedir.⁴⁸ Dolayısıyla adalet ümrânın sürekliliğini sağlar, kamu yararını gerçekleştirir. Asabiyyet kuramına göre toplumsal ve siyasal süreçler özü gereği çatışmalıdır. Buna göre ancak asabiyyesi güçlü olanın çatışmadan galip çıkabilir. Mülkün sahibi, diğer üyeleri saf dışı ederek hâkimiyetini mutlaklaştırmaya yönelir. Devletin adalete yönelişi ile asabiyyetin mutlakiyetçi eğilimi dengelenmiş ve toplumsal bir uyum oluşmuştur. Düşünce temelli olan adalet, doğal arzu temelli asabiyyetle birleşerek toplumsal doğru terkip oluşturmuştur.

⁴⁷ Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, 388-398; Câbirî, *el- 'Aklü's-Siyâsiyyu'l- 'Arabî*, 197-202

Vecdi Akyüz, "Muhammed Âbid Câbirî'nin Çağdaş İslam Düşüncesine Katkıları." *TYB Akademi Dergisi*, 2/4 (2012): 95-99.

⁴⁸ Ömer Türker, "İbn Haldûn'un Mülk Teorisi: Toplumbilimini Yeniden Düşünme İmkânı", *Sosyal Bilimlerde Yeni İmkanlar Kavram Geliştirme* kitabı içinde, editörler: Kübra Bilgin Tiryaki, Lütfi Sunar, Nobel, İstanbul 2016, 173-197. Türker, İbn Haldûn'un asabiyyet teorisi ile adalet kavramı arasında güçlü bir bağlantı kurar.

Türker'in iktidarın süreklilik arayışı olarak betimlediği adalet ile Câbirî'nin iktisadi adaletin rant eleştirisi arasında bağlantı bulunur. İktidarın/asabiyetin sürekliliği, rant iktisadından kurtulmasıyla mümkündür. Zira rant gelirinin en bariz özelliği, dönemsel-kesintili olmasıdır. Câbirî'ye göre ranta yönelme, toplumsal asabiyetin sahip olduğu sosyal nitelikle ilişkilidir. Eğer toplumsal asabiyet, fikir merkezli bir yapıyı kurabilirse üretim iktisadı üzerinden varlığını idame ettirecektir. Türker, iktidarın nihai yetkinliğinin adalet ile gerçekleşeceğini ifade eder. Bu bakışa göre *iktidarın yetkinlik süreci aynı zamanda adaletin tesis süreci olarak nitelendirilebilir*. Devletin salt güçle ele geçtiği otoriter vasat adalete yönelerek yetkinleşmeye başlar. Câbirî, adil despot yönetimini adalet tasavvuru için nihai yetkinlik makamı olarak görmez.⁴⁹

Asabiyet, İbn Haldûn'un literatüre kazandırdığı bir kavramdır. Câbirî, İbn Haldûn'un birçok niteliğini saydığı ama tanımını yapmadığı asabiyet kavramını şöyle tanımlamaktadır: “Asabiyet, akrabalık bağı üzerine kurulu bir grubun bireylerini, ancak grubu ve gruptaki bireyleri tehdit eden bir tehlike olduğunda açığa çıkıp keskinleşen fakat her zaman mevcut daimî bir bağla birbirine bağlayan ve bilinç ya da bilinç dışı şeklinde var olan toplumsal-psikolojik bir bağdır.”⁵⁰ Câbirî asabiyeti bir başka eserinde şöyle tanımlar:

“Asabiyet, İbn Haldûn'un tasavvur ettiği şekilde, bilinç ve bilinç altı bütünlüğünde, toplumsal psikolojik bir bağdır. O, mevcut belirli bir topluluğun fertlerini maddi veya manevi yakınlıkla birbirine bağlar. Fertleri tehdit eden bir tehlike olduğu vakit görünürlük kazanan ve artan sürekli bir *bağdır*. Bu sayede onlar tek bir fert veya tek bir topluluk gibi olmuşlardır.”⁵¹

Câbirî, Muhammedî davetin⁵² Mekke'de kabile olgusuyla olan irtibatını derinlikli ve çok boyutlu olarak incelemektedir. Bu incelemenin toplumsal adalet diyalektiğiyle bağlantısını ortaya koyarak tezimizde ilerlemek daha faydalı olacaktır. Câbirî, ilkin Mekke cahiliye toplumsallığını ortaya koymaya çalışmakta ve sonra davetin başarıya

⁴⁹ Türker, “İbn Haldûn'un Mülk Teorisi: Toplumbilimini Yeniden Düşünme İmkânı”, 173-197.

⁵⁰ Câbirî, Muhammed Âbid. *Fikru İbn Haldûn: el-'Asabiyye ve'd-Devle*, 10. bs. Beyrut: Merkezü Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2014, 166-170.

Muhammed Âbid Câbirî, *Asabiyet ve Devlet, İbn Haldûn'un Düşüncesi*, çev. Muhammed Çelik, İstanbul: Mana, 207-212

⁵¹ Muhammed Âbid Câbirî, *Dürûs fi'l-felsefe ve'l-fikri'l-İslâmî*, 3. bs. Beyrut: Dâru'r-Râfidîni's-Sekâfiyye, 2021, 357.

⁵² Câbirî, “Muhammedî davet” ifadesini kullanmaktadır. Biz kısaca “davet” olarak kullanacağız. Bkz. Câbirî, *el-'Aklu's-Siyâsiyyu'l-'Arabî*, 59; Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, 108.

ulaşması neticesinde oluşan yeni toplumsallık biçimiyle kıyaslamaktadır. Davet toplumu ile Emevî ve Abbâsî toplumlarını, onların kuruluş ve yıkılış süreçlerine odaklanarak incelemektedir. Böylece o, İbn Haldûn'un asabiyet kavramıyla ifade ettiği olguyu merkeze alan sosyolojik bir ilkeye ulaşmayı hedeflemektedir.⁵³

Câbirî'nin incelemesinde cevabı aranan temel soru, ilk İslam toplumun kuruluş ve çözülüşünün nasıl olduğudur. Bunun cevabı için yoğunlukla Medine dönemine ve *Medine Vesikası*'na yönelir. Peygamberlik mücadelesini mülke erişmek isteyen asabiyet çabasından ayrı mütalaa eder. Kabile, ganimet ve akide kavramları, ilişki ve öncelikleri değişmekle birlikte yükseliş ve çöküş sürecinde temel alınan kavramlar olarak öne çıkmaktadır. Bu noktada şu soru sorulabilir: Acaba tüm toplumları kuşatabilecek kapsamda kavramlar üretilmesi mümkün olabilir mi?⁵⁴

Câbirî'nin incelemesindeki ana amaçlardan birisi de evrensel geçerlilikte, nesnel nitelikte toplumsal yasaları keşfetmektir. Câbirî, Hz. Muhammed dönemini “davetten devlete akide” başlığı ile nitelendirir. Câbirî Hz. Muhammed'in mücadelesini kabile-ganimet ve dava-emek diyalektiği üzerinden ele alır. Zira davet, toplumu bir düşünceden diğer bir düşünceye, bir durumdan diğer bir duruma taşımıştır.⁵⁵

Câbirî, Kureyş kabileleri ifadesini kullanmaktadır ki bu kullanımı, onun Kureyş kelimesi ile kabileler birliğini kastettiğini göstermektedir. Mekke'de, kabilelerin temsil edildiği siyasi bir birlik vardır. Ama Medine'de farklı kabileler arasında Kureyş gibi birlik yönetimi bulunmamaktadır. Kabile federasyonunun temelinde soyca ortak daha büyük bir ataya mensubiyet ile diğer topluluklardan ayırma çabası söz konusudur. Kabile, insanların doğal ve fitri bir olgu olarak sahip oldukları bir kimliktir. Soyca yakınlık anlamındaki “vela, hılף, civar (ittifak ve koruma ilişkileri)” de bu olgunun değişik türevleri olarak tebarüz etmektedir. Câbirî'nin kabile mantığı ile kastettiği anlamlardan birisi, sürekli bölünme döngüsü olarak ifade edebileceğimiz soyun belirli aralıklarla bölünmesiyle yeni ve farklı birliklerin oluşmasıdır. Yani bu olguda ortak bir ataya bağlı

⁵³ Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, 152-158; Câbirî, *el-‘Aklu’s-Siyâsiyyu’l-‘Arabî*, 80-83.

Akyüz, “Muhammed Âbid Câbirî'nin Çağdaş İslam Düşüncesine Katkıları”, 95-99.

⁵⁴ Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, 105-150; Câbirî, *el-‘Aklu’s-Siyâsiyyu’l-‘Arabî*, 57-78.

⁵⁵ Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, 105-150; Câbirî, *el-‘Aklu’s-Siyâsiyyu’l-‘Arabî*, 57-78.

Welhausen bedevi Araplarının Osmanlı beyliği benzeri bir devlet ufku taşımadıklarını belirtmektedir. Arapların devlet kurma başarısı göstermelerini İslam davetinin mesajının felsefi-siyasi-iktisadi içeriğiyle irtibatlı görmektedir. Bedevi Arabının ganimet çoğaltmaya odaklı bakışına dikkat çeker. Bu, Câbirî'nin rant iktisadı tahlillerini güçlendiren bir bakış sunar. Bkz. Julius Welhausen, *Arap Devleti ve Yıkılışı*, çev. Celal Emanet, Ankara: Ankara Okulu, 2021, 22.

olarak yaşayan insanlar, topluluğun büyümesi, yönetim rekabeti veya başkaca sebeplerle ihtilaf yaşarlar ve bir zincirin en zayıf yerinden kopup ayrılmasına benzer şekilde en üst kuzenler birbirlerinden ayrılırlar. Câbirî bu durumu, “ben ve kardeşim, amcaoğluna karşıyız” konsepti olarak nitelendirmektedir. Fakat kabile bir sorun karşısında diğer bir kabile ile birlik oluşturmak zorunda kaldığında eğer aralara *kan dökme sorunu* gibi büyük bir sorun girmemişse ittifak kurmayı deneyecekleri ilk kabile de işte bu ilk ayrıldıkları amcaoğulları olabilmektedir. Hâşimoğulları ile Ümeyyeoğulları, Abdülmenafogulları olarak üst soyda birleşerek Kureyş birliğini oluşturur. Câbirî, kabilenin kuruluşunu ve ana soydan ilk ayrılış anını incelemektedir. Her bir kabile için ortaya bir soy zinciri konmaktadır. Bu zincirdeki atalardan hangisi temel alınıyorsa o soyun birliği o kişinin namı hesabıyla anılmaktaydı. Ve belirlenen atadan gelenler de bu kabile birliğine dâhil edilmektedir. Câbirî’nin adalet ilkeleri, tarihsel tecrübe ile tespit edilmiş bir gerçekliğe dayanmaktadırlar. Kureyş’in Hâşimileri boykota yönelmesi, kabilecilik mantığına aykırı bir tutumdur. Câbirî Kureyş’in bu çelişkisinin kabile ilişkilerindeki kırılganlığı gösterdiğini söyler. Câbirî’nin soya dayalı birliktelikleri adaletsiz bularak eleştirmesindeki nedenlerden birisi, bu kırılgan yapıdır. Câbirî, kabile mantığının iktisadî ve siyasi düşman gördüklerine boykot ürettiğine dikkat çekmektedir. Fakat ona göre düşmanlık üreten bu mekanizma, vicdan saikiyle kendi kabilesine yönelik bir korumaya yönelmekte ve boykotun delinmesine neden olmaktadır. Câbirî, iki yönlü kabilecilik gerçekliğine Hâşimilere uygulanan boykot olgusunda rastlanabildiğini belirtmektedir. Boykotu üreten kabilecilik mantıkla, boykotu kıran kabilecilik ise vicdan ile hareket etmiştir. Bu ifadeleri asabiyetin mantıksal ve vicdani boyutları olduğuna işaret etmektedir. Câbirî, Hâşimilerin desteğini kabile zinciri kavramıyla niteler. Zira kabileyeye bağlılık temelindeki birliktelik, fikir temelli mücadeleyi dışlar. Câbirî’ye göre insanlar arasında kabile temelinde ayırım yapıyor olması, zincir sembolizminin de ifade ettiği gibi adaletsizliklere neden olmaktadır. Câbirî’nin kabile asabiyeti incelemesinde dikkatleri çekmek istediği noktalardan birisi, kabilecilik anlayışının şirk olgusuna perde oluşturması durumudur. Putperestlik temelindeki şirk anlayışı kabile formuna sinerek kendisini asabiyet üzerinden görünür kılmaya çalışmaktadır. Onlar tevhid ve şirk zıtlığını, tevhid ve kabilecilik karşıtlığı şeklinde Mekkelilere sunmayı başaramışlardır. Bu nedenle de Hz. Muhammed, Medine’ye hicret etmek zorunda kalmıştır. Hâşimilerin tevhid ehline karşı savunmacı bir tutum almaları ve daveti kabilecilik anlayışı temelinde

korumaya çalışmaları, davetin nihai hedeflerine ulaşmasını sağlamadığı gibi, orta vadede atacağı politik adımlar için de engel oluşturmaktaydı. Zira Hz. Muhammed, şirk ehline yönelik olarak kısas yani karşılıklık içeren bir tutum almak istiyordu. Hâşimiler ise davete bu türden bir desteği sunmaktan uzak bir durumdaydılar. Soy bağına dayalı birliktelik hem bir övünç hem de bir düşmanlık üretebilir. Aynı soyda olmalarına, ortak bir ataya dayanmalarına rağmen kabilenin doğal olmaması ile kastedilen husus onun, soyun bir aşamasını veri kabul eden adaletsiz, ölçüsüz ilk başlangıç sunmasıdır. Yani kişiler kendi kabilesine gurur olacak meselede hızla dayanışma tutumu geliştirebilmektedir. Bir kabile için övünç kaynağı olan mesele, rakip kabilenin kıskançlığı temelinde düşmanlık üreten bir kaynağa dönüşebilmektedir. Medine’de yeni kurulan davet toplumu içerisinde kardeşlik-muâhât düzeni tesisi yoluna gidilmiştir. Karşılıklı kardeş kılınan sahabeler hep bir kabileye mensup olanlardır. Konuyu daha derinlikli ele aldığımızda, kabile kimliği ve dinî kimlik arasındaki ilişki sorunu gündeme gelmektedir. Ona göre dinî kimlik, yurttaşlık kimliğinin kalkabileceği bir vasatı temsil etmez. Savaşan ordunun, kabile bağına değil, yere ve bölgeye nispetle anılması da iki kimliğin ilişkisine dair bir model sunar.⁵⁶

Câbirî’ye göre, toplumda maişet sıkıntısı ve varlık kaygısı, kitleleri yeni davet söylemlerine açık hâle getirir. İbn Haldûn’un sınıfsal yapı vurgusuna paralel şekilde, Mekke toplumunun ganimet odaklı kabile düzeni, Hz. Muhammed’in davetine kapalı kalmalarının başlıca nedenlerinden biridir. Buna karşılık, Medine toplumunda kabilevi kaygılar ve varoluş-maişet endişesi, davete açık bir zemin oluşturmuştur. Câbirî, Medineli grupların daveti kabul etme süreçlerinde asabiyet ve adalet olgularını eşgüdümlü olarak kullanır. Evs ve Hazrec kabilelerinin Yahudilere karşı güçsüzlüğü, onları birleşmeye ve davetin söylemine yaklaşmaya yöneltmiştir. Bu bağlamda ortaya çıkan kabilevi kaynaşma, asabiyetin derinleşmesi ve genişlemesi anlamına gelir. Ayrıca, kabilecilik sadece çatışma değil, *yeni ittifak ve dostluklar üretme* potansiyeli de taşır. Hz. Muhammed’in Ümmü Habîbe ile evliliği bu anlamda siyasal kaynaşmanın bir örneğidir. Câbirî, bu süreci diyalektik ve terkipçi bir bakışla yorumlar. Sonuçta, davetin nihai amacı

⁵⁶ Câbirî, *İslam’da Siyasal Akıl*, 111-118, 239-257, 340-346; Câbirî, *el-‘Aklû’s-Siyâsiyyu’l-‘Arabî*, 60-96, 117- 129, 170-174.

Welhausen de Câbirî betimlemeleriyle ortak bir biçimde kabile bağının dış müdahaleler karşısında kenetlenmeci olduğunu ve fakat iç yapılarının kırılmaya elverişli olduğunu vurgulamaktadır. Hz. Muhammed’in kabile bağına dayanılamayacağını gördüğünü ve cemaatini buna göre oluşturduğunu vurgulamaktadır. Ensar ve Muhacir arasındaki kardeşlik düzeninin, siyasi haklara ilişkin bir eşitliği içermediğini vurgulamaktadır. Zira Medine’ye gelen yabancılar olarak köleler de köle olarak kalmaya devam etmiştir. Bkz. Welhausen, *Arap Devleti ve Yıkılışı*, 23, 27.

olan barış ve dostluk içinde bir insanlık düzeni, onun adalet kuramıyla da bütünlük ar eder. Medineli kabilelerin, Yahudilerin peygamber beklentisiyle yüzleşmeleri, onları bir varlık krizi içine çekmiş ve farklı çözümlere açık hâle getirmiştir. Bu zemin, davetin kabulünü mümkün kılmıştır. Davete açık olmak, yönetilen kitledeki anlayış değişikliğine işaret etmektedir. Akidenin, ilk dönem insanının bilincini şekillendirmesini nasıl başardığı sorusunun bu olguyla irtibatlı olduğunu düşünmektedir. İASA'yı oluşturan unsurlar, belirli bir zaman ve mekâna bağlı olarak oluşturulmuştur. O, davetin söyleminde üç hususun önemini vurgulamaktadır. Bunlar bilinç oluşumunda tevhid inancına yer vermesi, insanlar arası ilişkilerin yeniden kurulmasına (kurucu asabiyet) önem vermesi ve iktisadî çelişkilerin ahiret temelli ıslahına çalışmasıdır.⁵⁷

Câbirî, davetin her zaman bir gelecek planı ve vaat-umut projesi olduğunu söylemektedir. Ona göre bu niteliklere ideolojiler de sahiptirler. Adalet ilkeleri de toplumun gelecek projesi niteliğindedir. Câbirî, davetin Medine devletine erişme sürecini, aynı zamanda kabilenin halk haline gelmesi olarak niteler. Kuruluşundan çöküşüne değin asabiyyetin dönüşümü yasama iradesi temelinde ilerler. Bu süreç içerisinde iktisadi adalet dikey bir faktördür. Yani Gökdağ'ın ifadeleriyle kurucu ve “kurucu-yıkıcı” asabiyet, yatay düzlemde; her iki tür asabiyyeti içeren iktisadi adalet ise dikey düzlemde hareket etmektedir. Câbirî davetin gerçekleştirdiği savaşların iktisatla ilişkisini diyalektik temelde ele alır. Asabiyyenin gücü, ordunun en temel güç kaynağıdır. Savaşla ilgili durumları aynı zamanda iktisat ile ilgili olarak da mütalaa etmek gerekmektedir. Sefere çıkabilmek, askeri teçhiz edebilmek, orduyu sevk ve idare ederken onların beslenme durumlarını sağlayabilmek, hep iktisatla ilgili hususlardır. Bu tesirlere, savaş olduktan sonraki süreçte elde edilen ganimetlerin dağıtımını da eklemek gerekmektedir. Bu denli yaygın bir şekilde savaşlar üzerinde durmasından da anlaşılacağı üzere onun tarih felsefesinde savaşların çok önemli bir yeri bulunmaktadır. Onun bu yaklaşımı, kadim filozoflardan Heraklitos'un “savaş, her şeyin anasıdır” sözünü hatırlatır.⁵⁸

Bedir Savaşı'nı asabiyet ve adalet diyalektik ilişkisi üzerinden ele aldığımızda Câbirî'ye göre, ilk elde Ebû Süfyân'ın ticaret kervanının etkisi göz önüne alınmalıdır. Bedir

⁵⁷ Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, 111-118, 239-257, 340-346; Câbirî, *el-'Aklu's-Siyâsiyyu'l-'Arabî*, 60-96, 117- 129, 170-174.

⁵⁸ Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, 111-118, 239-257, 340-346; Câbirî, *el-'Aklu's-Siyâsiyyu'l-'Arabî*, 60-96, 117- 129, 170-174.

Kamuran Gökdağ, *İktidar Teleolojisi İbn Haldûn'un Toplum ve Siyaset Teorisinde Asabiyet*, İstanbul: Klasik, 2019, 112, 121, 163-166.

ordusunun Medine’den hareketinde bazı kişilerin zihninde olan ganimet düşüncesi ayetle yıkılmaya çalışılmaktadır. Zira dava-fikir eksenli hareket asabiyeti güçlendirirken, ganimet eksenli hareket asabiyette çözümler doğurmaktadır. Dava-fikir merkezli toplumsallık biçimi, iktisadi, kültürel faktörlere işaret eder. Bu durum Uhud Savaşı’nda görülmüş, ganimet elde etme isteği, ordunun asabiyetinde çözümler oluşturmuş, yenilgisine neden olmuştur. Câbirî, Huneyn topluluğu incelemesinin asabiyetteki dereceleri ortaya koyduğunu belirtmektedir. Buna göre, fikir birliğine dayalı toplumsal birliktelikler süreklilik taşıırken çıkar birliğinin ana yönlendirici faktör olduğu toplumsal birliktelikler ise daha kısa ömürlü olur. Câbirî Huneyn sonrası ganimet tartışmalarının, içsel bağlılığa tam erememiş kişilerin durumlarını gösterdiğini düşünür. Müellefe-i kulûba verilen ganimetin de kişisel çıkarlar için değil, toplumun ortak çıkarı adına yapıldığını vurgular. Câbirî, Huneyn topluluğunun homojen değil heterojen bir topluluk olduğunu ve asabiyet anlamında da farklı düzeylerde olduklarını savunmaktadır. Ona göre, Huneyn günü yaşananlar, kabile ve ganimet anlayışının davet toplumu içerisinde belirmeye başlamış olduğunu göstermektedir. Fakat Tebük seferinde ortaya çıkan durum daha farklı olmuştur. Ona göre, bu olayda davet toplumu içerisinde var olan ama görünür hâle gelmemiş beşerî zaaflar gün yüzüne çıkmıştır. Bir toplumun kabile ve ganimet anlayışına ve ayrıca topluluk içerisindeki kişilerin beşerî zaaflarına ve bunun ne derece yaygın ve derinleşmiş olduğuna bakan Câbirî, Tebük savaşı karşısında toplum içerisinde çok farklı insani tutum alışların geliştiğini belirtmekte ve bu tutumları da on iki madde ile değerlendirmektedir.⁵⁹

Câbirî’ye göre asabiyetin çözülmesi ve toplumsal yapının birliğini yitirerek ayrışması paralel gelişmelerdir. Ridde hareketi ile yaşanan savaşlar, toplum içerisinde yer alan bir ünitenin özerklik talebi, siyasi ayrılıkçılık hareketi olarak okunabilir. Toplumsal, iktisadi ve siyasi yönden bağımsız kalmak isteyenler, bunu zekât kavramı üzerinden ifade etmişlerdir. Bu tutum cahiliye geleneği olan ve galip kabileye verilen haraç olarak itâvet

⁵⁹ Câbirî, *İslam’da Siyasal Akıl*, 237-239; Câbirî *el-Aklu’s-Siyâsiyyu’l-Arabî*, 120-121

Welhausen davet toplumsallığının gücünün namaz, hac gibi toplumsal ibadetlerle arttığını vurgular. Yani dağınık davet topluluğu, İslam ile topluma hatta bir orduya dönüşmektedir. Oysa Muaviye’nin izlediği muhaliflerini öldürme ve bastırma siyaseti toplumsal kaynaşmayı zedelemiştir. Dolayısıyla davet toplumunun meşruiyet çerçevesini yıkan Muaviye, kurucusu olduğu devletin de meşruiyet temellerini yıkmaktadır. Bkz. Welhausen, *Arap Devleti ve Yıkılışı*, 27, 277.

olgusuyla bağlantılıdır.⁶⁰ Câbirî, Ridde hareketinde dikkatleri, isyan etme potansiyelleri olduğu hâlde isyan etmemiş olanlar üzerine çekmektedir. Kureyş ve Sakif kabilelerinin davete en başından beri en şiddetli muhalefeti yapan kabileler olmalarına rağmen irtidat hareketine katılmamışlardır. Câbirî, onların iktidarın kendilerine doğru gelmekte olduğunu gördüklerini, devletin kendilerine doğru genişlediğini fark ettiklerini ve dolayısıyla isyan etmediklerini savunmaktadır.⁶¹

Ona göre Müseylime'nin yani yalancı peygamberin, davetini kabileye dayandırması, Hz. Muhammed'in davetinden çok farklıdır. Davet toplumu, zamanının ötesinde bir ruhi yücelikle Müseylime ise kendi zamanının ruhuna uygun bir hareket hattı takip etmektedir. Ona göre, Müseylime'nin tarihî kaynakların ihmal ettikleri bir akide yönü de bulunmaktadır. Bu yön, kabilecilik olgusunun amaçlarıyla uyumlu bir bağlam sunar. Zira bir hareketin varlığı için soy bağının yanı sıra bir kutsalın varlığı da zorunluluk taşır.⁶²

2.2. Asabiyet-Adalet Diyalektiğinin Yansımaları

2.2.1. İtaatçi ve İsyancı İdeolojilerin Diyalektiği

Câbirî Emevîler dönemindeki ideolojileri itaatçi, isyancı ve orta yolcu olarak ele almaktadır. Bu üçleme onun diyalektik yöntemi kullanmasının beraberinde getirdiği bir durumdur. Karşıt iki ideolojinin de söylemlerini bir terkip olarak görmekte, bu

⁶⁰ Welhausen, toprağın işleyen malı olmasının kadim zamanlar beri var olan bir kanun olduğunu belirtmektedir. Oysa değişik oyunlarla onların topraklarının Arap efendilerince el konulduğunu belirtmektedir. Toprak-vergi sistemlerinin devlet yapısını ve mevali devlet ilişkisini zedelediğini ortaya koyar. Kötüleşen mali yapı ile isyanlar arasındaki bağlantıya dikkat çeker. Kamu işlerinin şahsi menfaat temininde kullanılması türünden işlerin varlığını, mali yapının düzgün olmadığının işaretleri sayar. Güçlü bir ordunun fazla vergilerle oluşturulabileceğini bunun da halkta maişet sıkıntısı doğuracağını söyler. Bu bağlantılara Câbirî de işaret etmektedir. *Arap Devleti ve Yıkılışı*, 8, 217-244, 263, 270.

Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, 240-258; Câbirî *el-'Aklü's-Siyâsiyyu'l-'Arabî*, 121-129.

⁶¹ Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, 257; Câbirî *el-'Aklü's-Siyâsiyyu'l-'Arabî*, 129.

Câbirî, Kureyş'in (ilerlemeci tarih anlayışıyla tezatlığını ima ederek) rasyonel okuma yaptığına dikkat çekmektedir. İlgili sayfadan sonraki "Riddeden fitneye kabile" başlığı taşıyan bölümü, davet devletinin Kureyş'e doğru genişlemesindeki dönüşümü açıklamaya ayıracağını belirtmektedir. Sonuçta Hz. Ebubekir'in seçim ilkesi Kureyş Devletine giden sürecin önünü açmıştır. (Age, 129)

Ayrıca bkz. Akyüz, "Muhammed Âbid Câbirî'nin Çağdaş İslam Düşüncesine Katkıları", 100-101.

⁶² Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, 388-408; Câbirî, *el-'Aklü's-Siyâsiyyu'l-'Arabî*, 197-207.

Câbirî'nin toplumsallık için zorunlu olarak bir kutsalın varlığını gerekli görmesi önemli bir husustur. Özellikle modern dönemde din olgusunun milletin varlığı için zorunlu bir unsur olarak görülmemesiyle yarattığı çelişki ve Câbirî'nin tutumu not edilmeye değer niteliktedir. Farklı toplumsal süreçlerde farklı ilkelerin baskın faktör olabileceğine dönük de bir temellendirme yapmaktadır. Bir başka husus ise yalancı peygamberin akidesinin kabile ile taşınmış olduğu uyumdur. Soy ile özdeş bir dini yorum Câbirî'ye göre sorunlu bir olgu olarak gözükmemektedir. O nedenle mezhep olgusuna mesafeli bir tutum geliştirmekte olduğunu görmekteyiz. Onun din siyaset ilişkisinde önerdiği tutumun en bariz niteliği, mezhep olgusunun siyasette temel alınmamasıdır. Zira mezhep temelli siyaset tarihsel ihtilafları yeniden üretmeye dayalı bir girişim sunmaktadır.

söylemlerde doğruluğu zedeleyen aşırılıkları belirtmektedir. Kabileciliğe dayanan Mekke Kureyş birliği, Medine merkezli akide temelli yeni bir toplumun parçası hâline dönüşmüştü. Böylece, toplumsal ilişkiler ağını belirleyen ilkeler, soya dayalı kabile birliğinden, inanç temelli fikir, dava birliğine taşınmıştır. Muaviye ile başlayan süreçte, terk edilmiş olan kabilecilik toplumsal ilişkilere yeniden hâkim olmaya başlar. Bu noktada o, incelemesinde Muaviye'nin yeni söylemine odaklanır. Câbirî, dört halife dönemini ise bir geçiş devri olarak değerlendirmektedir. Bu bağlamda o, Muaviye döneminde görülen Hz. Ali'ye bağlılıktan temellenen Şiilik akımının soyu aşan bir görünürlük arz ettiğini savunmaktadır.⁶³

Câbirî'ye göre havaric denilen Hariciler, bir tekfir ideolojisine sahiptiler. Havaric fırkası, düşünce ve akıl yürütmezdi. Ali'yi hakeme gitmesi nedeniyle tekfir edip onu tövbeye davet etiler. Ali bunu reddedince onlar ne Ali'yle uzlaşabildiler ne de Emevîlerle savaş dışında bir ilişki kurabildiler. Onlar ya bizdensin ya bize düşmansın tutumuna sahip olmakla birlikte bu fikirlerini geçirebilecekleri bir güce de sahip değillerdi. Ali'yi öldürerek çağdaşlarına karşı psikolojik terör yöntemleri uyguladılar. Farzların edasını ve haramlardan kaçınmayı inançtan bir cüz sayarak bunları uygulamayanın kanının döküleceğini savundular. Hariciler, soyu aşan bir söylem geliştirmelerine ek olarak çok önemli bir meseleyi açıktan toplumsal düzlemde tartışmaya açmış ve İslam'da iktidarın dayanması gereken temel nedir? sorusunu sormuşlardır. Bu sorunun Ebû Bekir devrinden beri toplumsal düzlemde tartışılmıyor olmasını, söylenmemişlik alanında bırakmak olarak nitelendirmektedir. Hariciler, halifeliği her Müslümanın hakkı gören bir yaklaşım geliştirmişlerdir. Yönetilenlerin tümünün yönetme hakkının olması gereğine dayalı bir eşitlik ilkesi geliştirdiler. Ona göre bu, Kureyşlilik ilkesinin yarattığı sorunları da çözmeye potansiyeli taşıyan bir ilkedir. Câbirî, kabile mantığından uzaklaşmanın insanın görüş alanını genişleteceğini savunur. Ona göre, kabile asabiyeti çerçevesinin dışına çıkıldığında, siyasi ve dinî sorunların tartışıldığı bir alan doğmaktadır. Kabilecilik mantığı, adaletin varlık şartı olan düşünce ve ifade özgürlüğünü engeller.⁶⁴

⁶³ Welhausen, *Arap Devleti ve Yıkılışı*, 73-86, 369-413. Welhausen Hz. Ali ile Muaviye rekabetinin dinamiklerini çok yönlü değerlendirmektedir. Iraklıların Hz. Ali'nin haklılığına dair kuşkuları olduğunu belirtmektedir. Ayrıca o, Ümeyyeoğulları'nın İranlılara bakışının sorunlu olduğunu vurgular. Bu ırkçılık taşıyan kabile asabiyeti temelli siyaset Araplar ve İranlılar arasındaki ilişkileri tahrip etmiştir. Ona göre Abbasilerin yükselişine neden olan temellerden biri de budur. Bkz. Age, 11, 79.

Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, 455-461, 464-479; Câbirî, *el- 'Aklu's-Siyâsiyyu'l- 'Arabî*, 231-234, 236-243.

⁶⁴ Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, 465-480, 589-611; Câbirî, *el- 'Aklu's-Siyâsiyyu'l- 'Arabî*, 236-244, 301-312.

Câbirî, şehirlerde ganimet, haraç ve atadan geçimini sağlayan, mevaliye üstten bakan bir grubun varlığından bahsetmektedir. Bunu kabileci bir tavır olarak niteler. Kabile muhayyilesi ve davet muhayyilesindeki zıtlık hususu iki toplumsal yapının farklı temellerine işaret eden kavramlardır. Bu zıt iki kavram arasındaki ilişki, asabiyetin çözülmesine yönelik de bir izahı içermektedir. Kabile muhayyilesinde Araplar mevaliyi aynı seviyede görmez. Bu ayrımcılığın hem kabile mantığına hem de siyasi şuurlatına bakan yönü vardır. Câbirî, devlete erişinceye değin kabileciliğin çoğunlukla olumlu yönlerinin görüldüğünü, lakin devletleşme gerçekleştikten sonra onun tüm olumsuzluğuyla tezahür ettiğini belirtir. Kabilecilik devlet olgusunu içten kemiren bir kurda dönüşmekte, İbn Haldûn'un betimlemeleriyle de örtüşen bir şekilde asabiyetin çözülmesine neden olmaktadır. Toplumda soylar arasında ayrımcılık yapılması, farklı ahlaki varsayımlar üremesine neden olur. Câbirî'nin betimlediği şekilde kabile ayrımcılığı, yalnızca toplumsal yapıdaki bir farklılaşma olarak kalmaz. O, aynı zamanda farklı ahlaki yargı ve normların ortaya çıkmasına yol açar. Bu durum, İbn Haldûncu çerçevede asabiyetin çözülmesiyle birlikte adalet fikrinin zayıflamasını açıklayan ahlaki bir sonuç olarak değerlendirilmelidir.⁶⁵

2.2.1.1. İmamet ve Manevi Kabile

Muhtar hareketi, Emevîlere karşı çok yönlü bir muhalefet içerisindeydi. Muhtâr hareketi, siyasi beklentilerini gerçekleştirmek için kabileden destek almıyordu. Mensubu olduğu Sakif kabilesinin böyle bir gücü de yoktu. Fakat kabile çerçevesinden çıkması nedeniyle

Câbirî, bu sayfa aralığında ayrıca şu üç vurguda bulunmaktadır: 1-Câbirî'ye göre kelâmî yöntem de bakış açısını sınırlayan bir nitelik taşır. 2-Câbirî, Emevîler dönemi gerçekliğini incelerken mevali sorununa geniş yer vermektedir. Yeni fethedilen bölgelerdeki çoğunluk, Arap olmayan insanlara dayanmaktadır. Arap kabilelerinin fetih ordusu ile çeşitli ülkelere dağılmasını, asabiyetin *kapsamı genişledikçe derinliğinin azaldığı* şeklinde değerlendirmektedir. Hicaz dışına göçler konusunu izah etmektedir. Mevaliye yönelik ayrımcı politikalar tüm yurttaşların eşit görülmediğini yansıtmaktadır. 3-Söylenmemişlik alanı nitelendirmesi ile siyasi bir tutumun neden mevcut durumu bilinçli veya bilinçsiz tercih ettiğini analiz etmektedir. Bilinçli bir yönlendirme ihtimali ideolojik etkileri ortaya koymayı gerektirmektedir. Ayrıca siyasi tutuma yönelten tarihsel bağlamın ortaya konması da söylenmemişlik alanından kurtarma çabalarından birisidir. Adalet kuramı “söylenmemişlik alanında” bırakılmış toplumsal sorunları ele almaktadır.

Welhausen, İslam tarihinde fırkaların da bir topluluk olduğunu söylemektedir. Yani onlar günümüz siyasi partileri gibi farklı doktrinlere göre örgütlenmiş yapılardır. Welhausen, *Arap Devleti ve Yıkılışı*, 81.

⁶⁵ Celal Emanet, “Çevirmenin Önsözü”, Julius Welhausen, *Arap Devleti ve Yıkılışı*, çev. Celal Emanet, Ankara: Ankara Okulu, 2021, 9-12.

Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, 481-482; Câbirî, *el-'Aklu's-Siyâsiyyu'l-'Arabî*, 244-245.

Kabileci tavır sahiplerinin aynı zamanda adaletsizlik yapıyor olması kanaatimizce önemli bir bağlantıyı bize göstermektedir. Kabileci tutum alışlar, sonradan Müslüman olan mevaliye yönelik ayrımcılığın geliştirilmesi için uygun bir zemin üretmektedir.

başka bir çerçeveye ihtiyacı bulunmaktaydı. Câbirî'ye göre Muhtâr hareketi, kabileye dayanmak yerine akideden manevi bir kabile çıkararak buna dayanmak istemiştir. Manevi soy kavramı ile nesep-kan bağını aşan bir ilişki biçimi kastedilmektedir. Manevi olan husus, vasiyet olgusuna dayalı bir gizli ilim mirasçılığıdır. Bu olgu ile maddi soy bağı olmayanlara imametın geçişi imkân kazanır. Câbirî, muhalif hareketlerin, kabile muhayyilesiyle harekete geçiremedikleri toplumsal kesimleri manevi kabile ile yanlarına çekmeye çalıştıklarını savunmaktadır. Ona göre manevi kabile, insan üstü nitelikler taşıyan mitolojik unsurlardan oluşmaktadır. Bu konunun önemini arttıran bir diğer husus da Abbâsilerin, Ali soyu karşısındaki iktidar meşruiyetlerini sağlamak için manevi kabile-soy bağına dayanmalarıdır. Onlar, vasiyet yoluyla imametın naklini dinen uygun bulmaktadırlar. Ütopyalarla bağlantılı hayalî bir toplumsallık ve onunla bağlantılı bir adalet tasavvuru üretmeye çalışırlar. Câbirî, Şiiliğin beşer üstü imam savını adalete ve Peygamberlerin ancak bir beşer olarak yaratılmaları ilkesine aykırı bulur. Şiiliğin tüm bu savları, siyaseten üretilmiş sözler ve hermetik felsefeden kaynanan ifadelerdir. Câbirî'nin kabile mantığı eleştirisindeki muhatabı Arap kültürü iken, manevi kabile eleştirisindeki muhatabı Farisi kültürüdür. Bu iki kavram üzerinden bazı toplumsal aidiyet biçimlerini eleştirir. Kabileciliğe ve mezhepçiliğe dayalı birlikteliklerin insanın düşünce ve ifade özgürlüğünü engellediğini savunur.⁶⁶

2.2.1.2. Üçüncü Yolcular: İtaat ve İsyan Zorunluluğunun Alternatifi

Câbirî ya itaat ya isyan ikiliğine dayalı bir tutumdan halkı kurtarmak için bazı âlimler tarafından orta yol çabalarına girişildiğini belirtmektedir. Onların orta yolculuğu dar mantıktan uzak, diyalektik yöntem taşıyan mutedil bir doğru terkip taşır. Hasan el-Basrî, Kader Risalesi ile insanın özgürlüğü ve sorumluluğu konusunda haksız düşünce ve tutumlara meyletmiş kesimlerin fikirlerini tartışır. Onun yaklaşımı, tekfir ve imamet ideolojilerini savunan kişilerin dışında halkın güvenini kazanmıştır. Başarısı, Emevî cebir ideolojisi ve Havâric tekfir ideolojisi arasında makul bir formül geliştirmesinde yatmaktadır. Câbirî, Basrî orta yolculuğunu, kelâmî olarak Mu'tezile orta yolculuğu olan el-menẓiletü beyne'l-menẓileteyn ilkesiyle paralel görür. El-Basrî'yi, Emevî cebir ideolojisine karşı, fakat aynı zamanda kadere de dayanan bir ideolojik söylem geliştiren

⁶⁶ Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, 530-583; Câbirî, *el-'Aklu's-Siyâsiyyu'l-'Arabî*, 270-299.

Welhausen, bir kabilenin bölgeden bölgeye dostlarının ve düşmanlarının farklılaştığını belirtmektedir. Bir kabile diğer bir kabileyle ittifakını kalıcılaştırmak istediğinde güçlü kabileye soyca bağlanmaya çalışırdı. Böylece bir intisap noktası üzerinden ittifak ilişkisi oluşurdu. Welhausen, *Arap Devleti ve Yıkılışı*, 209, 262.

ilk kişi olarak anar. İnsanların kendi tercihleriyle eylemde bulunduklarının bilincini kazandırması bir aydınlanma söylemi olarak toplumdaki uç söylemlerden kurtulmanın (adaletin) kapısını açacaktır. El-Basrî, geliştirdiği üçüncü yol yaklaşımı ile mevcut siyasi muhalefet dilini değiştirmiştir.⁶⁷

Hasan el-Basrî'nin yaklaşımı, siyasi, iktisadi sorunlar karşısında yeni bir bakış açısı/terkip geliştirir. Böylece iki kutupluluğa sıkışmış toplumsal sorunların çözümü için bir çerçeve oluşturur.⁶⁸ Câbirî ve Neşşâr'ın ortaklaşa belirttikleri orta yolculuk ve üçüncü yol girişimi, delil ve tartışma temelli muhalefet olarak da ifade edilebilir. Neşşâr'a göre felsefi düşünceenin gelişmesini etkileyen siyasi, dilsel ve iktisadi üç faktör bulunur. İlki ameli sorunların sonraları felsefi zemine taşınmasıdır. İkincisi nass temelli cereyan eden dilsel-gramatik ihtilafların felsefi zemine taşınmasıdır. Üçüncüsü ise iktisadi bağlamdaki mülkün sahipliği tartışmasının cebir ve ihtiyar kavramları etrafında gelişerek felsefi zemine taşınmasıdır.⁶⁹

Başkaldırı, silahlı mücadele ve reddetme yerine, tartışma ve delile delille karşılık verilmesine dayalı siyasi muhalefetin gelişmesine kapı açmıştır. Şîi ortamların bu türden bir dönüşüme karşı olduklarını, onların tüm meseleyi imametle sınırlayıp meseleleri indirgediklerini savunan Câbirî, el-Basrî'nin ise konuları daha kapsamlı ele alarak genişlettiğini savunmaktadır. Siyasi orta yolculuk toplumsal doğru terkinin de bir gereğidir. Bu çizginin Câbirî'ye göre Emevî çağında başarabildiği en büyük toplumsal açılım ise adalet ilkesini üreterek kabile çatışmasında taraf olmamayı sağlayabilmesi olmuştur.⁷⁰

⁶⁷ Akyüz, "Muhammed Âbid Câbirî'nin Çağdaş İşlam Siyasi Düşüncesine Katkıları", 100-101.

Câbirî, *İşlam'da Siyasal Akıl*, 601- 609; Câbirî, *el- 'Aklü's-Siyâsiyyu'l- 'Arabî*, 306-312.

⁶⁸ Ali Sami en-Naşşâr, *İşlam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu-2*, Çev. Osman Tunç, İstanbul: İnsan, 1999, 63-82. Naşşâr, "özgür iradeciler yahut ilk kaderiler" bölümüne Emevî yönetiminin Cebir ideolojisine karşı Basra merkezli olarak Hasan el Basri öncülüğünde oluşan hareketin dinamiklerini incelemektedir. Bu hareketin iç dinamiklerin seykiyle geliştiğini, insanın seçme ve tercih özgürlüğünü savunarak ilahi cebri reddettiğini belirtmektedir. Basri'nin yaklaşımını iktidar ve Hz. Hüseyin'in intikamını güden silahlı muhalefet arasında konumlandırmaktadır. Age, 63-82.

⁶⁹ Bkz. Ali Sami en-Naşşâr, *İşlam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu-1*, Çev. Osman Tunç, İstanbul: İnsan, 1999, 69-75,

Felsefi düşünceenin doğuş zemini, iki taraf söyleminin arasındaki sıkışmışlık durumudur. İkiliğin düğüm haline geldiği noktada aşırılıklardan kaçınmak için üçüncü bir yolun inşası gerekmektedir. Her bir yol bir bakış açısı, söyleme dayanmakta ve bir tür kuramsal terkip oluşturmaktadır. Bu yaklaşım, Emevî cebir söylemine onay ile silahlı başkaldırı seçenekleri dışında üçüncü bir yol açar. Bu, delil, tartışma ve ikna yoludur. Kelâmî düzeyde dini ve siyasi bağlamı gözetmekte, felsefi düzeyde ise akli gerekçelendirmesini yapmaktadır.

⁷⁰ Akyüz, "Muhammed Âbid Câbirî'nin Çağdaş İşlam Siyasi Düşüncesine Katkıları", 100-101.

Câbirî, *İşlam'da Siyasal Akıl*, 601- 609; Câbirî, *el- 'Aklü's-Siyâsiyyu'l- 'Arabî*, 306-312.

2.2.2. Farisi Siyaset ve Adalet Biçimleri

Câbirî, Abbâsî devriminin başarısına giden süreci, tarihsel blok, seçkinler ve halk kavramlarıyla tahlil eder. Ona göre, Abbâsî devrimine, Emevîlerin devrilmesinden çıkarı olan bütün güçler yani Araplar, mevali, Arap kabile önderleri, Fars toprak ağaları, çiftçiler, sanatkârlar, tüccarlar, zayıf insanlar, zenginlerin yanı sıra bütün muhalif ideolojilerin taraftarları, aydınlanma hareketi ve fukahânın tümü katılmışlardır. Câbirî, zikrettiğimiz tüm bu grupların katılımını tarihsel blok/kütle (el-kutletu't-tarihiyye) ifadesiyle karşılamaktadır. Abbâsîler, Fars modelini kullandıklarından kabileye sadece ordu işlerinde yer vermektedirler. Câbirî, ordu işlerinde kabile gerçekliğinin kullanılmasının ancak ilgili kabilelerin siyasi alandan tasfiyesinin sağlanmasıyla imkanı hale geldiğini belirtmektedir. Yani ona göre ancak askeri güç sınırlandığında siyaset bağımsız hareket edebilecektir. Câbirî, Abbâsî toplumsal yapısını İASA'nın üç faktörüyle değil yüzeysel yapı ve derin yapı kavramlarıyla açıklamaktadır. Bu, İASA'nın üç faktörünün tek sabit tahlil araçları olmadığına işaret eder. Asabiyet adalet diyalektiğinin İASA'nın asıl dinamiğini oluşturduğunu ispatlar. Yüzeysel yapıya ait halife, seçkinler ve halk olarak üç unsur bulunur. Bu üçünün birlikteliğinden doğan sultani ideolojiyi derin yapıyla değil yüzeysel yapıyla ilişkilendirir. Yüzeysel yapıdaki kavramların ilişkileri de farklılık gösterir. Bu ideolojide sultan en merkezde olup siyasi hâkimiyet ona aittir. Bununla birlikte seçkinler de bu ideolojiden çıkar sağlamaktadırlar. Halk ise sultani ideolojide etkin bir rol sahibi olmayıp nesneleşmiş ve bu ideolojinin ötekisi olmuştur. Kabile asabiyeti eleştirisi Abbasilerle birlikte yerini Fars siyaset felsefesi eleştirisine bırakmaktadır. Dolayısıyla adalet ilkeleri de toplumsal yapıdaki farklılıklara göre söylem düzeyinde farklılık göstermektedir. Câbirî, Abbasi devletini soyu aşan bir toplumsallık olarak görür. Onların yöneten yönetilen ilişkisinde tek taraflılık taşımasını ise eleştirir. Bu tarz yönetimde itaat, toplumda korku yaratarak gerçekleştirilir. Bu korku yöneticiyi önyargılı kılarak kısırdöngüde bırakır. Sasanilerde kral, din adamları sınıfının iktidar mücadelesini akamete uğratmak için kendisini Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi olarak tanımlamaktadır. Bu yöntem değer ve yönetim krizi yaşayan Abbâsî yöneticilerince bir çözüm olarak uygulanır. Câbirî, devletin idamesini sağlama ve toplumun birliğini

sürdürme hedefiyle alınan bu çözümün yeni sorunlar doğuran hatalı bir terkip niteliği taşıdığını savunur.⁷¹

Câbirî'nin Emevî ve Abbâsî dönemi adalet biçimleri çözümlemesindeki hedefi, modern demokrasi unsurlarına dair tarihsel nitelikli temel arayışıdır. Sultani edepler ve meliklerin nasihatleri formunda adaletin müstakil bir değer olarak görülmediğini; kelmacıların ve fıkıhçıların formunda ise adaletin müstakil bir değer olarak görüldüğünü belirtmektedir. Sultani formdaki adaletin bir diğer özelliği ise merkezî ve üst değer olan itaate olan bağımlılığıdır. İtaat görevi karşılığında halk, sultanın kendilerine adaletle davranmasını bekler. O, sultani edep ve meliklere nasihat edebiyatının kendinde bir kıymet taşımadığı kanaatindedir. Zira bu edebiyatta tüm değerler, en üst değer olan itaat ile anlam kazanmaktadır.⁷²

Câbirî sultani edep ve nasihat edebiyatını, ahlaki değil, siyasi-edebî bir literatür olarak değerlendirir. Okuyucuların eleştirel bir okumada bu edebiyattaki adaletin hakikatini rahatlıkla keşfedebileceğini düşünür. Adaletin iki vechesinden ilki, halkın itaatiyle sultanın yönetme hakkını onaylaması iken; ikincisi ise sultanın adaletli bir tutum takınmasıdır. Câbirî, müelliflerin, sultanın adaletinde toplumdaki insanların zihinlerine adaletin bütün insanlar arasındaki eşitliği içeren bir kavram olarak yerleşmemesine dönük bilinçli çaba gösterdiklerini kaydetmektedir. O, müelliflerin kendi lügatlarında adaletin anlamını, “insanların evlerine inişi gibi” modeliyle ifade ettiklerini belirtir. Bu deyim Arap-İslam toplumundaki anlamında üç farklı ev türünün hatıra geldiğini, bunların da sultan veya halifenin evi, genelin/halkın evi bir de özel ev olduğunu kaydeder. Câbirî, adaletin anlamını ev türlerindeki farklılıkla temellendirmenin insanlar arasında ayrımcılık içerdiğini savunmaktadır. Câbirî'nin anlamlandırmasında eşitlik içeren adalet kavramı, bu formda herkese görevini vermek olarak anlam kazanmaktadır.⁷³

Toplum ve devlet katındaki ahlaki ve siyasi kriz ile adalet arasında diyalektik bir ilişki söz konusudur. Bu ifadeyle ahlaki alanda başlayan değer çözülmesinin siyasal krizi

⁷¹ Câbirî, *Arap Ahlakî Akli*, 152-176, 231-246, 646-689;

Câbirî, *el- 'Aklu 'l-Ahlâkiyyu 'l- 'Arabî*, 123-144, 185-196, 329-351.

⁷² Câbirî, *Kadâyâ fi 'l-Fikr 'il-Muâsır*, 75-76.

⁷³ Câbirî, *Kadâyâ fi 'l-Fikr 'il-Muâsır*, 76. Özel olanın vazifesi ise sultana rıza göstermesi ve ona susmasıdır. Fakat özel olan anlaşılamamaktadır Ehli'l-hal ve'l-akd yönetimindeki genelin kendisinden doğan bir itaat, iyi bir itaattir. Genelin otoritesi ve kabile otoritesi, sonra dinin kendi otoritesi (Age, 76).

Câbirî sultani ideolojinin fikir babaları olarak Câhız ve İbn Mukaffa'yı görmektedir. Literatürü onların belirlediğini belirterek taşıyıcı eserleri incelemektedir. Bkz. Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, 665-678; Câbirî, *el- 'Aklu 's-Siyâsiyyu 'l- 'Arabî*, 339-345.

beslemesini, siyasal krizin derinleşmesinin ise adaletin toplumsal bağlayıcılığını daha da zayıflatmasını kastetmekteyiz. Tezimizde “diyalektik ilişki” kavramı, ahlaki ve siyasal alanların birbirini karşılıklı olarak üretmesi ve derinleştirmesi anlamını da içerir. Krizin ilk tohumlarının ahlak alanında görülmeye başladığında her kesim olgulara farklı bir doğru/iyi veya yanlış/kötü nitelemesinde bulunuyordu. Toplumun olaylara bakışta bu şekilde farklılaşması, fıkri ve yaşamsal fay hatlarını harekete geçirdi. Câbirî, tartışma sürecinin derinleşmesine rağmen kesin bir çözüm üretilemediğini belirtmektedir. O, bu süreci zehirleyen asıl faktör olarak Farisi mirasın Abbâsî toplumuna naklini görür.⁷⁴

Câbirî Emevîleri “kabile siyaseti dönemi”, Abbasileri ise “seçkinler dönemi” olarak niteler. Bu niteleme ile o, Emevî ve Abbasî dönemlerini siyasal meşruiyetin dayandığı toplumsal mantıklar bakımından ayırt etmeye çalışır. Böylece o, Emevîlerde kabile asabiyetinin, Abbasîlerde ise seçkinler aracılığıyla örgütlenen farklı bir siyasal yapının baskın hâle geldiğini anlatmak ister. Arap-İslam kültüründe yöneten yönetilen ilişkisinin bir organların birbiriyle ilişkisindeki bir muhtaçlık ve işlevsizlik olarak görülmesini eleştirir. Halkın seçkinlere seçkinlerin de imama muhtaçlığı bakışı, iş birliği temelindeki bütünlüklü bir yapıyla yer değiştirmelidir. Kabile önderlerinin devlet siyasetinde etkin olmasını bir tür seçkincilik olarak okur. Bu durumu kabilenin siyaset sahnesine dönüşü olarak değerlendirir. Abbâsî halifeleri kendi meşruiyetini halktan değil, şeriatın koruyuculuğu üzerinden Allah’tan alır.⁷⁵

Câbirî, olay ve olguları tümel ilkeler olan toplumsal yasalara bağlayarak değerlendirmektedir. Zira Allah’ın yaratması ve tüm alemde eylemde bulunması da yasalarla gerçekleşmektedir. Davet toplumunda kültürel çeşitlenme ve ekonomik farklılaşmanın oluşmaya başlamasıyla birlikte görüş ayrılıkları doğmaktadır. Emevî toplumu ordu ve halk olarak iki tabakadan oluşur. Kabilelerin sunduğu askerî birliklerden oluşan ordu da Muaviye’nin siyasi gücünü meydana getirir. Halk içerisinde Muaviye’ye siyasi destek sunanlar olduğu gibi, ona muhalefet eden gruplar da bulunur. Câbirî ahlak incelemesini şehir incelemesiyle senkronize bir şekilde ele almıştır. O, eski Yunanlıların, kelimcilerin ve Fârâbî’nin farklı şehirleri olduğunu, her birisinin de ahlaki perspektif

⁷⁴ Câbirî, *Arap Ahlakı Akıl*, 240-246; Câbirî, *el-‘Aklü’l-Ahlâkiyyu’l-‘Arabî*, 192-196. Ayrıca Câbirî, Fârâbî’nin erdemli şehrindeki yöneticinin yani “er-Reîsü’l-Evvel”in de Farisi model örnek alınarak geliştirildiğini belirtmektedir. Bu kişi Şii-imam değil, Mansûr elbiseli kısırdır.

⁷⁵ Câbirî, *İslam’da Siyasal Akıl*, 665-678; Câbirî, *el-‘Aklü’s-Siyâsiyyu’l-‘Arabî*, 339-345. Bu türden bir ortamda ise nasıl bir yorumlama yapılması gerektiği meselesi ön plana çıkmaktadır. Bu arayışlar da sonuçta de “tevil/yorum ilminin” doğmasına neden olmaktadır.

olarak birbirlerinden farklılık taşıdığını söylemektedir. Bu üç toplumun ahlaki ve siyasi farklılıkları adalet perspektifini etkiler. Yunanlıların şehri, Yunan felsefesi temelli adalet yaklaşımına; kelamcıların şehri, kelamcılar-fıkıhçıların müstakil adalet anlayışına; Fârâbî'nin şehir tipi ise Farisi kültür temelli bir yapılanmaya matuftur. Toplumun erdemli olarak tanımlanabilmesi için model olarak metafiziği alması zorunlu değildir. Yani fakirliği kaldırmak gibi dünyevi ve maddi bir gerçeklik hedef alınarak da erdemliliğin inşa edilmesi mümkündür. Toplumdaki erdemliliğin aranacağı yer onun yapısı, unsurları ve arasındaki ilişkilerdir. Eğer toplumun yapısı adaletli ise insanlar arası ilişkiler de erdemlilik için zemin bulacaklardır. Yapının taşıdığı hedeflerin de erdemlilik taşıması gerekir. Orantılı bir eşitlik taşımayan yapısal ilişkilerin hâkim olduğu toplumlar erdemsiz toplumdurlar. Zira adaletsiz toplumlar iç ve dış ilişkilerinde uyum ve denge yerine çatışma yaşarlar. Bu türden bir toplum da erdemsiz toplum olarak nitelendirilebilir.⁷⁶

Câbirî'ye göre, erken dönem İslam kültüründe adaletin üç tür görünümü bulunmaktadır. Bunlardan ilki sultanın adaleti, ikincisi genel adalet, üçüncüsü ise özel adalettir. Sultanın adaleti ile kastettiği husus, sultanın hükmetmesi halkın da itaat etmesidir. Genel adalet ise halkın tümünün bir ve bütün kabul edilmesidir. İtaatin halkın tümüne ilişkin bir mükellefiyet olması hâli, genel adaletin de bir yansımasıdır.⁷⁷

Tüm mezhepler ve İslami fırkalar, tutulan yolu, istenilen makamı isimlendirirken adalet kelimesini kullanmışlardır. Bununla birlikte kelamcılar ve fıkıhçılar, adaletin siyasi düzlemde anlam çerçevesini çizerken, insanı toplumsal-siyasal özne gören çağdaş anlamı ona giydirmeye izin vermemişlerdir. Demokratik içeriklerin adalet kavramı üzerinden içtihat alanına girmesi de mümkün olamamıştır. Demokrasinin bu alandaki müteradifi Câbirî'ye göre “şûra” mefhumudur ki Kur'an şûrayı yücelterek ümmete vasiyet etmekte ve adaleti de açık bir lafızla ve kesin bir ifade ile emretmektedir. Câbirî, şûra kavramına benzer bir durumun, adaletle ilgili siyasi fıkıh metinlerinde ve Mâverdî'nin metinlerinde bulunmadığını belirtmektedir. Ayrıca kelamcıların ciltleri dolduran sözlerinde ve kayıtlarında da şûra yoktur. Onların metinlerinde adaletle ilgili özel bir bölüm ve bu kelimeyle ilgili dünyevi ve siyasi manada bir söz bulunmamaktadır. İslam düşüncesinde kelimeler, fıkıh, tasavvuf ve felsefe dalları farklı anlama ve ölçme araçları sunar. Bu kavramla ilgili disiplinlerin doğru-yanlış, meşru-gayrimeşru veya hak-batıl ayrımlarını

⁷⁶ Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, 434-449, 455-465

Câbirî, *el-'Aklu's-Siyâsiyyu'l-'Arabî*, 220-230, 231-236

⁷⁷ Câbirî, *Kadâyâ fi'l-Fikri'l-Muâsir*, 70, 73, 76

yaparken kullandıkları epistemolojik ve metodolojik referanslara işaret eder. Câbirî'ye göre bu araçlar, adaleti siyasi ve toplumsal bir ilke olarak kurmakta yetersiz kalmıştır. Adaleti bir yöntem ve ölçme biçimi olarak gören Câbirî'ye göre dini yorum alanında akıl-nakil, din-felsefe ilişkilerinin sağlıklı yürütülmesi için bir ölçüye ihtiyaç duyulmaktadır. O, bu vasatta diyalektik yöntemi içeren doğru terkip yaklaşımını kullanmaktadır. Şimdi kelâmî yöntemli ilahî adalet ve fıkhi yöntemli sultanın adaletinin ne ifade ettiğini ortaya koymaya çalışalım: Câbirî, klasik dönemde kelam ekollerinin daha ziyade ilahî adalet kavramı, fıkıh ekollerinin ise sultanın adaleti üzerinde durduklarını belirtmektedir. Bu durumda tartışılan konuların kuramsal yönlerinin, yoğunlukla kelimcilerce, pratik yönlerinin ise fıkıhçılarca değerlendirildiğini söylememiz mümkün olmaktadır. Adaletin ilahî yönden değerlendirilmesi, Tanrı'nın sıfat, fiil ve eylemleri bağlamında gerçekleşmektedir. Câbirî, üç adalet biçiminde demokrasiye temel olabilecek adalet unsurlarını aramış ve sonuçta Mu'tezile'nin adalet görüşünün uyumlu olduğuna kanaat getirmiştir. Mu'tezile'de adli ilahî bakışı, tevhid ile bağlantılı olarak izah edilmektedir. Tevhid, adaletin hizmetinde yer alırken adalete uygunlukla temellendirilmektedir. Câbirî, Eş'arî ve Mu'tezile akımlarının geliştirdiği düşüncelerin çağındaki dinin anlaşılma biçimini belirlediği kanaatindedir.⁷⁸

2.3. Toplumsal Adalet ve Modern Literatür

2.3.1. Toplumsal Değişim Sorunu

Henüz sosyoloji ilminin kurulmadığı kadim dönemlerde toplumların doğası nedir ve nasıl olmalıdır? sorusuna cevap verilmeye çalışılmıştır. Modern dönemde sosyoloji ilminin kurulmasıyla birlikte bu soru toplum nasıl işlemektedir, bu işleyişi düzenleyen yasalar nelerdir? şekline dönüşmüştür. Câbirî'de adalet, beşerî toplumsallığın tarihsel değişimine dair dinamiğe bir bakış açısı sunmaktadır. Sosyoloji literatüründe genel kabul görmüş bir toplumsal dönüşüm kuramının bulunmadığını belirten Enver Günay dört değişim yaklaşımından bahsetmektedir. Bunlar evrimci, diyalektik, döngüsel, çift kutuplu salınma (dalgalanma) teorileridir.⁷⁹ Câbirî'nin adalet incelemesindeki tartışma çerçevesinde kanaatimizce bu yöntemler yer alır. Murat Kayacan ise toplumsal yükseliş ve çöküşle ilgili yaklaşımları incelemekte ve bunların din ile bağını ortaya koymaya çalışmaktadır. Ona göre bu bağlamdaki değişim teorilerinden en belirgin olanı, toplumsal yasa fikri

⁷⁸ Câbirî, *Kadâyâ fi'l-Fikri'l-Muâsir*, 73, 74-75.

⁷⁹ Enver Günay, *Din Sosyolojisi*, 323-343.

temelinde yükselen nihai bütünleşme yaklaşımıdır. Bu yaklaşımın ara basamaklarında denge-çatışma (diyalektik determinizm) bulunmaktadır.⁸⁰ Kanaatimize göre Kayacan'ın bu yaklaşımı, Câbirî'nin bilim ve felsefede benimsemiş olduğu diyalektik bütünleşme kuramıyla ilişkiler taşır.

Toplumsal olayların gerçekleşmesinin kaynağı üzerinde farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Toplumsal olayları fiziki doğa, coğrafya, ekonomi gibi olgulara bağlayanlar bulunmakta ve bunlar farklı okullar oluşturmaktadır. İlk elde şu okullardan bahsedilebilir: Bio-organik okul, toplumsal olayları organizmaya benzetir. Irkçı okul, antropolojiye, insan bedeninin niteliğine dayanır. Demografya okulu, insan bedeninin niceliğine odaklanır. Darvinci okul, yaşam savaşı olaylarına; ekonomist okul ise ekonomi olaylarına önem verir. Ayrıca hukuk ve din olaylarına önem veren okullar da bulunur. Toplum, çeşitli öğelerin karşılıklı dengesiyle varlık bulmuştur. Ona göre, bunlardan birini üstün etmen kabul edip ona dayalı izah yapanlar tek yanlılıktan kurtulamamaktadırlar. Bütüncü görüşler yaklaşımı ise bütünü parçayla izah etmenin bir hata olacağını savunur. Le Play Okulu ve Vilfredo Pareto, topyekûn toplumsal olaylar kuramına bağlı düşünürlerdendir. Le Play okulu, toplumsal sükûn hedeflemekte ve malların geçiş biçiminin toplumsal sükûnu etkileyen çok önemli bir etken olduğunu belirtmektedir. Vilfredo Pareto, tek yönlü neden sonuç yerine değişken ve fonksiyon kavramını kullanmak gerektiğini savunur. Ona göre toplumsal olaylar arasındaki ilişki az olabilirlik taşıyandan çok olabilirlik taşıyana doğru kurulduğunda onları kavramak daha mümkün hâle gelmektedir. İncelenilen olguların oldukları gibi tasvir edilmeyip idealleştirilerek, ahlakileştirilerek ele alınmaları yanlıştır. Karmaşık toplumsal gerçekliği ekonomi biliminin tek başına tam anlamıyla açıklaması mümkün değildir. Bunun için bütüncül/sentezci bir sosyoloji incelemesinin gerekir. Karşılıklı bağlılık yöntemi, tek yönlü bir neden sonuç ilişkisine göre toplumların karmaşık yapısını ve dinamik dengesini

⁸⁰ Murat Kayacan, "Sosyoloji ve Kur'an'ın Ortak İlgi Alanı: Toplumsal Değişim ve Çöküş Yasaları", *Milel ve Nihal*, 9 (3), 2012, 75-99.

Zorunlulukla gerçekleşmekte olan toplumsal yasa fikri, felsefe ve dinin ortaklaşa benimseyip savundukları bir yaklaşımdır. Toplumsal yasa ve insan iradesi-sorumluluğu ilişkisi, zorunluluk ve özgürlük bağlamında tartışılmaktadır. Kayacan, toplumsal yasaların insanın pozitif ve negatif tutum ve tavırlarına göre işlediğini belirtmektedir. Toplumsal çöküş kavramı gerilemek, dinî ve ahlaki doğadan uzaklaşmak, ekonomik ve siyasi çöküntü, hayat sahnesinden silinmek anlamında kullanılır. Toplamların ecelinin olduğu dinî yaklaşım kabul edildiği takdirde, organizmacı-döngüsel bir anlayışın hâkim olduğu sonucunun çıkmakta olduğunu ifade etmektedir. Fakat fizik kanunlar gibi zorunlulukla değil, insan iradesiyle gerçekleşmektedir.

çözümlemede daha iyi sonuçlar vermektedir.⁸¹ Toplumsal çözümleme alanında işlevselci ekol uyumu ve birliği ön plana çıkarırken Marksist ekol çatışmayı merkeze almaktadır. Uyum ve çatışma olguları, asabiyet adalet diyalektiğine dinamizm katan kavramlardır. Bu nedenle bu iki okula daha yakından bakmak istiyoruz.

2.3.1.1. Yapısalcı-İşlevselci Sosyoloji Okulu

Câbirî, asabiyet ve adalet arasında kurduğu diyalektik ilişki biçimi ile toplumsal gerçekliğin dinamiklerini ortaya koymaya çalışmaktadır. Onun bu yaklaşımı, modern dönemdeki sosyoloji okullarından yapısalcı/fonksiyonalist/işlevselci okulla örtüşmeler yaşamaktadır. Ana temsilcisi Durkheim olup diğer temsilcileri Comte, Spencer, Pareto'dur. Câbirî toplum yaklaşımında özellikle Durkheim'in çözümlemeleriyle örtüşen birçok nokta bulunmaktadır. Durkheim modern toplumu organik dayanışma ile tanımlamaktadır. Bu okulun en bariz özelliği de toplumları canlı organizmayla kıyas edilebilir bir nitelikte görmesidir. Durkheim toplumu bütünleşme ve dayanışma kavramları kullanarak çözümlemektedir. Dayanışmanın asabiyet, bütünleşmenin adalet ile bağı var. Toplum içerisindeki sistemlerin birbirlerine karşı bağımlılık ilişkisi taşımaları bir dengeyi ifade etmektedir. Bu okula mensup olan Comte de adaletin temel niteliğinin denge olduğunu savunur. Durkheim de ahlak ve adalet duygusunun sosyal dayanışmayı sağlayacağını belirtir. Bu bakışın asabiyet kavramıyla anlamsal bağı bulunur. Durkheim, adil olmayan kuralların uygulanmasını zorbalık olarak nitelendirir. Devletin en önemli görevinin iktisadi adalet olduğunu belirtir. İşlevselcilik biyoloji biliminde yer alan organik sistem modeline göre çözümleme yapar. Bu okul toplumu bir sistem olarak niteler. İşlevselcilik okuluna göre toplumdaki insanların zorunlu olan ihtiyaçlarının karşılanması bir fonksiyon olup toplumdaki yapılar bunun üzerine inşa olmaktadır. Fonksiyonlar toplumda ahenkli bir bütünleşmenin temellerini sunmaktadırlar. Mutlak eşitlik fikrine karşı olan bu okul, eşitsizliğin bir işlev olduğunu benimser. Toplumsal tabakalaşmanın da bir zorunluluk olduğunu savunur. Uyum, işlev ve değer kavramlarını öne alan bu yapısal işlevselcilik okulu Aydın'a göre fikirlerin yapılardan bağımsız rolüne işaret etmekte, süreçten çok yapıyı öne çıkarmakta ve mikro yerine makro çözümlemelere yönelmektedir.⁸²

⁸¹ Nurettin Şazi Kösemihal, *Sosyoloji Tarihi*, 7. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 7. Basım, 2002, 53-54.

⁸² Kemal Aydın, "Yapısal İşlevselci Teori ve Toplumsal Tabakalaşma", *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, 5/8, (Nisan-Ekim 2014), 213-239.

Biyoloji bilimindeki organik sistem modeli ile Darwin'in organik yaşam yaklaşımı arasında bağlantılar bulunmaktadır. Darwin organik yaşamın gelişim gösterdiğini savunur. Bu sav toplumsal yaşamın da organik gelişim gösterdiği tezini içerir. Câbirî'nin toplumsal tıp yöntemini adalet incelemesinde kullanması, canlıların organik yaşamındaki durumu ile toplumsal yaşamın benzer yönlerinin bulunmasından temellenmektedir. Darwin'in doğal ayıklama teorisine göre canlılar arasında hayatta kalma mücadelesi asıldır. Bunun için canlılar arasında çatışmalar yaşanmaktadır. Benzer bir durum İbn Haldûn'un asabiyet teorisindeki kabileler arasındaki hakimiyet mücadelelerinde bulunur.⁸³

2.3.1.2. Çatışmacı Kuram

C. Wright Mills, Marksist geleneğin bir devamı olarak Amerika'da işlevselcilik yaklaşımını eleştiren bir söylem geliştirmiştir. Kökleri Weber'e veya Marks'a dayanan farklı çatışmacı kuramlar bulunmaktadır. Çatışmacı okul toplumun çatışmacı doğasına, farklı gruplar arasındaki çıkar çatışmalarına odaklanmaktadır. İşlevselciliğin sınıf çatışması ve gücün etkisini toplum analizlerinde göstermediğini belirtmektedir. Mills, Amerikan kapitalizminin üretmiş olduğu çatışmaları işlemiştir. Ona göre toplumdaki çatışmalar işlevselcilerin hilafına sürekli ve önemlidir.⁸⁴

İki okulun görüşlerini mukayeseli olarak şöylece ortaya koymak mümkündür: İşlevselciler toplumun bir denge taşıdığını, çatışmacılar ise toplumun her türlü şart altında bile değişim sürecine tabi olduğunu savunur. İşlevselciler toplumsallığın düzen ve düzenlilik, çatışmacılar ise bir anlaşmazlık ve uzlaşmazlık anlamına geldiğini iddia eder. İşlevselcilere göre toplumu bir arada tutan unsur ortak değer ve ahlaki normlar iken çatışmacılara göre toplumsal hiyerarşinin en üstüne yerleşmiş olan otoritenin gücünü kullanarak zorlamasıdır. İşlevselcilere göre toplumsal birliği sağlayacak unsur ortak değerler iken çatışmacılara göre toplumsal düzen ancak güç ile sağlanabilecektir.⁸⁵

Toplumsal gerçekliğin karmaşık iç ve dış ilişkiler manzumesine sahip olması onun tekyönlü bir neden sonuç ilişkisi (causalite) ile çözümlenmesini güçleştirmektedir. Bunun yerine toplumların "karşılıklı bağıllık yöntemine" dayalı olarak ele alınması, onların

⁸³ Câbirî, *Fikru İbn Haldûn: 'El- 'Asabiyye ve 'd-Devle*, 243-246; Câbirî, *Asabiyet ve Devlet: İbn Haldûn'un Düşüncesi*, 309-313; Skırbekk-Gilje, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, 441-448

⁸⁴ Serap Suğur, "İşlevselciliğe Karşı Eleştirel Gelişmeler: Çatışma Teorisi ve Sosyolojik İmgelem", *Modern Sosyoloji Tarihi* 3. Bölüm, ed. Serap Suğur, Anadolu Üniversitesi, Eskişehir, 2019, s. 59-61.

⁸⁵ Suğur, "İşlevselciliğe Karşı Eleştirel Gelişmeler: Çatışma Teorisi ve Sosyolojik İmgelem", 59-61.

dinamik dengelerinin keşfedilmesine daha çok imkân sunabilecektir. Neden ve sonuç kavramlarının yerine de değişken ve fonksiyon kavramlarının kullanılması toplumsal ilişkilerin geleceğine dair öngörülerde bulunabilme imkanını sunabilecektir. Zira toplumsal olaylar arasındaki ilişkinin daha az olabildiren daha çok olabileceğine değin derece derece yükseltilecek kavranması bu öngörüler için uygun bir temel teşkil edebilecektir.⁸⁶ Câbirî sisteminde adalet ve asabiyet kavramları, sıradan bir neden sonuç ilişkisini aşan diyalektik bir nitelik taşır.

2.3.1.3. Asabiyetin Nitelikleri

Câbirî'nin asabiyet tanımında, kanaatimizce dikkat çekici bazı hususlar bulunmaktadır. İlk husus, asabiyetin hem nesep ve akrabalık gibi doğal bir olgu olduğu hem de beşerî (toplumsal-psikolojik) bir yön taşıdığı hususudur. Ayrıca onun bireysel bir boyut taşımasının yanında bireyi etkileyip kuşatan toplumsal bir yöne de sahip olduğunu görmekteyiz. Kişiler “asabe”nin içinde eridiklerinde onu tezahür ettirirler.⁸⁷

Asabiyetin anlaşılabilmesinin yollarından biri onun yöneldiği nesneye bakmaktır. Asabiyet-rant ilişkisi, toplumsal-iktisadî bir çerçeveyi ifade etmektedir. Bu çerçeveyi ortaya koymak, bu iki olgunun ilişkisinde beliren adaletin anlamını da netleştirebilecektir. İbn Haldûn, asabiyeti bir “bağlılık türü” olarak değerlendirmekte ve sadece soya dayalı değil siyasal, kültürel ve hatta iktisadî veçhelerine de işaret etmektedir. Câbirî tarihteki asabiyet gibi olguların bir takdim ve tehirle yeniden organize edilmesi gerektiğini söyler. Böylece ortak kavramların üzerinden geçmiş, bugün ve gelecek sürekliliğini sağlanacaktır. Böylece geleceği planlama imkânı da oluşacaktır.⁸⁸

Asabiyetin değişik yönlerine yapılan atıflar, nesep ile olan ana bağa nispetle hep ikincil önemde kalacaktır. *Sebeb asabiyeti* kavramı kullanılarak siyasal, sosyal ve kültürel vb. etkilerin nesep faktörü düzeyine çıkarılması, İbn Haldûn düşüncesiyle uyumlu bulunmaz. Gökdağ, İbn Haldûn'da nesebin dışında ayrı bir sebep asabiyeti olmadığını, nesepten sayılmanın sebepleri olduğunu savunmaktadır. Sebeb asabiyeti kavramını Osmanlı alim ve yöneticisi Pîrîzâde Mehmet Sâhip Efendi'nin bir teklifi olarak görmek gerektiğini,

⁸⁶ Kösemihal, *Sosyoloji Tarihi*, 237, 314, 315.

⁸⁷ Câbirî, *Fikrî İbn Haldûn: 'El- 'Asabiyye ve 'd-Devle*, 170-172; Câbirî, *Asabiyet ve Devlet: İbn Haldûn'un Düşüncesi*, 212-215.

⁸⁸ Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, 58-65, 90-101; Câbirî, *el- 'Aklü 's-Siyâsiyyu 'l- 'Arabî*, 30-34, 48-55.

Welhausen toplumsal kenetlenmenin farklı türlerine işaret etmektedir. Ona göre insanların ilahi temeldeki ortaklık üzerinden kenetlenmesi üstün bir form taşır. Zira maddi çıkar temelli toplumsallık çatışmacı bir nitelik taşır. Bkz. Welhausen, *Arap Devleti ve Yıkılışı*, 21.

fakat İbn Haldûn'da buna destek sunacak unsurların olmadığını söylemektedir. Gökdağ, iki alanda yani mülk düzeyindeki rekabet ilişkilerinde ve asabiyetin yatay, dikey, çapraz ilişkilerini açıklamada sebep asabiyetinin bir katkısının görülemeyeceğini savunmaktadır. Câbirî'nin, muâhât sözleşmesi bağlamında nesep-soy bağına tümüyle aşılamayan bir belirleyici kabul etmesinin Gökdağ'ın bu tespitiyle uyumlu olduğunu değerlendirebiliriz.⁸⁹

Asabiyeti toplumların doğasına ve gelenekselleşmiş sosyal hayatına atıfla anlamlandıranlar da bulunur. Buna göre akrabalık bağı soy temelli değil manevi-zihni ele almak gerekir. Birlikte yaşamayan akrabalar arasındaki asabiyet bağının zayıflaması bunu ispatlar. Nesebe atıf, kan temelli bir soy olgusuna değil maişeti temin zorunluluğunun doğurduğu bir ortaklığa atıftır. Dostluk kuranlar arasındaki yakınlaşma maişet ortaklığıyla birleştiğinde asabiyetle benzer sonuçlar doğurur. Husrî'ye göre toplumların birbirlerinden farklılaşmasının sebebi maişet teminindeki araçlardan kaynaklanır. Toplumsallığı zorunlu kılan unsur maişet teminidir. Maişet temininde kullanılan araçlar ise toplumsal yapıyı belirler. Bu, bedeviliğin maişet araçlarının onların toplumsal yapılarını belirlemesinde gözüktür.⁹⁰ Maişet teminin asabiyetle, araçlarının ise adaletle irtibatlı olduğunu söyleyebiliriz. Tezimizde asabiyet-adalet diyalektiğini maişet üzerinden üretim biçimleri temelinde ele aldık. Câbirî'nin rantçı-haraççı üretim biçimi eleştirisi bu kapsamdadır.

Hassan, İbn Haldun'da asabiyetin sadece soyut bir duygu olmadığını, onun kolektif bir davranış biçimini ifade ettiğini söylemektedir. Hassan, asabiyetin İbn Haldûn'da sadece nesep birliğinden hasıl olduğunu savunmaktadır. Ancak güçlü bir düzenin tesisi ve uzun yıllar demlenmesi hâlinde devletin neseple bağı itibari hale gelebilir. Hassan, asıl olanın nesep asabiyeti olduğunu, himaye bağındaki ölçüyü nesebin koyduğunu belirtmektedir. Hassan, asabiyetin varlığına kökeninden daha fazla anlam vermektedir. Zira asabiyet bir kez var olduktan sonra kendi iç potansiyeline ve kolektif aksiyon gücüne bağlı olarak harekete geçecektir. Bu güce dayanarak harekete geçen asabiyet, ulaşabildiği diğer asabiyetler üzerinde hâkimiyet tesis etmeye çalışmaktadır. Hassan, asabiyetin tegallüp etme/hâkimiyet kurma yönelişinin onun zorunlu-doğal bir vasfı olduğunu söylemektedir.

⁸⁹ Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, 58-65, 90-101; Câbirî, *el- 'Aklü's-Siyâsiyyu'l- 'Arabî*, 30-34, 48-55.

Gökdağ, *İktidar Teleolojisi İbn Haldûn'un Toplum ve Siyaset Teorisinde Asabiyet*, 151-155.

⁹⁰ Sâtî El-Husrî, *İbn Haldun'un Temel Görüşleri: Mukaddime Okuma Kılavuzu*. Çev. Süleyman Uludağ. 2. Baskı. İstanbul: Dergah, 2023, 192-220.

Mülke, emek ve üretim dışı bir iktisadî anlayışla erişmenin beraberinde getirdiği kolaycılık, asabiyeti daha zor olan uğraşılardan alıkoymaya sevk edebilecektir.⁹¹

Asabiyetin kuruluşunda ortaklık anlamındaki adalet kaynaşmanın düzeyini belirler. Toplumun çözülüşünde de ortaklığın kaybı anlamındaki adaletsizlik belirleyici bir faktördür. Câbirî, ortaklık ve eşitlik kavramlarını modern dönemde kamu yararıyla ifade eder. Kamu yararı yerine bir kesimin veya tek kişinin çıkarının gözetilmesi, birlik ve kaynaşmanın yani asabiyetin bozulmasına neden olur. Kamu yararı esas alındığında kişi ve gruplar arasında eşitliğin sağlandığı söylenebilir. Toplum içerisinde adaletsizliklerin artması, onun içindeki birlik ve kaynaşmayı olumsuz etkilemekte ve sonuçta asabiyette çözülmelere yol açmaktadır.⁹²

Câbirî, İbn Haldûn ümran ilmi çizgisinde gitmekte ve toplumların kuruluş ve yıkılışlarında döngüsellik bulunduğunu, asabiyet ve maişet olgularının diyalektik ilişkisinin bunun ana nedeni olduğunu düşünmektedir. Câbirî, İbn Haldûn'un, toplumu kapsamlı, geniş ve salt sosyolojik açıdan incelemeyi tercih etmediğini belirtmektedir. Bilakis İbn Haldûn, devletin kuruluş ve yıkılışı ile bunun arasındaki sürece odaklanan bir inceleme yürütmüştür. Ayrıca o bunu yaparken de felsefi çerçevesi zayıf ve metafizik bir esastan yoksun bir tarih felsefesi benzeri bir çalışma yürütmüştür. Câbirî, onun metafizik temellerden uzaklaşmasının nedenini, tarih felsefesinde asabiyet bağı ve birliği üzerinden izah yapmasına bağlamaktadır. Onda asabiyetin gücü ile ülkenin kapsadığı alan arasında doğru orantı bulunmaktadır. Asabiyetin gücünün daha çok artması ile ancak ülkenin kapsadığı toprakların büyüklüğü artabilecektir. Yani tek bir kavram üzerinden değil de ikili bir kavramsallık üzerinden süreci analiz etmektedir. Sürecin ana konusu toplumsallığın kurulup yükselişi ve çözülüp yıkılışı hususudur.⁹³

Câbirî, İbn Haldûn'un asabiyet teorisinde bazı kapalılık ve belirsizliklerin bulunduğunu belirtmektedir. Onun cevabını aradığı sorulardan ikisi, asabiyetin mahiyetine ve doğasına ilişkindir. İlki, asabiyetin bedevilik aşamasındaki görünümü salt kabilevi bir bağ iken hadarilik aşamasında devleti talep eden bir duruma erişmesini sağlayan olgunun ne olduğudur? İkincisi ise asabiyetin mülkü/otoriteyi elde eder etmez bozulmaya

⁹¹ Ümit Hassan, *İbn Haldûn Metodu ve Siyaset Teorisi*, Ankara: Doğu Batı, 6. Basım, 2015, 191, 196.

⁹² Câbirî, *Fikru İbn Haldûn: 'El- 'Asabiyye ve 'd-Devle*, 234-235;

Câbirî, *Asabiyet ve Devlet: İbn Haldûn'un Düşüncesi*, 295-297.

⁹³ Câbirî, *Fikru İbn Haldûn: 'El- 'Asabiyye ve 'd-Devle*, 245-248;

Câbirî, *Asabiyet ve Devlet, İbn Haldûn'un Düşüncesi*, 309-313.

başlamasını sağlayan olgunun ne olduğudur? Câbirî, asabiyetlerin döngüsel bir durum arz etmekte olduğunu düşünmektedir. Zira asabiyet, bedevilik aşamasında toplumun iç ilişkilerini düzenleyen örgütsel bir çerçeve sunmaktadır. Bu vasatta asabiyet, toplumun ortak maslahatlarını yok etmeye yönelik tehditlere karşı bir dayanışma ve savunma fonksiyonu işlevini üstlenmektedir. Mülke erişmek ve maddi olanakları arttırmak hedefine yönelik kabilenin asabiyeti kendi içerisinde bir dayanışma ve kenetlenme durumu göstermektedir. Bu kabilenin biriktirmiş olduğu güç, kendisinden daha az güçlü bir asabiyetle karşılaştığında onu yener ve onların mülkünü ele geçirmiş olur. Devletin güçlü olduğu durumlarda asabiyetin durumu fiilen devam eder. Bu aşamada makamın elde edebileceği maddi imkânlarla doğru meyletmeler başlamaktadır. Bu durum, makam sahiplerinden başlamak üzere önce bir rekabet sonra da bir çatışma ortamının doğmasına neden olmaktadır. Böylece toplumun kuruluşunda asabiyetin sahip olduğu dayanışma, yerini maddi imkânları elde etme temelindeki bir çatışmaya bırakır. Bozulan toplumsal düzen, hükümdarlığı üretir ve şartlar daha da ağırlaşır. Sonuçta asabiyetin geldiği nokta, onun yola çıktığı nokta ile aynı olmuştur. Kendisinden daha güçlü bir asabiye tarafından yenilir ve mülküne el konulur. Asabiyeti mülke yaklaştıran, asabiyetin “ortak çıkarlar” niteliği iken; mülkü kaybetmesine neden olan durum ise bireysel çıkarların ortak çıkarların önüne geçiyor olmasıdır. Câbirî, asabiyetin başladığı yere geri dönmüş olmasının doğurduğu döngüsellik nedenlerini sorgulamaya çalışmaktadır. Döngüsellik durumu, bir asabiyetin yıkılıp diğer asabiyetin toplumsallık bayrağını aldığı bir bayrak yarışına benzetilebilir. Tüm canlıların ölüm ve yaşam döngüsüne tabi olarak türlerini devam ettirmelerine benzetmektedir. İnsan türü varlığını, yeryüzündeki asabiyetlerin kurulup yıkılması döngüsü ile devam ettirir. Toplumsal değişim sürekli ilerleme istikametinde olmamakta bazen gerileme ve çöküş olarak yaşanmaktadır. Dolayısıyla toplumsal değişim zikzaklı bir şekilde gerçekleşmektedir. Döngüsellik, toplumsal zorunlu yasaların devreye girmesine işaret eden bir olgudur. Bu olgunun dinamiği de toplumsal yapının adaletli yani doğru bir terkip taşımamasıdır. İbn Haldûn’un problematik kıldığını söylediği bu döngüsellik nedenlerine ışık tutar. Adaletin asabiyetle girdiği diyalektik ilişki, tezimizdeki temel savunu olarak döngüsellik dinamiğini gösterir.⁹⁴

⁹⁴ Câbirî, *Fikru İbn Haldûn: ‘El-‘Asabiyye ve ‘d-Devle*, 245-248; Câbirî, *Asabiyet ve Devlet, İbn Haldûn’un Düşüncesi*, 309-313.

2.4. Milli Kültür ve Toplumsal Adalet

2.4.1. İdeolojiler ve Sahte Sorunlar

Câbirî, her bakış açısı ve okuyuş tarzının (ideolojinin) bir yöntem teklif ettiğini belirtmektedir. Her bir ideolojinin okuyuş tarzı/yöntemi hem “ayırmaya” hem de “bağlamaya” dayanmaktadır. O çağdaş fikir dünyasına hâkim olan okuyuş biçimlerini, farklı bakış açılarını, sahip oldukları yöntemleri dolayısıyla değerlendirmektedir. Ona göre Arap kültürünün üç eksenli bulunmaktadır ki bunlar da Selefilik, liberalizm ve Marksizm akımlarıdır. Onun analizlerine, eleştirilerine yakından bakmak, bunları daha iyi kavrayabilmemizi sağlayacaktır.⁹⁵

Câbirî, Arap kültüründeki üç bakış açısının tümünde geçerli iki açmazının olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu üç ideolojide nesnellik bulunmadığı gibi, bunlar tarihsel köklerden de yoksundurlar.⁹⁶ İslamcı, liberal ve Marksist üç bakış açısının dogmatik fikirlerine atıfla selefî yönlerine işaret eder. Ona göre selefî eğilim, öncelikle düşünsel alanda belirginleşen bir durumdur. Bir düşüncenin, sistematik ve tutarlı bir bütünlük arz edebilmesi için öncelikle kendi iç yapısını oluşturan yönler arasında bir denge sağlaması gerekir. Eğer bunu başaramazsa düşüncenin kendi başına ayakta durması mümkün değildir. Düşünce yapısı ve onun incelediği konu, fikrin özne ve nesne haline gelmesine neden olur. Buna göre bir düşünce biçimi, incelediği konuya dair iç sisteminden temellenen bir yorumlama yapabiliyorsa, başarılı olmuştur. Böylece ideoloji kendini özneleştirmekte ve konuyu yorumlayarak nesneleştirmektedir. Yine bir düşünce, incelediği konuya dair kendi yapısından temellenen bir yorumlamada bulunamıyor ve yorumsuz geçiştiriyor ise burada bir sorun oluşmaktadır. Câbirî, düşüncenin nesneleşmesi sorununu adalet incelemesi kapsamında ele alır. İncelenen mesele, başka bir düşünce alanının içine yerleştirilip özgün bir tezmiş gibi sunulduğunda, araştırmanın odağı değişir.

Ayrıca o, İbn Haldûn’da asabiyet ile mizaç arasında da bir özdeşlik bağlantısı bulunduğunu belirtmektedir. Bir şeyin ömrü nasıl ki onun mizacındaki kuvvet tarafından belirleniyor ise devletin ömrü de onun mizacına yani asabiyete göre belirlenecektir. Kanaatimizce adalet, toplumların ilk doğası olan mizaca eklenmekte ve irade temelli olarak ikinci ve son doğası oluşmaktadır. Yani toplumların mizacına adalet, varlığı ve yokluğuyla irade üzerinden dönüşüm yaşatmakta ve ikinci ve son doğal durumu oluşturmaktadır. Bu yaklaşımı asabiyet bağlamında şöyle ifade edebiliriz: Asabiyet toplumların ilk doğasını, adalet iradesi ise ikinci son doğasını oluşturmaktadır. Toplumun birinci ve ikinci doğasının olması, Galen temelli ahlak yaklaşımının bir özelliğidir. Ona göre insanın birinci doğası daha belirleyici olup bilimsel bir incelemenin konusu iken ikinci doğası felsefi bir incelemenin konusudur.

⁹⁵ Muhammed Âbid Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, Çev. A.S. Aykut. İstanbul: Kitabevi 2003, 11-18; Muhammed Âbid Cabiri, *Nahnu ve’t-Turâs*, Mağrip: Dâru’n-Neşri’l-Mağribiyyeti, 1986, 19-26.

⁹⁶ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 19; Câbirî, *Nahnu ve’t-Turâs*, 27.

Bu durumda düşüncenin kendisi de incelemenin nesnesine, yani üzerinde çalışılan alana dönüşür. Asıl araştırma nesnesini başka bir düşünsel bağlam içinde ele almak, düşüncenin nesneleşmesine yol açar. Böylece tali mesele, ana fikri biçimlendirmeye başlar. Oysa belirleyici olanın, düşüncenin kendisi olması gerekir. İslamcı, liberal ve Marksist akımların üçü de ele aldıkları meseleleri kendi ideolojik temellerinden yorumlayamadıklarında öznelliklerini yitirirler. Bu akımların kendilerini nesneleştiren ideolojileri ise sahte bir öznellik arayışıyla ilgisiz alanlara yönelir. Arap-İslam toplumları da bu ideolojik sapmaların etkisine kapılarak, sahte ideolojik sorunlarla (*kadiyyetün idyuluciyyetün müzeyyefetün*) meşgul olmaktadır.⁹⁷

2.4.1.1. Selefilik

Câbirî'ye göre Efgânî-Abduh geleneği dinî, siyasi, ıslahatçı ve açılımcı bir hareket görünümündedir. Bu geleneğin felsefe-din ilişkisinde geliştirdiği yöntem, dinî Selefilik akımıyla benzerdir. Efgânî-Abduh geleneği, Müslüman ümmetin yaşanmakta olduğu İslam'a değil, "hakiki olduğuna inanılan İslam'a" erişmeye çalışır. Ona göre bu gelenekte iki temel tutum söz konusudur: İlki, "çöküş asrı" olarak nitelenen zamandan sonra görülen kavram, yöntem ve bilgi mirasını silmek, ilga etmektir. İkincisi ise Batı düşüncesinin ezici gücü karşısında kendi varlığını korumaktır. Bu iki tutum, sonuçta geleceğe ilişkin olarak "yenilenme" kavramını üretmiştir. Bu gelenekte yenilenmenin dine yeni bir bakış getirme anlamını içerdiğini, dinin esaslarından doğrudan çıkarımlar yaparak akide ve şariat alanında yeni yaklaşımlar getirilmeye çalışıldığını belirtmektedir. Câbirî, Kur'an ve hadislerden tarihsel kültürü atlayarak tümüyle yeni bir din anlayışı ve insan hakları perspektifi oluşturmayı eleştirir. Efgânî-Abduh geleneği yeniden doğuşun/rönesansın muasır dinî anlayışla gerçekleşeceğini varsayar. Câbirî, bu geleneğin ideolojik bakış olarak araçları amaç haline getiren bir diyalektiğe sahip olduğunu söyler. Bu ideolojide geçmiş, geleceği kurmanın aracı olamamış, bilakis geçmişe dönüş, amaç hâline gelerek mevcut toplumsal gerçeklikten kopulmasına ve dogmatizme düşülmesine neden olmuştur. Bu gelenekte tarihe müracaat edilmiş ve fakat tekrar geri dönülemeyerek orada hapis kalınmıştır. Zira tarihsel kesit o günkü gerçekliği ve bağlamı ile bugüne taşınmaya çalışılmıştır. Geçmişe dönmek, gelecek planının bir parçası olarak uygulanır

⁹⁷ Muhammed Âbid Câbirî, *Vichetu Nazar Nahvu İâdeti Kadâya'l-Fikri'l-Arabiyyi'l-Muâsir*, Beyrut: Merkezu's-Sekafeti'l-Arabî, 1992, 27-32.

Muhammed Âbid Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. İbrahim Akbaba İstanbul: Kitabevi, 2002, 34-39

olmuştur. Bu ideolojide yeni *güncel bir sorunla yüzleşildiğinde hemen geçmişe bakılarak kıyas* edilecek bir unsur aranmaktadır. Câbirî'ye göre bu geleneğin bakış açısında, sorun üzerinde akletme yerine başka bir tarihsel durumla kıyas işlemine girme işlemi söz konusudur. Câbirî'nin İAA eleştirisinin merkezî unsurları bu temelden yükselmektedir. O, geçmişin tekrarlanan bir durum olarak okunmasının ve ona dayalı bir beklentinin oluşmasının, realiteden uzakta sadece vicdanlarda sınırlı bir anlamının olabileceğini söylemektedir. Ona göre oryantalist Selefilik kavramı, daha genel bir kavram olan oryantalist bakış açısının bir parçasıdır. Câbirî, genelden özele doğru ilerleyen bir yöntem kullanarak, öncelikle Arap-İslam kültüründeki oryantalist bakış açısını tahlil etmektedir. Sonra ise oryantalist bakış açısının üzerlerinde görüldüğü bazı ilim adamları bağlamında oryantalist Selefilik olgusunu incelemektedir. Oryantalizm kendisini objektif ve pratik davranma tarzı olarak sunarak tarafsızlık elbisesine bürünmeye çalışır.⁹⁸ Oryantalist Selefilik de kendisini sadece anlamak ve bilgilenmek merkezli bir çaba olarak sunar.⁹⁹ Câbirî, adaletin itidal anlamındaki kullanımını benimsemekle birlikte onu daha kapsamlı bir düzeye taşımaya çalışır. Onun itidal anlayışına göre aşırılık durumu söz konusu olduğunda doğru terkip oluşmaz. Köktencilik kavramına da bu bağlamda yaklaşıp. Köktencilik yerine aşırılık kelimesinin kullanılmasını tercih ettiğini belirtir. Sözlüklerde, aşırılığın köktencilik eş anlamlısı olarak sunulmadığını belirten Câbirî, sözlük anlamındaki bu uyumsuzluğun yanı sıra olgusal olarak da uyumsuzluğun olduğunu ifade etmektedir. Yani köktenci bir kişi veya grubun aşırı olmaya bileceği savunur. Hoşgörünün azalmasının sonuçlarından birinin “dinî aşırılık” diğerinin “la-dinî” aşırıcılık olduğunu söylemektedir. Onun aşırıcılığı sadece dinî alan ile sınırlamıyor olması ve “dinî olmayan” alanda da aşırıcılığın olduğunu söylemesi, aşırıcılıkla mücadelede daha geniş nedenlere bakmayı gerektiren bir boyutu ifade etmektedir. Dünyanın güncel durumda şahit olduğu aşırı hareketlerin ve çizgilerin çoğunlukla dinî değil “la-dinî” olduğunu söylerken seküler çağın hakim paradigmasına atıf yapmaktadır. Bugün dünyayı aşırı

⁹⁸ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 11-18 Câbirî, *Nahnu ve't-Turâs*, 16-26.

⁹⁹ Muhammed Âbid Cabiri, *el-Hitâbu'l-Arabiyyu'l-Mu'âsir: Dirase Tahliyye Nakdiyye*. 5. Baskı. Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 1994, 102. Câbirî, tarihin yorumlanmasında geçmişe ait hayali ve romantik silüetlerin gerçek gibi benimsenmesini eleştirir. Bu sahte gerçekliğin bir tür tekerrür anlayışına neden olduğunu düşünür. Bu durumu olgusal gerçeklerle uyumsuz görür. Câbirî, Selefilik'in siyasal düzene ilişkin olarak *adil despot* söylemine sahip olduğunu belirtir. Müslüman Kardeşler hareketinin başarılı olamamasını da geçmişe kıyasa dayalı bakışlarına bağlar.

hareketler tehdit etmektedirler. Câbirî, çağımızda felsefî düşünce alanında bulunan tehlikeli sorunları hoşgörüsüzlükle ilişkilendirir.¹⁰⁰

Câbirî, Efgânî-Abduh ikilisini İbn Rüşd ve İbn Haldûn ikilisine benzetmektedir. Dinî ve siyasi konulara verdikleri ağırlık, kuramsal ve uygulamalı meselelerle meşguliyetlerindeki yoğunluk farklılık taşımakla birlikte birbirlerini bütünleyen bir yaklaşım biçimleri taşımaktadırlar.¹⁰¹ Efgânî-Abduh geleneğinin bilinçlenme-uyanış kavramını kullandığını, oysa düşünsel canlanmanın tek başına yeterli olmayacağını savunmaktadır. Yenilenmenin (tecdîd) ise felsefî, bilimsel ve dini alanlarda karşılığı olduğunu, tek başına yeteceğini belirtmektedir.¹⁰² Uyanış söylemi, Arap-İslam toplumlarının mevcut gerçekliğini analizde, onların tarihsel sürecindeki sorunları merkeze olan bir okumada bulunur. Oysa Hodgson bu kabulün yanıltıcı olduğunu savunmaktadır. Zira İslam dünyası binlerce yıl süren model (klasik tarım düzeni) çerçevesinde normal bir süreç yaşamaktayken Batı modernliği bir sıçrama yaparak (sanayi devrimi ve kapitalizm ile) bunun dışına çıkmıştır. Dolayısıyla sorununun merkezini, İslam dünyasının geri kalmışlığı değil Batının aniden farklılaşması oluşturmaktadır.¹⁰³

Câbirî, yenilenme projesinde ikinci bir konu olarak İslami rejim kavramı üzerinde durmaktadır. O, siyaset ve iktisat alanında İslam ahlakının sınırlı birtakım ilkeleri dışında hayatın bütününi kuşatan yönetim kuramlarının olmadığını belirtmektedir. Dolayısıyla siyaset ve iktisat alanında bu sınırlı ilkeler dışında yeni ilkelerin belirlenmesi sorunu bulunmaktadır. Onun adalet kuramı siyaset ve iktisat alanında yeni belirlenecek İslami

¹⁰⁰ Câbirî, *Kadâyâ fî'l-Fikri'l-Muâsir*, 21-27.

¹⁰¹ Muhammed Âbid Câbirî, *fî Nakdi'l-Hâceti ile'l-İslah*, Beyrut: Merkezu Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 2005, 48.

¹⁰² Muhammed Âbid Câbirî, *İslam Düşüncesinde Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukuk*. Çev. Mehmet Çayır, İstanbul: Kapı, 2019, 100-102. Câbirî, yenilenme kavramına dini alandan gelebilecek dirence karşılık olarak dini bir temellendirme yapmaktadır. Hz. Muhammed döneminde olmayan araçların dahi bidat kapsamına sokulması karşısında o, İmam Şâtîbî'den bir nakille “*yararlı olma ihtimali*” ilkesinin uygulanmasını önermektedir. Şâtîbî'nin ibadet ve ibadetlerle ilgili işlerle toplumsal yaşam ve gelişmelerin gerektirdiği işler arasında ayırım yapılması önerisini sahiplenerek yenilenme yönteminin ilkelerinden kılan Câbirî, bidat konusundaki yargısını da olumsuz dışlayan selbî bir yöntemle sunmakta ve *herhangi bir ibadetin terkine ve ihdasına yol açmayan* hiçbir şeyin bidat olmadığını belirtmektedir.

Ömer Türker adalet incelemesinde temel sorunu, toplumsal bir amaç olan maksatların tespit edilmesi olarak ortaya koyar. Ayrıca bu maksatları pratiğe aktaracak araç olarak maslahatların tespiti de bu kapsamdadır. Maksatların ve maslahatların tespiti, uygulanması ve devamının sağlanması için yol, yöntem, ortam ve süreçler inşası da adalet kuramı bağlamındaki iş ve işlemlerdendir. Bkz. Ömer Türker, “Adalet Üzerine”, *Teklif* 5 (Eylül 2022): 94-102. İstanbul: Ketebe.

¹⁰³ Marshal G.S. Hodgson, *Dünya Tarihinde İslam*, çev. Ahmet Kanlıdere, Yöneliş Yay., İstanbul, 1997, 165.

ilkelerin de çerçevesini çizmektedir. Onun uyanış ve bilinçlenme kavramına yönelik eleştirisi de bu bağlamda ortaya çıkmaktadır. Siyaset ve iktisat alanında sanki belirlenmiş İslami rejim varmış gibi hareket edilmesini ve bunun tatbik edilmesi talebiyle kamuoyunun önüne çıkılmasını eleştirir.¹⁰⁴ Câbirî'nin hilafına Muhammed Abduh'un selefi olarak anılmasına itiraz eden ve onun Selefilik'in tam zıddında yer aldığını belirtenler de bulunur.¹⁰⁵

Selefi reformcu akımlar, demokrasiyi şûra ile özdeş sunma taktiği güder. Onlara göre şûra toplumun tümüyle değil önderleri ve önde gelenleriyle ilgili bir olgudur. Câbirî, siyasi İslam fıkının şûra yaklaşımında çoğunluk görüşünün başkanın alacağı kararda bağlayıcılık oluşturmadığını belirtir. Câbirî, çağdaş düşünürlerin, şûranın anlamına dair nassî temellere bile bağlı kalamadıklarını belirtmektedir. O, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın, şûra kavramının karşılığı olarak mutlak istibdat ve şartlı istibdat kavramlarını kullandığını ifade etmektedir. İlkinde, tek adam mutlak bir şekilde hükmetmekte ve insanların işlerini görmektedir. Bu durumda o isterse şeriatla hükmeder isterse etmez. İkinci kavramda ise yöneticinin kanunlara ve şeriata uyup uymamakta serbest olması durumu söz konusudur. Bu durum ise şûraya dair bir aykırılık oluşturmamaktadır. Bu bakışta şûra kavramının basit bir danışma eylemine indirgendığını belirten Câbirî, adil olabilecek bir despotun hızla kalkınmayı sağlayabileceğine dair bir tutumun sahiplenildiğini belirtmektedir. Câbirî, Abduh'un da benzer hatta daha da geri bir noktada olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Câbirî, *İslam Düşüncesinde Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukuk*, 103. Câbirî'nin yenilenme kavramının gerçek boyutu bu noktada ortaya çıkmaktadır. O, öncelikle ve çoğunlukla iktisat ve siyaset alanında bir yenilenme öngörür. Bu yenilenme ilk aşamada uyanış içerir. Fakat uyanış kavramına yaklaşımda da Afgani-Abduh geleneğinden de farklılaştırdığını düşünüyoruz. Zira onlar, uyanışı öncelikle ve çoğunlukla kelâmî yöntem nitelikli ve dini kavramlar üzerinden tasarlamaktadırlar.

¹⁰⁵ Ahmet Burgâvî, "min Nakdi'l-Hitâbi'l-Mağrifiyyi ilâ Fikrati'l-İstiklâli't-Tâm", *et-Türâs ve'n-Nahda Kırâeâtün fî A'mâli Muhammed Âbid el-Câbirî*, ed. Kemal Abdüllatif, Lübnan: Merkezü Dirâseti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 2005, 123-178. Burgâvî'ye göre Abduh şeriatın zahiri görünümüne karşı aklı savunmuştur. Ayrıca dini reformun mevcut gerçekliğin değiştirilmesi için gerekli olduğunu iddia etmiştir. İskenderoğlu ise Selefilik'in, Afgani-Abduh önderliğinde entelektüel bir hareket olarak doğduğunu belirtir. Bkz. Muammer İskenderoğlu, *Günümüz Selefilik'i*, Ankara: Otto, 1997, 152.

¹⁰⁶ Câbirî, *İslam Düşüncesinde Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukuk*, 231-234.

Câbirî, Marksist akımın, demokrasiyi burjuvazinin işçi sınıfına olan sömürsünü devam ettirmek için kullandığı bir araç olarak gördüğünü belirtmektedir. Ona göre liberal akım ise demokrasi kavramını ön plana çıkarmakla birlikte ulaşabileceği düzeyi Batı'daki düzeyden düşük görmektedir. Zira burjuvazinin Arap toplumunda geldiği düzey, henüz onun Batı'da yönetime eriştiği düzeydeki gücüne ulaşmamıştır. Câbirî'ye göre, *toplumsal demokrasi gerçekleştirilmeden siyasal demokrasinin gerçekleştirilmesi* şüphe ile karşılanmalıdır. Yani iktisadi demokrasi veya toplumsal özgürlük olmadan gerçekleştirilecek bir siyasal demokratik uygulamanın, temelleri bulunmadığından zayıf kalacağını belirtmektedir. Câbirî, demokrasiye ilişkin duyulan kuşkuşların giderilmesine yönelik çalışma yapılmasını da istemekte ve bu türden izahlar yapmaktadır. (Age., 231-234)

2.4.1.2. Liberalizm ve Sosyalizm

Câbirî, Batı kültürüyle ilişkiyi adalet kuramı çerçevesinde değerlendirir ve bu ilişkinin adalet temelli bir ölçü ve yöntemle kurulması gerektiğini vurgular. İncelemesine kritik bir soru sorarak başlar. Acaba ideoloji ve yöntem arasındaki bağ nasıldır ve bunların ayrılması mümkün müdür? Câbirî, bu konuda kesin bir düşünceye sahiptir: “Yöntemini almak, ideolojisini aynen almak demektir.”¹⁰⁷ Câbirî, liberal Arap aydınlarının okuyuş yönteminin ve bakış açısının sorunlu olduğunu, onların gelecek tasarımlarında da görülebileceğini düşünmektedir. Zira liberal bakış açısına sahip Arapların gelecek tasarımı oryantalist bir temelde yükselmektedir. Çünkü onlar, kendi toplumlarında bir gelecek projesi üretilmesinin tek yolunun Avrupa’nın geçmiş ve şimdiki durumunu içermesi gerektiğini savunmaktadırlar. Câbirî, liberal aydınların bu bakışını, benliğin yıkılması ve tüm vasıflarından soyutlanması olarak değerlendirmektedir. Liberal Arap aydını, Arap-İslam kültürünü kendi bulunduğu yerden kalkarak yorumlamaya çalışır. Zira Arap liberal aydını Avrupa-merkezci bakış açısı taşır. Bu bakışla Arap-İslam kültürünü değerlendiriyor olması, bu aydınların özgünlüğünün kaybolmasına neden olur.¹⁰⁸ Câbirî, Arap liberallerin, toplumları için demokrasi değil laiklik istediklerini belirtmektedir. Onların istediği laikliğin, Avrupa’daki gibi dinin devletten ayrılığı anlamında olmadığını, asıl amacın tarihsel kültürden kopmak olduğunu söylemektedir.¹⁰⁹ Câbirî, laik düşüncenin, dünyevi ve uhrevi olanın ikiye ayrılması anlamında kullanıldığını belirtmektedir. O, Arap-İslam dünyasında bir talep olarak bunun kullanıma çıkmasının, Osmanlı hilafetinden koparak bağımsızlık talep eden Arap milliyetçileriyle birlikte olduğunu söylemektedir. Yani onun dikkat çekmek istediği husus, laikliğin ulusçulukla birlikte taşınmış olması hususudur. Osmanlı’nın son döneminde uyguladığı Türkleştirme siyasetinin Araplık olgusunu güçlendirdiğini savunmakla birlikte Arapların Osmanlı ile hareket edememelerine odaklanmaz. O, Arap dünyasına ulusçuluğun Osmanlı devleti üzerinden girmesi meselesini, ulusçuluğa yönelen halkların taşıdığı bağımsızlık yanılsamasına önceler. Hilafet kurumunun Osmanlı Devleti tarafından sahiplenilmesi laikliğin bir aksülamel olarak yaygınlaşmasına yol açmıştır. Fakat laiklik, realitedeki sorunlara çözüm vadeden bir ilke olmamıştır. Onun bu eleştirisinden teokratik bir devlet

¹⁰⁷ İdeoloji ve yöntem arasında Câbirî’nin kurmuş olduğu özdeşlik dikkat çekicidir. Her yöntem farklı bir adalet ölçüsü sunmaktadır.

¹⁰⁸ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 11-18; Câbirî, *Nahnu ve l-Turâs*, 19-26.

¹⁰⁹ Câbirî, *el-Hitâbu l-Arabiyyu l-Mu’âsir*, 100.

istediği şekilde yorum üretmek doğru olmayacaktır. Aslında o, bugün laikliğin ilkeleri sayılan din ve vicdan özgürlüğü, dinin siyasi rekabette nesne olarak kullanılıp araçsallaştırılmaması, dinî ve ırki azınlıkların haklarının verilmesi gibi hususları demokrasi, akılcılık ve adalet gibi başka kavramlar adı altında savunmaktadır. O, laiklik kavramını kullanmayı tercih etmemekte ve fakat modern laikliğin taşıdığı olumlu anlamları demokrasi ve akılcılık üzerinden sunmaktadır.¹¹⁰

Câbirî'ye göre Çağdaş Arap-İslam toplumların kültürünü şekillendiren üç eksen bulunmaktadır. İlkin Selefilik, ikincisini liberalizm, üçüncüsünü de biraz sonra işaret edeceğimiz Marksizm oluşturmaktadır. Bu ifadeyle adalet kuramı, ideolojiler/yöntemler arasındaki ilişkilerin bir ölçüsü konumunu kazanır. Ona göre Arap âleminde sol söylemin diyalektik yöntemle ilişkisinde sorunlar bulunmaktadır. Zira bu yöntemi uygulama yaratmak için değil uygulanmış bir yöntemi tekrarlamak için kullanmak istemektedir. Arap solunun diyalektik yöntemi kullanarak ulaşmak istediği hedef, Arap kültüründe sınıfsal ve idealizm-materyalizm çatışmalarının varlığını ispatlayıp temellendirmektir. Diğer bir ifade ile diyalektik yöntemin değişimi kuşatacak şekilde kuramdaki bir yenilenmeyi içermediğini belirtmektedir. Câbirî'ye göre, Arap solunun bu temellerle Arap kültürel vakiasını açıklama başarısı göstermesi mümkün değildir. Zira Arap solunun sürüklendiği "Marksist dogmatizm/Selefilik", analiz zorluğu yaşadığı konularda vakıanın karışık olduğu bahanesine sığınmaktadır.¹¹¹

Câbirî Arap-İslam dünyasında Samir Amin'i sosyalist akım içerisinde özgün bir konumda görmektedir. Amin, Marks'ın okumasını aşarak haraççı üretim tarzı ile küreselleşmiş değer yasası arasında ilişki kurmakta, dünya kapitalizminin önceki biçimi olan ulus devletlerin kapitalizmlerinden üst bir düzeyi ifade ettiğini savunmaktadır. Merkezdeki ve çevredeki sömürüyü birlikte mütalaa etmeye yarayan küreselleşmiş değer yasası kavramı küreselleşmiş bir artı-değer kavramını düşünmeye imkân tanımaktadır. Avrupa-merkezcilik düşüncesi küreselleşmiş değer kavramını bir kenara itmekte bunalımı emperyalizmin çıkardığı gerçeğini örtmektedir. Oysa emperyalizmin merkez-çevre çelişkileri bunalımın asıl nedenidir. Amin, sermayenin dünya ölçeğinde dolaştığı gibi,

¹¹⁰ Câbirî, *İslam Düşüncesinde Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukuk*, 86-90. Ulusçuluk akımının yaygınlaşmasıyla, Osmanlı topraklarının Batılı güçlerin işgal ve saldırılara maruz kalması eş güdümlü yaşanmıştır. Bu noktada Osmanlı devlet yapısı sömürgeci niyetlere karşı bir savunma hattı işlevi üstlenmiştir. Fakat Osmanlı toplumsal yapısını oluşturan halklar bu hatta durmak yerine ulusçuluk akımına kapılarak bağımsızlık yanlısamamasına kapılmışlardır.

¹¹¹ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 11-18; Câbirî, *Nahnu ve'l-Turâs*, 19-26.

değerin de dünya ölçeğinde gerçekleştiği kanaatindedir. Dolayısıyla Amin bu tablodan, kapitalist küresel düzenle bağlantıları kesme stratejisini çıkarmaktadır.¹¹² Câbirî bu türden bir kopuş tutumunu benimsemez. Zira o, sömürgeci güçlerden bağımsızlığın aşamalı olabileceğini kabul etmekte, onların bazı unsurlarını kuramsal terkibe almayı içeren bir siyaset izler.¹¹³

Arap rönesansı/kalkınması söylemi Arap-İslam ülkelerindeki ideolojilerin ortak söylemidir. Öncelikle Câbirî'nin eleştirilerini belirtecek ve sonrasında onun epistemolojik, siyasi ve ahlaki yönleri bulunan söylemini sunacağız. El-Asri, Câbirî'nin selefler ve liberaller olarak iki ideolojinin rönesans projesine/söylemine yönelik eleştirilerini altı başlıkta değerlendirmektedir. İlk eleştirisi, söylemin psikoloji ve psikanaliz yöntemlerine dayanıyor olmasındadır. Bununla özneye karşı aynı anda hem sevgi hem de nefret duygusunun üretildiğini ifade etmektedir. İkinci eleştirisi, rönesans söyleminin mevcut gerçekliğe alternatif bir model oluşturma çabası taşımadığını belirtmektedir. Dolayısıyla bu söylem toplumsal çöküşün analizindeki hatasını, çözüm perspektifinde de sürdürmektedir. Üçüncü eleştirisi, bu söylemin özne nesne ilişkisini gözetmeyen sadece öznel istekleri dikkate alan, hayalci bir yöntemi benimsemekte ve sahte bir yapı oluşturmaktadır. Dördüncü eleştirisi, Seleflerin ve liberallerin rönesans söyleminin bir bütünlükten yoksun oluşu ve Batı ve İslam kültürü olarak iki kaynağı birleştirmeye çalışmıyor olmasıdır. İki ideoloji de tek referans kaynağı belirleyerek diğer söylemle çatışmakta ve Arap rönesansı söylemi kendi kendini tüketmektedir. Liberallerin hatası, Avrupa tecrübesinin uzun sürmesini ve onu baskılayacak dış bir gücün olmadığı hususunu ihmal etmeleridir. Seleflerin hatası ise çelişkiyi aşmaya yönelik bir tutum benimsememeleri ve sesiz kalmayı yeğlemeleridir. Beşinci eleştirisi, söylemlerini geçmişe ait ve kendi alanı dışındaki meseleler üzerinden oluşturuyor olmalarındadır. Meseleleri semboller üzerinden ele almaları, örtük yapıda kalmalarına neden olmaktadır. Seleflerin hilafet söylemi bu yaklaşıma bir örnek olabilecektir. Zira bu söylem mevcut gerçekliği geçmişe başvurarak açıklamaya çalışmaktadır. Altıncı eleştirisi, Arap rönesansı söyleminin hem öznel hem de nesnel bir çözüm perspektifi içermiyor olmasındadır. Bu durum söylemin somut imkanları göz ardı eden, ütopyacı bir karakterde

¹¹² Samir Amin, *Avrupa-Merkezcilik: Bir İdeolojinin Eleştirisi*, çev. Mehmet Sert, İstanbul: Yordam Kitap, 2014, 223, 224, 244, 245.

¹¹³ Câbirî, *İslam Düşüncesinde Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukuk*, 220-222. Aşamalı yöntemin bağlamını göstermektedir.

olmasından kaynaklanmaktadır. Tüm bu nedenlerle Arap rönesansı söylemi başarısızlığa mahkûm olmaktadır.¹¹⁴

Câbirî'ye göre Arap toplumlarının rönesansı/kalkınması, toplumların ilerleme ve gerileme dinamiklerinin kapsamında ele alınması gerekmektedir. M. A. El-Asri, Câbirî sisteminin kopuş (el-Katîetü) üzerine kurulduğunu belirtmektedir. Câbirî, Mağrip-Meşrik felsefeleri ayrımına dayanan kendi söylemini ideolojilerin eleştirisi üzerine yükseltmektedir. O, rönesans söyleminin bilimsel ve nesnel bir karakter taşıması gerektiğini belirtir. Biz adalet kuramının rönesans söyleminin niteliklerini taşıdığı kanaatindeyiz. Projenin gerçekleştirilmesi için atılacak ilk adım geçmişin sorunlarını çözmeye çalışmaktır. Zira çözümsüz kalan sorunlar güncelde tekrarlanacak ve geleceği de rehin alacaktır. Onun tarihsel boyutta gerçekleştirdiği adalet incelemesinin konusu kanaatimizce çözümsüz kalmış sorunlardır. Proje için atılacak ikinci adım siyasi aklın üç faktörü olan kabile, ganimet ve akideden kopuşun gerçekleştirilmesidir. Onun adalet teorisi de bu ilkelere kopuşu içermekte, bunların karşıtlarının aşamalı bir siyasetle hayat bulmasını hedeflemektedir. Üçüncü adım bilimsel ve felsefi kültürü yaygınlaştırmaktır. Dördüncü adım, Arap ülkelerindeki toplumsal siyasi yapıların demokratikleştirilmesi yönünde adımlar atmaktır. Beşinci adım Arap toplumların kentleşmesi ve bedeviliğin de kaldırılarak kentsel toplumlara dönüştürülmesidir. Câbirî kabileciliğin hem maddi temellerini hem de siyaset anlayışında olduğu gibi kuramsal temellerini ortadan kaldırmayı hedeflemektedir. O medenileşmek için bunu gerekli görmektedir. Altıncı adım, hayatın tüm yönlerindeki irrasyonel tortuların temizlenmesi ve rasyonel bir yapılanmaya geçilmesidir. Yedinci adım, kitleleri aydınlatacak öncü bir kuvvet olarak aydınlar sınıfının teşekkül ettirilmesidir.¹¹⁵

Câbirî eleştirel akılcılık ('aklâniyye nakdiyye) yöntemini kullanarak ideolojileri sınar. Toplum ise kuramın eleştirileceği, deneneceği laboratuvarlar gibidir. Dolayısıyla bilimsel teori, pratik olarak laboratuvarda test edilirken siyasi teori/ ideoloji ise toplumsal yapı

¹¹⁴ Muhammed A. el-Asri, "Tahkîkâtü M.A. el-Câbirî ve Ferîkuhû li'l-Muellifâti'l-Asîletü li İbni Rüşd", *et-Türâs ve'n-Nahda Kırâeâtün fi A'mâli Muhammed Âbid el-Câbirî*, editör: Kemal Abdüllatif, Lübnan: Merkezü Dirâseti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 2005, 98-118.

¹¹⁵ el-Asri, "Tahkîkâtü M.A. el-Câbirî ve Ferîkuhû li'l-Muellifâti'l-Asîletü li İbni Rüşd", 98-118. Salim Yafut ise Câbirî'nin bilim anlayışını eleştirerek, onun Gaston Bachelard'ın "kopuş" kavramını kullandığını söyler. Bu yaklaşım da bilim tarihinin birikimsel niteliğini ihmal eder. Yafut'a göre bilim, sürekli kopuşlardan değil, felsefi etkilerin sürekliliğinden beslenir. Bkz. Salim Yafut "el-Cânibü'l-Menheciyyü fi Kitâbeti'l-Câbirî", *et-Türâs ve'n-Nahda: Kırâeâtün fi A'mâli Muhammed Âbid el-Câbirî*, ed. Kemal Abdüllatif, Lübnan: Merkezü Dirâseti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 2005, s. 33-53.

içerisinde uygulanarak denenir. Kuramların toplumsal uygulamalar içerisinde gözlenmeye ve eleştirilmeye ihtiyacı vardır. Dolayısıyla zaman ve mekân üstü bir adalet teorisi mutlakiyetçilik taşıyacaktır. Oysa hayatın değişen yapısı mutlakiyetçi bir sabitliğe uygun değildir. Zamanın ve mekânın değişmesi toplumun da gelişmesi anlamına gelmektedir. Sosyal bilimlerde alanındaki mutlakiyetçilik ve görelilik ikiliği, Gaston Bachelard'ın bilimsel alanda geliştirdiği akıl ve teknik ikiliğinde de söz konusudur. Yer yer birbirini desteklemesi ve yer yer de çatışması bu ikili ilişkinin diyalektik bir nitelik taşıdığını göstermektedir. Câbirî, bilim dallarının konuları ile özgün hale gelip öne çıktıklarını ve yöntemleri ile birbirlerinden farklılaştıklarını belirtmektedir. Ona göre tüm bilim dalları için geçerli bir tek yöntem söz konusu olmayıp, her bilim dalının kendine özel bir yöntemi bulunmaktadır. Bilim dalının kendine özel yapısı ve konusu bunu zorunlu kılmaktadır. Her tefekkür faaliyeti diğerlerinden kopmadan bir bilim dalı içerisinde gerçekleşir. İbn Haldûn ümran ilminin konusu ve yöntemi, modern sosyal bilimlerdeki birçok bilim dalını kapsamaktadır.¹¹⁶

Câbirî'ye göre yöntemin ve ona ait kavramların ortaya konması işi epistemoloji alanıyla ilişkilidir. Hatta Câbirî yöntem meselesini o denli önemli görmektedir ki epistemolojinin de yöntem/metodolojinin kapsamında olduğunu belirtmektedir. Yöntemi tüm bilim dalları için zorunlu bir araç durumunda görmektedir. Adalet incelemesi çok sayıda bilim dalıyla ilişkili olmakla birlikte ağırlıklı olarak siyaset ve ahlak alanına ait kavram ve yöntemleri kullanmaktadır. Câbirî'nin toplum ve doğa arasında kurduğu özdeşliği bilim felsefesini siyaset alanında kullanmasında gözlemekteyiz. Fakat o, doğanın zorunluluk ve toplumun özgürlük alanı taşıdığını önemle belirtmektedir. Bu ayrım vurgusunun anlamı ise toplumların dışarıdan düzenlemelere sınırlı bir şekilde açık olduğu, toplumsal zorlamaların ise istenmeyen sonuçlar verdiği tespitidir. Yani doğa ve toplum alanlarındaki birçok benzerliğe rağmen etkiye verdikleri tepkileri farklıdır. Ayrıca toplumsal sonuçlar önceden tayin ve tespit edilebilir nitelik taşımazlar.¹¹⁷

¹¹⁶ Muhammed Âbid Cabiri, *Medhal ilâ Felsefeti'l-Ulûm: el'Aklaniyyetü'l-Muasiratu ve Tetavvuru'l-Fikri'l-İlmiyyi*. 3. Baskı. Beyrut: Merkezi Dirâsâtü'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 1994, 23-24

¹¹⁷ Câbirî, *Dürûsün fi'l-felsefe ve'l-fikri'l-İslâmî*, 24.

2.4.2. Adalet Kavramının Yeniden Yapılandırılması

2.4.2.1. Hoşgörü: Diğerlerinin Hakkını Tanıma/Adalet

Câbirî, adalet kuramında hoşgörü kavramını kullanarak yeni bir mefhum üretmeye çalışmaktadır. Ona göre adalet kuramı, felsefe, din ve ideoloji alanlarında hoşgürsüzlüğü kaldırmaya çalışır. Hoşgörü yaklaşımında felsefi, dilsel ve dinî düzeylerde bir analiz işlemine girişmektedir. Felsefi düzeydeki hoşgörü incelemesinde İbn Rüşd'ün adalet kavramına ilişkin bakışını temel alır. Câbirî, dilsel boyutta hoşgörü kavramını alternatifsiz olarak değerlendirir. O, felsefi temelli hoşgörü, Kur'anî temelli îsar ve tarihsel temelli Mu'tezile adaleti kavramlarını kullanarak kuramsal bir terkip oluşturur. Yeni bir mefhum olarak ürettiği bu terkinin müteradifinin, Câbirî'nin modern dönemdeki adalet bakışının koordinatlarını oluşturduğunu söyleyebiliriz.¹¹⁸

Felsefenin, fikrî alanda hoşgörölü olmayı çoğu durumda kolaylaştırdığını, muhalif tutumlara saygıyı gerçekleştirdiğini düşünür. Felsefenin tutum, düşünce ve eylem olarak hoşgörüden uzaklaştığında kimliğini kaybedeceğini ve ideolojiye dönüşeceğini belirtir. O, felsefenin şüphe yöntemini terk ettiğinde mutlaklaşacağını ve bir ideolojiye dönüşeceğini ifade etmektedir. Câbirî, felsefenin çatışan ideolojik taraflarca tehdit olarak görüldüğünü, çatışan ideolojilerin mutlaklaştıramadıkları düşünceleri yok etmeye çalıştıklarını belirtmektedir. İdeolojiler kendi ideolojik sorunlarını felsefenin inceleme konusu hâline getirirler. Bu durumda felsefi konularla ideolojik sorunlar birbirine karışırlar. Felsefenin ideolojiyle iç içe geçmesi, ilkinin ikincisi gibi zaman ve mekana bağımlı olmasına neden olur. Zira felsefi ve ideolojik terkip taşıyan konular, kendi zamanında çözüldüklerinden zamanla tarihsel bağlamlarını yitireceklerdir.¹¹⁹

Câbirî, hoşgörünün ilk olarak siyaset alanında sağlanması gerektiğini, dinî alandaki hoşgörünün siyasi alandaki hoşgörünün bir tamamlayıcısı olduğunu söylemektedir. Dinî zeminde hoşgörü, içtihadın yapılması için gerekli dünyevi ve akli bağlamı sunmaktadır. Câbirî, fıkhi alanda içtihat düşüncesinin sahip olduğu dinî meşruiyetten yararlanarak felsefi yöntemi ve birikimi dinî alana taşıma çabasıdır. Doğru görüşe, ancak düşünce

¹¹⁸ Câbirî, *Kadâyâ fil'l-Fikri'l-Muâsir*, 17-18.

Mâtürîdî'nin insan özgürlüğü ve sorumluluğu ile İlahi kudret ve bilgi dengesini kuran “çift faillik yaklaşımı”, Câbirî’de kayıptır. Oysa onun yaklaşımı Câbirî adalet kuramının yapısıyla kanaatimizce daha fazla uyumluluk taşır. Bkz. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, Ankara: İSAM, 2003, 366.

¹¹⁹ Câbirî, *Kadâyâ fil'l-Fikri'l-Muâsir*, 20-22. Dogmatizm, kesin inançlılık: el-Vusûgiyye.

ve ifade özgürlüğü zemininde zengin bir tartışma yürüterek ulaşma imkânı bulunur. Yani doğru görüşe erişebilmek için konu ile ilgili karşıt düşüncelerin ifade edilmesi bir zorunluluktur. Câbirî, dinî alandaki hoşgörünün, dar mezhepçilik hatasına düşme olasılığından koruyacağını belirtmektedir. Hoşgörüden uzaklaşan dinî davet güzel nasihatle niteliğini yitirecek ve tartışmalara sürüklenecektir. Hoşgörü, dinî alanda en güzel yolun tutulmasıdır. Dinî azınlıkların haklarına saygı gösterilmesi hoşgörünün ilk özelliğidir. Câbirî'ye göre adalet, genel manada insanlar arasında hak ve sorumluluklarda eşitliği içerir ve sağlar. Bundan sonraki aşamada ise adalet, insanların kendi çalışma ve gayretlerine göre şekillenecektir. Adalet, insanlara fırsat eşitliği sunarak sonuçları onların gayretine bağlamış olur. Adaletin bu iki temel niteliğini tarihsel bir okuma ile desteklemeye çalışan Câbirî'ye göre, Mu'tezile'nin adaletle bakışı, diğerinin hakkını sağlama, arttırma ve onun hakkını tamamlama anlamındadır. Câbirî, hoşgörü kavramının Mu'tezile'nin adaletle verdiği anlam üzerinden inşa edilmesi hâlinde modern çağın hastalığı olan büyük sorunların çözüleceğini belirtmektedir.¹²⁰

Câbirî, İbn Rüşd'ü, felsefeyi onarma misyonuyla modern çağa ve İslam dünyasına sunmakta ve onun, öncekilerin ilimlerini reddeden kelamcılarının ve fakihlerin yolunu takip etmediğini, insanlığın ortak bilgisini onaylayan birikimsel tarih anlayışını savunduğunu belirtmektedir. Gazzâlî, felsefeyi anlamaya çalışmayıp kınadığında ve hasım bir tutum takındığında İbn Rüşd, felsefeyi savunarak ona karşılık vermiştir. Gazzâlî, kendisine ulaşan delillere, öncüllere itibar etmeksizin felsefenin fesadına hükmettiğinde İbn Rüşd onu savunmuştur. Câbirî'ye göre İbn Rüşd hoşgörüyü en yüce makama, adalet makamına yükseltmiştir. O, diğerlerinin görüşüne saygı tutumunu hoşgörü seviyesinin çok üstüne yükseltmiştir. Bunu üreten temel yaklaşım ise İbn Rüşd'ün insanın üstünlüğünü ve saygınlığını en üstün değer bilmesidir. Câbirî, İbn Rüşd'ün adalet kavramını kullandığını ve içeriğinde hoşgörünün bu anlamına yer verdiğini ama müstakil olarak hoşgörü kavramını kullanmadığını belirtmektedir. Bunun nedeni olarak da onun yaşadığı toplumsal bağlama işaret etmektedir. Yani îsâr seviyesinde bir eylemde bulunabilmek için başkasını kendi nefesine tercih etmeye dayanan derin bir empati duygusunun

¹²⁰ Câbirî, *Kadâyâ fî'l-Fikri'l-Muâsir*, 21-27. İlyas Çelebi de kelâmî mezheplerin özellikle de Mu'tezile'nin bazı yaklaşımlarının günümüz sorunlarının çözümünde imkanlar barındırdığını belirtmektedir. Bkz. İlyas Çelebi, "Mu'tezile'nin Klasik İslam Düşüncesindeki Yeri ve Modern Döneme Etkileri". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 2/2 (Ocak2009), 0-24. Çelebi'nin kelamın abideleştirilmesinin yanlışlığıyla ilgili tutumu da Câbirî görüşü paralelindedir. Bkz. Çelebi, İlyas. "Akidenin Kelamlaşması ve Kelamın Akideleşmesi Süreci Üzerine". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 2/1 (Ocak2009), 0-26.

gelişmesi gerekmektedir. Toplumsal bağlamın oluşmaması, hoşgörünün müstakil olarak öne çıkmasına mâni olmuş olabilir. İdeolojiler, kendi bakışlarıyla adaleti örtüştürmekte ve diğerine yönelik siyasi bir alan açabilecek kavramlara izin vermemektedirler. Câbirî, hoşgörüyü, ahlaki bir ilke ve felsefi bir mefhum olarak değil, iki kişi arasındaki kuvvetli bir ilişki biçimi olarak ele almaktadır. Câbirî, İbn Rüşd'ün, delile karşı geliştirdiği tutumda Aristoteles çizgisinde olduğunu belirtmektedir. Zira o delille hareket etmenin, delile yönelmenin, kişinin kendisinin de faydasına olan adaletli bir tutum olduğunu söyler. Aristoteles ise bir kişiye düşmanından bir delil geldiğinde o delili kendisi bulmuş gibi hareket etmesi gerektiğini belirtmektedir. Adaletin delile dayanan bir tutum alışı olarak ele alınması düşüncesi önemlidir.¹²¹ İbn Rüşd siyaset alanındaki burhan anlayışında Aristoteles'in dört nedenini siyaset alanına yansıtmıştır. Yönetimin maddesi toplumsal ilişkiler, biçimi ise ferd, grup ve topluluk tarafından yönetilmesidir. Yönetimin failliği, yani elde ediliş biçimi zor, veraset gibi yollar iken yöneticinin amacı şöhret, servet ve zevk olarak belirir. Böylece İbn Rüşd adalet incelemesinin de bir parçası olduğu pratik felsefeyi, teorik felsefede olduğu gibi dört neden yöntemini kullanarak inceler.¹²² Câbirî İbn Rüşd'ün bu yaklaşımı benimser. Hoşgörü de yönetimin amacı olarak adaletin temelini oluşturur. Hoşgörü, modern kalabalık şehirlerde, antik küçük şehirlerdeki yönetimin amacı olan dostluğun ve mutluluğun yerini alır. Câbirî, hoşgörü kavramını karışık bir ifade olarak bulmakla birlikte alternatifinin de bulunmadığını kaydetmektedir. Hoşgörü, hoş gören ve hoş görülen olarak iki tarafın ilişkisini zorunlu kılmaktadır. Ona göre, kişiler arasındaki bu ilişkileri güçlü bir ölçü düzenler. Hoş gören ve hoş görülen arasındaki bu bağ, güçlü bir dengeyi ifade eder. Câbirî'nin hoşgörüyü işlevsel gördüğü öncelikli iki alan, siyasi ve dinî meselelerin bulunduğu alandır. Hoşgörü siyasi alandaki “ideoloji zindanı”ndan dinî alandaki “mezhebî baskıcılık”tan kurtulmak için zorunludur. Hoşgörü, iki alanda da kişiler arasındaki farklılıkları kabul etmeyi bir zorunluluğa dönüştürmektir. İnsanlar birbirleriyle doğalarından gelen bir etkiyle zorunlu olarak ilişki kurmaya yönelmektedirler. Hoşgörü, bu zorunlu birliktelikte ilişkinin her iki tarafın da haklarının

¹²¹ Câbirî, *Kadâyâ fî'l-Fikri'l-Muâsır*, 21, 23, 27.

¹²² Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslam Medeniyetinde Entelektüeller*, Çev. Numan Konaklı. İstanbul: Mana, 2019, 182-188.

Muhammed Âbid Câbirî, *Musakkaşûn fî'l-Hadâratî'l-Arabiyyeti: Mihnetu İbn Hanbel ve Nekbetü İbn Rüşd*, 4. Baskı, Beyrut: Merkezü Dirâseti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 2014, 135-140.

korunmasını içeren bir sorumluluk çerçevesi sunar. Adaletin de hoşgörünün de hedeflediği, bu bağın güçlü olmasıdır. Bu nedenle Câbirî, hoşgörüye adaletin konumunda bir mevki vermektedir. Hoşgörü, karşıdaki kişinin kötü davranışını onaylamak anlamındaki bir eğilimi değil kendi çıkarını yükseltmeyi ifade eden bencilliğin zıddı bir eğilimi ifade etmektedir. Bu yönüyle kendini karşıdakinin yerine koyma anlamındaki empati kavramından farklılık taşımaktadır. Câbirî, zirve noktası îsar olan mefhumu, bireyin çıkarını maksimize etmesi anlamındaki eğilimin zıddı olarak betimlemektedir. Ona göre hukuki-siyasi kapsamdaki demokratik düzen, ahlaki temeldeki hoşgörüye önceler. Zira haklara saygının bulunduğu temel, demokratik alandır. Hoşgörü ise ırkı, dinî ve siyasi azınlıkların seslerini duyurmada, çıkarlarını savunmada ve meşru haklarını pratize etmede demokrasiye destek sunmaktadır. Bunların mevcudiyeti, demokrasinin dokusunun sağlamlığını göstermektedir. Câbirî, hoşgörü bağlamında biri iç diğeri dış boyutta şu iki hataya düşülmemesi hususunda uyarıda bulunmaktadır: İlki, hoşgörü ilkesinin İslami köklerle karşıtlık ilişkisi oluşturacağı yanılgısına düşmemek gerekmektedir. İslami ilkelerle hoşgörü kavramının içerisindeki mefhum anlamsal olarak tam bir uyum içerisindedir. İkincisi, Avrupa ülkelerinin ve Amerika'nın diğer ülkelerdeki dinî çatışmaları bitiremeyeceği hususudur. Ayrıca onlar ırkçı-bağnazlık hastalığına yakalanmış olup onları harekete geçirecek tek ilke, kendi iktisadî ve siyasi çıkarlarıdır. Câbirî Batı'nın hegemonya kurduğu dünyanın adaletten yoksun, yoksulluğun hakim olduğu bir dünya olduğunu belirtir. Özel mülkiyet savunusu yapan Batı'nın bunu diğerlerinin hakkını onaylar bir tutarlılıkta sahiplenmediğini vurgular. Ona göre Batı felsefesinde diğerinin hakkını gözetme anlamında adalet düşüncesi olmakla birlikte siyaset ve ahlak anlayışında bu türden bir yaklaşım bulunmaz. Dolayısıyla Câbirî, adalet kuramında Batı felsefesine ve siyasi gerçekliğine ilişkin farklı bir yaklaşım geliştirir. Bu çelişik durum, Câbirî sisteminin ürettiği bir sorun değil, Batı düşüncesindeki sorunun taşınmasından kaynaklanan bir olgudur.¹²³

2.4.2.2. Ortak Siyaset Temelinde Eşit Yurttaşlık

Câbirî, toplumsal terkip sorunu (kadıyyetün terkibün içtimaiyyün) kavramsallaştırması ile sorunların üremesine neden olan bir ana sorun kaynağına işaret etmektedir. Doğru oluşturulmayan toplumsal terkinin bazı sorunları çözerken yeni bazı sorunlar ürettiğine

¹²³ Câbirî, *Kadâyâ fi'l-Fikri'l-Muâsır*, 21-27.

işaret eder. Bu durum hastaya verilen ilacın vücutta yarattığı yan etkilere benzetilebilir. Buna göre toplumun genel yapısı yani toplumu bir araya getiren unsurların ilişki formülasyonu hatalı ise (orantılı bir eşitlik taşıyor ise) uyumun yerini çatışmalar alacaktır. Toplumda uyum söz konusu ise bu durum, adaletin tesis edildiğini, toplumsal terkinin sağlıklı bir şekilde gerçekleştirilmiş olduğunu ifade etmektedir. Toplumsal alanda yaşanan her bir sorun, terkiye/yapıya ilişkin bir soruna işaret etmektedir. Câbirî'nin kullanmış olduğu yapısalılık yöntemi de parçaları değerlendirirken ana yapıya etkilerini gözetir.¹²⁴

Ona göre toplumsal, siyasi ve iktisadî alandaki demokratikleşme, adaletin tesisi anlamı taşır. Fakat bu üç alandaki demokratikleşmenin gerekleri farklı görünümlere sahiptir. Ona göre, siyasi demokratikleşme demokrasinin asıl anlamını oluşturmaktadır. Parlamento ve anayasa yoluyla halkın kendi kendini yönetmesi ve bunlara kaynaklık eden haklar olarak düşünce ve ifade özgürlüğü, toplanma özgürlüğü, parti ve dernek kurma özgürlüğü, siyasi demokratikleşmenin temellerini oluşturmaktadır. Toplumsal demokratikleşme fırsatta denklikten hak ve sorumluluklarda eşitliğe kadar uzanır. Toplumsal demokratikleşme, yaşamın tümüyle eşitlikçi hale getirilmesi anlamıyla sosyalist toplumun bir türünün tatbik edilmesidir. Bu boyut da iktisadî demokratikleşmeyi ifade etmektedir ki kapitalizm üzerinde otorite kuracak ve toprakları tekellerden alıp halka dağıtacaktır. Böylece iktisadî ayrıcalık ve kayırmacılık yok edilecektir. Toplumsal ve siyasi demokratikleşmenin birbirini tamamladığı bir vasatta, iktisadî demokratikleşmenin de zaten gerçekleşmiş olacağına dair bir ön kabul taşımaktadır. Câbirî, iktisadî özgürleşme (et-tahrirü'l-iktisadiyyü) kavramı ile insan hak ve özgürlüklerinin iktisadî boyutuna işaret etmektedir.¹²⁵

Câbirî, toplumsal sorunları, insan hakları kapsamında incelemektedir. Adalet ve insan hakları incelemeleri yöntemsel, konusal ve kapsam itibarıyla benzer yönler taşımaktadır. Demokrasi, şûra ve adalet vb. kavramların kendi dönemi bağlamında rasyonellik taşıdığını söyler. Câbirî, dinî kavramların anlamsal içeriğini muhafaza ederek güncel

¹²⁴ Muhammed Âbid Câbirî, *Fî Ğimari's-Siyaseh, Fikren ve Mümarisen, Kitabü'l-Evvel*, Beyrut: eş-Şebeketül'l-Arabiyyetü li'l-Ebhaâsi ve'n-Neşr, 2009, 315.

¹²⁵ Muhammed Âbid Câbirî, *Fî Ğimari's-Siyaseh, Fikren ve Mümarisen, kitabü'l-sani*, Beyrut: eş-Şebeketül'l-Arabiyyetü li'l-Ebhaâsi ve'n-Neşr, 2009, 58, 63, 74, 306.

Toplumsal ve siyasi demokratikleşmeyi birlikte ve aynı anda zikrederken, iktisadî demokratikleşmeyi o vasatta anmamaktadır. Ayrıca iktisadî bir sistem olan kapitalizmi onun toplumsal gerçekliğine bakarak değerlendirmektedir. Bu iki husus toplumsal ve siyasi demokratikleşmenin pratize edildiğinde iktisadî adaletin de sağlanacağına ilişkin yaklaşımını temellendirmektedir.

felsefî bir anlamı ona eklemeye çalışmaktadır. Onun demokrasi ile şûra arasında kurduğu bağlantıda bu türden bir ilişki taşır. Demokrasiyi şûradan anlamca daha kapsamlı ve derin bir kavram olarak kurgulamaktadır. O, demokrasi kavramını modern Arap kültürüne bağlamak için şûranın yanı sıra Mu'tezile adalet kavramının anlamsal içeriğinden de yararlanmaktadır.¹²⁶

Toplumsal alandaki demokratikleşme azınlık haklarını, siyasi alandaki demokratikleşme çoğunluk haklarını gözetir. Azınlıkların ezildiği toplumları ve çoğunluğun yönetme hakkının tanınmadığı yönetimleri adalete uygun görmez. Demokratik yönetim, devletin şekli ve egemenliğin kaynağı sorununa ilişkin ölçü barındıran bir tür yasallığın hakim olduğu düzendir. Oysa adil despot kavramı ile ifade edilen düzende, bu yapısal konular dışlanmaktadır. Arap-İslam tasavvurunda bu düzen model hâline gelmiştir.¹²⁷ Câbirî bu yönetim anlayışını tiranlık bağlamında değerlendirmektedir. Zira bu egemenlik anlayışında insan hakları yöneticinin iradesinden bağımsız müstakil bir varlık alanına sahip değildir.

Câbirî, demokrasi ile yurttaşlık arasında zorunlu bir bağlantı kurmaktadır. İnsan hakları ve eşitlik ilkelerini bünyesinde barındıran demokrasi kavramı, bu ilkelerin hayata geçirilmesi için yurttaşlık kavramını zorunlu kılmaktadır. Fakat öncelikle onun yurttaşlık anlayışını ortaya koyalım. Câbirî, şehir kavramı ile bir siyasi düzenin hâkim olduğu insan topluluğunu, toplumsal yapıyı ve ona ait mekânı kastetmektedir. Polis, politikanın yani siyasetin kendi varlığına temel yapıldığı mekân demektir. Şehir/Medine, siyasetin yapıldığı ve üretildiği ortamdır. Şehrin sınırları ile devletin sınırları örtüşebileceği gibi, farklı da olabilecektir. Burada kastedilen, devleti oluşturan ve aynı zamanda içerisinde toplumu barındıran bir şehirdir. Şehir, üyelerinin katılım gösterdiği ve onların yaşadığı sorunların ele alınıp çözüm üretildiği bir ortamdır. Yurttaş, şehre ait genel konuları tartışıp konuşan kişi demektir. Câbirî, yurttaş kelimesi ile belirli bir “mekân, toprak bağının” kastedilmediğini vurgulamakta ve bu yönüyle kelimenin kökeni ve ifade ettiği anlamdaki sorunları analiz etmektedir. O, yurttaş için siyasi katılım hakkından faydalanmanın asıl olduğunu belirtmektedir. Onun bu ifadeleri, mekana değil politikaya aitliği vurgular. Ona göre eski Yunan devletlerinde yurttaşlık olgusunun kullanımı da bu türden bir kapsama sahiptir. Yani yurttaş, şehre ait konuları tartışıp konuşan kişi demektir.

¹²⁶ Câbirî, *İslam Düşüncesinde Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukuk*, 341-352, 269. O, köle-özgür insan ve erkek-kadın ayrımını eşitlik temelindeki sorunlar olarak görmektedir.

¹²⁷ Câbirî, *el-Hitâbu'l-Arabiyyu'l-Mu'âsir*, 101-102.

Câbirî, adalet incelemesinde yurttaşı kuşatan şehrin/devletin/toplumsal yapısını esas almaktadır. Şehrin yapısının kurulması, üyelerinin katılımını ve işler bir toplumsal düzenin varlığı gerektirmektedir. Bu türden faaliyetler için ise felsefenin mevcudiyeti gerekmektedir. Anlamı formüle etme sanatı olarak nitelediği felsefe, şehirde kaos ve düzensizlik yerine belirli hedeflere doğru yürümek için zorunlu bir olgudur. Felsefenin şehirde hâkimiyeti için özgür tartışma ortamının sağlanması gerektiğini, aksi halde doğru ve iyi bir fikre ulaşmanın imkânsız olacağını belirtmektedir. Demokratikleşme toplumsal, iktisadî, siyasi boyutlu hakları kapsamakta ve adaletin tesisi anlamı taşımaktadır. Câbirî’ felsefeye dönüşün ancak gerçek bir demokrasi ile mümkün olabileceğini savunmaktadır. Felsefi temel, şehirde yeni görüşlerin üretilmesi için zorunluluk taşımaktadır.¹²⁸

2.5. Toplumsal Adalet Kuramının Nitelikleri

2.5.1. İbn Haldun’a Dönüş

Câbirî İbn Haldûn’a dönüş projesi ile toplum incelemesine yönelik kavramsal, yöntemsel çağrıda bulunmaktadır. Ümran ilminin, doğaları nedeniyle oluşan olguları incelemesi bilimsel bir temel taşır. İbn Haldûn, Aristoteles’in metafizik bir ilkesi olan insan, tabiatı gereği medenidir sözünü ümran ilminde dayanak olarak kullanmaktadır. Câbirî, İbn Haldûn’un salt tecrübi bir yöntem takip etmediğini, bazen bu tecrübeleri soyut ilkelere bağladığını söyler. Bu ilkelerin doğruluğunu ispatlamak için tümevarım yöntemini de kullanmıştır. Dolayısıyla İbn Haldun tecrübi-tümevarım ve istinbatî-tümünden gelim yöntemlerini mezceden bir yol takip etmiştir. Câbirî’nin adalet kuramında da her iki yöntem münavebeli olarak kullanılmaktadır.¹²⁹

Câbirî, Eflatuncu diyalog ve tartışma metodu ile Aristotelesçi tahlilî ve terkebî yöntemi karşılaştırmaktadır. Ona göre Aristoteles kendini Eflatun gibi diyalog ve tartışma metodu

¹²⁸ Câbirî, *Kadâyâ fî l-Fikri l-Muâsır*, 9, 13-16.

Eski Yunan’da “logos” kavramı ise “kelam, nutk ve akıl” kavramlarının tümünü içermektedir. Logostan sonra “logigue” kavramının geldiğini, onun Arap-İslam kültürüne mantık olarak çevrildiğini belirtmektedir. Mantık kurallarına uymanın sözün doğrusunun yanlışından ayrılmasını sağladığı şeklinde yaygın ama titiz olmayan bir tanımın olduğunu belirtmektedir

¹²⁹ Câbirî, *Fikru İbn Haldûn: ‘El- ‘Asabiyye ve ‘d-Devle*, 103-112;

Câbirî, *Asabiyyet ve Devlet: İbn Haldûn’un Düşüncesi*, 124-135.

Câbirî, ümran ilminin hitabet ve “siyaset-i medeniye”den farklı bir ilim olduğunu, ilkinin, kitleleri belli bir görüşe çekmek veya uzaklaştırmak için sarf edilen ikna edici sözler; ikincisinin ise aile, şehir ve devletin bekasının sağlanması için onların yönetimi olduğunu söylemektedir. Siyaset-i medeniye ilmi, retorik-cedeli yöntemli olmasına rağmen ümran ilmi, burhani seviyede bir ilim olarak sunulmaktadır (*Age.*, 124-128).

Galen temelli mizaç teorisi, insanın bedensel ve ruhsal yapısını açıklayan bir tıp modelini içerir. Bedenin dört sıvısı, karakterin dört biçimini belirler. Câbirî bu kuramı toplumsal tıp modeline uyarlar. Ayrıntılı bilgi için birinci bölümdeki Galen incelememize bakınız.

ile sınırlamayıp tahlilî ve terkebî bir yöntem kullanmıştır. Câbirî, Aristoteles'in bu tutumunun İbn Rüşd tarafından "burhani söylem" olarak nitelendirildiğini belirtmektedir. Zira İbn Rüşd de Eflatun'u aşan Aristoteles'in bu yöntemini kullanmıştır.¹³⁰ Câbirî Çağdaş dönemde adalet ve akıl şehrinin inşasını hedeflemektedir. Bunun hayata geçirilmesi için Fârâbî yerine İbn Rüşd metodunun kullanılması gerektiğini savunur. Ona göre "demokratik, sosyalist ve özgür Arap şehrinin" kurulması için İbn Rüşd'ün felsefi mirası önem taşımaktadır.¹³¹ Akılcılığın tek başına her daim hakikate iletemeyeceğini vurgulayarak empirizme kapı açan Câbirî, akılcı olmanın her zaman hakikate ulaştıran bir ilke/yöntem olmadığını belirtmektedir.¹³² Onun bu bakışıyla İbn Haldûn bilimselliğini kendi ideolojik terkibine dahil ettiğini söyleyebiliriz.

Câbirî'ye göre ümran ilmi mevcut Arap gerçekliğinin çözümlenmesinde özgün sonuçlar üretmektedir. Batılı düşünürler tarafından Doğu veya Batı toplumlarını çözümlemek için geliştirilen kuramlar sınırlı bir perspektif taşır. İbn Haldûn'un Müslüman kimliğiyle Arap-İslam toplumlarının bir parçası olması ve Batılılarca geliştirilen Marksizm ve antropoloji gibi yöntemleri takip etmemesi sağlıklı sonuçlara ulaşmak için avantaj oluşturmaktadır. O, Aristoteles felsefesinin bir parçası olduğu kadim düşünceden ayrılmamıştır. Siyasi olayların incelenmesinde yalnızca mantığın kullanılmasını yeterli görmez. Ümran ilmi alanında kıyası uygun bir yöntem görmemesi de buna benzer. Zira toplumsal ilişkilerin dinamik yapısı soyut aklın mutlak olarak onu tespit etmesini engellemektedir. Akıl, vakıalar arasındaki sınırı mutlak olarak belirlemekte yetersiz kalmaktadır. Dolayısıyla vakıanın oluş sürecindeki gerçekleşebilme imkânına odaklanan bir perspektif üretmektedir.¹³³

O, İslam davetinin dinî takva temelli eşitlik anlayışının, Arap asabiyetinin varlık kazanıp güçlenmesinde ciddi etkisinin olduğunu belirtmektedir. Asabiyet olmadan dinî davetin yaygınlaşmayacağını İbn Haldûn'la temellendirerek savunmaktadır. Dinî daveti kabul eden topluluk, bununla hem kendi asabiyesini güçlendirmiş hem de daha güçlü

¹³⁰ Muhammed Âbid Câbirî, *İbn Rüşd Sîretun ve Fikrun, Dirâsetun ve Nusûs*, Beyrut: Merkezi Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 1998, 6.

¹³¹ Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 56-61; Câbirî, *Nahnu ve't-Turâs*, 77-85.

¹³² Câbirî, *Fikru İbn Haldûn: 'El- 'Asabiyye ve'd-Devle*, 113;

Câbirî, *Asabiyet ve Devlet: İbn Haldûn'un Düşüncesi*, 136.

¹³³ Câbirî, *Fikru İbn Haldûn: 'El- 'Asabiyye ve'd-Devle*, 107-113;

Câbirî, *Asabiyet ve Devlet: İbn Haldûn'un Düşüncesi*, 129-136.

Siyasette soyut mantığa, ümran ilminde kıyasa dayalı tahlili yanlış bulmaktadır.

asabiyelere karşı mücadele imkânını elde etmiştir. Câbirî, adalet anlayışının savunduğu eşitlikçi yapıyı İslam dininin takva prensibiyle temellendirir.¹³⁴

Câbirî'nin düşünsel sistemi için temel sistematik yöntemsel ilke eleştirel akılcılıktır. Bu temeller, çağdaş uygarlığın iki ilkesi olan akılcılık ve eleştirel bakışla uyum taşır. Bu uyumluluk ise Câbirî'nin modernleşme yönelimine işaret eder. Ona göre, iktisat, siyaset ve toplumsal ilişki alanlarındaki konulara akılcılık yöntemiyle yaklaşılmalıdır. Fakat akılcılık donuklaşmamalı, hayattaki değişimi gözetken eleştirel bakışla sürekli bir yenilenme taşınmalıdır. Onun akılcılık ve empirizm yöntemlerini diyalektik ilişkiyle birbirini bütünler hale getirmesi, bu yenilenmeye uygun bir zemin sunar. Adalet kuramı da bu yenilenme perspektifini hem üretmekte hem de ondan etkilenmektedir.¹³⁵

2.5.2. Metodolojik Çoğulculuk

Câbirî'ye göre yöntem bir okuyuş biçimine/vichetü nazar dayanır ve konuya özgün bir bakış tarzı getirir. Yöntem, okuyuş biçimi ve bakış açısı, adaletin de bir parçası olduğu tahlil sürecinin birbirini tamamlayan yönleridir.¹³⁶ Adalet incelemesinin ele aldığı konular farklı alanların kapsamına girdiğinden bilim dalına göre farklı bir yöntem kullanır. İAA'nın oluşumunu ve yapısını epistemolojik temeldeki bir tahlilde gösterir. Siyaset alanında üç, ahlaki alanda ise beş temel faktör üzerinden analizlerini yapmaktadır. Bilim dalının konusu ve alanın özelliklerini esas almaktadır. Bu durum adalet incelemesinin metodolojik çoğulculukla nitelenmesine imkan sağlamaktadır.¹³⁷

Câbirî İAA'nın, içeriğinde çelişkiler barındırdığını söyler. Bu çoklu akılların diyalektik bütünleşme ile uyumlu hale getirilmesi sorunu bulunur. Değerler arasındaki ilişkinin siyasi zeminde gerçekleşmesi, değer düzenleri arasındaki çatışma hâlinin de siyasi zemine taşınmasına neden olur. Yani zorunlu itaat anlayışı değerler arasındaki ilişkiyi belirleyerek toplumdaki çatışmalara kaynaklık eder. Böylece değer düzenlerinin siyasetle bağlantısını ortaya koyar. Câbirî, siyasi zeminde tezahür etmesine rağmen, toplum içerisinde gerçekleşen çatışmaların çoğunun değer temelli olduğunu belirtmektedir. Bu

¹³⁴ Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, 211-258; Câbirî, *el-'Aklü's-Siyâsiyyu'l-'Arabî*, 108-129.

¹³⁵ Câbirî, *İslam Düşüncesinde Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukuk*, 109.

¹³⁶ Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 11-18; Câbirî, *Nahnu ve't-Turâs*, 19-26.

¹³⁷ Câbirî, *Arap Ahlakı Akıllı*, 21-26; Cabiri, *el-'Aklü'l-Ahlâkiyyu'l-'Arabî*, 23 O, bilgi düzenlerini, epistemolojinin; değer düzenlerini ahlakın, toplumsal faktörleri siyasetin incelediğini belirtmektedir. Câbirî, ahlak alanının içerisinde yer alan değerlerin birbirleriyle kurdukları ilişki biçiminin siyaset zemininde olduğunu belirtmektedir. Epistemoloji, ahlak ve siyaset alanları üçlü bir kesişim kümesi gibi irtibat taşırlar.

değerlendirmeler, yalnızca ahlak siyaset bütünlüğüne değil aynı zamanda adalet kuramının değerler ve toplumsal yapıyla olan bağına işaret etmektedir. Toplum incelemesinde hem yapının hem de süreçlerin analizini dikkate alan sentezleyici/terkibi bir yol izlediğini belirtmektedir. Adalet kuramı da bu yolun kuramsal yönden kendisi ve pratik olarak da sonucudur.¹³⁸

Câbirî, incelemesinde yönteminin merhalelerinden ve dayandığı esaslardan bahsetmektedir. Arap-İslam âleminde yaygın üç akımla hesaplaşarak kendi yöntemini kurmaya çalışması, zengin bir tartışma birikimi sunmaktadır. Arap-İslam toplumlarında dördüncü bir akım olarak ulusallık akımını/el-vataniyye zikretmektedir. Câbirî, tüm bu akımların dogmatik niteliklerini eleştirmekle birlikte hiçbirini tümüyle dışlamamaktadır. Çeşitli unsurları diyalektik yöntemle birbirini bütünleyerek kendi yaklaşımının temelini kurmaya çalışmaktadır. Ona göre adalet ideoloji merkezli bir olgudur. Kendi adalet kuramı da onun felsefesinin ve ideolojik yaklaşımının bir parçasıdır. Câbirî'nin milli birlikçi ideolojisinin esasları ve merhaleleri adalet kuramıyla bağlantılıdır. Mazide kaybolan ideolojiler olduğu gibi, geleceğe açılan ideolojiler de bulunmaktadır. İdeolojilerin daima gelecek zamana ait olduklarını bu durumun ideolojilerin mensuplarının rüyalarında bile geleceği yaşamalarında görüldüğünü belirtmektedir. Gelecek vad ediyor gözüken bazı ideolojiler mazinin derinliklerinde kalmış, uygulanma imkanını da kaybetmiştir. Ona göre ancak geleceği yaşamaya ve planlamaya odaklı ideolojilerin var olma hakları bulunmaktadır.¹³⁹

Câbirî, Arap-İslam toplumlarının birliğine, Arap milliyetçiliği gibi yüksek bir ideal olarak yaklaşmaz. Zira bu bakış, tarihsel olarak yanlışlanmış ve bölgesel devletlerin kuruluşunun sonrasına ertelenmiştir. Birliğe gerçekleştirilebilir aşamalı bir proje olarak yaklaşır, Arap-İslam kültürü dışında birliğe zorlayan bir temel bulunmadığını savunur. İnanç ve kültür dışında birliği zorunlu kılan faktörleri var etmek gerekir. Dil, gelenek ve hedef birliğine

¹³⁸ Câbirî, *Arap Ahlakî Akli*, 21-33; *el-'Aklü'l-Ahlâkiyyu'l-'Arabî*, 19-28.

¹³⁹ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 20, 30-31, 55; Câbirî, *Nahnu ve'l-Turâs*, 27, 42-44, 77

Câbirî'nin maziye gömülen değil, geleceği planlayan ideolojilerin varlığını devam ettirebileceği fikriyle adalet görüşünü birlikte mütalaa ettiğimizde, tarihî kültürel mirasın tüm unsurlarını bir takdim-tehir çerçevesinde bütünlemeye çalıştığını söyleyebiliriz. Onun tarihî kültürel mirası tasnif etmekte olduğunu ve kullanabileceği unsurları tespiti odaklandığını görmekteyiz. Önce *bilgisel ve ideolojik* olarak mirası ayırmakta, sonra da ideolojik yönünü *geleceğe yönelenler ve maziye dalanlar* olarak ayırmaktadır. Bu tasnif işleminden sonra terkinde hangi unsurları kullanabileceğine karar vermektedir. Adalet kuramını, Arap-İslam toplumlarının tarihsel ve modern gerçekliğinin okumasıyla temellendirmektedir

dayalı ortaklıklar iktisadi, siyasi ortamlar ürettikçe birliğin somut bir gerçekliğe dönüşecektir.¹⁴⁰

Câbirî, Batı ve Arap-İslam kültüründe insan haklarına yönelik temellerin aynı olduğunu belirtmektedir. İki farklı kültürde insan haklarının farklı temellere dayandığı savını da tenkit edip dışlamaktadır. Ortak temeller ile insan özgürlüğü ve sorumluluğu anlayışına işaret etmektedir. Mu'tezile adalet anlayışında ve Batı felsefesindeki sözleşmecî filozoflarda bu ortak anlayışı görmekteyiz. İnsan merkezilik taşıyan temellerdeki bu ortaklığa rağmen çıkar merkezilik taşıyan ahlak ve siyaset felsefelerindeki farklılık, adalet konusunda karşıtlık oluşturmaktadır. Bu çelişki ve karşıtlığı bir problematik haline getirmemektedir.¹⁴¹

Câbirî'ye göre dün, bugün ve yarın tarihsel, güncel ve gelecek kültür olarak birbirini bütünleyip tamamlar. Geleceği planlamak için önce günümüz gerçekliği analiz edilir, ardından bu gerçekliğe temel olacak tarihsel unsurlar seçilip bir araya getirilir. Tarih tamamen yeniden yazılmaz, ancak uygun parçalar bugünü ve yarını destekleyecek şekilde kullanılır. Adalet kuramı da geleceği planlamaya dönük taşıdığı ideolojik karakter yönüyle dün, bugün ve yarın uyumundan yükselmektedir.¹⁴² Dolayısıyla onun, şimdi ve geleceğe ait meselelere çözüm ararken geçmişe bakılmasını doğru bulmadığını söyleyebiliriz. Zaten bu tarz yaklaşımların çözüm sunmak bir yana felaketlere neden olacağı ifade edilmektedir.¹⁴³

Özetle Câbirî'ye göre İslam tarihindeki ve modern dönemdeki toplumsal mücadeleler, eşit yurttaşlık haklarını temin temelinde gerçekleşir. Eşit yurttaşlık, asabiyyetin adaletle sınırlandırıldığı bir birlikteliğe işaret etmektedir. Toplum üyeleri arasında eşitlik olmadığında ise adalet asabiyyet diyalektiği zorunlu yasalar üzerinden çatışma dinamiklerini harekete geçirir. Ona göre demokrasi, eşit yurttaşlığın bir formudur. Özgür yurttaş ilkesi, insan özgürlüğü ve sorumluluğunu temel alarak adalet kavramıyla bütünleşir ve evrensel bir medeniyet değeri haline gelir.

¹⁴⁰ Câbirî, *Vichetu Nazar Nahvu İâdeti Kadâya 'l-Fikri 'l-Arabiyyi 'l-Muâsır*, 187, 229, 339, 340; Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, 215, 257, 268, 269, 268.

¹⁴¹ Câbirî, *İslam Düşüncesinde Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukuk*, 289-294.

¹⁴² Câbirî, *Kadâyâ fi 'l-Fikri 'l-Muâsır*, 69, 70.

¹⁴³ İskenderoğlu, *Günümüz Selefiliği*, 80.

3. BÖLÜM: İKTİSADÎ ADALET VE ASABİYET DÖNGÜSÜ

3.1. İktisadî Adaletin İslam Tarihindeki Belirleyicileri ve Yansımaları

Câbirî Peygamber ve halifeler dönemindeki olayların iktisadî sonuçlarını tespit etmeye çalıştığını, kabile ve davet düzlemindeki iktisadî ilişkileri bu bağlamda incelediğini söyleyebiliriz. Kureyş yönetimi davetin rant gelirinin kesileceğine yönelik iktisadî, siyasi ve varoluşsal kaygılar taşımaktadır. Câbirî Mekke ve Medine döneminde davetin ve muhataplarının zayıf ve güçlü olması durumu nedeniyle vahyin iktisadî vurgularının değiştiğini belirtmektedir. Kabilecilik kendi içerisinde eşitsizlik üretirken kendi dışındakilere ise ekonomik-sınıfsal bir baskı uygulamaktaydı. Putlar, inanç sembolü olmaktan ziyade kabile rantını koruyan iktisadî sembollerdi. Huneyn gazvesinde gözlemlendiği biçimiyle fakirleşmeyi ve isyanı önleme gibi kamusal yarar taşıyan nedenlerle zenginlerin mallarından belirli miktarların alınarak dağıtılabileceğini belirtmektedir. Hz. Ömer'in vefat eden valilerin mallarının yarısını hazineye devretmesi de onun müsadere bağlamında zikrettiği davet pratikleri arasındadır. Dolayısıyla onun özel mülkiyet hakkına yönelik mutlak tutum taşımadığını söyleyebiliriz. Câbirî İslam-Arap siyasal düşüncesine yönelik tarihsel okumasında İASA kavramının yapı taşlarını döşemektedir. Onun yaklaşımı, Arap-İslam geleneğinin siyasal aklını tarihsel bağlam içerisinde ele alarak onun oluşumunu, dönüşümünü ve çözülüşünü anlamaya yöneliktir. Bu bağlamda çalışmanın temel dayanak noktasını kanaatimizce asabiyet-adalet diyalektiği oluşturmaktadır. Ona göre, toplumsal yapıları bir arada tutan ya da onları ayırıştırıcı unsurlar, tarihsel olarak farklı dönemlerde farklı biçimlerde tezahür etmiştir. Bu süreçlerin her biri, siyasi aklın ilkelerinin ve söylemlerinin biçimlenmesinde önemli rol oynamaktadır. Câbirî, İASA'yı üçlü yapı üzerinden analiz etmekte, asabiyet-adalet diyalektiğine de bu üçlü düşünce geleneklerinin biçimlenmesinde yer vermektedir. Ona göre, İASA tarihsel süreç içerisinde farklı güç yapılarına ve sosyal bağlara göre değişkenlik göstermektedir. Ancak bu değişim belirli içsel dinamiklerin yön verdiği diyalektik bir ilerleyişin sonucudur. Bu bağlamda Câbirî'nin analizinin merkezinde, toplumsal bütünlüklerin dayandığı asabiyet ve adalet olarak iki temel ilke yer alır.¹⁴⁴

¹⁴⁴ Ersoy Göveç ve Tamer Yıldırım, "İslam Arap Siyasi Aklının Tarihsel Temelleri ve Asabiyet-Adalet Diyalektiği", ASOS Journal *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 13/169 (2025): 34-42.

Asabiyet, insanların kaynaşmasının sonucunda oluşan toplumsal bir bağdır. Asabiyet kabile formunda olabileceği gibi milli kimlik biçiminde de gerçekleşebilir. Adalet asabiyyetin oluşması sürecinde zorunlu olarak bulunur. Aynı zorunluluk toplumsal çözülme sürecinde ise eksikliğiyle kendisini gösterir. Câbirî, İASA'nın oluşumunu üç temel tarihsel dönem üzerinden inceler. İlk dönem, Hz. Muhammed'in peygamberliği ile başlayan ve Hz. Hasan'ın halifelikten feragat ettiği ana kadar süren süreci kapsar. Bu dönem, siyasi aklın ilkelerinin şekillendiği kurucu bir aşamadır. Asabiyet ve adalet bu evrede iç içe geçmiştir. Muhammedî davet hem yeni bir inanç sistemini hem de yeni bir siyasal-toplumsal yapılanma biçimini ortaya koymuştur. Bu dönemde adalet ilkesi, vahyin ve nübüvvetin yönlendiriciliğinde, toplumsal asabiyyeti güçlendiren bir faktör olmuştur. Emevîlerin iktidara gelişiyle başlayan evre, İASA'nın belirli kalıplar içerisinde kurumsallaştığı bir dönemdir. Bu süreçte adalet ilkesi geri plana düşmüş, asabiyet daha belirleyici bir unsur haline gelmiştir. Emevî iktidarı, siyasal meşruiyetini kabile temelli bir bağlamda üretmeye çalışmış, böylece toplumsal çözülmenin ve ayrışmanın tohumları da atılmıştır. Abbâsîlerin iktidara gelişi ve çözülme sürecinin yaşandığı dönem, İASA'nın Farisi mirastan siyasi düzen ilkesi olarak itaati aldığı bir aşamadır. Câbirî, bu vasatı toplumsal ve siyasal adalet anlayışıyla oluşturduğu çelişkiler nedeniyle eleştirir. Kabile asabiyyetini aşan bir toplumsallık bağlamında Abbasi toplumunu açıklar. Abbasi asabiyyetinin çözülme dinamiklerini de asabiyet ve adalet diyalektiğinde ortaya koyar. Câbirî'ye göre bu evre, seçkinler sınıfının oluşması, asabiyyetin bozulması gibi iç çelişkilerin olduğu, siyasal terkinin bozulduğu bir süreçtir. Câbirî'ye göre asabiyet ve adalet, tarihsel ve güncel düzlemde epistemolojik uyum ve karşıtlıklar üzerinden ilerler. Adalet bir topluluğu bir arada tutan değerler manzumesini temsil etmekle birlikte o topluluğu parçalayabilecek toplumsal faktörleri de içermektedir. Câbirî'de adalet, varlığıyla bir tutkal gibi birleştirici yokluğuyla bir asit gibi ayrıcı bir faktördür. Adaletin bu ikili yapısı, Câbirî'nin toplumun kuruluş ve çözülüşüne dair kurduğu döngüsel tarih anlayışının da temelini oluşturur. Onun adalet kuramı, felsefi söyleminin olduğu gibi dinî söyleminin de merkezindedir. Zira toplumsal düzenin kurulması ve korunması davetin temel amacıdır. Ancak tarihsel süreç içerisinde adalet ilkesi, yönetimlerin egemenlik sağlamayı öncelemeleri nedeniyle geri planda kalmıştır. Adaletin yerine birleştirici tutkal olarak kaba güç, rant ve soy temelli aidiyetler geçmiştir. Câbirî'ye göre asabiyet, ilk oluşumu esnasında adaletle bütünleşik yapısı dolayısıyla kurucu bir ilkedir. Ancak siyasi

egemenliğe eriştiğinde adalet ilkesiyle olan kesintili ilişkisi nedeniyle zamanla yıkıcı bir unsura dönüşür. Bunu Gökdağ kurucu-yıkıcı asabiyet olarak nitelendirmektedir. Câbirî asabiyet ve adalet arasında kurduğu bu diyalektik yapı ile İslam siyasi tarihinin anlaşılması için temel bir yöntem sunmaktadır.¹⁴⁵

Câbirî'ye göre, İASA modern dönemde millet, ideoloji ve doktrin faktörlerine göre şekillenir. Bu faktörler arasındaki değişimin dinamiğini asabiyet ve adalet arasındaki diyalektik ilişki belirler. Yetkin bir toplumsal ve siyasi düzen bu üç unsur arasında oluşturulan terkip sayesinde kurulmakta ve istikrarını devam ettirmektedir. Eğer bu unsurlar arasında bir denge kurulamazsa, siyasal yapı ya otoriterleşir ya da çözülmeye başlar. Bu iki olumsuz durum da Câbirî'ye göre açık bir adaletsizlik biçimleridir. Câbirî'ye göre Milli kimlik asabiyyetin modern bir formu olarak toplumsal birlikteliğin kaynağıdır. İdeoloji ise toplumsal birlikteliği anlamlandıran bir düşünsel çerçeve sunmaktadır. İktisad ise toplumsal birlikteliğin maddi zeminidir. Câbirî iktisadî yalnızca maddi bir zemin olarak değil, aynı zamanda adalet ilkesinin hayata geçirilmesinde belirleyici bir faktör olarak görmektedir. Ona göre iktisadî faktör, adil bir toplumsal düzenin sağlanmasında kritik bir rol oynar. Eğer iktisat, tümüyle asabiyyetin hizmetine girer ve adaletten ayrılırsa ayrıştırıcı bir faktöre dönüşecektir. İktisadî adalet, toplumsal kesimler arasında ölçülü bir dağıtımını sağlama üzerinden toplumun birleştirici dinamiklerini güçlendirecektir. Câbirî bütünleşik görünen her yapının aslında bir terkip (bileşim) olduğunu ve bu terkipin bozulmasının toplumsal çözümlere neden olacağını savunur. Asabiyet ve adalet diyalektiğini olumsuz etkileyen her durum bir terkip hatasını ifade etmektedir. İASA da bu terkipin doğrudan bir yansımasıdır.¹⁴⁶

3.2. İktisadî Adalet Anlayışı

Bu başlık Câbirî'nin iktisadî adalet anlayışının, iktisat literatüründeki konumunu ortaya koyacağız. Onun iktisadî düşüncesi, klasik anlamda kapitalizm ve sosyalizmin temel ilkeleriyle hesaplaşma içindedir. Onun yaklaşımı, bu iki sistemin dogmatik kabullerini reddetmekle birlikte, her ikisinden de bazı kavramları ve ilkeleri alarak kendine özgü bir senteze ulaşma arzusunu yansıtır. Bu bağlamda Câbirî, iktisadî sistemlerin mutlaklık iddialarını sorgulamakta, kapitalizmin serbest piyasa mantığını ve sosyalizmin eşitlik ve adalet vurgusunu birlikte değerlendiren, karma bir model önerisi sunmaktadır. Bu model,

¹⁴⁵ Göveç-Yıldırım, "İslam Arap Siyasi Aklının Tarihî Temelleri ve Asabiyyet Adalet Diyalektiği", 34-42.

¹⁴⁶ Göveç-Yıldırım, "İslam Arap Siyasi Aklının Tarihî Temelleri ve Asabiyyet Adalet Diyalektiği", 34-42.

günümüz literatüründe piyasa sosyalizmi ya da devlet kapitalizmi gibi kavramlarla açıklanabilecek bir tür sentez anlayışını çağrıştırmaktadır. Ne tam anlamıyla serbest piyasacı ne de devletçi bir yaklaşıma sahiptir. Aksine, iktisadî yapının fakirlerin durumunu iyileştirmeyi içeren bir toplumsal adalet anlayışına göre düzenlenmesi gerekmektedir. Câbirî'nin kapitalizme yönelik eleştirilerinin merkezinde rant kavramı yer almaktadır. Ona göre kapitalist sistem, emeğin hakkını teslim etmekten çok, rant üretmeye ve bu rantı sermaye sahipleri arasında dağıtmaya odaklanan bir yapıya dönüşmüştür. Bu anlamda kapitalizm, adil bir iktisadî düzen kurma potansiyelinden uzaklaşmıştır. Kapitalizmin doğasında bulunan rantçı eğilim, iktisadî eşitsizlikleri daha da derinleştirmektedir. Sosyalizm ise Câbirî açısından ahlaki bir temel taşır. Sosyalist düşüncenin yoksulluğa karşı mücadeleyi esas alması ve sınıf farklılıklarını azaltma hedefi, onu ahlaki açıdan meşru bir sistem haline getirmektedir. Ancak Câbirî'ye göre sosyalizmin devletçi ve merkezîyetçi uygulamaları, bireysel özgürlükleri ihlal etmektedir. Bu nedenle Câbirî, sosyalizmin ahlaki değerlerini benimsemekle birlikte, onu dönüştürülmesi gereken bir düşünce geleneği olarak görmektedir. Samir Amin'in Avrupa merkezilik eleştirilerinin Arap Marksizminin dönüştürülmesinde önemli katkılarına olacağını değerlendirir. Câbirî'nin rant kavramına getirdiği yaklaşım, İon Banu'nun (1913-1993) tarihsel diyalektik anlayışına dayanır.¹⁴⁷ Rantçı ya da haraççı (tribüter) devlet anlayışı, onun iktisadî tarih okumalarının önemli bir bileşenidir. Bu anlayış, emek-değer teorisi ekseninde yeniden yorumlanır. Câbirî'ye göre, tarih boyunca bazı toplumsal yapılar üretimden ziyade, toplumsal artı değerın zorla ya da idari yollarla tahsil edilmesine dayanan rantçı modellere dayanmaktadırlar. Rant iktisadı, üretimi ve verimliliğini artırmaya değil kaynakların kişiler ve gruplar arasındaki el değiştirmesine odaklanmaktadır. Câbirî sömürgecilik sonrası dönemde Arap-İslam toplumlarının ve üçüncü dünya ülkelerinin tarihsel tribüter anlayışın modern biçimlerinin hakimiyeti altında olduğunu düşünmektedir. Câbirî'nin küreselleşme ve onunla bağlantılı olarak kapitalizm eleştirisi, bağımlılık teorileri ile doğrudan ilişkilidir. Ona göre, küresel kapitalist sistem, özellikle çevre ülkelerin ekonomik bağımsızlıklarını zayıflatan bir nitelik taşımaktadır. Bu çerçevede Câbirî, bağımlılık teorilerine göndermede bulunarak, küresel iktisadî sistemin yapısal eşitsizliklerini gözler önüne serer. Bu teoriler üç ana yaklaşım altında incelenebilir: Andre Gunder Frank'ın "Tek Dünya Sistemi" tezi, Samir

¹⁴⁷ Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, 65-74 Câbirî, *el- 'Aklü's-Siyâsiyyu'l- 'Arabî*, 34-39.

Amin'in "Merkez-Uydu Sistemi" ve "Rantçı Üretim Tarzı" teorisi ile Immanuel Wallerstein'ın "Dünya Sistemleri Analizi". Bu yaklaşımlar küresel sistemin merkez ülkeler lehine çalıştığını ve çevre ülkelerin ise onlara bağımlı kaldığını savunur. Sonuç olarak, Câbirî'nin iktisadî adalet anlayışı, kapitalist ve sosyalist sistemleri eleştirel süzgeçten geçirerek yeni bir adalet perspektifinin unsurlarına dönüştürür. Câbirî'nin iktisadî adalet anlayışı toplumların içsel ve dışsal ilişkilerinde rant anlayışından kurtularak üretim ve emeğe dayalı bir yapıya dönüşmelerini amaçlamaktadır. Bunun için de küreselleşmenin ve kapitalizmin zincirlerinden kurtulmayı, yerli doğal kaynaklara dayalı bir kalkınmayı gerçekleştirmeyi çalışmaktadır.¹⁴⁸

3.3. Küreselleşme ve Fakirlik

Câbirî'nin modern dönemdeki inceleme alanlarından birisi de küreselleşme olgusudur. Ebu Rabi (1956-2011) onun küreselleşmeyi milli kültür olgusu ile diyalektik bir ilişkide ele aldığını belirtmektedir. Bu ilişkiye dair on teklif öne sürerek küreselleşmenin yıkıcı etkilerini sınırlandırmaya ve milli kültürü sağlamlaştırmaya çalışmaktadır. Ona göre küreselleşme kapitalizmin iktisadî boyutlarını aşan çok yönlü etkilere sahip olması yönüyle bir dünya sistemi niteliği taşımaktadır.¹⁴⁹ Câbirî, toplumsal alanda Fârâbî gibi tüm insanlığı gözeten bir ufuk içerisinde bulunmak gerektiğini düşünmektedir. Onun küreselleşme eleştirileri de bu olgunun bizatihi kendisine değil onun iktisadî, siyasi tutumuna ve kültürel söylemine yöneliktir. O, küreselleşme incelemesi yapılırken dikkat edilmesi gereken bazı hususların bulunduğunu belirtmektedir. Bunlardan ilki, onun çok boyutlu bir kavram olması nedeniyle doğru anlaşılmasının önemidir. İkincisi, küreselleşmenin insanlar ve halklar arasındaki farklılıkları arttırdığının ön plana alınmasıdır. Yani fakirlerden zenginlere doğru para transferlerinin süreklilik kazanması ve fakirliğin yaygınlaşması olgularının onun zorunlu bileşenleri olduğu hususudur. Üçüncüsü, küreselleşme olgusunun taşıyıcısı olan ideolojinin de bu olgu ile yaygınlık kazanıyor olmasıdır. Dördüncüsü, küreselleşmenin, devleti, vatani ve ümmeti

¹⁴⁸ Ersoy Göveç, "Câbirî'nin İktisadi Adalet Görüşünün Modern Literatürdeki Yeri", *ASOS Journal Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 13/168 (2025): 393-411.

¹⁴⁹ İbrahim Ebu Rabi, "Çağdaş İslam Düşüncesi ve Küreselleşme", *İslâmiyât Dergisi*, 6/ 2, 2003, 24-26. Câbirî'ye göre küreselleşme Amerikan kültürüne dayalı ideolojik egemenlik kurmayı hedeflemekte, halkları aydınlarından, kültüründen ve siyasal yapısından koparmaya çalışmaktadır (Age, 24-26).

Buna rağmen o, Amin gibi Amerikan küreselleşmesinden kopuşu değil bilimsel bir yöntem kullanarak modelin naklinin mümkün olduğunu öne sürmektedir. Bkz. Demba Moussa Dembele (Haz.), *Samir Amin Anlatıyor; Ezilen Halkların Sömürülen Sınıfların Organik Aydını*, çev. Fikret Başkaya, İstanbul: Yordam Kitap, 2019, 83.

zayıflatmayı hedefliyor olmasıdır. Beşincisi, küreselleşmenin siyasetin sonunu getirdiği savıdır. Bu son husus medeniyetler çatışması ve tarihin sonu savlarıyla irtibatlıdır. Câbirî, bu beş hususun bir hasılası olarak küreselleşme olgusunun öncelikle Batılı güçler namı hesabına çalışan bir düzen olduğunu ve onu yaygınlaştıran ideolojik durumun onun kapsamına dâhil olduğunu belirtmektedir. Câbirî, küreselleşme ve birlik olgularını birbiriyle irtibatlandırarak ele almaktadır. Câbirî'nin birlik anlayışı, küreselleşmenin tek tipçiliğini reddeden çoğulcu bir içerik sunmaktadır. O, insanların özgür olduklarını, dolayısıyla kültürel ve etik yönden farklılıklarını koruyup sürdürmeye haklarının olduğunu düşünmektedir. Sömürgecilik, kapitalizm ve ABD hegemonyası eleştirilerini demokrasi temelinde geliştirmektedir. Demokrasi mefhumu onda tüm küreyi içeren bir adalet perspektifi sunar. Adalet ilkeleri anlamsal, teleolojik ve yöntemsel açılardan ortaklık taşımasına rağmen, toplumsal ve kültürel farklılıklara göre değişiklik gösterebilecektir.¹⁵⁰

Câbirî, küreselleşmenin çoğulculuktan uzak yapısı ile ABD egemenliği ve tek kutupluluk arasında bağlantılar kurmaktadır. Câbirî, kalkınma için kapitalizm ve sosyalizm olarak iki iktisadî sistem olduğunu ve kapitalizmle halkın kalkınmasının mümkün olmayacağını görüldüğünü savunmaktadır. Ona göre milli servetin yurttaşlara adil bir şekilde dağıtılması yeterli olmayıp her şeyden önce bunun dağıtım kuralı belirlenmelidir. Üçüncü dünya ülkelerinde kapitalizmin hâkim iktisadî sistem hâline gelmesinden sonra

¹⁵⁰ Câbirî, *Kadâyâ fi'l-Fikri'l-Muâsir*, 73, 133-150.73.

Bauman (1925-2017), küreselleşmeye dair incelemesinde, yerelleşme olarak belirtilen mefhumun küreselleşmenin alternatifi olmadığını, yerelliğin küreselliği tamamlayan bir olgu olduğunu savunmaktadır. Ulus devletten sonrasının ne olacağını irdeleyen Bauman, iktisadî-siyasi araçların çoğunun artık işlemediğini, ulus-devletlerin aşındığını ve belki de sönümlendiğini, kontrolün kimsenin elinde olmadığı kaotik bir duruma girildiğini ve evrenselleşme fikrinin, düzen kurma umudunun artık bulunmadığını savunmaktadır. Ayrıca evrensel, küresel ölçekte bir düzen kurma hedefinden uzaklaşıldığını belirten Bauman, küresel sahnenin, bir düzenden çok *uluslararası tiyatro sahnesine* döndüğünü belirtmektedir. Politik parçalanmanın ve iktisadî küreselleşmenin aynı zamanda görüldüğünü ifade etmektedir. Ona göre bu türden bir durum, diyalektik bir nitelik göstermekte, bütünleşme ve parselleşme, küreselleşme ile yurt temelli olma arasında çift kutupluluğa dayalı bir ilişki biçimi görülmektedir. Bu çift kutupluluk durumu, dünya çapında yeniden bir toplumsal tabakalaşmanın yaşanmasına neden olmaktadır. Küreselleşmenin çok az sayıda insana çok büyük faydalar sağlarken, dünya nüfusunun üçte ikisini dışlaması bir paradokstur. Zenginlerin eski dönemlerdeki gibi servetlerini arttırmak için insanlara olan bağımlılıkları, teknolojinin gelişmesi ve sanayi devrimi ile azalmıştır. Bu durum da istihdamın azalmasına, çalışanlarda ise ücretlerin düşüşüne neden olmaktadır. Her iki durumu da fakirliği arttırıcı faktörler olarak değerlendirmektedir. Câbirî, Bauman'la benzer bir yöntem kullanmakta ve her ikisi küreselleşmeyi sadece kültürel değil toplumsal-politik bir olgu olarak değerlendirmektedir. Bkz. Zygmunt Bauman, *Küreselleşme, Toplumsal Sonuçları*, çev. Abdullah Yılmaz, 3. Baskı, İstanbul: Ayrıntı, 2010, 13-32, 48-79, 99.

sosyalizmin görünürlüğü yitirdiğini belirten Câbirî, kültürel, toplumsal, iktisadî ve siyasi alandaki geri kalmışlıktan çıkmak ve kalkınmak için sosyalizmde birleşilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bunun için objektif gerekçeler ve kuramsal temeller oluşturulmalıdır. O, sosyalizmin yeni temeller üzerine yeniden inşa edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Bu inşada onun millî bir karaktere bürünmesi gerekmektedir. Ona göre, sosyalizmi gerçekleştirmek için çağdaş Arap düşüncesinin sorunlarını, Arap rönesansının sorunları olarak görmek gerekmektedir. Onun savunduğu din ve milliyetle barışık sosyalizm anlayışını, Arap sosyalizmi kavramıyla ifade etmeyi uygun buluyoruz. Onun Arap sosyalizmi yaklaşımının içeriğinin, İslami toplumculuk anlayışı ile dolu olduğunu görmekteyiz.¹⁵¹ Câbirî'ye toplumsal kesimler ve tabakalar arasındaki ilişkilerin uyumlu ve dengeli olması için bir ölçünün varlığı gerekmektedir. Paylaşımındaki ölçsüzlüğün veya yanlış bir ölçünün sonucunda fakirlik oluşmaktadır. O, iktisadî yoksunluk temelinde gelişmekle birlikte toplumsal ve siyasi alanlarda birçok zayıf bırakılmışlık olgusuna (mustaz'af) neden olmaktadır. Dünya ölçeğinde yaygın büyük bir sorun olan fakirlik, küreselleşme olgusu bağlamında incelenecek bir kapsamlılık taşır. Arap ülkelerindeki fakirlik olgusunun sömürgecilerin hâkimiyeti altında yaygınlaşması da bu bağa işaret etmektedir.¹⁵²

Câbirî, İbn Haldûn'un ümran ilmi eşliğinde asabiyet ve adalet diyalektik ilişkisinde toplumların çöküşünü ele almakta ve bu çöküşün işaretlerine ve tezahürlerine işaret etmektedir. Toplumların kurumsal gerçekliğinin nitelikleri ve onda yaşanan dönüşümlere daha yakından bakmanın adalet kavramının anlaşılmasında yararlı olacağını düşünüyoruz. İbn Haldûn'da kurumların bazı niteliklerini belirten Türker'e göre kurumlar, mülkün varlığı için zorunlu olup onun doğasını kendi içerisinde taşımaktadırlar. Diğer bir ifade ile toplumsal-siyasi yapının mahiyeti, onun sahip olduğu kurumların nitelikleri üzerinden anlaşılabilir. Kurumların toplumsal yapıyı anlaşılır kılmanın yanında, iktidarı sınırlandıran bir işlevi de bulunmaktadır. Kurumların toplumun ihtiyaçlarına göre belirleniyor olması, değişimi karşılamak için onların da tekamül etmesini gerektirmektedir. Kurumların bu nitelikleri, toplumun, iktidarın yapısal bir karaktere bürünmesine neden olmaktadır. Türker'e göre kurumlar devletin maddi

¹⁵¹ Câbirî, *el-Hitâbu'l-Arabiyyu'l-Mu'âsir*, 117-118.

¹⁵² Câbirî, *Kadâyâ fî'l-Fikri'l-Muâsir*, 140.

Câbirî, küresel gelir ve servet dağılımındaki büyük eşitsizliklerin adaletin temel bir sorunu olduğunu vurgular. Dünya nüfusunun fakir kısmı ile zengin azınlık arasındaki uçurum, kendisini ham madde paylaşımında ve servetin sınırlı ellerde toplanmasında göstermektedir.

varlığının dayanakları olarak etik temellerini devletin süreklilik arayışından alırlar. Yani toplumsal siyasal varlık bir form kabul edilebilecekse bunun beka arayışı kendi erdemini üretecek ve etik gereklilikler oluşturacaktır. Türker, iktidarın temellükünün hayvani arzulardan kaynaklandığını, oysa iktidarın varlığının idamesinin insanın düşünen varlık niteliğinden yükseldiğini belirtmektedir. Türker, iktidarın idamesini mümkün kılan bu etik ilkelerin ahlaki olmaktan ziyade, insanın maddi varlığının bekasını güvence altına alan cihanşümül ilkeler olarak anlaşılması gerektiğini belirtmektedir.¹⁵³

İbn Haldun'da örneğini gördüğümüz toplumsal yapı ile kurum bağlantısını modern dönemde Daron Acemoğlu ve James A. Robinson'un yaklaşımlarının merkezinde görmekteyiz. Onun Nobel ödülü kazandıran kapsamlı kurumsal yaklaşımının detaylarına girmeyeceğiz. Tezimizdeki kavramsal çerçeveye uyumlu unsurlara referans düzeyinde değinmekle yetineceğiz.¹⁵⁴ Asabiyet çözülüp devlet yıkılınca geriye Câbirî'ye göre, "siyasi şuuraltı"na ait unsurlar kalmaktadır. Acemoğlu'nda ise devlet yıkılınca geriye kurumsal bakış kalır.¹⁵⁵

Arap ülkelerinin iktisadına egemen olan iki sektör bulunduğunu belirten Câbirî, bunların kurumsallaşamadıklarını belirtmektedir. İlki, doğal tarım sektörüdür ki köylülerin egemenliğindedir. Bunlar sivil toplum bilincine aykırı zihniyet taşımakta ve bu durum sektörü olumsuz etkilemektedir. İkincisi ise üretim olmadan elde edilen ranta dayalı devlet gelirleridir. Bunlar, petrol gelirleri, gurbetçi işçilerin ülkeye getirdikleri para ve mallar, bağışlar, krediler türünden gelir kalemleridir. Câbirî, Arap dünyasındaki iktisadî durumun siyasal demokrasiyi destekleyecek kurumlar üretmediğini belirtmektedir. Bu

¹⁵³ Ömer Türker, "İbn Haldûn'un Mülk Teorisi", 187.

¹⁵⁴ Daron Acemoğlu- James A. Robinson, *Ulusların Düşüşü: Güç, Refah ve Yoksulluğun Kökenleri*, çev. Solina Silahlı, 83. Baskı, İstanbul: Doğan, 2023, 325-326, 338-344.

Acemoğlu kapsayıcı ve sömürücü kurumlar ayrımıyla eşitsizlik eleştirisi yapar. Sömürücü kurumlar elitlerin çıkarını sürekli kılar. Ayrıca onlar, üretim dışı kazançlar yaratarak toplumsal çöküş döngüsünü harekete geçirir. Kapsayıcı kurumlar ise iktisadi ve siyasi gücün denetlenmesini sağlayarak zenginliğin halka dağıtılmasını gerçekleştirir. Acemoğlu tarihsel sömürü olgusunu ve sınıf çelişkilerini temele almaz. Buna rağmen o, "oligarşinin tunç kanunu" kavramıyla sömürücü kurumların devlet yıkılsa bile varlığını sürdürme eğilimi taşıdığını ifade etmektedir. (Age, 325-326, 338-344)

¹⁵⁵ Bkz. Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, 17-25; Câbirî, *el- 'Aklu's-Siyâsiyyu'l- 'Arabî*, 9-14

Acemoğlu- Robinson, *Ulusların Çöküşü*, 344-346.

Câbirî'nin kabile, ganimet ve akideyi siyasi şuuraltının unsurları olarak görmesi, Acemoğlu'nun sömürücü kurumların devlet yıkılsa bile devam ettiği yönündeki tespitiyle süreklilik yönünden paralellik gösterir. Fakat sürekliliğin araçları Câbirî'de toplumsal akıl ve şuuraltı iken, Acemoğlu'nda kurumsal yapılarıdır. Her iki yaklaşımda da devlet yıkılsa bile toplumsal veya kurumsal zihniyetin sürekliliği vurgulanır. Ek olarak Câbirî ise toplumsal siyasi bilinç ve bilinçaltının devletin niteliğini belirlemeyi sürdürdüğünü öne sürer. Dolayısıyla Câbirî'nin rantçılığı daha üst bir düzey olan epistemolojik boyuta taşıdığını söyleyebiliriz. Onda rant geliri, eşitsizlik içeren ve doğuran bir kaynaktır. Acemoğlu ise kurumsal yapıya dayalı daha pratik düzeydeki bir süreç takip eder. (Age, 344-346)

bakışından rant ekonomisi ve sömürü olgusunun kurumlaşma mantığını olumsuz etkilediği, demokratik kültürün yeşermesine fırsat vermediği sonucuna ulaşabiliriz. Câbirî, Arap ülkelerinde iktisadî işleyişin ve kurumların devletin kontrolü altında olması nedeniyle mevcut toplumsal-iktisadî kurumların ve işleyişin bağımlı bir yapı arz ettiğini belirtmektedir. Bu yapısal siyasi iklim, insanların düşünüp alternatif üretmelerine de mâni bir durumdadır. Ona göre asıl odaklanılması gereken, mekanizma ve işleyiş olması gerekirken kişiye odaklı bir arayışa girilmesi, sorunun doğru tespit edilemediğini göstermektedir. Adil despot, kahraman, lider, komutan gibi kişiye odaklı çözüm arayışları terk edilmelidir. Câbirî, bunu ifade etmek için şu örneği vermektedir: Denize açılmamış teknede başka sorun yokmuş gibi sadece kaptanla ilgilenip yapının/işleyişin kontrol ve iyileştirmesine hiç bakmamak sorunlu bir pratiktir. Bu örnekle o, siyasal alanda devletin işleyişine, yapısına bakmak yerine devlet başkanına odaklanmanın yanlışlığını ifade etmektedir.¹⁵⁶

3.3.1. Asabiyetin Döngüsellği Sorunu ve İktisadî Adalet

Câbirî'ye göre İbn Haldûn, iktisadî etkenin varlığını teslim etmekle birlikte çözümlemelerinde iktisada ağırlıklı bir rol vermemiştir. Zira İbn Haldûn, refah hâli ile toplumsal kaynaşma hâli arasında ters orantı görmektedir. Bedevilikte günlük yaşamdaki geçimin zorluğunu bedeviliğin sertliği kavramıyla nitelendirmektedir. Devleti kuran hâkim bedevi asabiyetin nesilleri, hadari ümran içerisinde refah ve bolluk içerisinde yetişirler. Bunlar devlete kan ve soyca mirasçı olmalarına rağmen zamanla dayanışmacı asabiyetten uzaklaşmışlardır. Dolayısıyla devleti elde tutmaya izin veren asıl güç (yani asabiyet), yeni neslin ellerinde değildir. Dolayısıyla İbn Haldûn'da döngüsel olan yasa gerçekleşecek ve yükselen asabiyetler (yani yeni güçler) mülke erişeceklerdir. Mülke erişen yeni asabiyetler ise eski asabiyeti ortadan kaldırmaya çalışacaklar, çözülmeye yüz tutan asabiyetler ise müstakil varlıklarını yitireceklerdir. Câbirî, İbn Haldûn'un, mülkü farklı asabiyetler elinde devridaim hâlinde görmesine rağmen bu döngüyü bir problematik hâline getirmediğini ve bu sorunu cevaplamaya çalışmadığını belirtmektedir. Diğer bir deyişle İbn Haldûn, devletin kurulup yıkılmasında asabiyet temelli döngüsellği ortaya koymakla birlikte, bu döngüsellğin sürekliliğindeki dinamiği yani onu tekerrür ettiren sebepleri tespit etmeye çalışmamıştır. Kanaatimize göre Câbirî bunu bir sorunsal

¹⁵⁶ Câbirî, *İslam Düşüncesinde Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukuk*, 254-256.

kılmakta ve adalet incelemesinin konusu haline getirmektedir. Câbirî, kriz ve çelişki olarak gördüğü bu döngüsel durumun adını koymakta ve refah haline işaret eden ümrani tabiat olarak kavramlaştırmaktadır. Câbirî, modern refah toplumu ile ümrani tabiat olguları arasında bağlantılar kurmaktadır. Kapitalist toplumun sınıfsal yapısını incelerken bu olgular kapsamında kalır. Câbirî, sınıfsız bir toplumsal yapının tarihsel bir temelini olmadığını düşünmektedir. Onun tasarımı adalet, toplumsal katmanlar arasındaki uyumun formülasyonu, ölçüsüdür. Eflatun'da olduğu gibi en yüce değerdir. Fakat bu yücelik, Aristoteles'te olduğu gibi somut bir yücelik olup orta sınıfın diğer sınıflardan daha fazla yer kapladığı bir durumu ifade eder. Câbirî, demokrasinin zorunlu bir bileşeni olduğu toplumsal ortaklığı/sosyalizmi önermektedir. Onun sosyalist toplum anlayışında demokrasi, sınırlandırılmış bir demokrasi biçiminde değil, özel mülkiyetin ve piyasanın bulunduğu bir sosyalist modeldir.¹⁵⁷

Ümit Hassan, Câbirî'nin görüşü istikametinde kalarak İbn Haldûn'un bakışının, toplumsal ve siyasi ilişkilerde iktisadî faktörü temel aldığını savunur. Onun, Avrupa merkantilizminden dört yüz yıl önce emeğe dayanan bir değer teorisi kurduğunu, bu ve başkaca sebepler yüzünden politik iktisadın önderi ve iktisat biliminin kurucusu olarak anılmayı hak ettiğini düşünmektedir. İbn Haldûn'un toplumsal-iktisadî yapıyı dikkate alan bir düşünce tarzı olduğunu, bu durumun bedevi ve hadari toplumun farklılıklarını iktisadî temele (maîşet) oturtmasında görüldüğünü belirtmektedir.¹⁵⁸

Câbirî toplumların yükseliş ve çözülüş döngüselliğini İbn Haldun'dan miras alarak adalet kuramının problematik zemini hâline getirmektedir. Böylece o iktisadî faktörü adalet görüşünün ve toplumların yükseliş ve düşüş döngüsünün ana etki kaynaklarından biri kılmaktadır. Bu durum, ümrani tabiatın döngüselliğin nedeni gören İbn Haldun'cu bakışla

¹⁵⁷ Câbirî, *Fikru İbn Haldûn: 'El- 'Asabiyye ve 'd-Devle*, 249-150;

Câbirî, *Asabiyyet ve Devlet, İbn Haldûn'un Düşüncesi*, 315-316. Oysa Amin'in sosyalist toplum tasarımı, bu iki unsuru dışlamaktadır. Her ikisinde de iktisadî alandaki demokrasi, sermayenin değil, halkın genelinin çıkarının gerçekleştirilmesini ifade etmektedir. Fakat ikisi bunun yöntemsel araçları üzerinde farklı biçimler önermektedir. Bkz. Samir Amin, *Kapitalizmden Uygarlığa*. çev. Yağmur Dönmez ve Naim Atabağsoy. İstanbul: Yordam Kitap, 2014, 203-213. Amin, iktisadî alanda adaletin varlığını denetleyen temel unsurun artı-değerin almış olduğu biçimler olduğunu belirtmekte ve bu yönüyle kapitalist toplumun öncesi ve sonrası arasında bir devamlılık ilişkisi kurmaktadır. Câbirî'nin rant iktisadı değerlendirmeleri bu konuda Amin ile benzerlik taşır. Bkz. Samir Amin, *Modernite, Demokrasi ve Din: Kültürelizmlerin Eleştirisi*, çev. Fikret Başkaya, Uğur Günsur ve Güven Öztürk, 3. baskı, İstanbul: Yordam Kitap, 2020, 206

¹⁵⁸ Ümit Hassan, *İbn Haldûn Metodu ve Siyaset Teorisi*, 15, 28, 47, 77.

konusal ortaklık taşır. Bu kavramsal bakış modern dönem bazı iktisatçılarda da yansıması olan bir değerlendirmedir.¹⁵⁹

Toplumsallığın kuruluşundan medeniyet düzeyine kadar ilerleyen süreçte asabiyet, adalet ilkeleriyle kurduğu karşılıklı ilişki aracılığıyla gelişme imkânı kazanmaktadır. Câbirî, toplumsal çözümlemelerini asabiyet teorisini kullanarak açıkladığı gibi, adalet görüşünü de asabiyet teorisiyle irtibatlı olarak geliştirmektedir. Bu iki kavramın yöneldiği istikamet ise toplumların yükselişi ve yıkılışı olgusundaki döngüsel durumdur. Câbirî'nin incelediği siyaset türü, toplumsal yapının ve idaresinin anlam, biçim ve türüne odaklanan bir karaktere sahiptir. Aristoteles'te karşılığı, krallığın bozulmuş şekli olan tiranlığı yani tek kişinin diktatörce yönetmesi biçimini eleştirirken onun toplumsal ve siyasal yapıya odaklı bir yaklaşımı içermemesini önemle zikretmektedir. İbn Haldûn'un incelediği siyaset türünün, genel ve ortak maslahatlar amacıyla bir araya gelerek toplumsal bir yapı oluşturmuş olan insanların sevk ve idare edilmesi olduğunu söylemektedir. Bu incelemesinde o, asabiyet kavramını merkeze aldığı gibi dinin, iktisadın, coğrafyanın vb. etkilerini de buna dâhil etmiştir. Câbirî'ye göre filozofların toplumsal yapı incelemesi, olması gerekeni arayan bir siyaset-i medeniyeye incelemesidir.¹⁶⁰ Câbirî, toplumsal yapıya ve onun idaresine odaklı ama hem olgusal hem de normatif bir inceleme yürütmekte, bu ikisinin birlikteliğini sağlamaya çalışmaktadır. Câbirî'nin "özgür yurttaş" projesi de hem tecrübi hem de normatif karakterde bir kuramsal yapı arz etmektedir.¹⁶¹ Lütfi Bergen de İbn Haldûn'un incelemesinin bittiği noktada Fârâbî'nin siyaset-i medeniyeye incelemesinin başlayabileceğini söylemekte ve iki farklı yöntemin karşıtlık oluşturduğunu belirtmektedir. Toplumsal incelemede çift kutupluluk noktası olarak bu iki yöntemi göstermektedir. Diyalektik yöntem kullanımı, bu iki kuramın birbirini tamamlayan toplumsal incelemeye dönüşmesine olanak sağlayacaktır. Daha önemlisi ise bu bütünselliğin Câbirî adalet kuramında zemininin olmasıdır.¹⁶²

¹⁵⁹ Acemoğlu-Robinson, *Ulusların Düşüşü*, 290-345.

Acemoğlu ulusların yükseliş ve düşüşünü döngüsellik kavramına müracaatla açıklamaktadır. Verimli döngü ve kısır döngü kavramsallaştırmalarının hedefi ulusların yükseliş ve çöküş dinamiğidir. Döngünün ana dinamiği olarak iktisadi faktöre atıf yapması Câbirî bakışıyla uyumludur. (Age, 290-345)

¹⁶⁰ Câbirî, *Fikru İbn Haldûn: 'El- 'Asabiyye ve 'd-Devle*, 198;

Câbirî, *Asabiyet ve Devlet, İbn Haldûn'un Düşüncesi*, 248.

¹⁶¹ Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, 58-65, 91; Câbirî, *el- 'Aklu's-Siyâsiyyu'l- 'Arabî*, 30-34, 48.

¹⁶² Lütfi Bergen, *Modernliğin Kurucu Düşünürü İbn Haldûn; Mukaddime Eleştirileri-1*, İstanbul: Yazın, 2023, 371.

Alper, İbn Haldûn düşüncesinde bir ülkenin ancak kapsamlı bir adaletle imar edilebileceğini belirtmektedir. Ümrânın yıkılmasına sebep olan unsurlar da tümüyle zulüm kapsamında değerlendirilebilecek meselelerdir.¹⁶³ Alper'in bu betimlemesi de tezimizdeki ana sav olan asabiyet ve adalet faktörleri arasındaki diyalektik ilişkiye işaret etmektedir. Câbirî ise buna ilaveten kuruluş ve yıkılışın döngüselliğinin asabiyet ve adalet diyalektiğinde olduğunu değerlendirmektedir. Fakat adaletin toplumsal, ekonomik ve siyasi veçhelerinden biri zaman ve zemine göre diğerlerini arkada bırakan bir faktöre dönüşmektedir. Câbirî, ekonomik faktörün ana faktör olmasını siyasi akla uygun görmekte, toplumsal şuuraltının/milli kimliğin baskın olduğu durumlarda kültürel faktörün öne çıkarak ekonomik faktörün ikincil halde gelebileceğini belirtmektedir.¹⁶⁴

Hassan, İbn Haldûn'da devletin, insanın üretiminin ve iktisadî faaliyetinin sonucunda oluştuğunu belirtmektedir. Dolayısıyla iktisadî süreçler ve onun uzantıları olan unsurların asabiyetle girdikleri ilişki sonucunda devletin temellerinin atıldığını savunmaktadır. Hassan'ın adalet ve asabiyet diyalektiği olarak ifade edebileceğimiz bu bakışı, bizim tezdeki hipotezimizle uyumludur. Fakat adalet ile kastedilen husus, Câbirî'de iktisad ve kültür diyalektiğinde gelişen ahlaki, siyasi faktörlere işaret eden bir olgudur. Oysa Hassan'ın adalet ile kastettiği, iktisadî ilişkilerin toplumsal ve siyasal ilişkileri belirlemesi (ekonomizm) durumudur. Asabiyet ve devlet arasında sürekli değişimler yaşandığını belirten Hassan, bu ilişkiyi sürekli kılan sabit unsurların da bulunduğunu ifade etmektedir. Asabiyetin bulunmadığı bir vasatta devlet olgusundan da bahsedilemeyeceğine göre asabiyet ve devlet ilişkisinde değişimi doğuran üçüncü bir faktörün bulunması gerekmektedir. Asabiyet ve devlet arasındaki ilişkiyi kuvvetlendirip zayıflatan bu faktör, üretim ilişkileri yani iktisadî faaliyetlerin biçimi ve yapısıdır. Devlet, asabiyet ve iktisat ilişkisi dinamik bir ilişki biçimidir. Hassan, İbn Haldûn'da mülkün, "üretim biçimleri" anlamına geldiğini; mülke sahip olan asabiyetin de iktisadî ilişkilere ve üretim süreçlerine hâkim olabileceğini belirtmektedir. Hassan, İbn Haldûn'un, üretim süreçleri ile düşünce biçimi arasındaki paralellikleri yakalamaya dönük bir incelemesinin olduğunu belirtmektedir. Câbirî'nin iktisadî görüşünü açık etmek için İbn Haldûn'un

¹⁶³ Ömer Mahir Alper, "Savaşın Doğallığından Barışın İmkânına: İbn Haldûn'da Savaş ve Barış Kuramı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 17, 2008, 43-44. Alper, Mâverî'nin de İbn Haldûn ile benzer bir bakış açısına sahip olduğunu belirtmektedir.

¹⁶⁴ Câbirî, *Fikru İbn Haldûn: 'El-Asabiyye ve'd-Devle*, 256-263.

Câbirî, *Asabiyet ve Devlet, İbn Haldûn'un Düşüncesi*, 323-331

mülk kavramına daha yakından bakma zorunluluğu doğmaktadır.¹⁶⁵ Câbirî’de adalet-asabiyet diyalektiği mülkün elde edilmesi ve kaybının dinamiğini izah etmektedir.

3.3.1.1. Maişet/Geçim Yolları

Câbirî, otoriter siyasal yapılar ile yoksulluk arasında yapısal bir ilişki bulunduğunu düşündüğünden, siyasal ve toplumsal eleştirilerini bu eksenle bütüncül bir biçimde sunar. Yoksullukla mücadele, onun demokrasi anlayışının temelini oluşturur. Câbirî’ye göre demokratik düzenin toplumsal olarak kökleşmesi, orta sınıfın toplumsal yapıda belirleyici bir ağırlık kazandığı bir zeminde mümkün hâle gelmektedir. Aksi durumda, ekonomik olarak güçlü sınıfların çıkarlarını önceleyen demokratik biçimler, yoksul kesimlerin toplumsal ve siyasal olarak bağımlı konumlara itilmesine yol açabilmektedir. Fakir halk sesini duyurma imkânından yoksun olduğu gibi, gerçek bir tercihte bulunma imkânına da sahip değildir. Adalet, Câbirî’ye göre içerisi kalkınma ve demokrasi ile doldurulduğu vakit varlık kazanacak içi boş bir kaba benzetilmektedir. Adalet ilkeleri, halkın üyeleri arasında büyük farkların oluşmasını engellemektedir. Toplumun egemen bir zenginler tabakası ve ezilen bir fakirler tabakasının oluşmasını ve orta sınıfın kaybolmasını engellemeyi amaçlar. Adalet, her türden özgürlüğün de temelidir. Ona göre iktisadî faktör, aynı zamanda hem toplumsal alanı hem siyasal alanı etkilemekte ve onların yönelimlerinden etkilenmektedir. Fakirliği tüm görünümüleriyle ortadan kaldırmak, demokratikleşme ve akılcılıkla mümkün olacaktır.¹⁶⁶

Fakirliğin, siyasi ve toplumsal ilişkiler alanı kapsamına giren yönleri bulunmaktadır. Siyasi alanda otoritenin takip ettiği iktisadî politikalar, toplumda fakirliğin ortaya çıkmasının en önemli nedenlerini oluşturmaktadır. Toplumunda dayanışma ve paylaşmanın derinliği ve sığılığına bağlı olarak da fakirliğin toplumdaki yaygınlığı belli oranlarda etkilenmektedir. Yine de toplumsal alanın, fakirliğin görünümünün yansımakta olduğu bir alan olduğunu değerlendirebiliriz. Bu meselenin toplumdaki asabiyetin çözülmesi bağlamındaki betimlemelerle de bağlantılı olduğunu söyleyebiliriz. Câbirî’nin ilk planda, fakirliğin daha çok siyasi nedenleri üzerine yoğunlaştığını söylememiz yanlış olmayacaktır. Maişetin, toplumun geçim için zorunlu ihtiyaçlarını karşılayamaması hâli olarak anlamlandırdığımızda bu türden bir sıkıntının, doğal

¹⁶⁵ Hassan, *İbn Haldûn’un Metodu ve Siyaset Teorisi*, 233, 234-235.

¹⁶⁶ Câbirî, *fî Ğımarı’s-Siyaseti Fikren ve Mumârisen, Kitabu’l-Evvel*, eş-Şebeketu’l-Arabiyyetu li’l-Ebhas ve’n-Neşr, Mevakıf Dizisi, Sayı: 1-4, Lübnan-Beyrut, trs., 221-222.

faktörlerden daha çok insani faktörlerle ve bunlar arasında da siyasi etkenlerle bağlantılı olduğunu söyleyebiliriz.¹⁶⁷

Sosyalizm, yoksullukla mücadeleyi hedefleyen bir yaklaşım olarak ele alındığında, sosyalist düşüncenin köklerinin tarihte oldukça eski dönemlere uzandığı savunulabilir. Sosyalizmin amacının geniş halk kitlelerinin yaşam düzeylerinin yükseltilmesi olduğu ileri sürülse de tarihte bu temelde bir iktisat yaklaşımı bulunmamaktadır.¹⁶⁸ Câbirî'nin fakirlikle mücadeleyi önceleyen bakışı, onu sosyalist kurama yaklaştırmaktadır.

Câbirî, İbn Haldûn'un maişet/geçim yollarından biri olan avcılık yaşam tarzını atladığını belirterek avcılıkla birlikte konuyu ele alması hâlinde izlediği yöntem dâhil kapsamlı değişikliklerde bulunması gerektiğini belirtmektedir. Zira avcılık üretim biçimi, soy temelli bir birliktelik yerine ortak hayatta kalma iradesine dayalı bir toplumsallık taşır. Bedevi ve hadari biçimlerin ötesine taşan bir asabiyet ufkuna işaret eder. Maişetle bağlantılı olarak üretim biçimlerinin tüm biçimlerini kapsayan bir inceleme içerisine girer. O, madde ve suret bakımından kâmil ümran olarak nitelendirdiği toplumlar üzerinde yoğunlaşır. Yani İbn Haldun otorite ve devlete sahip, devletin kuruluş ve yıkılışında etkin olan ümrânı incelemektedir. Câbirî'nin bu tenkidinden, onun bedevi hadari ikiliğini mutlaklaştırmadığına ulaşılabilir. O, devletle irtibatı zayıf da olsa toplumsal yaşam içerisinde yer edinmiş farklı yaşam biçimlerinin, grupların da incelenmesi gerektiğini savunur. Onun modern dönemde bedevi kabilelerin yerleşik hayata geçirilmesi önerisi İbn Haldûncu toplumsal şablona bağlı olmadığını göstermektedir. Otoriteyi aşan bir toplumsal inceleme, adalet kuramının kapsamında sosyolojik tarihsel bir genişletme ifade eder. Böylece toplumsal yapı incelemesi küresel bir ufuk kazanır.¹⁶⁹

Câbirî, sömürgeci kültür yerine milli kültürü ikame etmek istemektedir. O, asabiyet kavramını modern dönemde milli kimlik olarak yorumlar. Ona göre milli kültürün, sadece maziye ait bir kültür olarak görülmemesi gerekmektedir. Yani güncel gerçeklik ve gelecek tasarımı da milli nitelikli olması gerekmektedir. İdarede ve okullarda milli iki dil kullanımı nedeniyle Fransız dili egemenliğinin devam etmesi hâlinde milli kültürün ikamesinin gerçekleşmeyeceği kanaatindedir. Milli kültürün ikamesinde toplumculuk

¹⁶⁷ Câbirî, *Vichetu Nazar Nahvu İâdeti Kadâya 'l-Fikri 'l-Arabiyyi 'l-Muâsır*, 141-145;

Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, 162-169.

¹⁶⁸ Kazgan, *İktisadi Düşünce veya Politik İktisadın Evrimi*, 271, 277.

¹⁶⁹ Câbirî, *Fikru İbn Haldûn: 'El- 'Asabiyye ve 'd-Devle*, 156-158;

Câbirî, *Asabiyet ve Devlet, İbn Haldûn'un Düşüncesi*, 188-196.

anlayışının önemli bir yeri olacaktır. O, Arap dünyasında toplumculuk yaklaşımının çöktürülmüş bir ideoloji olduğunu ve bunun değiştirilmesi gerektiği kanaatindedir. Onun bireyciliğin yerine ikame etmek istediği toplumculuk anlayışı, doktor ve öğretmen mesleklerinde görüldüğü üzere topluma hizmet için çalışan ve toplumsal hizmet alanında iş gören herkesi içermektedir.¹⁷⁰

İbn Haldûn'da asabiyetin devleti elde etmeye yönelmesi ile sultanın serveti elde etmek istemesi arasında bir ilişki bulunmaktadır. Câbirî, bu yönelimlerin arka planında bazı etkenlerin olması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre İbn Haldûn'un, makam ve şerefın mal elde etmekte yararlı olacağına ilişkin bakışı bu soruyu yeterince cevaplandırmaktadır. Yani onları elde etmek insanlar için ana hedef gibi görünmekle birlikte gerçekte iktisadî çıkarlara ulaşmak için araçlardır. Câbirî, İbn Haldûn'da iktisadî faktörlerin birincil nitelikte olduğunu savunur. Hatta diğer faktörler de onu elde etmeye yönelik araçlardır.¹⁷¹ Kamuran Gökdağ da ihtiyaçlar teorisi için benzer bir durumun geçerli olduğunu savunmaktadır. Makam ve şeref, zorunlu ihtiyaçların elde edilmesinde değil, hâcî ve kemal ihtiyaçların temininde araçlardır.¹⁷²

Asabiyetin döngüselliğini savunan ve bu durumda iktisadî-toplumsal faktörlerin katkısının bulunduğunu söyleyen Câbirî, iktisadî etkinin asabiyet teorisine dâhil edilmesinin gerekliliğini belirtmekte ve fakat bunun İbn Haldûn'da sürekli bir sebep olarak görülmediğini bazen sebep bazen de sonuç olabildiğinin altını çizmektedir. İbn Haldûn'un, çağında iktisadî faaliyetler gelişmediği için iktisadî etkene ilişkin daha zayıf bir işlev yüklediğini belirten Câbirî, bu toplumlarda sınıf bilinci yerine kavim bilincinin gelişmiş olmasını bir neden olarak sunar. Ona göre kabile mantığı, iktisadî sömürünün anlaşılmasını engeller. Ayrıca milli kimliğin adaletle dengelenmediğinde sömürü ilişkilerinin türeyebileceğini savunur.¹⁷³

Câbirî, İbn Haldun'daki iktisadî etkenlerin onun asabiyet ve devlet ilişkisiyle bağlantılı olduğunu belirtmektedir. Diğer bir deyişle devletin kurulup güçlenmesi ve çözülüp yıkılması, toplumsal temellerle yani asabiyetle diyalektik bir ilişkisi taşımaktadır. Yalnız

¹⁷⁰ Muhammed Âbid Câbirî, *Mevakıf idâât ve şehâdat*, 11. Kitap, 1. Baskı, Dâru'l-Beyda: Dâru'n-Neşri'l-Mağribiyyeti, 2003, 44-45, 67, 83, 88, 92, 95.

¹⁷¹ Câbirî, *Fikru İbn Haldûn: 'El- 'Asabiyye ve 'd-Devle*, 184-186; Câbirî, *Asabiyet ve Devlet, İbn Haldûn'un Düşüncesi*, 230-233.

¹⁷² Gökdağ, *İktidar Teleolojisi*, 14, 31, 110-112, 120-121, 163.

¹⁷³ Câbirî, *Fikru İbn Haldûn: 'El- 'Asabiyye ve 'd-Devle*, 248-250; Câbirî, *Asabiyet ve Devlet, İbn Haldûn'un Düşüncesi*, 313-316.

asabiyet burada bağımsız değişken olarak durmakla birlikte iktisat ve din, asabiyeti etkilemeleri cihetiyle dolaylı bir sebep-sonuç ilişkisi göstermektedirler. Dolayısıyla onları bağımlı değişkenler olarak değerlendirmemiz mümkün olmaktadır. İktisat dışındaki etki kaynaklarından biri de eğitim-öğretim alanıyla ilgilidir. Câbirî bu meseleye bilim kadar önem vermiş ve Mağrip'te eğitim konusuyla ilgili kaynakçada belirttiğimiz müstakil bir eser yazmıştır. Onun eğitim sorununu incelemesi, kanaatimizce toplumsal kurumlara verdiği yeri ve önemi de göstermektedir.¹⁷⁴

İbn Haldûn'un asabiyet kavramını ele alırken insanın maddi ve manevi varlığını ve ona ait konu ve sorunları yücelten bir bakış geliştirir. Câbirî, insana ait meselelerin merkeze alınmasını Antik Yunan felsefesinden günümüze devam eden bir fikrî çizgi olarak benimsemektedir. O, insana ait meseleleri felsefî sisteminin merkezine yerleştirmekte ve bu tutumunu ahlaki bir zorunluluk olarak nitelendirmektedir. Onun, adalet kavramını da insan merkezli bir bakışla ele aldığını değerlendirebiliriz.¹⁷⁵

Hassan, İbn Haldûn'un bedevi toplum betimlemesini sınıfsız toplum olarak nitelendirmekte, onların kandaş topluluklar olduğunu savunmaktadır. Türk, Moğol, Germen ve Semitlerin sınıfsız toplum olduklarını, bunların içerisinde Türklerin de hem iktidar kurabilme hem de iktidara direnç gösterip muhalefet yapabilme yeteneklerinden dolayı bedevilik incelemesinde numune olarak ele alınmaya elverişli olduğunu belirtmektedir. Hassan da Câbirî gibi bedevi-hadari dönüşümündeki sınıfsal temele ve onun döngüsellğine işaret etmektedir. Bedevi toplum yapısında işler, ortak bir ruh ve biçimle ele alınmakta fakat hadari toplumda bireysel bir ruh ve biçim baskın hâle gelmektedir. Bireyci ve kollektif tutumlar arasındaki çelişki ve zıtlık kendini öncelikle iktisadî alanda göstermekte, sonra hızla diğer alanlara yansımaktadır. Hadari toplumdaki çöküş eğiliminin tohumları, ortaklık ruhunun kaybıyla toprağa atılmış durumdadır. Câbirî'nin kamu yararı vurgusu ile bu ortak ruh ve biçim arasında da bağlantı bulunmaktadır. Zira sınıflı kapitalist toplumda kişilere sunulan hizmetlere tüm yurttaşların erişebilmesi, kamu yararı kapsamında değerlendirilmektedir.¹⁷⁶

İbn Haldûn, uygarlığı/hadaret ümrünün gayesi ve ömrünün sonu olarak niteler. Hadaret hâlinde toplum bozulma sürecine de girmiş olmaktadır. İbn Haldûn, hadari toplumda

¹⁷⁴ Câbirî, *Fikru İbn Haldûn: 'El- 'Asabiyye ve 'd-Devle*, 243-245; Câbirî, *Asabiyet ve Devlet, İbn Haldûn'un Düşüncesi*, 306-309.

¹⁷⁵ Hassan, *İbn Haldûn Metodu ve Siyaset Teorisi*, 172, 218.

¹⁷⁶ Hassan, *İbn Haldûn Metodu ve Siyaset Teorisi*, 185-186.

yaşayan insanları ahlaken çokça tenkit etmektedir. Adalet sadece hadari ümrana ait bir vasıf değildir. Bedevi ve hadari ümranın her ikisinde de adalet farklı biçim ve oranlarıyla mevcuttur. Ümranın yasaları da aslında adaletin gerçekleşmesine imkân tanıyan yasalardır. Adaletin gerçekleştirilmesi Câbirî’de, yasaların üstüne çıkarak değil bu yasaları görerek ve onlara uygun bir bakış üreterek gelebilecektir. Bu yönüyle dünyevi gerçekliğe uyumlu, ütöpik olmayan bir adalet yaklaşımını gözlemlemekteyiz. Hadaret hâli, maddi bir yükseliş ve ilerlemenin yanı sıra ahlaki bir gerilemeyi de ifade eder. Aslında çöküşü getiren temel etmenler de bu ahlaki bozulmuşluktan kaynaklanır. Yani refah ve bolluk, insanın önce alışkanlıklarında sonra da kişiliğinde değişimlere ve bozulmalara yol açar. Ekonominin ahlak ile girmiş olduğu diyalektik ilişki, her iki faktörü de önemli kılar. Lüks yaşantı onda kibir ve bağımlılık oluşturmakta, emek harcayamaz ve kendi ihtiyaçlarını karşılayamaz hâle getirir. Ayrıca güvenliklerinin sağlanmasını başkalarına devrettiklerinden dolayı zamanla cesaretleri de azalır. Hadaretin çöküş zorunluluğu, aslında ahlaki çözülmenin gerçekleşmiş olmasından temellenir. Fakat ahlaki çözülme süreci, iktisadî faktörlerle diyalektik ilişki hâlinde gerçekleşir. Ahlaki çürüme, iktisadî yapıda tahribata neden olurken, bozulan iktisadî dinamikler de ahlaki yapıyı daha da çürütür.¹⁷⁷

Câbirî’ye göre toplumda bireysel çıkarların yaygınlaşması asabiyetin çözülmesinin hem nedeni hem bir sonucudur. Bireysel çıkarlar yerine ortak maslahatların gerçekleştirilmesine çalışılması ise iktisadî sorunları azalması üzerinden asabiyeti güçlendirecektir. Gökdağ, üç ihtiyaç biçiminin üç farklı asabiyetle bağlantılı olduğunu söyler. Bunların ilki, zorunlu ihtiyaçları temin düzeyindeki topluluğun asabiyetidir ki bu bedevi ümrandır. İhtiyaç fazlasına yönelen toplum geçiş toplumunu oluşturmaktadır. Zira zorunlu ihtiyaçlarla yetinmemek toplum yapısında bir kırılma oluşturur. Üçüncü aşamada ise toplum zorunlu ihtiyaçlarını aşmış ve kemal noktasına yönelmiştir. Bu aşamadaki toplumsal yapının da kendine özgü bir asabiyeti olacaktır.¹⁷⁸

Zorunlu, hâcî ve kemal düzeyindeki yaşam biçimlerinin her biri farklı asabiyet güçlerindedirler. Zira insanların zorunlu ihtiyaçların ötesine yönelim arttıkça rekabet ve çatışmaların da artması üzerinden asabiyet güçsüzleşir. Ülkedeki tüm insanların ortak ihtiyaçlarının karşılanmasına yönelik çaba arttıkça bu çatışmalar dinmeye başlar. Diğer

¹⁷⁷ Câbirî, *Fikru İbn Haldûn: ‘El- ‘Asabiyye ve ‘d-Devle*, 157-158;

Câbirî, *Asabiyet ve Devlet, İbn Haldûn’un Düşüncesi*, 195-196.

¹⁷⁸ Gökdağ, *İktidar Teleolojisi İbn Haldûn’un Toplum ve Siyaset Teorisinde Asabiyet*, 163.

bir deyişle iktisadî adalet sağlandıkça asabiyyetin çözülmesi de azalır. Maişet sıkıntısı siyasi düzeyde derin fay hatlarını harekete geçirir. Câbirî, bu durumun İbn Haldûn'daki kavramsal karşılığının kitleyi yeni bir davete açık kılması olduğunu belirtmektedir. Onun bu tespitlerinden çıkan sonuca göre, insanların doğal-zorunlu ihtiyaçlarının karşılanması, adalet incelemesinin ilk konusudur. Toplumsal çözülme ile halkın zorunlu doğal ihtiyaçlarını karşılayamaması irtibatlar taşır. Toplumun bir kesiminin lükse yönelmesi ile yine bir kısmının maişetini sağlayamayacak duruma düşmesi arasında bağlantı bulunmaktadır. Bu durum, toplumdaki kaynakların eşitlikçi bir şekilde dağılmamasının bir sonucu olabileceği gibi, zengin bir seçkinler zümresinin aşırı tüketiminden de kaynaklanabilecektir. İbn Haldûn'da maişet sıkıntısı ve adalet arasındaki bağlantıya dair bir hususu daha belirtmek istiyoruz. İbn Haldûn, ancak otorite eliyle yapılan haksızlıkları adaletsizlik olarak görmektedir. Bu bakış açısı, adaleti siyasi zeminle temellendirmektedir. Zira insanların maişetini karşılayamıyor olması otoriteyle ilgili bir durumdur.¹⁷⁹

Câbirî, fakirliğin giderilmesiyle düşünce ve ifade özgürlüğünün sağlanmasını birlikte mütalaa eder. Bu, toplumsal ve iktisadi hususları birlikte ele aldığını gösterir. O, iktidarın, hakları gönül rızasıyla vermeyeceğini belirtmekte ve pratik siyasi mücadeleye yönelik kuramsal zemin oluşturmaktadır. Toplumların özgürlük kararları bazen belirleyen, bazen de belirlenen süreçlerdir. Böylece Câbirî, Marksizmin tek yönlü altyapı anlayışının yerine, özne ile nesnenin karşılıklı etkileşimine dayalı çift yönlü diyalektik bir ilişki önermektedir. Câbirî, toplumsal tabakalaşma kavramı ile insanların hayatlarını idame ettirebilmeleri gayesiyle yaptıkları iş bölümü neticesinde oluşan sınıflaşmaları kastetmektedir. Özel anlamındaki toplumsal tabakalaşma ile ise iktisadî temelli tabakalaşmayı ifade etmektedir. Marksist sosyologlar, tarihin başlangıcından bugüne iktisadî temelli toplumsal tabakalaşmanın varlığını savunmakta, karşıtları ise tabakalaşmayı azalıp artan bir vakıa olarak değerlendirmektedirler. Câbirî, Marksist olan ve olmayan olarak iki kuramı ön plana çıkarmaktadır. Marksistler, tabakalar arasındaki çatışmayı zorunlu görür. Marksizm eleştirmenleri ise çatışma yerine tarihin yapımında tabakalaşmanın rolü üzerinde durur. İktisadî faktör modern toplumlardaki toplumsal tabakalaşmanın en önemli nedenidir. Kişilerde sınıf bilincinin oluşması için aynı iktisadî

¹⁷⁹ Câbirî, *Fikru İbn Haldûn: 'El- 'Asabiyye ve 'd-Devle*, 145-158; Câbirî, *Asabiyyet ve Devlet, İbn Haldûn'un Düşüncesi*, 177-196.

yaşam koşullarında yaşaması yeterli değildir. İşçi sınıfındakilere verilen ücret zorunlu harcamalarını ancak karşılar. Ticaret erbabı ve devlet görevlilerinden oluşan burjuva sınıfı ise geçimlerini çalışarak değil, sahip oldukları mallarla kazanırlar. Cabiri'ye göre insanların hayatlarını kazanırken kullandıkları yöntem, onların toplumsal tabakasını, hayat seviyelerini hatta onların düşünme yöntemlerini dahi belirler. Modern toplum kapitalist burjuvazi ve işçilerden meydana gelir. Burjuvazi ve işçi sınıfının kendi içerisindeki çıkarları ve hedefleri ortak olmakla birlikte sınıf dışındakilerle ilişkileri farklıdır. Sınıf bilinci, toplumsal ve iktisadî yoksunluk durumunun bir sonucu olarak oluşmaktadır. Kapitalistler seçkin konumlarını korumak için birbirleriyle iş birliği ve dayanışma içerisine girerler. Her iki sınıfın da yaşam alanları ve ilişkileri sınırlılık taşır. Cabiri'ye göre düşünürler, sınıf çatışmasının tarihî olayların gidişatında etkili olduğunda ittifak etmektedir. Fakat Marksistler bunu yeterli görmeyerek iktisadî ana faktör düzeyine çıkarırlar. Sınıf çatışması, sınıfların bilinçlerini derinleştiren bir etkide bulunmaktadır. Marksistler, tarihin mantığı gereği işçi sınıfının kapitalist burjuvazi sınıfı ile girdiği son bir çatışmayı kazanacaklarını belirtir. Bu çatışma ile insanlar, köle toplumundan sırasıyla derebeylik kapitalist ve halkçı sosyalist topluma dönüşecektir. Bu son aşamada insanlar arasındaki ayrım yok olacak, özel mülkiyet ortadan kalkacak ve sınıfsız bir toplum meydana gelecektir. Câbirî, bu toplumsal aşamaların Avrupa toplumları için geliştirildiğini, Araplarda bu aşamaların çoğunun gerçekleşmediğini belirtmektedir. O, toplumsal sınıfların tarihsel biçimlerini kadim çağlar, Orta Çağ ve Sanayi Devrimi sonrası olarak üç zaman kesitinde ele almakta, adalet yaklaşımını da bu tarihsel kesitlerin yorumlanmasıyla eş güdümlü olarak ilerletmektedir.¹⁸⁰

3.3.2. İktisadî Adaletin Nitelikleri

Demokrasinin çekişmelere neden olduğu savına Câbirî haklılık vermekte, fakat bu çekişmelerin yatay çekişmeler olduğunu belirtmektedir. Yatay çekişme, aynı tür ve çeşitten olan benzerlerin rekabetidir. Yani bir sınıfa karşı diğer bir sınıf, bir ideolojiye karşı diğer bir ideoloji, bir bakış açısına karşı diğer bir bakış açısı rekabet içerisine girer. Bu tür çekişmeler demokrasinin taşıdığı diyalektik bakış sayesinde toplumun ilerlemesini sağlayacaktır. Demokrasinin olmadığı bir toplumda çekişmeler kabile, grup şeklindeki dikey çatışmalar biçimine dönüşür. Benzerlerin benzerlerle çatıştığı bu biçimde iki tarafta

¹⁸⁰ Câbirî, *Dürûsün fi 'l-felsefe ve 'l-fikri 'l-İslâmî*, 235-242.

da zengin ve fakir bulunur. İktisadî faktörün belirleyiciliğinde yoksun bu çatışmalar bir iç savaş halidir. Onun adalet teorisinin ana hedefi de iç savaşı giden çatışmalara mâni olmaktır. O, toplumsal çatışmaların kaçınılmazlığını kabul etmekle birlikte, bu çatışmaların toplumsal bütünlüğe zarar vermeden yönetilmesinin yollarını göstermektedir. İslam toplumlarının birliğinin bozulmasının nedenlerinden birisi asabiyet/milli kimlik temelli çatışmalara adalet temelli bir çözüm üretilmemesidir. Aynı din ve soydan olan devletlerin çatışması, Müslüman ümmetin gücünün kaybına neden olmuştur. Adalet “yatay toplumsal sorunları” çözebilecek ölçüyü üretmektir. Fakat bu yapılmadığında çıkan “dikey çekişmelerin” yani iç savaşın çözümü diğerlerinden daha zordur. Câbirî, demokrasinin yatay sorunları yöneterek dikey çatışmalara dönüşmesini engellediğini belirtmektedir.¹⁸¹

Câbirî, siyasal demokrasinin toplumsal demokrasiyi, toplumsal demokrasinin ise siyasal demokrasiyi beslediği karşılıklı bir diyalektik ilişki öngörmektedir. Siyasal demokrasi bir araç olarak toplumsal demokrasinin amaç niteliğini önceler. Bu yönüyle toplumdaki emekçi kesimlerin amacı, sosyal demokrasiyi yerleştirmek olup bu amaca varmak için siyasal demokrasiyi kullanmaları gerekmektedir. Câbirî, araç amaç ilişkisini bir karşılıklı bağımlılık olarak düşünür. Zira amaç ancak araçla gerçekleşebilmekteyken araç ise ulaşılan amaç değerince anlam bulur. Ona göre aracın, kısa erimli bir amaç olarak nitelendirilmesi mümkündür. Uzun erimli amaçlar için araçlar kısa erimli olarak seçilmektedir. Dolayısıyla ona göre, sosyal ve siyasal demokrasi arasında araç ve amaç türünden bir ayrım yapmadan her ikisini de gerçekleştirmek için çalışmak en makul yöntem olacaktır. Câbirî’ye göre Arap kamuoyunda demokrasi ile düşünce ve ifade, siyasal kimlik, siyasi parti kurma, seçme ve seçilme özgürlüğü kastedilir. Sayılan taleplerin çoğunun siyasi içerikli talepler olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır. Câbirî, burjuva demokrasisinin içeriğinin siyasi haklarla dolu olduğunu, ekonomik hakları içermediğini belirtmektedir. Ülkedeki ekonomik gücü elinde bulunduran burjuva sınıfının, maddi zenginliği toplumun geniş kesimleriyle paylaşmak yerine, siyasal katılımı sınırlı haklarla ikame etmesini eleştirmektedir. Siyasi ve iktisadî hakların birbirini tamamlayan haklar olduğunu belirtmektedir. Salt iktisadî ya da salt siyasal nitelik taşıyan hakların uygulanabilirliğine şüphe ile yaklaşır. Câbirî, Arap kamuoyunun

¹⁸¹ Câbirî, *İslam Düşüncesinde Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukuk*, 240-259.

farklı kesimlerince yaygın olarak ifade edilen talepleri, kuramsal tutarlılığı ve uygulanabilirliği açısından incelemektedir.¹⁸²

3.3.2.1. Karşıtların Birliği

Câbirî'nin iktisadî adalet anlayışı, modern felsefede yer alan karşıtların birliği ve diyalektik oluş tartışmalarıyla, özellikle efendi-köle ilişkisi ve yabancılaşma kavramları üzerinden irtibat kurar. Diyalektik yöntemi kullandığı sürecin ilk adımında mevcut kuramsal ve pratik durumu, iki kutba ayırarak anlamlandırır. İkinci adımda ise iki kutup arasındaki ilişkiyi sürdürülebilir kılacak bir ölçü üretilmeye çalışılır. Sonuçta bir ölçü ve bu ölçüye dayalı bir perspektif/söylem geliştirilir. Örneğin Arap-İslam toplumlarının mevcut gerçekliğini emperyalizm kutbu ile üçüncü dünya ülkeleri kutbu arasındaki çelişkiler ile anlayıp tanım getirmeye çalışmaktadır. Mevcut durumdan çıkış için ilk olarak farkındalık tesisinin sağlanması ve halkın bilinç seviyesinin yükseltilmesinin gerekliliğine işaret etmektedir. Yani pratik durumu iyileştirmenin ilk adımı kuramsal bir aydınlanmadan geçer. Böylece eski kuram, aşamalı veya ani sıçramaya dayalı olarak yetkinlik kazanır. Câbirî'ye göre diyalektik yönteme felsefi sisteminde merkezi değer veren filozoflar Hegel ve Marks'tır. Çelişki ve karşıtların mücadelesi anlamına dayalı bir diyalektiği benimsediklerini, tez ile anti-tezin çatışmasından bir birleşim olarak sentezin oluştuğunu belirtmektedir. Birleşime karşı olarak da yeni bir anti tez oluşmakta ve ikisinin çatışmasından da tekrar bir senteze ulaşılmaktadır. Câbirî bu yaklaşıma yönelik olarak aydınların dört başlıkta eleştiri yönelttiklerini belirtmektedir: İlki, Marks ve Hegel, diyalektiği toplumun ve doğanın varoluş öznesi olduğunu söyler. Fakat aydınlar bunun nesnel argüman ve gerekçelere sahip olmadığını savunur. İkincisi, Marks'ta diyalektiğin bir doktrinin gerekçelendirmesi olmadığı hususudur. Bilakis onun diyalektik bakışı doğa ve topluma teknoloji dayatmaktadır. Üçüncüsü, onlarda diyalektiğin doğa ve toplumsal gerçekliği çerçevelendirmeye çalıştığı hususudur. Oysa aydınlar diyalektiğin doğa ve toplumsal gerçekliği çerçevelemesinin ve sonucunu belirlemesinin söz konusu olmadığını belirtmektedir. Dördüncüsü, diyalektiği her şeyin yasası olarak nitelenmesine aydınlar itiraz etmemekle birlikte bu yaklaşımın Marks ve Hegel sistemlerine de uygulanmasını isterler. Aydınların bu isteklerin arka planında Hegel ve Marks'ın diyalektik yaklaşımlarındaki dogmatik yönleri ortaya koyma çabası bulunmaktadır.¹⁸³

¹⁸² Câbirî, *İslam Düşüncesinde Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukuk*, 176-177, 181-182.

¹⁸³ Câbirî, *Dürûsün fi 'l-felsefe ve 'l-fikri 'l-İslâmî*, 177, 179-202.

Câbirî'nin adalet düşüncesini açıklarken kullandığı diyalektik yaklaşım, Yenişehirlioğlu'nun (D: 1946) "Felsefe ve Diyalektik: Bilgi Kuramı" adlı çalışması üzerinden anlaşılabilir. Yenişehirlioğlu, felsefe tarihinde diyalektik bakışın oluşmasına katkı sunan filozofları Lao Tse, Chuang Tzu, Heraklitos, Protagoras, Zenon, Sokrates, Eflatun, Aristoteles, Kant, Hegel ve Marx olarak belirtir. Diyalektiğin gelişimini dört aşamada inceler. İlk aşamada yer alan Heraklitos'a göre varlık, karşıtlıkların çatışması ve uyumuyla oluşur. Her şey zıddıyla kaimdir ilkesiyle, oluşun temelindeki çelişki ve denge ifade edilmektedir. Su örneğinde olduğu gibi, zıt unsurlar (hidrojen-oksijen) uygun oranda birleşince yeni bir yapı doğar. Câbirî'nin adalet anlayışı da benzer şekilde, zıt toplumsal çıkarların dengeli ve orantılı birlikteliğini esas almaktadır. Heraklitos'a göre varlık sürekli bir akış içerisinde olup hiçbir şey sabit kalmamaktadır. Câbirî de asabiyet temelli toplumsal yapıların sürekli bir değişim ve döngüsellik içerisinde olduğunu savunmaktadır. Toplumsal adaletsizlikler, özellikle de onun bir parçası olan iktisadî faktör döngüsellüğün kaynağını oluşturmaktadır. Sonuç olarak, Câbirî'nin diyalektiği, Heraklitos'un değişim, çatışma ve denge fikirleriyle örtüşmektedir. Adalet ise bu karşıtlıklar arasındaki orantılı uyumun ürünü olan bir terkiptir.¹⁸⁴

Diyalektiğin ikinci aşaması Sokrates'tir. Sofistlerle birlikte insan ilişkilerine taşınan diyalektik, Sokrates'te farklı bir amaca yönelmiştir. Sofistler göreceliği ve iknayı ön planda tutarken, Sokrates'in amacı hakikate ulaşmak olmuştur. Sofistlerde diyalektik, daha çok ikna sanatıdır. Sokrates'te ise diyalektik sorgulama, çelişkileri açığa çıkarma ve kendi bilgisizliğini bilmesidir. Sokrates'in yöntemi, karşıt görüşlerin çatıştırılmasına ve birlikte çözüm aranması sürecine dayanır. Sofist yaklaşımda yarışma ve kışkırtma yer almazken, Sokrates tartışma içindeki kişiyi hem sınar hem de birlikte düşünmeye sevk eder. Böylece kişinin hem cehaletiyle yüzleşmesi sağlanmakta hem de düşünsel gelişimini ilerletmesi hedeflenmektedir. Yenişehirlioğlu'na göre bu iki yaklaşım tamamen ayrılmasa da Sokrates'in yöntemi özgürce düşünmeyi ve gerçeğe ulaşmayı hedeflediği için diyalektiğin gelişiminde belirleyici bir adım olmuştur.¹⁸⁵

Diyalektiğin üçüncü aşaması Eflatun'la temsil edilir. Eflatun, Sokrates'in yönteminin sınırlarını aşarak Protagoras, Heraklitos ve Theaitetos'un fikirlerini uzlaştırmaya çalışmıştır. Onun diyalektik anlayışı bilimsel nitelik taşıyan kavramlar aracılığıyla

¹⁸⁴ Şahin Yenişehirlioğlu, *Felsefe ve Diyalektik: Bilgi Kuramı*, 3. Baskı, İstanbul: Alkım, 1991, 67, 70-100

¹⁸⁵ Yenişehirlioğlu, *Felsefe ve Diyalektik: Bilgi Kuramı*, 70-100, 126, 127, 129, 131, 118.

ilerlemektedir. Bu kavramlar hem süreci hem de ulaşılan ilkeleriyle birlikte bilimsel bir yapıya sahiptir. Eflatun, başlangıçta Sokrates'in yöntemini kullanmış, daha sonra matematik temelli bir yönetime yönelmiştir. Bu yöntemde katılma ve idealar temel rol oynar. Diyalektik onun düşüncesinde, çözümleme ve birleştirme yönleriyle iki türlü işler: Biri aşağıya inerek parçalara ayıran, diğeri yukarı çıkarak bütünü kuran bir süreçtir. Eflatun'a göre diyalektiğin amacı, dünyayı ve adalet gibi kavramları anlamak, yargılamak ve ilkelere ulaşmaktır. Değişim yalnızca duyular dünyasında geçerli olup, idealar dünyasında sabitlik söz konusudur. Bu nedenle diyalektik yöntem, duyularla algılanan dünyadaki geçiş ve dönüşümleri anlamaya yöneliktir. Yenişehirlioğlu, Eflatun'un diyalektiğini idealar arasında ilişki kurma sanatı olarak tanımlar. Kavramlar arasındaki ilişkiler, tıpkı müzikteki notalar gibi terkip ortaya çıkarır. Bu yapı, toplumsal ya da etik düzenin inşasında kullanılabilir. Eflatun'un yönteminde zıtlıklar arasında bağ kurulduğu için, Aristoteles'in özdeşlik ve çelişmezlik ilkeleriyle karşıtlık taşır. Diyalektik, Eflatun'da yalnızca bilgi üretme değil, aynı zamanda bir farklı fikirleri tartışma ve yeni savları üretme/doğurtma sürecidir. Bu tartışmalarda ide'nin doğurtulması hedeflenmekle birlikte geliştirilebilecek ucu açık sonuçlara ulaşılr. Eflatun, diyalektik yöntem ile sorunlara çözüm sunacak bir tekamül süreci tasarlamaktadır.¹⁸⁶

Dördüncü aşama olan Hegel diyalektiği, kuramsal ve pratik ilerlemeyi hedefleyen bir düşünme ve yapılandırma yöntemidir. Antik felsefede izlerine rastlansa da diyalektiğin modern anlamı Hegel ile oluşmuştur. Bu yöntem, bir düşüncenin kendisine uygulanmasıyla sınanmasını ve çatışan kutupların zaman-mekan bağlamında bir terkip oluşturmasını içerir. Hegel diyalektiği, akıl ve duyular dünyası ayırımına dayanır. Yenişehirlioğlu bu ayrımı bir kuramsal eksiklik olarak değerlendirmekte ve Eflatun'un idealar kuramıyla bu ayrımı aştığını belirtmektedir. Diyalektik düşünme, kavramlar arasında evrimsel/aşamalı geçişlerle evrensel sonuçlara ulaşmayı hedeflemektedir. Hegel'in yönteminde iki temel iddia bulunmaktadır: İlki, farklılıklar arasında zorunlu bağların bulunması, ikincisi kavramların kendi içinde çelişki ve olumsuzluk barındırmasıdır. Bu çelişkiler karşıtların birliği ilkesiyle bir terkip altında buluşur. Câbirî Heraklitos'un görüşleriyle temellendirdiği bu ilkeyi, adalet kuramının niteliği kılmaktadır. Adalet, zıtların orantılı birleşimiyle sağlanan bir denge halidir. Hegel'de diyalektiğin olumlu yönü şeyleri birleştirmesinde, olumsuz yönü ise şeyleri ayırıp

¹⁸⁶ Yenişehirlioğlu, *Felsefe ve Diyalektik: Bilgi Kuramı*, 100-200.

yıkmasındadır. Diyalektik süreç, zaman ve mekânda sürekli bir devinim hareketiyle ilerler. Ölüm, sürekliliği kesintiye uğratsa da doğumla birleşerek bu hayat döngüsünün bir parçası haline gelmektedir. Hegel'e göre düşünmek, şeyi tümel biçiminde kavramaktır. Diyalektik, farklı görünen unsurların birbirine bağlı olduğunu kabul etmesiyle formel mantığın katı kurallarından ayrılır. Yenişehirlioğlu, Hegel diyalektiğini yirmi dört temel özelliklerle tanımlar. Hegel'de oluş, varlık ile hiçliğin birliği olarak tanımlanır. Gerçeklik, bu iki kavramın birbirine geçmesi değil, geçip dönüşmeleriyle ortaya çıkan süreçtir. Adalet bu bağlamda tanımlandığında bir oluş haline işaret etmekte ve ancak diyalektik bir yöntemle kavranabilmektedir. Hegel'in diyalektiği kanaatimizce bir bayrak yarışını andırmaktadır. Her düşünce bir öncekinden devralınır ve sonraki aşamaya birikim katılarak aktarılır. Bu süreç, Eflatun'un müzik benzetmesine benzer şekilde, ritmik ve döngüsel bir nitelik taşır.¹⁸⁷

Kanaatimizce Câbirî Hegel'in durum merkezli diyalektik düşünce yaklaşımını modernliğin gelişimini açıklamada ve Arap-İslam toplumlarının geri kalmışlığını anlamada kullanmaktadır. Hegel'in diyalektiğinde bir ilke olarak düşünsel tutarsızlıkların aşılmasını amaçlayan "üstesinden gelme" kavramı kullanılır. Bu ilke ile İslam toplumlarının yükseliş ve çöküş dinamiğini inceler. Mevcut ideolojik yapıların eleştirilerek aşılmasıyla üst bir terkip kurulabilecektir. Câbirî'nin adalet anlayışı, toplumların tarihsel kuruluş ve yıkılış döngülerini analiz eden diyalektik bir yaklaşıma dayanır. Hegel'in kuramsal ve eylemsel diyalektiği gibi, Câbirî de düşünsel yapıları eleştirerek daha yetkin kavramlara ulaşmayı hedefler. Onun modern dönemde adalet kavramını yeniden yapılandırması da diyalektik bir yetkinleşme çabasını içermektedir.¹⁸⁸

Câbirî, diyalektik yöntemi bilim ve felsefe bütünleşmesinde de uygulamaktadır. Ona göre modern fizikte ışık parçacıklarının konumu ve hızı ile ilgili iki teoremin birleştirilmesi diyalektik yöntem sayesinde olmuştur. O, bilimsel alandaki bu diyalektik bütünleşmenin felsefi alana ve sosyal bilimlere de uygulanabileceğini savunmaktadır. Câbirî diyalektik bütünleşme (entegrasyon) yaklaşımını farklı bilim dallarında uygulamaktadır. Modern fizikteki gelişmeler ışık parçacıklarının konumu ve hızı ile ilgili iki karşıt teoremin doğmasıyla sonuçlanmıştır. Buna göre parçacık teorisi, ışığın süreklilik içeren bir şekilde

¹⁸⁷ Yenişehirlioğlu, *Felsefe ve Diyalektik: Bilgi Kuramı*, 200-318.

¹⁸⁸ Câbirî, *Kadâyâ fî'l-Fikri'l-Muâsır*, 133-150; Skırbek-Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, 392-399.

yayılması hipotezini savunmaktadır. Dalgalanma teorisi ise ışığın kesintisiz ve bağlantılı bir şekilde dalgalanması hipotezini öne sürmektedir. Bu iki kuram ışığın farklı hareketlerinden birisini temel almakta ve fakat ışıkla ilgili külli bir yaklaşım sergilemekten de uzak kalmaktadır. Câbirî, Niels Bohr'un bu iki kuramı bir dağın iki yamacına benzeterek, birlikte ele alınabileceğini savunduğunu söylemektedir. Işığın gerçekliğini izah eden tek değil iki perspektif bulunmaktadır. Diyalektik bütünleşme ve entegrasyon bakışını Heisenberg'in de savunduğunu belirtmektedir. Zira o belirsizlik ilişkileri olgusuna göre parçacığın hızı ve konumun aynı anda ölçülemeyeceğini savunmaktadır. Câbirî'ye göre A. Comte'nin iç gözleme yönelik eleştirileri, öznenin nesneden ayrılmasının mümkün olmadığına ilişkin bir yaklaşım taşır. Bu görüş, diyalektik bütünleşme yaklaşımıyla benzerlik barındırır. Câbirî tüm bu kuramsal yaklaşımlarda bir bütünün bir parçasında gözlenen gerçekliğin diğer parçasında gözlenen gerçekliği ortadan kaldırmadığını belirtmektedir. Bu durum ruh ile beden, özgürlük ve determinizm arasında olduğu gibi matematikte integral kuralında da görülmektedir. İki yaklaşım birbirini tamamlamakla birlikte, çatışan kuramları nedeniyle sanki karşıtlarmış gibi görüldüğünü belirtmektedir. Ona göre gerçeklik, çatışır görünen yaklaşımların bir paranın iki yüzü gibi birbirini tamamlamalarıdır. Bu ise ahenkli/bağdaştırıcı/uyumlu bir terkip (terkîbun munsecimun) ilişkisine işaret etmektedir. İki eş parça birbirini olumsuzlamamakta bilakis birbirini doğrulayan bir şekilde bütünü oluşturmaktadır. Bilim alanında özellikle de fizikte söz konusu olan bu kuramın sosyoloji başta olmak üzere sosyal bilim alanlarına uygulanması da söz konusudur. Câbirî, Gurvitch'in diyalektik bütünleşmenin sosyoloji alanındaki üç görünümünü ortaya koyduğunu belirtmektedir. İlki fizikten doğan bütünleme yaklaşımının toplumsal yaşam alanına da uygulanabileceği bakışıdır. İkincisi, insan deneyimi alanındaki farklı deneyimlerin fizik alanındaki farklı kuramların bütünleştirilmesi gibi birbiriyle entegre edilebileceği yaklaşımıdır. Bu husus kendisini çaba-direnç, doğrudan-dolaylı, yüzeysel-derin, sürekli-sürekli, nicelik-nitelik, verili imge-zihinsel imge ilişkisinde de göstermektedir. Bunlar arasında zıt yönlü bir hareket söz konusu olmakla birlikte birini anlamak için diğerinin kullanılması durumu söz konusu olduğundan aralarında bir telafi ilişkisi belirginleşmektedir. Üçüncüsü, bilinç ve bilinçaltı ilişkisinde görüldüğü biçimde zıt yönde hareket eden unsurlar arasında bir bütünleşmenin var olduğu hususudur. Zira bilinçaltı hazzı ararken, bilinç ise hazzı tatmin etmeye çalışmaktadır. Bu iki süreç ise tek bir insani yapı olarak birbirini

tamamlamaktadır. Câbirî Marksist bakış açısının birbirini tamamlayan iki taraf yaklaşımını eleştirdiğini belirtmektedir. Ona göre Marksistler işçi sınıfı ile burjuvazinin bir bütünün parçası olabileceğini kabul etmemektedirler. Câbirî bu bakışı, Lenin'in insan bilgisinin sürekli bir ilerleme içerisinde olduğu ve bir aşamadan diğer aşamaya geçtiği şeklindeki görüşünü temel alarak eleştirmektedir. Zira Marksist tutum mutlak bilgi iddiası taşımakta ve birbirini tamamlayan bütünleşme yaklaşımını reddederek dogmatik bir tutum benimsemektedir.¹⁸⁹

Câbirî'nin efendi-köle ilişkisine ve yabancılaşma olgularına ilişkin tahlilleri, karşıtlık ve karşılıklı belirlenim vurgusu bakımından diyalektik yöntemle ilişki içindedir. Câbirî'nin toplumsal sorunlara dair yorumlamaları ile Nietzsche'nin kullanmış olduğu yöntem ve kavramlar arasında bağlantılar vardır. Nietzsche, ahlak tarihinin iki zıt yaklaşımın mücadelesinden oluştuğunu, köle ve efendi ahlakı diyalektiği üzerinden temellendirmektedir. O, toplumsal olarak birbirlerine zıt yöneten ve yönetilen olarak iki tabakanın kendi gerçekliklerini meşrulaştırmak amacıyla ahlaka yaklaştıklarını savunmaktadır. Ahlakı psikoloji yerine fizyoloji öncelikli tıbbi, bilimsel bir alan olarak değerlendirmektedir. Ona göre Avrupa toplumlarının çözülmesinin nedeni olan Hristiyan ahlakı, doğa ve doğa yasalarıyla çatışan, acizlik ve zayıflığın hakim olduğu kölelerin ahlakıdır. Bu türden toplumların kendi gerçekliklerini, doğalarını feda ettiklerini bu nedenle de gelişmelerinin mümkün olmadığını savunmaktadır. Fedacılığı savunan ahlaka başkaldıran insan, üstün insan olmaya doğru yönelmiştir. Câbirî, Nietzsche'nin en iyiye ulaşma vurgusu ile Darwin'in doğal seçim anlayışı arasında belirli paralellikler kurulabileceğine işaret etmektedir. Ayrıca Nietzsche'nin ahlakı fizyolojide, organların işlevlerinde ve doğada gördüğünü söylemektedir. Kanaatimizce onun bu bakışı, Câbirî'nin Galen mizaç teorisiyle temellendirdiği bilimsel-tıbbi eğilim ile bağlantılı unsurlar içerir. Organlar, işlevlerini gerçekleştirirken diğer organlarla uyumlu hareket eder. Bu ahlaki durum, yapısal bir denge ve uyum taşır. Nietzsche köle ahlakı kavramsallaştırması ile kölenin itaatinin ahlaki bir değer taşımadığını savunur. Câbirî'nin itaat ahlakı eleştirisi ile bu savunu arasında yorumsal benzerlik bulunur. Ayrıca Câbirî'nin toplumsal asabiyet/milli kimlik tasvirleriyle Nietzsche'nin egemenlik içgüdü ve güç istenci kavramları arasında ortak betimlemeler bulunur.¹⁹⁰

¹⁸⁹ Câbirî, *Dürûsün fi 'l-felsefe ve 'l-fikri 'l-İslâmî*, 179-202

¹⁹⁰ Câbirî, *Kadâyâ fi 'l-Fikri 'l-Muâsır*, 47-53.

Hegel'in efendi-köle diyalektiği, bireylerin karşılıklı tanınma arayışıyla şekillenen toplumsal ilişkilerini açıklar. Toplumsal özgürleşme, efendi köle ilişkisinin kültürel olarak inşa edildiğinin fark edilmesi ile başlamaktadır. Sonrasında diyalektiğin bir gereği olarak rasyonel eleştiri yoluna girilmesiyle aşılma imkanı doğmaktadır. Bu süreç, Hegelci anlamda “*üstesinden gelme*” ilkesini çağrıştırmaktadır. Yani eksik fikirlerin eleştirilip aşılması, sağlam yönlerinin korunarak daha bütüncül yapılar inşası faaliyeti. Hegel'in diyalektiği, kadın-erkek, efendi-köle gibi güncel eşitsizliklerde de işlemekte ve adaletin temel koşulu olan karşılıklı tanınma ve eşitliğe ulaşmayı hedeflemektedir. Marks ise Hegel'in izinden giderek diyalektiği emek-sermaye ilişkisine uygular. Ona göre kapitalist sistemde emeğin oluşturduğu artı-değer, bir sermayeye dönüşerek emeği satın alır hale gelir. Bu durum emeğin yabancılaştırmasına ve insanın kendi emeğiyle kurduğu bağın kopmasına neden olur.¹⁹¹

Câbirî'nin karşıtların birliğine dayalı tahlilleri iktisadî alanda da sürmektedir. Kamu özel ortaklığını hatırlatan özel millileştirmeleri savunan Câbirî'ye göre bu yöntem, sınıfsal farklılıklar arasındaki uçurumu hafifletebilecektir. Sosyal adaleti gerçekleştirecek ve böylece fırsat eşitliğini sağlayacaktır. Liberal demokrasi de sosyal demokrasiye dönüşmeye başlamış olacaktır. Bu, aynı zamanda demokratik sosyalizmin de bir formu olacaktır. Ona göre bilimsel sosyalizm, sınıfsal mücadele zemininde, demokratik sosyalizm ise demokratik araçları kullanarak ilerlemektedir. Câbirî, sorunların pek çok yönelişi bulunan *gelişim kuramına* göre çözülmesini önermemektedir. Kanaatimize göre Câbirî, rekabete değil sermayedarların hâkimiyetine dayalı bir piyasa yapısı ile demokratik düzen arasında kurulan özdeşliği reddetmektedir. Onun, sermayedarların kârlarını daha fazla arttırdığı bir toplumsal yapıyı değil fakir halk yığınlarının eşitçe hizmetlere erişebildikleri bir yapıyı incelemekte olduğunu söyleyebiliriz.¹⁹²

Câbirî demokrasinin özgürlük, eşitlik ve haklar olarak üç esasının olduğunu belirtmektedir. Bu nitelikleriyle birlikte demokrasinin sosyalist toplumda varlık kazabileceğini varsayar. Modern siyaset kuramında sosyal demokrasi, refah devleti aracılığıyla eşitliği ve adaleti sağlamayı amaçlar. Devlet, serbest piyasayı sınırlandırarak halkın zorunlu ihtiyaçlarını karşılar. Sosyalist toplum ile demokrasinin yapısal olarak

¹⁹¹ Câbirî, *Kadâyâ fi'l-Fikri'l-Muâsır*, 133-150;

Skırbekk-Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, 399-400

¹⁹² Câbirî, *Vichetu Nazar Nahvu İâdeti Kadâyâ'l-Fikri'l-Arabiyyi'l-Muâsır*, 151-155; Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, 176-180.

çeliştiği kabul edilir. Câbirî'nin eşitlikçi sosyalist toplum tasavvuru ile eşitsizliklerin yoğun olduğu modern refah toplumları arasında gerilimli bir ilişki bulunur. Câbirî'nin sosyalist topluma sistem içi, parlamenter araçları kullanarak aşamalı reformla ulaşmaya çalışması onu sosyal demokrat bir çizgiye yakınlaştırmaktadır. Kanaatimizce onun adalet anlayışı, eşitliği bir ideal olarak değil gerçeklik içerisinde uygulanabilir bir olgu olarak ele alır. Dolayısıyla sosyalist topluma ulaşmak için eşitlikçi pratiklerin artırıldığı sosyal demokrasi türünden ara pratikler tümüyle reddedilmez. İnsan hakları ve özgürlükler temelinde gerçekleşecek bir toplumsal eşitliğe ulaşmak için yapısal dönüşümün aşamalarını üretmektedir.¹⁹³

Kazgan ve Câbirî, farklı düşünsel geleneklerden hareket etmelerine rağmen liberalizmin evrenselleştirilmesine yönelik eleştirilerinde ortak bir zeminde buluşmaktadır. Kazgan, tarihin sonu tezinin, liberalizmin zaferini ilan eden bir yaklaşımı içerdiğini belirtmektedir. Ona göre bu savı dolayısıyla bu yaklaşım biçimi, politik iktisat kapsamında değerlendirilmelidir. Liberal sava göre, sadece belirli bir toplum biçimi adaletli olabilecektir. Toplum biçimlerinden sadece bir türünün adaletin sağlanmasına imkân verecek olması, Câbirî'nin iştirak ettiği bir düşünce de değildir. O, topluma hâkim yapının aşırılıktan uzak bir terkip içerip içermediğine bakmaktadır. Ona göre adalet bilimsel bir bakış, Avrupa merkezilikte olduğu şekilde belirli bir toplum çeşidinin mutlaklaştırılmasını engellemektedir. Kazgan, liberalizmin serbest piyasa savunusunun Batı çıkarlarıyla bağlantılı olduğunu ifade etmekte olup ona göre ABD kuramsal olarak liberalizmi savunmakta ve serbest dış ticaret uygulamasını yaygınlaştırmaya çalışmasına rağmen, gerektiğinde kendisi serbest dış ticarete yönelik olarak tedbirler almaktadır. Kazgan'ın liberalizm eleştirileri ile Câbirî'nin liberal öğretinin yöntemsel temellerinin mutlaklaştırılmayacağına ilişkin görüşü arasında örtüşme bulunmaktadır. Liberalizmin nihai zaferini ilan eden tarihin sonu tezine yönelik eleştiride de iki düşünür ortak bir tutum içerisinde. Kazgan'a göre liberalizm karşıt perspektifler içeren yaklaşımlardan birini tercih etmekle kendine ait sınırlarını da çizmiştir. Ona göre liberalizm tündengelimli yerine tümevarım metodunu tercih etmiştir. Ayrıca liberalizm, soyutlayıcı bir tutum

¹⁹³ Câbirî, *İslam Düşüncesinde Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukuk*, 222-223. Skırbekk-Gilje, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, 464, 469

yerine tekil olayları inceleyen bir bakış geliştirmiş, toplu akli merkeze alan değil bireysel akli önceleyen bir çizgi takip etmiştir.¹⁹⁴

3.3.2.2. Metodolojik Bağlantılar ve Eleştirel Çerçeve

Câbirî, düşünmenin epistemolojik, siyasal ve ahlaki alanlarda farklı işlevler üstlendiğini belirtmektedir. Buna göre akıl, epistemolojik alanda bilgi üretimini gerçekleştirme hedefine yönelmiştir. Siyaset ve ahlak alanında bilginin uygulanışını gerçekleştirecek akletme biçimi (İASA ve İAAA), epistemolojik alandaki akletme biçiminden (AAA) farklılık taşımaktadır. Epistemik zeminde üretilen bilginin bu iki alanda uygulanma biçimi ayrı ve farklı bir düşünme işleminin gerçekleştirilmesini gerekli kılmaktadır. Câbirî, ezen ve ezilen arasındaki ilişkinin eleştirisine yönelir. Kölecî toplumdaki isyanları gerçekleştiren kölelerin, köle sahibi efendiler olma hayali beslediklerini belirten Câbirî, ezilenlerin durumlarında değişiklik içermeyen yaklaşımları adaletli bulmamaktadır. Onun asıl odaklandığı nokta toplumsal yapının işleyişindeki efendi köle ilişkisinin yıkılmasıdır. Banu'ya atıf yaparak analizlerine devam etmekte, kölelerin dava açma haklarının olmasını da adaletle yönelmiş bir eylemlilik görmektedir. Zira çiftçi protestolarında, düşünce ve ifade hürriyeti kullanılarak devletin görevlerini yapmasına dönük bir adalet talebi gerçekleştirilir. Devlete Tanrısal bir temelde meşruiyet sunulduğunda yöneten yönetilen ilişkisinin efendi köle ilişkisine dönüşeceğini savunmaktadır. Câbirî, Tanrı'ya ilişkin olarak yapılan ilhadların, eski Yunan halkları ile eski Doğu metinlerinde bahsedilen halklarda farklı biçimlerde tezahür ettiğini belirtmektedir. Tanrı ya zati sıfatlardan soyutlamakta ya da acizlikle suçlamaktadır. Câbirî, Tanrı-despot başkan münasebetinde adalet probleminin bulunduğunu ve farklı aşırılık biçimlerinin bunu ölçmeye yardımcı olacağını belirtmektedir. Câbirî, düşünce ve gerçeklik arasındaki ilişkinin bir toplumdan diğer topluma farklılık göstermekte olduğunu belirtmektedir. Yani ona göre, Marksizmin düşünce ve gerçeklik ilişkisi mutlaklık arz etmemektedir. O, Arap Marksistlerinin, maddi olanı ezilene, ideal olanı ise ezene hamleden ideolojik okuyuşlarını eleştirmekte ve onların kullanmış olduğu ideolojik çerçevenin, farklı zaman ve mekânlarda tüm toplumları izah etme yeterliliğine sahip kavramsal bir çerçeve sunmadığını savunmaktadır. Câbirî bu türden bir savununun,

¹⁹⁴ Kazgan, *İktisadi Düşünce veya Politik İktisadın Evrimi*, 32, 43, 169. Liberalizmin tutumundan farklı olarak karşıtını üst bir yapıda birleştirebilen bakış ise kanaatimizce varlıkla bütünleşen bir biçimde sınırları kaldırabilecektir. Bu yaklaşım Câbirî adalet tasviriyle uyumluluk taşır.

maymuncuk anahtarın tüm zaman ve mekân farklılıklarını aşarak tüm kapıları açabileceği iddiası gibi saçma olduğunu değerlendirmektedir.¹⁹⁵

Câbirî'ye yöneltilen eleştiriler, konuya ilişkin toplu değerlendirmelerin yer aldığı çalışmalarda dile getirilmektedir. Onlardan biri olan M. Misbâhî, Câbirî'nin bilimsel bilgiye değil ideolojik bilgiye öncelik verdiğini savunmaktadır. Ona göre Câbirî siyasetten kopuk bilimsel araştırma geleneklerine yönelik karşıt bir tutum içerisinde. Zira Câbirî, akademisyenlerin metinleri incelerken onun bağlamsal anlam ve hedeflerini gözetmelerini beklemektedir. Çünkü Câbirî akıl, bilim ve teknolojinin ayrılmaz bir birliktelik oluşturduklarını belirtir. Misbâhî Câbirî'nin bilgiye değil ideolojiye öncelik veren bir tutum içerisinde olduğunu ve bunun bilimsel bulmadığını belirtmektedir. Misbâhî siyasi olandan ötede bağımsız bir bilimsel alanın varlığına kanaat getirmektedir. Ona göre Meşrik ve Mağrip felsefesi ayrımı epistemolojik bir ayrım olarak teolojik ve delilsel yaklaşımın da ayrımını ifade etmektedir. Beyan, burhan ve irfan yaklaşımları bu ayrım/kopuşun bir devamıdır. Önce ikili sonrasında ise üçlü ayrımların doğurduğu metodolojik çoğulculuğun (et-Te'addüt'ül-Menheciyyü) bazı olumsuz sonuçlara neden olduğunu belirtmektedir. Onun karşıtlar arasında bir noktada yer aldığını bunun görüşlerinin netleştirilmesinde zorluklar doğurduğunu söylemektedir. Gazali ve İbn Rüşd felsefeleriyle ilişkisi, ulusçuluk ve İslamcılık arasındaki tutumu, Selefilik ve Batı aydınlanması arasındaki perspektifi, Marksizm ile liberalizm arasındaki yaklaşımı hep çift karakteri yansıtmaktadır. Bununla birlikte o düşünce akımlarının kavram ve yöntemlerine katkılar sunmaktadır. Câbirî'nin felsefe tarihini akılcılık ve akıl dışılık arasındaki bir mücadele olarak nitelendirmesi Misbâhî'ye göre aydınlanmacı bir bakış taşımaktadır. Bununla birlikte Arap-İslam mirası ile modernitenin uzlaştırılabilir nitelikler taşıdığını savunması da aydınlanmadan farklı bir arayış taşıdığına işaret etmektedir.¹⁹⁶

3.3.2.3. Adalet Kuramının Normatif Temelleri

Câbirî adalet kuramı özünde bireyselleşmekten kurtulma projesi içermektedir. Câbirî, adalet kavramını, dışardan yalıtılmış bir insani bireysellik durumunda değil toplum içerisindeki sosyal ilişkilerde aramaktadır. Dolayısıyla aslolan bireysel bir varoluş biçimi

¹⁹⁵ Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, 65-74, 81-90; Câbirî, *el-'Aklü's-Siyâsiyyu'l-'Arabî*, 34-39, 43-48.

¹⁹⁶ Muhammed Misbâhî, "el-Câbirî ve'l-Hulm, el-Müzdevecü bi'l-'Aklâniyye", *et-Türâs ve'n-Nahda Kırâeâtün fî A'mâli Muhammed Âbid el-Câbirî*, editör: Kemal Abdüllatif, Lübnan: Merkezü Dirâseti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 2005, 198.

değil kişiler arası ilişkilerde beliren sosyal bir varoluşu gerçekleştirmektir. Hedefin kollektif yaşam olması bireyin kişisel haklarının bedel olarak sunulmasını gerektirmemektedir. Onun sosyalizm çağrısının ve kapitalizm eleştirisinin, bireyselleşmeden kurtulma ve ortaklığın yeni biçimlerini üretme yönelimi taşıdığını düşünüyoruz. Günümüzde yaygın siyasi, ahlaki, toplumsal ve felsefi temel soruların bireyselleşmekten kaynaklandığı kabul edilmektedir. Güncel bireyselleşme yönelimi insanları devletten ve devletin kurumlarından kurtarmaya çalışan bir nitelik arz etmektedir. Buna göre, insanlara bireyselliğin ancak devletten ve devletin kurumlarından kendilerini soyutlayarak sağlayabileceklerinin söylenmesi önemli bir zorlamayı ifade etmektedir.¹⁹⁷

Câbirî'nin adalet anlayışı, tarihsel ve kuramsal temelde diyalektik bir niteliğe sahiptir. Câbirî, adaletin tesisini bu dünyadaki toplumsal gerçeklik ve imkânlarla ilişkilendirirken adaletin yalnızca uhrevî bir hedef olarak ertelenmesini ise reddeder. Dolayısıyla onun adalet kuramı, fakirliğin giderilmesi başta olmak üzere sosyalist idealleri paylaşır fakat tüm Marksist ilkeleri kendiliğinden kabul etmeye yönelmez. Bu yaklaşım, fikri ve siyasi olarak daha iyi ortamlara ulaşmayı, toplumsal değişimi yakalamayı ve onunla uyum sağlamayı amaçlar. Câbirî'ye göre siyasi kuram tarihsel bilinç ve kuramsal temele dayalı diyalektik bir yöntemle oluşturulmalıdır. Siyasi olgulardaki değişimi esnek yapıyla kuşatan siyasi kuram, onun adalet kuramında bütünlük kazanır. Câbirî'nin siyaset anlayışı adalet kuramına yansıdığı biçimde epistemolojik olarak düşünce ve ifade özgürlüğünü zorunlu görür. Buna karşılık Marksist siyaset kuramı, toplumsal taraflar arasındaki bir ölçü arayışını öncelemez. O, taraflardan birisi yanında konumlanarak onun üstünlüğü için çalışır. Marksist yaklaşım, sınıfa dayalı bir bakış açısı ve partiye koşulsuz sadakat üzerine kuruludur. Bu nedenle, siyasi düşünce dogmatik bir yapıya dönüşerek eleştiriye dışlar. Câbirî bunu, gerçekliğin reddine dayalı kapalı bir düşünme biçimi/dogmatizm olarak niteler. Ona göre gerçekliği kabul eden ideoloji adaleti de tesis etmiş demektir. Kuramsal düzeyde hakikate ve eleştiriye açık olmak bir adalet ölçüsüdür. Komünist devrim anlayışı ise, yoksulluğu ortadan kaldırma amacını devlet gücünü ele geçirme aracına indirger.

¹⁹⁷ Judith Butler, *İktidarın Psikik Yaşamı Tabiyet Üzerine Teoriler*, çev. Fatma Tütüncü, 2. Basım, İstanbul: Ayrıntı, 2015, 102.

Böylece o, aracı amaç haline getirerek, kendi içinde kapalı bir yapıya dönüşür. Adaletle birlikte hakikat arayışı ve eleştirelilik yitirilirken yerine mutlak iktidar geçer.¹⁹⁸

Câbirî, kesinlik kuramı bağlamında mantıksal alanda üç farklı okulun bulunduğunu belirtmektedir. Bunlar akıl okulu, deneysel okul ve sezgisel okuldur. Bu okullar, elde ettikleri bilgilerin hakikat değeri bakımından üçe ayrılırlar. Bunlardan ilki, dogmatik yaklaşımdır ki mutlak ve kesin bilginin imkânını savunur. İkincisi eleştirel yaklaşımdır ki bilgiyi göreceli olarak niteler. Üçüncüsü ise üçüncü yolcu ara yaklaşımdır ki bu iki uç arasında yer alır. Câbirî'ye göre bu üçüncü eğilim, adalet kuramının epistemolojik yönüyle bağlantılıdır. Onun adalet anlayışı, mutlakçılık ve görecelilik arasındaki gerilimi diyalektik bir bütünlük sağlayarak uzlaştırmaya çalışır. Siyasi düşünce tarihinde de benzer bir tartışma mevcuttur. İnsanlar tarafından geliştirilen bilgiler, dogmatizm ile rölativizm arasındaki bir konuma işaret eder. Bu bakış açısına göre doğru bilgi zaman ve mekâna bağlı olarak değişir. Adalet kuramı da mutlak ve değişmez ilkelerden değil belirli tarihsel ve toplumsal bağlamlardan üretilen fikirlerden oluşur. Dolayısıyla Câbirî'nin adalet kuramı mutlakliğin ve göreceliliğin dışında üçüncü bir yola girerek onların sınırlarını aşmaya çalışır. Evrendeki düalizm ona göre diyalektik bir ilişki taşır. Câbirî, söz konusu karşıtlıkları adalet anlayışıyla uyumlu bir bütünlüğe yönlendirmeyi hedefler. Adaleti, insanın bilgi ve iradesiyle yeniden kurduğu bir denge süreci olarak ele alır. Câbirî'nin adalet kuramı, dogmatizm ile relativizm arasında bir sentez/terkip oluşturur. Bu perspektivist yaklaşım, çelişkileri diyalektik bir bütünlük içinde çözmeyi hedefler.¹⁹⁹ Değer düzeninde cesaret, sabır, adalet, eşitlik, iyilik ve onun içerdikleri gibi erdemler bulunmaktadır. Câbirî'ye göre bu erdemlerin her birisine tek başına bakmak anlamını kavramaya yetmeyecektir. Zira içinde bulundukları etik düzen onlara özel anlamlar yüklemektedir. Dolayısıyla bu değerlere belirli bir sistem dâhilindeki irtibatları çerçevesinde bakmak gerekmektedir. Câbirî, değerler için üç farklı anlamsal bağlamdan bahsetmektedir. Bunların ilki, tek bir erdemin değer düzenindeki konumundan temellenen anlamıdır. İkincisi, tek başına olan manasıdır. Üçüncüsü ise medeniyet kültür

¹⁹⁸ Câbirî, *İslam Düşüncesinde Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukuk*, 206-210; Skırbekk-Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, 465, 467-469

¹⁹⁹ Skırbekk-Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, 56-61, 393, 424, 543-547.

Câbirî, *Dürûsün fi'l-felsefe ve'l-fikri'l-İslâmî*, 17.

Câbirî irfanî bilgiyi rasyonel zeminde epistemolojik olarak kuşatmaya çalışır. Rasyonel, deneysel ve sezgisel bilgiyi, hiyerarşik ilişkiyle ele almaktadır. Bkz. Ersoy Göveç, *Câbirî'nin İrfan Eleştirisi, Şiilik Bağlamında*, Ankara: Fecr, 2024, 33-44.

sistemindeki anlamıdır. Dolayısıyla değerlere sadece tek başına olan anlamı ile bakmamak gerekir. Zira onların değer düzenindeki ve medeniyet bağlamındaki anlamı da bulunur. Bu üç anlamsal bağlam, üç düzey adalet anlamına işaret eder.²⁰⁰

Câbirî, düşünsel ilgisinin temel eksenini epistemolojik meselelerin oluşturduğunu belirtmektedir. Câbirî'nin epistemolojiye yönelen ilgisi, bilginin adaletle kurduğu ilişkiyi güçlendirir. Ona göre adaletli olana ilişkin bilgiye ulaşmak, mitolojik unsurlardan arınmayı gerektirir. Mitoloji, toplumsal eşitsizlikleri doğal kılarak adalet fikrini zedeler. Akla ve gözleme dayanan burhanî bilgi nesnel olduğu ve herkesin erişimine ve eleştirisine açık olduğundan eşitlikçi bir niteliktedir. Adaletin burhanî bilgiye dayalı olarak oluşturulması, mitolojik gerekçelerle bazı insanlara toplumsal ilişkilerde eşitsiz muamele yapılmasını da önleyecektir.²⁰¹ Câbirî'nin felsefi sistemi ve epistemolojik yaklaşımı ile Foucault arasında bağlantı noktalarına işaret edilmektedir.²⁰² Foucault ise bilginin mitolojik unsurlardan arındırılmasının ilerlemeyi sağlamayacağını savunur. Dolayısıyla bilginin mitolojik gerekçelerden kurtulması, adaletin kendiliğinden gerçekleşeceği anlamına gelmez.²⁰³ Câbirî'nin mitolojik temizlik anlayışı ile Foucault'un kliniğin doğuşu arasında bağ kurulabilir. Kliniğin doğuşu ile hastalıklar soyut, kötücül güçlere bağlanmaktan vazgeçilmiş, belirli organda, dokuda veya bedensel mekanda ortaya çıkan somut bir durum olarak görülmeye başlanmıştır. Hastalık metafizikten koparak bilimsel gözleme dayalı bir epistemolojiyle ele alınır. Klinik tıp ile adalet kuramının bir unsuru olan toplumsal tıp arasında bilginin niteliklerinde benzerlik bulunur.²⁰⁴

Özetle, iktisadî faktörün dinamizmi ile yönlenen adalet-asabiyet diyalektiği, tarihsel ve modern toplumların yükseliş ve çöküş döngüsellığının nedenidir. Câbirî'nin küreselleşme eleştirileri temelinde yükselen iktisadî eleştirileri, bağımlılık ve emek-değer kuramlarıyla bağlantılıdır. Fakirliği gidermeyi hedefleyen demokratik sosyalizm tasavvuru, Avrupa

²⁰⁰ Câbirî, *Kadâyâ fî 'l-Fikri 'l-Muâsır*, 69-70.

²⁰¹ Muhammed Rıza Vasfî, *Yeni Mutezililer: Nasr Hâmid Ebû Zeyd, Muhammed Arkoun, Muhammed Âbid el-Câbirî ve Hasan Hanefî ile Eleştirel Söyleşiler*, çev. Abuzer Dişkaya, İstanbul: Mana, 2021, 91. Câbirî'nin şiî irfan eleştirisi de beşer üstü imama dair mitolojik unsurlardan kurtulmayı içerir. Câbirî'nin bilgi anlayışı, burhanî, beyanî ve irfanî bilgiyi bu sıra ile hiyerarşi içerisine alır. Dolayısıyla burhanî ve beyanî bilgi ile çelişmeyen irfanî bilgiler dışlanmaz. Dolayısıyla onun bu türden bir mitolojiyi tümüyle dışladığını söylemek aceleci bir bakış olabilir. Temsil düzeyindeki anlatımlarda ve alegorik metinlerde geçen bilgiler tümüyle reddedilen bir bilgi taşımazlar. Bununla birlikte bu bilgiler ahlak ve siyasette kullanılan bilgiler mertebesinde de değillerdir. Fakat o düzeye çıkarılabilecek unsurlar barındırırlar. Bkz. Göveç, *Câbirî'nin Şiîlik Bağlamında İrfan Eleştirisi*, 92-96.

²⁰² Mehmet Ulukütük, *İslam Düşüncesinde Din ve Akıl*, Ankara: Otto, 2017, 49-57.

²⁰³ Michael Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*. Çev. Veli Urhan. İstanbul: Ayrıntı, 2011, 27-33, 214-220.

²⁰⁴ Michael Foucault, *Kliniğin Doğuşu: Tıbbi Bakışın Arkeolojisi*, çev. İnci Uysal, İstanbul: Dergah, 2021, 258-259.

merkezci savları dışlayan, din ve milli kimlik ile uyumlu bir nitelik arz etmektedir. Adalet kuramı metodolojik bağlantılar taşımakta, diyalektik yöntemi karşıtların birliği anlayışını temel almaktadır. Diyalektik bir denge hali olan adalete çatışma ile ulaşma zorunluluğu bulunmaz. Aralarında çıkar farklılığı bulunan toplumsal, iktisadi ve siyasi taraflar arasında orantılı eşitlik sağlandığında uyum ve denge hali olarak adalet tesisi edilmiş olur.



4. BÖLÜM: ORTAKLIK VE BİRLİĞİN DİYALEKTİĞİ

4.1. Siyasi Adaletin İslam Tarihindeki Belirleyicileri ve Yansımaları

Davet, Mekke otoritesine karşı beşeri-siyasi bir programla değil, ilahi-nebevi bir direktifle stratejik adımlarını atmıştır. Câbirî'nin dini ve siyasi olan arasında yapmış olduğu ayrımın anlamı Ebu Rabi'ye göre, “tutarlı bir Kur'anî siyasal teorinin yokluğunu” ifade etmektir. Teorinin yokluğu Hz. Muhammed'in vefatı sonrasındaki halife seçimleri tartışmalarında görülmüştür. Câbirî, İslam'ın mesajının siyasi içerikten yoksunluğuna dair bir iddiada bulunmaz. Bilakis İslam davetinin doktriner içeriğinin siyasi mesaj taşıdığını belirtir. Hz. Muhammed de kabile gerçekliğine uygun bir siyasi strateji takip etmiş ve kabilecilik zincirini kırmaya dönük aşamalı bir yol izlemiştir. Medine vesikası, sözleşmecî toplumsal yönetim anlayışının ve siyasi adaletin en parlak biçimidir. Toplumun kurulması sonrasında Yahudilere ve Mekkelilere yönelik tasfiye planına hazırlık adımları atmıştır. Câbirî'ye göre Hz. Ebubekir'in seçim usulü, davetin kendi ideolojik temellerinden yükselmemiştir. Emirler Kureyş'ten ilkesi, reel politiği baz alan ve Kureyş kabilesini yönetimde hak sahibi kılan bir tutumu yüceltir. Ebu Rabi', Hz. Muhammed sonrası yaşananlara ilişkin Câbirî'nin yapmış olduğu değerlendirmelerin iki ana sorun etrafında geliştiğini belirtmektedir. İlki siyasal otorite sorunu ve ikincisi ridde savaşlarıdır. Bunlar Câbirî'ye göre Hz. Muhammed'e sunulan ilahi yönlendiriciliğin bulunmadığı Müslüman toplumun dirayetine bırakılmış siyasal süreçlerdir.²⁰⁵

Hz. Ömer ganimetleri eşit dağıtmayarak Hz. Ebubekir'in izinden ayrılmış, Hz. Osman da eşitlik içermeyen siyaseti devam ettirmiştir. Hz. Osman'ın katli ve Muaviye'nin saltanat yönetimlerini benimsemesi, davetin özgün siyaset geleneği oluşturmaya mâni olmuştur. Yönetimde boşluklar krize neden olmuş, bunun nedenlerinde ve çözümlerinde devrimci ve devletçi mantık olarak farklı tutum alışlar görülmüştür. Ebu Rabi', Allah'ın değil Resulullah'ın halifeleri olarak anılmalarını, peygamberlik misyonunun değil siyasal misyonunun ve mesajının devamlıları olmalarına bağlamaktadır. Fetih ganimetlerinin de bu dönemde yeni bir zenginler sınıfının doğmasına neden olduğunu belirtmektedir.²⁰⁶

Câbirî'ye göre Emevî asabiyeti yönetimde kabile-rant diyalektik mantığına dayalı saltanatçı bir mutlakiyetçilik ve cebir ideolojisini benimsemiştir. Buna karşı Haşimi

²⁰⁵ Ebu Rabi', *Çağdaş Arap Düşüncesi: 1967 Sonrası Arap Entelektüel Tarihi Araştırmaları*, 369. Ersoy Göveç, “Câbirî'ye Göre Hilafetten Saltanata Siyasal Dönüşümün Aşamaları,” *ASOS Journal Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 13/171 (2025): 46-60.

²⁰⁶ Ebu Rabi', *Çağdaş Arap Düşüncesi: 1967 Sonrası Arap Entelektüel Tarihi Araştırmaları*, 371.

kabilesi Abbasoğulları ve Ali evladı isyan pratiğini geliştirmeye çalışmışlardır. Mürcie ekolü de isyan ve itaat arasında üçüncü yolcu kelâmî bir yaklaşım geliştirerek mevalinin yurttaşlık haklarını sağlamaya çalışmıştır. Bu çizgi aynı zamanda kabile-rant diyalektik mantığının yerine dava-üretim diyalektik ilişkisini yerleştirmeye çalışmıştır. Emevîlerde ve Abbâsîler’de insanın özgürlüğünü ve sorumluluğunu temel alan Mürcie ve Mu’tezile yaklaşımları bir aydınlanma düşüncesi niteliğindedir. Abbâsî toplumunda Farisi mirasın nakli ile seçkinler sınıfı oluşmuştur. Abbasîlerde Farisi zorunlu itaat anlayışı benimsenmiş, Yunan mutluluk anlayışı da tevarüs edilmiştir. Her iki mirasın adalet anlayışları da farklılık taşımaktadır.²⁰⁷

Câbirî, Emevîlerin İslam davetinin soylar arasındaki eşitlik ilkesine darbe vurduğunu ve yoksulluğun-ezilmişliğin yerleşik hale gelmesine neden olduğunu belirtmektedir. Ezilenlerin tutumlarına yansıyan devrimci çizgi İslami bilincin dünyevileşmesine yönelik bir tepki taşır. Devletçi tavrın ise Emevî pratiğinde örneklerinin bulunduğunu, bu çizginin de İslami meşruiyete dayanan bir kabile mantığına sahip olduğunu belirtir. Câbirî’nin İslam tarihi okumasındaki diyalektik ve sınıfsal niteliğe bu betimlemelerde rastlamaktayız. Ebu Rabi Câbirî’nin siyasal aklın üç ana kavramın toplumsal, ekonomik ve siyasal güçlerin bir değerlendirmesini sunduğunu belirtmektedir. Ayrıca davet asabiyesinin gücünü fikir temelli olmaya ve yoksulların ve marjinallerin dayanışmasını sağlayabilmesine borçlu olduğunu söylemektedir. Ebu Rabi’nin değerlendirmeleri de tezimizdeki yapıyı pekiştirmektedir. Zira bizim asabiyet ve adalet diyalektiği olarak kavramlaştırdığımız olgu da bu güçlerin ilişkisinde tezahür etmekte olup, üç kavramın bir okumasına dayanmaktadır. Siyasi aklın üç ilkesinin Abbasileri açıklayamayacağını söyleyen Câbirî bakışı kanaatimizce arka plandaki bu diyalektiğe işaret eder.²⁰⁸ Hz. Ali’nin yenilgisini ordusundaki zayıfları bir arada tutamamasına bağlayan Câbirî bakışı da kanaatimizce iktisadi faktörü bu diyalektiğin dinamiği kılmaktadır. Bu iki izah adalet asabiyet diyalektiğine ve bundaki iktisadi faktöre işaret olarak yorumlanabilir. Davetin başlangıçtaki başarısı din-fikir birlikteliğinin kabile birlikteliğine üstünlüğünü gösterir. Oysa davetin Hz. Ali temsilindeki yenilgisi, kabile birlikteliğinin fikir birlikteliğine üstünlüğü ile gerçekleşmiştir.²⁰⁹

²⁰⁷ Câbirî, *İslam’da Siyasal Akıl*, 388-450; Câbirî, *el-‘Aklu’s-Siyâsiyyu’l-‘Arabî*, 194-228.

²⁰⁸ Ebu Rabi’, *Çağdaş Arap Düşüncesi: 1967 Sonrası Arap Entelektüel Tarihi Araştırmaları*, 369, 372

²⁰⁹ Soy ve dava temelli toplumsallıkların ilişkisine dair ayrıntılı bilgi için Bkz. İskenderoğlu, *Günümüz Selefilîği*, 11-13.

4.2. Siyasi Düzen ve Siyasi Adalet

Siyaset kuramı, felsefî temelde nasıl olmalı sorusuna, siyasi düzen ise bilimsel temelde nasıl oluyor sorusuna yönelmektedir. Câbirî bakışından çoğunlukla İbn Rüşd ilk soruya İbn Haldun ise ikinci soruya yanıt aramıştır. Bu başlıkta önce ilk iki soruya yanıt olacak şekilde Câbirî bakışını sunacağız. Sonra her iki sorunun cevabıyla bağlantılı olan sözleşmecî bakışa eğileceğiz. Câbirî'nin demokrasi ve yurttaşlık anlayışı da bu iki yapının birlikteliğinde yükselmektedir. Onun siyasi adalet düşüncesinin yapısı bu çerçeveden oluşmaktadır. Siyasi adaletin kültürel ve tarihi bağlantılarına işaret eden vurgularla konuyu temellendireceğiz.

Câbirî'ye göre, klasik İslam siyasal düşüncesinde adaletin dayandığı bazı ilkeler, günümüzde en tutarlı biçimde demokratik siyasal düzenler içerisinde hayata geçirilebilir. Onun demokrasi yaklaşımının ulus devlet fikri ve hukuk kilise/din ayrılığıyla ilişkisi bazı aydınlarca sorgulanmaktadır.²¹⁰ Demokrasi anlayışı, ulus-devlet teorisini temel alan bir bakış taşırken, Arap-İslam kimliğini milli kimlik olarak kurgular. Câbirî'ye göre Arap-İslam kimliği, tarihi mirasını akıl süzgecinden geçirdiğinde demokrasi mefhumunun köklerine ulaşacaktır. Ebu Rabi'ye göre onun amacı Arap milletine yönelik birleşik bir vizyon üretmektir. Bunun için Arap-İslam kültürüne yönelmekte ve siyasal-eğitimsel ayrılıkları aşacak bir söyleme erişmeye çalışmaktadır. Küreselleşmenin yanı sıra sömürgecilik yılları ve milliyetçi dönem kültür üzerinde farklı tahribatlara neden olmuştur. Câbirî 1967 yenilgisini ulus-devlet formunun başarısızlığı olarak yorumlamakta ve nahda söylemiyle onu aşan bölgesel birliklerin temelini inşa etmeye çalışmaktadır. Özgün bir kültürel yenilenme (rönesans) için Arap milliyetçiliği söyleminin yanı sıra aydınlanma söyleminden belirli unsurlarda kopuş yaşamıştır. Bu durum Avrupa merkezilik eleştirilerinde de görülür. Ebu Rabi onun her iki referans sisteminin empoze ettiklerinden farklı yapıda bir söylem geliştirmeye çalışır. Bu durum Mağriplilik temelinde bir milli kimlik ve kültür yapısı oluşturmaya çalışmasında görülür. Bu yapı, ulus-devlet kalıplarını, aydınlanma söylemiyle aşan bir özgünlük iddiasındadır. Bölgesel birlik yaklaşımıyla soya dayalı aidiyetlerin ötesine geçen bir toplumsallık anlayışı, bir adalet ilkesi olarak ele alınmakta ve siyasal-kültürel bir bağlamla temellendirilmektedir. Ebu Rabi' onun Mağribi ekolün sürücü koltuğunda oturduğunu ve

²¹⁰ Uyanık, Mevlüt, *Çağdaş İslam Düşünürleri*, İstanbul: Bilay, 2022, 351-388.

bunun epistemolojiye, siyasi kimliğe ve entelektüel kültüre bakan yönleri olduğunu belirtir. O toptan benimseme ve reddetme tutumları arasında zor olanı yapmaya çalışır. Onun sözleşmecî bakışa dair anlatısı da demokratik süreç içerisinde Mağripîlik projesine ulaşmayı öngörür.²¹¹ Dimitri Gutas, İslam felsefesi içerisinde İbn Sina karşıtı Meşşâîlik/Endülüslüler ekolünden bahsetmektedir. Bunlar Aristotelesçi çizgide kalmakla birlikte yorumlamada İbn Sinacılığın ana gövdesinden farklıdırlar. Endülüslüler ve Fârâbî çizgisinde kalanlar bu oluşun gövdesini oluştururlar.²¹² Câbirî'nin felsefi sisteminin ve onun mütemmim cüzü olan adalet kuramının bu felsefi ekol bağlamında nitelendirilebileceğini düşünüyoruz.

Câbirî, İAAA incelemesinde kullandığı yöntemin iki esas üzerine kurulu olduğunu belirtir. İlk esas, değer düzenini inşa edenin tek başına bir insan ferdi olmadığı anlamını taşıyan toplumsal bir akıl olduğu gerçeğidir. Onun ele aldığı yöntemin ikinci esası, değer düzenlerinin kendi aralarındaki etkileşimin ve karşılıklı alışverişin siyaset temelinde gerçekleşmekte olduğudur. Değerlerin hangisinin resmi-hakim ölçü olacağı iktidar tarafından belirlenir. Dolayısıyla ahlaki değerlerin temelleri sadece epistemolojik ve ahlaki alanlarda görülemez. İki değer etkileşimi arasına siyaseti koyması, onun ahlak ve siyaset bütünlüğüne dair bir temellendirme çabasını gösterir. Câbirî, adalet meselesini ahlak ve siyaset arasındaki tarihsel ve yapısal ilişki üzerinden ele alır. Bu birliktelik ve bütünlük, ahlaki çoğulculuğu dışlamayan bir nitelik göstermekte ve modern dönemdeki ahlak teorileriyle de bağlantılar taşır. Câbirî, İslam'da yönetimin, içtihadı dayalı bir kamu yararı meselesi olduğunu ve devletin şekli, başkanın görevleri, başkanın belirlenme biçimi, başkanın görev süresi gibi siyasi meselelerin mitolojik ilkelerle değil rasyonel ve tecrübi bir bakışla ele alınması gerektiğini savunur. İASA içerisindeki mitolojik unsurların toplumları yanlış tutumlara yöneltir. Tarih okumasında Farisi itaat ahlakı ve Hermetizm bağlamında bu öğelere işaret eder. Câbirî, sultan ideolojisinin Farisi kültürden taşınması ile günümüzde liberalizm, sosyalizm ve Marksizmin Batı kültüründen taşınması arasında bir farklılık olduğunu iddia eder. Sultani ideolojinin, mağlup olmuş bir kültür olan Farisi mirastan, Marksizm ve liberalizmin ise galip bir kültür olan batı uygarlığından alımlandığını belirtir. Batı uygarlığı, İslam uygarlığına ve onun son

²¹¹ Ebu Rabi', *Çağdaş Arap Düşüncesi: 1967 Sonrası Arap Entelektüel Tarihi Araştırmaları*, 353-376, 381-423

²¹² Dimitri Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, trc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik, 2004, 266. Gutas'ın zikrettiği diğer iki okul ise şunlardır: İşrâkî İbn Sinacılık, Bağdatlılar.

temsilcisi Osmanlı İmparatorluğu'na üstünlük sağlamış bir konumdadır. Câbirî, bu durumun önemli bir de sonucu olduğu kanaatindedir. Galip durumda iken yapılan alımlamada kimlik ve gelenekle ilişkilerde bir sorun oluşmaz. Fakat mağlup bir öznenin, ötekinden yaptığı alımlamada, kimlikte dejenerasyon ve gelenekle ilişkide kopukluk sorunları yaşanır. Ayrıca alımlamayı yapan toplumda meydana gelen ilerleme ve değişimin, vicdani çelişkiler ile sosyal-düşünsel çelişki ve çatışmalar yarattığını belirtir. Câbirî modernite ile uyum sağlamaya dönük bakışında söz konusu sorunların oluşmamasına yönelik unsurları söylemine katar.²¹³ Çağdaş Arap düşüncesinde Laroui, gelenekten kopuşta zirveyi temsil ederken, Hanefî ise geleneği yeniden inşayı benimser. Câbirî ise yapı sökümleri (deconstruction) yöntemiyle gelenekteki uygun unsurları kullanmayı tercih eder.²¹⁴ Arap-İslam kültürüne bu üç farklı yaklaşım biçimi kanaatimizce Câbirî orta yolculuğuna dair bir resim sunar.

Siyasal düzen toplumsal yaşamın temel şartı ve kamu yararının kaynağı olarak görülür. İdeal bir düzen, iktidarın hem temerküzünü hem de sınırlandırılmasını dengeli biçimde sağlamalıdır. Bu denge adalet düzeni olarak da ifade edilebilir. Siyasal düzen yaklaşımlarını üç başlıkta toplar: Aktör, kurum ve asabiyet merkezli modeller. Aktör merkezli yaklaşımda doğru lider ve eğitilmiş bireyler merkeze alınmaktadır. Rasyonel tercih teorisi de bu çerçevede değerlendirilir. Kanaatimizce Câbirî'nin sultani düzen eleştirisi, aktör merkezli yaklaşım eleştirisi içermektedir. Câbirî'nin aktör merkezli siyasal düzen eleştirisini daha geniş bir toplumsal ve ahlaki zemin içinde anlamlandırmak istiyoruz. Bunun için Kayapınar'ın yaklaşıma başvurmak uygun olacaktır. Zira o İbn Haldûn'un asabiyet teorisini çağdaş bir yorumla ele almaktadır. Kayapınar'a göre İbn Haldûn'un asabiyet teorisi, siyasal düzenin en kapsamlı açıklamasıdır. Asabiyet birlik, dayanışma, erdem, cesaret, vatan sevgisi ve kamusal yararı kişisel çıkarıya tercih etme gibi anlamları içerir. Başlangıçta kan bağına dayalı hususi asabiyet, zamanla toplumsal birlik sağlayan umumi asabiye dönüşür. Umumi Asabiyet, topluluğu siyasal bir topluma

²¹³ Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, 27-29, 665-678, 700-712; Câbirî, *el-'Aklü's-Siyâsiyyu'l-'Arabî*, 14-15, 339-346, 356-363.

²¹⁴ Yasmeen Samy Daifallah, *Political Subjectivity in Contemporary Arab Thought: The Political Theory of Abdullah Laroui, Hassan Hanafi, and Mohamed Abed al-Jabiri*. Doktora Tezi, University of California, Berkeley, 2012, 1.

Tarihselcilik ve gelenekçilik arasındaki bu yol farklı bir kuramsal terkip taşır. Bunların her birisi gelenek-modernlik ilişkisinde farklı bir formülasyona dayanırlar. Bu üç bakışın hem epistemolojik doğruluğunun hem de siyasi tutumunun incelenmesi adalet kuramının konularındandır.

çeviren enerji kaynağıdır ve devletin inşasında en yüksek seviyesine ulaşır. Asabiyet kurulup yayılır, çözülür ve yeniden oluşarak döngüsel bir süreç içerisinde ilerler. Bozulmanın sebebi, refah ve lüksün ahlâkı zayıflatmasıdır. Kayapınar, asabiyei anlamak için Antik Yunan'daki "arete" ve Batı dillerindeki "virtus/virtu" kavramlarını karşılaştırır. "Arete" bir varlığın potansiyelini tam gerçekleştirmesi anlamına gelmektedir. Eflatun ve Aristoteles bunu insan için hakikati düşünmek olarak tanımlar. Polbios'un döngüsel siyasal düzen teorisine göre yönetimler monarşi, krallık, tiranlık, aristokrasi, oligarşi, demokrasi biçimlerinde birbirlerine dönüşür. Bu dönüşümün dinamiğini erdemlerin kaybı oluşturmakta, her aşamada çöküşü de bu faktör getirmektedir. Roma örneği, bu döngünün bazı toplumlarda yavaş işleyebileceğini gösterir. Kayapınar, siyasal düzeni aktör veya kurum merkezli değil, ahlaki, psikolojik ve toplumsal boyutları olan asabiyet merkezli bir süreç olarak değerlendirir.²¹⁵

Câbirî de İbn Haldûn asabiyet kavramını modern dönemle uyumlu bir şekilde milli kimlik bağlamında ele alır. Onun şahitliğine dayanarak siyasal düzeni hakim asabiyet bağlamında tahlil eder. Sonuçta Câbirî, toplumsal eşitsizliğin nedeni siyasi otorite olarak tanımlar. Asabiyei eşitlikten uzak tutumu toplumsal ümran süresini kısaltmaktadır. Toplumların ömrünü kurumlarına ve başkanına bakarak değil hakim asabiyei'nin adaletle ilişkisine göre kıymetlendirir.²¹⁶

²¹⁵ Kayapınar, *Siyasal Düzen: Adalet ve Asabiyei'nin Siyasetteki Rolü*, 91-119, 137-146, 153-155, 160-172. Kurum merkezli yaklaşım, Eflatun'un Yasalar adlı eserinden ve Aristoteles'in anayasa modellerinden temellenmektedir. Kamu yararının bir yetkinlik hâli olarak nitelendirilmesi, adalet kuramına açıklık getirmektedir. İnsanlar arasındaki ilişkilerin yetkinliğinin artması adaletin tesis sürecini ifade etmektedir. Tanrının yetkinliği ve adaletli olması bağlantılıdır. İnsan ilişkilerinin uyumlu ve dengeli olmasını sağlayacak ölçü, aynı zamanda onların yetkinliğinin de gerçekleşmesini sağlayacaktır. Dolayısıyla adalet, yetkinliği sağlayacak ölçüdür denebilecektir. Kayapınar, arete'nin önceleri kişisel kapsamlılıkta iken zamanla tüm "polisi"/toplumu içerecek şekilde genişlediğini belirtmektedir. Zira Roma'nın karma rejimindeki dört özellik, yönetici zümredeki bozulmayı geciktirmiştir: 1. Askerî cesaret, 2. Vatanperverlik ve fedakârlık, 3. Yolsuzluklara karşı direnç, 4. Tanrı korkusu. Bu dört husus, yönetici zümrenin bozulmasını engellemiştir. Zira bireysel çıkarını arttırmak yerine kamusal bir iyi anlayışı benimsemişler ve bu nedenle de varlıkları süreklilik kazanmıştır. Kayapınar, toplumun ruhen ve zihnen birleşik bir bütün oluşturmaları için onların iyi hayat tasavvurlarında da bütünlüğün olması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre kamusal çıkarı bireysel çıkardan üstün tutmak da bu bütünlüğün kurulduğunu gösteren unsurlardandır. Câbirî'nin "özgür yurttaş" ilkesi de insan haklarına dayalı kamusal yarar perspektifi sunması boyutuyla iyi hayat tasavvuru sunmaktadır. Onun adalet teorisi de toplumu oluşturan insanlar için iyi hayat durumu oluşturmaya hedeflemektedir. (Age, 91-119, 137-146, 153-155, 160-172)

²¹⁶ Câbirî, *Fikrî İbn Haldûn: 'El-Asabiye ve'd-Devle*, 154-156, 263-273;

Câbirî, *Asabiye ve Devlet: İbn Haldûn'un Düşüncesi*, 191-193, 336-349.

İbn Haldûn'a göre şehirdeki üretim ve geçim yollarında kârın çoğunlukla otoriteye gitmesi, toplumsal adaletin eksikliğine işaret eder. Câbirî, şehirlerin yerleşim ve örgütlenmesinde çevresel ve toplumsal faktörlerin göz ardı edilmesinin, adaletin ve kalıcı düzenin sağlanmasını engellediğini vurgular.

4.2.1. Siyasi Teoriler

Câbirî okumamız onda her ideolojinin kendine özgü bir adalet perspektifi üreteceğini kabul eder. Ona göre adalet, Arap-İslam toplumsal gerçekliği içinde somut hedefler ve bu hedeflere ulaşmayı mümkün kılan siyasal ve düşünsel araçlar çerçevesinde ele alınmalıdır. Adalet kuramı, tarihsel ve güncel, olan arasında diyalektik bir etkileşim taşır. Toplumsal değişimler, kuramsal düzlemdeki adalet terkinin yenilenmesini ve daha üst bir düzeye taşınmasını zorunlu kılar. Böylece adalet görüşü, tarihsel süreklilik içerisinde dönüşüm geçirir. Siyasi kuramlar açısından bakıldığında, farklı düşünce gelenekleri gerçekliğin tanımı, ulaşmak istenen hedef ve bu hedefe varma yöntemi bakımından birbirlerinden ayrılmaktadır. Bu ayrışma, toplumsal düzenin hangi temeller üzerine inşa edileceğine ilişkin farklı bakışların doğmasına yol açar. Rasyonel, aşamalı ve eleştirel bir dönüşüm anlayışı, totaliter eğilimlere karşı demokratik ve özgürlükçü bir tutumu destekler. Bu bakış, irrasyonel mitlere, eylem merkezli otoriterliğe ve lider yüceltisine dayanan sistemleri eleştirel biçimde değerlendirir. Bu noktada Câbirî'nin yaklaşımı, totaliter ve faşist ideolojilere yöneltilen bazı temel eleştirilerle belirli açılardan benzerlik göstermektedir. O, otoriterlik, istibdat ve zorunlu itaat kavramları üzerinden faşizmi sadece siyasi bir sorun olarak değil, aynı zamanda epistemolojik bir problem olarak görür. Faşizmin irrasyonel temellere dayanması, mitolojik ve efsanevi unsurları yüceltmesi, onu teorik düşünceden uzaklaştırmaktadır. Bu nedenle Câbirî'nin eleştirisi, siyasal aklın işlevini yitirdiği ve iktidarın denetimsiz biçimde temerküz ettiği toplumsal düzenlere yöneliktir. Faşizm, insanı araçsallaştıran bir nitelik taşıyan ırk veya devlet merkezli iki biçimde ortaya çıkabilir. Irk temelli düşmanlık, tarafların uzlaşmasını imkânsız kılarak soykırımı meşrulaştırır. Bu durum, Câbirî'nin “ırkçı soykırım” kavramsallaştırmasıyla örtüşmektedir. Aynı şekilde, soy veya kabile temelli aidiyetlerin siyasal düzen üzerindeki belirleyiciliği de faşizmin irrasyonel doğasına benzer bir çatışmacı eğilim taşır. Câbirî betimlemeleri faşizmi demokrasinin karşıtı olarak resmeder. Faşist irrasyonelizm/akıldışılık ile demokratik akılcılık, epistemolojik, siyasi ve ahlaki düzlemlerde karşıt kutupları temsil eder. Üstün lider ile anayasal yönetim, toplumsal değer ile birey hakları, mitolojik eylem ile aklın rehberliği kutuplarını diyalektik ilişkiyle ele alır. Câbirî'nin doğru terkiye dayalı adalet anlayışı, bu zıtlıklar arasında bir denge kurmaya çalışır. O, toplumsal değeri ve ortak iyiyi savunurken, birey haklarını bu amaç uğruna feda etmez. Bu yaklaşım, onun özgür yurttaş idealinin kuramsal temelini

oluşturur. Kanaatimize göre Câbirî'nin adalet kuramı hem toplumsal ortaklığı hem de bireysel özgürlüğü birleştiren sentezci ve rasyonel bir formülasyon niteliği taşır. Câbirî'nin özgürlük anlayışı ahlaki bir temel taşır. Bu temeller kanaatimizce Kant felsefesini işaret etmektedir. Kant felsefesi, ahlaki eylemin temelini insan özgürlüğü olduğunu kabul eder. Kişi sahip olduğu özgürlüğünü kullanarak eyleyken sanki evrensel bir yasa ortaya koyuyormuşçasına hareket ederse ahlaki eylem oluşabilmektedir. Kant siyaset kuramı ile adalet bakışı arasında örtüşmeler bulunmaktadır. Kant'ın siyaset kuramının temel vasfını, bireyin kendi öz değeri oluşturur. İnsanın kendi öz değeri, kendi özgürlüğünü temel alarak evrensel nitelikli ahlaki kural koyabilmesinde ve bunlara uyabilmesindedir. Kişi herkesi bağlayan bu türden ilkeleri ürettiğinde eşitlik ilkesine varlık vermektedir. Kant'ın özgürlüğü ve eşitliği savunmasıyla Câbirî'nin özgür yurttaş doktriner ilkesi arasında örtüşme bulunmaktadır. Özgürlük ve eşitlik, insanın doğuştan sahip olduğu haklara ve bunların korunması için siyasi kurumlara işaret etmektedir. Kant siyaset felsefesi, mutlakiyet eleştirisinden yükselerek toplumsal bir dönüşüm üzerinden anayasal-demokratik düzene geçişi amaçlar. Câbirî adalet teorisinin de Kant'ın bu hedefiyle tam bir mutabakat taşıdığını söyleyebiliriz. Zira Câbirî'nin adalet kuramı kanaatimizce mutlakiyetten demokrasiye geçişin aşamalarına dair okuma sunmaktadır.²¹⁷ Câbirî'nin adalet kuramı, düşünme biçiminin yanı sıra hukuki, kurumsal ve toplumsal alanlarda dönüşüm içerir. Onun “Arap Aklının Eleştirisi” (İAA) projesi, epistemolojik temelde yürütülen bir yenilenme çağrısı olarak, yeni bir fıkıh usulünün tedvinini hedeflemektedir.²¹⁸ Câbirî, modern dönemde İslam hukukunun toplumsal gerçekliğe cevap verebilir bir biçimde yeniden yapılandırılması gerektiğini savunur. Adalet, Câbirî kuramında ahlaki değerın ötesinde bir anlamsal bağlam taşır. Ona göre adalet yaklaşımı felsefî, siyasal ve hukuki temeller taşımakta ve bu alanlara yön veren temel bir ilkeye işaret etmektedir. Modern siyaset felsefesi açısından insan hakları, bireyin onurunu, yüceltilmesini merkeze alan en temel ilkedir. Bu perspektifte özgürlük, eşitlik ve adalet, toplumsal düzenin kurucu ilkeleri olarak görülür. Câbirî'nin adalet kuramı da benzer biçimde, insan haklarının vazgeçilmezliği üzerine kuruludur. Ancak onun yaklaşımında

²¹⁷ Câbirî, *Kadâyâ fi'l-Fikri'l-Muâsır* eserinin 38 ve 39. sayfalarında doğrudan Kant'a atıfta bulunur. Ayrıca o, söz konusu eserinin 69-72. Sayfaları arasında “demokratikleşme ve adalet”ten, 73-76. Sayfaları arasında ise “ilahi adalet ve emirin adaleti”nden bahsetmektedir.

Skırbekk-Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, 352-376, 470-476, 547.

²¹⁸ Vasfi, *Yeni Mutezililer*, 92.

insan hakları ilkeleri, ilahi korumalı doğal-sabit ilkelerdir. Câbirî, insan haklarını aşkın bir referansla temellendirirken, onların tarihsel olarak yenilenmeye açık bir alan olduğunu da kabul eder. Siyasi düşünce tarihinde, insan haklarını evrensel bir çerçevede ele alan ilk sistematik yaklaşım, akılcı felsefe içinde şekillenmiştir. Bu düşünce geleneğinde doğal haklar, devletin keyfiliğine karşı bir koruma kalkanı oluşturur. Ancak bu kalkanın işlevi, ahlak ile yasa arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğuna bağlıdır. Aydınlanmacı düşüncede yasa, ahlaki değil akli temelden türer.²¹⁹ Bu bağlamda modern hukuk, bireysel özerkliği korurken kamusal düzeni tesis etmeye çalışır. Câbirî aydınlanmacı aklı reddetmeden, onu ilahi referanslarla pekiştirir. Böylece yasa hem ahlaki hem de teolojik bir temel kazanır. Câbirî'nin bu tutumu, Asrî'nin çağdaş İslam düşüncesinde akıl ve ahlak arasında kurduğu denge arayışıyla da örtüşmektedir. Asrî, modernliğin değer sistemini bütünüyle reddetmeden, İslam'ın adalet merkezli yapısının bu değerlere rasyonel bir karşılık sunabileceğini savunur. Câbirî'nin İAA projesi de aynı çizgide, akli ve vahyi çatıştırmadan, onları toplumsal düzenin iki tamamlayıcı kaynağı olarak görür. Onun amacı hem insan haklarının korunduğu hem de toplumsal bütünlüğün sürdüğü bir yapı kurmaktır. Câbirî'nin düşüncesi, modern hukuk felsefesindeki akıl, yasa ve ahlak arasında kurulan ilişkinin diyalektik yönteme dayanarak İslamî temelde yeniden yapılandırılmasıdır.²²⁰

4.2.1.1. Sözleşmeci Bakış

Câbirî, toplum sözleşmesi kuramını hem modern siyaset felsefesi hem de Arap-İslam geleneksel düşüncesi bağlamında iki düzlemde ele almaktadır. Bu iki düzlem sözleşmeci kuramla ilgili iki farklı bakışa işaret etmektedir. Bu iki yaklaşım temellendirilmede, meşruiyet biçiminde ve tarihsel kültürel bağlamda farklılık taşımaktadır. Sözleşme fikri Arap-İslam kültüründen farklı olarak Avrupa tarihinde köklü bir yere sahiptir. “Akt/bağlılık” kavramının tarihsel anlamda yeniden yorumlanması sözleşmeci bağlamla köprü kuracaktır. Sözleşme düşüncesinin izleri MÖ 5000’lerde Çinli Mazo’dan başlayarak, Yunan sofistleri, Epikürcüler, Romalı Çiçero ve Eski Ahit’e kadar uzanır. Orta Çağ’da devletin kökeni genellikle insanın doğal bir eğilimi olarak açıklanırken,

²¹⁹ Skırbekk-Gilje, *Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, 351-376.

Tezimizde felsefe tarihi literatürüne Câbirî'nin düşüncesini açıklamak ve karşılaştırmalı bir çerçevede yorumlamak amacıyla yaklaşılmıştır.

²²⁰ M. Abdülvahhab el-Asri, “Tahkikâtü M.A. el-Câbirî ve Ferîkuhû li’l-Muellifâti’l-Asiletü li İbni Rüşd”, 98-118.

Câbirî bu yaklaşımın devletin değişebilirliğini engellediğini savunur. Modern sözleşme teorisi ise bu statükoyu sorgulama imkânı sunar. Gregoryan Reformu, kilise ile dünyevi otorite arasındaki çatışmanın sembolü olup, modern sözleşme düşüncesine zemin hazırlamıştır. Câbirî, Batı’da sözleşmecî kuramın gelişmesini, kilise ile iktidar arasındaki çekişmeye ve bu bağlamda halkın meşruiyet kaynağı olarak öne çıkarılmasına bağlamaktadır. Modern sözleşme teorisinin gelişiminde Jean Bodin, Grotius, Pufendorf, Hobbes, Locke ve Rousseau’nun önemli katkıları olduğunu belirtmektedir. Hobbes, devletin bireyleri çatışmadan koruma amacıyla ortaya çıktığını ve bu sözleşmenin bir ticari anlaşmadan çok bir taahhüt niteliği taşıdığını belirtmiştir. Bu noktada Câbirî, sözleşmeyi İslam geleneğindeki “akt” kavramı ile ilişkilendirerek, Batı’daki sözleşme düşüncesini İslam dünyasının alımlayabileceği bir hale getirmektedir.²²¹

Siyaset felsefesinde sözleşme kuramının siyasal teori ve doğal hukuk çerçevesinde sistematik olarak kullanılmaya başlanması Johannes Althusius ve Hugo Grotius ile başlamaktadır. Althusius, toplum sözleşmesini kurumsal yapılar ve kolektif gruplar temelinde açıklar. Grotius, doğal hukuku esas alarak sözleşme kuramına evrensel bir hukuk zemini kazandırmıştır. Modern sözleşme teorisi ise Hobbes, Locke ve Rousseau üzerinden üç temel aşamada şekillenmiştir: Thomas Hobbes, sözleşmeyi bireyler arasında gerçekleşen bir zorunluluk olarak görür. Devlet ise bireylerin güvenlik talebiyle oluşturdukları mutlak bir yapıdır. John Locke, Hobbes’in mutlakiyetçi yaklaşımına karşı çıkarak, halkın direnme hakkını ve insan haklarıyla sınırlandırılmış bir otoriteyi savunur. Yaşam hakkına ek olarak, özgürlük ve mülkiyet hakkını da doğal haklar kapsamında değerlendirir. Ancak, kuramı başlangıçta eşitliğe dayanmasına rağmen, zamanla kapitalist mülkiyetin korunmasına yönelik bir çerçeveye evrilmiştir. Jean-Jacques Rousseau ise sözleşme teorisine halk egemenliği ve doğrudan demokrasi ilkelerini dahil etmiştir. O, toplumsal sözleşmeyi, bireysel özgürlüklerin toplum yararıyla bütünleştiği bir süreç olarak görürken devletin meşruiyetinin ise genel irade ve kamu yararı ilkeleriyle sağlandığını savunmuştur. Montesquieu ise, sözleşme kuramının bir diğer önemli tamamlayıcısı olarak, iktidarın yasama, yürütme ve yargı olarak üç erk arasında denge ve denetim mekanizmalarıyla bölünmesini savunur.²²² Bu, keyfî yönetimin önüne geçmek

²²¹ Muhammed Âbid Câbirî, “Havâmiş Havle Mevdûi’l-Akdu’l-İçtimâiyyü-1, 2.”, Fikrwanakd (Erişim 27. Nisan.2025)

²²² Skırberk-Gilje, *Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, 236-248, 319-320.

için kurumsal bir çerçeve sunar. Bu siyasi çerçeve, Câbirî'de kurumların asabiyet-adalet diyalektiğinin tezahürleri olmasıyla uyumluluk oluşturmaktadır.²²³

Câbirî sözleşme kuramını siyasi otoritenin zorunlu temeli olarak nitelendirmez. Fakat o, iktidarın toplumsal onay-ikna temelinde şekillenmesini şart koşarak meşruiyet temelini zorunlu görür. Toplumsal varlığın vücuda çıkabilmesinin ilk şartı, asabiyetin yani birlik ve kaynaşmanın gerçekleşmesidir. Maddi tezahürler, kurumlar, ortaklık anlamını taşıdıkları sürece asabiyeti pekiştirirken, ayrımcılık içerdiklerinde ise çözerler. Toplumsal yaşamdaki uyumun varlığı, insanların birbirleriyle ilişkilerinde karşılıklı hak ve sorumluluklarının büyük oranda mevcudiyetinin göstergelerindendir. Bu da toplumsal sözleşmenin biçimsel düzeyde de olsa varlığına işaret eder. Böylece modern dünyayla uyumun şartlarını üretmeyi amaçlar. Modern siyasi düzenlerin kuruluşunun ve meşruiyetinin sözleşme teorisi kapsamında temellendirildiğini belirtmektedir. Bu teoride yöneticilerin meşruiyeti, toplumsal ilişkiler içerisinde varlığı zımnen içkin kabul edilen bir ahitleşmeye dayandırılır. Ahitleşme kavramı, ticarete ve hukuki işlemlerde bazı anlam farklılıklarıyla birlikte kullanılır. Ahitleşmeye bağlı kalma, ortak yaşama iradesini muhafaza etme anlamına da geleceğinden toplumsallığın da temelini oluşturmaktadır. Toplumsal alanda soyu aşan bir birliktelik ilkesinin toplumsal sözleşme teorisiyle bağlantısı bulunmaktadır. Zira toplumsallığın ilkesi doğal bir unsur olan soya değil, toplumsal grupların uzlaşısıyla belirledikleri prensiplere dayanmaktadır.²²⁴

Câbirî'ye göre İslam dünyasında biat kavramı, Hz. Muhammed ve dört halife döneminde halk ve yöneticiler arasında siyasi otoritenin dayanağına ilişkin bir tür sözleşme anlamı taşır. Fakat bu anlam, devletin kökenini izah eden bir nitelikten uzaktır. Bir sözleşme örneği olarak Medine Vesikası hem toplumsal hem de yönetsel yapıyı düzenler. Bu sözleşme, her topluluğun din ve hukuk alanında serbestliğini tanımış, Yahudiler gibi farklı grupların kimliklerini koruyarak bir arada yaşayabilmelerini sağlamıştır. Medine Vesikası, Muhacir-Ensar ahitleşmesi, birinci ve ikinci Akabe biatları, savaş sözleşmeleri gibi olgular, Hz. Muhammed döneminde halkın iradesi fikrine örnek olurlar. Bununla birlikte Batı'daki gibi bir sözleşme kuramı anlamında değildir. Biat ilkesinin sözleşme kuramına dönüşmesine mani olan durumları tespit ve ortadan kaldırma amacındadır. Dört halife dönemindeki biat gerçekliğinde halkın iradesi fikrine şahit olunur. Emevî ve

²²³ Câbirî, *İslam Düşüncesinde Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukuk*, 231-234.

²²⁴ Câbirî, *Fikru İbn Haldûn: 'El- 'Asabiyye ve 'd-Devle*, 196-198;

Câbirî, *Asabiyet ve Devlet: İbn Haldûn'un Düşüncesi*, 245-248

Abbâsî dönemlerinde ise biat sembolik bir zorunluluk olarak görülür ve güce dayalı olarak otorite tesis edilir. O, biatın sözleşmeye dönüşmemesini monarşik iktidar yapısının engellemesine bağlar. Câbirî'ye göre Emevî ve Abbâsîler dönemlerinde şahit olunan Sünnî ve Şîî mücadelesi, Avrupa'daki kilise ve kral çatışmasından farklılık taşımaktadır. Hilafet ve imamet tartışması, dinî metinlerin savunucuları ile dünyevi iktidar arasında doğrudan bir çatışmaya işaret etmemektedir. İmamet kuramında sözleşme anlamına yer bulunmaz. Oysa hilafet kuramında sözleşme anlamına yer bulunur. Bu iki yaklaşım tümüyle siyasi nedenlerle ayrılır. İkisi de meşruiyet için dine yönelir.²²⁵ Câbirî'ye göre sözleşme teorisi piramidal yapının oluşmasına engel oluşturmaktadır. Diğer bir deyişle İbn Haldûncü çöküş döngüsünden çıkmanın yolu, İbn Rüşdcü bir reform anlayışına bağlı kalarak demokratik yapıyı inşa etmekle mümkündür.²²⁶

İskenderoğlu'nun geliştirdiği “hâkimiyetçi ve arınamacı paradigma” ayrımı, iktidara ahlaki temel ve sınır çeken yaklaşımlar ile bunu başaramayan anlayışlar arasında karşıtlık kurmaktadır.²²⁷ Bu tasnif, bizim asabiyet ve adalet diyalektiği olarak belirttiğimiz olgu ile örtüşmektedir. Hâkimiyetçi paradigma, asabiyetin adalet ilkelerinden uzaklaştığı bir vasatı ifade eder. Asabiyetin adaletle buluştuğu kamu yararını önceleyen yapılar ise arınamacı bir nitelik içerir.

4.2.2. Yurttaşlık Bilinci ve Adalet

Câbirî'ye göre demokratik değerlerin toplumsal kültüre yerleşmesi, eğitim yoluyla aklın ve düşünme biçimlerinin dönüşümüne bağlıdır. Eğitim insanlara yeni bir bakış açısı kazandırmalıdır. Eğitim hem siyasi sistemin bir görevi hem de demokratik politikaların ve insan hakların bir parçasıdır. Eğitim, bilimsel yöntemler kullanılarak yürütülmeli, ülkenin kalkınmasını hedefleyen politikalarla uyumlu olmalıdır. Demokratik toplumsal ve siyasal kültür, bu hedeflerin gerçekleşmesi için uygun ortam sunacaktır. Demokratik haklar ve bilinç, eğitim sistemiyle birlikte toplumsallaşacak ve kurumsallaşacaktır.

²²⁵ Muhammed Âbid Câbirî, “Havâmiş Havle Mevdûi'l-Akdu'l-İçtimâiyyü, Ahd...ve'l-'Akdü'l-Müzdevecü-2”, Fikrwanakd (Erişim 27 Nisan 2025)

Muhammed Âbid Câbirî, “el-Akdu'l-İçtimâiyyü: Hukûku'l-İnsan. Akdu'l-Bey'ati fi'l-İslam ve Devru'l-Kenîseti fi Avrupa-1” (Erişim 10 Kasım. 2025)

²²⁶ Câbirî, *fî Nakdi'l-Hâceti ile'l-İslah*, 229-232.

²²⁷ İskenderoğlu, *Günümüz Selefilîği*, 11-13. Adalet üzerinden olmaksızın zorunlu bir itaat talebinde bulunmak hâkimiyetçi paradigmanın niteliğidir. Tekfir de bunun dini araçlarındandır. (Age, 16, 18, 107)

Câbirî'nin hedefi eğitim, demokrasi ve kalkınmayı birbiriyle ilişkilendirmektir. Böylece o, demokratik dönüşümlerin kültürel yapıda kalıcı hale geleceğini düşünür.²²⁸

Câbirî'nin Arap sosyalizmi önerisi, demokratikleşmeyle uyumlu bir yapı öngörmektedir. Sosyalizmdeki gibi işçi sınıfının ve kapitalizmdeki gibi sermayenin egemenliğini reddeder. Halkın çoğunluğunun yönetme hakkını savunur. Kapitalist ve sosyalist iki toplumsal piramidal yapı arasında orta sınıfın yaygın olduğu bir toplumsal yapıyı arar.²²⁹ Câbirî'de demokrasi, bir adalet ilkesi olarak siyasi ve toplumsal ilişkilerde tezahürler barındırır. Demokrasi talebi, aynı zamanda Arap toplumlarının kapsamlı bir kriz durumundan çıkışının da tek yoludur. Bu kriz fikrî, siyasi, toplumsal, iktisadî alanlarda yaşanmaktadır. Dolayısıyla çözüm de bu kapsamlılıkta olmalıdır. Demokrasi, kriz durumundan çıkışın yani çözümün bizatihi kendisi değil, kriz durumuna son verecek yöntemin üretilceği zeminin kendisidir. Zira çözümün başlangıç noktası, adaletin tesisini mümkün kılan düşünce ve ifade özgürlüğüdür. Otorite yönetimler ve “adil despot”lar ilkin bu ilkeyi baskılayarak adaletin gerçekleşmesini ve toplumsal sorunların çözümünü engeller.²³⁰

Câbirî'ye göre yurttaşlık eski zamanlardaki “reaya”dan farklı bir durumdur. O, kişilerin vazgeçilmez-devredilemez doğal hakları olduğunun teslim edilmesidir. Demokrasinin herhangi bir toplumda uygulanabilir olup olmadığı tartışması yapaydır. Zira onun toplumun temellerini sağlamlaştırdığı ve toplumun yapısını güçlendirdiği açıktır. Demokrasiye toplumun altyapısını sağlamlaştırma olarak bakılmalıdır. Bunun hem bireye hem de devlete bakan iki yönü bulunur. Bunlardan ilki, bireylerin yurttaşlık haklarından yararlanmasıdır. İkincisi ise yöneticilere iktidarlara için aradıkları meşruiyetin sunulmasıdır. Yurttaşlık hakları meselesi toplumsal adalet incelememizin, iktidarın meşruiyet temelleri siyasi adalet incelememizin odağını oluşturmaktadır.²³¹

Câbirî'ye göre devletin amaçları belirlenirken, insan hakları ve yurttaşlık ilkesi temel alınmalıdır. Demokrasinin inşa sürecinde bu ilkeler hem anlamsal hem de kurumsal boyutta güçlenecektir. Demokrasi varlığıyla kurumlara meşruiyet sunduğu gibi sivil toplumun gelişmesine de ortam sağlar. Câbirî toplumu, çıkarların farklılaşması nedeniyle

²²⁸ Câbirî, *Vichetu Nazar Nahvu İâdeti Kadâya'l-Fikri'l-Arabiyyi'l-Muâsır*, 15-19, 207-211;

Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, 19-24, 234-238.

²²⁹ Câbirî, *Dürüsün fi'l-felsefe ve'l-fikri'l-İslâmî*, 242-245

²³⁰ Câbirî, *Vichetu Nazar Nahvu İâdeti Kadâya'l-Fikri'l-Arabiyyi'l-Muâsır*, 9-10;

Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, 13-14.

²³¹ Câbirî, *İslam Düşüncesinde Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukuk*, 257-258.

rekabet ve çatışmaların yaşandığı karmaşık bir yapı olarak niteler. Adalet yaklaşımını da bu gerçeklik üzerine inşa eder. Böylece çatışmaların nesnel ölçülerle dengelenebileceğini düşünür. Ülkenin kalkınması, fakirliğin azaltılması ve toplumsal sorunların çözümü demokrasi ve eleştirel akılçılık temelinde gerçekleşecektir. Demokrasinin Kapitalizmle ilişkisinin zorunlu olmadığını ve onu dengeleyebileceğini savunur.²³²

Câbirî, çağdaş Arap toplumlarının karşı karşıya olduğu toplumsal sorunları, kapsam ve öncelik ilişkileri gözeterek ele alır. O, ilk olarak demokrasinin toplumsal ve millî kültür temelinde inşası meselesine odaklanır. İkinci olarak dinî cemaatlerin toplumsal birliktelik içindeki yerini tartışır. Üçüncü olarak ise din ile devlet arasındaki ilişkilerin hangi temelde ve hangi ölçüler çerçevesinde kurulması gerektiği sorununu inceler. Ona göre üçüncüsü ikincisinin, ikincisi de birincisinin kapsamına giren bir alt sorundur. Din ve devlet arasındaki ilişkilerde ölçü sorunu, dinî cemaatlerin devlet ve toplum katındaki yeri sorununu perdeleler. Ona göre cemaatlerin toplumsal ilişkilerdeki yerine dair sağlıklı bir ölçü üretildiğinde din-devlet ilişkileri de çözülmüş olacaktır. Din ve devlet ilişkisi meselesinde o sabit bir çözüm geliştirmemiş, bunu ülkelerin kendi iç dengelerine bırakmıştır. Kanaatimizce onun bu betimlemeleri demokrasinin toplumsal inşası sürecinde cemaatler sorununa dair bir ölçü geliştirilmesinin önemine işaret etmektedir.²³³ Câbirî'ye göre Arap-İslam tarihsel tecrübesinde, insanı siyasal özne kılacak anlamın kaybolması, siyasi adaletin etkili biçimde tezahür etmesini sınırlandırmıştır. Eflatun'un aristokrasiyi tercih etmesi kendi döneminin koşullarından kaynaklanmaktadır. Günümüzde ise adalete ancak demokratik düzen içinde ulaşılabilir. Bu nedenle Câbirî, aristokrasi ve demokrasinin farklı bağlamlarda benzer ahlaki hedefleri taşıyabileceğini düşünür. Mutlak monarşilerin güç ve zorunlu itaate dayalı yapıları ise adalete erişmeyi engeller. Arap-İslam kültüründe toplumsal, ahlaki düzenin merkezine itaat ilkesi yerine adalet yerleşmelidir. Yönetilenin hakkı ve yöneticinin ödevi olarak adalet sağlandığında zamanın ruhuna uygun farklı yönetim biçimleri imkan kazanır. Bu çerçevede meclisli başkanlık sistemleri de kapsam dışında değildir.²³⁴

²³² Câbirî, *İslam Düşüncesinde Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukuk*, 240-259.

²³³ Câbirî, *İslam Düşüncesinde Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukuk*, 240-259.

²³⁴ Câbirî, *Kadâyâ fî'l-Fikri'l-Muâsır*, 71-72.

Câbirî'ye göre, Eflatun'da halkın kendi kendisini yönetmesi anlamındaki bir demokrasi yaklaşımı bulunmaz. Demokrasi bir hedef değil sadece yönetim şekillerinden biridir. Yönetim şekillerini incelediği Cumhuriyet adlı eserinde adalet kavramına merkezi bir değer vermiştir. Adaleti en üstün ve en yüce şekilde nasıl gerçekleştirilebileceğini tespit etmeye çalışmıştır. Bunun yolu olarak da filozofun rehberlik ettiği

İnsan toplumlarında adaletin gerçekleştirilmesini özgürlük ile mümkün görür. Zira özgürlük olmadığında adalet tek taraflı bir itaat ilişkisine ve baskıya dönüşmektedir. Câbirî toplumsal yapının özgürlüğün kullanımını etkilediğini düşünür. Adaletli bir yapının olduğu, kamu yararını esas alan toplumlarda özgürlüğün kullanımı erdemliliği artıracak şekilde seyredecektir. Rant gelirine dayalı yapının hakim olduğu, bireysel çıkarı esas alan toplumlarda ise reziletler artacaktır. Câbirî, ahlak ve siyaset anlayışının merkezine özgür yurttaş ilkesini koyduğunu belirtmektedir.²³⁵

Câbirî'ye göre Arap-İslam toplumları tarihsel temelli yapısal bir kriz içindedir. Bu krize, siyasal aklın zayıflaması ve adalet ilkelerinden uzaklaşma neden olmuştur. Bu durumdan çıkış için, Arap-İslam düşüncesinin kendi tarihsel ve kültürel kaynaklarına dayanan eleştirel bir nahda/rönesans anlayışını savunur. Onun adalet yaklaşımı her toplumun kendi tarihsel, kültürel ve sosyolojik yapısının temel alınmasını öngörür. Toplumsal denge ve uyum, adaletin tesis edildiğinin en önemli göstergesidir. O, din ile siyasetin alan ve yöntem bakımından ayrıştırılmasını savunur. Siyasetin rekabet ve uzlaşma alanı olarak işlemesi gerektiğini, dinin ise toplumsal birleştirici işlevini korumasının zorunlu olduğunu vurgular.²³⁶

Kayapınar'a göre siyasal düzen krizi toplumda kapsamlı en derin sorunlara neden olur. Toplumsal tarafların diyalogu, kolektif bir düşünceye dönüşmelidir. Her toplumun dünya görüşüne göre değişen bir değer taşıyan adaletin tanımı yapmak mümkün değildir. Kayapınar, adaletin ancak işlevsel olarak tanımlanabileceğini söyler. Onun siyasal alandaki görevinin iktidarı sınırlamak ve hakları-özgürlükleri güvence altına almaktır. Batı felsefesi temelinde geliştirilen adalet kuramlarının evrensel sayılması Avrupa-merkezci bir tutumdur. Her iki düşünür de adaleti toplumsal düzenin temel ilkesi olarak görmektedir.²³⁷

aristokrasiyi gerekli görmüştür. Aristokratik siyasi düzene sahip erdemli şehir dışında adaletin gerçekleştirilemeyeceğine karar vermiştir. Buna rağmen O, filozofun yönettiği erdemli şehrin uygulanma imkânı hususundan da şüphe etmeye devam etmiştir. Siyasi düzen konusundaki bu şüphesi onu adalet talebinden vazgeçirmemiştir (Age, 71-72).

²³⁵ Muhammed Âbid el-Câbirî- Hasan Hanefî, *Doğu Batı Tartışmaları*, trc. Muhammed Coşkun, Mana, İstanbul, 2014, 130-134

Câbirî, M.A., Hanefî, Hasan, *Hivâr 'ul-Meşriki ve 'l-Mağrib*, Beyrut: el-Müessesetü'l-'Arabiyyetü li'd-Dırâsaâti ve'n-Neşr, 1990, 112-117

²³⁶ Câbirî, *İslam Düşüncesinde Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukuk*, 95-96.

²³⁷ Kayapınar, *Siyasal Düzen: Adalet ve Asabiyyetin Siyasetteki Rolü*, 47-49, 67, 86.

Câbirî, *İslam Düşüncesinde Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukuk*, 93, 95-96.

Câbirî'ye göre, dini siyasi amaçlarla araçsallaştıran grupların hiziplere ayrılması ve tekfircilik temelli çatışmalara yönelmeleri kaçınılmazdır. Bu nedenle, toplumsal ve siyasal adaletin sağlanabilmesi için din ve siyaset alanlarının ayrı ilkelerle yönetilmesi gerekir (Age, 93, 95-96).

Câbirî, soy ve mezhep temelli hizipçiliğin insanlar arasında eşitsizliği yeniden ürettiğini belirtmekte ve Lübnan bağlamında bu görüşünü temellendirmektedir. Lübnan Devleti'nin hizipçilik esasına göre yapılandırılmış olması toplumsal, iktisadî ve siyasi alanlarda adaletin gerçekleştirilmesine mâni olmaktadır. Yurttaşlar arasında ehliyet ve liyakate göre değil mezhep ve hizip kotalarına göre bölüşüm yapılması insan haklarına aykırıdır. Yurttaşlık anlayışı orantılı bir eşitlik taşır ve eşitlik sorunlarını giderme üzerinden yurttaşlığı güçlendirme perspektifini içerir.²³⁸ Câbirî Arap-İslam toplumlarındaki bölünmüşlüğü ve ideolojik ayrışmayı en büyük sorunlardan biri görür. Bağımsızlık ve kalkınma için bu bölünmüşlüğün ve ayrışmanın çözülmesi gerekir. Adalet kuramının ilkeleri de bu hedefle uyumluluk taşır. Toplumsal asabiyetin güçlendirilmesinin yolu, tüm toplum kesimlerini birleştirip harekete geçirebilecek bir milli kimlik ile olasıdır.²³⁹

Câbirî'ye göre toplumsal sorunlar dinî niteliğe büründüklerinde donuklaşmakta ve bu nedenle çözümsüz bir hâle gelmektedirler. Bu nedenle o, toplumsal sorunların kelâmî bir yöntem takip edildiğinde daha da büyüyeceğini belirtmektedir. Diğer bir tabirle mezhepçi politikalar takip eden yönetimler iç ve dış ilişkilerindeki toplumsal sorunları donuklaştırmakta ve çözümsüz hale dönüştürmektedirler. Onun bu yaklaşımı, din ve felsefe arasındaki ilişkilere dair yöntem sorunu ile bağlantılıdır. Câbirî'ye göre toplumsal sorunların çözümü için siyasi alana ait yöntemler kullanılmalıdır. Siyasi çözümler aşamalar ve araçlar olarak iki ilkeyle uyumluluk taşır. Bu ilkeler onda felsefi, dinî, tarihsel olarak da temellendirmiştir. Örneğin, içkinin bırakılmasında takip edilen yöntem aşamalılık ilkesini (tedricilik), boşanma sürecinde başvurulması gereken hakem kurumu ise araçlar ilkesini ortaya koymaktadır.²⁴⁰

Câbirî, fıkıhçı ve kelamcılarının şûra kavramına, hilafet ve imamet incelemelerinde müstakil bir başlık olarak yer vermediklerini, hatta şûrayı hilafetin konusu olarak bile görmediklerini belirtmektedir. Zira hilafet yani yönetim meselesi, halife/yönetici ile ona zorla veya gönüllü onay veren/biat eden halk arasındaki bir konu olarak görülmemektedir. Yönetim işi, yönetici sultan ile Allah arasındaki bir emanet ilişkisi olarak değerlendirilir. Dolayısıyla halkın görüşlerini alma bağlamı bulunmaz.²⁴¹ Câbirî yönetici-sultan ilişkisini Farisi siyasi kültür bağlamında inceler. Oysa Amin, bu siyaset anlayışını Mağrip-Fas

²³⁸ Câbirî, *Vichetu Nazar Nahvu Îâdeti Kadâya'l-Fikri'l-Arabiyyi'l-Muâsir*, 113-117;

Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, 132-137.

²³⁹ Câbirî, *İslam Düşüncesinde Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukuk*, 214-216.

²⁴⁰ Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, 228-239; Câbirî, *el-'Aklu's-Siyâsiyyu'l-'Arabî*, 116-121.

²⁴¹ Câbirî, *İslam Düşüncesinde Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukuk*, 186.

monarşisi bağlamında inceler. Arap Yarımadası'nda kabile monarşisi, Mağrip bölgesinde krala dayalı bir monarşi hakimdir. Allah-millet-kral üçlüsü de Fars monarşisinin sloganıdır. Câbirî'nin Farisi siyaset eleştirisinin açık muhatabı İran siyaset ve kültürüdür. Oysa Amin'in bu vurgusu Câbirî'nin gizli muhatabının yaşadığı ülkedeki siyasi ve kültürel yapı olabileceğine işaret eder. Bu bağlam, Câbirî'nin kabile mantığı eleştirilerini bize monarşi eleştirisi olarak okuma imkanı sunar.²⁴²

Modern demokrasinin toplumsal ve siyasi anlamı, Câbirî'nin adalet kuramınca benimsenerek alınılanır. Siyasi otoriterlik toplumsal meşruiyet temeline dayanır ve onu yeniden üretir. Câbirî'ye göre demokrasi modern dönemde yaşayan Müslümanların zihninde iki farklı referans sistemine göre anlam kazanır. Bunlardan ilki, İslam düşüncesinde ahlaki ve danışmaya dayalı bir ilke olarak ortaya çıkan şûra anlayışıdır. İkincisi ise, Avrupa'da uzun bir tarihsel süreç içinde şekillenen ve demokrasinin kurumsal gelişimini mümkün kılan Aydınlanma tecrübesidir. Günümüz Arap toplumsal gerçekliğinde bu iki referans sistemine göre de anlama ve anlamlandırma çabasında bulunan insanlar bulunmaktadır. Dolayısıyla Câbirî'ye göre, demokrasi kavramının temellendirilmesi için her iki referans sistemine de başvurulması gerekmektedir. Onun bu bakışı, miras ve modernliği bir terkip içerisinde uyumlulaştırmaya çalışan bir yönetime dayanır. Adalet kuramı da miras ve modernliğin terkiibini içeren bir yapısal nitelik gösterir.²⁴³

Câbirî'ye göre düşünce ve ifade özgürlüğünün olmadığı bir sistem, adaletli uygulamalar gösterse bile gerçek anlamda adil olamaz. "Adil despot" kavramını eleştirmesinin temel nedeni, kişisel keyfiliğe bağlı bir yönetimin nesnel bir ölçü olmadığından düşünsel özgürlüğü kısıtlayacağı varsayımdır. Câbirî, böyle bir yönetimin topluma ancak kısa vadeli bir istikrar getirebileceğini belirtmektedir. Doğuştan gelen hakların çiğnendiği bir toplumsallık biçimi insan için bir zillet halidir. Câbirî'ye göre bireyin fikirsel özgürlüğünü engellemesi yönünden kabilecilik otoriter bir karaktere sahiptir. Adalet ancak özgür tartışma ortamına sahip toplumlarda gelişebilir. Otoriter ortamlarda gerçekleşmesi mümkün değildir. Câbirî, "adil despot" kavramının arkasına saklanan kesimlerin aslında demokrasi kavramından rahatsız olduğunu ve bunu ideolojik gerekçelerle örttüğünü belirtmektedir. Bu kesimler, şûra ile demokrasiyi özdeşleştirerek

²⁴² Amin, *Modernite, Demokrasi ve Din*, 121.

²⁴³ Câbirî, *İslam Düşüncesinde Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukuk*, 187.

siyasi hak taleplerini sınırlayacaklarını varsaymakta, modern demokratik talepleri bastırmaya çalışmaktadır. Ancak Câbirî'ye göre Kur'an'daki şûra ayetlerinden açık ve bağlayıcı bir yönetim modelinin çıkarılması mümkün değildir. Zira yöneticinin danışma zorunluluğu olsa da kararı tek başına alması esastır. Câbirî, doğu kültürünün otoriterliğe dayandığını ve adil despot anlayışının da bu geleneği sürdürdüğünü ifade etmektedir.²⁴⁴ Câbirî, özellikle geleneksel referans sistemindeki demokrasi karşıtlığını izale etmeye dönük teorik ve pratik öncelikli değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bunlardan biri de siyaset alanını birlik alanı olarak idealize eden yaklaşım biçimidir. Toplumsal birliğin sağlanması için buna yönelen bir siyasi iradenin teşekkül etmesi gerekmektedir. Bu, yönetilen ve yöneten ilişkilerinde karşılıklılığı gerektiren bir durumdur. Câbirî demokrasinin, bölgesel devletler ve sonrasında Arap birliğine giden yolda uygun bir araç olduğunu savunmaktadır. Birlik yolu, birleşecek toplumların bütünleştirilmesi sürecidir.²⁴⁵

Câbirî, demokrasiyi toplumda ve insanların bilincinde yerleştirmek için ideolojik bir söylem kurar. Ona göre söz isteme hakkı, iktidar kavgasında mağdur durumda olanların tercih edebileceği bir başlangıç noktasıdır. Demokrasinin toplumsal sorunları çözecek sihirli anahtarın aranabileceği bir araç olduğunu belirtmektedir. Câbirî, farklı ülkelerde demokrasi pratiklerinde görülen olumsuzları dışlamamaktadır. Fakat demokrasinin tüm olumsuzlarına rağmen iç savaş başta olmak üzere yaşanabilecek daha ağır sorunlara set çektiğini savunmaktadır. Ayrıca demokrasi karmaşıklaşmış toplumsal sorunlara yönelik dinamik çözüm arayışını sürekli kılacaktır.²⁴⁶

Câbirî, siyasi ve toplumsal demokratikleşmenin birbirini tamamlayacağını ve fakat temel faktörün ilki olduğunu belirtmektedir. Yani toplumsallığın siyasallığın oluşmasının temeli olduğu ve fakat ilkinin ikincisine yöneldiğidir. Siyasi düzen değişimlerinde halkın yeni düzenin söylemine hızla uyum sağlamaya çalışması bunu göstermektedir. Ona göre adil despot, toplumsallığın siyasallıkla ilişkisine dair suskunluk sergilemektedir. Câbirî'ye göre adalet, toplumsallık ile siyasallık arasında karşılıklı bir ilişkinin

²⁴⁴ Câbirî, *İslam Düşüncesinde Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukuk*, 188-189, 193-198.

Câbirî'ye göre Avrupa'da demokrasi yüzyıllar süren aşamalı bir süreç sonunda gelişmiştir. Demokrasi Arap dünyası için önce bir beka meselesi, sonra kalkınma için zorunlu bir ihtiyaçtır (Age, 188-189, 193-198).

²⁴⁵ Câbirî, *İslam Düşüncesinde Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukuk*, 199-205.

Câbirî'ye göre Fârâbî siyaseti ve uluhiyeti birlik alanı görür. Ona göre ilahî birlik anlayışının siyasete taşınması otoriterliğe yol açar. Halkın yönetimden uzak tutulmasını ortaklıktan uzaklaştırılması olarak yorumlar (Age, 199-205).

²⁴⁶ Câbirî, *İslam Düşüncesinde Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukuk*, 206-210.

kurulmasıyla gerçekleşir. Demokrasinin inşası, toplumsal, iktisadî ve siyasi ilişkilerde adalet ilkelerini hakim kılacaktır. Ona göre keyfî ve denetimden uzak iktidar biçimleri, adaletin sürdürülebilir bir ilke hâline gelmesini engeller. Despotizm ve adillik açıkça farklı iki olgu olup birliktelikleri olası değildir. Zira onda eşitlik ilişkisi söz konusu değildir. Despot, herhangi bir bağımlılık ilişkisini reddetmektedir. O tek başına karar almakta ve hüküm tesis etmektedir. Oysa Câbirî, toplumsal ve siyasi demokratikleşmenin tartışmacı bir nitelik taşıyan karşılıklı bağımlılık ilişkisi (terâbitün cedeliyyün) olduğunu belirtmektedir. Bu ilişki biçimi diyalektik bir yöntem taşır.²⁴⁷

Câbirî'nin despot adil eleştirisi ile asabiyet kavramı arasında bir ilişki kurmak, konunun hedeflerini göstermesi yönüyle önem taşımaktadır. İbn Haldûn'a göre, kişinin/toplumun içsel onayını taşımayan kurallar, asabiyeti kırmaktadır. Oysa içsel onay almayı başarmış kurallar asabiyetini arttırmaktadır. Despot adil niteliğini taşıyan yöneticinin halkın onayını alma ihtiyacı duymuyor olması, toplumdaki kişilerin içsel onay geliştirme imkanını zayıflatmaktadır. Hassan, devletin baskı ve zor olmaksızın elde edilemeyeceğini ve fakat devletin devamının siyasetle ilgili bir durum olduğunu söyler. Dolayısıyla devletin elde edilişi ve sürdürülmesi farklı ilkeler üzerinden gerçekleşmektedir. Burada sahip olma ve sürdürme ikilisi ile kaba güç ve adalet ikilisi arasında çelişik bir durum kendini göstermektedir. Câbirî, bu çelişkiye temas eden İbn Haldûn'un bunu problematik haline getirmediğini söyler. Onda adalet-asabiyet diyalektiğinin yükseldiği zemin de bu çelişkinin dinamiğini oluşturmaktadır. Zora dayalı olarak ele geçen devlet, içerisine çöküş tohumunu almıştır. Devlet, varlığını devam ettirmek için siyasete/ölçüye başvurmak zorundadır. Asabiyetin varlık alanına çıkması ve sürekliliği adaletle gerçekleşirken devletin kaba güce dayanması çelişki ve döngüsellik doğurmaktadır. Dolayısıyla ilk adım olarak devletin de adalet temelinde inşası sağlanmalıdır. Siyasi, ekonomik ve toplumsal adalet ile devletin-toplumun ömrü arasında diyalektik bir ilişki vardır. Diğer bir tabirle toplumların çöküş dinamiği, mülke kaba güçle sahip olmakla harekete geçmektedir. Sözleşme teorisi de çöküş tohumunun devletin kuruluşuna yerleştiği aşamaya dönük bir yaklaşım taşır. Kaba güce değil asabiyetler arası ittifaka dayalı devlet inşası çelişki ve döngüsellik giderebilecektir. Fakat bu tarihsel-pratik değil kuramsal bir çerçeve sunmaktadır.²⁴⁸ Toplumsal baskı ile asabiyetin çözülmesi arasındaki bağlantıyı kuran İbn

²⁴⁷ Câbirî, *el-Hitâbu'l-Arabiyyu'l-Mu'âsir*, 93, 98.

²⁴⁸ Ümit Hassan, *İbn Haldûn Metodu ve Siyaset Teorisi*, 263, 266.

Haldun’a Câbirî katılmaktadır. Hassan’ın yanı sıra Amin de benzer bakışa sahiptir. Zira Amin uzun yıllar sömürgecilerin idaresi altında kalan toplumların bilimsel ve teknik yeteneklerinin bozulduğunu belirtmektedir.²⁴⁹

İbn Haldûn’un devletin çöküş süreci tahlilleriyle ulaşmak istediği amaç, asabiyetin sürekliliğini sağlayan bir faktör olarak adaleti gerçekleştirmektir. Halkı uygarlığın israf ve zevklerinden kaçınmaya yöneltmek de buna katkı sunacaktır.²⁵⁰ Câbirî, asabiyet ve adalet korelasyonuna dayalı olarak toplumların kuruluş, yükseliş ve çöküş yasalarını ortaya koymaya çalışmaktadır. Câbirî’nin kanaatimizce hedefi, Arap-İslam toplumlarının yaşamakta olduğu mevcut krize dair bir bakış geliştirmektir.²⁵¹

4.2.2.1. Demokrasiye Geçiş Sorunu

Câbirî adalet ilkelerinin uygulanması sorununu demokrasiye geçiş meselesi başlığıyla inceler. Geçişin aşamalı içeriğini sunmadan önce bunun imkânını ortaya koymak gerekmektedir. Ona göre İbn Haldûn bakışı ile İbn Rüşd’ün bakışı birleştirildiğinde, toplumsal yasaların zorunluluğu ile toplumsal seçimlerin özgürlüğü bir araya gelerek dinamik bir okuma sağlar. Câbirî, İbn Rüşd’ün reformist vizyonu ile ilgili olarak dört ilke belirler: Hukukun üstünlüğü, eğitim ve ahlak reformu, toplumsal dayanışmanın teşviki ve yöneticilerin hesap verebilirliği. Bu reformist ilkeler de bir imkan olarak yasaların içeriğinde bulunur. Yasalar toplumların zorunluluklarına seçimler ise özgürlüklerine işaret eder. Eğitim, reform ve siyaset değişikliği yasaların ilerleyişini farklılaştıracaktır. Böylece döngüsellüğün zorunluluğu, varlığın imkanına dönüşecektir. Asabiyet ve adalet olarak iki ilkenin olumlu ve olumsuz durumlarına dayalı karşılık içeren diyalektik bir ilişki tesis eder.²⁵² Câbirî, İbn Haldûn’un asabiyet temelli zorunlu döngüsellliğini İbn Rüşd’ün adalet temelli reformist vizyonu ile aşmaya çalışmaktadır.

Câbirî, üçüncü dünya ülkelerinde yaşanan en temel sorunun demokrasiye geçiş sorunu olduğunu savunmaktadır. Bu sorunun siyasal, toplumsal, kültürel, ekonomik ve tarihsel boyutlarıyla ele alınması gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre demokrasi insanın

²⁴⁹ Samir Amin, *Emperyalizm ve Eşitsiz Gelişme*, çev. Semih Lim, İstanbul: Yordam Kitap, 2018, 209

²⁵⁰ Hassan, *İbn Haldûn Metodu ve Siyaset Teorisi*, 261.

²⁵¹ Aygün Akyol, *İbn Haldûn’da Kültür ve Medeniyet Tasavvuru*, Elis, Ankara 2019, 7. Mevcut fıkri ve siyasi krizin yükseliş ve çöküş dinamiğinde nereye tekabül ettiği tespit edilebilirse, bu vasattan çıkışa dair de proje geliştirmek olası hâle gelmektedir.

²⁵² Muhammed Âbid Câbirî, “el-İntikalü ila’ d-Dimokratiyyeti: Esilatun ve Afak”, *Fikr ve Nakd: Mecelletun Sekaifiyyetun Fikriyyetun*, Sayı 32 (12);

https://www.fikrwanakd.aljabriabed.net/n32_01jabri.htm. Erişim Tarihi: 01 Ocak 2025

özgürlük ve sorumluluğunu temel alması yönüyle nesnel değerlere dayanmaktadır. Demokrasiye aşamalı geçiş modelleri, gerçek demokrasiyi geciktiren, hatta engelleyen araçlara dönüşmemelidir. Dolayısıyla tek parti ya da göstermelik çok partili rejimlerle demokrasinin ertelenmesinden vaz geçilmelidir. Ona göre demokrasi, adaletin çağdaş biçimidir ve insan haklarının kurumsallaştığı bir sistemdir. Câbirî, adalet anlayışını demokrasiyle temellendirmekte ve modern dönemde iki kavramı özdeş anlamda nitelendirmektedir. Ona göre demokrasi, sadece bir yönetim biçimi değil, aynı zamanda adaletin toplumsallaşması sürecidir. Dolayısıyla Arap-İslam toplumlarında demokratik süreci engellemeye veya ertelemeye dönük yaklaşımlar, aynı zamanda adaletin ikamesini de engellemektedirler. Demokratik bilinç gelişmeden kurumsal yapıların da sağlıklı işlemesi mümkün değildir. Dolayısıyla eğitimin demokratik kültürü temellendirecek ve yeniden üretecek şekilde yapılandırılması gerekmektedir. Sömürgecilik Arap-İslam toplumlarında bıraktığı kötü mirasla demokrasiye geçişi geciktirmektedir. Demokratik sürecin varacağı nihai nokta, Mağrip ülkelerinin askeri, ekonomik, siyasi birlikteliğine dayalı bir kültürel entegrasyondur. Bu bölgesel birlik Arap birliği idealine gerçekçi bir zemin sunacaktır. Birlik süreci ancak çoğulculuk ve demokratik katılım araçlarını kullanarak sağlanabilir. Onun Mağrip birliği ve demokrasi yaklaşımını, birlik içinde çeşitlilik ilkesini temel alır. Arap-İslam dünyasında gerçek anlamda bir entegrasyonun kurulması için bölgesel yapıların tesisi zorunluluk taşır. Toplumsal, siyasal ve iktisadî entegrasyon, adalet kuramının diyalektik tamamlama yaklaşımıyla aşamalar halinde gelişecektir.²⁵³

Câbirî, Arap dünyasının geleceğine ilişkin düşüncelerinde, siyasal ve toplumsal birlik arayışını ve sosyal adalet merkezli bir düzen ihtiyacını ön plana çıkarmaktadır. Birlik ile o, Atlas Okyanusu'ndan Basra Körfezi'ne kadar olan bölgede yaşayan Arap nüfusunun iktisadî çıkarlarda ortaklaşmasını, kaynaşmasını kastetmektedir. Bu hedefleri o, aynı zamanda Arap bilincinin sorunları olarak da ortaya koymaktadır. Birlik ve sosyalizm hedefleri, kabile, ganimet ve akide üçlü kavramsallaştırması üzerine yükselen Arap siyasi aklında da bir dönüşüm içermektedir. Birlik siyaseti, kabile mantığından yani soy temelli yaklaşımdan kurtulmayı ifade etmektedir. Ranta ve savaşa dayalı bir iktisattan üretim ve emeğe dayalı bir iktisada geçişi gerektirmektedir. Arap bilinci alanında Siyonist hareketin

²⁵³ Câbirî, *İslam Düşüncesinde Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukuk*, 219-240.

tümüyle kayıp olduğunu belirten Câbirî, Filistin sorunun da diğer Arap toplumlarının sorunları gibi bu zeminde ele alınması taraftarıdır.²⁵⁴

Câbirî ideoloji kavramını yer yer adalet görüşünü niteleyen bir şekilde kullanır. Ona göre 1960'lı ve 1970'li yıllarda ideoloji ile üç olgu kastedilir. İlki, burjuva ideolojisi kavramı olup bununla, üretim araçlarına sahiplik, zenginlerin çıkarlarına hizmet eden bir liberallik, arazi ve servet kazanma yolları anlaşılır. İkincisi ise halkçılık kavramı olup bununla “resmî halkçılık ideolojisini” vurgulanmak istenir. Dünyanın her yanında soğuk savaş döneminde bunu Sovyetler Birliği yaygınlaştırmıştır. Üçüncüsü ise ilerleme fikri olup bağımsızlık savaşını gerçekleştirdikten sonra vatan fikrine nakledilen bir olgudur. İlerleme kavramının içerisinde öncelikle sömürgecilerden vatanın hâkimiyetini geri alma anlamı bulunmaktadır. Sonra ise zengin ve fakir tüm toplum kesimlerini kapsayacak şekilde sömürgecilerle hayatın farklı alanlarda mücadele etme zorunluluğu gelir. Câbirî, sömürgecilerin kovulmasıyla birlikte yeni bir toplum oluşturma'nın iki alanda desteklenmesi gereğine işaret etmektedir. Bunların ilki, sömürgecilerin bıraktığı sorunlarla mücadele perspektifini sürdürmektir. İkincisi ise ilerleme fikrinin yürürlüğe konmasıdır ki bu bakış, bağımsızlık fikrinin kazanılmasını tamamlayacaktır. Yöneten ve yönetilen ilişkilerinde demokratikleşme ve toplumun farklı kesimleri arasında eşitliğin sağlanması anlamında toplumsal adalet bunun tamamlayıcı unsurlarıdır. Câbirî, toplumsal adaletin sağlanmasındaki temel ölçünün toplumsal tabakalar ve kesimler arasındaki uyumun sağlanması olduğunu vurgular. Toplumsal tabakalar arasındaki ilişkilerin uyumlu olması, iktisadî adaletin tesisi ile mümkündür. Zira farklı tabakadaki insanlar, toplumsal ve siyasal adaletin tesisi için karar alıcı otorite olarak yönlerini siyaset kurumuna çevirir.²⁵⁵ Câbirî, adalet kuramında toplumda karşılığı olan farklı perspektiflere sahip ideolojileri birbirini tamamlayan milli bir görüş haline getirmeye çalışır. Böylece ideolojilerin terkibine dayalı bir milli kimlik kurgular. Fakat bu kimliğin hayat bulmasının yolu toplumsal yapının dönüşüm geçirmesidir.

Dikkatli bir yurttaşın ya da kamu görevlisinin kendi sorumluluk alanında ortaya çıkan bir adaletsizliği önlemek için önemli imkânlara sahiptir. Bireysel eylemler önemli olmakla birlikte, bu yaklaşımın toplumsal yapıdaki dönüşümü önceleyen bir perspektif sunduğu

²⁵⁴ Câbirî, *el-Hitâbu'l-Arabiyyu'l-Mu'âsir*, 126-147.

²⁵⁵ Câbirî, *Mevakıf İdâât ve Şehâdat* (11. Kitap), 44-45.

söylenemez. Câbirî'nin "hepiniz çobansınız" hadisini esas alan yaklaşımı, yetkinin sorumluluk alanı içinde adaletli kullanılmasına işaret eder.²⁵⁶

Câbirî'ye göre toplumdaki aydın sorunuyla adalet sorunu arasında diyalektik bir ilişki bulunmaktadır. Her ideolojinin kendi yapısal gerçekliğini yansıtan bir aydınlar zümresinin bulunduğunu söyleyen Câbirî, bunların yeni toplumsal ve siyasi yapının tasarımını geliştirdiklerini ve yaygınlaştırdıklarını belirtmektedir. Yani bunlar, asabiyeti temellendiren ve yayan söylemin asıl sahipleridir. Câbirî bu türden her söylemin de adaletle ilişkin bir çerçeve sunduğunu belirtmektedir.²⁵⁷

Câbirî, Arap dünyasındaki toplumsal yapıyı analiz ederken özellikle seçkin kesimlere odaklanır. O, seçkinleri geleneksel ve Batı düşüncesiyle temas etmiş çağdaş seçkinler olarak ikiye ayırır. Bu grupları, adaletin orantılı eşitlik ilkesiyle ve toplum düzenine etkileri açısından eleştirir. Seçkinlerin toplum adına konuşma hakları olduğunu kabul etse de, bu hakların eleştiriden azade olmadığını vurgular. Câbirî, demokrasi taleplerini *potansiyel (bilkuvve)* ve *fiilî (bilfiil)* olarak ayırır. Seçkinler güçlü konumları dolayısıyla taleplerini gerçekleştirebilir. Oysa halk zayıflıkları nedeniyle taleplerini ancak ifade edebilir. Geleneksel seçkinler "şûra" kavramını kullanarak, demokrasiye mesafeli tutum takınırlar. Arap toplumunda sivil toplumun yeterince gelişmediğini savunan Câbirî, seçkinlerin halkla sahici bir ilişki geliştiremediklerini belirtir. Zira halkla bağlarını toplumsal kurumlar üzerinden kuramamışlardır. Modern seçkinlerin oluşumu ise Batı'nın kurumlarının taşınması sürecinde gerçekleşmiştir. Bu sınıf Avrupa-merkezci bir bakış taşımaktadır. Sayılan bu seçkin türleri arasında mücadele Câbirî'ye göre ideolojik değil, iktidar paylaşımı niteliğindedir. Demokrasi talepleri de sahici bir nitelikten yoksun olup iktidar mücadelesinde kullanılan araçlardır. Câbirî'ye göre, Arap toplumunda üç ana sınıf vardır: İlki şehirli aristokrasi, ikincisi kamu sektörü içinden çıkan güdümlü sınıf, üçüncüsü soldan sağa aşırı siyasi gruplardır. Bu üç kesim de sonuçlarından çekindiği için demokrasiden korkarlar. Câbirî, bu sınıfların halkla güçlü bağlar kuramamalarının ve sivil toplum kurumlarının zayıflığının demokrasinin gelişmemesinin ana nedenleri olduğunu söyler. Gerçek demokratik toplum ancak güçlü bir sivil toplum ile mümkündür. Halkın iradesine dayalı kurumların inşası da süreci destekleyecektir.²⁵⁸

²⁵⁶ Shklar, *Adaletsizliğin Vecheleri*, 15.

²⁵⁷ Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, 638-645; Câbirî, *el-'Aklü's-Siyâsiyyu'l-'Arabî*, 325-328.

²⁵⁸ Câbirî, *İslam Düşüncesinde Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukuk*, 183-185, 246-256.

4.2.2.2. Geçmişle Kıyaslama Hatası

Câbirî'nin Filistin sorunu ile ilgili görüşlerini demokrasi ana başlığı altına koymamızın nedeni, Arap-İslam dünyasının demokratikleşmesini sömürgecilerle birlikte İsrail'in de engellemeye çalıştığı yaklaşımını benimsemesidir. Câbirî bu görüşünün 1967 mağlubiyeti sonrasında yaşananlarla ispatlandığı kanaatindedir.²⁵⁹ İlerleme olgusuyla sadece iktisadî kalkınmayı değil, vatanın bağımsızlığının sağlanması ve sömürgecilerle mücadelenin sürdürülmesi gibi siyasi yaklaşımları da kasteder. Sömürgecilerin maddi ve manevi varlığının silinmesi için Filistin sorunu merkezi bir önemdedir. Zira bir garnizon devlet olarak İsrail, Arap-İslam ülkelerinin ilerlemesini engellemek için sömürgeci güçler tarafından bölgeye yerleştirilmiş bir oluşumdur. Câbirî'nin demokrasiye geçişe dair eleştiri ve tekliflerine Filistin sorunu örneğinde daha yakından bakmak faydalı olacaktır. Zira Arap-İslam toplumlarının ortaklaştığı konuların en önemlilerinden birisi Filistin sorunudur. Bu sorun, ideolojilerin bakışının sınandığı alandan biridir. Câbirî kendi çözüm önerisinin sütunlarını bu soruna ilişkin değerlendirmeleri eleştirerek inşa eder. Hasan Hanefî'nin Endülüs'te ve Fransız devrimi yıllarında yaşandığı gibi Yahudilerle barış içerisinde yaşanabileceğine yönelik değerlendirmesine karşı çıkar. Bu tarih okumasının şimdi ve geçmiş, geleceğe kıyaslayarak yanlış bir yöntem benimsediğini belirtmektedir. Zira geçmişte olanın, gelecekte de olabileceği savı tarihin tekerrür etmekte olduğu kabulüne dayanmaktadır. Ona göre İsrail çağdaş bir sorun olarak İsrail'in hedefi de Filistin ve Arap halklarını egemenlik altına almaya çalışmaktır. İsrail sorununu ilk planda bir Filistin ve Arap sorunu olarak görür. Bu bakış çözüm perspektifini de sınırlandırır. İslam ülkelerine ve özellikle bölge ülkeleri olarak Türkiye ve İran'a işaret etmez. Arap halkları dışındaki bölge ülkelerine uluslararası kamuoyu bağlamında yer verir. O, İsrail'in iki ayaklı bir stratejisinin bulunduğunu söyler. İlki Filistin direnişini bastırmak, ikincisi ise uluslararası kamuoyu desteğini ortadan kaldırmaktır. Filistin direnişini bir terör olgusuna indirgemek ikinci hedefinin bir parçasıdır.²⁶⁰

Câbirî, küreselleşme bağlamında ırkçılık temelli soykırımı en büyük sorunlardan biri görür. Filistinliler İslam ümmetinin ve Arap toplumlarının bir parçası olarak bunun

²⁵⁹ Ebu Rabi', *Çağdaş Arap Düşüncesi: 1967 Sonrası Arap Entelektüel Tarihi Araştırmaları*, 396

²⁶⁰ Câbirî-Hanefî, *Doğu Batı Tartışmaları*, 144-148. Câbirî-Hanefî, *Hıvâr 'ul-Meşriki ve 'l-Mağrib*, 134-137. Câbirî tarih okuma yönteminde tekerrür anlayışına karşı çıkar. Zira güncel hiçbir olay geçmişteki bir olayın tümüyle tekrarı değildir. Asabiyetlerin yıkılması ve yeni asabiyetlerin varlık kazanması bir tekerrür olarak değil toplumsal yasaların tatbiki biçiminde anlamlandırılır.

muhataplarından birisidir. İsrail, Arap-İslam toplumlarının kalbinde filizlenen yapay bir oluşum olarak küresel ideolojinin sahibi Batılı ülkelerinin bölgedeki çıkarlarının sürekliliğini sağlamaktadır.²⁶¹ Filistin halkı tıpkı Boşnak halk gibi ırkçı bir soykırıma uğratılarak en temel insan haklarından yoksun bırakılmaktadır. Oysa tüm insanlar gibi onlar da eşitlik, güvenlik, mutluluk istemektedir. Filistinlilerin toprakları kuvvet kullanılarak ellerinden alınmış, işgal ve tehcire maruz bırakılmıştır. Onlara karşı ayrımcılığa dayalı düşmanca baskı politikaları uygulanmaktadır.²⁶²

Câbirî, İsrail'in Batı sömürgeciliği tarafından Osmanlı Devleti'ni Süveyş'ten körfeze uzanan hattın kuzeyine itmenin aracı olarak kurulduğunu belirtir. Câbirî'ye göre Filistin meselesi, Arap-İslam dünyasının siyasal bilincini ve nahda arayışını belirleyen temel başlıklardan biridir. İsrail'in tanınmasını resmi ve mutlak olarak ayırır. Ancak Siyonizm sonrası durumda mutlak tanınma mümkündür. Bugün için o noktadan uzak olmakla birlikte rasyonel çözüm, ayrı ulusal kimliklerle bir arada yaşanmasıdır. Bu, İsviçre modeli tarzında çok kantonlu, özerk bölgelerden oluşan tek devletli çözüme işaret eder. İrrasyonel bir ideoloji olan Siyonizm'in terk edilmesiyle ancak nihai bir çözüm imkanının gerçekleşebileceğini savunur. Dolayısıyla Câbirî'ye göre İsrail ile normalleşmeden tamamen vazgeçilmeli ve mücadeleye devam edilmelidir. O, direniş ve itaat tutumunu, ideolojilerin adalet ve zulüm eksenindeki bakış açılarına göre belirler.²⁶³

Câbirî'ye göre Filistin meselesi, yüzeysel tarihsel kıyaslarla açıklanamayacak kadar karmaşık ve yapısal bir sorundur. Filistin yenilgisinin nedenleri, İsrail'in gücünden ziyade Arap toplumlarını zayıf düşüren içsel unsurlarda aranmalıdır. Bu bağlamda Câbirî, Arap dünyasında siyasal yapının kabileci mantıkla işlemesini, toplumsal entegrasyon eksikliğini ve adalet temelli bir siyasal düzenin kurulamamasını temel sorunlar olarak görür. Filistin sorunu, Arap toplumlarındaki yapısal çürümüşlüğün ve sömürgecilik sonrası oluşan siyasal-toplumsal kırılmaların bir sonucu olarak değerlendirilmelidir. Câbirî'ye göre çözüm için ilkin mevcut realiteyi mutlaklaştırmaktan vazgeçmek gerekir.

²⁶¹ Câbirî, *Meseletü'l-Hüviyyet, el-'Urûbetü ve'l-İslam ve'l-Ğarb*, Merkezü Dirasatü'l-Vahdetü'l-'Arabîyyetü, 4. Baskı, Beyrut 2012, 8.

²⁶² Câbirî, *Kadâyâ fi'l-Fikri'l-Muâsir*, 29-30.

²⁶³ Muhammed Âbid Câbirî, "Havâmiş Havle Mevdüi Hukuk'il-İnsan", *Fikr ve Nakd: Mecelletun Sekaîyyetun Fikriyyetun*, Sayı 25 (12); https://www.fikrwanakd.aljabriabed.net/n25_01jabri.htm. Erişim Tarihi: 27 Nisan 2025

Muhammed Âbid Câbirî, "Tecdîdu'l-Meşûi'n-Nahdaviyyü'ül-'Arabîyyü", *Fikr ve Nakd: Mecelletun Sekaîyyetun Fikriyyetun*, Sayı 40 (11); https://www.fikrwanakd.aljabriabed.net/n40_01jabri.htm. Erişim Tarihi: 27 Nisan 2025

İkinci olarak ise Arap-İslam toplumlarının zihinsel ve toplumsal dönüşümünü sağlayacak yeni bir Arap realitesinin inşasına odaklanılmalıdır. Bu nedenle Filistin meselesi, yalnızca bir dış politika veya güvenlik sorunu değil, adalet ilkeleri temelinde şekillenecek nahda/rönesans çağrısının kurucu unsurlarından biridir.²⁶⁴

4.3. Siyasi Adaletin Nitelikleri

4.3.1. Kültürel Tarihi Temeller

Câbirî, Arap-İslam kültüründe yönetimin mahiyetine ilişkin, siyasal pratiği yönlendiren üç temel ilke bulunduğunu belirtir. Bunlardan ilki şûra ilkesidir. Câbirî'ye göre şûra, bağlayıcı bir siyasal mekanizma hâline gelmediği sürece işlevsel bir yönetim modeli üretmez. İkinci ilke, yöneticilik/çobanlık ilkesidir. Bu ilke, emanet bilincine dayalı sorumluluk üstlenmeyi ve yetkinin adaletle kullanılmasını ifade eder. Üçüncü ilke ise insanilik vasfıdır. Câbirî bu bağlamda “Siz dünya işlerinizi daha iyi bilirsiniz” hadisinin referans alınarak tefekküre dayalı olarak siyasal alanın düzenlenmesi gerektiğini vurgular. Ona göre bu ilkeler, yönetim alanına ilişkin genel ahlaki çerçeveyi belirlerken doğrudan bir yasama modeli sunmaz.²⁶⁵

Câbirî adalet incelemesinde tarihsel kültüre eleştirel yaklaşmakta, Kur'an ve hadislerle aracısız bir ilişki geliştirmeye çalışır. Bu yaklaşımı Efgânî-Abduh geleneğiyle yakınlık doğurur. Câbirî, adaletin yalnızca ahlaki bir nasihat olarak ele alınamayacağını, ayetle bağlayıcı kılınmış bir ilke ve Hz. Muhammed'in sünnetindeki bir uygulama olduğunu vurgular. Adaletin karşılıklı bir hak ve sorumluluk ilkesi olması, yönetici yönetilen ilişkisinde köklü sonuçlar doğurur. Zira adaletli davranmak yöneticinin sorumluluğu

²⁶⁴ Câbirî, *el-Hitâbu'l-Arabiyyu'l-Mu'âsir*, 126-147.

Câbirî, Filistin hezimetinin Endülüs'ün kaybı veya Haçlı Seferleri ile kıyaslanmasını hatalı bulur. Ona göre Endülüs, Arapların kadim vatanı olmayıp fetihle kazanılmış bir bölgeydi. Haçlılar ise Filistin'e yerleşme amacı taşımayan, geçici dinî seferler gerçekleştirmişlerdir. Buna karşılık Yahudilerin Filistin'e yönelişi, sürekli yerleşme ve devlet kurma hedefi taşıyan dini, ideolojik ve siyasal bir projeye dayanmaktadır. Câbirî ayrıca İsrail'in, Batılı sömürgeci güçlerin bölgeden çekilirken bıraktığı yapısal bir sorun olduğunu ve “sömürgecilerin evlatlığı” olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Filistin sorununun aşılabilmesi için realitenin kutsanmasından vaz geçilmelidir. Ayrıca realitenin içerdiği imkânların keşfedilmesi ve vakıanın dönüştürülmesi gerekir. O, gerçeklik ve ideal kavramları arasında diyalektik ilişkiye dayalı bir süreç inşa etmektedir. Buna göre kabilecilik siyaseti, realiteye dayalı, fikir merkezli siyaset *ise imkâna dayalı bir nesnel şartlar* çerçevesi sunar. Onun adalet ilkeleri de realiteyi açacak nesnel şartları üretmeyi hedefler. Onun ortaklık anlayışı da kısa vadeli gerçekçi adımları atmayı salık vermektedir. Câbirî'nin adalet kuramı real-politik ile ideal-politik arasında bir köprü kurmaya çalışmaktadır. Fakat Câbirî Filistin sorununu salt bir ideal olma yaklaşımından kurtarmaya çalışmaktadır. Bu sorunu yeniden yapılanma projesinin ve Mağrip temelli bölgesel birliğin bir parçası kılmaktadır. (Age, 126-147)

²⁶⁵ Câbirî, *İslam Düşüncesinde Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukuk*, 70-74

olduğu kadar yönetilenin de hakkıdır. Asıl sorun yöneticinin adalete zorlanmasının araçları ve yöntemidir. Câbirî farz olan şura emrinin bu zorlamayı sunduğunu söyler. Şuranın mutlak olarak icrası için kalıcı bir meclis oluşması gerekir. Ancak bu şekilde yönetilenlerin adalet hakkı garanti altına alınabilir.²⁶⁶

Câbirî'nin şura yaklaşımı toplumsal, siyasi ve iktisadi alanlarda adaletin sağlanmasını hedefler. Ona göre modern demokrasi de bu hedefin gerçekleştirilmesi için verimli bir çerçeve sunar. Adaletin sadece mülkün temeli olmaya indirgenmesinin saltanatçı kültürün bir ürünü olduğunu söyler. Fıkıhtaki kullanımı da bu dar alan içerisinde kalmıştır. Oysa adalet, Kur'an'da kullanıldığı bağlamlar dikkate alındığında, insanlar arası ilişkilerin çok boyutlu bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Kadın erkek, baba-oğul, yöneten-yönetilen gibi ilişkilerde bir ölçüyü ifade eder. Adalet, iyiliği çoğaltmayı ve kötülüğü azaltmayı hedefleyen ahlaki bir pratiktir. Koruyucu hekimlik gibi, sorun çıkmadan önce tedbir alınmasına işaret eder. Bir durumdaki adaletin temel şartı, özne ve nesne arasında ölçülülük taşımasıdır. Adalet, toplumda akıl ve vicdanla şekillenen bir değer olarak ortaya çıkar. Bilim, felsefe ve din adaletin sacayaklarıdır.²⁶⁷

Câbirî terkip ve kıvam kavramlarının adalet ve ahlakla bağlantılı olduğunu düşünür. Bu bağlamda dilsel çözümlemelere yönelir. “Rakkabe” fiilinin tef’îl babından mastar hali “terkib” kelimesidir. İnsanın Allah tarafından “ahseni takvim” yani “en güzel bir kıvamda” yaratıldığı ayette (et-Tîn, 95/4) belirtilmektedir. Bu kıvam, biçimlerin en güzeli, yeteneklerin en iyisini içeren “mutedil doğru terkip” formunda düzenlenmiştir. Câbirî kıvam mastarının, k-v-m fiilinden türediğini, kıymet isminin de bu fiilden türeyen diğer bir kelime olduğuna işaret eder. “Kıvam” kelimesinin adalet, ölçülülük orta yolu tutma anlamlarını içerdiğini belirtir. Bu kavram, bu anlamlarıyla Müslümanların eylemlerini niteleyecek bir şekilde Kur'an'da kullanılmıştır (Furkan, 25/67). “Kayyım” kelimesinin de kıvam ile bağlantılı olduğunu ve haktan ayrılma veya şaşma olmayan, müstakim olan anlamlarına geldiğini belirtir. İlişkili bir kavram olarak “istikamet” de bir işte ölçülü olmayı, düzenli ve kararlı hareket etmeyi ifade etmektedir. Diğer bir ilişkili kavram da işleri yürüten, efendi, yönetici anlamındaki “kayyim” kavramıdır. “Kayyûm” kelimesi ise Allah'ın isimlerinden birisi olup her şeyi ayakta tutan, düzenleyen, yöneten,

²⁶⁶ Câbirî, *İslam Düşüncesinde Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukuk*, 353-357.

²⁶⁷ Câbirî, *İslam Düşüncesinde Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukuk*, 357-359. Kanaatimizce linç kültürü de toplumun akıl ve vicdanla bağının koptuğu ve şuuraltının yönlendirmelerine kapıldığı bir haldir. Dolayısıyla adaletten uzaktır.

işleri yoluna koyan anlamına gelir. Câbirî kıvam kelimesinin Arap kültüründe “yaşamın kıvamı” olarak kullanıldığını ve bununla ailenin ayakta tutulmasının, ailenin geçiminin sağlanmasının kastedildiğini belirtir. Ona göre bir şeyin kıvamı, onun sürekliliğinin imkanına işaret etmektedir. Bir şeyin sürekliliği/kıvamı onun istikamet üzere olmasıyla mümkündür. Câbirî k-v-m fiil kökünden türeyen anlamların iki başlıkta toplanabileceğini belirtmektedir. İlki, bir şeyin değeri ve fiyatı anlamında olup ahlak alanında kıymet/değer kelimelerinin kökenine işaret etmektedir. İkincisi ise istikamet, ölçülülük, adalet, hak anlamlarıdır ki çoğunlukla siyaset felsefesi bağlamında kullanılmaktadır. Ona göre bu iki anlam birbiriyle bağlantılıdır. Zira bir şeyin kıymeti ve kendisi birbiriyle özdeşlik taşımaktadır. Bir şeyin kendisi, kıymetini hak edip onun dengi olur. Bir şeyin varlığı için zorunlu olan, onun bir orana ve ölçüye sahip olmasıdır. Câbirî’nin doğru terkibe dayanan adalet anlayışının Kur’anî temellerini bu izahlarda görmekteyiz.²⁶⁸

Müfessir es-Sa’dî İnfitar suresi yedinci ve sekizinci ayetin tefsirlerinde adalet ve terkip kavramlarına değinmiştir. Ayetlerde mealen, “o rabbın ki seni yarattı ve seni insan olarak şekillendirdi ve seni dengeledi. Terkibini de dilediği gibi yaptı” denilmektedir. Es-Sa’dî, seni yarattı ve şekillendirdi (ellezî halegake ve sevvâke) ifadesinin “en güzel yaratılış” yani ahsen-i takvîm olduğunu söylemektedir. Dengeledi (fe ‘adelek) ifadesini ise mutedil kıvamda terkip olarak düzenledi (ve rakkebeke terkîben kavîmen mu’tedilen) şeklinde anlam vermektedir. Bunun şekillerin en iyisi, yeteneklerin en güzelini anlamında olduğunu eklemektedir.²⁶⁹ Es-Sa’dî’nin kullanmış olduğu “mu’tedil yapıdaki bir terkip” ifadesinin Câbirî’nin adalet teorisini nitelendirmek için uygun bir ifade olduğunu düşünüyoruz.

Câbirî sisteminin özünü İbn Haldûn ve İbn Rüşd yaklaşımları oluşturur. Bu iki filozofun hangi yönlerden onu etkilediği ise ayrı bir inceleme konusudur. Câbirî, toplumsal incelemelerinde büyük oranda İbn Haldûn’un ümran ilmini temel almaktadır. Bilimsel yöntemle sosyolojik çözümlemeler yapmakta, toplumsal olay ve olguların doğasını anlamaya çalışmaktadır. Onun incelemesinin bu düzeyi daha çok bir zorunluluklar alanıdır. Bu inceleme, toplumsal yasalar hakkında farkındalık sunan bir çerçeve sunar.

²⁶⁸ Câbirî, *Arap Ahlakı Aklı*, 65-69; *el-‘Akl’ul-Ahlâkiyyu’l-‘Arabî*, 55-60.

²⁶⁹ Abdurrahmân b. Nâsır b. Abdullâh Es-Sa’dî, *Tefsîru’l-Kerîm er-Rahmân fî Tefsîri Kelâmi’l-Mennân (Tefsîru’s-Sa’dî)*, cilt: 1, thk. Abdurrahmân b. Muallâ el-Lüveyhik, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1. bs., 1420/2000, İnfitar ve Tekvir, Tin sureleri tefsiri. Türkçesi: Abdurrahman b. Nâsır es-Sa’dî, *Ehl-i Sünnetin Özlü Kur’an Tefsîri, Tefsîru’s-Sa’dî*, çev. M. Beşir Eryarsoy, 7. Baskı (İstanbul, Guraba, 2024), 5/37-150. İnfitar ve Tekvir, Tin suresi tefsirleri.

Onun İbn Rüşd çizgisindeki incelemesi ise İbn Haldûn metodunu tamamlayan onunla bütünleşik bir yapı arz eder. Onun diyalektik yöntemle dayalı doğru terkip içeren yaklaşımı bu iki filozofu uzlaştırmada görülür. Modern batı felsefesindeki bilgi birikiminden ziyade o bilgi kümesinin nasıl organize edildiğiyle ilgilenir. O kadar çok düşünürden yararlanmaktadır ki bunların takibini yapmak bağımsız bir tez konusu olabilecek denli kapsamlıdır.²⁷⁰

İbn Rüşd'ün adalet anlayışı, ilahi ve beşerî olarak iki düzeyde gerçekleşmektedir. İlki olan ilahi düzey adaleti, mutlak kemalin Allah'ın varlığında ve fiillerinde vücut bulmasıdır. İkincisi olan beşerî düzey adaleti ise insan aklının ürünü olduğundan kaçınılmaz bir şekilde kusurlu olacaktır.²⁷¹ Kanaatimize göre ilahi ve beşeri ayrımı Câbirî adalet tasavvurunda da bulunmakta ve fakat ilişkisi farklılık taşımaktadır. O ilimler ayrımın dünyevi ve dini olarak yapılmasını savunur. Akli ve dini ilimler ayrımını doğru bulmaz. Bu görüşünü adalet kuramına uyguladığımızda dini ve dünyevi adaletten bahsedilebilir. Bu alanların kullandığı yöntemler farklılık taşımakla birlikte sonuçları uyumluluk taşır. Adalet kuramı beşeri temeller üzerinden yükselmekle birlikte ilahi/Kur'anî ilkelerle uyum içerisindedir. Câbirî'nin adalet anlayışının insani yönü, perspektivizme dayanan yaklaşımında görülür. Ayrıca onun benimsediği diyalektik yöntem, mutlakiyetten uzak dinamik bir karakter sunar.

Câbirî, İbn Haldûn'a dönüşün anlamının mevcut Arap gerçekliğindeki üç sorunun çözümünde tezahür ettiğini belirtmektedir. Bu sorunların ilki kabilecilik asabiyeti, ikincisi grupçuluk anlayışı, üçüncüsü ise dinî haricilik diye de adlandırdığı sert dinî köktencilik anlayışıdır. İbn Haldûn'un kendi dönemindeki toplumsal olayları değerlendirirken üç ana kavrama yaslandığını belirtir. Bunların ilki kabile asabiyeti, ikincisi dinî çağrı, üçüncüsü ise iktisadî etkidir. Onun zamanında iktisat müstakil bir ilim olmadığından iktisadî etkeni insanların maişeti-geçimi bağlamında ele almıştır. İbn Haldûn, güce dayalı iktisadın güce dayalı üretim biçiminden yükseldiğini belirtmektedir. Câbirî, İbn Haldûn'un bu bakış açısını ve kullandığı kavramları benimsemekte ve haraççı üretim biçimi çözümlemelerinin dayanağı kılmaktadır. Câbirî, güce dayalı üretim biçimini, üretimde ortaya çıkan artık-değerin zor yoluyla elde edilmesi olarak değerlendirir. Câbirî, İbn Haldûn'un geçim sağlama yolları olarak tanımladığı tasnif

²⁷⁰ Misbâhî, "el-Câbirî ve'l-Hulm, el-Müzdevecü bi'l-'Aklâniyye", 209.

²⁷¹ Canatan, *Adalet Teorileri*, 142

biçimlerini de benimser. İbn Haldûn, gelir ve kazanç için doğal iktisadî yollar ve doğal olmayan iktisadî yollar kavramlarını kullanır. Bu zıtlık oluşturan ikili kavramları Câbirî, makro iktisadî alana taşıyarak tümel yasa haline getirir. İbn Haldûn'a göre, insanların geçimlerini sağladıkları doğal yolların tümü ya çalışmaya ya da üretime dayanmaktadır. İlişkiler çalışma ve üretime dayandığında, iktisadî alana doğal geçim yolu hâkim olur. Gelirler güç ve savaş aracılığıyla elde edildiğinde ise iktisadî alana doğal olmayan geçim yolu hâkim olur. Câbirî'nin, İbn Haldûn'un maişet temelli bakışını iktisadî alanın tümüne yayarak kapsamını genişlettiğini ve anlamsal derinlik katarak geliştirdiğini söyleyebiliriz. Câbirî'nin rant iktisadı ve rant devleti kavramları, İbn Haldûn'un geliştirmiş olduğu doğal olan ve olmayan üretim biçimi yaklaşımına dayanır. Ayrıca bu kavramlar da iktisadın diğer bir ifadesi olan maişet çabası tahlillerine dayanır. Onun adalet yaklaşımı da tam bu noktada bir zemine oturur. Ona göre adaletli olan, doğal olandır. Doğal olan da bilimin konusunu oluşturmaktadır. Câbirî'nin adalet anlayışı, doğal ve toplumsal koşulları dikkate alması bakımından, yalnızca normatif değil aynı zamanda analitik ve açıklayıcı bir boyut da taşımaktadır.²⁷² Câbirî'nin doğa ile uyumlu olma anlamında daha kapsamlı bir doğallaştırılmış epistemolojik yaklaşımla bağıni Quine'nin indirgemeciliğini dışlayarak yüksek lisans tezimizde tartışmıştık.²⁷³ Kemal Batak, Quine'nin epistemolojiyi psikolojiye indirgeyen yaklaşımını incelemekte ve epistemolojinin sonu yaklaşımını eleştirmektedir.²⁷⁴ Bu tartışmaların da gösterdiği gibi Câbirî'nin adalet kuramının epistemolojik bağlamı derin tartışmaların konusu olabilmektedir.

Aristoteles bir rejimi neyin bozduğunu bilmenin onu neyin koruduğuna dair bilgiye götüreceğini belirtmektedir.²⁷⁵ İbn Haldûn da incelemesinde Arap-İslam toplumlarını çöküş dinamiğine sürükleyen hususları bilimsel yöntemle tespit etmeye çalışır. Câbirî'nin takip ettiği toplumsal inceleme yöntemi iki unsur üzerine yükselir. Bunlar İbn Haldûn'un bilimsel yoğunluklu yasal zorunluluk taşıyan yaklaşımı ile İbn Rüşd'ün felsefî yoğunluklu reformculuğa dayalı yaklaşımıdır. Câbirî bu iki filozofun da ispatladığı şekilde içtihat kapısının açılması sorununun bulunduğunu düşünmez. Ona göre sorun,

²⁷² Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, 81-90; Câbirî, *el-'Aklû's-Siyâsiyyu'l-'Arabî*, 43-48.

²⁷³ Ersoy Göveç, *M.A. Câbirî'nin Şiilik Bağlamında İrfan Eleştirisi*, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi, 2017.

²⁷⁴ Kemal Batak, *Felsefenin Sonu W.V. Quine, Doğallaştırılmış Epistemoloji ve Apriori Bilgi*. İstanbul: İz, 2017. Klasik epistemoloji normatif gerekçelendirmeye, doğallaştırılmış epistemoloji ise tarihsel- toplumsal temelli bilişsel süreçlere referans gönderir. Câbirî'nin bu ikisini bütünleyen diyalektik bir yaklaşım geliştirdiğine dair unsurlar bulunmaktadır. Adaletin bilgisine erişim de bu ikili bağlamla irtibatlıdır.

²⁷⁵ Aristoteles, *Politika*, 407.

içtihat yapabilecek kişilerin ortaya çıkması için tefekkürlerin açılmasıdır. Dolayısıyla örneğin adalet kuramına ihtiyaç olduğunda asıl sorun bunu tefekkür edecek insanların olmamasıdır.²⁷⁶

4.3.2. Bilim Felsefesinin Siyaset Yöntemine Uygulanması

Câbirî'ye göre bilim tarihi olguları doğru veya hatalı anlamamanın tarihidir. Dolayısıyla olguları anlama biçimi sürekli yenilenerek, daha kapsamlı ve öncekini kuşatan bir form alır. Bilimsel alanda kapsamlı tek bir genel görüş ve buna dayalı tek bir sistem mümkün değildir. Bilimsel araştırma tarihi bunun tecrübe ile sabit olduğunu gösterir. Dolayısıyla Câbirî'ye göre epistemolojik alanda tek bir yapıda birlik sağlanamayacaktır. Bu bakışın adalet bilgisini de ikili kutuplar arasındaki bir noktaya taşıdığı kanaatindeyiz. Zira o alanı kuşatan bütüncül izahların ancak ikili kutuplarla mümkün olabileceğini savunur. Onun diyalektik bakışı da bu ikilikleri bütün haline getirmeye çalışır. Bu tutum, bilimsel sorunların çoklu çözümüne imkan tanır. Câbirî, bilimsel alanlarda ortaya çıkan ikiliklerin, teknik bir uzlaşma ile değil; anlam ve değer temelli metafizik bir çerçevede sentezlenebileceğini savunur. Kopenhag okulunun/pozitivistlerin bilimselliği merkeze alan görüşü, Marksistlerin diyalektik materyalizminden farklılık taşır. Zira onlar karşıtlıkların çatışmasını aşamalı gelişme için zorunlu görmektedir. Câbirî, Kopenhag okulu ile Marksistlerin yaklaşımları arasında ikilik oluşturarak diyalektik anlayışını inşa eder. Onun diyalektik anlayışı hem bilimsel hem de felsefi nitelikler barındırmakta ve ilerleme için çatışmayı zorunu kılmamaktadır. Câbirî'nin diyalektik yöntemi epistemolojik alanda gelişmeye açık bir bakış açısı sunar. Bu durum bilim tarihindeki ilerleme ile uyumluluk taşır. Zira bilginin elde edilişinde yaşanan her dönemsel kriz yeni bir yöntem üretilerek aşılmıştır. O, bilginin elde edilişinde akılcı, deneyci ve sezgici okul olarak üç eğilimden bahseder. Akılcı okul kesin bilgi elde etmeye yönelmiş iken, deneyci okul ise eleştirel bir tutum benimsemiştir. Sezgisel-hadsî okul ise gönülden gelen bir bilginin imkânı üzerinde durmaktadır. Câbirî'ye göre bu üç okulun ürettiği bilgilerin kesinlik değerleri, mantıksal düzlemde farklılık taşır.²⁷⁷

²⁷⁶ Câbirî, *İslam Düşüncesinde Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukuk*, 125.

²⁷⁷ Câbirî, *Medhal ilâ Felsefeti'l-Ulûm*, 17-48. Ona göre epistemolojinin dört biçimde bilimsel alana dahil edilme imkânı bulunur. Bu biçimler ise toplumsal-sosyolojik alan, insani değerler-ahlaki alanı, doğa felsefesi alanı ve mantıksal alandır. (Age, 17-48)

Câbirî terkip kavramı üzerinden kuramsal bir orta bulmaya yoğunlaşmaktadır. İAA'nın burhan, beyan ve irfan ekolleri de epistemolojik olarak farklı kesinlik değeri taşır. Onun adalet kuramı da bu üç boyutun bir

Câbirî'nin bilim anlayışı, Yunan felsefi mirasıyla bağlantılar taşır. Ona göre bilimselliğin kaynağının kendinde olması gerekir. Eski Yunanlıların ahlakı bir bilim olarak ele almalarını buna bir işaret sayar. Zira böylece bilimsellik geleneksel nitelikten sıyrılarak müstakil bir varlık alanına kavuşur. Câbirî'ye göre bilimsel anlayış, kendinden kaynaklı yapısal bir nitelik taşımalı, kendi yöntem ve ilkelerine sahip olmalıdır. Onun adalet incelemesi de kanaatimizce bu kapsama giren nitelikler göstermektedir. Zira onun adalet kuramı iç rasyonel ilkeler temelinde bir iç tutarlılığına sahiptir. Adalet özsel-yapısal olarak kendi içinde bir akli gerekçe ve doğruluk değeri taşır. Adalet taleplerinde gözlenen bu durumun somut karşılıklarının ortaya konması gerekir. Adalet toplumsal ve dini geleneklerle ve siyasî iktidarla barışık olabilmesine rağmen tümüyle bunların ürünü değildir. Bilakis o, insan aklının ve vicdanının kavrayabileceği müstakil bir değer yüklenmiştir. Câbirî ahlakı ve siyaseti olduğu gibi adaleti de felsefe ve bilim olarak iki kutup oluşturarak inceler. Bu tutumu, tarih incelemesinin parçaları olan eski Yunan, İslam ve Batı felsefeleri okumasında gözlenir. Modern dönemde Popper, bilimselliği yanlışlanabilir olanla niteleyen bir bakışa sahiptir. Hipotez kurma, test etme ve sonuçlardan öğrenme yaklaşımına dayalı üç aşamalı döngüsel bir yöntem izler. Bilim felsefesinin bu unsurlarını siyasi felsefesine üç aşamalı döngüsel bir yöntemle uygular. İlk aşamada, geleceğe yönelik hipotezler oluşturulur. İkinci aşamada, hipotez test edilerek kuramın uygulanması ile oluşan durumlar test edilir. Üçüncü aşamada ise bu sonuçlardan ders çıkarılır ve hipotezde gerekli değişikliklerin gerçekleştirilmesi beklenir. Üç aşamalı bu süreç yeni hipotez oluşturulması ile döngüsel bir şekilde ilerler. Popper' deneysel kademeli bir siyaset ve bilimsel bir reformculuk yöntemini esas alır. Popper'in yaklaşımında siyaset bilimsel bir yaklaşımla aşamalı ilerleyen bir süreç üzerinden ele alınır. Oysa Câbirî toplumu tümüyle planlanabilir bir yapıdan uzak değerlendirir. Onun bilim ve felsefe arasında kurduğu bu bütünlüğün parçalarından birisi de dindir. Câbirî'ye göre akılcı düşünce İbn Rüşd modelindeki gibi ilahi/dini olanla uyum içinde olabilir ve onu destekleyebilir.²⁷⁸

terkibini içerir. İrfan giriş düzeyinde bir bilgi taşır ve tümüyle dışlanmaz. Ona göre bir analogiyle özdeş olan sezginin üç çeşidi bulunur. Matematik analogiler, tümden gelimle ve tümevarımla ilgili analogiler ve ilişkisel benzerlik taşıyan analogilerdir. Bu üçüncü çeşit analogiyi aklın en düşük eylemi olarak nitelendirir. Bkz. Göveç, Câbirî'nin İrfan Eleştirisi, 40-50

Câbirî'ye göre adalet, epistemolojik olarak çok boyutlu bir yapı taşımaktadır. Burhan, beyan ve irfan ekolleri, adaletin bilgi temellerinde farklı bir değeri temsil eder.

²⁷⁸ Câbirî, *Arap Ahlaki Aklı*, 21-33, 398-500; *el-'Aklü'l-Ahlâkiyyu'l-'Arabî*, 19-28, 291-364;

Câbirî'nin modern Batı düşüncesiyle bazı bağlantı noktalarına işaret edeceğiz. Kant'ın akılcılığı ve empirizmi aşkın felsefi bir çatı kuran kritisizm yaklaşımı da onun diyalektik yaklaşımına yansımıştır. Gaston Bachelard'ın aklın ve tekniğin birlikteliğini, akılcılık ve empirizm uzlaşısı üzerinden sağlaması yaklaşımı, Câbirî'nin bilimsel incelemelerinde benimsenmiştir. Ayrıca onun epistemolojik kopuş yaklaşımı, Mağrip ve Meşrik kültürel ayrımında gözlenir. Niels Bohr ve Heisenberg'in geliştirip uyguladıkları “diyalektik bütünleşme” yöntemini bilim felsefe ilişkisinde olduğu gibi adalet kuramında da temele alır. Kant epistemolojisindeki bilgi türleri ile Câbirî adalet incelemesinin alanları arasında belirli bir düzeyde mutabakatlar bulunmaktadır. Kant'ın siyaset kuramındaki ana hedefi olan mutlakiyetten demokrasiye geçişi, Câbirî adalet ilkelerinin hedeflerinden birisidir.²⁷⁹ Karl Marks'ın iktisat alanında kullandığı çözümlemelere ve onun “artı-değer” gibi bazı kavramlarına yer vermektedir. Fakat Marks'ın altyapının üst yapıyı belirlediği savını evrensel bir tümellikte görmemektedir. Temel belirleyicinin bir altyapı kurumu olan ekonomik faktörler olduğuna katılmakla birlikte bunun bazı tarihsel dönemlerde görünür olmadığını savunmaktadır. Tarihsel olguların akışını kültürel faktörlerin belirlediği bu durumlarda ekonomik faktörler geri çekilmektedir. Fakat sanki bir dip dalga gibi sonradan gün yüzüne çıkmaktadır. Câbirî, Marks'ın altyapı ve üst yapı kavramlarının oluşturduğu düalist yapısını benimsemekte Ekonomizm ve Kültürelizm bakış açıları arasında diyalektik bir ilişki kurmaktadır.²⁸⁰

Câbirî soy bağının kimi toplumsal süreçlerde ekonomik ilişkiler üzerinde baskın olabildiğini belirtmektedir. Onun adalet kuramının anlamını tayin eden hususlardan birisi de bu niteliktir. Thomas Hobbes doğa durumundaki tasvirleri ile Câbirî'nin asabiyet nitelendirmeleri arasında örtüşmeler bulunmaktadır. İnsan doğasının kendi çıkarlarını gerçekleştirme uğraşısında çatışmacı bir tutum benimsediğini savunmaktadır. “İnsan insanın kurdudur” sözüyle ifade edilen bu çatışmacı tutum, İbn Haldûn'un kabile savaşlarının ürettiği çatışma dinamiğiyle uyumlu gözükmektedir. Hobbes ve diğer sözleşmecî filozofların görüşlerini asabiyet ve demokrasi yaklaşımında veri yapmaktadır. Câbirî insan doğasında çatışmaya ilişkin temel olduğu gibi uyuma ilişkin de dayanak

Skırbekk-Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, 451, 543-547. Câbirî, eski Yunanlıların ahlakî bir sanat ve bilim dalı olarak ele aldıklarını belirtir.

²⁷⁹ Câbirî, *Kadâyâ fî'l-Fikr'il-Muâsır*, 38.

Câbirî'nin diyalektik yaklaşımı şu iki eserinde belirgin olarak işlenir. 1- *Dürûsün fî'l-felsefe ve'l-fikri'l-İslâmî*. 2- *Medhal ilâ Felsefeti'l-Ulûm: el'Aklaniyyetü'l-Muasiratu ve Tetavvuru'l-Fikri'l-İlmiyyi*.

²⁸⁰ Câbirî, *Durus fî'l-Felsefeti ve'l-Fikri'l-İslâmiyyi*, 185-186, 249-256

bulunduğunu belirtmektedir. Bunun felsefî sonucu ise asabiyetin gibi adaletin de insan ve toplum doğasında temelinin varlığıdır. Dolayısıyla adaletin toplumsal vicdan ile bağlantılı olduğunu söyleyebiliriz.²⁸¹

Câbirî felsefe tarihçisi kimliğiyle Batı felsefî birikiminin ulaştığı noktayı bir veri olarak adalet kuramında kullanır. Batı felsefesinin bilimsel, felsefî, siyasi, ahlaki ve iktisadi birikimiyle İslam felsefesi mirasını bütünleştirerek modernleşmeyi sağlamaya çalışır. Kant, Hegel, G. Bashelard'ın yaklaşımlarının yanı sıra Marksizmin ve Frankfurt okulunun eleştirelilik yöntemlerini kullanmaktadır. Asabiyet kavramıyla ilişkili gördüğümüz Hegel'in efendi-köle kuramı ve Popper'in bilim felsefesini siyaset felsefesine uygulayan yaklaşımı da adalet kuramı temellerini oluşturur.²⁸² O, Batı felsefî birikiminin milli kültürle uyumlulaştırılması/Araplaştırılması yoluyla Arap-İslam ülkelerinin siyasi ve kültürel bağımsızlığına katkı sunmayı hedefler.²⁸³

4.3.3. Asabiyet Adalet Diyalektiği Modeli

Bu bölümde modernliğin siyasal ifadesi olan ulusçuluk ile onun ahlaki izdüşümü sayılabilecek sekülerlik sürecini birlikte değerlendireceğiz. Bu iki modern formu Câbirî'nin düşüncesiyle karşılaştırarak asabiyet adalet diyalektiğinin hem tarihsel hem de kavramsal tutarlılığını test edeceğiz. Ulusçuluğun içsel-dışsal çelişkileri, asabiyet adalet diyalektik modeliyle değerlendirilebilir. Böylece model, modernliğin sınırlarına işaret eden bir ölçü niteliği kazanır. Model, farklı siyaset biçimlerini değerlendirerek, toplumsal yapıdaki doğru terkibe ulaşmaya çalışır. Model, toplumsal yükseliş ve çözülüş süreçlerinin dinamiğini, kültürel ve iktisadi faktörlerin münavebeli tesir süreçlerinde arar. Asabiyet bünyesinde iki karşıt eğilimi barındırır. Toplumsal ortaklık bilincine dayanan dayanışma gücü kurucu bir anlam kazanarak olumlu bir eğilime işaret eder. Toplumsal temellük bilincine dayanan öznelleşme/infirad iradesi, kurucu ve yıkıcı unsurlar kazanarak olumlu ve olumsuz eğilimleri tezahür ettirir. Asabiyetteki bu çift eğilim toplumsal ve siyasal süreçlerde gözlenir. Adalet, toplumsal ve siyasi süreçlerin hem iç hem de dış ilişkilerini dengeler. Adalet ilişkilere ölçü getir, meşruiyet sunar ve böylece varlık ve süreklilik sağlar. Adalet varlığıyla olumlu, yokluğuyla olumsuz bir faktördür. Adalet kozmolojik ve toplumsal düzeyde varlığın imkanıdır. Her şey zıddıyla kaimdir

²⁸¹ Muhammed Âbid Câbirî, "Havâmiş Havle Mevdûi'l-Akdu'l-İçtimâiyyü-1, 2.", Fikrwanakd (Erişim 27. Nisan.2025)

²⁸² Misbâhî, "el-Câbirî ve'l-Hulm, el-Müzdevecü bi'l-'Aklâniyye", 183-195

²⁸³ Câbirî, *Durus fi'l-Felsefeti ve'l-Fikri'l-İslâmiyyi*, Giriş bölümü.

ilkesi mucibince evrende adalet ve zulüm aynı anda caridir. Bu yapı yükselişin ve çözülüşün de dinamiğini ifade eder. Asabiyet hem de adalet çift eğilim taşırlar. Bu karşılıklı etkileşim diyalektik bir nitelik gösterir. Diyalektik de çatışma ve uyum eğilimlerine işaretle çift eğilimlidir. Bu eğilimleri de toplumsal yükseliş ve düşüşü tetikler. Bu model anlamsal ve biçimsel olarak Câbirî'nin bizim tarafımızdan bir okunmasına dayanmaktadır. Modelin geniş alanlara uygulanabilir olması, insanlığın temel biriminin toplumsal yapılar olmasından ve toplumsal yasaların adalet yasaları olmasından kaynaklanır.²⁸⁴

4.3.3.1. Ulusçuluğun Yükselişi ve Çözülüşü

Ulusçuluk ideolojisi, ulusu/milleti oluşturduğundan onu varlıksal açıdan önceler. Ulus, modern sanayi toplumunun ihtiyaçlarını karşılayan bir yapısal temel taşır. Ulusçuluğun temel tezahürleri olan ortak dil ve ortak kültür oluşturulması genel olarak iktisadi ihtiyaçların karşılanması hedefine matuftur. Ulus bilinci yoğunlukla eğitim sistemi gibi resmi kurumlar aracılığıyla yaygınlaştırılır. Kişiler geleneksel kültürü yakın çevrelerinden, modern ulus kültürünü ise okullar başta olmak üzere devlet kurumlarından edinirler. Ulus, tarihsel süreçte modern döneme özgü bir yapısal gerçeklik taşır. Ulusçuluk, insanlık tarihinde hep var olmuş, tarihsel zorunluluk taşıyan bir olgu değildir. Ulus, siyasi alanla kültürel alanı özdeş kılar. Böylece kadim dönemlerden beri yapılan siyasal-kültürel alanların ayrımını dışlar. Ulus temel olarak soya değil siyasal bağlılığa dayanır. Etnik ve mezhep temelli ayrımlar ulus üst kimliğinin alt unsurları olarak tanımlanır. Bu unsurların yükselişi de ulusun gerileyişi olarak yorumlanır.²⁸⁵

Ulus-devlet anlayışı, küreselleşmenin etkileri, üretim ilişkilerini dönüşmesi, etnik-mezhebi kimliklerin güçlenmesi, fakirliğin ve ayrımcılıkların giderilememesi gibi nedenlerle sorunlar yaşamaktadır. Ulus devletler sınırları ve iktisadi ilişkileri eskisi gibi denetleyememektedirler. Uluslararası kurumlar ve küresel iktisadi-siyasi işleyiş, ülkelerin egemenliğini ve iktisadi yapıyı çözmektedir. Demokratik düzen ve yurttaşlık olgusu fakir ve zayıf çoğunluk yerine, küresel iktisadi siyasi baskı gruplarının isteklerini

²⁸⁴ Gökdağ, *İktidar Teleolojisi*, 14, 31, 110-112, 120-121, 163.

²⁸⁵ Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, Çev. Günay Göksu Özdoğan, İstanbul: İnsan, 1992, 21-29, 31-46, 56, 57, 72-73, 79, 82, 107, 223-232. Gellner'e göre ulusçuluk, "karmaşık ve sürekli, zincirleme ilişkiler içerisinde değişen belirli bir tür iş bölümünden" kaynaklanmaktadır. (Age, 56). Bu bakış üretim ilişkilerini ulusçuluğun temeline koymaktadır. Böylece ulusçuluk üretim ilişkilerindeki değişimlerle farklılaşan, dönüşen bir olgu niteliği kazanır.

önceler hale gelmiştir. Bu durumda yurttaşlık kimliğinin taşıdığı ortaklık bilinci de zayıflamaktadır.²⁸⁶

Asabiyet-adalet diyalektiği modelinin modern siyasal yapılara uygulanabilirliğini göstermek amacıyla, ulusçuluğun yükselişi ve çözülüşünü ele alan çağdaş siyaset teorileriyle karşılaştırmalı bir çerçeve kurulması gerekmektedir. Bu bağlamda Ernest Gellner'in ulusçuluğun toplumsal temellerine ilişkin analizleri ile Jean-Marie Guehenno'nun ulus-devletin ve demokrasinin geleceğine dair değerlendirmeleri birlikte ele alınabilir. İlkinin ulusçuluğun temellerine ilişkin görüşleri, ikincisinin ulus devletin ve demokrasinin geleceğiyle ilgili görüşlerini tamamlamaktadır. Asabiyet-adalet diyalektiği modeli, her iki düşünürün bakışında geçerliliğini korumakta ve toplumsal süreçlerdeki değişimi izah eden bir çerçeve sunmaktadır. Ulus-devletin yükselişi ulusal kimlik üzerinden bir asabiyet formu sunarken, onun çözülüşü ise bir adalet krizine işaret etmektedir. Ulusçuluğun doğuşunda iktisadi faktörün birleşmeye zorlayıcı etkisi gözükmemektedir. İktisadi bütünleşme süreci, küreselleşmenin tüm dünyayı kapsamıyla neticelenmiştir. İktisadi-siyasi bütünleşme olgusu da modelin küresel ufkuyla uygunluk taşır. Günümüzde ise küreselleşme, bütünleşme arayışının temeli olan adalet/eşitlik talebini karşılayamayarak çözülme/kriz içerisine girmiştir. Artan iktisadi-siyasi eşitsizlikler ulusçuluktan küreselleşmeye uzanan bu süreci krize sokmuştur. Böylece iktisadi ve siyasi yansımaları olan ve karmaşık bir süreç gelişmiştir. İktisadi, siyasi ve toplumsal ortaklıklar arttıkça adalet artmaktadır. Adalet ilkelerinin ötelendiği süreçlerde ise ortaklık bilinci zayıfladığı, ulusçuluğun çözülmesinde ve küreselleşmenin gerilemesinde gözlenir. Câbirî'ye göre Batı toplumunun modernleşme süreci dışsal bir zorlama ile değil kendi iç dönüşümü temelinde gerçekleşmektedir. Oysa Arap-İslam toplumlarının modernleşme macerası toplumsal kültürün dış bir modele göre zorla dönüştürülmesi anlamı taşımaktadır. Bu durum Câbirî'ye göre asabiyyetin çözülmesi sonucunu doğurmaktadır. Zira asabiyet faktörü, ancak içsel dinamiklerle güçlenmektedir. Batılı modeli kendi yerel toplumunda zorla uygulamaya çalışan iktidarlar adaletten

²⁸⁶ Jean-Marie Guehenno, *Demokrasinin Sonu*, Çev. Mehmet Emin Özcan, Ankara: Dost, 1998, 38-45, 46-59, 100-105.

Guehenno'ya göre çözüm, (Câbirî'yle örtüşür şekilde) demokrasiye yeni anlam ve yöntemler kazandırmaktır. "Dünyanın Lübnanlaştırılması" kavramı ile mezhep ve soya dayalı siyasetin ulus devlet modelini gölgelemesi kastedilir. Lübnan'da da bir ulus gerçeğinden ziyade din ve mezhep temelli cemaatsel yapıları hakimiyeti vardır. İsrail'in politik gerçekliği, çevre ulusların yapısını dönüştürmüş, onların toprakla bağı silikleştirmiş ve cemaatleşmelerine neden olmuştur. (Age, 38-45)

uzaklaşır. Otoriter bir modernleşme tecrübesi geçiren toplumların, kendi yerel kültürüyle ilişkileri bozulur. Ayrıca bu zorlama nedeniyle iktidar sahipleri ile geniş toplum katmanları arasına mesafe girdiğinden toplum yapısı zaaf içerisine girer.²⁸⁷

Modern dönemde, insanın hayatı anlamlandırma biçimleri, sekülerleşme süreciyle birlikte ilahî referanslardan bağımsızlaşan yönler kazanmıştır. İnsan, Tanrı'dan ve aşkın olan her şeyden sıyrılınca özgürlük alanının genişlettiğini var saymasına rağmen yalnızlaşmış ve kendi içine kapanmıştır. Onu bağlayan tek olgu rasyonel aklın kurduğu toplumsal düzen olmuştur. Kişiyi çevreleyen toplumsal ahlak onu yalnızlıktan kurtaramamıştır. İnsanlar arası ilişkilerde Tanrının ve aşkın olanın yitirilmesi sonucunda kutsalın geri çekilmesine şahit olunmaktadır. Bununla eş zamanlı olarak da çıkar, insanlar arası ilişkilerin temel ölçüsü haline gelmektedir. Böylece insanlar arasındaki birlikteliğin temeli de kutsal alandan çıkar alanına kaymış olmaktadır. Tanrı inancının kaybolmasının yanı sıra ahlakın kurallara ve bireysel tercihlere indirgenmesi, kişilerin anlam kaybı yaşamasına ve nihilizmin yaygınlaşmasına neden olmaktadır. Akılcılığın aşkın olanla tekrar barışması ve Tanrı inancının zorunlu bir bağ olarak tekrardan kurulması gerekmektedir.²⁸⁸

Modelimiz farklı toplumsal bağlılık biçimlerinin hangi koşullarda zayıfladığını ve çözüldüğünü incelemeye elverişli bir kuramsal çerçeveye sahiptir. Ulusçuluğun ortaya çıkışı ve yaşadığı krizler modelimiz bağlamında incelenmeye uygundur. Bu tartışmayı ülkemiz bağlamına taşıyarak Osmanlı'nın yıkılması ve Türkiye'nin kurulması süreçlerindeki sınamak mümkündür. Ulusçuluk, modern çağın bir gerçekliği olarak Türkiye'deki siyasi ideolojileri farklı oranlarda şekillendirmiştir. Modelimiz, farklı ideolojilerin farklı asabiyet formlarının söylemleri üzerinden ürettikleri farklı adalet tasavvurlarını ölçebilecek bakış sunar.

²⁸⁷ Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, 36-38; Câbirî, *el- 'Aklu's-Siyâsiyyu'l- 'Arabî*, 17-20. Asabiyet, adaleti terk ettiğinde ekin ve nesil (doğa ve toplum) bozuluyor. Bu tahribatı tadan asabiyet zorunlu olarak adaletle yöneliyor.

²⁸⁸ Charles Taylor, *Seküler Çağ*, Çev. Derya Önder, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür, 2020, 26-28 111, 291-329, 440-459, 508-518, 758-809, 871, 905-906.

Taylor seküler kelimesini üç anlamda kullanır. Bunlar, sekülerleşmiş kamusal hayat, dini inanca dayalı pratiklerin gerilemesi ve yeni inancın koşullarının nitelendirmesi anlamlarıdır. (Age, 26-27)

Taylor mutluluğun yolunun insanın dış doğayla/tabiatla ve kendi doğasıyla uyumdan geçtiğini belirtmektedir. Oysa Batı kültüründe içkin ve aşkın arasına çok sayıda duvar çekilmiştir. Çözüm olarak ise Tanrıyla ilişkili boyutları artırmak gerekmektedir. Düzenli bir evrenle ilişkide olmak ve onunla uyum geliştirmeye çalışmak, toplum düzeninin de kusurlarını giderecektir. Sözleşme kuramının kapsamına Tanrıyla akit fikrinin eklenmesi de siyasal alandaki yabancılaşmayı giderebilecektir (Age, 159-160, 174, 181-182, 234). Taylor, dinin konusunun daralarak kapsam alanının ahlaka indirgenmesini aydınlanmanın geleneksel Hristiyanlıkla sorunlu ilişkisine bağlar (Age, 257).

Modern dönemde asabiyet formları “kurucu (toplumsal)” ve “kurucu-yıkıcı (siyasi)” düzey ayrımıyla birlikte ele alınabilir. Toplumsal düzeydeki kurucu asabiyet, adalet ilkeleriyle olan birlikteliğini sürdürdükçe ahlaki temel kazanarak arınamacı bir paradigma üretir. Dolayısıyla kamu yararını ve toplumsal bütünleşmeyi/kaynaşmayı mümkün kılar. Buna karşılık siyasal düzeyde işleyen kurucu-yıkıcı asabiyet, adalet ilkelerinden uzaklaştığında ölçüsünü ve meşruiyet temellerini yitirmeye başlar. Bu türden asabiyet formları, yalnızca zor/güç kullanarak tahakküm sağlamaya çalışan hâkimiyetçi paradigmaya özgü bir yapısal karakter tezahür ettirir. Bu bağlamda adalet, asabiyyetin toplumsal mı yoksa yıkıcı-siyasal bir karakter mi kazanacağını belirleyen kurucu bir ölçüt/mikyas olarak ortaya çıkmaktadır.

İslamcılık, Türkçülük, Batıcılık yaklaşımlarının dönüşümleri ve toplumsal sorunlarla ilişkileri, asabiyet adalet diyalektiği modeli bağlamında incelenmeye elverişlidir. Bu inceleme, Kürt, Alevi-Bektaşî ve Feminist hareketleri gibi toplumsal sorunların çözümü bağlamında verimli sonuçlar doğurabilecektir. Böylece hangi yaklaşımların hangi toplumsal sorunları çözmeye dönük unsurlar içerdiği mukayeseli bir tartmayla ölçülebilecektir. Bu model, Türkiye’deki toplumsal-siyasal düzen anlayışının tekamülüne yeni imkanlar sunabilecektir.

Osmanlı toplumunun bütünlüğünü korumak için hangi ideolojinin seçilmesi gerektiği farklı düşünürlerce tartışılmıştır.²⁸⁹ Toplumsal birliğe temel olacak ideolojileri incelemekle birlikte bunu gerçekleştirecek bir kuramsal bakıştan yoksundur.²⁹⁰ Modelimizin terkip anlayışı, bu türden keyfi bir seçkiye değil ideolojilerin sahici bir terkbine dayanmaktadır. Model, ulus devlet anlayışının iç zaaflarını, gerçekçi bölgesel birlik projesiyle gidermeye ve onu aşmaya çalışır. Modelin ana varlığı siyasi alanda olmakla birlikte onun arka planında tarihsel tasarım ve epistemolojik bağlantılar mevcuttur. Farklı ideolojilerin bakış açılarının sahici bir sentezinin yapılabilmesi felsefi derinlik, özgür tefekkür ve burhanî yöntem ister. Yani terkip siyasi bir nitelik taşımakla

²⁸⁹ Bu tartışmaların bir örneği için bakınız: Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1976.

²⁹⁰ M. Hakan Özçelik, “Yusuf Akçura’nın Üç Tarzı Siyaset Makalesi Üzerine Düşünceler”, *ABMYO Dergisi* 38 (2015), 55-68. Akçura birlik için epistemolojik bir temel sunmamakta, metafizik temelleri olan bir incelemeye girmemektedir. (Age, 55-68).

Akçura kendisi özgün toplumsal ve siyasi bir kuram geliştirmekle uğraşmadığı gibi mevcut ideolojilerin sahici bir terkbini geliştirmeye de çalışmamıştır. Mevcut ideolojiler arasında pragmatik-keyfi bir seçkide bulunmuştur. Bkz. François Georgeon, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri*, Yusuf Akçura, 3. Baskı, Çev. Alev Er, Ankara: Tarih Vakfı Yurt, 1999, 137.

birlikte onun imali-üretimi felsefi bir bağlam taşır. Diğer bir ifade ile hangi ideolojinin ne türden toplumsal sorunları çözecek unsurları barındırdığını tespit etmek ideolojik değil felsefi bir iştir. Bilgilerin ölçülerek kıymetlendirilmesi ve ayrılması sonra terkibe eklenmesi felsefi temelde yapılır. Sonraki aşama ise uygulamanın ortaya çıkardığı çıktılarının siyasi zeminde ele alınarak tekrar felsefi zemine taşınmasıdır. Böylece kuramsal ve uygulamalı döngüsel bir süreçle terkip geliştirilir.

4.3.3.2. Siyasette Burhanî ve Cedelî Yöntem

Türkiye’deki İslamcılığın dönüşümünü anlamak için, onun ulusçulukla ve İslam düşüncesi gelenekleriyle kurduğu ilişkiyi incelemek gerekmektedir. Çünkü İslamcılık, modern dönemde yalnızca dinî bir söylem değildir. O, siyasi iktidarla, toplumsal kimlik formlarıyla ilişkili ideolojik harekettir. Onun ulusçulukla kurduğu ilişki, modelimiz bağlamında tahlil edildiğinde iki farklı sonuca işaret etmektedir: Birincisi, bu hareketin adaleti kurucu ilke olarak esas alan, ahlaki bir yeniden inşa sürecine dayalı arınmacı bir toplumsal-siyasal paradigma üretip üretmediğini tespit etmeye imkân vermesidir. İkincisi ise İslamcılığın, siyasi iktidarı ele geçirmeye dönük hâkimiyetçi bir paradigma temelinde hareket ederek adaleti araçsallaştıran bir tutum sergileyip sergilemediğini ortaya koymasındır. Dolayısıyla İslam düşüncesi gelenekleriyle kurulan ilişki, arınmacı ve hâkimiyetçi paradigmlar arasındaki ayrımın adalet anlayışı düzeyinde nasıl tezahür ettiğini belirleyen ayırt edici bir ölçüttür.

Câbirî’nin yaklaşımında adalet, siyasi söylem ve toplumsal pratiklerin niteliğini sınar. Böylece adaletin kurucu ilke olarak mı yoksa siyasi hâkimiyeti meşrulaştıran bir araç olarak mı kullanıldığı ayırt edilebilir hâle gelir. Bu nedenle söz konusu ilişkiler, İslamcılığın arınmacı toplumsal paradigma ve/veya hâkimiyetçi siyasi paradigma ürettiğini ayırt etmeye imkân veren kurucu zemini teşkil etmektedir. İslamcılığın bu iki olgu ile ilişkisinin asabiyet-adalet diyalektiği modeliyle tahlil edilebileceğini savunuyoruz. Model içsel olarak akli ve kültürel boyutlarla, dışsal olarak da siyasi-iktisadi düzen ve kurumlarla etkileşim içerisindedir. İslamcılık, hem modern ulus-devlet hem de klasik İslam siyaset kuramına dönük söylem taşımaktadır. Modern ulus-devletin “iyi yurttaş”, klasik İslam siyaset kuramının ise “iyi insan” yetiştirmeyi hedefleyen yapıları arasında kategorik bir gerilim bulunduğu çeşitli araştırmacılar tarafından

vurgulanmıştır.²⁹¹ Model, bu gerilime ilişkin izah girişiminde bulunmakta ve Câbirî'nin bu iki amacı birleştirme girişimine zemin oluşturmaktadır.

İslamcılık ideolojisi ile İslam düşüncesindeki yapılar, asabiyet adalet diyalektiği modeli üzerinden ele alındığında farklı ekollerin mezhepsel görüşleri ve onların adalet tasarımları karşımıza çıkmaktadır. Kelam, felsefe ve tasavvuf ekollerinin doğru bilgiye erişim noktasındaki farklı kabulleri, ideolojilerin benimsediği siyasi doğruların oluşumunu etkilemektedir. Yani İslamcılığın epistemolojik temelleri ve siyasi tezahürleri arasında bağlantı bulunur. Literatürde Türkiye'de İslamcılığın kelâmcı, selefi, tasavvufçu türlerinden bahsedilmektedir.²⁹² Biz de İslamcılığın ilk iki yaklaşımla ilişkisini asabiyet adalet diyalektiği modeli üzerinden burhanî-felsefî metot üzerinden inceleyeceğiz.

Kelam ve selef arasındaki ilişkiyi ele alan literatür hem bir uyumdan hem de bir çatışmadan bahsetmektedir. Biz Ömer Türker'in yaklaşımını benimseyerek Selefilîği kelam okuluna dahil eden bir okumada bulunuyoruz. Zira o, İslam düşüncesinde yorum geleneklerini kelam, felsefe ve tasavvuf olarak üç başlık altında değerlendirmektedir.²⁹³

Süleyman Uludağ ise Selefilik akımını kelamdan ayrı bir okul olarak ele alır.²⁹⁴ Kelam ve Selefilik arasındaki ayrım ehli hadis ve ehli rey çizgilerini farklılığı olarak da nitelendirilir. İbn Rüşd bu ayrımın epistemolojik bir temelini bulunmadığını belirtmektedir. Zira ona göre kelam ve Selefilik ayrımı burhanî temeldeki bir farklılık değildir. Zira ikisi de cedel metoduna dayalı bir delillendirme yöntemi kullanmaktadır.²⁹⁵

Kelam ve Selef arasında tarihsel olarak yaşanan gerilim Mutezile ve İbn Hanbel arasındaki mücadelede görülür.²⁹⁶ Bu mezhebi karşıtlık, yoğun bir siyasi çatışma dinamiği taşır. Metnin bağlayıcılığı ve üstünlüğünde ortaklaşmakla birlikte aklın

²⁹¹ İskenderoğlu, *Günümüz Selefilîği*, 65-86.

Onun iyi insan ve iyi yurttaş gerilimine yönelik tespiti, çalışmamızın merkezindeki asabiyet-adalet diyalektiğiyle bağlantılıdır. Câbirî, asabiyet adalet diyalektiği modelinde İslami kimlik ile yurttaşlık kimliğini Medine Vesikasında üzerinden birbirini bütünleyen yaklaşımlar olarak niteler.

²⁹² Hamza Türkmen, *İslamcılığın Kökleri*, 2. Baskı, İstanbul: Ekin, 2008, 109.

²⁹³ Ömer Türker, *İslam Düşünce Gelenekleri: Kelam, Felsefe, Tasavvuf*, İstanbul: Ketebe, 2020, 11-16. Türkiye'de İslamcılık siyaseti kanaatimizce büyük oranda kelâmî bir epistemoloji temelinde yükselmektedir. Bu durumu, asabiyet adalet modeline göre karşılaştırmalı olarak okumanın bizi verimli sonuçlara ulaştıracağını düşünüyoruz. Böylece hem modelimizin işlerliği test edilmiş olacak hem de diğer İdeolojilerle denge üretmenin ve böylece doğru toplumsal terkibe ulaşmanın imkanı oluşacaktır.

²⁹⁴ Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı, Selef, Kelam, Tasavvuf, Felsefe*, İstanbul: Dergah, 1979, 15-28.

²⁹⁵ İbn Rüşd, *Din ve Felsefe İlişkisi*. Thk. Muhammed A. el-Asri. İstanbul: Endülüs, 2020, 165-166

²⁹⁶ Câbirî, *Arap-İslam Medeniyetinde Entelektüeller*, 83-150.

Câbirî, *Musakkafûn fi'l-Hadâratı'l-Arabiyyeti*, 65-93. Câbirî'nin İbn Hanbel'in çilesine atfı Selefi-Mu'tezili rekabetine olduğu kadar iktidar ve muhalefet ilişkisine de işaret eder.

üstleneceği rolde ayrılmaktadırlar. Felsefi yöntem, kelam ve selef gibi metnin otoritesine dayalı bir anlamı, hitabet tarzı/retorik olarak niteler. Bu türden bir bilgi, geniş halk yığınlarının yaklaşımıdır. İbn Rüşd'e göre Kelamcılar ve Selef cedelî, felsefe ise burhanî metoda dayanır. İbn Rüşd nassın yorumunun akılla kavranabilen hakikatle çeliştiğinde felsefenin te'vili zorunlu gördüğünü söyler. Kelamın kullandığı akıl cedelî alana sıkışmışken, selefin kullandığı akıl ise te'vili reddetmektedir. İbn Rüşd retorik, cedel ve burhan hiyerarşisine dayalı bir epistemolojik yapı kurar. Bu ayrım, kelam ve selefin din ve felsefe ilişkisinde ortak bir yöntem kullandığına işaret eder.²⁹⁷

Câbirî, İbn Rüşd'ün kuramsal felsefede gözlem, tümevarım ve tecrübeyi temel aldığını söyler. Siyaset alanında burhanî yöntem ise olgunun nedenlerini ortaya çıkaran sosyo-politik tahlile dayanır. Burhanî yöntemin siyasetteki yansımaları, beyanî ve irfanî yöntemden farklılık taşıyacaktır. Asabiyet adalet diyalektiği modeli, hangi yöntemin siyaset alanında ne tür sonuçlar doğuracağına ilişkin yargılarda bulunmaya imkan verir. İbn Rüşd siyaseti felsefi-metafizik bir temelde ele almaktan uzak bir tutum geliştirmiştir. Fârâbî erdemli şehri sudûr kuramı temelinde oluşturmaktadır. Câbirî onun erdem anlayışını metafizik zeminde geliştirmesini benimsemez. Zira Fârâbî'de insanın/toplumsal ahlaki yetkinliği sudûr süreci temelinde izah edilir. Erdemlilik, faal akılla kurulan ontolojik bağ üzerinden temellendirilir. Oysa Câbirî siyaset biliminde sosyo-politik tahliller temelinde erdemlilik inşa eder. Onun adalet kuramı epistemolojik temellendirme taşıması yönünden burhanî yöntemle dayanır. Dolayısıyla o, adaletin burhanî niteliğini diyalektiğin üstüne çıkarır.

Kelâmî ve diyalektik yöntem kullanılan araçlar ve elde edilen bilginin değeri açısından birbiriyle benzerlik gösterirken felsefi ve burhanî yöntemden de farklılaşır. Asıl mesele, kelâmî yöntemin kullanılmasından değil, onun burhanî yöntem temelinde işler kılınmamasından kaynaklanır. Bunun Câbirî'deki karşılığı adaletin felsefi, burhanî yöntem ile temellendirildiği ve fakat toplumsal tezahür düzeyinde diyalektik yöntemle dayalı olarak üretildiğidir. Onun kuramı, diyalektiğin sahip olduğu değişkenliği sınamak üzere yenilenebilir, geliştirilebilir epistemolojik temeller taşır.²⁹⁸

Câbirî'nin toplumsal hekimlik yaklaşımını ölçü aldığımızda, ilacın çeşidi ve dozu bedenine ne yöne doğru bozulduğuyla ilişkili bir durumdur. Toplumun bozulan yapısını

²⁹⁷ İbn Rüşd, *Din ve Felsefe İlişkisi*, 165-166

²⁹⁸ Câbirî, *Arap-İslam Medeniyetinde Entelektüeller*, 182-188.

Câbirî, *Musakkafûn fi'l-Hadâratî'l-Arabiyyeti*, 135-140.

düzeltilmek için uygun terkihi belirlemek, ancak burhan, beyan ve irfanın kendi yerlerini doğru tespit etmekle başlar. Bu bilgi yolları, kabile, ganimet ve akide siyaset alanlarına farklı anlam ve biçimlerde yansıyacaktı. Toplumsal yapıdaki gerçek sentez, epistemik ve siyasi düzlemleri bir noktada buluşturacaktır. Bu durumu bilim felsefesinin siyaset felsefesine uyarlanması gözlemlenmiştir. Model, epistemik okulları ve siyasi ideolojileri toplumsal çözüm üretebilen, adaleti tesis edebilen bir ortaklıkta birleştirmektedir. Bunun için eleştirel akılcılık yöntemine bağlı bir şekilde uygun unsurların seçilmesi ile düşünsel çerçeve, kuram oluşturmak gerekmektedir. Bu anlamda ayet ve hadisler, kuram için bir ana plan sunabilir. Tutarlı ve sistemli bir kuram inşası için ise burhanî-felsefî metodun temel alınması zorunluluk arz etmektedir. Câbirî'nin diyalektik yöntemi çağdaş toplumsal sorunların tahlilinde ve çözüm önerilerinde kullandığını işledik. Bu tablo onun kelâmı dışlamadığına ve fakat burhanî-felsefî çatının altında konumlandığına işaret etmektedir. O, beyanî epistemoloji kapsamındaki dallardan biri olan kelâmı, tarihsel nitelikli bir düşünme biçimi ve toplumsal hafızanın bir parçası olarak görür. Câbirî modern dönemde siyaset inşa edilirken kelâmî yöntem esas alındığında tarihsel ihtilaf ve düşmanlıkların yeniden üretileceğini savunur. Siyasette burhanî yöntem, mezhep ihtilaflarını bir araç olarak kullanmayı değil onları çözecek sosyo-politik yol ve yöntemler geliştirmeyi hedefler. Toplumsal sorunların çözümünde kelâmî yöntem, tümüyle dışlanan değil burhanî-felsefî şemsiyenin belirleyiciliğinde işleyen bir nitelik taşır.²⁹⁹

İslamcılığın felsefe ile ilişkisi sorunlar taşımaktadır. Bir yoruma göre İslam felsefesi geleneği dışarıdan kavramsal aktarım yapmakla ve hakikat arayışında bulunmamakla nitelendirilir.³⁰⁰ Bu tutum, siyasetin belirleyiciliğinde gelişen Sünniliğin filozoflara yönelttiği eleştirilerle benzerlik taşır.³⁰¹ Felsefe ile yaşanan bu gerilimin, kelâmî okulun

²⁹⁹ Muhammed Âbid Cabiri, *Nakdu'l-'Aklu'l-'Arabiyyi-2, Bunyetu'l-'Akli'l-'Arabî: Dırasatun Tahliliyyetun Nakdiyyetun li-Nizâmi'l-Ma'rifeti fî's-Sekâfeti'l-'Arabiyyeti* Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 1987,

Türkçesi: Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı: Arap İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Analizi*, Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabevi, 2000.

³⁰⁰ Türkmen, *Türkiye'de İslamcılığın Kökleri*, 70-71, 94-95, 189-198. Türkiye İslamcılığı, Osmanlı-Türk modernleşmesinin iç çelişkilerini ve Batı sömürgeciliğine karşı geliştirilen direnişi bünyesinde taşımaktadır (Age, 189-198).

³⁰¹ Fazlurrahman, *İslam Felsefesi ve Problemleri*, Çev. Ö. Ali Yıldırım, M. Ata Az, İstanbul: Otto, 2015, 71. Fazlurrahman, Sünniliğin felsefeye yönelik eleştirilerinin pozitif bilim karşılığına neden olduğunu söylemektedir. (Age, 71). Câbirî de Gazali'nin felsefeye hücumunun arka planında mezhep çatışması olduğunu belirtmektedir. Bkz.

din ve siyaseti iç içe geçiren yaklaşımının bir sonucu olduğunu değerlendirmekteyiz. Felsefeyi siyaseten geriletmeyi uygun bulduğu vasatta Sünnilik, dini söylemi de kullanmış olmanın beraberinde getirdiği bir dilemma oluşturmuştur. Bu durum Sünniliğin kendisini de krize sokarak tekamülünü engellemiştir. Türkiye’de yaygın kullanım kazanmış İslamcılık kavramı ile Câbirî’nin kelâmî yöntem temelindeki eleştirileri arasında bağlantı bulunur. O bilimsel alanların iç içeliğini (tedahül) bir sorun olarak görmekte ve metotsuzluk olarak değerlendirmektedir. Tablonun netleşmesi için alanların önce ayrılması gerektiğini sonra ise üst bir terkip ile birleşmenin mümkün olacağını söyler. Câbirî kelimeler ve selef yaklaşımının yanı sıra fıkıhın da beyan yöntemine dayandığını belirtmektedir. İrfan ise Hermetizme eklenilen sezgisel bir yöntem izler. Câbirî’ye göre felsefe, burhan metoduna dayanır. Buna göre burhanî yöntem dini anlamın derin hakikatlerinin ortaya çıkarılmasında ve nesnel dünyevi bilgiye erişimde en üst mevkie bulunur. Dolayısıyla Câbirî’nin belirttiği gibi İslam düşüncesindeki asıl epistemolojik tasnif, selef ve kelam ayrımı değil, beyan ile burhan farkıdır.³⁰²

İslamcılık kavramının kendisi de din ve siyasetin kesiştiği kelâmî bir sahaya işaret eder. İslam bir ilahi din adı iken, İslamcılık bir ideolojidir. İslam dininin zaman ve mekan üstü karakteri Kur’an ve yaşayan sünnettir. Oysa İslam dinini benimseyenlerin ürettiği İslamcılık zaman ve mekân ile kayıtlı bir yapıdadır. Dolayısıyla bu iki gerçekliğin ayrılması Câbirî’nin savunduğu temel hususlardan birisidir. Bu bakış, sekülerliği savunmadığı gibi, İslami mesajın içeriğinin siyasetten yoksun bulunduğunu da söylemez. Toplumsal hayattan dini uzaklaştırmaya çalışan sekülerizm, kelâmî tutumun bir karşıtı gibidir. Bir aşırılık olarak sekülerizm, bir tepki olarak siyaset ve dinin birlikte ele alınması tepkisini vermekte ve kelâmî tavır yaygınlaşmaktadır. Câbirî burada asıl sorumluluğu güçlü olan taraf olarak iktidara yüklemektedir. Kelâmî siyaset akideyi merkeze aldığından kültürel bir tutum içermektedir. Oysa Câbirî bunu dengelemek için ekonomist tutumu öne çıkarmakta ve iki yaklaşımı diyalektik olarak ele almaktadır. Böylece fakirlik ve üretim ilişkileri gibi iktisadi adalet konularının öncelikli meseleler hâline gelmesini amaçlamaktadır. Toplumsal sorunların çözümünde ulus yerine asabiyyet kavramını kullanmak bazı imkanlar sunar. Asabiyyet farklı bir kategori olarak ulus

Muhammed Âbid el-Câbirî, “Giriş”, içinde İbn Rüşd, *Tehâfütü’l-Tehâfüt*, thk. M.A. Cabiri, Beyrut: Merkezu Dirâsâti’l- Vahdeti’l-‘Arabiyye, 1998, 5.

³⁰² Câbirî, *Nakdu’l-‘Aklu’l-‘Arabiyyi-2, Bunyetu’l-Aklu’l-Arabî, beyan-burhan bölümleri*. Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, beyan ve burhan bölümleri.

gerçekliğini ret anlamı taşımayabilir. Ulus, modern devlet kuramında egemenlik, hudutlar ve rejimle varlık kazabilmektedir. Oysa asabiyyetin yöneldiği anlam daha çok toplumsal dayanışma, ortak kimlik ve tarihsel bağlılıktır. Toplumdaki farklı grupları ulus olarak tanımlamak siyasi bir düzen talebini çağrıştırmaktadır. Oysa bu grubu, asabiyyet olarak tanımlamak, sosyolojik bir açıklama sunar. Böylece toplum içerisinde kaynaşma süreci yaşayan farklı grupların sorunlarını bilimsel zeminde analiz etmeyi imkanı kılar.

Türkiye’deki İslamcılık epistemolojik ve siyasi yönlerden farklı tasnif edilebilir.³⁰³ Türkiye’de İslamcılık olgusu tek bir siyasi hareketten oluşmamaktadır. Literatürde İslamcıların siyasi görüşlerini ele alan ve farklılıkları inceleyen çalışmalar bulunmaktadır.³⁰⁴ Bu yönüyle İslamcılık, İslam düşüncesinin kendi iç epistemik çoğulluğunu siyasete taşıyan geniş bir şemsiye kavram olarak değerlendirilmelidir. İslamcılık, kanaatimizce Câbirî’nin beyan geleneği olarak belirttiği ekolün çerçevesi içerisinde sıkışmış durumdadır. Câbirî ve İbn Rüşd’ün işaret ettiği şekilde burhanî yöntemi beyan alanının üzerinde konumlandırmak, çözüm imkanını aralayacaktır. Kelâmî yöntemin tümüyle terkedilmesi söz konusu olmadığı gibi tüm İslamcılık çeşitlerinin aynı ölçüde sorunlu olduğu da söylenemez. İdeolojilerin benimsedikleri yöntem, onların ilgi alanlarını ve kullandıkları araçları şekillendirmektedir. Kelâmî yöntem yapısal gerçekliğinden ötürü din ve siyasetin kesiştiği konuları incelemektedir. Felsefi-burhanî yöntem kullanılması, ideolojilerin ilgilerini kamusal düzeye taşımalarını sağlayacaktır. Zira böylece hem kendi kuramlarını oluşturma dirayetini hem de diğer akımların sorun çözücü ilkelerini kendi siyasi kuramına dahil etme gücünü kazanacaktır. Model, taşıdığı epistemolojik ve siyasi bağlantılarla ele aldığımız konuları izah kapasitesi göstermektedir. Model, ulusçuluğun yükseliş ve çözülüşünü Türkiye’deki siyasal gelenekler bağlamında izah gücü göstermektedir. Ayrıca modelimiz, İslamcılık akımının siyasi akımlarla ve İslam düşüncesi ile ilişkisine de uygulanabilmektedir. Zira modelimiz,

³⁰³ Türkmen, *İslamcılığın Kökleri*, 109. Rivayet ve dirayet ekolleri ayrımı, ehli hadis ve ehli rey karşıtlığına işaret eder. Bu da kanaatimizce kelam ve selef ayrımının bir ifadesidir. (Age, 109)

Kelam ve selef farkı, bir yöntem farkı olarak değil de üslup-tarz ayrılığı olarak nitelendirilebilir. Felsefi yönetime uzaklıkları itibarıyla kelam yakında selef ise daha uzakta yer alır. Nesnel delilden nesnel sonuca ulaşmada felsefi metodun izlediği tutum, kelam ve selefte siyasi bağlamın gözetilmesiyle sınırlandırılır. Felsefi tutum bir savcı gibi şüphe ve delilin götürdüğü yere doğru rahatça ilerlerken kelâmî tutum bir avukat gibi delilin akışını ve nereye ulaştıracağı belirlemeye çalışır. Felsefi yöntem, nesnel akla dayandığından daha tutarlı bir izah çerçevesi sunar. Felsefi yorum da dini yorumun nesnelleşmesinde uygun bir temel ve çerçeve sunar.

³⁰⁴ İsmail Kara da İslamcılık çizgisini siyasal tutumdaki farklılıklar üzerinden ele almaktadır. Bkz. İsmail Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, İstanbul: İz, 1994, 5-9.

toplumsal denge ve uyumu geliştirmeye çalışırken siyasal akımları ve epistemolojik yaklaşımları doğru terkinin unsurları kılmaktadır.

4.3.3.3. Yasama İradesinin Sınırları

Covid-19 salgını öncesinde insanlık, ulusal sınırlar ve siyasal asabiyetler temelinde ciddi derecede parçalanmış bir yapı sergiliyordu. Küresel ölçekte artan milliyetçilik, toplumların birbirine karşı mesafesini daha da derinleştirmişti. Salgın tüm dünyayı aynı anda kapsamış ve tüm insanlığı ortak bir sorunla muhatap kılmıştır. Bu durum, devam edegelen insanlığın siyasal temeldeki bölünmüşlüğüne sürdürülemez olduğunu olgusal olarak ispatlamıştır. İnsanlar, siyasal kimliklerini yaşama iradelerinin ardına iteleyerek pandemiyle mücadelede etmişler ve bu yönden birbirleriyle eşitlenmişlerdir. Egemenlik kurmayı ve yaygınlaştırmayı önceleyen siyasal asabiyetler güç kaybı yaşamıştır. Bu süreçte insanlığın ortak kaderi fikri benimsenir olmuştur. Böylece tüm insanlık yaşam ortak bir paydasında buluşmak zorunda kalmıştır.³⁰⁵ Covid-19 salgını, kaynakların orantılı bir eşitliğe göre dağıtılmasının önemini göstermiştir. Adaletin sadece ahlaki bir ilke olmayıp toplumsal ortak yaşamın da zorunlu bir gereği olduğu ispatlanmıştır. Soy ve mezhep temelli yapıların, bu türden toplumsal sorunların çözümünde yapıcı bir işlev üstlenemediği görülmüştür. Toplumsal normlar konmasında bilimin öncü rolü teyit edilmiştir. Sağlık gibi alanlarda üretilen normlar üzerinden toplumsal iş birliği güçlenmektedir. Eşitsizliğin yaşandığı alanlarda ise toplumsal asabiyet zaafa uğramakta

³⁰⁵ Kamuran Gökdağ, “Toplum Kendini Savunur: Biyopolitikanın Covid-19 Çıkmazı, Hayatın Tekilselliği ve Toplumsal Kara Delikler”, *İnsan ve Toplum*, 11/1 (2021), 209-233.

Yaşanan bu durum, biyo-politika kuramı bağlamında tartışılmaktadır. Buna göre biyo-politika, insanın iki temel gerçekliğini geri plana iter: İlki onun yeryüzünün yöneticisi/halifesi oluşu, ikincisi ise toplumsal doğasıdır. “Toplumsal kara delik” kavramı, insanın ötelenen bu iki gerçekliğini ifade eder. Diyalektik modele göre toplumsal ve siyasal asabiyet birbirini tamamlayan iki güçtür. Adalet, toplumsal ilişkilerin ve düzenin bir ilkesi olarak, bu iki asabiyetin işleyişine denge sağlayarak onları birbirine bağlar. Adalet ayrıca salgın gibi geçici durumlarda toplumsal ve siyasal asabiyetin alabileceği olası biçimlerini yeniden düşünmeye imkan verir. Salgın, deprem gibi olağanüstü süreçler, adalet ilkelerinden uzaklaşan siyasal asabiyete sınırlarını gösterir. Zira adalet, toplumsal yasaların içkin anlamı olarak, siyasal asabiyeye hem meşruiyetinin hangi temele dayandığını hem de egemenliğinin hangi sınırları aşamayacağını olgusal biçimde hatırlatır. Biyo-politika kuramı, yaşamı korumayı birincil amaç göterek toplumsal denetimi-gözetimi normalleştirir. Gökdağ’a göre bu durum, insanın yalnızca biyolojik bir varlık olmadığını öter. İbn Haldun, salgınların asabiyetleri zayıflattığını ve toplumsal çözümü hızlandırdığını belirtmektedir. Nitekim salgın süreçlerinde akrabalık ve komşuluk ilişkileri kopuş yaşamıştır. Bu süreçte insan, dışsal egemenliklerden ve kurumsal yapılardan kısmen azade olarak kendi iç derinliğine yönelir. Gökdağ, biyopolitikanın çelişkilerini bu noktada tartışır. Siyasallık toplumsallığı sınırlandırma gücünü kendinde görürken, toplumsallık da siyasallığı sınırlama potansiyeli taşır. Salgın süreci, yaşama iradesine dayalı toplumsallığın, yaşama iradesine dayalı siyasallığı geriletmesine örnek oluşturur. (Age, 209-233)

ve çatışmalar artmaktadır.³⁰⁶ Ülkelerin sağlık alanında iş birliği yapması, siyasal asabiyetin yıkıcı niteliğinin gerileyerek kurucu niteliğinin ön plana çıkmasına neden olmuştur. Devletler salgını kontrol altına almak için ilgili verileri paylaşmış, doktorların bulunduğu ortak bir uzmanlar heyeti oluşturmuştur. Bu kurumlar toplum sağlığıyla ilgili bağlayıcı üst anlaşmalar üreterek adaletin eşitlik ve ölçü üreten boyutunu tezahür ettirmişlerdir. Bu süreç, adalet temelli küresel bir dayanışma ile siyasal asabiyetlerin yıkıcı etkilerine karşı dengeleyici bir tutum geliştirilebileceğini ispatlamıştır. Asabiyetin tümüyle adaletten uzaklaştığı formlar soykırım gibi yıkıcı sonuçlar üretmektedir. Fakat insanlık vicdanından yükselen adalet talebi asabiyetin yıkıcı etkilerine meşruiyet sunmamaktadır. Bu durum burhanî metodu/felsefeyi, retorikten/kelam-beyan üstün kılan bir niteliğe işaret etmektedir. Bunun örneği küresel bir hareket olarak yola çıkan ve Gazze halkının tehir girişimini engellemeyi amaçlayan “Sumud Filosu” girişiminde de görülmüştür.³⁰⁷

Salgın, siyaset sınıfının kendi sınırlarını görmesine ve bilimin belirleyiciliğine olan inancını artırmasında neden olmuştur. Bilim kurulları ülkelerin karar alma konumlarını işgal ettiler. Böylece bilimsel bilgi, siyasal bilgiden daha üst bir konuma gelmiştir. Asabiyet-adalet diyalektiği modeli de epistemolojiyi, retorik alanın üzerinde konumlandıran bir yaklaşımı içermektedir. Covid-19 süreciyle birlikte insanlık aklı, bilim ve onun temeli olan felsefeyle kurduğu ilişkiyi sağlıklı bir noktaya taşımaya başlamıştır. Toplumların Fârâbî ufku gibi küresel bir adalet tasavvuruna eriştiklerinde ve adaleti önceleyen bir asabiyet formu geliştirdiklerinde sağlam bir toplumsallık inşa edilebileceğini ispatlamıştır. Bu modelin ufuk olarak ortaklık ve birlik temelinde küreselleşmeyi amaçladığını göstermektedir.³⁰⁸

³⁰⁶ Gökdağ, *İktidar Teleolojisi*, 15, 112, 121, 165-166, 176-192, 210-215.

Salgın süreci, kaba güç yerine adalet ilkelerine dayanmanın küresel zeminde çatışmaları engelleyecek bir durum olduğunu göstermiştir. Covid-19 salgınıyla ortak mücadele perspektifi, uluslararası ilişkilerdeki siyasal parçalanmanın aşılmasında ve yaşama iradesine dayalı ortak bir insanlık bilinci oluşturulmasında temel sunmuştur. Pandemide yaşama iradesinin, ortak bir dayanışma ve iş birliğini zorunlu hale getirmesi, siyasal asabiyet üzerinde yarattığı diyalektik dönüşümü gösterir.

³⁰⁷ Gökdağ, kurucu asabiyet ve kurucu-yıkıcı asabiyet ayrımıyla iki zıt eğilime işaret etmektedir. Öznelleşme/infirad süreci ve nesnelleşme süreci, sırasıyla asabiyet ve adalet olgularına işaret etmektedir. Toplumsallaşma ise özerkleşen nesnellik kavramı üzerinden asabiyet-adalet diyalektiğine yani modelimize işaret etmektedir. (Age, 210-215, 165-166, 176-177, 177-192).

³⁰⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh, 2017, 199-211, 321.

Salgını doğal değil yapay bir olgu görerek ilaç karıştıltığında bulunanlar ölümcül sonuçlarla karşılaşmıştır. Yine de komplo teorilerine olan ilgi varlığını sürdürmüştür. Salgın süreci, asabiyet-adalet diyalektiği modelinin yerel ve küresel düzeyde işler olduğunu göstermektedir. Adalet temelinde işleyen bir toplumsal

Modelin işlerliğini Covid-19 bağlamından ekolojik krizlere taşımak istiyoruz. Çevre sorunları da tıpkı pandemide görülen sağlık felaketleri gibi yaşama iradesini tehdit eden faktörlerden birisidir. Toplumsal düzen, yasama iradesinin bu sorunu ancak başarılı bir şekilde yönetmesiyle korunabilmektedir. Diğer bir ifadeyle toplumsal ve siyasi asabiyet arasındaki dengenin sınındığı alanlardan birisi çevre sorunlarıdır. Bu denge de ancak adalet kuramı ve ilkeleri ile sağlanabilecektir. Böylece adalet kuramı, çevre politikalarının sürdürülebilirliği üzerinden yaşama iradesinin karşılaşacağı olası sorunlara önceden tedbir üretebilecektir.³⁰⁹ Asabiyet adalet diyalektiği modeli çevre sorunlarının incelenmesine uygun bir çerçeve sunmaktadır. Yaşama iradesinin karşılaştığı çevresel sorunlara tedbir alma tutumu modelin diyalektik yaklaşımına uygundur. Böylece sadece toplum içi sorunlarla meşgul yaklaşımların hilafına bütüncül bir çerçeve taşır. Yasama iradesi, sürdürülebilir çevre politikaları üreterek kendine temel sunan yaşama iradesinin kırılmasını önlemeye çalışır. Böylece egemenliğinin asabiyet döngüsüne düşmesini önler.³¹⁰

Özetle, Câbirî asabiyet adalet diyalektiğine olumlu bir temel oluşturmak üzere tarihsel, felsefi ve dini yönlerden sözleşme kuramını inceler. Toplumsal çatışmanın kaçınılmazlığını bir veri kabul ederek, eşit yurttaşlığa dayanan bir demokrasi yaklaşımını üretir. Böylece çatışmaların yatay/aynı türden olanlarla (iktisadi, siyasi) sınırlı kalmasını amaçlar. Çözümlemeyen toplumsal sorunlar ise adalet-asabiyet diyalektiği gereği dikey/farklı olanların karşılaşması biçimine bürünerek soy ve mezhep çatışmalarını doğurur. Onun adalet kuramı, bilim felsefesinin siyaset felsefesine uyarlanması bir

yapı oluşturulduğunda pandemi ile mücadele artmıştır. Böylece asabiyyetin kurucu unsurları temelinde toplumsal ortaklıklar artmaktadır. İnsanların toplumsal ilişkilerde orantılı eşitliği sağlandığı nispette toplumsal dayanışması da güçlenmektedir.

³⁰⁹ Selim Kılıç ve Nafiz Tok, “Geleneksel Adalet Anlayışından Çevresel Adalet Anlayışına”, *Uluslararası Alanya İşletme Fakültesi Dergisi*, 6/3 (2014), 213-228. Yaşama iradesinin yüz yüze kaldığı pandemi ve çevre sorunları gibi kriz durumlarında onun egemenlik kurmaya dayalı klasik sorun çözme yöntemleri işlevsiz kalır. Ayrıca onun, sorunları kısa vadeli olarak çözmeye ve ötelemeye çalışan tutumu da çevre felaketleri ve pandemi söz konusu olduğunda sonuç vermemektedir. Dolayısıyla çevre politikalarının sürdürülebilirliği için yaşama iradesinin taleplerinde kesinti oluşturmayacak bir vasat sağlanmalıdır. Bunu sağlamakla sorumlu olan yasama iradesi de uzun vadeli, sürdürülebilir çevre politikaları üretebilmelidir. Bu ise bilimsel temelde geçmiş, şimdi ve gelecek bağını kuran politikalarla mümkündür. Böylece yasama iradesi, sürdürülebilir çevre politikalarını ürettiğinde yaşama iradesinin sürekliliği üzerinden kendi egemenliğini devam ettirmektedir.

³¹⁰ Kılıç ve Tok, “Geleneksel Adalet Anlayışından Çevresel Adalet Anlayışına”, 213-228. Literatürde ‘çevresel adalet’ kavramsallaştırması bulunur. Biz ise Farabî’nin adalet ufku ve yaşama-yasama iradesi temelinde konuyu ele alıyoruz. Literatürde çevre incelemesine doğal kaynakların tüketimindeki dağılım oranları, çevre kirliliğinin yükünün paylaşılan kesimler, doğal afetlerden etkilenen kesimler konu edilmektedir. Çevre sorunu, üretim-tüketim ilişkilerinin, sanayileşme ve küreselleşmenin bir sonucu görülür.

örneğini oluşturmaktadır. Asabiyet adalet diyalektiği modelinin işlerliği üç alanda test edilmiştir. Bunlar ulusçuluğun yükselişi ve çözülüşü, siyasette burhanî ve cedeli yöntem, yasama iradesinin sınırları konularıdır.



SONUÇ

Kendi kurduğu eleştirel sistem içerisinde Câbirî, çalışmalarının merkezine epistemolojik konuları almıştır. Bu çalışmada adaletin bilgiyle ilişkisi, kullandığı yöntem, burhan-beyan-irfan ayrımıyla bağı ve bilim felsefesiyle irtibatı ele alınır. Onun felsefi sisteminin temeli, akılcılığın ve empirizmin diyalektik ilişkisine dayanan “eleştirel akılcılık” yöntemidir. Adalet kuramının tarihsel ve kuramsal boyutları da bu yöntem tarafından belirlenir. Câbirî’nin epistemolojik sisteminin sacayakları olan üç akli faktör, adalet bilgisinde de karşılıklarını bulur. Bu düzeyler kendi bağlamlarından adalet kuramına destek sunar ve aralarında kesinlik derecesine dayalı hiyerarşik bir ilişki bulunur.

Câbirî’nin adalet ile bilim felsefesi arasında kurduğu ilişki burhanî düzeyde gerçekleşir. Oysa adaletin ahlâkî ve siyasî kültürle kurduğu bağlantılar beyanî düzey taşır. Burhanî ve beyanî alanlarda diyalektiğin farklı biçimleri kullanılır. İrfanî düzeyde adalet, temsili ve alegorik anlatımıyla üçüncü sırada yer alır. Bu düzey, beyanî ve burhanî alanlara kaynaklık edebilecek sanatsal bilgileri içerir. Adalet kuramında, burhan, beyan ve irfanı delil, tartışma ve ikna süreçleriyle felsefî bir terkipte birleştirir. Bu terkip, iki aşırılık arasında geliştirilen bir üçüncü yolculuk olarak basit bir orta yol değil, çatışmayı zorunlu görmeyen, karşıtları uzlaştıran daha üst düzey bir sentez niteliği taşır.

Câbirî, evrendeki adalet ile toplumdaki adaleti uyumlu fakat mahiyetleri itibariyle farklı nitelikte görür. Toplumsal yapıdaki düalist ilişkiler, insan ve toplum özgürlüğünün tanıdığı imkânlarla bağlı olarak organik (tıbbî-bilimsel) bir değişkenlik gösterir. Toplumsal alanda sabit zorunlu yasalar değişimin kapsamını ve yönünü tayin eder. Câbirî, bu tarih üstü zorunlu toplumsal yasalar ile adalet ilkeleri arasında doğrudan bir bağ kurar. Ona göre bu yasalar yalnızca zorunluluğa değil, reform imkânına da işaret eder. Câbirî’nin adalet anlayışı hem ontolojik hem epistemolojik düzeyde varlık ile bilginin doğru terkibine, yani dengeli bir birlik ilişkisine dayanır. Terkibin doğruluğu, unsurlar arasındaki ilişkinin orantılı ve dengeli/ölçülü olmasına bağlıdır. Birlik hali olarak terkip, teleolojik bir boyut taşır. İlacın yapısında görüldüğü gibi terkibin unsurları belirli bir amaca yönelir. Toplumsal yapıyı oluşturan unsurlar da kamu yararını ve insan haklarını gerçekleştirmek amacıyla bir araya gelir. Bu bağlamda adalet kuramı toplumsal bağımsızlık ve bütünlüğü sağlamaya kalkınmayı sürdürmeye ve hoşgörülü ilişkileri yaygınlaştırmaya çalışır.

Adalet kuramının başat niteliği, epistemolojik temellerinde karşıtların birliği ilkesini içermesidir. Bu birlik, matematik temelli bir formülasyon anlayışıyla açıklanır. Prospektüste maddelerin doğru oranlarda bir araya getirilmesiyle ilacın oluşması gibi, farklı unsurlar ancak amaca uygun bir formülasyonla anlam kazanır. Su örneğinde olduğu gibi, adalet de farklı unsurların doğru bir terkip içinde bir araya gelmesiyle ortaya çıkar. Bu yaklaşım, Câbirî'nin bilim felsefesi perspektifini toplumsal alana taşıdığını göstermektedir.

Câbirî, diyalektiğe dayalı terkip yöntemini farklı epistemolojik yaklaşımlar arasındaki ilişkiye de uygular. Betimleyici epistemoloji ile normatif epistemolojiyi birbirini tamamlayacak biçimde uzlaştırır. Bunun adalet kuramına yansması, tarihsel betimleme ile rasyonel incelemenin birlikte kullanılması şeklinde gerçekleşir. Adaletin bilgisi hem tarihsel tecrübe hem de soyut aklî işlem yoluyla elde edilir. Bu çerçevede adalet, toplumsallığın hem kurucu ilkesi hem de sürekliliğinin sağlayıcısıdır.

Câbirî'ye göre adaletin bilgisi ne tümüyle göreceli ne de mutlak olarak nitelendirilebilir. Adalet, toplumsal kültüre uyum sağlayabilen perspektif düzeyinde bir tasavvura sahiptir. Onun için adalet, insanı ve toplumu merkeze alan, insan onurunu yüceltmeyi amaçlayan bir ana ilkedir. Bu amacı gerçekleştiren farklı yönetim biçimleri ve toplumsal yapılar adil olarak değerlendirilebilir. Adalet hem bir durum hem de o duruma ulaşmanın yöntem ve araçlarını ifade eder. Adalet ilkeleri burhanî düzeyde kanıtlar taşımakta iken ona bağlı üretilen uygulamalar ise diyalektik-cedeli bir nitelik arz eder. Zira o, tarihsel ve modern olguları ve fikrî akımları tahlil ederek soyut ilkelere ulaşır. Bu ilkeler önce diyalektik yöntemle uyumlulaştırılır sonra rasyonel bir çözüm perspektifinin unsurları kılınır.

Câbirî, adaleti önce İAA bağlamında epistemolojik düzeyde, ardından siyasi ve ahlaki akıl bağlamında toplumsal, iktisadî ve siyasî boyutlarda ele alır. Adaletin epistemolojik temellendirilmesinde burhanî kanıtlamalar öne çıkarken, toplumsal ve siyasî düzeyde yapılan eleştirel ve analitik tahliller de burhanî bağlantılar taşır. Adalet, tezahür düzeyinde diyalektik bir nitelik arz eder. Câbirî'nin adaleti doğrudan diyalektik bir temelde inşa etmemesi bilinçli bir metodolojik tercihi yansıtır. O, İbn Rüşd'ün siyaseti sosyo-politik tahlillerle burhanî yöntem içinde ele alan yaklaşımını takip eder. Adaleti tarihsel çatışmaların ürünü durumuna indirgemez. Onda adalet, toplumsal çatışmaları değerlendiren epistemolojik bir ölçüt seviyesine çıkartılır. Bu yönüyle Câbirî, diyalektiği

adaletle özdeşleştirmek yerine, onu adaletin ölçüt olma niteliği altında yeniden düşünmeye davet eder.

Câbirî, *toplumsal adalet* incelemesinde toplumsal yapı, asabiyet, kültür, toplumsal değişim ve ideoloji-toplum ilişkilerine yer verir. İnsan toplumlarını da kapsayacak biçimde evrende düalist yapı, diyalektik ilişki ve doğru terkip ilkelerinin temel gerçeklikler olduğunu kabul eder. Adalet kuramı, orantılı eşitlik kavramı üzerinden bu üç ilkeyle irtibatlı olarak inşa edilir. Bu yaklaşımını bilim, siyaset, ahlak felsefesi ve dinî yorumlarla destekler. Câbirî evrende varlık kazanan her şeyin, düalizmin parçası olduğunu, diyalektik ilişki taşıdığını ve bir terkip yoluyla varlık alanına çıktığını savunur. Bu ilkeler insan toplumlarına taşındığında ise özgürlükten kaynaklanan farklılıklar ortaya çıkar.

Tezde savunduğumuz asabiyet-adalet diyalektiği hipotezi, Câbirî'nin metinlerine dayalı olarak temellendirilmiştir. Bu kuram, Arap-İslam toplumlarının yükseliş ve düşüşünü asabiyet ile adalet arasındaki diyalektik ilişki üzerinden açıklar. Hipotez, imkân ve olumluluk kavramları temelinde dört durumda test edilebilir: Asabiyetin adaleti olumsuz etkilediği durumda kaba kuvvetin hâkimiyeti, olumlu etkilediği durumda sağlıklı toplumsal yapıların oluşumu gerçekleşir. Adaletin yokluğunda asabiyette çözülme ve çöküş, adaletin varlığında ise asabiyetin kuruluşu ve/veya devamı gerçekleşir. Bu durumlar toplumsal yapıların yükseliş ve çöküş süreçlerinde gözlemlenebilir. Asabiyet ile adalet arasında ilişki olmadığı veya bu ilişkinin diyalektik olmadığı yönündeki iddialar, tarihsel tecrübe ve gözlemlerle çelişmektedir.

Asabiyetin adaletle uyum ve çatışma ilişkisine girmesi, aralarındaki bağın diyalektik nitelikte olduğunu gösterir. Toplumsal yapılar bu yöntemle sorunlarını aşamalı biçimde çözebilir. Adaletin hayata geçirilmesi, toplumsal asabiyetin kurucu gücünü artırırken, yokluğu toplumsal hastalıklara yol açar. Toplumlar, sağlıklı ile hastalıklı haller arasında konumlanabilecek dinamik yapılardır. Dolayısıyla koruyucu yaklaşımla mevcut dengenin muhafazası, tedavi edici yaklaşımlarla bozulmaların giderilmesi eş zamanlı olarak hedeflenmelidir. Toplumsal tıp yaklaşımı, suç ve sorunların yalnızca polisiye tedbirlerle çözülemeyeceğini kabul eder. Sorunların yapısal kaynaklı olduğunu ve çözümün de bu düzeyde ele alınması gerektiğini savunur. Hz. Muhammed'in "Hacerü'l-Esved" örneğinde olduğu gibi uzlaştırmacı ve kapsayıcı yöntemlerin benimsenmesi gerekir. Toplumsal düzen ancak bu türden orantılı eşitliğe dayalı bir ölçüyle sürdürülebilir.

Câbirî, adaleti *toplumsal yapıdaki ahenkli (mutedil ve doğru) terkip* üzerinden açıklar. Adalet hem sabit toplumsal yasalar hem de zaman ve mekâna göre değişen ilişkiler için bir ölçüdür. O, insan toplumlarını açıklamada tıbbî-bilimsel diyalektiği tercih eder. Toplumsal bozulmayı, adaletin yokluğu ve asabiyetin zayıflamasıyla ilişkilendirir. Her toplumun kendi yapısına uygun bir adalet anlayışı geliştirmesi gerektiğini vurgular. İbn Haldûn'dan toplumsal zorunlulukları, İbn Rüşd'den ise felsefî reform düşüncesini alarak eleştirel akılcılık yöntemiyle bütünleştirir.

Câbirî, adaleti soyut bir ideal değil, denge ve uyumu ifade eden somut bir hâl olarak tanımlar. Resmî ideoloji ile adalet düzeni arasında karşılıklı bir ilişki bulunduğunu savunur. İdeolojik yapı adalet anlayışını belirlerken, adalet de düzenin niteliğini görünür kılar. Tarihsel tecrübeden hareketle İslam'ın amaçlarına (Mekâsidü's-Şerîa) felsefî kuram aracılığıyla ulaşmayı hedefler. Tarihi, adalet/rasyonel ve zulüm/irrasyonel arasındaki mücadelenin alanı olarak görür. Aristoteles'in form-madde ilişkisini ideoloji-kurum ilişkisine uygular. Bu bağlamda adalet anlayışı betimleyici, analitik ve eleştirel bir karakter taşır.

Câbirî, hoşgörüyü düşünce ve ifade özgürlüğünün temeli olarak yeniden tanımlar. Hakikatin tek yoruma indirgenmesi despotizme yol açar. Bu nedenle mutlak bilginin imkânsızlığını kabul etmek, toplumsal düzeyde hoşgörüyü güçlendirir. Hoşgörüslüğün temel nedenlerinden biri ideolojilerin gerçeklikle bağıını yitirmesidir. Câbirî'nin “ideoloji zindanı” olarak nitelediği bu durum, bakış açısının daralmasından kaynaklanır.

Câbirî, soy temelli ırkçı hareketleri şuuraltından beslendikleri için eleştirir. Yurttaşlık anlayışı, fırsat eşitliğini, ehliyet ve liyakati temel alarak ortak siyaseti mümkün kılar. Mezhepçilik, aşiretçilik ve hizipçilik gibi yapıların yurttaşlık anlayışıyla çeliştiğini ve insan onurunun yüceltilmesini engellediğini savunur. Câbirî'ye göre adalet kuramı kültürel miras toplumsal bilinç tarafından şekillendirilir. Toplumsal vicdan, asabiyet ile adalet arasında köprü işlevi görür. Kültür ve iktisat faktörleri toplumsal olguları diyalektik biçimde belirler. Asabiyet adaletle kurucu bir ilişki kurduğunda egemenlik “arındırıcı bir paradigma” ile nitelenir. Adalet, asabiyetin yıkıcı yönünü toplumsal maslahat temelinde sınırlar. Oysa adaletin araçsallaştığı düzeyde egemenlik, “hâkimiyetçi paradigma” karakteri gösterir.

Câbirî'ye göre Kur'an'da adalet, toplumsal düzenin kurucu ilkesi olarak emredilir. Adalet, şahitlikte, hüküm vermede, emanetin ehline tesliminde ve iktisadî ilişkilerde ölçü

ve dengeyi esas alan temel bir ilkedir. İnsani tefekkürle toplumsal yetkinleşmeye açık bu vahyî ilkeler, Allah'ın evrende tezahür ettirdiği ölçü ve dengeyle kıyaslanabilir bir çerçeve sunar.

Câbirî, iktisadî adalet incelemesinde üretim, emek, rant, sınıf yapısı, fakirlik, küreselleşme, piyasa ve kalkınma konularını ele alır. Modern dönemde Arap toplumlarını incelerken bedevî-hadarî ayrımını esas almamakta, bilakis konar-göçer yapıların yerleşik hayata geçmesini önermektedir. İkili karşıtlığı Arap-İslam toplumları ile Avrupa toplumları arasında kurar ve bu toplumları tarihsel ve güncel bağlamda diyalektik bir yaklaşımla analiz eder. Toplumsal sorunları anlamak için sosyoloji, iktisat, siyaset ve felsefe disiplinlerini birlikte kullanır. İktisadî faktör, adalet incelemesinde ahlaki ve siyasal faktörlerle diyalektik ilişki içindedir. Siyasetin ahlaka göre değişken bir alan olması, adaletin temelini oluşturan farklı boyutlara işaret eder. Adaletin, insanlar arası ilişkilerde orantılı eşitlik sağlandığında gerçekleşeceğini savunur.

Toplumsal değişimin niteliği, adaletin içeriğini ve topluma uygulanış biçimini de belirler. Câbirî toplumsal değişimi üretim biçimleri ve geçim türleri üzerinden ele alır ve iktisadî faktörün dönüştürücü gücünü kuramının merkezine yerleştirir. Bu dönüşümlere uyum zorunluluğu, kuramsal ve pratik düzeylerde sürekli yenilenmeyi gerekli kılar. Eleştirel akılcılık yöntemi, bu yenilenmenin yöntemsal zeminini oluşturur.

Üretim biçimleri, asabiyet-adalet ilişkisini belirlemekte, asabiyetin çöküş döngüsüyle ilişkisini belirlemektedir. Üretim ilişkilerini belirleyen siyasal otorite, aynı zamanda kendi sürekliliği üzerinde de tasarrufta bulunur. Adil toplum, üretim ilişkilerinin fakirler lehine işlediği, insanların geçimlerini sağlayabildiği ve doğal haklarını koruyup geliştirebildiği erdemli toplumdur. Toplumsal kalkınma halka yansdıkdça, insanın maddi ve manevi değerini yücelten yasal ve kültürel çerçeve de derinleşir.

Fakirlik, toplumsal ve siyasal aşırılıklara yol açan temel bir etkidir. Câbirî, orta sınıfın yaygın olduğu, aşırı zenginlik ve yoksulluğun sınırlandığı, uçları dar, ortası geniş bir gelir dağılımını ifade eden “limon şekilli” bir toplumsal yapı tasavvur eder. Orta sınıfı zayıflatan iktisadî politikaların düz ya da ters piramidal yapılar ürettiğini savunur. Fakirliğin ortadan kalktığı adil bir iktisadî düzen, toplumsal uyum ve dengenin sürekliliğini sağlar.

İktisadî adalet, ahlaki, toplumsal ve siyasal boyutları olan bütüncül bir meseledir. İktisadî ve kültürel faktörler, toplumsal adalet durumlarını diyalektik biçimde belirler.

Rantiyeciliğin emeğe ve üretime dayanmayan yapısı, ahlaki çürüme ve kültürel yozlaşmaya yol açar. Rant ve savaş gelirlerinin hâkim olduğu toplumlar, küresel güçlere bağımlı hâle gelir. Bu bağımlılıkların aşılması, üretim ve emek temelli iktisadî yapının güçlenmesiyle mümkündür.

Kapitalizm, maddi değeri ve rant olgusunu, insan onurunun önüne koyarak ahlaki niteliğini yitirir. Sosyalizm ise yoksulluğu ortadan kaldırma hedefi ve insan emeğini merkeze alan yaklaşımıyla ahlaki bir yön taşır. Câbirî'nin adil toplum tasavvuru, orta sınıfın baskın olduğu, sınıflar arası geçişlerin mümkün bulunduğu ve tek bir hâkim sınıfa dayanmayan yapıdadır. İktisadî dengenin sağlanabilmesi için toplumun siyasal süreçlere katılımını zorunlu görür.

Câbirî'nin iktisadî adalet anlayışı, İbn Haldûn'un emek ve üretime dayalı düzen tasviri ile rant eleştirisinden beslenir. Rant iktisadının tarihsel ve güncel düzeylerde toplumsal çöküşle bağlantılı olduğunu vurgular. İktisadî ve kültürel faktörler, toplumsal dönüşümün yönünü karşılıklı etkileşim içinde belirler. Kuramın hedefi olan emek ve üretim temelli iktisadî işleyiş, İslam iktisadının temel kabulleriyle örtüşür. Ranta dayalı gelirler, üretim dışı süreçleri besleyen kapalı bir döngü oluşturarak sömürücü kurumsal yapılar üretir.

Câbirî'ye göre batı toplumları zenginliklerini kapitalist küresel düzene borçludur. Sömürüye dayalı bu yapı sürdürülebilir olmadığından doğal olarak savaş ve soykırıma eğilimlidir. Onun bu öngörüsü, 2023-2025 yılları arasında Gazze'de yaşayan İsrail'in Filistinlileri yurtlarından tehcir girişiminde görülmüştür. Câbirî'nin adalet kuramı, Arap-İslam toplumlarının Batı karşısındaki bağımlılık ilişkilerini sona erdirmeyi hedefler. Zira onlar ancak bu yolla toplumsal varlıklarını sürdürme imkanına kavuşabileceklerdir.

Câbirî, *siyasi adalet* incelemesinde devlet, iktidar ve muhalefet ilişkileri, demokrasi, yurttaşlık, reform, ulus-devlet ve birlik projeleri gibi konulara odaklanır. Adalet kuramı hem yapısal hem de eleştirel düzeyde ideolojik bağlantılar taşır. Arap milletçiliğinin demokrasi karşıtı ideolojik ve kültürel söylemini eleştirerek, ulusçuluk ile demokrasiyi birbirini dengeleyen ilişkisel bir bağlama yerleştirir. Batı kültürünü kalkınma için tek zorunlu model olarak görmemekte, onu tümüyle de dışlamamaktadır. Bu dengeli yaklaşımının temeli Avrupa merkezilik eleştirisi ile millî modernleşme projesine dayanmaktadır.

Toplumda karşılıklı hak ve ödevleri gözeten, iknaya dayalı ve sürdürülebilir bir düzen sağlandığında adalet gerçekleşmiş olur. Toplumsal, iktisadî ve siyasal düzenin nasıl

kurulacağı sorusu, adalet kuramının temel meselesidir. Câbirî, devletin veya başka bir otoritenin kaba güç kullanarak insanları nesneleştirmesini reddeder. Onun kuramı “insanı yaşat ki devlet yaşasın” diyen Edebalı gibi insanın anlamını ve değerini yücelten bir otorite tasavvuruna sahiptir. Tüm yurttaşları ayrımcısız kapsayan, hak ve ödevlerde ortak politikalara dayanan bir toplum tasavvuru geliştirir. Aristoteles’in politik canlısı olan insan ancak politik toplumda yetkinleşir. İbn Haldûn ise bu yetkinleşmeyi reddetmekten ziyade, onu tarihsel umran ilmi bağlamında inceleyerek sürekliliğini tartışır. Câbirî de bu döngüsellliği bir problematik hale getirerek adalet kuramına temel yapar.

Adaletli bir siyasal düzenin inşası için üç aşamalı bir reform süreci öngörür: Kuramın oluşturulması, uygulamayla sınanması ve elde edilen çıktılara göre düzeltmeler yapılması. Bu süreç, bilimsel yöntemin işleyiş mantığıyla örtüşür. Câbirî, bu aşamalı ve geri beslemeye dayalı süreci sibernetik bilimle ilişkilendirerek Popper’in bilim anlayışını siyaset kuramına taşır.

Câbirî’ye göre dini kimlik ile yurttaşlık kimliği, ahenkli toplumsal terkinin unsurlarıdır. Dini, toplumsal asabiyeti güçlendiren ve yurttaşlık bilincini tamamlayan bir unsur olarak değerlendirir. Adalet kuramının temellendirilmesinde tarihsel fikhî birikime sınırlı temas etmiş, modern dönemde Şâtıbî üzerinden fıkıh geleneğiyle köprüler kurmuştur. Toplumsal, siyasî, iktisadî bağlantılar taşıyan maslahat-ıslah ve mefsedet-ıfşad kavramları, kuramın dini boyutunda yer alır. Böylece yeni bir fikhî metodoloji kurma hedefini gerçekleştirmek üzere kavramların felsefî, toplumsal, ahlakî anlamlarını öne çıkarır.

Câbirî’ye göre günümüz Arap-İslam toplumları bir kriz durumu içerisinde. Zira onların siyasî aklı, bilinç ve şuuraltına dayalı iki zıt yönelim taşır. O, şuuraltından koparak devrimci ve devletçi mantık arasında diyalektik bir denge kurmaya çalışır. Böylece siyasal aklı, muhalefet hakkının tanındığı bir vasata taşır. Zira muhalefet hakkı, düşünce ve ifade özgürlüğünün ayrılmaz bir parçasıdır. Muhalefete imkân tanımayan “adil despot” formu da dahil, otoriter iktidar anlayışının toplumsal dengeyi bozarak çatışma ve isyanlara yol açtığını savunur.

Câbirî, devletin bağımsızlığı ile bireyin özgürlüğü arasında paralellik kurar. Arap-İslam toplumlarının tam bağımsızlık sağlayamamalarını süregelen krizlerin temel nedenlerinden biri olarak görür. Kültürel ve iktisadî bağımsızlık sağlanmadan gerçekleştirilen siyasal reformlar, yetersiz kalacaktır. Onun adalet anlayışı bireycilik ile

fedakârlık arasında, kamu yararını merkeze alan orta yolcu bir ideolojik karakter taşır. Birlik anlayışı, yandaşlığa dayalı siyasal otoriterlikten uzak, sözleşme temelli bir ortaklık fikrine dayanır.

Adalet kuramının siyaset alanını, yöneten-yönetilen ilişkisini esas alarak karşılıklı hak ve ödevler çerçevesinde düzenlemesi, ortaklık adaleti olarak nitelendirilebilir. Kuramın demokrasiye geçişi savunması da siyasal alanın ortaklık temeli ve birlik hedefi doğrultusunda dönüştürülmesiyle uyumludur. O adalet ilkeleri üzerinden reel-politik koşullarla ideal ilkeler arasında felsefi, siyasi, ahlaki bir “üçüncü yolcu terkip” üretmeye çalışır.

1967 Arap-İsrail savaşındaki yenilgiyi bir veri kabul eden Câbirî, ulus-devlet mantığının ürettiği çelişkileri aşmak amacıyla Mağrip bölgesel birliği fikrini geliştirir. Fas, Cezayir, Tunus, Libya ve Moritanya'yı kapsayan bu proje, iktisadî ve siyasal kaynaşma yoluyla etnik ve mezhebi ayrılıkları gidermeyi hedefleyen bir adalet tasarımıdır. Bölgesel birliği sömürgecilikten kalan tahribatların onarılması ve tam bağımsızlığın sağlanması için zorunlu bir koşul olarak değerlendirir.

Câbirî, adalet kuramının ilkelerini Mağrip bölgesinin tarihsel ve kültürel gerçekliğiyle ilişkilendirir. Arap-İslam dünyasını Doğu-Batı diyalektiği üzerinden kendi gerçekliğiyle yüzleşmeye davet eder. İtaat ile adaleti karşılıklı hak ve ödev ilişkisi içinde ele alarak demokratik dönüşüm için kamuoyu bilinci oluşturmaya hedefler. Adalet kuramı üzerinden Mağrip merkezli, özgür yurttaş anlayışına dayanan bir gelecek tasavvuru geliştirir.

Sonuç olarak tezimiz, Câbirî'nin adalet kuramının tutarlı, sistemli ve bütünlüklü bir yapı taşıdığını ortaya koymuştur. Kuram epistemolojik olarak temellendirilerek toplumsal, siyasal ve iktisadî gerçekliklere bağlanmıştır. Kuramın, Arap-İslam dünyasının yapısal sorunlarını anlamlandırmada ve çağdaş adalet tartışmalarına İslam felsefesi temelinde alternatif bir çerçeve sunmada katkı sağlayacağını umut ediyoruz.

Tezin özgün katkılarından biri, Câbirî'nin adalet anlayışını asabiyet-adalet diyalektiği modeli çerçevesinde yeniden okumayı önermesidir. Bu model, adaleti soyut bir norm ya da tarihsel bir ideal olarak değil, toplumsal yapıların yükseliş ve çözülüşünü açıklayan bir makyas olarak ele alır. Kuramın sunduğu epistemolojik, siyasi, ahlaki imkanlarla tarafımızca türetilen model ise toplumsal krizlerin adalet yoksunluğuyla ilişkisini göstermekte ve onu aşmak için çerçeve sunmaktadır. Model, kuramın ülkemiz toplumu gibi farklı tarihsel-kültürel bağlamlara taşınmasına imkan sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

- Abdurrahman, Taha. *Dinin Ruhu: Sekülerizmin Sığlığından İlahi Sözleşme ve Emanet Paradigmasının Enginliğine*. Çev. Soner Gündüzöz. İstanbul: Pınar, 2021.
- Adamson, Peter. *Kesintisiz Felsefe Tarihi*. Çev. Ahmet Fethi Yıldırım. İstanbul: Alfa, 2020.
- Ahmet, Mümtaz (ed.). *İslami Siyaset Teorisi ve Sorunlar*. Çev. Halim Sırçancı. İstanbul: Ekin, 1997.
- Akbulut, Ahmet. *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*. İstanbul: Birleşik, 1992.
- Akçura, Yusuf. *Üç Tarz-ı Siyaset*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1976.
- Akyol, Aygün. *İbn Haldûn'da Kültür ve Medeniyet Tasavvuru*. Ankara: Elis, 2019.
- Akyüz, Vecdi. "Muhammed Âbid Câbirî'nin Çağdaş İslam Siyasi Düşüncesine Katkıları." *TYB Akademi Dergisi*, 2/4 (2012): 93-110.
- Alper, Ömer Mahir. "Savaşın Doğallığından Barışın İmkânına: İbn Haldûn'da Savaş ve Barış Kuramı". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 17 (2008): 24-47.
- Alper, Ömer Mahir. *Varlık ve İnsan, Kemal Paşazade Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*. 2. Baskı. İstanbul: Klasik, 2010.
- Amin, Samir. *Avrupa-Merkezcilik: Bir İdeolojinin Eleştirisi*. çev. Mehmet Sert. İstanbul: Yordam Kitap, 2014.
- Amin, Samir. *Emperyalizm ve Eşitsiz Gelişme*. çev. Semih Lim. İstanbul: Yordam Kitap, 2018.
- Amin, Samir. *Kapitalizmden Uygarlığa*. çev. Yağmur Dönmez ve Naim Atabağsoy. İstanbul: Yordam Kitap, 2014.
- Amin, Samir. *Küreselleşmiş Değer Yasası, Kıyısı Olmayan Marks*. Çev. Fikret Başkaya, İstanbul: Yordam Kitap, 2014.
- Amin, Samir. *Liberal Virüs: Sürekli Savaş ve Dünyanın Amerikanlaştırılması*. Çev. Fikret Başkaya, İstanbul: Yordam Kitap, 2014.
- Amin, Samir. *Modernite, Demokrasi ve Din: Kültürelizmlerin Eleştirisi*. Çev. Fikret Başkaya, Uğur Günsur ve Güven Öztürk, 3. Baskı. İstanbul: Yordam Kitap, 2020.
- Apak, Adem. *Erken Dönem İslam Tarihinde Asabiyet*. 2. Baskı. İstanbul: Ensar, 2022.
- Arıcı, Müstakim. *Felsefe, Tıp ve Tarih, Tabakât Literatürü Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: Klasik, 2014.

- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Zeki Özcan. Bursa: Sentez, 2019.
- Aristoteles. *Politika*. çev. Özgüç Orhan. İstanbul: Pinhan, 2020.
- Aristoteles. *Retorik*. Çev. Mehmet H. Doğan. 13. Baskı. İstanbul: YKY, 2015.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. Çev. Ömer Aygün ve Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan, 2019.
- Arslan, Ahmet. "Sunuş." *İdeal Devlet*. Fârâbî. İstanbul: İş Bankası Kültür, 2020, 7-18.
- Arslan, Ahmet. *İbn Haldûn*. İstanbul: Alfa, 2024.
- Aslan, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Vadi, 1998.
- Aurelius, Marcus. *Düşünceler*. Çev. Şadan Karadeniz. 19. Baskı. İstanbul: YKY, 2022.
- Ayar, Ali Rıza. "Hz. Peygamber'in Savaş Öncesinde, Zafer Sonrası Elde Edilecek Ganimetlere Dikkat Çekmesi." *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/16 (Ağustos 2004): 215-234.
- Aydın, Hasan. "Dinî-Felsefî Temelleri Işığında Fârâbî'nin Eğitim Ütopyası". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2010): 123-150.
- Aydın, Kemal. "Yapısal İşlevselci Teori ve Toplumsal Tabakalaşma". *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 5/8, (Nisan-Ekim 2014): 213-239.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. 5. Baskı. Ankara: Selçuk, 1996.
- Aydın, Mehmet S. *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı Ahlak İlişkisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1990.
- Aydın, Mehmet. "Fârâbî'de Pratik Akıl". *D.E.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, 12 (2005): 149-175.
- Aydın, Mehmet. *Din Fenomeni*. 2. Baskı. Konya: Din Bilimleri, 1995.
- Aydoğan, Hüseyin. *Kant'ın Salt Akıl Dini*. İstanbul: Divan, 2020.
- Aydoğan, Hüseyin. *Plotinos Felsefesine Giriş*. Sakarya: Değişim, 2021.
- Ayşegül Yanar Önal. "Ricardo Rant Teorisindeki Değişim". İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Maliye Araştırma Merkezi Konferansları. 45. Seri, Yıl 2004, 85-97.
- Babanzade, Ahmet Naim. *Felsefe Dersleri*. Haz. Cahid Şenel, M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik, 2017.
- Badiou, Alain. *Eflatun'un Devleti*. çev. Savaş Kılıç-Nihan Özyıldırım. İstanbul: Metis, 2022.
- Batak, Kemal. *Felsefenin Sonu W.V. Quine, Doğallaştırılmış Epistemoloji ve Apriori Bilgi*. İstanbul: İz, 2017.

- Bauer, Thomas. *Neden İslam'ın Ortaçağ'ı Yoktu? Antik Çağın Mirası ve Doğu*. Çev. Hülya Yavuz Akçay. İstanbul: Runik Kitap, 2018.
- Bauman, Zygmunt. *Küreselleşme, Toplumsal Sonuçları*. çev. Abdullah Yılmaz. 3. Baskı. İstanbul: Ayrıntı, 2010.
- Bayet, Albert. *Bilim Ahlakı*. çev. Hasan İlhan. İstanbul: Sayfa/Kumsaati, tarihsiz.
- Bergen, Lütfi. *Modernliğin Kurucu Düşünürü İbn Haldun; Mukaddime Eleştirileri-1*. İstanbul: Yazıgen, 2023.
- Bircan, Hasan Hüseyin. *İslam Felsefesinde Mutluluk*. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2020.
- Bohr, Anthony Robert. *Analitik İslam Felsefesi*. Çev. Emel Sünter, Mirpenç Akşit. Konya: Eğitim, 2020.
- Boroujerdi, Mehrzad. *Siyasetname: İslami Bir Devlet İdaresi Teorisi*. Çev. Salim Korkmaz. İstanbul: al-Baraka, 2021.
- Braudel, Franz. *Akdeniz, Mekan, Tarih, İnsanlar ve Miras*. Çev. Necati Erkurt, Aykut Derman. 6. Baskı. İstanbul: Metis, 2021.
- Brighouse, Harry. *Adalet Teorileri, Çağdaş Bir Tartışma*. Çev. İsmail Yılmaz. Ankara: Fol, 2022.
- Burgâvî, Ahmet. “min Nakdi'l-Hitâbi'l-Mağrifîyyi ilâ Fikrati'l-İstiklâli't-Tâm”. *et-Türâs ve'n-Nahda Kirâeâtün fî A'ma'ali Muhammed Âbid el-Câbirî*. ed. Kemal Abdüllatif, Beyrut: Merkezu Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 2005, 123-178.
- Butler, Judith. *İktidarın Psikik Yaşamı Tabiyet Üzerine Teoriler*. çev. Fatma Tütüncü. 2. Basım. İstanbul: Ayrıntı, 2015.
- Câbirî, Muhammed Âbid. ‘Havâmiş Havle Mevdûi'l-Akdu'l-İçtimâiyyü, Akd'ul-Bey'ı fî'l-İslam...ve Devr'ul-Kenîseti fî Avruba-l'. Fikr ve Nakd. Erişim Tarihi: 27 Nisan 2025. https://www.fikrwanakd.aljabriabed.net/n27_01jabrm.htm
- Câbirî, Muhammed Âbid. “el-Felsefe: Fennü Siyâgati'l-Mefâhîm.” *eş-Şarku'l-Evsat*, say. 6619 (11 Ocak 1997).
- Câbirî, Muhammed Âbid. “el-İntikâlû ile'd-dîmokrâtiyye: es'iletün ve âfâk. Devletü'l-mahzen ve imkâniyyetü'l-islâh (min ciheti nazari İbn Rüşd ve İbn Haldûn) (2).” *Fikr ve Nakd*. Erişim Tarihi: 27 Nisan 2025. https://www.fikrwanakd.aljabriabed.net/n32_01jabri.htm
- Câbirî, Muhammed Âbid. “et-Turâs ve tehaddiyâtü'l-'asr.” *Mecelletü'l-Mevkifi'l-'Arabî*, sy. 8/55 (1984): 104–110.
- Câbirî, Muhammed Âbid. “Gazâlî Düşüncesinin Temel Unsurları ve Çelişkileri.” çev. Mesut Okumuş. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLIV, no. 1 (2003): 399-413.

- Câbirî, Muhammed Âbid. “Havâmiş havle mevdû’i hukûki’l-insân.” *Fikr ve Nakd: Mecelletün Sekâfiyyetün Fikriyye*. Erişim Tarihi: 27 Nisan 2025. https://www.aljabriabed.net/n25_01jabr.htm
- Câbirî, Muhammed Âbid. “Havâmiş havle mevdû’i’l-‘akdi’l-ictimâ’î.” *Fikr ve Nakd*. Erişim Tarihi: 27 Nisan 2025. https://www.aljabriabed.net/n27_01jabr.htm
- Câbirî, Muhammed Âbid. “Husûsiyyetü’l-‘alâka beyne’l-luga ve’l-fikr fi’s-sekâfeti’l-‘Arabiyye.” İçinde *et-Turâs ve’l-Hadâse: Dirâsât ve Munâkaşât*, 141–160. Beyrut: Merkezü Dirâsâti’l-Vahdeti’l-‘Arabiyye, 1991.
- Câbirî, Muhammed Âbid. “İslam’da Akıl ve İman.” çev. Fatih Okumuş. *Kur’ani Hayat Dergisi* no. 2 (2008), İstanbul.
- Câbirî, Muhammed Âbid. “Lafzu ve’l-ma’nâ fi beyânî’l-‘Arabî.” *Fusûl*, c. VI, sy. 1 (ty).
- Câbirî, Muhammed Âbid. “Liberalizm Fas’ta Başarılı Oldu”. çev. ve ed. İslam Özkan, *Çağdaş İslam Düşüncesinin Sorunları*. İstanbul: Pınar Yay., 2017, 51-57.
- Câbirî, Muhammed Âbid. “Limâzâ ketebe el-Gazzâlî *Tehâfütü’l-felâsife*?” İçinde İbn Rüşd, *Tehâfütü’t-Tehâfüt*. Beyrut: Merkezü Dirâsâti’l-Vahdeti’l-‘Arabiyye, 1998.
- Câbirî, Muhammed Âbid. “Niçin İbn Haldûn?” çev. H. Yılmaz, *Divan: İlmi Araştırmalar*, 2/21 (2006), s. 9-16.
- Câbirî, Muhammed Âbid. “Mukaddime.” İçinde İbn Rüşd, *Tehâfütü’t-Tehâfüt*. Thk. Muhammed Âbid Câbirî. Beyrut: Merkezü Dirâsâti’l-Vahdeti’l-‘Arabiyye, 1998.
- Câbirî, Muhammed Âbid. “Ru’yetü’l-istişrâkiyye fi’l-felsefeti’l-İslâmiyye: tabî’atuhâ ve mukavvenâtuhâ el-eydiyolojiyye ve’l-menheciyye.” İçinde *Menâhicü’l-Müsteşrikîn fi’d-Dirâsâti’l-‘Arabiyyeti’l-İslâmiyye*, c. I, 305–338. Riyad, 1985.
- Câbirî, Muhammed Âbid. “Sırâ’u’l-ma’kûl ve’l-lâ ma’kûl fi fikri’l-‘Arabî ve’l-İslâmî.” *Fikru’l-‘Arabiyyi’l-Mu’âsir*, sy. 20–21–22 (1992).
- Câbirî, Muhammed Âbid. “Tecdidü’l-meşrû’i’n-nahdavi’l-‘Arabî: Filistîn, ittihâdün fidirâliyyün ve kantûnât... ve nihâyetü’s-sihyûniyye.” *Fikr ve Nakd: Mecelle Sekâfiyye Fikriyye*. Erişim Tarihi: 27 Nisan 2025. https://www.aljabriabed.net/n40_01jabri.htm
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arab-Islamic Philosophy: A Contemporary Critique*. (Trans. A. Abbassi), Austin: The Center for Middle Eastern Studies, 1999.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Bunyetu’l-‘Akli’l-‘Arabî, Dirâseteh Tahlîliyyah Nakdiyyah li-Nuzûmi’l-Ma’rife fi Sekâfeti’l-‘Arabiyye*. Beyrut: Merkezü Dirâsâti’l-Vahdeti’l-‘Arabiyye, Beyrut, 1987. Türkçesi: Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Analizi*. 2. Baskı. Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabevi, 2000.

- Câbirî, Muhammed Âbid. *Dürûsün fi'l-felsefe ve'l-fikri'l-İslâmî*. 3. bs. Beyrut: Dâru'r-Râfidîni's-Sekâfiyye, 2021.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Edvaun ala Müşkület'üt-Ta'limi bi'l-Mağrib*, Darü'l-Beyda: Darunneşri'l-Mağribiyyi, 1973.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *el- 'Aklu'l-ahlâkiyyil- 'Arabî: Dirâseteh Tahlîliyyah Nakdiyyeh li-Nizâmi'l-Kiyem fi's-sekâfeti'l- 'Arabiyye*. Beyrut: Merkezü Dirâsâtî'l-Vahdeti'l- 'Arabiyye, 2001. Türkçesi: Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Ahlaki Akli, Arap Kültüründeki Değer Düzenlerine Yönelik Çözümleyici Eleştirel Bir Çalışma*. çev. Muhammed Çelik. 2. Baskı, İstanbul: Mana, 2016.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *el- 'Aklu's-Siyâsî'l- 'Arabî: Muhaddedâtuhû ve Tecelliyâtuhû*. 4. bs. Beyrut: Merkezü Dirâsâtî'l-Vahdeti'l- 'Arabiyye, 2000. Türkçesi: Câbirî, Muhammed Âbid. *İslam'da Siyasal Akıl*. çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: Kitabevi yay., 1997.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *el-Mes'eletü's-sekâfiyye fi'l-vatani'l- 'Arabî*. 2. bs. Beyrut: Merkezü Dirâsâtî'l-Vahdeti'l- 'Arabiyye, 1999.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *et-Ta'lîmu fi'l-Mağribi'l- 'Arabî: dirâseteh tahlîliyyeh nakdiyyeh li-siyâseti't-ta'lîm fi'l-Mağrib ve Tûnis ve'l-Cezâ'ir*. Dâru'l-Beydâ: Dâru'n-Neşri'l-Mağribiyye, 1980.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *et-Turâs ve'l-hadâse*. Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfi'l- 'Arabî, 1991.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Fehmü'l-Kur'ânî'l-hakîm: et-tefsîru'l-vâdih hasbe tertîbi'n-nüzûl*. I–III. Beyrut: Merkezü Dirâsâtî'l-Vahdeti'l- 'Arabiyye, 2008–2009. Türkçesi: Câbirî, M. Â., *Fehm'ül-Kur'an'ıl-Hakîm: Nuzul Sırasına Göre Tefsir*. Çev. Muhammed Coşkun. 3. Baskı. İstanbul: Mana, 2017.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Fî Gimâri's-Siyâse: Fikran ve Mumârasa, el-Kitâbü'l-Evvel*. Beyrut: eş-Şebeketü'l-Arabiyyetü li'l-Ebhâs ve'n-Neşr, 2009.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Fikru İbn Haldûn: el- 'Asabiyye ve'd-Devle, Me'âlimu Nazariyyeti Haldûniyye fi't-Târîhi'l-İslâmî*. 10. bs. Beyrut: Merkezü Dirâsâtî'l-Vahdeti'l- 'Arabiyye, 2014. Türkçesi: Câbirî, Muhammed Âbid. *Asabiyet ve Devlet, İbn Haldun'un Düşüncesi*. çev. Muhammed Çelik. İstanbul: Mana, 2018.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Hafriyyât fi'z-zâkira min ba'id*. Beyrut: Merkezü Dirâsâtî'l-Vahdeti'l- 'Arabiyye, 1997.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *İbn Rüşd: sîretün ve fikrun, dirâsetün ve nusûs*. Beyrut: Merkezü Dirâsâtî'l-Vahdeti'l- 'Arabiyye, 1991.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *İslam Düşüncesinde Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukuk*. Çev. Mehmet Çayır. İstanbul: Kapı, 2019.

- Câbirî, Muhammed Âbid. *İşkâliyyetü'l-fikri'l-'Arabî'l-mu'âsır*. Beyrut: Dâru'l-Beydâ, 1988.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Kadâyâ fi'l-fikri'l-mu'âsır: el-'avleme, sırâ'u'l-hadârât, el-'avdetü ile'l-ahlâk, et-tesâmuh, ed-dîmokrâtiyye ve nizâmu'l-kıyem, el-felsefe ve'l-medîne*. 1. bs. Beyrut: Merkezü Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 1997.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Kur'an'a Giriş*. Çev. Muhammed Coşkun, İstanbul: Mana, 2010.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Medhal ilâ felsefeti'l-'ulûm: el-'aklâniyyetü'l-mu'âsıra ve tetavvuru'l-fikri'l-'ilmî*. 3. bs. Beyrut: Merkezü Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 1994.+
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Mes'eletü'l-hüviyye: el-'urûbe ve'l-İslâm ve'l-garb*. 4. bs. Beyrut: Merkezü Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 2012.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Mevâkıf: idâ'ât ve şehâdât*. 11. kitap, 1. bs. Dâru'l-Beydâ: Dâru'n-Neşri'l-Mağribiyye, 2003.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Musakkaful fi'l-hadârati'l-'Arabiyye: mihnetü İbn Hanbel ve nekbetü İbn Rüşd*. Beyrut: Merkezü Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 1995. Türkçesi: Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Medeniyetinde Entelektüeller*. Çev. Numan Konaklı. İstanbul: Mana, 2019.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Nahnu ve't-Turâs*. Mağrib: Dâru'n-Neşri'l-Mağribiyye, 1986. Türkçesi: Câbirî, Muhammed Âbid. *Felsefî Mirasımız ve Biz*. çev. A.S. Aykut. İstanbul: Kitabevi, 2003.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Nakdu'l-'akli'l-'Arabî: Bunyetü'l-'akli'l-'Arabî: dirâsetün tahlîliyyetün nakdiyyetün li-nizâmi'l-ma'rife fi's-sekâfeti'l-'Arabiyye*. Beyrut: Merkezü Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 1987. Türkçesi: Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı, Arap İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Analizi*. 2. Baskı. Çev. Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Burhan Köroğlu. İstanbul: Kitabevi, 2000.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Tekvînü'l-'akli'l-'Arabî*. Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfi'l-'Arabî, 1991. Türkçesi: Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Aklının Oluşumu*. çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Vichetü nazar: nahve i'âdeti kadâyâ'l-fikri'l-'Arabî'l-mu'âsır*. Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfi'l-'Arabî, 1992. Türkçesi: *Çağdaş Arap/İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*. Çev. A. İhsan Pala, M. Şirin Çıkar, Ankara: Kitabiyat, 2001.
- Câbirî, Muhammed Âbid-Hanefî, Hasan. *Hivâru'l-meşrik ve'l-mağrib*. Beyrut: el-Mü'essesetü'l-'Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1990. Türkçesi: Câbirî, Muhammed Âbid. *Hanefî, Hasan, Doğu Batı Tartışmaları*. çev. Muhammed Coşkun, İstanbul: Mana, 2014.

- Canatan, Kadir. *Batı Dışı Bir Sosyal Bilim İmkânı İbn Haldûn*. İstanbul: Pınar, 2019.
- Canatan, Kadir. *Doğu ve Batı Arasında Adalet, Doğu, Batı ve İslam Düşüncesinde Adalet Teorileri*, İstanbul: İlim yurdu, 2024.
- Conford, Francis McDonalds. *Dinden Felsefeye, Batı Nazariyatının Kökenleri Üzerine*. Çev. Özgüç Orhan. 2. Baskı. İstanbul: Al Baraka, 2021.
- Conford, Francis McDonalds. *Platon'un Kozmolojisi, Timaios Çevirisi ve Açıklaması*, çev. Özgüç Orhan, İstanbul: Albaraka, 2022.
- Çağrı, Mustafa. "Adalet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/adalet#1-ahlak> (16.01.2025).
- Çelebi, İlyas. "Akidenin Kelamlaşması ve Kelamın Akideleşmesi Süreci Üzerine". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 2/1 (Ocak2009), 0-26.
- Çelebi, İlyas. "Mu'tezile'nin Klasik İslam Düşüncesindeki Yeri ve Modern Döneme Etkileri". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 2/2 (Ocak2009), 0-24.
- Çevik, Mustafa. *Müslümanca Demokrasi, Bir adalet teorisi*. İstanbul: Mana, 2015.
- Daifallah, Yasmeen Samy. *Political Subjectivity in Contemporary Arab Thought: The Political Theory of Abdullah Laroui, Hassan Hanafi, and Mohamed Abed al-Jabiri*. Doktora Tezi, University of California, Berkeley, 2012.
- Daron Acemoğlu- James A. Robinson. *Ulusların Düşüşü: Güç, Refah ve Yoksulluğun Kökenleri*. çev. Solina Silahlı. 83. Baskı. İstanbul: Doğan, 2023.
- Das, Alien R. *Galenos ve Timaios'un İslam Düşüncesindeki Alımlanışı*. Çev. Merve Nur Yaman. İstanbul: Al-Baraka, 2022.
- Davidson, Herberst A. Fârâbî, İbn Sina ve İbn Rüşd'de Akıl. trc. Erkan Kurt. İstanbul: Litera, 2020.
- Dembele, Demba Moussa (Haz.). *Samir Amin Anlatıyor, Ezilen Halkların Sömürülen Sınıfların Organik Aydını*. çev. Fikret Başkaya. İstanbul: Yordam Kitap, 2019.
- Demir, Ata. *Adalet Kavramının Temellendirilmesi*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul 2006.
- Demir, Aysel. *John B. Rawls Eleştirel Bir Yaklaşım*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2018.
- Demirci, Fatih. *Meşru Devletin İnşası*. Ankara: Orion Akademi, 2021.
- Demirkol, Murat (ed.). *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*. 3.Baskı. Ankara: Bilay, 2021.
- Deniz, Gürbüz. *Anlam ve Varlık Boyutuyla İnsan*. 2. Baskı. Ankara: DİB, 2017.
- Doru, Mehmet Nesim. "Yeni Bir Form Olarak Nakşî-Halidîliğin Kürt Coğrafyasındaki Etkileri". *Mukaddime*, 9/2 (2018) 1-16.

- Doru, Mehmet Nesim. *Yahya İbn 'Adi'nin Metafizik Görüşleri*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi. Ankara 2007.
- Duralı, Ş.Teoman. *Çağdaş Küresel Medeniyet, Anlamı, Gelişimi, Konumu, Çağdaş Küreselleştirilen İngiliz-Yahudî Medeniyeti*. İstanbul: Dergah, 2000.
- Dündar, Mücahid. “Ehl-i Sünnet’in Siyâsî Temâyülü Olarak Osmâniyye ve Osmânîler”. *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/1 (Şubat2015), 91-119.
- Ebu Rabi’, İbrahim M. “Arap Âlemi”, *İslâm Felsefesi Tarihi*-3, ed. S. H. Nasr ve Oliver Leaman. Çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Açılım Kitap, 2017, 330–363.
- Ebu Rabi’, İbrahim M. “Çağdaş Arap Düşüncesi ve Küreselleşme”. *İslâmiyat*, 6/2 (2003): 13-34.
- Ebu Rabi’, İbrahim M. *Çağdaş Arap Düşüncesi: 1967 Sonrası Arap Entelektüel Tarihi Araştırmaları*. çev. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul: Anka, 2005.
- Ebu Rabi’, İbrahim M. *İslami Hareketin Entelektüel Kökenleri*. çev. M. Ali Demirci. İstanbul: Yöneliş, 1998.
- Ebu Rabi’, İbrahim M. *Modernlik ve Çağdaş İslam Düşüncesi*. çev. Ünal Çağlar, Fahrettin Altun, Özgür Oral ve Nurcan Hınık Yavuz. İstanbul: Yöneliş, 2003.
- Eco, Umberto. *Yorum ve Aşırı Yorum*. Çev. Kemal Atakay. 2. Baskı. İstanbul: Ayrıntı, 2017.
- Eğilmez, Mahfi. *Makro İktisat, Türkiye’den Örneklerle*. 16. Basım. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2022.
- el-Asrî, Muhammed Abdülvahhab. “Tahkîkâtü M.A. el-Câbirî ve Ferîkuhû li’l-Muellifâti’l-Asîletü li İbni Rüşd.” İçinde: Kemal Abdüllatif (ed.), *et-Türâs ve’n-Nahda Kırâeâtün fî A’maâli Muhammed Âbid el-Câbirî*. Beyrut: Merkezi Dirâsâtî’l-Vahdeti’l-‘Arabiyye, 2005, 98-118.
- el-Husrî, Sâtî. *İbn Haldun’un Temel Görüşleri: Mukaddime Okuma Klavuzu*. Çev. Süleyman Uludağ. 2. Baskı. İstanbul: Dergah, 2023.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü’t-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi. Ankara: İSAM, 2003.
- Emanet, Celal. “Çevirmenin Önsözü”. Julius Welhausen, Arap Devleti ve Yıkılışı, çev. Celal Emanet, Ankara: Ankara Okulu, 2021, 9-12.
- en-Naşşâr, Ali Sami. *İslam’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 1 ve 2, Çev. Osman Tunç, İstanbul: İnsan yayınları, 1999.
- Engels, Friedrich. *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*. Çev. Hasan İlhan. İstanbul: Sayfa, 2013.

- Epikür. *Mutlu Olma Sanatı*. Çev. Ata Leblebici. İstanbul: Kapra, 2021.
- es-Sa'dî, Abdurrahmân b. Nâsır b. Abdullâh (ö. 1376/1957), *Teysîru'l-Kerîm er-Rahmân fî Tefsîri Kelâmî'l-Mennân (Tefsîru's-Sa'dî)*, thk. Abdurrahmân b. Muallâ el-Lüveyhik, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. bs., 1420/2000.
- es-Sa'dî, Abdurrahman b. Nâsır. *Ehl-i Sünnetin Özlü Kur'an Tefsîri, Tefsîru's-Sa'dî*. çev. M. Beşir Eryarsoy. 5. Cilt. 7. Basım. İstanbul: Guraba, 2024.
- Fârâbî. *el-Medînetü'l-Fâzıla: Tanrı, Alem, İnsan*. çeviri-metin: Yaşar Aydın, 3. Baskı. İstanbul: Litera, 2021.
- Fârâbî. *İdeal Devlet*. çev. Ahmet Arslan, İstanbul: İş Bankası Kültür, 2020.
- Fârâbî. *İlimlerin Sayımı*. Çev. Ahmet Arslan. 2. Basım. İstanbul: İş Bankası Yay. 2019.
- Fârâbî. *Kitâbu'l-Burhân*. Çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper. 5. Baskı. İstanbul: Klasik, 2020.
- Fazlurrahman. *İslam Felsefesi ve Problemleri*. Çev. Ö. Ali Yıldırım. M. Ata Az. İstanbul: Otto, 2015.
- Fazlurrahman. *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp: Değişim ve Kimlik*. Çev. Adnan Bülent Baloglu, Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu, 2016.
- Foucault, Michael. *Kliniğin Doğuşu, Tıbbi Bakışın Arkeolojisi*. çev. İnci Uysal. İstanbul: Dergah, 2021.
- Freud, Sigmund. *Bir Yanılsamanın Geleceği*. Çev. Elif Yıldırım. İstanbul: Oda, 2018.
- Freud, Sigmund. *Hız. Musa ve Tek Tanrıcılık*. Çev. Kamuran Şipal. 3. Baskı. İstanbul: Cem Yay., 2015.
- Galenos. *Doğal Yetiler Üzerine*. çev. Nur Nirven, İstanbul: Albaraka, 2022.
- Galenos. *Ruhun Duygulanımlarının ve Hatalarının Teşhis ve Tedavisi*. çev. Nur Nirven. İstanbul: Albaraka, 2023.
- Georgeon, François. *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri, Yusuf Akçura*. 3. Baskı. Çev. Alev Er. Ankara: Tarih Vakfı Yurt, 1999.
- Giddens, Antony. *Modernliğin Sonuçları*. Çev. Ersin Kuşdil. 2. Baskı. İstanbul: Ayrıntı, 1998.
- Gökdağ, Kamuran. "Toplum Kendini Savunur: Biyopolitikanın Covid-19 Çıkmazı, Hayatın Tekilselliği ve Toplumsal Kara Delikler". *İnsan ve Toplum*, 11/1 (2021), 209-233.
- Gökdağ, Kamuran. *İktidar Teleolojisi İbn Haldûn'un Toplum ve Siyaset Teorisinde Asabiyet*. İstanbul: Klasik, 2019.

- Göveç, Ersoy, Tamer Yıldırım, “İslam Arap Siyasi Aklının Tarihsel Temelleri ve Asabiyet Adalet Diyalektiği.” *ASOS Journal Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 13/169 (2025): 34-42.
- Göveç, Ersoy. “Câbirî’nin İktisadi Adalet Görüşünün Modern Literatürdeki Yeri.” *ASOS Journal Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 13/168 (2025): 393-411.
- Göveç, Ersoy. “Câbirî’ye Göre Hilafetten Saltanata Siyasal Dönüşümün Aşamaları.” *Asosjournal Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 13/171 (2026).
- Göveç, Ersoy. “M.A. Câbirî’nin Arap-İslam Kültüründeki Değer Düzenlerine Yönelik Eleştirisi”. *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*. Cilt 5, sayı 10, Güz 2018, 46-65.
- Göveç, Ersoy. *Câbirî’nin İrfan Eleştirisi, Şiilik Bağlamında*. Ankara: Fecr, 2024.
- Gutas, Dimitri. *İbn Sînâ’nın Mirası*. Çev. M. Cüneyt Kaya. 3. Baskı. İstanbul: Klasik, 2010.
- Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*. çev. Lütfü Şimşek. 6. Baskı. İstanbul: Kitap, 2015
- Güleçyüz, Kazım (ed. ve çev). *İslam’da Siyaset Düşüncesi*. İstanbul: İnsan, 1995.
- Güller, Mehmet Ali. *Amerikan Hegemonyasının Sonu*. 8. Baskı. İstanbul: Kırmızı Kedi Yay., 2019.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan, 1998.
- Günerigök, Mustafa. *Risk Toplumu ve Din, Yeni Bir Sosyolojiye Doğru*. Ankara: Maarif Mektepleri, 2018.
- Günar Skirberk, Nils Gilje. *Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*. çev. Emrah Akbaş-Şule Mutlu. 6. Baskı. İstanbul: Kesit, 2014.
- Hadduri, Macid. *İslam’da Adalet Kavramı*. Çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Yöneliş, 1991.
- Hallag, Wael B. *İmkansız Devlet, Modern Çağda Bir İslam Devleti Neden Mümkün Değildir?* Çev. Cemil Üzen. İstanbul: Babil, 2019
- Hallag, Wael B. *Modernitenin Reformu, Abdurrahman Taha’nın Felsefesinde Ahlak ve Yeni İnsan*. Çev. Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe, 2020.
- Harari, Yuval Noah. *Homo Deus, Yarının Kısa Bir Tarihi*. 25. Baskı. Çev. Poyzan Nur Taneli. İstanbul: Kolektif Kitap, 2021.
- Haris Sa’lebi, Muhammed B. *Taht Adabı*. Çev. Muhammed Hilmi Özev. İstanbul: Bordo Siyah Klasik, 2005.

- Harkinson, R. J. (ed.). *Galenos Kitabı*. Çev. Nur Nirven. İstanbul: Albaraka, 2023.
- Hassan, Ümit. *İbn Haldûn Metodu ve Siyaset Teorisi*. 6. Baskı. Ankara: Doğu Batı, 2015.
- Haşlak, İrfan. *John Rawls'ın Siyaset Teorisinde Adalet Anlayışı*. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi. Sakarya 2002.
- Hatimoğulları, Beşir. *Çağdaş İktisadi Sistemler, Oluşum ve Değişim Aşamaları ile Strüktürel Doktrinal Bir Yaklaşım*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1982.
- Hilav, Selahattin. *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*. 5. Baskı. İstanbul: YKY, 2022.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Çev. Semih Lim. 23. Baskı. İstanbul: YKY, 2022.
- Hodgson, Marshal G.S. *Dünya Tarihinde İslam*. çev. Ahmet Kanlıdere. İstanbul: Yöneliş Yay., 1997.
- Höffe, Otfried. *Adalet, Felsefî Bir Giriş*. Çev. Muhsin Bulut. İstanbul: Runik Kitap, 2020.
- https://www.fikrwanakd.aljabriabed.net/n27_01jabrm.htm
https://www.fikrwanakd.aljabriabed.net/n28_01jabri.htm
- Hünler (Zelyut), Solmaz. *John Rawls'ta ve Alasdair Macintyre'de Bir Erdem Olarak Adalet*. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi. İzmir 1994.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. 15. Baskı. Trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah, 2017.
- İbn Rüşd. *Din ve Felsefe İlişkisi*. Thk. Muhammed A. el-Asri. İstanbul: Endülüs, 2020.
- İbn Rüşd. *Telhîsu's-Siyâseti li-Eflatûn (Muhâveretü'l-Cumhuriyyetu)*. Beyrut: Daru't-Tali'a li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1998.
- İbn Sina. *Hayy Bin Yakzan Keşifler*. Çev. Şerafettin Yaltkaya. İstanbul: Büyüyen Ay, 2014.
- İkbal, Zafer. *Adalet, İslami ve Batılı Perspektifler*. Çev. Lütfi Sunar. 2. Baskı. İstanbul: İktisad, 2021.
- İskenderiyeli Şârihler. *Galen'in Tıp Külliyyâtı Üzerine İskenderiyeli Şârihler'in Derlemeleri. Cevâmi'u'l-İskenderâniyyîn li-Kütübi Câlînûs fi't-Tıb*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2023.
- İskenderoğlu, Muammer (ed.). *Günümüz Selefilîği, Tasfiyeci, Siyasi ve Cihatçı Eğilimler*. Ankara: Otto, 2017.
- Jackson, Roy. *Doğuşundan Günümüze İslam Felsefesi*. 2. Baskı. İstanbul: Litera, 2017.
- Kapan, Nuh Muaz. *Aklın ve Tekniğin Diyalektiği, Gaston Bachelard ve Uygulamalı Akılcılık*. 2. Baskı. İstanbul: Dün Bugün Yarın, 2021.
- Kara, İsmail Kara. *İslamcıların Siyasi Görüşleri*. İstanbul: İz, 1994.

- Kara, İsmail. *Bir Felsefe Dili Kurmak, Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi*. 4. Baskı. İstanbul: Dergah, 2016.
- Karadaş, Çağfer. *Çağdaş İslam Düşünürleri*. 4. Baskı. İstanbul: Ensar, 2016.
- Karaman, Hüseyin. *İslam Felsefesi Tarihi, İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar*. 5. Baskı. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi 2019.
- Karasan, Mehmet. *Eflatun'un Devlet Görüşü*. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1964.
- Kaya, Cüneyt (ed.). *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*. 2. Baskı. İstanbul: İSAM, 2014.
- Kaya, Cüneyt ed. *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim, Seyyid Şerif Cürcânî Örneği*. İstanbul: Klasik, 2015.
- Kaya, Cüneyt. *Bir ve Çok, Âmirî'nin Felsefesinde Tanrı ve Alem*. İstanbul: Klasik, 2017.
- Kaya, Cüneyt. *Varlık ve İmkan, Aristoteles'ten İbn Sina'ya İmkanın Tarihi*. 5. Baskı. İstanbul: Klasik, 2011.
- Kaya, Emrah, *İslam Düşüncesinde Bilginin Aklılığı*, Ankara: Fecr, 2022.
- Kayacan, Murat. "Sosyoloji ve Kur'an'ın Ortak İlgi Alanı: Toplumsal Değişim ve Çöküş Yasaları". *Milel ve Nihal*. 9/3 (2012), 75-99
- Kayapınar, M. Akif. *Siyasal Düzen Adalet ve Asabiyetin Siyasetteki Rolü*. İstanbul: Klasik, 2022.
- Kazgan, Gülten. *İktisadi Düşünce veya Politik İktisadın Evrimi*. 7. Baskı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1997.
- Kenny, Anthony. *Antik Felsefe-1,2,3,4.: Batı Felsefesinin Yeni tarihi*. Çev. Serdar Uslu, İstanbul: Küre, 2017.
- Keskin, İbrahim. "Muhammed Âbid El-Câbirî'de Batı Dışı Modernleşme Ya Da Modernleşmenin Milli İmkânı". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 2/2 (Kasım 2016), 49-64.
- Kılınçer, Berna (ed.). *Tarihin Başlangıçları, Eski Yakındoğu Kültür ve Uygarlıkları*. Çev. Levent Başaran. 2. Baskı. İstanbul: Alfa, 2023.
- Kökalan Çımrın, Füsün. *Gelişme Sosyolojisi Ders Kitabı*. Ed. Nurgün Oktik. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi, 2019
- Kösemihal, Nurettin Şazi. *Sosyoloji Tarihi*. 7. Basım. İstanbul: Remzi Kitabevi. 2002.
- Le Bon, Gustave. *Halkların Evriminin Psikolojik Yasaları*. Çev. Uzey Özgülenç. İstanbul: Kabalcı, 2023.
- Leaman, Oliver. *İslam Felsefesi: Giriş*. Çev. Şamil Öçal, Metin Özdemir. Ankara: Hece, 2009.

- Machiavelli, Niccolo. *Hükümdar*. 29. Basım. Çev. Necdet Adabağ. İstanbul: İş Bank. Yay.2020.
- Magee, Bryan. *Felsefenin Öyküsü*. çev. Bahadır Sina Şener. İstanbul: Dost Kitabevi, 2000
- Mâverî. *Dürerü's-Sülûk fî siyâseti'l-Mülûk Mâverî'nin Siyasetnamesi*. haz. Abdüsselam Arı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2019.
- Mill, John Stuart. *Özgürlük Üzerine*. 3. Baskı. Çev. Tuğçe Kanbur. İstanbul: Litera, 2018.
- Misbâhî, Muhammed. “el-Câbirî ve'l-Hulm, el-Müzdevecü bi'l-'Aklâniyye”, *et-Türâs ve'n-Nahda Kırâeâtün fî A'maâli Muhammed Âbid el-Câbirî*. Ed. Kemal Abdüllatif, Beyrut: Merkezu Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 2005, 179-214.
- Mollacı, Melike. “Stoa Felsefesinde “Doğaya Uygun Yaşama”nın Anlamı”. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*. 29 (Bahar 2020), 201-218.
- More, Thomas. *Utopia*. Çev. Sabahattin Eyüboğlu, Vedat Günyol, Mina Urgan. 32. Baskı. İstanbul: İş Bankası Yay., 2020.
- Mustafa, Nevin Abdülhalik. *İslam Düşüncesinde Muhalefet*. İstanbul: İz, 1985.
- Ocak, Hasan. “Fârâbî Felsefesinde Bazı İlahi Sıfatların Hürriyet Problemi Açısından Analizi”. Hitit üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi. 10/19 (2011/1)
- Olguner, Fahrettin. *İslam Kaynaklarında Eflatun*. Doktora tezi. Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi. Erzurum 1978.
- Özçelik, M. Hakan. “Yusuf Akçura'nın Üç Tarzı Siyaset Makalesi Üzerine Düşünceler”. *ABMYO Dergisi*. 38 (2015), 55-68.
- Özden, Ömer. *İslam Felsefesi Tarihi*. 3. Baskı. İstanbul: Bilge, 2019.
- Özturan, Hümeýra. *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri: Seçme Metinler*. 1. Baskı. İstanbul: İLEM, 2019.
- Özturan, Hümeýra. *Ahlakın Kaynağına Dair felsefi Teoriler ve Tıp Ahlakı*. İstanbul: Hayat Vakfı, 2017.
- Özturan, Hümeýra. *Akıl ve Ahlak, Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlakın Kaynağı*. İstanbul: Klasik, 2014.
- Özturan, Hümeýra. *Ethostan Ahlaka, Antik Yunan Ahlak Literatürünün İslam Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*. İstanbul: Klasik, 2020.
- Özturan, Hümeýra. “Fârâbî'nin Kayıp Nikomakhos Ahlakı'ndan Kalan Parçalar: Tercüme ve Tahlil”. Kutadgu Bilig Felsefe Bilim Araştırmaları. 28 (2015 Ekim).
- Pareto, Vilfredo. *Seçkinlerin Yükselişi ve Düşüşü: Kuramsal Bir Sosyoloji Uygulaması*. çev. Merve Zeynep Doğan, 5. Baskı. Ankara: Doğu-Batı, 2018.

- Parkinson, C. Northcote. *Siyasal Düşüncenin Evrimi*. çev. Mehmet Harmanlı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1976.
- Peker, Hidayet. “*Fârâbî ve İbn Sina’nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası*”. Uludağ Üniversitesi İlahiyat fakültesi Dergisi. 17/11, (2008): 157-176.
- Peter Adamson, Richard C. Taylor. *İslam Felsefesine Giriş*. Çev. M. Cüneyt Kaya. 5. Baskı. İstanbul: Küre, 2018.
- Pines, Shlomo. *İslam Atomculuğu*. Çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik, 2017.
- Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimgöz. 32. Basım, İstanbul: İş Bankası, 2017
- Platon. *Yasalar*. çev. Candan Şentuna-Saffet Babür. 3. Baskı, İstanbul: Kabalcı, 2020.
- Plotinus. *Dokuzluklar (Enneades)*. Çev. Zeki Özcan. İstanbul: Alfa Akademi, 2006.
- Popper, Karl R. *Açık Toplum ve Düşmanları*, cilt-1. çev. Mete Tunçay. 2. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1989.
- Rawls, John. *Ahlak Felsefesi Üzerine Notlar*. Çev. Gökçe Metin. İstanbul: Nora, 2021.
- Rawls, John. *Politika Felsefesi Üzerine Dersler*. Çev. Nuri Cumhur Özkaya. İstanbul: Nora, 2022.
- Rawls, John. *Siyasal Liberalizm*. 2. Baskı. Mehmet Fevzi Bilgin. İstanbul: Bilgi Üniversitesi, 2019
- Rousseau, Jean Jacques. *Toplum Sözleşmesi*. Çev. Vedat Günyol. 16. Basım. İstanbul: İş Bank. Yay., 2020.
- Saliya, Derya Aybakan. *İyinin Peşinde, Alasdair Macintyre ve Charles Taylor Bağlamında Ahlakın ve İyinin Mahiyeti Üzerine Felsefi Bir Müzakere*. İstanbul: DBY Yay., 2020.
- Sarıoğlu, Hüseyin. *İbn Rüşd Felsefesi*. 5. Baskı. İstanbul: Klasik, 2012.
- Selim Kılıç ve Nafiz Tok, “Geleneksel Adalet Anlayışından Çevresel Adalet Anlayışına”, *Uluslararası Alanya İşletme Fakültesi Dergisi*, 6/3 (2014), 213-228.
- Seyitoğlu, Halil. *Bilimsel Araştırma ve Yazma El Kitabı*. 7. bs. İstanbul: Güzem, 1997.
- Shklar, Judith. *Adaletsizliğin Vecheleri*. çev. Nebi Mehdiye. İstanbul: Vakıfbank kültür yay. 2021
- Sibel Bozdoğan, Reşat Kasaba (ed.). *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*. Çev. Nurettin Elhüseyni. 2. Baskı. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt, 1999.
- Störing, Hans Joachim. *Vedalarından Tractatus’a Dünya Felsefe Tarihi*. Çev. Nilüfer Epçeli. 2. Baskı. İstanbul: 2013.

- Suğur, Serap. “İşlevselciliğe Karşı Eleştirel Gelişmeler: Çatışma Teorisi ve Sosyolojik İmgelem”. *Modern Sosyoloji Tarihi* 3. Bölüm. ed. Serap Suğur. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2019, 59-61.
- Süleyman Uludağ. *İslam Düşüncesinin Yapısı, Selef, Kelam, Tasavvuf, Felsefe*. İstanbul: Dergah, 1979.
- Taylan, Necip. *Anahatlarıyla İslam Felsefesi, Kaynakları, Temsilcileri, Tesirleri*. 7. Baskı. İstanbul: Ensar, 2011.
- Taylor, Alfred Edward. *Epiküros Madde, Haz ve İnsan*. Çev. Ceyda Üstünel. 2. Baskı. Ankara: Fol, 2021.
- Taylor, Charles. *Seküler Çağ*. Çev. Derya Önder. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür, 2020.
- Tekin, Ali. *Varlık ve Akıl, Aristoteles ve Fârâbî’de Burhan Teorisi*. İstanbul: Klasik, 2017.
- Tortuk, Bilgehan Bengü. “Fârâbî’nin Nübüvvet Anlayışı”. *SDÜ İlah. Fak. Dergisi*, 23/2, 2009/2
- Tuğcu, Tuncar. *Batı Felsefesi Tarihi*. Ankara: Alesta, 2000.
- Tuna, Korkut. *Toplum Açıklama Girişimi Olarak Şehir Teorileri*. 3. Baskı. İstanbul: İz, 2017.
- Türker, Ömer (ed.). *Ahlak ve Müeyyide, Ahlakın Anlamı ve Sınırları Üzerine Konuşmalar*. İstanbul: İlet, 2017.
- Türker, Ömer ve Kübra Bilgin Tiryaki (ed.). *İslam Ahlak Literatürü Ekoller ve Problemler*. 2. Baskı. İstanbul: İlem, 2016.
- Türker, Ömer. “Adalet Üzerine.” *Teklif* 5 (Eylül 2022): 94-102. İstanbul: Ketebe.
- Türker, Ömer. “İbn Haldûn’un Mülk Teorisi: Toplumbilimini Yeniden Düşünme İmkânı.” *İçinde Sosyal Bilimlerde Yeni İmkânlar: Kavram Geliştirme*, ed. Kübra Bilgin Tiryaki ve Lütü Sunar, 97-118. İstanbul: Nobel, 2016.
- Türker, Ömer. “İslam Düşüncesinin Soyut Nefs Teorisiyle İmtihanı.” *İçinde İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed. Ömer Türker ve İbrahim Halil Üçer, 19-59. İstanbul: İLEM, 2. bs., 2022.
- Türker, Ömer. *Ahlak, Yeni Bir Yaklaşım*. 4. Baskı., İstanbul: Ketebe, 2020.
- Türker, Ömer. *Ahlakiliğin Doğası, Pratik Felsefenin Yeniden İnşası*. İstanbul: Ketebe, 2021.
- Türker, Ömer. *Anlamı Tamamlamak, İslam Düşünce Geleneğinin Anadolu Coğrafyasındaki Bileşenleri*. İstanbul: Ketebe, 2020.

- Türker, Ömer. *Fârâbî, Medînetü'l-Fâzıla Okumaları, 1-19. Seminer*. YouTube video. "Klasik Düşünce Okulu". Erişim Tarihi: 1 Ocak 2025. <https://www.youtube.com/watch?v=apAGf1OyzQ8>
- Türker, Ömer. *İslam Düşünce Gelenekleri, Kelam, Felsefe, Tasavvuf*. İstanbul: Ketebe, 2020.
- Türker, Ömer. *İslam düşünce Gelenekleri: Kelam, Felsefe, Tasavvuf*. İstanbul: Ketebe, 2020.
- Türker, Ömer. *İslam Felsefesine Konusal Giriş*. 2. Baskı. Ankara: Bilay, 2020.
- Türker, Ömer. *Varlık Nedir? İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru*. 4. Baskı. İstanbul: Ketebe Yay., 2021.
- Türkmen, Hamza. *İslamcılığın Kökleri*. 2. Baskı, İstanbul: Ekin, 2008.
- Ulukütük, Mehmet. *İslam Düşüncesinde Din ve Akıl, M.A. el-Câbirî Özelinde Epistemolojik Bir Soruşturma*. Ankara: Otto, 2017.
- Uyanık, Mevlüt. *Çağdaş İslam Düşünürleri*. İstanbul: Bilay, 2022.
- Uyanık, Mevlüt. *Felsefi Düşünceye Çağrı*. 4. Baskı. 4. Baskı. Ankara: Elis, 2021.
- Vasfî, Muhammed Rıza. *Yeni Mutezililer: Nasr Hâmid Ebû Zeyd, Muhammed Arkoun, Muhammed Âbid el-Câbirî ve Hasan Hanefî ile Eleştirel Söyleşiler*. çev. Abuzer Dişkaya. İstanbul: Mana, 2021.
- Vural, Mehmet. *İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi*. Ankara: Elis, 2021.
- Vural, Mehmet. *İslam Felsefesi Tarihi, İslam Düşüncesinin Tarihsel Seyri*. 4. Baskı. Ankara: Elis, 2019.
- Watt, Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. Çev. Ethem Ruhi Fırlalı. 2. Baskı. İstanbul: Birleşik, 1998.
- Weber, Max. *Şehir: Modern Kentin Doğuşu*. çev. Musa Ceylan. İstanbul: Yarın, 2010
- Welhausen, Julius. *Arap Devleti ve Yıkılışı*. çev. Celal Emanet, Ankara: Ankara Okulu, 2021.
- Yafut, Salim. "el-Cânibü'l-Menheciyyü fî Kitâbeti'l-Câbirî." *et-Türâs ve 'n-Nahda: Kırâeâtün fî A'mâli Muhammed Âbid el-Câbirî*. ed. Kemal Abdüllatif. Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 2005, 43-53.
- Yalçın, Selami. *Kur'an'da Toplumsal Yükseliş ve Çöküş Yasaları*. İstanbul: İnkılap, 2023.
- Yenişehirlioğlu, Şahin. *Felsefe ve Diyalektik: Bilgi Kuramı*. 3. Baskı, İstanbul: Alkım, 1991.

Yıldırım, Kemal ve Meltem Erdoğan, (ed.) *Makro İktisat*. Kemal Yıldırım, Cüneyt Koyuncu, Ayla Yazıcı, Meltem Erdoğan. Eskişehir: Açıköğretim Fakültesi, 2018.



ÖZGEÇMİŞ

Ad Soyad: Ersoy GÖVEÇ	
Eğitim Bilgileri	
Lisans Eğitimi	
Üniversite	Sakarya Üniversitesi
Fakülte	İlahiyat Fakültesi
Bölümü	İlahiyat
Yüksek Lisans	
Üniversite	Sakarya Üniversitesi
Enstitü Adı	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri
Programı	İslam Felsefesi
Doktora	
Üniversite	Sakarya Üniversitesi
Enstitü Adı	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri
Programı	İslam Felsefesi
Makale ve Bildiriler	
1. Göveç, Ersoy, “M.A. Câbirî’nin Arap-İslam Kültüründeki Değer Düzenlerine Yönelik Eleştirisi”, <i>Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi</i>, 5/10 (Güz 2018), 46-65. 2. Göveç, Ersoy, <i>M.A. Câbirî’nin Şiilik Bağlamında İrfan Eleştirisi</i>, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017. 3. Göveç, Ersoy, <i>Câbirî’nin İrfan Eleştirisi, Şiilik Bağlamında</i>, Ankara: Fecr, 2024. 4. Göveç, Ersoy. “Câbirî’ye Göre Hilafetten Saltanata Siyasal Dönüşümün Aşamaları.” <i>Asosjournal Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi</i>, 13/171 (2026): 46-60. (Yayın sürecinde) 5. Göveç, Ersoy. “İslam Arap Siyasi Aklının Tarihsel Temelleri ve Asabiyet Adalet Diyalektiği.” <i>Asosjournal Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi</i>, 13/169 (2025): 34-42. 6. Göveç, Ersoy. “Câbirî’nin İktisadi Adalet Görüşünün Modern Literatürdeki Yeri.” <i>Asosjournal Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi</i>, 13/168 (2025): 393-411.	