



TAHA ABDURRAHMAN FELSEFESİNDE

AHLAKIN DİN VE AKILLA İLİŞKİSİ

Abdurrahim DURSUN

Yüksek Lisans Tezi

Felsefe ve Din Bilimleri

Din Felsefesi Ana Bilim Dalı

2024

(Her hakkı saklıdır.)

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

Abdurrahim DURSUN

TAHA ABDURRAHMAN FELSEFESİNDE AHLAKIN DİN VE AKILLA İLİŞKİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU

ERZURUM-2024



TEZ BEYAN FORMU

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddelerine göre hazırlamış olduğum "Taha Abdurrahman Felsefesinde Ahlakın Din ve Akılla İlişkisi" adlı tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kâğıt ve elektronik kopyalarının aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım.

Gereğini bilgilerinize arz ederim *.

Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

Tezimin/Raporumun makale için **altı ay**, patent için **iki yıl** süreyle erişiminin ertelenmesini istiyorum.

04.03.2024

Abdurrahim DURSUN

Aslı Islak İmzalıdır.

*** LİSANSÜSTÜ TEZLERİN ELEKTRONİK ORTAMDA TOPLANMASI, DÜZENLENMESİ VE ERİŞİME AÇILMASINA İLİŞKİN YÖNERGE**

.....
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Çeşitli ve Son Hükümler

Lisansüstü tezlerin erişime açılmasının ertelenmesi **MADDE 6– (1)** Lisansüstü teze ilgili **patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda**, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu **iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.**

(2) Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz **makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış** ve internette paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile **altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.**

Gizlilik dereceli tezler MADDE 7– (1) Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.

(2) Gizlilik kararı verilen tezler süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Graduate School of Social Sciences

TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU danışmanlığında, Abdurrahim DURSUN tarafından hazırlanan bu çalışma 06/02/2024 tarihinde aşağıda isimleri yazılı jüri tarafından Din Felsefesi Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU

İmza: **Aslı Islak İmzalıdır.**

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU

İmza: **Aslı Islak İmzalıdır.**

Jüri Üyesi : Dr. Öğr. Üyesi Fatımatüzzehra YAŞAR

İmza: **Aslı Islak İmzalıdır.**

Prof. Dr. Sait UYLAŞ

Enstitü Müdürü

Aslı Islak İmzalıdır.

ÖZET

Faslı düşünür Taha Abdurrahman, felsefenin mantık, dil, siyaset gibi farklı alt disiplinlerinde düşünce üretmiş bir filozoftur. Her ne kadar felsefi yaklaşımı bütünlük arz etse de onun fikirlerinin ana temasını eylem ve ahlak felsefesi oluşturur.

İnsanı felsefesinin temel yapıtaşı olarak belirleyen Taha Abdurrahman, onu ahlaki bir varlık olarak tanımlar ve insandaki bu ahlakilik durumunun onun aklı da dahil olmak üzere tüm yaşantısını düzenlemesi gerektiğini ifade eder. İnsanı ele alırken de onun söz ve eylem bütünlüğü içerisinde ele alınması gerektiğine dikkat çeker. İnsanın akıllı ve söz söyleyen bir varlık olmasının öncelenerek teorik alanın fiili alanı dışlamasını şiddetle eleştirir. Ona göre insan söz eylem bütünlüğü içerisinde parçalanamaz bir bütündür.

İnsanı tanımlarken onu ahlaki temele oturtan Taha Abdurrahman, ahlakı ise din temelinde ele alır. Ona göre insanın temeli ahlak, ahlakın temeli ise dindir. Bu düşünce etrafında da İslam dini özelinde ahlaki bir insana odaklanarak felsefi sistemini bu ekseninde kurgular.

Anahtar Kelimeler: Taha Abdurrahman, Ahlak felsefesi, Din Ahlak ilişkisi

ABSTRACT

Taha Abdurrahman is a philosophical thinker who has produced thoughts in various sub-disciplines of philosophy such as logic, language, and politics. Although his philosophical approach exhibits coherence, the main theme of his ideas revolves around action and moral philosophy.

Identifying the human being as the fundamental building block of philosophy, Taha Abdurrahman defines them as a moral being, emphasizing that this morality within the human being, including their intellect, should regulate their entire existence. When addressing the human being, he emphasizes the need to consider them within the context of the integrity of speech and action. He strongly criticizes the theoretical domain's exclusion of the practical domain by prioritizing the human being as an intelligent and articulate entity. According to him, the human being is an indivisible whole within the integrity of speech and action.

In defining the human being, Taha Abdurrahman grounds them in a moral foundation, considering morality in the context of religion. According to him, the foundation of the human being is morality, and the foundation of morality is religion. Around this idea, he constructs his philosophical system by focusing on a moral individual within the specific context of the Islamic religion.

Key Words: Taha Abdurrahman, Moral philosophy, Religion-Ethics relationship

ÖNSÖZ

Ahlak insan ile ilgili bir kavram olması nedeniyle insanın yaşamıyla da ilgilidir. Bu sebeple de ahlak; yaşayan, düşünen, hisseden, eylemde bulunan insanın kendisinden kaçınmasının mümkün olmadığı bir kavramdır. Ahlakın genel olarak konusu ise doğru ya da yanlış olarak nitelendirilebilecek davranışlar yahut bu davranışların sahibi olarak iyi ya da kötü olarak bireydir.

Din fenomeni de insanlık tarihi kadar eski bir olgudur. İnsanın tarih içerisindeki serüveni boyunca farklı şekil ve yapılarla ona eşlik etmiştir. Dinin de insan hayatındaki bu başat rolü göz önünde bulundurulduğunda ahlak ile birçok noktada yollarının kesiştiğini söylemek mümkündür. Bizim çalışmamızın ana temasını da bu iki kavram oluşturmaktadır. Taha Abdurrahman'ın felsefesinde bu iki kavram arasındaki ilişkiyi ele almaya çalışacağız.

Taha Abdurrahman, tanınırlığı ülkemizde her geçen gün biraz daha artmakta olan, Faslı bir düşünürdür. Çalışmaları, siyaset felsefesinden, dil felsefesine, mantık felsefesinden, ahlak felsefesine kadar uzanan Taha Abdurrahman, felsefenin birçok alt disiplinde düşüncelerini ortaya koymaktadır. Biz de bu çalışmamızda, Taha Abdurrahman'ın din ve ahlak konusunda ortaya koymuş olduğu düşünceleri inceleyerek, onun düşünce sisteminde din-ahlak ilişkisini ortaya koymaya çalışacağız.

Din ve ahlak ilişkisi üzerine yürütülen tartışmaların kadim iz düşümleri, bir yönüyle Antik Yunan felsefesine kadar uzanırken, bir yönüyle de günümüzde de güncelliğini korumaktadır. Bu bağlamda, felsefi düşünce geleneğinin kadim dönemlerinden günümüze kadar tartışılabilmesi ve bugün de güncelliğini koruyarak üzerine yeni tartışmaların yapıyor olması, konunun önemini vurgular mahiyettedir. Konuyla ilgili alanda birçok fikir tartışılabilmiştir. Bu çalışmanın kapsamı ise bahsi geçen düşünür Taha Abdurrahman'ın konu hakkındaki görüşleridir.

Çalışma sürecimde her türlü yol gösterici olan, olumlu tavrı ile beni cesaretlendiren, bilgi birikimi ile çalışmama farklı açılardan bakmamı sağlayan, çalışmam sırasında kaynaklar konusunda yardımcı olan, her zaman öğrencisi olmaktan gurur duyduğum kıymetli hocam Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU'na sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Abdurrahim DURSUN

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT	ii
ÖNSÖZ	iii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM**TAHA ABDURRAHMAN FELSEFESİNDE DİN AHLAK İLİŞKİSİ**

1.2. AHLAKIN DİNE BAĞLI OLUŞU DÜŞÜNCESİ	21
1.2. DİNİN AHLAKA BAĞLI OLUŞU DÜŞÜNCESİ	22
1.3. AHLAKIN DİNDEN BAĞIMSIZ OLUŞU DÜŞÜNCESİ	25
1.4. DİN VE AHLAK BAĞLAMINDAKİ YAYGIN İNANÇLARA ELEŞTİRİSİ .	29
1.5. İSLAM AHLAK TEORİSİ	31

İKİNCİ BÖLÜM**TAHA ABDURRAHMAN FELSEFESİNDE AKIL AHLAK İLİŞKİSİ VE İSLAM'A DÖNÜŞ ÇAĞRISI**

2.1. SOYUT AKIL VE EKSİKLİKLERİ	56
2.2. REHBERLİK EDİLMİŞ AKIL VE EKSİKLİKLERİ	58
2.3. DESTEKLENMİŞ AKIL VE YETKİNLİKLERİ	59
2.4. İSLAM'A DÖNÜŞ ÇAĞRISI	65
SONUÇ	70
KAYNAKÇA	74
ÖZGEÇMİŞ	77

GİRİŞ

Faslı mantık, siyaset, dil ve ahlak filozofu olan Taha Abdurrahman, İslam düşünce geleneğinin günümüzdeki önemli temsilcilerinden birisidir. İslam düşünce geleneği ve dilleri konusunda yetkinliğinin yanı sıra Batı felsefesine de oldukça hakimdir. Yazın hayatı boyunca felsefe, mantık, modernite, evrensellik ve ahlak başta olmak üzere birçok konuda eser kaleme almıştır. Ayrıca felsefi sistemi, Batı felsefe geleneği ve ülkesinin yerel dinamikleri üzerinden şekillenen Taha Abdurrahman, çalışmaları süresince mantık ve dil felsefesini önemli şekilde tasavvuf ve eylem felsefesi ile birleştirmiştir.¹ Tasavvufi düşünceyi felsefesine eklemiş olması beraberinde birtakım eleştirileri de getirmiştir. Bununla birlikte bu iki alanı birleştirme konusunda göstermiş olduğu beceri aynı zamanda onu diğer düşünürler arasında farklı bir konuma da taşımıştır. Taha Abdurrahman felsefi gelenek içerisinde tartışılmış birçok konuyu bütüncül bir tarzda ele almıştır. Ancak onun bu bütüncül felsefesinin temelinde ahlak konusunun merkezi bir alan teşkil ettiğini söylemek mümkündür.

Taha Abdurrahman, çağdaş Arap aydınlarının İslam düşünce geleneğiyle yakından ilişki kurma sürecindeki başarısızlığa da dikkat çekmektedir. İslam kültür medeniyetinin karşılaştığı entelektüel ve yapısal sorunların temelindeki taklitçi modernliği de özellikle vurgulamaktadır. Batı modernitesinin arka planındaki egemen tasarımı ve bu tasarımın akıl süzgecinden geçirilmeden İslam düşünürleri tarafından benimsenmesini de özellikle eleştirmektedir. Bu şekilde ortaya çıkan taklitçiliğin Müslümanlara zarar verdiğini ve halihazırdaki diğer sorunlarla birlikte İslam felsefesinin fakirleşmesine neden olduğunu iddia eder.² Taha Abdurrahman'a göre bu taklitçilik sadece geleneğe yabancılaşmaya değil aynı zamanda çarpık bir Müslüman benliği kavramına da sebep olur.³

Taha Abdurrahman'ın felsefi odağındaki konu alanlarının çeşitliliğine rağmen, felsefi projesinin her alanında kendisini gösteren temel alan ahlaki temadır. Onun projesi, içerdiği

¹ Taha Abdurrahman, *Ahlak Sorunları Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, çev. Tahir Uluç, (2. Baskı), Pınar Yayınları, İstanbul, 2021, 13.

² Abdurrahman, *Ahlak Sorunları Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 14.

³ Abdurrahman, *Ahlak Sorunları Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 14.

tüm yönleri ile ahlak felsefesi olarak adlandırılan alan içerisinde konumlanmaktadır. “⁴ Ahlak konusunda temel dayanak noktası ise dindir.⁵

Taha Abdurrahman, İslam düşüncesindeki pek çok kavramın içeriğini kendi fikirleri doğrultusunda yeniden anlamlandırmıştır. Bunu yaparken de Batı terminolojisine hakimiyetini kullanarak fikirlerini bu alanlarla da desteklemiştir. Fikirlerini ifade etme noktasında gelenekte ya da Batı terminolojisinde uygun bir kavram bulamadığında ise kavramsallaştırmaları kendisi üstlenmiştir.

Taha Abdurrahman, yürütmüş olduğu bu entelektüel projesini ve bu projenin geçirmiş olduğu evreleri, ulaşmak istediği hedefi şu şekilde aktarmaktadır: “*Risk içeren ve cesaret gerektiren bu projeye girişmemizin nedeni, geniş ölçüde, Arap-İslam geleneğini, özel olarak da bu geleneği karakterize eden bilimsel metodolojiyi incelemek için yapılan çalışmaların süregelen hali pür melalidir. Bizi endişelendiren, bu geleneği incelemek için hâlihazırda yapılan çalışmaların çoğunda, geçerliliğini şu gerekçelerle kabul etmediğimiz metodolojilerin baskın olarak uygulanmasıdır:*

1) *Bunlar ithal (menkûl) edilmiş ve esasen gelenekle bağı bulunmayan (mevsûl) metodolojilerdir.*”⁶

Taha Abdurrahman bu noktada bu ithal ve gelenekle bağı bulunmayan metodolojilerin uygulandıkları konunun mantıksal ihtiyaçlarını karşılayamadıklarını ifade etmektedir.

Bahsi geçen bu metodolojiler, uygulanmak istenilen sahalara ters düşen alanlardan ödünç alınmış ve bu ödünç alınma işi gerçekleştirilirken de yöntemsel özelliklere eleştirel yaklaşım göz ardı edilerek bu alanların karakteristik özellikleri olan özel mantıksal nitelikleri de gözden kaçırılmıştır.

Taha Abdurrahman’a göre; bu metodolojiler, geleneğe ait olan ve geleneğin gelişmesini, güçlenmesini sağlayan gerektiğinde ise gelenekte köklü değişimler yapan nedensel öğelerden kopuk olma durumundadırlar. Taha Abdurrahman bunun sebebinin ise bu metodolojilerin bahsi

⁴ Wael B. Hallaq, *Modernitenin Reformu Abdurrahman Taha'nın Felsefesinde Ahlak ve Yeni İnsan*, çev. Tahir Uluç, (2. Baskı), Ketebe Yayınları, İstanbul, 2023, 10.

⁵ Hallaq, *Modernitenin Reformu Abdurrahman Taha'nın Felsefesinde Ahlak ve Yeni İnsan*, 10.

⁶ Taha Abdurrahman, *Dilsiz Olmaz Dil ve Mantık Üzerine Bir Söyleşi*, çev. Kürşad Atalar, (1. Baskı), Pınar Yayınları, İstanbul, 2022, 19.

geçen güçlendirmenin geleneği çevrelemesini ve gelenekten kaynaklanmasını sağlayan yöntemleri seyredememesi olarak ifade eder.⁷

2) “Bunlar, geleneğe yabancı metodolojilerdir ve onu tamamlayıcı bir özelliğe de sahip değildirler. Yani, aşağıda sıralanan nedenlerle mantıksal bir kötü temsili içerirler:

a) *Genel düzeyde, yazılı metnin ihtiyaçlarını karşılayamazlar.*”⁸ Taha Abdurrahman bu noktada, bu yöntemlerin ortaya atılan görüşlerde veya bu yöntemlerle elde edilen sonuçlarda, aslında yazılı metinlere bağlı kalındığı durumlarda, bu metinlerin mantıksal ya da dilbilimsel ihtiyaçlarının tamamıyla karşılanması gerektiğini belirtir. Fakat gerçekleşen durum Taha Abdurrahman’a göre bunun tam tersidir.⁹

b) *“Daha özel düzeyde, İslami metnin mantıksal ihtiyaçlarını karşılayamazlar.”*¹⁰ Taha Abdurrahman, İslami metnin mantıksal ihtiyaçlarını karşılayamama konusunda bahsi geçen metodolojileri, mantıksal çıkarım yöntemlerinin ve diyalektiğin kullanımının göz ardı edilmesi ve gerekli özenle uygulanamamış olmaları noktasında eleştirmektedir.¹¹

c) *“Bu metodolojiler her türden kuramsal ve mantıksal eğitimden vazgeçilebileceği inancının yaygınlaşmasına neden olurlar.”*¹² Bu durumda ise, analitik araştırma esnasında, alelacele yapılmış genellemelerin tamamıyla serbest olması; özgünlük eksikliğinin, birbirleriyle alakası olmayan konuların birbirine karıştırılması; sistematik ve odaklanma eksikliğinin, fazla ve gereksiz tartışmalara kapılıp ana konudan uzaklaşma ise; yöntem hatalarına sebep olmaktadır.

Taha Abdurrahman, ilgili konularda ortaya koyduğu eleştirilerden sonra kendi geliştirmiş olduğu dil bilimsel projenin amacını da bahsi geçen yöntemlerin “ithal olmak” ve

⁷ Abdurrahman, *Dilsiz Olmaz Dil ve Mantık Üzerine Bir Söyleşi*, 19.

⁸ Abdurrahman, *Dilsiz Olmaz Dil ve Mantık Üzerine Bir Söyleşi*, 20.

⁹ Abdurrahman, *Dilsiz Olmaz Dil ve Mantık Üzerine Bir Söyleşi*, 20.

¹⁰ Abdurrahman, *Dilsiz Olmaz Dil ve Mantık Üzerine Bir Söyleşi*, 21.

¹¹ Abdurrahman, *Dilsiz Olmaz Dil ve Mantık Üzerine Bir Söyleşi*, 21.

¹² Abdurrahman, *Dilsiz Olmaz Dil ve Mantık Üzerine Bir Söyleşi*, 22.

“dışarıdan alınmış olmak” şeklinde karşımıza çıkan kusurlardan arındırılmasını sağlamak olarak ifade etmektedir.¹³ ifade etmektedir.

Bu nedenle de kullandığı yöntemlerin, İslami metinler ile bağlantılı olmasını istemektedir. Fakat bu noktada kendi düşünce sistemi ile bahsi geçen metin arasındaki tarihsel farklılıkları ve dönemin gerekliliklerini de göz ardı etmediğini ifade etmektedir. *“Eğer onların kendi dönemlerinde yaygın mantığı (yani Aristo mantığını) ve ürettikleri teolojik münazara yöntemlerini kullandıkları gösterilirse, o zaman bizim de modern matematikteki (sembolik) mantık yöntemlerini ve çağdaş münazara yöntemlerini (zamanımızın gerekleri doğrultusunda) kullanmamız meşru olur.”*¹⁴ diyerek bu noktaya tekrar vurgu yapmaktadır.

Taha Abdurrahman ayrıca, kullandığı yöntemlerin tamamlayıcı ve hatta zenginleştirici olmasını ve yöntemlerin ana hatlarının, uygulandıkları araştırma konusunun nesnelere uyumlu olması gerektiğini de önemle vurgular. Böylece, araştırmanın geleneksel olarak ilgi odağı, daha önce de bahsedildiği üzere, dilbilimsel ve mantıksal olarak inşa edilerek temellendirilir ve bu sebeple de betimleme ya da açıklamanın yöntemi, doğası gereği bizzat dilbilimsel ve mantıksal olamadığı sürece, hakkıyla betimlenemez ya da açıklanamaz. Taha Abdurrahman’ın üzerine çalıştığı yöntem de bu problemleri ortadan kaldırmaya çalışmaktadır.¹⁵

Taha Abdurrahman, aynı şekilde geleneksel metinlerin incelemelerinin kapsamlı bir şekilde incelemelerini de bahsettiği bu yöntemleri kullanarak yapmak istediğini belirtir. Bu noktada Taha Abdurrahman’ın amacı; hiçbir detayı atlamadan ve yönlendirmeden, ilgili metinlerde yer alan konuların kendilerine özgü ayrıntılarını açığa çıkarmak ve büyük bir dikkatle bu konuları analiz etmektir. Bahsi geçen konularda bu denli bir analiz yapılmadan herhangi bir hükme varılmaması gerektiğini düşünen Abdurrahman, kendisi de böylesi bir analiz yapmadan gelenek hakkında bir yargıda bulunmamaya çalıştığını ifade eder.¹⁶

¹³ Abdurrahman, *Dilsiz Olmaz Dil ve Mantık Üzerine Bir Söyleşi*, 22.

¹⁴ Abdurrahman, *Dilsiz Olmaz Dil ve Mantık Üzerine Bir Söyleşi*, 23.

¹⁵ Abdurrahman, *Dilsiz Olmaz Dil ve Mantık Üzerine Bir Söyleşi*, 22.

¹⁶ Abdurrahman, *Dilsiz Olmaz Dil ve Mantık Üzerine Bir Söyleşi*, 23.

Görüldüğü üzere Taha Abdurrahman, detaylı bir analiz yapılmadan gerek akademik gerekse ideolojik birtakım sebeplerle geleneğin reddedilmesine ya da tam tersi şekilde geleneğin aşırı içselleştirilerek savunulmasına karşı çıkmaktadır.

Bu aşamada ise kendi takip etmiş olduğu yöntemin farklı ve bir o kadar da güvenilir olduğunu ifade etmektedir. *“Bu bağlamda attığımız ilk adım, felsefi anlamlar ve anlayışların altında yatan ve onlara dayanak oluşturan dilsel ilkeleri ön plana çıkarmaktır. Bu konudaki yaklaşımımızı da şu şekilde ifade ediyoruz: çok sayıda dille hemhal oluşumuz ve onları günlük yaşamda kullanmamız, filozofun konuştuğu dilde saklı yapılardan yararlanarak onun entelektüel ve teolojik yöneliminin geride bıraktığı belirgin izleri bulma noktasında çok önemli bir etken olagelmıştır.”*¹⁷

Bu noktada Taha Abdurrahman’ın felsefe konusunda anlamın izafi olduğu görüşünü benimsediğini söylemek mümkündür.¹⁸ Nesiller arası aktarılagelen felsefi görüşlerin her kuşağın kendi dönemine ait izlerini taşıdığı söylenebilir. Bu sebeple de herhangi bir akademik ya da ideolojik sebeple bu görüşleri benimsemek ya da reddetmek yerine özel bir bağlamı bulunan konuların düşünce sahiplerinin dilinin de belirlediği alanlarını incelemek ve analiz etmek gerektiğini vurgular. Tüm bu noktaları ifade etmekle birlikte Arap-İslam felsefesinin kurulması gerektiğine dair fikirlerini de ifade etmektedir. Hatta Taha Abdurrahman için bu bir gerekliliktir.¹⁹

Bu aşamada, dilbilimsel-mantıksal yöntemi gelenekle ilgili çeşitli alanlara ve konulara uygulayabilmek amacıyla yapmış olduğu çalışmaların halihazırda devam ettiğini ve bu çalışmalar tamamlandığında ise İslami metodolojinin temelini inşa edebilecek bir Arap söz bilimi formüle edilebileceğini düşünmektedir.²⁰

İslami gelenek içerisinde günümüzde bu denli bütüncül bir yapıda eleştirel felsefeye sahip olması Taha Abdurrahman’ı öne çıkarmaktadır. Ayrıca Abdurrahman sadece eleştirilerle yetinmemiş, eleştirdiği konuları tutarlı hale getirmeye çalışmıştır. Eleştirilen noktaların

¹⁷ Abdurrahman, *Dilsiz Olmaz Dil ve Mantık Üzerine Bir Söyleşi*, 23.

¹⁸ Abdurrahman, *Dilsiz Olmaz Dil ve Mantık Üzerine Bir Söyleşi*, 23.

¹⁹ Abdurrahman, *Dilsiz Olmaz Dil ve Mantık Üzerine Bir Söyleşi*, 23-24.

²⁰ Abdurrahman, *Dilsiz Olmaz Dil ve Mantık Üzerine Bir Söyleşi*, 25.

sorunlarının giderilmesinin mümkün olmadığı durumlarda ise yeni bir inşa sürecine başlamıştır. Bu tutumu da Taha Abdurrahman'ı felsefi sistem içerisinde değerli kılmaktadır.

Her ne kadar Taha Abdurrahman sistematik ve bütüncül bir felsefe ortaya koymuş olsa da bizim çalışmamızın asıl konusu Taha Abdurrahman'ın bütün bir felsefesini irdelemek değil, felsefe sistemi içerisinde din ve ahlak arasındaki ilişkiyi ortaya koyabilmek olacaktır.

Taha Abdurrahman'ın ülkemizdeki bilinirliği her geçen gün artmakla birlikte fikirleri henüz yeteri kadar incelenmemiş, tartışılmamıştır. Her ne kadar Taha Abdurrahman hakkında ülkemizde çalışmalar bulunsa da bunlar belirli konulara odaklanmış ve düşünürün felsefi sistemini farklı perspektiflerden ele almışlardır. Din ve ahlak ilişkisi bağlamında ise henüz kapsamlı bir çalışma ortaya konulmamıştır. Bizim bu çalışmamız ile hedeflediğimiz durum da alandaki bu boşluğu doldurmak ve Taha Abdurrahman'ın din-ahlak bağlamındaki görüşlerini alana kazandırmaktır.

Daha önce de ifade edildiği gibi Taha Abdurrahman bütüncül ve sistematik bir filozoftur. Ancak bizim çalışmamız onun bütüncül felsefesini tamamen incelemek ya da açıklamak değil, din-ahlak ilişkisi hakkındaki fikirlerini anlamaya çalışmak olacaktır. Bu sebeple de çalışmamızın sınırını din-ahlak ilişkisi alanı oluşturmaktadır. Fakat Taha Abdurrahman'ın felsefesinde bu bağlamı yakalayabilmek için akıl konusundaki söylemlerini de göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Nitekim Taha Abdurrahman'ın felsefesinde akıl ahlak ile bağlantılı olarak ele alınmıştır. Bu konudaki gerekli açıklamalar çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde detaylandırılacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

TAHA ABDURRAHMAN FELSEFESİNDE DİN AHLAK İLİŞKİSİ

Taha Abdurrahman'ın din ahlak ilişkisi bağlamındaki görüşlerine yer vermeden önce genel olarak din ve ahlak kavramlarını tanımlamak ve bu kavramlar arasındaki ilişkiye dair günümüze değin ortaya konulan fikirlerden bahsetmek gerekmektedir. Nitekim din ahlak ilişkisi modern döneme kadar farklı perspektiflerden ele alınmış ve birçok düşünür tarafından bu ilişki ya da ilişkisizlik durumu irdelenmiştir.

Ahlak insan ile ilgili bir kavram olması nedeniyle insanın yaşamıyla da ilgilidir. Bu sebeple de ahlak; yaşayan, düşünen, hisseden, eylemde bulunan insanın kendisinden kaçınmasının mümkün olmadığı bir kavramdır. Ahlakın konusu, doğru ve yanlış davranış ya da bu davranış ile birlikte iyi ya da kötü kişi, karakterdir. Yaşadığımız hayat boyu doğru ve yanlış eylemler hakkında düşünmek, bir bireyi iyi ya da kötü olarak değerlendirmek, kendimiz dışındaki insanların ahlaki alana dair kalıp yargılarına katılıp katılmamak, paydaşı olduğumuz kültürün ahlaka dair bakış açısını benimseyip benimsememek, hatta en temelde ahlaki kavramları önemseyip önemsememek gibi durumlarla karşı karşıya kalmaktayız. Bu sebeple de ahlaki alana dair sorunlar, hayatta kaldığımız sürece kaçınılması mümkün olmayan sorunlardır. Çünkü bu perspektiften bakıldığında ahlak hakkında konuşmak, aynı zamanda insan hakkında konuşmak demektir.²¹ Bu nedenle de var olan canlılar arasında sadece insan ve onun eylemleri ahlaki değerlendirmeye konu olmaktadır.

İnsanın varlıksal olarak ele alınışı ve nasıl bir varlık olduğuna dair görüşler, disiplinlerin kendi dinamiklerine paralel şekilde incelenmiştir. Bu bağlamda insanın, “bilen”, “bilgiyi üreten”, “bilgiyi aktaran”, “öğrenip öğretebilen”, “olaylar karşısında tavır takınan”, “değerlere karşı duyarlı”, “isteyen”, “eylemde bulunan”, “özgür olan”, “tarihsel olan” bir varlık olarak tasavvur edilebilmesi mümkündür. İnsanın bulunduğu bu evrende, bitki ve hayvanlarla canlı olmak bakımından ortak olan, ancak onu zorunlu varlık olarak tanımlanabilecek Tanrı'dan ayırarak, zorunlu olmayan yani mümkün varlık kategorisine dahil eden ayırt edici özelliklerinden birisi de varlık sebebinin bizzatıhi kendi özünde olmayışı ve bu varlığını öncelikle elde edebilmek, sonrasında ise koruyup sürdürebilmek için yakın cinsleri ile ortak

²¹ Recep Kılıç, *Ahlak Felsefesi (Etik)*, Nobel Akademik Yayıncılık, (1. Baskı), 2022, Ankara, 1.

paydada bulunduğu “ihtiyaç duyan” varlık olmasıdır. Bu nedenle de insan paydaşı olduğu diğer zorunlu olmayan yani mümkün varlık olarak ifade edebileceğimiz varlıklarla birlikte, ihtiyaçları olan bir varlıktır.²² Bu anlamda ihtiyaç ise, herhangi bir şeyin o şey olabilmesi ya da o şey olarak kalabilmesi, olduğundan daha üstün bir hale gelebilmesi için karşılanması gereken eksiklik olarak tanımlanabilir. Canlıların; yeme-içme, üreme, gibi ihtiyaçları bu duruma örnek teşkil edebilmektedir.

İnsanın ihtiyaçlarını da en temelde iki kategoride ele almak mümkündür. Bunlar; varlıksal ihtiyaçlar ve varoluşsal ihtiyaçlardır. Varlıksal ihtiyaçlar, insanın biyolojik ve fizyolojik varlığının devamlılığını sağlayabilmesi için, yani hayatta kalabilmesi için karşılanmasına gerek duyduğu ihtiyaçlarıdır. İnsanın hayatta kalabilmek için ihtiyaç duyduğu; yeme-içme, barınma, giyinme, sağlık vb. beklentiler bu grupta karşımıza çıkmaktadır. Bu özelliklerin mahiyeti incelendiğinde, bunlara insanın en “doğal” ihtiyaçları demek mümkündür ve bu ihtiyaçlarının karşılanması insan için elzemdir. Ayrıca insanın bu doğal ihtiyaçları, hayvanlarla ortak paydada bulunduğu ihtiyaçlarıdır denebilir. Her ne kadar bu kategorideki ihtiyaçlar insan için elzem olsa da bunların karşılanmış olması insanın bütün ihtiyaçlarının karşılandığı anlamına gelmez. Nitekim insanın bu doğal ihtiyaçlarının yanında başka birtakım ihtiyaçları da söz konusudur.²³

İnsanın, diğer canlılardan ayrıldığı, kendisini insan olarak tanımlamasını mümkün kılacak, bilinç sahibi olma, özgür olma ve bu özgürlük neticesinde seçimde bulunabilme, uygulayabilme, kendi dünyasını inşa edebilme, mutluluğu ve erdemi arayabilme gibi ruhsal özellikleri bulunur. Bu nedenle de insanın sahip olduğu bu ruhsal özellikler, insan adına birtakım ruhsal ihtiyaçlara da sebep olmaktadır. İnsanın kendisine özgü olan, bu nedenle de diğer canlılardan ayrıldığı bu ihtiyaçlar alanına varoluşsal ya da egzistansiyal ihtiyaçlar demek mümkündür. Yukarıda belirtildiği üzere insanın varlıksal ihtiyaçları bulunmaktadır, bununla birlikte insan varoluşsal açıdan da ihtiyaçlarını giderebilme çabası içerisinde ki insan için varoluşsal ihtiyaçlar da varlıksal ihtiyaçlar kadar önem arz eder. Bu önemle birlikte varlıksal ve varoluşsal ihtiyaçlar arasında ilkinin ortak ikincisinin insana özgü oluşu gibi önemli bir fark da söz konusudur. Ayrıca varlıksal ihtiyaçların giderilmesinin zorunluluk derecesinde olması söz

²² Cafer Sadık Yaran, *İslam'da Ahlak'ın Şartı Kaç-Dört Temel İslami Erdem*, Elif Yayınları, İstanbul, 2017, 15.

²³ Yaran, *İslam'da Ahlak'ın Şartı Kaç-Dört Temel İslami Erdem*, 16.

konusuyken, egzistansiyal ihtiyaçların karşılanması, insan türünün her örneklemini için aynı ölçüde zorunlu sayılabilmesi mümkün değildir.²⁴

İnsanın bu varoluşsal ihtiyaçlarını ortaya çıkaran sebepse insanın hayatta kalabilmek adına gereksinim duyduğu fizyolojik ya da biyolojik ihtiyaçları değil, aksine bilinçli ve özgür bir varlık olmasının kendisine yüklediği epistemolojik ya da ahlaki bir sorumluluk bilincidir. Bilinçli ve özgür olmanın insana kazandırmış olduğu ayrıcalık kadar, gerektirdiği bir sorumluluk da vardır. Bilinç sahibi olmanın gerektirdiği en temel sorumluluksa, bilgiyi ya da bilgeliği aramakken, özgür olmanın sorumluluğuyorsa, yükümlülüklerinin gereğini yerine getirebilmektir. Bu nedenle de varoluşsal ihtiyaçlar, hayatta kalmak için karşılanması zorunlu ihtiyaçlar olmasa da insan olmanın gerekliliklerini yerine getirme açısından zorunluluk derecesinde görülebilecek mahiyettedir.

İnsanın egzistansiyal ihtiyaçları birçok başlık altında incelenebilecek kadar geniş bir yelpazeye sahip olsa da bunları temelde, “anlam ihtiyacı”, “anlamlandırma ihtiyacı” ve “arınma ihtiyacı” olarak ele almak mümkündür. Bu noktada insanın anlama ihtiyacı; bilinç ya da akıldan kaynaklanırken, anlamlandırma ihtiyacı; insanın duygulanım alanından kaynaklanmaktadır. Arınma ihtiyacı ise; insanın ruhsal alanı sebebiyle ortaya çıkmaktadır. Bu ihtiyaçlarsa temelde insanın bütüncül bir şekilde ele alınmasıyla birbirleriyle bağlantılı olarak ortaya çıkmaktadır.²⁵

Bu bağlamda insanın varoluşsal ihtiyaçları arasındaki anlam, anlamlandırma ve arınma ihtiyacı din ve ahlak ile ilintili şekilde ele alınabilecek mahiyettedir. Nitekim din dediğimiz fenomen, insanın akli ve bilinci odağındaki sorulara cevap vererek onun anlam ihtiyacını, duygulanım alanındaki söylemleriyle anlamlandırma ihtiyacını ve ahlaki temadaki buyruklarıyla da arınma ihtiyacını giderebilecek perspektiflere sahiptir. Her ne kadar insanın arınma ve gelişme ihtiyacına; felsefe, bilim, sanat ve diğer bazı disiplinler yardımcı olabilse de bu noktada din ve dinin ahlaki alanı da en az bahsi geçen disiplinler kadar etkiye sahiptir. Geçmişten günümüze insanlık tarihi incelendiğinde, benzer kurumlar arasında en çok dinlerin, insanın bu arınma ihtiyacına odaklandığını söylemek mümkündür. Dinler bu ihtiyaca, ortaya koymuş olduğu ahlaki söylem ve kurullarla cevap vermekte ve bu söylemleri pratik eylemlerle desteklemektedir. Ayrıca dinlerde, Tanrısal uyarılarla da duruma dikkat çekilmektedir. Konu özellikle İslami perspektiften ele alındığında; bu dinin peygamberinin “*Ben ancak güzel ahlaki*

²⁴ Yaran, *İslam'da Ahlak'ın Şartı Kaç-Dört Temel İslami Erdem*, 17.

²⁵ Yaran, *İslam'da Ahlak'ın Şartı Kaç-Dört Temel İslami Erdem*, 17-18.

tamamlamak için gönderildim.” söylemiyle daha anlamlı hale gelmektedir. Bu açıdan dinin ahlaka desteği ve katkısının önemli ölçüde olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim din, insana kötü eğilim ve eylemlerden arınmanın ve bunun yerine kabul edilebilir eylem ve eğilimlerin yerleştirilmesine çalışmanın, sürekli gelişerek ilerleyen erdemli bir hayatın gerekliliğini ve insana faydasını belirtmekle birlikte, bu istedik hedeflerin pratik uygulama biçimlerini de göstererek insan yaşamının merkezine konumlandırılmasını sağlamaktadır.

Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda, dinlerin bizzat kendileri tarafından ahlak söylemlerini ortaya koyduklarını söylemek mümkündür. Ayrıca dinin ortaya koymuş olduğu bu tema ekseninde, dindarlar tarafından da birçok ahlak teorisi oluşturulmaya çalışılmıştır. Bazı düşünürler ise ahlak teorilerini din dışı temalar ekseninde değerlendirmeyi tercih etmişlerdir.

Bu ahlak teorileri incelenirken göz önünde bulundurulması gereken bazı kriterlerden de bahsetmek mümkündür. Öncelikle iyi bir ahlak teorisinin; neyin doğru, neyin yanlış olduğunu açıklaması beklenebilir ve bu açıdan net söylemler ortaya koyması gerekmektedir. Ayrıca ortaya konulan ahlak teorisinin kapsamlı olması önemlidir. İnsan hayatının belli kesitlerine odaklanmaktansa, insan hayatını bütüncül tarzda ele alabilen bir ahlak teorisi daha dikkat çekici olacaktır. Bununla birlikte yetkin bir ahlak teorisinin kendi içerisinde tutarlı bir yapı oluşturması da önemli bir diğer noktadır. Bunu sağlayabilmek için de teori oluşturulurken sistematik olarak ilerlemek önemli bir unsurdur. Bütün bunlarla birlikte, ortaya koyulan ahlak teorisi doğru olmadıkça diğer kriterlerin bir önemi kalmayacaktır. Her ne kadar hangi teorinin doğru olduğunu söylemek ya da kanıtlamak zor olsa da doğruluk iddiası teorinin ciddiyetle incelenmesi için önemli bir kriterdir.

İnsan, din ve ahlak hakkındaki bu söylemlerimizin devamında ahlak kavramının etimolojik kökenine değinmek ve özellikle İslami gelenekte ve Batı düşünce sisteminde konu hakkında ortaya koyulan bazı görüşlere değinmek yerinde olacaktır. Bilindiği üzere “*ahlak kelimesinin aslı Arapçadır; 'hulk' (veya 'huluk') kelimesinin çoğuludur. Türkçe'de tekil olarak kullanılan 'hulk', din, tabiat, huy ve karakter gibi manalara gelir. (Ibn Manzur, 1956: 86) Batı dillerinde ahlak karşılığında kullanılan ethics ve moral kelimeleri, Yunanca ve Latince'den türetilmişlerdir. 'Ethics', Yunanca 'ethos'dan; 'moral', Latince 'moralis' kelimesinden türetilmiştir. Her iki kelimenin de, bir sosyal grubu diğerinden ayırt eden örf, âdet, töre, alışkanlık ve karakter gibi anlamları vardır. Gündelik kullanımda 'moral' ile 'ethics', özdeş kabul edilip iradî davranış ile ilgili bir anlam taşısa da, bu iki kavramın anlamları arasında*

ince bir ayırım vardır. (D'arcy, 1895: XXII) Bir ayırıma göre somut ahlaki olay ve davranışlar için 'moral'; iyi, kötü, yükümlülük vb. kavramların felsefi açıdan incelenmesi için 'ethics' kullanılır. Dolayısıyla etik, ahlakla eşanlamlı değildir. Felsefi bir terim olarak etik, ahlak üzerinde felsefenin araç ve yöntemlerini kullanan bir felsefe disiplini. Buna göre moral ve etik, müştereken, bireysel ve toplumsal değer, ilke ve kurallarla ilgilenen ahlak ilmi anlamına gelirken, etik, söz konusu bu değer, ilke ve kurallar üzerinde düşünce üretmek demek olan ahlak felsefesi için de kullanılır.”²⁶

Gazali ise ahlak hakkında, ahlak nefiste bulunan bir yetidir (melekedir) ki ondan, fikri bir zorlamaya lüzum kalmaksızın fiiller kolayca ortaya çıkar²⁷ demektedir. Görüldüğü üzere kelime anlamı olarak huy, hal ve hareket tarzı gibi anlamlara gelen ahlak, insanda yerleşmiş bulunan bir karakter yapısına işaret etmektedir. Aynı zamanda ahlak bireylerin iradeli eylemleri ile ilgilenen bir alan olmaktadır. Zamana, toplum ve kültürlere göre değişiklik gösteren gelenek-görenek, örf, adet gibi davranış yöntemlerine karşın ahlak, zorunlu ve değişmeyen davranış kuralları ve kalıplarına işaret etmektedir.²⁸

Bilindiği gibi düşünce tarihinde din ile ahlâk arasındaki ilişki, Platon'un Euthyphron karmaşası olarak bilinen bir diyalogda "dindarlık bizatihi iyi olduğu için mi Tanrı onu ister, yoksa Tanrı istediği için mi dindarlık iyidir?"²⁹ Şeklindeki soruyla gündeme gelmiş ve daha sonraki zamanlarda da "bir şey Tanrı istediği için mi iyidir, yoksa o şey iyi olduğu için mi Tanrı tarafından emredilmiştir?" şekline dönüşmüştür. Buna göre düşünce tarihinde din-ahlak ilişkisi genel olarak dinden ahlâka ve ahlâktan dine olmak üzere iki şekilde ele alınarak incelenmiştir.

Ahlaktan dine ulaşmak olarak da tanımlayabileceğimiz ahlak kanıtı, insanın varoluşunda görülen ahlaki ve manevi birtakım gelişmelerin, sadece Tanrı'nın varoluşu ekseninde değerlendirilebileceğini ifade eder. Bu bağlamda ahlak kanıtı, insanda gözlemlenen bu gelişmelerin, bu gelişmelerin arkasındaki itici güç ve önünde bulunan en yüksek amaç olan Tanrı'nın varlığıyla açıklanabileceğini savunmaktadır. Bu sebeple de ahlak kanıtının iki önemli

²⁶ Kılıç, *Ahlak Felsefesi (Etik)*, 3.

²⁷ Gazali, *İhyau ulumi'd-din*, çev. Ahmed Serdaroğlu, 3. Cilt, Huzur Yayınevi, İstanbul, 125.

²⁸ Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, (8.Baskı), Ankara, 2016, 12.

²⁹ Platon, *Euthyphron*, çev. Furkan Akderin, (2.Baskı), Say Yayınları, İstanbul, 2016, Çev: Furkan Akderin, 53-10a

işlevi olduğunu söyleyebiliriz. Bunlar: Tanrı'nın varlığını pratik aklın zorunlu bir postulatu olarak ortaya koymak ve ahlaki tecrübeyi rasyonel bir temel üzerine oturtmaktır.³⁰

Tanrı hakkında sahip olduğumuz bilgiden, yani teolojiden hareket ederek Tanrı-ahlak ilişkisini ortaya koymanın ve açıklamanın tarihi seyri ise ahlak teorisine kıyasla tarihi olarak çok daha eskilere dayanmaktadır. Bu noktada, felsefe tarihinin ilk dönemlerine kadar uzandığını söylemek mümkündür. Bahsi geçen teolojik ahlak; Tanrı'nın doğasında bulunan ve Tanrı'nın iradesi sebebiyle kaynaklandırılan davranış kuralları bütünü olarak kabul eden yasa şeklinde tanımlanabilir.³¹ Burada dikkat çeken nokta; teolojik ahlakın, ahlaki kural kalıplarını, temeli insan doğası veya kurallar bütününe uymak ya da uymamak sonucunda elde edilecek sonuçlar üzerinden değil, Tanrı'nın iradesinden kaynaklanan kurallar bütünü olarak değerlendirmesidir. Bu sebeple de ahlaklı olmak, Tanrısal iradenin, insanlar için koymuş olduğu davranış kurallarına yani ahlak yasasına uymaktır.

Bazı düşünürler, ahlakın kaynağını din ile temellendirerek, bir şeyin iyi ya da kötü olmasının Tanrı tarafından belirlendiğini ileri sürmüşlerdir. Bu yaklaşım ile de dinden ahlaka doğru giden bir yol takip ederek ahlakı din kaynaklı olarak benimseyip teolojik bir ahlak anlayışı ortaya koymuşlardır. Bunun en bariz örneklerinden birisi İslam düşünce geleneğindeki Eşariliktir.³² Fakat çalışmamızın kapsamı gereği burada kendilerinden sadece ismen bahsetmeyi yeterli görüyoruz. Nitekim Eşarilik ve bahsi geçen konudaki görüşleri başlı başına bir çalışma konusu olup alanda birçok çalışma yapılmıştır. Bazı düşünürler ise iyi ya da kötünün bizzat nesnenin kendisinde var olduğunu ve bu iyi ya da kötü olma durumunun da akılla tespit edilebileceğini vurgulayarak ahlakın bu noktada otonom olduğunu söylemişlerdir. Kant'ın ahlak anlayışı buna örnek teşkil etmektedir ki ayrıntıları çalışmamızın ilerleyen kısmında ele alınacaktır. Bu iki yaklaşım dışında kimi düşünürler de ahlak ve dinin iki ayrı alan olduğunu kabul etmekte ve bu iki alanın birlikte var olduğunu ve aralarında da karşılıklı bir ilişkinin bulunduğunu ifade etmişlerdir.

Ahlakla ilişkisi bakımından din kavramına geldiğimizde ise, din kavramını tanımlamak ve genel geçer bir din tanımı elde etmek pek mümkün görünmemektedir. Nitekim dünya üzerinde birçok farklı din ve bu dinlerin inanırları olarak dindarlar bulunmaktadır. Bu da din

³⁰ Ruhattin Yazoğlu, *Leibniz'de Tanrı ve Ahlak*, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul, 2005, 10.

³¹ Yazoğlu, *Leibniz'de Tanrı ve Ahlak*, 10.

³² Tuncay İmamoğlu, "Seküler Temelli Ahlakın Çözumsuzlüğü Üzerine Bazı Düşünceler", Ed. Osman Aydın, "Uluslararası 21. Yüzyılda Gençlik ve İnanç Eğilimleri" (ss. 670), İlahiyat Yayınları, Ankara, 2022.

tanımı yaparken ortaya çıkabilecek farklı perspektif ve yorumlara zemin hazırlamaktadır. Ancak dinlerde var olan ortak noktalardan yola çıkarak evrensel ölçekte bir din tanımına ulaşmak mümkün gözükmemektedir. Buna göre diyebiliriz ki, dünyadaki var olan tüm dinler inanç, ibadet ve ahlak üzerine bina edilmiş olup, bireysel ve toplumsal hususları bünyesinde taşımaktadır. Bu yüzden etraflı bir din tanımı ortaya koymak için dinin bu üç yönü ile birlikte bireysel ve toplumsal yanına vurgu yaparak şunu ifade edebiliriz: Din, bireysel ve toplumsal yanı bulunan, fikir ve pratik açıdan sistemleşmiş olan, inananlara belli bir yaşama tarzı sunan, onları bir dünya görüşü etrafında toplayan kurumdur. Din bir değer koyma, değer biçme ve yaşama tarzıdır.³³

Dünyada pek çok din vardır ve bu dinlerin kendi sistemleri içerisinde iyi, doğru ya da kurtarıcı olarak gördükleri inanç esasları, ibadet ritüelleri ve ahlak anlayışları bulunmaktadır. Dinlerin bu ortak noktaları benzerlik gösterse de aralarında dikkate değer farklılıklar da bulunmaktadır. Bu anlamda dinler hem birbirlerine benzer hem de farklı hakikat iddialarında bulunmaktadır.³⁴ Bu durum da aşılması ve ortak noktada buluşulması zor problemler ortaya çıkarmaktadır.

Bu farklı dinlerin metafiziksel ve fiziksel varlığının anlamı ve doğasıyla ilgili temel dayanak noktalarındaki 'hakikat' iddiaları, ayrıca insanın yaşadığı bu hayatta ve sonrasındaki öte dünyada 'kurtuluşa ermesi' hakkındaki önermeleri ve pratik uygulamaları birbirleri arasında teoride ve pratikte ayırışmakta ve bazen de çatışmaktadır.³⁵ Bu bağlamda da insanın edimsel alanını yakından ilgilendiren ahlak ve ahlaki kurallar bütünü ile ilgili olarak da fikir ayrılıkları ve bazense taban tabana zıt iddialar karşımıza çıkmaktadır.

Yukarıda da bahsettiğimiz üzere, bazı dinlerin 'öte dünya' ve burada da 'kurtuluşa ermek' ile ilgili birtakım ifadeleri söz konusudur. Genellikle, 'ölümden sonra hayat' ya da 'öldükten sonra dirilmek' gibi söylemlerle, bu hayattan sonra var olacağı öngörülen bir hayat kastedilmektedir. Hatta, dinlerin bu bakış açısına benzer bir düşünce felsefenin kadim dönemlerinde de karşımıza çıkabilmektedir. Fakat burada da insanlığın düşünce mirasının tek paydada toplandığını söylemek pek de mümkün değildir. Ölüm ve sonrasındaki öte dünya düşüncesi, Batı felsefesinde genellikle ya sadece 'ölümsüzlük' ya da 'ruhun ölümsüzlüğü' ekseninde ele alınmışken, İslam düşünce geleneğinde ise aynı durum için çeşitli ifadeler

³³ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, (1.Baskı), İzmir İlahiyat Fakültesi, İzmir, 2014, 5-6

³⁴ Ruhattin Yazoğlu, *Din ve Felsefe Üzerine*, (1. Baskı), İz Yayıncılık, İstanbul, 2022, 47.

³⁵ Yazoğlu, *Din ve Felsefe Üzerine*, 48.

kullanıldığını söylemek mümkündür. İslam düşünce geleneğinde, en sık kullanılan kavramlar ise insanın dönüp ulaşacağı ikinci bir alem, yani ahiret yurdu anlamında ‘mead’ kavramı ve ‘toplanmak’ anlamına gelen ‘haşır’ kavramıdır.³⁶

Yeryüzünde bulunan neredeyse bütün dinler, insanların nasıl bir çerçeve içerisinde yaşamaları gerektiğini öğretmeye çalışırlar. İnsanların sosyal ortamda birbirleriyle olan ilişkilerinin, insanla aşkın varlık olarak Tanrı arasındaki ilişkilerin nasıl olması gerektiğini İlahi önergeler ve buyruklar olarak ortaya koyarlar. Dinler bu hedeflerine ulaşabilmek için, insanın ne yapması ne yapmaması gerektiğini ona öğretmeye çalışırlar.³⁷ Dinlerin bu şekilde insan eylemlerine müdahalesi de bir açıdan dinin ahlaksal boyutunu ifade etmektedir.

Çalışmamızın konusu olan Taha Abdurrahman’ın din-ahlak ilişkisi hakkındaki fikirlerini incelemeye başladığımızda ise öncelikle eleştirel bir tutumla karşılaşmaktayız.

Taha Abdurrahman; batı medeniyetinin modernite ve sekülerleşme süreci ile soyut akılcılığa yöneldiğini ve akli araçsallaştıran bir insanlık inşa etmeye giriştiğini söyler ve bu durumu eleştirir. Taha Abdurrahman’a göre bu süreçte ruh ihmal edilmiş, din ise toplumun gelişimi karşısında bir engel olarak görülmüştür. Ona göre bu şekilde dini hayatın yerine egemenliğe dayalı bir hayat sistemi kurulmak istenmiştir.³⁸

Taha Abdurrahman’a göre; Batıda bu güçlü sekülerizmin inşasından sonra din bireyin sadece özel hayatına hapsedilmiş ve dinin sosyal ve kamusal alanla ilişkisi kesilmiştir. Bu sebeple de insan, parçacı, gayb alemini dışlayan ve maddi kalıplar çerçevesinde varlığını sürdüren bir alana sıkışıp kalmıştır. Oysa Taha Abdurrahman’a göre insan fiziki ve metafiziksel bir bütünlüğü sağlaması gereken bir varlıktır.

Taha Abdurrahman’ın öngördüğü bu insan, parçacı değil bütüncül bir varlıktır. Taha Abdurrahman bu düşüncesinde her ne kadar J.J. Rousseau’nun toplum sözleşmesine atıfta bulunmuş olsa da onun aksine, kendisinin önermiş olduğu modelde, İslami literatürde kendisinden bahsedilen Elest Bezmi’ndeki ilk şahitlik ve Tanrı ile sözleşme esastır.³⁹ Taha Abdurrahman ortaya koyduğu bu paradigmaya da “İlahi Sözleşme Paradigması” demektedir.⁴⁰ Taha Abdurrahman oldukça fazla kavram üreten ve kendi düşünce sistemini de bu kavramlar

³⁶ Ruhattin Yazoğlu, *Ruh Ölüm ve Ötesi-Gazali Üzerine Bir Araştırma*, (2. Baskı), İz Yayıncılık, İstanbul, 2014, 99-100.

³⁷ Tuncay İmamoğlu, Ruhattin Yazoğlu, Vahdettin Başçı, *Din Felsefesi*, (4.Baskı), Eser Basın Yayın, Erzurum, 2019, 213-214.

³⁸ Taha Abdurrahman, *Dinin Ruhu Sekülerizmin Sığılığundan İlahi Sözleşme ve Emanet Paradigmasının Enginliğine*, çev. Soner Gündüzöz, (2.Baskı), Pınar Yayınları, İstanbul, 2021, 19.

³⁹ Abdurrahman, *Dinin Ruhu Sekülerizmin Sığılığundan İlahi Sözleşme ve Emanet Paradigmasının Enginliğine*, 20.

⁴⁰ Abdurrahman, *Dinin Ruhu Sekülerizmin Sığılığundan İlahi Sözleşme ve Emanet Paradigmasının Enginliğine*, 21.

üzerine bina eden bir filozoftur. Bu kavramsallaştırmaları üzerine kurulu felsefesi ise genel olarak ilahi sözleşme paradigması ve söz eylem kuramı ekseninde şekillenmektedir.⁴¹

Taha Abdurrahman'ın ilahi sözleşme paradigması ise üç temel sac ayağı üzerine kuruludur. Bu temellerden ilki; şahadet, ikincisi emanet ve sonuncusu ise tezkiye yani dini ve ruhi anlamda arınmadır.⁴²

Taha Abdurrahman'a göre; insan, hafızasındaki ilk şahadete ait olan bilgiyi arınma yoluyla canlı tutarsa metafizik alemle bağlantı kurmuş olacak ve bu şekilde de içinde bulunduğu fiziksel aleme değerli kılacaktır.⁴³ Bu noktada Taha Abdurrahman'ın ilahi sözleşme paradigması insanın ontolojik varlığını hem metafiziksel olarak hem de fiziksel olarak ele aldığı için bütüncül yapıdadır. Taha Abdurrahman temel dinamiklerini dini öğretiden alsa da çok boyutlu bir paradigma kurmaya çalışmış ve ahlak felsefesini bu ekseninde oluşturmuştur. *“Taha Abdurrahman'ın kendi ifadesiyle nihayetinde fiziki alem, dokuma tezgâhındaki bir kilim misali yatayilmekler hâlindeki argaçlara benzerken, metafizik âlem, dikeyilmekler şeklindeki çözümler gibidir. Böylece her iki âlem birbirine kenetlenmiştir.”*⁴⁴

Bir eylem filozofu olarak tanımlayabileceğimiz Taha Abdurrahman felsefi sisteminin merkezine insanı almaktadır. Bilindiği üzere eylem felsefesi; *“Genel olarak, spekülasyonu, düşünceyi ve teoriyi değil de eylemi temel alan, eylemin önemini vurgulayan pragmatizm, aletçilik, hümanizm gibi felsefeler için kullanılan terim”*⁴⁵ olarak karşımıza çıkmaktadır. *“Eylem felsefesi daha özel olarak da Fransız filozofu Blondel'in, düşüncenin eylemle ilişkisi söz konusu olduğunda, entelektualizm ve pragmatizm karşıt uçlarını birbirine yaklaştırmaya çalışan idealist ve iradeci felsefesini ifade eder. İnsanoğlunun iradi eylemiyle olayları aştığını savunan Blondel'e göre, eylem ya da aksiyonda, biz insan varlıklarını etkileyen ve kendi kendimizle tutarlı kalmamız koşuluyla, kendisini bize zorla kabul ettirip, dini inanca kadar götürebilecek bir varlığın ilkesi vardır.”*⁴⁶

Bu nedenle de Taha Abdurrahman kendi perspektifinden bir insan tanımı yaparak işe başlamaktadır. Ona göre insan “unuttuğunu unutan “bir varlık olarak tanımlanabilir mahiyettedir. *“Günümüzdeki insanın durumunu ne zaman etraflıca düşünsem ve konuyla ilgili*

⁴¹ Abdurrahman, *Dinin Ruhu Sekülerizmin Sığılığında İlahi Sözleşme ve Emanet Paradigmasının Enginliğine*, 21.

⁴² Abdurrahman, *Dinin Ruhu Sekülerizmin Sığılığında İlahi Sözleşme ve Emanet Paradigmasının Enginliğine*, 22.

⁴³ Abdurrahman, *Dinin Ruhu Sekülerizmin Sığılığında İlahi Sözleşme ve Emanet Paradigmasının Enginliğine*, 22.

⁴⁴ Abdurrahman, *Dinin Ruhu Sekülerizmin Sığılığında İlahi Sözleşme ve Emanet Paradigmasının Enginliğine*, 25.

⁴⁵ Ahmet Cevizci, *Büyük Felsefe Sözlüğü 1. Cilt*, (2. Baskı), Say Yayınları, İstanbul, 2020, s. 761.

⁴⁶ Cevizci, 761.

derinlemesine kafa yorsam insandan daha unutkan bir varlığın olmadığı kanaatim daha da kökleşir. Bu doğrultuda insanı tarif etmek bana bırakılsaydı ben onu unuttuğunu unutan varlık şeklinde tanımlardım. İnsan kelimesinin nereden türemiş olduğu hakkındaki kanaatimi ise [yakınlık ve alışkanlık anlamındaki] üns kökü yerine [unutmak anlamındaki] nisyan kökünden yana kullanırdım. İnsan kelimesinin türediği kökün üns olduğu doğru olsa bile insanın unutmama özelliğinin daimi olması nedeniyle yine de bunun, gerçekte unutmaması gerekeni ona unutturacak bir ünsiyet olduğu kanaatindeyim.”⁴⁷

Görüldüğü üzere Abdurrahman insanın unuttuğunu unutan bir varlık olmasına vurgu yaparak işe başlar ve durumu derinlemesine irdeler. Ona göre insan bu fiziki evrende yaratılışın ilk nüvelerini, Allah ile arasında var olan sözleşmeyi, yaratılış serüvenini ve daha birçok şeyi unutmıştır. Böylelikle insanın bulunduğu noktada unutmuş bir varlık olması onun için tek hatırlanan şey olmak durumundadır. Ancak insanın bu unutmama hali içerisinde olma durumuna rağmen etrafında olup bitenlerin insanın asli bilgilerini hatırlaması için birer kaynak niteliğinde olduğunu da ekler. İnsanın içerisinde bulunduğu evren ve sürdürdüğü yaşam, insanı asli hafızasında var olanları hatırlatmak için zorlamaktadır.⁴⁸ Taha Abdurrahman’ın bu noktada Kur’an’ı Kerim’de yer alan; “Biz daha önce Adem’den söz almıştık, fakat o unuttu; biz onda yeterli bir kararlılık görmedik.”⁴⁹ ayeti de referans aldığını söylemek mümkündür.

İnsan bu dünyaya odaklanıp asli hafızasında var olan referans bilgilerinden koptuğunda aslında kendi varlığını da sınırlamakta ve varlığını metafiziksel alandan alıkoyarak sadece içinde yaşadığı fiziki evrene indirgemektedir. Taha Abdurrahman bu durumu ifade etmek için “yatay boyutlu insan” benzetmesini kullanmaktadır.⁵⁰ Ona göre insan metafiziksel alandan koptukça içinde bulunduğu yatay boyuta hapsolmakta ve kendisini pasifleştirmektedir. Oysa asli hafızada yer alanlar insanı metafiziksel alana bağlamakta, bu durum da insana; dikey bir boyut kazandırmaktadır.⁵¹ Ayrıca Abdurrahman; bu asli durumu yani hatırlamayı varlıkla ilişkilendirmekte ve insanın unutmama olma durumunu ise onu yokluğa sürükleyen bir durum olarak görmektedir. “Hatırlama varlıktır, unutmama ise yokluktur. Dikey boyutlu insan, uzay boşluğu mekân boyutundan daha geniş olduğu için yatay boyutlu insana göre daha geniş bir varlığa sahiptir.”⁵² Bu noktadan hareketle Abdurrahman bu dünyanın insana unutturdıklarını

⁴⁷Abdurrahman, *Dinin Ruhu Sekülerizmin Sığılığında İlahi Sözleşme ve Emanet Paradigmasının Enginliğine*, 27.

⁴⁸Abdurrahman, *Dinin Ruhu Sekülerizmin Sığılığında İlahi Sözleşme ve Emanet Paradigmasının Enginliğine*, 27-28.

⁴⁹(Taha 20/115).

⁵⁰Abdurrahman, *Dinin Ruhu Sekülerizmin Sığılığında İlahi Sözleşme ve Emanet Paradigmasının Enginliğine*, 29.

⁵¹Abdurrahman, *Dinin Ruhu Sekülerizmin Sığılığında İlahi Sözleşme ve Emanet Paradigmasının Enginliğine*, 29.

⁵²Abdurrahman, *Dinin Ruhu Sekülerizmin Sığılığında İlahi Sözleşme ve Emanet Paradigmasının Enginliğine*, 29.

unutmayacak alternatif bir dünyanın da inşasının mümkün olabileceğini ifade etmektedir. Bu dünya ise dikey boyutlu insanın var olacağı ve ana ekseninde unutmanın değil aksine hatırlamanın yer alacağı bir dünya olacaktır.

Taha Abdurrahman'a göre; yatay boyutlu insan, dikey boyutunun kendisine kazandırmış olduğu hafızasını kaybettiğinde aslında kendi egemenliğini kabul etmiş, dolayısıyla Allah'a kul olmamayı tercih etmiştir. Bu noktada da yaratıcıya yöneltilmiş kulluk ve ibadet ile insanların kendi arasındaki kulluğun arasındaki mahiyet farkını idrak edememiştir. Bireyin kendi yaratıcısına yöneltilmiş olduğu kulluğu kişiye tüm eylemsel alanında ve pratiklerinde yetkinlik ve genişlik kazandırmaktadır. Ayrıca insan, yaratıcısının kendisi üzerindeki egemenliği ile, hemcinslerinin kendisi üzerindeki egemenliği arasındaki anlamsal farkı da anlayamamıştır. Ona göre bir insanın kendisi gibi başka bir insan üzerindeki egemenliği, insanın özgürlüğüne ipotek koyup kısıtlarken, yaratıcının insan üzerindeki egemenliği ise insanın özgürlüğünü arttırmaktadır.⁵³

Dikey boyutlu insanın yer alacağı alternatif dünya görüşünde ise insan hatırlama eyleminde bulunarak kendisini daha özgür kılacaktır. Ayrıca kendisini metafiziksel alana bağlayan hatırlama eylemi ile yatay boyuttan kurtularak dikey boyutun da farkına varacaktır. Bu noktada insan ya unutma eylemini gerçekleştirecek ve yatay boyut tarafında kendisine yer edinecek ya da hatırlama eylemi ile birlikte kendisine dikey boyutta yer bulacaktır.⁵⁴

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Taha Abdurrahman; seküler bir dünya düzeninde insanın ruhunun göz ardı edildiğinden bahsetmekte ve alternatif bir dünya tasavvur etmekteydi. Bu noktada ise yatay ve dikey boyutlu insan arasındaki hatırlama ya da unutma ediminin merkezinde ruh rol almaktadır.⁵⁵ Taha Abdurrahman hatırlamayı ruhun bir edimi olarak ele almaktadır. Ona göre ruh statik bir varlık değildir ve asla unutmaz. Ruh hatırlayabilen dinamik bir varlıktır.⁵⁶ Bu noktada Abdurrahman; insanın benliğinin sadece benden ibaret olmadığını, insanın ruha sahip olduğunu vurgulamaktadır.

İnsanı yatay boyuttan ve pasiflikten kurtarabilecek güç ruhtadır ve insan ruhu sayesinde asılları metafiziksel boyutta sabit olan pratikleri uygulayabilecek bu şekilde de tezkiye yani arınma gerçekleştirecektir. İnsanın gerçekleştirdiği bu pratik ise insanı tek boyutluluktan ve

⁵³ Abdurrahman, *Dinin Ruhu Sekülerizmin Sağlığından İlahi Sözleşme ve Emanet Paradigmasının Enginliğine*, 29.

⁵⁴ Abdurrahman, *Dinin Ruhu Sekülerizmin Sağlığından İlahi Sözleşme ve Emanet Paradigmasının Enginliğine*, 30.

⁵⁵ Abdurrahman, *Dinin Ruhu Sekülerizmin Sağlığından İlahi Sözleşme ve Emanet Paradigmasının Enginliğine*, 34.

⁵⁶ Abdurrahman, *Dinin Ruhu Sekülerizmin Sağlığından İlahi Sözleşme ve Emanet Paradigmasının Enginliğine*, 34.

pasif olma halinden kurtaracak ve insana metafiziksel boyutta birçok yeni ufuk açarak onu dinamik ve etkin kılacaktır. Bu pratik arınma sayesinde de insan, fiziki alemin boyunduruğundan kurtularak dikey boyutta özgürlüğe yol alacaktır. İnsan bu şekilde özgürleştikçe de asli hafızasına daha da yaklaşıp ve hatırlama olgusu kendisini açığa vuracaktır.⁵⁷

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Taha Abdurrahman bir eylem filozofudur ve felsefesinin merkezinde de eylemlerin faili olan insan bulunmaktadır. Taha Abdurrahman insanın unutmamasını vurgulayarak bir tanım yapma isteğini belirttikten sonra felsefesinin merkezindeki insanın alışlagelmiş tanımlarda olduğu gibi akıllı bir varlık mı yoksa ahlaki bir varlık mı olduğunu tartışmaya açar. Felsefi olarak merkezde bulunan insanı diğer varlıklardan özellikle de diğer canlı varlıklardan ayıran en bariz özelliği onun akıllı oluşu mudur yoksa insanı diğer canlı varlıklardan sahip olduğu ahlaki sistem mi ayırt etmektedir sorusunu sorar ve yine kendi düşünceleri etrafında bu sorulara cevap arar.

Taha Abdurrahman; insanın akıllı bir varlık olduğu konusunda şüphe etmez. Fakat insanın diğer canlı varlıklardan ayırt edilmesi noktasında en büyük farkın akıl olduğu düşüncesine de katılmaz ve bunu ciddi şekilde eleştirir. Ona göre insan; akıllı olma durumunu hayvanlarla paylaşmaktadır. Akıl konusunda insan ve hayvan arasında ciddi bir mahiyet farkı bulunmazken aradaki fark daha ziyade aklın derecesi ile alakalıdır.⁵⁸

Akıl konusunda yaptığı bu itirazlardan hareketle aklın ayırt edici bir durum olma fikrini yanlışlar ve insan ile hayvan arasındaki asıl ayırt edici farkı ahlak olarak belirler. Ona göre; aklın, insan olma ile hayvan olma durumunu birbirinden ayıran en önemli sınır olduğu düşüncesi yanlıştır. Söz konusu ayırt etme yetkinliğine sahip sınırın, insanın somut olarak varlığını sürdürdüğü bu dünyada iyilik ve doğruluğu, yaşamdan sonra ulaşacağı ahirette ise kurtuluşu amaçlarken kendi zararına olmayacak, yapıldığında kişiye fayda sağlaması, terkedildiğinde ise kişi için zarar ortaya çıkması konusunda şüphenin söz konusu olamayacağı bir şey olması gerekmektedir. Abdurrahman'ın bahsettiği bu şey de 'iyiliğin kendisini talep etme' ilkesi olmaktadır ki bu da ahlakiliği temsil etmektedir. Bu sebeple de insan ve hayvanı net bir şekilde birbirinden ayıran şey ahlaklılıktır. Abdurrahman'a göre hayvanlar yaşamları süresince aklını kullanarak hayatta kalmaları için gerekli olanlara ulaşmaya çalışırken hiçbir

⁵⁷ Abdurrahman, *Dinin Ruhu Sekülerizmin Sığılığında İlahi Sözleşme ve Emanet Paradigmasının Enginliğine*, 35-36.

⁵⁸ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 23.

hayvan iyiliğe ulaşmak için çaba göstermemektedir. Bu sebeple de ahlaklılık, insanın bütün niteliklerine kaynaklık edecek olan asıl kök ve temeldir. Bu noktada insanla ilişkilendirilecek olan aklın da insanın esas niteliği olan ahlaki temeline bağlı olması gerekmektedir.⁵⁹

Görüldüğü üzere burada Taha Abdurrahman insanın ayırt edici özelliği olarak akla karşın ahlaki tercih etmekle kalmamış, ayrıca aklın ahlaka bağlı olması gerektiğini de dile getirmiştir. Ona göre insani varoluşta asıl olan yeti ahlaklılıktır ve akıl denilen yeti de ahlaklılığa bağlı olarak çalışmalıdır. Taha Abdurrahman bunun yanı sıra ahlak konusunda ortaya konulan “moral” ve “etik” tartışmalarından da bahseder ve aklı önceleyen filozofların da bu noktada birtakım gerçekleri gözden kaçırdığını iddia eder.⁶⁰

Abdurrahman’a göre filozofların bu konudaki tartışmalarda gözden kaçırdıkları ana tema gayb kavramıdır.⁶¹ Abdurrahman’a göre ahlak alanındaki tartışmalar din ekseninden uzak kaldıkları sürece doğru bir noktaya ulaşamayacaktır. Filozoflar din alanına temas etmediklerinde konuyu insanîyet ve maneviyat ekseninde değerlendirmek zorunda kalacaklardır. Oysa din ise bu iki unsurun yanına gayb alanını da ilave etme yetisine sahip olacaktır.⁶²

Bu noktada Taha Abdurrahman’ın gayb kavramını metafizik kavramından farklı bir anlamda kullandığını söylemekte de fayda vardır. Ona göre her gaybi olan metafizikse ancak her metafizik olan gaybi değildir. Bu sebeple de Taha Abdurrahman’ın gayb kavramına dini metafizik anlamını yüklediğini söylemek mümkündür. Kısaca Taha Abdurrahman’a göre gaybiyatsız din olamayacağı gibi gaybiyatsız ahlaktan söz etmek de mümkün değildir.⁶³ Taha Abdurrahman bu düşüncesiyle de ahlakın sebeplerini dinin sebepleri ile ilintili hale getirmiştir.

Abdurrahman’ın perspektifinden öncelikli ve merkezi olan dindir. Ahlak da gayb kavramı çerçevesinde din ile ilişkilidir. Gayb kavramından bağımsız olarak ortaya koyulan ahlaki düşüncelerin yüzeysel birer ahlaki düşünce olacağını ifade eden Abdurrahman’a göre bu yüzeysel ahlaki düşünceler işe yaramayacaktır.⁶⁴ Daha önce de ifade edildiği üzere insanı fiziki aleme indirgeyen ve tek boyutlu hale getirerek onu pasifize eden modern dönem düşüncesi gayb

⁵⁹ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 23.

⁶⁰ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 23.

⁶¹ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 37.

⁶² Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 37.

⁶³ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 38.

⁶⁴ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 39.

kavramı olmadan insanın çok boyutlu metafiziksel durumunu ıskalamak durumundadır. Bu sebeple de ortaya konulan ahlaki düşünceler yüzeysel, tek boyutlu ve sığ olacaktır.

Taha Abdurrahman ahlak konusunda fikirlerini bu şekilde ifade etmekle birlikte kendisini bu şekilde düşünmeye iten sebeplerden de bahsetmiştir. Kendisi yukarıda da ifade edildiği üzere dini ahlaka öncelemiştir. Fakat düşünce tarihinde gelenekselleşmiş olan benzeri ve farklı düşünceleri de eleştirmekten geri durmamıştır. Din ve ahlak ilişkisi bakımından düşünürleri üç grupta kategorize etmiştir ki bunlar; dini ahlaka önceleyen düşünürler, ahlakı dine önceleyen düşünürler ve son olarak da din ve ahlakın birbirinden bağımsız olduğunu iddia eden düşünürlerdir.

Taha Abdurrahman'ın bu düşünürlere itiraz ettiği noktalara geçmeden önce kendisinin ortaya koymuş olduğu düşüncede ahlaktan güzel ahlak anlamına gelen “mekarimu'l-ahlak” şeklinde bahsettiğini ifade etmek faydalı olacaktır.⁶⁵ Taha Abdurrahman'ın ahlak kavramı yerine “mekarimu'l-ahlak” kavramını tercih etmesinde ise birtakım sebepler vardır. Düşünür ise bu sebepleri şu şekilde ifade etmektedir:

Birincisi; “Batılı filozoflardan ahlak-din ilişkisini inceleyen kimseleri esasen, güzel ahlak veya faziletler ile din arasındaki ilişki meşgul ediyordu; erdemsizlikler de dahil olmak üzere ahlakın geneli ile din arasındaki ilişki onların ilgisini çekmiyordu. Bu durum, söz konusu filozofların bu ilişki hakkındaki yargılarını zihinlerinde gizli bir temel üzerine bina ettiklerine işaret etmektedir. Bu temel de dinin ancak güzel ahlakın kaynağı olabileceğidir; nitekim din, bu ahlaktan başkasıyla ilişkilendirilemezdi. Öyle ki bu anlayış, kendilerini dini hakikate düşmanlık yapan sekülerler arasında gören kimseler tarafından bile benimsenmekteydi.”⁶⁶

İkincisi; “Biz kendimiz, diğer kitaplarımızda bu kendiliğinden oluşan geleneği benimsedik ve tek başına ahlak kelimesini sadece güzel ahlaka işaret etmek için kullandık.”⁶⁷

Üçüncüsü ise; “Arap İslam geleneğinde yaygın kavramları kullanma âdetimiz üzere hareket ettik.”⁶⁸

Taha Abdurrahman bu sebeplerden bahsettikten sonra, ahlak ile din arasındaki ilişkinin aslında tek boyutlu değil de birden fazla alanda gerçekleşmesinin muhtemel olabileceğinden

⁶⁵ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 43.

⁶⁶ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 44.

⁶⁷ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 44.

⁶⁸ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 44.

bahseder. Ona göre din ile ahlak arasındaki ilişki; tarihsel, psikolojik, toplumsal, mantıksal, epistemolojik ya da varlıksal alanlarda söz konusu olabilir.⁶⁹

Taha Abdurrahman konuya bu bağlamdan yaklaştıktan sonra kendisinden önce bu konuda söz söylemiş olan düşünürleri de bu bağlamları dikkate almayıp sadece din ile ahlak arasındaki ilişkiyi yönelme açısından ele almalarını eleştirmektedir.⁷⁰

Ona göre diğer düşünürler din ile ahlak ilişkisinin sadece yönüne odaklanmışlar ve hangisinin diğerini etkilemiş ya da öncelemiş olabileceği konusunda fikir üretmişlerdir. Oysa Abdurrahman bu konuda yukarıda sıralamış olduğumuz bağlamların da en az yönelim kadar önemli olduğunu ve dikkate alınması gerektiğini düşünmektedir.

Taha Abdurrahman'ın bu yönelimsel tutum yerine bağlama dikkat çekmesinden bahsettikten sonra, ilgili düşünürlerin yönelimsel olarak din ile ahlak arasındaki ilişkiye dair fikirlerine de yönelttiği eleştirilerden bahsetmek yerinde olacaktır. Bu yönelimsel fikirler ise sırasıyla; ahlakın dine bağlı oluşu, dinin ahlaka bağlı oluşu ve ahlakın dinden bağımsız oluşudur.

1.2. AHLAKIN DİNE BAĞLI OLUŞU DÜŞÜNCESİ

Taha Abdurrahman ilk olarak ahlakın dine bağlı oluşu fikrine değinir ve burada ilk ahlak filozofları olarak da düşünülen Aziz Augustinus(ö.430) ve Aziz Thomas Aquinas'tan(ö.1274) bahseder.⁷¹ Bu iki düşünürün ise ahlakın dine bağlı oluşu iddialarını “*Tanrı'ya İman*” ve “*Tanrı'nın İradesi*” temeline dayandırdığını söyler.⁷² Her ne kadar ilk bakışta Taha Abdurrahman'ın bu düşünürlerle aynı perspektifte olduğu düşünülse de aslında Taha Abdurrahman bahsi geçen filozofları ciddi şekilde eleştirmektedir. Taha Abdurrahman'ın eleştirilerinin odak noktası ise; Hristiyanlık geleneği içerisinde gözlemlenen monoteist tanrı inancının politeist bir şekle bürünmüş olması ve ilahi dinin Yunan mitolojisine indirgenmiş olmasıdır.⁷³

⁶⁹ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 45.

⁷⁰ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 45.

⁷¹ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 46.

⁷² Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 46.

⁷³ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 50.

1.2. DİNİN AHLAKA BAĞLI OLUŞU DÜŞÜNCESİ

Taha Abdurrahman'ın eleştirdiği bir diğer grup ise ahlakın dine bağlı oluşu yerine dinin ahlaka bağlı olduğunu iddia edenlerdir. Bu düşünce sistemi içerisinde öne çıkan isim olarak da ünlü Alman filozof Immanuel Kant'tan (ö.1804) bahsetmek mümkündür.⁷⁴ Bu ahlak teorisi Kant'ın seçkin ahlak teorisi üzerine inşa etmiş olduğu insanın iyi iradesi ilkesi görüşüne dayanmaktadır.

Taha Abdurrahman'ın Kant'ın bu görüşüne itirazlarına geçmeden önce Kant'ın ahlak konusundaki fikirlerine kısaca değinmek de fayda olacaktır. Bilindiği üzere Kant; ahlakın temelinde, her ahlaki değer için sebebi ve şartı olması gereken iyi bir şeyden hareket edilmesi gerektiği düşüncesini vurgulamaktadır.⁷⁵ Aslında bu şey de Kant'ın bahsettiği iyi irade kavramına denk gelmektedir.⁷⁶ Kant'ın bahsettiği bu iradenin iyiliği ise sonuçlardan ya da ortaya çıkan faydalardan kaynaklanmaz, aynı şekilde irade ettiklerinden ya da iradenin temas ettiklerinden de kaynaklanmaz.⁷⁷ Yani kısacası; onun iyiliği kendi dışındaki şeylerden kaynaklanmaz.⁷⁸

Kant'a göre iradenin iyiliği; irade edilenin gerçekleşip gerçekleşmemesine bağlı olmaksızın, iradenin kendisi olması açısından fiilden kaynaklanır. Böylece bu fiil kişiyi başka bir şeye ulaştıran araç olarak değil, kendinde gaye olarak görülür.⁷⁹ Yine Kant'a göre; bu irade fiillerinde sadece salt aklın yargılarına uygun olmadıkça iyi olamaz. İradenin akıl tarafından kontrol edilmesiyle de araç olarak değil amaç olarak iyi irade elde edilir. İyi irade sadece akıl yoluyla anlamayı gerçekleştirdiği için; aklın kendisine yönelttiği ödevde uygun fiiller ile ilgilendir.⁸⁰ Kant'a göre; bu ödevde de ne ödül arzusu bulunmalıdır ne de ceza korkusu. Kısacası; iyi irade, ödevin gereğini sadece ödevin kendisi için yapmalıdır.⁸¹ İyi irade bu noktada kendi kendisini harekete geçiren bir güç olduğu için, dışarıdan herhangi bir etki ile harekete

⁷⁴ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 52.

⁷⁵ Immanuel Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, (11.Baskı), Say Yayınları, İstanbul,2020, S. 17.

⁷⁶ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 52.

⁷⁷ Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, 97.

⁷⁸ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 52.

⁷⁹ Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, 109-115.

⁸⁰ Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, 119-122.

⁸¹ Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, 125-130.

geçmemektedir. ⁸² “‘Summum bonum’, herhangi bir şeyle kayıtlanmamış en yüksek iyi manasına gelir. Fazilet, kayıtsız şartsız en yüksek iyidir.”⁸³

“Ahlak sorunlarının açıklanışında önsel olandan yola çıkılır. Bilgide olduğu gibi, ahlak konusunda da, önsel olanın bulunması, bu önsel olanın içerdiği öğelerin gündeme getirilmesi gereklidir. Ahlakın tümel geçerlik taşıyan bir bilim olmasını sağlayan bu önsel öğelerdir. Çünkü ahlakın içgüdülerle, doğal eğilimlerle bağlantısı söz konusu değildir. Ahlak kaynağı us olan bir yasaya, kesin buyruğa (kategorisches Imperativ) dayanır, bu buyruk da yapısı gereği önseldir. Bu buyruğun özünü kuran ise tek salt değer olan "iyi istenç"tir. Öte yandan bu "iyi istenç", yalnız insanı ilgilendiren bir ödevdir; ödev ise "usun sesi" dir, en yüksek değeri içeren bir öğedir. Bu duyuda sevgi, acıma duygusal eğilimlerin izi, etkisi bulunamaz. İşte ahlak yasasına tümel geçerlik sağlayan da bu duygusal eğilimlerden arınmışlığıdır. Kant, ahlak öğesinin değerini vurgularken, "genel bir yasa olmasını isteyebileceğin bir ilkeye göre davran" diye dile getirilen görüşünü ileri sürer.”⁸⁴

Sonuç olarak, Kant’ın ortaya koyduğu felsefi sistem içerisinde ahlak, pratik akıl üzerine temellendirilmiştir. Aristo gibi Kant da önem hiyerarşisinde akıllı ön plana çıkarmaktadır. İyi ve doğrunun esas kavrayıcısı olarak akıl, teorik anlamda yaşadığımız ve tecrübesine sahip olduğumuz dünyanın bilgisini bizim için sağlarken, pratik anlamda da, ahlaki özgürlük dünyasına ait olan genel geçer ilkeleri belirlemektedir. Bu anlamda pratik akıl, bilen ve aynı zamanda da bizi harekete geçiren, nasıl hareket etmemiz gerektiğini bizler için belirleyen kuralları koyucu, hem de bu kurallara göre bizi eylemselliğe yönelten bir yeti olmak durumundadır. Bu sebeple de saf pratik akla sahip, aynı zamanda da ahlaki bir kimliği olan insan, kendi kendisini idare edebilen, kendi ahlaki kurallarını kendisi belirleyen özgür bir faildir. İnsanın benimseyip uygulayacağı ahlak kanununu kendisinin koyması, bunu istemesinin özerk yani hür olmasıyla mümkün olmaktadır. İnsanın pratik aklının bir buyruğu olması sebebiyle ahlak kanunları, bütün bu akla sahip varlıklar için genel geçer kesin bir emir halini almaktadır. Bu nedenle de ahlaki ilkeler tasdik edilmek için, insan üstü ve aşkın bir otoriteye ihtiyaç duymamaktadır.⁸⁵

⁸² Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 53.

⁸³ Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, (8.Baskı), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2016, s. 50

⁸⁴ Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, 17.

⁸⁵ Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, 53.

Tam da bu noktada Kant ahlakı dine öncelemiştir. Çünkü; iyi iradenin kendisi dışında herhangi bir itici güce ihtiyacı yoktur ve bu sebeple de din ahlakı önceleyerek onu harekete geçiremez. İyi irade kendi yasasını kendisi belirlemelidir, din burada iyi irade için belirleyici rol alamaz. Kant'ın bu şekilde iyi irade temelinde Tanrı'ya iman gereksinimi duymadan ahlakı bağımsız şekilde temellendirmeye çalıştığını söylemek mümkündür. Her ne kadar iyi iradeyi etkileyecek bir gücün olmaması gerekse de iyi iradenin dini etkilemesi mümkündür. Bu şekilde de Kant dinin ahlaka bağlı olduğu iddiasını ortaya koymaktadır. Ancak bunun gerçekleşmesi için de ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı'nın varlığı kabulü gerekir.

Taha Abdurrahman'ın bu konuda Kant'a yönelttiği eleştiriler ise genel olarak iki noktada şekillenmektedir. Bunlar ise Kant'ın yer değiştirme yöntemi ve karşılaştırma yöntemini kullandığını düşünmesidir.⁸⁶

Burada Taha Abdurrahman'ın yer değiştirme ile kastettiği; seküler bir ahlak teorisi kuran düşünürün dini ahlaktaki bilindik kategoriler yerine, onlara karşılık gelebilecek bilinmeyen kategorileri baz alması ve oluşturulan teoride aynı bağlam içerisinde kullanmasıdır. Buna örnek olarak ise; Kant'ın iman kavramı yerine akıl kavramını kullanmasından, ilahi irade yerine insan iradesinden bahsetmesi gibi durumlar örnek olarak gösterilebilir.⁸⁷

Taha Abdurrahman'ın karşılaştırma yöntemi ile kastettiği şey ise; ahlak teorisini ortaya koyan düşünürün kendi bireysel ahlaki yargılarını, dini ahlakın benimsemiş olduğu yargıları örnek alarak belirlemiş olmasıdır. Buna örnek olarak ise; dinin belirlediği bir ahlaki sistemin olması gibi aklın da belirlediği bir ahlak olması gösterilebilir.⁸⁸

Kısacası Taha Abdurrahman; Kant'ı seküler ahlak teorisini dini temeller üzerine kurmuş olduğu iddiası ile eleştirir. Ona göre; Kant, Tanrı yerine insanı geçirmiş ve Tanrı'nın buyruklarını insanın buyruklarına benzetmiştir.⁸⁹ Taha Abdurrahman'a göre burada iddia edilen seküler olma durumu aslında dindarlığa dayanmaktadır. Çünkü ifade edilen ahlaki durum vahyedilmiş dinde de bulunmaktadır. Aradaki belirgin fark ise vahyedilmiş dinde merkezi konumda Tanrı ve Tanrı'nın buyrukları yer alırken, seküler iddiada ise merkezi konumda insan

⁸⁶ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlakı Eleştirisine Bir Katkı*, 57.

⁸⁷ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlakı Eleştirisine Bir Katkı*, 57.

⁸⁸ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlakı Eleştirisine Bir Katkı*, 58.

⁸⁹ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlakı Eleştirisine Bir Katkı*, 59.

ve insanın aklının ortaya koyduğu buyrukların yer almasıdır. Taha Abdurrahman bu itirazlar ile Kant'ın ahlak teorisini çürüttüğünü iddia eder.⁹⁰

Taha Abdurrahman Kant eleştirisini nihayete erdirdikten sonra odağını din ve ahlakın birbirinden bağımsız olduğunu iddia eden grubun düşüncelerine yöneltmektedir.

1.3. AHLAKIN DİNDEN BAĞIMSIZ OLUŞU DÜŞÜNCESİ

Ahlakın dinden bağımsız olduğu görüşü, ünlü filozof David Hume tarafından ortaya atılan “*olaydan yükümlülük çıkmaz*” ifadesi etrafında şekillenmektedir.⁹¹ Hume tarafından ortaya konulan bu düşünce süreç içerisinde de “*Hume Yasası*” olarak anılmaya başlanmıştır.⁹² Hume ise bu ifade ile; haber verici nitelikte olan olgusal önermelerden ahlaki yani haber verici nitelikte olmayan bir sonucun çıkarılamayacak olmasına dikkat çekmiştir.⁹³ Kısacası Hume’a göre; ahlaki olmayan önermelerden ahlaki bir sonuç çıkması mümkün değildir.⁹⁴

“Bu zamana kadar karşılaştığım her ahlak sisteminde, daima dikkatimi çeken husus şu olmuştur. Sistem sahibi; belli bir süre standart akıl yürütme metodunu takip ederek bir Tanrı'nın varlığını ortaya kor veya beşeri faaliyetlerle ilgili bazı gözlemlerde bulunur. Fakat birdenbire "dir" ve "değildir" gibi hüküm ekli olgusal önermeler yerine, "-malı" veya "-mamalı" gibi eklerle ifade edilen değer yüklü önermelerle karşılaşmak beni şaşırtır. Bu değişiklik, fark edilemeyen türden bir değişiklik de olsa nihai sonuç böyledir. Bu "-malı" veya "-mamalı" gibi ekler, yeni birtakım ilişki ve tasdikleri ifade ettiği için, bu durumun gözlemlenmesi ve açıklanması zorunluluk arz eder. Aynı zamanda, bütünüyle anlaşılabilir görünen şey için olduğu kadar; birbirinden tamamen farklı karakterde olan iki şey arasında kurulan bu yeni ilişkinin, nasıl bir dedüksiyon (deduction) olabileceği konusunun da izah edilmesi gereklidir.”⁹⁵ “Hume burada, olgusal durumu örneklendiren önermelerle değer yüklü önermeler arasındaki ilişkiye vurgu yapmaktadır. Olgusal önermelerden yapılmış mantıki bir çıkarımdan söz etmektedir. Ayrıca, dedüksiyon kavramıyla ifade ettiği bu mantıki çıkarımın nasıl yapıldığının bütünüyle anlaşılabilir görüldüğünü iddia etmektedir.⁹⁶

⁹⁰ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 59.

⁹¹ Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, 150.

⁹² Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, 146.

⁹³ David Hume, *Ahlak İlkeleri Üzerine*, çev. Adnan Akdağ, Merve Menekşe Özer, (1.Baskı), Fol Yayınları, İstanbul, 2019. 14-21.

⁹⁴ Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, 147.

⁹⁵ Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, 149 (Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. by L. A. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press 1978, III, i, s. 469-70'den naklen.)

⁹⁶ Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, 147.

Taha Abdurrahman ise Hume'un ortaya attığı bu düşünceyi iki ayrı noktada eleştirmiştir. Taha Abdurrahman ilk olarak; bu görüşü dini bir teori şeklinde ele almış olmasını eleştirmiştir. Ona göre din bir teori gibi ele alınmamalı aksine dine bir müessese şeklinde yaklaşılmalıdır. Abdurrahman'a göre müessesenin teoriden farkı ise, olgu yargılarını içermesi kadar yükümlülük yargılarını da içeriyor olmasıdır. Eleştirilen ikinci nokta ise; ahlaki değerlerin insanda özel bir kaynağı olduğuna dair bilinç ve farkındalık, dinin onu belirtmesine bağlıdır. Bu bağlamda dinin ilettiği haberin mutlak anlamda sadece haber olması mümkün değildir. Bunun aksine dindeki haberin haber olmakla birlikte birçok değer içermesi de olasıdır.⁹⁷

Şimdi Taha Abdurrahman'ın bu düşüncelerini detaylandırmaya çalışacağız. İlk olarak ele alacağımız nokta, dinin bir teori olarak görülmesinin yanlış olduğu düşüncesidir. Daha sonra ise, ahlaki değerlerin kaynağına ilişkin bilincin dine müracaat edişi düşüncesidir.

a) Dini, Metafizik Konulardaki Bir Teori Konumunda Görmek

Taha Abdurrahman'a göre; dini yargıları ahlaki yargıdan çıkarmaya çalışmak, çok dar bir din anlayışından kaynaklanmaktadır. Ona göre bu bakış açısı dini teoriye benzetmektedir. Öncelikle, Hume'un söylemlerinden hareketle din bir haber verici ya da varoluşsal yargılar bütünü olma durumundadır. Bu bağlamda teori haber verici önermelerden oluşmuş bir sistemdir. Ayrıca, bu dini yargılar, Hume'a göre, insanın evrende yaşamış olduğu tecrübeyi açıklayabilecek tabii sebebi elde edemediğinde bu tecrübeyi açıklayabilmek adına kendi kendisine telkin ettiği varsayımlardır. Nitekim insan, etrafında olup biten yaşamsal olaylara ve varoluş fenomenlerine kendisinden İlk Sebep edinebileceği bir Tanrı'nın varlığı insancına sığır.⁹⁸

Taha Abdurrahman'a göre ise, durum Hume'un iddiasının aksine dinin hakikati teoriden çok müesseseye benzemektedir. Dinin bir müessese oluşunun gereği ise, belirli birtakım ihtiyaçları karşılamak adına nasıl hareket edilmesi gerektiğini belirleyen bir yargılar ve ölçütler bütünü olmaktır. Bu durumda da dinin duyusal veya gaybi alandan haber veren sözlerle birlikte, bu varlıklar arasındaki ilişkiyi belirleyen, fayda kazanmayı sağlarken zarardan da uzaklaştıran yükümlülüksel ya da emredici sözler de içermesi gerekmektedir. Taha Abdurrahman'ın bahsettiği bu faydanın kazanılmasını sağlayan, bireyi zararlardan da uzaklaştıran

⁹⁷ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 63.

⁹⁸ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 64.

yükümlülüksel sözlerin ahlaki sözler olması gerekmektedir. Bu sebeple de, Taha Abdurrahman'a göre dinin, haber verici olduğu kadar, ahlaki de olması bir şarttır.⁹⁹

Ayrıca Taha Abdurrahman, ilahi emirlerin, insani emirlerde bulunmayan bazı özelliklerden dolayı, insani emirlerden ayrıldığını düşünmektedir. Bu durumu da, dini emirlerin içerdiği bu dünyada sevabın ve ahirette cezanın varlığı nedeniyle zorunlu olarak itaat edilmesi gerekliliğidir. Bu durumda emirleri haber olarak veren bireyin, o emirlere isteyerek veya zorla uyması kaçınılmaz bir durum olmaktadır. Bu şekilde de iki söz arasındaki ilişkinin, imkan derecesinden zorunluluk derecesine yükseleceğini ifade eder. Bahsi geçen gereklilik de Taha Abdurrahman'a göre sözler arasındaki bu zorunlu ilişki olmak durumundadır. Bu şekilde de, “*Tanrı böyle yapmamı emreder, o halde böyle yapmalıyım.*” Önermesi doğru olur. Bu noktada Taha Abdurrahman'a göre, varoluşsal yani olgusal söz ile yükümlülüksel yani değersel söz arasında kapanamayacak bir boşluk olduğunu iddia eden Hume'un bu fikirleri çelişkilidir.¹⁰⁰

Abdurrahman'a göre; birçok düşünür bu akıl yürütmenin ancak kapsamlı bir öncülün varsayımı ile doğru olabileceğini öne sürmektedir. Bahsi geçen varsayımsal öncül ise “*Tanrı böyle yapmam gerektiğini emrederse, onu yapmam gerekir.*” öncülüdür. Bu, şartlı bir önermedir ve varoluşsal öncül ile yükümlülüksel yani değersel sonuç arasındaki bağlantıyı kurmaktadır. Sadece kurulan bu bağlantı “*böyle yapmalıyım.*” Sonucunu ortaya koymayı mümkün kılan şeydir. Ancak Abdurrahman bu itiraza, “*Tanrı böyle yapmamı emrediyor*” sözünün kendi başına “*Tanrı böyle yapmamı gerektirir.*” anlamına geleceği şeklinde cevap verir. Nitekim ona göre “*Tanrı böyle yapmamı emrediyor*” sözü ile “*böyle yapmalıyım*” ifadesi arasında bir ara vasıtaya ihtiyaç yoktur. Bu iki söz birbirlerine göre açıklayıcı söz ya da tanımlayıcı durumunda olmaktadır. Bu sebeple de Abdurrahman'a göre; “*Tanrı böyle yapmamı gerektiriyor, o halde böyle yapmalıyım.*” şeklinde bir akıl yürütmenin doğruluğunda bir anlaşmazlık olmamalıdır. Bu durum da ona göre Hume tarafından ortaya konulan yasayı geçersiz kılmaktadır.¹⁰¹

b) *Ahlaki Değerlerin Kaynağına İlişkin Bilinç Dine Müracaat Eder*

Taha Abdurrahman, Hume'un kendi fiillerimizi ya da başka insanların fiillerini düşündüğümüzde, bu fiillerden haz duyduklarımızı iyi ve acı verici bulduklarımızı da kötü olarak yargıladığımızı iddia ettiğini söyler.¹⁰² Hume'a göre de bunu doğrudan bir duygu

⁹⁹ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 64.

¹⁰⁰ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 64-65.

¹⁰¹ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 64-65.

¹⁰² Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 66.

sayesinde gerçekleştirebilmekteyiz. Bu noktada insan hazza sebep olana yönelirken, acıya yol açanlardansa uzaklaşmaktadır. Bu da Hume'a göre insan fiillerine iyilik ve kötülük değerlerini yüklemelerken asıl failin, ahlaki duygu olduğu anlamına gelir.¹⁰³

“Hume'un ahlaki duyguya yüklediği bu nitelikleri düşündüğümüzde onların, dinin kendilerine uygun geldiği, zihinleri onlardan korumak ve temizlemek istediği, sapma ve bozulmalarına yol açan nedenlerin kendilerinden çıkarıldığı niteliklerle özdeş olduğunu görürüz. Zira bu nitelikler dinin fitrat adını verdiği şeye özgü özelliklerle örtüşmektedir. Nitekim fitrat, genelde, insanın mükemmel yaratılışında kendisiyle beraber doğduğu ahlaki bir duygudan ibarettir. Hakikati bu olan bir duygunun kendiliğinden olması gerekir; çünkü insan onunla birlikte yaratılmıştır. Yine onun, bu ahlakın kemali sebebiyle estetik ve fiilleriyle alakası sebebiyle pratik olması gerekir.”¹⁰⁴

Taha Abdurrahman'a göre ise burada iki varsayım söz konusu olabilmektedir ve bu varsayımlardan birisi geçerlidir. Bahsi geçen ilk varsayım, ahlaki duygu kavramının fitrat kavramını ifade etmek için yapılmış bir aktarım olduğudur. Taha Abdurrahman'a göre bu varsayım geçerli ise Hume'un fitrat kavramını dini metinlerden öğrenmesi mümkündür. İkinci varsayım ise, ahlaki duygu, fitrat kavramını ifade etmek için yapılmış bir aktarım değildir. Eğer bu varsayım geçerli ise, bu takdirde de Hume'un ahlaki duygu kavramını, insan davranışlarının asli güdüleyicisinin benlik sevgisi ve kişisel çıkar olduğunu iddia eden ve ahlak felsefesini eleştiren filozofların metinlerinden almış olması mümkündür.¹⁰⁵

Taha Abdurrahman tüm bu itirazlarının ve eleştirilerinin akabinde, dini alanda haber-değer ayırımının imkansız olduğunu iddia etmekte¹⁰⁶ ve bunu şu şekilde açıklamaktadır; Ona göre dini haber, hikaye ya da bir anlatı olmaktan önce bir işaret yani bir ayettir.¹⁰⁷ Bu manada ayetin gereği ise, anlamın sözün biçiminden ziyade söyleyenin amacında aranması gereken bir işaret olmasıdır. Yani Tanrının haberi, Tanrının değerinden ayrılmaz.¹⁰⁸ Ayrıca Taha Abdurrahman'a göre; dini haber, bilimsel bir haber değil, eylemsel bir haberdir.¹⁰⁹ Bu anlamda din bilimsel bir teori tarzında gelmediği gibi, insanların kendi güçleriyle öğrenebilecekleri

¹⁰³ Hume, *Ahlak İlkeleri Üzerine*, 58-70.

¹⁰⁴ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 67.

¹⁰⁵ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 67.

¹⁰⁶ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 70.

¹⁰⁷ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 71.

¹⁰⁸ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 71.

¹⁰⁹ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 71.

birtakım gerçekleri öğretmek için de gönderilmedi. “*Aksine din insanları, kendisiyle insani alet ve kuvvetleri yönlendirmeleri gereken yola iletmek için gönderildi.*”¹¹⁰

1.4. DİN VE AHLAK BAĞLAMINDAKİ YAYGIN İNANÇLARA ELEŞTİRİSİ

Taha Abdurrahman bu eleştirilerini açıkladıktan sonra din ve ahlak bağlamındaki yaygın inançların eleştirisini yapmaya koyulmuştur. Ayrıca Taha Abdurrahman bu eleştirel kısım içerisinde din ahlak ilişkisine dair kendi fikirlerini de ortaya koymaktadır. Görüldüğü üzere düşünür sadece alışlageldik fikirleri eleştirmekle yetinmeyerek kendi özgün fikirlerini de sistemli bir şekilde açıklamaktadır.

Ortaya koyduğu fikirlerin de kelamcılar ve filozofların ilgili konudaki fikir ve görüşlerinden farklı olduğunu da vurgulamaktadır. Taha Abdurrahman; kelamcılar ve filozoflar dinin ahlaka bağlı bulunduğu görüşü ile ahlakın dinden bağımsız olduğu görüşü arasında gidip gelişlerini ve bocaladıklarını ifade etmekte ve bu durumu şiddetle eleştirmektedir. Çünkü Abdurrahman’a göre; bu bocalama ve arada kalma durumu gücün ve yenilenmenin değil aksine taklidin ve zayıflığın sonucudur.¹¹¹

Görüldüğü üzere Taha Abdurrahman din ahlak bağlamında kelamcılar ve filozofları özgünlük yerine taklitçiliği tercih etmeleri sebebiyle eleştirmektedir. Taha Abdurrahman’ın taklit olarak kabul ettiği nokta ise ilgili düşünürlerin bu düşünce tarzlarının Yunanlardan aktarılma olduğu fikridir.¹¹²

Taha Abdurrahman kelamcıları ve filozofları eleştirdikten sonra eleştiri oklarını fakihler ve usulcülere yöneltmektedir. Abdurrahman’a göre fakihler ve usul alimleri, dinin insanın yaşadığı hayatın bütünü düzenlemek için geldiğini kabul etmeleri gereğince ahlakın dine bağlı olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Abdurrahman bu noktada fakihler ve usul alimleri ile aynı fikirde olsa da onların ahlakı sadece tamamlayıcı faydalara indirgemiş olmalarını eleştirmektedir. Ona göre; bu alimler, mekarimu'l-ahlak'- mekamilu'l-ahlak olarak ele almış ve güzel ahlak yerine ahlakın tamamlayıcıları şeklinde yorumlamışlardır. Bu yorum ise Abdurrahman’a göre hatalıdır.¹¹³ Bu noktada Taha Abdurrahman ahlakın tamamlayıcı bir rolde

¹¹⁰ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 72.

¹¹¹ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 74.

¹¹² Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 74.

¹¹³ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 74.

görülmesini eleştirmektedir. Ona göre ahlak sadece hayatın tamamlayıcısı değil aksine hayatın temelinde yer almaktadır.¹¹⁴

İslam dininin fıkıhçıların anladığı şekilde insan hayatının sadece yaşantısal maddi alanını, ruhsal alana öncelemesinin mümkün olamayacağını belirtmektedir. Neticede Taha Abdurrahman; “*Doğrusu şu ki din ve ahlak tek bir şeydir. Ahlaksız din olmaz, dinsiz ahlak olmaz.*”¹¹⁵ diyerek konu hakkındaki tavrını net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Yine benzer şekilde yaygın ancak hatalı olduğunu düşündüğü birkaç düşünceyi de özellikle eleştirmektedir. Bunlardan ilki; dinin aslının ibadetleri korumak olduğu düşüncesidir. Taha Abdurrahman her dinin ibadet alanının olduğunu kabul eder ve bu alanın öneminden de bahseder. Ancak onun burada eleştirdiği nokta ise dinlerde var olan ibadet alanı değil aksine bu ibadet alanının ahlaka öncelenmesi durumudur. Oysa Taha Abdurrahman’a göre ibadetlerin temelinde yatan ahlaki durum da en az ibadetlerin kendisi kadar önemlidir. Ona göre, ibadetlerin bizzat ibadet olmalarından dolayı din tarafından istenmesi ya da dinin tamamının bu ibadetler alanına indirgenmesi dinin hakikati ile bağdaşmamaktadır. Bu durum özellikle de İslam dini için bu mahiyettedir.¹¹⁶

Taha Abdurrahman’ göre özellikle İslam dininde ibadet ile kastedilen şey bizzat ibadetin kendisi değil, ibadeti yerine getiren kişide onu bulunduğu durumdan daha üstün bir duruma taşıyacak olan etkiler bırakmaktır. Tam da bu noktada Taha Abdurrahman ibadetin görüntüsel alanından ziyade anlamsal alanına yani ahlaki boyutuna temas edildiğini ifade eder. Bu sebeple de ibadetlerin dış görünüşleri aracılığıyla değil de bireyde bırakmış oldukları etki ile anlamlı ve anlaşılır olduğunu vurgulamaktadır. Kısacası ona göre İslam dininin ibadet ile kastettiği asıl durum ahlakın edimi olmaktadır.¹¹⁷

Taha Abdurrahman’ın yaygın ancak yanlış olduğunu düşünerek eleştirdiği bir diğer nokta ise; ahlakın aslının tamamlayıcı fiilleri koruması fikridir. Bu noktada Taha Abdurrahman ahlakın insanın fiillerini tamamlayıcı rolüne indirgenmesine şiddetle karşı çıkar. Ahlak konusuna bu şekilde yaklaşmak ona göre çok tehlikeli ve yanlıştır. Çünkü bu düşüncenin altında yatan ana tema ahlakın temel bir yapı taşı değil de istedik ancak ihtiyaç fazlası bir duruma ulaştıran bir edim olmasıdır. Taha Abdurrahman bu düşüncenin de Yunanlılardan devşirme

¹¹⁴ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 75-76

¹¹⁵ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 75.

¹¹⁶ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 75-76

¹¹⁷ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 76-77.

olduğunu iddia eder ve karşı çıkar. Taha Abdurrahman'a göre ahlak insan için ihtiyaç fazlası bir ziyade değil, aksine insanın ondan uzaklaşmasıyla eksik kalacağını düşündüğü bir temel yapı taşıdır. Ahlak insan için kendisinden kolayca vazgeçilebilecek bir fazlalık değil, kendisinden ayrılamayacak kadar bir gereklilik alanıdır.¹¹⁸

Son olarak ise Taha Abdurrahman *ahlakta geçerli olan sınırlı sayıda fiildir* düşüncesini ciddi şekilde eleştirmekte ve insan hayatında ahlakın sadece belli başlı alanlarda birkaç konuya özel kılınmasının hata olduğunu belirtmektedir. Ona göre insan kolektif bir varlıktır ve ahlak da insan hayatının her alanına temas etmelidir. Ahlakı dar bir alanda insan hayatının bazı kısımları ile ilişkili görmek büyük bir yanılıdır. Taha Abdurrahman'a göre ahlak insanın birkaç fiili ile ilişki değil aksine insanın eylemde bulunduğu tüm fiillerinde aktif olarak varlık göstermelidir.¹¹⁹

1.5. İSLAM AHLAK TEORİSİ

Taha Abdurrahman tüm bu eleştirilerinden sonra İslami bir ahlak teorisi ortaya koymaya çalışmaktadır. Biz de çalışmamızın bu kısmında Abdurrahman'ın İslam Ahlak Teorisi hakkındaki görüşlerini ele almaya çalışacağız. Taha Abdurrahman, logos medeniyeti olarak nitelendirdiği Batı medeniyetinin akli yönünün, insandan ahlaki olarak yükselme nedenlerini ve yöntemlerini ortadan kaldırdığını, sözel yönünün ise, ahlakın alanını daralttığını, ahlaki hareket alanını donuklaştırdığını ve ahlaki alanın seviyesini düşürdüğünü düşünmektedir.¹²⁰ Ayrıca logos medeniyetinin epistemolojik yönünün, ahlaki bilimsel uygulamalardan çıkardığını ve bu şekilde manevi anlamlardan kopardığını ifade etmektedir.¹²¹

Taha Abdurrahman'a göre bahsi geçen sebeplerden dolayı Müslüman düşünürün ahlaki uygulama üzerine düşünme ihtiyacı her zamankinden daha fazla olmak durumundadır.¹²² Bu durumu ise şu şekilde açıklar; *“Bu üç bakımdan böyledir: Birincisi: Logos medeniyetinin insana taşıdığı dertler, önceden zikredildiği gibi dört çeşittir: eksiklik, zulüm, kriz ve otoriterlik. Bu dertler insanı ahlaki varlığının can evinden vurur, çünkü insan onunla birlikte şimdinde iyilikten ve geleceğinde kurtuluştan ümidini keser.* Abdurrahman'a göre; bahsi geçen bu sorunların etkilediği bireylere bu sorunlardan kurtulabilmeleri için sadece bu medeniyetin

¹¹⁸ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 78-79.

¹¹⁹ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 79-83.

¹²⁰ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 207.

¹²¹ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 207.

¹²² Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 208.

eleştirilen yönlerinin düzeltilmesi ya da birtakım değişiklikler yapılması yeterli gelmeyecektir. Çünkü ona göre; yapılabilecek düzeltme ya da değişikliklerin gücü bu medeniyetin sorunlarını çözmeye yetmeyecektir. Bu sebeple de bu medeniyetin ahlaki izlerini ve kötülüklerini bu yenileme çabası ortadan kaldıramayacaktır. *“Bu durumun en açık delili onların şu veya bu düzeltmeleri yapar yapmaz, o düzeltmelerin altından fark etmedikleri bir yönden sebep oldukları bozuklukların zuhur etmesidir. Böylece onlar o bozuklukları da düzeltmeye girişirler. Bu sırada önceden görmedikleri bir bozukluğu görürler. Bu kesintisiz şekilde böylece devam eder.”* Taha Abdurrahman’a göre bu durum da yüzeysel olan Batı ahlakının derin yıkımını ortadan kaldırmada işe yaramayacaktır. Bu çıkışın ancak derin bir ahlaki yapı ile gerçekleştirilebileceğini düşünür.¹²³ Abdurrahman’a göre; bu derin ahlaki yapıda yüzeysel ahlakın aksine, otoritenin logosta yani akıl ve sözde değil, ethosta yani ahlakta olması gerekir. Bu ilkeler üzerine inşa edilmiş medeniyette, insanın hakikati akli ve sözüyle değil, ahlakı ve eylemleriyle tanımlanır olacaktır. Ona göre; insanın hem bu dünyada istendik şekilde yaşaması hem de ölüm sonrası süreçte kurtulması hedefleniyorsa, birey bu ethos medeniyetine hazırlanmalıdır.¹²⁴

*“İkincisi: Alem, şüphesiz bireysel ve toplumsal hayatın bütün alanlarında şahit olunan sürekli dönüşümlerin gölgesinde derin bir ahlaki dönüşüme doğru gitmektedir. Bu çeşitli dönüşümlerin yeni ahlaki değerler, ilkeler ve ölçütleri dışlaması kaçınılmazsa, bu âlemin liderlerinin yeni bir küresel ahlak düzeni vazetmeye başvurmaları da uzak değildir.”*¹²⁵

*“Üçüncüsü: İslam ahlakını gözden geçirmeye dönük çabalar, bu işi modern Batı ahlak felsefelerine benzeten ve onu gelecek ahlaki meydan okumalarla karşı karşıya bırakan şey sebebiyle neredeyse tamamen kayıptır.”*¹²⁶ Taha Abdurrahman’a göre ise, bu kayıp Müslümanların ahlaki merkezlerini zayıflatmaktadır.¹²⁷

Taha Abdurrahman, yukarıdaki gerekçeleri ifade ettikten sonra ise İslam Ahlak Teorisinin iki kabulünden bahsetmektedir. Bu kabuller ise, “insanın ahlaki niteliği kabulü” ve “ahlakın dini niteliği kabulü”dür.¹²⁸ Bu kabullerin içeriğine geçmeden önce şunu ifade etmek

¹²³ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 208.

¹²⁴ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 208.

¹²⁵ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 208.

¹²⁶ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 208.

¹²⁷ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 208.

¹²⁸ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 209.

gerekir ki, Taha Abdurrahman bu iki maddenin birer ön kabul olarak ele alınmasından dolayı doğruluklarını ifade etmeye gerek olmadığını düşünmektedir.¹²⁹

Taha Abdurrahman'ın "İnsanın Ahlaki Niteliği Kabulü" ile kastettiği durum ise, ahlaksız insanın olamayacağıdır. Bu durumda da güzel ahlak, kendisinde şerefli anlamlar, üstün değerler olan belirli birtakım niteliklerdir. Bu yaşamda da bu anlam ve değerler için çaba sarf edecek yetkin varlık insan olmak durumundadır. İnsan, bu değer ve anlamları hayatına aktarabildiği ölçüde insanlığa sahip olabilecektir. Bu nedenle de bu değer ve anlamlar arttıkça insanın niteliği de artacak, azaldığında ise azalacaktır.¹³⁰ Taha Abdurrahman bu kabul ile de insanın kimliğinin aslında ahlaki bir doğaya sahip olduğu, insanın kimliğinin ya da başka bir deyişle insanın insanlık hakikatinin, tek bir derece değil, birçok derece olduğu, insanın kimliğinin sabit değil değişken olduğu sonuçlarına ulaşabileceğimizi ifade eder.¹³¹

Taha Abdurrahman'ın "Ahlakın Dini Niteliği Kabulü" ile kastettiği durum ise, "*dinsiz ahlakın olamayacağıdır.*"¹³² Taha Abdurrahman bu söyleminin ise, soyut aklın otoritesinden başkasını kabul etmeyen, bu nedenle de vahye yer vermeyen sekülerler, insanın değerinden başka değer yargısı kabul etmeyen, bu sebeple de tanrıya yer vermeyen hümanistler, varlıklar ortamında sadece doğal sebepliliği kabul eden, bu nedenle de gayba yer vermeyen doğa bilimciler, her şey için sadece maddi aslı kabul eden, bu nedenle de ruha yer vermeyen maddeciler ve insani olgular için sadece tarihsel değişimi kabul eden, bu nedenle de mutlak olana yer vermeyen tarihselciler tarafından kabul edilmeyeceğini ifade etmektedir.¹³³ Taha Abdurrahman daha sonra ise, ahlakın iki yolla dine dayandığını ifade etmektedir. Bu yollar ise "doğrudan yol" ve "dolaylı yol" olarak açıklanmaktadır.¹³⁴ Taha Abdurrahman'ın doğrudan yol ile, ahlaka dair haberleri Tanrı'nın vahyinden almayı ve bu noktada da ahlaklılık konusunda bu vahyi insan ulaştırılan peygamberi örnek almayı kastetmektedir. Dolaylı yol ise ahlaki dinden almak, ancak diğer taraftan da ahlaki esas dini niteliğinden çıkararak ya da dini temeli gizlemeye çalışarak, pozitif hukuktan çıkarım yapılan durumlarda dini ahlakla karşılaştırarak onu temel dayanak noktası kabul etmektir.¹³⁵

¹²⁹ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 210.

¹³⁰ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 210.

¹³¹ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 210.

¹³² Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 211.

¹³³ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 211.

¹³⁴ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 211.

¹³⁵ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 211.

Taha Abdurrahman bahsi geçen bu iki kabulden ise, “*dinsiz insan olmaz*” sonucunun çıkacağını iddia etmektedir.¹³⁶ “*Bu sonuçla birlikte, insanı; dindar, canlı varlık şeklinde tanımlayabiliriz. Şu hâlde insanın kimliği, özü itibarıyla dinî bir kimliktir.*”¹³⁷ Taha Abdurrahman yaptığı bu tanımdan sonra, insanlar arasındaki bazı bireylerin hiçbir dini benimsememiş oldukları ve bu durumun da bu tanım ile tezat teşkil edebileceği öngörüsü ile bu tür bir eleştiriye de peşinen cevap vermektedir. Ona göre bu durum, bahsi geçen bireylerin semavi, ilahi bir dini kabul etmedikleridir. Taha Abdurrahman’a göre bu bireyler, dinden dolayı olarak alıntılamalarda bulunmuş olabilir. Benzer şekilde Tanrı’ya iman yerine, kendi aklından türeterek mutlak bir şeye olan inancı getirmiş olabilir. Bu mutlak ise, akıl, insan, doğa, madde ya da tarih olabilme durumundadır.¹³⁸

Taha Abdurrahman ön kabullerini sıraladıktan ve açıkladıktan sonra ise İslam dışı ahlak teorisinin varsayımlarının çürütülmesine geçmektedir. Bu varsayımların da insanlar tarafından yaygın şekilde kullanıldığını ve hatta Müslüman alimlerin de bu varsayımları benimsemeye sürüklendiklerini ifade etmektedir. Taha Abdurrahman’a göre bu varsayımlar, İslam Ahlak Felsefesinin varlığına yönelik epistemolojik engeller olarak görülmektedir.¹³⁹ Bu varsayımlar ise; akıl-şeriat ayrımı varsayımı, akıl-kalp ayrımı varsayımı ve akıl-duyu ayrımı varsayımıdır.

a) Akıl-Şeriat Ayrımı Varsayımı

Taha Abdurrahman bu durumu şu şekilde ifade etmektedir; “*Müslüman fakihler ve düşünürler, akıl-şeriat ayrımını apriori bir hakikat veya zorunlu bilgi diye görmüşlerdir. Bu ayrım çoğu zaman onların sözlerinde açıkça ifade edilmiştir. Öyle ki onlar arasında özellikle şöyle kalıp ifadeler yaygınlık kazanmıştır: "Aklen ve şeran caizdir"; "Akılda veya şeriatla caiz değildir"; "Bunu akıl ve şeriat gerektirir". Fakihler ve düşünürler, bu ikisi arasındaki farklılığı en başında tereddütsüz şekilde kabul ettikleri için, bu ikisini birleştirmenin mümkün olan yollarını aramışlardır. Nitekim kimisi akli şeriata bağlı kılmış, kimisi şeriatı akla bağlı kılmış, kimisi akli şeriatın tamamlayıcısı kılmış, kimi de şeriatı aklın tamamlayıcısı kılmıştır. Yahut onlardan bir kısmı bu ayrımı korumayı seçmiş ve her biri için hiç buluşmayacakları şekilde özel*

¹³⁶ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 212.

¹³⁷ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 212.

¹³⁸ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 212.

¹³⁹ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 213.

*bir yol belirlemiştir.*¹⁴⁰ Ancak ona göre, bu ayırım Müslümanların birçoğunun söylemlerinde yer etmiş olsa da bu duruma iki temel itiraz yöneltilebilir.

Taha Abdurrahman'a göre; bu ayırımın İslami söylemde ortaya çıkışı ya da bu söylemin İslami gelenekte yer edinmesi, Müslümanların bazı Yunan düşünceleriyle tanışmalarından sonra gerçekleşmiştir. Bu düşünceler, İslam medeniyetinde henüz tercüme faaliyetlerinin gelişmediği dönemlerde, İran, Irak, Şam gibi bölgelerde bulunan teoloji okulları ile yaygınlaşmıştır. Bu ayırımın yaygınlaşmasındaki sebep ise, Müslüman filozofların Yunan felsefesi ile İslam şeriatını uzlaştırma çabalarıdır. Bu duruma sebep olan ise, Müslüman filozofların, Yunan düşüncesinden aktarılan her şeyi aklın sonucu olarak görmeleri ve ayrıca Platon'un yapmış olduğu logos-mitos ayırımını akıl-şeriat ilişkisini tanımlarken kullanmış olmalarıdır.¹⁴¹

Taha Abdurrahman'ın itiraz ettiği ikinci nokta ise, akıl-şeriat ayırımını yapan düşünürün müphemleştirme yanlısına düşmüş olmasıdır. Çünkü ona göre, bu düşünür akıl-şeriat ayırımının hangi yönü ile gerçekleştiğini açıklayamamaktadır. Taha Abdurrahman ise bu yönün ele alındığında bu ayırımın temelsizliğinin ortaya çıkacağını düşünmektedir.¹⁴²

Taha Abdurrahman'a göre, akıl-şeriat ayırımının yapıldığı yönlerden biri kaynak olabilir. Abdurrahman bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: aklın kaynağı insan, şeriatın kaynağı Tanrı'dır. Ancak Abdurrahman'a göre böyle bir ayırım yapılamaz. Çünkü insan akli, şeri sözün Tanrı'dan çıkması gibi Tanrı'dan çıkmıştır. Bu sebeple de Tanrı tartışmasız bir şekilde ikisinin de varlığa getirenidir.¹⁴³ *“Akli insanın kendi içinden ve sadece kendi iradesiyle işlettiği, buna karşın şeriatı kendi dışından ve bir başkasının iradesiyle aldığı söylenecek olursa, bunun kesin kabul görmediğini söyleriz. Şu halde aklın insanın içten aldığı bir şeriat olması, şeriatınsa insanın dıştan aldığı bir akıl olması niçin mümkün olmasın!”*¹⁴⁴

Taha Abdurrahman'a göre, akıl-şeriat ayırımının yapıldığı bir başka yön ise içerik olabilir. Yani bu durumda aklın içeriği, sadece saf insani içerikken, şeriatın içeriği ise saf ilahi içerik olmak durumundadır. Taha Abdurrahman bu düşüncenin de yanlı olduğunu düşünür. Çünkü ona göre insan, aklın içeriğini anladığı gibi şeriatın içeriğini de anlamak durumundadır.

¹⁴⁰ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 213.

¹⁴¹ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 214.

¹⁴² Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 214.

¹⁴³ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 215.

¹⁴⁴ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 215.

Bu sebeple de insan her iki içeriği de anlamak konusunda yükümlüdür.¹⁴⁵ “Şeri metnin içerdiği hakikatlere insan aklının kendi başına ulaşamayacağı söylenirse, bunun da kesin kabul görmüş bir iddia olmadığını söyleriz. Öyleyse insanlığın aklının bir bütün olarak, kimisinin kimisinden daha mükemmel olacak şekilde evreler içinde sonsuz bir şekilde değişip dönüştüğünü varsayabiliriz, Buna göre bu aklın her evrede daha çok hakikat idrak ettiğini, böylece en yüksek kemal derecesine ulaştığında bize şimdi idrak edilmesi imkânsız görünen şeyleri [o zaman] idrak etmenin onun için imkân dâhilinde olduğunu düşünmemiz niçin mümkün olmasın?”¹⁴⁶

Taha Abdurrahman’a göre akıl-şeriat ayrımının yapıldığı son durum, keyfiyet/nitelik olması durumudur. Yani sözün ve açıklamanın niteliği olması mümkündür. Bu durum şu anlama gelmektedir, aklın niteliği, saf insani nitelikken, şeriatın niteliği ise saf ilahi bir niteliktir. Ancak Taha Abdurrahman’a göre bu iddia da yanlıştır. Nitekim insan, akli niteliği kullandığı gibi şeri niteliği de kullanır ve bu sebeple de insan tartışmasız bir şekilde her ikisinden de sorumludur.¹⁴⁷ “Şeri metnin kullandığı ifade ve açıklama araçlarını aklın kullanamayacağı söylenirse, bunun da kesin kabul görmediğini söyleriz. O hâlde niçin aklın araçları, kendisine bilimsel üretimin girdiği şeri araçlar olamasın ve şeriatın araçları, doğal fitratın üstünde [ve yukarısında) gelmiş akli araçlar olamasın!”¹⁴⁸

Buna göre, varsayılan üç ayrım yönü olan kaynak, içerik ve nitelik akıl-şeriat ayrımı yapmakta işe yaramayacaktır.

b) Akıl-Kalp Ayrımı Varsayımı

Taha Abdurrahman bu bölüme öznel bir eleştiri ile başlamaktadır. Ona göre; “Tasavvuf erbabını hariç tutarsak, Müslüman âlimler arasında akıl hakkındaki sözü, kalp hakkındaki sözünden çok olmayan yoktur. Bu da son tahlilde kalbin anlamının hep birden kaybolmasına yol açmıştır. Bu kaybetme İslam filozoflarında neredeyse bütünüyle gerçekleşmiştir.”¹⁴⁹ Çalışmamızın yukarıdaki bölümlerinde gördüğümüz üzere, Taha Abdurrahman tasavvufi bir kimliğe sahip bir düşünürdür. Bu bağlamda ele alındığında burada yapmış olduğu eleştiri de dikkat çekicidir. Taha Abdurrahman’ın bu eleştirisinin altında ise Yunan felsefesinin kavramlarından etkilenilmiş olduğu düşüncesi yatmaktadır. Benzer bir eleştiriyi akıl-şeriat

¹⁴⁵ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 215.

¹⁴⁶ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 215.

¹⁴⁷ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 216.

¹⁴⁸ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 216.

¹⁴⁹ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 216.

ayrımı varsayımında da dile getirmektedir. Taha Abdurrahman'a göre bu durumun sebebi ise Yunan düşüncesinde akıl kavramının kalp kavramından ayrı olmasıdır. Yunan düşüncesine göre, akıl kavramının karşılığı epistemolojikken, kalp kavramının karşılığı ise duygusal ya da vicdani olmak durumundadır. Bu durumda ise bu iki kavram arasında birbirleriyle ilişkileri açısından bağlı olan-bağlı olunan olarak kurulması mümkün değildir. Ancak Taha Abdurrahman, İslam düşüncesinde, bu durumun tam aksinin geçerli olduğunu ifade etmektedir.¹⁵⁰ “*Ancak Müslüman âlimlerin fakih, usulcü ve düşünürleri sebepler hakkında akıl, anlaşılır ve kavranabilir anlamlar gibi konuları incelerken kalp kavramını ele aldıklarında, kalp hakkındaki sözlerini kalbin iman ve niyetin yeri olmasıyla sınırlandırıyorlar.*”¹⁵¹

Taha Abdurrahman ise bu durumu eleştirmektedir. Ona göre, bu ayrım akli şeyleştirilmiştir. Taha Abdurrahman'ın aklın şeyleştirilmesi ile kastettiği durum ise, akli insanın bedeninde yerleşmiş özel bir şey konumuna, yani ya kalbin ya da beynin yerinde bulunan bağımsız bir öz ve varlık konumuna getirmektir. Ancak İslam dininin temel metinlerinde durum bundan farklıdır. Kur'an-ı Kerim'de ya da hadislerde, 'a-ka-le fiili kalp ile ilişkilendirilmiştir. Bu durum da İslami düşünce içerisinde akli şeyleştirmenin mümkün olmadığını göstermektedir. Taha Abdurrahman'a göre, nasıl ki görme ve işitme öz olarak kabul edilemiyorsa, aynı şekilde aklın da öz olduğunu kabul etmemek gerekmektedir. Ayrıca Taha Abdurrahman'a göre, akıl kendi başına var olan bir cevher değil, bir idrak faaliyetidir. Bununla birlikte aklın faaliyet alanının sadece akli olanla sınırlı olmadığını, bunun yanında insanın bütün idrak faaliyetlerine eşlik eden geçişli bir etkinlik olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, aklın bir tek derecesi bulunduğu fikri de doğru değildir. Aklın birçok derecesi bulunur ve bu anlamda akıl değişen ve dönüşen bir hakikattir.¹⁵²

Ayrıca bu akıl-kalp ayrımı dini uygulama konusunda da aşırı fıkıhlaştırmaya yol açmıştır. Taha Abdurrahman'ın fıkıhlaşmayla kastettiği ise, inanırların eylemleri ile ilgili olan durumların belirlenmiş hükümlere uygunluğunu dikkate almak, bu eylemlerin arkasında yatan ahlaki anlamları ihmal ederek insanın fillerini fiki şekilde yasalaştırma durumudur. Taha Abdurrahman'a göre bu fiki hükümler, arkalarındaki ahlaki alandan koparıldıklarında geçersiz hale gelecektir. Kısacası, Taha Abdurrahman'a göre fiki hükümde asıl olan ahlaki değerdir.¹⁵³

¹⁵⁰ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 217.

¹⁵¹ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 217.

¹⁵² Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 218.

¹⁵³ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 218.

Fıkhi hükümlerde bu ahlaki değerlerin ihmal edilmesi ise birtakım problemlere sebep olmaktadır. Bu problemler ise, ahlakın, bireylerin fiillerinden sınırlı bir kısım ile kısıtlanmış olması ve ahlakın, tamamlayıcı amaçlardan sayılmasıdır.

Taha Abdurrahman'a göre; ahlakın, sorumluların fiillerinden sınırlı bir kısmıyla kısıtlanması, ahlakın hakikatinin anlaşılmadığını göstermektedir. Çünkü insanın yaptığı her bir edimin, bizzat anlama fiili de dahil olmak üzere, insanın ahlaklaşmasının sebeplerinden biri kabul edilmelidir. Ona göre kişinin insanlığı, ancak hayatının sonlanmasıyla bitecek olan bu ahlaklaşma durumundan alınmıştır.¹⁵⁴

Ayrıca ahlakın, tamamlayıcı amaçlardan sayılması da Taha Abdurrahman için kabul edilebilir değildir ve dinin hakikatinin anlaşılmadığını ya da yanlış anlaşıldığını göstermektedir. Çünkü din hakkında dikkate alınması gereken ilk nokta, dinin bedensel ihtiyaçlar için değil, ruhsal anlamlar ve ihtiyaçlar için olduğudur. Ayrıca, ahlakın sadece tamamlayıcı amaçlardan sayılması durumu “*Ben ancak güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim*” hadisinin yanlış anlaşıldığını göstermektedir.¹⁵⁵ Abdurrahman'a göre; Tanrı'nın peygamber göndermesi önemli bir iştir. Bu durumu terk edilmesi herhangi bir sorun teşkil etmeyecek, tamamlayıcı hükmünde kabul etmek hatalıdır. Aksine Tanrı'nın peygamber göndermesi, terk edilmesi mümkün olmayan zorunlu bir iş için gerçekleşmiştir. Bu peygamber gönderme durumunun hedeflediği tamamlama durumu, İslam dinini sadece kısıtlı bir alanıyla ilgili olduğunu düşünmek de yanlıştır. Ona göre; peygamberin gönderilişi, bu dinin vahyedilen ilahi hükmün son aşaması olması sebebiyle, tamamıyla ilgili olması gerekmektedir.¹⁵⁶

c) Akıl-Duyu Ayrımı Varsayımı

Taha Abdurrahman'a göre, akıl-duyu ayrımı İslami epistemolojinin farklı dallarında zaman içerisinde egemen hale gelmiştir. Yunan felsefe geleneğindeki anlaşılır alem-duyulur alem karşıtlığı, İslami epistemolojideki bu ayrımın keskinleşmesine sebep olmuştur ve zaman içerisinde de ahlaki bir kimliğe bürünmüştür. Bu durumda anlaşılır olan, bizzat kendisi için aranması gereken üstün olarak sayılırken, duyulur olan ise terk edilmesi gereken ve ancak anlaşılır tarafından sınırlandırıldığında aranabilecek aşağı olarak sayılmıştır.¹⁵⁷

¹⁵⁴ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 218.

¹⁵⁵ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 219.

¹⁵⁶ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 219.

¹⁵⁷ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 219.

Taha Abdurrahman bu durumu da şiddetle eleştirmiştir. Ona göre, Kur'an-ı Kerim'de ve peygamberin sünnetinde böyle bir ayırım söz konusu değildir. Aksine, İslam dininin temel metinlerinde, akıl ve duyu arasında duyuda aklın var olabileceği bir şekilde bir bağ olduğunu düşünmektedir. Taha Abdurrahman'a göre görmede, işitmede, konuşmada akıl vardır.¹⁵⁸ Taha Abdurrahman'ın bu söylemleriyle, Kur'an-ı Kerim'de bulunan "*Yine şöyle derler: "Eğer kulak vermiş veya aklımızı kullanmış olsaydık, şu alevli ateştekilerden olmazdık."*¹⁵⁹, "*Onlar sağdırlar, dilsizdirler, kördürler. Bundan dolayı anlamazlar.*"¹⁶⁰ gibi ayetlere atıfta bulunduğunu söylemek mümkündür. "*Dolayısıyla duyuda akıl olduğu gibi, akılda da duyu vardır. Bunun açıklaması şudur: Çeşitli duyuşsal idrak fiilleri kalpten kaynaklandığına göre, kalbe özgü fiilin -ki anlamaktır- bütün bu idrak fiilleriyle bir şekilde benzer ve türdeş olması gerekir. Aklın fiili ile bu idrak fiilleri arasında bir türdeşliğin ve benzerliğin olması da ancak aklın fiilin idrak fiillerinin duyuşsal niteliklerini taşıması hâlinde mümkündür. İslam düşünürleri şeriatın getirdiği bu hakikati -yani aklın duyu cinsinden olduğu hakikatini- anlasalardı, ilahi zatı aklın nitelikleriyle nitelemeye girişmezlerdi. Ancak Yunan kavramlarının onların kalplerine derinlemesine nüfuz etmesi, onların bunu anlamalarına engel oldu.*"¹⁶¹

Taha Abdurrahman'a göre, akıl-duyu ayrımı, akılı tanrısallaştıracak şekilde kutsallaştırmaya götürmüştür. Bu durum ise Abdurrahman tarafından, bir tür akılcı putperestliğe benzetilmiştir. Bu eğilime sahip insanlar açısından, aklın duyudan üstün olduğu fikri içselleştirildiğinde, bu durum son sınırlarına kadar zorlanmak durumundadır. Bu durumda da akıl öncelikle ruh alemine entegre edilmektedir. Daha sonra aklın bu yükselişi devam eder ve akıl ruhanilik derecelerinin son sınırına, yani tanrısallığa ulaşır. Hatta ona göre, akıl Yunanlılarda olduğu gibi birçok tanrıya dallanıp budaklanabilir de. Taha Abdurrahman bu eleştirilerinden sonra, eleştiri oklarını Müslüman düşünürlere çevirmektedir. Nitekim Abdurrahman'a göre, Müslüman alimleri de, güçlü tevhid inançlarına rağmen, bu akla kulluk etmekten uzak kalamamışlardır. Bu eleştirisine delil olarak, bahsi geçen düşünürlerin, "akıl yükümlülüklerin kaynağıdır" ilkesi üzerinde ittifak etmelerini göstermektedir. Abdurrahman'a göre bu düşünürler çevrelerinde yaygın olarak bulunan Yunan fikirlerinin etkisi altında kalarak,

¹⁵⁸ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 220.

¹⁵⁹ Mülk Suresi, 67/10.

¹⁶⁰ Bakara Suresi, 2/171.

¹⁶¹ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 220.

aklın insanı hayvandan ayıran ilk unsur olduğuna inanmışlardır. Oysa Taha Abdurrahman'a göre, hayvanların aklının olmadığını ispat edebilecek bir delil yoktur.¹⁶²

Taha Abdurrahman İslam Ahlak Teorisinin önündeki epistemolojik engeller olduğunu düşündüğü bu noktaları ifade ettikten sonra, İslam Ahlak Teorisinin esaslarından bahsetmektedir.

Abdurrahman'a göre; bu esaslar ahlak uygulamasının iki yolunu takip ederek gerçekleşebilmektedir. Bu yollar ise "bağlayıcılık" ve "ibret alma" yoludur. Taha Abdurrahman, bağlayıcılık yolunu, insan iradesine dışarıdan dayatılan birtakım emir ve yasaklar bütünü olarak kabul ederken, ibret alma yolunu ise insanın, gördüğü fiillerden ya da duymuş olduğu söylemlerden çıkarım yaparak elde ettiği anlamlar ve değerler bütünü olarak ele almaktadır.¹⁶³

Taha Abdurrahman'ın bu noktada tercih edilmesi gerektiğini düşündüğü yol ise ibret alma yoludur. Nitekim ona göre, insan özgürdür ve bütün seçimlerinde kendi iradesinin belirleyici olmasını ister. Bu sebeple de bağlayıcılık yolu dışarıdan bir emir ve yasak ifade ettiği için insana pek de uygun değildir. İbret alma yolu ise, insana emir ve yasaklar şeklinde yaklaşmadığı için insana daha uygun bir yol olarak görülmektedir. İbret alma yolunda emir ve yasaklar yerine, ahlaki hükmün içeriğinin insana, bir önerme, bir olay ya da örnek bir davranış olarak gelmesi mümkündür.¹⁶⁴

Bu düşünceden hareketle Taha Abdurrahman'a göre; insanın yaşamakta olduğu ahlak hayatı, her birine ayrı ayrı belirli yasak ya da emirlerin hükmettiği, birbirlerinden bağımsız ve kopuk alanlar değildir. Aksine insanın ahlaki hayatı, bu hayatın sahibine özgü tarih oluşturan bir fiiller birliği olmak durumundadır. Bu sayede de her ahlaki fiil bu yaşanan tarihteki bir olaydan ibaret olmaktadır. İnsanın kimliği ise kendi tarihinde yaşanan herhangi bir evrede değil, dünyaya geldiği andan itibaren ölüncüye dek bu yaşantısal tarihin tamamında bulunmaktadır. Abdurrahman'a göre; insanın özgürlüğünün gereği ile ahlaki hayatının gerektirdiği yenilik bu şekilde birleştirilebilecektir. Bu birleşimin sağlanması için takip edilmesi gereken yöntem ise ibret alma yolu olmaktadır. Bu yolu benimsemek, ahlaki hükümleri emirler biçiminde değil, haberler biçiminde; bir sistem şeklinde değil de kıssalar şeklinde sunmak anlamına gelmektedir. Çünkü Abdurrahman'a göre ahlak; bizzat canlı fiillerdir. Canlı fiiller ise insanın yaşamış olduğu

¹⁶² Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 219.

¹⁶³ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 222.

¹⁶⁴ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 222.

tarihtir ve insanoğlu bu tarihi ancak kıssalarla yaşamaktadır. Bu sebeple de insanın ahlakı, insanın kimliğini tanımlamakta olan kıssa olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁶⁵

Taha Abdurrahman bu bağlamda Kur'an-ı Kerim'de birçok kıssanın yer almasını ve hükümlerin, öğütlerin bu kıssalar aracılığıyla sunulmasını anlamlı görmektedir. Ayrıca peygamberin örnek alınması gerektiğine dair yapılan vurguların da bu bağlamda ele alınması gerektiğini düşünmektedir.¹⁶⁶

Bu sebeple de İslam ahlakının içeriğini yukarıda da bahsettiği üzere haberler formunda ve olaylar halinde ortaya koymaya çalışmaktadır. Abdurrahman'a göre bu olaylar, insanları üzerinde düşünmeye ve dolayısıyla da ibret almaya davet eden haber ve olaylardır. Bu örnek olaylar sayesinde de akıl-şariat birliğinin, akıl-kalp birliğinin ve akıl duyu birliğinin kurulabileceğini iddia etmektedir.¹⁶⁷

Abdurrahman'a göre; akıl-şariat bağlantısının kurulabilmesi ve gerçekleşebilmesi için, akla sahip olan ve bu sebeple de anlayabilen ile şariat yani yasa koyan arasında anlaşma benzeri bir durum gerçekleşmelidir. Ayrıca bu anlaşmanın içeriği de anlayan taraf olan insanın idrak ettiği şeyin, yasa koyucu yani Tanrı'nın kabul ettiği şeyle aynı olması gerekir. Aynı şekilde; yasa koyanın yani Tanrı'nın kabul ettiği şeyin, anlayanın idrak ettiği şeyle paralel olması gerekmektedir. Kısaca yasa koyucunun vazettiği şeyin, anlayanın anladığı şeyle aynı olması gerekmektedir. Ancak Taha Abdurrahman burada önemli bir noktaya dikkat çekmektedir ki bu da yasa koyucunun insan değil Tanrı olmasının gerekliliğidir. Bunun sebebi ise Tanrı'nın Tanrı olası sebebiyle anlaşmayı bozmasının imkansız görülmesidir. Oysa insanın bu anlaşmayı bozabilmesi mümkündür. Bu sebeple de anlaşma, bu yasayı anlayan insan açısından bağlayıcı bir taahhütten ibaret olmaktadır. Dolayısıyla insan, anlama yeteneğinin, yasaya uygun, heva ve heveslerine karşı olacağını taahhüt etmiş olacaktır.¹⁶⁸

Taha Abdurrahman'a göre ise, bu taahhüt dünyadaki herhangi bir günde gerçekleşmemiştir, çünkü bahsi geçen gün bu alemdeki günlerden değildir. Bu taahhüt, insanın kendi başına hatırlayamadığı, ona ilahi mesaj tarafından hatırlatılan bir günde gerçekleşmiştir. Ona göre bugün, Tanrı'nın bütün Ademoğullarına "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" diye

¹⁶⁵ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 223.

¹⁶⁶ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 223.

¹⁶⁷ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 223.

¹⁶⁸ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 224.

seslendiği, onların da “Evet Rabbimizsin” cevabını verdikleri gündür.¹⁶⁹ Taha Abdurrahman burada Kur’an-ı Kerimdeki “*Onları kendilerine şahit tuttu ve dedi ki: Ben sizin Rabbiniz değil miyim? (Onlar da), Evet (buna) şahit olduk, dediler.*”¹⁷⁰ ayetine vurgu yapmaktadır.

Taha Abdurrahman’a göre bahsi geçen ilk sözleşme ahlakı kurulmuş bir ahlaktır.¹⁷¹ Bu kurulmuş ahlakı, yetkinliğe ulaşmak ve düzelebilmek için talep eden insanın aklı olduğu için, bahsi geçen ahlaki sistemin akıl tarafından kurulması mümkün görülmemektedir. Çünkü bu durum, aklın halihazırda ihtiyaç duyduğu ve yoksunluğunu hissettiği şeyi kurmasını gerektirmektedir. Bu durumsa Abdurrahman’a göre mümkün değildir. Ona göre; yoksunluğu hissedilen ve ihtiyaç duyulan bir şey ihtiyaç duyan tarafından kurulamayacaktır. Bu sebeple de bu kurgulama işinin sözleşmedeki ikinci taraf olan Tanrı’ya yani şeriat kurucuya ait olması, onun tarafından yapılması gerekmektedir. Çünkü şeriat yani yasa koyucu olan Tanrı’nın derecesi aklın derecesinden yüksektir ve Tanrı’nın zatı yaratılmışlardan bağımsızdır. Taha Abdurrahman bu düşünceden hareketle; ahlakın, sadece insanlar arasında ve de özellikle insanlar ve ondan daha aşağı derecede bulunan varlıklar arasında gerçekleştirilebilecek bir sözleşmeye dayandırılmasının mümkün olmadığı sonucuna ulaşmaktadır.¹⁷² Taha Abdurrahman’ın böyle bir sözleşmeyi mümkün görmemesinin sebebi ise, bu tür bir sözleşmenin garantisinin olmayacağını düşünmesidir. Nitekim insani akıl, sürekli değişir ve dönüşür. Amaçlarından, seçtiği faydalardan veya kullandığı araçlardan emin olamaz. Ancak burada sürekli bir istikrar durumu gereklidir. Bu istikrarı sözleşmeye kazandıransa bizzat Tanrı’dır.¹⁷³

Taha Abdurrahman’a göre bu ahlak sadece bir bireyin ya da belirli bir toplumun faydasına özgü de değildir. Aksine bütün insanlığın yararını, insanın içerisinde yaşamış olduğu evrendeki bütün yaratılmışların da faydasını gözetir.¹⁷⁴

Ayrıca bu ilk sözleşme insanın bütün fiillerini kapsayan bir ahlak olma durumundadır.¹⁷⁵ Abdurrahman’a göre; insanın fiilleri söz veren ve anlaşmaya taraf olan insanın aklından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle de bu ahlakın insan fiillerinin istisnasız bir şekilde tümünü

¹⁶⁹ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 224.

¹⁷⁰ Araf Suresi, 7/ 172.

¹⁷¹ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 225.

¹⁷² Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 225.

¹⁷³ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 225.

¹⁷⁴ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 225.

¹⁷⁵ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 226.

kapsaması gerekmektedir. Buradan hareketle, her akli fiil, ilk sözleşme gereğince ahlaki bir fiil olma durumundadır. Bu sebeple de insanın hayatında bulunan her türlü fiilin, bu sözleşmenin yüklemiş olduğu görev ve yükümlülükleri kabul ettiğini belirten işaretleri taşıması gerekmektedir. Bu gerçekleştiğinde ise varlığı kendisinden kaynaklı olarak anlayan ve tanımlayan akıl ile varlığı Tanrı kaynaklı olarak anlamlandıran ve tanımlayan akıl arasındaki fark ortaya çıkacaktır. Kısaca ayrı ya da ayrılmış akıl ile bitişik ya da bitleştirilmiş akıl arasındaki fark doğrulanmış olacaktır. Ayrı akıl sözleşmeyi unutmuş ya da unutmuş görünürken, bitişik akıl ise aksine, bu sözleşmeyi hatırlamaktadır. Ayrı akıl bu unutma sebebiyle, varlık alanını kendi tahakkümünü uygulayabileceği bir alan olarak görerek kendisi ile ilişkilendirirken, bitişik akıl ise hatırlama sebebiyle varlıksal alanı Tanrı odaklı ele almakta ve yaratıcının otoritesini kabul etmektedir.¹⁷⁶

Taha Abdurrahman'a göre, bu tür bir ahlak insana kurulu, kendini aşmasını sağlayacak kapsamlı bir ahlak kazandıracaktır. Bu kapsamlılık durumu da yaşanan dünya içerisinde insan için en uygun ahlakilik durumudur. Bu ahlak bireyler arasında denge kurma gücüne de sahiptir. Ayrıca insanın tüm fiillerini de kapsayan bir ahlak durumudur. Tüm bu özellikler de bahsi geçen ahlaki evrenselleştirmektedir. Bu sebeple de Müslümanların böylesi bir ahlaki sistemi öncelikle kendilerinin içselleştirmesi gerekmektedir. Daha sonra ise böyle bir ahlaki yapıdan haberdar olmayan insanlara bu ahlaki sistemin ulaştırılması bir gereklilik olacaktır¹⁷⁷

Taha Abdurrahman, ilahi sözleşme ile akıl-şeriat birliğinin mümkün olduğunu iddia ettikten sonra, akıl-kalp birliğini anlatmak için İslam tarihinde bilindik bir hadise olan peygamberin kalbinin yarılmasını metafor şeklinde işler.¹⁷⁸

Abdurrahman'a göre; İslam geleneğinde kalp, insanın insan olma vasfı ile ilişkili olarak onun hakikatini açığa çıkaran ve kendisinden insanın tüm fiillerinin çıktığı, insanda gizlenmiş bulunan bir özü simgelemektedir. Öyle ki bu gizli öz düzeldiğinde, insan bütünüyle düzelecek, bozulduğunda ise insan bütünüyle bozulacaktır. Bu sebeple öncelikle, insandaki bu başat öz ele alınmalıdır ve insanın herhangi bir niteliğini düzeltilmeye çalışılmasından önce bu öz düzeltilmeye çalışılmalıdır. Abdurrahman için bu düzeltme işini yapmaya layık olansa gizli özler arasında, ilk insanın ilk gizli özü olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda Abdurrahman'ın düşüncesinde; ilk insan da iki şekilde karşımıza çıkmaktadır. İlki başlangıç ya da açış insanı

¹⁷⁶ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 226.

¹⁷⁷ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 227.

¹⁷⁸ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 228.

olarak tanımlanan insandır ki bu insan; akıl-şeriat birliği sözleşmesinin gerçekleştirilme evrelerinden ilk evreyi, yani açılış evresini temsil eden insandır. Abdurrahman'a göre de bu insan; insanoğlunun atası kabul edilen Hz. Adem'dir. İkinci temsilci ise, örnek insan ya da kapanış insanı olarak tanımlanabilecek insandır. Bu örnek insan, akıl şeriat sözleşmesinin gerçekleştirilme evrelerinden son evreyi, yani kapanış evresini temsil eden insandır. Abdurrahman'a göre bu kapanış evresini temsil eden insan ise; Hz. Muhammed'dir. Ona göre; bu son evre en mükemmel ve en tam evre olduğu için, bu evreye ayrıca özen gösterilmelidir. Abdurrahman'a göre; bu en mükemmel ve tam evreye katlanabilen insan, bu özene en layık insandır ve örnek alınması gerekmektedir. Bu olay ise, bu alemde yaşadığımız günlerden bir gün meydana gelmiştir ancak yaşanan ve deneyimlenen diğer günlerden de farklıdır. Bugünde insanlar gözleriyle bizzat peygamberin göğsünün yarıldığını, yerinden çıkarıldığını, sonra kalbinin de yarıldığını, kalbinin içerisinden bir pıhtı çıkarılıp atıldığını, kalbinin yıkanıldığını, dikildiğini ve göğsüne tekrar yerleştirildiğini görmüşlerdir. Abdurrahman'a göre bu olay, örnek insanın kalbinin düzelmesini ve yüce ahlaka hazırlanmasını sağlayan göğsün yarılması olayıdır.¹⁷⁹

Taha Abdurrahman'a göre, göğsün yarılması temizlenme ahlakına işaret etmektedir.¹⁸⁰ Ona göre, örnek insanın kalbindeki siyah pıhtıyı, örnek insan onunla yaratılmış olsa da çıkarmak için çocukluk çağlarında kalbi yarılmıştır. Bu olayı da ilk sözleşmenin yapıldığı alemden geldiğini belirttiği Cebrail'in gerçekleştirdiğini ifade etmektedir. Taha Abdurrahman bu olaydan ise birtakım sonuçlar çıkarılması gerektiğini düşünür. Ona göre her kalp yaratılış gereği içerisinde siyah bir pıhtı taşır, bu pıhtıdan kurtulmak içinse kalbe bir müdahale gereklidir. Bu müdahale ise kalbi taşıyan kişi tarafından değil dışarıdan gerçekleştirilmelidir. Dışarıdan bu müdahaleyi yapacak olanınsa tüm bu süreçten haberdar olan bir varlık olması gerektiğini ifade eder.¹⁸¹

“Bu mecazen böyledir, ama bu sözün hakikat yönünden bahsedecek olursak, şöyle söyleriz: Kendisinde aslında heva olan kalbin sadece sahibinin irade ve kudretiyle hevadan çıkıp akla ulaşması mümkün değildir. Çünkü kalbin sahibi hevanın kendisine akıl biçiminde ve yanlıştın doğru biçiminde görünmeyeceğinden emin olamaz. Zira hevasını bildiği hayaline kapılsa bile gerçekte kendi başına hevasını bilemez. Burada akılla kastedilen, sözleşme gereği

¹⁷⁹ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 228.

¹⁸⁰ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 229.

¹⁸¹ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 230.

şeriatla bağlı ve şeriatla irtibatlı akıl olduğu için, ona görünen veya onun tasavvur ettiği, kendisi hevaya uymuş ve yanlış yapmışsa bile hevayı heva görmesi ve yanlış yanlış tasavvur etmesi halinde doğacak durumdan daha zararlıdır. Bu yüzdendir ki bu kalbin sahibi, hevanın kendisindeki yerini bilebilen bir uzman aramaya başkalarından daha muhtaçtır, böylece kendisine hevedan temizlenmeye yardımcı olsun ve böylece akli şeriatla tam bağlanmak için arılsın. Şu hâlde temizleyici olmadan temizlenme olmaz. Temizleyicinin kendisini de bir başkası temizlemiştir. Bu böylece, şeriatın kapanış evresini getiren örnek insana varıncaya kadar devam eder. Buna göre, her gerçek kalp temizliğinin bu ilk insana ulaşması ve getirdiği şeriatla bitştirilmiş olması gerekir.”¹⁸²

Taha Abdurrahman’a göre, bu göğüs yarma işi boşa yapılmış bir iş değildir. Bu olay belirli bir amaç için gerçekleştirilmiştir. Bu amaç da, kalbi önemli bir işi alıp kabul edebilmeye hazırlamaktır. Bu da ilk sözleşmede kararlaştırıldığı şekliyle akıl-şeriat birliğini gerçekleştirmenin son ve kapanış evresidir. Taha Abdurrahman’a göre, eğer bu olay gerçekleşmeseydi, bu kişi bu görev için seçilmezdi ve bu göreve gücü yetmezdi.¹⁸³ “*Bu demek oluyor ki önemli bir işe niyetlenen herkesin kendisindeki en ince ve en gizli organı yarmaya hazır olması gerekir. Bu organ yarıp kendisinden pıhtı çıkarıldığında, zihinlere yerleşmiş kanaatin aksine, [kalp] sadece duyguların, heyecanların ve hevaların yeri olmaktan çıkmaz, aynı zamanda akıl ve aklın bilgi, düşünme ve hatırlama gibi bileşenleri için bir yer olur. Kalp aklın madeni olmaya devam etmeseydi, kendisine ilahi şeriatın inmesini hak etmezdi. İlahi şeriatla ancak ilk sözleşmenin gerçekleştiği yere iner. Örnek insanın kalbine inen şeyin akıl-şeriat bağlantısı hususunda mümkün en mükemmel evre olduğunu dikkate aldığımızda, yarıma sayesinde bu kalpte var olan aklın, insanın sahip olabileceği en mükemmel akıl olduğunu da biliriz. Böylece, İslam akılcılığının mümkün en yüce akılcılık olduğu; hayatında kalbini yaracak ve ondan pıhtıyı çıkaracak kimseyi bulması hâlinde Müslüman'ın aklının mümkün en yüce akıl olduğu sonucu çıkar.”¹⁸⁴*

Ayrıca Taha Abdurrahman’a göre bu olayla gerçekleşen ahlakileşme durumu yenilenme ahlakıdır. Kalbi temizlenmiş kimsenin almış olduğu ahlak türemiş değil, asli bir ahlak olma durumundadır. Ayrıca her ne kadar müdahale dışarıdan gerçekleştirilmiş olsa da bu dış değil, iç

¹⁸² Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 230.

¹⁸³ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 231.

¹⁸⁴ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 231.

ahlaktır.¹⁸⁵ “Bu hadise insana, sözleşmenin evrelerinden son evreyle bitişik iç temizliğine dayanan bir ahlak kazandırır. Yine insanı kendi içinden, büyük görevlere ehil hâle getirir ve insanı derinliklerindeki şeyleri yenileme sebepleriyle destekler. Böylece, göğsün yarılması ahlakı, gerçekten derin ahlak olur. Beklenen insansa böyle bir derin ahlaka ihtiyaç duyduğu kadar hiçbir şeye ihtiyaç duymaz.”¹⁸⁶

Akıl-şariat birliğini ilk sözleşme, akıl-kalp birliğini Peygamberin kalbinin yarılması olayı ile anlatan Taha Abdurrahman, akıl-duyu birliğini ise yine İslam tarihinden bilindik bir olay olan kıblenin değişmesi ile anlatmaktadır. Ona göre; duyulur olanların ayırt edici özellikleri mekanda yer kaplıyor olmalarıdır. Mekanın ayırt edici özelliği ise sağ, sol, ön, arka, üst, alt gibi yönleri kabul edebilmesidir. Böylece Abdurrahman’a göre; yön, duyulurdaki temel olarak kabul edilebilmektedir. Bu bağlamda “Bir şey duyulurdu.” denildiğinde, bu duyulur olma durumunun anlamı bahsi edilen şeyin bu altı yönün herhangi birinde bulunabilme durumudur. Akıl-duyu ilişkisinden bahsedildiğinde kastedilen ise akıl-yön ilişkisi bağlamını oluşturmaktadır. Abdurrahman’a göre; akla, yönle nasıl ilişki kurması gerektiği ve hangi yönün kendisini tam olmaya götürececek yollardan en uygun olduğunun açıklanması gerekmektedir.¹⁸⁷

Taha Abdurrahman’a göre, ahlakileşme, ilk sözleşmenin bir gerekliliği olarak ibadet etmenin gereğidir. Bu sebeple de işareti araç olarak kullanmak durumundadır. Ona göre, her ahlaki nitelik, ayrı ayrı duyulurları bitişik bir anlaşılıra aktarmaktan ibarettir. Buna göre, ahlakileşmenin en yetkin hali de insanın gördüğü her duyulur olan şeyde anlaşılır anlam görmesi durumudur.¹⁸⁸

Aynı zamanda, Taha Abdurrahman’a göre kible ahlakı toplumsal bir ahlaktır. Bu bağlamda kible, hem Müslümanların günlük ibadetlerini yerine getirirken yöneldikleri yer, hem de gücü yetenlerin yılda bir kez toplandıkları bir merkezdir. Bu toplanma ise insanlara ilk sözleşme günlerindeki gaybi toplanmayı hatırlatmaktadır.¹⁸⁹

“Kible insanı, ona işaret etmeye geçmek için duyulur ifadeyi kullanmasını sağlayan bir ahlakla destekler. Yine kible insanı, açılmak ve çevresindeki nesnelere ve canlılarla tanışmak istemesini ve toplumsal hayatta çeşitli evreleriyle beraber dönüşerek ileri fırlamasını sağlar.

¹⁸⁵ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 231.

¹⁸⁶ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 232.

¹⁸⁷ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 232.

¹⁸⁸ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 235.

¹⁸⁹ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 236.

Yani kible insanı, onu gösterge, çevre ve toplum olarak âleme çıkararak bir ahlakla destekler. Böylece, kiblenin değişmesi ahlakı, gerçekten dinamik ahlak olur. Nitekim beklenen âlem, derin ahlaka muhtaç olduğu kadar dinamizm ahlakına da muhtaçtır.”¹⁹⁰

Taha Abdurrahman’ın İslam ahlak felsefesi oluşturmaya çalıştığı bu süreçte çıkış noktası, “ahlaksız insan yoktur” ve “dinsiz ahlak yoktur” söylemleri üzerinde şekillenmektedir. İslam dışı ahlak teorilerinin eksiklik ve kusurlarından bahsettikten sonra ise, İslam ahlak teorisi için üç temel unsur belirlemektedir. Bunların ilki, ilk sözleşme esaslıdır ki Taha Abdurrahman bu durumu akıl-şariat birliği ile ilişkilendirmiştir. İkinci nokta ise, göğsün yarılması esaslıdır ki Taha Abdurrahman bu durumu da akıl-kalp birliğiyle ilişkilendirmektedir. Üçüncü ve son bağlamda ise akıl-duyu birliğini ifade eden kible esaslı yer almaktadır.¹⁹¹

Sonuç olarak Taha Abdurrahman’ın ortaya koymuş olduğu İslam Ahlak Teorisine göre, İslam ahlakı yerel bir ahlak sistemi değil, aksine evrensel olmak durumundadır. Ayrıca yüzeysel bir ahlak sistemi değil, derinlemesine bir ahlaki sistemdir. Statik, donuk bir sistem değil, dinamik ve aktif bir sistemdir.

¹⁹⁰ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 237.

¹⁹¹ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 241.

İKİNCİ BÖLÜM

TAHA ABDURRAHMAN FELSEFESİNDE AKIL AHLAK İLİŞKİSİ VE İSLAM'A DÖNÜŞ ÇAĞRISI

Taha Abdurrahman 20. Yüzyılda büyük yıkımlara sebep olduğunu düşündüğü ve araçsal akıl olarak nitelendirdiği akılı eleştirmiş ve bunun yerine ahlaken temellendirilmiş bir akıl tarafından inşa edilmiş bir dünya görüşü sunmuştur. *“Aklın üç şeklinin analitik değerlendirmesini yapan Abdurrahman, bütünlüklü bir sistem çerçevesinde en zayıf akıl biçiminden üstün ve ahlaken zorlayıcı gördüğü en güçlü akıl çerçevesine doğru ilerler.”*¹⁹² Taha Abdurrahman'a göre içinde bulunduğumuz dönemde İslam felsefesinin gerek akıl gerekse akılcılık kavramlarını yenilemesi bir zorunluluktur.¹⁹³

Özellikle aydınlanma ile birlikte aklın modern dönemde ayrıcalıklı bir yer edinmesi ve neredeyse insandan bağımsız ontolojik bir varlığının bulunduğu dair işaretler Taha Abdurrahman tarafından ciddi şekilde eleştirilmektedir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Taha Abdurrahman akılı dışlamaz fakat onun için insanda asıl olan ahlakiliktir ve akıl da ahlak tarafından desteklendiği ölçüde önem kazanmaktadır.

Taha Abdurrahman konuya bu bakış açısıyla yaklaşarak öncelikle soyut akılı eleştirir ve onun eksiklerinden bahseder. Bu eksikliklerin nasıl giderileceğine dair fikirlerini de belirttikten sonra rehberlik edilmiş akıl ve onun eksikliklerinden bahseder. Son olarak ise onun sisteminde aklın en yetkin olduğu biçim olarak ortaya konulan desteklenmiş akıl ve bu aklın diğer akıl türlerinden farklı olarak kendine özgü yetkinliklerinden bahseder.

Biz de çalışmamızın bu kısmında Taha Abdurrahman'ın bahsi geçen akıl türleri hakkındaki düşüncelerine değineceğiz. Fakat daha öncesinde İslam düşünce geleneğinin klasik dönemi filozoflarının konuya yaklaşım tarzlarından ve Taha Abdurrahman'ın ortaya koymuş olduğu yapı ile benzerlik ve farklarından bahsedeceğiz.

¹⁹² Taha Abdurrahman, *Dini Amel ve Aklın Yenilenmesi*, çev. Mehmet Emin Güleçyüz, (2. Baskı), Pınar Yayınları, İstanbul, 2021, 15.

¹⁹³ Abdurrahman, *Dini Amel ve Aklın Yenilenmesi*, 15.

Daha önce ifade ettiğimiz üzere Taha Abdurrahman akıl konusundaki görüşünü hiyerarşik bir yapı içerisinde sunmaktadır. Bu bağlamda soyut akıl, rehberlik edilmiş akıl ve desteklenmiş akıl yetkinlik sırasına göre ele alınmakta ve hiyerarşik bir yapı oluşturulmaktadır.

Taha Abdurrahman'ın akıl konusunu bu şekilde ele alışı geleneksel felsefe döneminde Farabi ve İbn Sina'nın akli ele alış tarzına benzemektedir. Buradaki benzerlik kimi zaman sadece şekli bir benzerlik iken kimi zaman da aklın vurgulanan noktaları benzerlik göstermektedir.

Ancak şu unutulmamalıdır ki: Taha Abdurrahman bahsi geçen filozoflardan Farabi'nin kendi döneminde temsilcisi sayılabileceği meşşai ekolü de ciddiyetle eleştirmektedir. Taha Abdurrahman'ın meşşailik ile ilgili eleştirilerine geçmeden önce bu bağlamda özellikle Farabi'nin akıl konusundaki görüşlerine yer vermek gerekmektedir.

Farabi 870 yılında Maveraünnehir bölgesindeki Farab kasabasında doğmuş Türk asıllı bir filozoftur.¹⁹⁴ Çalışmaları; Arapça, mantık, dilbilgisi, felsefe, metafizik gibi alanlarda yoğunlaşmıştır. Taha Abdurrahman'ın da bu konularda yapmış olduğu çalışmalar göz önüne alındığında aradaki benzerlik daha anlamlı hale gelmektedir. Farabi'nin akıl konusundaki düşünceleri ise; Bilkuvve-Heyulani Akıl, Bilfiil-Bilmeleke Akıl, Müstefad Akıl, Kutsi Akıl ve Faal Akıl olarak şekillenmektedir.¹⁹⁵

Farabi'nin hiyerarşik düzeninde ilk sırada Bilkuvve-Heyulani Akıl yer almaktadır. Bu akıl Farabi'ye göre, yetenek halindeki potansiyeli ifade etmektedir ve aklın en yetkinlikten uzak halidir. Hiyerarşik düzende ikinci sırada ise, Bilfiil-Bilmeleke Akıl bulunmaktadır. Bu akıl ise potansiyel halinde bulunan aklın, harekete geçmesi ve fiile dönüşmesi ile ilişkilendirilir. Ancak akıl bu aşamada da yeteri kadar yetkin değildir ve akledilebilir tüm makulleri idrak edebilmesi için bir üst aşama olan Müstefad Akıl aşamasına geçmelidir. Üçüncü sırada yer alan Müstefad Akıl, Sadece maddi nesnelere görünüşlerini değil, aynı zamanda maddeden soyutlanmış olan varlıkları, yani maddeyle hiçbir ilişkisi olmayan soyut varlıkları da idrak edebilen akıldır. İnsan aklının ulaşabileceği en yüksek akıl seviyesi de Müstefad Akıl olmak durumundadır. Bu seviyeye akıl, teorik ve pratik ilimlerle birlikte ahlaki erdemlerin de elde edilmesiyle

¹⁹⁴ Hüseyin Karaman, *İslam Felsefesi Tarihi*, (4. Baskı), Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları, Ankara, 2018, 82.

¹⁹⁵ Karaman, 89.

ulaşabilecektir.¹⁹⁶ Farabi'ye göre bu aşamada; insanda bulunan akıl, insanın nefesine kötülüğü terk etmesini tavsiye etmektedir. Nefsin bu tavsiyeyi benimsememesi durumunda ise akıl onu kendi haline bırakmayacaktır. Bunun sebebi ise akılda öfkenin bulunmamasıdır. Akıl bu tavsiyeye uyulması için nefse en uygun olan zaman dilimini ve mevcut en etkili ve uygun yöntemi gösterebilecektir. Bu sebeple de akıl, kendisine güvenen ve tavsiyelerine uyan bireyi daima faydalı olanı yapmak için teşvik edecektir.¹⁹⁷

Bir sonraki aşamada karşımıza çıkan Kutsi Akıl ise, peygamberler ve hakimlere özgü bir akıldır. Bu akla sahip olan peygamberler ve hakimler, hiçbir kıyas yöntemine ihtiyaç duymadan ilahi feyzi birden ve aniden kavrayabilmektedir.¹⁹⁸ Son basamakta yer alan Faal Akıl ise, insanın nefsinin dışında ve ondan bağımsız olarak, en başından beri gerekli yetkinliğe sahip ayırık akıllardan biridir. İnsanda bulunmayan bu akıl, ayırık akıllar hiyerarşisinin son basamağında yer almakta ve müstefad akılla her an iletişime geçebilecek özelliklere sahiptir.¹⁹⁹

Taha Abdurrahman'ın ortaya koymuş olduğu hiyerarşik yapı Farabi'nin sistemi ile benzerlik gösterse de bu benzerlik çok yüzeyseldir. Gelenekte karşımıza çıkan bu hiyerarşik yapı Taha Abdurrahman'da da karşımıza çıkar, ancak onun ortaya koymuş olduğu perspektif bir hayli farklıdır. Öncelikle Taha Abdurrahman'ın akli insandan bağımsız bir şekilde ele alan görüşlere karşı yoğun bir eleştirisi söz konusudur.²⁰⁰

Bu eleştiri bir yönüyle Aydınlanma ve sonrasında insan aklının insandan bağımsız bir otorite ve üst yapı olarak ele alınmasına yöneltilmişken, bir yandan da geleneksel dönemde karşımıza çıkan bu ve benzeri görüşlerdir. Taha Abdurrahman akli insan özelinde ve insana ait bir yeti olarak ele aldığı için insanda bulunmayan bir akli kabul etmesi pek mümkün görünmemektedir.²⁰¹ Bu nedenle de Farabi'nin sisteminde son basamakta yer alan ve en yetkin kabul edilen Faal Aklın Taha Abdurrahman'ın ortaya koymuş olduğu sistemde yeri bulunmamaktadır. Ayrıca, Farabi'nin hakimlere ve peygamberlere özgü kabul ettiği Kutsi Akıl da Taha Abdurrahman'ın akıl anlayışında kendisine yer bulamamaktadır. Taha Abdurrahman'ın

¹⁹⁶ Karaman, 89.

¹⁹⁷ Farabi, *Adabu'l-Mulukiyye ve'l-Ahlaku'l-İhtiyariyye-Siyaset Ahlakı*-, çev. Kevser Özçelik, (2. Baskı), İnsan Yayınları, İstanbul, 2021, 16.

¹⁹⁸ Karaman, 90.

¹⁹⁹ Farabi, "Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular", Çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (içinde), Klasik, İstanbul, 2003, 109-116.

²⁰⁰ Abdurrahman, *Dini Amel ve Aklın Yenilenmesi*, 57-71.

²⁰¹ Abdurrahman, *Dini Amel ve Aklın Yenilenmesi*, 57-71.

Desteklenmiş Akıl seviyesinde peygambere olan bağlılık akli bir ayrıklığı gerektirmemektedir.²⁰²

Farabi'nin bahsettiği Müstefad Akıl aşaması ise, soyutlama yapabilme özelliği ile ön plana çıkarken Taha Abdurrahman'da aklın soyutlama yapabilmesi ya da başlı başına soyut akıl yetkinlik değil bir eleştiri konusudur.²⁰³ Farabi insan aklının ulaşabileceği en son nokta olarak bahsettiği Müstefad Akıl derecesine teorik, pratik ilimler ve bunlarla birlikte ahlaki erdemlerin de yardımıyla ulaşılabileceğini söyler, bu noktada Taha Abdurrahman'ın fikirleri de benzerdir. Taha Abdurrahman'a göre de ahlak kişiyi akılda yetkinliğe götürmektedir.²⁰⁴ Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Taha Abdurrahman insanın akıllı bir varlık olduğunu kabul etmekle birlikte onun diğer canlılardan ayrılan temel noktasının ahlakilik olduğunu vurgulamaktadır. Bu sebeple de ahlakın ve dolayısıyla dinin akla öncelendiği söylenebilir.

Farabi'nin de mensubu olduğu Meşşai felsefeye eleştirilerine geldiğimizde Taha Abdurrahman;” *Aristocu meşşâi felsefeyi en güçlü argümanlarla reddettiğimiz doğrudur. Ama bu, onun Yunan bağlamı için değil, Arap bağlamı için geçerlidir. Bizim savunduğumuz görüş şudur: Arapların benimsemiş olduğu bu düşünce, 'Öteki'nden ithal edilen her şeyin karşılamak durumunda olduğu dilbilimsel ve mantıksal ihtiyaçların tümüne cevap vermez.*”²⁰⁵ demektedir.

Bu konudaki gerekçelerini şu şekilde açıklamaktadır: “*Müslüman filozofların dilbilimsel ifadeleri, Arapların ifade etme tarzını yansıtan edimbilimsel taleplere uymuyordu. Bu yüzden insanlar onların dilbilimsel kuruluşları zayıf olan yazılarını anlamakta zorlandılar.*”²⁰⁶ Görüldüğü üzere Taha Abdurrahman'ın eleştirileri kendi sistemi içerisinde tutarlılık göstermektedir. Geleneği bağlamından bağımsız eleştirmenin insanı hataya düşüreceğini ifade ederken²⁰⁷, kendi eleştirisinde de Meşşai ekolün tamamen reddine değil bunun kendi dil ve kültürüne etkisinden bahsetmektedir.

Nihayetinde, Taha Abdurrahman'ın günümüzde ortaya koyduğu hiyerarşik akıl yapısı, Farabi'nin geleneksel dönem içerisinde şekillenmiş hiyerarşik yapısına şekilsel olarak benzese de içerik olarak çok farklıdır. Aradaki farklar da azımsanmayacak derecede derin ve köklüdür.

²⁰² Abdurrahman, *Dini Amel ve Aklın Yenilenmesi*, 161.

²⁰³ Abdurrahman, *Dini Amel ve Aklın Yenilenmesi*, 65.

²⁰⁴ Abdurrahman, *Dini Amel ve Aklın Yenilenmesi*, 196.

²⁰⁵ Abdurrahman, *Dilsiz Olmaz Dil ve Mantık Üzerine Bir Söyleşi*, 59.

²⁰⁶ Abdurrahman, *Dilsiz Olmaz Dil ve Mantık Üzerine Bir Söyleşi*, 59.

²⁰⁷ Abdurrahman, *Dilsiz Olmaz Dil ve Mantık Üzerine Bir Söyleşi*, 62.

İki düşünürün akıl konusunda benzer fikirler ortaya koyduğu nokta ise, ahlakın akli yetileri geliştirme konusundaki elzem durumudur. Çalışmamızın amacı ve sınırları göz önünde bulundurulduğunda ise bu çıkarım çalışmamız açısından anlamlıdır.

Taha Abdurrahman akıl konusundaki görüşlerini ortaya koyarken, Aydınlanma dönemi Fransız düşünürü Descartes tarafından ortaya konulan ve daha sonra da gerek seküler gerekse İslami düşüncede kendisine yer bulan fikirleri de eleştirmektedir.

Taha Abdurrahman, Descartes tarafından ortaya konulan bu akılcılığı eleştirmeden önce bu düşüncenin genelde İslami düşünce alanına, özelde ise Arap dünyasına giriş sürecini vurgular. Özeldeki bu Arap dünyasının Descartes fikirleri ile tanışma sürecinde Taha Hüseyin ve onun fikirlerini hatırlatır. Bu konuda Abdurrahman fikirlerini şu şekilde ifade etmektedir;” *Dekartçı akılcılığın reddine gelince, şunları hatırlamamız yararlı olacaktır: Arap dünyasında bu türden akılcılığa fanatikçe bağlılık Fransız kültürünün büyümesine kapılmış Taha Hüseyin'in zamanında başladı. Akılcılık, kendi doğduğu yerde muhalefetle karşılaşp sınırlandırılmasına rağmen, bazı çağdaş Arap ilim adamları bu fanatik bağlılığı sürdürdüler. İslami geleneğe kıymet biçerken (akılcılıktaki) bu revizyonu göz önünde bulundurmamak yerine, bu dalkavuklar bizzat mucitlerinin terk edip uzaklaştıkları bu akılcılığa inatla ve sıkı sıkıya sarılmayı tercih ettiler.*”²⁰⁸ İfade ettiği bu eleştiriden sonra ise, ilk olarak bahsi geçen akılcılığın nesnel nedenlerinin ortadan kalktığını iddia ederek onu eleştirmektedir. Bu nedenle de akılcılığın nihai hakikat olduğunu iddia etme hakkı, İslami geleneğe değer biçebilme, yargıda bulunma yeterliliği kalmadığını ifade etmektedir.²⁰⁹

Daha sonra ise, bu akılcılığın Descartes tarafından bile, sadece münazara, konuşma, iletişim alanına ait kriterlerin uygulandığı bir söylem olarak sunulduğunu iddia etmektedir.²¹⁰

Taha Abdurrahman'ın Descartes'ın akılcılığını Arap düşünce sistemi içerisinde ön plana çıkardığı gerekçesiyle eleştirmiş olduğu Taha Hüseyin ise, 1889-1973 yılları arasında yaşamış, Mısırlı bir düşünürdür. “*Tâhâ Hüseyin'in fikrî kimliğinin oluştuğu ve ilk ürünlerini verdiği ortam Osmanlı Devleti'nin sona erdiği ve Arap dünyasının sömürgeleştirildiği döneme rastlar. Ezher Üniversitesi'nde öğrenci iken Muhammed Abduh ile Ahmed Lutfî es-Seyyid'in etkisinde kalan Tâhâ Hüseyin, daha sonra Abduh'un görüşlerini tamamen terkedip İslâmsız bir Mısır*

²⁰⁸ Abdurrahman, *Dilsiz Olmaz Dil ve Mantık Üzerine Bir Söyleşi*, 54.

²⁰⁹ Abdurrahman, *Dilsiz Olmaz Dil ve Mantık Üzerine Bir Söyleşi*, 54.

²¹⁰ Abdurrahman, *Dilsiz Olmaz Dil ve Mantık Üzerine Bir Söyleşi*, 54.

hayali kurmaya başlar. Tâhâ Hüseyin'e göre ilk zamanlarda din her şeyi kontrol ederken daha sonra akıl dinden tam anlamıyla bağımsız hale gelmiş, ancak son aşamada her ikisi de kendine ait yere çekilerek belirli bir denge oluşmuştur. Kapitalizm ile sosyalizm arasında bir tür orta yol olan İslâm dini Mısır millî birliğinin güçlendirilmesi ve Mısır milletinin inşasında önemli bir unsurdur. Bu sebeple okullarda Mısır millî tarihi bağlamında gelişen İslâmiyet öğretilmelidir. Ancak İslâmiyet toplumu, siyaseti ve ekonomiyi değil bireyin duygularını yönlendirmeli ve ilâhî olup olmaması tartışılmaksızın Mısır toplumunun tarihî gelişiminde görüldüğü gibi “geleneksel din” olarak alınmalıdır.”²¹¹

Görüldüğü üzere Taha Abdurrahman'ın Taha Hüseyin'e yöneltmiş olduğu eleştiriler tam da bu bağlamdadır. Daha önce de ifade edildiği üzere Taha Abdurrahman, dinin sosyal hayattan, bireyin eylemselliğinden ayrılıp sadece bireyin düşünsel dünyasına hapsedilmesi fikrine şiddetle karşı çıkmaktadır. Ayrıca aklın dine öncelenmesi gerektiği fikri de Taha Abdurrahman tarafından kabul görmemiştir. O insanın akıllı bir varlık oluşunu yadsımamakla birlikte, aklın ahlaka dolayısıyla dine öncelenmesi fikrini benimsememektedir. Taha Abdurrahman, bütüncül bir felsefi sistem içerisinde, insan yaşamının teorik ve pratik yönlerinin, akılsal ya da ruhsal alanın, sosyal-siyasal ortamın bir bütün içerisinde olması gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre, insanın bu alanlardan soyutlanmaya çalışılması bir hatadır. Özellikle de dini yaşamın sadece duygulanım alanına ya da pratik-ameli kısmın göz ardı edilerek teorik alana hapsedilmesi Abdurrahman tarafından şiddetle eleştirilmiştir.²¹²

Ayrıca Taha Abdurrahman, ithal fikirlerin ciddiyetle analiz edilmeden, oluşturulduğu kültürün ve dönemin şartlarından bağımsız bir şekilde içselleştirilmesi ve İslami düşünce sistemine entegre edilmesine de şiddetle karşı çıkmaktadır.²¹³ Bu bağlamda da hem Descartes tarafından ortaya konulan ve modernitenin gelişim serüveni içerisinde kendisine yer bulmuş olan akıl hem de bu akılcılığın Arap-İslam düşünce sistemine aktarılması noktasında hatası olduğunu düşündüğü Taha Hüseyin'i ciddi şekilde eleştirmektedir.

Taha Abdurrahman'ın ortaya koyduğu düşünce sistemine ve akıl konusundaki söylemlerine geri dönecek olursak; O bugün aklın sadece tek bir anlamıyla veya tek bir yönüyle kullanıldığını eleştirel bir söylemle ifade eder. Bu akıl da Taha Abdurrahman'ın soyut akıl

²¹¹ TDV İslam Ansiklopedisi, 2010. <https://islamansiklopedisi.org.tr/taha-huseyin>

²¹² Abdurrahman, *Dinin Ruhü Sekülerizmin Sağlığından İlahi Sözleşme ve Emanet Paradigmasının Enginliğine*, 49-80.

²¹³ Abdurrahman, *Dilsiz Olmaz Dil ve Mantık Üzerine Bir Söyleşi*, 50-60.

olarak ifade ettiği akla denk gelmektedir.²¹⁴ Ona göre; soyut akıl, sahibini herhangi bir Şeye "bir yönden" bilgili kılan eylemden ibarettir. Bu bağlamda kişi bu eyleminin doğruluğuna inanır ve bu inançta da belli bir delile dayanır.²¹⁵

Ayrıca bu akıl nesnelleŐtiricidir. Abdurrahman'a göre; aklın niteliklerinden bahsedilirken, aklın insanla sınırlı ve insanı hayvandan ayıran, onu bilgiyi edinebilmek için yetkinleŐtiren bir öz yani bir kendilik olduğu vurgulanmaktadır. Kökenini Yunan düşüncesine edinen bu düşünce zaman içerisinde Batı düşüncesine de hakim olmuştur. Süreç içerisinde Arap-İslam kültürü de bu düşünceyi kanıksamıŐ ve İslami alanda bilginin bazı türevlerini bu düşünceye uygun Şekilde biçimlendirmiŐtir. Ancak ona göre bu tutum yanlıştır. Çünkü bu akıl nesnelleŐtirici ve parçalayıcıdır. NesnelleŐtirici oluşu, bu aklın, pratiği mekanda yer kaplıyor olma, somut olma, bağımsız olma, ayrı bir kimliğe sahip olma, fiiller ve nitelikler edinebilme gibi kendilik özellikleri yükleyerek onu donuklaŐtırmayı ifade etmektedir. Abdurrahman'a göre; bu tutumla, aklı ŐeyleŐtiren birey, görme ve iŐitmeyi ŐeyleŐtiren kimse gibidir. Oysa ona göre; görme ve iŐitmenin öz olduğunun kabul edilememesi gibi aklın da bir öz olduğu kabul edilebilir değildir. Ayrıca bu akıl parçalayıcıdır; çünkü akıllı olan insanın bütüncül tecrübesini birbirinden kopuk ve bağımsız alanlara ayırmaktadır. Aklın "kendilik" ile niteleniyor olması, onu, insanın özü için vazgeçilmez olan amel ve tecrübe gibi elzem niteliklerden koparmaktadır.²¹⁶

Taha Abdurrahman bu eleştirilerinden hareketle, aklı kendi kendisine var olan bir cevher olarak değil, bir idrak faaliyeti olarak kabul etmektedir.²¹⁷ Buna göre, akıl fiillerden bir fiil olarak görölmektedir. Akılla insan kendi öz benliğinde ya da kavrayıŐ gücünde birtakım konuları öğrenebilir. Bu durum, görme olayının görölen ile olan ilişkisine benzemektedir. Görme olayı, kendi özünde bağımsız bir asıl değildir. Aksine görme olayı, gözden kaynaklanan bir fiil olmak durumundadır. Benzer Şekilde akıl da nefisten kaynaklanan bir fiildir. Arap-İslam geleneği içerisinde, insanı bu anlamda vurgulayan benlik ise kalp olarak görölmektedir. Bu bağlamda da aklın kalple ilişkisi, görmenin göz ile olan ilişkisine benzer mahiyettedir. Abdurrahman'a göre; görmede, işitmede, konuşmada akıl bulunmaktadır. Eğer duyularda akıl olmasaydı, duyu sayılamaz aksine duyu kaybı olarak kabul edilirlerdi. Ona göre; akılsız görme,

²¹⁴ Abdurrahman, *Dini Amel ve Aklın Yenilenmesi*, 27.

²¹⁵ Abdurrahman, *Dini Amel ve Aklın Yenilenmesi*, 27.

²¹⁶ Yavuz Köktaş, *Seküler Dünyaya Hikmetli Cevap Taha Abdurrahman'ın Felsefesi*, (1.Baskı), Rağbet Yayınları, İstanbul, 2021, 55.

²¹⁷ Köktaş, *Seküler Dünyaya Hikmetli Cevap Taha Abdurrahman'ın Felsefesi*, 56.

körlükle; akılsız işitme sağırlıkla; akılsız konuşma da dilsizlikle eş değerdir. Bu nedenle de duylarda aklın var olduğunu, akılda da duyunun var olduğunu kabul etmektedir. Kalp ise bu akletme işinin gerçekleştiği yerdir. İnsanın duyuşal idrak fiilleri de buradan kaynaklanmaktadır. Duyusal fiiller de akli fiiller gibi kalpten kaynaklanmaktadır. Bu anlamda duyuşal fiiller, aynı mekanı paylaşma açısından akli sebepler taşıyabilmekte, aynı şekilde akli fiiller de duyuşal sebepler taşıyabilmektedir. Ayrıca Abdurrahman; bu iki fiilin birini diğereine üstün tutma, birini diğereinden daha değerli sayma ve tercih etmeninse haklı bir sebebi olmadığını ifade etmektedir.²¹⁸

Antik Yunan düşüncesinde aklın cevher olarak kabul edildiğini ifade etmiştik. Cevher de kendi başına var olabilen bir öz olduğundan dolayı, akla bu şekilde yaklaşan düşünürler akıl ile ahlak, akıl ile kalp arasında bir ayrıklığa düşmüşlerdir. Onlara göre, akıl bir cevher durumundayken, ahlak ise bir fiil olmak durumundadır. Fakat Taha Abdurrahman aklın bir cevher değil bir fiil bir edim olduğunu ısrarla vurgulamakta ve bahsi geçen akıl-kalp, akıl-ahlak ayrıklığını ortadan kaldırmaya çalışmaktadır.²¹⁹

Taha Abdurrahman, teorik aklın pratik, edimsel akıldan üstün olduğuna dair yaygın bir kabulün olduğunu ifade eder ve bu düşünceyi de yanlışlamaya çalışır.²²⁰ Bu yaygın hataya sebep olan fikir ise “Akılda asıl olan amel değil, düşüncedir” söylemidir. Taha Abdurrahman’a göre ise bu kabul edilebilir değildir. “Zira insanın kendisi ile nesnelere yöneldiği birinci akli fiil, kendisinde düşünmenin amelden ayrılmadığı fiildir. Daha doğrusu düşünme ve amelin tek başına örtüşemeyeceği iç içe geçmiş bir fiildir. Yani bu fiilin gerçekliği söz konusu iki kategori arasındaki ayırmadan önce olan özel bir idrak fiildir. Bu da onun kalpten çıkıp kaynaklanması sebebiyledir. Zira kalp, asli fitratına uygun bir biçimde bir şeyle meşgul olduğu zaman o şeyle münasebeti bütün varlığıyla gerçekleşir. Böylece kalbin idrak fiili, ancak eklenti itibarlar sebebiyle özelleşen, dallanan ve bölünen kapsayıcı bütüncül bir fiildir. Neticede düşünme ve amel kalbîn asli eyleminden yapay soyutlama işlemiyle meydana getirilen iki farklı üründen ibarettir. Şu halde düşünme ve amelin aynı seviyeye sahip olması gerekir.”²²¹

Aklın, Yunan kadim geleneğinde ele alındığı gibi bir öz ya da cevher değil de İslami geleneğe daha uygun olduğunu düşündüğü şekliyle kalpte bulunan fiillerden bir fiil olarak

²¹⁸ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 220.

²¹⁹ Taha Abdurrahman, *Amel Sorunsalı Bilim ve Düşüncenin Pratik Temelleri Üzerine Bir Araştırma*, çev. Tahir Uluç, (2.Baskı), Pınar Yayınları, İstanbul, 2021, 92-114.

²²⁰ Abdurrahman, *Amel Sorunsalı Bilim ve Düşüncenin Pratik Temelleri Üzerine Bir Araştırma*, 101.

²²¹ Abdurrahman, *Amel Sorunsalı Bilim ve Düşüncenin Pratik Temelleri Üzerine Bir Araştırma*, 102-103.

belirlenmesi Taha Abdurrahman açısından önemlidir. Akıl bu bağlamda ele alındığında ise aklın birtakım özellikleri açığa çıkmaktadır. Abdurrahman'a göre; fiillerle, bu fiiller ait niteliklerin iyi ve kötü oluşu gibi akıl da iyi ya da kötü olabilmektedir. Akıl sahibi birey, akılla gerçek bilgi yollarına tabi olduğunda akıl iyi, doğru bilginin gerektirdiği yollardan uzaklaştığında, sahibini şüphelere ve istenmeyen durumlara düşürdüğünde ise akıl kötü olmak durumundadır. Ayrıca ona göre akıl, eylemlerin ve niteliklerin esasında var olan dönüşüm ilkesine dayanmaktadır. Bu ilke gereğince kalbin, bir akli durumdan daha yetkin ve daha akıllıca bir başka akli duruma yönlendirmesi ya da tam tersi; daha aşağı ve bilgisizce bir hale geçmeye sebep olabilecek şekilde yönlendirmesi mümkündür. Bunlara ek olarak; soyut aklın sahip olduğu özelliklerle nitelenmemiş bir başka tür akılla da bilimsel faaliyet yürütmeyi mümkün görmektedir.²²²

Taha Abdurrahman'ın akıl konusundaki bu görüşlerinin iz düşümlerini hem geleneksel İslam düşünce tarihinde hem de İslam dininin kutsal metni ve birincil kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'de görmek mümkündür. Geleneksel düşünce dönemlerinde birçok Müslüman düşünür akli kalp ile bağlantılı olarak görmüş ve konuya bu bağlamda yaklaşmıştır. Bunun en bariz örneklerinden biri olarak Gazali zikredilebilir. Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de, akıl kelimesi hiç de azımsanamayacak sayıda isim olarak değil fiil olarak kullanılmıştır. Bu bağlamda aklın fiili ya da başka deyişle amelî gerektirdiği de çıkarılabilir bir yorumdur. Kur'an-ı Kerim'de de konuya bu perspektiften yaklaşmış olması dikkat çekicidir. Bu şekilde de Taha Abdurrahman, akli soyut olarak kabul eden ve onu donuklaştıran, statikleştiren sistemlerden uzaklaşıp, akli amele dönük pratik bir edim ve işlev haline getirmeye çalışmaktadır. Ayrıca Taha Abdurrahman'ın kurmuş olduğu felsefi sistem içerisinde hem geleneği hem de İslam dininin temel dinamiklerini efektif bir şekilde kullandığını göstermektedir.

2.1. SOYUT AKIL VE EKSİKLİKLERİ

Taha Abdurrahman felsefesinde aklın yetkinlikten en uzak hali olan soyut aklın sınırları üç kısımda ele alınmaktadır. Bunlar; mantıki sınırlar, olguya ilişkin sınırlar ve felsefi sınırlardır.

223

Taha Abdurrahman bahsettiği bu sınırlılıklardan dolayı soyut aklın en yetkin akıl olarak kabul edilebilmesinin mümkün olmadığını söyler ve kendi sistemi içerisinde bu soyut akılcılığı

²²² Abdurrahman, *Dini amel ve Aklın Yenilenmesi*, 27-30.

²²³ Abdurrahman, *Dini Amel ve Aklın Yenilenmesi*, 57.

geçersiz kılar. Bu eleştirilerin odak noktası ise soyut aklın İslam felsefesine önceki dönemlerden miras kalışı ve soyut olmayan bir akılcılığın mümkün olabilmesidir.²²⁴

Taha Abdurrahman bu eleştirilerden sonra ise soyut aklın yetkinleştirilmesi konusundaki fikirlerden bahsetmektedir. Ancak Taha Abdurrahman soyut aklın yetkinleştirilmesi faaliyetinde de zaten kendisinde birtakım problemler bulunan soyut aklın kullanılmasına dikkat çekmiş ve bu uğraşların istendik sonuçlara ulaşamadığını söylemiştir.²²⁵

Taha Abdurrahman'ın soyut aklın sınırlılıklarından kurtulma konusundaki fikri ise İslami bir çıkış yoluna dayanmaktadır. Ona göre; soyut aklı yetkin hale getirmek ve sınırlılıklardan kurtarmak ancak insanın doğuştan getirmiş olduğunu düşündüğü ahlaki temeli kabul etmekten geçer.²²⁶

İnsanı bütüncül bir yapıda ele alan Taha Abdurrahman onun tüm eylemlerinde yetkinliği aramasına vurgu yapar ve burada soyut aklın yetersizliğinden bahseder. Ona göre soyut aklın sınırlılıklarını aşabilmek için amel şarttır. Kişi ortaya koyduğu dini ve ahlaki edimlerle birlikte yetkinlik arayışında ilerleme kaydeder ve böylelikle de soyut aklın sınırlılıklarını aşma imkanına sahip olur. Bireyin ise amel konusunda fazla bir seçeneği yoktur. Taha Abdurrahman'a göre soyut akıl yetkin hale getirilmek isteniyorsa dini amel pratiği tercih edilmeli ve insanın yetkinliğe ulaşması için bu adımlar atılmalıdır. Böylelikle soyut akıl da insanla birlikte yetkinleşecektir. Taha Abdurrahman bu noktada amel ile desteklenen soyut akla, rehberlik edilmiş akıl demektedir. Nitekim ona göre, bu yetkinlik uğraşında amel soyut akla rehberlik edecektir.²²⁷

Bu aklın rehberliğe ihtiyacı vardır, nitekim soyut akıl amelden bağımsız ve pratik edimlerden uzak bir şekilde donuktur. Bu donuk ve pratiklikten uzak akıl ise aklın en alt düzeyi olarak kabul edilir. Ayrıca Taha Abdurrahman'a göre; bu soyut akıl bizim medeniyetimiz tarafından üretilmiş ve bize ait bir akıl türü değildir. Aksine bu akıl kaynağı başka bir zaman dilimi ve başka bir kültürden bize devşirilmiştir. Taha Abdurrahman, bize ait değil dediği bu kültürün ortaya koymuş olduğu akli reddederek asli kültür, gelenek ve tarihle yeni bir akıl inşa

²²⁴ Abdurrahman, *Dini Amel ve Aklın Yenilenmesi*, 57.

²²⁵ Abdurrahman, *Dini Amel ve Aklın Yenilenmesi*, 73.

²²⁶ Abdurrahman, *Dini Amel ve Aklın Yenilenmesi*, 75.

²²⁷ Abdurrahman, *Dini Amel ve Aklın Yenilenmesi*, 76.

sürecine girişmektedir. Taha Abdurrahman bu yeni inşa sürecini ise hem mümkün hem de zorunlu olarak görmektedir.²²⁸

2.2. REHBERLİK EDİLMİŞ AKIL VE EKSİKLİKLERİ

Rehberlik edilmiş aklın en belirgin özelliği ise, “sadece soyut bir nazarla yetinmemesi, amel ve ibadetle desteklenmiş olmasıdır. Ancak burada soyut akıl, yadsınmış değildir. Soyut akla dinî amel dahil edilmiştir. Amel soyut akla dahil olunca akıl, soyutluk vasfından çıkıp Allah'a yakınlaşma vasfı kazanmıştır. Rehberlik edilmiş akıl, şu iki temel şartı sağlamıştır: a. Teorik/soyut yaklaşım şartını, b. Amel ile yaklaşma şartını. Dolayısıyla rehberlik edilmiş akıl, bir önceki aklın üstün yönlerini almış, kendisi ona ameli katarak teori ve pratiği bir araya getirmiştir.”²²⁹

Rehberlik edilmiş akıl her ne kadar soyut aklın amel ile akıl hiyerarşisinde bir adım ileri taşınmış hali olsa da Taha Abdurrahman için henüz tamamen sorunsuz bir durumda değildir.²³⁰ Yukarıda da ifade edildiği üzere Taha Abdurrahman'ın üçlü akıl hiyerarşisinde rehberlik edilmiş akıl ikinci basamakta yer almakta ve hala birtakım sorunlarla iç içe olmak durumundadır. Şimdi soyut akıldan bir basamak yukarı çıkabilmiş ancak hala desteklenmiş akıl mertebesine ulaşamamış olan rehberlik edilmiş aklı ve sorunlarını inceleyeceğiz.

Taha Abdurrahman'a göre; rehberlik edilmiş akıl, var olan yetilerine dini bağlamda amelin de eklendiği soyut akıldır. Bu anlamda dini amel, soyut aklın bağımsız oluşunu değil, kayıtsızlığını ortadan kaldırmaktadır. Bu şekilde de akıl dinin kaynağına ulaşmaktadır. Bir önceki evrede yaratıcının emir ve buyruklarını unutmuş olan akıl, dini amel ile birlikte dini kaynağına tekrar ulaşabilmektedir. Amel akla dahil olduğunda; onu soyut olma vasfından çıkarmakta ve ameli olarak yetkinleştirme niteliklerine büründürmektedir.²³¹

Fakat rehberlik edilmiş akıl henüz istendik hale ulaşmamıştır. Çünkü hala ona arız olan problemler söz konusudur. Bu problemler ise; Taha Abdurrahman tarafından, İslami düşünce alanındaki akılcı ekollerden ziyade İslami düşünce geleneği içerisindeki fikhi ve selefî geleneklerde görülmüştür.²³²

²²⁸ Abdurrahman, *Dini Amel ve Aklın Yenilenmesi*, 76.

²²⁹ Köktaş, 83.

²³⁰ Abdurrahman, *Dini Amel ve Aklın Yenilenmesi*, 77.

²³¹ Abdurrahman, *Dini Amel ve Aklın Yenilenmesi*, 93.

²³² Abdurrahman, *Dini Amel ve Aklın Yenilenmesi*, 92.

Fıkhi gelenekteki problemlerli noktalar farzlarla meşgul olma durumunun işi sadece bedensel algı alanına indirgemek ve bu ibadetlerin anlamsal ve ahlaki alanlarını ıskalamak olarak karşımıza çıkmaktadır. Fıkhi gelenek içerisindeki temel ahlaki sorunsallar ise; yapmacılık ve taklittir. Kişi ibadetler konusunda onu ibadete yönelten ahlaki boyut yerine bizzat ibadetin şeklini ve bedensel kısmını öncelemiş ve bu noktada samimi olmayan birtakım ritüellerle var olan ibadet geleneğini taklit etmekle yetinmiştir.²³³

Selefi geleneğin sorunları ise; ıslahla meşgul olma durumu, soyutlama sorunu, siyasileştirme sorunu olarak karşımıza çıkmaktadır. Görüldüğü üzere Taha Abdurrahman soyut akılcılıktan rehberlik edilmiş akılcılığa geçişte ibadeti temel bir yapı taşı olarak kullanmış fakat ibadetin de ahlaki temelleri yeteri kadar önemsenmediğinde istenen sonuçları elde etmek konusunda faydalı olamayacağını belirtmiştir.²³⁴

Abdurrahman'a göre ibadet her ne kadar insan hayatında önemli bir yer tutsa da ibadetin de birtakım temelleri olması gerekmektedir. İbadet konusundaki en temel durum ise insanın var olduğu durumdan daha yetkin bir duruma ulaşmaya çalışmasında ahlaki bir gelişim gösterme durumudur. Ahlaki temellere ulaşmayan ya da temas etmeyen bir amel ya da ibadet tek başına bu sorunları aşmak için yeterli olamayacaktır.²³⁵

Ayrıca amellerin de kendi arasında hiyerarşik bir yapısı, farklı yönleri ve dereceleri bulunduğu söylenebilir. Özellikle İslami öğretilerdeki dini amel kavramı insanın şuurlu bir şekilde, arkasındaki tetikleyici güdüyü de hesaba katarak tüm yapıp ettiklerini ifade eden bir kavramdır. Bu sebeple de amelde yetkinlik de çok önemli bir kriter olmaktadır. Her ne kadar dini amel ile soyut akıl bir nebze olsun sorunlarından arındırılmış olsa da insanın en yetkin hali olarak kabul görmemektedir.

2.3. DESTEKLENMİŞ AKIL VE YETKİNLİKLERİ

Taha Abdurrahman bu eleştirilerinden sonra üçlü akıl tasnifindeki son basamak olan desteklenmiş akla ulaşmaktadır. İlk iki basamakta soyut akıl ve rehberlik edilmiş aklın sınırlılıklarından bahseden düşünür üçüncü basamakta ise bunların aksine desteklenmiş aklın

²³³ Abdurrahman, *Dini Amel ve Aklın Yenilenmesi*, 109-120.

²³⁴ Abdurrahman, *Dini Amel ve Aklın Yenilenmesi*, 133-150.

²³⁵ Abdurrahman, *Dini Amel ve Aklın Yenilenmesi*, 101.

yetkinliklerinden bahsetmektedir. Taha Abdurrahman'a göre İslam dinini benimsemiş bir kişinin akıl konusunda bulunması gereken nokta tam da burasıdır.²³⁶

Taha Abdurrahman eserinde desteklenmiş akıl ve yetkinlikleri kısmına şu şekilde başlamaktadır: “*Bu kısımda, rehberlik edilmiş pratiğe musallat olan ahlaki ve ilmi sorunların desteklenmiş akıl tarafından nasıl telafi edildiğini ve desteklenmiş aklın nasıl tahkik ve yetkinlik yolları üzerinde yükseldiğini açıklayacağız. Bunu yaparken İslam tarihinde dinî amel bağlamında tecrübeye ve yetkinlik talebine dayanmakla ün kazanmış geleneği, yani tasavvufu mercek altına alacağız. Bu tahkiki ve yetkinleştirici pratiğin niteliklerini ona has ve bütünlüklü iki yönde inceleyeceğiz. Bunların ilki canlı tecrübeye dayanan marifet yönüdür ve biz ona tahkiki pratik adını vereceğiz. Diğeri ise örnek ahlakın edinimi ve ruhi manalara erişme üzerine mebni eğitim yönüdür ve ona da ahlaklandırıcı pratik adını vereceğiz.*”²³⁷

Taha Abdurrahman henüz bölümün girişinde görüldüğü üzere desteklenmiş aklın en yetkin akıl türü olduğunu ifade etmektedir. Ona göre desteklenmiş akıl; soyut akıl ve rehberlik edilmiş aklın yukarıda ifade edilen sınırlarını aşmıştır.

Taha Abdurrahman rehberlik edilmiş akli selefi ve fihhi gelenek ile ilişkilendirmişken, desteklenmiş akli sufi gelenek ile ilişkilendirmiştir.²³⁸ Desteklenmiş aklın diğer akıl türlerine üstün geldiği nokta ise desteklenmiş aklın canlı tecrübeye dayandırılmış olmasıdır. Bu canlı tecrübeyi en iyi uygulayan kişi de tasavvuf geleneği içerisindeki sufi olmak durumundadır.²³⁹

Bu noktada; Taha Abdurrahman'ın düşüncelerini şekillendiren önemli kaynakların başında tasavvufun bulunduğu söylenebilir. Nitekim Abdurrahman'ın sahip olduğu düşünsel alanın oluşmasında, yaşadığı tasavvufi tecrübenin de izleri bulunmaktadır. Taha Abdurrahman henüz çocukluk çağlarında, babasının gözetiminde Kur'an-ı Kerim'i ezberlemiş ve İslami ilimlerle ilgili referans kaynakları okuyup inceleme fırsatı bulmuştur. Ayrıca ülkesinde bulunan Kadiri tarikatı önderlerinden Sidi Hamza'ya bu anlamda bağlanmıştır. Bu nedenle de tasavvufi tecrübeyi, tasavvufun kendi özsel dinamikleri içerisinde şeyh-mürşid bağlamında deneyimlediği söylenebilir. Taha Abdurrahman; bu deneyimin, düşünsel alanını genişlettiğini ve kendisine yeni ufuklar açtığını da ifade etmektedir. Bu sebeple de Abdurrahman'ın düşünsel faaliyetinde, bahsi geçen tecrübenin önemli bir rol oynadığı söylenebilir. “*Nitekim tasavvufî*

²³⁶ Abdurrahman, *Dini Amel ve Aklın Yenilenmesi*, 159.

²³⁷ Abdurrahman, *Dini Amel ve Aklın Yenilenmesi*, 159.

²³⁸ Abdurrahman, *Dini Amel ve Aklın Yenilenmesi*, 196.

²³⁹ Abdurrahman, *Dini Amel ve Aklın Yenilenmesi*, 196.

*tecrübe onun hayatında bir dönüm noktası teşkil etmiştir. Söz konusu tecrübe neticesinde elde ettiği manevi bilgi ve tezkiyenin düşünsel hayatında meydana getirdiği değişiklikleri şöyle açıklamıştır: "Önceden şeylerin zahiri ve yüzeyinde dururdum. Onları aşmazdım. Şimdi ise şeylerin ardındaki mana ve değerleri bir doktor titizliğiyle yokluyorum. Filhakika etrafımdaki dünyaya dilediğimiz gibi tasarrufta bulunabileceğimiz maddi bir okyanus gibi bakıyordum, bugün ise alemi insana verilmiş bir emanet olarak görüyorum."*²⁴⁰

Abdurrahman'a göre desteklenmiş akıl, manevi ve aynı zamanda da canlı bir tecrübe sonunda açığa çıkan bir sonuçtur. Ona göre bu aklın en iyi temsilcisi de tasavvuf geleneği temsilcisi olan sufüdür. Soyut akıl amelden yoksun ve soyuttur. Amelsiz ve dini alana katılımsız olduğu için sadece duyusal bir gözlem yapabilme olanağına sahiptir. Taha Abdurrahman'a göre bu iştiraksiz ve sadece duyusal gözlem "uzaktan temas" anlamına gelmektedir. Rehberlik edilmiş akılsa, dinin bağlayıcı hükümleri olan farzlarla meşgul olmayı, yani ameli esas kabul etmektedir. Bu yönüyle de rehberlik edilmiş akıl, soyut akıldan üstün olmak durumundadır. Her ne kadar rehberlik edikmiş akıl amel yetkinliğini kazanmış olsa da Abdurrahman'a göre; amele arız olabilecek tehlikeler de hala söz konusudur. Bu tehlikelerse; amelleri içselleştirmek yerine zoraki olarak yerine getirmek, samimi olarak Tanrı'ya yönelme yerine başkalarına yaranma amacı gütmeye, riya, varlık alanını Tanrı'ya değil kendine mal etme, kendi amellerini kusursuz ve yüce görme, aksine diğer insanların amellerini eksik ve aşağı bulma gibi sorunlardır. Bu basamakta akıl ise bu sorunlara çözüm üretme yeterliliğine sahip değildir. Abdurrahman'a göre bu problemleri aşabilme yolu ise amelde derinleşmektir. Amelde derinleşmenin en etkili yolu ise, bağlayıcı olan farz hükümler yerine getirildikten sonra, samimi bir şekilde nafile ibadetlerle meşgul olmaktır. Bu bağlamda; soyut akıl, varlıkların görülebilir niteliklerini, fenomenlerini düşünmeyi amaçlarken, rehberlik edilmiş akılsa; varlıkların dışsal fiillerini, yani kısaca amellerini tefekkür etmeyi hedefler. Desteklenmiş akılsa; fenomenler ve amellere ek olarak varlıkların içsel niteliklerini ve dahili fiillerini, kısacası öz benliklerini talep eder. Bu anlamda öz benlikten kasıtsa; bir şeyin kendisiyle o olduğu şey yani öz kimliktir. Bu talep de uzaktan temas ile gerçekleştirilebilir değildir. Abdurrahman'a göre bunun gerçekleşebilmesi için "hemhal olmak" gerekmektedir. Hemhal olmak da uzaktan temas etmenin aksine, içinde olmak ve derin bir tecrübe ile ortaya çıkan bir durumdur. Abdurrahman'a göre; soyut akıl sadece nazar etmek, rehberlik edilmiş akıl; sadece amel etmek, desteklenmiş akılsa; ikisini de içermekle

²⁴⁰ Köktaş, 83. (Muhammet Ateş, *Taha Abdurrahman'da Modernite Düşüncesi*, s. 22'den naklen.)

birlikte onları aşan yoğun ve derin tecrübedir. Bu dinamik ve canlı tecrübeyle de marifet bilgisi oluşmakta ve ahlaklaşma gerçekleşmektedir.²⁴¹

Taha Abdurrahman ortaya koymuş olduğu bu hiyerarşik akıl sistemi ile akli en yetkin hale ulaştırma çabası içerisindedir. Özellikle akli sadece teorik alana hapsedilmesi ile soyut akıl kavramını ele almış ve ciddi şekilde eleştirmiştir. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere, Taha Abdurrahman'ın felsefesinde insan bütüncül bir yapıdadır ve insanın teorik kısmı kadar pratik ve edimsel alanı da önemlidir.

İnsanın edimlerini göz ardı eden soyut akıl teorisi Taha Abdurrahman'a göre yetkin değildir ve İslami düşünce hayatı daha kapsayıcı ve dinamik olmalıdır. Soyut aklın yetkin hale gelmesi çabalarında amel ile desteklenmesi ile karşımıza çıkan rehberlik edilmiş akıl basamağı ise soyut aklın bazı sınırlarını aşmış olsa da hiyerarşi içerisinde hala en yetkin basamak olamamaktadır. Rehberlik edilmiş akıl soyut akılcılığın salt teorik kısmını amel desteği ile aşmış olsa da problemlerden tamamen azade değildir. Burada amel kavramı rehberlik edilmiş akla dinamizm katsa da amel konusunda yaşanan taklit sorunu rehberlik edilmiş aklın yetkinliğine ket vurmaktadır. Anlamsal alana temas etmeyen bir dinamizmin de Taha Abdurrahman felsefesinde eleştiriye açık olduğunu vurgulamak gerekmektedir.

Taha Abdurrahman her ne kadar dinamik bir alan oluşturma çabası içerisinde olsa da bu alan anlamsal kısımdan bağımsız olmamalıdır. Taklitçilik sorunu yapılan edimlerin arka planında anlamsallığı ıskaladığı için Taha Abdurrahman tarafından ciddi şekilde eleştirilir.

Rehberlik edilmiş aklın da problemlerini fark eden düşünür onu en yetkin hale getirmek için bu kez de tecrübe kavramına başvurmaktadır. Taha Abdurrahman'ın burada bahsettiği tecrübe ise elbette dini tecrübe olmaktadır.²⁴² Nitekim Taha Abdurrahman'ın felsefesinin merkezi konumunu genel olarak din, özelde de İslam dini oluşturmaktadır. Taha Abdurrahman'ın tecrübe ile kasettiği de tam bu noktada İslam dininin tecrübe edilışıdır. Fakat burada unutulmamalıdır ki; Abdurrahman bu tecrübe durumunu İslam'ın ortaya çıkışı ve gelişiminden günümüze değin süren tarihsel bağlamdan ayrı düşünmemektedir.

Abdurrahman'a göre bireyin içinde bulunduğu zaman diliminde yaşadığı dini tecrübenin İslam dininin temellerine kadar sağlam bir referans ile ulaşılabilir olması gerekmektedir.

²⁴¹ Köktaş, 83.

²⁴² Abdurrahman, *Dini Amel ve Aklın Yenilenmesi*, 151.

Burada da Taha Abdurrahman'ın tecrübe konusundaki ilk dini referansı o dini ilk kez tecrübe eden peygamber olmaktadır.²⁴³

Görüldüğü üzere düşünür tecrübe olgusunu da dinin kendi iç dinamiklerine sıkı sıkıya bağlamaktadır. Ona göre tecrübe, peygamber ile başlamış ve insanlar peygamber ve onun tecrübelerine süreç içerisinde ortak olmuşlardır. Günümüz İslam dininin ortaya çıkış tarihine bir hayli uzak olsa da bu durum Taha Abdurrahman için sorun teşkil etmemektedir. Desteklenmiş akıl basamağında tasavvuf geleneğinden oldukça faydalanan düşünür, günümüzden geriye doğru yapılan tecrübi bir yolculukta yolu peygambere çıkan insanlarla yolumuzun kesişebileceğini düşünmektedir. Ona göre peygambere bir silsile halinde bağlı olan kimi yollar o yolda bulunan insanların rehberliği ile bize eşlik edebilir. Tasavvufta sıkça kendisinden bahsedilen bu düşünce Taha Abdurrahman'ın felsefesinde kendisine özellikle desteklenmiş akıl basamağında ciddi bir yer edinmektedir.²⁴⁴

Taha Abdurrahman dini tecrübeyi bu şekilde edinen bireyin aklın artık en yetkin basamağına ulaştığını söylemektedir. Birey artık bu basamakta ne soyut aklın salt teorik alanına hapsolmuştur ne de rehberlik edilmiş aklın taklit ve benzeri sorunları ile boğuşmaktadır.

Aksine desteklenmiş akıl seviyesinde birey neredeyse ilk elden sayılabilecek deneyimlerle dinin tecrübi alanında kendisini bulmakta ve samimi bir şekilde dini hayatını yaşamaktadır. Dini hayat Taha Abdurrahman'a göre; insanın yaşadığı hayatın bizzat içinde olduğundan aslında birey kompleks bir şekilde hayatını yaşamakta dini boyut da burada kendisini göstermektedir.²⁴⁵ Daha önce ifade ettiğimiz gibi Taha Abdurrahman dinin hayattan soyutlanmasını ya da dinin hayatın belli bir alanına özgü kılınmasını kesinlikle kabul etmemektedir. Ona göre birey de bireyin sürdürdüğü hayat da parçalanma kabul etmez bir bütündür. Bu sebeple de bireyin yaşadığı hayat içerisinde dini bir alan oluşturma çabası ya da dine bir alan tahsis etmeye çalışmak doğru değildir. Aksine birey bir bütün olarak hayatını yaşamalı din de bu bütüncül hayatın içerisinde olmalıdır. İşte bu şekilde Taha Abdurrahman'a göre en yetkin seviyeye ulaşmak mümkün olacaktır. Aksi taktirde seküler görüşlerin benimsenmesi insanın sadece dini alanına zarar vermekle kalmayacak bütünü arayan insanın parçalanmasına da sebep olacaktır.

²⁴³ Abdurrahman, *Dini Amel ve Aklın Yenilenmesi*, 255.

²⁴⁴ Abdurrahman, *Dini Amel ve Aklın Yenilenmesi*, 282.

²⁴⁵ Abdurrahman, *Dini Amel ve Aklın Yenilenmesi*, 159.

Taha Abdurrahman'a göre, desteklenmiş aklın yetkinlikleri, akılcı İslami geleneğe değil sufi geleneğe kendini göstermektedir.²⁴⁶ “Gördük ki desteklenmiş akıl, insanın akli hakikatinin yetkinleştirilmesinde son derece ileri bir adımı oluşturmaktadır. Nitekim yapmacıklık ve taklit gibi ahlaki sorunlarda ve soyutlama ve siyasileştirme gibi ilmi meselelerden korunma kudretini temin edecek bir merhaleye ulaştırmaktadır. Yukarıda geçtiği gibi bunun sebebi, desteklenmiş aklın canlı tecrübeye dayanmasıdır. Yakınlaşan kişi bu tecrübeye dahil olduğunda ve onun derecelerine yerleştiğinde öz oluş ve kul oluş vasıflarıyla ahlaklanır. Öz oluşu sayesinde kişi bir yönden nesnelere hemhal olurken, diğer yönden amelini ve bakış açısını dönüştürür ve şekillendirir. Nesnelere hemhal olduğunda yapmacıklık sorunu ona ilişmez, nazarı ve ameli dönüşüp şekillendiğindeyse taklit sorunundan emin olur. Kulluk sayesinde vasıfların ve fiillerin baskısından azat olur. Özelliklerin zorbalığından özgürleştiğinde soyutlama sorunu ondan uzaklaşır; fiillerin baskısından kurtulduğundaysa siyasileştirme sorunundan halas olur.”²⁴⁷

Her ne kadar Taha Abdurrahman'ın akıl hiyerarşisinde en yetkin basamakta desteklenmiş akıl bulunsa da, bu basamakta da kişinin gözden kaçırmaması gereken birtakım önemli hususlar vardır. Bu önemli noktalardan birisi, akli pratikte ilmin amelden ayrılmaması gereklidir.²⁴⁸

Bir diğer önemli nokta ise, akli pratikte herhangi bir ilmin konusunun bilgisi, Allah'ın bilgisinden ayrı olmamalıdır. Taha Abdurrahman'ın bununla ifade ettiği, ilimlerin incelediği konuların aslında Allah'ın kudretinin bir göstergesi olma durumudur ve kişi bunu aklında tuttuğu sürece Allah'a yaklaşmaktadır. Abdurrahman'a göre bu durum göz ardı edildiğinde ya da sadece soyut akıl ile yetinildiğinde Allah'tan git gide uzaklaşmakta ve onun dini ile çatışır hale gelmektedirler.²⁴⁹

Taha Abdurrahman'ın aklın bu yetkinliğe ulaşmasının karşısında gördüğü en büyük engellerden birisi de modern Batı topluluğudur. Modern Batı medeniyetinin insanı söz ve fiiller alanına ayırarak parçaladığını iddia eden Taha Abdurrahman, bu parçalamanın sonucunda da insanın söz alanına hapsedilerek eylemsel alanın donuklaştığını belirtmektedir. “Görünen o ki insani varlığın bu iki canlılık tezahürüne -yani, söz ve fiile- dönük ilgideki farklılık, zamanın geçmesiyle daha da genişlemiş; öyle ki bu ikisi arasındaki ayrılık veya kopukluğa benzer durum, sözün fiile üstün gelmesine dönüşmüştür. Bu durumun belirtisi görsel ve işitsel şeyler-

²⁴⁶ Abdurrahman, *Dini Amel ve Aklın Yenilenmesi*, 196.

²⁴⁷ Abdurrahman, *Dini Amel ve Aklın Yenilenmesi*, 196.

²⁴⁸ Abdurrahman, *Dini Amel ve Aklın Yenilenmesi*, 196.

²⁴⁹ Abdurrahman, *Dini Amel ve Aklın Yenilenmesi*, 199.

de yaşanan sözlerin tufanı olgusudur. Bu tufanın korkunçluğunu ve iğrençliğini, dış anlamlarıyla insanları aldatan çeşitli terimler şöyledir: bilgi patlaması, iletişim devrimi, sözün özgürlüğünü kazanması, kalemin efendiliği, aklın otoritesi, bilginin dolaşımı, bilişimin küreselleşmesi. Buna benzer daha pek çok terim bu söz tufanının propagandasını yapmakta ve ona hesapsızca nesnellik ve meşruiyet görünimleri kazandırmaktadır. Öyle ki bu tufanı üreten modern Batı medeniyetine verilecek en uygun isim, hakikaten söz medeniyetidir.”²⁵⁰

2.4. İSLAM’A DÖNÜŞ ÇAĞRISI

İnsanın ahlakileşme edimine böylesi bir perspektiften yaklaşan Taha Abdurrahman, insanın içerisinde yaşamakta olduğu toplumun, ya da başka bir deyişle İslam kültür medeniyetinin bu ahlaki edimleri nasıl elde etmesi gerektiği konusunda da kafa yormuştur. Çalışmamızın yukarıdaki kısımlarında da değindiğimiz üzere; Taha Abdurrahman sadece eleştirel bir düşünür değil, ayrıca eleştirdiği alanların eksikliklerini ya da kusurlarını giderme, bu durum mümkün olmadığında ise sil baştan yeni bir inşa sürecine giren üretici bir filozoftur.

İnsanın ahlaki durumunu ve yapısını akıl, kalp, tecrübe, din bağlamında ele aldıktan sonra, yapıtaşını bahsi geçen bireyin oluşturduğu toplumun ahlakilik durumuna da odağını yöneltir. Taha Abdurrahman’a göre, bu durum İslam’a dönüş çağrısıdır.²⁵¹

Taha Abdurrahman’da İslam’a dönüş çağrısı kavramı iki temele dayandırılmaktadır. Bunlardan ilki, aydınlatma ikincisi ise özgürleştirmedir.²⁵² Bilindiği üzere aydınlatma bir şeyi karanlıktan aydınlığa, açıklığa çıkarma durumudur. Bu bağlamda ise karanlıktan kasıt bilgisizlik, aydınlıktan kasıt ise bilgi durumu olmaktadır. İslam’a dönüş çağrısındaki aydınlatma ise kendisine çağrıda bulunan bireyi bilgisizliğin karanlığından, bilginin aydınlığına çıkarmayı ifade eden bilinçlilik durumudur.

Taha Abdurrahman bu noktada, İslam geleneğinde bilme fiilinin, ahlaki bir fiil olduğunu tekrar hatırlatmaktadır.²⁵³

Bu anlamda, İslam’a Dönüş Çağrısının temelini oluşturan aydınlatma, Taha Abdurrahman’a göre; bu çağrının muhatabı olan kişiyi ya da toplumu uzunca zamandır içinde

²⁵⁰ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 112.

²⁵¹ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 243.

²⁵² Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 246.

²⁵³ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 245.

bulunduğu karanlıktan, bu karanlığa bürünmeden önce ona yol gösteren Tanrısal bilginin aydınlığına çıkaracak olan ahlaki bir bilinçlendirmedir.²⁵⁴

İslam'a dönüş çağrısının ikinci temeli ise özgürleşme olarak ele alınmaktadır. Bilindiği üzere özgürleşme kavramı da kölelikten kurtulmak, özgür duruma çıkarmak anlamına gelmektedir. Taha Abdurrahman, buradaki özgürlük ve kölelik kavramlarını ise din bağlamında ele almış ve köleliği yaratılmışlara karşı gösterilen bağlılık, özgürlüğü ise bizzat yaratana karşı bağlılık olarak değerlendirmiştir.²⁵⁵ Bu anlamda İslam'a Dönüş Çağrısıyla oluşturulması hedeflenen özgürleştirme; kendisine çağrılan birey ya da gurubu içine düşmüş olduğu, insanın asıl hedefine tezat teşkil eden yaratılmış varlıklara kölelik durumundan, bu düşüşün öncesinde kendisiyle anlam kazanmış olduğu Yaratıcıda özgür olma durumuna tekrar çıkarabilecek dini bağlamda ameli bir seferberlik durumudur.²⁵⁶

Taha Abdurrahman, bu İslam'a dönüş çağrısının da *genellilik* ve *davranış* olmak üzere iki temel prensibi olduğunu vurgular. Genellilik prensibi ile kastedilen, İslam'a dönüş çağrısının herhangi bir grup ya da zümreye özgü olmaması, aksine her Müslümanın gerçekleştirebileceği bir iş olmasıdır. Davranış prensibi ile kastedilen nokta ise çağrıya muhatap olan kişi ya da gruba sadece bir sözün yöneltilmesi değil, davranışlarla bu durumun iletilmesidir.²⁵⁷

*“Nitekim Kur'an-ı Kerim çağrısı şu iki kısma ayırmıştır ki ikisi de davranışsal çağrıdır: hikmetle çağırmak, güzel öğütle çağırmak. Çünkü güzel öğüt; amaçları bakımından rehberlik edilmiş amelî sözdür, hikmet ise amaçları bakımından rehberlik edilmiş ve araçları bakımından desteklenmiş ameli sözdür.”*²⁵⁸ Taha Abdurrahman bu noktada, Kur'an-ı Kerim'de bulunan; *“Sen, Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et! Rabbin, kendi yolundan sapanları en iyi bilendir ve o, hidayete erenleri de çok iyi bilir.”*²⁵⁹ ayetini kastediyor görünmektedir.

Daha önce de ifade edildiği üzere, Taha Abdurrahman bir eylem filozofudur ve ortaya koymuş olduğu bu düşünce de onun insanın eylemlerine ne kadar önem verdiğinin bir göstergesidir. Batı Medeniyetini de söz medeniyeti olmakla eleştiren Taha Abdurrahman

²⁵⁴ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 245.

²⁵⁵ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 245.

²⁵⁶ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 245.

²⁵⁷ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 246.

²⁵⁸ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 247.

²⁵⁹ Nahl Suresi, 16/125.

İslam'a dönüş çağrısında, sadece sözlü davet yerine, daveti gerçekleştiren Müslüman bireylerin bu durumu davranışlarıyla da gerçekleştirmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır.

Taha Abdurrahman daha sonra ise, İslam'a dönüş çağrısı üzerinde kuşatma olduğunu ifade eder ve bu konuda detaylı düşünceler ortaya koyar. Kuşatmanın, dış kuşatma, iç kuşatma ve kendi kendini kuşatma şeklinde gerçekleştiğini ifade eder.²⁶⁰

Taha Abdurrahman'ın dış kuşatma ile kastettiği durum, egemen durumdaki dış güçlerin Müslüman çağrıcıyı kuşatma durumudur. Bu aşamada bahsi geçen egemen güçlerin bu faaliyet için meşruiyet aracı olarak ise İslam'a dönüş çağrısını terörist bir eylem olarak değerlendirmelerinden ve İslam'ı kendi medeniyetleri için tehdit olarak algılamalarından bahsedilmektedir.²⁶¹

*“İslam'a dönüş çağrısını terörist eylem diye değerlendirmek: Dış kuşatmacı - sömürgeleştirilmiş İslam milletlerinin özgürlükleri için ve geleceklerini kendileri belirlemek için çarpışmaya devam ettikleri yıllar boyunca- genelde insanların zihinlerini silahlı özgürlük eylemi ile terörist şiddet arasında bağ kurmaya alıştırmaya çalıştılar ve buna devam ettiler. Böylece insanların vicdanı kendilerinde bu milletin çocukları da dâhil olmak üzere- bu ikisi arasında bağ kurma alışkanlığını kazandı. Bu yüzden bu insanlar, haklı veya haksız şekilde terör diye adlandırılan her şeyden nefret etmeye başladılar, bunu yaparken bu terörist niteliğinin doğruluğunu araştırma ihtiyacı duymadılar.”*²⁶² Ayrıca İslam dininde çok merkezi bir konuma sahip olan cihat kavramının da bu ideolojiler tarafından çarpıtılarak yorumlanması terörizm ile irtibatlandırılmaya çalışılma noktasında şiddetle kullanılmıştır.

İslam'ı kendi medeniyeti için bir tehlike olarak görmek ise, Batı medeniyetinin insanlığın ilerlemesi adına tek yetkili ve geçerli medeniyet olduğu düşüncesi ve İslam'ın da bu gelişimi engelleyen bir girişim olarak algılanmasıdır.²⁶³

“Dış kuşatmacı, insanların zihinlerine kazımak için, bilimsel ve teknolojik kazanımlardan elde ettiği şu anlayışa dayanmıştır: Batı medeniyeti, en yüksek insanlık medeniyeti olup milletlerin ilerlemesini ve mutluluğunun gerçekleşmesini sağlayacak yegâne yoldur. Dış kuşatmacı, insanların vicdanı bu iddiaları kabul eder hâle gelinceye kadar

²⁶⁰ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 248.

²⁶¹ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 249.

²⁶² Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 250.

²⁶³ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 250.

[propagandasını] devam ettirmiştir. Böylece insanların zihninde Batı medeniyetiyle ilişkilendirilen her şeye yönelik olarak, bu ilişkilerin hakikatini araştırma ihtiyacı hissetmeden ve ilişkilendirilen şeyin iyi mi kötü mü olduğuna bakmadan, güçlü bir arzu doğmuştur. Sonra insanlar arasında İslam'ın değerlerinin, Batı medeniyetinin değerlerine en aykırı değerler olduğu şeklinde bir düşünce yayılmıştır.”²⁶⁴

Taha Abdurrahman'ın iç kuşatma ile ifade ettiği durum ise, bir yandan kültür içerisindeki gücü elinde bulunduran örgütlerin İslam'a çağrışı engelleme durumunu ifade ederken, bir yandan da yurtlarında bulunan; sivil toplum kuruluşları, cemaatler, partiler gibi toplulukların bilerek ya da bilmeden, isteyerek ya da istemeden ortaya koymuş oldukları kuşatmayı ifade eder. Bunun gerçekleşme aşamasında ise, Batının yöneticileri, liderleri kendi istekleri doğrultusunda yönlendirmeleri, yaşanan iktidar mücadeleleri, sosyal alandaki kopukluklardan, kısacası toplumun kendi iç dinamiklerinin İslam'a dönüş çağrısının önünde bir engel olma durumundan bahsedilmektedir.²⁶⁵

Kendi kendini kuşatma durumu ise Taha Abdurrahman'ın kendi ifadesiyle; “Kendi kendini kuşatma ile kastettiğimiz, çağrıcının kendi üzerine koyduğu kuşatmadır. Zira bazı dine dönüş çağrıcıları, aydınlatma ve özgürleştirmede izlediği yanlış yöntemler sebebiyle kendi çağrısını kuşatma altına alır. Bu yöntemlerin yanlışlığı, çağrıcının onları din karşıtlıkları meşhur yabancı kültürlerden ödünç almasından kaynaklanır. Çağrıcı, ne kendisinin bu yöntemleri ödünç aldığı farkındadır, ne de bu yöntemlerin İslam'a çağrının ruhuna aykırı yönlerinin.”²⁶⁶ Bu duruma sebep olan şeyler ise, İslam'a çağrının siyasallaştırılması ve bu çağrı için soyut aklın kullanılmış olmasıdır.²⁶⁷

Taha Abdurrahman İslam'a dönüş çağrısı ve bu çağrının üzerindeki kuşatmadan bahsettikten sonra bu kuşatmanın/kuşatmaların nasıl ortadan kaldırılacağı hakkında fikirlerini ortaya koyar. Bu noktada hareket noktası ise; “Sizden kim bir kötülük görürse eliyle değiştirsin, gücü yetmiyorsa diliyle, gücü yetmiyorsa kalbiyle. Bu, en azından yapılması gereken şeydir.”²⁶⁸ hadisidir. Taha Abdurrahman'a göre bu hadis kötülüğü değiştirmenin üç yolunu belirlemektedir. Bunlar ise; elle değiştirmek, dille değiştirmek ve kalple

²⁶⁴ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 250.

²⁶⁵ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 252.

²⁶⁶ Taha Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 253.

²⁶⁷ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 253-254.

²⁶⁸ Müslim, *İmân*, 78.

değiştirmektedir.²⁶⁹ Taha Abdurrahman bilinen bu hadisin alışlagelmiş yorumlarından ziyade kendi sistemi içerisinde yeni bir yorumunu ortaya koymaktadır.

Taha Abdurrahman'a göre; "*Elle Değiştirmek: Çoğunluğun anladığı şekliyle bununla kastedilen özelde, kötülüğü değiştirmede gücü ve sindirici gücü kullanmandır. Ancak bize göre bu ifade şu daha geniş anlamda alınabilir: "Elinden gelen değişikliği hayata geçirmendir". Bir başka deyişle, imkânlarını şu anda elinde tuttuğun değişikliği gerçekleştirmendir. Dille Değiştirmek: Çoğunluğun anladığı şekliyle bu ifade, özel olarak reddetmeye özendirir. Bunun da aynı şekilde daha geniş biçimde anlaşılması mümkündür: "Değişikliğin elinde gerçekleşmesi için çalışmandır". Bir başka deyişle, değişikliğin imkânlarına şimdi sahip olmadığında onları gelecekte aramandır". Kalple Değiştirmek: Çoğunluğun anladığı şekliyle bu ifade, özel olarak kızdığını ve çirkin gördüğünü içinde saklamandır. Bunun da aynı şekilde daha geniş biçimde anlaşılması mümkündür: "Değişikliği elinde gerçekleştirme niyetini sürdürmendir. Bir başka deyişle, değişikliğin imkânlarına şimdi ve öngörülebilir gelecekte sahip olmadığında onları elde etme niyetini koruman ve canlı tutmandır".²⁷⁰*

Taha Abdurrahman buradan hareketle de öncelikle İslam'a çağrının önündeki engeller olarak tanımladığı kuşatmaları ortadan kaldırma konusunda, öncelikle işe kendi kendini kuşatmadan başlanması gerektiğini düşünmektedir. Nitekim bu süreç içeriden dışa doğru ilerlemelidir. Öncelikle bu çağrının engellenmesine sebep olan kendi kendini kuşatma ortadan kaldırılmalı, devamında ise iç kuşatma sorunu ortadan kaldırılarak İslam'a çağrı konusunda birliktelik ortamı oluşturulmalıdır. Bu durum gerçekleştiğinde dış kuşatmaların kaldırılabilmesi, bertaraf edilebilmesi için gerekli zemin oluşturulmuş olacaktır.²⁷¹

²⁶⁹ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 256-257.

²⁷⁰ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 256-257.

²⁷¹ Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, 258-264.

SONUÇ

İnsanın var olduğu her zaman diliminde neredeyse onunla birlikte anılagelen din ve insanın şuurlu bir şekilde ortaya koyduğu eylemleri konu alan ahlak kavramları hakkında fikirlerini incelediğimiz Taha Abdurrahman'ın felsefesinde, insanın ve dolayısıyla onun bilinçli bir edimi olarak ahlakın bütün bir felsefi sistem içerisinde temel yapı taşı olduğunu söylemek mümkündür.

Taha Abdurrahman'ın felsefesinde en dikkat çekici noktalardan ilki; belki de onun insan için yapmış olduğu tanımda gizlidir. Abdurrahman, insanı unuttuğunu unutan bir varlık olarak tanımlamaktadır. Ancak insanın bu unutulması, dünyada yaşadığımız hayatta karşımıza çıkan sebeplerden kaynaklanan bir unutulmanın çok daha fazlasını ifade etmekte ve insanın unutulmasını 'İlk Sözleşme' olarak tanımladığı Tanrısal misakı göz ardı etmekle tanımlamaktadır.

İnsan bu sözleşmeyi henüz bu dünyada var olmadan önce Tanrı ile karşılıklı olarak gerçekleştirmiş fakat bu dünyaya gelişle birlikte bu misak unutulmuştur. Bu bağlamda dikkat çekici bir başka nokta ise Abdurrahman'a göre insanın ruhu ve bu dünyada yaşamış oldukları, ona unuttuğunu hatırlatabilecek potansiyelindedir. Nitekim Abdurrahman'a göre insanın ruhu, her ne kadar modern dönemde göz ardı edilmiş olsa da İslami perspektiften bakıldığında, bu unutkanlıktan kurtulmanın en başat dinamiğidir. Çünkü Abdurrahman'a göre, ruh unutmaz ve onun en bariz özelliği hatırlamaktır.

İnsanın unutkanlığını ve bu unutkanlıktan ruh yardımıyla kurtulmanın mümkün olduğunu ifade eden Abdurrahman, insanın gayb ile ilişkisinin bu bağlamda gerçekleşebileceğini düşünmektedir. Çalışmamızda görüldüğü üzere, Abdurrahman insanı sadece somut olarak bulunduğu bu evrende değil, 'ilk sözleşme' kavramıyla da atıfta bulunduğu metafiziksel alemde de varlıksal olarak ele almakta ve insana bu bütüncül yaklaşımın çözüm üretmekte elzem olduğunu düşünmektedir. Ona göre insan hem fiziksel hem de metafiziksel tarafı olan bütüncül bir varlıktır.

Ele almış olduğu birçok kavramı detaylıca analiz eden düşünürün ruh kavramı için aynı seyri takip etmemiş olması da dikkate değer bir diğer husustur. Her ne kadar felsefi sistemi

içerisinde insan ele alınırken çok ciddi bir şekilde ruhtan ve onun hatırlama ediminden bahsedilse de ruhun mahiyeti hakkında ayrıntı ya da açıklamalarda bulunmamıştır.

Yaptığımız çalışmada dikkatimizi çeken bir diğer önemli nokta da Taha Abdurrahman'ın insanı, ahlaki bir varlık olarak tanımlamış olmasıdır. Geleneksel tanımlarda insanın akliliği ön plana çıkarılmışken, Abdurrahman'ın ahlakiliği tercih etmesi önemlidir. Abdurrahman, insanın akıllı oluşunu inkar etmemekle birlikte bizi diğer var olanlar arasında bir adım öne çıkaranın ahlak olduğu düşüncesindedir. Bu yaklaşım tarzı da onun felsefi odağının merkezine, ahlaki edimleri ön plana çıkan bir insanın yerleştiği anlamına gelmektedir.

Abdurrahman kurmuş olduğu bu düşünsel sistem içerisinde ahlaki bir insana odaklanmış, insanın ruhu vasıtasıyla bu ahlakiliği metafiziksel temellere taşımıştır. Nihayetinde Tanrı'ya verilmiş o ilk sözü hatırlatarak da olayı dini bir perspektife ulaştırmıştır. Bu bağlamda da 'ahlaksız insan' ve 'dinsiz ahlak' olamayacağı fikri ile insanın bu dünyada hatırlamayı gerçekleştirecek ve dinin öngördüğü bir ahlakileşme sürecinden geçecek olduğu fikrine ulaşmıştır.

Felsefenin neredeyse her alanında düşüncelerini ifade etmiş olan Taha Abdurrahman ahlak kavramına tüm düşünceleri içerisinde yer vermiştir. Siyaset felsefesinden, dil felsefesine kadar birçok alanda eser kaleme alan Taha Abdurrahman ahlak kavramını her sisteme entegre etmiştir. Çünkü ona göre; insan felsefi sistemin temelinde bütüncül olarak ele alınmalıdır ve insanın en temel özelliği de onun ahlaki olmasıdır. Alışlagelmiş insan tanımlarında, insanın akıllı bir varlık oluşu ön plana çıkarken, Taha Abdurrahman'ın insanı ahlaki bir varlık olarak tanımlaması dikkat çekicidir. Ona göre insan siyasi bir fenomen olsa da bu durum değişmemelidir.

İnsan hakkında, onun; akıllı, düşünen, konuşan, sosyal bir varlık olması gerçeklerinin yanına, Taha Abdurrahman onun ahlakiliğini de eklemiştir. Ona göre insanı diğer canlılardan ayıran en önemli özelliği onun ahlaki yapısıdır. Bu sebeple de insana dair söylemlerini ahlaktan bağımsız olarak kurgulamamıştır. Bu bağlamda Taha Abdurrahman'a ahlak filozofudur demek pek de yanlış olmayacaktır.

Taha Abdurrahman her ne kadar insanı diğer canlılardan ayıran özellik olarak ahlakiliği temele alsada bu onun insanın akıllı bir varlık olduğunu reddettiği anlamına gelmemektedir.

Taha Abdurrahman insanın akıllı bir varlık olduğunu kabul eder fakat ahlakilik ve akıllılık konusunda ahlakiliği önceleyerek akıllı olma durumunu ahlakiliğe bağlı bir durum olarak ele alır. Ona göre ahlak akıllı yönetmelidir, bunun aksi ise geçerli bir durum değildir.

Taha Abdurrahman insanı ahlaki bir varlık olarak kabul ettikten sonra ise ahlakın kaynağı konusunda da dini temel referans nokta olarak kabul etmektedir. Ona göre ahlakın kaynağı dindir. Tabii ki burada Taha Abdurrahman'ın kastettiği din de İslam dinidir. Bu sebeple de İslami bir kurgu içerisinde ahlak konusundaki düşüncelerini sistematize etmektedir.

Aklı ahlakın kontrolünde ele aldığı için de sistematik bir akıl hiyerarşisi belirleyerek akıl üç kısımda ele alır. İlk basamakta aklın en yetkin olmayan hali olarak tarif ettiği soyut akıl bulunur.

Soyut akıl, kavramları yani teorik alanı incelemek bakımından eksiktir. Çünkü Taha Abdurrahman'a göre insan söz ve fiil birliği içerisinde ele alınmalıdır. İnsanın sözsözsel yani sadece soyut akılsal olarak ele alınması ise bir eksikliklerdir. İnsanın fiilleri de en az söylemleri kadar önemlidir. Soyut akıl hakkında bu eksikliği belirledikten sonra onun nasıl yetkin kılınabileceğine dair fikirlerini belirten Taha Abdurrahman, bunun soyut aklın amel ile desteklenmesi ile mümkün olacağını ifade eder.

Görüldüğü üzere fiil eksikliğini eleştiren Taha Abdurrahman soyut aklın teorik alanına ameli bir fiil olarak eklemeyerek onu yetkin kılmaya çalışır. Ahlaki sistemi içerisinde din temel konumda yer aldığı için de buradaki amel kavramı dini amele karşılık gelmektedir. Burada amelin soyut akla rehberliği söz konusu olsa da akıl henüz istenilen yetkinliğe sahip değildir ve taklit gibi birtakım sorunları beraberinde getirmektedir.

Taha Abdurrahman'ın akıl hiyerarşisi içerisinde en yetkin akıl ise rehberlik edilmiş akıldan bir basamak sonra gelen desteklenmiş akıldır. Burada bu akıl en yetkin kılan özellik ise canlı bir örnek tarafından bireyin sürekli destekleniyor olmasıdır. Rehberlik edilmiş akıldaki amel kavramı gibi burada da bir örneklem bulunmaktadır. Bu örnek ise tarih içerisinde peygamber ve peygambere sıkı sıkıya bağlı olan gerçek insanlardır.

Taha Abdurrahman, desteklenmiş akıl basamağında karşımıza sufi bir bireyi örneklem olarak çıkarmaktadır. Çünkü Abdurrahman'a göre desteklenmiş akıl basamağı tasavvufta kendisini gösterir. Taha Abdurrahman'ın bu tutumunda bizzat yaşamış olduğu tasavvufi hayatın ya da tecrübelerin etkisi de bulunmaktadır. Bu noktada Abdurrahman'ın yaşadığı hayatı dikkate almak önemlidir. Özellikle çocukluk döneminde ailesinden almış olduğu dini eğitim ve

hayatının devamında deneyimlemiş olduğu tasavvufi yaşam bu düşüncelerinde önemli ölçüde etkili olmuştur. Ayrıca çocukluk döneminde ülkesinde yaşanan siyasi karışıklıklar da Abdurrahman'ın felsefesinde önemli etkiye sahiptir.

Bu konuda Taha Abdurrahman'ın eleştirildiğini söylemek de mümkündür. Her ne kadar akli yetkin kılma çabası içerisinde olsa da aklın akıl tarafından değil de temellerini din ve dolayısıyla imanda bulan ahlak tarafından bir sıçrayışla gerçekleştirilmesi eleştiriye açıktır. Özellikle Aydınlanma ve sonrasında Batı felsefesinde aklın ele alınışı Abdurrahman'ın ortaya koymuş olduğu düşüncelerle bağdaşmamaktadır.

Eleştirilebileceği bir başka konu ise; düşünürün insanın eylemsel alanını dinin amel dediği alanda tespit etmesi, ayrıca örnek ve rehber olarak da yine dini bir fenomen seçmiş olmasıdır.

İslami bir perspektifte ahlak teorisi ortaya koyan Taha Abdurrahman ahlaksız insan, dinsiz de ahlak olamayacağı fikrini benimsemiş ve çalışmamıza konu olan din-ahlak ilişkisi bağlamında bu ikili arasında sıkı sıkıya bir bağ kurmaya çalışmıştır.

Bireyin ahlakiliği konusunda görüşleri bu perspektifte yer alan Taha Abdurrahman, bireyin içerisinde yaşadığı toplumun ahlakileşmesi konusunda da fikirler üretmiştir. Görüldüğü üzere Abdurrahman ahlakiliği de sadece bireyin öznel alanına hapsedilebilecek bir davranış kalıbı olarak görmemiş, aksine bireyin parçası olduğu toplumun temeline yayılması gerektiğini düşünmüştür. Bu sebeple de İslam Ahlak Teorisi oluşturmaya çalışmıştır. Kurguladığı bu teoride de bireyin ahlakileşme süreci beraberinde toplumun ahlakileşmesini de getirecektir.

Toplumun ya da günümüz medeniyetinin içerisinde bulunduğu ahlaki çöküşe çıkış yolu arayan Taha Abdurrahman, bu arayışını da yine İslam dini ve onun temel ahlaki dinamiklerinde nihayete erdirmiştir. Bu bağlamda İslam'a dönüş çağrısını ele alan Abdurrahman, bu çağrının mahiyetini, önündeki engelleri ve bu engellerin nasıl aşılacağını da kendi sistemi içerisinde değerlendirmiştir.

KAYNAKÇA

Abdurrahman, Taha, *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, çev. Tahir Uluç, (2.Baskı), Pınar Yayınları, İstanbul, 2021

Abdurrahman, Taha, *Dini Amel ve Aklın Yenilenmesi*, çev. Mehmet Emin Gülerüz, (2. Baskı), Pınar Yayınları, İstanbul, 2021

Abdurrahman, Taha, *Dinin Ruhu Sekülerizmin Sağlığından İlahi Sözleşme ve Emanet Paradigmasının Enginliğine*, çev. Soner Gündüzöz, (2.Baskı), Pınar Yayınları, İstanbul, 2021

Abdurrahman, Taha, *Dilsiz Olmaz Dil ve Mantık Üzerine Bir Söyleşi*, çev. Kürşad Atalar, (1.Baskı), Pınar Yayınları, İstanbul, 2022

Abdurrahman, Taha, *Seküler Ahlakın Sefaleti İlahi Emanet Paradigmasının Seküler Ahlak Eleştirisi*, çev. Soner Gündüzöz, (1.Baskı), Pınar Yayınları, İstanbul, 2023

Abdurrahman, Taha, *Bilgi Ahlaktan Ayrıldığında*, çev. Muhammet Ateş, (4.Baskı), Pınar Yayınları, İstanbul, 2022

Abdurrahman, Taha, *Amel Sorunsalı Bilim ve Düşüncenin Pratik Temelleri Üzerine Bir Araştırma*, çev. Tahir Uluç, (2.Baskı), Pınar Yayınları, İstanbul, 2021

Abdurrahman, Taha, *Modernlik Ruhu- İslami Bir Modernlik İnşasına Giriş*, çev. Mehmet Emin Maşalı, Münteha Maşalı, (1.Baskı), Pınar Yayınları, İstanbul, 2022

Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, (13.Baskı), İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, 2014

Cevizci, Ahmet, *Büyük Felsefe Sözlüğü 1. Cilt*, (2. Baskı), Say Yayınları, İstanbul, 2020

Farabi, *Adabu'l-Mulukiyye ve'l-Ahlaku'l-İhtiyariyye*, çev. Kevser Özçelik, (2. Baskı), İnsan Yayınları, İstanbul, 2021.

Farabi, *Mutluluğu Kazanma-Tahsilu's-Sa'ade-*, çev. Hüseyin Atay, (1.Baskı), M. Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2023.

- Farabi, *Kitabu'l-Burhan*, çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, (6. Baskı), Klasik, İstanbul, 2023.
- Gazali, *İhyau 'ulumi'd-din*, çev. Ahmed Serdaroğlu, (3.Cild), Huzur Yayın, İstanbul
- Hume, David, *Ahlak İlkeleri Üzerine*, çev. Adnan Akdağ, Merve Menekşe Özer, (1.Baskı), Fol Yayınları, İstanbul, 2019.
- İmamoğlu, Tuncay, *Uluslararası 21. Yüzyılda Gençlik ve İnanç Eğilimleri*, (Ed. Osman Aydınlı), İlahiyat Yayınevi, Ankara, 2022.
- İmamoğlu, Tuncay, Yazoğlu, Ruhattin, Başçı, Vahdettin, *Din Felsefesi*, Eser Basın Yayın, Erzurum, 2019.
- Kant, Immanuel, *Pratik Usun Eleştirisi*, çev. İsmet Zeki Eyuboğlu (11.Baskı), Say Yayınları, İstanbul, 2020.
- Kılıç, Recep, *Ahlakın Dini Temeli*, (8.Baskı), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2016.
- Kılıç, Recep, *Ahlak Felsefesi (Etik)*, (1. Baskı), Nobel Yayıncılık, Ankara, 2022.
- Köktaş, Yavuz, *Seküler Dünyaya Hikmetli Cevap Taha Abdurrahman'ın Felsefesi*, (1.Baskı), Rağbet Yayınları, İstanbul, 2021.
- Platon, *Euthyphron*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, (2.Baskı), İstanbul, 2016.
- TDV İslam Ansiklopedisi, 2010. <https://islamansiklopedisi.org.tr/taha-huseyin>
- Yaran, Cafer Sadık, *İslam'da Ahlak'ın Şartı Kaç-Dört Temel İslami Erdem*, Elif Yayınları, İstanbul, 2017.
- Yazoğlu, Ruhattin, *Leibniz'de Tanrı ve Ahlak*, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul, 2005.
- Yazoğlu, Ruhattin, *Din ve Felsefe üzerine*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2022.
- Yazoğlu, Ruhattin, *Ruh, Ölüm ve Ötesi-Gazali Üzerine Bir Araştırma*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2014.

Wael, B. Hallaq, *Modernitenin Reformu Abdurrahman Taha'nın Felsefesinde Ahlak ve Yeni İnsan*, çev. Tahir Uluç, (2. Baskı), Ketebe Yayınları, İstanbul, 2023.

Wael, B. Hallaq, *Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek-Modern Bilginin Eleştirisi*, çev. Ahmet Demirhan, (1.Baskı), Ketebe Yayınları, İstanbul, 2020.



ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Ad Soyad	Abdurrahim DURSUN
Doğum Yeri ve Tarihi	
Lisans	
Yüksek Lisans	
Yabancı Dil	
Bilimsel Faaliyetler	
İş Deneyimi	
Staj	
Projeler	
Çalıştığı Kurumlar	
İletişim	
E Posta	
Tarih	