

Taha Abdurrahman Felsefesinde İnsan ve Ahlakın Yeniden Temellendirilmesi

Refoundation of Man and Morality in the Philosophy of Taha Abdurrahman

EMRULLAH KILIÇ 

Ministry of National Education

Received: 14.02.2021 | Accepted: 30.06.2021

Abstract: Taha Abdurrahman who describes the human being as a moral being and adopts religious morality based on practice with the supported reason (muayyad) instead of theory, attempts to regrounds “religious understanding of morality” against abstract thinking and logocentric morality. To revive universal moral ethos, by characterizing modernity as the soul of the age, he reasserts its morality in the Islamic perspective. Through this recommentary of modernity, he aims to produce solutions for present moral crisis’ and his foundation of morality can be seen as a kind of scene change in morality. By this means, this article aims to put forth Taha Abdurrahman’s moral self as distinct from the modern agent, and his constituent epistemology that makes a new human definition. From this perspective, despite all complexity, issues in his studies are tried to exhibit with respect to critics, claims, and targets in their own meaning context.

Keywords: Religion, morality, modernity, supported reason, human being, shame.



Giriş

Taha Abdurrahman'a göre akıl (logos) merkezli Batı medeniyetin oluştuğu yüzeysel hakikat insanlığı krizden krize sürüklemektedir. Akıl ve söz medeniyeti olan Batı medeniyetine ilaveten İslam ahlak teorilerinin mevcut durum karşısında bıraktığı boşluk da yeni bir küresel ahlak modeli olacak (ethos) yapılanmayı zora sokmaktadır (Abdurrahman, 2020a: 208-9) Taha Abdurrahman'a göre soyut aklın gölgesinde oluşan ahlak teorileri ve onların uğrattıkları olumsuzluklar aslında yeni bir dünyanın doğum sancıdır. Dolayısıyla o, bu krizden çıkış olarak özellikle de *Ahlak Sorunsalı* adlı eserinde bizi otoritenin logos yerine ahlakta olduğu bir medeniyeti kurmaya davet eder.

Hatırlanacağı üzere Platon'dan beri süregelen ve 20. yüzyıla kadar Batı düşünce geleneğinin ana hattını oluşturan logos merkezli düşünme biçiminin belirleyici özelliği insanı akıl sahibi canlı olarak tanımlamasıdır. (Heidegger, 2011: 51). Taha Abdurrahman'a göre, Platon, Aristoteles, Descartes ve onlardan etkilenen İslam filozoflarının ortaya koymuş olduğu akılcılık, uyulması gereken ölçütler olan; etkililik, değer belirleme ve bütünlük gibi temel kriterleri tam olarak karşılayamamışlardır. Filozofların akli, fiillerden bir fiil ve davranışlardan bir davranış olarak değil de cevher olarak kabul etmeleri insanın mahiyeti hakkında yanılmalarına yol açmıştır (Abdurrahman, 2020a: 92-3). İfade edilen hususlara ilaveten rasyonalite ve bu rasyonalitenin üretmiş olduğu kavramların ahlaki hayat başta olmak üzere daha pek çok alanda da çeşitli zorluklara yol açtığını söyleyebiliriz. Söz konusu sorunlara neden olarak özellikle Descartes başta olmak üzere rasyonalist filozofların ortaya koymuş olduğu tutum "akıl yürütme ve sonuçlara ulaşma süreci değil; aklın değerlendirme kriterine dönüşmesi" olarak ifade edilebilir (Türer, 2010: 5-10). Aynı şekilde Abdurrahman'a göre de Descartes'in yöntem üzerine yoğunlaşarak aramaya çalıştığı kesinlik, insanın kendisine uygun değerler belirlemede öznellesmesine (makasıd) imkân tanımayıp amaçlardaki yararlılık ilkesinden de uzaklaşmıştır (Abdurrahman, 2020b: 85-95). Yeni bir yaşama biçimi ile özneyi oluşturan ve adeta yapısal soykırım içeren yeni yöntem (Hallaq, 2020: 27) Taha Abdurrahman'ın iddia ettiği gibi sadece değerler alanını sınırlandırmakla kalmamış, aynı zamanda felsefe dahil olmak üzere zihni ve kültürel hayatımızın diğer unsurlarına da etki etmiştir. Sağlam ve güvenli bir temel arayışı ile ortaya çıkan konusu



yöntem aynı zamanda görünenin görünmeyeni yapılandırmaya başladığı bir sürece dönüşmüştür (Türer, 2010: 5-10).

Ahlaki yozlaşma ve krizlerin varlık-bilgi-değer ilişkisini dışarda bırakarak neden-etki ya da sonuçlardan hareketle kavranılamayacağı malumdur (Türer, 2017: 121). Taha Abdurrahman da soyut aklın oluşturduğu krizleri, modernite içinde kalarak dini/ameli aklın öncelenmesine dayalı “desteklenmiş akıl” ve kurucu epistemoloji ile aşmayı amaçlar. Onun bu tutumu modernliği sadece olgu ve gerçeklik olarak değil değerler bütünü ve çağın ruhunun yansıması olarak görmesinin bir sonucudur. (Abdurrahman, 2020b: 133). Söz konusu anlamda modernitenin ruhunu soyut akılla birlikte meydana gelen Batılı pratikten ayırmak gerekmektedir (Ateş, 2019: 258). Bu nedenle Abdurrahman’a göre modernliğin ruhu insanın içinde yaşadığı zamana hazır olmasını simgeler. Zira Kur’an-ı Kerim’deki “şehadet” kelimesinin farklı bağlamlarından yola çıkarak bu kelimeye varoluşçu bir yaklaşımla, tanık olmanın, “orada olmanın” insana bir sorumluluk yüklediği yönünde ortak bir anlam yükler. Bu nedenle o *Modernitenin Rubu* adlı eserinde “ahlaki zaman” ile “tarihsel zaman”ın karıştırılmamasına vurgu yaparak beşerî geçmişte olayların meydana geldiği tarihsel zaman yerine değerler zamanı olan ahlaki zamanı esas alır. Abdurrahman küreselleşmeyi de aynı sorumluluk açısından değerlendirir ve küreselleşmenin de modernite gibi bizim tarafımızdan oluşturulmasa da İslami bir hakikat olarak değerlendirilebileceğini öne sürerek bize küreselleşmenin sorumluluğunu da almamızı öğütler. (Abdurrahman, 2006: 88-89).

Ahlakın otorite olmasını amaçlayan bir yapılanma olan desteklenmiş akıl ve onun ilk emaresi olan hayâ ile insanın ve insanlığın yeni kimliğini oluşturmak ister. Moderniteyi ahlakileştirmek olarak da ifade edilebilecek söz konusu teklifle o, adeta oyunun kurallarının köklü ve toplu biçimde değiştirilmesini amaçlar (Hallaq, 2020: 345). Ona göre bu değişimi başlatacak güç mevcut sistemin dışına çıkabilmek için dışardan bir güç olmalıdır (Abdurrahman, 2006: 96-7) ve bu güç şüphesiz dinden başka bir şey değildir.

Logos Merkezli Ahlakın Eleştirisi

Ahlaki eylem üzerine teorik düşüncenin üstün gelmesi ve etik alanın daralmasını Batı düşüncesinin iki temel problemi olarak gören Taha Abdurrahman’a göre bunun nedeni mantık, hukuk ve politika olmak üzere üç



söylemin hâkimiyetidir. Etiğe olan katkılarına rağmen bugünkü Batılı teorik maksimde etiğe yer yoktur (Birouk, 2016: 115-120). Nitekim söz konusu odakların sebep oldukları daralmaya ek olarak mevcut ahlaki hayata dair hassas ayrımlar yapma kapasitesini de engelleyerek ahlaki hayatı rutinleştirip gücünün erimesinde de neden oldukları söylenebilir (Türer, 2019: 65-88).

Yukarıda ifade edilen hususlardan hareketle Taha Abdurrahman logos medeniyeti ile hesaplaşmayı ve soruşturmayı mezkûr medeniyetin “insan tanımı” üzerinden başlatır. Antik Yunan Başta olmak üzere insanın diğer varlıklardan öncelikli ayırt edici vasfı olması bakımından “akıl sahibi bir varlık” olarak tanımlanması karşısında o, insani öncelikle ahlaki bir varlık olarak tanımlar (Abdurrahman, 2012: 29-31). “Ahlaki yön güç kazandıkça kişinin insanlığı da artar” fakat ona göre söz konusu insanileşme, özellikle 17. yüzyıldan sonra özellikle Kant gibi filozofların felsefelerinde mündemiç olan bir “sekülerleşmeye” tekabül etmez (Abdurrahman, 2020b: 56-57). Hatırlanacağı üzere Kant’ta ahlaklılığı tıpkı Taha Abdurrahman gibi insanlık ile eşdeğer görür ve insanın amaçlar krallığına ulaşmasının yolunu ahlaki hayattan geçirir (Kant, 2009: 52). Fakat Kant, hiçbir ereğe bağlı olmadan doğrudan doğruya insan istemiyle insanlığımıza karar vereceğimiz yeni bir sahneyi önererek ahlakın sekülerleşmesinde tarihsel bir rol oynar. Bu dönüşümle Kant, bilginin ilkeleri açısından insana yalıtılmış bir alan açarak insanı özgür bir varlık olarak temellendirir (Kant, 2017: 24-5). Taha Abdurrahman’a göre söz konusu tutumla Kant yer değiştirme (sahne) yapmıştır. O, dini ahlaktaki tanıdık kategorilerin yerine söz gelimi iman yerine aklı, ilahi irade yerine insan iradesini, Tanrı yerine mutlak iyi’yi, tenzih yerine soyutlamayı, ilahi buyruk yerine kesin(kategorik) buyruğu vb. şeyleri koymuştur (Abdurrahman, 2020a: 57).

Taha Abdurrahman’a göre din ve ahlak arasını tamamen ayıran Hume’da dine bilimsel bir bakış açısıyla bakmaktadır. Hume’un savunduğu ahlaki duygunun patentini Abdurrahman din adamları ve kutsal metinlere dayandırır (Abdurrahman, 2020b: 99). Hume’un kutsal metinlerden etkilenmiş olması mümkün olmakla beraber onun meseleyi ele alış biçimi ve ulaştığı sonuçların tamamıyla yeni bir süreç olduğunu ifade edebiliriz (MacIntyre, 2001: 93). Hume’a göre ahlaki iyiyi ve kötüyü bilmemizi sağlayan ayırt edici izlenimler belirli hisler ve hazlardır. Bir eylemi hissi veya kişiliği



erdemli ya da erdemsiz yapan şey onların bir tür haz ya da rahatsızlığa neden olmalarıdır. Dini bir emir veya kural yerine başkalarının durumlarını anlama yeteneğine sahip olduğumuzda iyi ve kötüyü belirleyebiliriz (Herman, 2000: 187). Hume'a göre fayda ahlaki duygunun ve "iyi" / "kötü" yarımızın temel kaynağıdır. İnsanın eylemi "onama" yetisi kişi ile birlikte kamusal çıkarları da gözeten fayda tarafından belirlenir (Hume, 2015: 307). Ahlak, dini veya metafiziksel bir hakikat yerine diğer insanların duygularını paylaşma yeteneği olan insan sempatisi tarafından belirlenir (Haakonssen, 2006: 49-56). Taha Abdurrahman'a göre de Hume'un aksine ahlaki alan olumsuzluklar alanı olmaktan çok dinin belirlediği zorunluluklar alanıdır. Çünkü söz konusu ahlaki olan öznenin gönüllü katılımından ziyade terk edildiğinde hem kişiye hem de topluma zarar verilebilecek olması hasebiyle zorunluluklar içerir (Abdurrahman, 2020a: 64-73).

Logos merkezli anlayışın açtığı sorunlar üzerinden soruşturmasını sürdüren Abdurrahman'a göre mezkûr yapı ile "*fîilin (amelin) yurduna saldırmış ve onun otoritesini gasp etmiş, böylece ahlakın elbisesi daralmış ve ufku da büzülmüştür.*" "Sözlü artış" ahlaki yaşam biçimlerini derinden etkilemiş ve kaçınılmaz olarak söylemler ile eylemler arasında derin boşluklar oluşturarak ahlaki alanın daralıp donuklaşmasının yanında ahlakın kamusal alandan çekilip bireylerin özel ihtiyaçlarıyla sınırlandırılmasına da yol açmıştır. Abdurrahman'a göre söz medeniyetinin ürettiği ahlak aynı zamanda politik bir tutum olarak tezahür etmiş ve siyasal otoritenin gücünü tahkim etme aracı olarak kullanılmasına sebebiyet vermiştir (Abdurrahman, 2020a: III-5). Ona göre siyasal yapılanmalar o kadar kuşatıcıdır ki söz gelimi tartışmalar dini içerikli dahi olsa siyasal olanın kalıplarına göre şekillenerek nihayetlendirilir. Siyasal yapılanmalar her şeyden mesul olduklarını düşündükleri için dini ve ahlaki alan dahil hemen her şeyi kuşatmak ister. İstedikleri düzen ve ona uyumlu bireyler yetiştirmek için siyasal devletler dini ve ahlaki olanı güçlendirdiklerini iddia ettiklerinde bile aslında bunu kendi otoritelerini artırmak için yaparlar. Söz konusu otorite için insanların terbiye, nasihat ve davet gibi bazı ahlaki davranışlardan mahrum olmalarına ve böylece bazı ahlaki zaafaların oluşmalarına bile razı olabilirler (Abdurrahman, 2012: 328-9). Nitekim söz konusu durumun kadim dönemin önceden belirlenmiş normlarla kendine has nihai ayrımlarla nitelenen politik toplumunun (Schmitt, 2014: 57) ahlaki yapısını yansıttığı da söylenebilir. Çünkü toplumu



oluşturmada siyasal otorite, ihtiyaç duyduğu “ortak iyi”nin oluşturulmasında otorite ve düzen fikri temelinde belirli bir güce müracaat eder. Akılla ilgili amaçlar kategorisi çerçevesinde nesnel sonuçlar elde edip belirli yargı ve fiillerin akli olarak genel ahlaki işlev içinde düzenlenmesi (Kılıç, 2020a: 207-222) toplumsal yapının devamı açısından bir zorunluluk ele alınır. Fakat özellikle 18. yüzyıldan itibaren ahlaki temellendirmelerde fail ve onun kimliğinden ziyade failin motivasyonu ve eylemi önceleyen evrensel değerlerin oluşturulmaya başlandığını da söylememiz gerekmektedir (Kılıç, 2020b: 25). Nitekim modern dünyada duygular üzerinden serimlenen doğru eylem problematiğinin soyut akıl yerine gündelik yaşam üzerinden kurulan pratiklerle belirlenmeye başladığını hatırlayarak (Hume, 2015: 365) söz konusu durumun yeni bir insan tanımı açısından kadim dönemden ayrılmayı temsil ettiğini de ifade etmeliyiz. Kadim dönemden farklı olarak modern dönemle birlikte değerlerin varlığın dışında, epistemolojik doğruluk zemininde ve ahlaki amaçlardan daha çok öznenin kendini inşasında ki eylemlerinde aranmaya başlaması kaçınılmaz olarak ahlaki hayatın ağırlık merkezinin de değişimi olarak okunabilir (Taylor, 2008: 392).

Taha Abdurrahman’a göre akıl ve söz merkezli tekno-bilimsel düzen ahlaki dışarda bırakan bir efendilik düzeni kurmuştur. İnsanın her şeyi mümkün kılıp elde etmesine dayalı düzen ezici bir güç oluşturmuştur. Dünyanın matematikleşmesi olarak ifade ettiği tekno-bilimsel düzen ona göre; *“teorik akılcılığıyla ezici güce imkân veren öngörü, yeteneklerin harekete geçirilerek teorilerin uygulanması gücüm aktif edilerek oluşturulan tabakküm ve düzenlenmiş akılcılıkla sindirici bir güce olanak veren sistemleştirme (tasarruf)”* ile varlık üzerinde efendilik kurar. Abdurrahman’a göre içerik ve anlamlarını tekno-bilimsel düzenin oluşturduğu otonom yapı hem dine hem de onlardan doğan ahlaki yapılara ciddi zararlar vermiştir (Abdurrahman, 2020a: 166-175). O, tekno-bilimsel efendiliğin oluşturduğu tahribatı önlemek için Batı’da ortaya çıkan söz gelimi Hans Jonas gibi düşünürlerin seslendirdiği yapılar da tekno-bilimsel yapıları dengeleme açısından önemli bir girişim olsalar bile seküler temelli olduklarından sorunların çözümünde başarılı olamamışlardır. (Abdurrahman, 2020a: 177-183).

Özellikle teknolojik imkanlarında devreye girmesiyle karşılıklı iletişim ve etkileşim ile oluşturulmak istenen evrensel ahlak çabalarını da Abdur-



rahman bu minvalde değerlendirir. Nitekim modern dönemde ahlaki eylemin hakikatinin insanın özgür iradesi ile karşılıklı etkileşim üzerine kurması bilinen bir durumdur. Özellikle iktisadi ethosun ağır basmasıyla toplumun karşılıklı çıkarları doğrultusunda iktisadi bir uzlaşma gibi ahlak alanı da iletişim kaynaklı sosyalleşme ile sağlanan uzlaşma sayesinde piyasa temelli bir uzlaşmaya dönüşmüştür (Dow, 2009: 10-11). Fakat Taha Abdurrahman, modern anlamından farklı olarak iletişimin klasik anlamda “paylaşma”, “ortaklaşma” gibi farklı bir duruma işaret ettiğini ifade eder. Her ne kadar iletişim “müzakere” olarak iş görse de Abdurrahman’a göre müzakere karşılığı oluşacak uzlaşım hakikati temsil etmez. Söz konusu anlamda doğruluğa ulaşılabileceğini fakat bunun hakikat (gerçek) olmayacağını ifade eden düşünürüne göre doğru, zannı galip hükmünde güçlü bir ihtimaldir. Daha açık bir ifadeyle doğru, kesinlik ve ispat yerine geçmez (Abdurrahman, 2020a: 181). Dolayısıyla ahlakı iletişime dayandırılması tekno-bilim ahlakına karşı bir uzlaşma olarak ortaya çıksa da hilaf-ı hakikattir.

Tamamlayıcı Ahlaktan Bağlayıcı Ahlak: Sahnenin Yeniden Kurulması

Çalışmamızın başında da ifade edildiği gibi aklın insana mahsus ve kendiliğinden bir meleke olarak özgür bir neden kabul edilmesi ahlaki hayatımızın belirlenmesinde merkezi bir yere sahiptir. Tüm bu görünümün nedeni olarak gerek akılcı gerekse duygucu ve toplumcu gerekçelendirmeler bakımından ahlakın beşerî bir zemin olarak telakki edilmesi gösterilebilir. Özellikle Batı düşüncesi tarafından insanı sadece beşerî bir varlık olarak ele almanın neticesi olarak tezahür eden ve daha çok işlevsel yanıyla değerlendirilen ahlak bize vasıtasız biçimde tecrübe edebileceğimiz bir sahne sunmaktadır. Fakat ahlaki hayatın beşerin doğal çevresini açacak biçimde başka bir sahnede konumlanması gerektiğini de ifade etmek gerekmektedir (Çitil, 2015: 119-140).

Ahlaki hayatı söz konusu anlamda bir yapılandırmaya tabi tutmak isteyen Taha Abdurrahman öncelikle çağın ruhunu yakalamak için çağı yeniden analiz ederek mevcut modernlik anlayışının öne çıkan “akılcılık”, “sekülerlik” ve “bireycilik” gibi niteliklerini revize ederek üç temel belirleme yapar. Birincisi, “rüşd ilkesi”dir. Abdurrahman’a göre bu ilke, düşüncelerimiz üzerinde kimsenin vesayet kurmasına izin vermemeyi icbar eder ve modern tahayyül ile İslami düşünme biçimi arasında bir görüş birliğini ifade



eder. İkinci ilke ‐eleştiri ilkesi‐dir. Abdurrahman bu ilkeyi modernitenin ‐akılcılık ilkesi‐ yerine koyar. Çünkü ona göre eleştiri aklı da kapsar. Eleřtirel düşünce, kişiye her şeye yeniden başvurma ve yeniden ele alma gücünü verir. Aynı zamanda olabildiğince geniş ve kapsamlıdır. Üçüncü ilke ‐kapsamlılık ilkesi‐dir. Bu yeni modernlik tasnifini geçersiz kılmanın yolu modernliğe yeni bir estetik anlam yüklemektir. Ona göre modernlik insanın kendi adına yeniyi sadece akılla değil vicdanıyla da etiketleyip yaratıcı bir şekilde üretmesidir. Davranışların ahlakileştirilmesini amaçlayan yaratıcılık ruhunun en temel kavramı ise ibdâ’dır. Yaratıcı bir tercümeyle dayalı Kur’an okuması ile ahlak hem seküler bir insanileştirmeden hem aklileştirmeden hem de tarihselleştirmeden kurtulmuş olacaktır. Bunlar; kutsiyeti soyutlayan seküler yorum yerine insanı değerli kılma maksadını, gaybiliği bertaraf etme yerine aklın sınırlarını genişletmeyi, ahkamı geçersiz kılma yerine ahlaki kökleştirmektir. Bunu başarabilmenin yolu ise estetik merkezli yeni bir ahlaki model inşasıdır (Abdurrahman, 2020b: 75-85). Söz konusu yaratıcılık kendi zamanında sorumluluk almayı gerektiren bu yaratıcılıktır. Taha Abdurrahman yaratıcı Kur’an okuması ile gaybı da içine alacak biçimde aklı genişleterek ayetlerin bilimsel okumasını, bilimselliğın ön plana çıkmasından ziyade onun arkasındaki Kur’an aklının (ayetlerin/değerlerin) ayrııcı özelliklerinin açığa çıkmasını hedefler. (Abdurrahman, 2006: 199-200). Söz konusu durum düşünürümüzün ahlaki hayatı yeniden yapılandırmada klasik İslami gelenekten bazı yaklaşımları çağırıştırır. Söz gelimi kadim dünyada evrenin fiziksel yapısına dair metafiziksel açıklamalar mevcuttur. Fakat sudûr ve vahdet-i vücud gibi metafiziksel açıklamalar her ne kadar fiziksel açıklamalar getirseler de fiziksel dünyanın bilimsel kavrayışından ziyade o açıklamaları anlam katan ontolojiye dayanırlar. (Türker, 2019: 32)

Taha Abdurrahman’a göre Batı düşüncesinde yapılan ahlaki ayrımlar da yüzeyseldir. Bunun nedeni soyut akıl geleneğinin aklı bir nitelik olmak yerine öz olarak ele almış olmasıdır (Abdurrahman, 2020c: 31). Abdurrahman’a göre akıl bir master değil, duyma, görme, tatma gibi insanın hayatını sürdürdüğü ve kaynağı kalp olan algı fiillerden bir fiildir (Abdurrahman, 2020b: 41). Ona göre gerek mutlak değerleri temsil eden ve daha çok karşıtlık üzerine kurulu moral ve gerekse iyi ve kötüyü göreceli değer olarak ele alan etik bütüncüllükten uzak oldukları için ne yapmalıyım ve nasıl ya-



şamalıyım sorularını cevaplamada dini ve gayb alemini dışladıklarından yetersiz kalmaktadır. Ona göre metafizikten daha özel bir alan olan *gaybiyat*, dini metafiziktir. Abdurrahman'a göre epistemolojik temeller üzerine kurulu fenomenal gerçeklikler yerine hayatın derinliklerine nüfuz eden bir ahlaktan söz etmek istiyorsak mutlaka gaybiyatı sahnenin içine yerleştirmemiz gerekmektedir (Abdurrahman, 2020a: 35-44).

Güzel ahlak (mekârimu'l-ahlak) olarak ifade ettiği ve kulluğu esas alan dini bir ahlak ile öncelikle o, Batı düşüncesinin ürünü olan ve yukarıda ifade edilen öngörü uygulamasını gaybi konuşma ve tahminde bulunma girişiminden korumayı esas alır. Aynı şekilde akıl ve söz yapılanmasındaki teorik ufukların sistemleşip pratik hayata egemen olan ve tahakkümü bir adaba tabi kılarak irfan ve ahlakilik ile sınırlandırmak ister. Böylece pratik hayatta insan her anlaşılabilir şeyin yapılabilir olmadığına bilincine varır. Sınırları ve nerde duracağı belli olmayan teknolojik amelden boyun eğme ameli olan kulluk ahlakına yönelmiş olur. Son olarak Batı ahlakındaki tasarruf uygulamasını tersyüz edilmesini içerir. Söz konusu durumda ahlakileşme ilkesi benlik ile başkası arasındaki ilişkide rollerin değişimini içerir. Ahlaki hayatın inşa edilmesinde öteki, iletişim ve etkileşime geçilen insan ve ilişkiler değil, mutlak öteki (Allah) dir. Yapılması gereken ise evrenin efendisine bağlanmaya dayalı meşguliyete girmedir. İbadet ve kulluk esaslı bu meşguliyetle kişinin hem irfan ve ahlakileşme yoluna girip kendisini sindiren güç efendiliğinin farkına varılması hem de hem de kabul edilebilir bir bilgi ve amel çerçevesinde herkesi ilgilendiren ahlaki değerlerin ortaya çıkması amaçlanır (Abdurrahman, 2020a: 191-205).

Taha Abdurrahman'a göre ahlaki temellendirmeleri yapmak için yan yollara sapmaya gerek yoktur. Söz konusu durum İslam ahlakını yeniden inşa etmede öncelikle kelami gelenek ve ardından filozofların metinlerinin yeniden üretimi ile birlikte günümüz meta-etliğini ilave etmeyi savunan yaklaşımlardan (Türker: 2019: 14) farklı biçimde dine dayalı olan "doğrudan yol" vahiy kaynaklı bir yol olup Hz. Peygamberi örnek almayı gerektirir. (Abdurrahman, 2020a: 212-3). Batı'daki tarihselci ve seküler temellendirmelere ilaveten, klasik dünyadaki iddialarını sürdürmeye çalışsa da hem teorik seviyede bilinci hem de pratik alanda ahlaki olanı üretme gücü zayıfladığı için İslami ahlak teorilerinin norm koyma yeterliliğini de muhafaza edemediği bilinmektedir (Türker, 2019: 12). Onun amacı ise öncelikli olarak söz



konusu epistemolojik engelleri aşmaktır. İslam kültürü içerisindeki akıl-şeriat, akıl-kalp ve akıl duygu ayırımına dayalı engeller bu minvalde olup ilki logos-mitos ayırımıyla şeri unsurların imgelem olarak ifadesine, ikincisi dinin fıkıhlaşmış belli alana hasredilmesine ve üçüncüsü ise aklın tanrılaşmasına sebebiyet vermiştir. (Abdurrahman: 2020a: 213-221).

Batı soyut aklıdan farklı olarak dini temele sahip rehberlik edilmiş akıl ve desteklenmiş akıl olmak üzer iki akıl türü akıl üzerinden sınıflandırma yapan Abdurrahman'a göre rehberlik edilmiş akıl ise şeri işlemlerle kalınlaştırılmış soyut akıldır (Hallaq, 2020: 222). Rehberlik edilmiş akıl ve onun temsil ettiği ahlaki gelenek fıkhi ve selefi gelenektir (Abdurrahman, 2020c: 77). Düşünürümüze göre fıkhi akıl her ne kadar kendisine dini amel dahil olsa da soyut kalıp taklit ve yapmacılık sorunlarından kurtulup hikmete ram olamamaktadır. Selefi akıl ise hem amel gözetmeksizin soyut akılcılığın kategorilerini uygulayarak yöntemini takip ederek bir soyutlama sorunu ile hem de reform ve değişim gücünü sadece siyasi yöne has kılarak bütünlükten kopup bireyin değerini mezhep seçimleri ve otoritenin maslahatları gibi siyasi fayda ve etkilerle sınırlandırmıştır (Abdurrahman, 2020c: 151-2). Taha Abdurrahman'a göre diğer akıl türü olan desteklemiş akıl (müeyyed akıl) eşyayı özünde nasılsalar öyle kavrayan akıldır. Bilgiyi amelle bir araya getiren ve epistemik genişlemeye izin veren bu akıl tam bir fiili akıldır. Desteklenmiş akıl öz (ayniyyet) ve kulluk (abdiyyet) şeklinde iki esas üzerine tesis edilir (Abdurrahman, 2020c: 161). Rehberlik edilmiş akıldaki yapmacılık ve taklit sorunlarını çözen ameli akıl, soyutlama ve siyasileştirme gibi meseleleri çözebilecek yetkinliğe ulaşmış diğer akıllardan farklı olarak yetkinliğini amelden alan akıl/ ahlaktır (Abdurrahman, 2020c: 196).

Söz konusu akıl dini haber ile inşa edildiği için eylemsel akıl ya da desteklenmiş ahlaktır. Desteklemiş ahlak ise Yunanca erdem (arete) kavramı ya da soyut akıl ahlakında olduğu gibi tamamlayıcı değil faalin kimliği ve kişili ile özsel anlamda bağlayıcı olan ahlaktır. (Abdurrahman, 2020a: 71-8). Böylece o, özellikle 18. yüzyıldan itibaren ahlakı yaptırımlardan uzak ve sadece motivasyon unsuru olarak gören teorilerden ayırt edici bir ahlaki görüş ortaya koymuş olur. Fakat çağdaş düşünürlerimizden Türker'e göre de hakiki anlamda metafizik ve teolojiden bağımsız ahlak sadece kurallara indirgenmiş sözde ahlaktır ancak Abdurrahman'ın aksine ona göre insan özü gereği tercih eden bir varlık olduğu için ahlakın kaynağı da tek başına akıl



veya Tanrı'da olamaz. Asıl mesele insanın tercihleri ve tercihlerinin sonucu olarak eyleme nasıl değer kattığı ile ilgilidir (Türker, 2019: 52,168).

Ahlaki dini bir sahne de temellendirmeye çalışan Abdurrahman, teorisini öyküsel bütünlük içerisinde temellendirir. Söz konusu durum bağlamaların yitirilmesi neticesinde ahlaki hayatın fragmanlara dönüştüğünü ifade eden MacIntyre'nin tespitini çağırıştır (MacIntyre, 2001: 15). Nitekim MacIntyre'a göre benlik kavramı da bu çerçevede oluşabilir. Öyküsel bütünlüğü olmayan birbirinden kopuk pratikler tıpkı satranç oyununun bütünü düşünmeden yapılan hamleler gibi anlamlı olmaz. Dolayısıyla öyküsel bütünlük sadece tarihin belirli evrelerini bütününe esas almalıdır (MacIntyre, 2001: 278-303). Fakat daha önce ifade edildiği gibi Taha Abdurrahman kelami ve felsefi gelenekten ziyade öyküsel bütünlüğü daraltarak Kur'an-ı Kerim'deki kıssalar ve Hz. Peygamber'in sireti üzerinden temellendirir. (Abdurrahman, 2020a: 223). Değerler konusunda bütüncül bir yaklaşım sergileyerek bu nedenle geleneğe özel önem veren Taha Abdurrahman, yine bu çerçevede kültür (sekâfe) ve medeniyet (hadâra) kavramlarına dikkat çeker. Medeniyet kültürden daha özeldir fakat Abdurrahman'a göre gelenek bu iki kavramdan daha kapsamlıdır. Çünkü gelenek medeniyet ve kültürden farklı olarak hem "muteber" değerleri hem de o an için "muteber olmayan" değerleri de içinde barındırır (Hallaq, 2020: 62) Dolayısıyla sürekliliği esas alan (ibdâ' mavsûl) ne tamamen kopuşu ne de devamlılığı esas alır (Abdurrahman, 2006: 42). Taha Abdurrahman'a göre değerleri oluştururken iki temel gerekliliğe bağlı kalınmalıdır. Öncelikli olarak değerler, cârî oldukları aslî çevrede oluşumlarını sağlayan ahlaki ufuktan koparılmamalı, ikincisi olarak ise, Batılı gelenekten farklı, her bir kültürün, kendi değerlerini ihraç ederken, onları özgün bir biçimde yeniden oluşturma ve kendi *ethosu* çerçevesine büründürme fırsatını diğer kültürlerle bırakmasıdır (Marşlı, 2015: 24). Böylece o ahlaki değerlerin hem farklı kültürlerde yeniden yorumlanmasına hem de yenilenip sürekliliğinin sağlanmasını amaçlar.

Bu çerçeve de Taha Abdurrahman ilki ilk sözleşme, ikincisi göğsün yarılmaması, üçüncüsü ise kible değiştirme esası olmak üzere ahlak teorisi için üç temel üzerine inşa eder. Akıl-şeriat birliği ile ilgili ilk sözleşme esası ile evrensel bir İslam ahlakı tesis etmek ister. Allah ile insan arasındaki sözleşmeye dayalı bu ahlak ile insan şeriat koyucu karşısında şeriata uyacağını ve



hevasına karşı olacağını taahhüt eder. Abdurrahman'a göre "Onları kendilerine şahit tuttu ve dedi ki: Ben sizin Rabbiniz değil miyim? (Onlar da), Evet (buna) şahit olduk, dediler" (Araf Suresi, 7/172) ayeti söz konusu temellendirmeye esas olur. İnsanın bütün fiillerini kapsayan bir ahlak olan sözleşme ahlakı ile her akli fiil de ahlaki fiil olmuş olur. Sözleşmeyi unutan (aykırı) akıl yerine sözleşmeyi hatırlayıp ona göre yaşayan (bitişik) akıl sayesinde insan kendini aşır başka şeylere uzanan bir ahlak kazanır. İnsanın bütün fiillerini kapsayan söz konusu ahlak insanların hem kendilerine hem de başkalarına zulmetmelerini önleyen "evrensel ahlak" olmuş olur. İlahi ilk sözleşme ile oluşturulan ahlaki kendimiz dışındaki kimselere ulaştırmak gerekir. Çünkü ona göre bu sözleşme insanların kendi oluşturdukları "*toplumsal sözleşme*" nin kaynağı hem de onlardan daha garantilidir (Abdurrahman, 2020a: 222-7).

Kalbin yarılmasına dayalı ikinci esas ise akıl kalp birlikteliği ile ilgilidir. Söz konusu ahlak derin bir ahlak olup temizlik ahlakını temsil eder. Ehil olma üzerine kurulu bu yenilenme ahlaki ile hayatın ihtiyaçlarının en güzel biçimde giderilmesi amaçlanır. Taha Abdurrahman'a göre Hz. Peygamber'in çocukken göğsünün yarılp temizlenmesi hadisesi bize önemli bir mesaj verir. Buna göre içerisinde hevâ olan kalbin sadece sahibinin irade ve kudretiyle temizlenmesi mümkün değildir. Dolayısıyla bu temizlik ancak ehil tarafından (ahlak ustaları) yapılabilir. Göğsün yarılma ahlakı ehil kılma ahlakıdır. Çünkü önemli bir işe niyetlenen insanın kendisindeki en ince ve gizli organı yarmaya hazır olması gerekir. Göğüs yarma ahlakı asli bir ahlaktır. Göğsü yarılan herkes yeni bir insan olmayı hak eder (Abdurrahman, 2020a: 228-232).

Taha Abdurrahman'ın ahlak teorisinin üçüncü ilkesi ise kıblenin değişimine bağlı dinamik ahlak ilkesidir. İfadeden ziyade işaret ahlakı olarak nitelediği bu ahlak, kapanış yerine açılışı, kopuş yerine birleşmeyi temsil eder. Akıl ve yön ilişkisini temsil eden bu esasa göre insan ilk sözleşme göğsün yarılmasından sonra hangi yönün kemale uygun olduğunu kıblenin değişmesi esasına göre tayin edebilir. Söz konusu anlamda kıblenin değişmesi kıblenin Mescidi Aksa yerine Kâbe olmasından kaynaklanan değişim yöneliş (istikbal) ve karşı karşıya olma (mukabele) üzerine temellendirir. Yönelenin kendinden geçip kendisine yönelinen şeye açılır ve ahlakı güzelleşir.



Ayrıca kıblenin hem sözleşme ehlinin yöneldiği yön hem de hac merkezidir. Bu anlamda kible toplumsal ahlakı da temsil eder. Kendimiz dışındaki ötekilerle iletişim ve etkileşime geçerek birlikte nasıl uyumlu olabileceklerini gösterir. Yine aynı şekilde kible kalplerin üzerinde birleşip akılların yöneleceği birlik ruhunu simgeler (Abdurrahman, 2020a: 233-7).

Moderniteyi reddetmeksizin pratik yaşamı önceleyen bir ahlaki temellendirmeye çalışan Taha Abdurrahman şımartılan modern özne yerine de “hayâ” sahibi bir özneyi tasavvur eder. Ona göre ahlakın yedi esası olan; basiretle görmek, emanet, fitrata uygunluk, hayvanlardan ayrılık, melekûtu vasıflar, Esmâü'l Hüsna'dan beslenmek ve ahlakı tesis etmek ancak hayâ ve hayâ sahibi özne ile ilişkilendirildiğinde ahlak tam olmuş olur. Diğer canlılardan farkı olarak sadece insana has bir özellik olan hayâ aklın (desteklenmiş) ilk emaresidir ve hayâ sayesinde insan ilk sözleşmeye sadık kalır, emanet bilinciyle verilen her şeyin Allah'tan olduğunu bilerek efendilik taslamaz, sözünü yerine getirerek vefalı olur. İnsanın temel vasfı olarak onu koruyan manevi bir elbise olan hayâ yeni bir insan ve yeni alışkanlıktır (Abdurrahman, 2017: 188-202).

Sonuç

Logosun otoritesi üzerine kurulan ve halihazıra da krizlere neden olan tamamlayıcı ahlak yerine, ahlakın yeniden otorite olduğu bağlayıcı bir yapıyı inşa etmeyi amaçlayan Taha Abdurrahman'ın projesi bugün yaşadığımız pek çok sorunun temelinde yer alan krizleri çözebilecek yeni bir telosa işaret etmektedir. Kur'an-ı Kerim'deki “şehadet” kelimesinin farklı bağlamlarından hareketle “orada olmanın” insana yüklediği sorumlulukla hareket ederek bizleri yaşadığımız “değerler zamanında” sorumluluk almaya çağırılmaktadır. Ahlaki varlık olmanın ne anlama geldiğine ilişkin yeni sorgulamalarla mevcut ahlaki değerlendirmeler ve onların gücü hakkında hem sarsıcı bir eleştiri getirmekte hem de cesurca seküler yapılar karşısında dini bir ahlakı savunarak bireysel ve toplumsal anlamda müessesleşmeyi gerektiren iyiyi inşa etmeyi teklif etmektedir. Söz konusu durum kendi öyküsel bütünlüğümüz içerisinde yeniden ahlaki alanda özgüvenle kurucu ve özgün bir yaşam modelini tartışmaya açmak bakımından büyük önem taşımaktadır. Dolayısıyla dini ve metafiziği merkeze alarak ortaya koymaya çalıştığı



ahlak ve hayâ sahibi yeni insan tanımıyla Taha Abdurrahman'ın modeli şüphesiz bu alanda yapılacak yeni çalışmalar için hem ivme kazandıracak hem de insanın yeniden ahlaki varlık olarak nitelendirilmesi ve dini/ahlaki hayata kayıtsız kalınmaması açısından önemli bir adım olacaktır.

Fakat, Taha Abdurrahman'ın kendinden önceki ahlaki temellendirmeleri genelleme yaparak soyut aklın tahakkümü ve amelin söze boyun eğdirilmesi olarak nitelemesinin tartışılmaya açık bir husus olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü özellikle 18. yüzyıldan itibaren günümüzde akılcılık, teoriler ve formüller üzerinden ilerlerken de deneysel araştırmalarla arasında mütakabiliyet kurmaya çalışmaktadır. Tecrübe ile akılcılığın gündelik diyalogu olabildiğince devam etmektedir. Söz konusu anlamda ahlaki temellendirmelere fail ve onun kimliğinden çok eylemi öncelediğini de söyleyebiliriz. Çünkü nasıl yaşanması gerektiğine dair iman ile eylem arasındaki olumsuz ilişkinin son yüzyıllarda insanın pratik ihtiyaçları ve psikolojisi arasındaki ilişki ile belirlenmesiyle ahlaki alanın şekillendiği de malumdur. İnsani yetkinleşmenin kişinin çaba ve eylemlerini neredeyse kutsamasında aranması son dönemdeki ahlaki değerlendirmelerin alameti farikasıdır. Dolayısıyla insani eylemlerin koordinesi ile oluşan örgütlenmelerin belirleyici olduğu değerler alanının tamamını soyut akılcılık genellemesiyle açıklamak pek de mümkün görünmemektedir. Yine aynı şekilde Hegel sonrası Batı felsefesinin teorik akli bırakıp pratik akla yöneldiği ve “hakkında bilgi” den daha çok “yaşantısal bilgi” ye yöneldiği hatırlanmalıdır.

Son olarak aklın yol açtığı ahlaki krizler karşısında desteklenmiş akıl ile ahlak alanının genişleyip evrenselleşebilmesinde onun teklifindeki bazı muğlaklıklara işaret edebiliriz. Kendi öyküsel bütünlüğümüz için kelami ve felsefi geleneğe rezerv koyup ahlaki dini kaynaklara doğrudan müracaat ederek inşa etmenin genel ifadelerden ziyade nasıl davranacağımıza cevap verecek şekilde temellendirilmesi gerekmektedir. Geleneği oluşturan unsurların önemli bir kısmının devre dışı bırakılmasının hem teorik anlamda hem de ahlakın kamusallaşmasında oluşturacağı handikabın göz ardı edilmemesi gerekir. Ayrıca farklı din ve inanış ile gelenek mensupları içinde aynı hassasiyet gözetilmelidir. Abdurrahman'ın ahlaki özne için ‘öteki’yi tecrübe edilen bütün varlık yerine mutlak öteki (Allah) ile tanımlaması ve ahlaki fiil için gerekli olan karşılıklı muhataplığı “ilk sözleşme” ile temel-



lendirilmesi hem bireysel iradi fiiller ve hem de farklı inanç ve geleneğe mensup insanlarla olan ilişkiler açısından da bugünün yeni ahlak küresinde ortak yaşama katkısı bakımından yeterince kuşatıcı olduğu söylenemez. Yine aynı şekilde Taha Abdurrahman'ın dini ahlakı doğrudan uygulamaya yönelik önerisi her ne kadar İslami gelenekte doğrudan pratize edilebilecek hususlar açısından uygulanabilir olsa da çeşitli toplumsal ve kültürel nedenlerden dolayı kurumsallaşmayı gerektiren ikincil uygulama ve fiili gerçek anlamda ahlaki yapan tercihlere dayalı hassas ayrımlara dair alanlarda aynı başarıyı göstermesi zor görünmektedir. Toparlayacak olursak ahlaki hayatın, karşılaştığımız yeni durumlar karşısında nasıl karar verip davranacağımıza dair hususlar çerçevesinde belirginleştiğini ve bu hususların değişen ahlak küre içerisinde fakat geçmişle de bağı koparmadan bizim değerlendirmelerimize açık biçimde karar verebileceğimiz hususlar olduğu unutulmamalıdır.

Kaynakça

- Abdurrahman, T. (2006). *Rubul-Hadâse, el-Medbâl ilâ Te'sisi'l-Hadâseti'l-İslamiyye*. Fas: el-Merkezu's-Sekâfiyyü'l-Arabi.
- Abdurrahman, T. (2012). *Rûbu'd-Dîn min Dayki'l-Almâniyye ilâ S'âti'l-İ'timâniyye*. Fas: el-Merkezu's-Sekâfiyyü'l-Arabi.
- Abdurrahman, T. (2017). *Dînü'l-Hayâ' mine'l-Fıkbi'l-İtmâri ile'l-Fıkbi'l-İtmânî: Usulü'n-Nazarî'l-İtmani*, C.1, Beyrut, el-Müessesetü'l-Arabiyye li'l-Fıkr ve'l-İbda.
- Abdurrahman, T. (2020a). *Ahlak Sorunsalı: Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı* (çev. T. Uluç). İstanbul: Pınar Yayınları.
- Abdurrahman, T. (2020b). *Bilgi Ahlaktan Ayrıldığımda* (çev. A. Keskinsoy). Ankara: Pınar Yayınları.
- Abdurrahman, T. (2020c). *Dini Amel ve Akıl Yenilenmesi* (çev. M. E. Güleçyüz). Ankara: Pınar Yayınları.
- Ateş, M. (2019). *Modernitenin Felsefesi Temelleri ve İslam: Taha Abdurrahman'ın Felsefesi Özelinde*. Ankara: Eskiyeeni Yayınları.
- Birouk, M. (2016). Taha Abderrahman's Moral and Spiritual Foundations of Dialogue. *Global Media Journal*, Canadian Edition, Vol. 9, pp. 115- 120.
- Çitil, A. (2015). Cennetten Yeryüzüne İnme Ayetleri İtibariyle Ahlak Tecrübesinin Kuruluşu, *Ahlakın Temeli* (ed. Ö. Türker). Ankara: Nobel Yayınları.



- Dow, S. C. (2009). David Hume and Modern Economics. *Capitalism and Societ.* Volume 4, Issue 1, Article 1, ss. 10- 11.
- Haakonssen, K. (2006). *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*, New York: Cambridge University Press.
- Hallaq, W. (2020). *Modernitenin Reformu: Abdurrahman Taba'nın Felsefesinde Ahlak ve Yeni İnsan* (çev. Tahir Uluç). İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Harman, G. (2000). *Explaining Value*. New York: Oxford University Press.
- Heidegger, M. (2011). *Varlık ve Zaman* (çev. K. H. Ökten). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Hume, D. (2015). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (çev. E. Baylan). Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Kant, I. (2009). *Ahlak Metafizikliğinin Temellendirilmesi* (çev. İ. Kuçuradi). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kant, I. (2017). *Arı Usum Eleştirisi* (çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınları.
- Kılıç, E. (2020a). Ahlakta Perspektif Değişimi: 18. Yüzyıl Sivil Toplum Belirlenimi. *UMDE Dini Tetkikler Dergisi-UMDE Journal of Religious Inquires* 3/2, Aralık/December, ss. 207-222.
- Kılıç, E. (2020b) *Metafiziksel İyi'den Değer'e: Ahlakın Yolculuğu*. Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- MacIntyre, A. (2001). *Erdem Peşinde* (çev. M. Özcan). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Maşalı, M. E. (2015). Tâhâ Abdurrahman'ın Modernite ve Modernist Kur'an yorumlarına Yönelik Eleştirisi. *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı:34, ss.1-51.
- Schmitt, K. (2014). *Siyasal Kavramı* (çev. E. Göztepe). İstanbul: Metis Yayınları.
- Taylor, C. (2008). *Benliğin Kaynakları: Modern Kimliğin İnşası* (çev. S. A. Baş-B. Baş). İstanbul: Küre Yayınları.
- Türer, C. (2010). Modernliğin Yöntem Tiranlığı. *Eskiyeni / 17* (Haziran 2010), 5-10.
- Türer, C. (2017). *Ahlaktan Felsefeye Felsefeden Ahlakla*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Türer, C. (2019). Normatif Etikler, *Etik ve Etik Sorunlar* (ed. C. Türer). Ankara: Nobel Yayınları.
- Türker, Ö. (2019). *Ahlak: Yeni Bir Yaklaşım*. İstanbul: Ketebe Yayınları.



Öz: İnsanı ahlaki bir varlık olarak tanımlayan, desteklenmiş akıl ile yetkinliğini söz yerine amelden alan dini bir ahlak anlayışını benimseyen Taha Abdurrahman, soyut akıl ve söz merkezli ahlak anlayışı karşısında “dini bir ahlak anlayışını” yeniden temellendirmeye girişir. Küresel ahlaki ethosu canlandırmayı amaçlayan düşünür, moderniteyi çağın ruhu olarak nitelendirerek ahlakı İslami bir çerçeve içerisinde yeniden inşa etmeyi dener. Söz konusu inşa, modernitenin yeniden yorumlanması çerçevesinde mevcut ahlaki krizlere çözüm üretmeyi amaçlayan ve bir nevi ahlakta sahne değişimi olarak okunabilecek bir temellendirmedir. Söz konusu anlamda bu makale, Taha Abdurrahman’ın modern öznenin farklı olarak temellendirdiği ahlaki öz benliği ve buna bağlı yeni insan tanımını oluşturan kurucu epistemolojini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu çerçevede tüm karmaşıklığına rağmen onun ele aldığı meseleler eleştiri, iddia ve amaçları bakımından bütünsellikle ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Din, ahlak, modernite, desteklenmiş akıl, insan, hayâ.



