



İSLÂM
DÜŞÜNCE
ENSTİTÜSÜ
INSTITUTE OF ISLAMIC THOUGHT
معهد التفكير الإسلامي

Özgün Bir İslam Felsefesini Nasıl Kurarız ?

PROF. DR.
TAHA ABDURRAHMAN

23 TEMMUZ 2024 - İSTANBUL



ÖZGÜN BİR İSLAM FELSEFESİNİ NASIL KURARIZ?

23 TEMMUZ 2024 | İSTANBUL

Prof. Dr. Taha Abdurrahman

Tercüme: Doç. Dr. Oğuzhan Tan

Bu konuşmada “Özgün Bir İslam Felsefesi”ni konu etmekteki amacımız, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından bu yana hem Batılı hem de Doğulu akademisyenleri meşgul eden ve kabaca “İslam Felsefesi diye bir şey var mıdır?” sorusu etrafında şekillenen “İslam Felsefesi Sorununu” ele almak değildir.

Hayli uzun süredir “Felsefe Yapma Mekanizmaları” üzerine kafa yormuş biri olarak amacımız daha ziyade, “İslam Düşünce Evreni” ile bağlantı kuran bir felsefi düşünce geliştirmede muasır Müslüman filozofa rehberlik edebilecek bazı **temel hususlara** işaret etmektir.

Felsefe ile *İslam Düşünce Evreni* arasında kurulacak bağlantı hayli önemlidir. Zira bu bağlantı kurulduğu

Prof. Dr. Taha Abdurrahman
Özgün Bir İslam Felsefesini Nasıl Kurarız?

takdirde “Müslüman alıcı” muhatap felsefeyi yabancı bir olgu olarak görmeyi bırakıp onunla bir ünsiyet geliştirebilir. Yine bu sayede, felsefeyi bir nazar sahası haline getirir; onunla –yararlanma ya da eleştirme neviden- bir etkileşime girer.

Bu temel hususları “**genel esaslar**” şeklinde de ifade edebiliriz; bu esaslar bizatihi “felsefi ilkelerden” ziyade “felsefe üzerine *fıkıh*” yani Meta-felsefe türünden ilkeler olacaktır. Çünkü sayacağımız esaslar, felsefeden devşirilmiş muhtelif tez ve argümanlardan ziyade felsefenin kendisi ile ilgili üst yargılardan oluşmaktadır. Bu 'genel esaslardan' sekizini şöyle sıralayabiliriz:

BİRİNCİ ESAS: Müslüman filozof, başkalarının özgün bir çerçevede oluşturduğu felsefi problemleri kendine mal etmemelidir. O, kendi felsefi problemlerini bizatihi kendi oluşturmalıdır.

Aksi takdirde, başkalarından aldığı şeyleri İslam düşünce dünyasına adapte etmenin ötesine geçemez. İster içeriğe isterse biçime dair olsun, filozofun tasarladığı sorun, kendi gerçekliğiyle ve ümmetin yaşamıyla ne kadar ilişkili ise o kadar özgündür. Bunu biraz açıklamak isterim:

Bugün Muasır Müslüman filozofun karşı karşıya olduğu temel felsefi sorunun iki unsuru vardır:

Birincisi, “**insanın alemdeki yeri**”; ikincisi ise, “**dünyada egemen olan felsefi tasavvur**”dur.

1. İnsanın Alemdeki Yeri: “Filozof kendi zamanının çocuğudur” sözü doğruysa, onu bugün dünyanın içinden geçtiği zaman kadar meşgul etmesi gereken başka bir zaman yoktur. Çünkü dünya çığneden değerlere, ihanet edilen emanetlere ve bozulan ahitlere şahit oldukça insan da onurunu kaybetmekte ve **süflileşmektedir. Zamanın Müslüman filozofa olan ihtiyacı, Müslüman olmayan filozofa olan ihtiyacından daha az değildir.** Hatta ondan çok daha fazladır. Çünkü İslam'ın gelişinin ana gayesi, sadece insanı alçalmaktan kurtarmakla sınırlı değildir; aynı zamanda ona en yüksek mertebede onur ve şeref kazandırmaktır.

2. Dünyada Egemen Olan Felsefi Tasavvur: Bu tasavvur iki türlüdür: “**Nesnel Bilimci Felsefe Tasavvuru**” ve “**Sübjektif Bilgici Felsefe Tasavvuru**”.

Eğer, Felsefeyi -meşhur olduğu üzere- hikmet sevgisi ile tanımlarsak; “hikmet” uzun soluklu felsefi yolculuğu boyunca iki çerçevede anlaşılmıştır:

Birinci çerçevede, hikmetten maksat, hakikattir. Buna göre felsefe de “**hakikat arayışı**” olarak tanımlanmıştır: “Kainâtın hakikati” veya “insanın hakikati” dediğimizde de benzer bir şeyi kastederiz.

Bununla birlikte, “hakikat” kavramı, standart bir kullanıma sahip değildir. Kavram, çeşitli evrelerden geçmiş ve değişimlere maruz kalmıştır. Her bir evre hakikatin anlamını bir önceki evreye göre daha da daraltmıştır. **Günümüzde ise “hakikat” yalnızca somut realiteden elde edilen bir “gerçekliği” ifade eder hale gelmiştir. Eş zamanlı olarak felsefe de “nesnel yasaları elde etme” amacına sıkıştırılarak anlamı daraltılan “bilim”e tabi hale gelmiştir.** Öyle ki; artık felsefe bilimin ortaya koyduğu soruların ötesinde sorular sormamaktadır; sadece bilimin kavramlarını tahlil etmek, yöntemlerini açıklamak ve teorilerini detaylandırmak gibi işlevlerle yetinmektedir. Felsefenin bu ilk biçimine veya tasavvuruna **Nesnel Bilimci Felsefe Tasavvuru** diyoruz. Bu tasavvura göre, bilgi sadece “bilimsel araştırmayla” elde edilir. Bu anlamda tüm bilimsel disiplinlerin referansı ve amacı, “*nesnel bilgi*”dir. Bu tür felsefeye, “nesnel bilgiye tâbi felsefe” diyebiliriz. Bu felsefenin üç temel ilkesi vardır: “**Nazar ilkesi**”, “**eylem (amel) ilkesi**” ve “**tanrılaşma ilkesi**”.

İkinci çerçevede hikmetten murad, “**anlam**”dır. Bu açıdan felsefe “**anlam arayışı**” olarak tanımlanmıştır. “Varoluşun anlamı” ya da “hayatın anlamı” dediğimizde de bu türden bir kullanımı benimsemiş oluruz. Bilindiği üzere, “anlam sorunu” değer sorunudur; fakat tıpkı hakikat gibi “değer”

Prof. Dr. Taha Abdurrahman
Özgün Bir İslam Felsefesini Nasıl Kurarız?

kavramı da çeşitli evrelerden geçmiş ve değişimlere maruz kalmıştır. Her bir evre “değer” kavramının anlamını bir önceki evreye göre daha dar hale getirmiştir. **Bugün “değer” sözcüğü, yalnızca “özne/suje” referanslı bir değere gönderme yapar.** Buna paralel olarak felsefe de “sübjektif çıkarların elde edilmesi”ne, yani dar anlamda “süjenin algısına” tâbi hale gelmektedir. Bu ikinci felsefe biçimine **“Sübjektif Bilgici Felsefe Tasavvuru”** diyoruz. **Bu tasavvura göre bilgi, sübjektiftir; dolayısıyla süjede aranır. Bilimsel disiplinlerin referansı ve amacı da “süjenin bilgisi”dir.** Bu tür felsefeye “özel bilgiye tâbi felsefe” diyebiliriz. Bunun temel ilkeleri de üç tanedir: “Tefekkür ilkesi”, “ahlaklanma (*tehalluk*) ilkesi” ve “benzeme (teşebbüh) ilkesi”.

Buna göre Müslüman filozof, “çağdaş insanın realitesini” entelektüel pratikte benimsenen bu iki felsefe tasavvuru arasındaki çatışma ışığında -ve fakat her halükârda- kendi ümmetinin perspektifinden hareketle felsefi bir soruna dönüştürmelidir. Böylece muasır Müslüman filozofun özgün sorusu şöyle şekillenir: **“Çağdaş insanı süflileşmekten kurtarma sorumluluğuyla hareket eden filozof, felsefeyi bu amaca hizmet edecek bir iç tutarlılığa nasıl kavuşturur?”**

Prof. Dr. Taha Abdurrahman
Özgün Bir İslam Felsefesini Nasıl Kurarız?

İKİNCİ ESAS: Müslüman filozof çağımızda “insanın süflileşmesinin” **iki büyük musibetten** kaynaklandığını saptamak durumundadır. Bunlardan ilki “**bilimin kural tanımaz hale gelmesi**” ikincisi ise “**öznel bilginin değerden soyutlanması**”dır. Bu saptama, insanın süflileşmesi sorununa cevap verme konumunda bulunan filozofun ilk temel argümanı olmalıdır. Bu argümanın ispat yolu şu şekildedir:

A. ***Bilimin kural-tanımaz hale gelmesi:*** Bilim, felsefeden ayrılıp bağımsızlaşınca aralarındaki ilişki bozulmuştur. Bir zamanlar efendi durumunda olan felsefe, hizmetçisi durumundaki bilimin hizmetçisi olmuştur. Bunun neticesinde bilim pervasızlaşmış ve kendi mantığına uymayan hiçbir kriteri kabul etmez hale gelmiştir. Temelinde “**hesabilik**” olan bu mantık, maksimum “**üretimi**”, maksimum “**getiriyi**” ve maksimum “**verimliliği**” amaçlar. Bu mantığa göre bilim için her şey 'mümkün'dür ve her mümkün 'yapılabilir'dir.

Doğrusu, İslam düşünce evreni, bilgiyi yüceltmış, onu peşine düşülmesi gereken bir değer olarak görmüştür. Fakat bununla birlikte, bilgiyi “hikmet” ile sınırlandırmıştır. Nitekim ayet-i kerimede “Biz her bir peygambere ilim ve hüküm verdik” buyrulmaktadır. Bu ayette hükümden maksat

Prof. Dr. Taha Abdurrahman
Özgün Bir İslam Felsefesini Nasıl Kurarız?

hikmettir. İlmın, hikmetten koparılması kaçınılmaz olarak onun amaçsızlaşmasına, keyfileşmesine ve pervasızlaşmasına yol açar. İlmın pervasızlaşması ise onun -hadisteki ifadesiyle- “kabz edilmesi” yani ümmetten çekilip alınması kadar kötüdür. Çünkü “bilginin kabz edilmesi”nin sonucu, onun faydalarından mahrum kalmaktır. İlmın pervasızlaşması”nın sonucu ise onun kötülüklerine maruz kalmaktır. **Öyleyse ilmin iyiliklerinden mahrum kalmakla kötülüklerine maruz kalmak arasında pek bir fark yoktur.**

B. Öznel bilginin değerden soyutlanması: 'Süjenin bilgisi, “mutlaklar”a dair bağından sıyrıldıkça ve değerler egonun arzularına tabi hale geldikçe, benliğin eylemlerini yönetmeye başlayan “haz alma” mantığı, her şeyde belirleyici hale gelir; süjenin bilgisi, bu mantığa uymayan hiçbir standardı kabul etmez.

Doğrusu, İslam düşünce evreni, süjenin bilgisini (marifeti) yüceltmış onu peşine düşülmesi gereken bir değer olarak görmüştür. Fakat bununla birlikte onu 'yüksek değerlerin gerçekleştirilmesi' ilkesine dayandırmıştır. Buna göre öznenin bilgisinin yüksek değerlerden soyutlanması, tamamen değersiz olması gibi kötüdür. Zira öznenin bilgisinin hiçbir değere sahip olmaması, değerden mahrumiyet

Prof. Dr. Taha Abdurrahman
Özgün Bir İslam Felsefesini Nasıl Kurarız?

anlamına gelir; yüksek değerlerden soyutlanması ise düşük değerlere sahip olması demektir. Şu hâlde, öznenin bilgisinin 'değerlerden tamamen mahrum olması' ile 'düşük değerlere maruz kalması'nın sonuçları aynıdır.

ÜÇÜNCÜ ESAS: Müslüman filozofun vazifesi, bahsi geçen iki musibeti, yani '*nesnel bilimin kural tanımazlığı*' musibeti ile '*öznel bilginin değerden soyutlanması*' musibetini bertaraf edecek **yöntemler** üzerine düşündürmektir. Bu düşüncenin sonunda geliştireceği yöntemleri, özelde Müslümanların genelde ise bütün insanlığın hizmetine sunması da elzemdir.

Müslüman filozofun, kendi düşünce evreninin dışına da hitap eden yöntemler üzerindeki bu düşünme ödevi, şu gerekçelere dayandırılabilir:

Birinci gerekçe: Bir taraftan “nesnel bilim”in vardığı “teknolojik kural-tanımsızlık” öte yandan “öznenin bilgisi”nin düçar olduğu “değer yoksunluğu” Müslüman filozofu böyle bir tefekkür mesaisine mecbur etmiştir. Zira bu iki musibetin, yani “teknolojik kural-tanımsızlık” ile “değer yoksunluğu”nun olumsuz etkileri bütün dünyayı kuşatmıştır.

İkinci gerekçe: Eğer felsefi bir düşünceden bahsedeceksek; bu düşünceyi ortaya koyan filozof,

Prof. Dr. Taha Abdurrahman
Özgün Bir İslam Felsefesini Nasıl Kurarız?

iddialarını, kendi düşünce pratiğinin ötesine taşımali ve onları “evrensellik” ufkuna yükseltmeye çabalamalıdır.

Üçüncü gerekçe: Müslüman filozof, insanın gerçekleştirdiği **ilk tefekkürün** evrensel bir tefekkür olduğunu bilir. Zira Mîsâk'ta 'rububiyete dair' sorulan “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” ilâhi sorusu, istisnasız bütün Âdem oğullarına yöneltilmiştir. Bu nedenle her bir Âdem oğlu, henüz varlığın görünür yüzüne çıkmadan evvel, bu sorunun cevabını düşünmüştür. Diğer yandan, Kur'an hitabı tüm insanlığa yöneltildiği gibi İslam'ın çağrısı da bütün dünyadır.

Bu nedenlerden ötürü, felsefi düşüncedeki “**özgünlüğün**” karakteri ne kendi içine kapanmak ne de kendini 'geleneksel miras'ın içine kapatmaktır. Aksine özgün bir düşünce, ortak amaçlar ve kuşatıcı ilkeler etrafında bütün insanlığa 'bilinçli bir açılım' gösterir. Burada temel mesele, filozofun kendi düşünce pragmatikliği içindeki “evrensellik” imkanlarını ve potansiyellerini aramayı sürdürmesi ve evrensellik vesilesiyle kendi özgün değerlerini yüceltmesidir. Neticede 'evrensellik' denilen şey böyle bir düşünce özgünlüğünün yükseltilmesi ve dünyadaki diğer özgünlüklerle buluşma yollarının açılması ile gerçekleşir.

Prof. Dr. Taha Abdurrahman
Özgün Bir İslam Felsefesini Nasıl Kurarız?

DÖRDÜNCÜ ESAS: Müslüman filozof, “nesnel bilimin” “ahlaki açıdan arındırılması”; “öznenin bilgisinin” ise “istikamete sokulması” gerektiği sonucuna vardıldıktan sonra şu tespiti yapar: Gerek “bilimin arındırılması” gerekse “öznel bilginin istikamete sokulması” için insanın âlemlerle olan iletişimini tanzim eden **idrak ve istihdam ilişkilerinin** değiştirilmesi şarttır. Bu tespit, filozofun insanın süflileşmesi sorunu karşısında ortaya koyacağı **ikinci temel argümandır** :

'**idrak/kavrama ilişkileri**' açısından şunu söylemek mümkündür: İnsan öteden beri her şeyi “**ele geçirme**” temelinde idrak etmiştir. Halen de o şekilde idrak etmektedir. İdrak eden kişi, kendisini idrak edilen nesnenin, ele geçireni yahut 'edincisi' olarak görür. Nitekim, [bir kavramın] “düşünsel mülkiyetine sahip olma” duygusunda da “ele geçirme” son derece belirgindir.

'**istihdam ilişkileri**'ne gelince; insan öteden beri, kendisi de dahil olmak üzere, eşyayı “yararlanma” temelinde işletmiştir ve hala da öyle işletmektedir. Nitekim [bir şeyin] “kullanım mülkiyetine sahip olma” duygusunun gerisinde, “yararlanma” amacı vardır.

Buna göre, nesnel bilimin “teknolojik kural-tanımlanmazlığının” kökeninde “idrak konusu olan

Prof. Dr. Taha Abdurrahman
Özgün Bir İslam Felsefesini Nasıl Kurarız?

şeylerin sahibi olma duygusu” yatmaktadır. Aynı şekilde öznenin bilgisinin “değerden soyutlanmasının” kökeninde de “kullanılan şeylerin sahibi olma duygusu” vardır. Bu tespitle birlikte, Müslüman filozof idrak ve istihdam konusunda **farklı bir ilişki biçimi** geliştirmek için güçlü bir tefekküre koyulur. **Bu ilişki biçimi, tasavvurların mülkiyetini ele geçirme yahut istihdam edilen şeylerin menfaatini sahiplenme duygusuna dayanamaz!** Bilakis, bunun tam zıddı olan bir duyguya dayanır. Zaten “sahip olmanın” zıt anlamı, düşünce pragmatizmde kökleşmiştir. “Mâlikiyyetin” yalnızca Allah için ikrar edildiği Melekûtî bir Misâk'ın mucibi olan bu zıt anlam, bizatihi '*timân*'dır... [Yani, 'emanet şuuruna dayalı bir insan-varlık ilişkisi'.]

Emânet şuuruna dayalı bir ilişkinin gerçekleşmesiyle birlikte; idrak sahibi, idrak ettiği şeyi ele geçirmekten ziyade **onunla buluştuğunu** ve onu himaye ettiğini hisseder. Bir şeyi kullanan ise kendini menfaat (insılah) elde eden biri olarak değil de o şeyle sulh, salâh, ıslah ve maslahat ilişkisi kuran biri olarak görür. Burada “himaye etmek” ve “sulh ile yaklaşmak” emanet şuuruna dayalı olarak geliştirilen ilişki biçimleridir. Zira bir şeye kucak açıp onu korumak, onurlandırıcı bir karşılama biçimidir. Burada herhangi bir sahiplenme söz konusu değildir.

Prof. Dr. Taha Abdurrahman
Özgün Bir İslam Felsefesini Nasıl Kurarız?

Aynı şekilde sulhe, salâha ve maslahata dayalı bir davranışta, ıslaha hizmet eden bir kabullenme vardır.

İdrake ve istihdama konu olan şeylerin bir emanet olduğu şuuruyla birlikte iki önemli gayeye ulaşıyoruz:

Birincisi, nesnel bilimi kural tanımazlıktan kurtararak ahlaken arındırmış oluruz. Çünkü “nesnel bilim” ile iştigal edenler, böyle bir emanet şuuru sayesinde “teknolojik yasa-tanımazlığın” zararlarından sakınırlar. Bu sakınma, “nesnel bilimin arındırılması” anlamına gelir. “Ahlakî açıdan arındırılmış nesnel bilim” ise “teknolojinin her şeyi mübah gören pervasızlığından” arınmış bilimdir.

İkincisi, öznenin bilgisini, değerden soyutlanmaktan kurtarıp istikametle disipline etmiş oluruz. 'Öznenin bilgisi' ile iştigal edenler, mezkûr emanet şuuru sayesinde, “değerden soyutlanmanın” zararlarından korunurlar. Bu korunma, “öznenin bilgisinin disipline edilmesi” anlamına gelir. “Disipline edilmiş özne bilgisi” ise “amelî istikameti” elde etmeye çalışan bir bilgidir.

BEŞİNCİ ESAS: Müslüman filozofun ortaya koyacağı **birinci tâlî argüman** şudur: Bilimci Felsefe Tasavvuru, felsefeyi aslî hüviyetinden uzaklaştırmakta, onun 'bilimi ahlakileştirme' işlevini tamamen etkisiz hale getirmektedir.

Bu argümanı destekleyen kanıtlar şunlardır:

A. Temel ilke olarak, felsefe hikmet üzerinden tanımlanır. Dolayısıyla hikmetin bilime irca edilmesi bu temel ilkeyi ihlal etmek anlamına gelir. Çünkü hikmet, bilimin kapsamadığı şeyleri de kapsayan bir düşüncedir. Bilimden farklı olarak hikmet, “insanı” ve “özneyi” dikkate almaktan vazgeçemez. Bilim, insanı unutup, onun yerine makineyi koyabilir; hatta daha da ileri giderek özneyi hakikati bozan bir unsur ya da gerçeği perdeleyen bir faktör olarak görüp onu tamamen değerlendirme dışı bırakabilir .

B. Hikmet, değerlerin ve anlamların peşinden gider; olguları bunlara tâbi kılar. Bilim ise sadece realiteyi temel alır; insana ve özneye dair olgular söz konusu olduğunda dahi değerleri ve anlamları dışta tutmaya devam eder.

C. Hikmet, eylemden ayrılamazken, bilim eylemden ayrılabilir. Hikmetin eylemden ayrılmamasını iki şekilde anlayabiliriz:

- Hikmet, filozofun eyleminin düşüncesine uygun olmasını gerektirir. Çünkü filozof, düşüncesini yaşayan kişidir. Bilim ise böyle bir şeyi gerektirmez. Bilim adamı bir vadede, iştiğal ettiği bilim ise başka bir vadede olabilir.

Prof. Dr. Taha Abdurrahman
Özgün Bir İslam Felsefesini Nasıl Kurarız?

- Hikmet mahiyet bakımından eylemden ayrılamaz. **Çünkü, hikmete dair gerçekleştirilen tefekkür, bizatihi eylem yoluyla icra edilir.** Oysa bilim ile eylem arasında böyle bir mahiyet birlikteliği yoktur. Hatta bilim, eylemi konu edindiğinde bile eylemi gerekli kılmaz. Çünkü bilim eylemi, soyutlaştırıp teorik hale getirerek düşünce konusuna dönüştürür.

Aristoteles'ten bu yana meşhur olan nazari hikmet ise ya "hikmet" kavramının genişletilmesine bağlı olarak ortaya çıkmış bir tabirdir ya da 'bilime tabi felsefe tasavvuru'nun tahkim edilmesiyle sonuçlanan bir tahriftir.

D. Hikmet ile hikmetin ihtiva ettiği bilim arasında maksad-vesile ilişkisi vardır. Bu ilişki çerçevesinde, bilime itibar edilmesi, hikmete itibar edilmesinden dolaydır. Bu bağlamda bilimin istikameti de hikmetin ona bu istikameti kazandırması sayesinde. Bilgi olmadan hikmet olmaz. Fakat hikmetin ihtiva ettiği bilgi, hikmet dışındaki asli formundan çıkarılarak nazar-ı itibara alınmış ve hikmet dairesi içinde kazandığı istikametle birlikte insani değerleri ve öznenin amaçlarını temel alır hale gelmiştir.

ALTINCI ESAS: Müslüman filozofun ortaya koyacağı **ikinci tâlî argüman** şudur: **'Öznenin Bilgisine Tabi**

Felsefe Tasavvurunun' ilkelerden biri olan 'tefekkür ilkesi' felsefi akıl ile bilimsel akı birbirinden ayırmayı gerektirir. Bunun gerekçesini şöyle açıklayabiliriz:

Akıl - ya da “düşünce melekesi” - felsefi metodun alâmet-i farikasıdır. Müslüman filozof hikmetin ilimden daha üstün olduğuna inanır; çünkü hikmet, ilimi kapsar ancak ilim hikmeti kapsamaz. Öyleyse hikmetin araç olarak kullandığı aklın, bilimin araç olarak kullandığı akıldan farklı olması icab eder. Netice olarak, **hikmetin akı, bilimin akıldan** daha geniştir. Nitekim bilimin akıldan farklı olarak hikmetin akı, insani değerleri ve benliği de dikkate alır. Dolayısıyla “idrak ilişkisi” ile “çıkarımsal ilişki” açısından, felsefi akıl ile bilimsel akıl birbirinden farklıdır.

Bilimsel akıl ile felsefi aklın 'idrak ilişkisi' açısından farklılaştığı husus şudur: **Bilimsel akıldaki idrak ilişkisi, bir “ele geçirme ilişkisidir.” Çünkü bilimsel akıl, parça parça vakialardan 'akli tümeller' yakalar! Fakat bunu yaparken, yakalayarak ele geçirdiği bu şeylerin sahibi gibi davranır. Ne de olsa bunlar onun icadıdır!** Çünkü bu tümellerin, cüzî vakialar gibi reel bir varlığı yoktur. Felsefi akıldaki 'idrak ilişkisi' ise “bir buluşma ve himaye ilişkisidir.” Çünkü felsefi akıl, eşyanın değer ve anlamla ilgili

Prof. Dr. Taha Abdurrahman
Özgün Bir İslam Felsefesini Nasıl Kurarız?

boyutları dışında kalan şeylerle ilgilenmez. Değerleri ve anlamları alımlarken, bunların kaynağının 'mutlak mükemmellik' olduğunun farkındadır. Bu nedenle onlara saygı ve hayranlıkla bakmaktan kendini alamaz. Nitekim kucaklama, saygının ve sevginin göstergesidir. Öyleyse, bilimsel akıldaki 'idrak ilişkisi', ele geçirme marifetiyle oluşan bir sahiplik ilişkisi iken felsefi akıldaki 'idrak ilişkisi' kucaklama, kabul ve bütünleşme marifetiyle oluşan bir emanet ilişkisidir.

İdrak ilişkisi için geçerli olan bu emanet boyutu, filozofun takip ettiği 'aklî istidlal' için de geçerlidir. Zira 'filozofun istidlali', kucaklama ilişkilerinden mürekkep olan ve her halükarda emanet şuuruna götüren bir düşünce manzumesidir. Bilim adamının yöntem edindiği istidlale gelince bu, mülkiyet hedefine hizmet edecek şekilde düzenlenmiş bağlantılar manzumesi oluşturmaktan başka bir şey değildir. Dahası, 'felsefi istidlal', 'bilimsel istidlali' kavrar ve kuşatır; değerleri vesile kılma gücü sayesinde onu 'mülkiyetçi karakterinden' uzaklaştırır; ona sahip olduğu asıl konum dışında bir konum verir.

Bu nedenle aklın iki mertebesini birbirinden ayırmak gerekir: Bunların ilki, değerlerden veya bu değerlerin temelinde yatan mutlak

Prof. Dr. Taha Abdurrahman
Özgün Bir İslam Felsefesini Nasıl Kurarız?

mükemmelliklerden soyutlanmış olan 'bilimsel akıl'dır. Diğerine göre daha düşük mertebede bulunan bu akıl, değerlerden soyutlanmış akıldır (**akl-ı mücerred**). İkinci akıl ise mutlak mükemmelliklere dayanan değerler marifetiyle istikamete sevk edilmiş olan "felsefi akıl"dır. Birinciye göre daha yüksek mertebede bulunan bu akıl, '**akl-ı müsedded**'dir.

YEDİNCİ ESAS: Müslüman filozofun ispatına girişeceği **üçüncü tâli argüman** şudur: "Öznenin bilgisine tâbi felsefe tasavvurunun" ilkelerinden biri olan "**ahlaklanma ilkesi**" ahlakın fitrat üzerine kurulmasını ve yaygınlaştırılmasını gerektirir. Bunu şu şekilde açıklayabiliriz:

Bilindiği üzere "**ahlaklanma**" filozofun düşüncesini gerçekleştirmesinin ilk işaretidir. Müslüman filozof "ahlaklanmanın" iki şartı olduğunu farkındadır: **Birinci şart**, ahlakî değerlerin fitrîleştirilmesi, başka bir deyişle, ahlaki değerlerin fitrata ircâ edilmesidir. **İkinci şart** ise ahlakî karakterin evrenselleştirilmesi, yani ahlaki normun bütün insan eylemlerine egemen kılınmasıdır.

A. Ahlakî Değerlerin Fitrîleştirilmesi: Bu şartı sağlamak üzere Müslüman filozof, kendi düşünce evreninin temel ilkelerinden biri olan "fitrat ilkesini" referans alır. Fakat bunu yaparken fitrat ile iç

güdüyü birbirinden ayırır. İçgüdü *fizyolojik dinamikler* içerir. Fizyolojik dinamikler ise ihtiyaçlardan ve eğilimlerden ibarettir. Fıtrata gelince o, *ruhî dinamiklere* sahiptir. Ruhî dinamikler ise doğrudan doğruya değerler ve anlamlardır. Ayrıca Müslüman filozof, fıtratı iki açıdan *ilahi sıfatlar* ile ilişkilendirir :

- Her değer, bir mükemmelliktir. Dolayısıyla her bir değerın aslı ve kaynağı, *mutlak mükemmellik* olmalıdır. Mutlak mükemmellik ise ancak 'ilahi sıfatlar' için söz konusu olabilir. Dolayısıyla değerın mükemmelliği, onun aslı olan sıfatın mükemmelliğindedir. Değerın mükemmelliğinin gerçekleşmesi, ona sahip olmakla değil, bu sahiplikten çıkmakla olur. Çünkü sahiplik öyle bir şeydir ki; sahibin aleyhine döner ve sahip, sahibi olduğu şeyin sahipliğine girer.
- Ahlaki mükemmellik; bedenın mükemmelliği değil, ruhun mükemmelliğidir. Bu, fıtratın aşîkar bir şekilde ruhani bir olgu olduğunu gösterir. Fıtrî değerlerin ilahi sıfatlara nispeti de esasen mutlak nurani mükemmelliğe nispetinden başka bir şey değildir. Öyleyse fıtratın ruhaniliği, ilahi sıfatların nuraniyyetinden dolayıdır. **“Akli anlam” duyular lüğatinde nasıl anlamsız kalıyorsa “ruhani olgu” da mülkiyet lüğatinde öyle anlamsızdır!** Nasıl ki

“akli anlam” ayakta durmak, oturmak, uzanmak ve yatmak gibi duyularla idrak edilen fiziksel nesnelere mahus niteliklerle tanımlanamıyorsa, “ruhani emir” de mülk altına giren şeylere mahsus olan 'ait olmak', 'yarar vermek', 'hediye edilmek' veya 'yok edilmek' gibi durumların konusu olamaz. Bütün bunlar, insanın “ruhani hakikate” ulaşmasının sadece bir yolu olduğunu göstermektedir. Bu yol, ruhani hakikatin insana emanet edilmesidir.

B. Ahlaki Karakterin Evrenselleştirilmesi:

Müslüman filozof, ahlaklanmanın bu ikinci şartını tahakkuk ettirirken, kendi düşünce dünyasının temel ilkelerinden biri olan “emânet ilkesi”ni referans alır. Çünkü emanet, sorumluluğun; sorumluluk da ahlakın temelidir. Eğer insan emaneti yüklenmeyi seçmemiş olsaydı, hiçbir şeyden sorumlu olmazdı. Sorumlu olmayınca da iyiyi kötüden ayırt edemezdi. İnsana, alemdeki her şeyi kuşatan külli bir emanet tevdi edildiğine göre onun sorumluluğu da külli olmak zorundadır. Sorumluluğu külli ise ahlakı da külli yani evrensel olmalıdır. Çünkü sorumlu tutulduğu şey, kendisine emanet edilen bütün her şeye dair yaptıkları ve yapmadıklarıdır. İnsanın aktif ve pasif eylemleri, insana dair bütün hal ve koşulları hem içeriden hem de dışarıdan kuşatır. Bu nedenle, insanın yaptığı

Prof. Dr. Taha Abdurrahman
Özgün Bir İslam Felsefesini Nasıl Kurarız?

veya yapmadığı her şeye ahlaki normun hakim olması, onun sorumlu bir varlık olmasının zorunlu sonucudur.

Şu hâlde, evrensel sorumluluğun aslı emanet ilkesi olduğuna göre; ahlak, bütünüyle emanet şuuruna göre teşekkül etmelidir. Çünkü ahlaklı olmak, sorumluluk üstlenmiş olmanın meyvesidir. Sorumluluk üstlenmek ise emanet yükünün meyvesidir. Emanet şuuruna dayalı ahlak ise en temelde değerlerin 'ilahi mükemmelliklere' nispet edilmesine dayanan ahlaktır.

SEKİZİNCİ ESAS: Müslüman filozofun ispat etmesi gereken **dördüncü tâli argüman** şudur: “Öznel bilgiye tabi felsefe tasavvurunun” temel ilkelerinden biri olan “**benzeme (teşebbüh) ilkesi**”, “Allah'a benzeme ilkesi” yerine “Peygamber'i örnek alma ilkesi”nin ikame edilmesini gerektirir. Bu argüman şu şekilde savunulabilir.

Sübjektif bilgiye tâbi felsefe tasavvurunun temel kabullerinden biri şudur: Bir filozof, güzel bir hayata ulaşmak üzere 'benin bilgisi'ni elde ederken akıl menheciyle yahut ahlak mesleğiyle yetinmez. O, kendisinde aklî ve ahlakî kemâlin tahakkuk ettiği daha üstün bir model bulmak ister. Bu model, aklileşmekte ve ahlakileşmekte kendisine benzenebilecek bir model olmalıdır. Öteden beri

Tanrı, kendisine benzenilecek en yüksek model olarak kabul edilmiştir. Çünkü kemal ve saadet söz konusu olduğunda benzenilecek daha mükemmel bir varlık yoktur. Bu nedenle “Tanrı'ya benzemek” 'sübjektif bilgi felsefesinin' ilkelerinden biri haline gelmiştir. Oysa Müslüman filozofun bu ilkeyi kabul etmesi üç nedenden dolayı mümkün değildir:

1. “Benzemek” görülen ya da gösterilen bir şeyle, doğrudan temas kurmayı gerektiren bir ilişkidir. Oysa “Tanrı” görülmekten de gösterilmekten de yücedir.

2. '*Model edinilen*'e rakip olmaya çalışmadan ona yaklaşmayı ifade eden ve İslam düşünce evreninde hayli oturmuş olan kavram, *iktidâ* yani 'örnek (*kudve/üsve*) almak'tır.

3. Uyulması gereken “mükemmel rol model” veya “mükemmel örnek”, mükemmel insan"dır. *Hatemü'l-Enbiyâ* olandan daha kâmil bir insan yoktur. Bu nedenle Müslüman filozof, “Allah'a benzemeye çalışmak” söylemini reddeder; bunun yerine “Peygamberi örnek almak” kavramını koyar.

Bu gerekçelerden dolayı, mutlu bir hayatı tahsil etmek isteyen Müslüman filozof, zâtî şuurunu, Nebilerin Mührü'nü örnek almak üzerine bina eder.

Bu örnek alış, iki türlüdür: “Akli yöntemde onu örnek almak” ve “ahlaki davranışta onu örnek almak”.

A. Akli yöntemde Son Nebi'yi örnek almak: Son Nebi, sübjektif bilgi felsefesinden farklı olarak 'tefekkürün yolları' hakkında konuşmamıştır. O, bu yolların en mükemmeline bizatihi uymuş ve bu yolların en güzel semerelerini ameli olarak elde etmiştir.

Nebi, vahiy alana kadar farklı dönemlerde ve kesintisiz günler boyunca tefekkür için inzivaya çekilirdi. Uzun tefekkürlerinin sonucunda kesin olarak anladı ki; aklın en yüksek kazanımı, “sıdk” yani doğruluktur. Bu nedenle bunu ahlaki bir haslet olarak benimsedi. İnsanlar da onu “doğru sözlü” anlamında 'sâdik' olarak çağırdı.

Doğruluk, evvel-i emirde hakikati ikrar etmektir. Aklî menhecin amacı da bizatihi hakikate ulaşmak, onu ikrar ve tespit etmektir. Öyleyse Müslüman filozofun, doğruluğu, 'en yüksek aklî değer' olarak görmekten başka yolu yoktur. Nitekim doğruluk Son Nebi'yi hakikatlerin en yücesine, yani “Rubûbiyyetin tevhidine” götürmüştür. Öyleyse **Müslüman filozofun da “doğruluğu” ilahi ufka bağlı aklî bir değer olarak görmesi gerekir. Keşfedilmesi gerekip de ilâhi ufukla hususi bir bağlantısı olmayan hiçbir hakikat yoktur.**

Prof. Dr. Taha Abdurrahman
Özgün Bir İslam Felsefesini Nasıl Kurarız?

Bu nedenle Müslüman filozof, kendisini zâtî ma'rifete götüren akli yöntemin disipline edilmesine ihtiyaç duyar. Çünkü akli yöntemin ulaştıracağı veriler, ilahi ufukla bağlantılı olmalıdır.

Müslüman filozof reel gerçeklikleri esas alıp onları ilahi ufuktan soyutlayan ya da bu ufku tamamen unutan aklî yöntemi, yani "ilahi ufuktan soyutlanmış düşünce yöntemini" aşarak ilahi ufukla olan bağlantıyı koruyan bir akli yöntemin arayışında olmalıdır. Çünkü aklın istikameti ancak bu bağlantının korunmasıyla mümkündür. Bu bağlantıyı korumak için, 'rehberlik edilen akıl' diyebileceğimiz *akl-ı müsedded* yöntemini benimsemek gerekir.

Dolayısıyla Müslüman filozofun ilahi rehberliğin gerekliliğini idrak etmesi, onu zâtî marifeti tahsil ederken nebevi tefekkür metodunu örnek almaya sevk eder.

B. Ahlaki davranışta Son Nebi'yi örnek almak: Eğer Son Nebi'nin (s.a.v) doğruluğu, "düşünce mükemmelliğine" ulaştığının kanıtıysa, güvenilirliği de "davranış mükemmelliğine" ulaştığının kanıtıdır. Daha Nebi olarak gönderilmemişken kavmi onu "doğru sözlü" anlamında *sâdık* diye çağırıldığı gibi, güvenilir anlamında *emin* diye de çağırmaktaydı. Öyle ki *el-emin* onun lakabı haline gelmişti. Onlar

Prof. Dr. Taha Abdurrahman
Özgün Bir İslam Felsefesini Nasıl Kurarız?

Nebiyi böyle isimlendiriyorlardı, çünkü onun dürüstlük ve güvenilirliğinin fıtrattan kaynaklandığını çok iyi biliyorlardı. Dürüstlüğü onu Tanrının tekliğine ulaştırdığı gibi, “güvenilirliği” de onu “insanlar arasında adaletle davranmanın gerekliliğine” ulaştırmıştı. Onun insanlar arasındaki adaleti, Rabbin tekliğine dair idrakiyle bağlantılıydı. Kezâ, bir tarafta “güvenilirliğin” esası olan tevhid diğer tarafta güvenilirliğin vasıtası olan “adalet”, “güvenilirlik” mefhumunu, fitrî ahlakın son derece şümüllü bir seciyyesi haline getirmektedir. Fıtrat ki; din dahi ona muvafık olarak gelmiştir.

Dolayısıyla, Müslüman filozofun **dinî fıtratın hakikatini** idrak etmesi, onu zâtî ma'rifeti tahsil ederken, Nebevi ahlak yoluna yani dürüstlüğe ve adalete sevk eder.

Müslüman filozof, zâtî ma'rifeti tahsil etme sürecinde Son Peygamber'in mükemmel örneğini benimsedikçe, onun gibi düşünüp onun gibi davrandıkça, onun gibi dürüst ve güvenilir oldukça, iki temel gerçeğe ulaşır:

Birinci gerçek, mükemmel derecede iyi bir yaşamın yalnızca Son Peygamber'in mükemmel bir şekilde örnek alınmasıyla gerçekleştirilebileceğidir.

İkinci gerçek ise, Nebi'yi kendine örnek alan bir filozofun ulaşabileceği en yüksek mertebenin

Prof. Dr. Taha Abdurrahman
Özgün Bir İslam Felsefesini Nasıl Kurarız?

“Siddîkiyet” mertebesi olduğudur. Bu mertebeye ancak peygamberin örnekliliğini benimsemekle ve ona mahsus 'ilahi seçilmişliğe' teslim olmakla ulaşılır.

Sonuç olarak sözlerimi şu şekilde toparlamak istiyorum:

1. Temel sorunları, Müslüman filozoflar tarafından orijinal bir şekilde oluşturulmamış bir İslam Felsefesinin özgünlükten nasibi yoktur.
2. Müslüman filozofun orijinal felsefi sorunlar üretebilmesinin yolu, güncel felsefi tasavvurlarla ve küresel meydan okumalarla etkileşime girmek ve iki cepheli bu etkileşimin sonuçlarını İslam düşünce evreni çerçevesinde yeniden formüle etmektir.
3. Müslüman filozof, bilime râm olan felsefeden uzaklaşarak hikmetin izinden giden felsefe ile meşgul olmalıdır. Bugün dünyanın karşı karşıya olduğu son derece radikal bir meydan okumaya, yani “insanın süflileşmesine” karşı durmalıdır.
4. Müslüman filozof, ancak böyle davrandığı takdirde üzerine düşen iki görevi yerine getirebilir:

Birinci görev, “insanın süflileşmesini engellemektir.”
O bu görevi yerine getirebilecek donanıma sahiptir,

Prof. Dr. Taha Abdurrahman
Özgün Bir İslam Felsefesini Nasıl Kurarız?

zira süflileşmenin en ciddi iki sebebinin farkındadır: Bilimin 'teknolojik kural tanımazlığı' ve öznel bilginin 'değerden soyutlanması'... Aynı şekilde insan onurunu yüceltmenin en etkili iki yolunun da bilincindedir: 'Bilimin ahlakîleştirilmesi' ve 'Öznel bilginin vahyin rehberliğinde istikamete sokulması'...

İkinci görev, 'hikmete dayalı felsefi düşüncüyü yenilemektir'. Bunun da imkanı vardır. Zira Müslüman filozof, ilahi ufuktan soyutlanmış olan "*mücerred akıl*" ile ilahi ufkun rehberliğindeki "*müsedded akıl*" arasında fark gözetmektedir. O, ahlaki fıtrata dayandırır; kusursuz ittiba ile *sıddıkiyyet* mertebesi arasında ilişki kurar. Kendi orijinal felsefi sorunsallaştırmasıyla, felsefenin aslına, yani hikmete rücu etmesi gerektiğini kanıtlar. Çünkü insanı hem şimdi hem de gelecekte süflileşmekten kurtarabilecek yegâne şey hikmettir.

PROF. DR. TAHA ABDURRAHMAN

Taha Abdurrahman, 1944'te Fas'ın Cedîde şehrinde dünyaya gelmiştir. İlköğrenimini doğduğu şehirde, ortaöğrenimini ise Dâru'l-Beyzâ'da (Kazablanka) tamamlamış; Başkent Rabat'ta bulunan V. Muhammed Üniversitesinde felsefe öğrenimi görmüştür. İlk doktorasını 1979'da Rabat Üniversitesinde *el-İstidlâlü'l-Hicâci ve't-Tabîi ve'n-Nemâzicühu* başlığıyla mantık alanında, ikinci doktorasını ise 1985'te Sorbonne'da *el-Bünyetü'l-Lügaviyye li Mebhasi'l-Vücûd* ismiyle dil felsefesi hakkında yapmıştır.

Taha Abdurrahman, Rabat Üniversitesinde uzun yıllar mantık metodolojileri ve dil felsefesi dersleri vermiş; Tunus, Cezayir, Ürdün, Libya, Sudan, Irak başta olmak üzere pek çok Arap ülkesinde misafir öğretim üyesi olarak bulunmuştur. Ülkesi başta olmak üzere Hollanda, Almanya, Libya, Kuveyt, Umman gibi ülkelerde ağırlıklı olarak uluslararası felsefe cemiyetlerinde faaliyet göstermiş; ilmî çalışmalarında dil ve varlık felsefesi başta olmak üzere usûl-i fıkıh, ilmü'l-ahlâk, ilm-i kelâm üzerine yoğunlaşmıştır.

Altı dil bilen Taha Abdurrahman din, siyaset, ahlak, felsefe, fıkıh, modernite gibi pek çok alanda kendine has özgün dili ve üslubuyla ürettiği yüzlerce yeni kavram ve felsefî derinliği olan bütüncül bakışa sahip Arapça, İngilizce ve Fransızca otuzu aşkın eser kaleme almış; bu yönüyle ilimlerin tevhidini şahsında cemedan nadir çağdaş Müslüman âlim ve mütefekkirlerimizden biri kabul edilmiştir.



**İSLÂM
DÜŞÜNCE
ENSTİTÜSÜ**
INSTITUTE OF ISLAMIC THOUGHT
معهد الفكر الإسلامي