

TAHA ABDURRAHMAN

(1944 -)

Mantıkçı, ahlâk ve dil felsefecisi, modernite hakkında ve geleneği okumada yöntem üzerine özgün felsefî projeleri olan Faslı filozof

<https://islamdusunceatlası.org/taha-abdurrahman/5787>

Hayatı

Taha Abdurrahman 1944 yılında Fas'ın Cedide şehrinde doğdu. Doğduğu zaman Fas Fransa'nın sömürgesi altındaydı. Onun betimlemesi ile "söz konusu isti'mar, dört başı mamur bir kültürel sömürge" olarak tezahür etmişti. Bu durumun eğitim ve öğretime yansıyan baskın etkisiyle büsbütün Fransız eğitim tarzıyla yetişen gençler ile nispeten daha millî bir eğitim veren okullarda (medârisu'l-a'yân) eğitim alan gençler arasında büyük bir ayrışma ortaya çıkmıştı. Fakat Taha Abdurrahman'ın babasının klasik eğitim veren bir medreseye sahip olması ve orada müderrislik yapması, Taha Abdurrahman'ın zihinsel ilk teşekkülü esnasında kültürel sömürüden uzak kalmasını sağlamıştı. Zira Taha Abdurrahman'ın da talebe olarak yer aldığı bu medresede öğrencilere hem hafızlık yaptırılıyor hem de klasik ilmî metinler okutulup ezberletiliyordu.

Babası, talebelerinin olduğu gibi Taha Abdurrahman'ın da Mağrip'te tevarüs edilegelen dinî kültürle yetişmesine özen gösterdi. Bu terbiye kültürü, manevi değerler ile fikhî hükümlerin yoğrulması ile meydana gelmişti. Bu nedenle Taha Abdurrahman ilk eğitimi esnasında yalnızca dini metinleri ezberlemekle kalmadı, bilakis ahlâkî bir pratik kazanma rehberliğinden de geçti. Böylece ilk eğitimi sırasında hem fikhî bilgi hem de manevî tecrübeyle donatıldı. Bu donanımdan sonra da çağdaş eğitim kurumları sayılan ilkokul, ortaokul ve lise tahsili gördü.

Taha Abdurrahman orta eğitimini Dâr-ı Beydâ' kentinde aldı. Ardından Rabat'taki V. Muhammed Üniversitesinde felsefe bölümünü kazandı. Üniversite yıllarında yoğunluklu olarak mantık ilmiyle uğraştı. Bunun yanı sıra edebiyat okumaları yaptı. Şiirler yazdı. Hatta o yıllarda Arap Yazarlar Birliği, yeni üyeler almak için bir şiir yarışması düzenledi. Taha Abdurrahman yazdığı uzun bir kasideyle bu yarışmaya katıldı ve söz konusu birliğe üye olmaya hak kazandı.

Sonra akademik eğitimini tamamlamak üzere Fransa Oxford üniversitesine gitti. 1972 yılında Sorbonne Üniversitesinde *Dil Felsefesi alanında Ontoloji Sorunsalının Dilsel Yapısı* başlıklı

teziyle doktorasını tamamladı. 1985'te aynı üniversitede Edebiyat ve İnsanî Bilimler kısmında *Doğal ve Argümantatif İstidlalin Mantığı* isimli teziyle ikinci doktorasını yaptı.

Meslekî hayatına 1970 yılında daha önce lisans eğitimi aldığı Rabat'taki V. Muhammed Üniversitesi Edebiyat ve İnsanî Bilimler Fakültesi'nde Mantık ve Dil Felsefesi hocalığı yaparak başladı. Üniversitede hocalık yapmaya başladığında Mağrib'te iki etkin akım olan komünist ve liberal cenahlar şiddetli çatışmalar içindeydi. Akademideki ideolojik cebelleşmeler o raddeye varmıştı ki, bilimsel araştırma metot ve metodolojilerini takip etmek isteyen her düşünce, fahiş bir fikirselleşme ve burjuvazi mefkûresine bedava bir hizmet sayılıyordu. Bu yüzden de *Marksist Materyalist Diyalektiği* dayanak edinmeyen ders ve konferansların çoğu tepki alıyor, hatta boykota uğruyordu.

Taha Abdurrahman, bu baskın ve katı ideolojik tutumu reddetti. Düşünce inşasında mantıkî yöntemi ve rasyonalitenin araçlarını dayanak edinmeye davet etti. Israrla mantık ve metodolojinin ilmî ve düşünsel etkinliklerdeki önemini açıklamaya çalıştı. Eğitim faaliyetinde ve kuramsallaştırma etkinliğinde içeriğin mutlak olarak yöntem ve metodolojinin aleyhine öne çıkarılmasının tekrar gözden geçirilmesi gerektiğini vurguladı. Nitekim bizzat kendisi fenomenolojik yöntemlere seviyeli durduğunu, yaptığı araştırmalar ve telif ettiği eserlerdeki tezlerini temelde mantık, dilbilimleri, mantık felsefesi ve dil felsefesi alanlarında ulaşılan en son gelişmeler üzerine kurduğunu ifade eder.

Felsefî ihtisasını Fransa'da yapan Taha Abdurrahman, birçok felsefî akımdan istifade etti. Özellikle ihtisas konusu olan mantık ve dil felsefesindeki modern gelişmelerden etkilendi. *Dil ve Felsefe: Ontolojik Dilsel Yapılarda Bir Araştırma* isimli doktora tezine bakıldığında mantıkçı pozitivistimin iddialarına karşı çok temkinliyse de, analitik felsefe melekesiyle ortaya konulmuş birçok yaklaşım görülmektedir. Nitekim hoca olarak öğretime başladığı yıllarda diyalektik materyalizm ile mantıkçılık arasında dönen hummalı tartışmalara mesafeli durmuş ve bu iki cepheden birinde yer almamıştır. Düşünsel hayatının daha erken dönemlerinde mantıkçı pozitivistim projesinin akim olduğuna kanaat getirmiş, bu nedenle doğal dil felsefesine yönelmiştir.

Etkilendiği başlıca hocalardan biri olan Eş'arî düşünür Ali Sami en-Neşşâr, derslerinde ve eserlerinde metot/metodoloji meselesini merkeze almış ve buna ısrarla vurgu yapmış bir isimdir. O derece ki, hakikî İslâm felsefesini, kendilerine mahsus ve orijinal yöntemlere sahip erken dönem kelamcılarının (mütekellimunun) düşünsel etkinliğinde bulduğunu ileri sürmüştür. Bu yaklaşımın izleri Taha Abdurrahman'ın düşünsel projelerinde kendisini içten içe göstermektedir. Diğer taraftan Müslüman kişiselcilik (personalizm) felsefesinin başlatıcısı Faslı

filozof Muhammed Aziz Lahbâbî'nin Müslümanların felsefî düşüncede yaratıcı olmaları için istikamet tayini çabasının, Taha Abdurrahman'ın entelektüel dertleri arasında yerini aldığı da mülâhaza edilmektedir.

Taha Abdurrahman'ın mantık ilmine vukûfiyeti arttıkça eğitim vasıtası ile edinilen aklın çok yetersiz olduğu kanaati de perçinlenmiştir. Çünkü ona göre bu, araçsal ve sadece maddî sorulara cevap veren bir akıldı. Bir felsefeci olması hasebiyle bu sınırları yoklamak ve mümkünse aşmak gereksinimi duyduğunu ifade eden Taha Abdurrahman'ı manevî bilginin yapısını keşfetmeye iten ilk saik bu husus olmuştur. Zira bahsi geçen öğretilmiş ve araçsal aklın donuk sınırlarını aşacak olan bilginin burada olduğunu sezinlemiştir. Bu yüzden bir mürşidin gözetiminde seyr-i sülûk yapmaya karar vermiş ve bu yönde bir arayışa girmiştir. Bu arayış neticesinde Fas'taki Kadirî tarikatı şeyhlerinden Sidî Hamza'ya intisap etmiştir. Böylece tasavvufî pratiği bir mürşidin gözetiminde bilfiil yaşamıştır. Bu canlı deneyim sayesinde idrak alanının enginleştiğini, kâinatın zihnine daha çok açıldığını ifade etmiştir: “*Dinî Pratik ve Aklın Tecdidî, isimli eserimin sufi deneyimimle güçlü bir alakası vardır. (...) Bu kitapta ilk meramım, ruhî/manevî tecrübenin aklî bilgiyle asla çelişmediğini, bilakis onu daha da zenginleştirip derinleştirebileceğini beyan etmektir.*” (Abdurrahman, *Hivârâtun min ecli'l-müstakbel*, 2011, s. 138). Nitekim tasavvufî tecrübe onun hayatında bir dönüm noktası teşkil etmiştir. Söz konusu tecrübe neticesinde elde ettiği manevî 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 maddî bir okyanus gibi bakıyordum, bugün ise alemi insana verilmiş bir emanet olarak görüyorum.*” (Merhûm, T. Abdurrahman özel sayısı, s. 24)

Bu tasavvufî deneyimden sonra daha önce sadece mantık kitaplarını okumuş olduğu İmam Gazzâlî'nin bütün eserlerini büyük bir titizlikle ve derinlemesine okumuş ve ondan çok etkilenmiştir. Fakat her ne kadar tasavvufî tecrübe hususunda Gazzâlî'den doğrudan etkilenmişse de metodolojik yaklaşım bakımından kendisini ona değil İbn 'Arabî'ye daha yakın görmüştür. Zira ona göre Gazzâlî, Arsitoteles mantığını aklın mutlak mantığı sayarak ona büyük bir bağlılık göstermiştir. Oysa ona göre Arsitoteles mantığını, aklın mutlak mantığı saymak için ilzam edici gerekçeler şöyle dursun, ikna edici gerekçeler bile yoktur.

Taha Abdurrahman 1970 yılında başladığı üniversite hocalığından 2005 senesinde emekli oldu. Bu görevinin yanı sıra o, Tunus, Cezayir, Mısır, Libya, Irak gibi farklı Arap ülkelerinde birçok üniversitede misafir öğretim üyeliğinde bulundu.

Öte taraftan Taha Abdurrahman, merkezi Rabat şehrinde yer alan Faslı Yazarlar Birliği'nin kurucu üyelerinden biridir. Hollanda Amsterdam merkezli Uluslararası Argümantasyon Araştırmaları Cemiyeti'nin ve merkezi Almanya Köln olan Felsefe ve Kültürler Arası İletişim Cemiyeti'nin temsilcisidir. Trablus'taki Dünya İslâm Daveti Cemiyeti eski üyesidir. Dünya Müslüman Âlimleri Birliği'nin mütevelli heyeti azasıdır. Dünya Müslüman Âlimleri Birliği'nin çıkardığı el-Ümmetu'l-Vasat dergisinin 2007'den beri müdürüdür. Merkezi umman olan Arap Felsefesi Cemiyeti eski başkan yardımcısıdır. Rabat'ta yer alan Mütefekkir ve Araştırmacılar Hikmet Forumu'nun başkanıdır. Fas Krallık Akademisi'nin uzmanlarından. Birçok ilmî dergide hakem ve danışmandır. 1988'de *Fî usuli'l-hivâr ve tecdidi ilmi'l-keîâm* adlı kitabıyla, 1995'te de *Tecdidu'l-menhec fî takvîmi't-tûrâs* isimli eseriyle Fas İnsanî Bilimler Ödülü almıştır. 2006 yılında *Suâlu'l-ahlâk: müsâhemetun fî'n-nakdi'l-ahlâkiyyi li'l-hadâseti'l-garbiyye* telifiyle ISESCO'nun İslâmî Araştırmalar Ödülü'ne layık görülmüştür. 2014 senesinde VI. Muhammed İslâm Düşüncesi ve Araştırmaları Ödülü almıştır.

Öğretisi

Taha Abdurrahman, uzun düşünsel ve felsefî işigali sırasında kuşkusuz ki büyük bir tecessüsle birçok konuyu felsefî bakımdan sorunsallaştırmıştır. Bu felsefî tetkik ve tahkik etkinliğinde bulunurken onun temel motivasyonu, öyle anlaşılıyor ki, ahlâkî zamanın sahipleri olan İslâm ümmetinin gerek birbirlerine karşı gerekse insanlığa karşı sorumluluklarını hakkıyla deruhte etmeye onları ehil kılacak özgün ve estetik bir tefekküre giden yolu inkişaf ettirme isteğidir. O, bu doğrultuda Müslümanların mevcut pratiğinde baş gösteren şiddet olgusundan Batılı modernitenin ruhuna kadar geniş bir skalada düşünmüş ve bu düşündüklerini felsefî projeler şeklinde kaleme almıştır. Fakat bu projeleri içinde önem ve öncelik sıralamasında “akıl mahiyeti”, “modernitenin ruhu”, “geleneği okumada yöntem ve özgün felsefî üretim metodu” meseleleri başat bir konumu haizdir.

Akıl Mahiyeti

Taha Abdurrahman ilk eserlerinden itibaren “akıl” kavramını bahse konu etmiş ve bu bahsi yazdığı her yeni eserinde biraz daha derinleştirmiş ve felsefî bir proje olarak tebellür ettirmiştir. Akla yönelik onun bu kesintisiz iz sürümünün en temel nedeni, onun İslâm felsefesinin donukluktan dinamikliğe geçişini, taklitçi bir rasyonaliteden uzaklaşıp özgün bir rasyonaliteye erişmesini ancak akıl yeniden ve orijinal olarak inşa edilmesi ile mümkün olabileceği yönündeki kanaatidir.

Burada hemen belirtmeli ki, Taha Abdurrahman'ın felsefi sorunsallaştırma yöntemi, akıl için tek tip bir mantığı aklın yegâne bilgi üreten mekanizması sayan “burhan mantığını” esas almaz. Onun yerine mantık felsefesindeki son gelişmeleri ve liguistik yöntemlerden söylem analizini temel alır. Zira ona göre felsefenin vazifesi, söylemin muhtelif seviyeleri içinde hareket eden düşünsel devinimi araştırmaktır. Bu nedenle -denilebilir ki- o, geleneksel felsefi sorunsallaştırma yöntemini terk edip yeni bir felsefi sorunsallaştırma metodunu tercih etmiştir. Ona göre “felsefi soru” Sokrates’te olduğu gibi salt bir tetkik veya Kant’ta olduğu gibi sadece bir tenkit değildir. Bilakis “felsefi soru” kendi konusunu sorduğu kadar kendi konumunu da sorgular. Yani konusunu araştırdığı kadar kendi zeminini de araştırır. Keza, konusunu eleştirdiği kadar kendi zeminini de eleştirir (el-Hamrî, 2019).

Bu doğrultuda Taha Abdurrahman düşünce tarihinde inşa edilmiş olan iki tür akıl tasavvurunu eleştirir. Bunlardan biri çeşitli İslâmî ilimlere de etki etmiş Arsitoteles’in, diğeri de yeni ve modern felsefenin tarihine damgasını vuran Descartes’in akıl tasavvurlarıdır.

Ona göre Arsitoteles’in “*akıl, insanda kaim olan ve onu hayvandan ayırıp bilgiyi kabul etmeye istidatlı hale getiren cevherden ibarettir*” (Abdurrahman, 2000, s. 62) şeklindeki akıl tanımı, akılı başlı başına bir varlık sahibi olan “cevher” addetmektedir. Oysa doğru olan, aklın eylemlerden bir eylem olması, hatta failiyete ve onun vasıflarına en iyi delalet eden eylem olmasıdır. Çünkü akıl, insanın diğer faaliyetlerine müdahil olur. Örneğin gören gördüğünü düşünürken görür, işiten işittiğini aklederken işitir. Bunun yanı sıra akıl, tıpkı fiiller gibi bazen güzel, bazen çirkin olabilir. Sahibi onunla hakiki bilgi yolunu yürüdüğünde güzel, bu yoldan sapıp onu şüphe, hevâ ve hevesin meydanına sürdüğünde çirkin olur. Keza, akıl, tıpkı fiiller gibi dönüşüm ve değişimi kabul eder; zira aklî eylemi yönlendirip ona etki etmek mümkündür. Şu da var ki, söz konusu tanım, insanı birbirinden bağımsız kısımlara ayırmaktadır; çünkü akılı zat diye nitelemek onu insanın mahiyetini belirleyen “eylem” ve “tecrübe” gibi diğer sıfatlarından ayırmaktadır. Böylece eğer Yunan düşüncesinde olduğu gibi aklın cevher olduğu teslim edilirse eylem ve tecrübenin de cevher olabileceğini teslim etmek gerekir ki bundan insanda “düşünen zat”, “eyleyen zat”, “deneyimleyen zat” gibi birçok zatın kaim olduğu manası çıkar. Bu mana, vasıflarının bütüncüllüğü ve eylemlerinin içiçeliği yönünden “insanın birliği hakikatine” aykırı olduğundan gerçeğe çok uzak düşer.

Descartes’in akıl teorisine gelince, Taha Abdurrahman onun akılı “*aklı yöntemleri, modern bilimlerin -özellikle de matematiğin- faaliyeti bağlamında belirlenmiş şekline göre kullanmaktır.*” (Abdurrahman, *Suâlu'l-ahlak*, s. 64) şeklinde inşa ettiğini belirttiikten sonra bu tanımında “bilimsel aklî metod”un merkeze alındığını bunun da “görelilik”le malul olduğunu

belirtir. Çünkü aklın ortak ve küllî kanunlarıyla iştigal eden mantık ilminin tarihî gelişimini ve konularını incelikli ve derinlikli bir araştırmaya tabi tuttuğumuzda onun çoklu ve değişken kurallar ve postulatlara dolaysıyla da çoklu ve değişken sistemler ve nazariyelere şamil olduğunu görürüz. Öyle ki bir sisteme –veya nazariyeye- göre doğru olan diğer bir sistem veya nazariyeye- göre doğru olmayabiliyor.

Taha Abdurrahman'ın “akıl” inşasına gelince, ona göre “akıl” zat değil, eylemdir. Felsefi ifadeyle cevher değil, arazdır. Zira Kur'ân-ı Kerim'in nassları okunduğunda oradaki “akıl”ın, Yunanların akıldan anladığı manadan farklı bir manaya geldiği görülür. Bu müessis metinlerde yer alan mana, aklın da tıpkı işitmek, görmek, tatmak ve koklamak gibi bir fiil olduğu yönündedir. Akıl, insanın kendi hayatında yaptığı algısal (idrakî) eylemlerden biridir ve Kur'ân-ı Kerim'de “fıkıh” ile “ilim” kelimeleriyle birbirilerinin yerlerine kullanılmıştır. Hiçbir Arap lügatçi tatmaya, koklamaya veya görmeye zat demediği gibi akla da zat dememiştir. Felsefi tabirle ifade edilecek olursa akıl, İslâm'ın kurucu metinlerine göre “cevher”, yani kendi zatıyla kaim, kendi kendisine yeten, başkasına ihtiyaç duymayan bir şey değildir. Çünkü akıllı “şeyleştirme” onu donukluğa götürür; oysa açıktır ki, akıl, zatın ve mahiyetinin kaldıramayacağı kadar canlılık, hareketlilik ve güç taşımaktadır. Peki, aklın yani bu mahsus algısal eylemin kaynağı nedir? Kur'ân-ı Kerim'in bu soruya cevabı, Taha Abdurrahman'a göre, açık ve tartışmasızdır. Kur'ân'a göre akletme eyleminin kaynağı, kalptir. Akıl, kalbin fiillerinden bir fiildir. Kalbe mahsus eylemdir. Nitekim ayet-i kerime “*Onların kalpleri vardır, ama onunla akletmezler.*” (Hac, 22/46) der. Akıl burada sarıh bir fiildir. İşitmek, aleti kulak olan bir fiil; görmek, aleti göz olan bir fiil olduğu gibi akıl da aracı kalp olan bir eylemdir. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de de “akıl”, kırk dokuz ayette sadece fiil olarak geçmiş, hiç isim olarak kullanılmamıştır (Abdurrahman, *Suâlu'l-ahlak*, s. 64).

Taha Abdurrahman buradan hareketle, akıl ile çokluk (taaddüt) arasında bir alaka ortaya koyar ve aklın teklik değil, çokluk arz ettiğini söyler. Bu durumu da “tekevür” diye ifade eder. Şöyle ki, kalp –onu zat veya yeti kabul edelim- tek bir hal üzere kalmaz. Sürekli dönüşüp değişir. Dolaysıyla kalbe mahsus fiil olan akıl da kalp kadar değişkendir. Bu takalluptan ötürü de akılda çokluk meydana gelir. Hal bu olunca, ona göre, bir akıldan değil, akıllardan bahsedilmelidir. Hatta en yüce akıl veya en kâmil akıl en çok değişebilen ve dönüşebilen akıldır. Çünkü kalbin üstüne çok haller varit olur, bu hallerin bazısı duyusal iken, bazısı ruhî (manevi) hallerdir. Tabiatıyla bu muhtelif haller, kalp fiillerine de yansır. Aklî fiillerin sadır olduğu kaynak kalp olduğuna göre, aklî fiil de biraz duygu ve biraz maneviyat taşır. Yani Taha Abdurrahman'ın tasavvurunda aklî fiilde hissî olan ile ruhî olan iç içedir.

Taha Abdurrahman'ın tasavvurunda kalp, aklın yegâne kaynağı olunca ve dolayısıyla bilginin de bir kaynağı haline gelince şunu sormak elzem hale gelir: Kalpten sadır olan bu akılsal ve epistemik eylemin doğası nedir? Ona göre bu sorunun cevabı şöyledir: Kulak organının yaptığı işitmek, sesleri almak; göz uzvunun yerine getirdiği görmek de suretleri almak şeklindeyken kalpten sudur eden akletme fiili de ilişkileri (bağlantıları) tespit etmek şeklindedir. Kalp, aralarında alakalar kurarak şeyleri birbirine bağlama faaliyetinde bulunur. Buna göre akletmek demek, sahih bağlantılar kurmak demektir. Bu doğrultuda da o aklı şöyle tanımlamaktadır: “*Akıl, kalbin şeyler arasındaki mevcut ilişkileri idrak etmesinden ibarettir.*” (Abdurrahman, *Suâlu'l-ahlak*, s. 73). Şeyler arasındaki bağlantı olasılıkları ise sayılamayacak kadar çoktur. Dolayısıyla bu bağlantıyı tespit eden eylem de aynı çoklukta olmalıdır. Aslında bilim tarihi de bu durumu ispatlamaktadır; zira insanlık tarihinin geçtiği merhalelere göre “aklı” sayılan, çoğu zaman değişmiştir. Öyle ki önceki tarihî aşamada aklı sayılan, bir sonraki aşamada gayr-i aklı sayılabiliştir. Bunun da ötesinde aynı husus, bireysel gelişim için de geçerlidir, bir birey ömrünün belli bir aşamasında akla çok uygun gördüğü bir hususu başka aşamada akla aykırı bulabiliyor. Aklın arz ettiği bu değişkenlik sadece zamansal değil, mekânsal da olabilir. Nitekim aynı şey, bir kültürel mahalde veya epistemik alanda ya da muayyen bir mantık sisteminde aklı sayılırken, başkasında gayr-i aklı sayılabiliyor.

Burada Taha Abdurrahman'a göre, nazar-ı dikkate alınması gereken bir husus vardır. O da aklın tanımında yer alan bu “bağlantı”ya yönelik Batılı tasavvurun, Müslümanların tasavvurunkinden farklı olduğudur. Şöyle ki, Yunanlar, bu bağlantının bütün kâinatı şamil olduğunu ve kâinatın nizamının akıl tarafından oluşturulduğunu düşünmekteydiler. Onlara göre akıldan müteşekkil olan bu nizam, birbirine bitişik ilişkilerden meydana gelir ve bütünlüklü, evrensel bir sistemden oluşur. Böylece Yunanlar, bütün kâinatı kapsaması ve içinde yer alması bakımından aklın “bağlantısallığını” teslim etmişlerdir. Oysa Batı modernitesinin tasavvurunda akıl, evrensel bir düzen içinde bütün şeyleri birbirine bağlamak değildir, bilakis araçlar ve amaçlar olarak ayrılan şeylerden araç olanlar ile amaç olanları birbirine bağlamaktır. Aklı bağlantı kurmak, modern tasavvurda, her gaye için uygun bir vesile bulmaktır. Bunu da “araçsal akıl” diye tesmiye etmişlerdir. Araçsal rasyonalite, esasında, matlup gaye için münasip vesileyi icat etmeye çalışır; öyle ki önceden gaye olan, belli bir aşamadan sonra vesile haline gelir ve bu durum sürgit böyle devam eder. Nihayet her şey bir araç haline gelir ve varılan yerde artık “gaye” diye bir şey kalmaz.

Buna karşın İslâmî tasavvurda “aklın bağlantısallığı”, araç ile amaç arasındaki bağlantı olarak değil, esasen araç ile değer arasındaki bağlantı olarak tecelli eder. Bu özellik son derece

önemlidir; zira değer, vesileyi maddenin seviyesini aşan bir ufka yükseltir. Vesile, her ne kadar maddesel bir araç olsa da bu irtibat sayesinde ideal bir anlam taşıyan hale gelir. Hatta bu bağlamda, değer o veya bu şekilde vesileye tesiri anlamında “araçların değerlendirilmesi”nden bahsedilebilir. Bundan hareketle denilebilir ki, bu konuda Batılı tasavvur ile İslâmî tasavvur arasındaki fark, bir şey ile zıddı arasındaki fark gibidir. Zira Batılı tasavvur, bütün gayelerin asıl mertebelerinden düşüp araçsallaşması noktasına varırken, İslâmî tasavvur bütün araçların maddî mertebelerin üstüne çıkıp değerler seviyesine yükselmesiyle sonuçlanır.

Taha Abdurrahman, “akıl” kavramına uyguladığı bu yapısökümü ve ardından inşa faaliyeti neticesinde üç tür rasyonalite olduğunu ileri sürmüş ve onları birbirinden temyiz etmiştir. Bunlardan birincisi ‘mücerret rasyonalite’dir. Ona göre bu rasyonalitede duyu son derece yoğunudur. Bu nedenle de genel olarak insanların ve özellikle felsefecilerin mücerret rasyonalitenin duyudan tamamen yalıtık olduğu yönündeki kanaatlerinin aksine o doğru olanın, mücerret rasyonalitenin yalnızca duyunun içeriklerinden arındığını, ama duysal formlara eşlik eden form ve şekilleri olduğu gibi içinde barındırdığını ileri sürmüştür. Ona göre rasyonalite, duysal asla sahip yapılardan müteşekkildir. Buna burhanî rasyonalitenin tümü, argümantatif rasyonalitenin de bir bölümü girer. Belirlediği ikinci rasyonaliteyi “müsedded rasyonalite” diye adlandırmıştır. Bu rasyonalite; pratik eylemlere, özellikle de gerçekleştirilmeye çalışılan maksatların faydalılığına dair yakın hasıl eden eylemlere girmekle doğar. Argümantatif rasyonalitenin diğer bölümü de buna girer. Tayin ettiği üçüncü rasyonalite ise “müeyyet rasyonalite”dir. Bu rasyonalite de amelî uygulamaya iyice girmekle ortaya çıkar. Özellikle edinilen maksatların/değerlerin faydalı olduğunu yakini bir şekilde elde ettirmesinin yanı sıra vesilelerin de işlevsel olduğunu katıyetle ortaya koyar (Ateş, 2019).

Modernitenin Ruhü

Taha Abdurrahman’ın özgün felsefi projelerinden biri de onun modernite sorunsalına yaklaşımıdır. Taha Abdurrahman, moderniteye yönelik farklı düşünürler tarafından yapılan “Batı bölgelerinde başlayıp sonra etkileri dünyanın tamamına intikal etmiş olan kesintisiz devam eden tarihi bir dönemdir” veya “akıl, ilerleme ve özgürlük sebepleriyle kalkınmaktır” ya da “Modernite gelenekle alakayı kesmektir” ya da “Modernite rasyonalizmdir” şeklinde yapılan tanımları yetersiz bulur. Zira ona göre modernite gibi katı olmayıp esnek olan kavramların nihaî bir belirlenime ulaştırılması güçtür. Bu yüzden bu kavramların tasavvuru yapılırken *onların tarihsel bağlamlarına dönmek gerekir. Bu yüzden onun tercih ettiği tanım şu şekildedir: Modernite Batı toplumunda on altıncı asrın başlarından beri Rönesans ve dini reformla ortaya çıkmaya başlayan bir uygarlık tarzıdır. Bu uygarlık modeli, aydınlanma*

hareketi ve Fransa devrimiyle kökleşme vetiresine girmiş, ardından sanayi devrimi ve teknolojik devrimle iyice yayılmıştır. Bugün ise iletişim devrimiyle neredeyse bütün dünyayı kapsayacak hale gelmiştir. O halde modernite, beş asırdan bu yana Batı toplumunda ortaya çıkmış derin dönüşümlerin toplamıdır. Fakat bu dönüşümlerin ayırıcı vasfı, Batılı toplumu uygar bir dönemden daha ileri uygar bir döneme taşıyan kalkınmacı ve birikimsel dönüşümler olmalarıdır.

Modernitenin ikinci bir vasfı da bu dönüşümlerin dahili dönüşümler olmasıdır. Batı, kendi zatından ve kendi toplumunun gereksinimlerinden hareketle bu dönüşümleri gerçekleştirmiştir. Bunlar onlara ne dışardan ithal edilmiş ne de dayatılmıştır. Bu da demektir ki, biz içsel ve kümülatif bir olguyla karşı karşıyayız. Bu durumu ben *ibda'* (özgün üreticilik, orijinal yaratıcılık) diye adlandırıyorum. Modernitenin gerçekte en temel özelliği, onun Batılı insanın ortaya koyduğu özgün üretimler toplamı olmasıdır. Benim düşüncem o ki, bu özelliği ta'mim etmemiz gerekiyor. Öyle ki modernitenin mümeyyiz niteliği "özgün bir üretim" olarak tahdit edilmelidir. Bu durumda nerede özgün bir verim varsa orada modernlik vardı. (Abdurrahman, *el-Hivâru ufkan li'l-fikr*, s. 96).

Esasında Taha Abdurrahman muhtelif düşünürlerin moderniteyi tanımlama etkinliğine yöntemsel bir hatayla başladığı kanaatindedir. Çünkü metodolojik bir ilke olarak bir şeyin pratiği ile ruhu arasında fark koymak gerekir. Bir şeyin ruhu, mahsus değerler ve ilkeler toplamıdır ki o şeyin pratiği bu değer ve ilkelerin tecsimi ve tatbiki mesabesindedir. Ne var ki bu düşünürlerin tanımları, ilkeler ile bu ilkelerin uygulanışları farkını modernite tanımını sadedinde gözetmemiştir. Modernitenin üzerine kurulu olduğu ilkeler ile bu ilkelerin tatbiklerini karıştırmıştır. Örneğin "Modernite aydınlanmadır" şeklinde bir tarif yaptıklarında bir ilke olarak modernite ile aydınlanmanın somut pratiğini birbirine karıştırmışlardır. Halbuki bir pratik ve tarih olarak modernite ile bir ruh ve değer olarak modernitenin birbirinden tefrik edilmesi, tanım faaliyetinin sıhhati için büyük bir ehemmiyet arz eder.

Taha Abdurrahman "modernitenin ruhu" kavramındaki ruh kelimesini, "tatbiki iten ve modernlik görünüşüyle izhar edip vakıaya çıkararak güç" anlamında kullandığını tasrih eder (Abdurrahman, *el-Hivâru ufkan li'l-fikr*, s. 143). Buna göre "modernitenin ruhu" terkihi, modernliği müdrikedeki soyut halden çıkarıp müşahhas hale getiren ilkeler ve değerler manasına gelir. Modernitenin tatbiki ise müdrikedeki bu sistemli tasavvur ve tasdiklerin hariçte gerçekleşmesinden ibarettir. Bu mülâhazalara binaen belirtilmelidir ki, Batı modernitesi, bu ruhun mümkün tatbiklerinden biridir. Bu tatbiki Batılı toplumun yaşadığı tarihi koşulların belirlediği müsellemler bazı kabuller eşlik etmiştir. Örneğin "din ile siyaset ayırımı" bir modernite

ilkesi olarak alınamaz. Çünkü bu ayırımı tarihî koşullar kaçınılmaz kılmıştır. Zira kilisenin yönetimi ve toplumu istila ederek uygulamaya başladığı baskı ve zulme engel olmak amacıyla Batıdaki pratik hayatta konjonktür gereği siyaseti dinden ayırmak gerekli hale gelmiştir. Hatta Taha Abdurrahman'a göre yakın gelecekte din ile siyasetin tekrar birleşmesine tanık olacağız; zira bu ayırma faaliyeti, modernitenin ruhunu belirleyen ilkelerden değil, aksine uygulamanın icbar ettiği müsellemlerden idi.

Tüm bu mülahazalara binaen ona göre bizim moderniteyi bir değer olarak ele almamız lazım, bir pratik olarak değil. Elbette ki modernitenin pratiği hal-i hazırda işliyor, bu inkar edilemez. Müslümanlar, Batılı pratikle iletişim kuruyor, onu taklit edip ondan nakiller yapıyor. Fakat onları umdukları modernliğe Batının modernite uygulamasını taklit etmeleri ulaştırmayacaktır. Onların modernitenin mevcut pratiğinin sadece bir yansıması olduğu “modernite ruhu”nu meydana getiren ilke ve değerleri aramaları lazım. Çünkü ancak bu yenilikle kavram her tarafa çekilebilir olmaktan kurtulup üretken bir hale gelecektir. İşte bu nedenledir ki o, düşünürlerin modernitenin tanımı için belirledikleri “rasyonalite ilkesi”, “laiklik ilkesi”, “bireysellik ilkesi” ve “öznellik ilkesi”ni itibara almaktan imtina etmiştir. Bunun yerine özgün bir okuma yaparak modernitenin ruhu için -modernite düşünürlerinin de teslim ettiğini ileri sürdüğü- üç kurucu esas ilke belirlemiştir. Bunlar, rüşt, eleştiri ve şümul ilkeleridir.

1. Rüşt ilkesinin muktezası, “modernitede asıl olan, kifayetsizlik halinden rüşt haline geçmektir” şeklindedir. Bu ilkenin muhtevasını Kant’ın şu meşhur ifadesinde de buluruz: “*Kendin düşün ve düşüncen üzerine hiç kimsenin vesayetini kabul etme*” (Abdurrahman, *Rûhu'l-hadâse*, s. 25). Bu temel ilke insanın düşüncede, davranışta bütün vesayetlerden bağımsız olmasını şart koşar. Bahse konu ilke bağımsızlığın yanı sıra orijinaleteyi (ibdâ') de gerektirir. İbdâ', önceden var olmayan ya da önceden varsa da kendisine yeni bir boyut kazandırılan bir şeyin üretim faaliyetidir. T. Abdurrahman'a göre rüşt ilkesi hem moderniteye hem de İslâmî pragmatığe uygun düşer. Rüşt kavramı, noksanlık halinden olgunluk haline çıkmak için temeldir. Kifayetsizlik, başkasına tabiliktir. Modern olan kimseden beklenen düşüncelerinin kendisinin olması, başkasından alınmamasıdır. Ümmetin evlatlarından modernitenin ruhunu değil, pratiğini alanlar, rüşt ilkesini hiçbir şekilde gerçekleştirmemişlerdir. Zira başkalarını taklit etmekle yetindikleri için sürekli kifayetsizlikle malul kalmışlardır. Söz konusu rüşt perspektifiyle bakıldığında rahatlıkla denilebilir ki, İslâm alemindeki modernistlerde modernlik gerçekleşmemiştir. Çünkü onların modernitesi mukallittir. Taklidin olduğu yerde de rüştten bahsedilemez.

2. Eleştiri ilkesi ise “itikat hali”nden yani bir şeyi delilsiz teslim etmekten, “itikat hali”ne yani bir şeyi teslim etmek için delilini talep etmeye intikal etmektir. Modern kimse, delilsiz hiçbir şeyi kabul etmez. Ona sunulan her şey aklî deliliyle desteklenmiş olmalıdır. Ve o getirilen delilin mantikî gerekleri ifa etmediğini gördüğünde ona itiraz eder. Taha Abdurrahman, söz konusu kavramsallaştırmada müselleme ve yaygın ifade olan ‘akıl ilkesi’ yerine ‘eleştiri ilkesi’ şeklindeki adlandırmayı tercih etmesini, eleştiri kavramının daha genel olmasını gerekçe gösterir. Ona göre eleştiri akli kapsadığı gibi, onun dışındaki şeyleri de içerir. Örneğin “naklî haber” ile de eleştiri yapılabilir.

Bilindiği gibi Kant, her ne kadar eleştiriye aklî delille sınırlamışsa da onu temel kabul etmiştir. İslâm alimleri geleneksel kaynaklarda buna “itiraz ilkesi” diyorlardı. İslâmî tedavülde bununla amel yaygındı. İslâmî pragmatikte muhatabın temel haklarından biri itirazdır. O, doğruluğuna dair ispatlayıcı deliller ikame edilene kadar her görüşe itiraz edebilir. Bu eleştirel düşünce gereği insan kendi zatına, başkasına ve etrafındaki şeylere itiraz edebilme gücüne sahip olmalıdır. Yani bu ilkede mevzu bahis itiraz mahdut değil, bilakis kapsamlı ve geniştir (Abdurrahman, *el-Hivâru ufkan li'l-fikr*, s. 83)

3. Şümül ilkesi ise modernitenin temel ilkelerinden biri olup bütün alanları kapsamayı ve bütün toplumlar için geçerli olmayı ifade eder. Modern eylemler bir alana veya belli alanlara hasredilemeyeceği gibi sadece içinde doğduğu topluma da hapsedilemez. Modernitenin, iç mantığı gereği, ufku genişler ve her toplum ve alanı kapsar. Nitekim bunun izlerini küreselleşmekte açıkça görmekteyiz.

Bu üç öğretiyi, ona göre, modernitenin üzerine kurulduğu temeldir. Bu temelden hareketle denilebilir ki, aslında modernlik tarih boyunca her toplumda vardı. Zira yukarıdaki ilkelerle inşa edilen tasavvura göre modernite, temelde “*insanın kendi zamanıyla bilinçli bir iletişim ve etkileşim içinde olması*”ndan ibarettir. Düşüncesinde ve eylemlerinde kendi zamanının gereklerini kendi pragmatikliği uyarınca yerine getirebilen her millet modernliği gerçekleştirmiştir. O halde “modernite geçmişle tüm bağları koparmaktır” şeklindeki yargı batıl bir iddiadır. Bu anlamda modernitenin ruhu insanlık tarihi boyunca sürekli mevcuttur.

Günümüzde Batıdaki düşünsel ve davranışsal krizlerin sebebi bu ilkelerin özünden değil, Batı tarzı tatbikinden ileri gelmektedir. Bu sebeple -T. Abdurrahman’a göre- Müslümanlar kendi İslâm modernliğini Batı modernitesinin pratiğine göre değil, söz konusu ilkeler üzerine kurmalıdırlar. Kaldı ki bu ilkelere bağlı kaldıklarında Müslümanların modernitesinin pratiği ile batılı modernitenin pratiği çelişme de bilir. Örneğin varsayalım ki, İslâmî pragmatik “cemaatselliği”yi veya “akıl ile dinin iç içeliğini” veya din ile siyasetin birleşmesini” gerektiriyor,

Batılı pragmatik alan ise bunun tam tersini icap ettiriyor, yani “bireyselliği”, “akıl ile dini ayırmayı”, “din ile siyaseti tefrik etmeyi” icap ettiriyor olsun, bu durumda biz modernitenin yukarıda zikredilen üç ilkesine bağlı kaldığımız müddetçe Batılılardan daha az modern sayılmayız; çünkü modernite kendi pragmatizimizden hareketle özgünlük ve yaratıcılığı gerektirir, başkasının modernitesini onun pragmatik bağlamıyla aktarmayı değil. O ısrarla şu hususu tekit eder: Yapılması gereken, modernitenin ruhuna bağlılıktır, onun özgül bir pratiğine veya tatbikine değil. Bizi batılı modernite pratiğini alıp pragmatik bağlam farkına riayet etmeksizin kendi pratiğimize uygulayan mukallit moderniteden kurtaracak olan bu ruhtur. Çünkü bir ruhun uygulama pratiği çok farklı şekiller arz eder. Uygulamadaki bu çoklu farklılık inkâr edilemeyecek bir vakiydir. Hatta Batı modernitesinin kendisi bile bu anlamda birçok moderniteden meydana gelir. Alman modernitesi düşünsel olarak İngiliz modernitesinden ayrıdır; Fransa’nın felsefî modernitesi, Anglosakson felsefî moderniteden ayrıdır, vesaire. Japon sanayi modernitesi başka modernitelerden ayrıdır, Hint modernitesi kendine özgüdür. Siyasi modernizmlerin bariz farklılıkları da bunun cabasıdır (Abdurrahman, *el-Hivâru ufkan li'l-fikr*, s. 84).

Bu doğrultuda denilebilir ki, modernite esasında “asrın ruhu”ndan ibarettir. Bu da insanda asrının gereklerine ayak uydurma iradesinin mevcut olması demektir. Yani insan kendi zamanına entegre olmalı, başkasınınkine değil. Zira modernitenin eylemi, bir tarihî eylem olarak belli bir döneme hasredilmeyi kabul etmez. Bilakis onun geçmişte kökleri olduğu gibi gelecekte de uzantıları vardır. Bu mühim noktayı Taha Abdurrahman fıkıh usulü terimlerini kullanarak önemle vurgulamıştır:

“Modernitenin ruhu, insanın kendi zamanı içinde varlık göstermesi ve mübdî’ (yaratıcı) olmasında saklıdır. Bu yaratıcılık, özgün ve estetik değerler gerçekleştirmek şeklinde olmalıdır. Belirlediğim bu yaratıcı manasıyla -yani inşa ve estetik olarak- modernitenin farz-ı ayn olduğunu söylersem doğru olandan uzak düşmüş olmam. Bazıları, modernite estetik bir mesele değildir, diye itiraz edebilir. Benim buna cevabım şöyledir: modernite, senin kendi öz düşüncelerle yeni olanı inşa etmen ve üretmendir. Başkalarının hayret ve hayranlığını uyandıranı ve onların akıllarıyla idrak ettikleri gibi tazavvuk hassasıyla da algılayacağı şeyler ortaya koymandır. Bu özgün ve estetik üretim, onlara değer veya değerler taşımalıdır. İşte modernitenin sırrı olan özgünlük/yaratıcılık budur.” (Abdurrahman, *el-Hivâru ufkan li'l-fikr*, s. 86).

Oysa buna karşın, Taha Abdurrahman, Batılı modernitenin bir pratiğinin ve tarihinin olduğu gibi bir akidesinin de olduğunu söyler. Ona göre modernitenin bu akidesi bazı ilkeler üzerine

kuruludur. Bu ilkelerden biri “rasyonalite” ilkesidir. Bu ilkeyle kastedilen husus aklı, her şey hakkında hüküm vermek ve bu hüküm uyarınca davranmak için insanın sahip olduğu içsel yegâne otorite kabul etmektir. Söz konusu rasyonalizmin özelliği, vahyi uzaklaştırıp insanı sadece kendisinin tahakkümü altına almasıdır. Bundan dolayı da dinî öğretilerle çelişir. Bu yüzden Taha Abdurrahman onu “mücerret rasyonalite” diye adlandırır. Tecrit olunduğu şey, ilahî vahiydir. Zira bahse konu aklılık, insanın aklıyla iştigal edip, ilahî vahiyle meşgul olmayı reddeder. Diğer bir ilke ise laikliktir. Bu ilke dünyaya tutkuyla bağlanıp ona önem vermeyi ve ahireti ilgi ve ihtimam alanından tart etmeyi icap eder.

Geleneği Okumada Yöntem ve Özgün Felsefî Üretim

T. Abdurrahman, “Müslümanlar olarak nasıl özgün fikrî ve felsefî üretimde bulunabiliriz?” sorusu ve sorunsalını merkeze alan iki ciltten müteşekkil “*Fıkhu'l-felsefe*” adında bir eser yazmıştır. Ona göre “orjinalite”nin yolu, hiç kuşkusuz ki sağlam bir metodolojik formasyondan geçmektedir. Bu doğrultuda o, özgün bir ilmî ve fikrî üretim (ibda’) için üç tür metodolojide meleke kazanmanın gerekliliğini neredeyse her fırsatta vurgulamıştır. Bunlar: İslâm ilim geleneğinin kendisiyle temayüz ettiği “bütüncüllük metodoloji”si, felsefede -daha çok dil felsefesinde- kullanılan “pragmatik metodoloji” ve mantık ilminde yer alan “argümantatif/hicâcî metodoloji”dir (Abdurrahman, *Suâlu'l-menhec*, s. 16).

O, bu metodolojilerden bir bakıma Müslümanların iddialı düşünsel ve epistemik atılımlarına, ihya-ı medeniyet iştihaklarına uygun düşen ve seçkin bir epistemolojik tarz geliştiren müşterek bir “tefekkür paradigması” tesis etmiştir. Burada bahis konusu düşünürün yukarıdaki üç tür metodolojiyi hangi tasavvurlarla önemseydiğine dair bir fikir vermesi için muhtasar bazı açıklamalar yapmak yerinde olacaktır.

Bütüncüllük metodolojisi (*el-Menheciyyetu't-Tekâmüliyye*): Bu metodolojiye göre, İslâm düşünce ve ilim geleneğini eleştirme, düzeltme ve güncelleme faaliyetinin sıhhati, ancak bu geleneğe mahsus olan “bütüncül metotla” mümkündür. Taha Abdurrahman, Müslümanları düşünsel hürriyete ulaştıracak özgün üretimin yapılabilmesi için İslâmî “pragmatik”i bilgi ve fikir üretiminin merkezine yerleştiren Müslüman alim ve felsefecilerin İslâm geleneğini oluştururken takip ettikleri metodolojileri keşfetmenin ve geleneği onlarla yorumlamanın şart olduğu düşüncesindedir. Ona göre bu bağlamdaki en önemli husus, geleneği yorumlarken aceleci yargılardan ve ideolojik çağrılardan uzaklaşmaktır. Çünkü geleneğin düşünme ve üretme araçlarını, istidlal mekanizmalarını keşfedip gereğince kavramak, ihtiva ettiği ilmî ve düşünsel konuların bilgisine takaddüm eder (el-Harrî, 2014, s. 116).

Pragmatik metodoloji (*el-Menheciyyetu't-Tedâvuliyye*): Bu metodoloji, bir felsefî düşünceyi tenkit ve tashih etmenin, güncelleyebilmenin ancak o filozofa özgü pragmatîğin araçlarını derinlikli bir kavrayışla hazmetmekle mümkün olduğunu öngörür. İslâm geleneğinin kendisine mahsus ve onu diğer kültürlerden ayıran özgün üretimi olduğu gibi, Batılı geleneğin de kendisine has ve ayırt edici özgün üretimi vardır. Bu bağlamda Taha Abdurrahman'ın milletler arasında epistemik açılıma ve fikir teatisine davet eden 'teârûf (tanışma) ilkesi'nden hareket edildiğinde şu çıkarıma varılır: Batı kültürünün felsefî söylemini üretirken kendisine özgü modeli üretmek için takip ettiği felsefî metodolojiyi keşfetmek, Müslümanların felsefî istikamette yeniden özgün bir başlangıç yapabilmesinin zaruri bir şartıdır. İşte bundandır ki T. Abdurrahman, Müslümanların Batı felsefesine önce felsefî değil, bilimsel bir noktadan hareketle bakması gerektiği kanaatindeydi. Zira bu bakış –ona ait metafordaki ifadeyle- filozofun fabrikasına girebilmeyi sağlayacaktır. Böylelikle o filozofun başka felsefecilerin metinlerine yaptığı tercümede nasıl bir yöntem yeğlediğini, kendisine özgü kavramları nasıl ibdâ' ettiği, tanımlarını nasıl belirlediğini, delillerini nasıl inşa ettiğini ve kendi felsefî söyleminin perspektifinde nasıl yürüdüğünü görmek ve örnek almak imkânı elde edilecektir. Nitekim Taha Abdurrahman'ın geliştirdiği ve hakkında iki kitap yazdığı “fıkhü'l-felsefe” düşüncesi, tam da bu hedefe yönelik bir çabadır. Batı felsefesine öz pragmatîği içinde vakıf olmak ve Batılı filozofları felsefe yaparken –özellikle bu konudaki formasyonlarıyla- tanımak için bir rehberlik projesidir.

Argümantatif metodoloji (*el-Menheciyyetu'l-Hicâciyye*): Bu metodoloji uyarınca İslâmî geleneği ve felsefî söylemi mantıksal bir tahlile tabi tutmanın sahil bir sonuç verebilmesi için bu tahlilin argümantatif (*hicâcî/cedelî*) mantığın kanunlarına göre olması lazımdır. Çünkü dil felsefesinde, mantıkta ve edimbilimdeki araştırmalar, doğal diyaloglardaki istidlalin sınaî (kılıgsal) olan burhanî yöntemle değil, argümantatif tarzda olduğunu ispatlamıştır (Meşrûh, s. 114). Bu, aynı zamanda geleneksel İslâmî ilimlerdeki hâkim istidlal tarzıdır. Nitekim İslâm düşünce geleneği, bugün modern araştırmaların da savunduğu bu metodu neredeyse her alanda kullanmış, hatta onu o günün metodolojik seviyenin koşulları uyarınca konu alan “Münazara İlmi” adında özel bir bilim inşa etmiştir. İslâmî pragmatikteki bu cedelî istidlal tarzı, sûrî (formel) olmayan bir mantıktır ve operasyoneldir (icrâîdir). Çünkü onun sözdizimi manasından, manası da pragmatik (dilsel, epistemik ve itikadî) temellerinden ayrı tutulmaz. (Ateş, *Modernitenin Felsefî Temelleri ve İslam*, 2019).

Temel Soruları

Modernitenin ruhu nedir? İslâmî bir modernlik mümkün müdür? İslâm Felsefesi günümüz meseleleri için yöntem ve meselelerini nasıl yenileyebilir? Geleneği okumada nasıl bir yöntem takip edilmelidir?

Öne Çıkan Eserleri

- *el-‘Amelu’ d-Dînî ve Tecdüdu’ l-‘Akl*: el-Merkezu’s-Sekâfi el-Arabî, Fas 1997.
- *Fî Usûli’ l-Hivâr ve Tecdidi İlmi’ l-Kelâm*: el-Merkezu’s-Sekâfi’ l-İslâmî, Beyrut-Lüban 2000.
- *Fıkhu’ l-Felsefe*: Kitabu’ l-Mefhûm ve’ t-Te’sîl: el-Merkezu’s-Sekâfi el-Arabî, Fas 2005.
- *el-Lisân ve’ l-Mizân*: el-Merkezu’s-Sekâfi el-Arabî, Fas 2006.
- *Ruhu’ l-Hadâse, el-Medhâl ilâ Te’ sîsi’ l-Hadâseti’ l-İslâmiyye*: el-Merkezu’s-Sekâfi el-Arabî, Fas 2006.
- *Tecdüdu’ l-Menhec fî Takvîmi’ t-Türâs*: el-Merkezu’s-Sekâfi el-‘Arabî, Fas 1993.
- *Bü’sü’ d-Dehrâniyye*: en-Nakdu’ l-İ’timani li Fasli’ l-Ahlâk ‘ani’ d-Din: eş-Şebketu’ l-Arabiyye li’ l-Ebhâsi ve’ n-Neşr, Beyrut 2014.