



KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Taha Abdurrahman. *Bilgi Ahlaktan Ayrıldığı*nda (trc. Abdi Keskinsoy). İstanbul: Pınar Yayınları, 2020, 176 sayfa.

Muhammet ATEŞ*

Düşünce tarihinin dönemeç noktalarını teşkil eden her süreç, aynı zamanda metodolojik tasavvurda bir gelişmeyi, düşünce metodunu yenilemeyi beraberinde getirmiştir. Son atılımı Batı’da gerçekleşen felsefi düşünce, zamanla tenkide ve bazı revizyonlara tabi tutmuşsa da yöntem olarak büyük oranda Descartes rasyonalitesini benimsemiştir. Bu durum sadece düşünsel bağlamla sınırlı kalmamış, bilakis Batı’nın kolonyal zihniyetiyle birleşip gerek siyasi angajmanlarla gerekse ekonomik şartlar üzerinden dayatmalarla olsun bütün dünyada etkisini gösteren bir pratiğe evrilmiştir. Bilimselci akıl tasavvuru ve dikotomiler üzerine kurulan bu tasavvur, Batı’nın hegemonyacı arzularıyla birleşerek geleneksel düşünce tarzları için bir meydan okumaya dönüşmüştür. Bu meydan okuma karşısında İslâm âleminde de “moderniteyle ilişki” ve “gelenekle ilişki” şeklinde çift yönlü ve felsefi olarak sorunsallaştırılıp çözüm önerileri sunulması gereken zorlu bir problem ortaya çıkarmıştır. Zira gelenekle bağı tümenden koparmak Batılı kimlikte eriyip kaybolmak, moderniteyle ilişkiyi tümenden reddetmek ise içinde yaşanılan çağın gerçekliğinden büsbütün koparak gün geçtikçe zayıflama sonucunu doğuracaktır.

Bu doğrultuda son iki asırda İslâm âleminde “modernleşme tasavvuru” ve “geleniği okumada yöntem” konusu bir problematik olarak peyderpey kendisini daha baskın bir şekilde dayatmıştır. Müslümanların içinde yaşadığı çağla ve Batılı modernitenin pratiğiyle “kimliklerini” kaybetmeden iletişim kurma istekleri, farklı temayüllere sahip Müslüman düşünürleri bu konuda düşünsel projeler ortaya koymaya sevk etti. Modernleşmek için gelenekle mutlak bir “epistemolojik kopuş” yaşamanın şart olduğunu ileri süren Müslüman düşünürlerin yaklaşımları pek yankı bulmamıştır. Diğer bazı Müslüman düşünürler ise “kimlik kaybı” güden her toplumun, kimliğini yeniden inşa etmek durumunda kaldığında kendi geleneğine başvurup onu eleştirmesi ve gerekliyse revize etmesi gerektiği düşüncesindedirler. Bu görüşü benimseyenler geleneğin hangi metodolojiyle kritik edileceğini belirleyip bunu ikna edici şekilde gerekçelendirmek durumundaydılar. Bu hususta 20. asrın ikinci yarısına damgasını vuran iki düşünsel ve kısmen karşıt proje ortaya çıktı: (1-) Muhammed Âbid el-Câbirî’nin geleneğin muhtevasını onu ortaya çıkaran metodolojilerden arındırarak modern

* Arş. Gör., Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı, muhammet.ates@dpu.edu.tr
Orcid No: 0000-0003-0360-7636

metodolojilerle kritik ve revize eden yapısalcı yaklaşımı, (2-) Geleneğin muhtevasını dikkate alıp onun kritik ve revizyonunda modern metodolojilerin yanı sıra -hatta ondan önce- biz-zat geleneği ortaya çıkararak klasik metodolojilerin de işletilmesini savunan Taha Abdurrahman'ın pragmatik (pragmatics) okumasıdır. Zira her gelenek karakteristiğini belirleyen bir *pragmanın*, yani dilsel, kültürel ve dinsel hususiyetlerin meydana getirdiği gerçekliğin gölgesinde teşekkül eder.

Taha Abdurrahman'ın eserleri bu perspektifle okunduğunda onun düşünsel çabasının büyük oranda “metodoloji sorunsalı” çerçevesinde seyrettiği görülür. Bu husus muhtemelen mezkûr pratik ihtiyacın yanı sıra onun uzmanlık alanının mantık olmasıyla alakalıdır. Uzmanlaştığı alan olması hasebiyle gerek klasik gerekse modern metodolojilere yönelik edindiği vukûfiyet, ona günümüz İslâm düşüncesinde tartışmaların odağında bulunan “modernite”, “gelenek”, “insan ve akıl tasavvurları” gibi konularda hâkim iki karşıt yönelim olan sefilik ve modernistliğin bu meselelere dair çoğunlukla basmakalıp düşüncelerinin dışında özgün bir yaklaşım sergilemesini sağlamıştır. Zira “metodolojik farkındalık ve vukûfiyet” hem düşüncenin sıhhati için asgari şart olan “tutarlılık” ve “sistemlilik” ilkelerini sağlar hem de sürekli aynı veçheden düşünülüşünden tıkanma noktasına gelmiş “düşünsel sorunsallara” yönelik metodu yenileyerek yeni ve verimli bir bakış geliştirme imkânı verir. Taha Abdurrahman'ın *Bilgi Ahlaktan Ayrıldığında* isimli eseri de bu problemleri merkeze alır ve kendisinin onlara yönelik tasavvur ve çözüm önerilerini içerir.

Orijinal ismi *el-Hivâr ufukan li'l-fıkr* olan eser, Faslı mantık ve ahlak filozofu Taha Abdurrahman'ın “şiiirin dili ve hakikat”, “burhan mantığı”, “argümantatif istidlal yöntemi”, “rasyonalite”, “modernite”, “ahlak teorisi” ve “İslâm âleminde felsefi özgünlüğün imkânı ve yolu” üzerine farklı tarihlerde verdiği röportajları içerir. Röportaj olduğu için telif eserlerdeki belli bir ana temaya sahip olma ve ona bağlı kalma durumu bu kitapta esneklik arz etmiştir. Bu yüzden kitapta merkezî bir problematik değil, müellifin muhtelif konularda ileri sürdüğü temel tezler işlenmiştir. Fakat konularının farklılığına rağmen eser, büyük oranda doğrudan veya dolaylı olarak müellifin “modernite ve gelenek” problemlerine dair görüşlerini yansıtır. Hacim bakımından küçük olan eser dokuz bölüme (*fasl*) ayrılmış, başına müellif tarafından bir “takdim” yazısı, sonuna da iki “ek” konulmuştur.

Kitabın Giriş'inde müellif, İslâm âlemine büyük bir “düşünsel hayret ve yitmişlik” hâlinin hâkim olduğunu ve bunun büyük oranda kapsamlı bir diyalog etkinliğinin olmamasından kaynaklandığını ileri sürmüştür. Bu hayret hâlinin kurtulmak bireysel tefekkür çabalarının yerini ilmi bir diyalog faaliyetiyle sağlanmış beraber düşünme etkinliğinin almasıyla mümkün olacaktır. Zira büyük ve kalıcı düşünceler ancak tefekkürün hakkını veren bir muhitte ortaya çıkar. Fakat anılan kolektif düşünsel çabalar isabetli bir kavramsallaştırma ve kuramsallaştırma yapabilme melesini kazandıran “metodolojik vukûfiyet ve vuzûhiyet” seviyesi yakalanınca sonuç verecektir. Aksi takdirde büyük oranda “iki değerli klasik mantığın” ve “Descartes rasyonalitesinin” etkisiyle şekillenmiş zihinler “dikotomiler” vasıtasıyla

düşünme tarzından kurtulamayacak ve diyalektiğin tuzağına yeniden düşecektir. Oysa “düşünsel uyanış” ilk etapta her kavramı tek tek yeniden ele alıp tenkide tabi tutmayı, kritiğini yapmayı, revize etmeyi ve eğer yetersizse yeni kavramlar üretmeyi gerektirir.

İlk gençliğinde şiir yazan ve şiirleri edebiyat eleştirmenlerinin beğenisini kazanan Taha Abdurrahman, kitabın Birinci Bölümü’nde “hakikat ile şiirin ilişkisine” dair gençlik yıllarındaki kanaatinin değiştiğini, bu yüzden şiir yazmayı bıraktığını, ama olgunluk döneminde yine şiire döndüğünü ifade eder. Zira üniversite yıllarında “hakikatin” ancak mantığın formal diliyle ve rasyonalitenin sıkı disiplini vasıtasıyla tezahür edeceğine inanırken mantık ve dil felsefesine vakıf oldukça “formel dilin” ve “burhan aklının” sınırlılığını keşfetmiştir. İnsanı bütün boyutları ve derinliğiyle ibari değil, ancak işari dilin ifade edebileceğine kanaat getirmiştir.

Düşünsel meseleleri salt burhani mantıkla ele almanın yanlış olduğunu düşünen müellif, ikinci bölümde “hakikatin” tekli değil, çoklu bir yapıya sahip olduğunu iddia ederek hakikate “klasik burhan mantığı” ile değil, dilin doğal mantığındaki “argümantatif istidlâl” yöntemi ile ulaşılabileceğini savunmuştur. Argümantatif istidlâl tarzını ise İslâmî metodolojideki “münazâra ilmi” ve günümüzdeki dil felsefesi, pragmatik yöntem ve söylem analizleri üzerinden belirlenecek bir “diyalog usulü” ile yeniden inşa ettiğini ifade etmiştir.

Müellif Üçüncü ve Dördüncü Bölümler’de “araçsal akıl” tasavvurunu “akıl ile ahlakı” birbirinden ayırdığı için eleştirip Müslümanların kendi kurucu dinî metinlerinden hareketle bir akıl tasavvuru inşa etmeleri gerektiğini savunmuştur. Zira araçsal akıl, ahlaki değer vadedemez, oysa İslâm’da akli olan her şey aynı zamanda ahlakidir. Müellife göre esasında sadece İslâm medeniyetinde değil, Aristoteles öncesi felsefede de akıl ile amel ve dolayısıyla ahlak birbirinden ayrı düşünülmemiştir. Aklın, ahlak ve eylemden tecrit edilmesi Aristoteles’in inşa ettiği burhan aklıyla başlamıştır.

İslâm âleminin modern dönemde özgün felsefi düşünce ve dolayısıyla metin üretmediğini düşünen müellif, beşinci bölümde bunun imkânını tartışmıştır. Müslümanların felsefi yaratıcılık için büyük filozofları -tabiri caizse- fabrikalarında felsefe üretirken gözlemlemeleri gerektiğini, bunun da büyük felsefi eserleri çoklu çeviri yöntemiyle tercüme etmekle mümkün olacağını savunmuş, bu doğrultuda geliştirdiği çoklu çeviri teorisini detaylı olarak anlatmıştır.

Müellif Altıncı, Yedinci ve Dokuzuncu Bölümler’de moderniteye dair tasavvurunu ruh ve pratik ayırımı yaparak açıklamış ve modernitenin ruhunun evrensel, pratiğinin ise yerel olduğunu iddia etmiştir. “Rüştünü idrak edip karşılaşılan düşünceleri tenkit süzgecinden geçirmek, kendi akli üzerinde hiçbir vesayetçi tanımamak ve birey ile topluma faydalı değerler üretmek” şeklinde tanımladığı “modernliğin ruhu” teorisinden hareketle Müslümanların “İslâmî bir modernlik” modeli geliştirebileceğini ileri sürmüştür. Ona göre modernitenin

Batı ile özdeşleştirilmesi yanlıştır. Zira Batıya mahsus olan, modernitenin belli bir pratiğidir, modernitenin ruhu değildir.

Sekizinci Bölüm'de müellif, felsefe tarihine dil felsefesi perspektifinden bakarak her dilin içinde büyük oranda hakikat gömülü olduğunu, dolayısıyla her dilin kendisine mahsus imkânlarla hakikate açılacağını ileri sürerek “felsefede” evrenselliği sağlayacak olan şeyin, bu pragmatik hususiyetlerin inkârı değil, kabulü olduğunu belirtmiştir. Bu yüzden Müslümanlar kendi dillerinde gömülü hakikatleri, kendi pragmatiklerinden (dilsel, dinî ve kültürel gerçeklikler) hareketle, ama evrensel değerlere dönüştürülebilecek yapıyla keşfederek ortaya özgün bir felsefe çıkarma imkânına her zaman sahiptir.

Müellif Onuncu Bölüm'de “İslâmî bir modernlik” inşa etmenin bir gereği olarak geleneği yeni bir okuma faaliyetine tabi tutmak gerektiğini, Müslüman düşünürlerin büyük oranda bu sorunsalın tespitinde ittifak ettiklerini, fakat bu doğrultuda geleneği “okumak ve yorumlamak” için ortaya konulan düşünsel projelerde önemli hatalar yapıldığını söyler. Bu hataların en belirgin sebebi ise onların Hıristiyanların kendi “kutsal metinlerini” değerlendirmek için geliştirdikleri okuma yöntemlerini taklit etmesidir.

Kitabın sonundaki Ekler'de müellif, Avrupa-merkezli düşüncenin baskısı altında düşünce özgürlüğünün ve modernitenin dayatıcı yapısı karşısında ideal bir düşünsel diyalogun imkânını ve yollarını tartışmaktadır.

Taha Abdurrahman'ın temel tezlerini nispeten kolay ve muhtasar bir şekilde içeren bu eser onun düşüncesine bir “giriş” mahiyetindedir. Eserin arka planında kendisini hissettiren en önemli husus ise şudur: İslâm düşünce tarihinde nispeten erken dönemlerde başlayıp günümüze kadar süren metodolojik tartışmalar, Taha Abdurrahman tarafından “Gazzâlî ile İbn Rüşd karşıtlığı” ekseninden çıkartılıp “İbnü'l-Arabî ile İbn Rüşd karşıtlığı” eksenine oturtulmuş ve mantık ile dil felsefesindeki modern gelişmelerden hareketle İbnü'l-Arabî'nin düşünce yapısı güncellenmeye çalışılmıştır.

Eserin çevirisi birçok önemli kusur içermekteyse de metnin sadece ilk 35 sayfası aslıyla karşılaştırılınca belirlenen hatalara birkaç örnek vermek uygun olacaktır:

- *Cümlelerin anlamını değiştiren eklemeler.* Mütercim “serbest çeviri” yöntemini birçok cümlede isabetsiz olarak uygulamıştır. Nitekim “Eğer biz beraber düşünmeye açıkça davet ediyorsak bunun sebebi, başımıza gelen musibetin gerçekte ‘düşünceler dünyası içinde yaşadığımız büyük kayboluştan’ ibaret olmasıdır”¹ ifadesi “Sözgelimi eşit bir ilke üzerinde düşünmeye açıkça çağırıyorsak, bu bizim düşünce dünyamızda büyük bir şaşkınlığın ve ayırmazlığın hâkimiyetindedir” (s. 14) şeklinde çevrilmiştir.

- *Kaynak metindeki bir cümlelerin, ifade ettiği esas manayla ilgisiz bir şekilde tercüme edilmesi.* Serbest çeviri yönteminin kötü bir uygulanmasından kaynaklanan bu husus,

1 Taha Abdurrahman, *el-Hivâr ufukan li'l-fikr*, Beyrut: eş-Şebeketü'l-Arabiyye li'l-Ebhâs ve'n-Neşr, 2013, s. 8.

tercümenin birçok cümlesinde görülür. Örneğin “Bir başkası da basmakalıp düşünce tarzına kapılıp intibak sağlamaya ve entegre olmaya davet etmekte”² anlamındaki cümle mütercim tarafından “Aynı zamanda sınırlanma ve bir bütün haline gelmeye çağırın siyasi egemenliği altındadır” (s. 14) şeklinde çevrilmiştir. Ayrıca tercüme cümlelerin Türkçe sözdizimiyle de bir anlam ifade etmediği açıktır.

- *Müellifin düşünce yapısına hâkim olmamaktan kaynaklanan yanlış çeviriler.* Taha Abdurrahman “burhan mantığı” yerine “argümantatif mantığı” yeğleyen bir düşünür olduğundan “dil felsefesinin pragmatik şubesine”, “söylem analizlerine” ve “düşünsel diyalog” faaliyetine büyük bir önem verir ve bu yüzden “hakikatin” insanın kendi başına akıl yürütmesiyle değil, bilakis doğal dil ile yapılan bir diyalog aracılığıyla tezahür edeceğine inanır. Keza ona göre “insan” mahiyeti bakımından “tekil” değil, “çoğul”dur ve her konuşma mutlaka “bir diyalog”tur. Bu doğrultuda kendi düşüncesini ifade eden yazar “kişinin kendi iç dünyasındaki konuşması da kendisiyle kurduğu bir diyalog ise de bu başkasıyla kurulan diyalogun yerini alamaz” derken mütercim, yazarın düşünce yapısına vakıf olmadığından bu ifadeyi “Kendi kendine konuşmak, kişinin kendisiyle hasbihal etmesidir” (s. 17) şeklinde çevirmiştir.

- *Orijinal metindeki düşüncenin, tercümede metnin gramerine bağlı kalınmadığı için muğlak ve anlaşılabilir hâle gelmesi.* Bu duruma Taha Abdurrahman’la röportaj yapan kişinin, onun felsefeyi sadece havassın değil, avamdan kimselerin de yapabileceğine dair görüşü ile kitaplarını yazarken benimsediği üslubun zorluğu arasındaki tutarsızlığa dikkat çekerken kullandığı “Eğer Taha Abdurrahman’ın Arap bireyi felsefe yapmaya kadir kılmak amacı ile metinlerindeki sağlam ve zor sözdiziminde ortaya çıkan muhkem söylemi arasında zahiren bir tutarsızlık varsa, yani eğer onun amacının demokratlığı ile söylem ve sözdiziminin aristokratlığı arasında görünürde bir çelişki varsa, bu onun halkı felsefeyle buluşturmanın, avamın konuşması seviyesine inmek anlamına gelmediği kanaatinden ileri gelir”³ ifadeleri, mütercim tarafından “Burada görünürde Arap insanına felsefe yapma kudretini kazandırma maksadı ile dildeki terkiplerle sağlam metinler konusunda Taha Abdurrahman’ın keskin ve sıkı söylemi arasında bir çelişki var gibidir” şeklinde çevrilmiştir (s. 20).

- *Felsefi ve metodolojik kavramlara aşına olmamaktan kaynaklanan hatalar.* Tercümede bu türden birçok hata vardır. Nitekim Taha Abdurrahman günümüzde münazara adabına uyulmadığına örnek olarak münazara ilminde “gasb” diye anılan hataya çok düşüldüğünü belirtmiştir. “Gasb”, münazara ilminde, iddia sahibine karşı iddiasını ispatlama fırsatı tanımadan bir tez ileri sürmek anlamına gelir.⁴ Mütercim bunu “öfke durumu” (s. 35) diye tercüme etmiştir. Başka bir örnekte müellifin şiire tekrar dönüşünü “ibari ve işari” dil arasındaki ilişki üzerinden anlattığı cümlesindeki “ibârî dil” ifadesini mütercim “sıradan bir

2 Taha Abdurrahman, *el-Hivâr*, s. 8.

3 Taha Abdurrahman, *el-Hivâr*, s. 16.

4 Taşköprizâde, *Risâletü'l-âdâb fi ilmi âdâbi'l-bahs ve'l-münâzara*, Küveyt: Dâru'z-Zâhiriyye, 2012, s. 26.

ibare” (s. 22) diye tercüme etmektedir. Oysa müellifin bu ifadeden maksadı -ki kendisi ifadenin geçtiği cümlenin ardından gelen cümlelerde bunu açıklar- mantık kurallarına göre kurulmuş söz örgüsüdür. Keza “önergeler mantığı” anlamındaki “mantuku’l-kadâyâ” kavramı “meseleler mantığı” (s. 25), “görüngüler” anlamındaki “ez-zevâhir” kavramı “görüntüler” (s. 27), mantıksal bağlamda kullanıldığından “suretler/formlar” anlamına gelen “sûver” terimi “imajlar” (s. 27), “etik” anlamındaki “ahlâkiyyât” kelimesi “ahlaki biçimler” (s. 35) şeklinde çevrilmiştir.

- *Müellifin özgün kavramlarına aşina olmamaktan kaynaklanan hatalar.* Taha Abdurrahman’ın “araçsal akıl” yerine akli yeni bir tasnife tabi tutarak kullandığı “el-‘aklü’l-mücerred” kavramı “soyut akıl” (s. 22) olarak tercüme edilmiştir. Hâlbuki müellifin biri somut, diğeri soyut olmak üzere iki akıl anlayışı yoktur. Yine yazarın “ilmü âdâbi’l-bahs ve’l-münâzara” ilminin isminden hareketle vazettiği “münâzara mekanizması” anlamındaki “âliyye-tü’l-münâzara” kavramı çeviride “tartışma tekniği” (s. 29) diye karşılanmıştır.

- *Kelimelerin sözlük ve terim anlamlarının karıştırılması.* Örneğin “çaba sarf etmek” şeklinde sözlük anlamıyla kullanıldığı bağlamdan anlaşılan “ictihâd” kelimesi fıkıh usulü terimi olarak kullanılan “içtihat” (s. 19) kelimesiyle tercüme edilmiştir.

- *Tercümedeki üslubun Türkçe sözdizimi bakımından gevşek olması.* “Bu iddiamızı açıklamaya eğer ‘hakikat’ kelimesinin delalet ettiği manayı belirlemekle başlarsak söz konusu itiraza cevap verebiliriz”⁵ diye tercüme edilebilecek cümlenin çeviride “Şayet açıklaması konusunda hakikatin anlamının sınırlandırılmasından hareket edersek bu itirazı izale ederiz” (s. 32) şeklinde yer alması buna örnek verilebilir.

- *Sıradan kelimelerin yanlış tercümesi.* Eserde “dağınıklık, tefrika” gibi olumsuz bir anlama gelen “eş-şetât” kelimesi “farklılık” (s. 14), “cesur tutum” anlamındaki “el-mevkîf el-cesûr” ifadesi “köprü mahiyetindeki tutumlar” (s. 19), bağlamdan “eskiyi tekrar etmek” anlamında kullanıldığı anlaşılan “terdid” kelimesi “gerilemek”, “halel ve bozukluk” anlamındaki “el-fesâd” kelimesi “çelişki” (s. 29), cümlenin bağlamından açıkça “belirlemek” anlamında kullanıldığı anlaşılan “tahdit” kelimesi “sınırlandırmak” (s. 32) şeklinde tercüme edilmiştir.

5 Taha Abdurrahman, *el-Hivâr*, s. 30.