



KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

**Taha Abdurrahman. *Dini Amel ve Aklın Yenilenmesi*
(trc. Mehmet Emin Güleçyüz). İstanbul: Pınar
Yayınları, 2019, 296 sayfa.**

Muhammet ATEŞ*

Düşünce tarihinin her büyük dönemecinde yapısökümüne uğratılıp yeniden inşa edilen ya da en azından kapsamlı bir şekilde revize edilen “akıl”, ihtisas alanı mantık olan Taha Abdurrahman’ın fikri takip alanına daha ilk eserlerinden itibaren girmiştir. Aklın izini büyük bir teccüsle süren bu düşünsel etkinlik Taha Abdurrahman’ın yazdığı her eserde kendisine ya sarıhen, yani metnin gövdesinde açıkça yer alarak ya da zımmen, yani metnin semantik bütünlüğünü sağlayan arka plandaki istidlal mekanizmasında müsellemler olarak bakaşat bir yer bulmuştur. Yetiştığı muhitteki Arap düşünörlere Descartes’ın inşa ettiğı aklın hâkim olması Taha Abdurrahman’ı akıl ve rasyonaliteye yönelik köklü eleştiriler yapmaya ve yeni tezler ortaya atmaya sevk etmiştir. O, Descartes’ın araçsal aklına yönelttiğı eleştiriyi şu iki gerekçeye dayandırmıştır: 1- Araçsal aklın anlama ve yorumlama tarzının Müslümanca düşünmenin zeminindeki varlık ve bilgi anlayışıyla telif edilememesi. 2- Araçsal aklın biz-zat Batılı düşünce içinde birçok yönden artık aşılış ve icrai anlamda terk edilmiş olması.

Müslüman düşünörlerin günümüzde karşılaştıkları dâhilî ve haricî problemleri çözmek için “aklı tecdit” etmeye yönelik düşünsel projeler geliştirmeleri gerektiğini düşünen Taha Abdurrahman, akla dair hem düşünce tarihinin farklı dönemlerine damgasını vuran akıl paradigmasını eleştiren hem de İslâm’ın kurucu metinlerinden hareketle yeni bir akıl inşa etmeyi hedefleyen bir düşünsel proje geliştirip bunu üç eseriyle okura sunmuştur. İlk olarak *Fî Usûli’l-hivâr ve tecdîdi ilmi’l-keâm*, ardından *el-Amelü’d-dinî ve tecdîdü’l-akl*, akabinde de *Kitâbü’l-Lisân ve’l-mizân ev tecdîdü’l-akl* isimli eserlerini yazmıştır. Bu yazıda kronolojik olarak ikinci sırada yer alan *el-Amelü’d-dinî ve tecdîdü’l-akl* adındaki kitap değerlendirilecektir.

1989’da yayınlanan eser, 2020 yılında *Dini Amel ve Aklın Yenilenmesi* ismiyle Türkçeye tercüme edilmiştir. Kitabın mukaddimesinde 1960’lardan sonra başlayan İslâmî uyanışın sağlam teorik kurulundan, muhkem metodolojik zeminden ve inşa edici felsefi basiretten yoksun olduğı için henüz istenen semereyi vermediğini, bu semereyi vermesi için “akletme” ve “eyleme” meselelerinin çağımızdaki düşünsel ve metodolojik yenilikler gölgesinde revize

* Arş. Gör., Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı. muhammet.ates@dpu.edu.tr
ORCID: 0000-0003-0360-7636

edilmeleri gerektiğini ileri süren Taha Abdurrahman, eserini bu gerekli faaliyete bir katkı olarak kaleme aldığını belirtir.

Kitap üç bölümden meydana gelmektedir. Birinci Bölüm'de Taha Abdurrahman, “mücerred akıl” diye adlandırdığı araçsal aklın mahiyeti, sınırları ve yetersizliklerini etraflıca incelemiştir. Bu bölümdeki anlatıya göre araçsal akıl, antik döneme hâkim olan “akıl” gibi, şeylerin arasında bağlantılar kurarak evreni külli bir tasavvur içinde kavramak tarzında akletmez, bilakis gayeler ve vesileler arasında ilişki kurmak şeklinde çalışır. Araçsal akılda sabit değerler yoktur, çünkü onda her değer aynı zamanda başka bir şeyin aracı olma imkânını taşır. Bu da araçsal aklın esasında her şeyi araçsallaştıran akıl olduğu anlamına gelir. Öte taraftan ona göre İslâm'ın kurucu metinlerinden hareketle bir akıl inşa edilirse bu akıl insanda ve bütün evrende başlı başına var olan bir cevher değil, aksine merkezi kalp olan bir idrak eylemi, yani bir araz olarak tasavvur edilebilir. Dolayısıyla teklik değil, çokluk ve mertebelik arz eder. Müellife göre mahiyeti icabı sınırlılık ve kifayetsizlik durumlarıyla malul olan araçsal akıl büsbütün ihmal edilebilir olmayıp aksine söz konusu sınırlılıklarının doğurduğu problemleri bertaraf edecek yaklaşımlara ihtiyaç vardır. Bu yaklaşım da bireyin dinî amelleri -özellikle dinî ahlakı- deneyimleyerek araçsal aklın ufkunu açma, genişletme, derinleştirme çabası şeklinde olmalıdır. Çünkü şer'î amelleri deneyimleme sayesinde araçsal akıl daha üst bir mertebeye taşınmış olacaktır.

Taha Abdurrahman, araçsal aklın şer'î amelle aşılanarak daha verimli hâle gelmesi ve idrak imkânlarının zenginleşmesi sonucunda ulaşılan bu mertebeye daha yüksek akıl, “istikameti şer'î hüküm ve amel vasıtasıyla doğrultulmuş olan” anlamında “müsedded akıl” diye adlandırmış ve kitabın İkinci Bölüm'ünü ona ayırmıştır. Akıllı doğru istikamet üzere tutan söz konusu amel ise -ona göre- herhangi bir amel değil, şeriata uygun, maslahatı celbeden ve teoriyi aşır pratiğe geçmiş olan ameldir. Fakat bu seviyedeki akıl için mezkûr şer'î amellerin “ilkelerinin” ve “maksatlarının” gerçekleşmesine engel olan afetler vardır. Müellif bu afetleri şöyle sıralar: 1- Tezahür afeti, kişinin şer'î amellerle Allah'a değil, kendi nefesine veya başkasına yaklaşmasıdır. Kendi nefesine yaklaşmasının en belirgin göstergesi başkalarının amellerini az ve önemsiz görmesidir. Keza, bilinen bu şer'î amellerde aşırılıkçı bir temayüle kapılabilir. 2- Taklit afeti, kişinin bu amelleri başkasının söylemini veya örfün hükmünü ya da teorik bir delili taklit ettiği için yapmasıdır. 3- İlmî afet ki genelde selefi tavırda ortaya çıkan bir afettir. Bu afetin özünü nasların araçsal akılla okunması ve ahlaki tecrübe gerektiren meselelerin siyasal bir söyleme dönüştürülmesidir.

Müsedded akıl, araçsal aklın seviyesini aşmış ise de aklın enginleşip derinleşerek boyut kazanmasının bütün imkânlarını tüketebilecek durumda değildir. Zira salt şer'î amelle işgal etmekle varılan mertebenin üstünde de mertebeler bulunur. Şöyle ki, müsedded akıl ile tahsil edilen canlı deneyim bir zemin teşkil eder ve o zemin üzerinden daha geniş ufuklara açılma imkânları doğar. Bu ufuklar aynı zamanda müsedded aklın maruz kaldığı afetleri bertaraf etme niteliğini de taşır. İşte müsedded akıl zemini üzerinde inşa olan ve daha engin

ufuklara eren bu yeni aklı, Taha Abdurrahman “müeyyed akıl” diye adlandırmış ve kitabın üçüncü kısmını da ona ayırmıştır. Bu doğrultuda müeyyed akıl, canlı deneyimle inşa edilmiş olan müsedded akıl tarafından desteklenir. Müellife göre bu akıl, “aracılığıyla eşyanın a’yânına yönelik bilginin talep edildiği bir eylem” şeklinde tanımlanabilir. Şeylerin a’yânını bilebilmenin yegâne yolu da şer’î amelleri (farz ve nafiler) kemâl-i ihtimamla eda etmektir. Zira bunun neticesinde “amelî canlı bir nazar” kazanılacak ve onunla eşyanın a’yânına dolaımsız olarak nüfuz edilecektir.

Taha Abdurrahman’ın bu eserine dair külli bir tasavvur oluşturmak ve düşünce tarihi içindeki koordinatlarını tespit etmek için müellifin bu metin aracılığıyla biri genel, diğeri özel olan iki düşünsel hesaplaşma meydanına atıldığı ve karşıt cephelerin birinde yerini aldığı belirtilmelidir. İlk meydanda “bilgi”ye ve dolayısıyla hakikate ulaşmanın salt akli muhakemeye mümkün olduğunu savunan Aristotelyen tasavvur ile bilginin bir erdem olduğunu ve bu yüzden de hakikate ulaşmanın ancak erdem tecrübe edilmesiyle mümkün olacağını savunan Arsitoteles öncesi filozofların tasavvurunun diyalektiği yer alır. Bunun İslâm düşünce tarihindeki benzeri, hakikate ulaşmanın burhani istidlal meselesi olduğunu savunan Meşşâî İslâm felsefesi ile keşf ve müşâhede meselesi olduğunu ileri süren Ekberî geleneğin cedelidir. Taha Abdurrahman bu eserde Ekberî geleneğin yanındadır. Söylem analizleri, analitik argümantasyon ve pragmatik (edimbilim) gibi modern metodolojilerin imkânlarından yararlanarak Ekberî tasavvurun bu konudaki özünü aynı bırakıp metodunu yenilemiştir.

Eserdeki özel hesaplaşma ise Muhammed Âbid el-Câbirî’nin fikriyatı ile. Malum olduğu üzere Câbirî, İslâm ilim ve düşünce geleneğini yapısalcı bir okumaya tabi tutarak hiyerarşik bir şekilde burhan-beyan-irfan kategorilerine ayırır. Bu kategoriler arasında da -mantık terimiyle ifade edilecek olursa- bir tebâyün (tümünden kesişmezlik) ilişkisi kurar. Yani yaptığı tasnife göre irfanın beyan, beyanın burhan, burhanın her ikisiyle alakası yoktur. Buna gerekçe olarak metodolojilerinin büsbütün farklı olduğu iddiasını öne sürer. Böylece küllü bağımsız cüzlere ayıran bu parçacı okumadan hareketle ideolojik bir yargıya vararak Müslümanların modern dönemde felsefe ve bilimde başarı gösterebilmelerini burhan sisteminin ürünü olan mirası alıp beyan ve irfan sistemlerinin ürünü olanını da tümünden reddetmelerine bağlar.

Taha Abdurrahman, Câbirî’nin geleneği okurken kaynak metinlerin üzerine inşa edildiği dilsel ve mantıksal araçlardan ziyade içerikleri üzerine yoğunlaştığını, bu hususun da onu parçacı bir okumaya götürdüğünü ileri sürer. Ona göre Cabirî mezkûr okumasını araçsal aklın mekanizması ve politize edici ideolojik araçlar vasıtasıyla kurmayıp geleneğin teşekkülünde baskın bir şekilde etkili olan “amelî aklilik” ile “insanın ahlakiliğini esas almış olan ideolojik tutumu” dikkate alsaydı bütünlükçü bir okuma yapma yollarını kapatmamış olurdu. Fakat o, geleneğin teşekkülünde etkili olan asli istidlâl araçlarını özellikle dikkate almamayı tercih ettiği için hem geleneği bağımsız parçalara ayırmış hem de bu parçalar arasında “üstün ve makbul olan” ile “düşük ve tasfiye edilmesi gereken” şeklinde kategorik bir ayırıştırma yapmıştır.

Görülen o ki, Taha Abdurrahman bu eserde söz konusu yapısalcı okumanın karşısında geleneği pragmatik (geleneğin pragmasını, yani içinde teşekkül ettiği dil, kültür, itikat ve usulleri esas alan) bir okumaya tabi tutmuş ve geleneği üç alana ayırmıştır. Bunlar mücerret akıl (burhan), müsedded akıl (beyan) ve müeyyed akıldır (irfan). O, bu alanlar arasında bir tebâyün değil, bir tedâhül (iç içelik) alakası inşa etmiştir. Bu tasnife göre en üstün aklilik “irfani bilgi alnında” yer alır. Müellif bu tasnifle Câbirî'nin kurduğu hiyerarşiyi tam tersine çevirmişdir. Burada her iki düşünürün de üçlü bir tasnif yaptığı dikkat çeker. Bu durum, İslâmî ilimlerden bahsederken Muhâsibî gibi âlimlerin yaptığı bir tasnifin, günümüzde bazı düşünürler tarafından işlevsel bulunup sürdürüldüğünü gösterse de onlar söz konusu tasnifi şekli ve muhtevasıyla birlikte almamış, şeklini aynı bırakırken muhtevasını kendi düşünsel temayülleri doğrultusunda şekillendirmişlerdir.

Hülasa bu eser modern dönemde ve modern metodolojilerin formasyonu ile ibareye karşı işaretin, teoriye karşı temsilin bir savunusu olarak kaleme alınmıştır.

Eserin tercümesi görmezden gelinemeyecek oranda ve keyfiyette çeviri kusurları içerir. Bu yüzden metnin aslında müellifin açıkça anlaşılan meramı Türkçe tercümede büyük oranda muğlak ve anlaşılmasız hâle gelmiştir. Bu yargıyı delillendirmek ve ilgili tercümenin kapsamlı bir tashihe tabi tutulması gerektiğini göstermek adına burada yalnızca ilk on sayfada yer alan bazı hatalı çeviri türlerine bir veya iki örnek verilecektir.

- *Kaynak metindeki cümlelerin, ifade ettiği esas manayla alakasız bir şekilde tercüme edilmesi.*

Müellifin “Ve bu agâhlık, sahibini ivedilikle İslâm’ın bu sevinç gününe arız olan her gerilemenin sebeplerini ortadan kaldıracak, onu bölünüp tefrikaya düşmekten koruyan tekâmül etkenlerini sağlayacak ve ona donukluk ile durağanlık nedenlerinden koruyan tecdit yollarını açacak vesileleri aramaya yönelik bir çaba göstermeye sevk edecektir”¹ şeklinde olumlu bir anlam ifade eden cümlesi mütercim tarafından “Bu uyanış, artık sahibini İslâmî uyanışa musallat olan her türlü gerileme sebebini giderecek, parçalanma ve bölünmeyi uzak tutacak bütüncül bir bakıştan yoksundur. Bu yüzden kendisini donuklukla durağanlıktan koruyacak ve yenilenmeyi sağlayacak yollar aramaya yönelememektedir” (s. 19) şeklinde menfi bir manayla çevrilmiştir. Tercümenin birçok yerinde bu türden hatalı çeviriler yer alır. Nitekim yukarıdaki alıntıdan hemen üç sayfa sonra gelen ve “Açık hakikate tabi olduğumuz ve sahih delilin gereklerine uyduğumuz meselelerde cumhur nezdinde meşhur olan bazı görüşlere muhalefet edebildiğimiz için bu eseri okuyacak olan kimsenin onu dinî tecrübeye dair mesnetsiz yargılardan, peşin hükümlerden ve hâkim varsayımlardan soyutlanarak okuması ve içinde söylenenleri öğrenip künhüne varmaya talip olan kimse gibi bu okumayı sonuna kadar sürdürmesi kendisi için faydalı olacaktır”² şeklinde bir anlam ifade eden cümle “Buna binaen, dini tecrübeye dair boş ve peşin hükümlerle yaygın varsayımlar içermeyen bu çalışmayı anlamak isteyen bir

1 Taha Abdurrahman, *el-Ameliûd-dîni ve tecdidü'l-akl*, Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfi'l-Arabi, 1997, s. 9.

2 Taha Abdurrahman, *el-Ameliûd-dîni*, s. 11.

kişinin onu okurken burada ne dendiğinden tüm manasıyla haberdar ve emin olma kararlığıyla sürdürmesinde ve sonuna kadar böyle devam etmesinde fayda vardır” (s. 22) diye çevrilmiştir.

• *Kaynak metindeki spesifik dilsel kullanımların yanlış tercüme edilmesi sonucu tercüme cümlelerin mantıklı bir anlam ifade etmemesi.*

Buna örnek olarak Türkçeye “başka bir ifadeyle” şeklinde tercüme edilmesi gereken “أو قُلْ ve أو قُلْ” şeklindeki kalıp ifadenin tercümede “veya/yahut” şeklinde tercüme edilmesi verilebilir. Örneğin “Öyle ki, dinî amele giren kimse imanın derinliklerine nüfuz etmekten nasibdar olunca bu durum onu yüce ahlaklarla donanmaya, **başka bir tabirle** ahlaklanmaya götürür”³ cümlesi “Öyle ki buna teşebbüs eden kişi bu yolculuğundan biraz nasıplense bile, bu vaziyet onu ahlaki yüceliklerle donanmayı⁴ yahut dürüstlüğe sevk eder” (s. 20) şeklinde çevrilmiştir. Görülen o ki, bu cümlede kalıp ifade yanlış tercüme edilince “tahalluk” kelimesi de “dürüstlük” şeklinde tercüme edilmiş. Oysa tahalluk kelimesi “dürüstlük” anlamına gelmez.

• *Asıl metnin tercümesine mütercim tarafından keyfi ve anlamı bozan eklemeler yapılması.*

Bu duruma kaynak metinde yer alan “Ayrıca okur, bu kitapta dinî tecrübeyi eleştiren kimsenin delillerinden güç ve etki bakımından daha zayıf olmayan deliller bulacaktır. Hatta daha zayıf olmaları bir tarafa söz konusu bakımlardan daha güçlü oldukları bile ileri sürülebilir”⁵ şeklindeki cümlelerin “Yine burada eleştiri odaklarının yol göstericiliğine tercih edilecek dereceye ulaşmasa da, güç ve etki bakımından onlardan aşağı kalmayan bir rehber bulacaktır” (s. 22) diye çevrilmesi örnek verilebilir.

• *Tercüme mantığı bakımından zorunluluk arz etmemesine rağmen cümlelerin eksik çevrilmesi.*

Eserin tercümesinde cümlelerin gerekçesiz ve yer yer asıl anlamı bozucu bir şekilde eksik çevirileri çokça yer alır. Kaynak metnin Türkçeye zenginliğini kaybederek, boyutsuzlaşarak aktarılmasına sebebiyet veren bu durum tercümeyi adeta -önceki âlimlerin tabiriyle- “muhil bir muhtasar”⁶ hâline getirmiştir. Her sayfada birkaç örneği olan bu duruma tek bir örnek verilecektir. Müellifin “Açık olduğu üzere bu konudaki ihmalkârlık, İslâmî uyanışı düşmanın taarruz etmeye tamah edeceği yerlere savurmuş ve düşman bu uyanışın sahipleri içinde karşısına çıkıp kendisini susturmaya ve husumetine ket vurmaya güç yetirecek bir kimseyle karşılaşmamıştır”⁷ şeklindeki cümlesi muhil bir ihtisarla şöyle tercüme edilmiştir: “Açıktır ki, bu uyanışa muhalefet edenler, karşılarında yetkin ve kendileriyle yüzleşebilen kişiler bulmadıkları için uyanışa musallat olabilmişlerdir” (s. 20).

3 Taha Abdurrahman *el-Amelü'd-dîni*, s. 10.

4 Bu kelimedede “ek”in yanlış kullanımı tercümenin kendisinden kaynaklanmaktadır. Biz de tercümenin aslına sadık kalmak için onu olduğu gibi aktardık.

5 Taha Abdurrahman, *el-Amelü'd-dîni*, s. 11.

6 مختصر مخجل

7 Taha Abdurrahman, *el-Amelü'd-dîni*, s. 10.

● *Kaynak metindeki cümlelerin sahip olduğu gramer ve sözdizimine sadık kalmanın Türkçeye anlamlı ve güzel bir tercüme kazandırabildiği yerlerde serbest çeviri yapılarak sözdizimi bakımından aslı karşılayamayan zayıf cümleler kurulması.*

Örneğin, kaynak metnin gramer ve sözdizimine sadık kalındığında “Söz konusu uyanışın tekâmülüne hiçbir şey, davranış (*sülûk*) hâllerini incelemek ve iman kaidelerini en iyi şekilde eda etme hususunda yakîn elde etmeye çalışmak yerine kalkıp kîlûkâl taifesiyle hareketli sohbetlere dalıp söz ustalıkları sergilemekle meşgul olmaktan daha çok zarar vermez”⁸ şeklinde kurulabilecek cümle mütercim tarafından “Uyanışın bütünlüğü için, davranış durumlarına bakmakla ve imanın gerekliliklerini en üstün tarzda yerine getirmekle uğraşmak yerine, türlü türlü söylemlerle meşguliyetten ve dedikodu illetinin kuyruğuna kapılmaktan daha zararlı bir durum yoktur” (s. 20) şeklinde çevrilmiştir. Keza müellifin “Eğer İslâmî uyanışın erbabı, ufkunu imani tecrübede derinleşmenin açtığı metodolojik bir meleke edinmiş olsalardı söz konusu uyanışı tahkim eden yeni bir İslâm düşüncesi kurabilecek ve müfterilerin ona attığı iftiraları menedip garazkârların ön yargılarını bertaraf edebileceklerdi”⁹ şeklindeki cümlesi “Eğer uyanışın mensupları, iman tecrübesinden hareketle bakış açısı genişliğiyle yöntemsal bir meleke kazanabilselerdi, bu uyanışı muhafaza edecek yeni bir İslâm düşüncesi kurabilecekler, ağız olan herkesin uydurmalarını ve kindarların garezini engellerebileceklerdi” (s. 20, 21) şeklinde tercüme edilmiştir.

● *Kelime, kavram ve terimlerin yanlış çevrilmesi.*

Bu hata türüne dair ilk beş sayfada tespit edilen bazı hatalar örnek verilebilir: “Mahlukât” anlamındaki “el-halk” kelimesi tercümede “insan” (s. 21), “canlı deneyim” anlamına gelen “et-tecrübetü’l-hayye” ifadesi “yeniden üretilen tecrübe” (s. 21), bağlamdan “deliller” anlamında kullanıldığı açık olan “edille” kelimesi “rehber” (s. 22), “konuşan/bahseden” anlamında kullanıldığı açık olan “mütেকellim” ifadesi “kelâmcı” (s. 21) “rasyonalitenin en yüksek derecesi” anlamına gelen “eblegu deracâtî’l-aklâniyye” tabiri “olgun akılcılık” (s. 24), “yakinen bildim ki” anlamına gelen “âlimtü yakinen” tabiri “müşahede ederek bildim ki” (s. 25), “aklıleştirme” anlamındaki “aklene” terimi “akılcılaştırma” (s. 25), “direnişçi” anlamındaki “münâdil” kelimesi “tartışmacı” (s. 25) şeklinde tercüme edilmiştir.

8 Taha Abdurrahman, *el-Amelü’l-dîni*, s. 10.

9 Taha Abdurrahman, *el-Amelü’l-dîni*, s. 10.