Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
June/ Haziran 2021, 25 (1): 139-155

Batı Kaynaklı Teorilerin Referans Değeri Bağlamında Faslı Filozof Taha Abdurrahman'ın Emanet Paradigması Üzerine Bir Değerlendirme

In the Context of the Reference Value of Western Theories an Assessment on the Trust Paradigm of Moroccan Philosopher Taha Abderrahmane

Soner Gündüzöz
Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı
Professor, Ankara University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric
Ankara, Turkey
gunduzoz@ankara.edu.tr https://orcid.org/0000-0002-8369-3388

Article Information / Makale Bilgisi
Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Geliş Tarihi: 8 January / Ocak 2021
Accepted / Kabul Tarihi: 12 June / Haziran 2021
Published / Yayın Tarihi: 15 June/ Haziran 2021
Pub Date Season / Yayın Sezonu: June / Haziran
Volume / Cilt: 25 **Issue / Sayı:** 1 **Pages / Sayfa**: 139-155
Cite as / Atıf: Gündüzöz, Soner. "Batı Kaynaklı Teorilerin Referans Değeri Bağlamında Faslı Filozof Taha Abdurrahman'ın Emanet Paradigması Üzerine Bir Değerlendirme[*In the Context of the Reference Value of Western Theories an Assessment on the Trust Paradigm of Moroccan Philosopher Taha Abderrahmane*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/1 (Haziran 2021): 139-155.
https://doi.org/10.18505/cuid.856248
Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.
https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid

In the Context of the Reference Value of Western Theories an Assessment on the Trust Paradigm of Moroccan Philosopher Taha Abderrahmane

Abstract: The Moroccan philosopher Taha Abderrahmane is one of the leading surviving philosophers of the Arab-Islamic world. His fields of study are issues such as logic, philosophy of language, moral philosophy and political theology. He built a holistic and versatile Islamic methodology in his works and formed a world of thought on the axis of trusteeship (divine contract and trust paradigm) and circulation tedavuliyya (pragmatic-word-action theory). Taha Abderrahmane has analyzed, criticized and constructed the Islamic thought tradition, which he handled with a holistic view, with a versatile reference network. In addition, one of his most important contributions is that he put forward a moral philosophy in the Qur'ānic and prophetic axis. Taha Abderrahmane proved to be a prolific thinker with his thirty-five work consisting of ten thousand pages. He proposes a deliberative model of political communication in harmony with his theo-political writings and physical and metaphysical integrity. While this article aim to provide information on the main components of Abderrahmane's paradigm of divine contract and trusteeship (i'timaniyya), essentially a theory of morality, such as political theology, linguistics, and negotiation ethics, it also tries to identify the Western references of these elements. In this context how the theory of speech acts that seems quite important in the field of modern social sciences and created by theorists such as John Searl and Austin was transformed by Taha Abderrahmane into an Islamic theory of speech is also subject to a comparative assessment. In addition, the possibility of the issue of negotiation ethics, which gained more importance with new communication theories in the West, in the axis of Islamic thought was questioned in the article. The article reviews how views on negotiation ethics are positioned by Taha Abderrahmane within the Islamic paradigm. Therefore, the article is limited in scope to Taha Abderrahmane's references about the theories in the West. Taha Abderrahmane attempts to construct an Islamic Pragmatic or Islamic Theory of Verbal Action, with reference to Pragmatics or Theory of Speech Acts, which is a sub-branch of linguistics, but in line with principles specific to the Islamic paradigm. Taha Abderrahmane combined the Islamic concept of pragmatic with the concept of negotiation. The terms "praxis" and "praxeology [fiqh al falsafa]", which define the framework of the Trust Paradigm and the Islamic Pragmatic Model proposed by Taha Abderrahmane, emphasize "deed" or, in other words, "action" and he is linguistically referencing the founding masters of the pragmatics field such as J. L. Austin and J. R. Searle. However, there are two other fields that constitute the main reference to his concept of praxis (action) and praxeology (action science). These are economics and philosophy. Praxeology is a scientific field that deserves to be mentioned especially with the economist Ludwig von Mises (1881-1973). According to Mises, the laws of the field about which physics, biology, and praxeology [mainly economics] provide information, are independent of human will. These are primary ontological facts that strictly limit the human power to act (Mises, 1998, 67). Taha Abderrahmane references western thinkers such as Ludwig von Mises, Jürgen Habermas, Chantal Mouffe and Hannah Arendt, as well as Islamic sources. However, the way he makes use of them takes place within the framework of criticism and analysis. He also refers to other personalities such as Jonas, Freud, Ellul, Putnam, Ricoeur and Rawls. While Taha Abderrahmane explains the process of turning words into action, he also draws on the Action Theory of Hannah Arendt (1906-1975), who was one of the children of Heidegger, such as Karl Löwith, Hans Jonas and Herbert Marcuse, and who was accepted as a real philosopher even though he rejected the title of philosopher during his lifetime. On the other hand, Taha Abderrahmane makes strong references to the basic dimension of Islam, such as "*O believers! If you avoid opposing Allah; It gives you an understanding to distinguish good from bad* (Al-Anfal, 8/29)" verse. He makes strong references to the supposed dimension of Islam, and in this context, he tries to create a praxis based on nature, especially based on the hadith known as nawāfil hadith.

Keywords: Islamic Philosophy, Political Philosophy, Taha Abderrahmane, Holistic Epistemology, Trust Paradigm, Islamic Word-Action Theory, Trusteeship.

Batı Kaynaklı Teorilerin Referans Değeri Bağlamında Faslı Filozof Taha Abdurrahman'ın Emanet Paradigması Üzerine Bir Değerlendirme

Öz: Faslı düşünür Taha Abdurrahman, Arap-İslâm dünyasının hayatta olan önde gelen filozoflarından biridir. Onun çalışma alanları, mantık, dil felsefesi, ahlâk felsefesi ve siyasî ilahiyat gibi konulardır. Eserlerinde bütüncül ve çok yönlü bir İslâmî metodoloji inşa eden Taha Abdurrahman, i'timâniyye (ilahî sözleşme ve emanet paradigması) ve tedâvul(iyye) (pragmatik-söz-eylem kuramı) ekseninde bir düşünce dünyası oluşturmaktadır. Taha Abdurrahman, bütüncül ve holistik bir bakışla ele aldığı İslâm düşünce geleneğini çok yönlü referans ağı ile tahlil, tenkit ve inşa etmektedir. Ayrıca Taha Abdurrahman'ın en önemli katkılarından biri, Kur'ânî ve nebevî eksende bir ahlâk felsefesi ortaya koymasıdır. Otuz beş civarında ve yaklaşık on bin sayfadan oluşan külliyatı ile velut bir düşünce adamı olduğunu ispatlayan Taha Abdurrahman, teo-politik yazıları ile fizikî ve metafizik bütünlük içerisinde müzakereci bir siyasal iletişim modeli önermektedir. Bu makale bir taraftan Taha Abdurrahman'ın temelde bir ahlak teorisi olan ilahî sözleşme ve emanet (i'timâniyye) paradigmasının siyasî ilahiyat, dilbilim ve müzakere etiği gibi temel bileşenleri hakkında bilgi vermeyi amaçlarken, diğer taraftan bu unsurların Batılı referanslarını belirlemeye çalışmaktadır. Bu çerçevede John Searl ve Austin gibi kuramcıların ortaya koydukları ve modern sosyal bilimler alanında oldukça önemli görünen söz edimleri kuramının, Taha Abdurrahman tarafından İslâmî bir söz-eylem teorisine ne şekilde dönüştürüldüğü de mukayeseli bir değerlendirmeye tâbi tutulmaktadır. Ayrıca makalede Batıda özellikle yeni iletişim teorileri ile daha da önem kazanan müzakere etiği konusunun İslâm düşüncesi ekseninde imkânı sorgulanmakta, müzakere etiğine ilişkin görüşlerin, İslâmî paradigma içinde Taha Abdurrahman tarafından nasıl konumlandırıldığı gözden geçirilmektedir. Dolayısıyla makale kapsam olarak Taha Abdurrahman'ın Batı'daki teorilere atıfları ile sınırlandırılmıştır. Taha Abdurrahman, dilbilimin bir alt dalını oluşturan Pragmatik (Pragmatics) ya da Söz Edimleri Teorisine atıfla, fakat İslâmî paradigmaya özgü ilkeler doğrultusunda bir İslâmî Pragmatik ya da İslâmî Söz Eylem Teorisi inşasına girişmektedir. Taha Abdurrahman, İslâmî pragmatik kavramını, müzakere kavramı ile birleştirmiştir. Taha Abdurrahman'ın önerdiği Emanet Paradigması ve İslâmî Pragmatik Modelin çerçevesini belirleyen "praksis" ve "praksiyoloji [fıkhu'l-felsefe]" terimleri ise "amel" ya da başka bir deyişle "eylem"e vurgu yapmakta, lengüstik açıdan J. L. Austin ve J. R. Searle gibi söz edimleri (pragmatics) alanının kurucu babalarını referans almaktadır. Ne var ki onun praksis (eylem) ve praksiyoloji (eylem bilim) kavramına asıl referans teşkil eden iki farklı alan daha vardır. Bunlar ekonomi ve felsefedir. Praksiyoloji özellikle İktisatçı Ludwig von Mises (1881-1973) ile beraber anılmayı hak eden bilimsel bir alandır. Mises'e göre, hakkında fizik, biyoloji ve praksiyolojinin [esas itibariyle iktisadın] bilgi sağladığı alanın yasaları, insan iradesinden bağımsızdır. Bunlar insanın eyleme geçme gücünü kesin bir şekilde sınırlayan birincil ontolojik gerçeklerdir (Mises, 1998, 67). Taha Abdurrahman, İslâmî kaynakların yanında Ludwig von Mises, Jürgen Habermas, Chantal Mouffe ve Hannah Arendt gibi batılı düşünürleri referans almaktadır. Ne var ki onun bunlardan yararlanma şekli tenkit ve tahlil çerçevesinde gerçekleşmektedir. Ayrıca Abdurrahman; Jonas, Freud, Ellul, Putnam, Ricoeur ve Rawls gibi başka şahsiyetlere de atıfta bulunmaktadır. Taha Abdurrahman sözün eyleme dönüşme sürecini izah ederken, Richard Wolin'in ifadesiyle Karl Löwith, Hans Jonas ve Herbert Marcuse gibi Heidegger'in çocuklarından olan ve yaşadığı dönemde felsefeci unvanını reddetse de gerçek bir filozof olarak kabul gören Hannah Arendt'in (1906-1975) Eylem Teorisinden de yararlanmaktadır. Buna mukabil Taha Abdurrahman, "*Ey iman edenler! Eğer Allah'a karşı gelmekten sakınırsanız; O, size iyiyi kötüden ayırt edecek bir anlayış verir* (el-Enfâl, 8/29)" ayeti gibi İslâm'ın nassî boyutuna kuvvetli atıflarda bulunmakta, bu çerçevede özellikle nevâfil hadisi diye bilinen hadisi esas alarak fıtrata dayalı bir praksis oluşturmaya çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Siyaset Felsefesi, Taha Abdurrahman, Bütüncül Epistemoloji, Emanet Paradigması, İslâmî Söz-Eylem Teorisi, İ'timâniyye.

Giriş

Taha Abdurrahman, Batı medeniyetinin, modernite ve sekülerizm ile birlikte yöneldiği mücerret akılcılık ile endüstriyel üretim ve tüketim denklemi içinde, aklı araçsallaştıran bir insanlık inşa ettiğini düşünmektedir. Bu süreçte büyük ölçüde ruh ihmal edilmiş; din, toplumun ilerlemesinde ayak bağı olarak görülmüştür. Böylece dinî ve taabbüdî hayatın yerine egemenliğe dayalı bir sistem ikame edilmek istenmiştir. Auguste Comte (öl. 1857), olay ve olguları doğal yasalara bağlayarak pozitivizmi inşa ederken, Charles Darwin (öl. 1882) türlerin kökeni ile ilgili evrim teorisini, yaratmanın ve kâinatın bilinçli tasarımının yerine yerleştirmiştir. Karl Marx (öl. 1883) diyalektik materyalizm ile dinin bulunmadığı siyasal bir model tahayyül etmiştir. Marx ve Engel, bilimsel toplumculuk projeleriyle ancak din ortadan kalkarsa özgürlüğün gerçekleşeceğine inanmışlardır. *Ego*, *süper ego* ve *id* üçlemesine dayalı olarak bir zihin modeli oluşturan Sigmund Freud (öl. 1939) insan şuurunu, metafizik boyuttan koparan psikanaliz teorisi ile beşerî varlığı, libido (şehvet ve hayat enerjisi) ve destrubido (yıkım ve ölüm enerjisi) arasına yerleştirmiştir. Nihayet Friedrich Nietzsche (öl. 1875) "Tanrı öldü (Nietzsche, 2003, 130)" demiştir.

Aslında ruhun devre dışı bırakılarak, metafiziğin, fantastik bir dünyaya ait bir mit ya da büyü olarak görüldüğü sekülarist bilinç, salt zekâyla kavranabilen bir *mundus intelligibilis* türünden yalınkat bir dünyanın inşasına çok daha önceden girişmiştir. Mutlak ölümsüzlük telkiniyle Âdem Aleyhisselâm'ı ve eşi Havva'yı cennetten kovan şeytanî zekânın, Batılı tasavvurda yer bulmuş elma metaforu, bu sefer klasik mekaniğin babası kabul edilen Isaac Newton'un (öl. 1727) başına düşmüş, Newton, kâinatın zemberekli bir saat, tanrının ise bunun makinisti olduğuna hükmetmiştir. Benzer şekilde Immanuel Kant (öl. 1804), "zihin, sadece olgular dünyasını kavrar, numeni ve duyu ötesini düşünmeye elverişli değildir (Magee 2001, 178-179)" demek suretiyle tanrıyı fiziksel dünyanın dışına çıkartmıştır. Spinoza (öl. 1677) ise Kant'tan bir yüz yılı aşkın süre önce "Tanrı cevherdir." diyerek tanrıyı çoktan eşya ile aynîleştirmiştir (Armstrong 2008: 445-473). Kant sonrası kullanılan *metafizik* kavramı, genellikle a-teolojik bir metafizik olarak varlık bulmuştur (Görgün, 2006, 173). Bu bakış açısının, teolojik, epistemolojik, siyasal ve beşerî pek çok alanda farklı tezahürleri olmuştur.

Bu doğrultuda Jean-Jacques Rousseau (öl. 1778) *cumhuriyet* kavramı üzerine odaklanmış, *genel irade* (volonté générale) üzerinden bir egemenlik tasavvuru inşa etmiştir. Sosyal antlaşma teorisi (social contract) olarak bilinen, toplumu ve devleti söz konusu teorik çerçeve üzerinden kavrayış şekli (Rousseau, 1960, 137, 139), taabbüd ve teseyyüd (egemenlik) kavramları arakesitinde modern zamanlarda bir gerilimin habercisidir. Bu çerçevede dinin, egemenlik ve kamusal alanla ilgili konumu sorgulanmıştır. Bu sorgulamanın, -siyasal yapıların çeşitliliği kadar- farklı türden tezahürleri olduğu ifade edilmelidir. Nasyonalizm ve Arian Projesi, Hıristiyan Alman kimliğinin yüceltilmesine girişmiş, bu proje bütün Hıristiyan püritenleri bir kilise altında toplamak istemiştir. Tanrı kavramının içi boşaltılarak, Kiliseyi saran svastikalar yok edilmiş, tanrının yerine *tanrı insan* ya da *tanrı lider* kavramsallaştırmaları doğrultusunda varlık bulan karizmatik bir lider ikame edilmiştir. Böylece Batıda, Tanrı, Kutsal Ruh ve İsa Mesih'in gölgesindeki *istavroz* temsili, *gamalı haç* tarafından alaşağı edilmiştir. Giderek bir taraftan seküler paradigma, dini, büsbütün devre dışında bırakarak, seküler-skeptik bir çağ ilanına kalkışmış, diğer taraftan eklektik bir dinsel yapı inşası arayışı içinde olanlar, 20. yüzyılı, "dinî farksızlık çağı" ilan etmişlerdir.

Nihayetinde Batıda kuvvetli bir Sekülerizm inşa edilmiştir. Dinin özel hayata hasredilmesi ile din, ritüeller ve manalar kompleksi hâline getirilmiş, kamusal hayatla bağı koparılmıştır. Monarşiden kapitalizme geçişte bireyin kazandığı kimlik, özgürlük kavramı ile daha da öne çıkmış, bireyin özgürlüğünün, ona dışarıdan yapılacak toplumsal müdahalelerin yanı sıra, ontolojik müdahaleden uzak tutulması gereği gündemdeki yerini korumuştur. Peter L. Berger'in ifadesiyle, liberal teoloji ile din, öznelleştirilerek nesnelliğini kaybetmiştir. Dinin işaret ettiği realissimum, yani gerçeklik, kozmosa ve tarihten bilince nakledilmiştir. Böylece kozmoloji, salt psikoloji hâline getirilmiştir (Berger, 2000, 244). Batıda, aklın mutlaklaştırılması üzerine kurulu rasyonalizm ve insanı merkeze alan hümanizm ve nihayet bilimi müteâl

olandan koparan pozitivizm çerçevesinde, vicdanın reddedildiği ve burhana dayalı seküler bir medeniyet tesis edilmeye çalışılmıştır.

Darwin canlılar skalasında insanın hiyerarşik üstünlüğü düşüncesini yıkarak onu diğer canlılar ile eşitleme yolunu seçerken, Galileo daha kozmolojik düzeyde yerküreyi, Hıristiyanlığın ona yüklediği merkezî konumundan koparmış ve onu Güneşe tâbi olan ve diğerleri gibi yörüngedeki bir gökcismi kategorisine sokmuştur. Böylece arz, arşı referans alan kutsal meşruiyetini büyük ölçüde yitirmiştir (Abdurrahman, 2012b, 238). Bu anlayış, zâhir olanın, bâtın olandan ayrıştırılması; dinî olanın, dünyevî olandan uzaklaştırılması; aklî istidlâlin, şehâdet ve nakilden tecrit edilmesi ve nihayet insan varlığının tek taraflı bir fiziksel temele irca edilmesi şeklinde kendini göstermiştir.

Batıdan menkul derin düşünce krizi, İslâm dünyasının kendi iç dinamikleri ile devam ede gelen siyasal ve kültürel buhran ile birleştiğinde durum, İslâm coğrafyasının kolayca hazmedeceği bir problem olmaktan çıkmıştır. Söz konusu krizin, fizikî dünyanın metafizik âlemden koparıldığı, maddenin ruhsuz bırakıldığı ve kutsalın profan olanın içinde eritildiği bir seküler bilincin inşa edilme süreci ile determinist bir bağı bulunmaktadır. Bu doğrultuda Taha Abdurrahman'ın kavramsallaştırması ile insan, Batının seküler düşünce sistematiğinde olduğu gibi parçacı (cüz'ânî), maddî kalıplarla örülü ve gayb âlemini dışlayıcı şekildeki bir külyânî (üniversal) yapıya mahkûm edilmiştir.

Hiç kuşkusuz geçmişte Gazzâlî (öl. 505/1111) ve İbn Haldûn (öl. 808/1406) gibi âlimlerin de rasyonel teolojiye eleştirileri bulunmaktadır. Bu eleştiriler, rasyonel teolojiyi reddetmekle birlikte metafiziği güçlendirmiştir. Bu noktada İslâmî bir ahlâk sistematiği oluşturmak isteyen Taha Abdurrahman, İbn Haldûn'u temel referanslarından biri olarak kullanmıştır. İbn Haldûn, umrân ilminde *sınâî burhan* dediği bir tür müşahede yöntemini kullanmaktadır. Bu yöntemin özelliği sadece tek tip delil ve bilgi kaynağı ile iktifa etmeyip insanın bütün imkânlarını kullanmasıdır ki bu bütün imkânlar, havâs-ı zâhire ve bâtına'yı ihtiva emektedir (Görgün, 2006, 174). Bu yaklaşım, Taha Abdurrahman'ın paradigmasının temel mekanizmasını oluşturmaktadır. Abdurrahman, *Rûhu'd-dîn: min dayki'l-i'timâniyye ilâ sea'ti'l-i'timâniyye* adlı eserinde olduğu gibi özellikle siyasî ilahiyata dair yazılarını, *burhan*, *sultan* (iktidar) ve *vicdan* (sezgiye dayalı bilinç) üçlemesinden oluşan bir paradigma üzerine oturtmaktadır. Taha Abdurrahman'ın düşünceleri, yaklaşımındaki farklı bileşenlerle onun düşünce dünyasında iki temel paradigma ya da teori hâlinde açığa çıkmaktadır. Bunlardan ilki Emanet Paradigması, ikincisi İslâmî Söz Eylem Teorisidir. Makale, her iki alanı bu sıraya göre ihtisarla tahlil etmeyi amaçlamaktadır.

1. Seküler Paradigmanın Ayrıştırıcı Sarmalından Çıkma Stratejisi Olarak Emanet Paradigmasının Temel Parametreleri

Emanet Paradigması [Da'vâ İ'timâniyye], Kur'ân-ı Kerîm'de ifade edilen Elest Bezmi'ndeki sözleşmeye atıf yapmaktadır. Bu paradigma, hem *dinî ve taabbüdî hayat* (taabbüd) ile *kamu yönetimi ve siyaset stratejisi*ni (tedbîr) birbirinden ayrıştıran sekülerizmden hem de bu iki alanı birbirine bağlayan, hatta birini diğerine entegre eden ve bu doğrulta din ve siyasetin ayrıştırılmaması gereğini savunan (vasl-ı diyânî) ya da İslâmcılık paradigmasından farklıdır. Taha Abdurrahman'ın savunduğu i'timâniyye paradigması, dinî ve taabbüdî hayat ile kamu yönetimi ve siyaset stratejisi arasında ayrışmaz *kökensel bir üniter yapı*yı (vahdet-i asliyye) öngörmektedir. Paradigmanın temelinde yer alan ilâhî emanet şuuru (i'timân), insanî varlığın olabildiğince özgürleşip genişlemesini amaçlamaktadır. Dolayısıyla Emanet paradigması, fiziksel gerçekliği metafizik bir idealizm kategorisine yükseltmektedir. Diğer taraftan kullandığı teşhîd yöntemi ile metafizik âlemin fizikî âleme aktarılmasını sağlamaktadır. Haddizatında dindarlık, kesbî, yani sonradan kazanılmış olmayan, yaratılışa ait fıtrî bir dav-

ranıştır. Metafizik değerlerin fizikî dünyaya aktarılmasının bir ifadesi olarak teşhîdi, (gelecekte olanı) tahayyül etmek değil, (geçmişte ve Elest Bezmi'nde olanı) hatırlama (tezekkür) faaliyeti olarak açıklamak gerekir (Abdurrahman, 2012a, 52).

Taha Abdurrahman'ın *burhan*, *sultan* ve *vicdan* şeklindeki üçlü terminolojik tasnifi ise politik olduğu kadar, etik bakımdan da önemli bir eksen oluşturmaktadır. Buna göre, Taha Abdurrahman, sırf nisbet üzerinde yükselen siyaset ve iktidar (sultan) ilişkilerinin, insanın bilinç hâlini ve niyet ve eylemlerini denetleme sistemini ifade eden *vicdan* ile birleştirilmesini, bununla da kalmayarak bu iki kategorik alanın burhan ve istidlal vasıtaları ile bütünleştirmesini önerir (Abdurrahman, 2012a, 133).

Taha Abdurrahman'ın emanet paradigması, temel üç sacayağına oturmaktadır. Bunlardan birincisi *şehâdet*, ikincisi *emanet*, üçüncüsü ise *tezkiye*dir (Abdurrahman, 2017, 1/57). İnsan, hafızasındaki ilk şehâdete dair kayıtlı bilgiyi tezkiye yolu ile canlı tutarsa şuhûdî, yani metafizik âlemle bağlantı kurarak, şehâdet âlemi olan bu dünyadaki Allah'a dair her tanıklığında ve literal olarak getirdiği her kelime-i şehâdette bir ölçüde ilk şehâdetinin gücüne yaklaşabilir. Böyle olabilmesi, insanın, ancak nefsinin ruhunu perdelemesine (tedsiye) karşı, arınmaya (tezkiye) yönelmesi ile mümkün olabilir. İnsanın bu konuda muhtaç olduğu güç ise fıtratına ve yaradılış mayasına yerleştirilmiş olan ilk şehâdetin hatırasıdır (Abdurrahman, 2012a, 267). Böylece Taha Abdurrahman, teorisinin temeline şuhûdiyet kavramını yerleştirmiş, ruhu ya da fıtratı ise hak ve adalete götüren bir matrix olarak değerlendirmiştir. Aynı zamanda ruh, akıl gibi epistemolojik bir enstrümandır. İnsanın fıtratı ya da ruhu, insan için iyilik ölçülerini koyan bir rahim ve döl yatağı gibidir (Abdurrahman, 2012a, 311). Söz konusu yaklaşım, Kur'ân-ı Kerîm'den ve hadislerden kendisine nassî temeller de bulmaktadır. Allah'ın kuluna yakınlığını ifade eden ayetler ve kısaca *kurb-ı nevâfil hadisi* olarak bilinen ve tasavvufî alanda sıkça referans olarak kullanılan hadis, bu düşüncenin temel dayanağını oluşturmaktadır. Allah'a teslimiyet ile bağlanmış olan kulun her an yanında Allah'ın inayet ve himayesini hissedeceğini ifade eden bu kudsî hadis "(...) Kulum bana nafile ibadetlerle yaklaşmaya devam eder, sonunda sevgime erer. Onu bir sevdim mi artık ben onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli ve yürüyen ayağı olurum. Benden bir şey isteyince ona mutlaka veririm, benim onu korumamı isterse onu mutlaka korurum (Buhârî, "Rikâk", 38)" mealindedir. Taha Abdurrahman'a göre bu hadis, insanın (fenâ hâli içerisinde kendi beşerî şuhûdundan vazgeçmek suretiyle Allah'ın lütfu gereği kurbiyet elde ettiği) ruhanî müşahedesi *şuhûd-ı rûhî* sayesinde ilahî emre muhatap olmasına bir atıf niteliğindedir. Bunun yanı sıra söz konusu hadis, *ilahî yetki ve otorite sahibi*ni ifade eden *âmir-i ilahî* sıfatının hakikatine ulaşmanın yolunu da göstermektedir (Abdurrahman, 2012a, 395).

Taha Abdurrahman'a göre, her türlü tâgûtlaştırmaya karşı, şuhûdî (metafizik) âlemin değer ve olgularının, -ilk şehâdet dikkate alınmak suretiyle- bu dünyaya aktarılması gerekmektedir. Nefsin temel özelliği olan *nisbet* olgusu ve insanın her şeyi kendisine ait görmeye yönelik tatminsizliği, ancak metafizik boyuttaki ilk şehâdetin hatırlanması ve beşerî kanunların ortaya koyduğu mekanik istidlâl kurallarının ötesine geçilerek aşılabilir. Bunun yolu ise *vicdan ve bilinçle oluşan basirete dayalı iç görü* şeklindeki *istibsâr metodu*nu benimsemektir (Abdurrahman, 2012a, 187). Bu çerçevede felsefenin mücerred aklının dayattığı *burhan* ve modern dünyada yasanın büyük ölçüde kaynağını teşkil eden ve iktidarın bir ifadesi olan *sultan*, insanın mutluluğunu temin edemez. Dünya ve âhiret saadetini sağlayacak olan *vicdan*dır. Bu noktada Taha Abdurrahman'ın siyasal ilahiyat alanında burhan, sultan ve vicdan şeklindeki üçlü ayırımı, Muhammed Âbid el-Câbirî'nin *beyan*, *irfan* ve *burhan* ayırımına karşı yeni bir düşünsel trio sunmaktadır. Taha Abdurrahman'ın bu yaklaşımı, söz konusu üçlemedeki burhan, sultan ve vicdanın beraber çalışmasını, yani vaslı gerektirirken, Câbirî'nin İslâm düşünce geleneğinde epistemolojik alanı, *beyan*, *irfan* ve *burhan* şeklinde üç kategorik alan olarak görmesi, Taha Abdurrahman'ın ifadesiyle epistemolojik alanın ayrıştırılmasının ve faslın bir ifadesidir. Zira Taha Abdurrahman'a göre Câbirî Batı kültürünün çeşitli alanlarından üst yapı enstrümanlarını iktibas etmiştir. Câbirî, Jean Piaget'in *yapılandırmacı* (constructivism)

yaklaşımından; André Lalande'ın ve Gaston Bachelard'ın rasyonel epistemolojisinden ve nihayet Hegelci ve Marksist yapısalcılık ve tarih felsefesinden etkilenmiştir (Abdurrahman, 1994, 34).

2. Emanet (İ'timâniyye) Paradigması ve Bunun Batılı Referansları Üzerine Bir Mütalaa

Taha Abdurrahman'ın asıl referansı naslar ve İslâmî epistemoloji içindeki teoriler olsa da o, kendi teorisi içinde tebdîl ve tagyîr yoluyla erittiği birtakım Batı kaynaklı teorilere de atıfta bulunur. Onun atıfları mutlak bir kabullenme değil, daha çok tenkit, tahlil ve reddiye tarzındadır.

2.1. Jean-Jacques Rousseau ve Toplum Sözleşmesi: 'Social Contract'

Rousseau, dinin, tek başına kamusal iradeden kaynaklanan yasaları zorunlu bir vasıf olarak bahşetme gücünün olduğunu söylemektedir. Ona göre din, bu doğrultuda devlete zorunlu bir karizma; topluma ise aslî bütünlüğünü bahşetmektedir. Devletin, kiliseden ayrılması asla dönüşü olmayan bir karar olduğuna göre, geriye semavî olarak indirilmiş tarih sürecindeki kilise dinine alternatif bir din koymak kalmaktadır. Rousseau, bu yeni dinin temel dört inanç içerdiğini düşünmüştür. Bunlar *Tanrı'nın varlığına iman*, *ölümden sonraki hayata iman*, *iyilik ve kötülüğe karşılık verilmesi* ve *dinî taassuptan sakınılması*dır. Jean Jacques Rousseau bu konuda şunları söylemektedir: "Tefsirsiz ve izahsız olmak üzere, medenî (sivil) dinin, nasları sade, az miktarda, sarahatle ifade edilmiş olmak icap eder. Kâdir, müdrik, rahîm, müdebbir bir Tanrı'nın varlığı, âhiret, âdillerin saadeti, kötülerin cezası, içtimaî mukavelenin [toplum sözleşmesinin] ve kanunların kutsiyetidir. İşte müspet naslar bunlardır (Rousseau, 1960, 198)."

Buna mukabil İslâm düşüncesinde insan, sekülerizmin referans metinlerinden olan Rousseau'nun *Social Contract*'ının çok ötesinde, -fizikî ve metafizik bütünlüğü gerektiren- büyük bir misakın temsilcisidir. Taha Abdurrahman açısından bu temsil, insanı, söz konusu misakı kendine referans alan *emanet paradigmas*ına dayalı olarak hareket etme bilincine eriştirecek ve onu, küllânî (bütüncül ve holistik) bir düşünce evrenine yükseltecektir. Böylece insan, varlık dünyasını, bütüncül şekilde algılayan bir insana [i'timânî] dönüşecektir. Zira Taha Abdurrahman'ın öngördüğü dinî aktör, parçacı ve atomistik (cüz'ânî) değil, bütüncül ve holistik (küllânî) bir insandır. Her ne kadar Taha Abdurrahman, kendi paradigmasında Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'ne atıfta bulunuyor olsa da Abdurrahman'ın önerdiği toplumsal modelde, Elest Bezmi'ndeki ilk şuhûdî misak esastır. Bu minvalde Taha Abdurrahman'ın *i'timâniyye* adını verdiği paradigması, -yine onun kendi atıflarının bir gereği olmak üzere- modern seküler medeniyetin zihin dünyasını kaplayan toplum sözleşmesine alternatif bir model olarak karşımıza çıkmaktadır. Bizim *İlâhî Sözleşme ve Emanet Paradigması* ya da kısaca *Emanet Paradigması* diye andığımız bu paradigmayı, Batılı kaynaklar daha çok, *Praxeology and Trusteeship Paradigm* şeklinde ifade etmektedirler (Hashas, 2015, 67). Buradaki *Praxeology*, paradigmanın içeriğindeki dönüştürücü eyleme; *trusteeship* ise doğrudan ilâhî sözleşme ve emanet kavramına atıfla kullanılmaktadır. Bu noktada şu ihtirâzî kayıt da düşülmelidir: İ'timâniyye olgusu, sekülerizmin karşıtı olarak konumlandırılamaz. Zira bu yaklaşım, emanet paradigmasını indirgemeci bir bakışa mahkûm etmek olur (Gâbirî, 2016, 69).

Taha Abdurrahman, Elest Bezmi'ndeki ilk şehâdetin, siyaset biliminde öngörülen toplumsal sözleşme teorisindeki gibi bir sözleşme olduğunu, ne var ki i'timâniyye adını verdiği bu büyük misakın taraflarından birinin, insan; diğer tarafının Allah olduğu bir sözleşme olarak, bunun, siyasetin seküler sözleşme paradigmasından daha güçlü bir paradigma oluşturduğunu söylemektedir. Gerçekte emanet paradigması, insanların şehâdetleri ile de sınırlı değildir. Bu şehâdette Allah da şahit tutulmak [işhâd] suretiyle şehâdetin gücü artırılmış, aynı

zamanda her bir ruhun, diğerinin şehâdetine şahit olmasıyla şehâdetin, kolektif bağlayıcılığı sağlanmıştır (Abdurrahman, 2012a, 208).

2.2. Jürgen Habermas ve İletişimsel Eylem Teorisi

Taha Abdurrahman, emanet paradigmasında, müzakere demokrasisinin önemli temsilcilerinden Jürgen Habermas'ın iletişimsel eylem teorisinden oldukça yararlanmıştır. Kabaca, biri geniş ölçüde John Rawls, diğeri de Jürgen Habermas tarafından etkilenen iki ana okulda tasnif edilebilecek olan müzakereci demokrasinin çok sayıda versiyonu söz konusudur. Belirli bir tür Modus-Vivendi tipini eleştiren müzakereci demokrasi modeline göre, bir yönetim sürecinde kolektif karar alma süreçleri açısından meşruluk ve rasyonelliğe erişilmesi, öngörülen yönetim biçiminde herkesin ortak çıkarına olduğu kabul edilen kurumların, özgür ve eşit bireyler arasında rasyonel ve adil bir şekilde yürütülen *kolektif müzakere* süreçlerine bağlıdır (Mouffe, 2015, 89, 95).

Gerek Habermas'ın gerekse de Taha Abdurrahman'ın teorileri, araçsal aklın eleştirisi, devlet dışı kamusal mekân olgusu, müzakere kavramı, niyet ve özgürlük gibi birçok hususta birbiriyle uyuşmakla birlikte, Taha Abdurrahman, Habermas'ın iletişimsel eylem teorisini, başka bir deyişle *argümantasyon-istidlâl iletişimi* (tevâsülü'l-istidlâl) tezini, belli yönlerden eleştiriye tâbi tutmaktadır. Bu doğrultuda Taha Abdurrahman, emanet paradigması içerisinde hâkim rengini naslardan alan senkretik referans ağına sahip bir şehâdet iletişimi (tevâsülü'ş-şehâdet) modeli geliştirmiştir. Taha Abdurrahman'ın paradigması, -Habermas'ın müzakere modelinin aksine-müzakerede bir iddianın, hem istidlâlî yoldan, yani argümanlarla desteklemesini gerektirmekte hem de müzakerecinin iddiasına ve deliline şehâdetini şart koşmaktadır (Abdurrahman, 2012a, 153, 164, 165).

Gerçekte Jürgen Habermas, Kant'ın ve Hegel'in teorilerine kadar uzanmaktadır. Daha doğru bir tanımlama ile Habermas, fenomenolojik duygunun sınırlarında gerçekleşen transandantal varsayımlar üzerine ikame ettiği ahlâkî bir bakış ortaya koymak için Hegel'in Kant'a yönelttiği eleştirilerden yararlanmıştır. Habermas'ın kuramı, ahlâkî kuralları ifade etmek üzere deontolojik, epistemolojik, formel ve evrensel özellikler olmak üzere dört öbek üzerinden bir etik geliştirmeye odaklanmıştır (Mellouk, 2018, 105).

Habermas'ın merkezî kavramı ise -bir tür istidlâl mekanizması olan- argümantasyon mantığıdır. Argümantasyon mantığı, -formel mantıkta olduğu gibi anlamsal birimler arasındaki tümdengelime dayalı bağlantılarla değil-, argümanların oluşturduğu pragmatik birimler (söz eylemleri) arasındaki içsel ilişkilerle bağlantılıdır. Aslında bu yaklaşım, mutlaklığın yıkımıdır (Yıldırım, 2006, 260). Zira geleneksel mantık, otonom sonuçlar doğuran mutlakçılığı besleyen bir sistemdir. Bu müzakereci söylem, dilin ve kültürün ayrıştırdığı insan davranışlarını, ahlâkî bir potada argümantasyon kuralları üzerinden uzlaştırmaya koyulmaktadır (Habermas, 2019, 755, 762, 765, 779).

Habermas'ın, dil kullanımının gayesinin anlaşma olduğunu kabul eden yirminci yüzyılın ikinci yarısının başlarındaki lengüistik dönemece dâhil olanlardan biri olduğu bilinmektedir. Buna göre, Habermas'ın paradigmasında hayatımıza ait bütün tezahürler artık *din* gibi en yüksek bir şeye ve *doğa* gibi en düşük bir şeye ihtiyaç kalmayacak şekilde *dil* vasıtasıyla gerçekleşmek zorundadır (Abdurrahman, 2012a, 159). Habermas'a göre, geçmişte her ethos, tek başına kendisinin doğruluğunu kabul etmekte, hatta kendisinin öngördüğünden başka bir hakikat olmadığını söyleyerek, hakikati tekeline almaktadır. Habermas, bunun tam tersini gerçekleştirmeyi amaçladığını ifade etmekte ve bağlamlardan hareket etmekle birlikte, bunların üzerinde yükselen genel bir ahlâk formülasyonu tesis etmeye çalışmaktadır. Bu doğrultuda Habermas, dinî ve kültürel unsurları, aldatıcı bulmaktadır. Öte yandan o, adaleti her türlü iyiliğe öncelemektedir (Mellouk, 2018, 105, 107). Bu itibarla Habermas demokrasinin ve ahlâkın referansı olarak [din gibi] *evrensel bir dizge*yi kabul etmez görünmektedir. Habermas için sadece bireylerin uzlaşımı söz konusudur. Kuşkusuz, müzakere bağlamında Habermas'ın aksine inançların ve değerlerin evrenselleşebileceği iddiasında olan Hilary Putnam,

Taha Abdurrahman için agonistik siyaset alanına bir geçiş noktası olarak kabul edilebilir. Ne var ki Abdurrahman'ın teorisinde asıl ayrıcalıklı yer, Chantal Mouffe'a aittir.

2.3. Chantal Mouffe ve Agonistik Müzakere

Müzakere konusunda Taha Abdurrahman'ın önemli referanslarından biri de Chantal Mouffe'tur. Belçikalı siyaset teorisyeni Chantal Mouffe *siyaset* kelimesi ile onun türevi olan *siyasal* kelimesi arasında bir ayırım gözetmektedir. Ona göre, *siyasal* kavramı, sosyal hayatın parametrelerinden biri olan çatışma ve muhalefet boyutu -veya çekişme-, (yani Abdurrahman'ın deyişiyle tenâzû') olgusunu işlemek suretiyle, diyalojik demokrasiye karşı -agonistik [çatışmacı] demokrasi- önerisi sayesinde demokrasi kavramına yeni bir boyut kazandırmıştır (Mouffe, 2018, 17, 22, 63-64).

Mouffe, beşerî toplumsal yapının tek bir doğaya sahip olmadığını, bilakis onun çift boyutlu bir doğasının olduğunu fark etmiştir. Fakat ne yazık ki daha öteye geçememiştir. Taha Abdurrahman ise insanın alışageldiği soyut akla hitap etmemekte ve o, ruh ile desteklenmiş olan beşerî akla seslenmektedir. Nihayetinde bize, insanın tek boyutta varlık bulmuş (kâsır) bir varlık olmadığını hatırlatarak, onun fiziksel ve metafiziksel boyutlara sahip çok boyutlu bir insan (müte'addî varlık) olduğunu söylemektedir. Dahası Taha Abdurrahman, felsefe dili ile insanlığı, insanın, yerlerde sürünen bir sürüngen olmaktan çok, göklerde uçmayı hak eden bir canlı olduğu hakikati ile yüzleştirmek istemektedir (Abdurrahman, 2012a, 24).

2.4. Sigmund Freud ve Psikanaliz

Taha Abdurrahman'a göre, vicdan kavramının dört bileşeni bulunmaktadır. Bunlar, *metafizik müşahede* (şuhûd), dünyevî *müşahede* (şehâdet), *hayâ* ve *iman*dır. Emanet paradigmasında hayâ, sultana, yani iktidara karşı bir güç istenci oluştururken, iman, burhana karşı konumlandırılmaktadır. Taha Abdurrahman enfüsî boyutu âfâkî boyutla birleştirme gayretindedir. Bu doğrultuda o, insanın bâtınını ve psikolojik boyutunu, vicdan (sezgisel bilinç) fıtrat, nefis, ruh, inzi'âc gibi metafizik ve ruhsal unsurlar hâlinde ele almakta ve metafiziği dışlayan her türden psikolojik yaklaşıma çekince koymaktadır. Bu itibarla Abdurrahman'ın en fazla eleştirdiği alanlardan biri, insanın metafizik boyutunu devre dışı bırakan psikanalizdeki Freudyen yaklaşımdır. Psikanaliz, bireyin iç dünyasının onun benliğini oluşturan farklı katmanlardan müteşekkil olduğunu ve bu benliklerin, en azından *ben*, *süper ego* ve *o* unsurlarının kendi aralarında çatışma içerisinde bulunduğunu göstermiştir. Bunlardan biri, diğerini; tıpkı birinin, düşmanını yendiği gibi yenebilmektedir (Abdurrahman, 2012a, 258).

Bu itibarla psikanalitik yöntem, nefsin derinliklerine sondaj yaparak, en az üç psikolojik katmanın birbirleriyle nasıl etkileşim içerisinde olduğunu açıklar. Bu katmanlar, *o/id* katmanı, *süper ego* katmanı ve son olarak *ego* katmanıdır. *O/id* katmanı, haz ilkesinin yönettiği içgüdüsel dürtüler ve gizli eğilimlerin toplamıdır. Bu katman, kişinin *bastırılmış nefsanî (bilinçdışı) yönü* olan id'ini temsil eder. *Süper ego* ya da *üst-ben* katmanı (ön bilinç seviyesi), bireyin dış çevresinden bireye gelen yasaklamalar ve kısıtlamaların toplamıdır. Bu, *etik vicdan*ı oluşturur. Son olarak *ben* ya da *ego* katmanı (bilinç seviyesi), nefisteki bastırılmış duyguların temsil ettiği içgüdüler ile ahlâkî vicdanın temsil ettiği dış istekler arasındaki çatışma vasıtalarını kaldırma görevini üstlenen varlık ve benlik alanıdır. Psikanaliz uzmanı, hastasının, egemenleşmesi ya da köleleşmesi için bastırılmış duygularını ona hissettirme konusunda başarılı olduğunda, aslında o, hastasını egemenleşme ya da köleleşme olgusundan kurtarmayı amaçlamamaktadır. Aksine hastanın bilinci ile bilinçaltındaki çatışma vasıtalarını ortadan kaldırarak onun iç dünyasındaki sıkıntısını bertaraf etmeyi amaçlamakta, böylece onun psikolojik dengesini tekrar kazanmasına çalışmaktadır (Abdurrahman, 2012a, 258).

Taha Abdurrahman'ın felsefî bakışı açısından egemenlik konusunda nefsin köken oluşturduğu kabul edilmekle birlikte psikanalitik teori ile emanet paradigması arasında çok açık bir fark bulunmaktadır. Emanet paradigmasına göre egemenlik ve nefis arasındaki iliş-

kide dayanak noktası, eşyanın nefse ve benliğe nisbeti ya da başka bir deyişle ona ait görülmesidir. Bu itibarla nefsin temel özelliği, eşyayı kendine nisbet etmesi ve daima egemenliği eline geçirecek şekilde bu nisbette ilerlemeye çalışmasıdır. Hâlbuki psikanalistlere göre egemenlik ve nefis arasındaki ilişki *dürtülerin bastırılması*nı referans alır. *Dürtü*, psiko-sistemin, kendisini ifade eden bir kavram olarak yönetimini üstlendiği organları harekete geçirme özelliğindedir.

3. Temel Referansları Açısından İslâmî Bir Pragmatik İnşası ve Taha Abdurrahman'ın Söz-Eylem Teorisinin Temel Parametreleri

Taha Abdurrahman edim bilim alanının ve beşerî eylemle ilgili teorik yaklaşımların bilindik ilkelerinden yararlansa da kendine özgü bir İslâmî pragmatik geliştirmiştir. Abdurrahman, beşerî davranışların mahiyetini ve sözün eyleme dönüşme özelliğini bir problem olarak değerlendirmeye tâbi tutmaktadır. O, *İslâmî Pragmatik Alan* (Mecâlu't-Tedâvuli'l-İslâmî) ve yine *Aslî Pragmatik Paradigma* (Da'vâ et-Tedâvuli'l-İslâmî) adını verdiği İslâmî Pragmatik Yöntemin ilkelerini, özellikle *Suâlü'l-amel*, *Suâlü'l-menhec fî ufuki't-te'sîs li-unmûzecin fikriyyin cedîd* ve *Tecdîdü'l-menhec fî takvîmi't-turâs* adlı kitaplarında işlemektedir. Taha Abdurrahman'a göre bir kültür analizinin çok ötesinde, medeniyetin düşünce kodlarını çözümlemeye yarayan ve zamansal ve mekânsal olarak dolaşım (tedâvül) hâlindeki İslâm düşünce geleneği birikimini anlamaya yönelik, kendine özgü bir İslâmî Pragmatik gerekmektedir.

Taha Abdurrahman'ın İslâmî Pragmatik ya da başka bir deyişle İslâmî Söz-Eylem Teorisi, aslî referansları ve vasıtaları itibarıyla üç kısımda değerlendirilebilir. Bunlar, lügavî (lengüistik), akidevî ve epistemolojik vasıtalardır. İslâmî pragmatik vasıtalar, ortak bir kullanım ve geçerlilik özelliğine sahip olma (isti'mâl) ve birbirini tamamlayarak sistem oluşturma (istikmâl) özelliklerinde ortaktır. Ayrıca İslâmî pragmatik, bazı üst değerlerin ön kabulü (teslîm), diğer medeniyetlerden ayrı ve kendine özgü olma (temyîz) ve inanç (akide) alanı, dil (lengüistik) alanı ve bilgi ekseninde (epistemolojik alan)- hiçbir medeniyette bulunmayan, belagat, beyan ve kavrayış şeklinde ayrıcalıklı bir üstünlüğe sahip olma (tafdîl) kriterlerini taşır (Abdurrahman, 1994, 249, 251).

Akide alanı; ihtiyâr, i'timâr ve i'tibâr'a; lengüistik alan, i'câz, incâz ve îcâz'a; epistemolojik alan, ittisâ' (genişleme), intifâ' (yararlı olma) ve ittibâ kurallarına tâbidir. Her öbekteki ilk kurallar manzumesini oluşturan ihtiyâr, i'câz ve ittisâ' ile tafdîl (medenî planda üstünlük) gerçekleşirken, her öbekteki ikinci kurallar manzumesi olan i'timâr, incâz ve intifâ' ile te'sîl [İslâm düşüncesinin transfer edilmiş bilgiye (menkûl'e) göre değil, aslî referans alanına (me'sûl'e) göre konumlanması] gerçekleşir. Nihayet her öbekteki üçüncü kurallar manzumesi olan i'tibâr, îcâz ve ittibâ ile tekmîl olgu ve değerlerin birbirini tamamlaması suretiyle mükemmelleşme gerçekleşir (Abdurrahman, 1994, 255, 256).

3.1. İlk Kurallar Manzumesi

Akidenin ilk kuralı olan *ihtiyâr*; *eylem yapan insan*ın (abd'in), -söz ve eylem itibarıyla- kendi özgür iradesine dayanarak İslâm şeriatının esaslarını referans almasını gerektirir. Lengüistik alanın ilk kuralı *i'câz*, Kur'ân-ı Kerîm'deki teklîfî vecihler ve hitap şekilleri itibarıyla dilde yetkin Arapların (akhâhu'l-Arab) aczine yol açan *üst dilsel güç alanı*nın İslâm düşüncesine yön vermesi gerektiğini ifade eder. Epistemolojik alanın ilk kuralı olan *ittisâ'* (genişleme) ise İslâmî bilginin kazanılması sırasında bilgide fayda, eylemde ya da başka bir deyişle amelde salâh ve maslahatın gözetilmesi ile aklî melekenin genişleyeceğini ve perspektif kazanacağını ima eder. Epistemolojik alanın söz konusu bu kuralı, "amelle birleşmediği takdirde ilim faydalı olmaz; âhiret gözetilmediği takdirde amelde maslahat gerçekleşmez." önermesine dayanır. Esasında ilim ve amel bütünlüğü, -Kur'ân âyetleri ve sahih ve müsellem nebevî hadislerle sabit olmakla birlikte- Taha Abdurrahman, bunu bir usul kaidesi olarak, İbn Teymiyye'nin

Mecmû'u'l-fetâvâ'sını (İbn Teymiyye, 1995, 10/286-287) referans almak suretiyle ortaya koymaktadır (Abdurrahman, 1994, 256).

3.2. İkinci Kurallar Manzumesi

Akidenin ikinci kuralı olan *i'timâr*; ilahî yetki ve otorite alanına uyma, aslî ve ilahî emre uyma güdüsü (i'timâr-ı aslî) ve emirlerin ahlâkî gerçekliğe dönüştürülmesi olgularını beraberce ifade eden bir kavram alanına sahiptir (Abdurrahman, 2012a, 321).

Bu kural, Allah'ı tazim ve tenzih etmekle kalmaz, i'timârın, ancak Hâtem-i Enbiya'ya uymakla mümkün olabileceğini ortaya koyar (Abdurrahman, 1994, 255). Lengüistik kurallar manzumesinin ikinci kuralı *incâz*, düşünce üretiminin ve İslâmî literatürün başarısını, nahvî ve belâgî çerçevenin üslûp özelliklerine mutabık kalınmasına bağlar (Abdurrahman, 1994, 255). Epistemolojik alanın ikinci kuralı olan *intifâ'*, nazarî aklın vasıta edinilmesi ile kâinatın zâhirî sebeplerini talep etmeyi, amelî (pratik) aklın rehberliği ile de fayda ve maslahatın teminini öngörür (Abdurrahman, 1994, 256). Burada kastedilen ikinci akıl türü, şer'î hükümlerin açık kuralları ve mekanizması ile doğrulanmış müsedded akıldır. Bu tür akıl, ilâhî hükümlerin derûnî yönünü kavramaktan âciz olsa da bir alt basamakta bulunan ve materyalizm ile pozitivizmin esas aldığı mücerret akıl kategorisinden daha yüksek bir konumdadır. Bu akıl, dindar kişinin eylemlerindeki tezkiye boyutunda nebevî, yani zahirî şeriatın nisbet dairesine göre hareket etmektedir. Bu durum, son tahlilde makbul bir şey olsa da kişi doğrudan hafızasına yerleştirilmiş hakikatin bilgisini, -bâtınî ve derûnî bir kavrayışla- vahiyle desteklenmiş bir konuma ulaştırdığı takdirde, fizik ve metafizik varlığı beraberce algılayan daha üst rütbedeki müeyyed akıl seviyesine yükselmiş olur. İnsanın eylemleri bu kategoride arınmayı, şeriata değil, doğrudan Allah'a nisbet eder (Abdurrahman, 2012a, 397).

3.3. Üçüncü Kurallar Manzumesi

Akidenin üçüncü kuralı olan *i'tibâr*; mâsivâ'nın Allah'ın meşîeti ve lütfu ile mevcut ve muhafaza altında olduğu idrakine varır. Bu noktada eyleyen insan (abd), yalnızca Allah'ın hükümlerindeki makâsıda ve O'nun yarattıkları üzerindeki ilâhî tasarruflardaki hikmete itibar eder (Abdurrahman, 1994, 255). İ'tibâr, kurb-ı nevâfil hadisinin anlam dairesine bir göndermede bulunmaktadır. Lengüistik alanın üçüncü kuralı olan *îcâz*, makâsıdın ve mefhumların ifade edilmesinde ihtisar metodunun takip edilmesini öngörür. Böylece yeni kavramlar, müşterek bilgi alanı ile kolayca bütünleşir ve İslâmî epistemolojik çerçevede en üretken şekilde bilgi üretimi gerçekleşir (Abdurrahman, 1994, 255). Epistemolojik alanın üçüncü kuralı olan ittibâ' ise aklın ve şeriatın uyumuna işaret etmektedir (Abdurrahman, 1994, 256). Aslında bu üçlü mekanizma Taha Abdurrahman tarafından bilginin analizi açısından geliştirilmiş bir model olmakla beraber aynı zamanda onun semantik teorisinin ipuçlarını da ortaya koymaktadır.

3.3.1. Mana Olgusunun Temel Parametreleri

Taha Abdurrahman'ın semantik teorisine göre, İslâmî düşüncede mana kavramının temel parametrelerini, İslâmî pragmatiğin kurallar manzumesinin ilk ilkeleri belirlemektedir (Abdurrahman, 1994, 256). Bu doğrultuda akidenin ilk kuralı olan *ihtiyâr*; İslâm şeriatının esaslarını referans alan bir inanç ve eylem bütünlüğüne; lengüistik alanın ilk kuralı olan *i'câz*, dilsel bir referans alanı oluşturarak söz ve eylem bütünlüğüne; epistemolojik alanın ilk kuralı *ittisâ'*-maslahat ve salâh çerçevesinde- bilgi ve eylem bütünlüğüne işaret etmektedir. Böylece İslâm düşüncesinde mananın temel parametrelerini, *ihtiyâr*, *i'câz* ve *ittisâ'* olguları oluşturur.

3.3.2. Te'vîl Olgusunun Temel Parametreleri

Akidenin ikinci kuralı olan ve nebevî sîreti örnek kabul etmek suretiyle emirlerin ahlâkî gerçekliğe dönüştürülmesini öngören *i'timâr* olgusu, lengüistik kurallar manzumesinin

ikinci kuralı olan nahvî ve belâgî birikimin -sahih şevâhid ile- referans alınmasını öngören *incâz* olgusu ile birlikte ahlâkî alan ve dilsel alanı bütünlük içerisinde ele alır. Nihayet epistemolojik alanın ikinci kuralı olan ve nazarî ve pratik (şer'î) aklın beraberce vasıta edinilmesini ifade eden *intifâ'* olgusu ise aklî ilimlerle şeriatı aynı potada eritir. Böylece, *i'timâr*, *incâz* ve *intifâ'* parametrelerine dayalı olarak ahlâk, dil, akıl ve şeriat bütünlüğünden özgün bir İslâmî tevil mekanizması doğar. Sözün iki karakteristik özelliği bulunmaktadır. Bu iki özellik, ihbâr ve inhâz özellikleridir. İhbâr (haber verme ve iletişim), insanı ihtidaya götürürken; inhâz (ayağa kaldırıp harekete geçirme) insanı iktidâya götürür (Abdurrahman, 1994, 256). Taha Abdurrahman ihbârın bir sonucu olarak ihtidâyı aksiyomatik ve düşünsel bir dönüştürücü kavram olarak görmekte, bunun teolojik ve aksiyolojik, başka bir deyişle iman ve ahlâk boyutunu öncelemektedir. Oysaki o, iktidâyı aksiyonel bir kavram olarak değerlendirmekte, bununla insanın ve toplumun eylem alanındaki praksiyolojik dönüşümünü kastetmektedir. Taha Abdurrahman açısından İslâmî söz eylem alanından doğan tevil mekanizmasının kurallarının ihlali, İslam düşüncesini yabancı kültürlerin hegemonyasına mahkûm eder. Bu durum önce aydınların iradelerini yitirmelerine yol açar. Bilahare, aksiyon ve eylem (inhâz) planında bir çöküşe neden olur. Taha Abdurrahman'ın söz eylem teorisinde temel üç alan niteliğinde olan inanç (akide), dil (luga) ve bilgi (ma'rifet) açısından bu çöküşün fiilî tezahürleri korkunçtur. İnanç alanında meydana gelecek olası bir çöküş, durağanlık (tesâkul); dil alanında meydana gelecek bir örselenme zihinsel atalet (taksir) ve epistemolojik alanda baş gösterecek bir çöküntü ise bilginin eyleme dönüşememesi (tekâsül) sonucunu doğurur. Sonuç olarak Taha Abdurrahman'a göre bir görüşe körü körüne bağlılık ve inanç boyutunda durağanlık, dilde üretici ve dönüştürücü özelliğin yitirilmesi ve zihinsel atalet ve bütün bunlara ek olarak bilginin eylemsel boyuttan koparılması, medeniyet planında meydana gelen en ciddi çöküştür (Abdurrahman, 1994, 258).

3.3.3. Tercüme Olgusunun Temel Parametreleri

Akidenin üçüncü kuralı olan i'tibâr, makâsıdı ve ilâhî tasarruflardaki hikmeti esas alır. Lengüistik alanın üçüncü kuralı olan *îcâz*, kavramların özlü aktarımına işaret eder. Epistemolojik alanın üçüncü kralı olan *ittibâ* ise aklın ve şeriatın kavram üretme noktasındaki uyumunu ifade eder. *İ'tibâr*, *îcâz* ve *ittibâ* şeklindeki bu üç parametre, İslâm düşünce alanının esası olan nassın, sağlıklı şekilde diğer dillere tercümesi açısından temel parametreleri oluşturur.

Taha Abdurrahman açısından bu parametreleri benimsemiş ve böylesi bir bilgi üretimi seviyesine ulaşmış ideal topluluk, dinî entelektüelleşmenin ifadesi olan tefakkuha bağlı bir epistemolojik difüzyondan beslenir. Tefakkuh, dinî ve taabbüdî bilgiyi, İslâm kültürünün içinden ya da başka kültürlerden transfer edilmiş olan her bilgi unsurunun, kendisini, referans aldığı temel kültürel veri tabanı olarak konumlandırır. Bu veri tabanı, yerli olsun, yabancı olsun, her epistemeye etki eder ve onu yönlendirir. Dinî bakımdan bir entelektüelleşme süreci olan fıkhîleşme süreci ya da tefakkuh, (entelijansiyanın genişleyerek) dinî ve taabbüdî bilginin, toplumun bütün grup ve katmanlarına yayılmasını temin eder. Müslüman topluma (ümmete), mensubiyet şuuru veren bu epistemolojiden *kantitatif ve ortak bir yapı* (kadr-i müşterek) doğar. Böylece sadece dinî bilgi bağlamında değil, genel manada bilgi üretme ya da fıkhîleşme sürecine tâbi olmuş, ahlâkî erdemlerle donanmış ve dinî ve taabbüdî entelektüelliğe ulaşmış (Müctema'u'l-Mütefakkih) bir toplum yapısı inşa edilmiş olur (Abdurrahman, 2012a, 435). Ayrıca epistemolojik alanın üçüncü kuralı olan *ittibâ*, vaz'î (pozitif) akıl vasıtasıyla kâinatın bilinmeyenlerinin bilgisinin peşine düşmenin yanında, insanın şer'î aklın işaretlerine tâbi olmasını da gerektirir (Abdurrahman, 1994, 256). Bu epistemolojik kural, gerçekte fizik ve metafizik alandaki bilgiyi birleştirir.

4. İslâmî Pragmatiğin Batılı Referansları Üzerine Bir Mütalaa

Taha Abdurrahman'ın çalışmalarına yön veren diğer bir teorik yaklaşımı, onun Söz-Eylem Teorisidir. O bu teorisi ile pek çok yönden Batılı kaynakları referans almış olsa da Batıdakinden oldukça farklı bir pragmatik yaklaşım geliştirmiştir. Taha Abdurrahman, edim bilim alanını, kısmen müzakere alanında kullanmakta, fakat bunu yaparken, kendine özgü bir İslâmî pragmatik oluşturmaktadır. Onu farklı kılan İslâmî pragmatik açısından az sonra temas edilecek olan özgün parametreleridir. Taha Abdurrahman, sözün eyleme dönüşmesi sürecini açıklarken, şu Batılı referanslara atıfta bulunmaktadır:

4.1. John Rogers Searle ve Söz Edimleri 'Speech Acts' Teorisi

Modern bir dilbilim sahası olan pragmatik, yerleşik Türkçe ifadeyle edim bilim, söz edimleri ya da başka bir deyişle söz-eylem teorisi, Arapçada tedâvul[iyye] olarak bilinmektedir. Bu teori, İslâm düşüncesinde sözün eylemleşme sürecinin açıklanmasında ve İslâmî bilimsel ve kültürel birikimin tahlilinde önemli bir stratejik yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Aslında edim bilim, sözceleri (beyanları) ya da cümleleri, üretildikleri bağlam içinde ele alan, başka bir deyişle, bunları -üreticileri ve yorumlayıcıları ile- olan ilişkisine göre inceleyen bir dil alanıdır. Edim bilim alanını ilk olarak göstergebilimci Charles Morris *söz bilim* ile *anlambilim*in bütünleyicisi olarak öngörmüştür. Bu alan, kişinin belli sözceleri (ya da beyanları) belli koşullarda üretme (ve eyleme dönüştürmesi) süreci ve olgusunun incelenmesi olarak ifade edilebilir (Rifat, 2013, 78-79). Austin'i eleştirerek söz edimlerine hatırı sayılır bir mesafe aldıran Searle'e göre *doğru* ya da *yanlış* olan, (mantıksal) önermelerdir; buna karşılık edim söz önermeleri, *başarılı* ya da *başarısız* olurlar (Searle, 2000, 36, 45). Buna göre Söz edimi (Arapçası ile fi'l-i kelâmî), bir yargı ile ilgili cümlenin delalet ettiği manadan ibaret değildir. Burada asıl olan, başarma işlevini referans alan mantûkun ya da sözün pragmatik manasıdır. Böylece delalet, bu pragmatik ilişkiler ağından doğmaz, tam tersine delaletin kendisi bir pragmatik ilişkiler ağı oluşturur (Krämer, 2011, 90).

Taha Abdurrahman, söz edimlerinde Searle'ün *başarılı-başarısız* ya da Austin'in *yerinde-yerinde değil* ayrımını başarı (incâz) kavramına olan güçlü atfıyla bir ölçüye kadar kabul etse de müzakerelerdeki diyalojik boyutun ve dolayısıyla söz edimlerinin *doğruluk* [savâb] kavramı ile birleştirilmesi gerektiğini de düşünmektedir (Abdurrahman, 1994, 35). Zaten Abdurrahman açısından mantık, soyutlamaya (tecrîd), dayanırken, Arap dili ise kullanıma (isti'mâl) dayanır (Abdurrahman, 1994, 317-318). Kültürü ve pragmatik birikimi çözümleyecek olan (soyut değil), somut evrenselliği esas almış olan pragmatik felsefedir [felsefe tedâvuliyye]. Buna mukabil genel itibarıyla felsefe ve mantık soyuttur. Bilindik felsefenin soyut bir evrensellik kurma iddiasında en azından dil engeldir (Abdurrahman, 2012b, 44-45). Belirtilmesi gereken bir diğer husus, Taha Abdurrahman'ın söz edimlerinde başarı (incâz) kavramını, lengüistik kurallar manzumesinin ikinci kuralı olarak, nahvî ve belâgî birikimin referans alınmasına inhisar etmiş olmasıdır. Fakat bu inhisar bir eksiklik değil, pragmatik açıdan lengüistik alan ile etik alanı birbirine bağlayan operasyonel bir mekanizmadır (Abdurrahman, 1994, 255).

4.2. Ludwig von Mises ve İnsan Eylemi 'Human Action' Teorisi

Taha Abdurrahman, İslâmî söz-eylem teorisinde, özellikle Ludwig von Mises'in insan eylemi (human action) teorisinden yararlanmaktadır. Mises, bu teorisini ağırlıklı olarak *Human Action: A Treatise on Economics* (İnsan Eylemi: Ekonomi Üzerine Bilimsel Bir İnceleme) adlı kitabında derinlemesine ele almaktadır. Mises'e göre, hakkında fizik, biyoloji ve praksiyolojinin (esas itibariyle ekonomi bilimi ile ilgili beşerî eylem ve davranışların incelenmesine dair alanın) bilgi sağladığı sosyal çevrenin yasaları, insan iradesinden bağımsızdır. Bunlar insanın eyleme geçme gücünü kesin bir şekilde sınırlayan birincil ontolojik gerçeklerdir (Rothbard, 2008, 37, 38, 39-40). Mises'in insan eylemlerini açıklamak için geliştirdiği söz konusu praksiyoloji kavramı, kapsamlı ilke ve önermeleri bakımından teorik ve sistematik bir bilime

karşılık gelmesinden dolayı -kesin hatlarla geçmişe uzanan tarihsel bir boyuta- sahip değildir. Mises açısından insan, ancak *eylem yapan bir varlık* olarak tanımlanabilir. Bu itibarla eylem, belli bir niyetle iradenin harekete geçirilmesi şeklinde ortaya çıkan anlamlı ve amaçlı bir davranıştır. Bu doğrultuda Mises, insanın ontolojik olarak bilinçli bir varlık olmasına vurgu yapar. Böylece praksiyoloji, eylem sonucu açığa çıkan hâl ve tavırları ele alan psikoloji ve eylemin nedenlerini araştıran psikanalizden ayrılır (Mises, 2016, 41). Son tahlilde eylemsel bir varlık olarak insan, hiçbir teşekküle feda edilmezken, aynı zamanda sorumluluğu yüklenen bir varlık olarak tanınır (İncetahtacı, 2019, 73-89). Mises'te olduğu gibi Taha Abdurrahman'ın emanet paradigmasında da genel olarak sorumluluk ve özgür irade, daha özel terimlerle emanet, vedîa, îdâ' ve ihtiyâr kavramları büyük önem arz eder.

Ludwig von Mises, praksiyoloji teorisi ile özgürlük, bilinç ve birey temelinde insanî davranışlar üzerinden yeni bir iktisadî bakış açısı geliştirmeye çalışmıştır. Bu itibarla *Human Action (İnsan Eylemi) Teorisi*, kuramsal bir çerçevenin ötesine geçerek yeni bir bilim dalı şeklinde değerlendirilebilecek bir mahiyet kazanmıştır. İfade edildiği üzere Taha Abdurrahman, kendi paradigmasında praksiyoloji (praxeology) kavramını *fikhu'l-felsefe* olarak anmaktadır. O, praksiyolojiyi daha ziyade beşerî eylemlerin değerlendirilmesine ilişkin olarak epistemolojik ve etik boyutta değerlendirmektedir. Taha Abdurrahman'ın amel ya da eylemle bağlantılı olarak inşa ettiği ahlâk metafiziği, normatif değil, mevcudu, -bulunuş şekli ile- ele alan bir ahlâk felsefesidir. Bunun temel sebebi ise her ahlâkî davranışın ontolojik olarak bir ilâhî ismin tecellisine bağlanmasıdır (Abdurrahman, 2017, 1/26).

Abdurrahman'a göre, eylem (amel), tıpkı Mises'teki gibi niyet (maksat) ve sorumluluk kavramlarıyla ilişkilidir. Ne var ki Taha Abdurrahman söz konusu sorumluluğu, bir yandan özgürlük kavramı ile ilişkili görmekte, diğer yandan bunu doğrudan Elest Bezmi'ndeki emanet ve şehâdet olgusuna bağlamaktadır (Abdurrahman, 2012a, 52). Üstelik Abdurrahman'a göre bu olgu, insanın genetik ve ruhî hafızasına kaydedilmiştir. Ayrıca bu bağlamda Taha Abdurrahman'ın ortaya koyduğu makâsıd kavramı, metafizik bulunuş hâlini ifade etmektedir. Her ne kadar Taha Abdurrahman'ın makâsıdcı iki teorisyene eleştirileri olsa da (Abdurrahman, 1994, 93, 343) yine de o, bunlardan yararlanmıştır.

4.3. Hannah Arendt ve Doğarlık ve Eylem Teorisi

Hannah Arendt, insanın yapıp ettiklerini, *emek/çalışma* (travail-şugl), *sanata ve zanaata dayalı iş* (oeuvre-sun') ve *eylem* (action-'amel) kategorilerine ayırarak bu fiilî çerçeveyi *Vita Activa* ile ifade etmektedir (Arendt, 2018, 35). Emek/çalışma insan bedeninin biyolojik (yaşam) sürecine karşılık gelen bir etkinliktir. Emek harcamanın insanî koşulu yaşamın kendisidir. İş, insanî varoluşun doğa dışı bir etkinliğidir ve uzam (mekân) ile sınırlı değildir. Bu itibarla insanın faniliği sürekli tekrarlanan ölüm-yaşam dengesinin dışındadır. *İş*, her türlü doğal ortamdan tamamen farklı, yapay *şeyler* dünyası oluşturur. İşin insanî koşulu dünyeviliktir. Dolayısıyla iş (oeuvre-sun'), sanat, zanaat ve teknolojiye tekabül eder. Eylem ise şeylerin veya maddenin aracılığı olmadan doğrudan insanlar arasında geçen yegâne etkinliktir; eylem, insanın çoğulluk durumuna, yeryüzünde İnsan'ın değil, insanların yaşadıkları ve bu dünyada ikamet ettikleri gerçeğine karşılık gelir. İnsanlık durumunun bütün bu saydığımız yanlarının bir şekilde siyasetle ilişkili olmasının nedeni, her türlü siyasî hayatın koşulunu çoğulluğun oluşturmasıdır. Çoğulluk, insanî eylemin koşuludur (Arendt, 2018, 36, 37).

Bu üç etkinlik ve tekabül ettikleri koşullar, insanî varoluşun en genel koşulu ile yakından ilgilidirler. Bunlar doğum ve ölüm ya da doğumluluk (natality) ve ölümlülüktür. Emek, sadece bireyin hayatta kalmasını değil, türün hayatını da garanti etmektedir. Eylem (amel), siyasî yapılar kurmaya ve onların muhafazasına bağlanmakla, belleğin, yani tarihin koşulunu yaratır. Eylemin yanı sıra emek ve işin kökleri doğumluluktur. Ancak bu üçü arasında, insanın doğumluluk durumuyla en yakın bağlantıya sahip olan eylemdir (Arendt, 2018, 37).

Taha Abdurrahman'a göre Hannah Arendt'in yaptığı emek, iş ve eylem tasnifi, insan edimlerinde en yüksek dereceye ulaşmak için önemlidir (Abdurrahman, 2012b, 20). Ne var ki Arendt, fizikî dünyada sadece siyasî eylem vasıtasıyla gerçekleşebilecek sürekliliğe ve

ölümsüzlüğe (bekâ) vurgu yapmaktadır. Hâlbuki sürekli olan eylem, eylem sahibine özgü yaratılıştan gelen biyolojik bir şeydir. Öyleyse kişi, eylemde ne kadar derinlik kazanırsa erginliğe (salâh) o kadar erişir. İnsanın yaratılış özelliğine ait eylemsellik özelliğinin, yaratıcı tarafından erginlik ve maslahatlar zincirine zorunlu olarak yerleştirilmesi, insanı, ontolojik ve epistemolojik açıdan *eyleyen bir varlık* olarak tanımlamamızı gerekli kılar. Bu bakımdan Taha Abdurrahman, Hannah Arendt'in insan eylemlerini doğumlulukla başlayan bir süreç olarak görmek suretiyle, metafiziği dışlamasına karşı çıkar. Taha Abdurrahman, Arendt'in doğumluluk (natality) kavramı yerine şehâdet kavramını yerleştirir ve beşerî eylemi, söz ve eylem bütünlüğü içerisinde a-historik bir zaman olan ilahî misaka bağlar. Taha Abdurrahman'ın Hannah Arendt'e bir diğer itirazı eylemin siyasete indirgenmesidir. Oysaki salt siyasete indirgenmiş beşerî eylemle bir medeniyet değerlendirmesi olamayacağı gibi; o medeniyete ait metinlerin analizi de bu suretle yapılamaz. Zira metin analizlerinde tesyîsten ziyade te'nîs boyutu işletilmelidir. Te'nîs, metnin ahlâkî, manevî ve ruhî tarafının fonksiyonel kılınması ve hümaniter bir okuma yapılmasıdır. Bunun nedeni metinlerin değerinin, te'nîs ya da başka bir deyişle insanî değerler bakımından okuyucudaki amelî faydalarında ve manevî etkilerinde saklıdır. Yoksa metnin değeri tesyîs, yani politik ve maddî unsurlarla ilgili değildir (Abdurrahman, 1994, 27). İslâmî birikimin tahlilinde ontolojik alanla fizikî alan; ruhî ve metafizik değerler ile epistemolojik alan ve nihayet *müzakerelerdeki diyalojik boyut* ile *doğruluk* kavramı birleştirilmelidir (Abdurrahman, 1994, 35). Tedavülî (pragmatik) alan tek taraflı maddî ilişkiler ağı olmadığı gibi; bu alan, beşerî planda tek bir kültürel birikime irca edilemeyecek kadar geniş ve kevnî bir marifet veya evrensel bilgi alanıdır. Aynı zamanda pragmatik kavramı, kültür kavramından daha geniş bir kavram alanına sahiptir (Abdurrahman, 2012b, 39, 40). Sonuç olarak tedâvülî (pragmatik) alan, verili dili, teolojik ve akidevî sâbiteleri ve bir ölçüde epistemolojik pratiği içerir (Abdurrahman, 2012b, 39).

Taha Abdurrahman'a göre amele dayalı etkinlik ya da eylem denilen şey, *semiyotik* terimi ile ifade edildiğinde *keyfî* ve *rastlantısal/arbitrary* (Arapçası ile i'tibâtî) değildir. Bunun tam tersine, beşerî eylem, güdümlü ve maksatlı bir faaliyettir (faâliyet-i müveccehe). Buna göre, eylemi belirleyici bir yön (viche) yoksa bir eylemden bahsedilemez. Bu sistematik ve normatif yöneliş hâli (viche-i zâbıta), Taha Abdurrahman tarafından terminolojik olarak *kasıt* diye anılmaktadır. O hâlde kasıt -başka bir deyişle niyet (intention)- olmadan bir eylemden bahsedilemez (Abdurrahman, 2012b, 17-18). Bu doğrultuda Taha Abdurrahman, niyetlilik bağlamında Hannah Arendt'in eylem teorisi ile uyumludur. Arendt, eylemin yol açtığı üç hüsrandan söz etmektedir. Bunlar, *eylemin sonuçlarının öngörülemezliği*, *eylemde sürecin geri döndürülemezliği* ve *faillerinin anonimliği*dir (Arendt, 2018, 319). Kanaatimizce Taha Abdurrahman Arendt'in amelî hüsranlarından amellerin sonuçlarının öngörülemezliğini emanet; sürecin geri döndürülemezliğini tezkiye ve faillerinin anonimliğini şehâdet kavramlarıyla aşmaya çalışmaktadır.

Sonuç

Eserleriyle bütüncül ve çok yönlü bir İslâmî metodoloji inşa eden Taha Abdurrahman, metodolojisini, *İ'timâniyye* (Emanet Paradigması) ve *Tedâvul[iyye]* (Söz-Eylem Teorisi) ekseninde ikili bir boyutta işlemektedir. O, kuramsal yaklaşımında İslâmî epistemoloji alanında ilk nüveleri İbn Kasî'ye kadar uzanan İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin *İlahî İsim Teorisi*'ni ve İbn Haldûn'un *Umrân Teorisi*'ni kullanmıştır. Aynı şekilde o, Jean-Jacques Rousseau'nun *Toplum Teorisi*, Ludwig von Mises'in *Eylem Ontolojisi ve Praksiyoloji (İnsan Eylemi) Teorisi*, Jürgen Habermas'ın *İletişimsel Eylem Teorisi*, Chantal Mouffe'un *Agonistik Müzakere Teorisi* gibi sosyal teorilerden yararlanmıştır. Ayrıca sosyolengüistik planda John Langshaw Austin ve John Searle'ün *Söz Edimleri* ya da başka bir deyişle *Söz-Eylem Teorisi (Speech Acts)* gibi kuramlardan beslenmiştir.

Taha Abdurrahman'ın ortaya koyduğu emanet (i'timâniyye) paradigması, farklı disiplin ve teorileri referans alarak kullanmasının yanı sıra insanın ontolojik kimliğini, bu dünyanın sınırlarını aşacak şekilde fizikî ve metafizik bütünlük içerisinde ele alması bakımından -bütüncül ve holistik- bir projedir. Diğer yandan, Abdurrahman, Batılı epistemolojiyi İslâmî bir zemine yerleştirmekte, fakat son kertede hâkim renk olarak, menkûl ve me'sûl ayırımıyla nassı yerleştirmektedir.

Kuşkusuz senkretik bir görüntü vermekle birlikte Taha Abdurrahman'ın teorisinde asıl olarak, iman ve amel ilişkisine dair İslâm dininin sahih ve müsellem naslarının esas alındığı ifade edilmelidir. O, bu naslar etrafında gelişmiş fıkıh, fıkıh usulü ve tasavvuf gibi çok yönlü ve hatta bazen tasavvuf ve fıkıh gibi birbirine muhalif görünen İslâmî disiplinlerin teorilerinden de istifade etmekte, böylece teorik referansları bakımından çoğulcu, fakat epistemolojik perspektif itibarıyla bütüncül bir metot izlemektedir.

Taha Abdurrahman her türlü tümden gelim yöntemini reddeden agonistik teoriden etkilenmiş olsa da özünde tümelden tikele ulaşmayı reddetmemektedir. Bireysel katılım temeline dayanan diyalojik alanın lojik alan ile tam bir mutabakatının olması düşünülemez. Çünkü diyalojik olan bireysel ve tikel unsurları –mantık önermelerinin tümelliğinden farklı biçimde devreye sokmaktadır. Agonistik siyaset kavramı ise agonistik ve çatışmacı iletişim modelleri ile lojik ve diyalojik perspektifte karşıdır. Bu bakımdan o, tümelleri yıkma noktasında daha derin bir hesaplaşma içindedir. Bu çerçevede agonistik felsefede başta Jürgen Habermas olmak üzere evrensel ahlâkın oluşturulmasında dinin tümelleri de mantığın tümden gelim yaklaşımı da ötelenmektedir. Agonistik siyaset anlayışı bunun yerine müzakere kurallarını, *pragmatics* olgusunu ve tikellerden tümele ulaşma sürecini yerleştirmektedir. Bu noktada Taha Abdurrahman'ın mantıksal önermeler yerine tıpkı agonistik felsefede olduğu gibi müzakere yöntemini ve pragmatik alandaki başarı (incâz) kavramını benimsediği söylenebilirse de mantıksal doğruluk ve yanlışlık kavramı yerine doğrulayıcı bir unsur ya da matriks olarak vicdan ya da ruhî öz kavramını yerleştirmiş olması bakımından onun, tümelleri reddetmediği, hatta bunu ilâhî hakikat boyutuna taşıdığı açıktır. Böylece Abdurrahman, mutlak doğru olanın (hakikatin) varlığını, kendi paradigmasında merkezî bir kavram olarak belirlemektedir. Bu merkezî kavramın oluşturduğu kavramsal ağda Kur'ânî ve nebevî hakikatin yanında vicdan, inzi'âc, vâzi', 'âsım ve hayâ gibi ruha yerleştirilmiş ilâhî özün belli bir veçhesine atıfta bulunan farklı unsurlar bulunmaktadır. Aslında bu öz, Taha Abdurrahman tarafından Elest Bezmi ile ilişkilendirilmek suretiyle bir cevherden çok ontolojik varlık alanına fıtrat ve yaratma kavramı doğrultusunda yerleştirilmiş ezelî bir maya olarak ele alınmaktadır. Taha Abdurrahman'ın pragmatik felsefe açısından gerçekliğe dair bir parametresini ise dilsel alan oluşturmaktadır.

Bu doğrultuda Abdurrahman, bir taraftan İbn Sînâcı geleneğin bir ifadesi olarak varlığın, mahiyetten önceliği kabulünü benimsemiş görünmekte, böylece felsefî anlamda İbn Sînâcı yaklaşıma ve Molla Sadrâ'daki işrâk ve teşkîk teorilerine ontolojik değil, ama sonuçları bakımından epistemolojik ve etik bir göndermede bulunmaktadır. Bu itibarla Taha Abdurrahman, varlık, mahiyet ve cevher tartışmasında varlığın önceliği tarafını tutmak suretiyle –mutlak bir skeptik bir modelleme yanılgısına düşmeden- dogma yerine praksisi önermektedir. Taha Abdurrahman'ın, insanın doğasında, her şeyden önce var olduğunu söylediği *özgürlük* olgusuna ve bunun bir gereği olarak dinin tanımında mutlaka olması gerektiğini ifade ettiği *tercih hakkı* (ihtiyâr) kavramına kuvvetli atıfları, geleneksel dogmatizmi kırmaya yönelik bir tutumdur. Ne var ki o, bunu yaparken ilahî hakikati ve İslâmî epistemolojiyi muhafaza etme gayretinin bir tezahürü olarak, her durumda referans bilgiyi, transfer bilgiye önceleğini ifade etmektedir. Ona göre İslâmî referans bilgi vahiy, nebevî sünnet ve istişhâd olgusu ile sınırları çizilmiş dilsel alandır. Taha Abdurrahman, insan eylemlerinin ilâhî irade ile bütünleşmesini ifade eden kurb-ı nevâfil hadisindeki *Allah'ın eli ile tutmak* ve *Allah'ın gözü ile görmek* olgularını öne çıkarmak suretiyle ise özgürlük ve kader bağlamını birleştirmektedir. Öte yandan râzıkiyet kavramı ile hâlıkiyyeti bir bütün olarak değerlendirmek suretiyle ilâhî tasarruflarda olduğu kadar, beşerî alanda da eylemsel bir devinimi gözettiğini hissettirmektedir.

Kaynakça

Arendt, Hannah. *İnsanlık Durumu*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.

Armstrong, Karen. *Tanrı'nın Tarihi*. Ankara: Ayraç Yayınları, 2008.

Berger, Peter. *Kutsal Şemsiye*. çev. Ali Çoşkun. İstanbul: Rağbet Yayınlan, 2000.

Gâbirî, Abdülbâsit. "From Taha Abrrahman's Point of Limits of Arabic Islamic Modernity". *Journal of Al-Quds Open University For Research & Studies* 39/1 (2016), 49-83.

Görgün, Tahsin. "İbn Haldûn'un Toplum Metafiziğinin Güncelliği ve Günümüzde Toplum Araştırmaları Açısından Önemi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 16 (2006), 169-203).

Habermas, Jürgen. *İletişimsel Eylem Kuramı*. çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Alfa Yayınları, 2019.

Hashas, Mohammed. "Taha Abderrahmane's Trusteeship Paradigm: Spiritual Modernity and the Islamic Contribution to the Formation of a Renewed Universal Civilization of Ethos". *Oriente Moderno* 95 (2015), 67-105.

İbn Teymiyye, Takiyüddîn. *Mecmû'u fetâvâ*. nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım. Medine: Mecma'u'l-Melik Fahd li-Tıbâati'l-Mushafi'ş-Şerîf, 1995.

İncetahtacı, Yahya. "Ludwig von Mises'te Bir Eylem Ontolojisi Olarak Praksiyoloji". *Liberal Düşünce Dergisi* 24/96 (2019), 73-89.

Krämer, Sybille. *el-Luga ve'l-fi'lu'l-kelâmî ve'l-ittisâl*. çev. Saîd Hasen el-Buhayrî. Kahire: y.y., 2011.

Magee, Bryan. *Büyük Filozoflar*. çev. Ahmet Cevizci. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.

Mellouk, Abdulkadir. "Fi'l-Bahs an Müşterek Ahlâkî Kevnî: Putnam, Habermas ve Taha Abdurrahman". *Tabayyun*. 6/24 (2018), 97-120.

Mises, Ludwig von. *Human Action*. Auburn: Mises Institute, 1998.

Mises, Ludwig von. *Liberalizm*. çev: Yaman Öğüt. İstanbul: Liber Plus Yayınları, 2016.

Mouffe, Chantal. *Demokratik Paradoks*. çev. Cevdet Aşkın. Ankara: Epos Yayınları, 2015.

Nietzsche, Friedrich. *Şen Bilim*. çev. Levent Özşar. Bursa: Asa Yayınları, 2003.

Rifat, Mehmet. *Açıklamalı Göstergebilimler Sözlüğü: Kavramlar, Yöntemler, Kuramcılar, Okullar*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2013.

Rothbard, Murray N. "Ekonomik Krizler, İşçevrimleri, Mises ve Çağımızın Paradigması". *Liberal Düşünce Dergisi* 52 (Eylül 2008), 33-44.

Rousseau, Jean Jacques. *İçtimaî Mukavele*. İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1960.

Searle, John. *Söz Edimleri / Bir Dil Felsefesi Denemesi*. İstanbul: Ayraç Yayınları, 2000.

Taha Abdurrahman. *Dînü'l-hayâ: mine'l-fikhi'l-i'timârî ile'l-fikhi'l-i'timânî*. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Arabiyye, 2017.

Taha Abdurrahman. *Rûhu'd-dîn min dayki'l-almâniyye ilâ se''ati'l-i'timâniyye*. Dârülbeyzâ: Merkezü's-Sekâfî el-Arabî, 2012a.

Taha Abdurrahman. S*uâlü'l-menhec fî ufuki't-te'sîs li-unmûzecin fikriyyin cedîd*. Beyrut: Müessesetü'l-Arabiyye li'l-Fikr ve'l-İbdâ', 2015.

Taha Abdurrahman. *Suâlü'l-amel: bahsun ani'l-usûli'l-ameliyye fi'l-fikri ve'l-ilm*. Dârülbeyzâ: Merkezü's-Sekâfî el-Arabî, 2012b.

Taha Abdurrahman. *Tecdîdü'l-menhec fî takvîmi't-turâs*. Beyrut: Merkezü's-Sekâfî el-Arabî, 1994.

Yıldırım, Yılmaz. "Jürgen Habermas'ın İletişimsel Eylem Kuramı". *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/2 (2006), 249-268.