

Taha Abdurrahman, Ahlâk Sorunsalı: Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı | Tuğba Ekinci

İDE AKADEMİ | DÖNEM ÖDEVİ 2022-2023

çev. Tahir Uluç, İstanbul: Pınar Yayınları, 2020, 332 s.

Faslı dil, mantık ve ahlâk filozofu Abdurrahman Taha, 1970'lerden beri İslam düşüncesinin pratik -amel ve ahlâk- boyutunu öne çıkaran eserler üretmiştir. Fas'taki Rabat Üniversitesi'nde aldığı eğitim dışında Sorbonne Üniversitesi'nde dil felsefesi konulu doktorasını tamamlamıştır. Taha, çağdaş Müslüman düşünürlerde sıklıkla rastladığımız "İslamî kriz" temalı okumayı, küreselcilik sorununa kaydırarak bağımlılık ve taklide karşı "yaratıcılık" öneren bir çıkıştan yana olmuştur. Taha, yenileyici çabasını "din felsefesi" yapmak olarak tanımlarken önerisini felsefî çerçeveye yerleştirir. Felsefenin hakim biçimlerine karşılık verme çabasını bir itiraz ve iddia olarak kurduğunu kendi bağlamından, Arapların Farklı Bir Felsefe Üretme Hakkı ve Fikri İhtilaf İslami Bir Haktır adlı eserlerindeki isim tercihleri üzerinden izlemek mümkün. Ona göre modern reformun ürettiği ayrımlar, en çok da yarattığı "doğruluk krizi" ve "amaç buhranı" yönüyle kritik edilmelidir. Bilgi Ahlaktan Ayrıldığında eseri de temelde bu bağlantılılığı göstermeyi amaçlamıştı. Taha'ya göre çıkış, en temelde dini ve ahlaki açıdan içtihadın ve yaratıcı çevirinin canlandırılmasına bağlıdır.

Wael Hallaq, Taha'nın görüşlerinin tasvirini sunduğu Modernitenin Reformu (2020) isimli eserinde, onun görüşlerini modernlikten çıkarsanacak ruhun evrensel sonuçlarına dayanan, Batı modernitesini eleştirmekle birlikte buradan radikal olarak "yeni bir insan" modeline geçen tanıs ve tedavise bir çıkış olarak okumaktadır. Bu yeni insan, Hallaq'ın Foucault'dan ilhamla "teknolojik-ahlaki" dediği bir öncelikle kurulmasından dolayı, bu dünyanın üstünde/hakimiyetçi değil, "içinde" yerleşen bir ahlakilikle inşasından edilir (Hallaq, 2020: 353). "Modernitenin ruhu"na, onun kapsayıcı niteliğiyle yaratıcı biçimde çevrilebilirliği olarak olumlu bir nitelik yükleyen Taha'ya karşı Hallaq, modernitenin biçimi ve ruhu arasındaki ayrıma mesafelidir. Fakat Hallaq'ın eserine "ek" olarak ilave ettiği yazıda, Taha'nın bu itiraza yönelik açıklaması, "ruh" olarak modernliğin ilişkisel bir zeminde "başkasını yok etmeyen, kapsayıcı bir ahlaki uygulama" olması gerektiği şeklindedir. Taha'ya göre modernliğin ruhunu ve gerçekliğini tümüyle birleştirmek, onu düzeltilemez, soncu bir zeminde okumak olur (Hallaq, 2020: 364-365).

Taha, modern dönemin etik krizini teşhis etmenin peşi sıra edimsel bir çıkış da sunmaktadır. Wael Hallaq bu çıkışı, ahlakın belirgin şekilde merkezi alana oturduğu İslam'ın ahlaki önceliğiyle uyumlu bir öneri olarak tarif eder. Taha'nın projesi direniş ve reddin ötesinde edimseldir, çünkü; "Edimsel olmak için, reddin kendini normatif bir cevherde, bir düşünce, eylem ve duygu altyapısında somutlaştırması gerekir." (Hallaq, 2020: 10 ve 352). Hallaq İslam'ın eleştirel potansiyelini bir modernite eleştirisi olarak biçimlendirmesini, Taha ile kendisinin ortaklaştığı bir konumlanış olarak değerlendirir. Taha'nın ahlak felsefesi, liberal ve seküler ikameye karşı hem tezi (sömürgeciliği) hem de antitezi (siyasal İslamcılığı) reddeden yaratıcı bir çıkıştır (Hallaq, 2020:15 ve 50). Bu açıdan Taha'nın çabası verili olana yeni bir sözlük ekleyen "melez" bir çabadır (Hallaq, 2020: 53). Sıkıntıların salt sistemsel olmadığını söyleyen Hallaq'ın ahlaki açıdan yeni bir insan ihtiyacından söz etmesi, Taha'nın paradigmatic çabasındaki ahlaki önceliklere yaklaşmaktadır. Ahlaki alan ve entelektüel tavır arasındaki modern bölünme; bilgi ve politika gibi pek çok alanda sorunlara yol açarken, Taha'nın teorisi bu mesafeyi kapatmak için kurulur. Aklın; hem İslam filozoflarının Antik Yunan bağlamını yeniden düşünmesiyle ortaya çıkan, çağdaş dönemde indirgenmiş haliyle devraldığımız özelde İbn Rüşdcü burhani tasallutu, hem de modern araçsal aklın hakimiyetiyle mükemmellik katına çıkarılması Taha açısından sorunların baş kaynağı olarak görülmektedir. Sözü edilen akıl yolun sonunda ilerleye ilerleye varılan felaketlerin de sebebine dönüşmüş; kendisini ancak mikro müdahalelerle düzelterek sürdürebilmiştir. Bilgi ve ahlak ayırımına karşılık Taha, burhani akla karşılık, ilişkilerde açığa çıkan yönleriyle insani aklı ve ahlaki mesele etmektedir.

Taha, aklın çeşitli düzeylerde örneğin hayvanlarda da bulunabildiği tezine dayanarak insan ile hayvan arasındaki sınırı, sanıldığı gibi aklın değil ancak ahlakın kurabileceğini düşünür. Bu anlamda akıl, din temelli ahlakı takip etmesi gereken bir tamamlayıcıdır (s.23). Ahlakın, maneviyatla düşünüldüğü hâlde gaybiyattan uzak sayılmasını eksiklik olarak değerlendiren Taha, nasıl ki din gaybiyatsız olmayacaksa ahlakın da gaybiyattan bağımsız olamayacağını savunur. Bu doğrultuda Batı modernitesine yönelik önerisi; ahlak ve dinin birlikte düşünülmesi olarak özetlenebilir (s.38).

Taha, İslam ahlak teorisi kurma yolunda bir ön adım olarak Dini Amel ve Aklın Yenilenmesi adlı daha erken dönemli eserinde, bu kitaba temel teşkil eden üç akıl türünü ayırt etmişti. Başlangıçtaki soyut akıl, dini düşüncenin dayanağı olsa da, pratiğe aktarılmış akla (rehberlik edilmiş/yakınsayıcı) nispetle düşük bir aşamadır (2020:75-76). Fakat Taha, amelle desteklense de fıkhi ve selefi geleneğin taklit ve yapmacıklık gibi sınırlarından dolayı ahlaki olana yaklaşmadığından söz etmektedir (2020:151). Allah'a yakınlıktan kaynaklanan (kurbiyet) akıl; yaklaşımçı-soyut aklın faydalarıyla yakınsayıcı-ameli aklın erdemlerini kendisinde birleştirerek her ikisini de geride bırakan yetkin bir akıl tasarısıdır (2020:292).

Sorunların tasviri ile önerilerin derinleştirildiği ve bu yazıya esas teşkil eden Ahlak Sorunsalı kitabının ilk bölümünde Taha, Batı düşüncesinde ahlak ve din ilişkisinin tarihsel dönüşümünden söz eder. Takip eden beş bölümde modernliğin beş görünümünü; soyut akılcılık, sözün otoritesi, bilgi yöntemi, teknolojik düzen ve kimliğin beklenen yenilenişi olarak isimlendirir. Modernitenin her bir görünümünü ilgili bölümlerde sorun olarak tespit ettikten sonra düzeltmenin din temelli bir ahlaka dönmekle mümkün olabileceğini düşünür. Yedinci bölümde İslami ahlaka dönüşün etrafındaki kuşatmalardan söz eden Taha, sekizinci bölümde dini düşüncenin yenilenmesinin nasıllığına dönük tespitlerde bulunur. Eserin son ek kısmında ise müstakil olarak Mağribli ahlakçıların Mısır'da yeni bir ahlaki düzen tesis etmesini bir bakıma teorisinin örnekleme olarak sunar (s.40).

Antik Yunan'da eşsiz bir Tanrı'nın olmaması ile Ortaçağ Batı düşüncesinde Augustinus ve Auqinas gibi isimlerle ahlakın; Tanrı iradesi ve Tanrı'ya iman gibi gerekçelerle kurulması arasında bir dönüşüm takip etmek mümkündür. Ahlakın dini olana bağlandığı bu dönüşüm, dinin ahlaka bağlandığı modern Kantçı yorumla otonomiye dayalı farklı bir zemine kaymıştır. Kantçı ahlak felsefesinde ilahi kavramlara seküler karşılıkların tayin edildiği görülebilir. "Olandan yükümlülük çıkmaz" ilkesiyle olguları değerden yalıtmaya yanı sıra Hume ise dinden bağımsız bir ahlakın seslendiricisi olmuştur (s.52 ve 56-57-59). Hume'ün yargısına karşı, Taha'ya göre bir teori değil "müessese" olarak dinde; olgusal ve değersel arasında boşluk değil yaklaşma vardır (s.61 ve 65).

Logos ve söz medeniyeti olarak Batı'nın soyut akılcılığını eleştiren Taha'ya göre bu gelenek, akıl medeniyeti olarak "eksik", söz medeniyeti olması yönüyle de "zalım"dır (s.86). Eleştirel anlamda akılcılığın uyması gereken ölçütler; "etkililik" (araçlar), "değer belirleme" (amaçsal/kapsayıcılık) ve "bütünlük" (amaçlardaki yarar ve araçlardaki etkililik) ölçütleri olarak değerlendirilir (s.89). Taha, sözü edilen ölçütleri karşılamadığını iddia ettiği Aristotelesçi ve Descartesçi akılcılıkları bu doğrultuda irdeler. Aklın öz olarak belirlenmesi yerine akıl, fiil ve davranışlara katılan olarak düşünülmektedir. Ona göre modern akılcı ve bilimsel yöntemler görelilik, kölecilik ve anarşizme dönüşmekle malûldür (s.90 ve 93). Soyut olmayan akılcılık, kalıcı ve kapsayıcı olanı idrak etmenin yanı sıra özel ve değişen yönleri idrak gücüne sahip olmalıdır. Faydalı amaçların bilgisine ulaşma anlamıyla rehberlik edilmiş akıl (el-'aklu'l musedded) bir düzeltme derecesi (mertebetu't-tedfîd) olarak soyutluk seviyesini aşar; bilgi ve anlam arasındaki kopuşu tadil edebilir (s.100-101). Rehberlik edilmiş aklın söz konusu olumlu niteliklerine karşı daha özel biçimde etkili olması söz ve davranış, konuya dair bilgiyle Allah bilgisini birleştirmeyi; ahlaki olanda daima zarardan kaçınan sonsuz/çoğalan bir genişlikte davranmayı gerektirecektir. Rehberlik edilmiş aklı aşan bu seviye ise Taha'nın dilinde "destekleme derecesi" (mertebetu't-te'yîd) olarak ifade edilir. Kâmil olmaya daha müsait bu akıl türü etkili araçlarla faydalı amaçları birleştirir. Ayrıca bir tür ihsan seviyesi olarak bu aşama, hitabı almak ve görüşü yüklenmek şeklinde bir sorumluluk bilincini ifade eder (s.104-105).

Sözün fiili örtmesi ise ahlaki alanın sıkıştırıldığı “daraltma” sorununun yanı sıra yasa ve toplumun ahlakın önüne geçtiği “donuklaştırma” sorununa, ayrıca ahlaki fiili dışlayan “azaltma” sorununa sebep olmaktadır. Ahlaki olanın zıddıyla yer değiştirdiği, içtihat ve yenileme gücünün soğurulduğu bu aşamada, siyasetin sözünün ahlakın önüne geçtiği koşullar gerçekleşir. Söz medeniyetinde bu ortamı “zulüm” olarak okuyan Taha, yenilenme olarak dini tecrübenin destekleme seviyesindeki hikmet ahlakının, yani amelin/fiilin bu şartları düzeltebileceğini düşünür (s.114). Ahlakı her bir düzeltme alanı için zaruri ve gitgide çoğalan bir sonsuzlukla değerlendiren Taha, ahlakı estetik zevk aşamasında düşünmekte; böylece süreci tasavvufi/ihsani boyutla genişletmektedir. Aklın bu en kapsayıcı aşamasında, Allah’ın sevdiği kulunun “işiten kulağı, gören gözü” olacağı hadisinin örnek olarak verilmesi bu zevk aşamasının örneği olarak sunulur. Bu açıdan Taha’nın kavram dünyasındaki desteklenmiş akıl canlı deneyime dayanmaktadır.

Taha, dördüncü bölümde epistemolojik çerçeveyi krizler bakımından, teknolojiyi ise egemenliği sorunu sebebiyle İslam dininin ahlaki kriterleriyle eleştirmektedir. Akıl ve bilim, onu ortaya koyandan bağımsız olmadığına göre Taha’ya göre bu eleştiriler, ilkeleri kuranların dindar ve Müslüman olmamasına ilişkin değil; aksine yarattıkları krizler ve eksik/sorunlu ilkeler olmaları yönüyle eleştiri konusu yapılmalıdır (s.132). Modern epistemolojik modeldeki olgu-değer ayırımından kaynaklanan kriz, ahlak ve bilgideki kopmadan kaynaklandığı haliyle Taha tarafından “doğruluk krizi”, akıl ve gayb zıtlığının inşası bakımından da “amaç krizi” olarak nitelenir. Taha tarafından akıl; bir öz değil bir algı eylemi olarak ele alındığından bu akıl duyuluru da kapsar. Bilgi ve ahlak; akıl ve gayb alanlarının ilişkisel düşünülmesi, teorik gözden geçirme ve yorumlamayı kapsayarak aşan “faydalı bilgi” seviyesini ifade eder. Faydalı bilgi ise salih amelin devreye girmesiyle onun kemal seviyesi olarak değerlendirdiği bir sistemi -tevhidci akılcılık- kurabilecektir (s.139).

Taha’nın bir ayetin şahitliğine başvurusu gibi; güzel tartışma nispeten en alt seviyedeysen, öğüt bunun üzerinde, hikmet ahlakı ise diğerlerine oranla daha üstte konumlanmaktadır. Öğüt bir anlamda rehberlik edilmiş akıldaki olumlu ama yetersiz seviyeye, hikmet ise “desteklenmiş” aşamaya tekabül eder. Doğruluğun fiili tesisi ilim ve ahlak ayırımından korunurken; kasıt ve niyet ise akıl ve metafizik ayırımına karşı işletilebilir (s.155 ve 157).

Taha, teknolojik egemenliğin otoriter yapısındaki efendilik biçimlerinden söz eder. Evrenin efendisine itaati ifade eden ahlakileşme, insanın efendilik takıntısının üstesinden gelir. Bu düzeltme salt teorik değil; canlı ve ameli bir kullukla gerçekleşebilir (s.189). Bir teori ve çıkışın temeli olarak belirlediği “kulluk” Taha’nın dilinde, “hikmetli ahlakileşme ve basiretli irfanın birliği”ne karşılık gelir (s.191). “Kulluk teorisi”nin faydaları; teknik açıdan her şeyin öngörüyle anlaşılabilir olmadığı, anlaşılabilir olsa bile her şeyin yapılabilir olmadığı, her yapılabilirin de kabul edilebilir olmadığı şeklinde ifade edilir (s.205).

Taha, eleştirdiği modern çerçevenin yanı sıra, modernliğin ruhundan beklentiye girmesinden dolayı Batı felsefesinden esinler taşıyor görünmektedir. Eserde İslam ahlak teorisi konusunda birtakım kabullerden (müsellemat) ve bunlardan kaçınmayacağımızdan söz edilmesi, akla Gadamer’in “önyargı” kavramını getirmektedir. Bu kabulleri Taha, insanın ahlaki bir niteliğe sahip olması ve ahlakın da dini bir niteliğe dayanması gerektiği şeklinde özetler. Akıl-şariat ayırımının bir anlamda Antik Yunan bağlamından taklitte çevrilen çerçevedeki mitos-logos ayırımına dayandığını söyleyen Taha bu ayırımın, temelsiz olmasının yanı sıra -mitos ve logos arasındaki bağlantının tümüyle koparıldığı bakış çerçevesinde- şeriati mitos seviyesinde arkaik düşünmekten kaynaklandığını düşünür. Bu çalışmadaysa, akıl şariatın içten alındığı, şariat da aklın dışardan alındığı bir tamamlayıcılık zemininde okunur (s.214 ve 215). Yani saf akılla saf şariat değil; bir tür karşılaşma söz konusudur. Bir başka ayırım da akıl ve kalp ayırımıdır ki, Taha’ya göre bu ayırım modern anlamda akli şeyleştirilmenin yanı sıra dini alanda aşırı fıkıhlaştırmaya (tefkîh) yol açmaktadır. Kaldı ki fıkhi hükümde de asolan ahlaki değer olmalıdır. Akıl ve duyu ayırımı bölünmenin bir diğer yüzüdür. Fakat ayetler ışığında bakılırsa, duyu organlarına aklın ve anlamının eşlik ettiği görülür. Ahlaki fiiller ise emirler değil haberler; sistemler değil kıssalar şeklinde sunulmalıdır (s.223).

Taha, ilahi sözleşmenin -Allah'a verdiğimiz ilk sözle başlayarak- akıl ve şariat birliğine dayalı evrensel karakterli bir ahlak sunduğunu söyler (s.226). Akıl ve kalp birliğini ise siyerdeki kalbin yarılması olayıyla düşünerek, derinlik ve tezkiyenin bir açıdan alegorisi olarak okur (s.228). Akıl ve duyu birliğini İslam tarihindeki kıblenin değişmesi olayıyla değerlendirirken, bunu da dinamik bir ahlaka bağlayarak yorumlar (s.233). Böylece görelî, yüzeysel ve statik (soyut) akılcılığa karşı evrensel, derin ve dinamik (güzel) ahlak kriterleri sıralanmış olmaktadır.

Taha, İslam'a dönüş çağrısını aydınlatma ve özgürleştirme olarak yorumlar. Fakat söz konusu çağrı, hatta çağrının imkânını düşünebilmek kuşatılmış durumdadır. Söz konusu kuşatma; İslam'a yönelik çağrıyı terörist olarak nitelemenin yanı sıra İslam'ı medeniyete tehdit olarak görme tavrı olarak ortaya çıkmaktadır (s.250). Bunun yanında çağrıyı salt politik bir sorun olarak alan siyasallaştırma (tesyîs) ve soyut akılcılık sorunu vardır. Taha'ya göre çağrının dayandığı temel, sevdirmeye (te'nîs) olmalıdır (s.254). Sırasıyla; aydınlatma ve özgürleştirme sağlayabilecek "ahlakileşme" ve "amel" kazanılırsa kuşatmaya karşı koyulabilir (s.264). Taha, sekizinci bölümde dini düşüncenin yenilenmesinin şartlarını ameli ve teorik şartlar ile iki şekilde düşünür. Ameli bağlamda yapılan hatalar, sorunları manevi olandan ayrı salt maddi olarak düşünmek; bu açıdan medeniyetin ekonomik ve siyasi alanlarda acilci olarak ilerlemesini hızlandırmaya odaklanmak ya da taklide düşmek olarak tespit edilir (s.267).

Taha, Batılılar'ın modernleşme yolunu izlememenin, kuşatılmış da olsa İslami ilkelerle yeni bir yol aramanın yeniden kuşatılmaya set çekeceğini, çünkü aşına olunmayan bir ilerleme ve modernleşme yolu seçmenin müdahaleden ve taklitten koruyabileceğini düşünür. (s.278). Muhammed İkbal'in yenileme çabasını da önemseyen Taha, bu yapılandırmanın özünü, ameli önemsemek ve İslam dininin felsefesini yenilemek olarak özetler (s.281). Kendisinin de aynı temaları derinleştirdiği söylenebilir. Tasavvufun miskinlik ve dünyaya kapalılık şeklindeki indirgemeci alımlanışının tersine, İkbal ve Taha'nın tasavvuf anlayışları, müdahil bir yenilenmeyi içkindir.

Taha, Batı İslam dünyasının fikri katkısının akılcı/ispatçı olmasına karşılık Doğu Arap dünyasının katkısını irfancı/hayalci olarak niteleyen bir bid'atten söz eder. Üstelik burada irfan, ispata göre aşağıda konumlandırılmaktadır. Cabiri gibi isimlerin burhan/beyan/irfan sıralamasında açığa çıkan soyut akılcılık ve irfan arasındaki ikilik ve derecelendirme tercihi Taha'nın felsefesinde problemlilik olarak okunmaktadır (s.284). Hallaq, Taha'nın soyut akılcılık değerlendirmesinin hem Cabiri'nin -modern biçimci- okumasına hem de modern Batılı hakimiyete bir eleştirelliği ifade ettiğini söyler (Hallaq, 2020: 341). İkilikler ve uzlaşmaz zıtlıklar zaten soyut aklın tezahürüydü. Mağribli ahlakçıların Mısır'a gidişleri, bizzat orada yaşayıp yerleşmekle etkide bulunan ameli bir örnek sunmaları, Taha'ya göre Batı modernliğinin kartezyen ve soyut dünyasına karşı paradigmatik bir modeldir (s.288). Mağribli ahlakın ayırıcı vasfı bütünsel niteliğiyle parçalılıktan, katılımcı yanıyla soyutlamadan ve insanileşme ve maneviyat önceliğiyle siyasallaşmaktan uzaklık olarak belirginleşmektedir (s.295).

Logos medeniyetinin eksiklik, zulüm, kriz ve otoriterlik üretmesi nedeniyle Taha'nın çözümünde merkezi alan, logostan ethos'a kaydırılmaktadır. Modernliğin sıkıntılarını eleştiren Taha, modernliğin yanı sıra fıkhi ahlaki alandan ayıran, ahlakı zaruri olanın ancak tamamlayıcısı olarak düşünen anlayışa eleştiri yöneltmiş olmaktadır. Fıkıh; tasavvufi/irfani ve işari boyutun dahiliyle zenginleşmektedir. Bu durumda salt irfancı ya da fıkhi olmaktan kaçınan bir ahlak; dinamik, bütünsel ve birleştirici bir modele taşıyabilir.

Sonuç olarak Taha, kitabının modern dönemde ortaya çıkan din felsefesinin alanına girmesi yönüyle "modern" bir çalışma olduğunu hatırlatır (s.316). Modernistlerin din kelimesinden rahatsızlığı gibi gelenekçiler de felsefenin kelimesinden bile rahatsız olmaları yönüyle bu eseri "yenilikçi" olmakla itham edeceklerdir. Hem modernistlere hem de gelenekçilere karşı Taha, burada din kelimesini "canlı bir ahlak bütünü" olarak tanımladığını, Kuran ve Sünnet'in -İslami modernistlerde bölük pörçük yer almasına rağmen- çalışmasında bütüncül bir etkiye sahip olmasını her iki gruptan ayrılma noktası olarak ifade eder (s.317). Taha, insani alanı konumlanmışlık ve zamansallık yönüyle öne çıkararak, ilahi birliğin etkisini, mekanik açıdan kestirilemez bir verimliliğe/sonsuzluğa taşımaya girişmiştir. Bu felsefede algısal olanla evrensel olan arasındaki geçişliliğin akla

ve dine yansıtılması, ikiliklerin ve soyut tasavvurun sağaltımını amaçlamaktadır. Taha'nın modernliği, bir eserine ad olduğu gibi "modernliğin ruhu"na sâdik kalırken taklitten kaçınan bir yenileme çalışmasıdır. Bu ruh; modernliğin eleştirisinin yanı sıra "rüşd, eleştiri ve kapsamlılık" gibi modern esnetilebilir nitelikleri kendi bağlamımıza çevirme gereğini öne çıkarmaktadır. O halde tümel bir yenileme çabası olarak anlaşılan çeviri faaliyeti yaratıcı olmalıdır. Taha'nın fıkıh ve tasavvufu felsefi zeminde tartışabilmesini; içtihadı fıkıhın, ahlakı da bir disiplin olarak tasavvufun alanından taşıran bir genellikte ele almasına bağlamak mümkün. Böylece Taha, konumlanmış insani çabayı ilahi ve aşkın olanla ilişkilendirebilmiştir.

Son olarak; Taha'nın çalışmalarını önemseyen Wael Hallaq'ın çabası dinsel-ahlaki alanı modernliğin başat otoritesine karşı bir imkan olarak düşünmesi açısından Taha ile uzlaşır. Fakat Hallaq, modernliği tek boyutlu ve "soykırımsal" niteliğiyle, neredeyse aşılması imkansız görünen bir genellikte tersinden sabitler. Buna karşılık Taha, modernliğin "sıkıntılı" edimselleşme biçimlerine karşı, alternatif yenilenme çabalarını modernliğin ruhu olarak tespit etmekle, "soncu" Aydınlanma ve yenilik iddialarını sarsma imkanı sunar. Bu açıdan Taha'nın modern ve felsefi çabası hem İslam'ın hem de modernliğin özcü biçimlerine karşı, yenilikçi bir faaliyet olarak çeviriyi öne çıkarır. Böylece hem dinin hem de genel insani ilişkiler sahnesinin yeni karşılaşmalar ve olanaklar bağlamında düşünülmesine şans tanır.

Kaynakça

Abdurrahman, T. (2020). Dinî Amel ve Aklın Yenilenmesi. Mehmet Emin Güleçyüz (Çev.). İstanbul: Pınar.

Hallaq, W. B. (2020). Modernitenin Reformu. Tahir Uluç (Çev.) İstanbul: Ketebe.