

Kirek
Eks

İSLAM VE MODERNİZM

FAZLUR RAHMAN TECRÜBESİ

22-23 Şubat '97, İstanbul



İSLAM KAYNAKLARININ MODERNİST BAKIŞAÇISIYLA OKUNMASINA ELEŞTİRİ

Sadık Laricani*

Bana teklif edilen konu, "İslam Kaynaklarının Modernist Bakışaçısıyla Okunmasının Eleştirisi" başlığını taşıyor. Bu başlık biraz hatalı gibi görünüyor. Çünkü Kitab ve Sünnet'in tüm yeni yorumlarının eleştirisi konusu olacağı yönünde bir içerik taşıyor. Oysa bu doğru değildir ve bu makale de böyle bir amaç taşımamaktadır. Bu makalede ele alınacak olan konu, "dini metinleri anlamada mutlak görecelilik" olacaktır. Nitekim İslam dünyasında pek çok yazarın yazdıklarında işte böyle bir görecelilik göze çarpmaktadır; her ne kadar değişik ifadeler kullanılıyor ve kimi farklılıklar görülüyorsa da sonuç itibarıyla hepsi bir tek noktada birleşmektedir: dini metinleri anlamada bir tür belirsizlik ve göreceliliğin yaygınlaştırılması..

Büyük İslam bilginleri, dini metinleri anlamadaki bu mutlak göreceliliğe karşı çıkarken içtihad ilkesine ve onun araştırmacılık yönüne sarılmışlardır. Buna göre, anlayışların bir kısmını sabit görmediğimizde kavrayışın değişmesinin de akla yatkın bir anlamı olmayacaktır. Onlar, dini anlama konusunda anlayışların bir bölümünün sabit olduğuna inanmaktadırlar. Bu anlayışlar, Kitab ve Sünnet'in naslarına dayanan veya dinin zaruriyatını (kabul edilmesi zorunlu ilkeler) oluşturan anlayışlardır. Dini anlamadaki değişim ve içtihad, bu sabit anlayışlar temelinde şekillenir. Bu gibi sabit anlayışların bulunmaması halinde anlayışların ve kavrayışların değerlendirilebileceği hiçbir ölçü kalmayacaktır.

Bundan dolayı, her ne kadar bu makalede göreceliliğin yanlışlığı vurgulanacaksa da, maksat, tüm anlayışların sabit olduğunu ispatlamak değildir; tam tersine, iddiamız, daha mütevazı ve daha akılcı bir şeyden bahsetmektir. Burada, üzerinde durulacak olan şey, Kitab ve Sünnet'in bir bölümü üzerinde kesintisiz içtihadla bulunurken diğer bölümlerinde sabit bir anlayış üzerinde durmaktır.

(* Huccetulislam, İran, Kum İlimler Havzası.

Görecelik

Dini metinleri anlamada göreceliliğin eleştirisine geçmeden önce hangi anlam üzerinde tartışma yapacağımızı ve hangi düşünceyi eleştirdiğimizi belirlemek için göreceliliğe açık bir tanım getirmek gerekmektedir.

Batı felsefesine ve düşünce akımlarına aşına olanlar, göreceliliğin hangi alanlarda ortaya atıldığını iyi bilirler. Epistemolojide ve özellikle de bilim felsefesinde, hermönetikte ve dil felsefesinde radikal biçimde görecelik eğilimi vardır. Bu eğilim elbette devamlı olarak muhaliflerce tenkit edilmiştir.

Örneğin, Yunan'dan miras göreceliliğe ek olarak bilim felsefesinde Thomas Kuhn ve Paul Feyerabend'in¹, hermönetikte Gadamer'in², dil felsefesinde de Quine'nin³ (özellikle de, ifadelerin anlamında bütüncüllük -holism- ve anlamın tesbit edilememesi -indeterminaney- tezi) görüşleri göreceliliğin damarlarını oluşturmaktadır. Wittgenstein'in "fideizm" tezi, kimi yorumlara göre tam bir görecelik örneğidir.⁴ Gerçi bu atuf tahminimizce doğru değildir ve onun ortaya attığı hayatın formları (forms of life) teorisi, genelde tüm hayat formlarında bir kısım bilgilerin sabit olduğunu kabul etmektedir. Bu ayrıca ele alınması gereken bir konudur.

Burada ele alacağımız mesele, belli bir filozofun düşünce çizgisini izlemeksizin, dini görecelik yanlılarının cümlelerinden çıkartılmış çok sayıdaki tez arasından üçünü özet bir biçimde değerlendirmek ve onları değini düzeyinde eleştirmektir. Tam bir özet durumundaki bir makalede ne o tezlerin tümünden bahsetmenin, ne de eleştirilerin ayrıntılara inmesinin mümkün olamayacağı ortadadır.

Çeşitli Görecelik Tezleri: Birinci Tez

Bütün beşeri anlayışlar ve bu cümleden olmak üzere Kitab ve Sunnet anlayışları değişim halindedir ve hiçbir sabit kavrayış gösterilemez. Dolayısıyla kesin olarak doğru bir bilgi de mevcut değildir. Yani eleştirilemez bir anlayış olamaz.⁵

Bu tez, hem yanlışlanabilir, hem de mantıki bakımdan intihardır; "zıtların toplanması yanlıştır" ve "iki kere iki dört eder" gibi önermelerin ve mantık kıyaslarının gösterdiği gibi.. Bu önermelerde anlayış değişikliği makul değildir. Yani hiçkimse zıtların toplanmasının mümkün olabileceğine ihtimal vermez. Mantığa daha uygun bir ifadeyle, her insan, hiçbir mümkün dünyada zıtların birarada bulunmadığı ya da iki kere ikinin dört ettiği veya mantıki kıyasların varolduğu vs. yargılarını taşır.

Yukarıdaki soruna ek olarak bu önerme bir intihardır; yani kendisinin kapsamdan dışlanması gerektiren bir kapsamı vardır. Eğer tüm beşeri anlayışlar değişim halindeyse bu anlayış da değişim halinde demektir; yani mümkün bir kapsamda ve dünyada bu önerme doğru değildir. Demek ki bütün anlayışlar değişim halinde değildir.

Kimileri yukarıdaki güçlük karşısında şu cevabı vermektedir: Öncelikle “tüm anlayışlar değişim halindedir” önermesi, birinci derecedeki önermelere göre ikinci derecededir ve bundan dolayı, hükmün birinci derecedeki tüm önermelere genelleştirilmesinden hiçbir geçersiz sonuç çıkmaz. İkinci olarak, anlayış değişimi hep yanlışlama-doğrulama şeklinde cereyan etmez; tam tersine anlayışın derinleşmesini de içerir. “Daha derin anlayış” zorunlu olarak önceki anlayışı doğrulamaz veya yanlışlamaz, belki bu durumda önceki anlayış daha da derinleşmiş olmaktadır.⁶

Sanırım bu cevap mutlak göreceliliğin problemini hiçbir şekilde çözmekle, hatta gerçekte sorundan kaçmaktadır. Çünkü sırf birinci dereceden ve ikinci dereceden yargıların biraraya toplanması, anlayışlardaki belirsizliğin temelini ve anlayışların değişmesini ortadan kaldırmaz. Burada, neden birinci dereceden (first-order) anlayışların tümünün değişim halinde olduğu ve ikinci dereceden (second-order) anlayışların da bu değişimden güvencede bulunduğunu sormalıyız. Bir yargının sırf başka yargılara dayalı olması bu ayrım için yeterli değildir. Göreceliliğe inananların öne sürdüğü belirsizlik ve göreceliliğin temelinin bu kapsamda olup olmadığına bakmak gerekir. Bence kesinlikle böyledir. Çünkü bilgilerin genel olarak değişim halinde bulunduğu sözü, bunu savunan çok sayıda kişinin izahına göre, beşeri sınırlılıktan kaynaklanmaktadır: insanın anlayışı, daima onun beşeri sınırlılık ufkunda şekillenmektedir ve kaçınılmaz olarak bu sınırlılıklar onun bilgisine de rengini vermektedir.

Eğer göreceliliğin içeriği buysa bu temel, ikinci dereceden anlayışlarda da vardır ve bunun birinci dereceden bilgilere özgü kılınmasının hiçbir delili yoktur.

Anlayışın derinleşmesi yolundaki ikinci cevap, “derinleşme” adı altında yeni bir kategorinin ispatlanmasına muhtaçtır. Acaba yanlışlama ve doğrulama şeklindeki nicel gelişmenin dengi, anlayışın derinleşmesi adı altında bir şey var mıdır gerçekten? Ben böyle bir şeyi kabul edemeyeceğim. Anlayışın derinleştirilmesi olarak isimlendirilen birçok şey, aslında, birinci yargıyla köklü farklılığı bulunan başka bir önermenin oluşmasıdır. Mesela “Cuma namazı farzdır” dendiğinde “farz olma hali”ne dair görelilik teorisi, bir tür ondaki anlayışı derinleştirmeyi gerektirecek bir önerme olmaktadır.⁷

Bize göre, görelilik teorisi, anlayışımızı bu önermeden daha derin hale getirmez, tam tersine, bazen birbiriyle çakışmayan öteki yorumlar yanında bir yorumdur sadece. Tıpkı âmir iradenin ibrazı temelindeki “farz olma” yorumu ya da fiil ve kemal-i matlub arasındaki mukayeseli zorunluluğun beyanı gibi.. Her durumda, “anlayışın derinleşmesi” adı altındaki kategorinin özü, anlayışın nicel gelişmesi karşısında tasdik edilemez; nerede kaldı, bilgilerdeki genel değişimi bu temelde izah etmek..⁸

İkinci Tez

Kitab ve Sünnet'te yer alan konuların çoğu çağdaş bilgilerin ışığında yorumlanabilir. Çağdaş bilgiler sürekli değiştiğine göre Kitab ve Sünnet anlayışımız da değişecektir.

Örneğin, Kur'an'da Allah'ın güneşe yemin ettiğini gören kişi Hicri 5. yüzyılda yaşayan biri ise Allah'ın, yer kürenin çevresinde dönen ve dünyadan 160 kere daha büyük parlak bir küre üzerine yemin ettiğini anlar bundan. Fakat çağdaş ve yeni bilime aşına bir okuyucu, bu ayeti şöyle anlar: Allah, ısı 20 milyon derecede bir gaz kütlesi olan, atomdan bir ateş topu durumdaki ve yer kürenin çevresinde döndüğü çok büyük bir küreye yemin etmektedir.. tin, zeytin, şems, kamer, toprak, kan vs. gibi diğer konularda da durum aynıdır. Kur'an'da felsefi ve bilimsel düşünceler birer birer bu konuları ele alır ve yeni bir anlam yükler.⁹

Kitab ve Sünnet'i anlamada bir tür görecelilik içeren bu tez, doğru olmayan bir temelde lafızların işaret ettiği deliller bâbında bina edilmiştir. Adeta, bir nesnede keşfedilen tüm nitelik ve özelliklerin tümünden o nesnenin anlamında yer aldığı sanılmaktadır. Başka bir ifadeyle, lafızların anlamı o kadar geniştir ki, bu niteliklerin tümünü kapsamaktadır. Sonuç olarak lafızların anlamları, herkes için o nesnenin nitelik, özellik ve gerçekliği hakkında sahip olduğu bilgi ölçüsündedir.

Bu görüşün düştüğü hatanın püf noktası şudur: bir nesnenin nitelik ve özellikleri o nesnenin anlamının dışındadır; aksi takdirde nesnelere konusunda mümkün bir kısım önermeler zorunlu önerme haline gelirdi. Nitekim “Güneş yeryüzünün çevresinde dönmektedir” veya “yeryüzü güneşin çevresinde dönmektedir” önermeleri iki mümkün önermedir ve her halükârda yüklem, konunun anlamının ve doğal olarak da konuya delil teşkil eden lafzın dışındadır. Eğer böyle olmaz ve yeryüzünün güneşin çevresinde döndüğü gerçeği bir şekilde “güneş” lafzının anlamına dahil edilirse bu durumda “yeryüzü güneşin çevresinde dönmektedir” önermesi zorunlu bir önerme olacaktır. Çünkü bu durumda artık “güneş’in anlamı, bir gereklilik

gibi yeryüzünün onun çevresinde döndüğü noktasını içermektedir. Oysa öyle görünmektedir ki bu önerme yalnızca mümkün bir önermedir. Yukarıda sıralanan diğer konularda da durum aynıdır. Tabii ki bilim felsefesinde ve analitik felsefede, zorunlu mu, mümkün mü oldukları yönünde bilimsel önermelerin mahiyeti konusu vardır ve bunların 'zorunlu' oldukları tercihinin daha doğru olması da çok uzak bir ihtimal değildir. Fakat bu noktanın yukarıda belirtilen kanıt üzerinde bir etkisi yoktur. Zira "zorunluluk ve imkan" yerine "analitik ve sentez"i kullanıyoruz. "Güneş yeryüzünün çevresinde dönmektedir" önermesi, zorunlu (necessary) bile olsa açıkça bir sentez önermedir (synthetic). Halbuki güneşin nitelik ve özelliklerinin onun anlamına dahil edilmesi yukarıdaki önermeyi analitik bir önerme haline getirir. Konunun içeriğinden yüklem elde edildiğinde ortaya çıkan sonuç hiçbir şekilde kabul edilemez.

Şu halde nesnelere nitelik ve özelliklerinin lafızlarının anlamlarına dahil olmadıkları açıkça ortadadır ve onların bilgisi, mesela bilim ve felsefenin nesne konusunda ulaşabildiği bilgidir. "Güneş" kavramının lafzında, güneşin yeryüzünün çevresinde döndüğü ya da yeryüzünün güneşin çevresinde döndüğü bilgisi yer almamaktadır.

Dolayısıyla Kur'an ve Sünnet'te geçen bu grup konuların anlamı hiç olmazsa bu bakımdan değişikliğe uğramaz. Kur'an'da okuduğumuz "Hayır! Kamer'e yemin olsun.." ayetindeki "kamer" lafzından birkaç yüzyıl önce ya da asr-ı saadette anlaşılan şeyi anlamaktayız. Evet, Kamer lafzının anlamı değil, Kamer'le ilgili bilgilerimiz değişmiştir. Bu ikisi arasında köklü ve açık bir fark vardır.¹⁰

Yukarıdaki tez, bugün artık doğru olmadığı analitik felsefe kesin olarak bilinen "özel isimlerin tasviri teorisi"nin (descriptive theory of proper name) basit bir türüdür. Tabii ki tasvir teorisinin hem atfın tesbiti (fixing reference), hem de önermenin sahası (scope) üzerine daha karmaşık bir izah tarzı vardır. Bunun ayrıntısını "Analitik Felsefe: Yönlendirme ve Gereklilik" kitabımda zikrettim ve bu karmaşık açıklamaların taşıdığı sorunları da aynı yerde detaylı olarak arzettim.

Nesnelere mahiyetini açıklayan teoriler konusunda başka bir tartışma yapmak gerekir. Kimi zaman denir ki, yeni teorilerimiz, ifade ve gözlemlerle beraber bize yeni anlamlar getirirler. Bu nedenle anlamlar teorilerle içerik kazanır ve tıpkı ten üzerindeki elbise gibi onlar da ifadelerle kuşanırlar. Bunun yanısıra ne ifadeler, ne de gözlemler her teori ve anlamı dönüştürmezler. Kimileri buna uygundur, kimileri ise değil. Lafızların sabit kalmasının anlamların da sabit kalacağı manasına gelmediğini ve böyle bir gereklik

bulunmadığını bilmek lazımdır. Anlamlar teorileri izler ve teoriler gibi değişikliğe uğrarlar. Lafızlar nasıl sabit kalıyorsa anlamlar da aynen öyle değişim geçirirler.¹¹

Mazkur satırların sahibi su, toprak, gök ve yerle ilgili geçmişteki ve bugünkü teorilere işaret etmekte ve farklılıklarını vurgulamaktadır.¹²

Doğrusu şudur: bu mesele önceki meseleden farklıdır. Burada iddia, nesnenin mahiyet yapısını izah eden teorilerin onun anlamını da belirleyecektir. Bu iddia, bir nesnenin nitelik ve görünümünün onun anlamına dahil olduğunu söyleyen önceki iddiadan görünüşte çok daha muteberdir. Önceki iddianın sahibi, lafızların mahiyet için vazedildiğini söyleyebilir. Mesele “su” lafzı, suyun mahiyeti için konulmuştur ve bu durumda eğer teori suyun mahiyetinin “basit akışkan bir unsur” olduğunu söylerse onun anlamını vermiş olur. Buna karşılık, suyun mahiyetinin H₂O olduğunu söylerse başka bir anlam yüklemiş demektir. Şu halde, nesnenin mahiyet yapısını izah eden teorilerin lafızların anlamlarını belirlediği söylenebilir.

Bu teori görünüşteki muteberliğine rağmen doğru kabul edilemez. Üzerinde biraz dikkatli durulduğunda eksiklikleri ortaya çıkacaktır. Hatta reel mahiyet taşıyan lafızlar konusunda bile onların mahiyetleri hakkındaki teorilerin lafızların anlamına etki ettiği söylenemez. Eğer durum böyle olsaydı “su H₂O’dur” önermesi bir tahlil önermesi (analytic) olurdu. Oysa açıkça görülmektedir ki bu önerme bir terkip (synthetic) önermesidir. Yani yüklenen anlam, konunun anlamından çıkarılmış değildir ve doğruluğu da yalnızca anlam dünyası açısından olmamaktadır. Bu önermenin, dış dünyaya bağlı olan bir nesnel, bir de reel muhtevası vardır.

Saul Kripke “İsimlendirme ve Gereklilik (Naming and Necessity)” isimli kitabında yukarıdaki iddiayı reddeden deliller getirmiştir; bunları “Analitik Felsefe: Yönlendirme ve Gereklilik” kitabımda ayrıntılı olarak ele aldığım dan tekrar bahsetmeye gerek yoktur.

Sadece şuna işaret etmek istiyorum: mahiyetlerin isimleri konusunda bile makul olan, mahiyet karşısında lafzın durumunun genel olduğu ve mahiyetin ayrıntısının (boyutlarını tam olarak bilemediğimiz bir mahiyet), lafzın yönlerdirdiği şeyin dışında bulunduğudır. Bu durumda, bariz anlamını bildiğimiz ve bu anlam içinde ne “basit bir unsur” olma, ne “H₂O” hali ve ne de gelecekteki teoriler aracılığıyla önerilmesi mümkün başkaca hiçbir özelliğin yer almadığı “su” lafzının bizi yönlendirdiği şey, genel bir mahiyete genel bir işaretidir. Bundan dolayı biz “Gökten su indirdik” ayetindeki “su” lafzından, asr-ı saadette yaşamış Müslümanların anladığı şeyi anlarız. Tek fark,

“su” konusunda mümkündür ki asr-ı saadette yaşamış Müslümanların sahip olmadığı bazı bilgilere sahip bulunuyor oluşumuzdur. Bu ise lafzın anlamı ve yönlendirdiği şey bakımından herhangi bir farklılık getirmemektedir.

Üçüncü Tez

Vahyi kabul etmenin gerektirdiği ön kabul, onu anlamanın da şartı olacaktır. Vahyi kabulün getirdiği ön kabuller aslında dindarlara özgü bir evren ve insan algısı olduğundan kaçınılmaz olarak kendine özgü felsefi ve epistemolojik temellere dayanmaktadır.¹³ Bu felsefi ve epistemolojik temeller sürekli değişim ve dönüşüm halinde bulduklarına göre Kitap ve Sünnet anlayışı da daima değişim halinde olacaktır.

Vahyi kabul etmenin gerektirdiği ön kabul ile onun anlaşılması arasında varıldığı iddia edilen gereklilik ilişkisi bütünüyle yanlıştır ve vahyi kabul şartı, hiçbir şekilde onu anlamanın şartı değildir. Bunun en büyük delillerinden biri, müsteşriklerin Kitap ve Sünnet üzerine yaptıkları araştırmalarıdır. Eğer vahyi kabul şartı aynı zamanda onu anlamanın da şartı olsaydı bu durumda hiçbir Hıristiyan müsteşrik Kur’an’ı anlayamaz veya Hz. Peygamber’in sözlerini kavrayamazdı. Bu, konunun acemileri için bile çok açık bir sonuçtur. Yukarıdaki iddianın hatası, “metni anlama” süreci ile onu kabul etmeyi birbirine karıştırmasıdır. İnsan mümkündür ki inanmadan da bir metni anlayabilir. Bir mü’minin Kitap ve Sünnet’e inancı ile onları anlaması arasında tabii olarak bir ahenk bulunmalıdır. Fakat bu ahenk, birinin diğerinden öne çıkması demek değildir.

Buraya kadar sıralananlar, dini anlayış konusundaki çeşitli görecelilik tezleri arasından yalnızca üçü idi. Görecelilik üzerine başka pek çok izah bulunmakla birlikte onları ele alma ve eleştirmeye burada zamanımız yoktur. Şu kadarını söylemek gerekir ki, dini anlayışın göreceli olduğu tezi, metinleri anlama (Hermenutics) ve dil felsefesinde (Philosophy of Language) doğru olmayan çıkış noktalarına dayanmaktadır. Bu çıkış noktalarının tasahhuh edilmesi halinde sözkonusu görecelilik de ortadan kalkacaktır.

Din Açısından Görecelik

Önceki tartışmada göreceliliği dinin dışında incelemeye gayret ettik. Fakat göreceliliğin Kitap ve Sünnet açısından kabul edilebilir mi olduğu, yoksa bütünüyle red mi edildiği meselesi de üzerinde durmaya değer bir noktadır. Kanaatimize göre ikinci ihtimal doğrudur. Ayet ve hadislerden çıkarılmış yaklaşımların tümü, kesin olarak dini anlayışın göreceliliğini reddetmektedir. Aslında din sahip olduğu ön kabullerle, bu dinin muhataplarının

anlayışlarının mutlak biçimde göreceli olmasını kabul edemez. Yani Kitap ve Sünnet'te geçenlere ilişkin anlayışın, Kitap ve Sünnet'in gerçekten bu olduğunu söyleyemeyeceğimiz bir türde olmasını kabul edemez.

Sonucu itibariyle göreceliliği reddetmeyi gerektiren ayetlerde Kur'an "nur" ve "hidayet kitabı" olarak tanımlanmaktadır:

"Size Allah'tan bir nur ve apaçık bir kitap geldi" (Maide 15)

"Onunla birlikte indirilen nura tabi olanlar..." (A'raf 157)

"Bu, insanlar için bir beyan ve muttakiler için de bir hidayet ve nasihattir" (Al-i İmran 138)

"Bu, Rabbinizden gelme basiretlerdir; iman edecek bir topluluk için de bir hidayet ve rahmettir" (A'raf 203)

Eğer Kur'an'dan elde ettiğimiz bütün anlayışlar istisnasız olarak beşeri eksiklikler çerçevesinde değerlendirilirse asla belli bir yerde durmayacak demektir. Öyle ki Kur'an'ın bir şeyi kabul mü, red mi ettiğini hiçbir zaman kesin olarak bilemeyeceğiz. Bu durumda Kur'an nasıl hidayet olabilecektir. Kitap ve Sünnet, hiç olmazsa kimi anlam ve muhtevasına, o da gerçekliğe uygun olmak kaydıyla, ulaşabildiğimiz zaman ancak bize hidayet olabilir.

Bu kabil ayetler arasında Peygamber'i izlemeyi gerekli gören Müslümanlara Kitap ve ilahi nura tabi olmayı farz kılan ayetler vardır:

"Size Rabbinizden indirilene tabi olun" (A'raf 3)

"İndirdiğimiz mübarek bir kitaptır bu. Şu halde ona tabi olun" (En'am 155)

Ne zaman Kur'an'a tabi olduğumuz söylenebilir? Eğer Kur'an'dan bütün anladıklarımız tereddüt taşıyacaksa Kur'an'a tabi olma emrinin anlamı yok demektir. Bu, beşerin takatını aşan bir emir olacaktır. Görecelilik tezi açısından bakıldığında, her asırda tabi olunan ya da tabi olunması mümkün bulunan şey, gerçekliğe uygun olabilen veya olmayabilen zan ve hayallerden başka bir şey değildir.

Aynı konudaki başka ayetlerden şu ayet-i şerife de dikkat çekicidir:

"Size Kitab'ı ve Hikmet'i öğretti ve bilmediklerinizi de öğretti"

Bu ayet, Allah'ın Peygamber vasıtasıyla Müslümanlara Kitap ve Hikmet'i öğrettiğini açıkça ortaya koymaktadır. Beşerin anlayışı gerçekliği anlamada

hep eksik ve yetersiz kalacaksa Müslümanların Peygamber vasıtasıyla Kitap ve Hikmet'i öğrendiklerini söylememiz nasıl mümkün olabilir ki?

Bu cümleden olmak üzere şu ayet zikredilebilir:

“Bu insanlar için bir beyandır” (Al-i İmran 138) veya “Bu insanlar için basiretlerdir” (A'raf 203)

Açıktır ki, Kur'an, insanlar ve muhataplar bu kelimadan bu kelama uygun bir anlayışa ulaşamadıkça “insanlar için bir beyan” veya “insanlar için basiretler” olamaz. Eğer Kur'an'dan anladıklarımız sürekli olarak onun gerçeğinden eksik kalacaksa Kur'an bizim için nasıl beyan veya basiretler olabilecektir?

İmam Ali Nehcu'l-Belağa'da şöyle buyurmaktadır:

“Allah'ın kitabına sığının. Çünkü o güçlü bir tutamaktır” (156. Hutbe)

Allah'ın kitabı ona yapışan kimse için bir sığınaktır. Allah'ın kitabına ulaşabilmemiz ve onu anlayabilmemizin asla mümkün olmadığını düşünürsek ona nasıl yapışabiliriz? Allah'ın kitabına yapışmak, bir basamak bile olsa ona ulaşmanın mümkün olması halinde bir anlam taşıyacaktır.

Hz. Ali Başka bir yerde de şöyle buyurmaktadır:

“Tartışan kişi için bir şahiddir o.” (198. Hutbe)

Kur'an, tartışma anında ona yapışan kişi için şahiddir. İmam, “zanlarınız, Kitap ve Sünnet'i anlamada vardığınız tartışmalı tahminleriniz şahid olabilecektir” dememiş; tam tersine, “Kur'an şahiddir.” buyurmuştur. Şu halde Kur'an, bir basamak bile olsa ona ulaşıldığı ve anlaşıldığı takdirde tartışmada ihtiyacı karşılayabilecek ve kendisine yapışabilecektir.

Konunun Özeti

Dini anlamada -makalede ele alındığı anlamda- görecelilik heyecanı bir müddettir İslam ülkelerinin çeşitli noktalarında bir kısım Müslüman yazarı etkisi altına almış bulunuyor. Bu görecelilik tehlikesi, uzantıları ve zorunlu sonuçlarıyla birlikte ilgi ve bahis konusu yapılmadığı sürece o kadar zarar verici olmayacaktır. Görecelilik sonuçta bir tür sekülerizme varmaktadır. Öyle ki, Kitap ve Sünnet'in içini -asıl içerik olan- hidayetten boşaltmaktadır.

Bu satırların yazarının kanaati, bu tür bir şüphecilik ve görecelilik ortaya atılması ve yaygınlaştırılmasının İslam toplumları için büyük bir tehlike ol-

duğudur; hele de bu tezler, “dini metinleri anlamada yenilikçilik”, Kitap ve Sünnet’e modern bir bakış”, dini kaynakları yorumlamada taassubun terkedilmesi”, “İslam’ın ihyası için çaba” ve benzeri aldatıcı başlıklar altında gündeme getiriliyorsa..

Tabii ki hiçbir muhakkik, dini metinleri anlamada doğru yenilikçiliğe ve kelimenin gerçek anlamıyla kesintisiz içtihadla karşı değildir. Hiçbir muhakkik, dini metinleri anlamada taassubun kendi araştırma metodunu tırtıklamasından hoşlanmaz. Fakat tartışma, bu içtihad ve yenilikçiliğin sınırları ve taassubun kaldırılması üzerinedir. Dini metinleri anlamada “görecelilik”, işi o noktaya vardırılmaktadır ki, Kitap ve Sünnet’e neredeyse hiçbir esaslı rol kalmamaktadır. Kur’an ve Sünnet’in beşeri bilgilerle böylesine içiçe girmesi ve renksizleşmesi, geriye isminden başka bir şey kalmamasına yolaçmaktadır.

Bu bakımdan Müslüman muhakkiklerin bu tehlikeyi çok iyi tanımaları, onun hiç de hoş gitmeyecek sonuçlarından kaçınmaları ve bu tehlikenin teorik ve fikri temellerini eleştiri konusu yapmaları gerekmektedir.

Dipnotlar

¹Thomas Kuhn, bilim felsefesinde çerçeveleri (paradigm) ortaya atarak, Feyerabend’in de savunduğu, teorilerin birbirleriyle kıyaslanmasının imkansızlığına (incommensurability) ulaştı. Bu konudaki çok sayıda kitap ve makalenin arasından şu kitaplara bakılabilir: Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution* s. 43 (Chicago, 1962); A. Musgravo (ed.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, (Cambridge University Press, 1970); P. Feyerabend, *Against Method*, s. 142-1789 P. 223-285 (Verso, 1978)

²Gadamer, insanın kavrayışının tarihselliği ve onun hipotezlere üstünlüğü, anlayanın beklentileri, bu hipotezlerin değişmesi ve tarih boyunca beklentiler konusunu ortaya atarak insan kavrayışında bütünüyle başıboş bir tür göreceliliğe ulaşmaktadır. Bu, kendisinin de itiraf ettiği bir göreceliliktir. Bkz. Gadamer, *Truth and Method*, s. 235-240, 269-272. (Cross Road, 1975)

³Quine, teorilerin kendi reel lafızlarının anlamını verdiği ve bu teorilerin tek başına değil, bütün bir bilimin tümüyle test edileceği görüşünü öne sürerek bütüncüllüğe (holism) varmaktadır. Nitekim göreceliliğin temeli de, tamamen başıboş bir anlamdır. Bu görecelilik, teorilerin kıyaslanamazlığı (incommensurability) tezinin en esaslı nedenlerinden biridir. Her ne kadar tartışmanın başlangıcı teorik lafızlar (theoric term) üzerine olmuşsa da sonraları Popper, Feyerabend ve diğerlerinin araştırmaları sonucunda, teorilere bağımlılık bakımından teorik olan ve olmayan lafızlar arasındaki ayrım ortadan kalktı ve dendi ki, bütüncüllük teorik lafızlar için doğrusa her yerde geçerli demektir. Bu görüşün savunması için bkz. W. Quine, Two Dogmas of Empiricism, in Quine, *From a Logical Point of View* (Harvard University Press, 1980); J. Margolis, *Science Without Unity*, s. 108-115 (Blackwell, 1987). Bütüncüllüğün eleştirisi için ise bkz. C. Glymour, *Theory and Evidence*, s. 145-152

(Princeton University Press, 1980); W. H. Newton-Smith, *The Rationality of Science*, s. 9-13, s. 148-182 (Routledge 1981).

⁴ Wittgenstein, Felsefi Araştırmalar (Philosophical Investigation) kitabında geçen kimi ifadelerle göre şöyle düşünmektedir: Söylenen anlam, hem söyleyen ve hem de dinleyenin hayat tarzına (form of life) tabidir. Bu nedenle, Tanrı'ya inanan bir mümin ile Tanrı'nın varlığını kabul etmeyen bir mühlid çok karşıt şeyler söylemiyor da olabilirler.. Fideizm olarak bilinen bu teori genel olarak ele alınırsa tamamen kaygan bir görecelilik olur çıkar. Fakat doğrusu şudur: Wittgenstein, sonuçta hayatın tüm tarzlarındaki gerçekler ve anlamların bir kısmının aynı olduğunu kabul etmektedir. Bir başka ifadeyle, hayatın tarzları, bütün bir insanlığın müşterek olduğu bir tek hayat tarzını oluşturan ortak yönlerle sahiptirler. Bu ortak hayat tarzında yargılar ve anlamlardan aynı şey murad edilir ve bunlar aynı şekilde anlaşılır. Bu tartışma ve örnek için bkz. Wittgenstein, *Philosophical Investigation*, s. 19,23,241,174 ve 226 (Blackwell, 1976); K. Nielson, *An Introduction to Philosophy of Religion*, s. 63-140 (Routledge, 1982); G. Conway, *Wittgenstein on Foundations* (Humanities Press, 1989). Bu son kitap bütünüyle Wittgenstein'in hayat tarzları teorisi üzerinedir.

⁵Bu iddia, çeşitli biçimlerde fakat aynı içerikte Müslüman ve seküler aydınlarca da tekrarlanmıştır. Bu örnekler için bkz. Muhammed Arkun, *Min el-ictihad ila nakd el-akl el-islami*; Muhammed Arkun, *el-ulmaniyye ve el-din*; Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *Nakd el-hitab el-din*; Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *el-nas, el-sulta, el-hakika*; Abdulkerim Suruş, *Kabz u Bast-i Teorik-i Şeriat*, s. 85-128; Adil Zahir, *el-uses el-felsefiyye el-ulmaniyye*, s.347 ve sonrası.

⁶Abdulkerim Suruş, *Kabz u Bast-i Teorik-i Şeriat*, s. 300-302.

⁷a.g.e., s. 178.

⁸Sâdık Lâricanî, *Ma'rifet-i Dinî*, s. 135-142.

⁹Abdulkerim Suruş, *Kabz u Bast-i Teorik-i Şeriat*, s. 280-281.

¹⁰Sâdık Lâricanî, *Ma'rifet-i Dinî*, s. 119-125.

¹¹Abdulkerim Suruş, *Kabz u Bast-i Teorik-i Şeriat*, s. 190.

¹²a.g.e., s. 190.

¹³a.g.e., s. 281-282.