

Bilim ve Din Arasında

Meşruiyet Alışverişinin Hermenötik Bağlamı*

Prof. Dr. Yasin Aktay

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi



KURAMER

Bugünkü anlamıyla bilim, modern dünyaya özgü bir düşünce ve bilgi edinme biçimini ifade ediyor. Tarih boyunca var olmuş bir biçimi değil bu. İçinde yaşadığımız dünyanın en geçerli bilgi yolu olduğu için diğer bütün bilgi edinme yollarına da hâkim, onlar hakkında karar verici bir avantaj elde etmiş durumda. Ancak bu avantajın haksız bir avantaj olduğu daha derin sorgulamalarda açıkça görülüyor. Bilgi edinmenin diğer bütün yolları üzerine tahakküm kurmuş olması onu hakikat iddialarında tek geçerli yol kılmıyor. Bu yolun insanlık tarihinde çok farklı bir tecrübenin kapılarını açmış olduğunda kuşku yok. Bu geçerlilik ve hakikat iddiasının sorgulandığı ve güçlü bir biçimde sarsıldığı bir felsefî düzey de vardır.

19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren gelişen *Geistesswissenschaften* (beşerî bilim) geleneği, doğa bilimleri karşısında insan bilimlerinin pozitif bilimin felsefî temellerine dair güçlü kuşkular ortaya koydu. 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren gelişen felsefî hermenötik ve postyapısalcı eleştirel çizgi ise bu eleştirel çizgiyi daha radikal noktalara taşıdı. Pozitif bilimin arka planında tasarlanan Kartezyen Rasyonel Öznenin bugün dinin çağrısı karşısında kendi tarihsel faniliğinden öte bir varlığı olmadığını göreceğimiz daha derin bir keşif dönemindeyiz.



* Bu tebliğ "Kur'an ve Pozitif Bilim" kitabında (Ağustos-2020, s. 15-54) neşredilmiştir.

Bu döneme herkesin aynı ölçüde dâhil olması, bu keşfe herkesin aynı şekilde muttali olması elbette beklenemez. Dinin pozitif bilimi geliştirmek veya onun iddialarını doğrulamak, onunla paralel olarak kendi meşruiyetini artırmak gibi bir derdi var mıdır? Dinin -veya hangi dinin- böyle bir meşruiyet kaygısı ne zaman olmuştur? Bugün kendi meşruiyeti sorgulanmakta olan pozitif bilimin dine aktaracağı fazladan bir meşruiyeti var mıdır? Bilimsel keşifler hangi şartlarda Allah'ın âyetleri olarak tecrübe edilir, hangi durumda insanın kibrinin ve istîğnasının bir tezahürüne dönüşür? Âyet ile âyete şahit olanın buluşma şartlarını anlamamanın önemi nedir? Felsefî hermenötik neden metinden ziyade metni anlayana, âyetten ziyade âyeti yorumlayana odaklanan bir çizgide ilerler? Bu odaklanma bize bilim karşısında insanın veya dinin konumu hakkında neler söyler? Bu sorular, bu konuşma esnasında bize rehberlik edecektir.



Bismillahirrahmanirrahim.

Değerli Başkanım, muhterem Ali Bardakoğlu hocam, değerli ilim insanları; hepinizi öncelikle hürmetle ve muhabbetle selamlıyorum. Sözümün başında, böyle güzide bir toplantıya; faaliyetlerini çok yakından takip etmeye çalıştığım ve her birisini de gerçekten faydalanarak ve şükran hisleri duyarak izlediğim KURAMER'in böylesi bir etkinliğine davet ettikleri için Sayın Ali Bardakoğlu hocama çok teşekkür ediyorum. Büyük bir nezaket göstermişler. Biz de bir şekilde nasiplenelim diyorum bu ilim meclisinden. Bir şeyler anlatırken bir şeyler de öğrenmeye çalışacağım. İnsan anlatırken eğer bir şeyler öğreniyorsa, o ilim meclisinden beklenen maksat da hâsıl olmuş olacaktır. “Pozitif Bilim ve Kur’an” ana başlıklı bu sempozyumda açılış konuşması olarak “Bilim ve Din Arasında Meşruiyet Aışverişinin Hermenötik Bağlamı” başlığı altında bilim ve din arasındaki ilişkinin tarihsel seyrinin bugün geldiği noktaya dair mülahalalarda bulunmaya çalışacağım. Nedense konuyu “pozitif bilim ve din” sınırları içinde düşünmeye çalışırken bir miktar yabancılık çektiğimi hissettim. Sebebi de bilim ve din arasındaki ilişkiye dair on dokuzuncu yüzyılda ortaya konmuş ve uzun süre modern insanın dimağını etkilemiş bazı beylik sorunsalların veya temaların artık aşılmış olduğuna dair naifçe sayılabilecek bir kabulü farz etmiş olmam.

Yani pozitif bilim ile Kur'an arasında bir karşılaştırma yapmanın -sözümün başında bunu da ifade edeyim ki- aslında mevcut entelektüel müktesebatımız veya dünyadaki mevcut genel felsefî ve bilhassa bilim felsefesi müktesebatı açısından bir hayli aşılış bir konu olarak kabul edildiğini sanıyorum. Bu yargıya götüren, tabii ki her şeyden önce bilimsel bilginin mahiyeti hakkında yine Batı'da bir hayli gelişmiş ve belli bir noktaya gelmiş olan felsefî düşünümüdür. Bu felsefî düşünüm bilimsel bilgiyi dine meydan okuduğu on sekizinci ve 19. yüzyıllardaki kibirli ve kibirli olduğu için çocuksu konumundan çok ötelere taşımış durumdadır ki, bu aşamada bilim dine meydan okuyabilecek bir bilgi türü olmaktan çok, farklı bir bilgi türü olarak kendi sınırlı konumunun farkındalığına sahiptir. Veya tam burada sormamız gerekir belki: Gerçekten de bilim bu farkındalığa sahip midir? Neticede bilim bir bilme etkinliği olarak kim tarafından temsil edilmektedir ve bilim adına dinin karşısına kim çıkıp konuşmaktadır? Bilim felsefecilerinin bilim hakkında ulaştıkları farkındalık, bilimi icra eden bilim insanlarınca ne kadar benimsenmektedir? Bilim felsefecilerinin bilimin sınırları hakkında sahip oldukları sınırların farkına bilim insanları veya kendini bilim adına konuşmaya yetkili hissedenden herkes de sahip midir? Konunun tam bu noktada "Hangi bilim?", "Hangi din?" sorularına dönüşebildiğini görüyoruz. Bi-

lim hakkındaki devasa, namütenahi, kendi içinde hiçbir tutarlılığı olmayan yığınla sözü belli bir bütünlük içinde toparlayıp temsil edebilecek bir özne yok. Böyle bir özne bireysel algılarda var olsa bile, bunun gerçekliği yok. Aynı şekilde Kur'an adına konuşanların da Kur'an'dan neyi ne kadar anladıkları konusunda karşımızda beşere mahsus bir belirsizlik var. Kimin neyi, nasıl, hangi etkiyle anladığı hususu bir hermenötik sorundur neticede. Böyle olduğu ölçüde insan tarihselliğiyle de yakından ilgilidir. O halde gelin, din ve bilim arasında hangi özne konumlarıyla ne tür karşılaşmalar yaşandı ve bu karşılaşmalar ne tür gerilimler ve anlayışlar üretti? Bilim felsefesi bilim etkinliğinin düşünümSELLİĞİNE nasıl bir katkıda bulundu? Bilimin ilk zamanlardaki iddialı

Bilim felsefesi tartışmaları daha 20. yüzyılın başından itibaren başlattığı yüksek bir farkındalıkla, bilhassa 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bilim ve din arasındaki sınırları, pozitivismi naifliğe, basitliğe mahkûm ederek aşmaya başlamıştır.

konumundan daha mütevazı sınırlarına çekilmesine nasıl bir katkıda bulundu? Bu katkı popüler kültür ve anlayışta ne



kadar benimsendi veya benimsenmedi? Bu sorulara bir bakalım. Bilim felsefesi tartışmaları daha 20. yüzyılın başından itibaren başlattığı yüksek bir farkındalıkla, bilhassa 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bilim ve din arasındaki sınırları, pozitivizmi naipliğe, basitliğe mahkûm ederek aşmaya başlamıştır. Dilthey ve Husserl'in fenomenoloji çalışmaları, Heidegger ve Gadamer'le birlikte güçlü bir metafizik karşıtı söylem geliştirirken, bu metafiziğin içine bilimsel iddiaları da katarak bilim adına dine karşı yürütülen itirazları ve alternatif iddiaları da metafizik iddialar olarak mahkûm etmiştir. Bu noktada bilimin adı da temsil ettiği hakikat iddiasıyla metafizi-

zik bir çaba olarak sıradaki yerini almıştır. 18. ve 19. yüzyılda pozitif bilimin temsil ettiği hakikat iddiası -tabiri caizse- fazlasıyla çocuksu ve şımarıktır. Çocuksuluğu, keşfettiğini zannettiği doğruların sarhoşluğunu yansıtıyordu. Aslında iddialarıyla, "söz"üyle yeni bir dünya (algısı) kuruyordu sadece. Söz güçlüydü, inandırıcıydı, yeni bir paradigmanın heyecanını ve coşkusunu yansıtıyordu ama bu coşku aynı zamanda insanın aklını da başından alıyordu. Bu deneyim Yunan'ın ilk zamanlarında felsefenin uğradığı psikolojik vaziyetten çok da farklı değildi. İlk etapta ortaya koyduğu yeni "söz" ile dünyanın mevcut halini açıkladığı zehabına kapılan bilinç, hep dı-

şarıyı, başka dünyayı anlama ve açıklama duygusunu yaşamıştır. Dünyanın sudan, havadan, ateşten veya topraktan ibaret olduğu keşfini yaparken eski Yunanlıların her birinin yaşadığı coşku...Yahut da bu keşfin üzerine dünyanın bir tepsi gibi düz olduğu fikrini her gün yaşanmakta olan birçok anlaşılmaz hadiseyi açıklamak üzere öne süren filozofların yaşadığı coşku... Bunlar da felsefeyi dış dünyayı açıklayan bir bilgi olarak bir tür zamanın pozitif bilgisi olarak tecrübe ediyorlardı. Bu bilgi tecrübesinde esas olan kişinin dış dünyayı, nesneyi bilmesiydi. Bilinen dünyayı “kimin bildiği, hangi kesin bilgiyle bildiği” sorusu o dönem için henüz tam olarak ortaya konulmuş bir soru değildir. Oysa Socrates bu soruyu ortaya koyduğunda insanın bildiğini zannettiği her şeyin aslında bir zandan ibaret olduğu gerçeğini de hatırlatmış olacaktı.

Bilim Neyi Keşfetti? Neyi Bildi?

“Hatırlatmış olacaktı” diyoruz, çünkü bu bilgi seviyeleri arasındaki gel-gitlerin tarih içinde sürekli tekrarlanmakta olduğunu görüyoruz. Batı merkezli düşünce tarihi bilimselci bir anlayışın ilk defa Yunan’ın bu zamanlarında tecrübe edildiğini söylese de aslında burada öne sürülen tecrübeye göze çarpan tek gerçek, insanlığın tarih boyunca her zaman dūçar olduğu çocuksuluktan başka bir şey değildir. Tıpkı bilimselliğin

Batı merkezli düşünce tarihi bilimselci bir anlayışın ilk defa Yunan’ın bu zamanlarında tecrübe edildiğini söylese de aslında burada öne sürülen tecrübeye göze çarpan tek gerçek, insanlığın tarih boyunca her zaman dūçar olduğu çocuksuluktan başka bir şey değildir.

19. yüzyıldaki pozitivizmde temsil edilen çocuksuluk örneği gibi. Çocuksuluğa burada pejoratif-aşağılayıcı bir anlam yüklemiyorum. Çocuk bilincinin gelişiminin ilk aşamalarında dışarıdaki dünyayı fark etme, keşfetme ve bilme tecrübeleri yaşanır. Ergenlik aşamasına geldiğinde şimdiye kadar hep dışarıyı bilen çocuk kendisinin farkına varır, bu kez kendine yönelir, kendini bilmeye başlar. Bu aşama kuşkunun başladığı ve giderek bildiği her şeyi inkâr etmeye, yok saymaya, hiçlemeye yöneldiği bir bunalım aşamasıdır. Bu aşamayı sağlıklı yaşıyorsa kişi şimdiye kadarki bilgi ve davranışlarındaki ölçsüzce çocuksuluğu da fark eder, bildiğini zannettiği şeylerin ne kadarının bilgi ne kadarının ne ölçüde kesin bir bilgiye dayandığına dair bir sorgulamaya girişir; en önemlisi bilen bir kişi olarak kendisi hakkında sorgulamaya başlar. Socrates öncesi felsefe tam da bu noktadayken, Socrates’le birlikte ergenliğe hatta olgun-

luğa ulaşır ve felsefî bilgi bildiği her şeyin zandan ibaret olduğu mülâhazasıyla bilgisinden ve kendinden şüphe etmeye başlar. Hiçbir şey bilmediği bilgisinin tek kesin bilgi olduğunu keşfederek “kendini bilme” (öz-düşünümsellik) aşamasına geçer. Bu aşamadan sonrası kuşkucu filozofların sahne aldığı ve felsefeyi renklendirdikleri aşamadır. 19. yüzyıl, pozitivist bilgide tam da kendinden önce dış dünyayı keşfedip bilme aşamasıdır.

Bu aşamada kişi her şeyi kesin bir biçimde bildiğini, keşfettiğini zanneder. Bu aşamada -beklenebileceği gibi- pozitivism bütün cüretkârlığıyla başka her türlü bilgi kaynağını siler süpürür, yok eder; kendini tek geçerli bilgi, başka bütün bilgiler üzerinde hâkim, karar verici bir bilgi olarak tesis eder. Kendini, yani haddini bilmiyordur henüz, ama dış

dünyayı çok iyi resmediyordu. Nihayet 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren gelişen *Geistesswissenschaften* (beşerî bilim) geleneği, doğa bilimleri karşısında insan bilimlerinin pozitif bilimin felsefî temellerine dair güçlü kuşkular ortaya koydu. 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren gelişen felsefî hermenötik ve postyapısalcı

eleştirel çizgi ise bu eleştirel çizgiyi daha radikal noktalara taşıdı. Pozitif bilimin arka planında tasarlanan Kartezyen Rasyonel Öznenin bugün dinin çağrısı karşısında kendi tarihsel faniliğinden öte bir varlığı olmadığını göreceğimiz daha derin bir keşif dönemindeyiz. Bu döneme herkesin aynı ölçüde dâhil olması, bu keşfe herkesin aynı şekilde muttali olması elbette beklenemez. Alman felsefesinin ‘bilen özne’

üzerine projeksiyonlar tuttuğu ana noktada başlayan sorgulama, bilen kişi hakkında yeni keşiflere de götürür. Bilen öznenin sınırları yeniden çizilir; kişi kendisinin farkına vardığı gibi Batı bilimi ve felsefesi de insanın farkına varır ve yavaş yavaş kendi sınırlarına çekilir. Bu aşama 20. yüzyıl boyunca varoluşçu felsefe, felsefî hermenötik ve bilim felsefesi, postyapısalcılık ve yapıbozumcu

felsefeyle bir hayli uç noktalarına kadar gider. Thomas Kuhn’un meşhur *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*’nda öne sürdüğü paradigma kavramı bilim alanında da “söz”ün ne kadar inşa edici bir etkisi olduğunu göstermiştir. Bilim, nihayetinde önceden benimsenmiş ve içinde faaliyet eden bilim adamlarına bir bakış açısı, kavramlar



seti ve sorunsallar paketini ifade ediyordu. Kuhn bilim insanlarının zaten yapmakta olduklarının farkına varmalarını sağlayan bir keşif yapmış oluyordu aslında.¹ Bilim insanları bir paradigmanın içinden hareket ediyor, bu paradigmanın içinde sınırlanmış oluyorlardı; bunun içinden konuşup, düşünüp bilgi üretiyorlardı ama bunun farkında bile değillerdi. Kendilerini kısıtlayan sınırların varlığı, bilim insanının bilgisi hakkında bir hayal kırıklığı mı yaratmalıydı? Belki bazı çevrelerde evet, ama aslında bu, bilimin sınırlarını göstermesi açısından bir olgunluk aşamasıydı. Benzer bir etkiyi bilim felsefesinde Karl Popper yapar. O da, bilimselliği çok önemseyen duyarlılığıyla bilim olanın bilim olmayandan ayırt edilebilmesi için “yanlışlamacılık” gibi bir ölçüt geliştirir. Buna göre bilimsellik bir şeyin doğru oluşunun ölçütü olmaktan çıkar.² Esasen bilimsellik sadece sınırlı bir alanda yapılan bir bilme faaliyetinin adıdır ve bu alanda bilinebilecek şeyler zannedildiğinden çok daha azdır. Bir defa yanlışlanabilecek sınırlarda ortaya konmayan hiçbir önerme bilimsel sayılamaz. Bunun anlamı, yanlışlanamayacak sınırlarda bilimin “doğru” veya “yanlış” değerlendirmesi de yapamayacağıdır. Mesela gelecekte olacağı söylenen veya öte dünya diye bir mevzu-

İçinde yaşadığımız dünyanın en geçerli bilgi yolu olduğu için diğer bütün bilgi edinme yollarına da hâkim, onlar hakkında karar ve rici bir avantaj elde etmiş durumda. Ancak bu avantajın haksız bir avantaj olduğu daha derin sorgulamalarda açıkça görülüyor.

da söylenen şeyler hakkında bilimin doğru veya yanlış deme yetkisi yoktur. Çünkü bu alan sınınamayan, dolayısıyla yanlışlanamayan bir alandır. Meleklerin varlığıyla ilgili şeylerin bilimsel olmaması onların var olup olmadığını söylemez. Sadece bilimin bu alanda konuşamayacak kadar mütevazı olması gerektiğini söyler. Paul Feyerabend’in bilimsel bilgi üretiminin tarihi hakkındaki gözlemleri bilimsel bilgiyi daha da mütevazı sınırlarına çeker. O da şu farkındalığı bilim felsefesine katmıştır: Bugünkü anlamıyla bilim modern dünyaya özgü bir düşünce ve bilgi edinme biçimini ifade ediyor. Tarih boyunca var olmuş bir biçim değil bu. İçinde yaşadığımız dünyanın en geçerli bilgi yolu olduğu için diğer bütün bilgi edinme yollarına da hâkim, onlar hakkında karar

- 1 Kuhn, Thomas., 1962, *The Structures of Scientific Revolutions*, 2nd. edition, Chicago: Chicago University Press (Türkçesi: *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, İstanbul: Alan Yayınları, 1982).
- 2 Popper, Karl R., 1959, *The Logic of Scientific Inquiry*. New York: Basic Books (Türkçesi *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, çev. İlknur Aka ve İbrahim Turan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 9. Baskı 2019).



verici bir avantaj elde etmiş durumda. Ancak bu avantajın haksız bir avantaj olduğu daha derin sorgulamalarda açıkça görülüyor. Bilgi edinmenin başka bütün yolları üzerine tahakküm kurmuş olması onu hakikat iddialarında tek geçerli yol kılmıyor. Bu yolun insanlık tarihinde çok farklı bir tecrübenin kapılarını açmış olduğunda kuşku yok. Bu geçerlilik ve hakikat iddiasının sorgulandığı ve güçlü bir biçimde sarsıldığı bir felsefî düzey de vardır.³ Bütün bu bilim felsefesi tarihine dair bir de Heidegger ve Gadamer çizgisinden açılan bir düşünümsel sorgulama vardır. Bu hat içinde bilimsel bilgi ve iddialar da Batılı düşünce geleneğine hâkim olan metafizik

iddialardan muaf olmadığı gibi kendini sözde metafiziğe karşı konumlandırarak daha garantili bir metafizik konum elde etmektedir. Neticede dünyayı nesneleştiren, kendini de onun karşısında bir özne, hem de egemen bir özne olarak konumlandıran hümanizm belki de tarihin kaydettiği en çocuksu halini ortaya koymaktadır. Hermenötik, bilim insanının veya bilim tüketicisinin varoluşsal-ontolojik halleri üzerindeki düşünümünü derinleştirerek cevap verir bu sürece. Şimdi bilimin düşünümselliği üzerinde düşünmek, bilimin kendisini veya üretimlerini değil, bilimi üretenlerin insanlık halleri üzerinde durmak, sırf bilimi üretenlerin değil

3 Feyerabend, Paul K., 1975, *Against Method, Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, London: New Left Books; 3rd and 4th edition by Verso, 1993, 2010 (Türkçesi: *Yönteme Hayır: Bir Anarşist Bilgi Kuramının Ana Hatları*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Ara Yayınları, 1989; *Yönteme Karşı*, çev. Ertuğrul Başer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999).

bilimi tüketenlerin üzerinde durmak da gerekiyor ki, bu bir bilimsel metnin nasıl yazıldığını ve bunun nasıl bir beklentiyle okunduğunu bilmek açısından önemlidir. Aslında toplamda ortaya çıkan şey, insanın kendisi üzerine düşündürmektir. İnsan bilgisinin sınırları üzerinde durmak, insanın kendini bilmesidir. Hermenötik tefekkürün bir adım sonrası olan postyapısalcı eleştiri tam da insanın kendini bilmesini; kendi faniliğini, sınırlarını, haddini bilmesini sağlayan bir çizgidir.

Çocuk ve Ergen Bilimden Olgun Bilime: Kendini Bilen Bilim

Bu aşamada aslında hermenötiğin giderek bütün bilimlerin benimsediği veya bir miktar içselleştirdikleri bir bilinç seviyesine doğru geliştiği söylenebilir. Bunun tezahürleri giderek bütün bilimler içinde hâkim olan bir eleştirellikte bulunabilir. Artık Kantçı bir tema olarak akıl ve özerk rasyonel özne tasarımına karşı neredeyse ortak bir karşı dil geçerlidir. Bu aklın öne sürdüğü zorunlulukların karşısında, üzerinde konuşulan hakikatlerin zorunsuzluğu ve uylaşımsallığın bir ürünü olduğuna dair bir kabul yaygınlaşmıştır. Yine bu bilinç seviyesinin tezahürlerinden biri de pozitivist modern bilimselliğe özgü adeta bir itikat haline gelmiş olan “egemen rasyonel özne”ye yönelik eleştireldir. Bu noktada mesela Freud’un bilinçdışının bi-

Freud’un bilinçdışının bilinç üzerindeki etkilerine yaptığı vurgular, bilimselciliğin bir dayanağı olarak bilincin Kant’ın veya genel Aydınlanmacı akılcıların vehmettikleri şekliyle her türlü etkiden bağımsız gibi durmadığını iyice zihinlere kazımıştır.

linç üzerindeki etkilerine yaptığı vurgular, bilimselciliğin bir dayanağı olarak bilincin Kant’ın veya genel Aydınlanmacı akılcıların vehmettikleri şekliyle her türlü etkiden bağımsız gibi durmadığını iyice zihinlere kazımıştır. Bilimselci paradigmanın dayandığı akıl ve özne tasavvurlarına yönelik başka bir eleştiri de bu akla eşlik edegelen “*bir temsil olarak bilgi*” iddiasının bir eleştirisidir. Kartezyen Aydınlanmacı epistemolojide bilimsel bilgi doğayı bir ayna gibi yansıtır veya onu bire bir temsil eder. Bu temsil iddiasının dayandığı nesnelciliğin çocuksuluğu bilhassa postmodern eleştiriyle birlikte çok daha fazla ifşa edilir hale gelmiştir. Postmodern düşünce ile hermenötiğin buluştuğu kavşakta, özne ve nesne bu şekilde birbirlerinden ayrılıp koparılamaz. Bilginin nesnesi her zaman önceden belli bir yoruma tâbi olmuş, bir şema içine yerleştirilmiş, dışarısında metinlerden

başka bir şeyin bulunmadığı bir metnin parçası kılınmıştır. Diğer yandan bilginin öznesi yorumlamak istediği dünyaya aittir. Bizim dünyanın önyargısız temsillerini biçimlendirişimizin koşulu önceden ona katılmış olmamızdır. Biçimlendirdiğimiz temsillerin türleri o dünyayla kurduğumuz ilişkilerin türlerine bağlıdır. Aynı eleştirel çizginin bir uzantısı olarak, yani bilimin dünyanın nesnel bir temsili ve aynası olduğu yönündeki iddiaya karşılık, postmodern ve hermenötik bağlamda bilimin estetik ve retorik boyutlarına yapılan vurgu, bilimi

sonucu olduğu düşüncesi genel bir kabul görmeye başlamıştır. Esasen Platon'dan beri zamanın bilimi olarak felsefe genel olarak sanata ve retoriğe karşı açık bir mesafe koymuştur. Nihayetinde bir sanat olan retorik ve şiir gerçeğin ahlaksızca çarpıtılmasından başka bir anlama gelemezdi. O günün sofistleri retoriğin de ustalarıydı. Bu ustalık onlara en boş düşünceleri bile isterlerse ikna edici bir biçimde muhataplarına kabul ettirebilme yeteneği sağlıyordu Ancak bu düşünceye göre aslında Platon'un temsil ettiği felsefi düşünce de

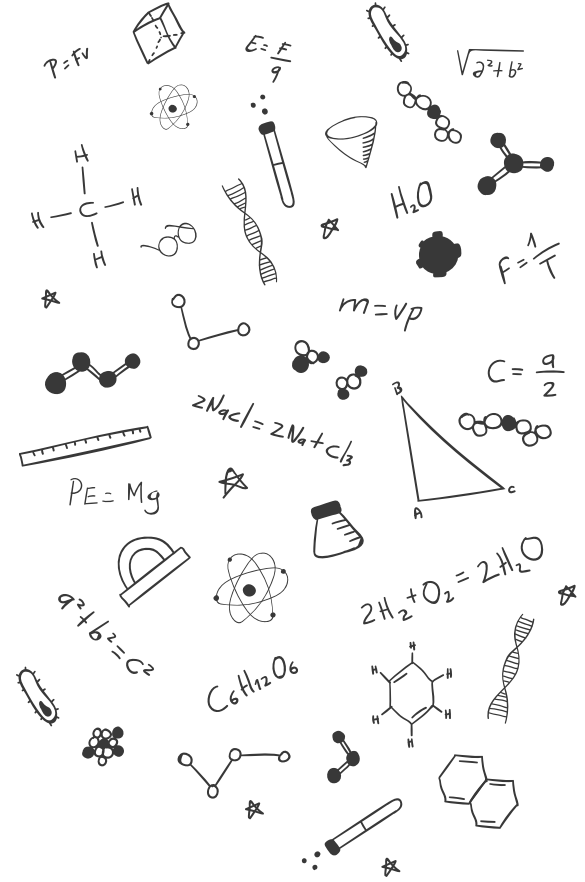
Bilimin dünyanın nesnel bir temsili ve aynası olduğu yönündeki iddiaya karşılık, postmodern ve hermenötik bağlamda bilimin estetik ve retorik boyutlarına yapılan vurgu, bilimi bütün tarihi boyunca iddia ettiği yerden vuran bir başka tema olagelmıştır.

bütün tarihi boyunca iddia ettiği yerden vuran bir başka tema olagelmıştır. Bilim genellikle nesnel gerçeği yansıtan ve bu boyutuyla şiire, estetiğe, retoriğe karşı daha rasyonel, ciddi ve nesnel bir dil iddiasında bulunmuştur. Oysa Nietzsche'nin daha 19. yüzyılda savunduğu bilimin de özü itibarıyla sadece bir retorik olduğu iddiası postmodern söylemle birlikte öne çıkarılmış ve bilimin bütün geçerlilik, nesnellik ve ayna iddialarının sadece iyi bir retoriğin

kendine özgü bir retorik performanstan başka bir şey değildi.⁴ Aslında baştaki argümanımıza dönecek olursak, bugün pozitivist bilimselciliğe dair karşılaştığımız eleştiriler bile düşünce tarihinde yeni bir şey sayılmaz. Bütün büyük medeniyetlerin çocukluk aşamalarına denk gelen nesnelci, pozitif bilimselcilik modern dönemde pozitivizm olarak tezahür etmiş, bu aşamada kendisinden ziyade dış dünyayla ilgilenmiş ve ona dair dogmatik bir kesinlik iddia-

4 Geniş bilgi için bkz. Yasin Aktay, Erol Göka, Abdullah Topçuoğlu, *Önce Söz Vardı, Felsefe, İlahiyat ve Sosyolojide Hermenötik*, İstanbul, Vadi Yayınları, 2019; K. Boynes, J. Bohman, T. McCarthy, *After Philosophy: End or Transformation?*, London: MIT Press 1987, ss. 7-13.

sını tarihsel bir tekrar olarak ortaya koymuştur. Oysa ilerleyen aşamada medeniyet olgunlaştıkça kendine de dönmüş, kendi bilgisinin sınırlarını da keşfetmiştir. Tıpkı Socrates'le, Heraclitus'la, Parmenides'le birlikte yaşanan kendine dönüşün bir benzeri çağdaş medeniyet içinde de yaşanmış ve insan kendine döndükçe kendi bilgisinin sınırlarına da vakıf olmaya başlamıştır. Kur'an'a bilimselci yaklaşımları, İslam medeniyetinin çocukluk aşamalarında Kur'an hakkında ortaya koyduğu çocuksuluk derecesindeki cüretkâr söylemleri bu tarihsel perspektif içinde ele almanın daha doğru olduğunu düşünüyorum. Tam da bu yüzden bugün için bu temanın aşılmış olduğu bir seviyeden bu konuyu ele almanın tuhaflığını hissettiğimi ifade etmekten geri duramıyorum.



İslam Dünyasında Dine Karşı Hep Çocuk Kalan Bilim

Yine de bu tartışmanın bir tarihi olduğunu ve buna dair belli bir literatürün oluşmuş bulunduğunu yok sayamayız. Bilimsel gelişmelerin dinin bazı iddialarıyla çelişiyor gibi görünmesiyle birlikte din ve bilim çatışması mukadder hale geldi. Aslında dinsel söylemlerin bilimsel söylemlerle gramatik olarak farklı olmasından dolayı birbirleriyle çelişemeyeceği yönündeki düşünceye kadar bu ikisi arasında üstünkörü karşılaştırmalar yapılarak çelişkilere rahat-

lıkla işaret edilebiliyordu. Oysa dinsel söylem özü itibariyle bilimin alanına girmeyen bir söylemdir. Ancak pozitif bilimin henüz çocuksu aşamasında olduğu zamanlarda, mesela pozitivizmin ilk aşamalarında din, bilimin kaynağını da açıklama iddiasındaydı. Bu açıklama dinin kaynağının yine insan zihni olduğu ve Tanrı inancının veya dinin insan zihninden başka bir kaynağının olmadığı iddiasını ifade ediyordu. Comte, dinî düşüncenin toplamının insanın cehaletinden kaynaklandığını söylemekten çekinmemiş ve insanın, açıklamasını yapamadığı bütün gelişmelerin bir nedeni

olarak tanrı fikrine sarıldığını söylemiştir. Dolayısıyla sebebi açıklanamayanın alanı ne kadar genişse Tanrı'nın varlık alanı da o kadar genişti. Oysa -pozitivist iddiaya göre- bilimsel düşüncenin gelişimiyle birlikte dünyada olup biten her şeyin neden- sel bir açıklamasının olduğu keşfedilmiş ve gerçek nedeni keşfedildikçe bunun haricî, yukarıdan veya tanrısal bir nedene değil gerçek, somut bir nedene dayandığı anla-

bilimin her şeyi açıklayabileceğine dair bu cüretkârlığın kendine özgü bir retorikten başka bir dayanağının olmadığına hemen öne çıkmaya başlaması çok uzun sürmedi. Diğer yandan dinî düşüncenin, her şeyi Allah'ın yaratıyor olduğunu söyleyen ifadelerinin Allah'ın nasıl yaratıyor olduğunu bilmeye dair bilimsel merak veya düşünceye engel oluşturmadığı daha geniş bir ufku da vardı. Ancak bilimin dünyadaki genel



şılmıştır. İnsanlık geçmişte dayandığı mitolojik ve metafizik aşamalara mukabil olarak kendine özgü bir düşünce biçimi geliştirmiş ve dinin mitolojik döneme ait bir yapı olduğuna karar verilmiştir. Metafizik dönemde ise dine, Tanrı'ya belki daha mantığa dayalı, spekülatif dayanaklar bulunmaya çalışılmış olsa da bilimsel dönemde hiçbir şeyin nedeni için Tanrı düşüncesine bile başvurma ihtiyacı kalmamıştır. O halde -Comte'a göre- artık mitolojik düşünce aşılmış ve dünyanın doğrudan dünyadan başka bir dayanağı kalmamıştır. Dinî düşüncüyü özünden ve kökünden sarsan bu iddia dinî metinlerde yer alan mucize anlatımlarını tam da bu mitik düşüncenin bir ürünü olarak görmüştür. Düşünceye, bilime, tarihe bu gözle bakan birinin dine inanması mümkün olamazdı tabii. Gerçi

toplumsal gelişmelerin tamamı tarafından desteklenen bu söyleminin popülerlik kazanması din üzerinde her zaman bir baskı oluşturdu. Bu baskı altında dinî söylem ile bilimsel söylem arasında bir ayırım yapılmaksızın dinin ifadeleri bilimin ifadeleri tarafından ortak-ölçüme tâbi tutuldukça da din, bilim karşısında savunma konumuna sürüklenmiş oldu. Kur'an'ın bazı mucize anlatımlarının bilimsel açıklamalarının bu savunma saikiyle en meşhur ve tipik örneğini Muhammed Abduh, Fil sûresi

Yanlışlanamayan şey bilimsel değildir, ama yanlışlanamayan şeyin gerçekte olmamış olduğunu da kimse söyleyemez. Kaldı ki, inanç denilen şey zaten her zaman imkânsız olanın her şeye kadir olan Tanrı'nın iradesiyle gerçekleşebileceğine inanmayı kapsamıyor muydu?

tefsiriyle göstermiştir. Ebabil kuşlarının Ebrehe'nin ordusuna attığı taşları birer mikrop olarak açıklayan Abduh'un yaptığı tek şey aslında bir mucizenin gerçekleşmeyeceği yönündeki genel insanî tutuma katılmaktan başka bir şey değildi. Neticede Ebabil kuşlarının "normal şartlar altında"

bir emirle orduların üzerine aş atamadıklarının söylemek için elde hiçbir delil yok aslında. Popper'in düşünce tarzıyla gidersek, elde böyle bir olayın olduğunu söyleyen bir haberi yanlışlamamızı mümkün kılacak bir veri olmadığına göre, anlatımın alışıldık, rutin bir olayın anlatımı olmadığı doğrudur ama bilim bunun yanlış olduğunu da söyleyebilecek durumda değildir. Yanlışlanamayan şey bilimsel değildir, ama yanlışlanamayan şeyin gerçekte olmamış olduğunu da kimse söyleyemez. Kaldı ki, inanç denilen şey zaten her zaman imkânsız olanın her şeye kadir olan Tanrı'nın iradesiyle gerçekleşebileceğine inanmayı kapsamıyor muydu? Kur'an ve bilim tartışmaları üzerine Cemaleddin Efgânî'ye nispet edilen -onun yazıp yazmadığı konusunda ciddi tartışmaların da bulunduğu- *meşhur müdafaa yazıları*,⁵ daha doğrusu meşhur metin, mektup veya yine Renan'a karşı Namık Kemal'in yazmış olduğu meşhur *Renan Müdafaaanamesi*,⁶ her ikisi, Kur'an ve bilim ilişkisine dair ilk kurucu söylemi oluşturmuş ve bu tema uzunca bir süre bu müdafaaaname üslubunun bariz etkisi altında ele alınmıştır. Gerçi bu iki metnin birbirinden farklı olduğu; aynı dönem içinde birbirinden farklı bir dil ve ruh halini yansıtıyor olduğu malum. Birisi biraz daha apolojist, özür dileyici, suçu üstlenmiş bir psikolo-

5 Geniş Bilgi için bkz. Hayreddin Karaman, "Cemâleddin Efgânî, *DİA*, İstanbul 1994, X, 456-466.

6 Namık Kemal, *Renan Müdafaaanamesi*, haz. Nurullah Çetin, Ankara: Akçağ Yayınları, 2014.

ji ile yazıyor; diğeri ise meydan okuyucu bir dille yazıyor. Ama meydan okuyucu bir dille yazarken bile, -diyelim ki Namık Kemal- yine de bilimin üstünlüğünü hâlâ kabul eden bir aşamada.Yani orada bugün yaşamış olduğumuz ve bugün bu tartışmayı bizim için biraz daha yabancı kılan bu paradigmatik kayış henüz yaşanmamıştır.

Çünkü o dönemde bilimin bariz üstünlüğü kabul ediliyor; bilim adeta hakikatleri ortaya koyan yeni bir keşif alanı, insanların gözünü aydınlatan bir çerçevede yürüyen bir inkişaf halinde. Fakat din de ona karşı kendini ne kadar kanıtlayabiliyorsa; sanki yeniden rüştünü ispatlamış olacak gibi bir ruh hali var. Yani Namık Kemal her ne kadar Renan'a karşı meydan okuyucu bir tutum içindeyse de, bu paradigmadan henüz çıkabilmiş değildir. O yüzden onu böyle bir bağlamda değerlendirebiliriz. Böylece Kur'an'ın bilimle uyuştığı veya uyuşmadığı, dolayısıyla Kur'an'ın ilâhî bir kelâm olup olmadığı sorularının saldırganlığı karşısında bir müdafaa hattı kurulurken bir yandan da daha özgüvenli bir söylem, bilimin bütün keşiflerinin zaten Kur'an tarafından önceden haber verilmiş olduğu hattında kuruluyordu. Bu söylemin de neticede pozitif bilimin iktidarını daha da pekiştiren bir işlevi oluyordu tabii. Kur'an'ın söyleminin veya iddialarının geçerliliğinin bilimsel keşiflerle daha da pekişeceği beklentisine

dayanan bir yaklaşımın aslında aynı ölçüde dinî tecrübeden de uzaklaşıyor olduğunu söylemeye bile gerek yok. Kur'an'ın bilimsel tefsiri denilen yaklaşım, bilimsel keşiflerin önceden zaten Kur'an'da haber verilmiş olduğunu söyleyerek Kur'an'ın yeni bir mucizesini iddia ederken aslında bilimin bugün için iddia ettiği doğrulara da ilâhî bir mutlaklık kazandırmış oluyordu. Oysa bilimin keşfine ne kadar güvenilebileceğini bugün daha fazla biliyoruz. Bilim neticede belli bir teorik faaliyet neticesinde bir doğruya ulaşmış olduğunu düşündürse de farklı bir paradigma açısından veya farklı bir test sonucu o doğrunun hiç de doğru olmadığı zamanla düşünülebilir, bilimin doğru bildikleri de yanlışlanabilir. Belki bunun da etkisiyle, bilimin bir keşfi dola-

Oysa bilimin keşfine ne kadar güvenilebileceğini bugün daha fazla biliyoruz. Bilim neticede belli bir teorik faaliyet neticesinde bir doğruya ulaşmış olduğunu düşündürse de farklı bir paradigma açısından veya farklı bir test sonucu o doğrunun hiç de doğru olmadığı zamanla düşünülebilir, bilimin doğru bildikleri de yanlışlanabilir.

yısıyla, Kutsal Kitabın herhangi bir iddiası veya bir ifadesi arasında çelişkiler yakalamaya çalışmak ve bu çelişkiler üzerinden dine yüklenmek, dine saldırmak konusunda artık eskisi kadar popüler bir işgüzarlık yok. “Bu, Türkiye’de, daha doğrusu Müslüman çevrelerde de yok” diyebilmek isterdim ama doğrusu, özellikle Türkiye’de böyle bir temanın hâlâ ciddi bir ağırlığının olduğuna şahit olabiliyoruz. Bilimin çocuksu dönemlerine ait aşırı özgüven bugün bazı Müslüman çevreler tarafından bilimsel bilgi adına halen sergilenmektedir. Bilimin sınırları ve düşünümSELLİĞİ hakkında bizzat bilimsel düşünce çizgisi içerisinde kaydedilmiş büyüme ve olgunlaşmadan eser yok bu yaklaşımlarda. Hani neredeyse gereğinden fazla şımartıldığı için Türki-

Aydınlanmacılığın ve pozitif bilimselciliğin saldırganlığı karşısında dindar dünyanın moralinin de büyük bir sarsıntı geçirmiş olduğunda kuşku yok. Sanayi toplumuyla birlikte gelişen yeni toplum içinde dinî iddiaların karşılaştığı meydan okumanın mahiyeti aslında yeterince takdir edilebilmiş değil.

ye’deki bilim büyümeye fırsat bulamamış gibi... Hâlâ pozitif bilim paradigmasının sınırları içinde genelde dinsel alan, özelde ise Kur’an’ın bazı ifadelerinin değerlendirilebildiği görülmektedir.

Akılda Kaybedip Sahada Kazanan Bilim

Aydınlanmacılığın ve pozitif bilimselciliğin saldırganlığı karşısında dindar dünyanın moralinin de büyük bir sarsıntı geçirmiş olduğunda kuşku yok. Sanayi toplumuyla birlikte gelişen yeni toplum içinde dinî iddiaların karşılaştığı meydan okumanın mahiyeti aslında yeterince takdir edilebilmiş değil. Dindarların yaşamış olduğu bu moral çöküntünün, karşılıklarına çıkan bilimsel söylem ve iddiaların argümentatif olarak daha delilli veya kanıtlanabilir olmasından kaynaklanmakta olduğu zannedildi. O yüzden sadece Müslümanlar değil, bu bilimsellik dalgası karşısında, bütün dinler ve bunlara mensup olan dindar insanlar büyük bir baskı ve tehdit hissederek karşı argümanlar ve deliller, stratejiler üretmeye başladılar. Hristiyan dünyası içinde özellikle 20. yüzyılın ilk yarısında pozitif bilimsellikle çelişen, savunulamayan Kitâb-ı Mukaddes veya genel olarak Hristiyanlığın mitolojik unsurlarını ayıklama hususunda ciddi bir kampanya

başladı. Kitâb-ı Mukaddes'in bilimsellikle çelişen, bilimsel izahı olmayan ifadelerinin ya ayıklanmaya çalışılması veya onların mitolojik işlevleri hesaplanarak başka türlü kurtarılmaya çalışıldı. Aslına bakarsanız, Hristiyan dünya pozitif bilimin gelişiminden Müslümanlara nazaran çok daha fazla etkilenmiştir. Pozitif bilim geliştiği zaman, ister coğrafyada ister astronomide ister fizikte yani hangi alanda olursa olsun; isterse sağduyu anlamında, gündelik bilim ve bilgi anlamında baktığımız zaman Hristiyan teolojisi/ilahiyatı veya Kitâb-ı Mukaddes'in, kutsal metinlerin etkilenmesi çok daha fazla mümkün olmuştur. Çünkü hakikaten kutsal kitapların içerisinde pozitif bilimin keşifleriyle birebir çelişen, hiçbir şekilde uyuşmayan, taban tabana zıt ifadeler daha fazla mevcuttur. Bu ifadelerin kutsal metinle nasıl bağdaştırılıp uzlaştırılacağı hususu ise her zaman ciddi bir problem alanı oluşturmuştur. Yani *te'vîlu muhtelifi'l-badîs* gibi (hadisler arasındaki çelişkilerin te'vili

gibi) bir bilim, bilimsel keşiflerle kutsal kitaplardaki ifadeler arasındaki çelişkilerin giderilmesi, doğru yorumlanma-şeklinde Hristiyan dünyası ve ilahiyatı

içerisinde (Yahudi ilahiyatı içinde de Maimonides'in temsil ettiği önemli bir çizgidir bu) çok önemli bir yer tutmuştur. Tabii bu Hristiyan dünyası içerisinde şöyle bir durum da oluşturmuştur. Bu telifi yapmak, yani ilimlerin keşifleriyle Kutsal Kitap'taki ifadeler arasında ortaya çıkan çelişkileri uzlaştırma konusunda çok özel bir hassasiyet gelişmiştir. Pozitif bilimin bu ilk dalgaları Hristiyan teolojisi ve Hristiyan genel bilincinde çok ciddi bir tahribata yol açmıştır. Bu tahribatın aynısını belki İslam dünyasına yapmıştır ama başka yollarla. Pozitif bilim İslam dünyasına bu tahribatı argümanlar, deliller veya tartışmalar yoluyla yapmamıştır. Bu şekilde ilk tezimi de ortaya koyayım isterseniz. Müslüman teolojinin Batı bilimi karşısında maruz kaldığı meydan okumanın bir tarafı bilişsel ve zihinseldi. Ama asıl önemli tarafı değişen hayat tarzlarıydı. Ateizm veya pozitivizm argümanlarla, bilimsel tartışmaların dini geriletmesiyle

ilerlemedi. Aksine yaşam tarzlarının değişmesi, gündelik hayat içinde dine münasip bir yer ayrılmamasıyla geriledi. Sanayi toplumu, mesai



Pozitif bilim geliştiği zaman, ister coğrafyada ister astronomide ister fizikte yani hangi alanda olursa olsun; isterse sağduyu anlamında, gündelik bilim ve bilgi anlamında baktığımız zaman Hristiyan teolojisi/ilahiyatı veya Kitâb-ı Mukaddes'in, kutsal metinlerin etkilenmesi çok daha fazla mümkün olmuştur.

anlayışı itibariyle, festival anlayışı itibariyle ve gündelik eğlence kültürü ve hedonizmi itibariyle dine bir yer ayırmayarak onu geriletti. Mesela Müslüman bilim adamlarıyla pozitivist bilim adamları karşı karşıya gelerek bu konudaki bilgilerini, tezlerini ileri sürerek, karşılaştırarak bir tartışma falan yaşamış değiller. Bu tezlerin karşılaşmasına dair çok ciddi bir tartışma hatırlamıyoruz tarihte. Böyle bir karşılaşma yok. Belki bazı büyük bilim adamları, filozoflar vs. ile Müslüman bilim adamları arasında, farklı yerlerde, farklı şekillerde yazılmış metinlerle karşı karşıya kalmış olabiliriz; yukarıda işaret ettiğimiz, Efgânî, Renan ve Namık Kemal arasındaki tartışmalar gibi. Ancak İslam dünyasında pozitif bilimselciliğin yayılmasını ve kabulünü sağlayan asıl büyük dalgalar yaşanan siyasî ve sos-

yolojik devrimlerin yarattığı ideolojik rüzgârlarla gelmiştir. İslam dünyasının siyaseten yenilmiş olması, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren onu, Batı düşüncesiyle büyülenmiş, ideolojik rüzgârına kapılmış kadroların yönetmiş olması pozitivist bilimselciliğin yayılmasına da ayrı bir şans tanımıştır. Bu esnada taraflar arasında hiçbir zaman eşit şartlarda bir karşılaşma veya tartışma olmamıştır. Zaten İslam'a, dine inanmayan, bilimi veya bilimsel verileri bir dinî inanç gibi, dinî inanç geriliminde algılayıp benimsemiş elit kadroların yönettiği toplumda dinî inançların savunmaya çekilmesi aklın mutlak sınırları içinde olup biten bir şey olarak kalmamıştır elbet. Bu açıdan bakıldığında Hristiyanlığın tecrübesi de bundan ayırt edilmeyebilir. Orada bile sekülerliğin, bilimselciliğin yayılmasını belirleyen dinamiklerin benzer olduğu söylenebilir.

Tanrı'yı Öldürdüğünü Düşünen Dünya

Tabii Hristiyan teolojisi içerisinde bu Aydınlanmacılığın yol açtığı derin bir moral çöküntüsü oluyor ilk zamanlar. Nietzsche'nin meşhur "Tanrı'nın ölümü" diye nitelendiği gelişmeler bu atmosferi betimleyen en çarpıcı göstergelerdir. Gerçi Nietzsche'ye atfedilen "Tanrı'nın ölümü" ile bu sosyolojik gelişmelerdeki Tanrı'nın ölümü

arasında bir fark görüyorum. Birincisinde bu söz galat-ı meşhur olarak Tanrı'nın artık bu dünyada yerinin kalmamış olduğu ve Tanrı fikrinin hiçbir şekilde geçerliliğinin veya etkisinin kalmamış olduğuna dair bir durumu, Nietzsche'nin ateizmini ifade ediyordu. Doğrusu Nietzsche'nin çok farklı, çok katmanlı genel felsefesi içinde bu sözün anlamı bambaşka bağlamlara oturuyor. Nietzsche'nin bu sözü ateizmini ifade etmek için değil; bilakis Tanrı'yı öldürme biçimimizi çarpıcı bir biçimde ifade etmek üzere söylediği şekilde yorumlamak da mümkün. Mesela Tanrı gündelik hayatta kendisine bir yer ayrılmamak suretiyle veya hayattan koparılarak, sürgün edilerek falan değil, kendimize benzetilmek suretiyle ölmüştür. Tanrı'yı, varlığını inkâr ederek değil, tam aksine varlığını iddia ederek, varlığını vurgulu bir biçimde ısrarla savunarak; ama bu esnada bir yandan da kendimize benzeterek, onu kendi emrimize, hizmetimize alarak öldürmüş olduk. Tanrının bu şekildeki ölümüyle aslında insanlık ölmüş oluyor. İnsanlık, Tanrı karşısındaki konumunu yok ederek, istîğnaya düşerek, kibirlenerek, yani Tanrı'dan rol çalarak Tanrı'yı öldürmüş oluyor. Yoksa ölen Tanrı değil; ölen insan aslında. Yani Tanrı'yı yaşatanlar da Tanrı'yı kendilerine benzetmiş oldukları için bir tür antropomorfik operasyonlarla veya Tanrı'yı bir tür araca dönüştürerek, dini bir araca dönüştürerek; dini, kurum-

ların veya din bezirgânlarının istedikleri bir araç; mülk edinme yollarından bir tanesi olarak benimsedikleri için Tanrı artık insanlaşmak suretiyle ölmüştür. Tanrı'nın 'ötekiliği' giderilmiş, Tanrı'nın tanrılığı kalmamıştır. Tam da bu ötekilik kavramının anlamı içinde daha iyi anlaşılabilir bu sözler. Malum 'öteki' kavramını da, "ötekileştirmek, dışlamak, düşmanlaştırmak" gibi olumsuz anlamda kullanıyoruz ama Hristiyan veya Yahudi teolojisindeki orijinal kullanımında 'ötekilik' olumlu bir

Tanrı gündelik hayatta kendisine bir yer ayrılmamak suretiyle veya hayattan koparılarak, sürgün edilerek falan değil, kendimize benzetilmek suretiyle ölmüştür.

kavramdır. Ötekilik kendisine karşı etik sorumluluklar duyduğumuz bir varlığı yani bir 'öteki'ni bizim onu algılayışımızdan, tamamlayışımızdan muaf tutarak, onu kendi tanım aralığımızı sokmaksızın kendi özgür varlığıyla tanıyabilmemizi ve ona açık olmamızı ifade ediyor. Bu anlamda Mutlak Öteki Tanrı'dır; bakışımızdan, varlığımızdan, tasavvurlarımızdan hiç etkilenmeyen, her tür benzetmemizden "münezzeh" olanıdır: Subhanallah! Bu yaklaşımla bu Tanrı- lıktan, tanrının ötekiliğinden 'dost'a da bir

pay vardır. Dostu biz kendimize benzetmeye kalkıştığımızda onu öldürmüş oluyoruz; böylece onu dost olmaktan çıkarıyor, onu kendi beklentilerimizin, kendi kalıplarımızın içerisine sokmuş, öteki olmaktan çıkarmış oluyoruz. Dikkat edilirse kelimenin bu kullanımında “ötekileştirmek” iyi bir şeydir. Öteki, öteki değilken onu öteki yapmak gibi, yani öznesi yine biz olan bir operasyon yapmış oluyoruz. Hayır; ötekini yine öteki olarak gör, onu olduğu gibi kabul et, ona o haliyle aç kendini, kulağını ona aç; işte o zaman yeni bir şey duymaya, yeni bir şey görmeye açık olmuş olursun. Farklı birinden; başkasından, ötekinden gelebilecek şeye ancak o zaman açık olabilirsin yani. Sadece kendi beklentilerine uygun şeyler duymak istediğinde, istediğin

şey bir dost değil, sana tâbi olmuş, senin gibi olmuş biridir. Peki bu durumda, Tanrı'nın ötekiliğini nasıl gidermiş oluyoruz? Tanrı'yı tanımlamaya, onu belli kalıplar içine sokmaya, ona metafizik sabiteler yakıştırmaya kalkıştığımızda. O'nun yakıştırmalarımızdan münezzehe olduğu idrakini kaybettiğimizde yani. Onun için teolojik operasyonların büyük bir kısmı aslında Tanrı'yı kendi beklentilerimizin içerisine sokmaya benziyor. Onu nesneleştiriyoruz. O'nun hakkında oturup masa başında sorduğumuz “Tanrı nedir?” sorusuna, “Tanrı şöyledir, böyledir, şudur, budur” türünden cevaplarla O'nu dondurmuş, metafizik kalıplara sokmuş, bir defada ve bütün zamanlar için bilinip tüketilebilir bir nesne kılmış oluyoruz. O'nu bir kalıbın içerisine



Tanrı'nın tarih içerisinde nasıl tezahür etmiş olduğuna dair başta nesnelci bir iddia, ardından bu nesnel gerçekliğin kontrolünü oldukça araçsalcı (estrümentalist) bir yolla iddia ediyorlar. Tanrı'yı tanımlıyorlar; ama bu sefer işimize yarayacak şekilde, insan ve Tanrı'nın yerlerini değiştirecek şekilde işin etik temelini de oluşturarak, normatif bir karar da veriyorlar. Yani, "Evet, Tanrı böyle bir şey olmalı, bizim bugünkü sorunumuza çözüm bulmalı" diyorlar.

sokmuş oluyoruz; nesneleştiriyoruz, şeyleştirme (reification) dediğimiz bir işleme tâbi tutmuş oluyoruz. O'nu kendi dinamizmi, kendi münezzehliği, kendi ötekiliği içerisinde bırakmıyor ve kulağımızı O'na açmıyoruz. Ve O'ndan ne duyacağımıza da biz karar veriyoruz. Dikkat edin, mesela Hasan Hanefi gibileri antropolojik Kur'an okumaları da aynı şeyi üstelik daha kasıtlı, daha farkında olarak yapmış oluyor. Daha doğrusu tam da bu iddiaya karşı çıkmak adına bu operasyonu yapanlar yani yeni bir hamleyle Tanrı'nın aslında tarihsel bir tezahür, yani insan zihnine yansıyan, insanın bir tanrı ihtiyacının yansıması olduğunu iddia edenler bir anda kendilerini tarihin hâkimi ve öznesi haline getirip tarihin ne

olup ne olmadığına karar verme konusunda olduklarını iddia ediyorlar. Tanrı'nın tarih içerisinde nasıl tezahür etmiş olduğuna dair başta nesnelci bir iddia, ardından bu nesnel gerçekliğin kontrolünü oldukça araçsalcı (estrümentalist) bir yolla iddia ediyorlar. Tanrı'yı tanımlıyorlar; ama bu sefer işimize yarayacak şekilde, insan ve Tanrı'nın yerlerini değiştirecek şekilde işin etik temelini de oluşturarak, normatif bir karar da veriyorlar. Yani, "Evet, Tanrı böyle bir şey olmalı, bizim bugünkü sorunumuza çözüm bulmalı" diyorlar. O yüzden mesela Hasan Hanefi'nin söylediği "Tanrı bazen ekmektir, bazen özgürlüktür, bazen ... biz bugün neye ihtiyaç duyuyorsak Tanrı odur" mealindeki sözleri, klasik kelâm ilminin Allah'ı tanımlama biçimlerine içkin olan bu tanımlayıcı, nesneleştirici iradeye karşı imiş gibi görünse de, aynı şeyi bu sefer, gayet teknik bir işlem olarak teolojeye uygulamış oluyor. Nasıl olsa geçmişte de insanlar ihtiyaçlarına uygun bir Allah'ı farkında olmadan tasavvur etmişler, o halde biz de bugün ihtiyacımızı bilerek, isteyerek, ona uygun bir tanrı proje edelim demeye getiriyor. Doğrusu böyle bir Tanrı projesinde tanrı kimdir kul kimdir, bunlar birbirine karışmış olur. Biz Allah'ı tanımlamaya girişmeden, O'ndan geldiğine inandığımız Kur'ân-ı Kerîm'de bize kendini anlattığı şekliyle tanımaya çalışırız. Allah'ın adil, merhametli, her şeye kadir, her şeyi yoktan var eden, her şeyi bilen, her şeyi

kuşatan ve de bizim nitelermelerimizden, tavsifimizden münezzeh, en güzel isimleri olan biri olduğuna inanıyoruz. Allah'ın kendisini bu şekilde tavsif edişi tükenmeyen, tüketilemeyen bir Varlık olarak bizi kuşatır. O'nun kendisini nasıl tavsif ediyor olduğuna kulağımızı, gözümüzü açmaktansa Tanrı'yı bir anlamda kendi beklentilerimizin sınırlarına hapsetmek... İşte "Tanrı'nın ölümü" budur. Tanrı bize benzediği zaman, bir projeye dönüştüğünde, bize söyleyecek bir şeyi olmak yerine bize itaat edecek hale geldiğinde ölmüş oluyor. O yüzden aslında Tanrı'nın ölümü aynı zamanda insanın ölümüyle eşdeğer bir şeydir. Fakat ben buradan hareketle bir başka noktaya gelmek istiyorum.

Bilimsel keşiflerin bütün hayata pozitivist bir ideolojinin eşliğinde sunulması yoluyla bilimin veya ateizmin dinin alanını çok daraltmış olduğu kesin. Özellikle bir dönem böyle olmuştur. Bilhassa 19. yüzyılda en güçlü hegemonyasını hükümferma etmiştir pozitif bilim. Ancak bu dönemde pozitif bilimin Hristiyan kültürünü geriletme biçiminin de yine doğrudan bilimsel veya felsefi bir tartışma yoluyla olmaktan ziyade yaşam tarzlarının sanayi toplumunun gelişimiyle birlikte değişmesinin çok daha belirleyici olduğunu görmek mümkündür. O dönem dünya tarihinin hiç kaydetmediği bir hızda toplumsal değişimler yaşanmaktadır. Sanayi toplumuyla birlikte kırdan

kente büyük bir akışın olmaya başladığı ve toplumsal savrulmaların yaşanmaya başlamasıyla Avrupa'da bir nevi Tanrı şehri gibi nitelenen, neredeyse ilahiyat kozmolojisi tasavvurlarının dünyadaki bir projeksiyonu olarak kurulmuş olan şehirler kozmostan kozmopolise hızla ama büyük sancılarla intikal ediyorlar. Yabancıya ve değişime yer olmayan şehirler bir anda çok farklı kozmos tasavvuruna sahip insanların bir arada yaşamak durumunda kaldığı birer kozmopolise dönüşüyor. Kozmopolizme bu hızlı ve sancılı geçiş, rölativizmi de getiriyor beraberinde. Dine de en büyük darbeyi pozitivism değil, psikolojik etkisiyle bu kozmopolise hızlı intikalini ürettiği rölativist ortam vuruyor.

Rölativizm kuşkuyu güçlendiriyor, uğruna ölümü göze alabilecekleri inançlarının, başkaları tarafından kaale alınmadığını her gün görmenin, o bağlam içinde, inançlılar üzerinde travmatik bir etkisi oluyor; bütün değerleri ve normları anlamsız kılan, Durkheim'in anomie diye nitelediği bir travma. Neticesinde inançla ilgili gelen tutumlar bilişsel değil psikolojik bir zemine dayanıyor. İnsanlar, bilişsel bir argüman yoluyla karşı karşıya kalıp "Bu benim delilimdir, şu senin delilindir, bu böyleyse şu şöyledir" şeklinde yürüyen bir tartışmanın neticesinde ateistleşmiş veya pozitif bilimin argümanlarına ikna olmuş değiller. Ancak bu psikolojik etki altında örgütlenen mad-

di hayat, sanayi toplumunun kendi gereksinimlerini merkeze alan günlük hayat, o travmayı yaşamakta olan dindarların ihtiyaçlarını gözetmeden kuruluyor. Bu esnada belirleyici olan sanayi üretiminin rasyonel, zamansal vardiya rutinleri oluyor. Bu rutinler içinde ne namaza, ne duaya ne kiliseye, ne de bir dinsel faaliyete yer ayrılmamıştır. Gözden ırak olan gönülden de, zihinden de ırak oluyor kuralı burada da işliyor. Günlük hayat içindeki müessesliği zayıflayan din tamamen bireysel bir konu haline gelmiş oluyor ve hayattan çekiliyor. Gündelik hayatın sekülerleşmesi ve ateistleşme bu etkiyle yaygınlaşıyor. Burada insanı ateizme veya bilime ikna eden şey tamamen psikolojik kurallara göre işliyor. Bir dünya algısının başkalarıyla paylaşılabilmesi ve bu paylaşımın sürekli kendini yeniden üreten mekanizmalarının varlığı veya yokluğu meselesi, etnometodoloji yani. Etnometodoloji bizim ortak bir

Günlük hayat içindeki müessesliği zayıflayan din tamamen bireysel bir konu haline gelmiş oluyor ve hayattan çekiliyor. Gündelik hayatın sekülerleşmesi ve ateistleşme bu etkiyle yaygınlaşıyor. Burada insanı ateizme veya bilime ikna eden şey tamamen psikolojik kurallara göre işliyor.

dünya içerisinde yaşıyor olduğumuz algısının başkalarıyla paylaşılmasını sağlayan mekanizma, araç ve taktikleri ifade eder. Aynı şeyleri algılamıyorsak bile aynı şeyleri algılıyormuş gibi birbirimize rol yapmaya ihtiyaç duyarız, çünkü aynı dünyada yaşıyor olduğumuzu hissetmeye (bilmeye değil) ihtiyacımız var. Bu bize bir güvenlik alanı oluşturuyor. Birtakım ritüeller, ortak kültürel davranışlar yoluyla aynı dünya algısına mensubiyetimizi, bir iman tazeleme ritüeli gibi tekrarlamak, bu taktiklerdendir. Sanayi toplumunun ilk aşamalarındaki anomik ortamda artık bu taktikleri ortaya koymayı gerektirecek bir durum yok, çünkü zaten artık kimse kimseyle aynı dünyayı paylaşıyor duygusuna sahip değil. Parçalanmışlık hali daha başat bir durum. Bu duruma karşı iki önemli tepki ortaya çıkar: Ya bazıları çok radikal bir biçimde dünyadan koparak bir tür gettolaşma yoluyla kendilerini korumaya çalışır veyahut da akıntıya kendini bırakır ve ateizmin veya pozitvizmin dalgasına kendini kaptırmış olur. Tabii bu tecrübenin ilânihaye böyle gitmesi de şart değildi, nitekim öyle de gitmedi. 20. yüzyılın ikinci yarısından ve bilhassa üçüncü çeyreğinden itibaren bütün dünyada gelişmekte olan yeni bir dalga; bir tür “dinin dönüşü” yaşanıyor. Eğer dinin gerileyişi pozitif bilimin bazı gelişmeleri neticesinde olduysa, peki dinin geri dönüşü pozitif bilimin hangi gerileyişi dolayısıyla olmuştur? Öyle ya, birbirleriyle



alakalı olduğu düşüncesini şimdiye kadar sorgulayıp durduk. Alakası şuydu; bugün artık Gilles Kepel'in "Tanrı'nın intikamı" veya "Tanrı'nın yeniden dönüşü" dediği bir süreç yaşanıyor. Bu sadece Müslüman dünyayla ilgili bir gelişme değil. Müslüman dünyada zaten İslam'ın yeniden yükselişi diye bir tema geçtiğimiz elli yılın en önemli temalarından biriydi. Üstelik çok farklı duygularla, çok farklı iddialar ve ruh haliyle adeta meydan okuyan bir söyleme dönüştü. Salman Sayyid 1997 yılında *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism* (Avrupa merkezliğin Sonu ve İslamcılığın Doğuşu) diye bir

kitap yazdı.⁷ Bu kitabı Gilles Kepel'in bahsettiğim *Tanrı'nın İntikamı*⁸ isimli kitapla birlikte düşünüldüğünde, argüman yoluyla değil, sömürgecilik yoluyla yayılan, hegemon olan Avrupa'ya karşı ortaya çıkan yeni direniş akımlarının, itirazların, gelişmelerin ortaya çıkardığı yeni bir din-bilim, İslam-Batı ilişkisi var. Batılı Aydınlanma tarafından öldürüldüğü düşünülen Tanrı ilk başta İslam'ın yeniden canlanması, 'hortlayış' gibi yollarla intikam almaya gelmiş gibi korkutuyor. Ona dair algılar da o yüzden bilişsel değil psikolojik. Bir Aydınlanma cinayetine kurban gitmiş olan Tanrı, gelişen yeni dinî hareketler yoluyla intikam

7 Sayyid, Bobby, S., 1997, *A Fundamental Fear, Eurocentrism and the Emergence of Islamism*, London: Zed Books (Türkçesi: *Fundamentalizm Korkusu: Avrupamerkezcilik ve İslamcılığın Doğuşu*, İngilizce'den çev. Nuh Yılmaz ve Ebubekir Ceylan, Ankara: Vadi Yayınları, 2000).

8 Kepel, G., 1992, *Tanrı'nın İntikamı, Din Dünyayı Yeniden Fethediyor*, Translated from the French (*La revanche de dieu: Chrétiens, Juifs, Musulmans à la reconquête du monde*, Editions do Seuil, 1991) by Selma Kırmızı, İstanbul: İletişim.

almak üzere hortlamaktadır. Diyebiliriz ki, dinin bütün bilimsel gelişmelere karşılık tekrar canlanışına dair söylemler, bilişsel bir veri tabanından ziyade bu psikolojik arka plana dayanıyor. Tanrı'nın intikamı veya İslam'ın canlanışı sadece İslam dünyasında değil bütün dünyada dinin yeniden canlanışını ifade ediyor ve bu haliyle aslında sekülerleşme teorisinin dayandığı tarihsel yaklaşımı da tersyüz eden bir gelişmedir. Gösterdiği veya örneklediği asıl şey sekülerleşmeye doğru hareket eden bir evrim anlatısının geçerliliğini yitirmesidir. Tarihte Comte'un bahsettiği şekliyle bir üç hâl yasasının bir geçerliliği yok. Tam aksine insanlık her zaman aynı anda ampirik düşünce, felsefî düşünce ile mitolojik düşünce biçimlerini beraber deneyimleyebilmektedir. Birinin diğerinden evrimsel bir şema içinde pek bir önceliği veya sonralığı olmuyor. Bilimselliğe dahi atfedilen bir mitolojik güç ve kurtarıcı misyon rahatlıkla ayırt edilebilir. Bugün pozitif bilim çevrelerinin de rağbet etmekte olduğu hurafeci diye tavsif edilebilecek new age inanç

veya dinî akımları bile görebilmekteyiz. Bu arada sekülerliği dindarlığın azalması veya dünyevîliğin öne çıkması olarak niteleyeceksek, bunun da bir tarihsel döneme tahsis edilmesi mümkün değildir. Bu konuda David Hume'ün sekülerleşme ve dindarlaşma arasındaki meşhur sarkaç modeli çok daha fazla doğrulanabilecek bir modeldir. Buna göre toplumlar dindarlık ve sekülerlik arasında tarihsel olarak gider gelirler. Aynı şekilde belli bir bireyin hayatında da dindarlık azalabilir, artabilir. Burada da sarkaç modeli çalışmaktadır. Birinin tarihsel olarak daha geri, diğerinin daha ileri olduğunu söylemeyi gerektirecek bir tarihsel gelişim çizgisi yoktur. David Hume'ün meşhur kitabı aslında din ile pozitif bilim arasındaki ilişkiye dair evrimci bir çizgiyi tersine çeviren bambaşka bir hikâye anlatıyor bize. Bugün o hikâyenin çok daha geçerli olduğunu artık söyleyebiliyoruz. Bütün bu gelişmelerin ise yaşanan bilimsel keşiflerle çok da alakası yoktur.

Tarihte Comte'un bahsettiği şekliyle bir üç hâl yasasının bir geçerliliği yok. Tam aksine insanlık her zaman aynı anda ampirik düşünce, felsefî düşünce ile mitolojik düşünce biçimlerini beraber deneyimleyebilmektedir.

Mucize Yoksa İman Niye Var?

Tabii bütün bunları söylemekle Kur'an söylemi veya Kur'an'ın ya da Kitâb-ı Mukaddes'in ifadeleriyle pozitif bilim arasında hiçbir zaman gerçek bir çelişki olmamış olduğu gibi bir anlamın çıkabileceğinin farkındayım, fakat o kadar değil. Netice itibariyle modern dönemde pozitif bilim diye bir bilgi biçimi ortaya çıkmıştır. Bu yeni bir şey midir? Elbette Heidegger'in diyebileceği gibi bugün bu tarihsel bağlam ve tecrübe içinde ortaya çıkması yenidir, ama söylemi itibariyle yeni sayılmaz; birçok açıdan Grek felsefesinin bugünkü bir yansıması olduğu ortaya konulabilir.

Yani tecrübî bilim dediğimiz deneysel/ ampirik bilgi edinme biçimi tarihin her döneminde diğer bilgi biçimleri arasında bir yere ve diğerlerine karşı bir iddiaya sahip olmuştur. Bugün ise diğer bilgi edinme biçimlerinin hepsine galebe çalarak hegemonik bir boyut, bir pozisyon kazanmıştır. Bizde ilk zamanlar bu pozisyona dair bir farkındalık yoktu. Ancak bugün en azından bu hegemonik pozisyonun nereden kaynaklandığı ve mahiyetinin ne olduğuna dair ciddi bir farkındalığın oluştuğunu söyleyebiliyoruz. Pozitif bilim, özellikle Aydınlanma'dan sonra 18. ve 19. yüzyıllarda pozitivistin gelişmesiyle birlikte İslam dünyasına yapmadığı etkiyi büyük ölçüde Hristiyan dünyasına yapmıştır demiştik.

Özellikle çocuksu aşamasında bu bilimselci paradigma açısından Kitâb-ı Mukaddes'in bazı iddiaları gerçekten savunulabilir olmaktan uzaktır. Mesela babasız olarak doğmuş bir Hz. İsa anlatısı. Elbette bu, Müslümanların da paylaşmakta oldukları bir anlatıdır. Müslümanlar buna inanır ve bunun yanlışlanamayacağını da bilirler. Yani pozitivist bilim anlayışıyla yanlışlayabilen buyursun yanlışlasın. Bu, Tanrı'nın kâdir-i mutlaklığına dayanan bir anlatıdır; inanmaya davet eden bir anlatı. İnanır veya inanmazsınız. Bu, bilhassa çocukluk aşamasındaki pozitivist çevreler için kabul edilebilecek bir şey değil tabii ki.

Pozitif bilim, özellikle Aydınlanma'dan sonra 18. ve 19. yüzyıllarda pozitivistin gelişmesiyle birlikte İslam dünyasına yapmadığı etkiyi büyük ölçüde Hristiyan dünyasına yapmıştır demiştik.

Yine Hristiyanlık içinde başka bir örneği ele alalım. Mesela, Hz. İsa havarilerine diyor ki: "Tanrı'nın Krallığı kurulacaktır. Üstelik şu havariler hayattayken kurulacaktır." Yani son avari ölmeden önce kurulacaktır diyor. Ancak, son avari de ölüyor, ama bir Tanrı Krallığı anlamına

gelebilecek hiçbir şey kurulmamış oluyor. Gelecekte haber veren bir kehanetin gerçekleşmemesi, bir peygamberin bütün iddiaları hakkında kuşkuya düşürecek bir şeydir elbet. Bunu yorumlamak, o yüzden her zaman Hristiyan ilahiyatının önemli konularından biri olmuştur. Diğer taraftan, belki direkt İncil’de olmadığı halde, bazı Hristiyan din adamlarının, ilahiyatçıların İncil’den esinlenerek dönemin bilimsel sonuçlarını din adına benimseyip kendilerine mal etmeleri yüzünden, son-

Bilimin tümevarımsal verileri itibariyle, hiç kimsenin babasız var olamayacağına dair edinilmiş tümevarımsal bir bilgi vardır. Yani erkeksiz bir döllenmenin olmayacağı, dolayısıyla bir üremenin ve doğumun gerçekleşmeyeceği kabul edilmiştir.

radan bu gelişmelerin müteakip bilimsel keşiflerle yanlışlanması sonucu oluşan tartışmalar var. Mesela Yunan filozoflarından Batlamyus’un yer-merkezli uzay modelinin Hristiyan dünyasınca dinî bir görüş gibi benimsenmesi ve sahiplenilmesi, bu modelin sonradan Kopernik’in öne süreceği güneş-merkezli uzay anlayışı karşısında uğradığı yenilginin Hristiyan teolojinin hanesine yazılması kaçınılmaz olmuş ve

Hristiyanlığın pozitivist bilim karşısındaki konumunu ilk etapta çok zayıflatmıştır. Doğrusu Müslümanlar olarak bununla karşılaştırılabilecek fazla tecrübemiz yok. Çünkü bilimsel gelişmelere karşı durmuş bir kurumsal dinî tutumlar olmamıştır. Yukarıda bahsettiğimiz Abduh’un Fil sûresi tefsirindekine benzer yaklaşımlar, serbest entelektüel düşünceler olarak tartışılmıştır ama buna dair kurumsal bir tutum gelişmiş değildir.

Veya Hz. İsa’nın gerçekten babasız mı olduğuna, başka türlü mü olduğuna dair birtakım tartışmalar da yok değil. Hatta Kur’an’ın da kendi içinde pozitif bilimle hiç bağdaşmayan anlatılar içerdiğine, özellikle mucizelerin anlatıldığı bazı kıssaların gerçek mi yoksa sembolik mi olduğuna dair birtakım tartışmalar -mucizeyi ampirist bir zihinle kabul etmenin zorluğu dolayısıyla- yapılmıştır. Oysa bir Müslüman için bunların hiçbirisi ciddi bir sorun teşkil etmiyor. Çünkü Allah’ın kudretine dair olan inanç bütün bu soruları geçersiz ve lüzumsuz hale getiriyor. Hatta münasebetsiz hale bile getiriyor. Çünkü “Sizi ilk defa yaratan sonradan yaratmaya daba fazla kadirdir”. Allah için hiçbir şey imkânsız değildir. Aslında inancın doğasına dair bir niteliktir bu. Allah için imkânsız olan hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla inanmanın diyalektiği içerisinde

bu tür soruları ortaya koymanın hiçbir mantığı ve anlamı yok. İşin doğrusu Popperci bir bilim felsefesi açısından baktığınız zaman da bu anlatımları yanlışlayabilecek bir bilimsel keşif de yoktur, olamaz da. Bilimin tümevarımsal verileri itibariyle, hiç kimsenin babasız var olamayacağına dair edinilmiş tümevarımsal bir bilgi vardır. Yani erkeksiz bir döllenmenin olmayacağı, dolayısıyla bir üremenin ve doğumun gerçekleşmeyeceği kabul edilmiştir. Bu, bilimin daha doğrusu tecrübemizin ortaya koyduğu bir bilgi. Bu bilgiyi temin etmek için çok da bilime ihtiyaç duymayız. Zaten bu olayla ilk karşılaşan Yahudiler buna itirazlarını bilimsel ar gümanlarla

yapmıyorlar; gayet günübirlilik tecrübelerine dayanarak buna karşı çıkıyorlar. Bundan kuşku duymak, inanıp inanmamakla ilgili bir şeydir. Tabii kıssada, Meryem sûresinde -doğrusu İncil'de bunun tam olarak nasıl geçtiğini çok hatırlamıyorum ama- Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Meryem kucağında çocukla geldiği zaman çocuğun kendisi kendi durumuna şahitlik etmiş oluyor. Dolayısıyla mucizesini göstermiş oluyor. Bir mucize var ortada. Şimdi Müslümanlar için "mucize", adı üstünde, mucizedir. Tabiatı itibariyle, olağandışıdır ve adı üstünde Allah'ın kudretinin bir ifadesidir. Dolayısıyla ona inanıp inanmamak zaten insanların tercih edecekleri bir şey-

dir. Ama bir mümin olarak kendini konumlandırmış bir kişinin bu anlatımları bilimsel-ampirik gerçekliğe uygun olarak yorumlayıp bütün bu anlatımın sembolik olduğunu ispatlamaya çalışması sadece Tanrı'nın dünyanın rutini dışına çıkabileceğine inancının olmadığını gösterir. Oysa Tanrı'nın varlığı, imkânsızı mümkün kılan bir varlıktır. Tanrı inancı da imkânsıza inanmayı içeren bir şeydir. Mümkün olana, yani bilimsel, ampirik düzeyde makul olarak gerçekleşmekte olan bir şeye inanmayı gerektiren bir durum yoktur. Hristiyan ilahiyatı içinde postyapısalcı-hermenötikçi çizgiyi temsil eden John D. Caputo'nun dediği gibi "Bir şeyler azıcık inanılmaz görüldüğünde en çok ihtiyaç duyulan şey inanç değil midir? İnanç ancak bazı şeylere inanmanın imkânsız olduğu ölçüde inanç değil midir? İnanca, kesinlikle tuhafıklar bize karşı olduğunda, herkes devam etmenin çılgınca bir şey olduğunu düşündüğünde, bazı şeyler inanılmaz görünmeye başladığında ihtiyaç duyarız. İnanç bazı makul veya benzeri durumlarda inanç değildir: Ki bu durumlarda mesele bir inanç meselesi değil, bir ihtimaller hesabı meselesidir. İnanç ancak inanılmaz durumlarda inançtır."⁹ Aslında gerek Kitâb-ı Mukaddes gerekse de Kur'an'daki imkânsız olayları bilimsel açıklamalarla, mümkünün sınırlarında cereyan etmiş şey-

ler olarak anlamaya bizi davet eden söylemler için nasıl bir Tanrı anlayışı olduğunu sormaya değer. Tanrı bizatihi imkânsızın mümkün olduğunu kabul etmenin adı değil miydi? Her şey mümkünün sınırlarında cereyan ediyorsa, Tanrı sadece mümkün bağlansa neden Tanrıdır? Bir de şöyle bir soru var: Dinler arasında bu tür anlatımlar açısından bir tür evrimci bir tarih yazıp bunun ileri evresine İslam'ı yerleştirmek İslam'ın iddialarıyla daha mı uyumludur? Mesela mucizelere inanç veya sözüm ona mitolojik anlatımlara Yahudiliğin veya Hristiyanlığın daha fazla rağbet ediyor ol-

“İnanca, kesinlikle tuhafıklar bize karşı olduğunda, herkes devam etmenin çılgınca bir şey olduğunu düşündüğünde, bazı şeyler inanılmaz görünmeye başladığında ihtiyaç duyarız.”

ması, o dinlerin tarihsel olarak Comte'un mitolojik diye nitelediği insanlık haline veya dönemine denk geliyor olmalarından mı kaynaklanıyor? Kur'an bundan dolayı mı, yani Comte'un tarihsel tasnifine göre insanlığın mitolojik düşünceyi aşmış olduğu ve artık felsefî düşünce dönemine denk geldiği için mi mucizelere fazla prim ver-

9 John D. Caputo, *The experience of God and the Axiology of the Impossible*, ed. Mark A. Wrathall, *Religion After Metaphysics*, Cambridge University Press, 2003, ss. 131.

miyor? Bu şekilde Kur'an'ın önceki dinlere göre mitolojik söylemi nispeten daha az kullanıyor olduğu hatta hiç kullanmıyor olduğu, bütün söyleminin rasyonel, nedensel ilişkiler zincirine uygun olarak anlatıldığı yönünde bir tez var. Bu teze göre ilk dinler insanlığın mitolojik düşünce dönemine denk geldiği için onlara, idraklerine uygun olarak mitolojik bir dille hitap ediyor olmaları çok normal. O yüzden bolca mitolojik anlatımla o zihne hitap etmişler; o zihne meydan okumak, o zihniyeti değiştirmeye talip olmak, onunla karşı karşıya kalmak yerine, o zihne ayak uyduran bir üslup benimsemişlerdir. Aslında bu, bir bakıma dinsel söylemin çağın bilgisine ve idrakine hiçbir şey katmadan tamamen ona ayak uyduran, o idrakin bir ürünü olduğunu söylemek anlamına geliyor. Bir zihne meydan okumadan, sadece o zihne ayak uydurmak ilâhî bir dinin misyonuna ne kadar uygun düşer? Özellikle ilâhî dinlerin tarihte insanlara hiç bilmedikleri nice şeyleri öğretmiş olduklarıyla ilgili genel kabulle çelişen bir tez bu. Daha da önemlisi, Comte ve pozitivist tarihselliği hiç sorgulamadan veri kabul eden bu yaklaşım

insanların geçmiş dönemde gerçekten topyekûn mitolojik bir düşüncenin sınırlarında olduklarını ve bu düşünce tarzının bilahare tamamen terk edilmiş olduğunu söylemiş oluyor. Oysa Comte'un bu tarihsel dönemselleştirmesi bugün fazlasıyla basit ve insanlık durumlarını takdir etmekten çok uzak kalıyor. İnsanlar ilk zamanlardan itibaren her iki düşünceyi birlikte benimsemişlerdir. Tabii ki bütün varyantlarıyla. En ilkel zamanlardan beri mucizeyi gördüğünde bile inanmayan materyalist ve nedenselci bir insanlık tutumu olagelmıştır. Üstelik bunu bazen bizzat peygamberler de savunmuştur. İnsanlara bir yararı veya zararı dokunmayacak putlara atfedilen güce peygamberler karşı çıkarırken biraz da rasyonel olmaya; akıllarını, tecrübî hislerini, sağduyularını kullanmaya davet ediyorlar. Tekrar diriltilecek olmak yeterince büyük bir mucize iddiasıdır ve mevcut hiçbir nedenselci *açıklamayla izah edilebilecek bir şey değildir; ama bu peygamberlerin iddiasıdır ve ona karşı hiç de mitolojik olmayan bir itirazı dillendirenler bu sefer inanmayan putperestlerdir.* “*Bu toz haline gelmiş kemikleri bir daha kim ve nasıl*

Tekrar diriltilecek olmak yeterince büyük bir mucize iddiasıdır ve mevcut hiçbir nedenselci açıklamayla izah edilebilecek bir şey değildir; ama bu peygamberlerin iddiasıdır ve ona karşı hiç de mitolojik olmayan bir itirazı dillendirenler bu sefer inanmayan putperestlerdir.

diriltecek?” diye sorulduğunda, başvuru ve inanmaya davet edilen Tanrı'nın mutlak mucizevî gücüdür: “*Sizi bir kez yoktan yaratan, toz toprağa dönüşmüşseniz bile tekrar yaratmaya elbette muktedirdir.*” Buradaki bütün tartışmaların her birinde sözüm ona mitolojiyi kim temsil ediyor, rasyonaliteyi kim temsil ediyor, yeniden düşünmeye değmez mi? Bu arada -Comte'un tarihsel dönemselleştirmesine göre Hristiyanlığın Yahudilik'ten daha rasyonel olması gerekirken, Hz. İsa'nın yaratılışının içerdiği mucizenin bütün önceki mucizelerle yarışan bir boyutu olduğuna dikkat çekebiliriz. Bırakınız mitolojik düşüncenin artık evrimsel bir evre olarak aşılmaya yüz tuttuğu bir dönemin dili olmasını, bilakis insanların, Tanrı'ya bir rol bırakmayacak şekilde, fazlasıyla rasyonelleştiği ve materyalistleştiği bir dönemde Hz. İsa'nın mucizevî varlığı, Tanrı'nın bu nedensel ilişkilere mahkûm değil, o ilişkilerin hâkimi olduğunu hatırlatan güçlü bir mesaj değil midir? Kur'an ise bu mucizenin en mucizevî yanlarını öne çıkarır: Meryem hiçbir erkek eli değmemişken Allah'ın “Ol!” emriyle/kelimesiyle hamile kalmış ve doğan çocuk daha kundağında konuşarak Allah'ın elçisi olduğunu söylemiştir. Belki Hz. Muhammed'in (a.s) kendisi, bir mucize olan Kur'an'dan daha büyük bir mucizeyle gelmemiştir -ki bu da

tartışılır- ama Kur'an geçmiş peygamberlerin bütün mucizelerini, mucize boyutlarıyla teyit ederek onları o günün insanının idrakine sunmuş ve kabul ettirmiştir. Kur'an'ın anlatımında önceki bütün peygamberlerle bugünün müminler topluluğu çağdaşlaşır ve bu anlamda önceki peygamberlere atfedilen ameller İslam'ın dinsel söyleminin toplamında içerilirler. İbrahim neye inanmışsa, 7. yüzyıl mümini de aynı şeye inanmıştır. İmanın zihniyet yapısı çok fark etmiyor yani. İmkânsızı mümkün kılanın adı olarak Tanrı her şeye kadir ve O, kendi yarattığı varlığa yüklediği düzenliliğe istediği zaman istisna koyabilir. Egemenlik, kurallara istisna koyabilmekte yatar zaten. Mutlak egemenliğin sahibi olarak Tanrı kendi koyduğu kurallara bize lütfen riayet eder, ancak buna mecbur değildir. Bu itibarla peygamberlere bu zihinsel dönemselleştirmeleri yakıştırmak o kadar da uygun değil.

Kur'an'ın anlatımında önceki bütün peygamberlerle bugünün müminler topluluğu çağdaşlaşır ve bu anlamda önceki peygamberlere atfedilen ameller İslam'ın dinsel söyleminin toplamında içerilirler.



Esas itibariyle geçmişe atfedilen o mitolojik düşünce geçmişte kalmış da değildir. Bugün en saçma sapan hurafelere inanan, üstelik bilimin keşiflerinden, tabiatından haberdar nice kitleler var ki *new age* dinî hareketler arasında bunların tonlarca örneği vardır. Ne bugün mitolojik düşünce

-Comte veya evrimci düşünce tarihçilerinin zannettiği gibi- tamamen aşılmıştır ne de aslında geçmişte zannettiğimiz gibi münhasır bir mitolojik düşünce egemenliği vardır. En eski zamanlarda da nedenselci, materyalist, ampirik düşünce biçiminin güçlü temsilleri mevcuttur.

Ne bugün mitolojik düşünce -Comte veya evrimci düşünce tarihçilerinin zannettiği gibi- tamamen aşılmıştır ne de aslında geçmişte zannettiğimiz gibi münhasır bir mitolojik düşünce egemenliği vardır. En eski zamanlarda da nedenselci, materyalist, ampirik düşünce biçiminin güçlü temsilleri mevcuttur.

Zihin Kurucu Bir Metin: Kehf Sûresi Söz ve Tarih Bilinci

Kur'an kıssaları arasında, mesela, tam da bu noktada yani bilimselci yaklaşımlar için en çok kafa karıştıran sûrelerden birisidir Kehf sûresi. Mucizelerle dolu ve sıradışı olayların bize anlatıldığı bir sûredir. Bu sûreyi her Cuma günü okumanın Peygamber Efendimiz tarafından tavsiye edilmiş olmasının hikmeti üzerinde epeyce düşündüm. Bu tavsiyeyi duyduğum günden beri ben de mümkün mertebe her Cuma günü okumaya çalışırım ve bunu yaparken bir yandan da benim üzerimde nasıl bir etkisi olabileceği üzerinde de bir gözlemde bulunmaya çalışırım. Kendi tecrübemin üzerinde düşünmek, kendimi gözlemek, izlemek. Açıkçası, Kehf sûresindeki anlatımları sembolik bulan, olduğu gibi gerçekleşmiş olmasını ihtimal dışı gören, zaten birçoğu eski toplumlarda geçen olaylar olduğu için karşılaştırmalı incelemelerle içinde bir dizi çelişkiler bulmaya çalışan okumaları da duydukça hayretler içinde kalıyorum. Şahsen Kehf sûresini okudukça her seferinde yeni şeyler keşfettiğim muazzam bir hikmet hazinesiyle karşı karşıya olduğumu hissediyorum. Her seferinde yeni bir âyet, bir âyetteki bir vurgu, bir harfin seçilişindeki muazzam dengeyi gör-

düğümü hissediyorum. Kehf sûresinde mesela dikkatimi çeken âyetlerden bir tanesi; “*Keburat kelimeten tabrucu min efvabihim*” (كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ). Muhteşem bir şey bu! Ağızdan çıkan bir sözün nasıl büyüyebileceği ve bir gerçekliğe dönüşebileceğine dair birkaç kelime içinde saklı bir sır ifşa ediliyor gibi. Hölderlin “Dil, mülklerin en tehlikelisi olarak verilmiştir insana”¹⁰ der. Sözün gerçekliği inşa edici bir gücü var, kesin. Kem sözü yaymamak lazım, dile gelen söz başa da gelir çünkü. Söz varlığın meskeni. Güzel

Şahsen Kehf sûresini okudukça her seferinde yeni şeyler keşfettiğim muazzam bir hikmet hazinesiyle karşı karşıya olduğumu hissediyorum. Her seferinde yeni bir âyet, bir âyetteki bir vurgu, bir harfin seçilişindeki muazzam dengeyi gördüğümü hissediyorum.

söz varlığın gerçek yerini bulmasını sağlar. Oysa kötü söz; yanlış, yalan söz varlığa işkence eder, zulmeder. Adalet sözün yerli yerinde olmasıdır; söze tekabül eden şeylerin de yerli yerinde olması gibi. *Önce Söz Vardı* isimli bir kitabımız var Erol Göka ve Abdullah Topçuoğlu ile birlikte. Orada da *keburat kelimeten* ifadesi üzerinden gidiyo-

10 Hölderlin, *Seçme Şiirler*, Türkçesi A. Turan Oflazoğlu, İstanbul: İz Yayınları, 1997.

ruz. “Bir söz, ağızlarından çıkmış bir söz” bir anda realiteye dönüşmüş oluyor. Sözün realiteyi yaratma kabiliyeti..! Sözün bir tür realite algısı ve realite yanılması yaratma kabiliyeti... Bundan daha güzel bir ifade olamazdı. Muhteşem! Âyet budur işte. Âyeti, yaşamakta olduğunuz bir hadiseyle, bir âyetin o olayı tasvir etme biçimi arasındaki uygunluğu bir sanat eserindeki muhteşemlik içerisinde görüyor ve yaşıyorsunuz. *Yalan bir söz çıktı ağızlarından ve bu yalan söz büyüdü, büyüdü ve gerçekmiş gibi kabul edilmeye başladı.* Yani “Allah’ın bir oğul edinmesi” sözü... Sözün doğruluğu veya yanlışlığı, Hristiyanların aslında bununla gerçek anlamda bir oğul’u mu yoksa bir babaya atfedilen koruma, kollama, himaye, şefkat, merhamet gibi özellikleri mi kastettikleriyle ilgili tartışmalar bir yana.

Bu tartışmalarla birlikte bile Tanrı’ya şu veya bu anlamda bir oğul isnad edilmesiyle birlikte büyüyen sözün nasıl yeni bir din ve gerçeklik şekillendirmiş olduğunu, bütün vahametiyle birlikte gözlerimizi biraz açsak fazlasıyla görürüz. Tehlikeli bir mülk olarak çalıştığında dilin/sözün nelere yol açabildiğinin mükemmel bir tasvirini görebilirsiniz burada: “*Keburat kelimeten taburucu min efvabihim*”. Kehf sûresinin içinde dört ayrı kıssa vardır ve her birinin tam da inanmayı gerektiren, olağanüstü seyri dolayısıyla, pozitivist bilimselliğin zihniyeti açısından kabul edilmesi zor, imkânsız bo-

yutları vardır. Doğrusu her bir kıssanın en küçük detayında bile, dikkat kesildiğinde, sürekli okuduğunuzda eninde sonunda fark ettiğiniz muhteşem sırlar ve manalar vardır. Sürekli okunduğunda, tekrar tekrar üzerinde düşünüldüğünde, zihin kurucu bir yanı olması bu manalar üzerinde ayrıca durup düşünmeyi gerektiriyor. Tabii hiçbir detayın tesadüfi veya gereksiz olduğunu düşünmemeniz şartıyla, tabii inanmanız şartıyla; yoksa bir mitoloji çözümlemesi gibi yaklaşırsanız, anlayacağınız şey çok daha farklı olacaktır. Birinci kıssa Mağara Arkadaşları kıssasıdır. 309 yıl uyutulmuş ve sonra diriltilmiş olan Mağara Arkadaşlarının hikâyesi. Bu hadiseyi anlatmaya başlamadan önce “Sen Mağara ve Rakîm arkadaşlarını bizim âyetlerimiz içinden

Kehf sûresinin içinde dört ayrı kıssa vardır ve her birinin tam da inanmayı gerektiren, olağanüstü seyri dolayısıyla, pozitivist bilimselliğin zihniyeti açısından kabul edilmesi zor, imkânsız boyutları vardır.

acayıp bir şey mi zannettin?” şeklinde bir soru yöneltiyor. Yani Cenâb-ı Allah buna şaşırıyor olmalarına bir şaşkınlık ifadesi ile karşılık veriyor: *Em hasibte enne aşhâbe’l-kehfî ve’r-Rakîmi kânû min âyâtinâ ‘aceben*

أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا (عَجَبًا). Sonra, hakikaten her gün yaşamakta olduğumuz sıradan âyetlere dikkat çekiyor. Hayatımızın, gündelik yaşamımızın içinde alışageldiğimiz için kendilerine kör, sağır kaldığımız âyetler. Gündelik sıradan olaylar, sıradan mucizeler. Yani, hiç Kehf arkadaşları olayına kadar gitmeyin, bugün yaşadığınız olayların her birisini çok mu sıradan şeyler olarak görüyorsunuz? Nefes alıp vermenizi çok mu sıradan bir şey gibi görüyorsunuz? Oradaki mucizeyi görmüyor musunuz? 309 sene uyuyup uyanmaları bir şey mi; sen yoktan var olmuşsun, yoktan var edilmişsin. Her an senin kendine ait zannettiğin vücudunun içinde milyonlarca mucize gerçekleşmektedir. Allah'ın 309 sene birkaç kulunu uyutup sonradan sağ salim uyandırmış olmasını acayip görüyorsun da bütün bunları çok sıradan bir şey gibi mi görüyorsun? Yasin sûresinde geçtiği gibi; yoktan yaratan Allah'a diyorsun ki "Bunu tekrar kim yaratacak?" Allah seni yoktan var etmiş; yaratmış olduğu şeyi tekrar yaratmaya daha fazla muktedir değil midir? Allah'ın bunu yapamayacağını mı düşünüyorsun da bilimsel açıklamalarla olayı senin için mümkünün, olağanın sınırları içine çekmeye çalışıyorsun!? Bu kıssada okudukça farkına varabileceğiniz, namütenahi birçok hikmetten biri de tarihin, tarih bilgisinin tabiatı hakkında sergilenen hakikat hakkındadır. Malum,

Mağara Arkadaşlarının sayısı hakkında tartışmalar yapılmıştır. Sayılarının ne olduğu asıl merak konusu olmuş, birçok tartışma bunun etrafında dönmüştür: "Diyecekler ki, 'Üç kişiydiler, dördüncüleri köpekti (Kıtmir)' veya: 'Beş kişiydiler, altıncıları köpekti'; gaybı taşlayarak, 'Yedi kişilerdi, sekizincileri köpekti' diyorlar. De ki, sayılarını en iyi Allah bilir, onlara da bilgidен çok azı verilmiştir; o yüzden onlarla bu konuda tartışma ve onlara daha fazla bilgi için bir şey sorma" (Kehf 18/22). Bir tarihsel olayın bu kadar ayrıntısına takılıp işin özünü kaçırmaya dair çok güçlü bir uyarı bu. Tarihsel olayların ayrıntıları üzerine tartışma bir tür "meçhulü taşlama" (*recmen bi'l-gayb*) olarak niteleniyor. Tabii insanın düşünesi geliyor: "Kur'ân-ı Kerîm Allah'tan gelen bir kitap. Bizim içimizdeki merakı birazcık daha bitirmek için, şöyle tartışmayı bitirecek bir söz söyleyemez miydi?". Mesela bu kadar şey söyleyeceğine "Beş kişiydiler, ne tartışıp duruyorsunuz; biz daha iyi biliyoruz onların sayısını" diyemez miydi? Bunu demiyor, bunun yerine "Bütün bu tartışmanız boş, işin özünü kaçıyorsunuz" diyor adeta. Şayet hem bu merakı giderecek bilgiyi verip hem de bu talimatı vermiş olsaydı bu meraka da bir değer vermiş, onun gereksizliği üzerine söyledikleriyle çelişmiş olacaktı. Aslında böyle yapmakla tarih bilgisi hakkında da bir tutum tavsiye ediyor. Tarihte olup bitenlerin hepsi-

ni detaylarıyla bilme şansı yok. O yüzden tarihi bir takıntı haline getirmek yerine o tarihten alınacak ibretler üzerine yoğunlaşmak gerekiyor. Yine tarihsel olaylar ve şahsiyetlerin iyiliği veya kötülüğü üzerine başka bir tartışmaya dair şu ifade, kuralı daha da netleştiriyor: “*Onlar bir ümmetti geldi geçti, onların kazandıkları kendilerine, sizin kazandıklarınız da size ve siz onların yaptıklarından dolayı sorgulanacak değilsiniz.*” (Bakara 2/134). Tarihî olaylar hakkında, kimsenin bilmediği birtakım olaylar hakkında bir yarış içerisine girmediği gibi girmeyi de tavsiye etmiyor. Bize tarihte anlatılan kıssalardan kasıt tarih bilgisi vermek değil, işimize yarayacak, yeryüzündeki duruşumuza ışık tutacak, destekleyecek,

ibretlik boyutlara dikkat çekmektir. Sadece bundan dolayı bile bazı oryantalistler Kur’an’ın tarih bilincinin eksik veya zayıf olduğundan bahsederler. W. Montgomery Watt, mesela Kur’an’da Yahudi ve Hristiyanlarla ilgili bilgilerin onların kendileri hakkındaki bazı bilgilerle veya kendileri hakkındaki açıklamalarla bağdaşmadığından söz ederken bunu tarihsel bilinç eksikliğine yorar. Mekke’de veya Medine’de Yahudiler hakkında vermiş olduğu birçok bilginin yanlış veya eksik olduğunu söylerken mesela Yahudilerin “*Üzeyir Allah’ın oğludur*” dediklerini naklettiği halde hiçbir tarihsel kayıta Yahudilerin böyle bir şey söylediklerinin kaydedilmemiş olduğunu iddia eder.¹¹ Watt’ın kendine göre yaka-



lamış olduğu bu çelişki, kuşkusuz tam da tarihyazımının tabiatına müracaat edilerek de çözülebilecek bir şeydir. Neticede bu söz Medine’de, Yahudilerin yaşadığı bir ortamda, Yahudilerin de dinleyip itiraz edebilecekleri bir bağlamda söylenmiştir; ama bu suçlamaya o dönem Yahudilerinden gelen bir itiraz da kaydedilmemiştir. Bugünün mevcut bilgilerinden yola çıkarak yazılan tarihlerin her zaman böyle bir sorunu çıkabiliyor. O yüzden Kur’an tarihe takılıp kalmamayı tavsiye ederken, bir tarih bilinci eksikliğini değil, aksine gerekli ve sahih bir tarih bilincini telkin etmiş oluyor. Öbür türlü tarih bilinci değil, tarihte yaşayıp günü kaybetmektir. Tarihte yaşanmış kavgalardan günümüze hesaplar getirmek, mesela, bin yıl önce yapılmış kavgalardan payımıza sorumluluklar veya haklılık ve güç devşirmeye karşı daha sağlıklı olanı tavsiye eder Kur’an. Kimse kimsenin günahını yüklenmez ve herkes kendi yaptığından sonuna kadar sorumludur. Kimse atalarının yaptıklarından sorumlu değil; kimsenin çocukları da babalarının yaptıklarından sorumlu tutulamaz. Aslına bakarsanız, bu bilinç biraz da suçun bireyselliği gibi son derece olumlu-evrensel bir değeri baştan itibaren işleyen ve bir tarafı da sahih tarih bilinciyle alakalı bir konudur. Kehf sûresi Kur’an’ın muhayyileyi en fazla zorlayan, te’vil konusunda müşkülü en

fazla olan ve tabii ki özellikle metnin geri kalanıyla uzlaştırılma ihtiyacı en fazla olan sûresidir. Mağara’da 300 küsur yıl uyutulmuş inanmış gençlerin hikâyesindeki her detay kendi başına ayrı bir öneme sahip. Hz. Musa’nın, Allah’ın peygamberinden daha bilgili biriyle buluşmasının hikâyesi... Bu buluşma esnasında yaşananların her biri, iki denizin birleştiği yerin mahiyeti, bu kulun bildiği ve eyledikleriyle Allah’ın genel geçer kuralları arasındaki izin veril-

Kehf sûresi Kur’an’ın muhayyileyi en fazla zorlayan, te’vil konusunda müşkülü en fazla olan ve tabii ki özellikle metnin geri kalanıyla uzlaştırılma ihtiyacı en fazla olan sûresidir. Mağara’da 300 küsur yıl uyutulmuş inanmış gençlerin hikâyesindeki her detay kendi başına ayrı bir öneme sahip.

miş çelişki veya askıya alınmış kurallar... Bir kulun gaybı ve geleceği bilmesi ve yapabildiklerinin hiçbir beşere tanınmamış yetki sınırları ve neticesinde çıkarsanan dersler... Kim ne derse desin akıl sınırları içinde izahı zor olaylardır bunlar. Yine Zülkarneyn kıssasında muhayyileyi çokça çalıştıran ifadeler, her türlü sembolik yaklaşımı da harekete geçiren anlatımlar,

11 W. Montgomery Watt, *Hz. Mubammed’in Mekkesi*, çev. Mehmet Akif Ersin, KURAMER Yayınları, İstanbul 2019, s. 20, 79.

Müteşâbihlik biraz da nüzûl şartlarından, “huzur”dan (presence) uzaklaşmayla ortaya çıkan Derrida’nın kavramıyla ifade edilirse bir “farklılaşma” (differance) halidir.

Kehf sûresini özellikle Kur’an’ın tabiriyle müteşâbih sınırlara yaklaştıran bir metin. Müteşâbih, yani Kur’an’da çoğu muhkem olan âyetlerin dışında kalan, belki okuyanın ilmî seviyesine göre anlaşılması zor olan, ilk okumada insanın zihnine hemen oturmayan âyetlerden. Müteşâbih âyetlerin hangileri olduğu konusunda bilindiği gibi Kur’an’da net işaretler yok. Bir kavle göre nüzûlü esnasında müteşâbih olarak kaydedilmiş hiçbir âyet yok. Çünkü nüzûl esnasında ne kastedildiği en azından ilk muhatapları nezdinde biliniyor. Bu herkesin hemen anladığı anlamına gelmiyor tabii. Neticede herkesin anlama seviyesi, bilgisi, olaya dâhil olma düzeyi farklıysa, bu farklılık âyeti anlama seviyesine de etki eder. Müteşâbihlik biraz da nüzûl şartlarından, “huzur”dan (presence) uzaklaşmayla ortaya çıkan Derrida’nın kavramıyla ifade edilirse bir “farklılaşma” (differance) halidir.¹² Kehf sûresinden çıkarsanabilecek sonuçlar bunlardan ibaret değil elbet. Her bir âyet, âyet içindeki her bir kelimenin seçilişi üzerin-

de düşünüldüğünde çok geniş anlam kapıları açan sûrenin her Cuma müminlerce okunmasının tavsiye edilmesi, keşfedilmeyi bekleyen ayrı hikmetler barındırıyor. Mümin bunu Sunnet diyerek yapacaktır ve gerisini sorgulamakla yükümlü değil elbet. Ancak böyle bir sûrenin bu kadar sık tekrarlanmasının bilinç, duygular, muhayyile ve eylemler üzerinde nasıl bir etkisi olabileceği üzerinde ayrıca durulabilir.

Din, Mitoloji ve Büyü

Bilimselci bir yaklaşımla dinî metinlerde geçen ifadeler nasıl yaklaşılacağı veya bunların nasıl anlaşılacağı mevzuu böylece bir hayli çeşitlenip renkleniyor. İşin içine tabii ki tarih de giriyor, dil farkları da, dinî dil ile ampirik dil arasındaki, dinî gerçeklik ile ampirik gerçeklik arasındaki fark da giriyor. Bu diller ve gerçeklikler arasındaki tercüme ister istemez ciddi bir hermenötik işlem gerektiriyor. Ancak hermenötik işlem ne olursa olsun, bu işlem, dinin iddialarının illa da baş-

12 Derrida’nın *huzur* (presence) ve *differance* kavramlarının anlamın gerçekleşme imkânları bağlamındaki münasebetinin geniş bir anlatımı için bkz. Derrida, Jacques, 1978, *Writing and Differance*, çev. Alan Bass, Chicago: University of Chicago Press; Aktay, Göka, Topçuoğlu, *a.g.e.*

ka bir gerçeklik düzeyi olmasını gerektir-
miyor. Neticede İbrahim’i (a.s) yakmamış
olan ateş veya Musa’nın (a.s) önünde açılıp
yol veren deniz, ölüleri diriltmiş İsa (a.s)
üzerinden gösterilenler şahit olan herkes
için somut olaylar olarak gerçekleşmiştir.
Aynı olaylara şahit olanların bir kısmının,
gördüklerine rağmen inanmamakta diren-
diklerini, bazılarının ise böyle bir mucizeye
bile ihtiyaç duymaksızın inanmaya devam
ettiklerini biliyoruz. İnanç, şayet Tanrı’ya
inanma varsa bütün bu olağanüstülüklerin,
bu imkânsızlıkların olabilmesini mümkün
görür. Bunları, sadece farklı bir sembolik
düzeyde veya mitolojik dille ifade edilmiş,
nesnel karşılıklarından başka bir şeyi temsil
eden olaylar olarak yorumlamayı şart koş-
mak, aslında Tanrı için bunları imkânsız
görmekten başka bir şey değil. Oysa Tan-
rı’nın varlığı bizatihi imkânsızın mümkün
olmasının adıdır. Bilimselci paradigmanın
etkisi altında kalmış yaklaşımların daha mü-
min olanları, bu tür anlatımları genellikle
sembolik anlatımlar olarak alıp bu sembol-
lerin tekabül edebileceği anlatılar geliştir-
meye çalışmıştır. *Sembolik, mecazî veya mi-
tolojik* anlatımlar şeklinde tasnif edilen bu
anlatımların tamamı bu anlatıların nesnel
gerçekliğini inkâr etmeye ve bunları imkân-
sız görmeye yönelik olmuştur. Bu konuda
seçilen terminolojide *mecaz, sembolizm* gibi
ifadeler, doğrusu mitolojiye nazaran daha
efdal tabirler olmuştur. Ne de olsa mitolo-

jik düşünce, ilkel dönemlere ait, neredeyse
insan zihninin uydurmalarına indirgenebi-
len bir düşünce biçimidir. Sembolik veya
meczâî anlatımda bir tür düşünülmüş ve
kurgulanmış sanatsal bir anlatım seviyesi
varken, “mitolojik” nitelemesinde anlatı-
mın hezeyanla eşleştirilmesi söz konusu
olabilmektedir. Kuşkusuz mitoloji incele-
melerinin önemli bir kısmı miti de bir tür
sembolik anlatımın bir türü olarak, insan
zihninin ürettiği bir sanat olarak ele alarak
bir hezeyan nitelemesine kurban etmez.
Ancak kelimenin bu tür çağrışımları Kut-
sal metinlerdeki anlatımlarla onu bir arada
düşünmekten caydırıyor. Buna mukabil,
yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Hristi-
yan dünyası içinde özellikle 20. yüzyılın
ilk yarısında pozitif bilimsellikte çelişen,
savunulamayan Kitâb-ı Mukaddes veya
genel olarak Hristiyanlığın bu tür anla-
tımlarını mitolojik unsurlar olarak görme
ve bu unsurları ayıklama hususunda cid-
di bir kampanya başladı. Kitâb-ı Mukad-
des’in bilimsellikte çelişen, bilimsel izahı
olmayan ifadelerinin modern insanın idrak

**Sembolik veya mecazî anlatımda
bir tür düşünülmüş ve kurgulan-
mış sanatsal bir anlatım seviyesi
varken, “mitolojik” nitelemesin-
de anlatımın hezeyanla eşleştiril-
mesi söz konusu olabilmektedir.**

edebileceği şekilde yorumlanmaya çalışılması çağdaş Hristiyan teolojisinin önemli bir konusu olmuştur. Bu konuda Heidegger'in öğrencilerinden ünlü Hristiyan ilahiyatçı hermenötikçi Rudolf Bultmann'ın çalışmaları oldukça dikkat çekicidir. Dikkat çekici özelliği, Kutsal Kitabı tam da vahyedenin muradına uygun olarak anla-

Hristiyan teolojisi içerisinde yetişmiş ama aynı zamanda hermenötik alanında çığır açmış biri. Doğrusu hermenötik genel olarak bir ilahiyat sorunsalı olarak ortaya çıkmış bir yaklaşımdır. Sonsuz ilmin sahibi olan Tanrı'nın fani insanın anlayabileceği bir dil ve ifade ile ortaya koyduğu hitabın doğru anlaşılması ve yorumlanması sorunu



manın imkânlarını araştırması ve bu konuda çağdaş insan için anlaşılması zor olan ifadelerde anlama zorluklarını ortadan kaldırma yönünde ortaya koyduğu çabadır. Heidegger'in etkisi altında yapmış olduğu incelemelerle hermenötik alanında da çığır açmış insanlardan biridir Bultmann. Yani

olarak başlayan hermenötik zamanla her türlü anlamaya hâkim olan engellerin fark edilmesi ve ortadan kaldırılmasının yollarıyla ilgili bir düşünce biçimine dönüştü. Seküler çevrelerimiz, bilim adamlarımız, felsefecilerimiz bu ilişkilerin boyutlarının pek farkında değillerdir. Rudolf Bultmann

bu konuda Hristiyan teolojisi içerisinde çığır açan çalışmasıyla “bir metne inanmadan onu anlamak mümkün değil, ama onu anlamadan da ona inanmak mümkün değil” diyerek Hristiyanlığı mitolojilerden arındırma projesine girişti. Bu formülüyle aslında hermenötiğe de çok önemli bir katkı yapmış oldu. Gerçekten de herhangi bir metne yaklaşırken biz hiçbir zaman boş olmuyoruz. Metne ya inanıyoruzdur veya inanmıyoruzdur. Metin hakkında önce-

Rudolf Bultmann Hristiyan teolojisi içerisinde çığır açan çalışmasıyla “bir metne inanmadan onu anlamak mümkün değil, ama onu anlamadan da ona inanmak mümkün değil” diyerek Hristiyanlığı mitolojilerden arındırma projesine girişmiştir.

den mutlaka az veya çok, öyle veya böyle bir bilgimiz oluyordur. Schleiermacher ve Heidegger buna “ön-anlama” diyor. Yani metin hakkında bir ön-anlamamız vardır. Gadamer ise “önyargı” diyor. Bu önyargılar olmadan hiçbir şeyi anlamamız mümkün değil. Gadamer bunu anlamamızın bir koşulu olarak niteler. Önyargıları Aydınlanmacıların veya genel olarak sağduyunun

düşündüğü anlamından çıkararak ona pozitif bir işlev yükler. Ancak bu önyargılara sahip olmamız bunların hiç değişmeyeceği anlamına gelmiyor. Nitekim okudukça, dinledikçe ön-anlamamız veya önyargılarımız rehabilite oluyor, değişiyor ve anladığımız şeyin ufkuyla kaynaşiyor. Şimdi en büyük önyargı veya en büyük ön-anlama bir metne duyduğumuz “inanç”tır. İnanaarak veya inanmayarak okuduğumuz bir kitaba dair önyargılarımız metni nasıl anlayacağımızı kökten belirliyor. Bultmann’ın endişesi, modern insanın artık mitolojilere inanmıyor olması, dolayısıyla bol mitolojik anlatımlar içeren Kitâb-ı Mukaddes’in kitlelere artık inandırıcı gelmiyor olmasıdır. İnandırıcı değil çünkü anlaşılmıyor. Anlaşılmıyor, çünkü inandırıcı değil. İsa’nın son havari ölmeden Tanrı’nın Krallığı’nı göreceksiniz dediği İncil’de yazar. Oysa son havari de öldü ve buna rağmen Tanrı’nın Krallığı hâlâ gelecek. Bu, Tanrı’nın oğlu İsa’nın mümkün bir çelişkisi olarak mı görülecek yoksa bir mitolojik ifade olarak başka türlü bir te’vili mi yapılacak? O halde inanan bir insan olarak Bultmann’ın uğraşacağı asıl şey bu ikilemin nasıl çözüleceğidir. Bultmann’ın teolojik hermenötiğine yön veren temel sorun da budur. Bu, onu “kutsal metinlerin mitolojiden arındırılması” başlığını verdiği bir programı uygulamaya götürür.¹³

13 Bultmann’ın görüşleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Aktay, Yasin, 1996, Kur’an Yorumlarının Hermenötik Bağlamı, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt 9, sayı: 1-2-3-4; Aktay, Göka, Topçuoğlu, a.g.e.; E. Richard Palmer, *Hermeneutics*, Evanston: Northwestern University Press; Cengiz Batuk ve Emir Kuşçu, *Rudolf Bultman: Mitoloji ve Hermenötik Sorunu*, Ankara: Eski- Yeni Yayınları, 2013.

Daha önce Schleirmaicher’de gördüğümüz gibi, konuyu Tanrı sözünü ilk duyan kim-
senin (elçinin) onu nasıl anladığına kadar
çözümlemeye götürürsek “anlama”, psiko-
lojik bir olgu olarak açıklanmak zorunda
kalınıyordu. Bu, okuyucunun Tanrı sözü-
nü ilk duyan elçi veya onun ilk duyurduğu
ve bu esnada ilk anlayanlarla bir “empati”
yapmayı gerektirecekti. Oysa Bultmann
bu yolu da ihmal etmeyerek Kutsal Kitab’ı
mitlerinden arınmış olarak net bir biçimde
anlamak için, Heidegger’in anlama-önce-
si yapı anlayışını yeniden formüle ederek
kendine göre yeni bir yöntem geliştiriyor.
Palmer, “Kutsal Kitab’ı mitlerden arındır-
ma” teriminin aslında Bultmann’ın yaptığı
iş adlandırmak açısından talihsiz bir ya-
kıştırmaya olduğunu söyler.¹⁴ Mevzu gerçek-
ten de modern insanın anlayabileceği bir
metin ortaya koyabilmek için bütün mucizeleri veya bilgi kaynakları modern bilimle sınırlı olanların inanmakta zorlanacakları mucizeleri kitaptan çıkarmak, onları tamamen iptal etmek değildir. Doğrusu tam da bu anlayış farklarını ortaya koymanın ken-
disi bile mitolojileri farklı anlama ve belki de modernist zihinle atılmasını engelleyen bir kurtarma çabası olarak da görülebilir. Bunun için ön-anlama yaklaşımı, mitlerle dolu olarak algılanan Kutsal Kitab’ı okuyanların nasıl bir zihin yapısıyla şartlanmış olduğunu, Kitab’ı anlamakta neden zorla-

Mevzu gerçekten de modern insanın anlayabileceği bir metin ortaya koyabilmek için bütün mucizeleri veya bilgi kaynakları modern bilimle sınırlı olanların inanmakta zorlanacakları mucizeleri kitaptan çıkarmak, onları tamamen iptal etmek değildir.

nabileceklerini de ortaya koyarken, Kitab’ı anlamakla aradaki bir engel de bu şekilde kaldırılmış olacaktır. Belki bu çaba aynı zamanda mitoloji olarak görülen ifade ve anlatımların kendine özgü diliyle neler anlatmaya çalıştıklarını yorumlamayı da kapsar. Kuşkusuz modern bilimin hegemonik bir bilgi türü olmasıyla yaşanan sosyolojik gelişmelerin açık bir paralelliği söz konusudur. Sanayi toplumu ve modernleşmeyle birlikte ortaya çıkan sosyoloji kendine özgü bir zihniyet dünyasını da şekillendirmiştir. Bu süreci tasvir ve analiz eden birçok sosyolog arasında Max Weber’in ortaya koyduğu model, bilimselci düşüncenin gelişiminin nasıl bir sosyolojik gelişmeye denk geldiğini de açıklıyor. Max Weber modernleşmeyi genel anlamda toplumda, kurumlarda, bilimde hatta dinde rasyonelleşme süreçleriyle özdeşleştirirken yaşananları genel anlamda “dünyanın bü-

14 E. Richard Palmer, *Hermeneutics*, Evanston: Northwestern University Press, 1969: 48 (Türkçesi, 2002, İbrahim Görener, *Hermenötik*, İstanbul: Anka Yayınları); Aktay, Göka, Topçuoğlu, *a.g.e.*

yüsünün bozulması” diye ifade ettiği bir kavramsallaştırmayla ifade eder. Dünyanın büyüünün bozulması, dünyada olup bitenleri açıklamak için dine başvurmaktan veya bu dünyanın ötesinde bir sebep aramaktan vazgeçilmesiyle başlar. Pozitivizmin ilk gelişim çizgisini de tasvir eden bir gelişmedir bu. Dünyanın büyüünün bozulması olarak nitelenen bu gelişmenin Hristiyan veya pagan çevrelerce algılanma ve tecrübe edilme şekli tahmin edilebilir. Dünyada olup bitenlere dair kendi açıklamalarının geçersiz kılınması veya kaale alınmamasının kendilerini, inançlarını, büyülerini sahanın dışına da iten bir boyutu var elbet. Bu itilmişliğe bir hüznün eşlik etmesi de anlaşılabilir bir durumdur. Ancak bu yasa/mateme bazı Müslüman entelektüellerin katıldığı da görülmektedir ki, bu biraz tuhaf bir durumdur. Çünkü daha kapsamlı bir zihniyet dönüşümünü ifade ediyorsa da adı “büyünün bozulması” olarak konulmuş bir süreçten Müslümanların rahatsızlık duymalarını gerektiren bir du-

rumun olmaması gerekiyor. Çünkü Müslümanlar için dünya hiçbir zaman büyüülük olarak görülmemiş, dünyanın büyüülü olduğuna inanılmamıştır. Müslümanlar için dünya aslında son derece rasyonel bir modelle işleyen bir düzenlilik içindedir. Belki pozitif bilim açısından anlaşılması zor olan bir tek Yaratıcı vardır; bir tek yaratılış hadisesi vardır, ama onun dışında dünya hep sebep-sonuç ilişkisi içerisinde, esbab daire-i içerisinde anlaşılabilir ve tasavvur edilmiştir. Bütün nesnelere bir ruh taşıdığı animizm veya paganizm türü bir yaklaşım İslam’da yoktur. Taştan, tahtadan, helvadan putların bize fayda ve zarar vereceğine inanmanın şirk ve küfür kabul edildiği, din dışı kabul edildiği bir anlayış, yeni bir kozmoloji getirmiştir İslâmiyet.¹⁵ Bu açıdan belki de dünyayı büyüden kurtarma veya arındırma konusundaki ilk büyük etkiyi İslâmiyet yapmıştır. Aslında İslam’ın tasdik ettiği bütün geçmiş peygamberler de bunu yapmaya çalışmıştır; ama bir din olarak, kurumsal

Sanayi toplumu ve modernleşmeyle birlikte ortaya çıkan sosyoloji kendine özgü bir zihniyet dünyasını da şekillendirmiştir. Bu süreci tasvir ve analiz eden birçok sosyolog arasında Max Weber’in ortaya koyduğu model, bilimselci düşüncenin gelişiminin nasıl bir sosyolojik gelişmeye denk geldiğini de açıklıyor.

15 Max Weber’in modernleşmeyi rasyonelleşme ve dünyanın büyübozumuna uğraması olarak nitelediği analizleri ve buna Müslüman entelektüel çevrelerin genel tepkilerinin bir anlatımı için bkz. Yasin Aktay, *İslam ve Sekülerleşmenin Kaynakları*, Tezkire Yayınları, Ankara, 2016, s. 11-25.

bir din olarak İslâmiyet dünyayı büyüden arındırma konusunda tarihsel olarak ayırt edici bir katkı yapmıştır. Bir tür gelenekselcilik adına geçmişe yapılan nostaljik güzellmelerle, geçmişe atfedilen her şeyi yeniden kutsama gibi bir trendin bu yasa halini beslediğini söyleyebiliriz. Ama bunun İslam adına üstlenilmesi kaçınılmaz olarak bir sapmaya işaret eder. Modern dünyanın önde gelen rasyonalistlerinden Ernest Gellner “modern dünyada diğer büyük dinler arasında modern dünyanın rasyonel zihniyetiyle en fazla uzlaşan dinin İslâmiyet olduğunu” söyler. Bunu İslâmiyet’e karşı bir sempati beslediği için yapmıyor elbet, aksine İslamofobik bir ideolojiye meyilli olduğu bile söylenebilir. Hatta belki bu sözleri modern dünyaya İslam’ın oluşturabileceği meydan okumayı işaret etmeye bir hazırlık olarak söylüyor. Buna göre modern dünyayla, modern dünyanın düşünme biçimiyle, nedenselci düşünceyle çok daha rahat uzlaşabilecek bir zihniyet taşır İslâmiyet. Onun için gelecekte, kendi özünden pek fazla bir şey kaybetmeksizin,

yani mevcut söyleminden ve özünden bir şey kaybetmeksizin, yeni bir revizyona, bir reformasyona ihtiyaç duymaksızın geleceğin dünyasında ayakta kalma şansına sahip olan tek din İslâmiyet’tir. Bu, diğer dinler yok olacak anlamına gelmiyor. Diğer dinler yine var olmaya devam edeceklerdir ama özlerinden çok şey kaybetmiş olarak. Bugünün Hristiyanlığı dünün Hristiyanlığı değil. Bugünün Yahudiliği dünün Yahudiliği değil. Bugünün Budizm’i yarı-nın Budizm’i değil. Çünkü onlar modern dünyanın meydan okumalarına çok daha cepheden, çok daha fazla maruz kalmış ve ayakta kalabilmek için birçok iddialarından, itikatlarından feragat etmişlerdir. Birçok inançlarına mitoloji diyerek ondan şu veya bu şekilde kurtuldular. Ama İslâmiyet, kendi iç rasyonalitesi ile modern dünyanın rasyonalitesi arasındaki telifi çok daha kolay yapmıştır. Bu bir tespit ve burada fazla giremeyeceğimiz detayları da var tabii ki.¹⁶ Bunu bir yere kaydetmek lazım. Tartışılabilir.

16 Ernest Gellner, *Muslim Society*, Cambridge: Cambridge University Press.

Yaratılış ve Evrimci Yaklaşımın Hermenötiği

Bilim ve din arasındaki meşruiyet alış-verişinden bahsettiğimiz bir sunumda evrimci düşünceye değinmeden bitiremeyiz. Bilimin daha egemen/hegemonik olduğu dönemlerde Müslüman mütefekkirler de Müslümanların İslam'dan uzaklaşmasının sadece bilimsel argüman veya delillere dayandığını zannederek karşı delil ve argümanlar ileri sürmeye başlamışlardır. Evrim teorisini çürütmeye ve yerine yaratılışı bir teori gibi ikame etmeye çalışan teoriler oluşturulmuştur mesela. Evrimin bir ortamın ürettiği bir zihin yapısı olduğunu ve gerekçelerinin tümevarımsal değil, tümdengelimsel olduğu görülmemiştir. Evrim esasen bilimsel bir çıkarım değil bir inançtır. İnsanlar keşfettikleri bazı ampirik veriler sonucu evrim düşüncesine ulaşmış değiller. Önce yaratılıştan başka bir yolla gelmiş olacaklarına dair bir inanca sahip olunca bunun nasıl olabileceğini düşünmüş, bu karara veya bu inanca uygun bir hikâye geliştirmişlerdir. Bu hikâyeye uygun bilimsel veriler de toparlanmıştır. Önce inanç olmuş, hikâye ardından uydurulmuştur. Tıpkı yaratılış inancı gibi bir inanç. Yüz bin yıl önce neler olmuş olabileceğine dair bilimin bugün yapabileceği bir tespit yok. Hiçbir şekilde sınınamayan bir ortama veya döneme ait

söylenenleri reddetmek de mümkün değil, ama bu imkânsızlık o alanla ilgili söylenenlerin bilimsel olamamasından kaynaklanıyor. Sınınamayan bir önerme bilimsel olamaz. Oysa cennette insanların ne olup ne olmayacağı, meleklerin ne olduğu ve ne yapmakta olduğunu test etmenin, doğru veya yanlış yargıda bulunmanın imkânı yok. Darwinizm'le veya evrimcilikle ilgili en önemli mitoloji onun inanca karşı bilimsel gerçekliği temsil eden bir yaklaşım olduğudur. Bu anlayış veri kabul edilince yaratılışa inanıp bilimden de geri durmayanlar evrim iddiasını bilimsel düzeyde karşılayıp laf yetiştirmeye koşuyorlar. Oysa evrimi yaratılış inancının karşısına koyan bir anlayış hiçbir zaman bilimsellikle ilgili olmamıştır. Yaratılış inancına alternatif bir meydana geliş açıklamasının da tek motivasyonu inançtır. Bugün sunulan biçimiyle evrimciliğin Darwin'in evrim teorisine hiçbir ilgisi de yok. Birçok zeminde evrimci söylemler ateizmin itikadını güçlendirmeye çalışan vaaz modunda çalışıyor. Herhangi bir bilimsel teorisinin insanın nasıl yaratılmış olduğunu bilimsel sınırların içinde kalarak, yani inancın alanına girmeden açıklama imkânı, epistemolojik olarak mevcut değil. O yüzden aslında "yaratılış teorisi" diye bir şey de olamaz. Yaratılışı bilimsel olarak açıklamaya çalışmak da inanç ile bilimin alanları arasındaki kategorik ayrımları bilmemekten ileri geliyor.

Yine o yüzden yaratılışın karşısına konulan evrim bir teori değil, basitçe alternatif bir inançtan ibarettir. Mevzu her açıldığında evrimi bilimselliğin ve mutlak hakikatin bir ölçütü gibi sunmaya çalışanların söyleminde de o kadar açık bir gerçektir ki, evrime atfedilen anlam katı-dogmatik bir inançtan başkası değildir. Ayrıca hiç kimse evrim teorisinin dayandığı veya öne sürdüğü delilleri bilerek, bunların delil olma gücünü karşılaştırmalı olarak kavrayarak “evrime inanmaya” karar vermez. Evrime inanma kararı da bütün bilimsel prosedür-

Evrime inanma kararı da bütün bilimsel prosedürlerden önce verilmiştir; tıpkı insanın ve kâinatın Tanrı tarafından yaratılmış olduğuna olan inanç gibi. O yüzden evrim ve yaratılışla ilgili tartışma asla bilimsel düzeyde ele alınması gereken bir konu değildir.

lerden önce verilmiştir; tıpkı insanın ve kâinatın Tanrı tarafından yaratılmış olduğuna olan inanç gibi. O yüzden evrim ve yaratılışla ilgili tartışma asla bilimsel düzeyde ele alınması gereken bir konu değildir. Bilimin sınırları ile ilgili temel bilim felsefesi dersleri aslında bu konunun nasıl ele alınması gerektiğine dair yeterince ufuk açıcı ve açıklayıcı bir çerçeve sunuyor. An-

cak bu konuda kıyasıya tartışanların en temel dersleri bile dinleyecek halleri yok. İnanma isteği bile çoğu kez inanmanın kendisinin önüne geçer. Ulaşılan yeni verilerin tartışmanın seyrini ciddi bir biçimde değiştirmiyor olmasının en önemli sebebi de budur. Kimse bilimsel verilerin sonucuna bakarak inanmıyor ki bu verilerdeki bir değişim insanların inancını değiştirsin. Ayrıca yaratılış bağlamının dışında, bilimsel sınırları içinde kaldığı ölçüde, evrim ihtimali, İslam filozof veya bilim adamlarının da zaman zaman hiçbir komplekse kapılmadan değerlendirdikleri bir yaklaşım olmuştur. Evrim teorisi bugün birileri için bir inanca dönüşmüşse de bu teorinin bilim tarihi içinde önemli bir yeri vardır. Hem bu yerin hem de bilimin inanca dönüşmesinin tipik bir örneği olarak dikkatlere sunulmak üzere her zaman gündemde olmayı hak ediyor. Elbette evrim teorisi olarak bilinen geniş bir araştırma birikiminin tamamını bilimselliğin dışına ittiğimiz düşünülmemeli. İnsan biyolojisi üzerine bu tündengelimsel yaklaşımlarla başlayan genetik araştırmalar üzerine geniş ampirik araştırma bulguları vardır. Bu bulgular genlerin şu veya bu şekilde birleştiklerinde ne tür eğilimler sergilediklerine dair evrimsel bir yön gösterebilir. Bu düzeyde bir evrim teorisine kategorik olarak karşı çıkmayı gerektiren bir durum yoktur. Ancak konu yaratılışla ilgili bir iddiaya

gelince, orada bilimsel sınırlarda kalmak mümkün değildir. Mutlaka yaratılış kadar inanç alanına da girerek konuşmak gerekecektir. Bu arada evrim tartışmasıyla ilgili bir tecrübemi de aktarayım. 15 yıldır bir günlük gazetede düzenli olarak köşe yazıyorum. Günlük yazı yazmanın gereği olarak bazen birileriyle polemige girer tartışır-sınız, bazen birçok insanın tepkisini çeken, kızdıran yazılar yazarsınız. Şimdiye kadar yazdığım yazılar içerisinde, özü itibariyle burada serdettiğim ifadelerle evrim teorisini eleştirdiğim yazı kadar eleştirildiğim, saldırıya maruz kaldığım bir yazım daha olmadı. Buda benim için ilginç bir tecrübe olmuştur. Beklemediğim, ummadığım bir tecrübe olmuştur. Bu kadar inananı olan bir konu..! Bu bile şunu gösterdi -bir sonraki yazımı öyle yazdım zaten-; bu konu ne kadar da inanç konusuymuş meğer. Bir inanca dokunduk çünkü; bir bilimsel bilgiye dokunmadık. Bir bilimsel bilgiyi tartışmadık. Ancak bir tabu alanına dokunduğunuzda çekebileceğiniz tepkileri çekmiş olursunuz. Yoksa konu sadece akıl ve bilim sınırları içinde cereyan ediyor olsaydı bu kadar öfke, bu kadar tepki-reaksiyon (hepsi de aklı değil, duygusal şeyler) neyin nesiydi!? Bunun üzerine ben de Darwin'in teorisini, gerçekten bilimsel, ampirik araştırmalar kısmıyla, değerlendirecek ne vaktim ne de ilgim olmamakla birlikte hakkında yine de kesin olarak bildiğim şeyleri şöyle tekrarladım:

Bir, bu konuda kesin ifadelerle konuşanların durumunun benden daha iyi olmadığı. **İki**, bugün evrimin popülerliğinin onun bilimsel değerinden değil, inançla ilgili bağlamından kaynaklandığı. **Üç**, insanları rasyonel olmaya sevk eden kararlar çoğu kez rasyonel değildir, bilimsel olmaya yöneltten kararlar da bilimsel

Eesasen yaratılışla ilgili alanlarda bilimin söyleyebileceği hiçbir şey yoktur. Bilimsel sınırlar içinde bilinebilecekler zannedildiğinden çok daha azdır. Uzun bir tartışma, ama kısaca, sınınamayan (hatta bir kabule göre “yanlışlanamayan”) hiçbir bilgi bilimsel değildir. İnanca ait alanlar da sınınamadığı için bilimin giremediği alanlardır.

değildir. Bu konuda sürecin sosyo-psikolojik boyutları vardır ve kararlar çoğu kez irrasyonel/duygusal etkenlere bağlıdır. **Dört**, bugün “evrime inanan” insanlar var, bir de “evrimi inkâr eden” insanlar var. Bu düzeyde tartışmanın hiç de bilimsel bir tartışma olmadığını rahatlıkla söyleyebilirim. Bu konudaki tartışmalarda havada uçan deliller, bulgular, argümanların hepsi bu konuda insanlar saflarını belirledikten sonra üretilip benimsenir.



Beş, esasen yaratılışla ilgili alanlarda bilimin söyleyebileceği hiçbir şey yoktur. Bilimsel sınırlar içinde bilinebilecekler zannedildiğinden çok daha azdır. Uzun bir tartışma, ama kısaca, sınınamayan (hatta bir kabule göre “yanlışlanamayan”) hiçbir bilgi bilimsel değildir. İnanca ait alanlar da sınınamadığı için bilimin giremediği alanlardır. Tıpkı evrim adına milyonlarca yıl önceki hadiseler hakkında söylenenler gibi. O zamana ait olguları kim sınavabiliyorsa buyursun sınasın. Bu zamana bilim adına gitmeye çalışan yaklaşım aslında yaratılışı reddetse bile yaratılış hakkında “evrim veya bilimsellik zarfı içinde” alternatif bir inanç imkânı sunmaktan başka bir şey

yapmış olmuyor: Tanrısız bir inanç imkânı. **Altı**, Tanrı’ya inanmama isteği de neresinden bakarsanız evrensel bir istektir. Tarih boyunca insanlar arasında Tanrı’ya inanma isteği taşıyanlar yanında inanmama isteği taşıyanlar da olmuştur. Evrimcilik modern ateizme, Tanrı’ya inanmamakla kalmayıp bu inanç pozisyonunun meşruiyetini bilimsellik payesine sahip bir söylemle destekleme imkânı sunmuştur, o kadar. Konuyu, yukarıda birkaç vesileyle bilimin çok önemli, bugün artık çok daha fazla farkında olunan bir özelliğine dikkat çekerek bağlamak istiyorum. Bilim etkinliğinin salt rasyonel sınırlarda cereyan eden bir etkinlik olduğu zannedilir. Oysa bilim faaliyetinin

aynı zamanda bir retorik boyutu vardır. Hermenötik ve postyapısalcı eleştiri bilimin bu boyutunu iyice gün yüzüne çıkarmıştır. Bilim retorikten uzak, sadece pozitif verilere dayanan bir akıl yürütme biçimi değil. Hatta en iyi bilimin en iyi retorikle mümkün olduğu bile söylenebilir. Retorik, ikna kabiliyeti demektir. İkna etmek içinse, verilerinizin sağlam olması değil; hikâyenizin etkileyici, güzel veya estetik olması yeterlidir. Konu estetik olduğunda ise ortada tartışılacak olan bilişsel bir konu değildir; mevzubahis olan etkilemektir sadece. Bu etkiyi ister estetik yolla; bir güzellik, bir sanat eseri ortaya koyarak yaparsınız veyahut da herhangi bir retorik, belâgat yoluyla yaparsınız. Onun için bilimi iyi bilmek gerekir. “İlim ilim bilmektir, ilim kendin bilmektir”. Bilimi ne kadar tanırsak insanı da o kadar tanımış, bilmiş oluruz. Esas itibarıyla hermenötiğin en önemli özelliği, özellikle Heidegger, Gadamer ve Derrida ile devam eden çizgisi içerisindeki en önemli işlevi bu düşünümsellik düzeyini yakalamak, yani insanın kendini tanımasıdır. Kur’an yorumlarına uygulandığında da hermenötik, bize Kur’an’ı daha iyi anlamamanın yöntemini verdiği için değil, ki böyle bir iddiası yok, aksine Kur’an’ı anlayan insanı anlamayı sağlayan bir sanat olarak görülebilir.

Yasin Aktay

1966’da Siirt’te doğdu. Siirt İHL’yi 1985’te tamamladıktan sonra ODTÜ Sosyoloji Bölümünde 1990’da lisans, 1993’te Political and Intellectual Disputes on the Academisation of Religious Knowledge isimli teziyle yüksek lisans; 1997’de de Body, Text, Identity, Islamist Discourse of Authenticity başlıklı teze doktora derecelerini aldı. 1999 yılında Uygulamalı Sosyoloji Alanında doçent, 2005 yılında da Kurumlar Sosyolojisi alanında profesör oldu. ABD’de Utah ve Maine at Farmington Üniversitelerinde akademik çalışmalar yaptı, dersler verdi. 1992-2012 yılları arasında Selçuk Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde öğretim üyeliği yaptı. Halen Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Sosyoloji Bölümünde öğretim üyesidir.



KURAMER

2021