



MODEL İLE ENGAGEMENT ARASINDA DİN FELSEFESİ

-Abdulkerim Sürüş Örneği Üzerinden Bir Tartışma-

*Recep ALPYAĞIL**

PHILOSOPHY OF RELIGION: BETWEEN THE MODEL AND ENGAGEMENT

-A Discussion in Reference to Abdolkarim Soroush-

Abstract

In this article, it is assumed that there is a searching tendency, methodological, in the philosophy of religion; and it is more moderate way to appreciate the modern philosophical paradigms as a model -not just as an engagement. The problem is exemplified in Abdolkarim Soroush' thought that we could discuss him more objective way.

Key Words: Methodology, Model, Abdolkarim Soroush

Giriş

Kendi *yolunu* bulabilmiş bir disiplin midir, din felsefesi, Türkiye’de? Öyle zannediyoruz ki, onun konumu da, yaklaşık üç asırdır arayış halinde olan İslamî disiplinlerin uzağında değildir. Hatta denebilir ki, din felsefesi bu arayışın bir parçasıdır. Zihinlerde, *din felsefesi* birçok felsefi kavram gibi yenidir. Lugatimizdeki en erken kullanımın 1908 yılı olduğu düşünülürse, durum daha da netleşecektir; zira bir felsefi kavramın tam tekamülü için bir asır uzun bir süre değildir.¹ Şu halde Türkçede, din felsefesi yeni bir kavramdır; kanaatimizce, onun yeniliği, düşünce üretme ameliyesini kolaylaştıran bir

* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

¹ Mehmet Bayraktar, *Din Felsefine Giriş*, Ankara, Fecr Yay., 1997, s. 17.

unsur olduğu kadar zorlaştıran bir unsur da. Şöyle ki, yeni oluş, onun klasik İslam felsefesi, kelamı, tasavvufu gibi alanlara kolayca eklenilebilme ve onlara yeni bir şekil verebilme potansiyeli açısından son derece elverişli olmasına katkıda bulunmaktadır. Hatta uzun zamandır belli bir durgunluk yaşanan felsefe alanında daha üretken bir felsefenin doğumu için de, diğer alanlara nazaran daha vaatkar bir görünüm arz etmektedir (*model alma ve olma hali*). Bununla birlikte, yeni oluş, eş zamanlı olarak batıdaki hakim yeni felsefi akımların etkisine açık oluşu da beraberinde getirmektedir. Bir başka ifadeyle, yerel bağlarını tam anlamıyla kuramama, başka bağlamlardaki tartışmaların etkisinde süregiden yabancı bir disipline dönüşme zaafını da taşıyabilme durumu (*engagement hali*) söz konusudur. Öyle görünüyor ki, din felsefesi bu ikilemde henüz tam anlamıyla yolunu çizmiş değildir. Kanaatimizce, bu çalışma, zaten canlı bir şekilde tartışılmakta olduğunu düşündüğümüz bu konuya farklı bir açıdan katkıda bulunma amacı gütmektedir.

Yukarıda işaret etmeye çalıştığımız durum, *model alma ve olma hali* ile *engagement hali* şeklinde kavramsallaştırmaya çalıştığımız ortam, sadece din felsefesinin özel sorunu olmaktan öte, *Türkçe Felsefe* için de söz konusu olan daha genel bir bağlamla da alakalıdır. Kanaatimizce, Türkiye'deki ilmi faaliyetler *model* arayışı ile *engagement* arasında şekillenmektedir. Bu, temelde bütün disiplinleri bekleyen bir ikilemdir. Bu noktadaki asıl soru ve de sorun şudur: Felsefi etkinlik esnasında, belli bir ana akım felsefeye *angaje* mi olunacak yoksa o *model* alınarak farklı modellerin üretimi mi gerçekleştirilecek? Kuşkusuz *engagement* sıkıntılı bir terim; ancak, Türkiye'de düşünce i'mali adına olup bitenleri soğukkanlı bir edayla değerlendirdiğimizde, ne yazık ki, durum bazı açılardan bundan öte değildir. Bunun başlıca nedenlerinden birisi, felsefe etkinliğinin çeviri üzerinden ya da çeviri-telif türü çalışmalarla devam etmesidir. Bununla ilintili olan bir başka noktayı da, geleneksel metinlerle olan kopukluk oluşturmaktadır; dolayısıyla, belli bir zeminin olmayışı, felsefe sahnesini her türden etkiye açık hale getirmektedir. Kuşkusuz, bu cümleleri kurarken, angaje olmanın dışında, hakikaten *model* arayışında olan çabaları görmezlikten geliyor değiliz. Aksine, tam da bu çabaların hakkının teslim edilmesi için bu türden bir ön tespite gereksinim vardır. Peki, hem geçmişe eklenilen hem de çağdaş felsefenin birikimlerinden haberdar olarak yapılan bir din felsefesinden söz edilebilir mi? Şüphesiz, evet; ancak bu idealin ne

ölçüde başarılı olduğu hususu ayrı bir araştırmanın konusudur. Bu konuda, Türkiye’den bir isim anmanın, anlaşılabilir çekinceleri olduğundan dolayı, kısmen yabancı bir örnek üzerinden çalışmamızı ele alacağız. Bu, söz konusu yabancılığın, hem meseleyi daha soğukkanlı bir şekilde kritik edebilmek hem de sözü edilen isim bağlamında kendi konumumuzu tayin edebilmek noktasında daha işlevsel olacağını düşündüğümüzündür. Tartışmaya açılan konunun “o ya da bu isim” olmasından öte, anılan isim üzerinden ifade edilmek istenen hususların daha mühim olduğunun takdir edileceğini zannediyoruz.

1. Bir Model: Abdülkerim Süruş Örneği

Kuşkusuz, Süruş, muhtemel *modellerden* sadece biridir. Bu anlamda, “niçin, Süruş da, başkası değil” şeklindeki soru, bizi doğrudan konunun en merkezi yerine götürür. Süruş’un model oluşu, aradığını bulduğundan ve de bu neticenin mükemmel bir model oluşundan ileri gelmez. Aksine, onun bir *arayış içinde olması* ve bu süreçte *yer yer* iyi bir model kullanmakta oluşu bizim için önemlidir.

Bilinen bir husustur ki, felsefe kendine bir yol bulmak için her türden tarzı denemektedir. Bu denemelerin toplamı, çoğu zaman bir sarkaç modelini andırır: bir uçtan bir başka uca. Geçen yüzyılın başlarında mantıksal pozitivizm ve bilimsellik alabildiğine hakimken, çok geçmeden, yaklaşık 40 yıl sonrasında, Çağdaş Batı düşüncesinde postmodernizm ve bu bağlamda rölativizm, yer yer anti bilimsellik ağırlıklı bir etkiye sahip olmuştur. Kuşkusuz bu genel tablodan dini ilimler de etkilenmektedir. Başka bir deyişle, bu değişim ve dönüşümler, eş zamanlı olarak din felsefesinde ve diğer disiplinlerde bir dönüşümü beraberinde getirmektedir. Bu noktadaki sorun şudur: Çağdaş dünyadaki, her türden değişime çabucak eklenmeksizin, tutarlı, yerel, kalıcı, bütünlüklü ve de felsefi olan bir model üretmek mümkün müdür, din felsefesi için?

Kanaatimizce, Süruş'un bir entelektüel olarak önemi, varsa eğer, bu noktada ortaya çıkmaktadır. Çünkü o, çoğu defa *eleştirel bir akılcılıktan* yana olduğunu açıklamıştır.² Bunun anlamı şudur: Süruş için hiçbir düşünsel akım tek

² Abdülkerim Süruş, *Maximum ve Minimum Din*, çev. Yasin Demirkıran, Ankara, Fecr Yay., 2002, s. 79.

başına eleştiriden uzak bir biçimde kabul edilebilir değildir. Örneğin o, postmodernizmin bazı varsayımlarını paylaşmakla birlikte, postmodernizmdaki güvensiz göreceliğe karşı eleştirel bir mesafede bulunduğu ifade etmiştir. Ona göre, şu türden iddialar hiçbir surette kabul edilebilir değildir: "Bütün bilgiler tarihsel olmuş, tarihsellik onların özüne nüfuz etmiş, hakikat tarihsel olmuş ve bu nedenle de dayanılacak mutlak kalmamıştır."³ O, bu eleştirel tavrını, söz konusu beşeri teorilerin din bilimi alanına taşınmasında da devam ettirmiştir.

Görecelik ve değişim insan yapımı sistemlerin özellikleri olup ilahi vahye uygulanması tamamen yanlış olacaktır. Bunun yanı sıra, doktrin sanki dini, doğruluğu ve geçerliliği kesin olmayan din dışı ilkelerin merhametine bırakır gözükmektedir bu ise, asıl misyonu yanılabilir insana kesinliğin ve bilginin şaşmaz kaynağını sunmak olan, dinin mesajından taviz vermektir.⁴

Dikkat edilecek olursa bu tutumuyla o, her iki radikallikten de uzak durmaya çalışan bir bakış açısı sunma gayreti içindedir. Sürüş'un fikri projesinin ana yöntemini aşağıdaki projeksiyon özetlemektedir:

Batıdaki modern düşüncenin temel yanlışlığı şudur: doğruluk ve yanlışlık yerine pek çok sayıda yeni ve yabancı kategori üretti. Nesnel ve öznel, ilerlemeci veya tepkisel, ideolojik olan veya olmayan, Batı veya Doğu; bunlar sözkonus kategorilerden saece birkaçını oluşturuyor. Zamanın moda, ama görünmez tuzaklarına düşmemek üzere dikkatli olmak gerekiyor.⁵ Değişim ve yenilenmeye mutlak olarak teslimiyet halinde geride sabit bir şey, dolayısıyla da din kalmayacaktır. Sabit bir zemine basma, değişikliklerle uyumlu ses yükseltme ve onlara inkar gözüyle bakma halinde ise bu çağda

³ Abdulkerim Sürüş, *Modern Durum ve Dini Bilginin Evrimi*, ed. Y. Akdoğan-K. Çamurcu, İst., Pendik Belediyesi K. Y., 1998, s. 56.

⁴ Abdulkerim Sürüş, "Dini Bilginin Evrimi ve Gerilemesi", çev. Hadi Adanalı, *İslami Araştırmalar*, c. 9, sayı: 1-4, 1996, s. 71.

⁵ Abdulkerim Sürüş, "Modern Bilginin Kullanımı", *Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı II*, İstanbul İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yay., 1997, s. 151.

dini hayat imkansızlaşacaktır. Bu ikisinin uzlaştırılması, bu günün duyarlı din bilginlerinin üzerindeki güçlü bir farizadır.⁶

Bu alıntıda ifade edilen düşünceler son derece önemli, Süruş'un nasıl bir zeminde ilerlediğini göstermesi bir yana, günümüzdeki tartışmalarda da nasıl bir yol seçilmesi gerektiği noktasında da oldukça güzel bir fikir vermektedir. Uçlarda yer alınması halinde ortaya çıkacak sonuçla ilgili değerlendirme ise öğreticidir: dinsizlik.

Başlık itibariyle oldukça dikkat çeken bir söyleşide, *Yanlışlanabilen ve Çoğulcu Beşeri Bilgi*, Süruş şunları kaydeder: “onlar ‘Herşey akış halindedir’ demektedirler. Bizim iddiamız ise şudur: ‘Her şeyle ilgili kavrayışımız akış halindedir’. Birisi her şeyin akış halinde olduğunu söylediğinde buradaki ‘her şey’ haricî sabit şeyleri de kapsar.”⁷ *Yanlışlama* kavramı, bizi Süruş’un etkileşim halinde olduğu düşünürlere götürür. Kanaatimizce, onun, sağlıklı bir yaklaşım geliştirmesinde, en önemli etkenlerden biri, bazı çeviri metinlerini de yayımlamış olduğu K. Popper’dır. Süruş’un editörlüğünü de yaptığı *Kıyan* adlı dergide Popper’ın söyleşilerinin yer aldığını biliyoruz,⁸ zaten Süruş da ilk çalışmasını bilim felsefesi üzerine yapmış, sosyal bilimlerdeki çalışmalarında bu birikimi sürekli kullanmıştır. Bu anlamda, aşağıdaki alıntıda, Popper etkisi oldukça açıktır:

Her bilim adamı fiziki gerçeklere ve doğru fikirlere ulaşmak için ne kadar sıkı gayret gösterirse göstere, bizatihi bilim şu veya bu bilim adamının fikirlerini ve inançlarını aşarak, kesinlikle ispatlanmış gerçekler ve sonuçlarla yan yana, hataları, yanlış anlamaları, şüpheli hipotezleri, argümanları ve karşıt argümanları içermeden edemez. Meselenin sadece iyi yanını görmek tarihi çarpıtmaktır. Burada yenilgiler zaferler kadar önemlidir ve bilimin evrimsel hayatı açısından her ikisi de aynı değere sahiptir.⁹

⁶ Abdülkerim Süruş, "Dini Bilginin Evrimi ve Çağdaşlaşma", çev. Kenan Çamurcu, *Bilgi ve Hikmet*, 1994, 8, s. 77.

⁷ Abdülkerim Süruş, "Yanlışlanabilen ve Çoğulcu Beşeri Bilgi", çev. Kenan Çamurcu, *Bilge-Adam*, 15-16, 2006; s. 139.

⁸ "Guft u Gu Kıyan ba Karl Popper", *Kıyan*, Tahran, 1991, 10.

⁹ Süruş, "Dini Bilginin Evrimi ve Gerilemesi", s. 72.

Eğer bir abartı olmayacaksa, şu söylenebilir ki, bir duruş olarak sadece doğrulanabilmenin değil de eş zamanlı olarak yanlışlanabilmenin de farkında oluşu esasında, Süruş'un çağdaş felsefelerdeki indirgemeci eğilimlere olan mesafesini de gösterir.

2- "Dini Bilginin Evrimi" Nosyonu

Süruş'un Türkçeye çevrilen üç çalışmasında da -onun fikri projesini özetlediğinden olsa gerek- aynı başlık¹⁰ kullanılmış: "Dini bilginin evrimi". Evrim fikri, onun bütün bir düşünsel projesini özetleyecek niteliktedir. Onun en temel iddiası, zaman içinde bütün disiplinlerde bir değişimin ve ilerlemenin söz konusu olduğu, dini bilgiyi de bu değişimin dışında tutmak için herhangi bir nedene sahip olmadığımızdır. Az sonra daha ayrıntılı bir biçimde ele alacağımız üzere, evrilen, din değil, dini bilgidir -insanların din-den anladıklarıdır. Ona göre, dini bilginin evrimi insan anlayışının evriminin doğal bir sonucudur. Bir önceki aşamanın nakıs olduğu fikri üzerine kurulu olan evrim için, içinde yer alınan zaman diliminden önceki dini bilgi birikimi de eksiktir. Süruş bunu, sonuncu dinin geldiği; ama, sonuncu dini anlayışın henüz gelmediği gerçeğiyle anlatır. Ona göre sonuncu dinin gelmiş olması, dini bilginin kemale ermiş olması anlamında değil, söz konusu dinin seçmiş olduğu hedef açısından kemale ermiş olması anlamındadır.¹¹

Öyle anlaşılıyor ki, Süruş bu konuda da bilim felsefesindeki birikiminden yararlanmıştı:

Her bilimin tarihi, o bilimin mutfağıdır. Bu mutfağa girmek bilimadamları için bir zorunluluktur.

¹⁰ Süruş, "Dini Bilginin Evrimi ve Çağdaşlaşma", s. 80; onun metin içinde kullanmayı gerekli görmediğimiz diğer çalışmaları için de bkz. Abdülkerim Süruş, *İlim ve Felsefeye Giriş*, Ankara, Endişe Yay., 1990; Abdülkerim Süruş, *Biz Hangi Dünyada Yaşıyoruz*, çev. H. Hatemi, İstanbul, Seçkin Yay., 1986; Abdülkerim Süruş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, çev. H. Hatemi, İstanbul, İnsan Yay., 1995; Abdülkerim Süruş, *Peygamberler Aydınların Önderleri*, çev. A. Kutlu, Ankara, Kıyam Yay., 1990; Abdülkerim Süruş, *İlerici Gericilik*, çev. A. Kutlu, Ankara, Kıyam Yay., 1990; Abdülkerim Süruş, *Aydınlık ve Dindarlık*, çev. S. Kara, Ankara, Kıyam Yay., 1990.

¹¹ Süruş, *Maximum ve Minimum Din*, s. 54.

Buraya kadar açıklanan bütün yargılar, dinî bilgi konusunda da aynen geçerlidir. Dinî bilgi de toplumsal kimliği olan tarihsel bir bilgidir; saf olmayan, eksik ve hatalar içeren bir bilgidir. Bunların hepsi topluca dinî bilgiyi oluşturur. Şimdi, buraya kadar söylenenlere bir noktayı ekleyeceğiz: Dinî bilgi, söylediğimiz anlamda, yani tahakkuk konumunda ve ardıl epistemolojik bakış açısından dinî bilgi beşerî bir bilgidir. Beşerî yargılara mahkumdur. Burada beşerî bilgiyle özel bir anlamı kastediyoruz. Tabii ki beşerî bilginin bütünüyle makbul zahir bir anlamı vardır. Yani insanlar tarafından oluşturulan ve insanların elinde bulunan bilgi demektir bu. Fakat bu ifadeyle başka bir anlamı daha kastediyoruz. Bir bilginin beşerî olduğu söylendiğinde maksat, beşerin sadece akıllı olma sıfatının değil, taşıdığı tüm vasıfların bu bilgiye aktarılmış olduğudur.¹²

Burada, Süreş için ilginç bir ikilem olduğunu söylemeliyiz. Şöyle ki az evvelki kısımda, onun *her şey değişir* şeklindeki tutumu eleştirdiğini ifade etmiştik; buna mukabil o, “değişimle problemlî” olduğunu düşündüğü İslam düşüncesi için de değişim önerir. Bu husus önemli görünmektedir. En azından onun, ölçülü bir değişimden yana olduğunu söyleyebiliriz. Ona göre, klasik dönem insanın tabiat, Tanrı, tarih, dil, toplum, mutluluk, kesinlik, akıl, bilgi ve benzeri üzerindeki dünya görüşü kendi dinlerini algılamalarına yansımıştır. Aynı şekilde ve aynı oranda modern insanın dünya görüşü de etkisini din bilimi üzerinde göstermiştir.¹³ Haliyle içinde yer almakta olduğumuz bu uğraktaki değişimi, evrimi dikkate almak bir zorunluluktur. Aksi takdirde, *tarım toplumunun dini bilgisi ile ziraat, sanayi ve sanayi sonrası tüm dönem ve toplumların sorunlarını hakkıyla çözebilecek kanunları yazmak nasıl olanaklı olabilir?* Süreş'un bu düşüncelerinin ardında, bilim felsefesine olan aşinalığının izlerini görebilmekteyiz. O, düşüncelerini temellendirmede bu birikiminden yararlanır. Onun argümantasyon biçimi şu şekilde ilerler: günümüzdeki bilim felsefesi, pozitivist mantığın sandığının aksine, doğaya saf ve önyargısız bir biçimde yaklaşmadığını ortaya çıkarmıştır. Buna göre gözlem, teoriden sonra gelmektedir. Bilimin ilk safhalarında tamamen objektif olduğu varsayı-

¹² Abdülkerim Süreş, “Kelam, Epistemoloji, ve Bilim”, çev. Kenan Çamurcu, *Bilge-Adam*, 13-14, 2006; s. 18.

¹³ Süreş, "Dini Bilginin Evrimi ve Gerilemesi", s. 71.

lan gözlemin aslında teori yüklü bir göz olduğu ortaya çıkmıştır. Bu, bilim felsefesinin işaret etmekte olduğu bir evrimdir. Şayet doğa bilimleri için durum buysa, sosyal bilimler için bu gerçek çok daha fazla geçerli olsa gerektir. Süruş bu bakış açısıyla şunları söyler:

Aynı anlamda ve tamamen aynı sebeplerden, metnin kendi başına ayakta durmadığı kendi anlamını omuzlarında taşımadığı, ve bir bağlam içine yerleştirilmesi gerektiği, teori yüklü olduğu, yorumun seyyal olduğu ve burada da varsayımların diğer anlam alanlarında olduğu kadar aktif olarak iş gördüğü söylenebilir. Dini metinler istisna değildirler. Dolayısıyla onların yorumu önceki varsayımlara ve/veya onları araştıran sorulara göre genişleme ve daralma gösterir.¹⁴

Kısaca, varsayımlar zamanla sınırlı olduğundan değişebilirler, din bilimleri de kendi zamanlarının varsayımı ile hareket etmiştir. Zira, kendisi sessiz olan din zamana karşı ancak bu varsayımlar vasıtasıyla vahyin sesini duyurabilir. Ancak, varsayımlar zamana karşı dirençli olmadıklarından, din bilimlerinin evrimi de kaçınılmazdır.

Sonuçta Süruş, değişimi savunur ama mutlak bir değişimden yana da değildir. Ona göre, seleflerinin hatası burada yatmaktadır. Çünkü mutlak değişim en az mutlak durağanlık kadar hatalıdır. Her ikisi birbirini besler. O, bu noktada orta yolu yakalamayı denemiş görünür. Bu çabasını temellendirmek için de bir dizi terim üretmeye çalışmıştır. Kısa bir biçimde bunlara değindiğimizde, onun nasıl bir model peşinde olduğu da daha netleşmiş olacaktır.

3. Sınırlar:

Maksimum ve Minimum Din: Süruş'un en işlevsel ayrımlarından birisi, maksimum ve minimum ayrımıdır. Dinin, yaşama olan bağını izah etmeye yönelik bir bakış açısıdır. Dini, maksimum boyutuyla anlayıp, onun yaşamın her anında da maksimum etkide bulunan bir şekilde görmekle, dinin en temel ilkelerini tespit edip, bunlar üzerinden yaşamı etkileyecek olan minimum bir ufuk arasında fark vardır. Kuşkusuz bu konu, dini metinlerin yorumuyla yakından ilintilidir. Öyle zannediyoruz ki, yorum meselesi sadece tefsir disip-

¹⁴ Süruş, "Dini Bilginin Evrimi ve Gerilemesi", s. 70-71.

lininin özel uğraşı olamayacak kadar din felsefesi ile yakından ilintilidir. Gerçekte en derin nazariyelerin, kendilerine Kutsal Metinden bir referans bulmak istedikleri ya da başlangıç olarak onu esas aldıkları düşünülecek olursa konunun ne kadar din felsefesinin merkezinde olduğu anlaşılabilir.

Sürüş, yukarıdaki ayrımla, dini metinlerin sosyal hayatı kapsama boyutuna ilişkin bir anlayış geliştirmek ister. Sürüş'a göre, ekonomi, yönetim, ticaret, ahlak, teoloji ve benzeri tüm alanlarda gerekli, zorunlu ve yeterli bilgi ve malumatın şeriatte yer almakta olduğu ve dolayısıyla da müminler için dinden başka hiç bir kaynağa gereksinim duyulmadığı şeklindeki bakış açısı, maksimize edici (toptancı) bir görüştür. Bunun karşısında ise, minimize edici, yani şeriatın ilgili konularda gerekli olan minimum bilgiden daha fazlasını öğretmediği görüşü yer alır.¹⁵ Bu ayrım oldukça önemlidir. Çünkü çağdaş yorumcunun kutsal metinden bekledikleri ile metin arasındaki ilişki ancak bu ayrım vasıtasıyla sağlıklı bir zemine oturmuş olacaktır. Bu ayrımın farkına varamamış olan kişi, büyük küçük her ne varsa onu metnin ufkuna taşımakla dini süper market gibi bir şeye dönüştürmüş olur.¹⁶ Oysa din, sözü edilen bu konularda mümkün olan maksimum açıklamayı yapmış olamaz; şu halde yapılan açıklamalar, minimumdur. Sözelimi din, bilimsel bir konuyu açıklama konumunda herhangi bir görev üstleniyor olsa bile söz konusu beyanat maksimum değil minimum seviyededir.¹⁷ Yorumcunun minimumdan maksimum olanı bekliyor oluşu günümüzdeki sorunların başını oluşturmaktadır.¹⁸ Açgözlü ve total bir bakış açısıyla, dinden lazım olan her şeyi ister, yerli yersiz her türden beklenti içine girilirse, din bu manada nakıs ve yetersiz bir konuma dönüştürülmüş olur. Bu şekilde dine ağır bir yük yükleyenler, zamanla dinin meşruiyet kaybetmesine yol açmış olmaktadır.¹⁹

¹⁵ Sürüş, *Maximum ve Minimum Din*, s. 26-27; Abdülkerim Sürüş, *Kabz-u bast Teoriki Şeriat*, y.y., Müesses-e Ferheng-i Sırat, 1995; bu metnin Arapça çevirisi için bkz. Abdülkerim Sürüş, *el-Kabz ve'l-Bast fi's-Şeria*, Beyrut, Darü'l-Cedid, 2002.

¹⁶ Sürüş, *Maximum ve Minimum Din*, s. 54; krş. Abdülkerim Sürüş, "Özgürlük, Adalet, Dindarlık", çev. S. Oğuz, *Birikim*, 2000, 137.

¹⁷ Sürüş, *Maximum ve Minimum Din*, s. 38.

¹⁸ Sürüş, *Maximum ve Minimum Din*, 30.

¹⁹ Sürüş, *Maximum ve Minimum Din*, s. 55-57.

Bu değerlendirmelerin dini bilginin evrimi açısından önemi ortadadır. Bir yanda Kutsal Metin diğer yanda ise ona yönelik bilgiler var; buna göre, Kutsal Metnin zerkliği her zaman korunurken, ona ilişkin bilgiler değişebilmektedir. Dini bilgi değişebilir bir karakterde olduğu için de sürekli yenilenmek durumundadır. Bu yenilenme esnasında yanlışlanabilir bilgiler de üretilir, ama en azından şimdilik bunları yanlışlayacak insan üstü bir donanıma sahip olmadığımız için, evrim sürecinde bunlar en az doğrular kadar önemlidir. Bu durumu Sruş, şu sözlerle gayet açık bir biçimde dile getirmiş olur: "Diğer bütün bilimsel faaliyetlerde olduğu gibi, metnin yorumunun asılda toplumsal olması ve uzmanlar topluluğuna bağlı kalması sebebiyle, o, bireysel yorumculardan soyutlanmış, doğru ve yanlış, kesin ve şüpheli fikirleri içeren bağımsız dinamik bir olgudur ki evrimci bakış açısından yanlışlar doğrular kadar önemlidir."²⁰

* *Sabit din değişen dini bilgi*: Sruş'a göre, sabit kalan din, değişen ise dini bilgidir. Bunun en önemli nedeni olarak da, dinin Allah'tan gönderilmiş olmasını, buna karşın onu anlamının ve uygulamanın bizimle ilgili olmasını gösterir.²¹ "Dini metinler bir cihetten sabittirler. Hiç kimsenin onlara herhangi bir şey ekleme veya çıkarma hakkı yoktur. Ama bir açıdan da değişkendirler."²² nk onları anlayan biziz. Tepeden tırnağa beşeri ve insani yargılara mahkum dini bilginin doğduğu yer işte buradır.²³ Sruş, yaptığı bu ayrımı hayatının en önemli başarısı olarak görür ve bunu kendisinden önceki entelektüellerin içinde bulunduğu gerilimi aşmanın bir yolu olarak düşünür.²⁴

²⁰ Sruş, "Dini Bilginin Evrimi ve Gerilemesi", s. 71.

²¹ Sruş, "Dini Bilginin Evrimi ve ağdaşlaşma", s. 79.

²² Sruş, *Modern Durum ve Dini Bilginin Evrimi*, s. 19-20.

²³ Sruş, "Dini Bilginin Evrimi ve ağdaşlaşma", s. 79.

²⁴ Mehrzad Boroujerdi, "The Encounter of Post-Revolutionary Thought in Iran with Hegel, Heidegger and Popper", *Cultural Transitions in the Middle East*, ed. şerif Mardin, Leiden, E.J. Brill, 1994; bu metnin Türkçede iki farklı çevirisi bulunmaktadır: Mehrzad Boroujerdi, "İran'da Devrim Sonrası Düşüncenin Hegel, Heidegger ve Popper ile Karşılaşması", *Orta Doğu'da Kültürel Geçişler*, ed. şerif Mardin, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2007; Mehrzad Boroujerdi, *İran Entelektüelleri ve Batı*, ev. Fethi Gedikli, İst., Yöneliş Yay., 2001, s. 227.

"Böylece ebedilik ile değişim uzlaşabilecek, gök ile yer şefkatle yan yana durabilecek, sabit ve ölümsüz din, değişen ve evrilen bilgiyi doğurabilecektir."²⁵

* *Bi'z-zat ve bi'l-araz*. Süruş'a göre, bazı şeyler dinin özündendir. Bazı şeyler de dolaylı olarak dine girmişlerdir, diğer bir deyişle dinin kendisi onları gerektiriyor değildir. Bu durum metafizik olanın tabiat alanına girmesinden kaynaklanmaktadır. Doğanın ötesinde olanın doğaya (mü)dahil olduğu anda, doğal olanın rengine bürünmesinden, onun tozuna bulaşmasından daha doğal ne olabilir.²⁶ Sözelimi:

Kur'an'da meselleri zihne yakınlaştırmak için verilmiş bazı misaller vardır. Bunlar Arap kültüründen alınmıştır. Kur'an başka bir topluma inmiş olsaydı misaller kesinlikle o topluluğun kültüründen alınırdı ve bunda herhangi bir sorun da olmazdı. Çünkü bu misaller bi'l-araz olan şeylerdendir. Misalin kendisinin bir mesajı yoktur; mesaj misal aracılığıyla anlatılan konudur. Mesela Rahman suresinde ahiret gününün, cennetin nimetlerinden biri olarak 'çadırlarda konmuş huriler'den bahsedilmektedir. Çadır, Arap hayatına ait bir şeydir Araplar çadırda oturur. Çadırda oturan hurilerden bahsedilmesinin sadece Arapların yaşantısıyla münasebeti vardır.²⁷

Bu ve benzeri ayetlerde dile getirilen ayrıntıların dinin özüyle bir ilgisi bulunmamaktadır. Ona göre, bu ayrıntılar bi'l-araz, söylenmek istenen (verilemek istenen mesaj) ise, bi'z-zattır. Şu halde günümüz dindarına düşen görev, 'bi'z-zat olanla bi'l-araz olanı birbirinden ayırmaktır.' Bir başka örnek olarak Kur'an'da yer alan 'el kesme ve kırbaçlama cezalarını' ele alalım. O, bu noktada şu soruyu sorar: 'Biz bu hükümleri, hırsızlığı ve zinayı önleyecek yöntem ve uygulamalar olarak mı görüyoruz, yoksa uygulamaların kendisini özü itibarıyla içerik ve kapsam sahibi olarak mı değerlendiriyoruz; yani mesela hırsızlığı önlemek için kırbaçlamadan daha etkili yöntemler varsa, toplumda meşru olmayan ilişkilerin önünü almak için taşlama ve kırbaçlamadan daha etkili uygulamalar mümkünse zina edeni yine taşlamalı ve kırbaçlamalı mıyız? Süruş, bu soruların çok açık yanıtlarını sunmaz; ama şu sözlerde varmak istediği nokta açıktır:

²⁵ Süruş, "Dini Bilginin Evrimi ve Çağdaşlaşma", s.

²⁶ Süruş, *Modern Durum ve Dini Bilginin Evrimi*, s. 59-60.

²⁷ Süruş, *Modern Durum ve Dini Bilginin Evrimi*, s. 61.

İlkokulda başarılı olan bir yöntem lisede, lisede olan üniversitede tutmayabilir. Kısaca ulaştığımız yöntemin (çözüm tarzının) her yerde olumlu cevap vereceğini düşünmek yanlıştır. Sözelimi kadim toplumlarda şiddete dayalı yöntemler daha iyi netice veriyor olabilir; ancak onların bugün için de beklentileri karşıladığını söylemek güçtür. Şu halde yöntem, yöntem olarak değil, verdiği sonuçlar itibarıyla kutsaldır.²⁸

Sürüş, yukarıda üç başlık altında topladığımız ayrımın yapılması koşuluyla yorumcuya alabildiğine geniş bir alan tanımış görünmektedir.

Hepimiz bir yorum okyanusu içine dalmış durumdayız ve ne zaman biri metnin doğru yorumunu sunmaya çalışsa, kendini daha da derinlere iter. Vahyedilenin gerçek kastını yakalama, hepimizin birlikte ona doğru ilerlediği bir idealdir, fakat sonunda Vahyedenin gerçek kastının insanlığın ortak çabasıyla başka bir şey olmadığını keşfedebiliriz.²⁹

Kutsal Metin için, sonsuz bir yorumlama faaliyeti mümkündür; zira yaşamın anlamı bundan başka bir şey değildir. Ona göre, metnin gerçek anlamına ulaşmak gibi bir şey söz konusu olamaz. "Çünkü gerçek -vakı- anlam yoktur." Metnin dünyasında, yazarının niyetine upuygun olan manayı keşfetme hakkına sahip değiliz. Metin eyleme dökülmemiş bir potansiyel olduğu için, bu potansiyel çok sayıda anlam biçimini mümkün kılar.³⁰ Özetle Sürüş şunu söylemektedir: "Yorumda plüralizmi resmen tanımak durumundayız. Yorum plüralizmi gerçekte ulaşmak istediğimiz sonucun ta kendisidir."³¹

Sürüş'un bu ayrımlarının sahiciliğini irdelemek, öncelikli hedefimiz değildir, burada bizim için önemli olan husus, onun artık sınırlardan söz edemediğimiz (postmodernizm) ya da sadece tek bir sınırın (modernizm) ifade edildiği bir bağlamda, nitelikli bir ayrım *çabası içinde* olmasıdır. Bu çaba, din felsefesi disiplini için de dikkate alınması gereken bir örnek gibi görünmektedir. Kuşkusuz zorunlu değil, ancak açıklayıcı bir örnektir Sürüş'un ki. Söz konusu yaklaşım, kademeli olarak bütün mesellere de teşmil edilebilir. Salt

²⁸ Abdülkerim Sürüş, "Din, Uzlaşma ve Medeniyet Üzerine", çev. Kenan Çamurcu, *Avrupa Günlüğü*, 2003, s. 256-257.

²⁹ Sürüş, "Dini Bilginin Evrimi ve Gerilemesi", s. 76.

³⁰ Sürüş, *Maximum ve Minimum Din*, s. 133-136.

³¹ Sürüş, *Modern Durum ve Dini Bilginin Evrimi*, s. 19.

felsefeden farklı olarak, bir şekilde dinsel metinlerle de bağı olan din felsefesinin, bu bağına da açıklık getirebilir. Öyle zannediyoruz ki, bu noktada ifade edilenler ayrıca, din felsefesinin sorunlar alanını genişletmek bakımından da önem taşımaktadır.

4. Süruş'un Modelindeki Zaaflar

Bir önceki başlık altında da gördüğümüz üzere, bizce Süruş'un yapmaya çalıştığı şey birçok açıdan desteklenmeye değer. Aslında içinde yer aldığımız *aşırılıklar çağı*nda, orta yolu bulmaya çalışmak unutulmaya yüz tutmuştur. Bu anlamda Süruş'un epistemolojisindeki telifçilik böyle bir çabanın ürünü olsa gerektir. Elbette bunun bir bedeli var: gerilim.³² Uçlarda yer almanın keskin emniyeti kaybolur yerini toparlanması güç çelişkiler alır. Onun, temelcilik ve anti temelciliği harmanlama düşüncesi,³³ bazen zorlu bir açamaza dönüşür. Süruş'un asıl sıkıntısı, nasıl sentezleneceği açık olmayan zor bir düalizmi seçmiş olmasında yatmaktadır. Burada kendisini etkileyen kavramsal ardağın etkisi büyük. İster Mevlana'nın pergeli densin isterse, Kant'ın fenomen ve numen ayrımı densin; sorun tam da, sınırlarını nasıl ayırt edeceğimizi tam olarak göremediğimiz bu çift kutuplulukta mayalanmaktadır.³⁴ Çünkü vahiyle yorumu, dinle dini bilgiyi, bi'z-zat olanla bi'l-araz olanı ayırt edeceğimiz sınır kelimenin tam anlamıyla yoktur. Hiçbir düşünürün, açıklıkla 'fenomenin bittiği şu noktada numen başlar' deme ayrıcalığını gösterememiş olduğu dikkate alınırsa durumun zorluğu daha da anlaşılacaktır. Zaten Süruş'un kendisi de şu sözleri söylemekle bunun farkında olduğunu ima eder: "Dini tanımak dini bilgiyi elde etmekten başka bir şey değildir."³⁵ "Din, din biliminin tarihinden başka bir şey değildir."³⁶ Eğer durum böyle ise, söz konusu ayrımların önemi nedir? Ya da bu takdirde onların bir önemi kalır

³² Boroujerdi, age., s. 229.

³³ Fred Dallmayri, "İslam ve Demokrasi: Abdülkerim Süruş Üzerine Düşünceler", *Söz ve Adalet*, 2008, 2, s. 115.

³⁴ Birçok eleştirmen Süruş'un bu iki sınırı oldukça belirsiz bırakmış olduğu kanısındadır. Bkz John Cooper, "The Limits of the Sacred: The Epistemology of Abd al-Karim Soroush", *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*, ed. J. Cooper-R. Nettler, London, I. B. Tauris Publisher, 1998, s. 43.

³⁵ Süruş, "Dini Bilginin Evrimi ve Çağdaşlaşma", s. 80.

³⁶ Süruş, "Dini Bilginin Evrimi ve Gerilemesi", s. 73.

mı? Elbette bu gerilim, onun dinin özüne daha uygun bir model geliştirebilme duyarlılığının bir ürünüdür; ama günümüz insanı için tatmin edebilirlik ölçüsü de bir hayli düşüktür. Öte yandan, Süruş'u, zaman zaman birbiriyle telif etmekte zorlanabileceğimiz düşünceler sarf ederken görürüz. Sözgelimi onun gelenekle ilgili şu fikirleri:

Benim fikrim, fıkımız tam da geçmişteki doğa bilimlerine benzemektedir ve rezervi tükenmiştir. Yani önermeleri ve kavramları bugüne sarkmaktan öteye geçemez, yeni bir açılım gücü yoktur ve o çerçevede kalındığında söylenecek çok fazla söz ve ifade edilebilecek bir anlam kalmamıştır. (...) Şu halde eşyasıyla dşemesiyle bu evin tamamını değiştirmek zorundayız.³⁷

Takdir edileceği üzere, konu sadece fıkıyla sınırlı değildir, bu bakış açısına klasik kelimeler ve de felsefe birikimi de dahil edilebilir. Dolayısıyla, yukarıdaki paragrafa hakim olan düşünceyi onun genel -ılımlı- yaklaşımı ile tutarlı hale getirmekte zorlanıyoruz. Belki de bu, evrim fikrindeki açmazın doğal bir uzantısıdır. Şöyle ki, nasıl yorumlanırsa yorumlansın evrim düşüncesinde, ilerlemeci bir tarih fikri vardır. Yani, içinde bulunulan son aşamanın öncekilerden her zaman daha iyi olabileceği varsayımı gizlidir. Oysa bu varsayımı doğrulayan çok fazla bir nedene sahip değiliz. Geçmişte her zaman bu güne ışık tutacak bir şeyler bulmak olasıdır. Kaldı ki beşeri bilimlerdeki değişim sorununa, doğa bilimlerindeki değişim perspektifiyle ışık tutmak görüldüğü üzere ayartıcıdır.

Burada ayrıca belirtilmesi gereken bir hususu da şudur ki, Süruş'un aşırı siyasallaşması, bir başka deyişle yer yer çağdaş siyasete angaje olması onun modelindeki zaafı derinleştirmiştir. Bununla birlikte şu husus da vurgulamaya değer ki, o, salt bir kuramsallıktan, buna eşlik eden bir pratiğin ya da kurama pratikte yer aramanın anlaşılabilir çelişkilerini yaşamıştır.³⁸ Buna paralel olarak, zamanla, onun bu yöndeki vurguların artmasıyla birlikte teorik

³⁷ Süruş, "Din, Uzlaşma ve Medeniyet Üzerine", s. 267.

³⁸ Onun siyaset felsefesi ile ilgili yazılarından oluşan bir derleme için bkz. Abdülkerim Süruş, *Reason, Freedom and Democracy in Islam*, trans. and ed. Mahmoud Sadri-Ahmad Sadri, Oxford, Oxford University Press, 2002; Behrooz Ghamari-Tabrizi, *Islam and Dissent in Postrevolutionary Iran: Abdolkarim Soroush, Religious Politics and Democratic Reform*, I. B. Tauris, 2008.

açından zayıf bir seyir takip ettiğini de ifade etmek isteriz. Açık bir zaaf olarak söylemeliyiz ki, Süruş'un başlangıçta yer alan tutarlı ve ılımlı tutumunun şimdilerde aynı çizgide olduğunu ifade etmek zor görünmektedir.

Her şeye rağmen, son tahlilde, onun tutarlılık kaygısı ve gayreti içinde olması bizim için önemli bir noktadır. Eğer Süruş'la tutarlı bir değerlendirme yaparsak, onun modelindeki doğrular kadar yanlışlar da bizim için önemlidir. Bu açılardan, Süruş'un, hem düşünsel serüveninin başlangıcında hem de sunmaya çalıştığı modelde, doğruları ve yanlışlarıyla dikkatle süzülmesi gereken incelikler olduğu kanısındayız.

Sonuç

Sonuçta, Süruş sadece bir model, modellerden bir modeldir. Amacımız, onun üzerinden bazı konuları tartışmaya açmak olmuştur. Ayrıca vurgulamak isteriz ki, çalışmanın ağırlık noktasının model kavramı üzerinde olması, Süruş'un *salt* bir model olduğu şeklinde anlaşılması gerekir, geldiği nokta itibarıyla o, başlangıçtaki tutumundan uzaklaşmış, belli bir *engagement* durumuna yakalanmıştır. Vakiya, onun bu “git-gel”i de bizim için önem arz eder; negatif anlamda, model olmaması gereken yönüyle. Bu bağlamda, kuşkusuz bir Türk din felsefecisi de seçilebilirdi. Bu konuda, bir çalışma yapılması gerekliliğine inanmakla birlikte, konunun makale düzeyinde çalışmasını erken gördüğümüzden, hariçten bir örneği çalıştık. Bu durumun en önemli nedeni, model konusunu tartışırken, onun, rahat bir biçimde eleştirel mesafede durabileceğimiz bir örnek oluşuydu.³⁹

³⁹ Bununla birlikte, Türk din felsefesi içinde Cafer Sadık Yaran'ın, Süruş'la son derece yakın benzerlikleri bulunmakta olduğunu söylemeliyiz. Popper etkisi, bilimsellik, çağdaş felsefedeki moda akımlara olan mesafelilik bunlardan bir kaçıdır. Onun bu konudaki net tutumu şu çalışmalarında açıkça görülmektedir: “Dini Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkiki İmancılık”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9, 1997; “Tarihsel ve Eleştirel Bir Yaklaşımla Felsefe Din İlişkisi: Din Felsefesi Yapmanın Dört Farklı Yolu”, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, Samsun, Etüt Yay., 1997; *Bilgelik Peşinde: Din Felsefesi Yazıları*, Ankara, Araştırma Yay., 2002. Öte yandan, takip edebildiğimiz kadarıyla Yaran, çalıştırdığı öğrencileri de bu paralelde akademik çalışma yapmaya yönlendirmektedir.

Kanaatimizce, Süruş'un çizgisi şu açılardan din felsefesindeki model arayışlarında bize ipucu olabilir. Çok açık bir biçimde, çağdaş felsefedeki hakim ve aşırı eğilimlere karşı eleştirel bir tavır alması, söz konusu tavrıda, bilim felsefesi alanındaki birikiminden yararlanması oldukça önemlidir. Bunun yanında, hem Molla Sadra, Nasireddin Tusi gibi rasyonel felsefecileri hem de Hafız, Mevlana gibi mistikleri eş zamanlı olarak kullanabilme yeteneği dikkat çekicidir. Kısaca onun, gelenek ve şimdiki hal dediğimiz zaman dilimleri arasında, kısmen muvazeneyi yakalamış olması, din felsefesi için önemli bir nüktedir. Kuşkusuz, onun sözünü etmeye çalıştığımız bu yaklaşımının ne ölçüde sahici olduğu tartışmalıdır, zaten zaafı kısmında bunlara işaret etmeye çalıştık. Benzer bir tutumun, toplu bir bakış açısı olmak itibarıyla, Türk din felsefesi için de arzulanır olduğunu beyan etmek isteriz. Burada önemli olan nokta, sözgelimi İbn Sina, Mevlana vb. düşünürleri veya çağdaş felsefeden hermönetik, yapısöküm vb. sistemleri tek tek irdelemek değildir. Asıl mesele, bütün bu yaklaşımlarla hem mesafesini belirleyen hem de bunları felsefi bir perspektife dönüştüren bir felsefi tutumun ortaya çıkmasıdır.

Burada haklı bir eleştiri olarak şu da söylenmelidir ki, Süruş kelimesinin dar anlamıyla din felsefeci değildir. Neyin din felsefesinin kapsamında ve içleminde yer aldığı hususu ayrı bir tartışmanın konusu olmakla birlikte, şu nokta ifade edilmelidir ki, onun bir aydın olarak duruşunda din felsefesinin göz ardı edemeyeceği hususlar söz konusudur. Buna paralel olarak, bu çalışmanın, din felsefesinin kapsamını genişletme yönünden de bir önemi haiz olduğunu söylemek isteriz. Bu açıdan düşünüldüğünde, Süruş'un, *maksimum ve minimum din, sabit din değişen dini bilgi* biçimindeki analizleri sadece bir yorumsama ya da bir etik problemi olmanın ötesinde bir anlam taşımaktadır. Bu konular, sadece temel İslam ilimlerinin sınırları içinde düşünülemeyecek kadar din felsefesine dahil görünmektedirler.

Öyle zannediyoruz ki, din felsefesi disiplini Türkiye'deki diğer dini ve felsefi düşünce hareketlerini motive edecek ve yönlendirebilecek bir potansiyele sahiptir. Onun bu potansiyelini açığa çıkarması ise, ancak, istikrarlı ve bütünlüklü bir şekilde, geçmiş birikimi kullanan, günün felsefi eğilimlerini eleştiri süzgecinden geçirerek değerlendiren bir bakış açısı ile mümkün olacaktır. Soğukkanlı bir değerlendirme, bu potansiyelin, henüz açığa çıkmadığını kabul edecektir. Öte yandan, bu ifadeler, metin içinde ele aldığımız

Sürüş'un modelinin bu türden bir ufku yakaladığı anlamına asla gelmez, maksat, onun üzerinden bu türden bir gayenin nasıl yakalanabileceğini tartışmaya açmaktır. Birçok alanda olduğu üzere, günümüzde din felsefesi de evrensellik ve yerellik arasında bir ikilem yaşamaktadır. Bu ikilemden sıyrılmanın ve sahici bir sentez yakalamanın yollarından birisi de, bu konuyu olabildiğince farklı açılardan tartışmaya açmaktır. Son tahlilde, Sürüş bu tartışmalar için -metin içinde vurgulamaya çalıştığımız noktalardan- bir açılım sağlayabilir. Sadece doğrular değil, bazen yanlışlar da, düşüncenin gelişimi açısından elverişli bir evre oluştururlar, artık gidilmemesi gereken yollar olmak bakımından.