

Çağdaş Dünyada Kur'an'ı Anlama Metodolojisi

(Neo-Selefi ve Neo-İtızalî Yöntemlerin Eleştirisine ve
İçtihat Yöntemini Açıklamaya Odaklanarak)

Prof. Dr. S. Ahmed Gaffarî Karabağ*

Özet

Konunun açıklaması: Kur'an araştırmalarında metodoloji meselesi, içinde bulunduğumuz dönemde İslamî ilimler araştırmacılarının en temel sorularından biridir. Bu soruya odaklanan bu makale, Neo-Selefiye ve Neo-Muteziledeki Kur'an'ı anlama yönteminin eleştirel bir tasvirini yaparak bu konuda en uygun yöntemin açıklamasına çalışmaktadır. **Araştırma yöntemi:** Bu makalenin yöntemi Neo-Selefilik ve Neo-İtızalî yöntemlerin anlatımında analitik-eleştirel yöntem olup, optimal ve en uygun yöntemin açıklanması bölümünde de betimsel-gözlemsel yöntem kullanılmıştır. Ayrıca veri toplama yöntemi kütüphane verilerine dayanmaktadır. **Araştırmanın Bulguları:** İstenilen yöntemin İslam'ın tüm alanlarında ele alınmaması, orijinal vahiy kaynaklarından yararlanılmaması, istenen yöntemi kanıtlamak için gerekli argümanlara hâkim olunmaması, istenen yöntemde benimsenen yaklaşımın kuralsız olması ve taklidin gerekliliği gibi eleştiriler, Neo-Selefilik ve Neo-İtızalî yöntemlere yöneltilen eleştiriler arasındadır. Son olarak bu makale, İslamoloji'de (İslamî araştırmalarda) tercih edilen bir yöntem olan içtihat yöntemini bilişsel ve dilsel özelliklerine ilişkin özel bir açıklama ile açıklamıştır.

Anahtar Kelimeler: Kuranoloji, metodoloji, nakilcilik, akılcılık, içtihat yöntemi, Neo-Selefi, Neo-Mutezile.

1. Giriş

İslamoloji, İslam'ın Hanif dininin kendine özgü gerekliliklerinden yola çıkarak, kendi içinde belirli gereksinimler ve yükümlülükleri saklı olan din araştırma yaklaşımları arasında özel bir yaklaşımdır; İslamoloji, ontolojik (varlık felsefesi ya da varlıkbilim), teolojik (İlahiyat, tanrıbilim), epistemolojik (bilgi felsefesi), antropolojik (insan bilimi) ve metodolojik varsayımlar gibi her biri belirli bir İslam okumasının oluşmasına yol açan çeşitli varsayımlara dayanmaktadır. Bu arada, yöntemin yönü, metodolojik yaklaşımdaki çeşitliliğin birçok İslam mezhebinin çeşitliliğine neden olduğundan özel bir tarihsel öneme sahiptir. Çağdaş İslam dünyası, İslamoloji alanındaki bu metodolojik farklılıklara her zamankinden daha fazla tanık olmaktadır ve çok sayıda İslamî okumanın doğru anlaşılması için metodolojik farklılıkların ve bunların bilişsel ve bilişsel olmayan sonuçlarının

* Uluslararası el-Mustafa Üniversitesi Öğretim Üyesi

incelenmesi oldukça önemlidir. Bu makale, Yeni-Selefi ve Yeni-Mutezile perspektifinde Kur'an-ı Kerim ile karşılaşma ve onu anlama yöntemini eleştirel bir şekilde analiz etmeyi ve İslamoloji alanında ideal yaklaşımı açıklamayı amaçlamaktadır. Bu makaledeki araştırma yöntemi eleştirel analiz türündedir ve içindeki veriler kütüphane verilerindedir.

2. Araştırmadaki Sözcüklerin Açıklanması

2.1. Yöntemin Anlamı

Yöntemin manasını anlamak için sözlük köküne başvurmak istersek, yöntem belirli ve önceden belirlenmiş bir hedefe ulaşmak için planlı bir yol benimsemek anlamına gelir. Buna göre yoluna giden kişi, yolu için özel bir yol seçerse veya bir düşünür bir sonuca ulaşmak için özel bir kuraldan istifade ederse veya bir teknisyen üretimde özel bir aletten yararlanırsa o yola veya o kurala veya alete yöntem denir. (Caws, 1972: 7/338) Ancak deyimssel anlamda bu kelime genel ve özel olmak üzere iki anlamda kullanılır; metodun anlamının genelliği, insan iradeli eylemlerdeki genelliğine atıfta bulunur ve amaca ulaşmada yararlı olan bir veya daha fazla bileşene atıfta bulunur; (Agh ve Nim, 1357: 17.) Spesifik tanımlar da sıklıkla yöntemi, araştırmacının bilinçli olarak o yöntemi farklı yollar arasından seçtiği ve sonuca ulaşmak için kullandığı araştırma alanında özel bir süreç olarak yansıtır. (Sarantakos, s. 1993: 34) Buradan hareketle, metod terminolojik tanımlarının ortak paydasının “istenilen varış yerinin tam olarak gerçekleşmesi için insan iradesinin tam anlamıyla uygun ve düzenli bir metodu bilinçli olarak seçme” özelliğini içerdiği düşünülebilir.

Bu arada, metodoloji, yöntem konusuna odaklanan ve belirli bir varış noktasında benimsenebilecek yöntem türlerinden bahseden ikincil bir bilgidir; diğer bir deyişle, metodoloji, bilgi, belirli bir varış noktasına yönelik rotalar veya kurallar veya araçlarla ilgili konuları anlamaya odaklanır. Bu nedenle, belirli bir bilimdeki metodoloji, o bilimin meseleleri alanında gereçlendirilmiş bilimin incelenmesi için elde edilebilecek yöntemlerin bilgisi olarak kabul edilebilir. (Parsania, 1383: 14.)

Bu noktalara dikkat edilerek, “Kur'an-ı Kerim'i anlama metodolojisi” bilgisi, (dine aykırı olmayan) din dışı bir bakış açısıyla, Kur'an-ı Kerim araştırmalarına uygun yöntemin betimsel-analitik bir incelemesini amaçlayan ikinci derece bir bilgi olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla birinci aşamada betimsel bir bakışla Kur'an-ı Kerim'i anlamak için hangi yöntemlerin, hangi usul ve kaidelerin var olduğunun bilinmesi, daha sonra ikinci adımda analitik bir bakışla istenilen yöntemin özellikleri ve yapısı incelenmelidir.

3. Metodun Kur'an Araştırmalarındaki Yeri

Bilişsel Kuranoloji, din içi ve din dışı alanların bilgisinden oluşan Kur'an-ı Kerim bilgisi ile ilgili ikinci derece bilgidir; din içindeki sütunlar arasında, temel inançlar, Kur'an davranışçılığının temeli olarak kabul edilir; çünkü bu inanç yelpazesi, bir Müslümanın ilahî kanunu öğrenmek için hangi bilimsel mekanizmayı izleyeceğini belirleyecektir;

örneğin, nebevi kaynaklardaki anlatı kaynağının münhasırlığı veya dinî kaynaklara yayılması, Müslüman insanın kutsal evliyalara alemine ve onların ismet ve yanılmazlığına olan inanç türünün ürünüdür.

Ancak bu arada Kur'an-ı Kerim'in anlaşılmasında yöntemin belirleyici rolü de göz ardı edilmemelidir; eğer şeriatı öğrenme mekanizmasının belirlenmesinde dinin esasları (usulü din) esas alınmıyorsa, Kur'an araştırmalarının yöntemi de inançların belirlenmesinde ve farklılaştırılmasında ana faktör olarak kabul edilir ve İslamî fıkraların çeşitli temel inançlarla ayrışmasının da ana delilerindedir; örneğin, "Errahmânu 'alâ-l'arşi-istevâ / Rahman (olan Allah) arşa istiva etmiştir."¹ Ayetindeki "istevâ" kelimesinin manasının sorulmasını, Mâlik b. Enes ve Ahmed b. Hanbel gibileri yasaklarken, bu fetva, dini ve Kur'an'ı anlama sürecinde hiçbir akılcılığın öngörülemeyeceği özel bir yaklaşımın haberini vermektedir. Buradan hareketle Eş'ari'yi Mu'tezile'den ayırt etmek, Sünni toplumdaki Selefi ve Selefi olmayan Müslümanları ayırt etmek ve İslam dünyasındaki Şiileri Sünnilerden ayırt etmek, bu dinî grupların her biri tarafından kullanılan yöntemlerin ayrışmasına dayanan İslam inanç ilkelerinde görülebilir. Buradan yola çıkarak, Kur'an metodolojisi konusunun önemi anlaşılır hale gelir; Ayrıca İslam toplumlarında din mühendislerinin kendi yaklaşımlarını yayabilmeleri için Kur'an'ı ve dinî metinleri anlamada şeriat ve temel inançları vurgulamaktan çok yöntem unsuruna önem vermeleri gerektiği açıktır.

4. Akılcılık ve Onun Kur'an-ı Kerim'i Anlamadaki Uygulaması

Akılcılık yöntemi, akla büyük rol veren herhangi bir düşünce sistemine uygulanan genel bir unvandır ve bu şekilde anlatıcılık (nakilcilik), inanççılık, sezgicilik ve ampirizm karşıdır. Aklın uygulanmasının yöntemi ve kapsamı konusunda rasyonalistler (akılcılar) arasında bir fark vardır; ancak bu makale, rasyonalizm bölümünde, Neo-İtizalcilerin yaklaşımına odaklanmaktadır ve bu amaçla, bu yaklaşımın önce soyağacına özen gösterilip dikkat edilecek ve ardından analiz edeceğiz:

4.1. İtizalî Rasyonalizm

İtizalî yaklaşım,² hicri ikinci asırda Vasil b. Ata tarafından kurulan bir yaklaşımdır. Şüphesiz Mutezile, İslam dünyasında, Kur'an'ın ilkelerinin ancak ve ancak akfî temellerle gerekçelendirilebilmesi ve açıklanabilmesi için "akıl"a dayalı "Kur'an'ı anlama metodu"nu etkili bir şekilde vurgulayan ilk teolojik gruptur. (Kadı Abdul Cabbar, 1965: 173/4.) Mutezile, her ne kadar kitap, sünnet ve akli dini öğrenmenin kaynakları olarak

¹ - Ta-Ha, 5.

² - Mutezile (Arapça: المعتزلة), itikadi meselelerin yorumunda akla ve iradeye öncelik verip nakli ikinci planda gören bir kelâm mezhebidir. Mutezile, kelime olarak (i'tezale sözcüğünden türeyerek) "ayrılanlar, uzaklaşanlar, bir tarafa çekilenler" anlamına gelir. Büyük günah işleyen kimsenin iman ile küfür arası bir mertebede olduğunu söyleyerek Hasan-ı Basî'nin dersini terk eden Vâsıl b. Atâ ile ona uyanların oluşturduğu mezhep bu isimle anılır. Bu isimlendirmenin nedeni, Vasil b. Atâ için söylenen "Hasan'dan itizal etti; yani ayrılıp uzaklaştı" sözüdür. (Çevirmen)

görseler de, akli delillerin başında görürler. (Aynı: 41; Ahmed Emin, 1999: 3/39.) Bundan hareketle, ilimler alanında naklin (Kur'an ve hadisin) onlara müdahil olmasının kısır döngüye sebep olduğunda akli, yol açıcı tek unsur olarak görmüşlerdir. Naklin onlara müdahil olmasıyla akli bir mahsurun bulunmadığı ilimler alanında ise, nakli bir delilin kesin bir akli delille karşıtlığını dikkate almazlar ve bir çatışma varsayımında nakli delili akli delilin düzeyine getirerek nakli delili tevil ederek yorumlarlar. (Örnek olarak: Kadı Abdul Cabbar, 1422: 139-140.)

İşte tam da bu nedenle bazıları, Mutezile'nin yaklaşımının din ve inancın ortadan kalkmasına yol açtığı görüşündedir. Çünkü dinî hakikatleri kabul etmede aklın azami merkezietini vurgulamak, gaybe iman konumunun çökmesine neden olur. Oysa ki, gaybe iman İslam inancının temel direklerinden biridir. (Şerif, 1362: 1/158.) Ancak Mutezile'nin aklın nakle mutlak üstünlüğü hakkındaki meşhur hükmünün doğru olmadığını gösteren sağlam ve geçerli deliller vardır ki bu esasa göre Mutezile'nin görüşü gaybe imanla çelişmez. Dini usul ve ilkeler alanında akla öncelik verdikleri ve çelişkili rivayetleri tevil ederek yorumladıkları doğrudur, ancak Mutezile'nin nazarında kitap ve sünnet oldukça yüksek bir değere sahiptir. Öyle ki Mutezile, naklin münhasır alanına ilişkin itikadi hükümlerde ve ikincil ve amelî hükümlerde tek geçerli delil olarak nakli görmüştür. (Kadı Abdul Cabbar: 36; Aynı, 1422: 31 ve 87.)

Mutezile'nin aklın konumuna özel vurgu yapması ve Ehl-i Hadis'in aşırı rivâyetçiliğinin sapkınlığına karşı Mu'tezile'nin kararlı yüzleşmesi, İslam dünyasının fikri akımında önemli bir dönüm noktası olarak değerlendirilmelidir; çünkü İslam ve vahiyssel öğretileri, akliğin habercisi, tefekkür ve düşünmeye davet edicidir ve bu nedenle Ehl-i Hadis'in din eğitiminde düşünmenin gerekliliğini ve doğruluğunu vurgulamadaki sapkın tavrı, böyle bir akılcı eksene sahip dinin simgesi değildir.

Buna ek olarak aşırı nakilciliğin, İslam'ın tebliğ ve savunmasının çeşitli alanlarında muhaliflerle din dışı herhangi bir karşılaşmanın önünde ciddi bir engel olmasının yanı sıra; (dine aykırı olmayan) din dışı akılcı bir yaklaşımla Mu'tezile'nin bu konuda etkili bir zaffer elde etmesi, Ebu el-Huzei'l-Allaf ve Nazzam'ın ateistlerle ve diğer dinlerin düşünürleriyle tartışmalarına örnek olarak gösterilebilir. (Nişar, 1977: 1/451.)

4.1.1. Felsefi ve Felsefi Olmayan İtızal

İtızal ehli, felsefi ilke ve usullere gösterdikleri ilgi bakımından felsefi ve felsefi olmayan Mu'tezilîler diye iki kısma ayrılabilir.

Felsefi olmayan Mu'tezile, yöntem açısından yalnızca fıkah analogisine (kıyasına) dayanan ve diğer akıl yürütme yöntemlerinden istifade etmeyen Muteziledir. Bunlar Mutezilenin ortaya çıktığı dönemden Yunanca eserlerin tercümesi dönemine kadar uzanır.

Ancak felsefi itızal, tercüme çağıyla başlar ve özelliği, kelimî ve teolojik çıkarımlarda³ mantıksal analoginin (kıyasın) kullanılması ve akıl yürütmelerde bazı felsefi temellere sahip olmasıdır. (Wolfsen, 1368: 32.)

³ - Mantık ilminde bir konuda kanıtlara dayanarak sonuç çıkarma, çıkarım.

4.1.2. İtizalî Yaklaşımı Üzerine Bir Eleştiri

a) Vahiy İçerikli Bilgilerden Yararlanmamak

Ancak itizal yaklaşımıyla ilgili olarak, önde gelen bazı Mu'tezile'nin yaklaşımının akla vurgu yaptığı ve inanç alanında tek bir habere (haber-i vahit) bağlı kalınmasını yasakladığı yönünde ciddi bir gözlem vardır (Kadı Abdul Cabbar, 1422: 521) ve haber nakilcilerinde tevatürün masumun huzuruna münhasır kılınarak sınırlandırılması (Şehristani, 1364: 1/67) vahyin yeri doldurulamaz bir yardımcı olan bilgi ve marifeti arttırana yönelmeye engeldir (Bağdadi, 1408: 102.). Başka bir deyişle, otantik nakle yönelik sıkıdüzen ve kurala dayalı bir dikkat, akla bağlılığın sonuçlarından biridir. Ancak bu sonuç Mutezilelerin çoğu tarafından ihmal edilmiştir.

b) İtizalî Yaklaşımında Tevil Etme Sistem Eksikliği

Mutezile yaklaşımına ikinci eleştiri, itizalin metodolojik ilkelerinden biri olarak "tevil" in gerçekleşmesine yönelik platformun düzensiz ve sistemsiz olmasıdır. Kesin ve kati aklın karşısında naklin yok sayılmaktan korunması için teville götürülerek yorumlanması gerektiği sözü doğru bir sözdür, ancak aklın sınırları ve kapsamı bilinip, akıl ötesi hakikat ile akla karşı olan sanrı ve yanılısma arasındaki fark ortaya çıkmadıkça ve sahih nakil ile sahih olmayan nakil ayrımı yapılmadıkça, her türlü tevil ve yorum girişiminde bulunmak beraberinde usulsüz bir acelecilik ve telaşı getirir. Bu önemli ilkenin göz ardı edilmemesi gerekir ki, temelde İslam'ın diğer dinlerden önemli farklılıklarından biri de İslamî öğretilerin akılcılığı ve rasyonelliğidir. Tarih boyunca İslam düşünürleri bir yandan sahih ve sahih olmayan naklî, diğer yandan saf akıl ile saf olmayan akli ayırarak tevil ve yorumun gerçekleşme yerlerini en aza indirmeye çalışmışlardır.

4.2. Neo-İtizalî Akılcılık

Çağdaş İslam dünyasının geri kalmışlığı ile çağdaş Batı'nın endüstriyel ilerlemesinin karşı karşıya gelmesi, Arap dünyası düşünürlerini bu ilerlemelerin ve gerilemelerin sebepleri hakkında sorularla meşgul etti. Bu gerilemeyle yüzleşip çözüm ararken üç akım oluştu: Çözümü Batı ile aynı safta olup dinden çıkmada gören bir grup; kimlik arayışı içinde olan, İslam medeniyetini canlandırmaya yardımcı olabilmek için sefale vurgu yapan ikinci grup. Neo-Mutezile olarak bilinen üçüncü grup, Seyyid Cemalettin Esedabadi tarafından kurulan ve Fazlur Rahman, Muhammed Emin, Muhammed Abduh, Taha Hüseyin, Emin el-Huli, Muhammed Ahmet Halefullah, Hasan Hanefi, Muhammed Arkun, Muhammed Abid el-Cabiri, Nasır Hamid Ebu Zeyd, Abdulkerim Suruş ve Muhammed Müçtehid Şebisteri gibi tanınmış isimlerden oluşan ve Yeni Mutezile olarak bilinen üçüncü grup, farklı ve yeni bir açıklamayla İslam'ı gelişme ve ilerlemekle uyumlu göstermeye çalışmaktadırlar. Bu farklı açıklama, Eş'ari yaklaşımını insan ve dünya tasvirinden uzaklaştırma çabasına dayanmaktadır. Çünkü onlara göre Eş'ari'nin öğretileri, boyun eğici ve determinist⁴ bir yaklaşımı teşvik ederek, her türlü toplumsal hareketi ve yükselişi engel-

⁴ - Determinizm, belirlenircilik, gerekircilik veya belirlenimlilik evreninin işleyişinin, evrende gerçekleşen olayların çeşitli bilimsel yasalarla, örneğin fizik yasaları ile, belirlenmiş olduğunu ve bu belirlenmiş

lemektedir. Bu esasa göre, Eş'arî'nin öğretileri terkedilmeli ve İtizalîlik (mutezile esaslı) yaklaşım yeniden canlandırılmaya çalışılmalıdır. (Ahmed Emin, 1999: 3/70; Hanefi, 1988: 2/127.) Bu düşünceye göre, aşkın akılcılık Neo-Mutezile ile Mutezile'nin ortak özelliğidir. Neo-Mutezile düşünürlerinden Ebu Zeyd'in görüşüne göre, başlangıç ve menşe akıldadır ve vahyin kendisi de temelde buna dayanmaktadır. Akıl, hata yapma yeteneğine sahiptir; ama aynı oranda hatalarını da düzeltebilir ve daha da önemlisi akıl, anlamamanın tek aracıdır. (Ebu Zeyd, 1383: 163-164.) Ancak Yeni Mutezilenin beyanına göre, itizal yaklaşımını yeniden canlandırmaya çalışmak, o yaklaşımın tüm fikri yönlerini kabul etmek anlamına gelmez ve bu nedenle Yeni Mutezile'nin Mutezile ile temel farklılıkları vardır ve belki de en temel fark, İslamî hükümlerin tarihselliğine olan inançta görülebilir. İslamî hükmün muhatabın zamansal ve mekansal bağlamına uygunluğu, Neo-Mutezilecilerin İslam'ı anlamalarına hükmeden yöntemin ilkelerinden biridir ve tam da bu nedenle neredeyse hiçbir İslamî hüküm kalıcı değildir. Bu düşünce yelpazesinin gözünde, İslamî kurallar arizi ve esası olmayan gerçeklerdir ve onlara tarih ötesi bağlılık, İslam'ın aşkın ruhuna aykırıdır. (Fazlur Rahman, 1984: 19.)

Şimdi önemli olan soru şudur: İslamî hükümlere müdahale etmek ve yeni bir İslamî hüküm oluşturmak hangi kurala dayalı kriterlerle mümkündür? Bu soruya cevaben, Neo-Mutezilelerin hepsi, çağdaş beşerî deneysel başarılarla işaret etmekte ve İslamî hükümlerin bu bilimsel sonuçlarla uyumlu olmasının gerekliliğine değinmektedirler. (Müçtehit Şebisteri, 1382: 160.) Aslında, yeni Mutezileciler, naklî akılla uzlaştırmanın ve akla aykırı olan veya onu tevil edip yorumlayan nakli reddetmenin gerekliliğinden bahsederken, insanın bu akademik başarılarını “akıl nakilden önce gelir” düşüncesiyle kabul ederler. Bu yüzleşmenin kökü de Neo-Mutezilecilerin asli iradelerinin İslam ile bilimsel gelişmelerin uyumunu açıklamaya yönelik olduğundan bu şekilde, bu ikisi arasındaki çelişkiyi görmek istemezler (Abduh, 2005: 20).

“Açıklamalı tefsir akımı” bu, Kur'an tefsirinde Neo-Mutezile'nin özel yaklaşımıdır ve uygunluğunun anlamı ise teşbih ve hikmetli tasavvurla hayat olaylarını ve geçmiş insanların tarihini anlatım sanatı ile anlatan Kur'ân-ı Kerîm'in, Kur'an'ın indirildiği dönemde Arap halkına öğüt vermek için olduğudur. Bu nedenle, Hz. Âdem (a.s) ve Hz. Havva'nın (s.a) hayat hikayesi gibi Kur'an'ın bu tarihi alıntıları, tarihsel gerçeğin anlatımı olarak ele alınmamalıdır. (Abduh, 1414: 1/399. Taha Hüseyin, 1974: 14/215-219.)

4.2.1. Neo-Mutezile'nin Yaklaşımı Üzerine Bir Eleştiri

a) İnsan Biliminin Otantik Nakille Başa Çıkmadaki Yetersizliği

Neo-Mutezile yaklaşımının ciddi mülahazalarından biri, aklın insan bilimi üzerindeki hükümlerini hızlandırmasıdır; aklın kesin hükümleri vardır ve aklın konumunun sağlamlığından dolayı hükümleri yanılmazdır ve bu nedenle otantik ve muteber nakillerle kıyaslanmaya değerdir. Ama ampirik (deneye dayalı) bilim böyle değildir; ampirik bilim uzmanları, bilimsel ve deneysel hükümlerde hiçbir zaman kesin ve yanılmaz hükümler

olayların gerçekleşmelerinin zorunlu olduğunu öne süren öğretidir.

olduğunu iddia etmemiştir; buradan hareketle, kesin olmayan bilimsel hükümlere dayanmak, bilimsel karara aykırı ya ondan farklı olan her Kur'an hükmünün ve naklî rivayetin tevil edilerek yorumlanması savunulamaz bir yaklaşımdır.

b) Açıklayıcı Tefsir Yaklaşımı İçin Gerekçe Eksikliği

Neo-Mutezilelerin metodolojisine yönelik ikinci eleştiri, onların Kur'an kıssalarının doğruluğunu inkâr etme yaklaşımlarıdır; Kur'an kıssalarının ibret ve gelecek için öğütler olduğu sözü doğru bir sözdür ancak bu husus, Kur'an kıssalarının sıhhati ve gerçekliği ile çelişmediği gibi, aynı zamanda bu kıssaların doğru olması bu tarihi olayların Kur'an-ı Kerim'in muhataplarının algısındaki etki derecesini de artırmaktadır.

c) Gadamer'in Felsefî Hermenötiği Üzerine İslamî Hükümlerin Tarihselliği Tartışması

İslamî kuralların tarihselliği teorisi ve Kur'an ayetlerinin vahiy zamanının kültürü üzerine yorumlanması, Neo-İtizalî düşüncesinin temel direklerinden biridir. Bu teori, metnin anlamının akışkanlığının veya Gadamer'in⁵ felsefî hermenötiğinin bir başka ifadesi olarak görülebilir; buna göre hiçbir metnin nihai bir anlamı yoktur ve zaman, yer ve çevresel bileşenler gibi faktörlerin metnin anlamında belirleyici rol oynadığı, dolayısıyla metnin ne yazarı ne de okurlarının hiçbirinin metnin anlam ufkunu belirleme konumu yoktur. (Gadamer, 1994: 395.)

Metnin anlamsal ufkunun ana unsurlarından biri de metnin okuyucusunu sorgulamasıdır ki bu da metnin okuyucunun sorusuna cevap verme uğraşına girmesine ve bu şekilde anlama gebe kalmasına neden olur. (İbid: 37.)

Dolayısıyla metnin anlamı, okuyucuyu onu anlamaya sevk eden kesin bir mesele değil, daha ziyade okuyucunun ufkuna ve metne sunacağı sorulara bağlı olan akışkan bir hakikattir. Neo-Mutezilecilerin çoğu, yukarıdaki yaklaşımı belirterek, dilin sessiz ve sabit olmadığını, zamanın kültürüne ve sosyal-tarihsel bağlama bağlı olarak şekillendiğini ve dönüştüğünü vurgulamıştır. (Ebu Zeyd, 1383: 279-280). İşte bu nedendir ki, Yeni Mutezile açısından Kur'an, bütün manalara açık bir metindir (nastır) ve hiçbir tefsir, Kur'an'ın diğer tefsir ve manalara açıklığını engelleyemez ve nihai bir mana olarak yorumlayamaz. (Arkon, 1996: 145.) Bu yaklaşımın eleştirisinde, Kur'an-ı Kerim'in manasının belirlendiğine inanan düşünürler tarafından birçok sözler ileri sürülmüştür ve bu makalenin yazarı, "Eleştiri Potasındaki Gadamer'in Felsefî Hermenötiği" başlıklı bir makalede, bu teorisinin analitik-eleştirel bir analizini yaptım; ancak kısaca, bu yaklaşımın her metinde genel bir yöntem olarak kabul edilmesinin anlama kapısını genel olarak tıkalı ve imkansız kıldığına işaret edilmiştir; çünkü bu anlayışa göre herkes kendi soru ve önyargılarına göre bir başkasının metnini ve konuşmasını yorumlayabilir ve konuşmacının niyetini anlamak gibi bir zorunluluğu da yoktur; bu durumda, şu bilgece soru sorulmalıdır: Eğer konuşmanın hakikati böyleyse, dinleyici konuşmacının niyetini anlama konusunda hiçbir taahhütte bulunmazken konuşmacı konuşmak için neden ağzını açsın?

⁵ - Hans-Georg Gadamer.

Tam da yukarıdaki eleştirel nokta üzerinde düşünüldüğünde, yukarıdaki tutuma dayanarak ilahî elçiler göndermenin akılsızca olduğuna varılabilir; çünkü bu bakış açısı, konuşmacıya ve metnin yazarına herhangi bir özgünlük atfetmemekte ve bu nedenle ilahî habercinin (peygamberlerin) ilahî misyon ve görevinde ayırt edici bir rolü yoktur; bu nedenle, dinleyenler tarafından sözlerine değer verilmeyecek ve Allah'ın Elçisi'nin sözlerini Allah Resul'ünün istediği şekilde değil, kendi istedikleri gibi yorumlayıp anlayacakları bir elçiye, masumiyet gibi hayret verici niteliklerle donatması hikmetli bir davranış değildir.

d) Metnin Gizli Katmanlarının Tarih Boyunca Ortaya Çıkışı ile Metnin Tarihselliği Arasındaki Ayrım

Metnin hermenötiğinde savunulabilecek fikirler arasında, tarihin akışı içinde ve zamanın geçmesinden kaynaklanan ilerlemelerin bir sonucu olarak metnin hakikatının ortaya çıkmasıdır; bir metnin, özellikle de Kur'ân-ı Kerîm'in metninin herkesin erişemeyeceği kadar çok katmanı olduğu ve bu katmanlara ulaşmanın şartının da ilahî bilginin temel yapılarını derinlemesine bilmek olduğu bir gerçektir ki bu hakikat, Peygamber Efendimiz (s.a.a) ve Ehl-i Beyt (a.s) tarafından vurgulanmıştır.

Örnek olarak İmam Zeynel Abidin (a.s) bir rivayetinde Hadid Suresi'nin son ayetleri ile Tevhid Suresi'nin ayetlerinin nihai anlamının, ancak ahir zaman insanları için keşfolacağını açıklamıştır (Kuleyni, 1365: 91/1.) Buradan hareketle bir metin, anlam akışkanlığına yol açmadan sonsuz sayıda doğru ve çelişkisiz anlam taşıyabilir ve metnin boylamsal düzeylerine ve birçok anlamına tanık olabilmek için sınırlayıcı perdeleri yırtması gereken insandır. Merhum Seyyid Muhsin Hekim, rahmetli Molla Fetali Sultanabadi'den şu güzel haberi nakletmiştir. Bu değerli alim, otuz gün art arda Kur'ân-ı Kerîm'in bir ayetine otuz mana vermiş ve orada bulunan öğrencilerin hepsi, bugün verilen mananın dünkü verilen manadan daha derin olduğunu kabul etmişlerdir. (Hekim, 1408: 1/95-96.)

e) Neo-İtizalî Yaklaşımında Vahiy Bilgisinden Yararlanmadan Kalmak

Genel olarak İtizalî İslamolojisi hem geleneksel tipinde hem de Neo-Mutezili tipinde, tepetaklak bir yaklaşıma sahiptir; İslam semavî bir din ve ilâhî bir hakikattir ve onu tanımanın tek sahih yolu da Yüce Allah tarafından çizilen yoldur. Bu arada, bu din ile ilahî hakikati arasındaki ana iletişim kanalı olan vahiy, İslam'ın temel direği olarak görülmeli ve dikkatleri kendisine yöneltmelidir. Her ne kadar şari' mukaddes,⁶ vahiy ile birlikte dine ulaşmanın kapıları olarak akıl ve sezgiyi vurgulamış olsa da, dinin esas özünü, en üstün akıl olan ve en bilge insanlara verilen vahiy kanalından almak gerekir.

Şimdi, İslam'ın esas özünü tarihin mezbahasına bırakıp, dinin hakikatini güvenilir insan kazanımlarının kesimhanesine götürürsek, ilâhî ve semavi bir hakikat olarak İslam'dan geriye bir eser kalmayacaktır. Bu, İslamî vahyin en yüce ilahî hakikat unvanı ile kriter olarak kabul edilmesi ve çağdaş insanın kendini ona sunması, hatalarını ve başarılarını bu hakikate olan yakınlığına ve uzaklığına göre belirlemesi yerine,

⁶ - Hukukî hükümlerin koyucusu (Allah) ve kaynağı anlamında fıkıh usulü terimi. (Çeviren)

tersine çevirmenin doruk noktasıdır. İslam'ın ilahî hakikati, tarihe ve çağdaş insana iki orijinal ve yeri doldurulamaz standart olarak sunulmalıdır. Böylece o ilahî hakikatın bir kısmı, insana ve çağdaş tarihe tatbik edilecek olursa, baki kalabilir, aksi takdirde değişime uğrar!

5. Görünüştülük (Zahircilik) ve Kur'ân-ı Kerîm'i Anlamadaki Uygulaması

Dini bilgi terimindeki “zahir/dış”, “batın/iç” teriminin zıttıdır; bu iki kelime arasındaki ayrım anlamsal bir ayrımdır ve bu, metnin çeşitli düzeylerde tutarlı açık, gizli ve birbirlerinin boylamı manalarına sahip olabileceği anlamına gelir. Bâtuni mana, bâtuni olması hasebiyle kolay anlaşılmasını gerektirmekte ve dolayısıyla metnin dışındaki unsurlardan da istifadeye ihtiyaç duymaktadır. Bazı İslam alimleri, zahiri ve görünen mana dışında bir manayı anlamak için metnin dışında herhangi bir faktörün kullanılmasının İslam'ın saf bilgisinden bir sapma olduğuna ve metin dışı bu faktörlerden kaçınılması gerektiğine inanırlar; ilerleyen paragraflarda Yeni Selefi yaklaşımın açıklamasına odaklanarak, önce bu yaklaşımın soy kütüğüyle karşılaşacağız, ardından eleştirel bir şekilde konuyu ele alacağız.

5.1. Selefilğin Görünüştülük (Zahiri) Eğilimi

İslamî grupların akış biliminde “Selefiyye”, tekfirî, cihadî, tebliğî, siyasî ve tenvirî Seleflik gibi kolları olan farklı bir akımı ifade eder. Bunların ortak noktası, dinî metinlerin tefsiri ve tevili konusunda hicri ilk üç asırda yaşamış sahabe ve tabiin ve tabiin-i tabiinin otoritesine yapılan vurgudur. (el-Buti, 1375: 21.) Ve bu temelde Seleflilik, Müslümanların ilk üç kuşağının inançlarına ve yaşam tarzlarına dönmeyi amaçlayan ve yöntem açısından Kur'an ve Sünneti tek güvenilir referans olarak kabul eden ve her türlü yeniliğe karşı olan dini ve sosyal bir akım olarak görülebilir (İbn Teymiye, 1419 b: 2/693-694; ayrıca: İbn Bedran: 10; Heykel, 2009: 38; Viktorovich, 2006: 209.) Ne yazık ki bu İslamî oluşum, barındırdığı radikal inancı nedeniyle fikirlerini tüm İslam ülkelerine yayma konusunda, görünüştü zahiri eğilimli inançlarını empoze edip dayatmak için şiddet kullanmakta ve saldırgan bir şekilde Selefi inançlarını yaymaya çalışmaktadır. (Bakaî, 2011: 242.)

Selefler, Selef'in otoritesini kanıtlamak için birkaç faktöre işaret ederler; Seleflerin gözünde Hz. Peygamber Efendimize (s.a.a) olan tarihsel yakınlığı, Selef'in İslam'ı ve Kur'an'ı daha iyi anlamasının sebeplerinden biridir. (İbn Teymiye, 1419 A: 96/4) Kur'ân-ı Kerîm'den bazı ayetlerin ve bazı rivayetlerin zahirine dayanarak Peygamber Efendimiz'in (s.a.a) tüm ashabına adalet ve fazilet atfedilmesi, Seleflerin, Selef anlayışının kriter ve üstünlüğüne dair iddialarından bir başkasıdır. (Şafi'i, 1425: 265; Alusi, 1415: 28; Şatibi, 1420: 458 ve 519.)

Selefler, haber sıfatlarının semantiğinde Selef'in merkezilik görüşüne dayanarak, bu sıfatların zahirini onların manalarını anlamak için bir ölçüt olarak kabul ederler (İbn Teymiye, 2000: 69; Alivi: 31; Bin Baz, 1404: 288.) ve bu sıfatların manası karşısında her

türlü tevil ve yoruma karşıdır. (İbn Teymiyyah, 1998b: 67.) Bu nedenle bilgi ve bilime ulaşamamasına rağmen tek bir habere (haber-i vahit) güvenmek Selefler arasında yaygın bir yaklaşım olarak kabul edilir; (Albani, 1425: 3.) Çünkü mütevatirler çok azdır ve mütevatirle yetinilirse, Seleflerin merkeziliği görüşü ciddi bir şekilde zedelenir.

Seleflilik metodolojisinde dikkate değer noktalardan biri de Selef anlayışının merkeziliğini korurken taklit karşıtlığına ve içtihat kapısının açık olduğuna da vurgu yapılmıştır. Buna dayanarak geleneksel Selefler, din ve şeriat anlayışının Sünni fıkhnın dört ünlü şahsına münhasır olmadığına ve Kitap ve Sünnet'i anlamının yolunun hala açık olduğuna inanırlar. (Şevkani: 69; Albani, 1425: 72-78.)

5.1.1. Selefliliğin Görünüşçülüğüne (Zahirciliğine) Yönelik Eleştiri

Bu yaklaşımın eleştirisinde, Selef'in üstünlüğünü kanıtlamak için öne sürülen Kur'an ayetlerinin bunu ispatlamadığı söylenebilir; örneğin Bakara Suresi'nin 143. ayetinde "orta ümmet" kelimesini, Allah Resülü'nün (s.a.a) ashabına has gören ve bu nedenle, adaleti onların şahsına münhasır olarak değerlendiren Seleflerin yorumlarının aksine, bu tabiri, (Allah Teala) "Hz. İbrahim'in (a.s.) ümmeti" gibi benzer tabirleri, Peygamber Ekrem'in (s.a.a) ümmeti ile karşılaştırdığında kullanılmıştır, ashab hususunda değil. Buna ek olarak, Maide Suresi'nin 54. ayetinde geçen Kur'an'ın sahabeye yönelik azarlamaları da Seleflerin görüşüyle çelişmektedir. Aynı şekilde bilgiyi belirli bir zaman coğrafyasıyla sınırlamak, İslam'ın bilgi arayışının ruhuna aykırıdır; bir bölge ve coğrafyayı bir hak ölçütü olarak kabul etmeyen ve ilim öğrenmek için uzaklara gitmeyi gerekli gören İslam'ın, din anlayışını belli bir zamana hapsetmesi gerçekten akıl almazdır.

Seleflerin Selef'in ölçü ve kriter olduğuna ilişkin iddialarının kendi kendini baltalayıcı ve çelişkili olmasının yanı sıra, Selef ölçü ve kriter ise ne sahabeler ne tabiieler ne tabiiin-i tabiieler geleneksel anlamda Selef'in kaynaklığı ve otoritesini iddia etmemişlerdir. Selef merkezci yaklaşıma yönelik son eleştiri ise Selefler arasında usul birliğinin olmamasından kaynaklanır; örnek olarak, Cemal Savaşı'nın her iki tarafında bulunan sahabelerin iddiaları hakkında hüküm ne olurdu? Oysa ki her iki taraf da Seleftendir.

5.1.2. Neo-Selefler ve Yöntem Konusunda Seleflikle Farkları

Bugün, Seleflilik akımı kendisini Vahabilik içinden "Yeni-Selefler" adı altında görmek ve Kutub kardeşleri (Seyyid Kutup ve Muhammed Kutup), Selman el-Avde, Muhammed el-Massari, Aaidh el-Qarni... gibi büyük figürlerin merkeziliğinde yeni bir eğilimle geleneksel Seleflilik görüşlerini eleştirmektedirler. Geleneksel Selefliliğin büyüklerini taşlamış ve saray mollası olarak nitelendiren Neo-Selefler, onları dinamizmden ve sosyal düzenden yoksun olarak görmek ve Müslümanların sosyal birlikteliğini güçlendirmeye vurgu yaparak toleranslı ve hoşgörülü bir yaklaşımla kendi sosyal kimliklerini günümüz Arap ve İslam toplumu için inandırıcı kılmaya çalışmaktadırlar.

Belki de Yeni Seleflerin temel meşguliyetinin sosyo-politik yönetim konusuna odaklandığı ve bu konudaki inanç tutumunu güçlendirmeye çalıştığı söylenebilir. Bu

nedenle Yeni Seleflilik çizgisindeki büyükler, tevhidin diğer yönleri yerine tektanrıcılığın hakimiyetini vurgulayarak, geleneksel Seleflilik'te yoğun bir vurgu ve dikkat konusu olan özünde ve sıfatlarında tevhit (zat ve sıfatlarında tevhit) gibi konular yerine dikkati, çağdaş dünyanın temel meselelerinin doğru anlaşılmasına çekmekte ve İslam dünyasının temel meselesinin de devlet yönetiminde birlik (tevhit) konusu olduğuna vurgu yapmaktadırlar. (Massari, 2004: 138-143.) Ayrıca Neo-Seleflilerin geleneksel Seleflilik'teki yasaklarına karşı tevili tercih etmeleri, Neo-Seleflilerin dinî metinleri anlama yöntemine yönelik tutumlarındaki farklılığı göstermektedir. (Kutub, 1412: 929/9; Avde: 122.) Bu yaklaşım, geleneksel Seleflilerin yaklaşımından farklı olarak, dinî inançları anlamada bir haberin (haber-i vahit) kullanılmasında inatla sebat etmelerine ve dinî doktrinel konularda rivayetlerin kabulü için “tevatür” şartını kabul etmelerine neden olmuştur. (Kutub, 1412: 6/4008.)

Neo-Seleflilerin ısrarla üzerinde durdukları bir başka farklı bakış açısı da, içtihat kapısının kapandığı ve dört fikhî mezhepten birinin taklit edilmesi gerekliliğine yapılan vurgudur. Neo-Seleflilerin gözünde bu yaklaşım, yasama konusunda benzeri görülmemiş bir kafa karışıklığının önlenmesi (Avde, 121.), Batılı ve sapkın fikirlerin teşvik edilmesini engellemeye (Hawli, 1405: 85.) atfedilir.

Bu arada, Neo-Seleflilerin çevremizdeki dünyaya karşı açık pozisyonlarını da ihmal etmemeliyiz ve bu bağlamda, üç sosyal etkileşim yöntemiyle üç farklı entelektüel gruptan bahsedebiliriz: Modern ve yaklaşık Neo-Selefliler olarak adlandırılacak birinci grup, İslam dünyasında maksimum yakınlaşmayı arayan bir gruptur ve amaçları ve arzuları maksimum katılımla bir İslam devleti kurmaktır. Hasan el-Benna liderliğindeki “Müslüman Kardeşler” hareketi birinci grup yelpazede değerlendirilebilir. (Paşapur, 1382: 119.)

Tebliğçi Neo-Selefliler olarak adlandırılacak ikinci grup, Balkanlar ve Orta Asya'da sıklıkla müşahede edilebilirler ve yaklaşımları siyasi ve yönetsel olmaktan çok kültürelidir. Birçok İslam ülkesinde şubeleri bulunan “Cihad-ı Tebliğ” teşkilatı da bu kategoride değerlendirilebilir. Neo-Seleflilerin radikal aşırı grubu olan üçüncü grup, bir yandan Batı kültürüne karşı güçlü nefretleri, diğer yandan mevcut İslam toplumlarına yönelik ceahletleri nedeniyle Cihatçı ve Tefirci yaklaşımlarıyla özdeşleştirilebilirler. (Seyyid Kutub, 1378, 11.) Savunulabilir bir yaklaşım olarak tekfir yaklaşımını seçerler ve arzu ettikleri İslamî toplumu inşa etmek için şiddet içeren yöntemler kullanırlar. (Azzam, 2012: 13.) Cihatçı örgüt “El Kaide” mevcut koordinatlarıyla Selefliliğin üçüncü grubu olarak öne çıkan örneklerinden biridir.

Her ne kadar “Yaklaşık Neo-Selefliler” toplumsal karşılaşmalarda esnek olsa da, cihatçı Neo-Selefliler esneklik ve etkileşimden yoksundur ve Selefliler ve Neo-Seleflî türleri arasında bu üçüncü Neo-Seleflî grubu farklı şekilde incelenmeli ve izlenmelidir. Bu makalenin konusu olan bu üçüncü yelpazenin İslamoloji ile karşı karşıya getirilmesinin metodolojisi açısından, Cihatçı Neo-Seleflî grubun Selef Salih'e odaklanma konusunda daha derin olduğunu belirtmek gerekir. Öyle ki, sadece seleflerin anlayışını değil, onların yaşayış biçimlerini, harp ve savaşa biçimlerini de İslam ümmetinin yaşamının ideal ölçüt

ve kriteri olarak tarif etmektedirler. Buna dayanarak, Şükrü Ahmet Mustafa gibi bazı Neo-Selefi cihatçı liderler, Selef'in kullandığı savaş aletlerinin günümüz savaşlarında da kullanılması gerektiğine inanır (Ref'at, 1991b: 129-131). Ve İslam ile küfür arasındaki son savaşın Selef'in silahlarıyla olacağına inanırlar. (ibid.: 116.)

İşte tam da bu temelde Neo-Selefi cihatçılar da her türlü yeni bilime karşıdılar ve bu bilimleri Selef'in üretememesi nedeniyle yeni çağın fitnesi olarak yorumlamaktadırlar. (Rafat, 1991a: 38.) Buradan hareketle cihatçı Neo-Seleflerin düşüncesinde Selef'e atıfta bulunulması sadece dinî ve ahlakî bir fikir olarak değil, saf İslamî düşüncüyü canlandırma politikasında da stratejik bir eylem olarak değerlendirilmektedir.

6. İctihat Yöntem ve Kur'an'ı Anlamada Kullanımı

İctihat, İslamî ilimler tarihi boyunca üç şekilde kabul edilebilir; icthadın ilk anlamı, kişisel görüşe, zevke ve çıkarlara dayalı İslamolojidir; icthadın bu anlamı, "kendi görüşüne göre icthad" veya "kıyas" ifadeleriyle de yoğrulmuştur ve İslam aliminin geçerli bir dinî sebep bulamadığında ve sadece kişisel şüphesine dayanarak İslamî görüşü ortaya koyması durumuyla ilgilidir. (Şafi'i: 477.) İctihadın ikinci anlamı, geçerli bir şeriat gerekçesine dayanan bir fikhî şeri hükme varma sürecini ifade eder. (Hilli, 1421: 283.) Bu ikinci anlam, sadece şeriat âlemine aittir ve birinci anlamdan farkı, şeriat hükmünü anlamadaki nizam ve her türlü şahsi zevk ve görüşü reddetmesidir.

Bu makalenin tercih edilen bakış açısına atıfta bulunan icthadın üçüncü anlamı, Kur'an ve Sünnet'in anlaşılmasında sistematik ve çok yöntemli bir süreci ifade eder; bu, sahih, akışkan olmayan ve orijinal İslamî kaynaklara yönelmiş bir anlayıştır. İctihadın bu tanımı, anlayışın kuralcılığı nedeniyle icthadın ilk tanımından farklı olmasının yanı sıra, fikhî, felsefe, teoloji, iktisat, sosyoloji vb. gibi İslamî ilimlerin tüm çeşitli dallarıyla ilgili geniş kapsamı nedeniyle ikinci tanımdan da ayrılmaktadır. Bu özel yaklaşımı gerçekleştirmede çeşitli faktörler rol oynar:

6.1. İctihat Yönteminde Gerçekçilik ve Taabbudu Birleştirme Gerekliliği

İlâhî hanif dinler, iman ve tevekkül ruhuna sahip insanlar yetiştirmeye çalışmaktadır. Bu nedenle ilahî sünnet ve geleneklere itimat ve gaybe iman İslam dininde dikkat edilmesi gereken temel unsurlar arasında yer almakta olup, birçok Kur'an ayetinde ve hadislerde buna vurgu yapılmıştır. Bazı Mutezilelerin görüşleri doğrultusunda, tüm İslamî öğretilerin akılla geliştirilebileceğini iddia etmek (Şehristani, 1364: 1/56.), gaybe imanla eşdeğer olan hak dinin kimliğinde ciddi bir bozulmaya neden olur.

Öte yandan maksimal aktarımcılık ve nakilcilik, İslam'ın Hanif dininin akılcı ve gerçeğe dayalı müdafaa olasılığını hedef almakta ve Müslümanlarda fikirsel durgunluğa, bünyeme ve gelişme eksikliğine neden olmaktadır. Buna göre Peygamber Efendimiz'in Ehl-i Beyti, çok aydınlatıcı bir ifadeyle, "Bizim vazifemiz ilkeleri aşlamak, sizin vazifeniz de bu ilkelerin dallarını anlamaktır." buyurmuştur. (Hürri Amuli, 1409: 27/62.)

Belki de bu değerli ifadedeki ilkelerin telkin edilip aşılmasının anlamı, dinin bir niteliğine işaret etmektir ki, ona ibadet ve kulluktan başka yol yoktur, dalların (füruat) anlamı ise, vahiyden kaynaklanan ilkelere aklî olarak dayanılarak çıkarılabilecek hükümlerdir. Dolayısıyla içtihatçı İslamoloji yöntemi, ne İslam'ın dinî ibadetler açısından ona zarar vermekte ve ne de onun hakikat odaklı doğasına halel getirmemekte ve inanç, ahlak ve şeriat alanında ise, Nebevi (s.a.a) ve Velevi (Masum imamlar) öğretilerin nurlu aklıyla ve vahiyssel ilkelere dayanarak çıkarımlarda bulunur.

6.2. Arzu Edilen İdeal Metotta Dil Bilişinin Gerekliliği

İçtihat yöntemi, İslamî önermelerin ima ettiği veya nesnel gerçekliğe dayandığı dilbilimsel temele dayanır ve bu nedenle doğru veya yanlış olarak atfedilebilir. Bu arada, İslam'daki inanç ve normatif önermeleri yöneten farklılık, haber kimliği ile bu konuların inşası arasındaki ayrımı gerektirir; buna göre, ideal içtihat yöntemi, İslam'daki dogmatik (inançsal) önermelerin gerçek ve gerçekçi bir dile sahip olması ve gerçekçi dille ilgili dil kurallarının buna hâkim olması ve akılla veya diğer kesin İslamî önermelerle çelişmesi varsayımında da bunların tevil edilerek yorumlanması gerekir.

Ayrıca, taabbudi kimliklerine rağmen, İslamî şeriatının taabbudi (yapılması zorunlu, dayatılmış) önermeleri gerçekliğe dayalıdır ve hakiki çıkar (menfaat ve maslahata) ve mefsede⁷ (kötülük, fesat ve zarar içerikler) üzerine kuruludur ve bu temelde, herhangi bir içtihat (fıkıh) anlayışına, şeriat hükümlerindeki birincil ve ikincil çıkarlar ve maslahatların dikkate alınması eşlik etmelidir. Bu nedenle, ister Neo-İtızalînin temsil merkezli yaklaşımı olsun, ister negatif-olumsuz teoloji yöntemi olsun, İslamî önermelerin dilindeki bilişsel olmayan herhangi bir öneri, İslamî inançlar ve şeriattaki bilginin bloke edilip engellenmesine yol açar.

6.3. Optimal Yöntemde Kesinlik Sağlama İhtiyacı

İtikat ve ahkâm ilimlerine ulaşma dereceleri arasındaki içtihat usulü, en üst mertebeye olan kesinlik ve yakın mertebesini İslamoloji için esas kabul eder. Bu bakış açısı Şii İslam bilginleri tarafından tercih edilmektedir. (Tabâtabâî, 1417: 8/141.) Bu tutumun nedeni, dinin hayatın en temel direği olması ve hayatın tüm direklerini etkilemesinde yatmaktadır. Böyle bir gerçeğin varsayımlara dayandırılmayacağı açıktır. (age: 13/92.) Dolayısıyla İslam alimi, inanç alanında elde ettiği verilerin gerçeğe uygun olduğundan, şeriat ve ahlak alanında ise anladığı şeyin kendi şeri' ve ahlakî sorumluluğu olduğundan emin olmalıdır. Şüpheler ve rakip görüşleri ile çekişme halinde olan İslam alimlerinin, bu derecenin altındakiyle yetinmeleri, mantıksız ve irrasyonel bir yetinmedir ve tam da bu nedenle, görünüşçülük (zahircilik) gibi yaklaşımlar, ne din gibi ciddi bir konuda şüpheyle yetinmeden yana bir argümanı olmadığı ne de İslamî öğretilerde kesinlik kaygısı taşımadığı için çeşitli şekillerde eleştirilir.

⁷ - Fıkıh literatüründe mefsede ruhî veya bedenî, ferfî veya içtimâî olsun dünyevî ve uhrevî zararları (mazarrat), acı ve acıya yol açan sebepleri ifade eden bir terim olarak kullanılır. (Çeviren)

Şunu belirtmek gerekir ki, kesinliğin gerekliliğinin şeriat ve ahlâk alanına genelleştirilmesi, taabbudi kimlik ile naklin galebesi bu sahada çelişmez; zira şeriat ve ahlâk sahasındaki İslam alimi, istifade ettiği metodu kullanmakla, bu metodun fiili görevini ortaya koyduğundan emin olur.

Elbette en üst düzeyde kesinlik ve yakın sağlama ısrarının düşünürlere ve İslam araştırmacısına mahsus olduğu açıktır, çünkü böyle bir beklentiye kamuoyuna empoze edip dayatmak onların kapasitelerini ve güçlerini aşmaktır.

6.4. Sezgisel-Akılci-Nakilci Sisteminin İctihat Yaklaşımıyla Birleştirilmesinden Yararlanmanın Gerekliliği

İslamî bilgi, çok yönlü bir bilgiyi ifade eder ki İslamolog, İslamolojinin kapsamlı yöntemini açıklamak için bu çeşitliliğin gerekliliklerine dikkat etmelidir ve İslamolojinin yalnızca bir boyutuna hizmet eden bir yöntemi tek boyutlu bir yaklaşımla ortaya koymamalıdır. Örnek olarak, “Allah vardır” önermesi İslamî bir önermedir ve ancak akılcı veya sezgisel bir yaklaşımla kanıtlanabilir. Ancak Hz. Peygamber’in (s.a.a) miracı veya özel nübüvvet ve özel imamet de İslamî birer gerçektir ve bunları akılcı bir yöntemle tekelleştirmeye çalışmak yanlış bir yaklaşımdır. Buna dayanarak, optimal icthah yöntemi, İslamî önermelere hükmeden içerik çeşitliliğinin gerektirdiği şekilde yöntemde tekelleşmeden kaçınılmalı ve içeriğin türüne göre araştırmacıya uygun bir akılcı veya sezgisel veya naklî veya deneysel yöntemi sağlamalıdır. İctihat bu bakımdan özel bir öneme sahiptir; yöntemlerden her birinin uygun konumunun ayırt edilmesine mütehitçe dikkatli bir bakış, İslamolojideki epistemik bozukluğu önleyebilir ve her yöntemin kendi durumunda etkinliğinin bozulmasının önüne geçebilir.

Dolayısıyla bir İslam müctehidi, nübüvvet veya özel imameti ispat etmek gibi konularda uygun ve münasip durumlarda, düşünce üretme bakımından ilim metodları arasında en aşağısı olan tecrübeyi bile kullanır. İctihatçı İslamoloji yönteminin çok yönlü olması, diğer İslamoloji yöntemlerine getirilen birçok eksikliğin ve eleştirinin giderilmesine sebep olmuştur; örnek olarak, otantik naklin epistemolojik kapasitesinden faydalanırken ve vahiy kaynakları muhafaza edilerek aynı zamanda manevi davranış kapasitelerinden faydalanma imkanını sunan başka millet ve din mensupları ile diyalog İctihat İslamolojisinde mevcut olan özel bir kapasitedir. Bu imkân, öyle bir zamanda bu yöntemin avantajlarından biri olarak kabul edilir ki hatta İtzalî akılcılık bile vahiy içerikli ve sezgisel bilgidен yararlanma eksikliği nedeniyle böyle bir özelliğe sahip değildir.

6.5. İctihat Yönteminde Gerçeğe Uygunluk İndeksi ile Birlikte Sistematiklik İndeksi

İctihadi yaklaşımının önemli özelliklerinden biri, sistematik bir tutumun gerçekleştirilmesidir. Şöyle ki İslamî öğretiler birbiriyle bağlantılı, etkileşimli ve karşılıklı bir eylem ve etkiye sahiptir. Öyle ki her İslamî fikir diğer İslamî fikirlerle mübadele halindedir; örneğin, İslam manevi düşüncesinin yapısına dahil olan herhangi bir makro görüşün, İslam ekonomisinin idealleri üzerinde net bir etkisi olacaktır ve bunun tersi de geçerlidir.

Ya da cebir ve ihtiyar meselesinde⁸ tercih edilmiş herhangi bir bakış açısı, gayrimüslimleri İslam'a davet meselesiyle karşılıklı etki ve tepkiye sahip olacaktır.

Dolayısıyla bizler Kur'ân-ı Kerîm ve dinî öğretilerle karşı karşıya kaldığımızda, parçaları etki ve tepki halinde birbiriyle etkileşim içinde olan sistemik bir gerçeklikle karşı karşıyayız. Buradan hareketle İslam bilgilerinin doğruluğunu veya yanlışlığını ölçmenin yöntemlerinden biri de, varsayılan düşünce sistemindeki fikirlerin tutarlılığını incelemektir. İctihadi tutum, bir yandan çok boyutlu yönetime, diğer yandan da kesin ve yakın merkezli yaklaşıma sahip olması hasebiyle, İslamî önermelerin değerlendirilmesinde çok boyutlu kalıplara sahip olmak ve bu konuda seçici ve dar görüşlülükten kaçınmak zorundadır.

İslamî öğretilerin sistemik bir şekilde anlaşılmasına yönelik çalışmalardan biri de, tekvini sünnetler ile kesin ve yakın içerikli kurallarda Şari-i Mukaddes'in tanıma mizacını bilmektir; bu, açıklama eksikliği veya sünnete veya ilahî kanuna erişim eksikliği durumlarında, sistematik anlayışa dayanarak, ilahî sünnet veya şeriat kanununu tahmin etmenin mümkün olduğu anlamına gelir. "İlahi-şer'i yoğunlaşma=dayanma" olarak adlandırılacak bu sonuç, bu makalenin kapsamını ve sınırlarını aşan belirgin ve ayrıntılı bir açıklamayı gerektirmektedir.

Sonuç

Bugün, Kuranoloji ve Kur'an araştırmalarının çeşitli yöntemleriyle karşı karşıyayız. Bu farklılıklara uzmanca bir yaklaşımla özen gösterilmemesi, mevcut yaklaşımların doğru anlaşılmasına neden olacaktır. Çağdaş dünyada Kuranolojinin farklı yaklaşımlarının kesin metodolojik olarak anlaşılması, bu yaklaşımlar arasındaki ayrımların ve ortak noktaların bilinmesine yardımcı olur ve bu sayede farklı İslamî mezhepler karşısında etkili bir eylemin planlanmasını kolaylaştırır.

Aynı zamanda, İslam mezheplerini yöntemde kapsayıcı/kuşatıcı olmaları ve onda münhasır olmamalarına yönelik rehberlik edilmesi yönünde büyük bir çaba gösterilmesi gerektiği görülüyor; çünkü günümüz insanının, sahip olduğu ruhsal ve iklimsel farklılıklara rağmen, sadece sezgilerini veya sadece muhakemesini (akıl yürütmesini) kullanması veya sadece metinlere (naslara) başvurması gerektiği nadirdir. Oysaki Kur'an'ın özüne ve ruhuna çeşitli epistemolojik yollarla ulaşmak mümkündür. Dolayısıyla makale metninde önerilen çeşitli yönler dikkate alındığında içtihat yöntemi, Kur'an ve Sünnet'i anlamada diğer yöntemlerden farklı olarak kapsamlı bir muhtevaya ve savulabilir bir şekle sahiptir.

⁸ - Kalam literatüründe kulun gerçekleştirmiş olduğu fiillerde seçme hürriyetinin olmaması anlamında kullanılan cebir ve irade özgürlüğü anlamına gelen ihtiyar kavramları İslam düşünce tarihinde cebir ve ihtiyar meselesi olarak yıllarca tartışılmıştır.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed, 2005, Risaletu't-Tevhid, Mektebetu'l-Usre.
- Abduh, Muhammed, 1414, Tefsiri el-Menar, Beyrut, daru'l-marifet.
- Ahmed Emin Mısri, 1999, Duha'l-İslam, Kahire, Mektebetu'l-Usre.
- Albani, Muhammed Nasrettin, 1425, el-Hadis Hücet benefsi fi'l-Akaid, Riyad, Mektebetu'l-Maarif.
- Alivi, İbn Halife, Akide es-Selef ve'l-Halef fi zati Allah ve Sifatuhu ve Efaluhu, Dimeşk, mektebetu Zeyd b. Sabit.
- Alusi, Seyyid Muhammed, 1415, Ruhul-Maani fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azim, Beyrut, Daru'l-Kutubu'l-İlmiye.
- Arkon, Muhammed, 1996, Tarihçeyi el-Fikru'l-Arabii'l-İslamî, çeviren: Haşim Salih, Beyrut, Merkezi'l-Inmai'l-Kavmi ve Merkezi's-Sekkafi'l-Arabi.
- Avde, Selman b. Fehd, Sıfatu'l-Gurba.
- Azzam, Abdullah, 2012, Defence of Muslim Lands: The First Obligation After Iman, Published on April 20. 2012, Available in: www.slideshare.net/baadshahm/defence-of-muslim-lands
- Bağdadi, Abdulkahir, 1408, el-Firek beyne'l-Firek ve Beyanu'l-Firke en-Naciye minhum, Beyrut, Daru'l-Cil.
- Baqai, Huma, 2011, Extremism and Fundamentalism: Linkages to Terrorism Pakistan's Perspective, International Journal of Humanities and Social Sciences, Vol.1, No.6, pp. 241-248.
- Binbaz, Abdulaziz, 1404, Tenbihat hame havl ma ketebehu eş-şeyh es-Sabuni el-Buhusu'l-İslamîye, sayı: 10.
- Caws, Peter, 1972, "Scientific Method, in 'the Encyclopedia of Philosophy' edited by Paul Edwards, New York, Macmillan publishing co.
- Ebu Zeyd, Nasır Hamit, 1383, Nekdi goftimani dinî, tercüme, Hasan Yusufi Eşkaveri ve Muhammed Cevahir Kelam, Tahran, Yadaveran.
- el-Buti, Muhammed Said Ramazan, 1375, Selefiyye, Bidat ya mezhep, çeviren: Hüseyin Sabiri, Meşhed, Bonyad Pejuheş hayi İslamî.
- Fazlur Rahman, 1984, 'Islam and Modernity' Transformation of Intellectual Tradition, USA, University of Chicago Press.
- Gadamer. Hans-Georg; 1994, 'Truth & Method' Second Revised Edition, Translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshal; New York.
- Hanefi, Hasan, 1988, Mine'l-Akidetu'l ila es-Sevre, Beyrut, Daru't-Tenvir lil-Metbuat ve neşr.
- Havali, Sefer b. Abdurrahman, 1405, Zahiretu'l-İrca fi'l-Fikri'l-İslamî, Risalet ed-Doktorat Camie Ummu'l-Kura, Kulliyetu'ş-Şeriat ve'd-Derasati'l-İslamîye, Kısmu'd-Deresatu'l-Ulya eş-Şeriyeye.
- Hekim, Seyyid Muhsin, 1408, Hakaiku'l-Usul, Kum, Basireti kitapevi.
- Hilli, Allamed Hasan b. Yusuf b. Mutahhar, 1420, Tehzibu'l-Vusul ila İlmi'l-Usul, tahkik: Seyyid Muhammed Hüseyin Razevi, Londra, İmam Ali (a.s) enstitüsü yayınları.
- Hürrü Amuli, 1409, Vesailu'ş-Şia, Kum, Alulbeyt enstitüsü.

- İbn Bedran Dimeşki, Abdulkadir b. Ahmed, el-Medhal ila Mezhebi'l-İmam Ahmed İbn Hanbel, Daru İhya et-Turas el-Arabi.
- İbn Teymiye, Ahmed b. Abdulhalim, 1419, b, İktizau's-Sıratı'l-Mustakim, Riyad, Daru Alemu'l-Kutub.
- İbn Teymiye, Ahmed b. Abdulhalim, 1419, elif, Mecmue-i el-Feteva, Riyad, Mektebetu'l-Abikan.
- İbn Teymiye, Ahmed b. Abdulhalim, 2000, et-Tedmiriyye tahkiki'l-İsbat lil'Esma ve's-Sıfat, Riyad, Daru'l-Abikan.
- Kadı Abdul Cebbar, 1422, Şerh Usulu'l-Hamse, Beyrut, daru ihya et-Turas el-Arabi.
- Kadı Abdul Cebbar, 1965, el-Muğni fi ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl, Kahire, ed-Daru'l-Mısıriyye.
- Kadı Abdul Cebbar, Müteşabihu'l-Kur'an, Kahire, mektebetu daru't-Turas.
- Kuleyni, Muhammed b. Yakub, 1365, el-Kafi, Tahran, Daru'l-Kutubu'l-İslamîye.
- Kutub, Seyyid, 1378, Nişanehayı rah, çeviren: Mahmut Mahmudi, Tahran, neşr ihsan.
- Kutub, Seyyid, 1412, Fizilali'l-Kur'an, on yedinci baskı, Kahire, daru'ş-Şuruk.
- Massari, Muhammed b. Abdullah, 2004, Aslu'l-İslam ve hakikatı't-Tevhid, sekizinci baskı, tanzimu't-Tecdidı'l-İslamî.
- Müçtehit Şebisteri, Muhammed, 1382, Hermenötik, Kitab ve Sünnet, altıncı baskı, Tahran, yeni tasarım.
- Parsania, Hamit, 1383, Reveş Şinasi ve Endişei Siyasi, ulumu siyasi dergisi, sayı: 28, s. 10-30.
- Paşapur, Hamid, 1382, Nehzet hayi İslamî bazigeran cedid nizam beynelmilel, Tahran, endişe sazan nur.
- Rafet, Seyyid Ahmed, 1991, b, en-Nebiu'l-Muselleh 2, es-Sairun, Londra, Riyad, er-Ris lil-Kutub ve'n-Neşr.
- Rafet, Seyyid Ahmed, 1991, elif, en-Nebiu'l-Muselleh 1, er-Rafizun, Londra, Riyad er-Ris lil-Kutub ve'n-Neşr.
- Sarantakos, s. 1993, Social science research 'Australia Melbourne: McMillan Education Australia Pty Lab.
- Şafi, İbn İdris, er-Risalet, tashih: Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut, daru'l-Mektebetu'l-İlmiyye.
- Şafii, Kemalettin Muhammed, 1425, el-Musamire şerh el-Mesaire fi'l-Akadu'l-Munciyye fi'l-Ahiret, Beyrut, el-Mektebetu'l-Asriyye.
- Şatibi, Ebu İshak, 1420, el-İtisam, Beyrut, Daru'l-Marifet.
- Şehristani, Muhammed b. Abdulkerim, 1364, el-Milel ve'n-Nihel, tahkik: Muhammed Bedran, üçüncü baskı, Kum, eş-Şerif er-Razi.
- Şerif, Miyan Muhammed, 1362, Tarihi Felsefe İslamî, Tahran, Merkez neşri danişgahi.
- Şevkani, Muhammed b. Ali, el-Kavlu'l-Müfid fi edilleti'l-ictihat ve't-Taklid, Kahire, mektebetu'l-Kur'an.
- Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin, 1417, el-Mizan fi tefsiri'l-Kur'an, Beyrut, müesese el-Alemi lil-Matbuat.
- Taha Hüseyin, 1974, el-Mecmua el-Kamile li-Müellefat Doktor Taha Hüseyin, Beyrut, Dadaru'l-Kitab el-Mısri.

William Fielding Ogburn, 1357, Zemine-i Cami Şinasi, çeviren: A, H, Aryanpur, Tahran, Sahami şirket yayınları.

Wolfson, Harry Osterin, 1368, Felsefe ilmi kelimeler, Çeviren: Ahmed Aram, Tahran, İntişarat el-Hüda.