

**BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

مجلة كلية الإلهيات في جامعة بينكول

Bingöl University
Journal of Theology Faculty



ISSN: 2147-0774

Cilt : II Sayı : 4

Yıl : 2014 / 2

Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, hakemli bir dergidir.

Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Yazıların bilimsel ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları yayıncı kuruluşa ait olup, izinsiz, kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama aktarılamaz.

Prof. Dr. M. Şaban Ali Düzgün ile “Problemlerimiz ve Geleceğimiz” Üzerine

Hazırlayanlar:

Yrd. Doç. Dr. Abdulnasır SÜT, Yrd. Doç. Dr. İsmail NARİN

Saygıdeğer Hocam; *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BÜİFD)* adına sizinle ilmi hayatınız ve düşünce serüveniniz hakkında bir mülakat yapmak istiyoruz.

Öncelikli olarak eğitim ve öğretim hayatınızı, akademik geçmişinizi anlatır mısınız? Tahsil hayatınızda sizi en çok etkileyen kişilerden ve olaylardan bahsedebilir misiniz?

Gümüşhane İmam Hatip Lisesi mezunuyum. 1984-85 dönemi için Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne kayıt yaptırmaya geldiğimde son sınıfta okuyan bir öğrenciyle karşılaştım. Neden ilahiyat? diye sorduğunda verdiğim cevap: “Burada asistan olmaya geldim.” şeklinde olmuştu. Bu, son sınıf öğrencisi Prof. Dr. İbrahim Özdemir dostumuzdur. Her karşılaştığımızda bana bu diyalogu hatırlatır. Akademisyen olmayı lisede planladığım için buna uygun bir lise ve üniversite yaşamım oldu. Ortaokulda iken Oxford English'in bütün fasiküllerini ve kasetlerini ezberlemiştim. Çocukluğumdan kitaplara aşinaydım. Osmanlı Türkçesi'nde yazılan Hilal-i Ahmer'in (Kızılay) faaliyetlerini anlatan dergilerden, henüz anlamadığım Arapça kitaplara, Türkçe eserlere kadar evimizde epey kitap vardı. Anne tarafından büyük dedem Karadeniz bölgesinde icazet verme yetkisi olan Hacı Ekmel Efendi'dir. İmam Hatip'e gittikten sonra bu eserlerin içinde Arapça İncil'in bulunduğunu fark etmek beni oldukça şaşırtmıştı. Babamın görevi sebebiyle evimiz bir tür hastane görevi görüyordu. Mahallenin ilk telefonu da, ilk daktilosu da önce bize uğramıştır. Bu ortamı sağlayan rahmetli pederim okumamız için hiçbir şeyi esirgemedi.

Üniversiteye geldiğimde İngilizce'den ve Arapça'dan tercüme yapacak

durumdaydım. Çok asosyal olduğum söylenemez; ama beş yıllık eğitim hayatımda ne fakültenin kafeteryasında oturdum ne de bir caf ede. Ders aralarında nefesi kütüphanede alırdım. Reşid Rıza'nın *el-Menâr'ı* (*Işık Evi*) en sık okuduğum eserlerdendi. Kafama takılanları ağırlıklı olarak İsmail Cerrahoğlu ve Salih Akdemir hocalarımla tartışırdım. İlk makalem Hasan el-Benna ve Müslüman Kardeşler'e dairdi ve bunu hazırlık sınıfındayken yazmıştım. Yazmanın bir var olma tarzı olduğunu şükür ki erken keşfettim.

Çok biyografi ve otobiyografi okudum. İnsanların uzun hayat hik yeleri ve yaptıklarının listesi, bana bir yandan hiçbir başarının tesadüf olmadığını diğeryandan da her çabanın karşılığının alındığını öğretti. Çalışmak için bundan daha iyi motivasyon olamazdı.

Üniversiteden ev arkadaşım ülkemizin önemli zihinlerinden değerli dostum Prof. Dr. M. Sait Reçber, Mantık'ın önemli isimlerinden Prof. Dr. İsmail K z, ziraat alanında Prof. Dr. Mehmet  lker, zihni açık bir felsefeci Doç. Dr. Mehmet Vural ve karikatürist kardeşim Süleyman Borlak'tı. Arapça ve İngilizce okuma gruplarımız vardı. Her birimizin yetişmesinde bu verimli ortamın payı büyüktür.

1989'da mezun oldum. Kalam kürsüsünde Prof. Dr. Mustafa Said Yazıcıoğlu ve Prof. Dr. Ahmet Akbulut vardı. 90'da da Yazıcıoğlu hocamın büyük desteğiyle Fakültemize asistan oldum. Prof. Dr. Hüseyin Atay hoca da görev yapmakta olduğu Suudi Arabistan'dan dönmüştü. Klasik kültüre h kimiyeti ve çağdaş dünyanın sorunlarını cesaretle karşısına alıp tartişma iradesi, Atay hocayı hepimiz için çekim merkezi yapmıştır. Kendisiyle Nesefi'nin *Tabsiratu'l-edille fi us li'd-dîn* (2. cilt) adlı eserini tahkik ettim. Bu da zorunlu olarak her gün birkaç saat beraber çalışmayı gerektirdi. Bu süreçte ve başka zamanlarda hocadan fazlasıyla yararlandım. Kalam ilminin yanında, İslam d şncesini oluşturan diğerydisiplinlerde okuma yapma yönündeki çabamda hocanın kapsamlı birikiminin tetikleyici etkisi olmuştur.

İlahiyat alanındaki ilmi araştırmaları yakından takip eden biri olarak hem İslam dünyasında hem Batı'da İslami ilimler sahasında yapılan çalışmaların niteliğini nasıl buluyorsunuz? Batı dünyasında İslam ile ilgili çalışmaların ayırıcı özellikleri nelerdir?

Ülkemizde 30-40 yıl öncesine kıyasla İlahiyat alanında çok daha kapsamlı ve derinlikli çalışmaların yapıldığını söyleyebiliriz. Yazma eserler çalışıldıkça klasik kültüre aşinalığımız artmaktadır. Her akademisyenin, alanında bir yazmayı tahkik etmesi gerektiğini düşünürüm. Bu geçmiş birikime karşı akademik bir sorumluluğumuzdur. Josef van Ess'den İslam Kelamının başlangıç dönemlerine ilişkin bir tercüme yapmıştım.¹ Tercümenin sonunda van Ess şöyle bir ifade kullanmıştı: "Bir Alman öğrenci gelir de oryantalist olmak için ne yapması gerektiğini sorduğunda kendisine şunu söylerim: "Bir bilet al Mısır'a git. İki yıl Arapça eğitim al. Ardından bir bilet de İstanbul'a al. Zira dünyanın en büyük ve en önemli yazmaları oradadır." Yazmaların çok büyük bir kısmı tahkik ve tercüme edilmeyi beklemektedir. Gelenekçi olduğunu söyleyenlerin sözlerinin doğruluğu, düşünce geleneğimizin kaç eserini tahkik ve tercüme ettiklerine bakılarak test edilmelidir.

Batı'da oryantalist çalışmalarda kısmen niteliksel değişiklikler olduğunu söylememiz gerekir.

Afrikalı Kostantin'le başlayıp 1142 Toledo tercüme okulunun Aziz Peter öncülüğünde Tıp, Astronomi, Geometri, Matematik gibi alanların yanında Kur'an, sîret-i nebî gibi dinî metinleri tercüme şeklinde devam eden ve 18. yüzyılda doruğuna ulaşan oryantalist çalışmalar, rakibi tanıma amacıyla başladı; ama ilerleyen zamanlarda bu, tanımının ötesine geçti ve Batı'nın kendi gelişimi için yararlandığı kaynaklara yöneldi. Özellikle Astronomi, Tıp ve Felsefe alanında yapılan tercüme, Batı'da esas rönesansa kaynaklık edecek olan 12. yüzyıldaki ilk rönesansın gerçekleşmesini sağladı.

18. yüzyıldan itibaren Oryantalistler İslam'la ilgili ana kaynakların tahkik ve tercümesine büyük ağırlık verdiler. Bu çalışmalar Batı'da İslam'la ilgili büyük bir birikim oluşturdu. Batı'da İslam'a ilişkin başlatılan çalışmalar, Batılı araştırmacıları şu an başka bir noktaya getirdi; İslam'a ve Kur'an'a ilişkin algılarında değişiklik yarattı. Arkaik düşünceyle Kur'an'ın eski kutsal kitaplardan derleme olduğunu söyleyenlerin sayısı azaldı. Kur'an'ı kutsal kitap geleneği içinde değerlendiren çalışmalar çoğaldı. Bu çerçevede Gabriel Said Reynolds'u ilk kanaatin temsilcilerinden saymak gerekir. Angelika Neuwirth'in Berlin'de yürüttüğü Corpus Qur'anicum

1 Josef van Ess, "İslam Kelamı'nın Başlangıcı", (Trc. Şaban Ali Düzgün), *AÜİFD*, c. XLI, ss. 399-425.

projesini ise nispeten ikinci kanaatin seslendirilme platformu olarak ana-biliriz.

Altını çizmemiz gereken bir başka husus Batı'da İslam'a ilişkin fikir beyan eden ama hiçbir şekilde oryantalist olarak kategorize edilemeyecek isimler üzerinden de bir okuma yapmanın gerekli olduğudur. Karl Marx, Friedrich Nietzsche, Bernard Shaw gibi isimlerin İslam'la ilgili değerlendirmeleri, İslam'ın Batı'da nasıl algılandığı, insanlığın ve dünyanın beklentilerini karşılama noktasında nasıl bir konumda görüldüğü yönünde bizi farklı noktalara götürecektir. Roy Jackson'un *Nietzsche ve İslam'ı*, Bernard Shaw'ın *Kara Kız'*ını dikkatlice okumak ve K. Marx'ın "Şark tarihi neden bir dinler tarihi şeklinde görünmektedir?" şeklinde Engels'e yönelttiği soruyu ona neyin sordurduğunu düşünmek gerekir.

Batı'da klasik eserler üzerinden yürütülen oryantalist çalışmaların şimdi İslam dünyasındaki hareketliliğe paralel olarak yerini antropolojik çalışmalara bırakmaya başladığına dikkat çekmemiz gerekir. Batı'nın İslam'la ilgili algısı artık İslam'ın kurucu kaynakları üzerinden değil, Müslümanların yaşam biçimi üzerinden oluşturulmaktadır. Bu, bir tarz algı yönetimi demektir. Orta Doğu ve Kuzey Afrika'da İslam ülkelerinde sömürge sonrası dönemde meydana gelen hareketlilik, Batı'daki araştırmacıların daha fazla ilgisini çekmeye başlamıştır.

İstisnaları hariç tutarsak oryantalistlerce İslam düşünce ve tarihi hakkında yapılan çalışmaların yüzeysel olduğu eleştirisinin doğruluk değeri var mıdır? Oryantalistlerin çalışmalarına nasıl yaklaşılmalıdır?

Oryantalistlerin İslam'la ilgili çalışmalarının yüzeyselliğini iddia edenler, Franz Rosenthal'ın *Knowledge Triumphant'*ını; Van Ess'in *The Flowering of Muslim Theology'sini*, *Theologie Und Gesellschaft Im 2. Und 3. Jahrhundert Hidschra'*sını yahut Goldziher'in, Montgomery Watt'ın, Nagel'in eserlerini görmemiş olmalılar. H. Wolfson, G. Said Reynolds gibi verdikleri kapsamlı bilgilere rağmen, İslam'ı orijinal bir şey getirmeyen, eski dini metinlerin ve kültürlerin mirasçısı olarak tanımlayan önyargılı oryantalistlerden bahsedilebilir. Bu, başka bir şey. İslam kültürünün bugüne taşınmasında ve bilinir kılınmasında oryantalistlerin büyük işler başardıklarını kabul etmek gerekir. Ön yargılıları yok mu! Hz. Peygamber'i dünyayı fethe

niyetlenen bir Arap fatih/savaşçı olarak niteleyecek kadar Kur'an mesajını ıskalayan Max Müller'i hatırlamak yeterlidir. İbn Haldun'un *asabiyyet* kavramını *karizmatik önderlik* adıyla yeniden kavramsallaştıran Müller, sebepleri ve sonuçlarıyla fetih hareketlerini açıklamakta oldukça ön yargılıydı. Kanaatimce Hz. Peygamber'i bir ordunun başında görmeyi nübüvvetle uzlaştıramadığını söyleyen oryantalistlere en iyi cevabı *Muhammed* adlı eserinde Karen Amstrong vermektedir. Amstrong'a göre, çarpmıha gerilen ve ardında bir başarı hikâyesi bulunmayan İsa'nın ümmeti, başarılı Muhammed'e "Ne işi vardı ordunun başında?" diye hücum ederek aşağılık komplekslerini dile getirmekten başka bir şey yapmıyordu.²

Akademik çalışmalar bağlamında, bilhassa Sosyal bilimler alanında İslam ülkeleri arasında Türkiye'nin konumunu nasıl değerlendiriyorsunuz?

60'lı ve 70'li yıllarda İlahiyat alanında Türkiye'de okunan eserler yoğunluklu olarak, Orta Doğu ve Hint-Pakistan alt-kıtasından yapılan tercümelerden ibaretti. Türkiye'nin kendine has sorunlarından neş'et eden bir bilgi üretimi olmadı. Bu tercümelerle, Orta Doğu'nun ve Alt-kıta'nın sorunları bizim sorunlarımız oldu. Kendini caminin dışında konumlandıran insanların ilgisini çekecek bir din ve din dili geliştiremeyişimizde bu yerli olmayan transfer düşüncelerin büyük rolü olduğu kanısındayım. Kendimize has otantik bir dinî düşünce birikimi yaratamayışımız, kültürümüzün katı seküler bir rotaya girmesinin sebeplerinden biri olarak görülmelidir.

Hocam, genelde çalışmalarınıza felsefi bir üslubun hâkim olduğu görülmektedir. Diğer felsefi disiplinler yanında Kelam çalışmalarında da bu dilin kullanılmasını bir gereklilik olarak mı görüyorsunuz? İslami ilimlerde "dilin güncellenmesi"nin gerekliliği hususunda görüşlerinizi öğrenebilir miyiz?

Akademik faaliyet gösteren insanların malzemeleri kelimeler, terimler ve kavramlardır. Zihnimizde ne kadar çok terim bulunursa, derinlikli, uzun erimli, hülasa evrensel düşünce üretme imkânımız o kadar artar. Felsefe ve Kelam (Batıdaki karşılığıyla din felsefesi) hayata, hayatın

² Karen Amstrong, *Muhammad: A Prophet for Our Time*, Harper Collins publ., 2007.

kaynağına ve insana dair aynı soruları sormaktalar. Düşünme kabiliyetini geliştirme, düşünce ufkunu genişletme ve rekabet gücü olan/kâle alınan bir düşünce sistematığı geliştirme adına, felsefi literatüre hâkimiyetin zorunlu olduğu kanaatindeyim. Graham Ward, teoloji ve felsefe arasında *zamanın işaretlerini okumak* olarak adlandırdığı bir ilişki kurmaktadır. Çağdaş kültürün kavramlarını ve teorilerini, dinî hakikati savunmasında kullanmayı amaçlayan bir çabadır bu. Ward, inovatif bir teolojinin gelişmesini linguistik çalışmalara, post-yapısalcı felsefeye ve kültür araştırmalarına bağlamaktadır.³

İslam dünyasına yöneltilen eleştirilerden biri, üretici düşünür, entelektüel ya da mütefekkir yetiştirilmediği yönündedir. Bunun haklılık payının olup olmadığı ve bu problemin nasıl aşılabileceğine ilişkin düşüncelerinizi öğrenebilir miyiz?

Mütefekkir, şartların zorlayarak doğurduğu bir vicdandır. Aşırı refah içindeki toplumlar da karnını doyurma derdindeki milletler de düşünür çıkaramaz. Çilesi çekilmeyen bir hâlin kâli olmaz.

Hristiyanlığın yüzlerce yıla yaydığı doktrinin altında ezilen zihinleri kurtarma zorunluluğudur F. Hegel'i yaratan. K. Marx'ı yeni bir üretim-tüketim (toplum) felsefesi yaratmaya zorlayan, sanayi devriminin yarattığı yeni sermaye birikimi ve bunun kullandığı iş gücü/modern köleliktir. Sömürgeci ulusların modernliğin bütün vaatlerini/kehanetlerini tersyüz edecek şekilde ulusları köleleştirmeleridir Frantz Fanon'u yahut varoluşçuları ortaya çıkaran.

İslam ülkelerinin nefesini kesen çağdaş sorunların yoğunluğu arttıkça mütefekkirlerin ortaya çıkma ihtimali de artacaktır. Yüzyılda bir tane çıkarsa o ülkenin düşünce onurunu kurtarır. Benzer şekilde yüzyılda bir şair çıkarırsınız sanat onurunuzu kurtarırsınız. Böyle yaratıcı zihinler, insanlığın mücadele vererek elde ettiği kazanımlara yenilerini ekleyerek, normal akmakta olan zamanı kendi *gerçek zamanına* dönüştürme iradesi gösterirler.

³ Maarten Wisse, "Introduction to the Thinking of Graham Ward", *Between Theology and Philosophy: Contemporary Interpretations of Christianity*, (ed.) L. Boeve, C. Brabant, Belgium 2010, s. 66; Detay için bkz. G.Ward, *Theology and Contemporary Critical Theory* (London: Macmillan, 1996).

Günümüz Türkiye'sinde var olan modernist ve gelenekçi nitelendirmeler anlamlı ve yerinde değerlendirmeler midir? İlahiyat camiasında bu neyi ifade eder?

İsterseniz modernist kime denir? Bu adlandırmanın yakın tarihimizdeki karşılığı nedir? bunlardan başlayalım.

Modernizm adı altında sınıflandıracağımız tutumlardan biri *maslahat*'a dayalı yaklaşımı önemsemektir. Bu yorumda odağa, metnin ulaşmak istediği amaçlar konulmakta ve metin ona göre yorumlanmaktadır. Bu tutum Kur'an metninin apolojetik bir yorumla mevcudun onaylatılmasına aracı yapılmasını engellemeye dönüktür. Abduh'ta *kıyas* ve *icma'* eleştirisi büyük yer tutmakta, *ahad* haberlerin değeri tartışmaya açılmakta, bunlara karşıt olarak tümevarımı önceleyen bir yöntem önerilmektedir. Bu tutumun Hanefiliğin ayırt edici özelliği olarak öne çıktığını da ifade etmek gerekir.

Bu yaklaşım, lafızcı/literalist yorum ve batılılaşma (*tağrib*) arasında orta bir yolu temsil eden ihya (*revitalization*) yahut ıslah (*reform*) olarak kavramsallaştırabileceğimiz orta yolcu bir tutumu temsil eder. İhya ve ıslahtan farklı ve daha önemli olarak *inşa'yı* da buraya eklemek gerekir. Bu eğilimi temsil eden isimler arasında şunlarla karşılaşırız:

Bağlamdan (context) ziyade metnin (text) merkeze alınması onun yorum yönteminin anahtarıdır. Bu aynı zamanda Fransız hukuk yorum tarzıydı. Fransa'ya gitmeden önce bu yorum tarzını iyice anlama ve ana kaynaklarından okuma niyetiyle Muhammed Abduh'un yoğun bir Fransızca öğrenimi sürecine girdiği aktarılmaktadır.⁴ Abduh'un bu yorum yöntemindeki temel gayesi, İslam'ın modern bilim ve rasyonellikle uyumunu göstermeye yönelikti. Abduh'un özellikle o dönemdeki bilimsel dünya görüşüyle mutabık yorumlarda bulunduğu görülür. Bu ise İslam felsefesindeki klasik *te'aruzu akıl ve nakil* yahut *sarih akıl ile sahih nakil meselesini* ve buna yönelik tartışmaları hatırlatmaktadır. Abduh'un öğrencisi Reşid Rıza'da *el-Menâr*'da benzer bir yorum yöntemini takip eder.

Muhammed İkbâl, *Kur'anın evrensel ilkeleri* ve bu ilkelerin pratik yaşamda görece uygulamaları arasında bir ayrıma gitmektedir. Başka bir deyişle İk-

⁴ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, London: The International Institute of Islamic Thought, s.170.

bal, tarihin farklı evrelerinde ortaya çıkan toplum tezahürlerini Kur'an'ın ana ilkelerinin pilot uygulamaları olarak görmektedir.

Yine Muhammed Abduh'un öğrencilerinden Tahir b. Aşur *et-Tahrîr ve't-tenvîr* adlı çalışmasında, doğrudan Kur'an dilinin analizinden (textual) çıkarımlarda bulunmaya büyük önem vermektedir.⁵ Bu yorum yönteminde *makasid* (ideal gayeler), *usûl* yönünden büyük bir yer tutmaktadır. Abduh da Tahir b. Aşur da Kur'anın tematik okuması üzerinde durmakta ve farklı kıssalar arasında aynı temayı vurgulayan imaları/ideal gayeleri yakalamaya çalışmaktadırlar.

Aynı şekilde Tabatabaî, Kur'an dilini ana yorum malzemesi olarak görmektedir. Hermenötik daire içine aldığı bir yorum tarzıyla kelimelerin anlamlarından ziyade, işlevleri üzerinde durmaktadır. Buna bağlı olarak, Muhammed İkbâl'in evrensel ve işlevleri itibariyle görece ayetler ayrımında olduğu gibi, Tabatabaî tarihsel, kültürel ve sosyal çevrenin fonksiyonu olarak tezahür eden ayetlerle, böyle bir özelliği olmayan ayetler arasında ayırım yapmaktadır.⁶

(Sis)tematik (*mavdu'î*) Kur'an çalışmalarının Ortaçağ'da yapılmamış olmasını eleştiren Fazlur Rahman farklı bir tutum içindedir. Ona göre, bu tür (sis)tematik çalışmalarla İslam'ın etik değerleri ortaya konmuş olsaydı, *mesalih* ve *mekasid*i önceleyen bir sistem geliştirilmiş olurdu ve temel ilkeler belirlenmiş olacağı için hukuki çözüm platformuna taşınan her mesele bu ilkeler ışığında değerlendirilirdi ve birçok sorun çözülmüş olurdu.

Bu çerçevede, "Modernist" olarak nitelenen ilahiyat hocalarının çoğunlukla oryantalistlerden etkilendiği eleştirisi anlamlı mıdır?

Modernizmin oryantalist zihinle alakası yok. Modernist olarak adlandırılanlar kendilerini böyle tanımlamazlar. Bu, karşıtları tarafından onlara itibarsızlaştırma amacıyla verilen bir isimdir. Onlar kendilerini ihyacı, inşacı vs. olarak görürler. Tıpkı Mutezile'nin kendisine *Ehlü'l-adl ve't-tevhîd* demesi, muhaliflerinin ise *Mutezile* olarak isimlendirmesi gibi. Bu bir etiketleyip yargılama operasyonu. Tarihte Ehl-i hadis ile Ehl-i rey yahut Selefi zihin (insanları etiketleyip yargılayanlar) ile Mürcî zihin (insanlar

5 Tahir b. Aşur, *et-Tahrir ve't-tenvir*, Tunus: Tar Sahnun, 1997.

6 Jasser Auda, *a.g.e.*, s.173.

hakkındaki imanî hükmü Allah'a havale edenler) arasındaki mücadelenin bir devamıdır bu.

Hocam konuşmalarınızda ve yazılarınızda Mâtürîdîliğe özel bir önem atfetmektesiniz. Bunu, Sünni İslam dünyasında hâkim olan Eşariliğe Mâtürîdîliğin bir alternatif olarak sunulma gayreti olarak mı okumalıyız?

Mesele Mâtürîdî'nin Eş'ariliğe karşı konumlandırılması değildir. Mesele, zamanı kendi *gerçek zamanına* dönüştürecek aktif, dinamik, özgür bireyin temeline yerleştirilen; akla, tecrübeye ve hikmete yaslanan vahiyle (İsrâ, 17/39) desteklenen bir yaşam kültürünü geliştirmektir. Mâtürîdî düşüncenin bireye, topluma ve devlete ilişkin temel postülaları itibarıyla bize bu imkânı verdiğini düşünüyorum.

Ayetlerin indiği ortamı, kendi yaşadığı ortamı ve bu ikisinden bağımsız olarak rasyonel bağlamı dikkate alarak yorumlarını yapan Mâtürîdî'nin en önemli özelliği, Kelam'da *te'vil* ve *hikmet* geleneğini başlatmış olmasıdır. Te'vil, kendinden sonra düşünce üretecek insanları, geliştirdiği düşünce kalıplarının içine yerleşmeye değil aksine, onları kendi yorumlarıyla zenginleştirmeye davet eden bir yöntem önerisidir. Mâtürîdî, "Her bilen üzerinde bir başka bilen vardır" ayetini (Yûsuf, 12/76), büyük alimlerden sonra gelenlerin onları aşma imkânına işaret ettiği şeklinde yorumlayarak, İslam düşüncesinin her çağda mensupları tarafından dinamik bir karakterle ardıllarına aktarılma geleneğine öncülük etmiştir.

Mâtürîdî'nin *Lâ ikrahe fi'd-dîn* / Dinin Her Türü Zorlamaya Karşı Olduğu İlkesi (Non-aggression principle), Mâtürîdî'nin sivil özgürlükler bağlamında ön açıcı düşüncelerinden biridir. Sivil özgürlükler bağlamında zorlamayı ve şiddet kullanımını dışlayan bu ilke hem ahlak hem de yönetim prensibi olarak görülebilir. Ona göre, kişiye ve kişilik haklarına karşı nereden gelirse gelsin (bireyden, toplumdan, devletten, vs.) şiddet/ikrah reddedilmelidir. Kendini veya başkalarını savunma hakkı saklı tutulmak kaydıyla zorlamanın/cebrin/ikrahın dışlandığı bir teolojik sistem, İslam'ı iyi insan/toplum projesi olarak okumamıza imkân verecektir. Mâtürîdî'nin 'insanlar kâfir oldukları zaman değil, ancak zalim oldukları zaman mücadelenin hedefi olurlar' ilkesi bize yeni bir paradigma önermektedir.

Kelam disiplininin klasik bazı konularının –cevher, araz, ayan halku'l-Kur'an, sıfatlar hakkındaki bazı konular, mürtekb-i kebire, efdaliyet, imamet gibi- güncelliğini yitirdiği ya da temel argümanlarının değiştiği ileri sürülmektedir. Bu eleştiriler çerçevesinde Kelam ilminin günümüz modern dünyasında temel uğraşısının hangi alanlara yönelmesi gerekmektedir?

Biliyoruz ki Kelam ilmine omurgası ve yöntemi temelinde bakıldığında Mütেকaddimûn ve Mütעהhirûn kelamcılar ayrımına tabi tutulur. İbn Sina öncesi ve sonrasına yahut Gazalî öncesi ve sonrasına işaret eden bu ayrımlar, aslında Kelam'ın hem *mesâil* (temalar) hem de *vesâil* (metot) konusunda süreklilik içinde yenilenme yaşadığını göstermektedir.

Politik teolojinin yahut siyaset felsefesinin klasik karşılığı olarak imamet bahsinde *efdaliyet* meselesinin günümüzde hiçbir karşılığı yoktur. Halifelerin yönetime geliş sıralarını onların fazilet sıralaması olarak tespit etmenin bir makuliyeti olabilir mi?

Büyük günah işleyenlere ilişkin Kelamcılarının ve Fakihlerin verdikleri hükümler, dinin birey ekseninde bir inşâ olduğunu düşündüğümüzde boşluğa düşmektedir. Kur'an'ın tepeden tırnağa bütün vurgusu ahlak ekseninde dönmektedir. Haşr suresi 10. âyeti, müminleri iman kardeşliği ortak paydasında görmeyi, işlenen günahları kin ve öfkeyle yargılayıp etiketlemeyi dışlayan bir af kültürünü geliştirmeyi önermektedir. Anlamlar denizi olarak adlandırılan Kur'an'ı ana kaynağı sayan, Allah'ın yeryüzündeki terazisi olarak tanımlanan akli da bu kaynaktan beslenmenin en optimal yolu olarak benimseyen Kelam'ın, yargılayan, dışlayan, ötekileştiren, itibarsızlaştıran bütün söylemlere karşı durması; ahlak ve bilgi zemininde ana terimlerini yeniden inşa etmesi gerekir.

Günümüz dünyasında en büyük inanç problemi "ateizm"dir. Eğitim-öğretimin yaygın olduğu toplumlarda inanç/tanrı probleminin daha yaygın olduğu kanaatindeyiz. Bunu Avrupa ve Amerika'da görebilmekteyiz. Batıdaki teoloji fakültelerinde "tanrı problemi" ders olarak okutulmaktadır. Tanrının varlığının ispatına ilişkin yeni argümanlara/delillere ihtiyaç var mıdır? Ayrıca modern toplumlardaki eğitim oranının yükselmesi ile tanrı inancının zayıflaması arasındaki zıtlığı nasıl anlamalıyız?

Doğrusu Michael Martin'in editörlüğünü yaptığı *Atheism* (Cambridge, 2007) adlı eserde W. L. Craig üniversitelerde ateist öğrenci ve hoca oranında büyük düşüşler olduğunu, 1960'lardan itibaren Tanrı'ya inananların sayısında büyük artış kaydedildiğini yazmaktadır (s.69). Craig'e göre, doğrulama (*verification*) teorisinin 20. Yüzyılda çöküşü, ateizmin ciddi yara almasına sebep oldu. Başka bir ifadeyle, Tanrı'nın varlığına ilişkin yeterli deliller getirilemese bile, bu O'nun yokluğunun delili sayılamaz. Gazalî'nin tarihe gömüldüğü *İn'ikâs-ı edille*, çağdaş felsefede de doğrulama adı altında uzun süre hâkim oldu maalesef.

Kötülük meselesine ilişkin tartışmalarda, kötülöklere kaynaklık edenin Tanrı değil de, bütün hırsları ve tutkularıyla insanın ve onu ayartan sistemlerin olduğu ortaya çıktıkça ateistlerin eli daha da zayıflamaktadır.

Bütün bu gerçeklere rağmen kendilerini ateist veya en azından agnostik olarak adlandıran insanların varlığını yadsımak da mümkün değildir. Benim önerim; Kalam kürsüleri Allah'ın varlığının delillerini ortaya koyan çalışmalar kadar yokluğunu göstermeye çalışanları da ciddiye alıp incelemeli; bu eserlerin argümanlarını, yapısal ve mantıksal tutarlılıklarını araştırmalıdır. Lisans üstünde Victor Stenger'in *God the Failed Hypothesis*'i (Çökmüş Bir Hipotez Olarak Tanrı, Çev. A. Sezgintüredi, İstanbul, ts. [Aylak Kitap]) ile Gerald Shroeder'in *The Hidden Face of God* (Tanrı'nın Gizli Yüzü) eserlerini karşılıklı tartışmak, öğrencilere iyi bir donanım kazandıracaktır.

Kelam'ın bazı itikadi konularda zihni kesinliği sağlamaktan ziyade şüpheyi artırdığı hususundaki eleştirileri nasıl okumalıyız?

Ulemâ Kelam'ı, Fıkh'ı ve Ahlak'ı üç ana İslamî disiplin (*İlmü'l-Kelam*, *İlmü'l-Fıkh ve İlmü'l-Ahlâk*) olarak tanımlamış, bunun dışında kalanları bu disiplinlere malzeme sağlayan yan branşlar (*Ullümu'l-Hadis*, *Ullümu't-Tefsir*, vs.) olarak görmüşlerdir. Aristo bilimlerin sınıflandırılmasını tamamladıktan sonra onları Teoloji ile taçlandırmıştır. Tanrı'yı kendine konu alan bir disiplinin bu onurla taçlandırılmasından daha doğal da bir şey olmazdı. Aynı taçlandırmayı Kelam'ı küllî ilim şeklinde isimlendirip onu *eşrefü'l-ülûm* sayarak Gazalî tekrar etmiştir. Bunun ötesinde bir Kelam apolojisi yapacak değilim. Tarihsel olarak bu soruya en iyi cevabı İbn Asâkir vermiştir. Aynısını tekrar ediyorum:

“Kelam ilmini iki tipten biri reddeder: *Birincisi*, taklide yönelmiş, ilim tahsil edenlerin yollarına girmeye cesaret edememiş, tefekkür ve istidlal erbabının metodlarından mahrum kalmış kişidir. İnsanlar bilmediklerinin düşmanıdır. Bu zavallı da Kelam ilmini idrak etmekten aciz kalınca insanları ondan alıkoymaya çalışır, kendisi sapıttığı gibi onlar da sapıtsın ister. İkincisi de bozuk inanışlara sahip bulunan ve gizli bid’atleri sine-sinde barındıran kişidir. Ne var ki mezhebinin çarpıklığını başkalarından gizlemekte ve akidesinin saçmalıklarını kimseye göstermemektedir. Bunun yanında bilmektedir ki, alimlerin içinden bu tür bid’atlerin üzerinden perdeyi kaldıracak, mezheplerinin saçmalığını ortaya çıkaracak olanlar Kelam uzmanlarıdır. Kalpazan, paraların sahtesini geçerinden ayırarak ve elindeki bozuk paraların hilesini ortaya çıkaracak ferasetli ve basiretli sarrafı sevmez” (İbn Asakir, (1347). *Tebyinu kezibi’l-müfteri fi ma nusibe ile’l-İmam Ebi’l-Hasan el-Eş’ari*, Dimaşk, s. 359).

İslam dünyasının bugün içinde bulunduğu sosyal ve siyasal buhranlar hepimizi derinden üzmektedir. Bu ümmetin problemlerine çözüm üretmede teolojinin/kelamın yeri nedir? Sizin bir çalışmanıza da konu olan “sosyal teoloji” bu buhranın giderilmesinin çarelerinden biri olabilir mi?

İslam toplumlarını bir parçalanmışlık hâlinin esir aldığını görüyoruz. Bu yeni bir olgu değil. Kur’an’ın hem indiği hem de yayıldığı coğrafya bu parçalanmışlığı bir kimlik olarak hep korumak istedi. Bu alt kimlikleri koruma güdüsünü Kur’an *hamiyyete’l-câhiliyye* diyerek mahkûm etmektedir. Soy, boy, klan, kabile, sülale üzerinden yaratılan bu parçalanmışlık Hz. Peygamber’in vefatının ardından kendini çok farklı çatışma alanları yaratarak gösterdi. Müslümanlık bir üst kimlik olarak nadiren kendini gösterdi.

Tevhid fikrinin Müslüman toplumlarda nasıl bir birlik ruhu yaratması gerektiği maalesef iskalandı. Farklılıkların rahmet olarak tanımlandığı nebevî bildirim aksine, Müslümanların birbirine tahammülsüzlüğü bir yaşam kültürü olarak asırların ruhuna sindi. Müslümanların varlık ve bilgi felsefesindeki derinliğine paralel bir derinlik siyaset ve ahlak felsefelerinde de yakalanırsa bu krizleri aşmanın kapısı aralanabilir kanaatindeyim. Kelam, Kur’an’ın terim haritasını yeniden bir okumaya tabi tutarak ve in-

sanlığın kazanımlarını da dikkate alarak ahlak ve politik felsefeye daha da odaklanmalıdır.

Günümüz dini uyanış hareketleri içinde nassı esas aldığına ifade eden Selefi anlayışın belli oranda İslam dünyasında ve Batı'daki Müslümanlar içerisinde kabul görmesini nasıl okumalıyız?

Selefi anlayışın en belirgin özelliği Müslüman gruplar hakkında çok kolay hüküm veriyor olması: zındık, kâfir, fasık, vs. Sömürge sonrası dönemde İslam ülkelerini soft-sömürge mekânı olarak kullanan Batı'ya karşı geliştirilen reaksiyonerlik, duyarlılığını kaybetmeyen her Müslümanın hissiyatının bir parçası. Bu güçlere karşı geliştirilen tepkiler de bazen Selefilik olarak adlandırılıyor. Ama bu adlandırma doğru değil. Selefi zihin, kılıcını düşmana değil, kendinden farklı olan Müslüman gruplara yöneltmektedir: Selefilik, zahirinden (giyiminden) batınına (düşüncesine) kadar kendine benzemeyen herkesi mahkûm etme üzerine kurulan bir zihin hâlidir. Bu yönüyle ayrımcıdır. Savaşta daha beter olarak tanımlanan fitne, Müslümanların kendi aralarındaki şiddeti tanımlar. Selefi zihin bu fitne şiddetine kaynaklık etmektedir. Müslümanlar arasına korku salan, yerini yurdunu tarumar eden bu zihinle mücadele edilmesi gerektiği açıktır. Her Müslüman grup nihayetinde gidip kendini Kur'an'la temellendirmektedir. Kur'an da her grubun kendini haklılaştırma aracı olarak kendisini kullanmalarından şikâyet etmekte değil midir?: *"Kur'an'ı tutarsız parçalar olarak nitelendirenlere gelince, Rabbin hakkı için, mutlaka onların hepsini yaptıklarından dolayı sorguya çekeceğiz."* (Hicr, 15/91-93).

İyi bir sosyal bilimci, özellikle başarılı bir ilahiyatçı olmanın ve alanlarında önemli eserler verebilmesinin yolu nedir? İlim yolculuğuna çıkmış lisans öğrencilerine ve lisansüstü öğrenim görenlere tavsiye ve önerilerinizi almak istiyoruz.

Öncelikle temel ilahiyat birikimi elde etmenin bir yolunu bulmalıdır. Felsefe, Kelam, Hadis, Tefsir gibi temel İslam bilimlerine ve sosyal bilimlere ilişkin genel bir okuma ile donanım kazanmalıdırlar. Ankara İlahiyat'ın İlitam programı için hazırladığı kitaplar ve Grafiker Yayınları'nın çıkardığı ilahiyat serisi bu amaca oldukça uygundur.

Akademik çalışma planlayan genç arkadaşlarımızın felsefi kavramlara

aşinalık sağlama adına yapacağı ilk şey, Süleyman Hayri Bolay'ın *Felsefi Doktrinler ve Terimler*'ini; Bedia Akarsu'nun *Felsefi Terimler Sözlüğü*'nü; Ahmet Cevizci'nin *Felsefe Sözlüğü*'nü giriş kabilinden el altı kitapları hâline getirmeleridir. Felsefenin ilahiyat donanımlarına katkıda bulunmasını istiyorlarsa *Felsefe Tarihi*'nden başlamak üzere F. Copleston'un eserlerini okuyabilirler.

İkinci olarak, arkadaşlarımız Arapça ve İngilizce dil yeterliklerini geliştirmelidirler. Akademik çalışma yapmayı planladıkları alan ayrı bir yabancı dili gerektiriyorsa o alanın dilini de mutlaka öğrensinler. Böyle değilse, üçüncü bir dil öğrenmeye vakit ayırmamalarını öneririm. Zira kullanmayacaklarsa o dili unutacaklardır. Bu da zaman yönetimi açısından hiç rantabl değildir.

Yurt içi ve yurt dışı bol seyahat etsinler. Seyahati bir yaşam kültürüne dönüştürmek gerekir. Bilim, kültür ve sanat faaliyetlerini kaçırmamalarını öneririm. Düşünce kulüpleri kursunlar; bir dergi çıkarsınlar. Bir müzik enstrümanı çalmıyorlarsa, ömür boyu bir yönleri hep eksik kalacaktır.

Hocam, bu güzel söyleşinin gerçekleşmesine imkân tanıdığınız için teşekkür ediyor, sağlık ve başarı diliyoruz.