

**KELÂMİN İŞLEVSELLİĞİ VE GÜNÜMÜZ
KELÂM PROBLEMLERİ**

(SEMPOZYUM)

(BİLDİRİLER-TARTIŞMALAR)

(24-25 Eylül 1999)

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yayına Hazırlayanlar:

A.Bülent ÜNAL - A. Bülent BALOĞLU

İZMİR – 2000

GÜNÜMÜZ TÜRKİYE'SİNDE KELÂM İLMİ VE TEMEL SORUNLARI

Doç.Dr.Nadim MACİT*

Günümüz Türkiye'sinde Kelâm İlmi'nin yeri nedir? Bir başka deyişle Kelâm İlmi'nin müslüman düşünüşe katkısı nedir? sorusu, aslında, Kelâm İlmi'nin modern zamanlardaki yerini belirlemeye yönelik bir sorudur. Bu sorunun “Günümüz Türkiye'si” ifadesi ile sınırlandırılması, konuyu daha dar bir çerçevede tartışmaya yöneliktir. Hemen belirtelimki bu soru, özel bir çerçevede, günümüz Kelâm çalışmalarını “yapı” ve “yöntem” açısından değerlendirmeyi içermektedir.

Sorunun ana-noktalarını ve bunların gerekçelerini ortaya koymak meselenin aslına ilişkin tartışmayı açığa vuracağı için temel öncüllerimizi hemen girişte sıralamamız yerinde olur.

Günümüz Türkiye'sinde Kelâm alanında yapılan çalışmaları dört kalıp altında toplayabiliriz.Bunlar, Kur'an'a göre..., Mütakellime göre..., Kelâmî Ekol'e göre..., Popüler kültürün mantığına uyarlanan:Ne söylersen gider, ne söylersen müşterisi bulunur anlayışına göre...şekillenen kalıplardır. Kelâm İlmi'nin itikadi meselelere ve toplumun gündeminde yer alan sorunlara yaklaşımı bu dört formda sürmektedir.

Bunlardan birincisi; Kur'an'ı anlamayı şahsi perspektife indirgeyen anlayışı,ikincisi; tarihin içinden tarihte yaşayan insana seslenen vahyin, tarih içindeki herhangi bir mütakellim tarafından yapılan yorumunu, tarihsel yapıdan soyutlayarak 'gerçeklik'parentezine alan anlayışı, üçüncüsü: “Geleneksel teolojik paradigmaları”ın dünya görüşü olma özelliğini gözden kaçırarak, **değişen dünyanın ve değişen dilin** farkında olmadan bunların geçerliliğini düşünen anlayışı simgeler. Sonuncu kalıp ise vahyin yorumunu farklı kılan etkenleri, farklı olmanın olmazsa olmazı sayarak her yorumun meşru olduğunu dolayımli olarak dile getiren sofistیک yaklaşımia kesişir.

* G. Ü. Çorum İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

Kelâm'dan ne anladığımızı temellendirmek için, sıraladığımız 'başlıkların' arka-planını oluşturan fikri ve tarihsel sebepleri ortaya koymamız ve bundan sonra dört kalıbı ayrı ayrı tartışmamız gerekmektedir. Ancak burada hemen belirtmem gerekir ki, Kelâm İlmi'nin yerini ve içerdiği sorunları Türkiye merkezli olarak **okumak**, daha önce sıraladığımız temel kalıplar eşliğinde Kelâmcıların hangi konularla ilgilendiklerini ve kullandıkları yöntemleri ve bunların arkasında yer alan "zihniyeti" anlamaya çalışmaktır. Ana çizgileri "dini savunmak" olarak¹ şekillenen bu çabanın arkasında yer alan üstü örtük temel etkenin bir varoluş çabasına tekabül ettiği düşünülerek yer yer bu "duruşa" göndermeler yapılacaktır.

Kelâm'ın temel konuları üzerinde yapılan tartışmaların, genellikle, ya bir görüş taraftarının sıkı ve baskıcı deliller ışığında imani bağlılığını savunması yada anlamsız bölünmelerini delillerinde kullanması veya her ikisini birden ifade eden bir dille örtüşmesi "duruş"un sorunlu olduğunu göstermektedir. Hatta kendi anlayışını "imani bağlılıkla" savunma çabasının çok özel bağlama taşınarak bir grubun veya bir cemaatin sözcülüğünü yapma şekline dönüşmesi çoğu kere Kelâm İlmi'nin yöntemine ve yapısına uzak düşen bir içerik kazanmaktadır. Öyleyse, öncelikle, günümüzde, **Kelâm Yapmanın Anlamı Nedir?** sorusunu tartışmamız gerekmektedir.

I. MODERN DÜNYADA KELÂM YAPMANIN ANLAMI

Kelâm İlmi, yapı ve yöntem açısından itikadi konular ve bunlara ilişkin dini metinleri anlamayı amaçlayan bir fikri çabanın sonucu olarak teşekkül etmiştir. Ana vasfı akli ve nakli delillerle Kur'an'ın ana-konularını anlama ve yorumlama faaliyetidir. Kelâm İlmi'nin teşekkülünde rol oynayan temel sebep: Kur'an'ın ana konularına yönelik dini ve felsefi eleştirileri göğüslemek, toplumsal ve siyasal gelişimi gerçekleştirmektir. Bu nedenle Kelâm İlmi geleneksel müslüman düşüncüde "ilimlerin en şerefli, en önde geleni" payesini kazanmıştır. Ne var ki, günümüzde, Kelâm İlmi, genellikle, saygın entelektüel disiplinler arasında yer almaz. Böyle olmasının çok farklı felsefi ve tarihsel nedenlerinden sözedebiliriz. Ancak modern çağda Kelâm İlmi'nin akibetini iki temel sebeple açıklamamız mümkün görünmektedir.

¹ Bkz. Seyyid Şerif Cürcani, *Şerhu'l Mevakiş*, İst. H.1321, c.I / s. 23-26; Taftazani, *Şerhu'l Mekasid*, İst.h. 1305, c.I / s.5; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, Umran Yay., Ank. 1981, s.1-2 ; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, Umran Yay., İst. Ts. S.45-46; (Kelâm'ın tanımının hem geleneksel Kelâm düşüncesinde hem de modern kelâm çalışmalarında aynı şekilde yapıldığı görülmektedir.)

Birincisi; modern bilimsel dünya görüşünün, vahye dayanan herhangi bir anlamlı dini görüşün özünde yer alan Allah, aşkın değerler ve yeniden diriliş gibi temel konuların, evrensel düzeyde önemli bir rol oynamasına, en azından onsekizinci yüzyılda başlayan ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren daha baskın olarak devam eden süreçte ikinci düzeyde kalmasına bile izin vermemiş olmasıdır. Bu bağlamda Kelâmcılar ya bilim ve bilimsel dünya görüşünü reddetmek yada görmezlikten gelmek gibi ikili bir durumla yüzyüze geldiler. Bilimsel bilgi karşıtı olmamak veya onları kabul etmek nedeniyle Tanrı'yı, aşkın değerleri, insanın maneviliğini inkar eden bir teolojiyi (batıdaki bütün teolojik yönelimleri içermese bile N.M.) kabul etmek durumu ortaya çıktı². Bu ikili durumun ortaya çıkışını sağlayan zihniyetin ve bu zihniyetin dayandığı epistemolojiyi yeterince anlamadan, yani modern düşüncenin felsefi yapısını yeterince kavramadan günümüzde yapılan Kelâm çalışmaları tarihin dışına düştü.

İkincisi; Kelâm modern dünyada çevrede kalan bir ilimdir. Çevrede kalmasının sebebi Kelâm, günümüzde hiçbir önemi olmayan konularla uğraşmaktadır. Daha doğrusu modernizmin içindeki bilimsel ve ekonomik paradigmlar, Kelâm'ın (Teoloji'nin)* yerini almıştır. Kelâm dini bir söylemdir ve

² David Ray Griffin, *God and Religion In The Post modern world*, State University of New York, 1989, s.2

*Hıristiyanlıktaki Teoloji'nin yeri ve önemi ile müslüman düşüncesindeki Kelâm'ın yeri ve önemi farklıdır. Hıristiyan düşüncesinde teoloji daha geniş ve kapsamlı bir içeriğe ve işleve sahiptir. Hıristiyanlık bir müessese olarak daha çok teolojik formüllerle tarihi yapısını kazanmıştır. İslamda ise Kelâm, sadece ilmi ve fikri bir disiplindir. (Bkz. Mehmed Aydın, *Din Felsefesi*, DEÜ Yay. İzmir, 1987, s.11) Dolayısıyla metinde yer yer kullandığım teoloji, ilmi ve fikri disiplin olan Kelâm karşılığındadır. Aslında ikisinin arasındaki farkın vahiy anlayışından kaynaklandığını düşünüyorum. İnancın dışsallaşmış biçimi olan kurumsal yapının teşekkülünde Kelâm'ın, Teoloji'den daha az rolü olduğunu söyleyebiliriz. Ancak kurumsal yapının teşekkülünde etkisinin olmadığını, sadece ilmi bir çaba olarak kaldığını ve varlığını bu şekilde sürdüğünü söylemek oldukça zordur. Çünkü İslamın tarihi tecrübesinde teolojik paradigmların siyasi yapıyı belirlemede oldukça etkili olduğunu söylememiz gerekir. Müslüman geleneğinde etkin ve kalıcı olan teolojik paradigmlar "siyasi" kelimesiyle de vasıflanırlar. Teoloji'nin her iki dini gelenekteki yerini ve etkisini belirlemek kutsallık ve ruhbanlık kavramları ve bu iki kavramla ilgili olan meseleleri ayrıntılı olarak ortaya koymakla mümkündür. Hıristiyan geleneğindeki ruhbanların masumiyeti müslüman tarihi tecrübesinde "tek ve ortağı olmayan, yüce sıfatlarla bezenmiş" sultanlarla / yöneticilerle yer değiştirmiştir. Kutsalın gölgesine sığınarak varolma çabasının bütün dinlerde aynı şekilde tezahür ettiğini söyleyebiliriz. Dünya görüşünü "yukarıdan aşağıya doğru" inen hiyerarşik varlık anlayışına dayandıran ve bilgi kuramını bu anlayışa dayandıran bir fert erki ele geçirdiği zaman teklifiğini, kutsallığını ve masumiyetini ilan eder. Geleneğimizdeki dikeyci belirlemenin özünde bu vardır. Kısaca söylemek istediğim husus: Bu hususta iki geleneğin temel farkı: Birisinde ruhbanlığın adı konmuştur, diğerinde aynı şeyin adı konmamıştır. Bence daha tehlikeli olan adını koymadan ruhbanlık yapmaktır.

toplumun kurtuluşu için iman yolunu savunur. Oysa modern liberal toplumda, kurtuluş, başından sonuna kadar bilimsel teknoloji ve pazar yerlerinde yoğun gayret göstererek maddi gelişmeleri elde etmek olarak anlaşılmaktadır. Bilim felsefesi tarafından örülen ekonomi ve tabii bilim, Kelâm'ın yerine geçen iki temel branşı içermektedir. Ekonomi ilmi oldukça büyümlü bir şekilde ekonomik ünitelerin nasıl işlediğini, bilinmez bir elin delaleti ile özel bir hırsın, maddi iştahın halkın iyiliğine nasıl dönüştürüldüğünü açıklar. Dolayısıyla ekonomi ilmi, gizemli yollarla işleyen ilahî takdir doktrinini, farklı bir şekilde modern forma yerleştirir ve somutlaştırır. Daha da ötesi, pür teori olan ekonomi ilmi, pratik teolojiyi tamamlamayı sağlar ve bize pazar yerlerinde işbirliği yapmanın ne kadar iyi olduğunu anlatır. Modern siyasi teori de bu duruma uygun olarak ekonomik ünitelere özerklik verir, hatta ikinci dereceye koyar. Aslında bu, pratik doktrinin merkezi vasfıdır.³ O halde geleneksel toplumlarda merkezi rol oynayan Kelâm'ın ilahî takdir doktrini ve buna yüklediği anlam ile, modern forma dökülen doktrin arasındaki farkı anlamak için her iki doktrinin dayandığı varlık ve bilgi kuramlarını anlamak gerekir. Öyleyse bir zihniyet oluşumunun fikri süreci ile onun şekillenme süreci arasındaki farkı ve özellikle ikinci boyuttaki sosyolojik durumun yapısını kavramadan yapılan çalışmaların lafzi düzeyde kalması kaçınılmazdır.

Karşılıklı bağımlıkları artıran, geleneksel dünyadan ve geleneğin oluşturduğu zihni kalıplardan kopuşu gerçekleştiren modernliğin 'teolojik söyleme'meydan okuma biçimleri oldukça farklı ve karmaşıktır. İki farklı yapıyı varlık ve bilgi kuramları bağlamında tartışmadan, geleneksel varlık ve bilgi kuramlarının içerdiği sorunları ve farklılıkları anlamadan Kelâm yapmak tarihsel araştırmaya dayanmadan ilahî vahye müracat eden ve bilim tarafından çürütülen dünya hakkında iddialar ileri süren bir konuma düşer. Veya herhangi bir önemli iddiada bulunmaksızın bilimsel bilgi ve modern tarihi yanlışlamaktan özenle kaçınan bir dil geliştirir. Günümüz Türkiye'sinde bu iki konunun izlerini sürmek mümkündür. Bilimsel bilginin ve modern bilimsel dünya görüşünün dayandığı temelleri hiç irdilemeden, modern paradigma çerçevesinde üretilen bilgileri temel alarak Kur'an'ı okumak veya tarihsel değişimi hiç dikkate almadan böyle bir şey olma-"mış" gibi yaparak halkın imajını temel veri alıp, popüler algı çerçevesinde Kur'anı okumak şeklinde tezahür eden iki Kelâmî form oldukça yaygın ve itibarlıdır.

³ D.Ray Griffin, *a.g.e.*, s. 2

Bu iki Kelâmî form, paradigmatic dönüşümlere bağlı olarak ortaya çıkan ve Türkiye'nin gündemine giren sorunları yapısı gereği göremediğinden dolayı Kelâm İlmi'nin yeni sorularından ve anlam arayışından bahsetmek oldukça zor olmaktadır. Zaten halkın imajını temel alan ya da yaygın ve mevcut kriterleri yeterli gören, geleneksel teolojik entellektüel mirasın eleştirisinden özenle kaçınan bir anlayıştan farklı bir şey beklemek anlamsızdır. Elbetteki "Günümüz Kelâmı'nın Temel Konularından" söz etmek, Kelâm İlmi'nin yeni sorularından bahsetmek anlamına gelir. Ancak modern zihniyeti kuran varlık, bilgi ve değer anlayışını gereği gibi anlamadan "Günümüz Kelâmı'nın Temel Konuları"ndan bahsetmek herhalde ya Bakillani(v.403/1013)'nin "fiatlar Allah'tandır" sözünü modern iktisat teorilerine uyarlamak anlamına gelir. Ya da çok yaygın olduğu şekliyle din karşıtı olarak tanımlanan kişilere ve onların teorilerine saldırmak ve müslümanların çok iyi olduklarını savunmak anlamına gelir.

Her yöntemin arkasında açıktan açığa belirtilmemiş, dile getirilmemiş amaç yatar. Bir başka deyişle yöntem amaca göre belirlenir. Dolayısıyla Kelâmcıların öncelikli amacı nedir? sorusu burada oldukça anlamlı ve tartışılması gereken bir konudur.

Eğer Kelâmcının öncelikli amacı, bağlı bulunduğu ekolün belirlediği itikadi konulara yönelik eleştirilere karşı bir savunuyu uslubu geliştirmek ise bunun anlamı: Kelâm'ın duruş noktasını geleneksel Kelâmı muhafaza etme çizgisinde tutmaktır. Geleneksel teolojik yorumun dayandığı önvarsayımlarını ve anlama-yorumla ölçütlerini tartışmaktan kaçınmanın felsefi anlamı budur. Yok eğer amaç, geleneği parantez içine alarak "yeni bir anlama modeli" geliştirmek ise bunun anlamı da: Temel alınan öncüllerin ne ifade ettiğini bilmeden modern değerlere dini form giydirmektir. Son olarak amaç: Duruş noktası olarak savunma olmakla birlikte geleneksel anlayışı sorgulamak ve yenilemek ise bunun anlamı: Geleneğin ve modernitenin ontolojik ve epistemolojik temellerini anlamak ve bu bağlamda Kur'an mesajını yeniden okumaktır. Bu ise Kelâmcıların yeni sorularının ve anlam arayışlarının olmasını gerektirir.

Gerçekten Günümüz Türkiye'sinde Kelâm'ın yeni soruları var mıdır? Eğer meseleye olumlu bakarak 'Kelâm'ın yeni soruları vardır' dersek, bu soruların, dini düşünüşte hangi meselelerle ilgili olduğu ve hangi meydan okumalarla yüzleştiğini de ortaya koymamız gerekmektedir. Modern düşünüşün dayandığı ontoloji ve epistemolojinin ürettiği sorunlar ve dünya görüşünün 'din'e ilişkin bakışı temelden farklı olduğu halde, Kelâm İlmi'nin Kur'an'ı anlama yönteminde ve tartıştığı

konularda bir değişiklik olmuş mudur? Yoksa geleneksel Kelâm'ın, Kur'an'ı anlama yöntemi ve tartıştığı konuları 'değizmez' parentezine alınarak aynı şekilde mi sürdürülmektedir? sorusuna verilecek cevap olumlu ise iki meseleden birinin üstü örtük biçimde yok sayıldığını söyleyebiliriz. Ancak cevap ne olursa olsun günümüz Türkiye'sinde 'Kelâm İlmi'nin bir amacı ve yöntemi var mıdır? sorusu anlamlı bir sorudur ve doğrusu araştırılmaya değer bir konudur. Bu husus açıklığa kavuşturulmadan "Günümüz Kelâmı'nın Temel Konularından" bahsetmek anlamsızdır.

Buraya kadar sıraladığım sorular Kelâm yapmak isteyen herkesin üzerinde düşünmesi gereken sorulardır. Bu soruların bizdeki karşılığı Paul Tillich'in deyişiyle savunmaya geçmedir⁴. Bulunduğu yeri konuşturarak ve imkanların altına sığınarak konuyu saptırmak ya da bu vesileyle bir fıkra anlatmak meseleyi çözmiyor. Bu bir itirafıdır. Afarozu gerektirebilir. Ancak üzülererek belirtiyim ki 'dünya dönüyor'. Çok açık olarak söyleyelim ki sonuç ne olursa olsun Türkiye'nin gerçeği yönemsizliğe ve malumat yığınına denk düşmektedir. Öyleyse temel soru şudur: Kelâm bir ilim midir, yoksa popüler dini kültürün kriterlerine uygun sonuçlar üreten bir "savunma" aracı mıdır?

Bilgisel geç kalmışlığın en açık biçimde tebaruz ettiği alanlardan birisi de Kelâm'dır. Hepimiz, bu geç kalmışlığın sorumlularıyız. Öyleyse öncelikli olarak yapmamız gereken şey: Eleştirel akli geleneği oluşturmak için Kelâm yapmanın anlamını ortaya koymak olmalıdır. Kelâm yapmak nedir? Kelâm yapma ifadesini özel ve amaçlı olarak kullanıyorum. Çünkü günümüzde Kelâm alanında yapılan ilmi faaliyetler daha çok Kelâm'ın tarihini konuşmakla sınırlı kalmakta ve sorunların çözümü klasik düşüncenin kavramsal çerçevesinde ve metodolojik varsayımlarında değil, bunların uygulanmasında aranmaktadır⁵. Üstelik Kelâm tarihi olarak tanımladığımız ilmi faaliyetler herhangi bir kurama ve yöneme dayanmadan, tarihin farklı kesitlerinde yapılan yorumlar, yorumların arka-planını oluşturan bilgisel ve bilimsel paradigmlar düşünülmeden aktarılmaktadır. Bir çeşit 'fundementalizm' sayılabilecek bir anlayışla tarihsel bir role sahip olan 'karizmatik kişiliklere' atıf yaparak beşeri yapıların değişen özelliği ve değişim taleplerine karşı,

⁴ Paul Tillich, *Systematic Theology*, The University of Chicago Press, 1966, c.1 / s. 6

⁵ Bkz. Hayrettin Yücesoy, "İslam'ın İlk Dönemlerinde Siyasi Kelâm Okullarının Gelişimi", *Bilgi ve Hikmet*, (Sayı:7) s.103-111

tarihsel yorumların değişmez olduğunu dolayımli olarak kabul eden bir anlayış ‘ilmi’ bir faaliyet olarak sunulmaktadır.

Vahyin yorumuna ilişkin tutarlılık ve dış-dünyadaki sorunlara cevap verme gibi yorum yöntemine dair esasları belirlemek gerekirken, dini metinleri lafzi anlamla sınırlayan ya da tarihsel yorumu aktaran bir araştırmacı ister istemez ‘fundamentalist’ konumuna düşer. Lafzi anlama ve tarihsel yoruma kutsallık kazandırmak belli varsayımlar ve öncüller eşliğinde yapılan, özellikle günümüzde dilsel, antropolojik ve tarihsel süreçleri temel alan bir yorumla aynı değildir. Böyle bir teorik ayrım bağlamında diyebiliriz ki bugün bizim yaptığımız Kelâm hem tarihsel hem de yeni sorunlar açısından Kur’ani metinleri konuşturmaktan ibarettir. Geleneksel Sünni kalıpların dışına düşen bir Müttekellim’in, tarihsel sünni formun kalıpları esas alınarak ‘tanımlanması’ bunun göstergesidir. Oysa yapılması gereken şey: Vahiy çerçevesinde ‘yaratıcı yorumla’ sorunlar tartışılmalıdır. Yeni bir yorumu ‘tarihsel formu’ öne çıkartarak eleştirmek, gerçekte, dini anlamak değil, geleneği yeniden diriltmekle alakalıdır. Oysa bir teologun görevi, Kur’an’ın ebedi mesajını, tarihsel süreç içinde yapılan yorumların izini sürerek anlamaya çalışmak ve vahyi mekanik bir araç durumuna indirgeyen, maddi ve gündelik politik kaygılara malzeme yapan ‘tüccarlara’ karşı mücadele vermek olmalıdır.

Günümüzde, Kur’an’ın, ceza ve lutf kalıplarını katı bir usul altında, ancak değişik tonlarla ve sıradan düşüncelerle dile getiren görüşleri eleştirmek gerekirken, tam aksine bunlara farklı gerekçelerle meşruiyet sağlama eğilimi, çok sınırlı olan entelektüel çabaları zedelemektedir. Meşrulaştırma hareketi: Kur’an’ın lafzına vurgu yapma ve populist kaygıları besleme yönünde seyretnmektedir. Varolmayı mevcut duruma uyum gösterme olarak algılayan bu dil, tarihe, yorum eylemiyle yön vermekten daha çok “resmi İslam ve halk İslamı” tarafından beğenilmeyi ve ‘rahat yaşamayı’ tercih etmektedir. Elbetteki bireysel noksanlıkları ve uyumsuzluklar sürecini anlamak ta, Kelâm’ın geçerliliğini kanıtlamak yada Kelâm yapmak değildir. Ne var ki bunları anlamak, bizzat sorunun özüne ilişkin epistemolojik engelleri görmek açısından Kelâm yapmanın girişini oluşturur.

Geleneksel dönemde Kelâm İlmi’nin varoluş amacı iki sebeple açıklanmaktadır. Birincisi; İslam vahyinin doğruluğunu açıklamak. İkincisi; doğru kabul edilen bu gerçekliği her nesil için yeniden yorumlamak. Bu nedenle, geleneksel dönemde Kelâmcular, Kur’an’ı anlama yöntemi geliştirmişlerdir. Hatta ‘tarihsel ve toplumsal yapı’ aynı şekilde devam ettiği halde, Kelâm’ın epistemolojik temellerinde, Kelâmî yapıda değişiklik yapılmıştır. Kelâm’ın entelektüel bir çaba

olduğunu vurgulayan, ancak farklı gerekçelerle bunu sınırlayan Gazzali dahi (v.505/III)⁶ söz konusu ilmin amacını: Yüce Allah'ın varlığı, sıfatları, fiilleri ve nübüvvet konularında delil getirmek olarak özetlemektedir. Buradaki “delil getirme” ifadesi Kelâm İlmi'ne yüklenen anlamı yeterince açıklamaktadır.

Kelâm İlminde akli delilin önceliği söz konusudur. Sözgelimi Razi ⁷(606/1210) anlama sürecini ifade eden bütün hususları gözden geçirmeden ileri sürülen nakli delilin zan ifade ettiğini çok açık bir şekilde vurgular. Böyle demekle O, lafzın nesnel anlamı ile bir anlam yöntemine bağlı olarak ulaşılan anlam arasını ayırır. Dolayısıyla Razi, Kelâm ilminde asıl olanın ikinci olduğunu söyler. Öyleyse diyebiliriz ki Kelâm İlmi'nin temel aldığı yöntem **akılcı sorgulama yöntemidir**.

Anlam aramayı geliştiren, anlamların anlam olma şartlarını ve ölçütlerini belirlemeyi amaçlayan bir ilim olma açısından Kelâm'ın müslüman düşünüşte özel bir yeri olmuştur. Anlam arayışının özel biçimi olan “soru-cevap”, yani diyalojik yöntem farklı görüşleri paylaşan mütakellimlerin sıkça başvurduğu bir yöntemdir. Diyalojik yöntem bir anlamda ufukların buluşmasını simgeler. Ne var ki Kelâm İlmi, anlam arama arayışını sürdürememiş, değişimin özel anlama sahip olduğu gerçeğini, özcü ve nesnelci, bir başka deyişle “temelci” epistemolojinin tabii sonucu olarak dışlamıştır. Söylenenin ispatlanmış kesin görüş olduğunu dikte ettiğinden tarih dışı kalmıştır. Sonuçta iki temayül zuhur etmiştir ki, bunun Türkiye örneğinde aynıdır. Kur'an'ı anlamada nesnelci /özcü epistemolojiye dayanan Kelâmcılar, yapmış oldukları çözümlemelerin nihai olduğunu düşündüklerinden, Sünni yada Mutezili Ekol'un içinde yer alan bir düşünüre atıf yaparak dedi ki...şeklinde bir kalıpla nakil yapmayı yeterli görmekteirler. Burada vurgulamak istediğimiz husus: Elbetteki geleneğe vurgu yapmak değil. Gelenek, tarihsel mirastır ve tecdedi önceler. Ancak gelenek vesile, tecdid ise amaçtır.⁸ Vurgulamak istediğimiz husus: Tarihi süreç içinde yapılan yorumları bazen açık bazen üstü örtük biçimde **gerçeklik ve sorgulanamaz** parentezine alarak tekrar etmek ve bunları her zaman ve zemin için geçerli görmektir. Bir başka deyişle tarih-dışı bir okuyuşa ilmi formellik kazandırmaktır.

⁶ Gazzali, *el-İktisad fi'l İtikad*, Beyrut, 1983. s. 7

⁷ Fahrudin er-Razi, *Mealını Usulü'ddin*, Ezher Ts., s.9

⁸ Hasan Hanefi, *et-Turas ve'd Tecdid*, Kahire, s.8

Eğer Kelâm İlmi'ni, vahye dayalı dünya görüşünün sistematik bağlarını bir bütünlük içerisinde anlama ve açıklama olarak tanımlamak mümkünse, bu, Kur'an'ın ana konularını anlamaya yönelik bir anlam arayışını içerir. Tanımda yer alan anlama sadece dilsel süreci değil, antropolojik ve tarihsel süreci de içerir. Böyle bir tanım: Saf kimlik iddiasının bir sonucu olan **vahşi ihtilafın** çatışmayı besleyen özelliğini ve özcü epistemolojinin **öteki oluşturma mekanizmasını** dışlar. Günümüz Türkiye'sinde baskın olan teolojik dil; Kur'an ve delil olma niteliği olmayan hadis metinlerinin ilk anlamlarına vurgu yapmakta ve adeta Allah'ı ve Peygamberi kendi adına konuşturmaktadır. Saf kimliği koruma adına yapılan bu çaba, hala, müslüman tarihinin erken döneminde yaşanmış siyasi merkezli çatışmaların ürettiği argümanları öne çıkartmaktadır. Bunu yaparkende dini metinlerin lafzi anlamlarını merkeze koyarak, tarihsel olayları da açıklayıcı ve anlama kavuşturucu deliller parentezine alarak adeta nasihat edilmektedir.

Metin merkezli olarak yapılan açıklamaların yorum olduğu görüşüne dayanan ve savunmacı dili önceleyen bu anlayışı eğer adlandırmak gerekirse **Neo-Selefiye** olarak adlandırabiliriz. Günümüz Selefiye geleneğinde geçerli olan akide ve tevhid kavramları adı altında yapılan çalışmalarla, yukarıda özelliklerine atfı yaptığım çalışmalar eğer karşılaştırılırsa birebir benzerliğin olduğu görülür.⁹ Burada dikkat çekmek istediğim husus: Günümüzde Kelâm'ın yapılmadığını, hatta derinden ve dolaylı olarak **Kelâm'ın bizzat Kelâmcılar tarafından zan altına alındığını göstermektedir**. Yapılan çalışmalar: Tevhid ve Akide kavramları altında toplayabileceğimiz niteliktedir. Çünkü bu çalışmaların ana-özelligi: Anlama ve yorumlama yönteminden bağımsız olarak, ilahi muradın, dini metinlerin ilk anlamlarında olduğunu düşünmeleridir.

Bu anlayışın diğer bir özelliği: Herhangi bir konuya ilişkin nasları toplamak, peşpeşe sıralamak ve bunların toplamından bir sonuç çıkartmaktır. Gerçekte bu anlayış: Nas bağlamında herkesin kendi gerçekliğini kendi dilinde görmesini sağlayan sorunlu bir anlayıştır. Kelâm İlmi, "nas" etrafında dönen bir ilimdir. Bir

⁹ Hüseyin Atay, *İslam'ın İnanç Esasları*, adlı telifinde bu meseleye " Lafizcılar- Akılcılar" ayrımı çerçevesinde değinir. Lafizcılar, lafzi anlamın dışına çıkmayanlar ve anlamı dil düzeyinde arayanlar şeklinde tanımladıktan sonra, bu eğilimin tarihi köklerine değinerek günümüze göndermeler yapmaktadır. Kur'an'a çağırmanın yeterli olmadığını, asıl sorunun Kur'an'ı anlamak olduğunu özenle vurgular. Kur'an lafzi, sözlük manasına göre mi, yoksa onu gayesine, hedefine göre mi anlamak esas alınacaktır? Sorusu çerçevesinde Kur'an'ı anlamının çok özel yükümlülükler gerektirdiğini temellendirir.(s.19) Kur'an'ı anlama noktasında yapılan bu ayrımın anlamlı bir ayrım olduğunu belirtmek isterim.

anlamda beyandır. Dil ve dilin anlam aramadaki formlarını bilmek, itikadi konuları anlamamanın bir esasıdır. Çünkü dilsel vasıtalar bilinmezse kaba ve marjinal görüşler ortaya çıkar. Dolayısıyla Kur'an'ın dilsel bağlarını araştırmak itikadi konuların anlamını araştırmakla aynı anlama gelir. Nitekim Cahız¹⁰ (v.255/869) "Kur'an dilinin uslubunu bilmek, lafızla mana arasındaki ilişkiyi bilmektir" der. Kur'an'ın mesajını, istidlalin izin verdiği kadar metne uygun biçimde anlamak, üstü örtük anlamları ortaya koymak "beyan"ın esasını oluşturmaktadır. Bir anlamda beyan, zahirin, gizli manaya delaletidir. Dolayısıyla beyan, ilmin tercümanı ve dayanağıdır. Dini metni, mananın kurulduğu ilişki düzeyinde anlamaktır. Beyanın en önemli rüknu dil olduğuna göre Kur'anı anlamak, bir ifadenin manaya delaletini ve çeşitli yönlerini bilmek, daha doğrusu lafzın manası üzerine merkezileşen anlamı bilmek¹¹ olarak anlaşılmaktadır. Kur'an'ı anlamada dilsel süreç etkilidir. Anlamamanın gerekli bir şartıdır. Fakat yeterli şartı değildir. Kur'an'ı anlamayı dilsel süreçten ibaret olarak görenler, vakalar ve olgular arasındaki ilişkiyi ihmal ettiklerinden¹² "anlamı" dilin gramatik yapısı ile sınırlarlar.

Dilin gramatik mantığına dayanan bu yorum özü itibariyle "monist" bir anlayışı temsil eder. Kelâm'ın erken döneminde, "söz" ün ifade ettiği anlam ile farklı kullanım yoluyla elde edilen anlamlar, cevher-araz ilişkisine dayanan ve cevheri parçalanmaz gören varlık anlayışının bir uzantısı olarak parçacıdır. Bu yöntem "tarihsel ve toplumsal" bağlamı ihmal ettiğinden dolayı fıkri temeli zayıf kalmıştır. Böyle olmasına karşın Cahız'ın deyişiyle¹³ erken dönemin önemli kelâmcıları dil ve dilbilim açısından Kur'anı yorumlamışlar ve adeta bir dil felsefesi oluşturmuşlardır. Kur'an'ı yorumlamanın temel bir unsuru olan dilin ve bu dilin dayandığı mantığın günümüzde ihmal edildiği, hatta yok sayıldığı söylenebilir. Anlam-bilim felsefesinin dilsel temelini oluşturmadan, anlamamanın diğer süreçlerinden bahsetmek hemen hemen imkansızdır. Çağımızda dil-bilim üzerine yapılan çalışmalar oldukça yoğun ve farklıdır. Ancak günümüzde dilbilim merkezli bir kelâm çalışmasından bahsetmek oldukça zordur.

¹⁰ Cahız, *Kitabu'l Heyavan*, Kahire, 1940, c.4 / s. 278

¹¹ Cahız, *el-Beyan ve't Tenbih*, 1960, c.1 / s. 15,16,151

¹² Hüseyin Atay, *İslam'ın İnanç Esasları*, AÜİF Yay. Ank.1992, s.19

¹³ Cahız, *Kitabu'l Heyavan*, c.4 / s. 278

Anlamanın felsefesini yapmak, dini anlamanın temel ögelerinden birdir. Çünkü dinin yorumu, vahyin beşeri bir dille ifade edilmesi ve bunun Allah-insan diyalogu açısından kaçınılmaz oluşu ile alakalıdır. Kur'an'ın dili, insan topluluğu tarafından meydana getirilen bir dil olduğuna göre Allah-insan arasındaki ilişkide insan unsurunun dahil olduğunu düşünmemiz gerekir. Dilin, onu konuşan bir topluluğun dünya görüşü tarzıyla da sıkı bir bağlantısı vardır, dolayısıyla o toplumun düşünme biçiminin temel kategorilerini ifade eder. Ancak vahyin, toplumun düşüncesini değiştirme ve yeni inanç ve değerlere yönlendirme amacı, dilin semantiğine müdahale etmeyi, anlam sınırlarını daraltma ve genişletmeyi gerektirmiştir. Çünkü bir zihniyet değişimi, ancak dil yoluyla yeni bir anlam evreni kurmakla mümkündür. Dolayısıyla dilin kendisi bir yorumdur ve dil, tarihsel ortamın yapısını oluşturan bütün unsurların izlerini taşır.

Vahyin belli bir süre ile, yani Peygamber (s.a.v)'in hayatı ile sınırlı olması ve vahyin yine Peygamber(s.a.v) aracılığıyla hayata taşınması, itikadi ve ahlaki temelleri belirleme açısından değil, bunların anlaşılması meselesi ile, toplumsal alana ilişkin hususların tarihsel olduğunu gösterir. İlahi geleneğin tarihine değinen Kur'an, itikadi anlamda bir değişikliğin olmadığını, ancak her peygamberin tecrübesinde tarihsel eylem alanının değiştiğini söyler. Peygamberliğin nihailiği meselesi dil ve tarihsel ortamın formunu alan tarihsel eylem alanının tarihsel olduğunu, dolayısıyla esas olanın temel maksatlar bağlamında bu alanın yeniden yorumlanmasını gerektirir. İster dil yönüyle isterse belirlemeye çalıştığım maksat açısından olsun tarih boyunca Kur'an'ı yorumlama yöntemleri geliştirilmiş ve birbirinden farklı yorumlar yapılmıştır.

"Söz" insan içindir ve insanla diyalogun aracıdır. Vahyin beşeri bir dille ifadesi ve dilin mantığına göre şekillenmesi "anlama ve yorumlama" imkanını ele veren temel gösterge olduğuna göre nas-yorum ilişkisi temel bir sorun olarak karşımıza çıkmakta, dinin değil, dinin anlaşılması konusunda çok farklı "paradigma"ların ve **epistemik cemaatlerin** oluştuğunu göstermektedir. Her tarihsel dönüşümün, uzun sürecin getirdiği, taşıdığı birikim üzerine kurulması yorumların yeniden düşünülmesini, bununda akımların ortaya çıkmasını sağlaması açısından, dini yorumlamanın, fikri geleneğini her dönemde yeniden kurmanın zorunluluğu ortaya çıkmaktadır.

.Dönüşümler, öncelikle fikirlerde ve bunun tabii sonucu olan eylem alanında makes bulunca, bu, yeni bir " anlam evreninin" oluşturuyor ve yorumu çok önemli bir biçimde etkiliyor. Dolayısıyla bu süreç dinin içinden gelen farklı yorumlara özne

olduğu gibi, dışarıdan kaynaklanan, gerçekte, dinin farklı bir yorumu olarak adlandırmak mümkün olan, ancak dinin öngördüğü değerleri kabul etmeyen, hele günümüzde doğrudan din karşıtı sistematik felsefi temayüllerin farklı yorumları ve bunları kabul eden bilgi cemaatleri bulunmaktadır. Eğer bu önermemiz anlamlı ise farklı düşüncü entelektüel kaygı ve sosyolojik bir gerçeklik olarak değilde itikadi bir kategori olarak temellendiren ve kendisini "Fırka-ı Naciye" parentizine alan ve diğer anlayışları "öteki" olarak tanımlayan geleneksel teolojik dilin tarihsel eylem alanındaki yeri nedir? Sorusu karşımıza çıkar. Dolayısıyla bir dini metni, içsel (dilsel) dışsal (tarihsel) bağlamı belirlenmeden lafzi çerçevede okumak dinde olmayan bir çok şeyi dine yüklemekle sonuçlanır.

İslam itikadının/dünya görüşünün sistematik bağlarını anlamaya ad olan Kelâm, farklı açıklamara özne olsada, kavramsal temelde dahi söze ve düşünüşe göndermede bulunur. Dolayısıyla sözün düşünüşüne, düşüncenin buharlaşmasına götüren bir anlayış **kelâm yapmanın** uzağına düşer. Söz'e yüklenen anlam, sözün etkisi ve gücü, ayrıca düşünceyle olan bağı düşünülduğünde denilebilirki Kelâm; insanın, söz ve akıl yoluyla "gerçekliğe"egemen olma isteğinin bir tezahürüdür. İnsanın varlık içindeki egemenliği bu yeteneğinin sonucudur. "Eşya'ya isim vermek", eşyanın niteliklerini, karşılıklı ilişkilerini, işleyiş ve hareket kanunlarını bulma ya da keşfetme gücüdür. Yani insan, diğer varlıklardan eşyanın, insanın iç-yapısının ve zamansal süreçte insanın dış davranışlarının yaratıcı, özgün ve bilimsel bilgisine sahip olmakla ayrılır. İnsanın temel görevi, bir taraftan nesnel gerçekliğin bilimsel bir şemasını yeniden oluşturmak iken, diğer taraftan ona müdahale etmek ve bu bilimsel bilgiye dayanarak bir ahlak düzeni kurmaktır.¹⁴ Ahlak düzeni kurmak birinci temele dayandığından ötürü, öğüt ve nasihat merkezli bir anlayışla "sözlü kültürün yapısını" yazıya taşımak "kelâm yapmak" olarak değerlendirilemez.

Kur'an dilinin yapısı, din dili üzerine konuşulmadan lafızları ilk anlamları itibariyle araştırma diline taşımak: Allah, insan ve tabiat arasındaki kopukluğun ürettiği yabancılaşmaya teorik destek sağlamaktan başka bir işe yaramamaktadır. Günümüz Türkiye'sinde Kelâm İlmî'nin konumuna ilişkin yaptığımız değerlendirmenin anlamına gönderme yapmak amacıyla parentez içi bir ifadeyle: Günümüz Türkiye'sinde, din dili ve benzeri konular üzerine yapılan çalışmaların din felsefecileri tarafından yapıldığını söylememiz gerekir?

¹⁴ Fazlur Rahman, "Kur'an'da Allah, Evren ve İnsan" Çev. Adil Çiftçi, *İslami Yenilenme /Makaleler II*. Ankara Okulu Yay.;İst.1999, s.25

Kelâm'ı lafzi düzeye çekmekle, daha önce yapılan Kelâmî çalışmalar ve klasik konseptler ve çözümlerle yetinmek ya da onları yeni bir dille empoze etmek arasında bir fark yoktur. Vahiyle, vahyin teolojik yorumunu karıştırmamanın temel sebebi ikinci eğilimdir. Kur'an'ın lafzi anlamını, Kur'an'ı anlamamanın ölçütü sayanlar, bilerek yada bilmeyerek "fundamentalist okumanın" temsilciliğini yapmaktadırlar. Türkiye merkezli söylersek ne zaman ki, literal okuma Kelâm karşıtı düşünceyle birleştirildi işte o zaman Kelâm "söz-düşünce" geleneğini dışına taşıyarak mevize-i hasane düzeyine indirildi.

Değişik düşünce yapılarını aşan bir söyleme sahip olunamadığından Kelâm, çağdaş düşünce yapıları içerisinde eleştirel anlamda dahi yönlendirmeden yoksun kalmakta ve bu nedenle de daima geçmiş konuşmakla yetinmektedir. Çağdaş müslüman düşünüşü açısından bakarsak eğer, Kelâm İlmi'nin merkez-çevre ilişkisi açısından maalesef çevrede kalan bir ilim olduğunu söylemek durumundayız. Sadace kutsal olanın diline ve bu dilin gücüne sığınarak varolma çabası ve bunun popülizme dönüşen çehresi, düşünen insanların biliçlerini parçalamaktadır. Tez düzeyinde yapılan çalışmaların ana özelliğini mesaj vermeye hasretmek, farkında olmadan böyle bir yapıyı üretmektedir.

Konuşan, anlayan ve kavram üreten, tanımlayan, sözleri ve tanımları yorumlama yeteneğine sahip olan insanın varlık içindeki konumunu ve etkinliğini, bir başka deyişle tarihsel ve antropolojik süreci dikkate almadan yapılan teolojik yorum dil düzeyinde kaldığından ve tarihsel formu tekrar ettiğinden yetersiz kalmak zorundadır. İnsanı ve onu anlamayı ihmal eden bir anlayış hangi bağlamda olursa olsun tarih dışı kalmak durumundaadır. İnsanın dil yoluyla etkinliği akıl içindeki etkinlik olduğundan dolayı "insani akıl" ile dil arasındaki bağlantı, din ile din dili arasındaki bağlantı ve özellikle teolojik akıl ile, tarihsel varlık olan insan ve bunun etkinliği arasındaki bağlantıyı anlamadan İslam'ın temel konularından bahsetmek "Kelâm yapmak" sayılamaz. Öyleyse Kelâm, dinin temel konularını literal okumayla sınırlayan ve daraltan dil hapishanesine karşı, müslüman entellektüel çabanın bütün potansiyelini taşıyan bir ilim olmalıdır. Kelâm ilmi böyle bir muhtevaya sahip olduğu halde, günümüzde, popülizme seslenmesi fikri çabanın, yada Allah'ın muradını anlamamanın bir vesilesi olan bilginin farklı nedenlerle dışlanmak istendiğini göstermektedir. Günümüz Türkiye'sinde yatay işleyişin, yani mevcudu tekrarın ve düz nakilciliğin retoriğe dönüşen dili anlama arayışının önünü tıkamaktadır.

Geleneksel dünya görüşünün dayandığı epistemolojinin tarihsel değişim diye adlandırdığımız modern dünya görüşüne geçişle çok önemli bir dönüşüme uğradığı bilinmektedir. Bir yönüyle dinin bir yönüyle dinin değil de geleneksel kurumların devreden çıkarılarak yeni epistemolojiler çerçevesinde yapılan teolojik yorumların anlaşılması çabası mı, yoksa orta-çağ dünya görüşünün argümanlarını, epistemolojik dönüşümü dikkate almadan günümüze uyarlama çabası mı daha geçerli ve saygındır? Hiç kuşkusuz ki ikincisi daha geçerli ve saygın bir çaba olarak görülmektedir. Sözgelimi insan aklına ve duygularına dayalı tecrübi verileri, tüm bilgilerin geçerliliği için ölçüt sayan, tecrübe kavramını dış dünya hakkındaki bilgiyle sınırlayan ve anlamlı olmayı ilmi ve mantuki doğrulama ile özdeş sayan fikri akımı tartışmamız gerektiği halde, bu mesele, Türkiye’de din felsefecileri ve bazı müfessirler tarafından tartışılmaktadır. Üzülerek belirtelim ki bu konu Kelâmcıların gündemine girme başarısını bir türlü gösterememiştir. Oysa dini ifadelerin anlamsızlığını temellendirmek isteyen bu fikri akımı ve bunu tartışan düşünürleri, fikri birikimi tanımadan ayetleri ve delil sayılmayan hadisleri alt-alta sıralayarak “Kelâm yapmak” işin doğrusu bir anlam ifade etmiyor. Belki böyle bir sorununuz yoktur, denilebilir. Ancak hemen burada belirtelim ki, mantıkçı pozitivist yaklaşımın doğrulamacı tahlili ilkesinden yola çıkan çağdaş agnostiklerin, dini ifadelerin doğrulanamaz olduklarına ilişkin görüşleri, hatta din, üzerinde konuşulmaya değmez bir fenomendir, şeklindeki telakkileri oldukça ilgi görmektedir. Üstelik bu düşünce günümüzde, önemli felsefi-dini tartışmalara konu olmaktadır. Kelâm İlmi’nin böylesi temel meselelere sırtını çevirerek klasik anlamda, daha çok tarihsel dönemde ortaya çıkan ve bugün hiçbir karşılığı olmayan ya da tarihsel süreçte daima gündeme getirilmiş konuları yeniden aktarmakla sınırlandırılması oldukça düşündürücüdür.

Kelâm İlmi’nin ilgilendiği konular, modern dönemde geçerliliğini koruyan bir çok bilgi kuramı nezdinde spekülatif sayılan konulardandır. Açık ve temyizi mümkün bilginizin yalnız duyarlar vasıtasıyla meydana gelen intibalarla oluştuğunu farklı öncüllerle dile getiren filozofların, itikadi konuları şahsi insiyatif, şüphe ve zan altına alan bilgi kuramlarını tartışmadan, meselelerin lafzi dökümünü yapmak kalıcı bir düşünce sağlayamaz. Pratik yaşamın gerekçelerinin rasyonel olarak araştırılmasını isteyen, deney zevkini yücelten, entelektüel yöntemi temel alan varlık ve bilgi alanlarını farklı biçimde ayırtıran bir anlayışın kuşattığı bir dünyada tutunmanın, varolmanın ilk şartı:Yaşadığımız çağı tanımaktır. Bir başka deyişle entelektüel modernliğe girmektir.

Kelâm'ın "olmak"tan daha çok tarih olma vasfının ağırlık kazanması, hatta ortaçağ kalıpları ile konuşmanın nedeni entelektüel modernliğe girememekten kaynaklanmaktadır. İnsan hürriyeti meselesini tartışırken, meseleyi hala: Fiili yaratan Allah mıdır, yoksa kul mudur? şeklinde tartışmak, "önceden belirlenme" düşüncesi bağlamında insanı "muztar ve mecbur" kategorisinde görmek tarih dışı kalıplarla konuşmaktan başka bir şey değildir. Oysa kader, geleneksel ve yaygın anlayışın bize dayattığı gibi, **olaylar açısından değil, sınırlı güçler, nitelikler, imkanlar, iç-kabiliyet ve yönler açısından** anlaşılması gereken¹⁵ bir konu olduğu halde, dışardan teolojik düşünceye yüklenmiş bu mesele hala geçerliliğini korumaktadır. Çağımızda hiçbir bilgi sistemi meseleyi böyle tartışmamaktadır. Aslında böyle bir düşünce ortaçağ teolojik aklın mantiki ve ontolojik temele dayalı bilgi anlayışından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla meseleyi bu şekilde tartışmanın bugün hiçbir karşılığı yoktur.

Kelâm alanında yapılan çalışmaların tarihsel kalıplar eşliğinde öteki oluşturma mantığı da anlaşılır gibi değil. Tarihsel çatışmalardan ve özcü epistemolojinin tabiatından kaynaklanan tanımlamaları aynen aktararak tarihsel hesaplaşma çerçevesinde yorumlar yapmanın günümüzdeki karşılığını bir türlü anlayamıyorum. Bir şeyin doğruluğu geleneksel dönemde paradigma özelliğini taşıyan, bugün ise sadece bir malumat yığınınından ibaret olan ekollerin görüşleri ile test edilemez. Bunun hiçbir ilmi değeri yoktur. Ancak çalışmalarımızda çok sık rastlanan Ehl-i Sünnet'in görüşü de budur, sözü daha işin başında kendini kotlamanın göstergesidir. Aslında bu tutum eleştirel akli gelenekten kopmanın bir sonucudur. Bu kopuşun iki temel yansımasından söz edebiliriz: Birincisi; salt tepki. İkincisi; merkezi düşüncenin verilerine uyum. Entelektüel bir çabayı ve sorgulamayı gerektiren bir ilmi faaliyet, farklı bilgi sistemleri tarafından üretilen kavramları denkleştirmekle, düşüncüyü tahrif etmekten başka bir iş yaramaz. Bazen koyu harflerle okunaklı ve bazen italik biçimde farklı bilgi verilerini uzlaştırma girişimi Daryush Shayegan¹⁶'ın deyişiyle bağdaşmaz çelişkileri masumiyet içinde yaşamaktan başka bir anlama gelmiyor.

Kelâm yapmanın anlamını belirtmek için son olarak Kelâm ile Din Felsefesi arasındaki ilişkiye değinmek istiyorum. Türkiye'de din felsefecileri mi Kelâm

¹⁵ F.Rahman, *a.g.m.* s.20

¹⁶ Bkz.Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç*, Çev.H.Bayrı, Metis Yay., İst.1991

yapmakta yoksa modern dünyada Kelâm'ın yerini din felsefesi mi almaktadır? Bu konuda sadece mukayese yapmak için iki önemli ilim adamının Kelâm'a yükledikleri anlamı vermek istiyorum. Din Felsefesi ile Kelâm arasındaki ilişkiye değinen Mehmed Aydın konusu itibariyle din felsefesine en yakın ilmin kelâm ilmi olduğunu söyler ve mütekellim ile din filozofu arasındaki temel farkı şöyle belirler;

Kelâmcı açık ve üstü kapalı bir biçimde “tasdik” ile yola çıkar. Mütekellim için üzerinde durduğu konu, hayati bir meseledir. O, söyledikleri ve yazdıkları ile din konusunda uyanan şüpheleri gidermek, akla gelen sorulara cevap bulmak ister. Ona göre, dini temel hükümler her türlü şüphenin ötesinde yer alır. Daha işin başında iken O böyle inanır, böyle düşünür ve bunu ispatlamaya koyulur. Kelâmda dini hükümleri sorguya çekme diye bir şeyin olmaması gerekir. Din Felsefesi yapan kişi ise, hiçbir şeyi inceleme ve araştırma konusu dışında tutmayı düşünmez ve en azından teknik düzeyde yaptığı işin bir inanç boyutu olduğunu öne sürmez... Felsefeci tabiri caiz ise dinle “uzaktan” ve “dışarıdan” meşgul olur; oysa Kelâmda, inanma ve buna bağlı olarak ekzistansiyel bir kayrama ve anlam durumu, yüksek seviyede bir teemmül ve tefekkür vardır.¹⁷

Alıntıladığımız ifadelerde yer alan argümanları “tasdik, savunma” olarak özetleyebiliriz. Geleneksel Kelâm anlayışında da aynı argümanlar yer almaktadır. Bu anlamıyla alıntılanan metinde tasdik ve savunma her ne kadar “en azından teknik düzeyde” ifadesiyle yumuşatılsa da mütekellimin ilmi çabası anılan iki kavramla biçimlendirilmektedir. Aslında “tasdik ve savunma” merkezli bir ilmi faaliyet böyle bir dil ile biçimlendirilirse, bu durumda felsefe ya da felsefeci hiçbir tasdiki olmadan tarih dışından konuşan biri konumuna düşer. Gerçekte burada “tasdik ve savunmanın” metodolojik bilgi içeriği problem edinilmelidir. Böyle bir bağlamda yapılacak eleştirinin içeriğine katılmak mümkün olabilir.

Aynı konuya değinen Hüseyin Atay, bu iki unsuru eleştirdikten sonra yeni bir kelâm tanımı yaparak şöyle der: Kelâm, Allah'ın zatından ve sıfatlarından, ya da malumdan gerçeğe ulaşmak üzere bahseden ilimdir. Bu tanım çerçevesinde eğer bizim gerçek bildiğimizi ispat etmek gaye olursa, kendi izafi gerçeğimizi İslam'a mal etmiş oluruz¹⁸ tespitini yapar. Daha sonra Mütekellim ile Filozof arasındaki ilişkiye değinen H. Atay şöyle der;

¹⁷ M. Aydın, *a.g.e.* s.11-12

¹⁸ H. Atay, *İslam'ın İnanç Esasları*, s.14

Gerçek peşinde olarak araştırma yapan ve ulaştığı gerçeği benimseyip kendi hayatına katan ve onu yaşayan bir Filozof ile Kelâmcı arasında fark olmaz. Kelâmcı aynı şekilde hareket ediyor ve yöntemde birleşiyorlar diye kelâmcı ve filozof niye itham edilsin ve aralarında fark koymaya zorlansınlar. Peşin fikirsiz ilim ve felsefe yapıp hakikate ulaşmak İslam'ın amacıdır.¹⁹

Aslında burada tartışılan hususun arka-planında yatan bir kaç meseleyi aydınlatmak gerekmektedir. Kelâm İlmi, geleneksel yapı ve yöntemiyle devrini tamamlamış bir ilimdir. Dolayısıyla burada sorgulanması gereken onun tanımından daha çok epistemolojik temelidir. Özcü ve nesnelci felsefi temele oturan Kelâm “tasdik” ve “savunu” kalıplarını kullanmak zorundadır. Dayandığı temel açısından istese de bunun dışına çıkamaz. Bu çağımız dini düşüncesinde oldukça yaygın olarak dile getirilen ve tartışılan temelci ve imancı iki epistemolojiden hangisini esas aldığınıza ve bu iki epistemoloji dışında hangi öncüllere ve varsayımlara dayalı epistemolojiden hareket ettiğinize bağlıdır. Ancak şunu da hemen belirtmemiz gerekir ki ister mütekellim olsun isterse filozof olsun herhangi bir ilmi konuya tarihsel aklın oluşturduğu bilincin bütünüyle dışına çıkarak yaklaşması hemen hemen imkansızdır. Daha doğrusu modern zamanlarda Din Felsefesi'nin, Kelâm İlmi'nin yerini alma gayretinde olduğunu söyleyebiliriz. Aslında Din felsefesi yer edinme çabası içindedir, doğrusu bu konuda da oldukça başarılıdır. Günümüz Türkiye'sinde yapılan din felsefesi çalışmalarını Kelâm olarak okutmak rahatlıkla mümkündür. Öyleyse Kelâm'ın, H.Atay'ın önerdiği çerçevede bir ilim olabilmesi için dayandığı ontolojik, epistemolojik ve metodik temeller tartışmaya açılmalı ve bu tartışma sonucunda yeniden adlandırılmalıdır.

II. DÖRT KALIP DÖRT TANIM

2.1.BİRİNCİ KALIP BİRİNCİ TANIM:KUR'AN'A GÖRE

Kur'an'a göre ifadesinden sonra aklımıza gelen herhangi bir konuyu tırnağın içine koyduğumuzda birinci kalıbı oluşturmuş oluyoruz. Günümüz Türkiye'sinde yapılan Kelâm çalışmalarına baktığımız zaman söz konusu kalıpla ifade edilen bir çok çalışmanın varlığını görürüz²⁰.Kur'an'a göre kalıbı ilk bakışta çok cazip

¹⁹ A.g.y.

²⁰ Bkz. 1996-1997'den bu tarafa çıkarılan Kelâm Bülteni'ne baktığımızda Kelâmî çalışmaların ağırlıklı olarak bu kalıp altında yapıldığını görürüz. Bizzat kendi doktora tezimin “ Kur'an'a Göre Şirk” olduğunu belirtmek isterim. Bu eğilim sadece Kelâm alanında değil, Tefsir ve benzeri ilmi disiplinlerde de oldukça yaygındır.Kur'an'a Göre Turizm, Kur'an'a Göre Hemşirelik vb. çalışmalar

görünmekte, hatta çalışmaya daha işin başında kutsallık kazandırdığını söyleyebiliriz. Ancak hemen belirtelim ki bu adlandırmanın zihni arka-planını Kur'an metninin içerdiği bilgi ile, insan tarafından oluşturulan bilgi sistemlerini aynı görmek ve Kur'an'ı anlamayı şahsi perspektife indirgemek oluşturmaktadır.

Geleneksel dönemde böyle bir kalıpla yapılan bir çalışma ben bulamadım. Elbetteki gelenekte bu kalıpla bir çalışmanın olmaması bunun sorunlu olduğunu göstermeye yetmez. Fakat meselenin dayandığı felsefi temeli anlamak için şu sorunun cevabı aranmalıdır: Acaba niçin böyle bir kalıpla çalışma yapılmamıştır? Asıl sorun budur ve bunun düşünülmesi gerekir. Biraz üzerinde düşündüğümüz zaman görürüz ki geleneksel düşüncede Kur'anı anlama eylemi bir yönetme ve anlamayı sağlayan ölçütlere dayanmaktadır. Bu hem Kelâm'da hem de Usul-i Fıkıh'ta böyledir. Sünni Kelâm'ın en önde gelenlerinden Razi bu konuda şöyle der;

“Nakli deliller ile kesin bilgiye ulaşamayacağı söylenmektedir. Çünkü nakli delil, dilbilim kurallarının aktarımına ve dilde eş anlamlılığın, mecazın, kapalılığın, alıntının, takdim ve tehirin, tahsisin, neshin ve akli çelişğin olmasına dayanmaktadır. Tüm bunların yokluğu bir zandır. Zanna dayalı olan bilgilerde zannidir. Bu gerçek sabit olunca, nakli delillerin zanni olduğu ortaya çıkar...”

Fakihler hem konu açısından hem de teorik açıdan Kur'an'ı anlama yöntemleri Kelâmcıların yönteminden farklılık arzetmesine rağmen nakli delillerin delil olma niteliğini tartışmış ve Kur'an'ı anlama modeli geliştirmişlerdir. Sözelimi Şatibi(v.790/1388) nakli delillerin yalnız başlarına katiyet ifade etmediklerini, bunların zanni öncüllere dayandıklarını ve dolayısıyla zanni olduklarını şöyle dile getirir.

“Eğer nakli delil haber-i vahid türünden ise ,bunun katilik ifade etmediği kesindir. Eğer mütevatir haberler iseler, bunların katilik ifade etmeleri de ,tamamı yada büyük çoğunluğu zanni olan mukaddimelere bağlıdır. Zanni olan bir şeye bağlı olan şeyin de zanni olması gerekir. Çünkü mütevatir haberlerin kat'ilik ifade etmesi, kullanılan kelimelerin manaları ve nahvi görüşlerin nakline ,müsterelik ve mecaz ,şer'i ve örfi nakil, ızmar, umurun tahsisi, mutlakın takyidi, neshedici delil, takdim ve tehir, akla aykırılık gibi hususların bulunmadığına dair kesin bilginin

bulunmasına bağlıdır. Bütün bu ihtimallerle birlikte, onun kat'ilik ifade etmesi imkansızdır. Kat'ilik görüşünde olanlarda: "aslında bizatihi kendisi zannidir; ancak kendisine hissi yada nakli bir karinenin bitişmesi durumunda yakın ifade eder, demek zorunda kalmışlardır. Bu durumda nakli-delillerin kat'ilik ifade etmesi nadir yada tamamen imkansızdır."²¹

Vahyin beşeri bir dille ifadesi, bir kültür içinde oluşan dille insana ulaştırılması, dilin anlamı koruyan özelliği açısından "nesnel" bir anlamın varlığını ifşa etse de, bu, herhangi bir Kur'ani ifadenin taşıdığı ilk anlamdır. Allah'ın muradını lafzın ilk anlamında değil de ilahi mesajın bütünlüğünde aramak gerekir. Böyle olsa bile Abdülkerim Suruş'un deyişiyle Kur'anı anlama sürekli olarak muasır bilgiler ve mütalaaaların toplamı tarafından daima çevrilidir. Kur'an'ın yorumu harici unsurlar sabit kaldığı müddetçe sabit kalır ve değiştiğinde değişim aynı zamanda Kur'an'ın anlaşılmasına yansır.²² Dolayısıyla ilahi mesajı anlamak, anlama eylemini oluşturan dilsel, tarihsel ve antropolojik süreçleri içerir. Başka bir deyişle anlama, belli varsayımlara ve öncüllere bağlı olan bir eylemdir. Anlama eylemini, lafzın ilk anlamı ile sınırlandırmak diğer anlama süreçlerini dışladığından yetersizdir. Geleneksel Kelâm'ın kendine özgü bir anlama kuramı vardır. Hemen belirtiyim ki hiçbir teorik temel oluşturmada yapılan çalışmalardan daha anlamlı ve özel bir yere sahiptir. Ancak esas amaç elbette ki içinde bulunduğumuz tarihsel ortamda yeni bir anlama kuramı geliştirmek olmalıdır. Kuşkusuz ki bu anlama kuramı, metnin kutsallığına ihanet etme, onun daimi mesajını çağın kaprislerinin kapı eşiğinde kurban etme gibi "aşırı yorumu" dışlayan ölçütlere dayanmalıdır.

Kur'an'ın bilgiye vurgu yapması ve kendisini hakikete götüren bir kaynak olarak tanımlaması hiçbir zaman Kur'an'ın bir kurama yer verdiği anlamına gelmez. Ancak Kur'an'ın bir dille indirilişinden hareketle bir dil düzeninin varlığı düşünülüp, tarihin içinden tarih içinde yaşayan insana seslenişini ve bir zihniyet oluşturmak için vaz'ettiği ana maksatlar bağlamında bir bilgi kuramı geliştirmenin mümkün olduğunu anlamak gerekir. Yoksa Kur'an ne itikadi ne hukuki ne de ahlaki ve siyasi bir kuram önerir. Kur'an bu alanlarda temel kavramlar ve anlamlar sunar. İnsanın bilgi edinme, anlama ve anlam üretme yeteneğine vurgu yaparak "dünya

²¹ Şatibi, el-Muvafakat Fi Usuli's Şeria (İslami İlimler Metodolojisi, Çev. Mehmed Erdoğan, İz Yay., 1st. 1990, c.1/s.31)

²² Abdülkerim Suruş, "Dini Bilginin Evrimi ve Gerilemesi", Çev. Hadi Adanalı, *İslami Araştırmalar Dergisi*, (1996), s.71

kurma”da önemli bir rol verir Kur'an'ı yorumlamanın bilgi, varlık anlayışının farklılığına göre değişmesi, Kur'an'ın sesinin yatay düzlemde insan tarafından seslendirildiğini, bununda ancak bir anlama ve yorumlama sürecine tabi olduğunu gösterir. Öyleyse biz, “Kur'an'a göre” diyerek Allah'ı kendi adımıza konuşturmaktan değil de, hesabı verilebilir “anlama ve yorumlamadan” ve bu çabanın dayandığı yorumlama ölçütlerinden bahsedebiliriz.

Günümüzde tevhid, iman, şirk, hidayet, ahiret, vb. konularda Kur'an'a göre yapılan çalışmalar birbirinden farklı sonuçlara ulaştığına göre bunlardan hangisi gerçekten Kur'an'a göredir. İlmî bir mesele metni yorumlayan özneye göre farklılık arz edebilir. Fakat Kur'ana göre denildiği zaman bu farkın doğrudan metne yüklenmesi söz konusudur. Üstelik dikkatle incelediğimiz zaman çok açık ve net olarak görürüz ki, söz konusu çalışmalar herkesin bağlı bulunduğu “bilgi cemaati”ni yansıtmaktadır. Böylesi bir seçimin temelinde yatan düşünce, belli bir inancın, yeniden yorum çabalarından, hareket alanının daraltılmasından uzak olarak, tam ve lafzi biçimiyle ele alınacağı düşüncesidir.

Kur'an'a göre kalıbı, doğrudan bilgi olayı ile değil de mevcut bilginin yorumuyla ilgilenmektedir. Yorum epistemolojisini “mevcut bilginin” yorumu olarak görmek ²³sonuçta kendi öngörülerimizi Kur'an'a onaylatmak anlamına gelir. Bu sebepten ötürü olmalı ki geleneksel Kelâm çalışmalarında “Kur'an'a göre kalıbı” altında yapılan bir çalışma bulunmamaktadır. Meseleninin bu yönüyle ilgili olarak “geleneksel Kelâm çalışmalarının” daha anlamlı bir yerde durduğunu söylemem gerekir

Kur'an'a göre kalıbı modern bir kalıptır. Modern bir kalıp olması beni ilgilendiren bir sorun değil. Beni asıl ilgilendiren sorun, bu kalıbın daha çok geleneğe vurgu yapan ve geleneğin hala geçerli bir model olduğunu söyleyenler tarafından kullanılmasıdır. **Modernitenin besleyicisi modern çağda üretilen gelenekçiliktir ironisi ilginç biçimde kendini dışa vurmaktadır.** Öyle anlaşıyor ki “modernleşme” fenomenini farkında olarak modernleşme, farkında olmadan modernleşme olarak tanımlamamız, kendi durumumuzu ifade etme açısından daha doğru olur. Hıristiyan gelenekte çok haklı olarak Kilise'ye karşı geliştirilen reform hareketinin kendi tarihsel bağlamına uygun olarak: Herkesin İncil'i anlayabileceğine

²³ Bkz.H.Rahman Açar, “Kur'an'ın Bilgisinden Bilgi Bilimine”1.Kur'an Sempozyumu, Ank.1995

ilişkin tezi, Kur'an'ı anlamının önemli bir koşulu olan tarihsel sürecin devreden çıkarılmak istenmesi üzerinde düşünülmesi gereken önemli bir konudur.

Nakli deliller, akideyi temellendirmeyi engelleyen sayısız ihtimale açık geniş bir alandır. Öte taraftan, nakli delilinde yakın ifade edip akideyi ispat edebileceğini dile getiren Kelâmcılar ise, söz konusu delilin, hem geliş biçimi hem de delaleti bakımından yakın olmasını şart koşmuşlardır. Gelişi bakımından yakın olması, Allah rasulü'nden sadır olduğu noktasında hiçbir şüphenin bulunmaması demektir ki, bu ancak mütevatirde mümkündür. Delaleti bakımından kat'ı olması ise manası bakımından muhkem bir nas olması demektir. Bu da te'vile mahal bırakmamasıyla mümkün olur. Nakli delil, bu vâsıflara sahip olduğunda yakın ifade eder ve akidenin temellendirilmesi için uygun olur.²⁴ Bunun dışında kalan meseleler "nazari" ve bu sebeple de ihtilaflıdır. Bunlar ulema'nın içtihatlarına mahal teşkil etmiş, herkes kendi görüşünü beyan ederek onu delillendirmeye ve kendi anlayışını ortaya koymaya çalışmıştır²⁵. Kat'i ve muhkem nasların olmadığı konularda ihtilafların olması ve belli bir yöneme göre meselenin belirlenmesi normaldir. Farklı yorumlara açık olan bir meseleyi "Kur'an'a göre" kalıbına sokmak yapılan yorumun bağlayıcı olduğunu önceden kabul etmek anlamına gelir. Aslında bu özcü epistemolojinin modern versiyonundan başka bir şey değildir.

2.2. İKİNCİ KALIP İKİNCİ TANIM: MÜTEKELLİME GÖRE

Tarihsel süreçte önemli rol oynayan düşünürlerin Kelâmî konulardaki görüşlerini belirlemeyi amaçlayan "Mütekellim'e göre kalıbı" özü itibariyle anlamlıdır. Çünkü bu, tarihi Kelâmî günümüze taşımanın bir yoludur. Ne var ki böyle bir çalışma tarih felsefesi gibi bir alandan haberdar olmayı gerektirir. Teolojik yoruma, eleştirel –tarihi bakış açısı getirmenin imkanı burada saklıdır. Vahyin olağan-üstü orijinallliğini kavramasında zorunlu gereğidir. Halbuki bu kalıp altında yapılan çalışmaların temel özelliği hem tarihi şahsiyeti hem de onun sözlerini "tarihi yapı"yı oluşturan dünya görüşünden soyutlayarak aktarma şeklinde olmaktadır.

Tarihi alanı salt gerçeklik gören bu yaklaşım, farklı nedenlerle ileri sürülen görüşleri aynen aktarmayı kelâm yapmak olarak görmektedir. Oysa bir kelâmî metni anlamak için metnin yazıldığı şartlar ve tarihsel ortam, metnin gramatik kompozisyonu, metnin bütünü ve dünya görüşü dikkate alınmalıdır. Sözgelimi

²⁴ Mahmud Şeltut, *Akaid ve Şeriat*, Çev.M.Tan, Yöneliş Yay., İst.1991, c.1/ s.65

²⁵ Ebu'l Muin en-Nesefti, *Tabsiratü'l Edille fi Usuli'd-Din*, Thk.Hüseyin Atay, Ank.1993, s.35

Bakillani (v.403/.....)'nin Eş'ari paradigma çerçevesinde söylediği "fiatlar Allah'tandır" sözü, metnin yazıldığı şartlar ve tarihi ortam açısından, bir başka deyişle insan iradesi hakkında ileri sürülen öncüller ve tarım toplumunda geçerli olan iktisadi anlayış açısından geçerli olabilir. Cümlelerin ifade ettiği anlam metnin gramatik yapısı açısından anlamlı olabilir. Fakat metnin bütünü ve dünya görüşü açısından tartışılmayan bu metni sadece cümlelerin ifade ettiği anlam açısından nakletmek, eğer tabiri caiz ise metni tahrif etmekten başka bir şey değildir. Daha doğrusu bu ifade, o tarihi ortamda oluşturulan teolojik yapıdan koparılıp, geçerli bir görüş olarak nakledilirse, bir çok probleme konu olabilir. Hasan Hanefi'nin²⁶ deyişiyle bazı görüşler, mevcudu haklı gösterme, yani varolan siyasi rejimi savunma ve muhalefeti eleştirmekten ibarettir. Diğer bazı görüşler ise pratik göndermelere bulunmaktan tamamen uzak yalın hipotezlerden ibarettir. Çoğu kere metin, insan menfaatleri ve tutkuları için sadece bir araçtır. Metin ise sadece onun bir formudur; yorumcu onun içeriğini kendi zamanına ve mekanına uygun olarak doldurur. Doğrusu bu tür bir yaklaşımı karizmaya sığınma psikolojisi olarak adlandırabiliriz

Demek ki Kelâmî bir metin, bütün insani eserler gibi kaçınılmaz olarak, tarihi form içinde verilir. Onda ilahi mesajı ve zamana bağlı zorunsuz olanı ayırmalıyız. Bu yapılmadığı takdirde kutsal metnin aktüelliği her zaman tehlikeye düşebilir. Oysa vahiy, insanın hayatına karıştığı, psikolojik, entelektüel, sosyal ve kültürel ihtiyaçlarını karşıladığı ölçüde aktüeldir. İlahi mesajın aktüelliğinde, imanın gerçek mahiyetinin korunması için, tarihi şartlara bağlı ve zorunsuz olanla, değişmez ve zorunlu olanın ayrılmasına bağlıdır. Bu durum bizi bir kelâmî metin karşısında varoluşsal bir tavır takınmaya götürmektedir.²⁷ Kelâm ile kültürün, bilimsel paradigmaların birbiriyle olan bağımlılığını görmemek tarih-dışı kalmanın en temel sebeplerindendir. Tarih dışı bir okuyuşun tezahürü olan düz nakilcilik, gerçekliği, tarihi şahsiyette ve onun sözünde arar. Umberto Eco'nun²⁸ deyişiyle, bir metin, onu sözceleyen, aynı zamanda sözceleyenin niyetinden ve somut sözcelendirme koşullarından, bunun sonucu olarak, amaçlanan göndergesinden bir kez ayrıldığında, deyim yerindeyse potansiyel olarak sonsuz bir olası yorumlar yelpazesi boşluğunda yüzer.

²⁶ Hasan Hanefi, "Konulu Kuran Tefsiri Metodu" Çev.Sönmez Kutlu, *İslami Araştırmalar*, (1996) s.159

²⁷ Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, Alfa Yay., İst.1998, s.45

²⁸ Umberto Eco, *Yorum ve Aşırı Yorum*, Çev.Kemal Atakay, CanYay., İst.1996, s.51

Tarihi alan öznel olduğundan zaman ve mekana göre yapılan tasnif “ilim” değildir. Herhangi bir dönemin tarihini okumak belli bir kuram ve anlama modeline göre olabilir. Herhangi bir teorik temel oluşturmada falan mütekellimin görüşleri demek ve bunları aktarmak aynen rüya yorumlamak gibidir. Zihni haritanın bütünüyle bozulduğu şu zeminde Kelâm İlmi’ni tarihin öznelliğine hapsedmek her şeyden önce öznel bir dünyada yaşamayı, farklı düşüncelerle yüzleşmemeyi benimseyen bir anlayışla kesişir. Bilgi kuramlarının ve kavramların değiştiği, buna bağlı olarak yapıların değiştiği bir süreçte, yatay işleyişin dedilerini ilim sanmak bize göre savunma reflekslerinden ve entelektüel sıkışmalardan kaynaklanmaktadır.

3.2.3.ÜÇÜNCÜ KALIP ÜÇÜNCÜ TANIM:TARİHSEL TEOLOJİK PARADİGMAYA GÖRE

Baştan belirtmemiz gerekir ki, bu forma göre yapılan çalışmalar eğer ele alınan paradigmanın temel görüşünü, felsefesini çözümleme, anlama çabasını içeriyorsa anlamlıdır. Ve bilimsel değerinden bahsedilebilir. Ancak bu konuda bir takım sorunlar söz konusudur. Bunlara sırasıyla değinmek istiyoruz.

Geleneksel teolojik paradigmlar, tarihsel değişimle birlikte “paradigma” özelliğini kaybetmiş ve malumat yığınınna dönüşmüşlerdir. Teorik ile pratik arasında ortaya çıkan mesafe giderilmediğinden geçerliliğini yitiren itikadi ve siyasi okulların görüşleri bir “görüş” olarak değil de bir veri olarak ele alınmalıdır. Aksi takdirde nas ile tarihsel konjoktür arasında gidip gelen anlam arayışını ve ulaşılan sonuçları, yorumun tarihsel bağlamından ayırarak geçerli sayma gibi bir duruma düşeriz. Böylesi bir anlayış bizi İslam’ın erken döneminden bu güne kadar, farklı bir bakış açısını temsil eden Kelâmcıların sorunları tartışırken sosyo-politik duruma yaptıkları göndermeleri “itikad” gibi algılamaya götürür.

Thomas Kuhn bir kuramın paradigma olarak kabul edilmesi için, kendi alanındaki öteki kuramlardan daha iyi görünmesi gerektiğini, ancak ille de ele aldığı bütün olguları açıklamasının gerekli olmadığını belirtir. Bununla birlikte şunu da ekleyelim ki, ileri sürülen yeni bir kuram önceki kuramlardan daha az şeyde açıklamamalıdır. Öyleyse günümüzde böyle bir kalıp altında yapılan çalışmalar eleştirel anlamda olursa bir değer ifade eder. Tarihsel değişimle birlikte dünya görüşü olma özelliğini kaybetmiş bir anlayışın bizzat kendisi paradigma olma özelliğini kaybettiği halde, onun verilerini sırf şu mezhebin görüşü diye gerçeklik parentezine almak anlaşılır gibi değil. Geçerliliğini yitirmiş bir paradigmanın iç

yapısı ile ilgili bir görüş, ancak bir yorumlama sürecinden geçirilip yeniden anlamlandırıldığı zaman bir anlam ifade edebilir.

İnsanların dünyayı nasıl algıladığı ve nasıl yorumladığı önemlidir. Herhangi bir değişim programı buradan başlamalıdır. Her değişim yeniden bir şekillenmedir, yeniden bir yorumdur. İslam'ın yeniden yorumu şeklinde dile getirilen anlayış "tecdid" boşuna değildir. Bir fikri paradigma, değişen dünyanın ve değişen dilin getirdiği zorunluluktur. Öyleyse İslam'ın yeniden yorumu sürecinde oluşturulan bakış ve oluşturulan fikri modelin iç dinamikleri dikkate alınarak yeni bir teolojik kuramı geliştirmek temel amaç olmalıdır. Demek ki temel sorun: Yeni bir anlayışın benimsenmesidir.

Geleneksel müslüman düşüncüsü çerçevesinde baktığımızda yer merkezli ve hiyerarşik geleneksel kozmoloji temelinde yorumlanan İslam'ın "cevher-araz" ilişkisine dayalı olduğunu görürüz. Özellikle itikadi meselelerin ilmi yönüne ilişkin yorumlama ve anlama çabasına temel teşkil eden epistemoloji özcu ve nesnelcidir. Hem ontolojik hem de epistemolojik açıdan devrini tamamlamış, teorik temel olma vasfını yitirmiş bir anlayışın ürettiği fikri verileri bir tercih sebebi olarak görmek düşüncenin önünü tıkamaktır. Oysa yapılması gereken değişimin farkına vararak "epistemik cemaat"ın hedefi ve temel özellikleri belirlenmiş bir anlayış çerçevesinde fikri model oluşturmak olmalıdır. Her fikri model; belli varsayımlara ve öncüllere, bizi çevreleyen sorunlara cevap verme yöntemine ve yeterliliğe ve bu anlayışın toplum tarafından algılanmasına ve benimsenmesine dayanır.

Dolayısıyla her anlama, varsayımları ve sınıflandırmayı gerektirir ki bu tikelleri evrensel kategoriler ve kavramlar altında toplamaktır. Dini anlama istisna teşkil etmez. Dini anlamanın makul ve yorumlanabilir olması için zorunlu şartlardan oluşan belirli varsayımlar ve ilkeler ondan önce gelir. Anlama çabasında olan özne, nereden başlayıp nerede bitireceğini, neyi içine alıp önem göstereceği ve neyi alakasız ve önemsiz görüp dışarıda tutacağını bilmek için araştırma alanının, daha önceden farzedilen "paradigma" ile kendini teçhiz etmelidir. Bu paradigma kutsal olmayıp, tenkit edilebilir, değiştirilebilir, tasfiye edilebilir veya belki de yeniden tanımlanabilir. Metnin kendi başına ayakta durmadığı, kendi anlamını omuzlarında taşımadığı ve bir bağlam içine yerleştirilmesi gerektiği, teori yüklü olduğu ve bu arada da varsayımların diğer anlama alanlarında olduğu kadar aktif olarak iş gördüğü söylenebilir. Dini metinlerde bundan istisna değildirler. Dolayısıyla onların yorumu önceki varsayımlara ve onları araştıran sorulara göre genişleme ve daralma gösterir. Bu varsayımlar felsefi, tarihi, kelâmî varsayımlardan, dilbilimsel ve

toplumsal gibi daha özel varsayımlara kadar çok farklı alanlarda olabilir. Varsayımlar zamanla sınırlı olduğundan değişebilirler ve aslında değişir olduklarından, dini bilgi ve anlamının ürünü olan din bilimleri daimi bir değişim içindedirler.²⁹Bu çok açık olarak gösteriyor ki tarihsel teolojik paradigmlar, değişik yorumcular tarafından inşa edilen şemalardır.

Belli öncüllere dayalı dünya görüşünün oluşturduğu fikri model ve bunun hayata taşınması soyut ve hayattan kopuk olup, hayatla iç içe olmadığı, insanlık durumunun içerdiği ve yaşamak için beklediği talepleri karşılamadığı zaman, fikri öncüller açısından yeterli olsada, hayata taşınması güçse bu bir dönüşüm modeli olma şansını elde edemez. Eğer ileri sürülen bir fikri model paylaşılmazsa, en azından bir ekol olma imkanını taşııyorsa, bunun kalıcı olması mümkün değildir.

Kelâmcıların, modern dünyanın meydan okumalarına karşı bir duruş geliştirmeleri ve varolma imkanını elde etmeleri, geliştirdikleri fikri modelle doğrudan alakalıdır. Öyleyse farklı tecrübelerden sonra sorunları bir anlama kavuşturmada referans noktası olabilen bir fikri model çerçevesinde tartışmayı yoğunlaştırmak daha verimli olabilir. Eğer bir arayış söz konusu ise çok yoğun sorunlarla içiçe olduğumuz da söz konusudur. Bizi kuşatan sorunları aşmada başvurabileceğimiz dayanak noktaları neler olmalıdır? sorusunun cevabını aramak yerine tarihi olduğu gibi aktarmakla uğraşıyoruz. Oysa sosyal matrisler yoluyla yayılmaya başlayan yeni bir yapı ve denge oluşturan bir fikri hareket kaçınılmazdır. Hem dönüşümü hem de bir çok alanda köklü değişimleri içeren bir fikri model çözümler üretmeye başlayan özelliği ile kabul edilebilir.

Geleneksel teoloji dayandığı varlık anlayışının bir gereği olarak “soyut-statik davranışlar kuramı” önerir. Dinamik bir dünya görüşü oluşturmak için önceden belirlenme ve sabit dünya anlayışının bize sunduğu ecel, dua, Allah’ın inayeti ve ruh-beden ilişkisi gibi sorunlara ilişkin yorumları yeniden tartışmamız gerekmektedir. Bizi çevreleyen dünyada sorunlara anlamlı bir yaklaşım sunmak her şeyden önce “türetilmiş bir dizi uygulama” önerisini de beraberinde getirir. “Dünya sabittir “yada “Her toplum doğar, olgunlaşır ve ölür.” gibi bir canlının zorunlu hayat sürecini topluma uygulayan ve bu çerçevede üretilen fikri modeller davranış biçimlerimizi de etkiler. Geleneksel varlık anlayışı hiyerarşik ve sabit anlayışa

²⁹ Abdülkerim Suruş, “Dini Bilginin Evrimi ve Gerilemesi”, Çev. Hadi Adanalı, *İslami Araştırmalar*, (1996), s.70-71

dayandığından, bunun toplumsal alana, eylem alanına yansıma biçimi bir şahsın yada özel grubun iktidarı elinde tutarak yukarıdan aşağıya doğru tanzim etme şeklinde olmaktadır. Hiyerarşik düzeni sağlamaya yönelik olarak üretilen tarihsel mitlerin taşıdıkları anlamı düşünmeden, formel anlamda bugüne taşımak karizmatik öncülere ve efendilere meşruiyet sağlamaktan başka bir şey değildir. Çünkü her fikri model insana belli bir rol yükler. Öyleyse bu gün tartışmamız gereken temel konu: Klasik teolojinin dayandığı varlık ve bilgi anlayışı bize nasıl bir rol yüklemektedir? meselesi olmalıdır.

Vahiy temelinde yorum yapan, onu biçimlendirmede ve yaşantılamada etkin bir role sahipse, oluşturulan fikri model bunu içermeli ve bu çerçevede davranışlar yüklemelidir. Bu husus kaçınılmaz olarak geleneksel fikri modellerin çok ciddi olarak sorgulanmasını gerektirir. İslam düşünce tarihi teşrih edilip, tartışılıp, yeni yorumlara ulaşılmadığı müddetçe bir fikri değişimi gerçekleştirmek güç görünmektedir. Sorunları görmezden gelmek yada sorunlara ilişkin bilgileri göz ardı etmek daha çok tepki ve dışlama ile yüz yüze geleceğini düşünen insanların rezervleri olarak okumak yerinde olur. Mevcut anlam haritasının içerisinde rahatını sağlamaya yönelik bu tavır ancak popülist ilgilerle açıklanabilir. Bu, kolaycılığın bir yüzünü; modern dönemde iç ve dış çevreden kaynaklanan sorunlara karşı hep tevilci ve sentezci anlayışla yaklaşmak da kolaycılığın diğer yüzünü oluşturmaktadır.

Bu çerçevede ortaya çıkan alternatif fikri modelleri, yaygın olan anlayışlara uymuyor diye tanımlamak oldukça düşündürücüdür. Bu geleneksel teolojik anlayışta “iman ve küfür” kavramlarına yüklenen anlama da aykırıdır. Geleneksel yöntemin temel ölçütlerini şöyle açıklayabiliriz: Akidenin sübutu için, gelişi ve delaleti kat'i olan delillere ihtiyaç vardır. Hakkında kat'i delil olmayan ve ulemanın ihtilafına mahal teşkil eden hususlar akide olarak kabul edilemez. Öyleyse grup kendi görüşünü kesin doğru kabul ederek bir başkasını tanımlayamaz. Meselenin ilmi yönüne, nazari tarafına ilişkin konulara da değişik anlayışların olması gayet tabiidir. Ama bunlar uyulması gereken “dîn” karakteri taşımıyorlar. Kelâmcılar, sadece sübutu ve delaleti kesin akideleri zikretmekle kalmamışlar, bunların yanı sıra ulemanın ihtilaf ettiği nazari konulara da yer vermişlerdir. Anılan nazari konular, ilmi konulardır. Tartışmaya, yorumlamaya açık konulardır. Herhangi bir teolojik paradigmaya dayanarak, bu görüş şu mezhebin görüşüdür diyerek bir sonuca ulaşmak yada onu bağlayıcı görmek ilmi ahlakı yansıtan bir tutumda değildir.

Bu yaklaşımın temelinde tarihsel süreçte üretilen bilgileri alt-alta sıralayarak bir sonuç çıkaran ve bu da Ehl-i Sünnet'in görüşüdür, daha ne istiyorsun demekle

yetinen insanların kendi duruşlarını meşrulaştırmaya yönelik tutum yatmaktadır. Tarihsel ekollerin ilkelerine sadık kalan aktarıcılar ile çağın düşünce yapısını tanıyanlar arasındaki ayrışma, aslında, dünyayı algılama ve yorumlama farklılığından ortaya çıkan bir ayrışmadır. Ancak burada hemen belirteyim ki bireysel noksanlıkları ve uyumsuzluklar sürecini kavrama hevesi teolojinin geçerliliğini kanıtlamak için yeterli değildir. Aynı şekilde modern düşüncenin bireysel ve toplumsal bütünlüğü gerçekleştirme sürecindeki gösterdiği başarıyı merkeze koyarak, buna uyum gösteren bir anlayışı dile getirmekte gerçekliğin belgesi değildir.

Teolojinin temel özelliği, varlığın yaratıcı yorumuna önem vermektir. Bu yorum sosyolojik ve psikolojik şartların bütün biçimleri altında ve tarihin her döneminde taşınan yorumdur. Teolojik yapı kesinlikle bu faktörlerden bağımsız değildir. Teoloji, teoride olduğu kadar, ıslah edilmemiş olsa bile pratikte bulunan kültürel anlamlardan da bahseder. Dolayısıyla tarihsel koşulların etkisiyle zaman içerisinde politik, iktisadi, sosyal ve aksiyolojik etmenlerin etkisiyle teşekkül etmiş bir formu ve bu formun içeriği boşaltılmış illüzyonik bir yorumunu tarih üstü, genel geçer ve değişmez bir hakikat olarak kabul etmek için ciddi bir gerekçemiz var mıdır?³⁰

3.2.4.DÖRDÜNCÜ KALIP DÖRDÜNCÜ TANIM:NE SÖYLESEN GİDER

Son zamanlarda öznelliğe ve farklılıklara yapılan vurgu, sofistیک ve nihilist dilin modern versiyonu olarak tezahür etmekte ve “bilgi” bilinmezliğin gizemli dünyasında buharlaşıp gitmektedir. Anlamı retoriğe feda eden bu dil için önemli olan ileri sürülen argümanlar değil, önemli olan ifadeleri, edebi motiflerle tezyin etmektir. Ne söylersen gider, ne söylersen müşterisi bulunur şeklindeki anlayış, kapitalist kültürel mantığın bir uzantısı olarak “ne üretirsen müşterisi bulunur” anlayışının uzantısıdır.

Her ürünün müşterisi bulunur, çünkü toplum daima tüketmeye alıştırılmıştır. Her söylenenin müşterisi bulunur, çünkü toplum bilgiyi tüketmektedir. Günümüz Türkiye’sinde İslam üzerine görüş serd edenlerin son beş yıllık dönemi incelenirse nasıl bir dil değişiminin yaşandığı rahatlıkla görülebilir. Daha dün “küfrün” konusu

³⁰ H.Yücesoy, *a.g.m.* s.110

olan bir mesele bugün rahatlıkla imanın konusudur. Her iki görüşte Kur'an'a dayandırılarak temellendirilir. Dolayısıyla belli bir yorumun aşırı bir yorum olduğunu söylemenin olanaklı olduğu en azından bir durumun varolduğunu kanıtlar. Eğer yorumun belirsiz olduğu söyleniyorsa, nihai ulaşılmaz bir anlam arayışı girişimi, anlamın hiç sona ermeyen yer değiştirmesini ya da kaymasını kabul etmeye götürür. Artık burada konuşmak, tartışmak ve akıl yürütmek gerekli değildir. Burada önemli olan "görüntüleri" uyumlu bir şekilde bir araya toplamak ve tezyin etmektir.

Daha çok toplumun ilgisini çekmeye yönelik kavramların sıkça kullanıldığı bu çalışmalarda hemen hemen her konuya değinilir. Ne var ki hiçbir şey söylenilmez. Artık bilgi ile görüntüler yer değiştirmiştir. Kelâm, Tefsir, Hadis vb. alanlarda yapılan böylesi çalışmaların bir kısmı sözlük çalışmalarından bir kısmı ise dini ifadelerle modern ifadeleri sentezleyen çalışmalardan ibarettir. Öznelliğe aşırı vurgu umutsuzluğun yaygın olduğu, ancak içten içe de bir anlam arayışının yaşandığı dönemlerle keşişir. Umarım böyle bir dili eleştirmem, tümel aklı öncelediğim anlamında anlaşılmasın. Tikel aklı öncelemek ise ne söylersen gider anlayışını içermez. Aksine vurgulamak istediğim husus, Umberto Eco'nun³¹ deyişiyle kutsallığa gömülen ve gizle büyülenen dilin, salt olarak toplumca benimsenmiş bir çekim gücü oluşturmastır. Bilinmezliğe dayanak yapılan "hikmet" ne denli kapsamlı ve önemli ölçüdeyse, "hikmet" o denli etkili hale gelir. Derin ve anlamlı her şeyi saklayan gizlilikten, gizli olan her şeyin önemli ve elzem olduğu şeklindeki tipik hata ortaya çıkar. Retoriğin karmaşık düzeninde "belirsizliğe-anlaşılmazlığa" bürünmenin altında böyle bir tutum yatmaktadır.

Söylemek istediğim, bir yerlerde yorumu sınırlayan ölçütlerin varolduğudur. Aksi takdirde dilsel paradoksa düşme tehlikesi doğar. Eğer yorumlanması gereken bir şey varsa, yorumun herhangi bir yerde bulunması ve bir biçimde kabul edilebilir bir şeyden söz etmesi gerekir. Hele bu yorum, iman alanına giren bir mesele ile ilgili ise "temellendirme"nin hangi ölçütlere dayandığı çok açık olarak belirtilmelidir. Teorik temel olarak geleneksel Kelâm'ın yöntemi kabul ediliyorsa, bu durumda, bütünüyle öznelliği içeren bir dilin kullanılmasını anlamak mümkün değildir. Çünkü Kelâm İlmi'nin kendisini sınırlayan ve belirleyen tanımı, konusu ve yöntemi vardır. Hiç olmazsa bunlara uyulması gerekir.³² Yok eğer mütekellimin Kur'an'ı anlama

³¹ U.Eco, *a.g.e.*, s.48

³² Bkz. Cüveyni, *el-İrşad İla Kuvati'l Edille*, Kahire, s.195

yöntemi kabul edilmiyorsa bunun gerekçesi, epistemolojik temelleri çok açık olarak gösterilmelidir. Hiçbir teorik temele dayanmadan “ne söylersen gider mantığı” ilim adamının vasfı olamaz.

Dini “marifet” ve “taat” olmak üzere ikiye ayıran Şehristani (v. 548/1153) “Kim marifet ve tevhid üzerine konuşuyorsa o usulcüdür. Kim “taat” ve “şeriat” üzerine konuşuyorsa o fur’ucüdür.”³³ Bunun anlamı şudur: Her ilim belli ilkeler ve temel öncüllere dayanır. Kendine özgü yöntemi ve kavramları, konusu ve amacı vardır. Kelâm’ın konusu da islam inanç doktrinin temel meseleleri etrafında döner. Buna göre Kelâm İlmi, imana ilişkin meselelerin asıllarından, felsefi köklerinden bahseden ve onları te’yid eden ve bu meselelerde arız olan şüphelere karşı hüccet ve burhanla savunu yapan bir ilim olarak tanımlanır.³⁴ Dolayısıyla geleneksel anlamda bir çalışmanın Kelâm olabilmesi için iki temel şartı içermesi gerekir. Birincisi; vahyi akılla te’yid etmek. İkincisi söz edilen konunun Kur’an ve Mütevatir haberde bulunduğunu göstermek. Bu iki şart olmazsa yapılan çalışma Kelâm olarak adlandırılmaz.³⁵ Eğer bu yöntemi kabul ediyorsak “Ne söylersen gider” mantığını işletemeyiz.

Kökleri kadim felsefeye kadar uzanan ve günümüzde de çok yoğun biçimde tartışılan farklı ve birbirine yakın teolojik akımlar ve bunların dayandığı epistemolojiler söz konusudur. Müslüman düşünce geleneğinde önemli rol oynayan Kelâm İlmi’nin dayandığı epistemolojiyi “temelci” epistemoloji olarak kabul edebiliriz. Hareket noktası itibariyle farklı, ancak varış noktası itibariyle aynı olan reformed teoloji akımını Selefiyye ile karşılaştırabiliriz. Sufi teoloji ile varoluşçu teoloji bir çok yönüyle birbirine benzemektedir. Herhangi bir inanç konusunu araştırırken hangi epistemolojik temele bağlı bulunduğumuzu belirtmemiz ilmi ahlakın gereğidir. Eleştiri ve tartışma ancak bu yolla mümkün olabilir. Yok eğer farklı bir epistemolojik temelimiz varsa bunun ne olduğunu açıkça belirtmeliyiz.³⁶

³³ Şehristani, *el-Milel Ve’n Nhal*, c.1 / s. 51

³⁴ Bkz. İbn Haldun, *el- Mukaddime*, Beyrut, 1987, s.462

³⁵ Mustafa Abdurrazık, *et-Temhid fi Tarihi’l Felsefeti’l İslamiyye*, s.261-265

³⁶ Kökleri kadim felsefeye kadar uzanan, müslüman düşünce geleneğinde de bazı yönleri ile yer alan ve modern çağda daha da geliştirilen farklı epistemolojiler söz konusudur. Kelâm İlmi’nin epistemolojik temellerini anlamak ve elstirmek için farklı epistemolojileri anlamamız, en azından tartışmamız gerekmektedir. Metni fazla uzatmamak için şimdilik bazı referanslara atıf yapmakla yetineceğim.

Günümüzde reformed teolojinin temel fikirleriyle ilgili temel ve ikincil kaynaklardan bazıları şunlardır;

Bunu açıklığa kavuşturmadan, varsayımlarımızı ortaya koymadan yaptığımız yorumlar her şeyin olduğu, ancak hiçbir şeyin söylenmediği metinden ibaret kalır.

Geleneksel Kelâm'ın yapısını ve yöntemini değiştirmedığımız müddetçe onun ismini ve konusunu değiştirmemiz meseleleri anlamamıza hiçbir katkı sağlamaz. Öyleyse sonuç olarak “ modern çağda kelâm yapma”nın temel ölçütleri neler olmalıdır? sorusunu daha önceki öncüllerimiz bağlamında tafsil etmeye çalışalım.

Kur'an'ın teolojik yorumunda dikkate alınması gereken hususları şöyle sıralamamız mümkündür;

I. Vahyin beşeri bir dille ifadesi, aşkın ufukla beşeri ufuk buluşması anlamına gelir. Bu ilah-i sözü anlamada “tenzil ile te'vilin birlikteliğini” gerektirir. Allah'ın insana insani bir dille hitabı, bu hitabın anlaşılma imkanını içerdiği gibi, hitabın içeriğinin aşkın yönü olmakla birlikte toplumsal ve tarihsel içeriğe de taşıdığı anlamına gelir. Dolayısıyla Kur'an'ı anlamada dilsel sürecin (beyan) inandırıcılığı bu olguda yatmaktadır.

Nassın zahirinin bir manaya delaletini keşfetmek birinci okumayla- beyanla – başlar. Ancak bu okumanın anlamlı olmasının, dilsel vasıtaların tümünü anlamakla alakalı olduğu ortadadır. Her şeyden önce, Kur'an'ın dili, kullanım alanına göre farklılık arz etmektedir.³⁷ Sözgelimi olgusal ve toplumsal alana ilişkin olarak dil daha basit kullanılırken, gayb alemi, tarih ve ahlak alanlarında yer yer sembolik bir dil(

Alvin Plantinga, Nicholas Wolterstarff (ed), *Faith and Rationality: Reason and Belief In God*, University of Notre Dame, 1983; C. Delaney (ed.), *Rationality and Religious Belief*, Notra Dame, 1979; W. Alston, *Perceiving God*, Cornell Univ. Press. London, 1991;

Reformed teolojinin eleştirisi için;

Gary Gutting, *Religious Belief and Religious Skepticism*, Notra Dame, Univ. Press, Notra Dame, 1982;

Neo-Wittengensteince teolojinin temsilcileri ve birinci el eserleri;

D.Z. Phillips, *Faith after Foundationalism*, London, 1968; *Religion Without Explanation*, Oxford, 1976; Norman Malcolm, “ The Grondlesness of Belief”, *Faith*, (ed), New york, 1989;

Foundationalist akımın temsilcileri ve eserleri;

Richard Swinburne, *Faith and Reason*, Oxford, 1981; *The Coherence of Theism*, Oxford, 1977; *The Existence of God*, Oxford, 1979;

Bunlara ilaveten günümüz teolojik akımları içinde egzistansiyalist teolojileri, kritik rasyonalist teolojileri de zikretmemiz yerinde olur.

³⁷ Nadim Macit “ Kelâmcıların Kur'an'ı Anlama Yöntemi ve Sorunları”, *İslamiyat*, (c.2 /sayı:1.1999) s.127-128

mesel, mecaz, istiare, teşbih vb.) kullanılmaktadır.³⁸ Ayrıca buna tarihsel ortamın yapısından kaynaklanan "mitsel evreni" de eklemek gerekmektedir. İnsan- varlık ilişkisinin dile yansıma ve anlatım biçiminin toplumsal muhayyile ve giz dünyasından kaynaklanan tarafını ihmal ettiğimiz zaman dile dökülen anlamın dayandığı maksadı anlamada zorluk çekebiliriz. Bu farklı dili, varlık-bilgi ve değer bağlamlarında felsefi bir temele oturtmak için öncelikle, tarihsel süreçte gelişen ve farklılaşan, hatta anlam kaymasına uğrayan kelimeleri belirlemek ve bütün- anahtar kavramların içeriklerini aydınlatmak gerekir. Burada iki yönlü bir çaba söz konusudur: Birincisi Kur'anî ifadelerin içeriğini aydınlatmak. Diğeri ise tarihi süreçte değişik etkenlerle anlam sapmasına uğrayan kavramları özgün anlamlarına ulaştırmaktır. Nitekim Toshihiko Izutsu teolojik yorumun dayandığı temel kavramların tarihsel süreçte nasıl anlam kaymasına uğradıklarını örneklerle göstermektedir.³⁹ Bu zorunludur, çünkü anlam bulanıklığı, anlamın yokluğu anlamına gelir. Bu süreç anlamın ilk aşamasını oluşturur.

II. Kur'an'ın farklı alanlara ilişkin kullandığı ifadeleri anlama ulaştırdıktan sonra, bunları Kur'an'ın bütünlüğünü dikkate alarak felsefi bir temele oturtmak mümkündür. Vahiy merkezli bir dünya görüşünün, bir pratiğin üretilmesi için bu ikinci aşama gereklidir. Nassın içerdiği anlamı ve anlama delalet eden farklı veçhelerini ortaya çıkarmak ve nassın inceliklerini anlamak ancak bu yolla mümkündür.⁴⁰ Bu ikinci aşama Kur'anî ifadelerin kavramsallaştırma sürecini içerir. Bu süreç zorunludur. Çünkü Kur'an'ın dünya görüşü, nasların ilk anlamlarında tam olarak görülmez. Dünya görüşünü biçimlendirmek, ancak temel kavramların aydınlatılması ve bunun felsefi bir temele oturtulması ile mümkündür. Buna aşkın alanda dahildir. Çünkü aşkın alanda bazı bilgi yetilerimize hitap ettiğinden, bu alanın bilgisini elde ederek bir bilgi bütünlüğüne ulaşabiliriz.⁴¹ Zira aşkın alan mutlak alanın tezahürüdür. İman aşkın alanın bir tür bilgisi olduğuna göre, mutlak alemin insanda açığa çıkması⁴² olarak tanımlanabilir. İmanın yahut bilginin insana

³⁸ Farklı dil kullanımının yoruma etkisi ve yorumlamada bunların dikkate alınmasının taşıdığı önem ve anlam için bkz. İlhami Güler, " Hermenötik Açından Kur'an'ı Anlama Ve Yorumlamanın Sorunları", *II. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yay. Ankara. 1996. S.298-299

³⁹ Bkz. Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, Çev. S. Ateş, Kevser Yay., İst. 1979, s.45-50

⁴⁰ Bkz. Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Mefhumu'n Nass*, s.270-272; Werner E. Jean Round, *Theological Hermeneutics*, Macmillan, ts. s. 8-9

⁴¹ N. Macit, *a.g.m.* s.128

⁴² Alparslan Açıkgöç, *Bilgi Felsefesi*, İnsan Yay., İst. 1992, s.224

bakan bu tarafını, insan tabiatı, onun toplum içindeki yeri ve bilgi üretimine bağlı olarak geliştirilen yaşam tarzı oluşturmaktadır. Geleneksel Kelâm düşüncesinin bütünüyle ihmal ettiği bu alanı “antropolojik süreç” olarak adlandırıyoruz. Bu ifademiz, tarihsel kelâm düşüncesinde “antropoloji” arama anlamına gelmez. Böyle bir şey aramanın tarih dışılık olduğunun farkındayım. Burada söylemek istediğim husus: Kur'an'ın bütün ifadelerinin doğrudan ve dolaylı olarak insanla ve onun tarihsel serüveni ile ilgili olduğudur. İnsanın ihmal edildiği bir anlayışta “din aramanın” “iman aramanın” “değer aramanın” anlamlı olmadığını düşünüyorum. Dolayısıyla Kur'an'dan istidilal edilen dünya görüşü, insanı kendisine, topluma ve tabiata yabancılaştıran bütün etkenleri engellemenin ahlaki temellerini içermelidir.

III. Değişim gerçeğinin yapısını kavramak: Toplum devamlı değişim sürecinde olan bir yapıya sahiptir. Bu değişim sadece ekonomik, sosyal, günlük yaşantı şekilleri, teknolojik ve bilimsel alanlarda değil, aynı zamanda bunların sonucu olarak fertlerin zihniyetleri, eğilimleri, düşünce tarzları ve hayata bakış tarzlarında da söz konusudur.⁴³ Hatta toplumsal değişim sürecinde en etkin unsur bilimsel ve düşünsel faaliyetlerdir. Özellikle düşünsel faaliyetler, fertlerin dünya görüşlerini oluşturan Allah, insan, toplum ve tabiat gibi temel konuların anlam alanlarına yeni anlamlar katarak önemli değişikliklere sebep olmaktadır. Nitekim modern düşüncenin temelinde birbirini yıkan üç bilimsel paradigma ve bunların dönüşümü söz konusudur. Bunların her birisinin farklı varlık ve bilgi anlayışına dayandığı da bilinmektedir. Günümüzde sık sık gündeme gelen post-modern teorisinin arkasında bilimsel paradigma olan guantum teorisi yatmaktadır. Bu böyle olduğu halde hala kadim felsefenin verilerine göre şekillenmiş bir görüş bağlamında Kelâm yapmak ne kadar anlamlıdır. Öyleyse yorumcu değişim gerçeğinin iki yüzünü dikkate alarak, bir taraftan Kur'ani ifadelerdeki anlam kaymalarını görmeli, diğer taraftan değişimin özünde yatan anlamı kavrayarak Kur'ani ifedeleri yeni anlamlara ulaştırmalıdır.

IV. Kelâm'ın fonksiyonunu teorik kurallar koymayla sınırlayıp, pratiği bunun dışında tutmak bütünüyle problemlili bir görüştür. Akide fikirden ibaret değil, bizzat hayatın bir metodudur. Tarihsel eylem alanı “akideden” ayrı olarak şekillenmiyor. Bunlar iki ayrı alan değil, birbirini besleyen bir diyalektik ilişkiden ibarettir. Geleneksel düşüncedeki hiyerarşik varlık anlayışı ve karizmatik kişiliklere dayalı bilgi teorisinin “sosyal ve siyasal” bağlamı mutlakıyettir. Yönetici cevher, halk

⁴³ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, Çev. A. Açıkgöç, M. Hayri Kırbasoğlu, Ankara Okulu Yay. Ank. 1996, s. 281-282

arazdır. Halkın varlığı yöneticinin varlığına bağlıdır. Çünkü halk kendi başına var olamaz. Yönetici en yukarıda ve kutsal olandır. Onun “ortağı, benzeri” yoktur. O paylaşmaz, katılımdan yana değildir. Günümüz müslüman toplumlarında baskıcı temayüllerin dipdiri olarak varlığını sürdürmesinin nedeni biraz önce andığımız dünya görüşünün kültürel genetiğe işleyen yapısından kaynaklanmaktadır.

Tarihsel eylem alanı “akide”den bağımsız olmadığına göre akidenin hangi varlık ve bilgi anlayışına bağlı olarak sistemleştirildiği ve “paradigma” olduğu düşünülmeli ve bunun dayandığı varsayımlar eleştiri sürecinden geçirilmelidir. Böyle olmalı ki iyilik iradesi kötülüğe, erdemlilik iradesi de çirkin bir eyleme dönüşmesin. Kur’an’ın nuzül ortamındaki zulüm ve sömürü lehine işleyen mevcut yapıyı eleştirmesi iman ve amelin birbirinden kopuk değil, birbirini besleyen iki boyut olduğunu göstermektedir. Nitekim Kur’an bu hususu ilginç bir dille insan aklına sunar.

İşte böyle biridir, yetimi itip kakan; Yoksulu doyurma arzusu, gayreti duymayan. Yazıklar olsun şu namaz kılıp duranlara, Onlar ki kalpleri namazlarına yabancıdır. Onlar ki niyetleri yalnızca görülüp takdir edilmektir. Ve üstelik onlar(insanlara) en ufak bir yardımı bile reddederler. (*Ma’un, 1-7*)

Öyleyse Kelâm, inanç esaslarından başlayıp, düşünce dünyasına, tarihsel eylem alanına uzanıp insan yaşamına “sosyal adaletin” inşasına entelektüel bağlamda katkı yapan bir ilim olmalıdır. Yani Kelâm, bir dünya görüşü inşa etmelidir. Bunun gerçekleşmesi için öncelikle “saf gerçeklik” tezinin, tabiri caiz ise “vahşi ihtilafın mekanik dili” olan “nesnellik” iddiasının yeniden sorgulanarak temellendirilmesi gerekmektedir. Geçmişteki çatışmaları ve ayrışmaları siyasal ve toplumsal bağlamında kopararak, söz konusu olayları nas merkezli okumanın hangi anlam düzenin verisi olduğunu anlamak oldukça zor. İhtilafı, bilgisel ve sosyo – politik bir kategori olmaktan çıkarıp itikadi bir kalıba dönüştürmenin ve Kur’an’ı bu verili kalıba göre yorumlamanın hangi ilmi temele dayandığını anlayamıyorum. Eğer bu dönem araştırılacaksa “toplumsal yapıyı” oluşturan ilişkiler ağını araştırmak ve bu yapıda serd edilen davranışların nereden kaynaklandığını belirlemek gerekir. Belki bu aşamadan sonra, herhangi bir eylemin dini anlamda alacağı hüküm tartışılabilir.

V.Yorum eyleminin tekil bir fenomen olmadığını anlamak: Kelâm ilminin teşekkülü ve tarihsel seyri, farklı tarihsel teolojik paradigmalara dayandığı felsefi köklerin neler olduğu aydınlatılmalıdır. Kelâmî aklın içinde yer alan haber, ifadelerin nakli, yerini tarih felsefesi ile değiştirmelidir. İlahi hitabın bir tarihi

ortamda cereyan etmesi, bu süreçte belli sebeplerin rol oynaması, hatta o kültürün içinde yer alan meselelere ilişkin sorulara vahiy diliyle cevap verilmesi vb.hususlar, bu sürecin ciddi tahlilini gerektirmektedir.⁴⁴ Sosyo-politik olayların çok yoğun bir biçimde yaşandığı ve temel meselelerin tartışıldığı ve daha sonraki süreçte şekillendiği bir yapı tarih felsefesi altında araştırılmalıdır. Bu problem, Kelâm'ın tarihi duyarlılık alanı ile, bu gün oldukça yaygınlaşan "farklı duyarlılık biçimleri" ile (tarihsel, antropolojik ve eleştirel yöntemle) yer değiştirilmelidir. Ancak böyle bir yetkinlikle "umutsuzluğun ideolojisi" olarak adlandırdığımız "ne söylersen gider" tutumunu aşılabilir. Bunun için yapılması gereken en acil tedbir Kelâm (Teoloji) çatısı altında alt-teolojik disiplinleri oluşturmaktır. Kelâm (Teoloji):: Kur'an Teolojisi, Siyasal Teoloji, Sosyal Teoloji, Tarih Teolojisi, İktisad Teolojisi, Hukuk Teolojisi ve Ahlak Teolojisi gibi alt-teolojik disiplinler yüksek lisans ve doktora programında yer almalıdır. Her alanda yetenekli ve her ayırım alanında birikimi olan kişiler seçilmeli ve yetiştirilmelidir.

VI.Kelâmcı Olmanın Anlamını Kavramak: Kur'an'ı yorumlamak çabasında olan kişide, yani yorumcuda bulunması gereken şartları Kadı Abdulcebbar⁴⁵ sıralarken, yorumcunun sadece Kur'an dilini bilmesinin yeterli olmayacağını; dilin yapısını, anlamının yöntemlerini, dini hükümlerin sebeplerini ve dinin teorik temellerini bilmenin zorunlu olduğunu dile getirir. Bu tespitlere katılmakla birlikte yukarıda yaptığımız ayırma bağlı olarak bir bilgi birikimine sahip olmayı da buna ekleyebiliriz. Yorumcunun, sadece nakle dayalı geleneksel bilgiler konusunda değil, aynı zamanda vakianın anlaşılması ve onun seyrini kavramaya yardımcı olacak bütün ilimlerde birikim sahibi olmalıdır. Kur'an'ı anlama çabası onu nesne olarak görmek anlamına gelmez. Ashında Kur'an'ı nesneleştiren şey, sahte bilinci canlı ve dinamik tutarak, onu heveslerin, popülist ilgilerin me'hazı yapma tutumudur. Öyleyse yorumcunun akıllı, İslam'ın kendi özgün yapısından beslenmeli ki, te'vil eyleminde temel role sahip olan akıl, özgün kavrama eylemini gerçekleştirebilsin. Yine yorumcu (mütekellim), tarihin seyrini ve geleceğin yönelişini kavramalıdır ki, üstlendiği rol, mücerret ezbercinin rolü olmasın.

Kelâmcının, avami ve resmi dini söylemin kendine kutsallık, mutlaklık, görünümü verme çabalarını, iktidarların ve popülist ilgilerin tasarruflarını

⁴⁴ N.Macit, a.g.m.s.130

⁴⁵ Kadı Abdulcebbar, *el-Muhid bi't Teklif*, Kahire Ts. S.605

meşrulaştırmaya yönelik icraatlarını okuyabilecek akli ve ameli duyarlılığa sahip olması gerekir ki, tarihi tecrübemizde bir çok örnekleri bulunan “iktidara ve popülist ilgileri canlı tutan güçlere” hizmetçi ulema pozisyonuna düşmesin.⁴⁶ Bunun gerçekleşmesi büyük ölçüde gündelik ideolojik ilgileri ve cemaatsal bağları aşmakla mümkün olabilir. İdeolojik ve cemaatsel bağların belirlediği ilişki düzeyine yerleştirilmiş bir tercihle araştırmacı alma, teorik destek sağlama eğilimleri oldukça sınırlı olan ilmi çabaları ciddi biçimde zedelemektedir. Ne söylersen gider kalabı meşruiyyetini buradan almaktadır. Sonuçta akademik kültürü zedeleyen, ilmi çabaları “sıradan görüntüler” arasında melezleştiren bu tutum düşüncenin önünü çok ciddi biçimde tıkayabilir. □

⁴⁶ Bkz.Nasr Ebu Zeyd, *a.g.e.* s.271-272