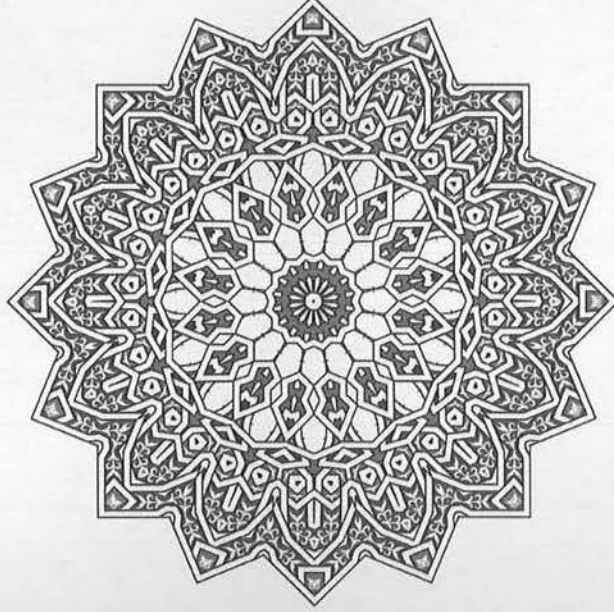


TARTIŖMALI İLMİ TOPLANTILAR DİZİSİ

İSLÂMÎ İLİMLERDE KLASİK VE MODERN YAKLAŖIMLAR





ENSAR NEŞRİYAT TİC. A.Ş.

ISBN: 978-625-6506-25-1
Sertifika No: 50201

İSLÂMÎ İLİMLER ARAŞTIRMA VAKFI
Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: 110
Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: 36

Kitabın Adı
İslâmî İlimlerde Klasik ve Modern Yaklaşımlar

Yayın Hazırlığı
Dr. İsmail KURT – Seyit Ali TÜZ

Koordinatör
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Rektör Yardımcısı


Kapak Tasarım
Halil YILMAZ

Baskı, cilt:
ÇINAR MAT. ve YAY. SAN. TİC. LTD. ŞTİ.
100. Yıl Mahallesi Matbaacılar Caddesi
Ata Han No:34 / 5 Bağcılar - İSTANBUL
Tel: 0212 628 96 00 - Faks: 0212 430 83 35
Sertifika No: 45103

1. Basım
Ekim 2023/ 500 adet basılmıştır.

İletişim Adresi:
Ensar Neşriyat Tic. A.Ş.
Düğmeciler Mah. Karasüleyman Tekke Sok. No: 7 Eyüpsultan /
İstanbul Tel: (0212) 491 19 03 - 04 – Faks: (0212) 438 42 04
www.ensarneyriyat.com.tr – siparis@ensarneyriyat.com.tr

İSLÂMÎ İLİMLERDE
KLASİK VE MODERN
YAKLAŞIMLAR



Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı

İstanbul, 15-16 Ekim 2022

Eresin Topkapı Hotel
Toplantı Salonu

İstanbul 2023

© Bütün hakları mahfuzdur. Bu kitap İslâmî İlimler Araştırma Vakfı tarafından yayına hazırlanmış olup tebliğlerin ilmî ve fikrî muhteva ile dil bakımından sorumluluğu tebliğ sahiplerine, te'lif hakları İSAV'a, basım organizasyonu ise anlaşmalı olarak Ensar Neşriyat'a aittir.



Toplantıyı Tertipleyenler



I- İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
Elmalıkent Mahallesi Elmalıkent Caddesi No: 4 Ümraniye / İstanbul
Tel: +90 216 474 08 60 - Faks: +90 216 474 08 75
E-Posta: 29mayis@29mayis.edu.tr

II- İSLÂMÎ İLİMLER ARAŞTIRMA VAKFI (İSAV)
Kızıtaşı, Kâmil Paşa Sokak, No. 5; Fatih-34080/İstanbul
Tel: +90 (0212) 523 54 57 – 523 74 36 Faks: 523 65 37
Web Sitesi: <http://www.isavvakfi.org> – isav.org.tr
e-posta: isav@isavvakfi.org – isav@isav.org.tr

Kütüphane Bilgi Kartı:

İslâmî İlimlerde Klasik ve Modern Yaklaşımlar, Editör: İlyas Çelebi, 1. bs. –
İstanbul: Ensar Neşriyat, 2023, 528 s.; 16x23,5 cm.

ISBN : 978-625-6506-25-1

(İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: 110)

1. İslâm tarihi, 2. Kelâm, 3. Endülüs, 4. İctimaî hayat

Dizin ve kaynaklar var.

MODERN DÖNEM KELAMINDA YENİ YÖNELİMLER

Şaban Ali DÜZGÜN*

1. Giriş

Bugün bir bütün olarak ilahiyatın/teolojinin ve daha özeldede Kelamın metodolojik yönelimlerini değerlendirmek için modern dönemin varlık, bilgi/bilim/düşünce ve ahlakta nasıl bir paradigma değişimini öngördüğünü kavramak gerekir. Varlık ve bilgi sistemlerinde köklü değişimlerin yaşandığı modernite öncesinde Doğu'da ve Batı'da ilahiyat/teoloji kendini Mutlak Kadir, Mutlak Bilgi sahibi ve Mutlak İyi bir yaratıcı fikrine dayandırmış, Orta Çağ'da teistik felsefe de Allah'ı basit (*simple*), zamansız (*timeless*), bilgisi değişmez (*immutable*) ve dünyada olup bitenden etkilenmez (*impassible*) bir varlık olarak tanımlamıştır.

Modernite ve günümüzde de post-modernite, 'mutlak'ın her türünü reddeden varlık ve bilgi anlayışına yaslandılar. 'Hareket etmeyen hareket ettirici', 'bilgisinde değişiklik olmayan varlık' gibi tanımlamaların aksine bu Yeni Çağ'ın yasası hareket ve değişimdi. Sabit değerlere ve üst-anlatılara bünyesinde yer yoktu. Modernitenin bir türevi olarak sekülerizm, tarihin ve toplumun sabit değerler etrafında örgütlenmesini talep eden mutlaklığın aksine ilerlemeci tarih anlayışına sahipti ve en ileri aşamada bu tür teolojik-felsefi kabullerin ortadan kalkacağını iddia ediyordu.

Tanrı'nın mutlaklığını reddederek geleceğin Tanrı için de belirsiz/bilinemez olduğunu ileri süren açık teizm (*open teism*); Tanrı'nın insana özgür irade vermek suretiyle kudretini kendi iradesiyle sınırladığını söyleyen teolojiler; Tanrı'nın iyiliğini koruma adına insanla ahlaki bir ilişkisinin bulunmadığını söyleyen deistik söylemler bu 'mutlak'lığın yarattığı sorunları çözmeye dönüktür. Ama bu çözümlerinin çözmeye çalıştıkları problemde daha büyük teolojik ve metafizik problemlere sebep oldukları rahatça söylenebilir. Tanrı'nın mutlaklığının yasa olarak doğada, bilinç olarak da insanda tezahür ettiğini söyleyen B. Spinoza, A. Einstein, P. Tillich gibi isimler de yine bu mutlaklığa karşılık bulma çabasındadırlar; ama bu düşünürlerin geldikleri

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, duzgun@ankara.edu.tr

nokta bir tür panteizm olarak kendini göstermiş, kutsal kitapların insanlarla ilişkili olan, onları duyan, taleplerine karşılık veren Tanrı anlayışına sistemlerinde yer vermemişlerdir.

Doğru bir şekilde ‘Metafizik mutlaklık’ parantezine alınan Tanrı, yanlış bir şekilde yeryüzüne mutlak kurumsal yapılar (kilise) veya mutlak kanunlar olarak transfer edilmiştir. Mutlak ilahi otoriteyi mutlak insani otorite olarak kendilerine transfer eden güç peşindeki otoriter yapılar ahlak ve siyasette nice insan trajedisi yarattılar. Aydınlanmayla birlikte gelişen doğal ahlak, doğal din ve devlet teorileri, kendilerini din ve devlet adına kullanılan otoritenin reddine dayandırmıştır. Fransız devriminin “Son kral son papazın bağırsaklarıyla asılacak” sloganı, bu mutlak Tanrısal irade ve kudreti kendilerine transfer eden monarşiye ve kiliseye reddiyenin en açık ifadesidir.

Allah kavramının içeriğinin mutlak bilgi, kudret ve iyilikle doldurulması kavramın doğası gereğidir. Zira bilgisinde, kudretinde ve iyiliğinde sınır olan bir Tanrı kendisiyle çelişir. Mesele bu mutlaklığın Tanrı ve insanın kudretine, bilgisine ve iyiliğine zarar vermeden çözülememiş olmasıdır. Bir bütün olarak ilahiyatın ve özelde de Kelam’ın Tanrı hakkındaki teolojik ve metafizik postulatlarına denk gelecek ağırlıkta insana dair güçlü postulatlar geliştirememesi, İslâm düşüncesinin metafizik ve kelam kadar güçlü bir ahlak ve siyaset sistemi kuramamasının de ana nedenidir. Hem Doğu’da hem de Batı’da teolojinin denklemden çıkardığı insanın modern dönemde Rönesans ve Aydınlanmayla yeniden denkleme dâhil edildiğini görüyoruz. Bir bütün olarak ilahiyatın/teolojinin daha özelde de Kelam’ın içine dâhil olduğu bu tartışma zemini çağdaş düşüncede farklı arayışları beraberinde getirmiştir.

2.Kriz Teolojisi

Allah ile insan arasındaki ilişkiyi doğru kuramamanın yarattığı krizi aşma çabası beraberinde yeni bir teolojik adlandırmayı getirmiştir: *Kriz teolojisi*. Yeryüzünü insan için güvensiz bir mekâna dönüştüren ve Tanrı’yı insana tahakküm eden bir varlık olarak tasavvur eden Hıristiyan teolojisini Karl Barth **kriz teolojisi** olarak adlandırmaktadır. Kriz, ezeli ile geçici arasındaki ilişkide, geçicinin sürekli ezelinin gücü altında bulunma halini tanımlamaktadır. Kriz teolojisi ‘insan’ odağında, Tanrı, inayet, kötülük gibi kavramları barındırır ve insan(lık)ın içine düştüğü krizi çözülemeye çalışır. Bir yandan Tanrı’nın suretinde yaratılmış insanın nasıl olup da bu görkemli konumundan düştüğünü sorgularken diğer yandan da bu düşüşe rağmen yi-

ne de yaratılan bütün varlıklardan neden ayrı bir yere konumlandırıldığıının cevabını bulmaya çalışır.¹

İnsana kaybettiği konumu yeniden kazandırma, insanı muhatap alan kutsal metinleri salt tarihin anlatısı olmaktan çıkarıp bugünü inşa eden aktif güç kaynağına dönüştürme bu krizi aşmanın imkânını içinde barındırmaktadır. Bunun yollarından biri kültür teolojisidir.

3.Kültür Teolojisi

Batı'da modern dönemde hakim paradigma kendini bilim, teknoloji ve siyaset üzerinden daha önceki felsefi-teolojik paradigmaya meydana okuyan *seküler kültür* formunda var etmiştir. Eşitlik, kardeşlik, özgürlük gibi devrim yaratan kültürel formlar dine rağmen ve hatta dine karşı ortaya çıktı ve tarihi evirdi. Bu yenedünyada ne monarşiye ne de kiliseye/dine yer vardı. Moderniteyle birlikte din geçmişin bütün kötülükleri üzerine atılı suçlusu olarak ilan edildi.

Eşitlik, kardeşlik, özgürlük gibi kültür formları Yeni Çağ'ın kurucu idealleri olarak bireye, topluma ve tarihe şekil verdi. Bugün kültür teolojisi, kültürün bu dönüştürücü gücünü fark ettiği için, dinî olanı kültürel olana çevirerek toplumla buluşturmanın daha etkin bir yol olduğunu iddia etmektedir ki iddiasında da sonuna kadar haklıdır.

Kültür teolojisi, dini külliyat içinde belli belirsiz referans alan ama edebiyat, sanat gibi kültür yaratan etkinlikler içinde geliştirilen hümanizma, insan onuru gibi kavramsallaştırmaları sahiplenen ve bunları teolojik olarak temellendiren bir yöntem ve içeriğe sahiptir.

Kültür teolojisi kendini farklı formlarda göstermektedir. **İlk olarak**, kültür teolojisi bir toplum felsefesi içerir. Bu yönüyle, metafizik ön-kabullere dayalı olarak toplumu ve kültürü mercek altına alan, metafizik sistemin doğruluk değerlerine göre toplumdaki anomalilere, hastalıklara teşhisler koyan bir teolojidir. Jacques Maritain'in *True Humanism* eseri bu amaca hizmet eden önemli çalışmalarındandır.

İkinci olarak kültür teolojisi ontolojik bir karakter gösterir. Ama bu, ontolojik soyut metafizikten çok insanın varoluşsal kaygılarına odaklanır. Nikola Bardyaev'in *The Destiny of Man* eseri kültür teolojisinin varoluşsal kanadını temsil etmede son derece başarılıdır. Eserde varlık, iyi, kötü, zaman, ezellik gibi metafizik kavramlar yer-

¹ Ian Hislop, "The Crisis in Crisis Theology", *Blackfriars*, c. 28, n. 325 (Nisan 1947), s. 165.

yüzüne indirilir ve doğrudan tekil olarak insanla irtibatlandırılarak ele alınır. 'Tekillik' ve 'kişisellik/personalizm' vurgusu kültür teolojisinin bu formunda çok yüksektir. Bardyaev için, metafizik bir özgürlük metafiziğidir. Başka bir ifadeyle özgürleştirici gücü içinde barındıran bir metafiziktir. Komünizmin içinde nefes alıp veren biri olarak Bardyaev'in metafiziği yeryüzüne özgürlük olarak indirmesi, aynı şekilde Latin Amerika ülkelerinin 1960'lı yıllarda metafiziği özgürlük olarak yorumlaması (*liberation theology*) birer kültür teolojisi formudur. 'Ben metafiziği' yaparken Muhammed İkbâl'in insan benini özgürlüğün kaynağına dönüştürmesi; tevhidi eşitlik, özgürlük, kardeşlik/dayanışma olarak yorumlaması da kültür teolojisinin Doğu'daki örneğidir. İkbâl'e göre bu kelimeler, zamanın dışında olan (spiritüel) ile zamanlıyı (seküler) mutlak kopukluktan kurtarıp irtibatlandıran birleştirici bir ruha sahiptir.²

Kültür teolojisinin **üçüncü formu fenomenolojiktir**. Paul Tillich bu formu en iyi temsil eden kişi olarak sayılabilir. Sisteminde ontolojiye büyük bir yer veren Tillich, M. Heidegger'in de etkisiyle, ontolojiyi 'metafizik canlı'nın yani insanın ontolojisine indirir. Varlık hakkında soru soran bir varlık olarak insanı, 'ben-dünyası' kurmaya çalışan temel ontolojik zemin olarak tanımlar. Bilindiği gibi gerçek temel ontolojik yapı Heidegger'de *Dasein* olarak adlandırılmış ve klasik süpernatürel ontolojiden farklı olarak insan temeline taşınmıştır. P. Tillich'in gayesi insan kültürünü inşa eden aklın derinliklerindeki imkânları açığa çıkarmak ve insanın nihai kaygılarını dindirecek imkânları burada bulmaya çalışmaktır.

Kültür teolojisinin **dördüncü formu**, kültürü aşan ve dönüştüren bir tecrübe olarak inanca vurgu yapmasıdır. İnanç kültürü denetlemek suretiyle insanlık için bir tehdit kaynağına dönüşmesini engelleme yönünde müdahalelerde bulunarak kültürü aşar, dönüştürür ve yeniden yapılandırır. Richard Kroner *Culture and Faith* eserinde varlıkta gözlenen gerilimlerin ve çatışmaların ancak inançla aşılabileceğini, bu aşma çabasının yeni bir yaşam kültürünü var edeceğini savunur. Metafizik burada bir tecrübe metafiziğine indirgenir. Zira düşüncenin bütün konusu ben-dünya, süje-obje dualitysidir ve bunun nasıl aşılacağı sorusu etrafında dönüp dolaşmaktadır. Emil Brunner de bu çabalarda önemli bir yere sahiptir.

² Muhammed İkbâl'in *Esrar-ı Hodi (Benliğin Sırları)* ve *Rumuz-u Behodi (Benliksizliğin İşaretleri)* eserleri bütünüyle bu felsefeye odaklanır.

Bugün insanlığın var ettiği kültürün, insanlığı tehdit eden bir unsura dönüştüğü dikkate alındığında, kültürü aşan ve ona yön veren çok temel ahlaki ve dini parametrelerin var olması ve kültürü daha insani bir temele evirmesi gerektiği açıktır. Reinhold Niebuhr'un nihai doğruluğu ve hikmetiyle kültüre yön vermesi gereken metafizik kabul-leri ele aldığı *Nature and Destiny of Man* eseri de kültür teolojisinin bu kısmını besleyen en ciddi eserler arasındadır.³

Din, 'hak, hakkaniyet, hikmet, adalet, merhamet, cesaret, itidal' gibi terimleri kültürün içinde dolaşıma sokarak insanı bu dünyaya ait kılmalıdır. Bu, *içkin metafizik* denilen şeydir. O da şudur: Hakikat; bir eylemle/bir var kılma hamlesiyle, parçası olmak suretiyle tamamlanacak bir şeydir. Dünyadaki her var oluşun, her eylemin küçük ya da büyük bir tamlayan parçası olmak suretiyle dünyevileşiriz. Dünya yaşamını insana yabancı ve düşman bir yaşam olarak yorumlamaktan kurtuluşun yolu, bu hakikatin bir parçası olmakla ve onunla yüzleşmekle mümkündür.

Bir şeyi tanımlamak, en yüzeysel bilme eylemidir. Tanımlamayı bitirip tanımaya geçmek gerekir. Dünyada var olmanın gereklerini, imkânlarını ve risklerini tecrübe ederek hayat ırmağına katılan, sadece nefes alıp veren biyolojik bir varlık olmanın ötesine geçen; varlığın istatistiğini tutan bir zihni aşip kendisini bütünüyle buraya ait hisseden bir insana ihtiyacımız var. Bu dünyada cenneti kuramayan insanın, gelecek cennet beklentisi beyhude. Bu dünyada kör olan ahirette de kördür.⁴ Kur'an terimlerini gerçek yaşamın bir parçası olacak şekilde anlama ve yorumlama ve onları kültürün parçasına dönüştürme buna imkân verebilir.

İki örnek üzerinden kutsal metnin kültürel/seküler alana aktarılıp işlevsel hale getirilmesine bakalım:

"*Toplu halde Allah'ın ipine sarılın, parçalanmayın...*"⁵ ayetindeki 'ip' nedir? Genel olarak yapılan yorum şudur: Allah'ın ipi, Kur'an ve İslâm'dır. Oysa ayetteki 'ip'i Hz. Peygamber; herkesin temel hak ve özgürlüklerini koruyan, sorumluluklarını hatırlatan, onları ortak amaç etrafında örgütleyen, vatandaş, toplum, millet olarak tanımlayan bir toplum sözleşmesi olarak anlamış ve gerçek yaşamda da Medine Vesikası olarak bilinen belgeyi hazırlayarak Medine'de ve

³ Julian Hartt, "Theology of Culture", The Review of Metaphysics, Mar., 1953, c. 6, No. 3 (Mar., 1953), s. 506.

⁴ İsrâ 17/72.

⁵ Âl-i İmrân 3/103.

çevresindeki kabileleri tarihte ilk kez konfedere sistem halinde bir araya getirmiştir. Dolayısıyla 'ip' soyut, muğlak/müphem bir kelime olmaktan çıkmış ve gerçek yaşamda hayat bulmuştur.

Başka bir örnek olarak; her türlü haksızlığın ve hukuksuzluğun içinde yuvalandığı *hamiyye* kelimesine bakalım. 'Taassup ve kibir' şeklinde çevrilen kelimenin kökü incelendiğinde herkesin yaşamıyla birebir ilgili bir gerçekle karşılaşırız. O gerçek, taassubu ve kibri doğuran daha derindeki bir hakikate işaret etmektedir. O da kelimenin, üretim-tüketim ilişkilerine dikkat çeken ve özellikle servet birikimine işaret eden yönüdür:

"O servetin cehennem ateşinde kızartılıp onların alınlarının, yanlarının ve sırtlarının dağlanacağı gün onlara: "İşte sırf kendiniz için yığdığınız servetiniz! Haydi, şimdi görün bakalım yığdığınız servetin size hazırladığı günü!" (denilecek)."⁶

"Sırf kendiniz için yığdığınız servet"le ayet neyi eleştirmektedir? Ayetin servete karşı çıktığı veya servet düşmanlığı yaptığı söylenemez. Zira zekât, sadaka, infak talepleri ancak servet varsa hayat bulabilir. O zaman eleştirilen nedir?

Ayet, sosyo-ekonomik tekelciliğin, maddi birikimin sadece toplumda bir grubun tekeline verilmesinin ve refahın yaygınlaştırılmamasının sebep olduğu yoksulluk ve yoksunluğu *hamiyye* olarak adlandırmakta ve eleştirmektedir. *Hamiyye*, 'himaye' ile aynı köktendir. Bu şu demektir: Başkalarının aleyhine olacak şekilde devlet belli kesimleri himaye ederek imtiyazlı gruplar yaratamaz. Bu ayet, devlet gibi düzenleme yapacak tüzel güçlere yönelik *hamiyye* uyarısında bulunmaktadır.

"İp" kelimesinin temel hak ve özgürlükleri koruma altına alan bir sözleşme/anayasa, *hamiyye* kelimesinin devletin imtiyazlı gruplar yaratmasına reddiye olarak okunması, kutsal metni cari kültürün kurucu etkin bir parçası yapmanın yolu/yordamı olarak görülmelidir.

4. Teolojyi Mitolojiden Arındırma ve İçkin Metafizik

20. yüzyılda Batı'da teolojide bilgi, düşünce ve eylem aktlarının öznese olarak Tanrı'nın merkeze alındığı 'aşkın'lığa (*transcendent*) karşı 'içkin'liğin (*immanent*) öne çıkarıldığı teolojik düşünce formları geliştirilmiştir. Değer ve ahlak tartışmalarında insanın dikkatini öte dünyadan içinde yaşadığı bu dünyaya çeviren ve onu şimdiki hayatın gerçek öznese yapacak değer ve normlara odaklanan *içkin metafizik*

⁶ Tevbe 9/35.

(*immanent metaphysics*) bunlardan biridir. İçkin metafizik dinin, hukukun, eğitimin mitolojiden arındırılmasını (*demythologizing*) talep etmektedir.

Dini mitolojiden arındırma çabalarının önemli bir ismi Alman ilahiyatçı Rudolf Bultmann'dır. Bultmann, kilisenin oluşturduğu dogmatik teolojiye karşı İncil Teolojisi'ni (*Biblical Theology*) önererek, Hıristiyanlığa sonradan eklenen mitolojilerden dini arındırmak istemiştir. Bultmann, mitolojiden arındırmayı; Tanrı'yı 'bütünüyle aşkın bir Varlık' olarak kavramayı, insanı da 'varoluşsal' felsefenin temel kaygıları zemininde yeniden düşünmeyi mümkün kılacak bir hermeneütik süreç olarak tanımlamaktadır.⁷

Bultman varlığa ilişkin ikili bir vizyon önermektedir: Birincisi parçası olduğumuz ve objektif bir şekilde temsil edilen dış gerçeklik. İnsan bu gerçekliğin işleyiş süreçlerini kontrol ederek kendi yaşamını güven altına almak ister. İnsanın dış gerçekliğe bu bakışı doğa bilimlerinin ve teknolojinin doğmasını ve gelişmesini sağlamıştır. Doğa bilimlerindeki bu süreç doğaüstü güçlerin konuşmasına kapalı olduğu için bünyesinde zaten mitoloji barınmamaktadır. Bultmann'a göre, Laplace'ın meşhur ifadesinde olduğu gibi 'Doğayı açıklamak için Tanrı hipotezine ihtiyaç duyulmamaktadır. Doğal süreçlerin işlenmesini bloke eden mucizelere de bu alanda yer kalmamaktadır. Varlığa ilişkin ikinci vizyonun konusu ise insandır. İnsan kendine ilişkin de bir objektifleştirmeye ihtiyaç duyar ve kendini bu kavrama sürecinin nesnesine dönüştürür. Böylece kendi farklılığını ve gerçekliğini gerçek olan dünya içinde yeniden kavrar. Bultmann'a göre bu, Dilthey'in '*anlamaya dönük psikoloji*'sinin ötesine geçer ve insanı 'doğanın sebep-sonuç devamlılığının dışında, özgür iradesiyle seçimler yaparak kendini ve tarihi var eden' farklı bir varlık olarak *açıklamaya çalışan bir psikolojiyi* gerektirir.⁸

Nazilerin son günlerinde 1945'de bir toplama kampında 38 yaşında asılarak idam edilen Alman protestan teolog Dietrich Bonhoeffer dini düşünceyi mitolojiden arındırmaya çabalayanlardan biridir.⁹ Bonhoeffer, Tanrının inayetinin bu dünyada bütün görkemiy-le kendini insanla var ettiğini bunun da çağdaş bağlamda ancak totali-

⁷ Rudolf Bultmann, "On the Problem of Demythologizing", *The Journal of Religion*, c. 42, no. 2 (Nisan 1962)

⁸ R. Bultmann, agm, s. 96, 97.

⁹ Bkz. Jakub Urbaniak, "From Religionless Christianity to Immanent Grace: Bonhoeffer's Legacy in Badio", *The Journal of Religion*, c. 94, n. 4, s. 457.

terliğe 'direnme'yle gerçekleştiğini iddia ederek 'içkin inayet' (*immanent grace*) terimini öne çıkarmıştır. Totaliterliğe karşı bu direnişi politik (Roma'ya karşı) ve dinsel (Yahudiliğe karşı) yönleriyle Hz. İsa'nın şahsında örneklemekte, İşaya Kitabı'nda¹⁰ insana yapılan çağrının gereği olarak Hitler Nasyonal Sosyalizmine direnç gösterdiğini ifade etmektedir.¹¹

Bonhoeffer'in dinsel, politik ve ahlakî kötülüğe direnç gösterme çağrısını daha sonra *Kötülüğün Sıradanlığı* ve *Totaliterliğin Kökenleri* eserlerinde Hannah Arendt'te de görürüz. Kötülüğü Tanrı merkezli bir tartışma olmaktan/gaybı taşlamaktan çıkarıp gerçek kaynağı durumundaki insana odaklaması anlamında bu iki ismin çabaları kayda değerdir.¹² Kötülüğü mitolojiden arındırma çabasında önemli bir isim de Nietzsche'dir. İyi ve kötü'yü metafiziksel zemine itmekten vazgeçerek daha görünür bir gerçekliği olan insanın sebep olduğu 'zulüm' kavramı üzerinden bir ahlak tartışması açmak ve buna karşı hayatı olumlayan değerleri yaratmak gerektiğini söyleyen Nietzsche'yi¹³ bu tartışmanın öncüsü olarak görmek de mümkündür.

Benzer şekilde, Paul Tillich ve Paul Ricoeur¹⁴ gibi teologların, miras aldığımız kötülük kavramsallaştırmalarımızın ontolojik ve teolojik temellerine tekrar geri dönüp bu öncüllerin evrenin doğası hakkında neyi açığa çıkardıklarını veya daha doğrusu neyi gizlediklerini tartışmaları büyük önem taşımaktadır. Bu düşünürler, ahlakın (*morality*) ahlakçılığa (*moralism*) yönelmesine dikkatimizi çekmekte ve insanın doğru ve yanlışla ilişkin kendi geçici kavrayışlarını ilahi bir kesinliğe bağlama eğilimlerine karşı uyarıda bulunmaktadırlar. Daha önemli uyarıları da kötülüğün iyiliğe kıyasla ikinci derece öneme sahipmiş gibi tanımlanmasıdır. Yirminci yüzyılın deneyimlerinin bu tür iddiaları ciddiye almayı son derece zorlaştırdığını ileri sürerler; kötülük, iyi terimiyle tanımlanamayacak ve kıyaslanamayacak kadar özerk

¹⁰ İşaya 51: 9 vd.

¹¹ Raymond Mengus, "Dietrich Bonhoeffer and Decision to Resist", *The Journal of Modern History*, c. 64, Aralık 1992, s. 134.

¹² Bu iki düşünürü kötülük bağlamında tartışan bir yazı için bkz.: Charles T. Mathewes, "A Tale of Two Judgments: Bonhoeffer and Arendt on Evil, Understanding and Limits, the Limits of Understanding Evil", *The Journal of Religion*, c. 80, n. 3, (Temmuz 2000), s. 375.

¹³ Bkz. Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, trans. Walter Kaufmann, New York: Harper & Row, 1966.

¹⁴ Bkz. Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, trans. E. Buchanan, Boston: Beacon, 1969.

ve gerçektir. Kötülük kavramı, zihnimizin kavrayabileceğinden veya bir "iyilik" ufkuna yerleştirebileceğinden çok daha karmaşıktır ve nevi şahsına münhasırdır.¹⁵ Ahlaki bir evren kurmanın yolunun ahlaki bir dil kullanmaktan geçtiği aşikârdır.

Bernard Shaw uzunca girişi muhteşem bir teolojik risale özelliği taşıyan ve Kutsal Kitap geleneğinin Allah ve evren tasarımı yerden yere vurduğu *Tanrı'yı Arayan Kara Kız (The Black Girl in Her Search of God)* adlı kitabında krizin kaynağı olarak tam da antik dünyanın mirası durumundaki mitik teolojiyi eleştirmektedir. B.Shaw'un bütün dini geleneklerin içinde yuvalanma riski taşıdığı böyle bir evren tasarımı nasıl eleştirdiğine bir kulak verelim:

"Başka bir bakımdan bilimselliğini yitirmiş olan İncil, işte bu yüzden, evrenin bildiğimiz kadarının varoluş nedenini, kökenini, amacını açıklama yolunda uygar insanlığın ilk çabası olan Tanrı kavramının, yıldırımlar yağdıran, depremler yaratan, kutluk getiren, salgın çıkaran, kör ve sağır eden, öldüren; bütün kadir-i mutlaklığı yıkıcılıkta toplanmış bir Gulyabani kavramından kurtulup gelişerek, gecenin ve gündüzün, güneşin ve ayın; tohumdan ve hasattan mucizeleriyle dört mevsimin yaratıcısı hâline; idealleştirilmiş iyilikçi bir bilge hâline; haksever bir yargıç seven bir baba hâline ve en sonunda ... hiçbir zaman et hâline dönüşmeyen o cisimsiz kelime hâline nasıl geldiğinin ilgi çekici bir belgesi olarak kalmaktadır."¹⁶

5. Teolojik Antropoloji ve Bilinçli Otonom Özne

Aydınlanmanın yarattığı etkiyle din ve felsefeyi uzlaştırmaya çalışan Leibniz, Kant, Hegel, Schleiermacher gibi isimlerden biri olarak Gottfried Herder teolojiye 'uzlaştırıcı bir güç olarak aklı' dâhil eder ve akla çok fazla vurgu yapan sistemi teolojik-metafizik bir sistem olarak adlandırmak gerektiğini söyler. Herder doğa bilimlerinin İncil'in otoriter yorumlarıyla hegemonya altına alınmaması gerektiğini, doğa bilimlerinin serbest bırakıldıklarında vahyi destekleyen sonuçlara kendiliklerinden ulaşacaklarını savunan *seküler* bir tutama sa-

¹⁵ Bkz. Paul Tillich, "The Demonic," *Paul Tillich on Creativity*, trans. Jacquelyn Ann K. Kegley (Lanham, Md.: University Press of America); Larry Bouchard, *Tragic Method and Tragic Theology*, (University Park: University of Pennsylvania State Univ. Press, 1988).

¹⁶ G. Bernard Shaw, *The Adventures of the Black Girl in Her Search of God*, Londra, 1934, s. 20. Eserde Hıristiyanlığa yeni giren bir siyahi kızın "Arayın, beni bulacaksınız" (Matta 7: 7; Luka 11: 9) ayetine uyararak girdiği Tanrı'yı arama serüveninde, Tanrı'yı nasıl arayıp da bulamadığının hikâyesi anlatılmaktadır.

hipti.¹⁷ Herder'in teolojiye metafizik bir nitelik kazandırma çabası, bizi insan bağlamında başka bir noktaya daha getirir: Teolojide insanın özgür iradesine yapılan vurgu, teolojiye antropolojik bir karakter kazandırır. Modern dönemde Kelam'ın kazanması gereken temel özelliklerden biri de budur.

Kelam'da insanın doğasına/fitratına, aklına, iradesine ve kudretine biçtikleri rol itibarıyla Mutezile ve Mâtürîdî kelamı zaten teolojik-antropolojik karakterli bir düşüncedir. Zira teklife muhatap olma konusunda insan aklını ve özgür iradesini; teklifin gereğini yerine getirme konusunda da insanın kudretini öne çıkarırlar. Bunlarla kurulan yaşamı da 'ilahî lütufla desteklenen muktedir insanın yaşamı' olarak formüle ederler. Bir anlamda çağdaş refleksif felsefede öznenin 'kendî' düşünce ve eylemlerine kaynaklık eden bilinç durumunu keşfetme süreci bu iki ekolde akıl, özgür irade ve kudret üzerinden gerçekleşmektedir. Mutezileyle başlayıp Mâtürîdîlikle devam eden özgür irade vurgusu kelama böyle bir özellik kazandırmıştır. İnsan doğası/fitratı ve hatta insanın iradesi ve tercihleriyle kendine inşa ettiği ikinci doğası¹⁸ fikri, Sadruşşerî'a'nın insan özgürlüğünü temelleştirmek için 'insanda yaratılmamış bir şey' bulma çabası,¹⁹ İbn Hümâm'ın 'insan ira-

¹⁷ Detay için bkz. Michael Forster (ed.), *Herder: Philosophical Writings*, Cambridge Texts in the History of Philosophy, 2004.

¹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 15/76.

¹⁹ Sadruşşerîa fiilin mastar anlamı ve mastarla hasil olan anlamı arasında ayırım yaparak fiilin gerçekte insana ait olduğunu ispat etmeye çalışır. Buna göre fiilin mastar anlamı, fiilin "şey olmayan yönü"nü; mastarla hâsil olan anlamı ise, "şey olan yönü"nü teşkil etmektedir. Böylece geleneksel bir biçimde "İnsan fiilleri şeydir" / "Her şey Tanrı tarafından yaratılmıştır" / "Öyleyse insan fiilleri de Tanrı tarafından yaratılmıştır" şeklinde kurulan bir kıyasın sonucu olarak karşımıza çıkan, insanın fiillerinin nihaî tahlilde Tanrı'ya dayanıyor oluşunun doğuracağı cebr problemi, fiilin şey, yani mevcut olmayan bir yönünün tespit edilmesiyle çözülmeye çalışılmaktadır. Osmanlı alimlerinden Saçaklızâde (ö. 1732) *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye*'sinde, Sadruşşerîa'nın "fiilin anlamları arasında yaptığı ayırımın, bir fiil olarak "irade" için de geçerli olacağını öne sürmüştür. Saçaklızâde, iradenin, fiilin iki tarafından birine yönelik belirleyici sıfat (*es-sıfatü'l-muhâssısa*) ve söz konusu belirleyici sıfatın var edilmesi (*ikâ'*) şeklindeki iki anlamını ayırarak, birincisinin şey; ikincisinin ise varlık ve yoklukla nitelenemeyen hal olduğunu, dolayısıyla Tanrı tarafından yaratılmış (*mahlûk*) olamayacağını ileri sürmüştür. (Bkz. Hayrettin Nebi Güdekli, "Müteahhirin Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İradenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde'nin Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye'sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi," *İslam Araştırmaları Dergisi*, c. 41 (2019).

Özetle, fiilin iki anlamı vardır: Bunlardan biri fiilin masdarının ifade ettiği haldir/anlamdır (*ikâ'*). Hal, ne var ne de yoktur. İkincisi, bu anlamın dış dün-

desinin yaratılmamış olduğu' iddiası, kelamı böyle bir karaktere kavuşturmuştur.

Teklifin gereği olarak insanın sahip olduğu özgür irade, modern felsefede en güçlü kontrol şartı olarak tanımlanır ve *başka türlü de davranabilme* imkân ve ihtimalini içinde barındırır. Bu da tercihin ve eylemin güç kaynağına insanın kendisinin sahip olduğuna ilişkin bir bilinç demektir. Bu mesele, aynı zamanda ahlaki sorumluluğun mahiyetine ilişkin bir tartışmadır. Özgür irade vurgusu; insan onuru ve ahlaki sorumluluğu ve olup biteni kontrol imkânı demektir. Dolayısıyla özgür irade bir yandan metafizik diğer yandan etik temelli bir sorgulamadır. Metafiziksel olarak; illiyet, doğa yasaları, zaman, öz/cevher ve ontolojiyi; etik olarak; doğruluk-yanlışlık, iyi kötü, fazilet-sefahat, övgü-yergi, ceza-mükâfat gibi kavramları içeren bir tartışmayı gerektirir.

Özgür irade, insanın kendi kaderi dâhil olup biteni kontrol arzusunun, ahlaki sorumluluğunun ve onurunun kaynağıdır. Özgür iradeli fail başka türlü tercihte bulunarak farklı bir fiil işleyebilir, fiilin karşısını da yaratabilir. "Eğer Rabbin dileseydi..."²⁰ kalıbıyla gelen âyetler, insanın özgür iradesine alan açan âyetlerdir. Bunlar, ilahî iradenin her şeyi belirlemediğinin ve beşerî etkinliğe alan bıraktığının kanıtıdır.

Özgür iradeli bir insan, duygu ve davranışlarına ilişkin bir bilinç/farkındalığa sahipse ve neden başka türlü değil de o şekilde davrandığını biliyorsa, tartışmasız ahlaki bir fiilin öznesidir ve farklı sonuçlar meydana getirme imkânına sahiptir. Bu, insanın sadece yapılması gerekenleri bilen değil, davranışlarının arkasındaki motive edici gücü yani sebeplerin bilgisinin de (*etioloji*) peşinde olan bir özne olduğunu gösterir. Sebeplerin bilgisine sahip olmak, insanın içinde dönüştürücü bir kudrete sahip olduğunun farkına varmasını sağlar. Böy-

yadaki tezahürüdür yani fiildir (*hâsıl-ı masdar*). Fiil (*hâsıl-ı masdar*) mümkündür ve dış dünyada varlığı için bir mucide muhtaçtır. Mümkünü varlığa çıkaracak şartlar oluştuğunda varlığa çıkması zorunlu, şartlar oluşmadığında ise imkânsızdır. Mümkün bir şeyi seçerek varlık alanına çıkaran insanın özgür iradesidir. Mâtürîdî âlimler Eş'ârilere karşı insan iradesini, filozoflara karşı da Allah'ın iradesini temellendirmek üzere bir eleştiri-inşa tarzında bu teoriyi formüle etmiş, bir eylemin zihindeki idesi ile dışarıda varlık kazanmasının uygunluğunun, ancak fiilin insanın iradesiyle seçimiyle mümkün olacağı üzerinde durmuşlardır. Zira bir tercih söz konusu ise, tercihte bulunanın (*müreccih*) özgür iradesinden bahsetmek bir zorunluluktur.

²⁰ Yunus 10/99.

lece yaşam sadece sonuçlarına maruz kaldığımız olaylar zinciri olmaktan çıkar; sebeplere etki etmemizi dolayısıyla sonuçlarına sahip çıkmamızı gerektiren bir ahlaki karakter alır.

6. Kanıtı Dayalı Düşünce

Teolojinin görevi dinsel olanı makul bir zeminde inşa ederek her zihne açık hâle getirmektir. Bunun için hakikat iddiası, kanıtla (*hüccet, bürhan, delil, beyyine, vs.*) desteklenmelidir. Metafiziksel hakikatler dâhil, hakikat iddiası içeren her yargı doğrulama ya da yanlışlamaya açıktır. Bu, 'hakikat'ın doğası gereği böyledir. Doğrulama ya da yanlışlama da ancak kanıtla olur. Kanıt da, doğrulama ya da yanlışlamayla sonuçlanan akıl yürütmeyi (*ta'akkul*) gerektirir. Bu durumda metafiziksel hakikatler dâhil her hakikat, akletme sürecinden geçmek zorundadır.

Kanıtın gerekliliği aynı zamanda dinin doğruluk iddialarına bir savunma zemini yaratmak demektir. Bilindiği gibi bu *apolojetik teolojî* ve dinin doğruluk iddialarının başka doğruluk iddialarıyla bağlantısını kurup temellendirmeyi amaçlar.²¹ Kelam hakikat iddialarını kanıtı dayalı olarak temellendirmeli, bu iddiaların eleştiriler karşısında metaneti/dayanıklılığı test edilmelidir. Bu metanet, düşüncenin makuliyet ve mantık sınırlarını sürekli yoklamaktan ve onu ahlaki eylemler yaratacak bir kudrete kavuşturmaktan geçer. Kelam'ın Kur'an ayetleri getirerek *müzakereyi bitiren* bir karaktere asla bürünmemesi gerekir. Zira Kelam'ın işi bir şeye inanmakla o şeye doğru olduğu için inanmak arasındaki farkı insanlara kavratmaktır.

Unutmamak gerekir ki Kelam baştan beri dini alanı 'kanıt alanı' olarak konumlandırmış ve hakikat iddiasının zorunlu kıldığı 'kanıt' arayışını bu alanın gerekli şartı saymıştır. Şu ibareler Kelamın din, vahiy ve akıl arasındaki ilişkiyi tanımlayan temel yargılar durumundadır:

وجود معرفة الدين بالدليل / Dini kanıtla bilmenin zorunluluğu...²²

Bu bilmeyi herhangi bir bilgi kaynağına indirgmeden kaynaklar arasında mutabakat arayışı ise şu ifadede dillendirilmiştir:

اصل ما يعرف به الدين العقل والسمع / Dinin bilinmesini sağlayan ilke, akıl ve vahiydir.²³

²¹ William Lane Craig, *Reasonable Faith*, Illinois: Crossway Books, 2008, s. 15.

²² Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, (tahk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi), İstanbul: İSAM yay., 2003, s. 77.

²³ Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, s. 79.

Modern dönem Kelamında insan, akli ve özgür iradesiyle alternatifler arasından seçim yapabilen otonom bir varlık olarak tanımlanmalıdır. Bununla birlikte, insana açılan bu otonom alana insanın sınırlı ve sonlu olduğu gerçeği eklenerek bu otonomi Tanrısal iradeyi yargılama aracına dönüştürülmemelidir. İnsan akli Allah'ın varlığı, birliği gibi ilâhiyât konularını akliyle keşfetme konusunda otonom; sem'iyât konularında ise yönlendirilmeye muhtaç heteronomdur.

Doğal olan ile ilahî olan, Allah'ın yeryüzündeki terazisi olarak iş gören akıl vasıtasıyla ortak bir zeminde buluşturulmalıdır. Mâtürîdî geleneğin akla *son karar verici (hücciyetu'l-akl)* rolünü biçtiği, Gazalî'nin de akli Allah'ın yeryüzündeki terazisi olarak tanımladıkları hatırlanmalıdır.²⁴ İnsan doğasının içinde yaşadığı kültürel ortam tarafından değiştirilme ihtimaline karşın aklın hükümlerinde değişme olmayacağı dolayısıyla son hükmü aklın vermesi gerektiği yönünde Mâtürîdî'nin yargısı akılda tutulmalıdır. Hatta Mâtürîdîlere göre, mevcut hükmün geçerlilik süresinin dolmasından dolayı kaldırılıp yerine yenisinin getirilmesi anlamında nesh ile ilahî hükümlerde değişme olabilir ama aklın bedîhî hükümlerinde değişme olmaz.

7. Metafizik Ön Kabullerin Dinsel ve Bilimsel Olanı Kavramadaki Belirleyiciliği

Bilimin genellikle nesnel bir uğraş olduğu düşünülür; ne Doğulu ne de Batılıdır. Bununla birlikte, bilim felsefesi ve bilim sosyolojisiindeki son çalışmalar, tüm bilim teorilerinin, felsefi önyargılar veya dinî inançlar tarafından fazlasıyla renklendirildiğini ortaya koymuştur.²⁵ Bu durum, bilimin son iki yüz yıldır teoloji ve felsefe üzerindeki tahakkümüne ilişkin yeni bir değerlemeye ihtiyaç duyulduğunu göstermektedir.²⁶

²⁴ Gazalî, *Miškâtu'l-envâr*, çev. Şadi Eren, DİB Yayınları: Ankara, 2014, s. 14; G. E. von Grunebaum, "Concept and Function of Reason in Islamic Ethics", *Oriens*, (Brill) Cilt: 15 (Aralık 1962), ss. 1-17.

A. J. Arberry, Zekerîyya er-Râzî'nin et-Tıbbu'r-rûhânî'de akla biçtiği rol ile Gazalî'nin İhyâu ulûmi'd-dîn'de akla biçtiği rolü eşitlediklerini tespit etmektedir. Bkz. A. J. Arberry, *The Spiritual Physick of Rhazes*, i.e. Muhammad b. Zakariyya ar-Râzî at-Tıbb ar-rûhânî, (terc. A. J. Arberry), Londra 1950, s. 20.

²⁵ Mehdi Golshani, "Theistic Science", *God for the 21. Century* içinde Russel Stannard (ed.), (terc. Şaban Ali Düzgün), Ankara: Fol yay., 2022, s. 193.

²⁶ Dinin ve bilimin dil, düşünce ve anlam evrenine dair bkz. Şaban Ali Düzgün, *Tanrı'nın Gözbebeği İnsan*, Ankara 2022, s. 109 ; Ş.A.Düzgün, "Din-Bilim İlişkisinde Modeller ve Ortak Kavramlar", *KADER*, c. 4, n. 1, (2006), s.51-62.

Nesnelerin birbiriyle ilişkilerinin görünmeyen arka yüzünü sorgulamaya başladığında din ve bilim zorunlu olarak metafizik yapmaya başlamaktadır. Başka bir ifadeyle din de bilim de *metafizik ön kabul*lerden hareket eden *yorum etkinliği* neticesinde yargılarını oluşturmakta, iki alan da sabit haliyle *evreni* değil evrenin yorumlanmış halini yani *kozmosu* kendilerine konu edinmektedir. Daha açık ifadesiyle din deyince de bilim deyince de aslında bütünüyle insanın algılarından ve tasavvurlarından oluşan farklılıklar alanına dâhil olmuş oluyoruz. Bilim de dinî düşünce de insanın belli yetilerinin aktüelleşmesiyle ortaya çıkmakta, bilime *olgular* dine *değerler* alanını düzenleme işlevi yükleyen daha üst bir 'birlik fikri' böyle bir rol dağılımı yapmaktadır. Bu birlik fikrini fark etmeyi sağlayan ya da ıskalatan da bu süreci kontrol eden insanın algı ve tecrübesini yöneten metafiziksel ön kabulleridir. Bu durumda bir semboller, analogiler ve metaforlar dünyası içinde hareket ettiğimizi görmek gerekir. Bir ağacın bir ressam, şair, kimyager, biyolog, fizikçi, keresteci ve hatta farklı hayvanlar için ifade ettiği anlamın farklılığı gibi, parçası olduğumuz evreni düzen fikrine sahip bir Varlık'ın e anlamlı bir bütünü olarak yorumlama (*kozmos*) ya da tesadüfi yapı olarak görme arasında da benzer bir metaforik farklılık mevcuttur.

Kozmos insanın evrene dair anlayışından ibarettir. Evrenin düzenine ve amacına yönelen ve neden kaos değil de bir düzenin olduğunu açıklayan her çaba kozmik bir çabadır ve aynı zamanda olgusal dünyada yani evrende bir anlam bulma uğraşdır. Kozmos kavramlardan örülmüştür. Kozmik sistemin temel işleyiş süreçlerine dair değerlendirmelerde bulunma ve bunların insanın *bilişsel* ve *duygusal* yaşamında hızla yer tutmasını sağlama belki de dinin (dinî düşüncenin) din-bilim ilişkisinde oynayacağı en iyi rol gibi görünmektedir.

'Bilim adamının sorunları kendinden ayırarak irdelemesi', incelenen alanın olabildiğince kendi objektifliğini koruduğunu ve inceleyenin müdahalesine açık olmadığını varsaymaktadır. Ama böyle bir varsayımın doğru olmadığı, T. Kuhn'un paradigma kavramını bilimsel araştırma süreci içine yerleştirmesiyle genel kabul görmeye başlamıştır. Buna göre gözlemleyenden tamamen bağımsız, onun yargılarının yönlendirmesine kapalı bir alan yoktur. Her türlü bilimsel eylem, varlığın hakikatini elde etme teşebbüsünün teorik olarak ifadesidir ve her teori, o teoriyi geliştirene bağlı ve bağımlıdır. Bu sebeple insanın doğal gerçekliklere yaklaşırken tarafsız davrandığını söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla bütün 'gerçekler' teori yüküdür. Belli bir veriyi

yahut bilgiyi tercih etmek (ve diğerlerini bir kenara bırakmak) bu teori yüklü olmanın ve olayları gözlemleyen öznenin bu süreçte ne kadar aktif olduğunun göstergesidir. Bir bilgiyi tercih edip diğerini bırakmamızı belirleyen şey bu *paradigmadır*. Herhangi bir bilimsel teori iki aşamadan oluşur. İlki olgular hakkında veriler toplama, ikincisi ise verileri gruplama, kavramlar oluşturma ve teori inşa etmedir. Felsefi ve dinî ön kabullerin bu ikinci aşamada devreye girdiği ve bilimi 'teistik' ya da 'ateistik' yaptığı kabul edilmektedir.

Teistik anlayış hayatı meydana getiren bu şartların ince ayarını tasarına yani Tanrı'nın bilerek-isteyerek dünyayı yaşamın yuvası olarak planlamış olmasına bağlar. Ateist anlayış ise bu şartların sonsuz sayıda dünya oluşturabileceğini, bu dünyalardan bir kısmının yaşam için gerekli olan esas unsurları ve hassas oranları tesadüfen oluşturarak yaşama uygun ortamı sağladığını kabul eder. Bilimin arkasında yatan paradigmayı görmüş olduk: Aynı gözlemleri yapıp verileri toplamak ama birbirinden bütünüyle farklı yorumlara gitmek. Biri sonsuz dünyalardan bahsederken, diğeri tabiatüstü bir Tanrı fikrine varmaktadır. Dolayısıyla metafiziksel ön kabuller, bilimsel olarak da adlandırılrsa, içine yorum giren bütün süreçlerde belirleyici olmaktadır.²⁷

8. Kelam'ın Dil Kökeni

Kelam akıl ve tecrübeye ek olarak sabit bir metni de (Kur'an'ı) bilgi kaynağı olarak kabul eder. Dilin gramerine bağlılık, mantığın gramerine bağlılıkla desteklenmedikçe, doğruluk değeri kesinlik seviyesine yaklaşan yorumlara ulaşmak zordur. Elimizde malzeme olarak bir metin (Kur'an) ve onu yorumlayan insan var. İnsan zihninin varlığı anlama ve açıklama sürecine sabit bir metnin yorum etkinliği üzerinden nasıl sabit olmayan/dinamik bir şekilde eşlik edeceği bir sorundur. Son iki yüz yıldır Batı'daki hermenötüğün tartıştığı bu mesele yüzyıllardır da İslâm kültür geleneğinde te'vil/meâl adı altında ele alınmaktadır.

Te'vil geleneği, metne yönelen her anlama ve açıklama eyleminin aynı zamanda metni susturma eylemi olduğunun da farkındadır. Din şemsiyesi altında ürettiğimiz kelimeler, çoğu zaman hakikati açığa çıkarmaktan daha çok üstünü örtmektedir. Bu kelimeler, beklenti ufkumuzu ya geçmişe sabitleyen ya da geleceğe transfer eden kelimelerdir. 'Artık olmayan ile henüz gelmeyen' arasında araf durumu yara-

²⁷ Mehdi Golshani, agy.

tan bu din dili, bugünün insanına ‘sonuca bağlanmış’ bir tarihsel hafızaya eklemekten başka imkân vermemektedir. ‘Son yorum’ iddiası, metni ebediyen sessizliğe gömme²⁸ talebidir. Onun içindir ki “Her bilenün üstünde bir başka bilen vardır”²⁹ ayeti her bilginin kendinden önceki bilgilerle büyüdüğüne işaret ettiği kadar sonrakinin öncekini içererek aşması gerektiğini de insan zihnine kodlamaktadır.

Kelam yorum geleneğimizin kurucu disiplindir. Yorum üzerinden geliştirdiği paradigmlar hem kendisi hem de diğer disiplinler için bağlayıcı karakterdedir. Kelamî düşüncenin dil kökenine daha ciddi eğilmeği gerektirmektedir.

Çok açık olan gerçek, dilin, düşüncenin dışavurumu ve aktarımı için bir araç olduğudur. Bu kadar açık olmayan gerçek ise dilin sadece düşüncenin dışavurumu veya başkasına aktarım için bir araç olmanın çok ötesine geçtiği ve düşüncenin karakterini belirlediğidir.

Bu durumda, dil üzerine yapılan her çalışma, düşünce üzerine yapılan çalışmaların soy kütüğünü belirleyen bir öneme sahiptir. Her türlü varlığa ve olaya ilişkin veriyi hafızaya alarak bir araya toplama (*cem/sentezleme*), aralarındaki farkları gösterme (*tefrik/analiz etme*), kategorilere ayırma (*taksîm/tasnîf*) ve sonuçlar çıkarma gibi insan zihninin işleyiş süreçlerinde kullanılan bütün malzeme, dilden ve dilin ete kemiğe bürünmüş hâlleri olan kelimelerden müteşekkildir ve bunların mahiyeti, hem zihnin işleyişini hem de üretilen düşünceyi doğal olarak belirlemektedir.

Dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus hatip ile muhatap veya okuyucu ile metin arasındaki iletişimin imkânı ile ilgilidir. Hatibe güvenmemek/inanmamak, konuşurken dinlememek, söylediklerinden yararlanma niyetinde olmamak; nasıl ki konuşan ve dinleyen arasındaki iletişimi imkânsız hâle getiriyorsa, dil ile ifade edilen hakikatler metinleştikten sonra metin karşısında aynı tutumu takınan muhatapla metin arasında da benzer bir blokajın olması mukadderdir. Bu durumda bir metnin anlaşılması, bir başka ifadeyle içine gömülü anlamın/niyetin anlaşılması en az iki şarta bağlıdır: İlk olarak metnin taşınması gereken şartlar vardır. Metnin anlaşılabilir kelimelerden oluşması ve takip ettiği bir gramerin varlığı, tek başına o metnin anlaşılmasını garantilemez. Bir de okuyucuda bulunması gerekli şartlara, onun zihninin gramerine bakmak gerekir.

²⁸ İngilizcedeki *Commentary* (yorum) kelimesinin “orijinalin/aslın susmasını talep etme” anlamına gelmesi manidardır.

²⁹ Yusuf 12/76.

Bir metin olarak Kur'an-ı Kerim, anlaşılmasını, okuyucunun bazı niteliklere sahip olmasına bağlamaktadır: – ... *li kavmin yûkinûn; li kavmin ya'kilûn; li kavmin yefkahûn; li kavmin yû'minûn; li kavmin yezzekkerûn; li kavmin yeşkürûn; li kavmin yettekûn; li kavmin yetefekkerûn; li kavmin yesme'ûn/kesinlik peşinde olanlar, aklını kullananlar, derinlik peşinde olanlar, güven duyanlar/inananlar gibi okuyucunun ayetler karşısındaki aktüel konumuna dikkat çeken ifadeler sağlıklı iletişimin anahtarını vermektedir.*

Kelam'ın dil kökeniyle ilgili olarak dikkat edilmesi gereken bir diğer husus ise kelimelerin zamanla ya anlam daralmasına ya da anlam genişlemesine uğradıkları gerçeğidir. Kelimenin kök anlamının, anlam verme sürecinde sürekli göz önünde bulundurulması, bu daralma ya da genişlemeyi kontrol altına almanın en etkin yoludur. Bunu *nazar* kelimesi üzerinden örnekleyelim: *Nazar* teriminin anlam yelpazesine bir bakalım, sonra da *nazarın* anlamının süreç içinde nasıl daraldığını görelim:

Cüveynî *el-Kâfiye fi'l-cedel* adlı eserinde *nazara* ilişkin şu tanımları vermektedir:

Birini ümitle beklemek 'nazar'dır. (*yukâlu li'l-intizâri en-nazar*)

Merhamet, nezaket 'nazar'dır. (*ve lirrahmeti ve't-te'attufi en-nazar*)

İhtiyacı olan birine yardımda bulunmak 'nazar'dır. (*ve li'l-inâyeti li'l-ğayr fi-mâ yahtacu en-nazar*)

Biriyle karşılaşma/yüz yüze gelme 'nazar'dır. (*ve li'l-mukâbeleti en-nazar*)

Görme, 'nazar'dır. (*ve yukâlu li'r-rü'yeti en-nazar*)

Düşünme/ümitvar düşünme 'nazar'dır. (*ve li'l-fikri ve't-teemmüli en-nazar*)

Nazarın geldiğimiz bu noktada Kelam için sadece 'istidlâl/delilli düşünme', Kur'an tercümelerinde de sadece 'bakmak, düşünmek' anlamlarına sabitlendiğini, içinde taşıdığı ümidin, rahmet ve merhametin, yardım ve inayetin, karşılaşmanın getirdiği heyecan, haz ve coşkunun unutulduğunu görüyoruz. Bu daralma riskinden olacak ki Cüveynî *el-murâdu bi'n-nazari hâ-hanâ fikru'l-kalbi ve teemmülühu/nazardan kasit, kalbin fikretmesi ve ümitvar düşünmesidir/düşünceşi ile beklentisi arasında bir uyum bulunmasıdır, demektir.*

Sonuç

İnsan tecrübesinden soyutlanan teolojik doktrinler, hayatın kendisinden de soyutlanırlar. Modern dönem insanı üzerinde çok büyük etkiler yaratan bilimsel teorilerin soluklaştırdığı teolojik kavramlara yeniden bir hayat alanı açmak için, hem Tanrı'dan hem de insandan beslenen bir teolojik retoriğin geliştirilmesi gerekir. Bu teolojik retorik, epistemolojik ve ontolojik bir temele oturmalı; ama canlılığını ve anlamını bu epistemoloji ve ontolojinin var ettiği etik alandan/eylemler alanından almalıdır. Teolojinin tarihi böylece insanın gerçek tarihine dönmüş olur. Bu tarih içinde Tanrısal otorite de hikmet metafiziği üzerinden ahlakî bir otoriteye dönüştürülmelidir; Allah'ın insana yönelik hüküm ve fiilleri anlaşılabilir-açıklanabilir bir etik çerçeveye yerleştirilmeli, böylece hem ilahî otorite hem de Allah-insan ilişkisindeki ahlakî zemin korunmalıdır. Mutezilî ve Mâtürîdî geleneklerde Allah'ın fiillerinin gerekçeli oluşu (*ta'îlu ef'âlillah*), bu ahlaki zeminin inşası için büyük bir referans değere sahiptir.

Kelam'ın çağdaş dünyada kendine yer bulabilmesi, çağdaş dünyayı kuran kelimeleri bünyesine alma kabiliyetiyle doğrudan alakalıdır. Sürekli reddeden ve savunmada kalan bir Kelam'ın bir dünya kurması zordur. 'Umut' dinin öz değeridir ve zorunlu olarak geleceğe ilişkin bir projeksiyona sahip olmayı gerektirir. "Gelecek geçmişten daha iyi olmalıdır"³⁰ ayeti, bugünü ve yarını kuracak bir söz-eylem diyalektiğini gerektirmektedir. Kelam'ın insana ve tarihsel-toplumsal olana ilişkin söylemi bugüne ve geleceğe ilişkin bir *umut teolojisi* kurmalı ve insanı hayat ırmağına aktif bir özne olarak katma iradesi göstermelidir.

Kaynaklar

A. J. Arberry, *The Spiritual Physick of Rhazes*, i.e. Muhammad b. Zakariyya ar-Râzî at-Tibb ar-rûhânî, (terc. A. J. Arberry), Londra 1950.

Bernard Shaw, *The Adventures of the Black Girl in Her Search of God*, Londra, 1934.

Charles T. Mathewes, "A Tale of Two Judgments: Bonhoeffer and Arendt on Evil, Understanding and Limits, the Limits of Understanding Evil", *The Journal of Religion*, c. 80, n. 3, (Temmuz 2000).

Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, trans. Walter Kaufmann, New York: Harper & Row, 1966.

³⁰ Duhâ 93/4.

- Gazâlî, *Miškâtu'l-envâr*, çev. Şadi Eren, DİB Yayınları: Ankara, 2014.
- G. E. von Grunebaum, "Concept and Function of Reason in Islamic Ethics", *Oriens*, (Brill) Cilt: 15 (Aralık 1962).
- Hayrettin Nebi Güdekli, "Müteahhirîn Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İradenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde'nin Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyeye'sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi," *İslâm Araştırmaları Dergisi*, c. 41 (2019).
- Ian Hislop, "The Crisis in Crisis Theology", *Blackfriars*, c. 28, n. 325 (Nisan 1947).
- Jakub Urbaniak, "From Religionless Christianity to Immanent Grace: Bonhoeffer's Legacy in Badio", *The Journal of Religion*, c. 94, n. 4.
- Julian Hartt, "Theology of Culture", *The Review of Metaphysics*, Mar., 1953, c. 6, No. 3 (Mar., 1953).
- Larry Bouchard, *Tragic Method and Tragic Theology*, University Park: University of Pennsylvania State Univ. Press, 1988.
- Paul Ricour, *The Symbolism of Evil*, trans. E. Buchanan, Boston: Beacon, 1969.
- Paul Tillich, "The Demonic," *Paul Tillich on Creativity*, trans. Jacquelyn Ann K. Kegley (Lanham, Md.: University Press of America)
- Raymond Mengus, "Dietrich Bonhoeffer and Decision to Resist", *The Journal of Modern History*, c. 64, Aralık 1992.
- Rudolf Bultmann, "On the Problem of Demythologizing", *The Journal of Religion*, c. 42, no. 2 (Nisan 1962).
- Russel Stannard, *21. Yüzyıl İçin Tanrı*, (terc. Şaban Ali Düzgün), Ankara: Fol Yayınları, 2022.
- Michael Forster (ed.), *Herder: Philosophical Writings*, Cambridge Texts in the History of Philosophy, 2004.
- Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, (tahk.Bekir Topaloğlu) İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-.
- Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, (tahk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi), İstanbul: İSAM yay., 2003
- Mehdi Golshani, "Theistic Science", *God for the 21. Century* içinde (Russel Stannard (ed.), (terc. Şaban Ali Düzgün), Ankara: Fol Yay., 2022.
- William Lane Craig, *Reasonable Faith*, Illinois: Crossway Books, 2008.