

MARMARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
VAKFI YAYINLARI NO: 149

İLÂHİYAT FAKÜLTELERİ
KELAM ANABİLİM DALI
EĞİTİM-ÖĞRETİM MESELELERİ ve
KOORDİNASYONU TOPLANTISI - II



İstanbul, 1998

YENİ BİR KELÂM TARTIŞMASININ ANA NOKTALARI*

Doç. Dr. Nadim Macit

Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi

Giriş: Yeni Bir kelâm Tartışmasının Teorik Temeli

“Geçmiş asırlarda müslümanlar, kendi zamanlarının ihtiyaçlarına gerektiği gibi cevap veren fıkıh, kelâm ve tefsir gibi ilimleri geliştirmişlerdir. Fakat elbette ki Kur'an'ın ebedi mesajı, böyle durgun bir şekilde tek bir asrın sosyal ve kişisel ihtiyaçlarına bağlı bırakılamaz. Devamlı gelişmekte olan yeni bilgi silsilesinin ışığı altında bu ezeli kelâm yeniden tefekkür edilmeli ve yeniden yorumlanmalıdır, ama bu Kur'an'ı yeni bilgilere uydurma şeklinde değil, yeni bilgileri onun ışığında değerlendirmekle olmalıdır.”

Fazlurrahman

1. 1. Sözle İmanın Eylemle İmana Egemenliği

İslâm düşüncesinin ilk dönemine baktığımızda kelâm ilminin iki temele; akîde ve siyaset üzerine oturtulduğunu görürüz. Hatta tarihsel açıdan baktığımızda bir iki marjinal olay hariç, siyasî eksenli ihtilâf ve tar-

* “Yeni Bir Kelâm Tartışmasının Ana Noktaları” diye adlandırdığımız bu çalışma üç temel başlıktan oluşmaktadır: Giriş: Yeni Bir Kelâm Tartışmasının Teorik Temeli. 1. Kelâm'ın Tarihi Konumu: Bir fikri Gelenegın Krize Girişı (I. İslâm Düşünce Sempozyumunda tebliş olarak sunuldu) 2. Kelâmın Kur'an'ı Anlama Kuramı ve Sorunları (SISS'de tebliğ olarak sunulacak) 3. Yeni Bir Kelâm Tanımı. Adlandırma Sorunu ve Ana Konuları. Süremizin sınırlı olmasından dolayı bu oturumda *Yeni Bir Kelâm Tartışmasının Ana Noktaları* adlı çalışmamızın, “Yeni Bir Kelâm Tartışmasının Teorik Temeli” diye adlandırdığımız girişı sunacağım.

tüşmaların itikadî konulara ilişkin ihtilâf ve tartışmaları öncelediğini rahatlıkla söyleyebiliriz.²⁴¹ Bu çok doğaldır. Çünkü insan hayatını düzenleyen kapsamlı bir sistem olarak İslâm ile bu sisteme uyulmasını sağlayacak kaçınılmaz bir yöntem olan siyaset arasında doğal bir bağ bulunmaktadır.²⁴² Bunu söylemekle ulaşmak istediğimiz temel husus şudur: İslâm'ın erken döneminde zuhur eden siyasi ihtilâflar ve bunların neticesinde tartışılan problemler toplumsal değişimin tabiatında olan "olgulara" ilişkin problemlerdi. Nitekim, İslâm'ın erken döneminde tartışılan konular "imâmet, kader, büyük günâh" gibi meseleler müslümanların gündemine giren konularla doğrudan alakalıdır. Ne var ki daha sonraki dönemlerde kelâm, gelişen olay ve eylemlerin itikadî açıdan ne anlama geldiklerini anlamaktan daha çok itikadî konuların salt tabiatı ile ilgilenir oldu. Bunun temel sebebi, her ilimin başlangıçta belli sorunlara bağlı olarak ortaya çıksa da daha sonra kendi kavramlarını oluşturarak teorik bir yapıya dönüşmesidir. Daha sonra da açıklayacağımız gibi, kelâm ilminin ontolojik-epistemolojik yapısı ya da bir nesne-anlık ilişkisine göre biçimlendirilmesi bu teorik çatının eylem alanını ihmal etmesine sebep olmuştur. Kelâmın etkinliğini yitirmesinin birinci nedeni, nesne-anlık ilişkisinin kuvvetlenerek varlığını devam ettirmesidir.

Kelâm; siyaset ve itikadî alanda ortaya çıkan tartışmaları dinî metinler çerçevesinde anlama kavuşturmayı ve açıklamayı amaçlayan bir ilim olduğu halde, kısa bir süreçte siyaset; "*karizmatik-efdalîyet*" merkezli siyaset kuram olan hilâfet teorisi ile dondurulmuş, akîde ise bir tarihî ortamın problemlerine ilişkin çözümleri tekrar etmekle yetinilen kurallar manzumesine dönüştürülmüştür. Ehl-i sünnet, Mu'tezile ve Şîa olmanın temel esasları gibi.²⁴³ Değişmez kabuller üzerine oturtulan kelâm; belli konuları tekrar eden bir ilim olma konumunda kalmıştır. İtikadî anlamda "değişmez kabullerden" kastımız elbette meselenin ilmi yönüne ilişkin kabullerdir.

Siyaset; insanların maddî, mânevî, rûhî ve entelektüel seviyelerini yükseltecek şekilde yönetme sanatıdır. İnsanların kendilerini yönetme ve

241 bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, Beyrut 1975, I, s. 21-32.

242 Hamid İnâyet, *Çağdaş İslâmî Siyasî Düşünce*, çev. Yusuf Ziya, İstanbul 1988, s. 13.

243 bk. Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, Medine 1975, s. 5-10; *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî'l-musallîn*, Wiesbaden, 1980, s. 290-296; Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara 1991, s. 253-285.

yetkiyi birbirleri üzerinde kullanma örüntülerini ve uygulamalarını haklı kıldığı iddia edilen gerçeklik ve değerlerle ilgili temel var sayımlar üzerine yapılan fikrî tartışmaların tümünü siyaset kapsamına alabiliriz. ²⁴⁴ Değerlerle ilgili temel var sayımlar üzerine inşa edilecek siyasî kuram doğrudan entelektüel çaba ister. Kur'an doğrudan bir siyasî kuram sunmadığına göre "insanların birbirleri üzerinde yönetme ve yetkiyi kullanma örüntülerini ve uygulamalarını" özel esaslar çerçevesinde oluşturma mütakellimîn öncelikli görevi olmalıdır. Oysa klasik kelâmın yapısı içerisinde bir eylem alanı olarak siyasetin mâkulleştirilmesi, mâkul formların eylem alanına hâkimiyeti yapısı itibariyle değişken ve oluşum içinde olan eylemin değişmez akli formlar olarak algılanmasına yol açmıştır. Kelâmın saç ayaklarından biri olan siyaset konusu "değişmez kabuller çerçevesine alınıp" bu konuda "Düşünülmesi gereken düşünülmüştür" denilince zihnî parçalanma ile başlayan bir süreç kuram ile eylem arasındaki kopukluğu da beraberinde getirmiştir.

Kelâmın temel konularından biri olarak gördüğümüz siyaset gündelik çıkarlar uğruna dinî kullanmak olan pragmatik bir eğilimi içermez. Aksine bu, teorinin doğruladığı ölçüleri içeren teorik bir proje olmalıdır. Siyasî kuramın "özel esasları" dediğimiz konulara ilişkin (şûra, adalet, biat vb.) Kur'ânî metinleri, kendi özel bağlamı içerisinde analiz ederek çıkarılan esası çağın değişkenlerine göre anlama ulaştırmaktır. İçinde bulunduğumuz çağın, insanı yabancılaştıran, özellikle müslüman toplumların "öteki" tanımına alınarak temel haklarını ihlâl eden girişimlerini önlemenin yolu: zihnî parçalanmanın bir tezahürü olan kuram ile pratik arasındaki kopukluğu gidermektir. Dile getirmeye çalıştığımız hususa Hasan Hanefî kendi fikrî bütünlüğü içerisinde şöyle değinir:

"Vahiyden maksat teorik değişim ve dille ilandan ibaret değildir. Zira iman ferdin nefsî yapılanması ve vâkıanın sosyal binasıdır. Bir insana veya vak'aya imanla hüküm vermek sesli ve görüntülü biçime verilen bir hüküm değil, zımnî bir yargıdır. Eski geleneğimiz de sözle imân, amel ile imana egemen olmuştur. Dolayısıyla bu mânadaki bir "ilhad" eskinin seçtiği sözden amele dönüşün bir ifadesidir. Teoriden davranışa, düşünceden vâkıaya, yaşanan realiteye dönüştür ..." ²⁴⁵

244 bk. Muhammed Ammara, *Laiklik ve Dini Fanatizmin Arasında İslâm Devleti*, çev. A. Karababa, S. Barlak, İstanbul 1991.

245 Hasan Hanefî, *et-Tıras ve't-Tecdid*, Mısır, 1990, s. 67.

Elbette ki bizim burada “siyasete” vurgumuz yaygın anlamına değil, İslâm düşünce geleneğinde yer alan aslî anlamıdır. Savunma biçimini öngören bütün tasavvur şekilleri, gerçekte geleneği koruma adına, mevcut din anlayışının kalıcılığını sağlamak, taklidi savunmak, dinî üretim araçları için elverişli konuma getirmektir. Sözle imanın egemenliği işte budur.

Kelâmı teorik esaslar koymayla sınırlayıp, pratiği bütünüyle bunun dışında tutma eğilimi, “meseleyi bitiren bir dil” olduğundan ister istemez kelâm, tarihsel bir ilim olma zorunda kalmıştır. Oysa akîde fikirden ibaret değil, bizzat hayatın bir metodudur. Eylem isteği akleden kalbe ihtiyaç duyan meselelerden ayrı olarak düşünülemez. Böyle olmalı ki iyilik iradesi kötülüğe; erdemlilik iradesi de çirkin bir eyleme dönüşmesin. Bir fikrin, ancak pratik hayatın, **praxisin** içinde somutlaştığı zaman değeri olacağı ortadadır. Nitekim Kur'an'ın inzâli ortamında zulüm ve sömürü lehine işleyen mevcut yapının eleştirilişi imân ile amelin birbirinden kopuk değil, aksine birbirini besleyen iki alan olduğunu göstermektedir. Nitekim Kur'an bu hususu dikkat çekici tarzda vurgular. “Hiç bütün bir ahlâkî değerler sistemini yalanlayan birini tasavvur edebilir misin? İşte böyle biridir yetimi itip kakan; Yoksulu doyurma arzusu, gayreti duymayan, Yazıklar olsun şu namaz kılıp duranlara, Onlar ki niyetleri yalnızca görülüp takdir edilmektir. Ve üstelik onlar (insanlara) en ufak bir yardımı bile reddederler” (Mâûn 107).

Görülüyor ki akîde fikirden ibaret değil, bizzat hayatın bir metodudur. Kur'an kamusal alandaki yaygın dengesizliği, haksız işleyişi, dinî yalanlamanın bir sonucu olarak takdim eder. Haksız işleyişi kendi bütünlüğü içinde eleştirir. Haksız işleyişin ontolojik, epistemolojik, etik tabiatına yönelik eleştiri anlaşılmaz, akîde *sınırlı bir alana hasredilirse bu dinin anlam düzenini*, bütünlüğünü parçalamakla sonuçlanır. Bize göre geleneksel kelâm, böyle bir olumsuzluğu besleyen bir dile sahiptir.

1. 2. “Saf-Arı Kimlik” Tezinin Getirdiği Çatallanma:

Vahşî İhtilâfın Mekanik Dili: “Hak Benim”

İslâm düşünce geleneğinde, özellikle kelâm çevresinde müsamahasız dilin hâkim olması ve bunun tezahürleri;

a) Kelâmî ekollerin farklı yorumları, fikrî ihtilâfları kendi var oluşlarını pekiştirmeye dayanak yaparak birbirini hiçbir ölçüye sığmayacak şekilde suçlamaları vahşî ihtilâfın göstergesidir. Oysa ihtilâf; problem inşa etmenin başlangıcını oluşturur. İhtilâfı sadece bir inanç kategorisi olarak

gören mütekellimîn, her olayı iman-küfür çerçevesinde ele almaktadır. Böylesi bir yorumu kesin bilgiye ulaşmanın imkânı, teminatı altında sunmak, sonuçta "saf-arı kimlik" tezini güçlendirerek tekfir mekânizmasının kolay işletilmesine neden olmuştur. Kādî Abdülcebbâr²⁴⁶ salt aklın olmadığını vurgulayarak kelâmî aklı; delillerin asıllarını, delillerle istenilen şeyleri ve aklî öncülleri bilmek; daha öz bir deyişle kalp ile tefekkür etmek olarak tanımlar. Akıl yoluyla hakikate ulaşamamayı iki sebebe bağlar: Birincisi ilmî tefekkür seviyesine ulaşamamak. İkincisi Allah'ın varlığı birliği ve adaleti gibi temel ilkeleri ve yorum yapmanın araçları olan dili ve usulü bilmemek.

Mâtürîdiyye geleneğinin önemli bir siması olan Nûreddin es-Sâbü'nî de bilgi edinmenin imkânını yadsıyan görüşleri eleştiri bağlamında aklın bilgi edinmedeki rolünü şöyle açıklar: "...aslında akılların verdiği hükümler birbirini nakzetmez. Akıl sahiplerinin görüş ayrılığına düşmesi ya akıllarının "ilmî tefekkür seviyesine ulaşamaması" veya kendilerinin "ilmî tefekkür şartlarını tamamıyla yerine getirememesi" sebebiyledir. Böylece bazıları akılla hükmettiklerini ileri sürdükleri halde gerçekte kendi his ve tahminlerine göre fikir beyan ederler. Meselâ bir topluluğa "Üç kere üç kaç eder?" diye sorulsa, dokuz cevabını vermekte ihtilâf etmezler. Fakat aynı gruba "On üç kere on üç kaç eder?" diye sorulsa cevabında ihtilâfa düşebilirler. Bunun sebebi biraz önce açıkladığımız hususlardır. Yoksa bu sayı konusunda aklın vereceği hükmün değişik olabileceğinden değildir ..."²⁴⁷

Nûreddin es-Sâbü'nî, bilgiyi ve bilgi edinme yollarını inkâr eden fırkalara bu cevabı vermektedir. Bilgiyi, ya da doğruya ulaşmanın imkânını inkâr eden, gerçekte bütün değerleri eşitlemek isteyen, "umutsuzluğun ideolojisini" yayma çabasında olan kişilere böyle bir cevap yerindedir. Fakat bu cevap bizzat özü itibarıyla problemlidir. Çünkü sayısal olan, eylemsel olana kıyas edilmektedir. Eylem alanı hiçbir sayıya sığmaz. Gerçekte hiçbir eylem bir sayı toplamından ve çarpımından ibaret değildir, üstelik işleyiş biçimi de aynı değildir. Öznelliği sadece ilmî tefekkür seviyesine ulaşamamaya, ilmî tefekkür şartlarını tamamıyla yerine getirememeye bağlayan düşünür açıkça ifade edelim ki, meseleyi bir genel-

246 Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu Usûli'l hamse*, Kahire 1988, s. 605.

247 Nûreddin es-Sâbü'nî, *el-Bidaye (Mâtürîdiyye Akaidi)*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara 1995, s. 57.

leme ile nazikçe geçiştirmektedir. Oysa nesnel bilgiye ulaşmayı engelleyen birçok husus bulunmaktadır. Söz gelimi dinî ve siyasî otoritenin kendine has kanunlarını savunma projeleri buna iyi bir örnektir. Fikrî merkezlerin çevreyi belirlemesi, zihinleri manipüle etme araçları, farklı kültürel evrenin ürettiği bilimsel teorileri, bilimsel kökenimizi ve tarihsel koşullarımızı hesaba almadan aktarmak, gündelik dilin içine gömülü olan tasavvur biçimleri ile şartlanmak gibi hususlar, "nesnellik" anlayışını sorunlu hale getiren unsurlardır.

Öyleyse bu durumda "salt nesnellikten" değil, insan tarihsel bir varlık, zaman ve mekâna bağlı bir varlık olduğundan "kültürel nesnellikten" söz edebiliriz. Ayrıca ihtilâfî itikadî bir kategori olmaktan çıkarp, toplumsal bir kategori olarak ele almamız gerekir. Çoğu zaman ihtilâf, inancın kendisine değil, bizzat hayatın, eylem alanının işleyişine ve bunun içine gömülü olan tasavvur biçimlerine karşı bir tepkiyi, ya da muhalefeti simgeleyen bir tavırdan da doğabilir.²⁴⁸ O halde İslâm'ın erken döneminde ortaya çıkan ihtilâfların kökenlerine inerek meselenin adını iyi koymamız gerekmektedir. Ayrıca şunu belirtmemiz gerekir; İslâm'ın erken döneminde ortaya çıkan ihtilâf entelektüel merkezli bir ihtilâf mı? Siyasî merkezli bir ihtilâf mıdır? İslâm'ı anlama ve yorumlama çabasına ad olan ihtilâf; daha önce sıraladığımız engelleri aşmanın tek yoludur. Oysa her şeyin söylenildiği ve düşünüldüğünü ileri sürerek, ihtilâfa olumsuz bir anlam yüklemek popülizmin egemenliğine lojistik destek sağlamaktır.

Kelâmın temelinde eleştirici-yorumsamacı bir süreç değil de, dinî nasları aynı mutlaklıkla doğru anlama ve yorumlama anlayış yatmaktadır. Şehristânî'nin²⁴⁹ (ö. 548/1153): "Aklî meselelerde gerçek bir olduğu gibi itikadî meselelerde de gerçek birdir" sözü bunu yeterince açıklar. Fazlurrahman'ın deyişiyle aklın üretken bir şekilde bilinmeyene yaklaşımından daha çok artık bütün meseleleri çözmüş olduğuna inandıkları bilgiyi, yani mevcudu, basit denebilecek şekilde elde etmek kelâm olarak görülmektedir. Böyle bir tutum özgün araştırma ve düşünceyle sonuçlanamaz. Çünkü bu tutum hakikat hakkında bilmemiz gereken her şeyin zaten bilindiğini kabul etmektedir.²⁵⁰ Bunları söylemekle öznelci/sofist

248 Ali Harb, *en-Nas ve'l-hakika*, Beyrut, 1993, s. 33-36.

249 Şehristânî, *a.g.e.*, I, s. 5.

250 Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, çev. A. Açıkgenç, H. Kırbaçoğlu, Ankara 1996, s. 110

bir anlayışı öne çıkardığımız sanılmasın. Çünkü yukarıda belirttiğimiz gibi, bunun sonucu da: "Umutsuzluğun ideolojisi"dir". Söylemek istediğimiz husus Kur'an'ı anlamaya yönelik kişinin farklı etkenlerin tesiri altında olduğunun farkına varmasıdır. Bir başka deyişle diyalektik sentetik düşünme tarzı ile bilginin nihaî zeminine ulaşma savı tartışmaya oldukça açıktır.

İtikadî meseleleri anlama ve yorumlamada nesnelci yaklaşımın temel alındığını kelâm tanımları yeterince gösterir. ²⁵¹ İtikadî meseleleri yakînî delillerle ispatlama tezi; hem kavramsal olarak hem de vahyin temel karakteri açısından problemlili bir görüştür. Bunu Hasan Hanefî şöyle eleştirir; "Vahiyden maksat başkasına muhtaç olmayan "mutlak ganî"nin varlığının ispatı değildir. Aksine ondan amaçlanan, içinden geçtiğimiz ve gelişmesine yardımcı olacak muhtaç birine tarihî anda vâkıayı geliştirmektir. Şayet eski gelenek böyle bir ispat yoluna koyulmuşsa bunun nedeni, böylesi bir ispatın komşu medeniyetlerden gelen fikrî varlıklara ve kuşkulara muhatap olmasıydı, gelişmeye de ihtiyaç yoktu, çünkü toplum zaten gelişmişti ve galip olan oydu. Şimdi olduğu gibi toprağı ve kaynaklarına saldırılmıyordu. Saldırı düşünce ve tasavvurlar alanındaydı ki, bu da şimdiki saldırının konusudur... "Öyleyse daha öncelikli olan" (N.M.) mevcut durumu idrak etmek, tehlikeleri engellemek, düşüncede esnek olmak ve her alanda sömürü ve hegemonya kurma çabalarının tümünün iç yüzünü deşifre etmektir. "²⁵²

b) Fikrî çerçevede teorik olarak itikadî olan ile ilmî olanın arasını ayırmamak, kelâmî ekollerin farklı alanlara ilişkin yapmış oldukları yorumların, itikadîleşmesine bile sebebiyet vermiştir. Her ne kadar mesâil-vesâil ayırımı yapılmışsa da nesnelci yaklaşım bu ayırımın mesafesini oldukça daraltmıştır. Çünkü nesnelci/objektivist yaklaşım yapılan yorumun, daha doğrusu söylenen şeyin "son söz olduğunu" söyler. Oysa bu Kur'an'da belirtilen inanç esasları için geçerli olup, bunların yorumlanması için geçerli değildir.

Nesnelci yaklaşım kelâmın bilgi üretmesini engellemiştir. "İtikadî meselelerin değişmezliği" sözüne sığınarak, mevcut durumun tabii olduğuna ilişkin tez gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü bu tez, salt inanç esasları ile, imanı ifade eden kavram ve esasları anlama ulaştırma arasındaki farkı ayır-

251 bk. Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, İstanbul 1965, s. 78; Tefâtânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, İstanbul h. 1305, I, s. 5; İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. S. Uludağ, İst. 1983, I, s. 5.

252 H. Hanefî, *a.g.e.*, s. 66-67.

mayan fideist bir tezdır. Bilgiyi imana dayandıran, aklın rolünü sınırlayan "fideist tez" ile metafizik hakikatleri insanın asla bilemeyeceğini ileri süreren "bilinmezlik tez" arasındaki uyum, kelâmı bilinen meseleleri tekrar eden, daha önce düşünülenleri yorumlayan bir retoriğe dönüştürmüştür. Nitekim modern zamanlarda dinî ve din-dışı formlar altında yapılan tartışmalarda izâfliliğin öne çıkarılması bir yönüyle bu tarihsel şapışı beslemeye yöneliktir. Öyleyse itikadî esasların sübût açısından değil de anlaşılması ve açıklanması açısından değişebileceğini kabul etmemiz gerekir. Mesele, bu yönüyle tarihseldir. Bunun anlamı şudur: Tarihî süreçte ortaya çıkan toplumsal ve siyasal değişmelerle, kelâmî ekollerin dilleri arasındaki uyum ve farklılık, diğer taraftan kelâmî ekollerin Kur'ânî ifadelerle yükledikleri anlamlar ile Kur'an semantiği içerisinde aldıkları anlamlar arasındaki uyum ve farklılık kelâmî ekollerin itikadî mesele olarak takdim ettiği birçok hususun itikâdla alâkası olmadığını göstermektedir. Yani ilmî bağlamda ileri sürülen görüşlerle itikadî esas olan hususların arasını ayırmak gerekir. Sözelimi *meleklerle imân ile meleklerin tabii kuvvetler olduğu, ya da tabii olayların arkasında ruhanî varlıklar olduğu hususu ayrı ayrı şeylerdir*. Birisi doğrudan itikadî bir esastır, diğeri bu esasın yorumuna ilişkin bir ilmî meseledir. Öyleyse burada şu tesbiti yapabiliriz: Kavramların ve yorumların anlam köklerine ulaşmak, tarihsel ve toplumsal değişimlerin tabiatına bağlı olarak tezahür eden fikrî oluşumlarla eşlik eden tutumların dayanak noktalarını bilmekle ilişkilidir.

c) Tepkisellik. Başlangıç itibariyle öteki şeklinde konumlanan kelâmî ekoller ötekinin var oluşu gerçekliğine denk bir durumla sınırlı kalmışlardır. Kendini *öteki* ile açıklama ve ona göre tavır belirleme tepkiselliğin tezahürüdür. Dâhilî gerilimler ve çatışmalara bağlı olarak İslâm'ın erken döneminde tepkisel merkezli vaziyet alışlar olmuş ve bu tutum tarihsel gerçeklik kazanmıştır. Söz gelimi Şîa; Hz. Ali'ye aşırı nefret besleyen Hâricîler'e tepki olarak Hz. Ali'yi aşırı sevenler olarak ortaya çıkmıştır. Yine iman ve ameller konusunda Havâric'in katı tutumuna tepki olarak Ehl-i sünnet ortaya çıkmıştır. Aynı şekilde tevhid, adalet, va'd ve vâid vb. meselelerde Mu'tezile'ye tepki olarak Eş'ariyye doğmuştur. İrade hürriyeti meselesinde Cehmiyye'ye tepki olarak Mu'tezile ortaya çıkmıştır.²⁵³

253 bk. Şehristânî, *a.g.e.*, I, s. 5-30; Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 10-20; Eş'arî, *el-İbâne an usulî'd-diyâne*, s. 1-5; H. Hanefî, *İslâmî İlimlere Giriş*, çev. Muharrem Tan, İstanbul 1994, s. 55.

Kelâmî ekollerin oluşum sürecinde ve oluştuktan sonra belli görüşleri iktidar eşliğinde savunma ve kabul ettirme çabaları tarihen sabittir. *Mihne hareketi: Sorgulama düzeni buna iyi örnektir.* Aslında bu farklı görüşü zinhar bâtil kapsamına alan ve ona karşı fiilî mücadeleyi iktidarla birlikte yürütmeyi hedefleyen bir anlayıştır ki, böylesi bir tutumu *itikadî ırkçılık* olarak adlandırabiliriz.

1. 3. Geleneksel ve Modern Kelâmın Tekdüze Dili

Klasik kelâm temelde varlık üzerine dayalı bir epistemolojik anlayış geliştirmiştir. Bu anlayış kendine özgü yeni bir duruşa; bilgi, ahlâk alanlarında anlamın varlığa yapışık olduğu gibi modern durumdan farklı bir tavra işaret etmektedir. Söz gelimi kadî Ebû Bekir el-Bâkılânî (403/1013) bilginin hakikati ve anlamı hakkındaki sözleri *anlamın varlığa yapışık* olduğu savımızı doğrular niteliktedir.

“İlmin tanımı nedir? diye sorulursa, deriz ki, “İlm, bilineni olduğu hal üzere bilmektir”. Bunun delili şudur ki bu tanım: İlmi bilinenle sınırlar. Ona kendisinde olmayanı katmaz, ondan olanı da dışarıda bırakmaz. Tanım; bu yolla, tanımlananı kuşattığı zaman doğru ve kesin tanım olma durumuna kavuşur. Bilinene yapışık (ilişkin) her bilginin mârifet olduğu sabit olmuştur...“Niçin “şeyi” olduğu hal üzere bilmek” denilmedi de, “bilineni” olduğu hal üzere bilmek, denildi şeklinde bir soru yöneltirirse, deriz ki: *Şeyi olduğu hal üzere bilmektir* tanımı: Bir şey olmayanı bilmeyi, bilgi olmaktan çıkarır...”

Bâkılânî'nin bilinenlerin kısımları hakkında söyledikleri, meseleyi daha açık hale getirmektedir. Bu konuda özet olarak şöyle der: “Bütün bilinenler mâdum ve mevcut diye ikiye ayrılır. Mevcut; *var ve sabit olan şeydir*. Mâdum ise yoktur, bir şeyde değildir. Mevcut da; kadîm ve ezelfi olan, yaratılan ve varlığının başlangıcı bulunan olmak üzere iki kısımdır. Kadîm ve ezelfi olan yüce Allah'tır. Yaratılan ve başlangıcı olan varlık ise üçe ayrılır: *Cisim, cevher ve araz*. Cisim; parçalardan oluşmuştur, terkip ve telif olunmuştur. Cevher; arazları kabule elverişli asıldır. Araz; kendi başına bulunmayan cisim ve cevherle birlikte bulunan vasıftır.”²⁵⁴

İkinci örnek olarak Maturidi geleneğinin önemli simalarından Ebü'l Muîn en-Neseff'nin (ö. 508/1111) ilmin hakikati ve anlamı hakkında söylediklerini vermek istiyoruz. “Ashabımızdan bazıları der ki, ilm; in-

254 Bâkılânî, *a.g.e.*, s. 35-41.

sandan cehl, şek, zan ve unutmayı gideren bir sıfattır. Bu tanımlama: *Sonuçları ve hasımların eleştirisini bitirme* bakımından yetersizdir. Önderimiz Ebû Mansûr el-Mâtürîdî görüşlerini sıralarken şöyle bir tanıma işaret eder: İlim, aklın ve duyuların alanına giren her şeyin ilim sıfatına sahip olan kimseye tanınmasını sağlayan bir sıfattır. Bu tanım içerik ve işlev bakımından doğru bir tanımdır. Tanımın geçerliliğini bozacak bir itirazın gelmesi söz konusu değildir. ”²⁵⁵

Üçüncü olarak da Nûreddin es-Sâbûnî (ö. 580/1184) nin bu konuda söylediklerini verip, daha sonra tahlile geçelim. “İlim, kadim ve hadis olmak üzere iki kısma ayrılır. Kadîm Allah’ın zâtı ile beraber bulunan ilimdir ki yaratılmış olanın bilgisine benzemez. Hadis ilim ise zarurî ve iktisabî kısımlarına ayrılır. Zarurî ilim, Yüce Allah’ın *bilenin nefsinde*, kendisinin irade ve gayreti olmaksızın, meydana getirdiği bilgidir... Bilginin bu çeşidi bütün canlı varlıklarda mevcuttur. İktisâbî ilim de Allah’ın sebeplerine tevessül eden kulun kendi gayreti ve iradesi yoluyla onda meydana getirdiği bilgidir ...”²⁵⁶

Bilgi edinme yollarına değinen Nûreddin es-Sâbûnî *akli tefekküre* de şöyle bir açıklama getirmektedir “...Hemen belirtmeliyiz ki aslında akılların verdiği hükümler birbirini nakzetmez. Akıl sahiplerinin görüş ayrılığına düşmesi ya akıllarının ilmî tefekkür seviyesine ulaşamaması veya kendilerinin ilmî tefekkür şartlarını tamamıyla yerine getirememesi sebebiyledir. Böylece bazıları akılla hükmettiklerini ileri sürdükleri halde gerçekte kendi his ve tahminlerine göre fikir beyan ederler. Meselâ bir topluluğa *Üç kere üç kaç eder?* diye sorulsa dokuz cevabını vermekte ihtilâf etmezler. Fakat aynı gruba on üç kere on üç kaç eder?" diye sorulsa cevabında ihtilâfa düşerler. Bunun sebebi biraz önce açıkladığımız hususlardır. Yoksa bu sayı hakkında aklın vereceği hükmün değişik olabileceğinden değildir ...”²⁵⁷

Son olarak aynı müellifin âlemin hudûsu ve Allah’ın varlığı başlığı altında söylediklerine bakalım; “Alem, Allah’tan başka var olanların adıdır... Alem âyan ve araz olmak üzere ikiye ayrılır. Âyanlar, kendi başına

255 Ebû'l-Muîn en-Neseî, *Tabsîratü'l-edilleti fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay, Ankara 1993, I, s. 19.

256 Nureddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, çev. Bekir Topaloğlu (Mâtürîdî Akaidi), İstanbul, s. 56.

257 a.g.e., s., 59.

yer tutan ve kendilerini taşıyacak bir mahal olmaksızın var olabilen şeylerdir. Ârazlar ise ancak başkasına bağlı olarak yer tutan ve kendi varlığını hissettirecek mahalden ayrılması düşünülmeyen şeylerdir. *Aynlar iki kısımdır: a) Basit; Buna cevher de denir, bölünemeyen en küçük parçadan ibarettir. b) Mürekkep; Buna cisim denir. En küçük mürekkep iki cevherden meydana gelir... Cisim; iki veya daha fazla cevherden teşekkül eden veya bir araya gelen şeydir... Araz; başkasına bağlı olarak yer tutabilen ve devamlı olmayan şeydir... Şu hususları bildikten sonra deriz ki aynların arazlardan ayrı kalması düşünülemez, arazlarsa hâdisdir (yokken sonradan var olan şey). Çünkü cevherler ya birleşik veya ayrılmış olarak bulunabilirler. Yine mümkün vasfını taşıyan bir şey, var olduğu müddet içinde ya sükûn veya hareket halinde olacaktır. Zira sükûn aynı mekânda iki oluş, hareket de iki ayrı mekânda iki ayrı oluştan ibarettir. Hareketin hâdis oluşu duyularla sabittir. Sükûnun hâdis oluşuna gelince, o da hareketin meydana gelişi sebebiyle kendisinin yok olmasından anlaşılır, çünkü kadîm hiçbir zaman zâil olmaz. ”²⁵⁸*

Bu kadar uzun alıntılar vermemizin nedeni geleneksel kelâmın dilinin varlığa yapışık, ontolojik ve mantıkî olduğunu göstermektir. Bu temellendirme üç sorunla mâluldür.

1. Metafizik temellendirmenin ancak varlıkla mümkün olacağı inkâr edilemez bir gerçektir. Bu nedenledir ki mutlak, kadîm ve ezelî olan zorunlu varlık kelâmın dayandığı temel noktadır. İslâm’ın temel esasları çerçevesinde baktığımız zaman bunun böyle olması gerekir. Ne var ki varlık anlayışına bütünüyle baktığımızda atom kuramını temel alan kelâmın âlemi açıklama temelinde yaptığı ayırım özünden problemlidir. Bölünmez atomların varlığını kabul etmekle bütün görünür değişikliklerin atomların mekânîk hareketlerinin sonucu olduğu, atomların bizzat sabit oldukları, ne var ki onların yer değiştirmelerinin görünen değişkenliklere yol açtığı da kabul edilir. Oysa bugün atomların bizzat kendi özlerinin de değişim içinde olduğu bilinmektedir.²⁵⁹ Daha sonra değineceğimiz üzere *cisim, cevher ve araz* ayırımı ve tanımına bağlı olarak geliştirilen varlık anlayışında Allah-âlem ilişkisi içinden çıkılamaz bir sorun olmaktadır. Gazzâlî-İbn Rüşd tartışmasında bu sorunlar net olarak ortaya çıkmakta ve İbn

258 *a.g.e.*, s., 61-63.

259 bk. Abdülkerim Süreş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul 1984, s. 17-21

Rüşd “Âlem konusundaki bu ve benzeri görüşler şeriatın zâhirine de tam olarak uygun değildir” tesbitini yapmaktadır. ²⁶⁰

2. Klasik kelâmın bilgiyi "Bilineni olduğu hal üzere bilmektir" şeklindeki tanımı insan anlığı ile varlık arasında bir denkliğin bulunduğunu gösterir. Bilginin imkânını ve gerçekliğini sağlayan şey de iş tam bu denklik ortamıdır. Tarihsel yaşantıdan bağımsız, değişmez ve sabit bir akıl tanımıyla desteklenen bu görüşte bilgi varlığı anlamlandırmanın bir sonucu değil, varlığın insan anlığında nasılsa öyle yansımalarının -Mâtürîdî'nin deyişiyle tecellisinin- zorunlu bir sonucudur. Dolayısıyla, akıl yürütmek varlığa anlam vermek değil, varlıkta var olanı, varlığa yapışık olan anlamı, keşfetmek, onu ortaya çıkarmaktır. Akıl ile varlığın, ontik ve epistemik denkliğin sonuç itibarıyla, nesnelci, değişmez, mutlak bir bilginin dile getirilişinden başka bir şey değildir. Oysa insanî yaşam; köklerini her zaman, asla terkedemeyeceği veya tümüyle aşamayacağı bir insanlar veya insan yapısı şeyler dünyasından alır.

İlmin tarifinde “şey” değil de mâlum tabirinin kullanılmasının gerekçesi “bir şey olmayanı da” bilmek olarak gösterilmektedir ki algılama çerçevesine girmeyen bir şeyi olduğu hal üzere bilme tezini daha sorunlu yapmaktadır. Çünkü hem içinde yaşadığımız varlık âleminin hem de algı alanımıza girmeyen konuların farklı anlaşıldığı açıkça ortadadır. Öyleyse aslolan ortak esaslar çerçevesinde bir anlam dünyası oluşturmaktır. Farklı anlayışları; tefekkür seviyesine ulaşamama, tefekkür şartlarını yerine getirememeye bağlamak kolaycı bir yaklaşımdır. Bu anlayışın temelinde her şeyin sabit olduğu anlayışı yatmaktadır. Eşyadaki bütün dış ve görünürdeki değişiklikleri, bölünmeyen en küçük parçanın iç zerrelendeki harekete bağlı gören kelâmî anlayış, temelde varlığı *sabit cevherlerle* açıklamaktadır. Oysa âlem daima hareket halinde ve değişkendir. Öyleyse, hareketi, bir nesnenin niteliği olarak değil, aksine hareketin nesneyi kabuğundan çıkaran diğer bir biçim ve varlığa ulaştırıcı, yahut eski varlığı ile yok olup yerine başka bir nesne gelmesini sağlayan bir özellik söz konusudur.

Abdülkerim Süreş bu hususu şöyle anlatır: “Hareket akıl yardımı ile duyumsanan veya duygu yardımı ile akla sığdırılan şeydir. Diğer bir deyişle, hareketin kavranıp anlaşılması için akıl, duyunun düzeyine iner veya

260 bk. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, çev. Bekir Karlığa (Felsefe-Din İlişkileri), İstanbul 1992, s. 85-88.

duyu aklın düzeyine çıkar. Bu iki yetenek birbirlerine yardımcı olarak imece ile, özel ve dış bir gerçeklik olan hareketin bilincine erişirler. Duyunun görevi olayların görüntüsünü saptamak, resmini almaktır. Bu resimler birbiri ardınca dizilse ve zihne aktarılsalar bile hareketin anlamını vermez, ifade etmezler. Harekette bir akış ve geçiş vardır ki birbirinden ayrı ve ardarda gelen bu görüntülerde yoktur. Bu sebeptendir ki duyu tek başına hareketi algılayıp kavrayamaz. Akıl ise duyunun hazırladığı görüntüleri inceleyip gözden geçirirken akış ve hareketin varlığını kavramış olur. İşte hareketin düşünce ile kavranabilir oluşunun anlamı budur. ”261

3. Klasik kelâmın bilgi tanımı ve bu tanım üzerine inşa edilen teorik yapı zorunlu olarak lafızla-anlamı özdeşleştirir, denkleştirir. Yani lafzın içerdiği anlam yeterli ve doğru anlamdır. Lafzın farklı bağlamlarda aldığı anlam yine lafzî olarak ifade edilse bile eyleme, pratiğe yansımaz. Bu nedenle İslâm’ın dünya görüşü sabit ve değişmez yorumlarla sınırlı tutulur. Lafzın tarihsel ve toplumsal bağlamı, dinin temel maksatları çerçevesinde aldığı anlam işlevsel değildir. Kādî Abdülcebbar’ın (ö. 415/1024) Kur’an’ın zâhirinden kastedileni bilmek mümkün değildir, tezini eleştirirken söylediği sözler, bizim savımızı yansıtır niteliktedir.

“Bu görüşün yanlış olduğunda bir problem yoktur. Çünkü sözün amacı anlatmaktır. Bunun dışındaki amaçlar anlatmaya tâbidir. Bu amaçla ilgili olmadığı takdirde söz abes sayılır. Nitekim insanlar helâl ve haram gibi hükümleri öğrenmek hususunda Kur’an’ın zâhirine müracaat ederler. Kur’an’ın zâhiriyle kastedilenin anlaşılması mümkün olmasaydı, onların doğrudan Kur’an’a müracaat etmelerinin anlamı olmazdı. Ayrıca Hz. Peygamber’in (s.a.v.) dinî ile bilinen hususlardan birine bizim hükümleri bilerek ibadet ediyor olmamızdır. Gayet açıktır ki, Allah’ın kitabı bu hükümlerin bilinmesi hususunda başvuru olan asıl kaynaktır. Şayet Kur’an’dan kastedilenin bilinmesi mümkün olmasaydı, insanların Kur’an’da yer alan hükümlerle yükümlü kılınması güç yetirilmeyen bir şeyle yükümlü kılınmaları söz konusu olurdu...”262

Kādî Abdülcebbar’ın Kur’an’ın anlaşılmasız bir kitap olduğunu ileri sürenlere karşı söylediği bu sözler gayet yerindedir. Fakat çok açık biçimde görülmektedir ki *anlama eylemini lafzın nesnel değeri ile açıklamaktadır.*

261 A. Sürüş, a.g.e., s. 23-24.

262 Kādî Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, Kahire 1984, s. 602.

üstelik hükümlerle ilgili olarak söylenenlerin bu düzlemde anlaşıldığı söylene bile aşkın alanla ilgili gelen Kur'ânî ifadeleri, yine Kur'an'ın toplumsal hayata ilişkin söylediklerini lafzî düzeyde anlamak bu kadar kolay değildir.

İslâm'ın, hayatın her alanında uygulanabilir doktriner bir sistem olduğunu ileri sürüyorsak bunu ancak ilmî olarak gösterebiliriz. İlmî olarak göstermek ise tüm İslâmî ilimleri Kur'an'dan anladıklarımız ışığında yeniden gözden geçirmekle mümkün olur.²⁶³ *Yeniden gözden geçirmek* denilince hemen tarihî birikimin bütününe sarılarak, bu tahlil ya da çaba “imanlı olmak” adına reddedilir. Bir inancın sürekliliği elbette ki “sabit esaslarla” mümkündür ve sürekliliği koruyan da bu sabit esaslardır. Hatta toplum gerçekliğinin kalıcılığı da buna bağlıdır. Tarihsel değişime rağmen bir inancın varlığını sürdürmesi, hayatıyeti doğrudan değişmezlerle alâkalıdır. Kur'an açısından baktığımızda “değişmezler” açık ve bellidir. Fakat buradaki sorun tarihî ortamların yapıları, kurumların işleyiş şekilleri, yorumlama araçlarının farklılığı göz ardı edilerek yapılan bütün yorumlar *kutsallık parantezine* alınarak korunmak istenmektedir. Neticede bu tarihsel olanla-yaşanılan dünya arasındaki kopukluğu sapkın olmakla açıklayan, ancak gün geçtikçe sapkınlığı meşrûlaştıran bir zihnî üretmekte, bu parçalanmış zihnin dili, kendi pratiğini her gün yalanlayıp durmaktadır.

Tarihî köklerimize ve tecrübemize yabancı olan bir kültür evreninin verilerini taşımakla *uyum* arama çabası ise bir kopyalama olmaktan öteye geçmediği için beklenen neticeyi vermemektedir. Hasan Hanefî'nin fikrî donukluğu ve modern dönemdeki *ıslahat hareketlerini eleştirisi* bu açıdan oldukça haklı ve yerindedir.

“Bu çağrının gelişimi fikrî olarak duraksamaktır. Duraksaması, geçirdiği aşamalardan belli bir noktada başlamış, zaman içinde yaşamda ortaya çıkan, teorik düşüncenin de yetişmesi gereken yeni ve sürekli gelişmeleri göz önüne almamak tökezlemesine neden olmuştur. Dolayısıyla çağdaş ıslahatçı düşünce, muasır fiilî durumun gelişme düzeyinin gerisinde kalmış ve gerici bir görünüme bürünmüştür. Çağdaş ıslahat hareketlerine artı bir değer katmamış, ıslahatçı modern düşünceyi bir adım

263 Fazlurrahman, “*Islamic Modernism Its Scope, Method and Alternative*” *International Journal of Middle Eastern Studies*, 1970, I, s. 329; *İslâm ve Çağdaşlık*, çev. A. Açıkgenç, H. Kırbaçoğlu, Ankara 1996, s. 269.

dahi ileri itmemiştir. Kendisi, daha önce başlayıp duraksayan itizâlf dayanağı kullanmadığı, aklın ve iradenin bağımsızlığına vurgu yapmadığı, zulme baş kaldırı kutsallığını geliştiremediği, yeryüzü sorunlarına çare aramadığı, toplum katmanlarını yönlendiremediği, eğitim ve yargıya içten bir ıslahat yapamadığı için, bırakın “ileri gitmeyi”, tam aksi oldu. Halbuki bu çabalar bizim ıslahatçı fikrimizin başlattığı ama bizim geliştirmeden öylece bıraktığımız şeylerdir. ”²⁶⁴

Dinî ilimlerin yenilenmesi sorunu modern zamanlara özgü bir sorun değildir. Sözelimi Gazzâlf (ö. 505/1111) aynı şeyi “ihyâ’ü ‘ulûmiddîn” ifadesi ile dile getirmiştir. Dinî ilimlerin ihyası meselesi de elbette kendi içinde sorunlar taşıyabilir. Fakat bu sorunlar tarihin herhangi bir diliminde ortaya çıkan meseleleri durmadan tekrar etmekten daha iyidir. Ru’yetullah/zât -sıfat ilişkisi, Kur’an mahlûk olup- olmaması, imamet, kesb nazariyesi, imkân delili, hudûs delili, bilim diliyle Allah’ı ispatlama vb. Hiçbir sorunu çözmeyen, zihinlerde hiçbir karşılığı olmayan meselelerin ilim adına tekrarı, bir arayış içinde olup da savrulmaktan daha iyi değildir herhalde. Elbette ki bu, klasik İslâm çağdaşçılığı ile birlikte farklı argümanlarla dile getirilen tecdit projelerinin, genellikle modern dönemde egemen olan değer yargılarına ve yükselen değerlere uygun yorumlar yapmayı haklı göstermez. Çünkü bu dönemde ulemâ içinde bulunduğu psikolojik durumla, geri kalmışlığın ruh yapısını aksettiren bir dille Allah’ı konuşturmaya yönelmiştir. *Günümüzde yaygınlık kazanan Kur’an’a dönüş retoriğinin bilgi genetiğini bu dil oluşturmaktadır.* Birçok çağdaş teorinin şaşırtıcı labirentleri, doktrinler ve uygulamalar arasında belli bir yön belirleyemeyen ulemânın yeniden yapılanma konusundaki önerileri oldukça zayıf ve yalın kalmıştır. Bütün bunlar doğru, fakat gündelik politika ve duygusal temelde geliştirilen dinî söylem “popülizmin egemenliği” altında bir araç görevi üstlenmiş durumdadır. Acaba böyle bir eğilim haklılığını nereden almaktadır? Geleneği anlamak istemekle, geleneğin tekniklerini, araçlarını körü körüne benimsemek ayrı şeylerdir. Geçmiş boyun eğişin itaate dönük çehresi tefekkürle şatahatı denkleştirmeye zorlamaktadır.

Değişim, sadece farklı bir yaşamı öngörmez. Farklı bir yaşam biçimini, *kavramsal değişiklik* ve buna bağlı olarak *zihniyet değişikliği* önceler. Bu nedenledir ki itikadî konulara ilişkin anahtar kavramların anlam-

larını aydınlatmak, bunları netleştirmek ve dinin temel maksatları ve bütünlüğü içerisinde *fikrî bir temele* oturtmak zorunlu görünmektedir. Gazzâlî bu ilmin amacı: Yüce Allah'ın varlığı, sıfatları, fiilleri ve peygamberlerin doğruluğuna delil getirmektir²⁶⁵ derken, *delil getirme*, bu konuda söylenilenlerin müdellel olmasını içerdiği kadar, söylenilenin hesabını vermeyi de içerir. Ayrıca kelâmın Kur'an öğretisini daha sistematik anlama çabasında olan bir ilim olduğunu da vurgular. Dolayısıyla anlamların anlam olma koşullarını, ölçütlerini belirlemede önemli bir yeri olan bir ilmin tekrarcı bir dile dönüştürülmesi bizzat bu ilmin özüne aykırıdır. Bu durumda kelâm; *tevhid, nübüvvet, ahiret, hürriyet, insan ve temel hakları, ahlâk, siyaset, bilim ve tabiat* gibi konuları "delil getirme" anlayışı içerisinde yorumlayan bir ilim olmalıdır. Sıraladığımız konuları bilgi-varlık ve dil felsefesi açısından yorumlayarak etkin bir rol almalıdır.

Kur'an'ın varlık-bilgi alanlarına ilişkin farklı dili lafzî temelde ele alınmaktadır. Elbette ki dilin gramatik yapısı bir anlam içermektedir. Ne var ki İslâm'ın dünya görüşü dinî metinlerin ilk anlamları ile inşâ edilemez. Ayrıca değişik fikrî eğilimlerin dayandığı sabiteleri kavrayıp, ne anlatmak istediklerini de ortaya koymak mümkün olamaz. Dil düzeyinde kendini savunan her ilim kendini tüketir ve retoriğe dönüşür. İtikadî konuların akledilebilir olduğunu temellendirmeyi amaçlayan bir ilim, gerçekte anlama eyleminin bütün dinamiklerini devreye sokması gereken bir ilimdir. Statik, kelime değişimine dayanan bir ilmin yenilenmesi hiç kuşkusuz ki yeni bir teorik temeli (varlık-bilgi) anlayışını talep eder. Ancak hemen belirtmemiz gerekir ki bu modern dilin mekânîk yapısı ile, ya da metafizik alanı dışlama ile neticelenen "bilgi" merkezli dili ile de mümkün değildir. Çünkü modern dil durumu, geleneksel dilin tersine varlık-anlam arasında kopuşu ifade eder. Bu aynı zamanda insanın anlam dünyasının parçalanmasıdır.

Dolayısıyla biz, bugün teoloji yapmak istiyorsak klasik kelâmın dil durumundan kurtulup yeni bir dil inşa etmemiz gerekir. İçinde bulunduğumuz problemleri klasik kelâmın dili içinde bulunarak (kalarak) çözemeyiz. Tabii ki modern dilde problem arzeder. Modern dilin bizzat inşasında din, mâna *âlemine* hasredilen bir anlama sahiptir. Öyle ki din, varlığı anlama, yetki erkini kullanma ve benzeri hususlarda özellikle dışta tutulmaktadır. Ayrıca dinî hayat ferdin vicdanî dünyasına terkedilen bir

265 Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l İ'tikâd*, Beyrut, 1983, s. 7.

mesele olarak kalmaktadır. Gerçekte bu, anlamın buharlaşmasıdır. Öyleyse kelâmın ontolojiye dayanarak kurduğu anlam dünyasını, modern dünyada farklı bir varlık anlayışına dayanarak yeniden kurmamız gerekir. Bu mümkündür de.

Niye varlığa dayanmak gerekir? Çünkü metafizik bir dil inşa etmek için varlığı göz ardı etmemek lâzım. Modern düşüncede, metafizik inşa etme çabalarının tümünde, başlangıç olarak varlık yeniden tanımlanır ve varlığı bilmeye ilişkin önermeler belirlenir. Ne var ki modern dönemdeki fikrî çabaların genelinde metafiziği dışlayan, ya da apriori ilkelere bağlamaya çabalayan bilimsel bilgi merkezli bakış hâkimdir. Bir başka deyişle modern dil durumu gerçekte metafizik dil durumunu dışlar niteliktedir. *Biz aslında metafiziği olmayan bir dünyada metafiziği yeniden inşa etmeye çalışıyoruz.* Modern dönemde epistemolojik, antropolojik merkezli kelâm yapma eğilimleri ontolojik bir temele dayanmadığından problemli bir durum arz etmektedir. *Kur'an'a göre şu, ya da bu şeklindeki çalışmalar "mevcut, sabit olan şeydir, bulunduğu hal üzere bilinir" anlayışına bağlı olarak lafzın içerdiği anlam irade edilen anlamdır, lafzın anlamını bilmek Kur'an'ı anlamak anlayışla doğrudan bağlantılıdır.* Çünkü böyle bir varlık ve bilgi anlayışı lafzın farklı biçimlerini, içsel ve dışsal bağlamlarını dikkate almaz. Temeldeki anlam değişmediği müddetçe "anlama eylemimizde" bir farklılığın da olması mümkün değildir. Çünkü bu bilgi anlayışında anlam, varlığa yapışıktır.

Geliştirmek istediğimiz kuramın yapısını çok net temellendirmek için öncelikle (*değişen dünya ve*) değişen dilin anlamı ve bunun teolojik anlamda tezahür eden iki veçhesini, yani tabii kelâmın bir anlamda modern kelâmın temel özelliklerini referanslarla ortaya koymaya çalışalım. Fakat bunu yapmadan önce modern dil durumunu/değişen dili bir anlama kavuşturmamız yerinde olacaktır. Macit Gökberk, *Değişen Dünya ve Değişen Dil* adlı yapıtında bunu çok anlaşılır biçimde ifade eder. Modern dilin öncelikle bilimsel eksenli dil olduğunu söyler. Modern dilin, bütün olarak geleneksel "anlam evreninden" kopuşu öngören temel esaslar çerçevesinde inşa edildiğini vurgulayan yazar, dil niye değişir? Değişen dilin anlamı nedir? Sorularına şöyle bir açıklama getirir.

"Kültür çevresini değiştirmek, *kültürlerin karşılaşması* olayıdır. Bu karşılaşmada biz alıcı durumda bulunuruz. Aldığımız, yahut ta hâlâ almakta olduğumuz nedir? Yeryüzünün Avrupa adını verdiğimiz belli bir

yerinde, tarihin belli bir süresinde, yani *ortalama milâttan önce VI. yüzyıldan beri oluşup gelişmiş olan bir kültür değerler sistemini ve bu sistemi taşıyan bir kültür tutumunu, bir kültür bilincini alıyoruz*. Bu sistem ile bu bilincin dil bakımından ne biçim bir görünüşü vardır? *Avrupa kültür çevresi içinde bulunduğumuz dilleri ne biçim bir bilinç taşır. Ve bu dillerin ne gibi bir yapısı vardır?* Türkçe'nin neye varmak istediğini bilmek için, kültürümüzün bütün alanları gibi dilimizin de kendisine yönelmiş olduğu *Avrupalı ölçüyü bilmek gerekir*. Çünkü yeni hayat duygumuz, yeni kültür bilincimiz dilimize bu ölçüyü aratmaktadır. ”266

Bu alıntı, özellikle altı çizilen ifadeler bizim fikrî evrenimizde, değişen dilin din dışı kültürün ürün olduğunu açıkça tarif eder. Bir “tutum ve bilinç” olarak tanımlanan bu anlam evrenin belli ölçütleri olduğu, daha doğrusu söz konusu ölçütleri benimsemeden modern olmanın mümkün olamayacağını altı çizilmektedir. Hemen belirtmemiz gerekir bu aşırı yorumdur. Modern dil, din ile dünya arasında “uzlaşım” ifade eder. Modern dilde, kutsal olan daima dünyevî olanla perdelenir. Kutsal öz olarak taşınır ve dünyevî kalıplara dönüştürülür. Modernliğin gelişimi ve yapısal ilişkilere dayanan anlamın dönüşümü bilinmediğinden değişime maruz kalan toplumlar meseleyi uç noktada ele alır ve bunu aşırı bir dille taşırlar.

Gökberk, İslâm toplumunun değişim sürecine girişini anlatırken de şöyle der: “Tanzimat dünya görüşümüze elbette ki bir değişiklik, hem de çok büyük bir değişiklik getirmiştir. Şuna *değişme değil, devrilme demek belki de daha doğru olur*. Çünkü burada, içinde 1000 yıla yakın bir zaman kalınmış olan bir kültür çevresi bırakılmış bir başkasına girilmeye başlanmıştır. Her kültür çevresi de kendine göre bir hayat planına dayanan, kendi içine kapalı bir bütündür. Tanzimat’la bir kültür çevresinin hayat planı bırakılmış bunun yerine *birçok bakımdan bunun karşıtı olan bir hayat planı* alınmıştır. ”267

Değişen dil, yani modern dil, epistemolojiyi, gerçekte olgusal olanı veri olarak alan “teknik-bilim” dilidir. Bu yüzdendir ki metafizik bilgi faydasız ve sorunlu görülür. Tam burada, açıkta kalan bir soruyu dile getirmemiz yerinde olur. Geleneksel dilden modern dile geçişin teolojik

266 Macit Gökberk, *Değişen Dünya Değişen Dil*, İstanbul 1980, s. 83-84.

267 a.g.e., s. 121.

bağlamdaki seyri nasıl olmuştur? Bu temel sorunun cevabını vermemiz ancak iki aşamada mümkün olabilir.

1. Metafizik alanı dış dünyanın varlığına temel yapan, geleneksel anlayışın sorunlu olduğunu dile getiren fikrî eğilim ki, bu süreci *tabii teoloji* olarak adlandırmak mümkündür. *Böylesi bir adlandırma* ile ne kastettiğimizi netleştirmek için felsefede bağımsız metafizik dönemi diye adlandırılan fikri sürecin ilk öncüsü Descartes'in (1596-1650) temel görüşlerini tanımamız gerekir. 2. Dinin aşkın boyutunun bilginin konusu olarak görmeyen pratik aklın bir gereği olarak gören modern düşüncenin doruğu kabul edilen, eleştiri çağına önemli düşünürü Immanuel Kant'ın (1724-1804) ahlâkî teolojiye ilişkin temel görüşlerini ortaya koymamız meselenin anlaşılmasında bize yol gösterici olacaktır. Modern dönem bütün teorik ve pratik yapısını, rengini bu iki teolojik eğilimden alır. Bu iki teorik yapının dili anlaşılmadığı müddetçe kelâm yapmak, çağdaş insana hitap etmek, Gazzâlî'nin ifadesiyle "recmen bi'l-gayb" hükmündedir.

Descartes'in kendi şahsî dinî inançlarından bağımsız olarak gelişen felsefesinde Ortaçağ hristiyan ilim ve hikmet anlayışına artık son verilmekteydi. Söz gelimi St. Thomas Aquinas'a göre ilim ve hikmetin başı ilâhiyat idi. Onca ilâhiyat: "Diğer bütün beşerî bilgilerden önce gelir, o belli bir derecede değil, mutlak anlamda bir üstünlük arzeder." Niçin bu böyledir? Çünkü ilâhiyatın gerçek konusu Tanrı'dır. Tanrı ise insan bilgisinin, tasavvuru mümkün olan en yüksek objesini oluşturmaktadır. Evrenin mutlak sebebi, yani Tanrı hakkında düşünmeyi gaye edinene hikmet sahibi denir. Şutlak sebebin ilmi olan ilâhiyat, diğer bütün ilimlerden üstündür. Diğer bütün ilimler ilâhiyatla olan ilişkisine göre değer kazanır ve onların hepsi ilâhiyatın yardımcısı durumundadır.²⁶⁸ Oysa Descartes, *tabii akıl* sayesinde elde edilen ve geçici pratik amaçlara dönük olan bilgiyi araştırıyordu. Yeni olan husus şu idi: Pratik açıdan felsefî hikmetle dinî hikmeti birbirinden ayırmak. Böylesi bir anlayışın temel önermesi şu idi: İlk sebeplerin ve gerçek ilkelerin aklî bilgisine ulaşmak ve bilinebilen her şeyi buradan çıkarmak. Bunun yolu nedir? *Aklî metotla şüpheli edilmesi mümkün olmayan kesin esaslar ortaya koymak ve felsefî kuramı bu kesin öncüller üzerine inşa etmek.*

268 Etienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet Aydın, İzmir 1986, s. 56.

Descartes'in amacı: Doğru bir metodu sonuna kadar tutarlı olarak uygulamak ve açık seçik ilkelere hatasız bir şekilde kanıtlanmış sonuçlar çıkarmak. ²⁶⁹ Descartes'çi Tanrı fikri, bu dedüksiyon ilkesinin uygulamaya konulmasını gösteren en önemli bir örnektir. şüphesiz ki bu fikir, Descartes metafiziğinin köşe taşıdır. Nitekim o şöyle der: "...fakat akıllı varlığın cisimsel varlıktan ayrı olduğunu kendimde daha önceden gayet acık bir şekilde bildiğim için, her bileşimin bir bağımlılık ifade ettiğini, bağımlılığın da açıkça bir kusur olduğunu göz önüne alarak, bu iki varlıktan meydana gelmiş olmanın Tanrı için bir mükemmellik olmayacağına, dolayısıyla da Tanrı'nın böyle olmadığına hükmediyorum. Ve yine hükmediyorum ki, eğer dünyada tamamen mükemmel olmayan bazı cisimler ya da akıllar, ya da başka varlıklar var ise var oluşlarının Tanrı'ya bağlı olması gerekir, dolayısıyla da onusuz tek bir an bile var olamazlar. "²⁷⁰

Descartes, varlık düşüncesinin temeline Tanrı'yı koyuyor. Fakat beşerî hikmet tek olduğu için soyutlanmış bir Descartesçi metafizikte olmazdı. Descartesçi metafiziğin köşe taşı olan, ilkelerini bu metafizikten alan Tanrı fikri fiziğinde zorunlu olarak köşe taşı olacaktır. Bir başka deyişle Descartes'in Tanrı fikrine onun zihnindeki eksiksiz değerini kazandıran şey, bu fikrin, dünyanın tam anlamıyla bilimsel bir yorumunun yapılması için bir başlangıç noktası olmalıydı ki, bu bilime, fiziğin gerçek ilkelerini temin etsin. ²⁷¹ Bir başka deyişle dış dünyanın nesnellğine kavuşan insan kesin doğrular/ilkeler çerçevesinde tabiatı dönüştürebilsin.

Descartes, Hristiyanlık'taki Tanrı fikrini ilk felsefî prensip olarak kullanır, fakat kendi başına ve mutlak yeterliliği içinde ele alınan Tanrı'nın kendine bir fayda sağlamadığını düşünür. Çünkü ona göre kendi başına Tanrı, dinî inancın objesidir. Oysa aklî bilginin objesi olan ise felsefenin ilkeleri arasında en yüksek yeri işgal eden Tanrı'dır. Dolayısıyla Tanrı, artık bilginin objesidir. Öyleyse temel aklî hakikatlere ulaşmak nasıl mümkün olacak? Etienne Gilson bu konuyu şöyle açıklar: "Tanrı'nın nihai felsefî fonksiyonu, O'nun bir sebep olmasıydı; o halde kartezyen dünyanın yaratıcısı için gerekli olan her türlü sıfata Tanrı sahip olmak zorundaydı. Mekân içinde sonsuzca uzayıp gittiği için böyle bir dünyanın yaratıcısı, sonsuz olmalıydı. Böyle bir dünya tamamen mekanik

269 a.g.e., s. 59.

270 Descartes, *Metot üzerine Konuşma*, çev. Sahir Sel, İstanbul 1981, s. 35-36.

271 E. Gilson, a.g.e., s. 59.

olduğu ve nihâf sebeplerden mahrum olduğu için onun içinde gerçek ve iyi olan ne varsa durumunu aynen korumalıydı. Çünkü o, Tanrı'nın hür iradesinin tecellisi neticesinde yaratılmıştır. Şuna ters düşen bir tarz da değil. Descartes'in mekânîk dünyası, aynı miktarda hareketin evrende korunduğu düşüncesine dayanmaktadır. Böylece onun Tanrısı da değişmeyen bir Tanrı olmaktadır. Bu Tanrı'nın iradesiyle ortaya konan kanunlar dünya yıkılmadıkça herhangi bir değişikliğe izin vermezler. ”²⁷²

Descartes tarafından bize, felsefî ve mutlak bir sebep olarak sunulan Tanrı, sadece yaratıcı idi. Yani ulûhiyet yaratıcılık vasfının içinde eritilmekteydi. Yetkin ve zorunlu Tanrı'nın yarattığı âlem de “zorunlu kurallar” ile varlığını devam ettirmekteydi, öyleyse bilimin, fiziğin temelini bu zorunlu kurallara dayandırmak gerekir. Zorunlu var oluşun tezahürü budur. Bir başka deyişle Descartes'in savunduğu ilk metafizik sav olan, Tanrı'nın ezelf ebedî hakikatler yaratmış olduğu düşüncesi, rasyonel zorunluluğu tanrısal aşkınlığa bağımlı kılmaktadır.

Descartes'in bu doktrini, Tanrı'nın tümüyle kendisinin dışında bulunan yaratılmış dünya ile ilişkisini dönüşüme uğratmaktadır. Madem ki bu dünya, içinde tanrısal öze ve anlaşılabilir sonsuzluğa ait hiçbir şey barındırmamaktadır, O, bizim bildiğimizin ötesinde değildir, öyleyse biz onun hakkında, bizi doğanın efendileri ve sahipleri kılacak mükemmel bir bilime sahip olabiliriz. ²⁷³ Her şeyi bilginin “nesnesi” yapan düşünür bütün yanılsama ve yanıltmaların tesirinden kurtulmak için “açıklık ve seçiklik” ilkesini kullanmanın gereğini, rasyonel bir temel oluşturmanın zorunlu olduğunu dile getirir. Nitekim o, *Metot Üzerine Konuşma* adlı yapıtında kesin gerçeklere ulaşmanın gereğini ve yöntemini şöyle anlatır: “...gelenek ve görenekler konusunda bazan pek şüpheli olduğu bilinen görüşlere hiç şüphe götürmez görüşlermiş gibi uyulması gerektiğini epey zamandan beri terketmiştim, fakat, yalnızca hakikatler araştırmakla uğraşmak istediğim için, bunun tam tersini yapmam ve haklarında en ufak bir şüphe duyabileceğim şeylerin hepsini, doğru sandığım görüşler arasında tamamıyla şüphe götürmez şeyin kalıp-kalmayacağını görmek için, mutlak suretle yanlış sayarak atmam gerektiğini de düşündüm. Böylece,

272 a.g.e., s. 61.

273 Jean-Marie Beyssade, “Descartes: Felsefi Bir Devrim mi”, çev. Tülin Bumin, *Cogito*, Öyleyse Descartes, İstanbul 1997, s. 65.

duygularımız bizi aldattığına göre, onların bize hayal ettirdikleri şekilde var olan hiçbir şeyin bulunmadığını farzetmek istedim. ”274

Zihninde bulunan bütün fikirlerin hayal ve vehimden kaynaklana bileceğini söyleyen düşünür, bütün bunları “düşünen benin” bilgisine sahip olduğunun farkına vararak *zorunlu olarak bulunan bir gerçekliğin varlığına* ulaştığını söyler. Aslında bu gerçekliği “düşünme eylemine” indirmenin başka bir ifadesiydi. Ne var ki onun bu inişi temellendirme tarzı ilk bakışta “gizli” kalan bir hususun üstünü örtüyordu: Çünkü bu konuda O şöyle diyor du: “...fakat, hemen ardından, her şeyin yanlış olduğunu bu şekilde düşünmek istediğim sırada, *bunu düşünen benin* zorunlu olarak bulunan bir şey olduğunu farkettim. Ve şu: “Düşünüyorum öyleyse varım” hakikatının şüphecilerin en acayip var sayımlarının bile sarsmaya gücü yetmeyecek derecede sağlam ve güvenilir olduğunu görünce bu hakikati aradığım felsefenin ilk ilkesi olarak kabul etmeye tereddütsüz karar verdim. ”275

Bu sağlam ve güvenilir fikir, bana içinde bulunduğum evrendeki diğer varlıklardan gelmesi mümkün değildir. Çünkü hiçbir şey kendinden üstün bir değeri meydana getiremez.

“...Öyleyse olduğumdan daha mükemmel bir varlık hatta herhangi bir şekilde bende bir fikri bulunan bütün mükemmelliklere sahip olan varlık tarafından, yani tek kelimeyle söylersem, Tanrı tarafından bu fikrin bana verilmiş olması ihtimali kalıyordu geriye...”276

Zikrettiğimiz verilerden hareketle Descartes’in temel görüşlerini şöyle sıralamamız mümkündür: 1. Descartes’te de cogitonun varlığa önceliği vardır. Klasik anlayış burada tersine çevrilmiştir. Aristo’da varlığa ait olan kategoriler Descartes’te de anlığın kategorisine dönüşmüştür. 2. Descartes’in düşüncüyü ve evreni anlayış biçimi matematikselidir. Düşüncenin matematiksel bir formla özdeşleştirilmesi evrenin mekânîk bir dille tanımlamasını sağlar. 3. Bilginin aklî, mutlak ve değişik formlarla ifade edilişi, eylem ve tarihsel olanın düşünülmeyen olarak görülmesini devam ettirmiştir. 4. Klasik düşüncede temelini varlıkta bulan anlam, Descartes’te anlakta bulur. 5. Aklî öncüllerle kesin bilgiye yaklaşımın Descartes tarafından temellendirilmesi, bizzat kendisinin böyle bir niyeti,

274 Descartes, *a.g.e.*, s. 32.

275 *a.g.e.*, s. 33

276 *a.g.e.*, s. 36.

amacı olmasa bile, daha sonraki filozoflar tarafından akılla kavranılması mümkün olan bir dünyada, aşkın bir bilgiye ihtiyaç olmadığı tezinin felsefî temelini oluşturmuştur. Bir başka deyişle Descartes'çi kuram, her şeyin dünyevîleştirilmesinin yolunu ve imkânını göstermiştir. 6. Fiziğin, matematiksel dille evreni kuşatması ve onu dönüştürme imkânına sahip olması, bu teorik yapıda düşüncenin, düşünemeyen üzerinde tasarruf sahibi olma yetkisini meşrûlaştırmaktadır. Her şeyin düşünme ile sınırlandığı/aklı bilgi ile çevrelendiği bir dünyada, insan bireyinin ayrıcalığını *kendinden başka her şeye bilgi ile hükmet şeklinde anlamak* mümkün görünmektedir. Ahlâk dahi “düşünme” ile sınırlandığına göre beden-zihin ayrımının (anlattığı) bize sunduğu anlama göre madde ile mânânın kendilerine özgü yapıları gereği, madde kendi işleyişi ve kuralları çerçevesinde ele alınmalıdır. Aslında bu temel ayırım dinin sürgüne gönderilişinin ilk işareti idi. Artık dünya dinî referansların değil, aklî bilginin konusu idi. Bunun içindir ki modern düşüncenin dili, daha önce belirttiğimiz üzere “teknik-bilim” eksenli dil olup, kutsalı ve kutsala ilişkin ritüelleri “bilim”in diline dönüştürmekte, Paul Feyerabend'in²⁷⁷ deyişiyle sadece kilisenin adı değişmekteydi: Bilim Kilisesi.

Kant'a gelince, o bizim çağımız eleştiri çağıdır, sözüyle başlar ve yine o bu kelime ile onaylamadan önce tartan ve bilmek iddiasında bulunmadan önce bilginin şartlarını öğrenmeye çalışan felsefeyi kasteder. ²⁷⁸ Çünkü XVIII. asırda Avrupa tefekkür ortamında empirist, skeptik, materyalist ve ateist akımlar yayılmaya ve mevzî kazanmaya başlamıştı. Bu dönemi de *rasyonalist ilâhiyat* yukarıda sıraladığımız akımlar tarafından oldukça yıpratılmış durumdaydı. Kant'ın felsefesi bütün bunlara bir tepkidir. Amacı: Tanrı inancını ve rasyonalizmi bütün bu fikrî saldırılara karşı savunmak ve bir zamanların *ilimlerin en şerefli* olan metafiziği yeniden inşa etmektir. ²⁷⁹ Çok yoğun eleştirilere konu olan metafizik nasıl diriltilecek? Kant'ın problem olarak gördüğü temel hususlardan biri budur.

Kant'ın metafiziği yeniden canlandırma girişiminin fikrî temelini *akıl yapısını incelerken* oluşturur. O her şeyden önce sansüalizm ile birlikte fikirlerimizin maddesinin bize duyular tarafından verildiğini kabul ediyor; idealizm ile birlikte, onların ve şekillerinin aklın eseri olduğunu,

277 bk. Paul Feyerabend, *Özgür Bir Toplumda Bilim*, çev; A. Kardam, İstanbul 1991.

278 Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev; H. Vehbi Eralp, İstanbul 1993, s. 303.

279 Fehmi Baykan, *Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar*, Ankara 1991, s. 171.

duyunun verilerini kendine özgü kanunlarıyla fikirler haline getirenin akıl olduğunu görüyor. ²⁸⁰ Akıl hakkında yaptığı incelemede, bu meseleyi oluşturan çeşitli kavramları özenle tesbit ediyor ve yeniden tanımlıyor. Bunun peşine belirlediği *eleştiri zihniyet* yöntemine sadık kalarak teorik âlemi, pratik âlemi ve estetik âlemi bir birinden ayırıyor. ²⁸¹ *Doğrunun, iyyinin ve güzelin* duyum diye adlandırdığı bu üç alana ilişkin geçerli bir kullanım yolunu belirlemek için teorik ve pratik aklın eleştirisi altında, hipotez ile iman, bilgi ile ahlâk, doğru ile iyi arasında bir ayırım yapmakta ve metafiziğin; imanın, ahlâkın ve iyyinin konusu olduğunu temellendirmeye yönelmektedir.

Kendinden önceki metafizik teorilerin tümüne olmamış gibi bakmayı öneren Kant²⁸² aklın, bilme faaliyeti ile ahlâkî faaliyeti tefrik ederek, *Tanrı, ruh ve hürriyet* gibi *metafizik mebdeleri* bilgi alanından ahlâk alanına taşır. Bir başka deyişle metafiziksel konuların (pratik âlem), yani iyyinin konusu olabilirler. Böylece Kant eski metafizikçilerin bilgi iddiasında bulundukları bu kavramların bilinmelerinin imkânsız olduğunu teslim edip materyalist ve ateist saldırıları hedefsiz kılmak, sonrada aynı kavramları ahlâk alanında matematik postülalar tarzında vazetmek, bu kavramlara inanmanın aklî olduğunu temellendirmek ister. ²⁸³ Temel ayırımda, metafiziğin “iyyinin” konusu olduğuna ilişkin görüş; aslında temel dinî konuların *bilginin konusu* olmayacağına ilişkin tezi kanıtlamak için başvurulan yöntemsel/metodik bir çabayı yansıtsa da “pratik aklı” devreye sokarak meseleye ahlâkî bir rasyonellik kazandırmayı hedeflemektedir.

Kant, ilk önce bilginin ne olduğunu soruyor? Düşünüre göre *bilgi: Sentetik apriori bir hükümdür*. Ancak bir hükmün bilimsel anlamda bir bilgi oluşturması için, ki burada söz konusu olan yalnız budur, onun bütün hallerde doğru olması, yükleme konu arasında kurduğu bağlılığın rastlantısal değil, zorunlu olması gerekir. Deney ancak belli sayıda haller gösterdiğinden zorunluyu ve evrenseli veremez. Bu halde aposteriori, yani sadece deneye dayanan bir hüküm, bilimsel bir bilgi oluşturmaz. Zorunlu, yani bilimsel olmak için bir hükmün aklî bir veriye dayanması,

280 Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul 1993, s. 86-87.

281 *a.g.e.*, s. 35-48.

282 *a.g.e.*, s., 46.

283 F. Baykan, *a.g.e.*, s. 172.

köklerinin deneye olduğu kadar akılda olması, bunun apriori bir hüküm olması gerekir. Gerçekten de matematik, fizik ve metafizik sentetik apriori hükümlerden oluşur.²⁸⁴ Dolayısıyla Kant'ın düşünce sisteminde bilgi kavramı, bilimsel bilgi kavramına, bilimsel bilgi kavramı da Newton fiziğinin sunduğu türden bir anlayışa indirgenmiştir. Şuna göre bilmek fiili, belirli olgular arasında görülebilen ilişkilerin matematiksel ilişkiler terminolojisi içerisinde ifade edilmesi anlamına gelir ki, gerçekte bu fikrî temel, metafiziğin bilginin konusu olmayacağına açık bir anlatımıdır. Nitekim Kant şöyle der: "Metafiziğin şimdiye kadar öylesine zayıf bir pekinsizlik ve çelişki durumunda kalmış olmasının nedeni yalnızca bu sorunun, ve belki de çözümsel ve bireşimsel yargılar arasındaki ayrımın daha önce düşünülmemiş olmasına yüklenebilir... Metafizik bilim olarak olmasa da doğal bir eğilim olarak edimseldir. Çünkü insan aklı, hiçbir biçimde çok bilmişlik gibi bir büyülenmenin etkisi olmaksızın, salt bir iç gereksinimin durdurulmaz dürtüsü altında herhangi bir gör-gül us kullanmanın ya da buna göre türetilen ilkelerin yansıtamayacağı sorunlarla ilerler. Bu yüzden tüm insanlarda, akıl kendini teorik düşünce düzeyine dek genişletir genişletmez, herhangi bir metafizik her zaman olmuştur ve her zaman olmayı sürdürecektir."²⁸⁵

Bilgi tanımına bağlı olarak Kant, "madem ki Tanrı zaman ve mekân gibi duyumun apriori formları içinde kavranan bir varlık değildir, o halde Tanrı, nedensellik kategorisi yardımıyla başka herhangi bir şeye bağlanamaz" der.²⁸⁶ Çünkü bir fikrin bilgi olabilmesi için duyumun verdiği unsur ile duyumun dışında kalan ve yalnızca zekâdan gelen unsur arasında kurulan *nedensellik bağı* söz konusudur. Kant'ın buradan ulaşmak istediği husus şudur: Tanrı pekâlâ aklın idesi, yani bilgimizi birliğe kavuşturan genel bir ilke olabilir; fakat o bilginin konusu olamaz. Yahut biz ona pratik aklın, iyiliğin bir gereği olarak ortaya koyabiliriz. Bu durumda Tanrı'nın varlığı bir bilgi konusu değil, bir postulat olur.

Niçin böyledir? Çünkü insan bilgisi görünenle sınırlıdır. Dinin temel konuları algı alanına girmediğinden dolayı bilinemezler. Ancak bu konular, insan hayatı için önemli konulardır, yani iyidirler. Bilgi nesnesi olarak ele alınmaması gereken bu kavramları, ahlâk alanında aklın postulları

284 A. Weber, *a.g.e.*, s. 306.

285 Kant, *a.g.e.*, s. 44-45.

286 E. Gilson, *a.g.e.*, s. 74.

olarak kabul etmek zarurettir. E. Gilson'un deyişiyile Descartes, Tanrı'yı hiç değilse nazarı akıl düzeyinde birleştirici bir fikir, pratik akıl düzeyinde ise ahlâkî bir postulat olarak var saymanın gereği üzerinde ısrar eder. Çünkü Kant'a göre insan akli mahiyeti gereği ne Tanrı'nın varlığını kanıtlayabilmekte ne de kendi fikrî kavramlarını somut bir biçimde ortaya koymak için de iyiden iyiye yerleşmiş temayüllerden kurtulabilmektedir. ²⁸⁷

Kant, olanaklı bilgi nesnelerinin yalnızca görüngüleri yani fiziksel dünyanın deneyici biçimde gözlemlenebilen nesneleri olduğunu söylüyor. Sonul (noumena) dünyasının bilgisine ulaşmak mümkün değildir. Çünkü bu alan, bilen öznenin bağımsız olan kendinden şeylerdir. Duyusal deneyimin sınırlarını aşmaya yönelen her girişim kaçınılmaz olarak *ontinomilere*, çelişkilere yol açacaktır. ²⁸⁸ Bu durumda bilginin konusu olmayan metafizik alanı dışlamak gerekmez mi? Hayır, çünkü bu esaslar yüce ve iyidirler. Yüce iyiyi gerçekleştirmek ise aklın, bize emrettiği bir görevdir. Akıl bize böyle emir veriyorsa yüce iyinin mümkün olduğunu kabul etmeliyiz. Yüce iyi ise ancak Tanrı'nın varlığı şartına bağlı olduğundan Tanrı'nın varlığını kabul etmek ahlâken zorunludur. ²⁸⁹

Fehmi Baykan böyle bir ayırımın arka planını açıklarken şöyle der: "Kant metafizik kavramları o zamanın entelektüelleri nezdinde savunmasının yegâne yolu olarak, o dönemde moda olan, fizik ilmini model almakta ve metafiziğin de fizik bilgisi tarzında (sentetik apriori) ve statüsünde (zorunlu doğru) bilgisi olduğunu ispatlamak mümkündü. Bunu başarmak için bilginin kaynağının algı değil, akıl olduğunu göstermeliydi. Zira, Tanrı ve ruh algılanamaz. Eğer algı bilginin yegâne kaynağı ise bu görüş doğrultusunda Tanrı'nın ve ruhun mevcudiyeti savunulamaz. Bu halde akılcı teoriyi kullanmak lâzım. Ama akılcılar öyle görüşler ileri sürdüler ki, bunlar haklı tenkide uğradı, neticede bu kavramlar eski rasyonalizm tarzında savunulamaz hale geldi. Öyleyse strateji şu olmalıydı: Evvelâ, fizik bilgisini esas almalı, ama bu bilginin algıya değil, akla bağlı olduğunu göstermeliydi." ²⁹⁰

287 E. Gilson, *a.g.e.*, s. 77.

288 Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 36

289 Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 136.

290 F. Baykan, *a.g.e.*, s. 208-209.

Bu dönemde deneyciler, duyu izlenimlerinin kendiliğinden bilginin temeli olduğu görüşündeydiler. Ancak Kant; zihnin, duyular yoluyla edilgin bir şekilde izlenimler olarak çevresinin deneyimini edinmesi fikrine katılmaz, o bu konuda en yalın duyumların bile bir sürece tâbi tutulması ve anlaşılması için zihnin etkin gücünün devreye girmesinde ısrar eder. Dünyanın deneyimini edinme sürecinde zihin, sahip olduğu belli bir yapıyla dünyayı zorunlu olarak yorumlar. Zihin dünyaya zaten sahip olduğu donanım ile yaklaşır.²⁹¹ Kant'ın bununla ulaşmak istediği husus şudur: *Gerçekte bizim kavrama yetimiz ve duyusal yetimiz ancak birbiriyle birleşme durumunda şeylerin nesnel olarak geçerli yargılarını sağlayabilir.*

Bunu temellendirmek için Kant; kategorilerin, düşüncemizin sadece *öznel tarafı* ile ilgili olmadığını, onların nesnel gerçekliklerinin de olduğunu şu sözleriyle delillendirmek ister: “Apriori kavramlar olarak kategorilerin nesnel geçerliliği, düşüncenin biçimi söz konusu olduğunda, deneyimin ancak onlarla olanaklı olması olgusuna dayanır. Kategoriler, deneyime a priori ve zorunlu olarak bağlıdır, çünkü herhangi bir deneyim nesnesi ancak onlar aracılığıyla düşünülebilir.”²⁹²

Kant, dünya hakkındaki bilgimize *kendinde şeyin* var sayılan bilgiyiyle başlayarak değil, ama kavrama yetisinin dünyaya kabul ettirdiği kendi yapısından başlamamız gerektiğini öne sürer. Ona göre daha önceki metafizikçiler, anlama yetisinin kategorilerini *kendinde şeye* tatbiki kalkıştılar: Bu büyük bir hatadır, çünkü anlama yetisinin kategorileri ancak duyu malzemesine uygulanabilir.²⁹³ Öyleyse metafizik mebdeler, algı nesnesi olmadığından bilgi konusu da olamazlar. Demek ki bilgiden bahsedebilmek için duyumlanır bir nesne olmalı yani zaman, mekân çerçevesi içinde algılanmış nesne olmalıdır.²⁹⁴ Kant'ın düşüncesinde zaman evrensel bir kavram değil, ama *duyusal sezginin* arı bir biçimidir.²⁹⁵ Düşünürü göre zaman, mekân aklın sınırları değildir. Bununla beraber aprioridirler. Kant eğer zaman ve mekânı aklın unsuru olarak ele alsaydı, metafizik konuları da bu belirlenim içinde formülleştirmesi gerekecekti

291 bk. John Cottingham, *Akılçılık*, çev; Bülent Gözkân, İstanbul 1995, s. 91-93.

292 Kant, *a.g.e.*, s. 93.

293 *a.g.e.*, s., 76-79

294 bk. F. Baykan, *a.g.e.*, s. 204-206.

295 Kant, *a.g.e.*, s. 58.

ki, bu takdirde tutarsızlığa düşecekti. Yok eğer zaman-mekânı reddederse, bu takdirde de *Galile-Newton* fiziğine ters düşecekti. ²⁹⁶ Neticede Kant te'vil cihetine gidip bu kavramları aklın değil, *duyusal sezginin arı bir biçimi* olarak sundu.

Kant bu görüşünü de şöyle açıklar: Tüm sentetik doğruluklar, yani gerçek bilgi veren tüm önermeler, deneyci filozoflar için gözlemle ulaşılmış aposteriori doğruluklardır; bu tür doğruluklar hiçbir zaman zorunlu değildir, ama her zaman tümüyle olumsaldır. Oysa gerçek sentetik apriori yargılar vardır. Yani dünya hakkında bilgi sağlayan öyle önermeler vardır ki bunların doğruluğu apriori, evrensel ve zorunludur. ²⁹⁷ Kant'ın sentetik apriori yargılara verdiği en önemli örnek: *Nedensellik yasasıdır*. Nedensellik ilgili yargılarımızın zorunlu ve en kuvvetli anlamda evrensel apriori yargılar olduğunu söyler. ²⁹⁸ Çünkü düşünüre göre bilgi oluşturmak için zorunlu nesnel geçerliliğe sahip kavramlar gerekir. Düşünür bunu akılcılığın doğuştan fikirler kategorisini izleyen, ancak daha farklı bir anlam içeren, töz kategorisi ve nedensellik kategorisi gibi, apriori kavramlarla açıklar. Bunun içinde apriori zorunlu bir doğruluk olarak tüm değişmelerin neden ve etki yasasına uygun olarak meydana geldiğini kanıtlamaya koyulur. Ve şöyle der: Bir nesneyi algılamamız, ancak bir sıra içinde olabilir, ne var ki bu sıra öznel değildir; görüşleri kendilerine aittir, bizim onları anlayışımızla değil. ²⁹⁹

Buraya kadar sunduğumuz bilgiler gösteriyor ki Kant, melekelerimizin bütünü için akla hakiki yerini göstermek, mânevî hayatın karışık işleyişinde ona hakiki görevini bildirmek amacına bağlı olarak metafiziğin teorik aklın konusu olmadığını netleştirmeye çalışıyor. Kant'a göre aklın yeri ikinci derecededir. Melekelerimizin başında ve eşyanın en yuvarısında bulunan akıl değil, iradedir. Akıl önüne geçilmez antinomilere çarparak bizi şüphe içine attığı halde, irade inancın müttetiki, ahlâkî ve dinî itikadlarımızın anası ve tabii vasfıdır.

Kant hiçbir surette kendiliğinden şeyin, ruhun, Tanrı'nın varlığını inkâr etmiyor, yalnızca usa vurma vasıtasıyla bu idelerin realitesini kanıtlamanın imkânsızlığını söylüyor. Onun bütün fikrî saldırısı: Teorik aklın

296 F. Baykan, *a.g.e.*, s. 210.

297 J. Cottingham, *a.g.e.*, s. 90.

298 Kant, *a.g.e.*, s. 232.

299 J. Cottingham, *a.g.e.*, s. 94.

dogmatik yapısıdır. Aklın, melekelerimizin sistemi içinde baş olma tezinedir. Çünkü, ona göre iradeden ayrılmış ve yalnız kendi kaynaklarına dayanır bir hale getirilmiş olan zekâyâ metafizik yapma kudretini veren sadece ön yargıdır.

Ahlâkî kanun, teorik aklın düşündüğü fiziki kanundan tamamıyla başkadır. Fizikî kanun kendisine karşı durulamayan ve mukadder bir şeydir, ahlâkî kanun zorlamaz, yükümlü kılar, şu halde özgürlüğü içerir.

“Fenomenal düşüncede imkânsız olan özgürlük, mutlak âlemde mümkündür, o numen olarak düşünülür, anlaşılır: teorik aklın kararı budur ve pratik akıl ilâve ediyor: onun varlığı muhakkaktır. Bu halde bilmek melekesiyle irade arasında gerçekte çelişme yoktur. Fiillerimiz zamanda ve mekânda meydana gelmek bakımından belirlenmişlerdir, ama çıktıkları kaynağını yani anlaşılır karakterimizin, duyarlığın bu iki şekilden bağımsız olması bakımından belirlenemez ve özgürdürler.”³⁰⁰

Kant’ın gerçek tanrısı, özgürlüğe giden iradedir. Teorinin mantıkî sonucu: Bilginin konusu olmayan, mâkul olmanın gereği olan akli temelden soyutlanmış, sürekli bir şekilde pratik akıl adına ahlâkî düzenin nihâf zaferinin en yüksek güvencesi olarak “metafiziği” göstermek teorinin mantıkî sonucu açısından “denilmek istenen açısından” oldukça sorunlu bir durum arzetmektedir. Bunu pratik aklın otoritesini teorik aklın üstüne çıkarmakla aşmak istese de, bu teorik yapı, bunlar doğruymuş gibi hareket etmemizi öneren bir dile sahiptir.

Kant’ın fikrî temelini ana başlıklar altında şöyle özetleyebiliriz: 1. Dünya hakkındaki bilgimize *kendinde şeyin* varsayılan bilgisiyle başlayarak değil, ama kavrama yetisinin dünyaya kabul ettirdiği kendi yapısından başlamamız gerekir. 2. Teorik aklın eleştirisi ateizme varmıyor, fakat teizmde varmıyor. Fakat metafiziği “bilgi alanından ahlâk alanına” almakla aslında, bu konuda hüküm vermenin yeterli olmadığını dolayımli olarak söylüyor. Çünkü öğrenebileceğimiz şey sonuç olarak fenomenlerdir. 3. Geleneksel anlayışta olduğu gibi *metafizik artık ilimlerin en şerefli değil, bağımsız ahlâkın alçak gönüllü hizmetçisidir*. 4. İradeye öncelik tanıyarak ahlâkı temellendirmek, inancı da özgür iradenin gereği saymak, kurguladığı metafiziğin mantıkî sonucudur. Kabul edilebilir, mâkul temeli “belirsiz”ya da *sallantılı* bir yargıya dayandığından dola-

yımlı olarak söylenmek istenen, din, artık ahlâkî sınırlar içerisinde bir anlam taşıyabilir. 5. Metafiziği bilginin nesnesi olmaktan çıkaran, pratik aklın, daha doğrusu iynin/ahlâkın konusu olarak gören ve bunu algı alanına girmeyen alanla izah eden Kant; bilimin alanı olarak gördüğü tabiatı ve bunu dönüştürmeyi ahlâkî alandan ayrı tutmakla, dolayımı olarak, özü itibariyle bilimin ahlâktan bağımsız olduğunu söylemektedir.

Kant, mantık ilkelerini varlık yasaları olarak görmez. Kant için mantık ilkeleri, yalnızca, varlığın duyumlarımıza açık görünüşün, yani fenomenlerin bir bilgisine bizi ulaştıracak olan ve yalnızca bize ait olan düzenleyici ilkelerdir. Öyle ki, Kant'a göre, Aristoteles'ten beri felsefeye ege-men olan mantık-varlık özdeşliği düşüncesi büyük bir yanılgı içerir. Mantık ilkeleri varlık yasaları değil, öznenin fenomenleri bilme kalıplarıdır. Empristler de, Kant gibi, mantık ilkelerinin öz-nede bulunduğunu bu ilkelerin varlık yasaları sayılamayacağını söylerler.³⁰¹ Onları Kant'dan ayıran nokta, bu ilkeleri apriori değil, deneyim yoluyla sonradan a posteriori olarak zihnimizde oluştuklarını savunmalarındır

Bilgide nesnelerin aynen yansıtılmış olduğunun -klasik anlayış- yansıması, bilginin anlığımızca biçimlendirilen bir şey olması demektir. Yani bilgi, nesneyi bize olduğu gibi yansıtmayıp, ancak, nesnenin anlığımızın etkinliği altındaki görünüşünün bilgisi olarak tanımlanabilir. Bu görünüş dünyasını, fenomenel gerçekliği bilmemizi sağlayan şey anlığın ideleri, kategorileridir. Bunlar bize sadece fenomen alanının bilgisini verebilirler, "varlığın", "töz"ün ya da aşkın olanın bilgisini veremezler. Bu açıklamalardan sonra şunu da ekleyebiliriz: 6. Kant, her türlü metafiziği ve teolojii anlığın dışına atmış olur. Doğrusu, yalnızca fenomenleri bilebilen insan, ahlâk ve toplum alanında da kendi yaşamını düzenlemek için, kendi akıl ve istenci ile kendine ilkeler koyabilmenin imkânını yine kendi anlığında aramalıdır.

Modern dilin, birbirini besleyen alanları tefrik ederek oluşturdukları felsefi/teorik yapı ister istemez bilginin nesnesi olarak fenomenleri görür ve olgusal alanı dolayımı olarak bilginin temeli yaparlar. İnsanlığın içinde bulunduğu trajedinin ön-besleyicisi durumunda olan bu kopukluk, sonuçta her şeyin içini boşaltarak anlamsızlaştırmakta ve değersizleştirmektedir. Biz varlığın bizzat kendisinde bir ahlâkîlik olduğunu, insan

301 D. Özlem, *a.g.e.*, s. 50-51.

eyleminin ise bağımsız, insan olmanın gereği/olmazı, sorumlu olmanın temeli olarak ahlâkîlik çerçevesinde değer ifade ettiğini kabul ediyoruz. Ayrıca eylemin kökeninde iman ve buna bağlı değerlerin etkinliği ile tabiatın bizzat yapısında mündemiç olan ahlâkî yapının farklı oluşumlar ve etkileşimler bağlamında biçimlendiği toplumsal yapının döngüsel işlevinde anlam kazandığını düşünüyoruz. Bu yüzden, diyoruz ki, insan ile varlık arasındaki bizzat yaratılıştan gelen âhengi bozan güdümleyici oluşumların farkına varmakla, yine insanı *sınırları belli olmayan sallantılı mekân ve zaman evresinde* anlam yoksunluğuna düşüren ve kendisine zulmettiren *nesnelleştirici, indirgemeci ve eşitlemeci her dilin susturucu ve köreltici tutsağından* alarak tabii olana; tabii olanın tanıtıcı dili olan vahyin/ilâhî sözün; mitsel, olağan üstü, aklî ve aşkın olan göndermelerinin tümünü anlam bütünlüğüne ulaştırarak anlamlı bir evrenin tabii diline ulaşmakla “insan olma” pâyesi elde edilebilir.

Yaratılışın ahlâkî temeli, eylemin bağımsız, özgür yapısı arasında anlamlı bir bağ kurmanın yol gösterici olan ilâhî kelâm temelinde yeni bir dil oluşturmak, yeni bir kelâm tartışmasının temeli olacaktır. Biz bu konuyu, “Yeni Bir kelâm Tanımı, Adlandırma Sorunu ve Ana Konuları” adlı başlık altında inceleyeceğiz.

Tebliğin Müzakeresi

Başkan: Nadim Macit Bey'in "Yeni Bir Kelâm Tartışmasının Ana Noktaları" konulu tebliğine katkıda bulunmak isteyenler? Buyurunuz İlyas Çelebi Bey.

İlyas Çelebi: Ben sadece Nadim Bey'in değil, Sait Bey'in konusuyla olan bazı noktalara değinmek istiyorum. Yenileşme konusu kelâm ilminin yüzyılımızda gerçekten büyük bir ihtiyacı, hatta üzerinde önemle durulması gereken bir husustur. Ben de bunu vurgulamak istiyorum. Fakat bir şeye de dikkat çekmek istiyorum. Yenileşme içinde yabancılaşma ve yozlaşma tehlikelerini de içinde bulunduran bir konudur. Tarihten bazı örnekler vermek istiyorum. Sabahleyin biraz bahsettim. Sistematik tasavvufun itikadî konulara getirmek istediği yeni yorumlar, bir yenileşme arzusundan doğmuştur. Ama biz bugün için bunlara bir yenileşme yerine yozlaşma gözüyle bakıyoruz. Meselâ bir vahdet-i vücûdu kelâmın arzu ettiği bir tevhid anlayışı olarak görmüyoruz. Aynı şekilde Bâtıniyye büyük oranda yenileşme ihtiyacıyla doğmuştur. Ancak yabancılaşma ile so-

nuçlanmıştır. Biraz önce mezhepler tarihinden bahsedildi. Nusayrîlik, Dürzîlik gibi mezheplere, düşüncelere baktığımızda bunlar da tarih içinde hissedilen bir yenileşme arzusu ile ortaya çıkmışlar ancak sonuçta İslâm'dan uzaklaşmışlardır.

İkincisi bizim tarihte yaşadığımız bir tecrübe var. İsrâiliyat tecrübesi. Yani yabancı kültürlerden etkileşme o kültürlerden bir şeyler alalım derken, kendimizden bir şeyler verme, bir şeyler kaybetme durumunda kaldık. Bugün benim kanaatım İslâm ülkeleri bir modern İsrâiliyat denemesi yaşamakla karşı karşıyadır. Yeni Batı toplumunun etkisi, yoğun bir propaganda ve bizi biraz da büyülemesi. Biz büyük oranda elimizdeki değerleri onunla bütünleştirme adına bir yenileşmenin cazibesine kapılıyoruz gibi. Acaba Batı toplumunun bugünkü değerleri ne kadar kalıcıdır? Bundan yüzyıl sonra ne ölçüde anlam ifade edecek? Evet bu noktada da yenilik adına yazılmış bazı tefsirler biliyoruz. Hatta bundan yüz-yüzelli yıl önce yazılmış tefsirler var.

Daha da yakına gelelim, meselâ Elmalılı tefsirinde yenileşme adıyla yapılan yorumlar var, bazı Kur'an âyetlerinin o günkü bilim telakkilerine göre açıklaması var. Daha sonra bilimde meydana gelen değişimler bu yorumları alıp götürmüştür. Bunun sonucunda da din ve Kur'an adına söylenen ve yazılanlar havada kalmış dinî literatür yara almıştır.

Bundan ben şuna gelmek istiyorum, şimdi itikadî konuları güncel ve böyle modern problemlerle çok sıkı bütünleştirmek, içiçe getirmek ve onlarla içli dışlı kılmak biraz yıpranmaya neden olmaktadır. Bu söylediklerim metot ve vesâil ile ilgili değildir. Mesâil yani muhteva açısından söylüyorum. Mesâilde, bilhassa Kur'ân-ı Kerîm ve sahih sünnet tarafından tesbit edilen bu temel problemlerde bu anlamda bir yenileşme adına muhteva değişime gitmek bana göre bazılarının ifade ettiği gibi bir ölçüde itikadî, antropolojik bir temele oturtmak demektir. Bu demektir ki, zihin değiştikçe, sosyal yapı değiştikçe itikad da buna paralel olarak değişecektir. Böyle bir değişim de bizi ve neticede de Hristiyanlık'taki gibi bir Protestan anlayışın İslâm dünyasında da doğması gibi bir neticeye götürür.

Bu nedenle muhtevayı içine alan yenileşmenin çok dikkatli bir şekilde tartışılması lâzımdır. Metotta yenileşmeye gelince bana göre tarihte olmuştur. Meselâ Mu'tezile'nin ortaya çıkışı bir metodik yenileşme olarak ifade edilebilir. Sünnî dünyada Bâkılânî ile Gazzâlî ve Fahreddin er-

Râzî arasındaki farklar yine bir metot ve vesail yenileşmesidir. Ona bir şey demiyorum. Bizim endişemiz bazı arkadaşlarımızın çok cesurca "Muhteva türüyle yenileşmelidir" tarzındaki çıkışları ile ilgilidir. Kısacası yenileşme ile yabancılaşma ve yozlaşmanın birbirinden tefrik edilmesi gerektiğini vurgulamak istiyorum. Teşekkür ederim.

Başkan: Yusuf Şevki Bey'i de dinleyelim ondan sonra cevap verirsiniz.

Yusuf Şevki Yavuz: Nadim Bey'in konuşmasını dinledik. Arkadaş çağdaş felsefî kültürü özümseyerek, felsefî kültürün ışığında kelâmda yenileşmeyi önermektedir. Ben de tabii bir kelâmcının çağdaş felsefeyi, psikolojiyi, sosyolojiyi yakinen izlemesi gerektiği kanaatindeyim. Ancak dinin temel problemi Tanrı'dır. Siz kelâm'da yenilik yaparken Tanrı'nın ispat edilmesi konusunu kaldırabilir misiniz? Şayet konuya bir katkıda bulunmaya eğer imkânınız varsa, buna katkıda bulunun. Yani Tanrı vardır, kelâm ilmi bunu ispatlamak istiyor.

Böyle bir hedef kendisine çizmiştir. Eğer bu hedefi çizmiyorsa zaten kelâm olmaz. Binaenaleyh siz -ben onu tebrik ederim, onu yüceltirim ki, Tanrı'nın varlığı konusuna çağdaş felsefî kültürden istifade ederek bir katkıda bulunun. Bunu hiçbir zaman değiştiremezsiniz. Yani ulûhiyet, nübüvvet, mead kelâm ilminin temel problemlerindendir. Batı'da Tanrı'nın varlığıyla ilgili olarak yazılmış yüzlerce kitap var. Ama bizde hocanın yazdığı bir akademik kitap var. Bir de onun daha sonraki taklidi durumunda başka kitaplar var. Onun dışında kitaplar yoktur. Ama Batı'da yüzlerce, ilkökul, lise ve üniversite öğrencileri, akademisyenler için Tanrı'nın varlığıyla ilgili soruşturmalar yapan kitaplar vardır.

Yani biz öncelikle dinin temel esasını teşkil eden bu konulara yöneleceğiz. Yoksa tabii ki halkü'l-Kur'ân'ın tarihte kalmış olduğunu herkes kabul ediyor. Peki yani bir cevher ve araz nazariyesinin geçmiş bir nazariye olduğunu ve bugünün bilimsel verilerinin fiziğin temelini teşkil ettiğini ve bunlardan istifade etmemiz gerektiğini herkes kabul ediyor. Biz öyle bir yöntem bulmalıyız ki; bu yöntem daha önceki âlimlerin düşmüş olduğu hatalara bizleri düşürmemelidir, bütün mesele budur. Yani böyle İslâm inancına katkıda bulmaya yönelik çalışmalar ve çabalar içerisine girmeliyiz, felsefeden, psikolojiden, sosyolojiden istifade ederken, nübüvvet problemi vardır, bugün insanlığın büyük çapta problemi budur.

Ateistlerin sayısı çok değildir, gelip geçicidir. Zaten Kur'an'ın ifade- siyle nübüvvet problemi, nübüvvetin gerekliliği, lüzumu ve insanlar için önemi konusuna katkıda bulunmak lâzımdır, bugün bir kelâmcının yap- ması gereken şey büyük ölçüde budur. Siz eğer sağlam bir âhiret inancı yerleştirebilirsanız, zaten toplumdaki değişimi de sağlarsınız. Batılı değer- ler karşısında kendinizi çok iyi bir şekilde müdafaa ederseniz kitle ileti- şim araçları sağlıklı olsun, gelişmiş olsun, aile ortamına varıncaya kadar yaygın olsun önüne geçersiniz. Yani İslâm'ın bu genel tezleri -inanç iti- bariyle- bunlar hiçbir zaman gündemden düşmez, düşemez, bunları dü- şürürseniz zaten din diye bir şey ortada kalmaz.

Bu merkez etrafında, bu merkezi besleyen bir çınar düşünün, asırlık çınar kurmaya yönelik birtakım bilgiler üretebiliyorsanız eyvallah. Ama onun dışında tabii geçmişten İslâm kültürüne intikal eden yabancı kültür- lerin ayıklanması gerektiği noktasında aramızda bir ihtilâf yok. Zaten ulemâ bunu keşfetmiş, XIX. yüzyıldaki İslâm âlimlerinin kitapları ince- lendiği takdirde bu arayışın var olduğu görülür. Ama sağlam bir metot bunun için ortaya koymak lâzımdır. Bu öyle çok acele, çok gelişigüzel şekilde birden ortaya konabilecek bir sonuç da değildir. Teşekkür ede- rim.

Başkan: Buyurun Nadim Bey, yalnız vaktimiz çok kısıtlı hale geldi, bu bakımdan mümkün mertebe kısa tutmanızı istirham ederim.

Nadim Macid: Kendisi "Allah'ın varlığını ilimde ispat eden varsa or- taya çıksın" şeklinde bir ifade kullandı. Yani ben şahsen Allah ve Allah'ın varlığı şeklindeki -zaten hocam da aşağı yukarı aynı noktaya temas ettiler- bir bu bakımdan. Ben ikinci bir şey söylüyorum, bizdeki bunun aksi. Meselâ sayın hocam sabahki toplantıda tasavvufla ilgili bir şey söyledi. İslâm'da tasavvuf var mı? Biz bazı meseleleri bu noktaya gitmeden he- men öbür tarafa geçiyoruz. Çünkü "İslâm'da tasavvuf yoktur deniliyor", bir taraftan da İslâm'da tasavvuf nasıl olması gerektiğiyle ilgili hususlar ortaya çıkıyor.

Bu konuda diğer taraftan değerli hocam Bekir Topaloğlu kader ko- nusunda bir şeyler söyledi. Çok güzel ama bir taraftan da iman esasla- rında kader sayılmıyor, kabul edilmiyor. Yani ilk önce kaderi kabul ede- lim ondan sonra kaderle ilgili hadis var mı yok mu? Onu ele alalım. Ahad hadisler konusunda bildiğiniz gibi Hüseyin Atay hocamın onunla ilgili ahad hadisleri iman esaslarından kabul etmediğine dair ifadeleri var. Yani

ahad hadisleri iman esaslarından kabul etmiyor. Bazı şeyleri önce bir kabul edelim, ya da kabul edilir mi edilmez mi? anlayalım, sonra da bu konunun görüşülmesinin yerinde olacağı kanısındayım.

Ben özellikle şunu belirtmek isterim, benim tebliğde savunduklarım ile bana yöneltilenler farklı şeyler. Burada iki şey ortaya çıkıyor; ya bizim tebliğimiz anlaşılmamış ya da biz kendimiz anlatamamışız. Böyle bir durumda karşı karşıya olduğumu önce belirteyim. Şimdi bir kere yenileşme ve yabancılaşma kavramları arasında çok ciddi bir fark var. İster bunu kelâm açısından, İslâm ilimler açısından düşünelim, ister çağdaş felsefe açısından düşünelim. Şimdi yabancılaşma meselâ bugün müslümanlar, İslâm düşünürleri tarafından yabancılaşma... Meselâ şirk bir yabancılaşmadır, küfür bir yabancılaşmadır.

Dolayısıyla şirki meselâ Allah'a yabancılaşma olarak tanımlayanlar var. Bir de Marksist diyalektikte şöyle bir yabancılaşma var: Meselâ bizim Anadolu'da vardır, kuyunun içerisinden su çıkarırlar. Şimdi kuyunun etrafına yarı çapı belli boyunduruk takarlar, eşeği ona koşarlar. Her dönüşünde aynı yeri dolandır. İşte Marksist diyalektik de yabancılaşma böyle izah ediliyor. Yani değişen dünyada her zaman aynı çizgide dönmek de bir yabancılaşmadır. Yani böyle bir benzetme yapılıyor. Ben bunu yapmıyorum. Bu yapılan bir benzetmedir.

Şimdi benim söylediklerim ne böyle bir yabancılaşma ifade eder -ki ben yerimizde kalalım bir şey yapmayalım- demedim ki, bir yabancılaşma olsun. İkincisi dedim ki: İslâm'ın temel esasları bir sabit esaslar vardır değişmeyen yönler, bir de değişen yönleri vardır. Yani kelâmın dayandığı esasların bir sabit kısmı, bir de değişmeyen kısmı vardır. Zaten hocam "mesâil" ve "resâil" şeklinde geleneksel tabirle söylediği zaman çok güzel, benim söylediğim sabit ve değişkenin ne olduğu anlaşılmadığından herhalde. Sanki ben burada kelâmın hiçbir şekilde değişmeyen bir ilkesi yokmuş gibi bir suçlama ile karşı karşıyayım. Böyle bir şey yok, yani hoca Tanrı dedi ben Allah diyorum, Allah'ın varlığı birliği vardır, bu değişmez, nübüvvet vardır, değişmez, âhiret vardır değişmez, ama bunların anlatım biçimi ve yorumlama biçimi değişir. Meselâ Allah birdir değişmez bir akîde meselesidir, ama bu akîde meselesi olan Allah birdir meselesinin anlatımı, izahı, delillendirmesi değişebilir söylediğim bu.

Şimdi İsrâiliyat tecrübesiyle karşı karşıya kaldık deniliyor. Bu tarihî bir durumdur. İsrâiliyat vardır mecburen karşı karşıya geldiniz, çünkü

dünyada çok çeşitli gelenekler var, düşünceler var, bu dünyanın tapusu bize ait değil. Dünyada başka insanlar ve kültürler de var. Biz hiçbir inanç ve kültürü yok sayamayız. Dolayısıyla İsrâiliyat vardır ve girdi bununla İslâm düşünürleri mücadele etti, ayıkladı, ayıklamaya çabaladı. Zaten kul olmanın, belki düşünmenin, belki de hikmetin gereğidir bu.

İzzet Begoviç'in *Doğu ve Batı Arasında İslâm*'da çok güzel bir ifade vardır: "Bizim sosyalizmle kesişen veya liberalizm ile kesişen bir yerimiz vardır. Bütünüyle öteki değildir". Yani insan bir şey söylemiştir, mümkündür ki meselâ bizim düşüncemizde, bizim geleneğimizde çok dar açılarda kesişse bile on derecelik açıda kesişse bile vardır. Yani biz dünyada herkesi reddederek, "Herkes bâtil biz hakkız" şeklinde herkesin yorum ve dünyaya bakış açısı ve dünyayı okuması bâtildir, ama biz doğruları söylüyoruz şeklindeki bir saplantı asıl yabancılaşmaya götüren bir unsurdur.

İkincisi değerler değişimi nasıl olur? değerler değişim bir kültürü ve yahut da sizin değerlerinize hücum eden farklı kültürleri ve inançları tanımak ve onları tahlil etmekle değerler değişmez. Değerler ne zaman değişir? Değerler farklı kültürü tanımaz ve bilmezsiniz, siz kendi değerlerinizi bir anlama kavuşturamazsanız, onları durmadan tekrar ederseniz, dolayısıyla o düşünce üretir, o merkez olur, merkez çevreyi belirler. Bugün Batı düşüncede merkezdir. Biz çevre olduğumuz için bizi belirliyor.

Bizim yapabileceğimiz şey bütün düşünceleri yeniden tahlil ederek, düşüncede merkez olmaktır. Bizi hedefimiz budur. Yoksa biz eli kolu bağlı birilerinin değerlerine sahip olalım, bunları taşıyalım, bunları kelâmla özdeşleştirelim diye bir niyetimiz yoktur. Ancak bizim niyetimiz farklı kültürlerin ve inançların dayandıkları inanç esaslarını tahlil edip, yeniden dönüştürme, yeniden eğer lâzımsa bir anlamlandırma veya uyumuyorsa bunun reddetmektir. Şimdi modern değerler ne kadar sürecektir? O benim problemim değil, modern problemler modern dünyayı ilgilendirir. Modern değer varsa benim burada metodum modern tanımlıyorsa ya da benim üstümde üstün bir değerler alanı oluşturup evrensel dünyada meselâ Fukayama'nın da ifade ettiği gibi "İşte tarihî sonuç" şeklinde deyip de modern düşüncenin bütün parametleriyle birlikte bana dayatıyorsa, yani Batı insanı beyaz ben zenciysen, dolayısıyla ben manipüle ediliyorsa o zaman benim onu tanımam gerek, benim derdim onu

tanımaktır. yoksa onun değerlerini alıp taşımak veya onları yaşatma anlamında düşünülmez.

“Modern problemleri kelâmıla bütünleştirme” Allah’a sığınırım, böyle bir şey yoktur. Modern değerleri kelâmıla bütünleştirme olsa olsa gerçekten bana ufak bir dokundurma olduğunu düşünüyorum. Çünkü... problemdir. İtikadın değişmesi böyle bir şey olmaz. İtikadın sadece temel esasları değişmez, değişen kısımlar vardır, bunların değişmesi gerektiğini savunuyoruz. Bunun değişebilmesi için de tarihi kutsallaştırmaya gerek yoktur. Kimse tarih kutsallaştırmaya kalkmasın. Bugün zulüm olduğu, insanlar çeşitli badireler atlattığı gibi, bunlar Emevî döneminde de vardı. Bunları tarih kutsallaştırmakla ve tarihe sığınmakla bir yere varamayız. Aynı zamanda mistisizmin dayanılmaz hafifliğine sığınarak da bir yere varamayız.

O zaman gerçekten bu işin ilmî değerini bulup onu beyan yöntemini de esas alıp, Kur'an'ın lâfzı var, bunun dinî ifadelerinin gramatik (?) yapısı var. Bu gramatik yapıyı tahlil ederiz, bunu burhanla destekleriz ve bunları yeniden bir anlama ulaştırabiliriz. Yoksa burada değerlerin değişmesi, itikadın değişmesi gibi bir şey söz konusu değildir.

Şimdi Yusuf Şevki hocamın dediğine gelince; çağdaş felsefede Tanrı'nın varlığına bir şey getirseydiniz diyor. Olur, Tanrı'nın varlığına çağdaş felsefede ben şöyle diyebilirim: Meselâ ontolojik delil çok ciddi bir şekilde eleştirilmiştir, imkân delili bugün modern felsefede çok ciddi olarak eleştirilmiştir. Sayın hocamız bunlara çok kısa da olsa *İsbat-ı Vacib* kitabında değiniyor. Aynı zamanda Mehmet Aydın *Din Felsefesi*'nde imkân deliline, mozmalojik, ontolojik deliline değiniyor. Bunu ciddi bir biçimde eleştiriyor, katıldığı yerler var.

İbn Rüşd bunları eleştirmiştir. O diyor ki: Kur'an'da gaye ve nizam delili var, ihtirâ ve ibdâ delili de vardır. İmkân delili Kur'an'ı okumaktan daha zordur. Bu da İbn Rüşd'ün bir yorumudur. Yani İbn Rüşd değerlendirdirince oluyor da diyelim ki biz böyle bir şey deyince niçin kötü olsun? Bu gelenekten koparak olmamalı, üstelik bizim söylediklerimiz dinin ihya meselesi modern zamanlara özgü bir mesele değil.

Yani ben dinî yenileştirelim derken yeni bir kuram geliştirelim, bilgi kuramı geliştirelim, varlık kuramı geliştirelim derken bir ihyadan söz ediyorsam, bu modern dönemin bir problemi değildir ki *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*

başlı başına bunu yalanlar. Dini ilimlerin ihyasıdır, inşasıdır. Arkadaşlar bu modern şeye de özgü bir şey değildir.

Allah'ın varlığını isbata gelince, Allah'ın varlığı üç türlü doğrulama olarak başlar; kelâmda bu nasıl ifade edilebilir bilmiyorum ama ben şöyle sıralayabilirim: 1-Empirik doğrulama, meselâ şu gözlüktür, benim zihnimde gözlük kavramı var, bu buna uydu çünkü reel dünyada gözlük var. Bu empirik doğrulamadır. Allah vardır, yani zihnimde var ama dış dünyada yoktur. Bu rasyonel veya aklî doğrulamadır. Bunun yanında sofistik doğrulama var. Birini olgusal alanda alırsanız, diğerini rasyonel-metafizik alandan alırsınız, ikisini mezcedersiniz ki buna sofistik doğrulama denir.

Şimdi Allah'ı empirik anlamda doğrulamak mümkün değildir. Yani bilim diliyle siz isterseniz de Allah'ı isbat edemezsiniz. Eğer Allah'ın varlığını isbat ederim dersiniz, o zaman kâfirin olmasına gerek yoktu ve bu insanlar aptal olurdu. Yani bu isbat kavramı Kur'ânî bir kavram mıdır? Bu da tartışılabilir. Belki hidayete ulaşma vardır. İsbat neyi isbat edeceğiz? İspattan ne kastediliyor? Eğer rasyonel bir hidayete ulaştırma ya da rasyonel bir temel bulma ise, yani Allah'ın varlığı makul olduğu söyleniyorsa, bu doğrudur. Allah'ın varlığı makuldür, ama bilim diliyle bunu kanıtlamak mümkün değildir. Ama rasyonel anlamda makul olduğunu söyleyebilir, doğrulama yapabilirsiniz. Dolayısıyla bunları da birbirinden ayırmamız lâzımdır.

Üstelik şimdi Yusuf Şevki hocanın biraz böyle yani siz nübüvvete, Tanrı'ya bir katkı getirmişseniz, tamam. Efendim ben getirdiğime inanıyorum, ama tersinden böyle suçlama olursa yani siz böyle Tanrı'ya da nübüvveti de yok sayıyorsunuz.

Yusuf Şevki Yavuz: Çok afedersiniz Nadim Bey, ben böyle bir suçlama içerisine girmedim. Ben temel itikadî esaslarda kelâmî bir yöntemle katkıda bulunmak gerektiğini söyledim, böyle anlamak lâzım.

Nadim Macit: O zaman şöyle diyelim, ben meselâ bugün teknolojinin kültür taşıdığını iddia eden, meselâ Tanzimat'tan beri bize diyorlar ki: "Teknolojiyi alalım, kültürü almayalım" postülatı önermesi var. Hep böyle gelmiştir. Bugün mesele Habernas diye bir filozof vardır. Biz bu türlü kimselere kapalı kalamayız, Habernas teknolojinin kültürü taşıdığını iddia ediyor. Yine Hilmi Ziya ülken de *Çağdaş Türk Düşüncesi*'nde teknolojinin kültürü taşıdığını ileri sürüyor. Yani iktidarla kültür taşır, tekno-

loji kültür taşır. Bir tarafa bakıp da diğer tarafı inkâr edemeyiz. Eğer düşünüyorsak iki yüzlü düşünmemiz gerekir.

Bir de kitle iletişim araçları bize bir şey yapamaz, teknoloji bize bir şey yapamaz. Teknolojinin de kültür taşıdığını kabul edelim, önemli olan Faruk Bey'in ifadesiyle -ki bu tartışılabilir- elbette bizim yeniden bilim felsefesi oluşturmamızdır. Önemli olan budur. Yani yeniden bir bilgi felsefesi oluşturmamızdır. Eğer oluşturmamızsak, biz istesek de istemesek de bu bizi bitirir diye düşünüyorum. Teşekkür ediyorum.