

**KELAM İLMİ'NİN YENİDEN
İNŞASINDA GELENEĞİN YERİ**

**Fırat Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi**

**“Kelam İlmi’nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri”
Sempozyumu
13-15 Eylül 2004**

Tertip Kurulu

Prof.Dr. Mustafa ÖZTÜRK
Doç. Dr. Temel YEŞİLYURT-Doç. Dr. Erkan YAR
Doç.Dr. Selim ÖZARSLAN-Doç.Dr. Fikret KARAMAN
Yrd. Doç.Dr. İskender OYMAK-Yrd. Doç.Dr. İsmail ERDOĞAN
Yrd. Doç.Dr. Ahmet BAĞLIOĞLU-Dr. Mehmet ATALAN-Dr. Muhammed ÇAKMAK
Dr.H. Emin SERT-Dr. İhsan SOYSALDI
Mustafa TÜRKGÜLÜ

Sekretarya

Yrd.Doç.Dr.Adem TUTAR

- Bildirilerde yer alan yazıların hakları saklı olup, yazıların tamamı veya bir kısmı kaynak gösterilmeden iktibas edilemez.
- Bildirilerde yer alan yazıların dil, bilim ve hukuksal açıdan her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.

**FIRAT ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DEKANLIĞI
Mühendislik Kampusu
23200/ELAZIĞ**

II. TEBLİĞ

"KELAM İLMİNİN YENİDEN İNŞÂSI" SÖZÜNÜN ANLAMI VE İÇERİĞİ ÜZERİNE

Dr. Mehmet EVKURAN*

Kelam ilminin yeniden-inşâsı konusunu ele aldığımız bu bildiride, önce kuramsal bir bakış açısı kullanarak değişim olgusunun bir kültürel doku için taşıdığı felsefî anlamı tartışacağız. Geçmiş duygusunun, her toplum ve kültürde ortak bir öge olduğu ve toplumsal kimlikleri pekiştirmek için ya da zaman zaman var olan yapıya itiraz etmek için kullanıldıklarının bilinen bir gerçektir. Bu nedenle tarih felsefesi ve geçmiş algısıyla ilgili bu konuyu, yeniden-yapılanma ya da yeniden-inşâ tartışmaları açısından değerlendireceğiz. Ardından da Kelam ilminin yeniden-inşâ edilmesini konusuyla ilgili bazı içsel sorunlara işaret etmeye çalışacağız.

Geçmişimizi, düşünsel ve itikâdî mirasımızı yeniden değerlendirme ve yeniden yorumlama zorunluluğunu ya da ihtiyacını hissetmemize yol açan etken nedir? Bu soru, basit anlamda, *'dünyada her şey değişim geçirmekte, o halde biz de kendi değerlerimizi yeniden değerlendirmeliyiz ve onları yenilemeliyiz!'* temelinde yapılan oldukça soyut bir açıklama tarzıyla savuşturulabilecek bir konu değildir. Toplumsal ve tarihsel sorunlar düzleminde düşünüyorsak, doğal yaşamın içerdiği değişim olgusuna gönderme yapmak pek de uygun bir yaklaşım olmayacaktır. Aksine bu ihtiyacı ve zorunluluğu gündeme getiren ve hatta dayatan gelişmelerin farkında olarak onlar üzerinde düşünmek gerekir. Çünkü doğal yaşam ile toplumsal yaşamın kendilerine özgü, farklı ve birbirine indirgenemeyecek dokuları bulunmaktadır.

Toplumsal yaşamda değişim, istikrar ve denge gibi öğeleri ortaya çıkaran şey doğal nedenler değil, insanların niyet ve iradelerine bağlı olan kültürel etkenlerdir. Bu nedenle değişim olgusunun ardında yatan gerekçeleri yine kültürel ve tarihsel yaşamın tikelliği içinde aramak gerekir. İstikrarın, durğunluğun, güvenliğin ve geleneksel olana bağlılığın egemen olduğu bir paradigma çerçevesinde, değişimi ve yenilenmeyi konuşmak, dahası onu önermek önemli ve ciddî bir girişim sayılır. Bu girişim, paradigmanın sahip olduğu ve tarihsel süreç boyunca geliştirerek teolojik bir formülle saklayıp-koruduğu bazı temel hassasiyetlerin de canlanmasına yol açan gelişmelere yol açmaktadır.

* Gazi Üniversitesi, Çorum İlahiyat Fakültesi.

Dinin, nesneleri ve inançları bir asla döndüren işlevi vardır. Bu nokta dinin bir vahiy ve bildiri olarak Tanrı'dan çıktıktan sonra, insanın ve toplumun eline geçmesi ve beşerî-antropolojik kırılmalara uğrayarak dünyevî-tarihsel bir kurum halini almasını anlatmaktadır. Bir anlamda aşkın olan, insanî olanla bütünleşmiş, karmaşık bir yapı ortaya çıkmıştır. Din, kültür ve tarih arasındaki ilişkinin felsefî ve ideolojik çözümlemesi, yeniden inşâ tartışmalarının dayandığı kuramsal bir zemin olarak görünüyor. Din, bir kültür içinde geçmişî yaşatma işlevini üstlenmiştir. Dinin bu işlevi, ideolojik ve kültürel anlamda, hatırlanmak, canlandırmak ve tekrarlamak yoluyla devam etmesini sağlama aracı olması niteliğiyle ilgilidir. Teolojik ve felsefî anlamda din, kültür ve tarih üstü ilgilerle temellenir. Onun özünde, herhangi bir kültürü ve her hangi bir toplumsal-tarihsel dokuyu onaylamak ve kutsamak gibi bir görevi bulunmamaktadır. Ancak din, *tedeyyüne* dönüşünce, sanki kaçınılmaz bir beşerî yasa çalışmaya başlamakta ve din tarihsel deneyime eşlik etmekte ve o toplumun kurumsallaşma süreciyle diyalektik bir ilişki içine girmektedir. Toplumun düşünsel ve tarihsel yürüyüşünü etkileyen din, aynı zamanda o toplumun yerleşik yapısından ve kültüründen de etkilenmektedir. Din ile tarihin bu karşılıklı ilişkilerinden dolayı, pek çok dinsel konunun, kavramın ve kurumun anlaşılmasında kendince bir tarih felsefesi, bir tarih algısı yürürlüktedir. Müslüman kültürünün sorunları açısından bakıldığında bu hususun daha da öne çıktığını görürüz. Zira Müslüman kitleler, yaşayan büyük dinsel cemaatler içinde, kendi tarihini olabilecek en yoğun biçimiyle yaşayan topluluklar arasında yer almaktadır. Hemen belirtelim ki, bu husus başlı başına ne olumlu ve ne de olumsuz bir nitelik ifade eder. Zira önemli olan, bir toplumun tarihini nasıl algıladığı ve ne onu şekilde yaşadığıdır.

Tarih konusu, daha yerinde bir tabirle geçmişin ve kültürel mirasın Tarih aracılığıyla anlatılaştırılması, ben bilincinin oluşmasına ve bireyin bir insan olarak kendisinin farkına varmasına nasıl katkıda bulunmaktadır? Süreç genel olarak şu şekilde işlemektedir: İnsan, gerek bireysel gerekse topluca neler yapabilmeye muktedir olduğunu Tarihe bakarak öğrenir. Tarih başarabileceklerimiz işlerin sınırlarına ve içeriğine dair bir birikim sunar. Bu birikim, yeni kuşaklar nezdinde bir yön, hedef ve istikamet duygusunun yanında bir kimlik ve kişilik dokusunu da ortaya koyar. Tarihin ve tarihsel anlatıların günümüze uzanan, dahası etkisini yalnızca şimdiki zamanda gösteren belirleyici ve yönlendirici işlevi buradan ileri gelmektedir. Bu nedenle benlik ve kimlik sorunu ile gelenek öğretimi arasındaki sıkı ilişkinin tarih aracılığıyla sağlandığı ileri sürülebilir.

Nasıl bir anlatıcı olmaksızın, herhangi bir anlatı imkânsız ise, tarihçi olmaksızın tarih de imkânsızdır. Anlatılar önceden mevcut olan şeyler değildir.

Aksine anlatı, tarihçi tarafından yapılır ve sunulur. Ortada tek bir iktidar ve tek bir tarihçi olmadığına, aksine birden fazla iktidar biçimleri ve birden fazla tarihçi/anlatıcı bulunduğuna göre, aynı geçmiş olaylar hakkında farklı hikâyeler vardır. Bu nedenle ne kadar çok tarih varsa, ona inanmayan o kadar çok tarihçi vardır.¹ Bu son nokta özellikle önemlidir. Burada tarihin, geçmişini bir düzene sokma işlevi yürürlüktedir. Tarih, geçmiş düşünceleri ya da olayları zihnimizde yeniden canlandırır. Bu, basit ve yalın anlamda bir anımsama/anımsatma işi değildir. Bilakis bundan daha fazla ve daha örgütlü bir girişim olan yeniden anlamlandırma ve yapılandırma süreçleridir söz konusu olan.

Tarih duygusu, insanın kültür yaratma yeteneği ile bağlantılı olan temel bir özellik sayılmaktadır. Daha derin, köklü ve örgütsüz bir duygu olan geçmiş duygusu (**Sense of the Past**), zihinsel bir organa benzetilmektedir. Gerçekten de geçmişin bilgileri, geçmişle bağlantı, ona saygı duyulması, taklit edilmesi ya da reddedilmesi, böyle bir geçmiş duygusu olmaksızın gerçekleşmezdi.² Tarih duygusunun ve onun sağladığı şeyin en önemli yönü, bir benlik bilincinin oluşmasında oynadığı roldür. Bu rol elbette, sadece bir benlik bilincinin oluşmasıyla sınırlı değildir. Ona tarihsel, ideolojik ve düşünsel bir süreklilik kazandırmak ta, bu işlevin ayrılmaz bir parçası sayılır. Ki artık bu ilişkiyi anlatmada tarih kavramı yetersiz kalmakta ve daha uygun bir tanımlama olarak ta kültürel bellek ifadesini kullanmak gerekmektedir. Bu son noktanın iktidar ilişkileri açısından taşıdığı değer, anlatının/söylemin ideolojik kurgusunun altını çizer. Zira her türden tarihsel söylem, gizli ya da örtük tarihin belirli bir anında yaşanmış olan iktidar ilişkilerine ve politik dengelere göndermede bulunur.

Kültürel bellek açısından bakıldığında, gerçek tarih ile hatırlanan tarih arasındaki fark konusu hemen merkezîleşir. Kültürel bellek için gerçek değil, hatırlanan tarih önemlidir. Kültürel bellekte, gerçek tarih hatırlanan tarihe ve ardından da efsaneye dönüşür. Grubun ya da toplumun kimliği, kültürel bellek aracılığıyla sürekli yaşatılır ve sonraki kuşaklara aktarılır. Kültürel bellek, gündelik olmayan olayları hatırlama organıdır. Bu organ ile tarih anımsanır, topluluk kökeninden emin olur. Gündelik yaşamın ötesinde yer alan kimlikler, kültürel bellek içinde saklanır ve canlı tutulur.³ Geleneğin, insan

¹ Alan Munslow, *Tarihin Yapısökümü*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000, s. 32.

² Jan Assman, *Kültürel Bellek-Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, çev. Ayşe Tekin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001, s. 69.

³ Jan Assman, *Kültürel Bellek*, s. 56, 62.

tarafından doğrudan kavranabilecek bir nesne olmayışı, kültürel belleğin varlık nedenidir. O, geçmişî düzenler, anlamlandırır, geleneği kurar ve geçmişî bir bilinç atfeder. Tarih incelemelerinin bir noktadan sonra, geçmişin olgusal incelenmesinden uzaklaşarak, söylemlerin incelenmesine doğru kaymak zorunda olması da bundandır. İnsanların zihinlerinin, tarihsel olarak şekillenmesi söylemler aracılığıyla sağlanır. Dolayısıyla tarih araştırmaları zorunlu olarak zihniyet incelemelerini ve söylemlerin çözümlemelerini çağırır. Temel soru şudur; insanlar hangi tarihsel söylemler aracılığıyla sevk ve idare edilmektedirler?

Bir imge ve tahayyül sorunu olarak gündeme geldiği zaman, tarihte bulunan '*sabit noktalar*' arasındaki boşlukların doldurulması sorunu canlanır. Bu sabit noktalar, herkes tarafından varlığı kabul edilen, açık seçik referanslardır. Olaylar kadar elimize ulaşan metinleri de birer sabit nokta olarak görmemiz gerekir. Bir an için sabit noktaların çok iyi anlaşıldığını varsayalım. Ancak bu kez sabit noktalar arasındaki boşlukların nasıl doldurulacağı sorunu o kadar belirleyicidir ki, referansların varlığı bize doğru anlam konusunda yeterli güvenceyi sağlamaz. Olayları, olguları ve sabit noktaları anlamlı bir bürün oluşturacak şekilde birbirlerine bağlayan ve onları bir anlatıya dönüştüren tarihçidir. Tarihçinin geçmişe ait resmi, sabit noktalar arasında çekilen bir tahayyülfî inşâ ağı ise ve sabit noktalar hala otoritelerden ödünç alınan ifadelere, şahitliğe dayanıyorsa bu tarih görüşü de bu biçimiyle sadece diğer bir kes-yapıştır tarih biçimidir. Tarihçi, sadece sabit noktalar arasına gerilen iplerden değil, aynı zamanda, sabit noktalar da sorumludur.⁴

Bu konu en çok bir Kelam ya da tarih metninin arkaplanını ve politik mantığını çözümlemeye çalıştığımızda karşımıza çıkmaktadır. Bir Kelam metnini doğru anlamak her şeyden önce o metnin dilini bilmeyi ve teknik olarak hangi meseleden bahsettiğini kavramayı gerektirmektedir. Oysa bir Kelamcı için bundan daha öte bir duruş noktası vardır ki, o da ancak genel felsefe ve teoloji birikimiyle elde edilebilir. Tarih bilgisi, bize iktidarın, kurumların ve kültürün dışsal dönüşümlerini verir. Ve hangi fikrin hangi tarihsel olaylarla birlikte geliştiğini tespit etmek açısından bu çok önemlidir. Oysa bir Kelamcı, fikirlerin tarihinin yanında belki daha önemli olarak, onların İslam Teolojisi açısından değerlerini ve geçerliliklerini ortaya koymak durumundadır. Şu halde Tarih bilgisiyle teoloji ve felsefe bilgisinin birbirlerini bütünledikleri görülmektedir. Ancak işaret edilmesi gereken nokta odur ki; Tarihin, herhangi bir teolojik ekolün tikel öğretileri doğrultusunda çarpıtılması olayı karşısında duyarlı olmak gerekir. Bu nedenle, özellikle fırka-

⁴ Collingwood, *Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler*, s. 17.

larla ilgili verilen klasik bilgiler teolojik bir forma sahip iseler de, iktidarın ya da onu yazan düşünürün tutumundan uzak değildir. Bu son anılan husus doğaldır ki, klasik eserler de açıkça yer almaz. Bidatlerle ve sapık görüşlerle mücadele etme gerekçesine dayanarak yazılan eserlerde, felsefî ve Kelamî bir içerik yer alsa da, politik ve mezhebî çekişmelerin kullanılan söylemdeki etkisini ihmal etmemek gerekir. Örneğin Mustazhırî'yi yazan Gazalî, Batınîlere karşı teolojik bir mücadele verirken, onun eseri diğer yandan Batınî taraftarların aleyhine bir iddianame olarak kullanılmıştır. Bu metin epistemolojik ve Kelamî açılardan onların haklılığını ellerinden çekip alırken, Sünnî iktidar da siyasî rakiplerini halkın gözünde mahkum etmiş oluyordu.⁵ Politik iktidar güçlü bir merkezîlik oluşturma sürecine girerken, dinsel düşünce de benzer bir merkezîlik yörüngesine girmişti.

Bazı düşünürler, kültürel bellek aracılığıyla gündelik yaşamın gerçeklerinden ve varolan düşünsel sistemden uzaklaşabileceğini, onların dışına çıkarak rahat bir nefes alma imkânının ele edilebileceğini söylerler. Kültürel bellek, gündelik yaşamın tersi ve bir başka kültürel evrenin iklimi olarak değerlendirilir. Kültürel bellek, varolanı aşır başka bir dünyaya geçiş yapma imkânı sunabilir. Varolanı merkezî kültürel yapılar ile kültürel bellek arasındaki kırılğan ilişki sorunu, geçmişe yönelme durumları hakkında da geçerlidir. Şu halde hatırlamanın; tek yönlü işleyen ve geçmiş olumlayıcı politik bir akıl yürütme işlemi olmadığı, yanı sıra bugün ile geçmiş karşı karşıya getiren bir yanının da bulunduğu gerçeği de fark edilmelidir. İlk durumda, geçmiş ile bugün arasında bir süreklilik ilişkisi kurulmakta ve şimdiki zaman, geçmişin onayladığı bir içerik olarak tanımlanmaktadır. Bu, hatırlamanın, politik onaylayıcı işlevidir ve bu işlev, hem geleneksel otoriteler hem de şimdiki zamanın otoriteleri tarafından arzu edilen bir şeydir. Zira onlar,

⁵ Gazalî, eseri yazma gayesini ve metodunu anlatırken, Halife Mustazhırî'nin kendinden Batınîlerin davalarını çürütecek ve onların izlediği yolun temelsizliğini gösterecek bir reddiye yazmasını istediğini belirtir. Bu görevin kendine verilmesinden şeref ve onur duyduğunu belirten Gazalî, bu işi hem din ve hem de devlet açısından yapılması zorunlu büyük bir vecibe olarak gördüğünü belirtir. Gazalî eserin girişinde şöyle der; '*...işte bu sebeple ona tereddütsüz uydum. Onu derhal nasıl kabul etmeyeyim ki! Meseleye emreden açısından baktığımda emreden ümmetin önderidir. Ona itaatın gerekliliği Alemlerin Rabbi, yaratılmışların yaratıcısına itaatın gerekliliği gibidir....emredilene baktığımda ise onun, apaçık gerçeğin tâ kendisi, özü, dinin huccetinin korunması, mühlidlerin kökünün kazanması olduğunu gördüm. Kendimi yokladım, başka alimler arasında böyle bir şeyle benim muhatap olmamdan dolayı şeref duydum ve tabii derhal bu hitaba kulak verme ve ona uymamın benim için farzı ayınlardan biri olduğuna inandım.*' Gazalî, *Batınîliğin İç-yüzü-el-Mustazhırî*, çev. Avni İlhan, TDV Yayınları, Ankara 1993, s. 3.

geçmişin, itaat davranışını öne çıkaracak şekilde anımsanmasını sağlayan bir uyum ve istikrar tablosundan yanadırlar. Oysa kültürel belleğin ikinci türden çalışma biçimi, denetim dışı yürür. Arzu edilmeyen olaylar, yine arzu edilmeyen söylemlerle hatırlanır, bugüne taşınır. Bu durum, geçmiş ile şimdiki zamanın farklı paradigmlar olarak birbirleriyle çatışmalarını anlatır.

Tarihsel ve sosyolojik bir olgu olarak kabul edilen gelenek ile bir değerler sistemi ve bir kültürel referans olarak algılanan gelenek arasında çözüm lenmesi gereken bir karışıklık bulunmaktadır. Geleneğin sosyal matrisini tanımlamayı başaramadan her hangi bir değişim politikası belirlemenin imkansız olduğunu düşünen Laouri, gelenek sorunu ile ilgili temel bir ayrıma dikkati çeker. Ona göre, yapı olarak gelenek ile ideoloji olarak gelenek arasında mutlaka bir ayırım yapılmalıdır.⁶

Tarihi ve geleneksel düşünceyi bir değişmezlik olarak algılamayı sürdürmek değil, onun içindeki değiştirici, ilerici, üretici ve kucaklayıcı öğeleri keşfederek onu kendimizin kılmak zorundayız. Tarihsel söylem aracılığıyla dile gelen gelenek, hoşumuza gitsin ya da gitmesin, bizim geçmişimizi anlatmaktadır. Bu yüzdendir ki onu, baskıcı ve monist nitelikli selefi ya da modernist okumaların ellerine terk edemeyiz. İçerdiği değişim potansiyellerini ortaya koyarak, gelenekle diyaloga geçmemiz gerekmektedir. Bu konu, zihniyet kalıplarının kendiliğinden devreye girdiği Kelamın yeniden-inşâ edilmesi çabalarında dikkat ve özen gerektiren bir projeye duyulan ihtiyacı ortaya koymaktadır. Güçlü bir gelenek bilgisine dayanmayan okumaların, teolojik/Kelamî hafızanın içerdiği opsiyonları ve farklı okuma-anlama biçimlerini keşfetmesi mümkün olmayacaktır.

Zihin felsefesi açısından bakıldığında bir kültürel durumun kendisini anlamanın nihaî olarak başarılması olanaksız bir iş olduğunu da itiraf etmemiz gerekir. Bu husus, geçmiş ve tarih incelemelerinde daha da geçerlidir. Zira tarihin konusu olan nesne yani geçmiş, şu burada bulunan gerçek bir varlık değildir. Metinlerin, anlatıların ve kalıntıların bize sunmuş oldukları ise onun ancak tam değil, görelî ve seçilmiş bir bilgisini verir. Diğer yandan metinlerin ve materyallerin doğruya en yakın yorumu değerli olmakla birlikte kesinlikle yetersizdir. Çünkü bir paradigmayı kavramak bundan daha fazla bir şeydir. Paradigma, metinlerden çok ona hayat veren mekânlarla, gündelik ilişkilerle, politik ve medenî ilişkilerle, aile, sınıf ve elitlerin yaşantılarıyla, hatta en çok bu son sayılanlarla birlikte yaşar, dönüşür ve değişir. Bu anılan sorunlar, hiç kuşkusuz İslam geleneği için de geçerli bir durumdur. Müslü-

⁶ Abdullah Laouri, *Tarihselcilik ve Gelenek*, çev. Hasan Bacanlı, Vadi Yayınları, Ankara 1993, s. 64.

man halkların yaşadığı kentlerin sosyolojisinden kopuk olarak, megalometinlerin (bunlar Kelam, Fıkıh literatürü, Tarih ve Ahlak kitaplarıdır) okunması geleneksel paradigmayı vermeyecektir.

Kelam ilminin yeniden inşâ edilmesi konusu, diğer yandan içtihad tartışmalarına kadar uzanan bir içeriğe sahiptir. İctihad meselesini hiç kuşkusuz, salt Fıkıh'taki anlamıyla dinsel bilginin elde edilme biçimine dair bir tartışmadan daha kapsamlı bir zeminde, en geniş anlamıyla düşünsel bir çaba olması niteliğiyle ele alıyoruz. Bu bakımdan onu, bir yöntem sorunu olmaktan daha fazla, bir değerler ve akletme sorunu olarak görmek uygundur. İctihadı bu geniş anlamıyla aldığımızda, İslâmî düşünsel mirasın yapısı, onu doğuran pratik aklın kurgusu ve nihayet onun söylemsel bir yapı olarak kurumsallaşmasına zemin teşkil eden klasik İslâmî ilimler, incelemenin odağını oluşturmaktadır.

19. yüzyılda yaşayan uyanışçı Müslüman düşünür ve politikacıların, toplumlarının sorunlarını çözmek üzere harekete geçtiklerinde, kendilerine dinsel ve kültürel anlamda kuramsal bir destek ve doğrulama/meşruiyet sunacak bir dayanak bulma ihtiyacı duydukları bilinen bir gerçektir. Bu ihtiyaç büyük ölçüde, İslam Fıkıhı'nın tikel ve teknik bir kavramı olan ve daha çok bir yöntem ilkesi olarak değerlendirilmiş bulunan içtihad kavramına yönelerek sağlanmaya çalışıldı. İctihat kavramı, anlam genişlemesine uğratarak, yalnızca tikel Fıkıh meselelerini çözmede değil, aksine çoğunlukla daha kapsamlı düşünsel ve toplumsal sorunları çözmede ve yeni bir anlayış geliştirmede dinsel bir meşruiyet zemini olarak kullanıldı. Gerçi her tikel çözüm, bilinçli ya da bilinçsiz, bir metodolojik arkaplana dayandığından, fetvâ bir konu hakkında vermek, bütünden kopuk salt-tikel bir davranış olarak görülmemelidir. İctihatta bulunmak, yapılan işin dinsel ve tarihsel geçerliliğinin yeterli bir kanıtı şeklinde algılandı. Batı kültürü tarafından meydan okumayla karşılaşan ve köklü sosyo-politik çalkantıların egemen olduğu bu bunalımlı döneme özgü önemli tartışma gündemlerinden birini, 'ictihad kapısının kapalı olup-olmadığı' sorununun oluşturması anlamlıdır.⁷

⁷ Tanzimattan Cumhuriyete geçiş döneminde bu konuyla ilgili oldukça zengin bir tartışma ve fikir üretme geleneğine tanık olunmaktadır. Bu süreç; politik, düşünsel ve toplumsal çalkantıların derinden yaşandığı ve ilginç tartışma gündemlerine sahne olan bir dönemi ifade eder. Pek çok düşünür devletin sorunlarını çözmek ve toplumun önünü açmak adına klasik İslâmî ilimlerin sunduğu imkânları yoklamaya yönelmişlerdir. Bu arada en sık anımsanan iki İslâmî ilim, Kelam ve Fıkıh olmuştur. B dönem düşünürleri, içtihadı neredeyse olağanüstü bir önem atfetmişler ve onu neredeyse her sorunu çözecek bir araç olarak görmüşlerdir. Bkz. Ahmed Hamdi Aksekili, 'Lâhika', *Mezâhibin Telfiki ve İslâm'ın Bir Noktaya Cem'i*, İstanbul 1332, s. 369.

Uzun yıllar boyunca kendine özgü bir toplumsal ve coğrafi gerçeklikler dünyasında yaşayan Müslüman toplumların ve onları yöneten kadroların, köklü bir yenilenme ihtiyacı duymadıkları düşünülebilir. Zira iktidar ile halk arasındaki dikey ilişki ve toplumsal kesimlerin kendi aralarındaki iletişim, belli bir denge ve istikrar yapısı, ona uygun bir de söylem biçimi oluşturmuştu. Kendi kendine yeterli olan bir evrende, tecdid ve yenilenme konusu bir söylem olarak ortaya çıkmaz. Değişim, yenilenme ve ilerleme kavramları ise durduk yerde sorunsuz olarak gündeme gelmezler. Ortada bir karşılaşma ve dışardan gelen bir kültürel tehdit olgusu bulunmalıdır.

Hayatın gerçekleri ve içtihad olayı ise küçümsenemeyecek türden önemli imâlar taşıyan iki kavramdır. Yeniden inşâcı söylemin yaklaşımında yenisinden kurgulanan içtihad anlayışının, geleneksel Fıkıh söylemindeki içtihad kavramından en belirgin farkı, ona, ideolojik ve toplumsal ihtiyaçların baskısı altında, daha genel düşünce ve inanç sorunlarını çözümlemek üzere başvurulmasıdır. Geleneksel anlamıyla içtihad, teşrî için bir esas olarak kabul edilmekte ve oldukça somut, belirgin bir anlam alanı bulunmaktadır. Bu somut anlam alanına denk düşen bir uygulama pratiği de geliştirilmişti. Şöyle ki; geleneksel içtihad uygulaması, öncelikle Kurân-Sünnet nassları tarafından tayin edilen bir çerçeve içerisinde kalmakta ve ardından da bir kez daha Sahabe icmâi ya da örneğin, İmam Malik'e göre Medine halkının uygulaması gibi tarihsel ve coğrafi referanslar tarafından sınırlandırılmaktaydı. Ancak bu kez, içtihad algısı yeni bir dinsel-İslamî bilgi ve toplum anlayışından haber vermek üzere tasarlanmaktadır. Bu niteliğiyle içtihad, farklı bir dünyada var olma iradesinin, farklı bir dünyaya geçiş yapma projesinin paradigmasına giriş aracı olmaktadır.

Keza Şâtıbî başta olmak üzere teşrî meselesinde makâsîd ve maslahata vurgu yapan bazı klasik ulemânın hatırlanması da, bu sürecin mantığına uygun düşen bir gelişme sayılmalıdır. Şâtıbî'yi öne çıkaran düşünsel ihtiyaç, onun çözümlemesinin, bir içtihad metodolojisi kurmada ve sorunları daha geniş bir çerçevede ele almada sunduğu imkândan dolayı olsa gerek. Bilindiği gibi Şâtıbî, kıyas tekniği üzerine kurulu bir içtihad anlayışına karşı çıkarak şerî nassların içerdiği *makâsîd* ilkesini esas almıştı.⁸ Buna göre kıyas, tıpkı mantıkta olduğu gibi, nasıl yeni bir bilgi vermiyor ve yeni şeyleri önceden bilinenler kategorisinde görüyorsa, teşrî konusunda da yeni gelişmeler

⁸ Şâtıbî, İslam Şeriatının ebedî olduğunu düşünür ve bunu teklîfîn sürekliliğine bağlar. Ona göre teklîf nasıl ebedî ise ona ilişkin olarak vazedilen dinî hükümler de öyledir. Şâtıbî'nin ahkâma ve onu detaylarına ilişkin görüş ve açıklamaları için bakınız. eş-Şâtıbî, Ebû İshâk İbrahim, *el-Muvâfakât fî Usûli'l-Ahkâm*, Kahire 1341, II, s. 46.

karşısında uygun cevaplar sunmaktan uzaktı. Çünkü kıyas, geçmiş örneğe bakarak ve tikelin tikele vurulması biçiminde çalışıyordu. Böylesi bir kıyas mantığı üzerine kurulu olan bir içtihad anlayışı da sosyal gelişmelere ayak uydurmakta yetersiz kalacaktı. Şatıbî'nin bu yaklaşımı klasik içtihad anlayışının tüm olanaklarının tükendiğinin, içtihad kapısının yeniden açılmasının ve usûlün yeniden tesisinin gerekliliğinin bir ilanı sayıldı.⁹ Bu anlayışa göre nasslarla hayat arasında dinamik bir ilişki kuruluyordu. Nassların lafızlarından anlam çıkarmak ya da benzersiz bir olay hakkında daha önce hakkında hüküm bulunan bir örneğe bakarak hüküm vermekle sınırlı bir kıyas/içtihad anlayışının yerine, şeriatın tümeline bakarak ve maslahat-makâsîd dengesini gözeterek çözüm arama yaklaşımı güç kazandı. Bu süreç aynı zamanda, Tefsir, Fıkıh ve Kelam gibi temel İslamî bilimlerde metodoloji tartışmalarının hız kazandığı bir gelişmeye de tanıklık etmektedir.¹⁰

Tarihi ve geleneği yeniden ve radikal bir kavrayışla ele alma, güçlü toplumsal ve entelektüel güdülerin, isteklerin bir sonucu olmalıdır. Bu nedenle tüm dışsal ve teknik ayrıntılar bir yana, psikolojik bir zeminin teşkil edilmesi ve düşünsel/sezgisel bir havanın yakalanması eşsiz bir önem taşımaktadır. Yeniden-inşâ girişimlerinin ihtiyaç duyduğu zeminin, güven ve meşruiyet ihtiyaçlarını karşılayacak psikolojik bir içerik olduğunu sanıyoruz. Bu temel olmaksızın yapılandırılmaya çalışılan bir yenilenme projesine fazla bir şans tanıyamıyoruz. Zira düşünsel bir sistemi ayakta tutan şey, rasyonel yapısı

⁹ Muhammed Abid Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. Ali İhsan Pala, Mehmet Şirin Çıkar, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2001, s. 52, 53.

¹⁰ Son dönem Osmanlı düşünürlerinin benzer bir düşünsel atmosferde içtihad kavramına yaklaştıkları görülmektedir. Onlar içtihadı, düşünceye yeni ve daha geniş bir etkinlik alanı kazandırmak üzere genişletici bir araç olarak kullanmak istemişlerdir. Bu bağlamda 'hâlû maslahata evfak', 'maslahat-ı asra nazaran' ya da 'muamelât-ı nâsı teysîr eylemek' gibi gerekçelerle yeni içtihadlarda bulunmak ve bu amaca ulaşmak için de şeriatın küllî kaidelelerine, maslahata ve mekâsîda dayanmak söylemi genel geçer bir ilke gibi değerlendirildi. Bkz. Mansurizâde Seyyid Bey, *Usûl-i İctihâd*, Vilâyet Matbaası, İzmir trz, s. 14-15. Bu arada tüm İslamcı düşünürlerin homojen bir bütünlük içinde içtihadı yücelttiklerini söylemek zordur. Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi Bey, 'Yeni içtihadlar lazımdır. Bunu inkâr etmek dinî bir topluluğun mânevî gıdasını inkâr etmektir' derken, *İslâm Tarihi*, ss. 647; Saîd Nursî, yazdığı içtihad risalesinde, 'İçtihad kapısı açıktır, fakat şu zamanda oraya girmeye altı mâni vardır.' diyerek bunları sayar. Saydığı gerekçeler, fıkıhla ilgili teknik bazı gerekçelere dayanmaktan daha çok, güncel içtihadın açıldığı kapının pek de muteber olmayan bir dünyaya davet ettiği merkezindedir. Saîd Nursî, *Sözler*, ss. 449-453. Burada dikkatimizi çeken husus odur ki; son dönem İslamcı düşünürleri, pek çok Fikhî ve Kelâmî konuda cesurca ve açık fikirli bir tutum içindeyken, Cumhuriyetin ilanından sonra söylemlerinde, gözle görüldü bir tutuculuk ve muhalefet sergilemişlerdir.

olduğu kadar belki daha da temelde ona bir ruh ve enerji veren irrasyonel arkaplandır. Yaşam ve uygarlıklar hakkında söz söylemek ve tüm kültürler karşısında farklı bir iddiada bulunmak hiç kuşkusuz yalnızca kognitif/bilişsel bir eylem değil, belki aynı zamanda sezgisel, duygusal ve akıl ötesi bir eylemdir ki zaten bu iki boyut olmaksızın paradigmanın tamamlanması mümkün olamaz.

Genelde İslam düşüncesi özelde ise Kelam ilminde bir yenilenme talep ediyorsak ve işin başında da biz Kelamcılar bulunuyorsak, bir '*yeniden-inşâ ağı*' oluşturmak zorundayız. Yeniden-inşâ ağı kavramı sunulan argümanlar kadar, yakalanan psikolojik havayla da ilgilidir. Kelam ilminde yenilenme trendinin, bir yeniden-inşâ modunun; teolojik, toplumsal ve kültürel etkenlerin bir araya gelmeleri/getirilmeleriyle sağlanacağı açıktır. Biz yeniden-inşâ girişimlerinin irrasyonel boyutu olarak tanımlamayı tercih ettiğimiz sorunu, '*merkezlik duygusu*' olarak netleştirmek istiyoruz. Merkezîlik duygusu, her türden yaratıcılığın da motorudur. Hiç kuşkusuz buradaki merkezîlik duygusunun tarihsel ortodoksi-heterodoksi tartışmalarından farklı bir mantığı vardır. Merkezîlik duygusu düşünsel ve ideolojik bir çabanın sonucu olarak elde edilebilen konumdur. Bu duygu, bazen tarihsel ortodoksilere itiraz ederek kazanılır. O, tarihten devşirilen bir değer olmaktan çok, şimdiki zamana ait canlı bir kazanımdır.

Bir merkezîlik elde etme bağlamında tartışılmayı bekleyen öncelikli konu söylem meselesidir. Dönüşümün, ancak yapıyı içeriden, ruhsal ve söylemsel bir kavrayışla yakalayan canlı bir projeyle mümkün olabileceği kanatındeyiz. Aksi halde yapıya söylemsel olarak nüfuz edemeyen yaklaşımlar, sadece dışarıdan yapılan müdahaleler niteliğinde kalacak ve yapının kendi içine, tarihine ve ideolojisine kapanmasına yol açmaktan başka bir şey sağlamayacaktır. Şu halde yeniden-yapılanmacı bir girişimin sahicilik niteliğini kazanabilmesi için, Müslüman kültürel söyleme başka bir paradigmadan bakanlara özgü bir dili kullanmaktan kaçınması daha doğru olacaktır.

Bu noktada metodoloji tartışmalarının sadece bilimsel ve yöntemle ilgili çabalar olmadığını, aksine bölgesel, kültürel ve enformatik dönüşümlerin etkili olduğu ideolojik ve değer yüklü karmaşık bir süreçle beraber yürüdükleri gerçeğinin altının çizilmesi zorunludur. Zira bizler kendi aramızda metodik ya da bilimsel bazı tikel sorunlarla uğraştığımızı sanmamıza rağmen, geniş bir ölçekten bakıldığında, çabalarımız, bizi baştan çıkarmaya çalışan politik ve sosyal bir kuşatmanın politikalarına da hizmet ediyor olabilir. Ve bizim akıl yürütmelerimiz, bu kuşatmayı mümkün ve kapsamlı kılma pratiği gibi çalışabilir. Oysa hiçbir yeniden-inşâcı düşünürün bilinçli olarak böyle bir teslimiyete içeriden kuramsal bir dayanak sunmayı isteyece-

ğini düşünmüyoruz.

Şu halde bu sorunun bilinçli bir geçişle çözümlenmesi ve Müslüman düşüncesinin yapısına açılım kazandıran bir duyarlılıkla aşılması zorunluluğu ortadadır. Dolayısıyla yalnızca *geçmişin yükünden kurtulma* tarzında işlev gösteren ve bunun ötesine de geçemeyen bir inşâcı model, doğası gereği sorunlu olacaktır. Bu modelin asla üzerinden atamayacağı psikolojik yük, güvensizlik sorunu şeklinde ifade edilebilir. Bu model içinden konuşan ve düşünen bir kimse, dinsel referanslara başvurmuş ve söyleminde gereği kadar İslâmî bir görüntüye yer vermiş olsa bile, acaba neyi meşrulaştırmak ve hangi amacı gerçekleştirmek üzere davrandığı kuşkusu hep var olacaktır.

İslâmî geleneğin yapısını ve şimdiki zamanın mantığını kavramaksızın öne sürülen bir yenileşmeci söylem, kendine bir geçmişe bağlılık havası vermeye çalışsa da bunu başaramayacaktır. Bu yaklaşım, deyim yerindeyse, kültüre karşı takiiye uygulamak anlamına gelmektedir. Şu bir gerçek ki, dinsel kültürel mirasımıza karşı takiiye uygulamak, etik yönü bir yana, metodolojik açıdan hiçbir yarar sağlamayacaktır. Çünkü yalnız dinsel kültürümüz değil, hemen her türden paradigma, gizli ya da açık olsun, kendine karşı meydan okumaları, farklılaşma eğilimlerini, sahici ya da takiiyeci yaklaşımları algılayabilecek bir mekanizmaya sahiptir.

Diğer yandan tarihin olumsuz yüklerinden ve kısırlaştırıcı manüpilyasyonundan kurtulmak ile tarihin bizzat kendisinden kurtulmak birbirlerinden oldukça farklı projelerdir. İlki olumlu ve üretken bir benlik yapısını mümkün kılarken, diğeri ise toplumun tarihsizleştirilmesi, belleksizleştirilmesi ve böylece edilgenleştirilmesi anlamına gelmektedir. Başarısız bir şimdiki zaman algısının etkisi altında düşünerek, başarısız-bugün nedeni olarak tüm bir yaşanmış tarihsel birikimi göstermek, bir düşünsel etkinlik değil, bir hezeyân göstergesi sayılır. Tarihin olumsuz etkilerine karşı tarihsizleşerek karşı koyulamayacağı açıktır. Aksine başka bir hatırlama biçimini; kendine güveni, iletişimi, üretmeyi ve birlikte paylaşmayı canlı tutacak bir tarih algısını öne çıkarmak, sağduyuya en uygun çözüm olacaktır. Zira tarihten kurtulayım derken hafızasız kalmak, belleğini yitirmek kendinden ve varlık iddiasından vazgeçmek anlamına gelecektir.

Bu konuda vurgulanması gereken bir diğer nokta da, içtihad, yeniden-inşâ ve gelenek konularının birer kültürel sorun oldukları ve onları yine bu zeminde tartışmanın gerekliliğidir. *Kültürel sorun* kavramı Câbirî'nin de söylediği gibi, belirli bir insan topluluğuna nispet edilmediği zaman içi boş ve oldukça soyut bir söz olarak kalmaktadır. Kültür insana özgü bir toplumsal fenomen olduğundan, kültürel bir sorun ancak belirli bir somutluk bağ-

lamında incelenebilir. Ayrıca kültürel sorun, onun varlığını hisseden, onu kavramsal düzeyde kavrayan bilinçli bir aydın kesiminin varlığını da öngörür.¹¹ Onu görüp-farkeden düşünen, bilinçli bir öznenin bulunmaması, kültürel sorunu da boşlukta bırakır.

Eğer tarih duygusu bilinç düzeyine taşınarak, üzerinde konuşulan bir mesele haline gelmeye başlamışsa bu durum, paradoksal olarak başka bir gelişmenin de göstergesi sayılmalıdır. Gelişimini tamamlamış, büyük başarılarını geride bırakmış olan bir uygarlık, kendini, konumu hakkında düşünmek durumunda hissetmektedir. Tarih yapma heyecanı ve tarihin öznesi olmanın sıcaklığı geçmeye başlayınca, duraklamanın nedenleri ve yeniden canlanmanın koşulları üzerinde sorgulama zorunluluğu doğmaktadır. İslam kültüründe İbn Haldun'un ortaya çıkışını benzer bir ilkeye dayandırarak açıklayan Hanefî, genel bir yasa olması bakımından konu hakkında farklı örnekler verir. Örneğin Batı'da tarih felsefesinin ortaya çıkması ve gelişmesi böylesi bir süreç izlemiştir. Batı uygarlığı, Ortaçağlardaki yürüyüşünü yitirdikten ve bir tıkanma dönemine girdikten sonra, Avrupa toplumlarının uyanma ve ilerleme isteklerine paralel olarak Tarih felsefesi konusu gündeme gelmiştir. Keza İslam uygarlığı da yedinci yüzyılda durgunlaştıktan sonra tarih ve milletlerin çöküşü ve uyanışı sebepleri hakkında düşünmek üzere İbn Haldun'un ortaya çıkması tabii bir gelişme sayılır. Yine ondokuzuncu yüzyılda Rönesans ve büyük toplumsal değişimlerin yaşandığı bir dönemde pek çok Müslüman düşünürün bir tarih felsefesi kurmaya çalışmaları da bu kapsamdadır. Burada ortaya çıkan husus, tarihe ancak toplumsal ve uygarlıklar bağlamlarında sorunlu bir duruma düştükten sonra yönelmesidir. Bugünkü olumsuz duruma düşmeye neden olan gelişmelerin mantığını keşfetmek üzere tarihe bir referans olarak başvurulmaktadır. Tarihi adeta medeniyetin kendi ölümü bildirmesi ya da medeniyetin, kendinden geçmiş bir olay olarak bahsetmesi olarak, bir *vasiyet* ve bir *vedâ hacı* şeklinde değerlendiren Hanefî, bir anlamda Müslüman düşünürlerin tarihten beklentilerine dikkat çeker.¹²

Günümüz Müslüman topluluklarının kimlik dokuları belirli tarihsel dönemlerin izlerini ve hatıralarını yoğun olarak taşımaktadır. Müslüman kimlikler, yoğun olarak tarih yüklü kimliklerdir. Bu nedenle tarih konusu, bugün bile çok tartışmalı, hassas ve ihtilafları ateşleyici bir içeriğe sahiptir. Bir Müslüman düşünür, genel tarih felsefesi konusunda sergilediği soğukkanlı-

¹¹ Câbirî, *age*, s. 167.

¹² Hasan Hanefî, *İslam Kültüründe İnsan ve Tarih*, çev. Vecdi Akyüz, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000, s. 71.

lığı, tikel her hangi bir tarihsel olay konusunda sergileyememektedir. Bunun nedeni sözünü ettiğimiz, Müslüman kimlik yapılarının oldukça uzun tarihsel geçmiş bağlamında kurgulanmış olmalarıdır. Dolayısıyla tarihsel bir olayın sorgulanması, eşdeğer olarak yaşayan kimliklerin de sorgulanması anlamına gelmektedir. Bu noktada altı çizilmesi gereken nokta, yaşayan Müslüman kimlik dokularının en genel anlamda tüm çeşitliliğine karşın, hem teolojik ve hem de politik birer içerik taşıyor olmaları gerçeğidir.

Paradigma değişimleri, pek çok konuda olduğu gibi dünyaya bakışın da değişime uğradığı bir süreçtir. Bu arada toplumsal algı ve görme biçimleri de kökten dönüşüme uğrar. Eski öncelikler ve değerler, yenileriyle yer değiştirmeye başlar. Bu değiş-tokuş işlemi önce içsel arayışlar şeklinde başlar ve kimliklerin sorgulanması düzeyine doğru ilerler. İşte, son dönem İslam tecdid teorilerinde görülen maslahat, içtihad ve çağın gerekleri gibi öğelerin yüceltilmesi hususunu, andığımız bu paradigma değişimi sorunu açısından da değerlendirmek zorunlu görünüyor.¹³

¹³ Kelam'da yenilik arayışlarını konu alan bazı araştırmacılar, bu konuya değinmişler ve yenilik ihtiyacının en yoğun biçimde hissedildiği alanın, Kelam sahası olduğunu, zira yeni tartışma konularının daha çok akâidi ilgilendiren felsefi itirazlara dayandığını belirtmişlerdir. Bkz. Said Özervarlı, *Kelam'da Yenilik Arayışları (XIX. Yüzyılın Sonu-XX. Yüzyılın Başı)*, İsam Yayınları, İstanbul 1998, s. 46. Kelam alanında yenileşmeyi dile getiren son dönem Osmanlı aydınları, eski Kelam kitaplarının zarûfî olarak kendi dönemlerinin akâid meselelerini ele aldıklarını ve bu nedenle de artık günümüz Müslüman toplumlarının sorunlarına çözüm sunmada yeterli olmadıklarını, İslam akâidine yönelik saldırıların kılık değiştirmiş olduklarını ve onlarla yeni usûl ve yaklaşımlarla mücadele etmek gerektiğini düşünmüşlerdir. Bkz. Celâl Nuri, *Tarih-i İstikbâl*, I, s. 120; Muhammed Sâdık, 'Açık Mektup', s. 165. Günümüz İlahiyatçılığı ve bilimadamları açısından Kelam'da yenileşme sorunu, hiç şüphesiz salt bir yöntem arayışı sorunuyla sınırlı değil ve fakat daha geniş bir çerçevede bir paradigma sorunu olarak algılanmaktadır. Örneğin klasik Kelam'ın sunduğu varlık ve bilgi anlayışının eleştirildiği bu yaklaşımlarda, Allah ile insan arasında kurulan klasik ontolojik ilişki yine Kur'an açısından eleştirilmekte ve yeni bir ontolojinin ve epistemolojinin imkanları sorgulanmaktadır. Bkz. Şaban Ali Düzgün, *Sosyal Teoloji- İnsanın Yeryüzü Serüveni*, Akçağ Yayınları, Ankara 1999. Düzgün, yeni Kelam projesini, Teolojinin insana dönük yüzü olan '*Sosyal Teoloji*' olarak tanımlar. Düzgün, *age*, ss. 1-5. Ayrıca Ehl-i Sünnet Kelam'ının Eşarî söylemine teslim oluşunu eleştiren Güler de, Kur'an'ın öğretilmesine uygun daha dinamik bir Kelam anlayışını temellendirmeye çalışır. İlhami Güler, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu- Ehl-i Sünnet'in Allah Tasavvuruna Ahlâkî Açıdan Eleştirel Bir Yaklaşım*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998. Güler, klasik Kelam'da, kader, ecel, irâde, fiil gibi insanın toplumsal ve ahlâkî duruşuyla yakından ilgili pek çok konunun Kur'an'ın fikrî bütünlüğünden kopuk olarak okunduğunu belirtir ve teolojik soruları gündelik pratik yaşam açısından değerlendirmeye çalışır. Güler, *age*, ss. 1-2.

Bu noktanın yeniden inşâ sorunu bakımından taşıdığı önem oldukça merkezîdir. Zira maslahat ilkesi ile içinde yaşadığımız dünyanın tartışmalı eğilimleri ve değerleri arasında kurulacak olan yanlış bir korelasyon, sorunlarla dolu bir akletme örneği teşkil edecektir. Örneğin, küreselleşmeyi günümüz dünyasının olgusal olduğu kadar değersel-ideolojik bir verisi sayan yaklaşımı alalım. Öncelikle bu yaklaşım, yaşanan sürecin teolojik bir olumlanması olarak işlev görmek ve ona dışardan kuramsal dayanak sağlamaktadır. Yanı sıra küreselleşme pratiği olarak sürdürülen ve bölgesel adaletsizlikleri iyice kurumsallaştıran, ebedileştiren çarpıklıklara ve politikalara ortak olmaktadır. Küreselleşmeci söylemle uzlaşmayı bir maslahat ilkesi olarak değerlendiren her hangi bir yaklaşım, bu tartışmalı ve sorunlu temel üzerine kurduğu paradigmayla farklı bir dünyaya geçiş yapmakta ve tarihsel iletişimi koparmaktadır. Bu haliyle de, küreselleşmeci teorisyenlerin geleceğinden haber verdikleri tarihsiz, çatışmasız ve tektipleştirilmiş, daha uygun bir deyişle teslim alınmış bir dünya tasarımına katkıda bulunmaktadır.

Şu halde yeniden-inşâcı bir anlayışın üzerinde durması gereken vazgeçilmez öge, Müslüman toplumların tarihsizleştirilmeleri projesi gibi işlev görmekten sakınmak olmalıdır. Bir *kendini konumsuzlaştırma* etkinliği şeklinde çalıştırılan akıl yürütmelerin varacağı nokta nihayetinde, kültürel yabancılaşmadır ve eğer bu iş, Kelamî bir söylem aracılığıyla yapılıyorsa, onun da adı her halde Kelam aracılığıyla Kelamsız kalmak olur. Hiçbir Kelamcının da böylesi bir epistemik günaha ortak olacağını sanmıyoruz.

İslam düşüncesinde yenilenme ve yeniden-inşâ sorunu üzerinde uzun yıllardır düşünen, bu konuya kuramsal düzeyde katkı sunmakla kalmayıp, konunun pratiğine de el atan değerli hocam Hüseyin Atay'ın yaklaşımlarına değinmeksizin geçemezdim. Atay'ın geliştirmeye çalıştığı yeniden-inşâ projesinin en gözde felsefî temalarından birini, biliyorsunuz *din ve kültür ayrımı* oluşturmaktadır. Atay, dini kültürden ayırmayı kendisi için temel bir hareket noktası saymakta ve onu İslam'da her hangi bir yeniliğin ve yeni bir anlayışın ortaya çıkabilmesi açısından atılması zorunlu bir adım saymaktadır. Bu ayrımın bilincinde olmadan girişilecek olan bir hareket cüzî ve mevzî kalacak; genel, kaplayıcı, kuşatıcı ve kalıcı olamayacaktır. Din ile kültür arasında bir ayrım yapmanın, yeniden inşâ girişimleri bakımından taşıdığı anlam ya da sunduğu imkan nedir?

Bu soruya net ve anlaşılabilir bir cevap verebilmek için önce din kültürü sözünden ne demek istendiğini ve hangi anlamı almanın daha elverişli olacağını belirlemek gerekir. İlahiyat camiasında bu fikri ilk ortaya atanlardan biri olan Atay, din kültürü sözünün içeriğini şöyle tespit etmektedir: "*Hz. Peygamberin sözleri, içtihatları, sünnetleri ve zamanlarında sahabenin ve*

*özellikle dört halifenin söz ve içtihatları, mezhep kurmuş veya kurmamış imam ve müçtehitlerin, diğer bütün âlimlerin ileri sürdükleri fikirler, söyledikleri sözler ve yaptıkları içtihatlar hep din kültürünü meydana getirir."*¹⁴

Bu yaklaşım açısından ilâhî söz olan vahiy yani Kur'an metni dışında yer alan her türlü söz, metin, görüş ve değerlendirme din kültürü ifadesinin içine girmektedir. Kuramsal olarak tutarlı görünen bu yaklaşım, ilâhî iradenin bir ürünü olan vahiy metninin, insan tarafından alınıp okunması, yorumlanması ve uygulanması sonucu ortaya çıkan her türlü ürünü kültür saymaktadır. Gerçekten de vahiy olayının kendisini, Tanrı'nın tarihe ve topluma yönelik kuramsal* bir müdahalesi şeklinde değerlendiriyor isek, onu kültür ve tarih üstü bir nitelik kabul etmek durumundayız. Buna karşın, vahiyle görünür hale gelen, anlaşılabilir kılınan Tanrısal irâde ile insanoğlunun, tarihin bir kesitinde buluşmaları olayı, kültür bililerine konu olacak bir durumu anlatır. Bu buluşmanın hem bizâtihi kendisi ve hem de sonuçları, kültürel birer olgudurlar. İlâhî ufukla beşerî ufukların kaynaşması her şey bir yana dilsel açıdan görelî ve yorumsal bir durumun altını çizer. Keza Atay, yine aynı bakış açısından hareketle, şeriat ile fıkıhın ayrılımlarının ve birbirlerinden ayrı şeyler olarak değerlendirilmelerinin gerektiğini düşünmektedir.¹⁵

Geleneksel yaklaşım tarafından din ile kültür arasında kurulan özdeşlik ilişkisini yalanlamak, onu geçersiz kılmak radikal bir karardır. Bu karar, yeniden-inşâ projesine kuramsal destek sunan metodolojik bir hazırlık olarak da sayılabilir. Zira din ile kültür arasındaki bağı gevşetmek, din ile yaşam, din ile tarih arasındaki ilişkiye dair yeni bir söylem geliştirmeye imkan tanımaktadır. Ancak bu adımın öngörülemeyen bazı olumsuz sonuçları ya da kuramsal yan etkileri de bulunmaktadır. Eğer sağduyulu ve kalıcı bir gelişmenin başlangıcı olamayacaksa, bu hareket, İslamî düşüncede aşırı rölativist ve hatta nihilist akımların boy göstermesine yol açabilecektir. Oysa din ile kültür arasında bir ayrım koymak, günümüz İslam düşüncesini tarihsiz, kökensiz kılmak için değil, Müslüman düşüncesinin bugüne ait krizlerini çözmek üzere atılmış iyi niyetli bir adımdır.

Bu itibarla din kültür ayrımı meselesini salt bir yerinden oynatma tekniği gibi görmek ve uygulamak hatalı olacaktır. Bu, işin sadece mukaddime bö-

¹⁴ Hüseyin Atay, *İslam'ı Yeniden Anlama*, Atay ve Atay Yayıncılık, Ankara 2001, ss. 55-56.

* Vahyin inişini, Tanrı'nın tarihe ve topluma yönelik kuramsal bir müdahalesi olarak nitelememizin gerekçesini Kur'an'ın kendisini bir uyarı, mesaj, hitap, öğüt vs. gibi sözcüklerle tanımlamasına bağlıyoruz. Bkz. Kalem suresi 52.ayet, Müddessir suresi 54. ayet, Tekvîr suresi 28. ayet.

¹⁵ Atay, *age*, s. 55.

lümüdür. Kalıcı bir konum değil aksine, bir geçiş ve hazırlık olayıdır. Esasen İslam'ın öğretisel formülünü yapmış olan ve onu savunmak üzere kurgulanmış bulunan Kelamî söylemin, geçiş dönemlerine özgü olan kuşku, görecilik ve nihilizm öğelerini uzun süre üzerinde taşıması, onun normatif doğasıyla çelişen bir durumdur. Diğer yandan, yeniden-inşâcı modelin asıl amacının, ancak somutlaşma yoluyla gerçekleşeceği gözden uzak tutulmamalıdır. Yeniden-inşâcı söylem her ne kadar, kendine kuramsal ve felsefî bir manevra ve meşruiyet alanı yaratma adına, kültürden uzaklaşsa da sonuçta yine ona dönmek zorunda kalacaktır. Nitekim başta Atay olmak üzere pek çok yeniden-inşâcı düşünürün, Fıkıh gibi yaşamın somut alanlarıyla ilgili sorunlara el attıkları bilinen bir gerçektir. Ancak burada tek düze ve homojen bir kültürel varlıktan söz edilmediği açıktır. Aksine geçmişin kültürel evreni ile bugünün kültürel evreni arasında gidip-gelen, farklı dünyalara ait paradigmlar arasında çalışan bir akıl yapısı söz konusudur. Dolayısıyla yeniden-inşâcı model arayışları, çok güçlü ve iyi düşünülmüş bir felsefî, teolojik ve tarihsel zemine dayanmak durumundadır. Sadece teolojik ve felsefî kaygıları değil aynı zamanda toplumsal ve tarihsel duyarlılıkları da hesaba katmak durumundadır. Bu yönüyle yeniden-inşâcı model, yalnızca ilmiyal reformuyla sınırlı bir adım olarak kalamaz. Dayandığı teolojik ve tarihsel temelleri, taşıdığı niyeti ortaya koyan bir açıklık söylemi geliştirmelidir.

Diğer toplumlar karşısında daha olumsuz ve sorunlu bir konumda bulunan toplumların, bir tür ezilmişlik duygusu içinde düşündükleri ve başta tarihleri olmak üzere, kendi toplumsal varlıklarına dair pek çok şeyi bir çöküş ve bozulma süreci bağlamında algılamaya başladıkları bilinmektedir. Bu husus uzun süre modern sosyolojik söylem tarafından da körüklenen bir algılama biçimidir. Bugün Müslüman toplumların üzerinde yaşadığı coğrafyayı tanımlayan en gerçekçi sözcükler, genel anlamda çatışma, istikrarsızlık, az gelişmişlik, güven yoksunluğudur. İşte biz kes-yapıştır türünden bir Kelam anlayışı yerine, sağduyulu bir Kelam anlayışını teklif ederken gözettiğimiz hassasiyet burada yatmaktadır.

Bugün elde edeceğimizi umduğumuz şeyler adına, Müslüman kültürü hakkında aceleyle kötü bir tablo çizmek ne kadar yanlış ise, Müslüman kültürünü Tanrısal irâdenin bir tecellisi ve tecessümü olarak gören romantik yaklaşıma kaymak ta bir o kadar yanlış olacaktır. İçselleştirilmiş bir oryantalizm duygusuyla Müslüman kültürüne yaklaşmak, psiko-sosyal ve politik bir hesaplaşma mantığını taşıdığından; mitolojik ve kutsayıcı bir bakış kullanan selefi anlayış ise zengin Müslüman kültürünü daha çok Eşârî deneyimine indirgediğinden kullanışlı olamazlar. Bu bakış açıları ve onların ürettiği sorunlar hala güncel olduğundan, onları görmezden gelmek de doğru bir

tutum sayılmaz. Doğru ve sağduyulu bir bakış açısının, bu ikisinin eleştirisi üzerine kurulabileceği düşüncesindeyiz.

Klasik Kelam düşüncesini tespit ederken ortaya koyduğumuz ilkeye biz-zat kendimizin de bağlı kalması, tutarlılık adına bir zorunluluktur. Temel ilkemiz şuydu; Geleneksel Kelamî paradigmanın yapısını kavramaya çalışırken, düşünce ile sosyolojik ve kültürel ortam bilgisini gözetmek zorunludur. Düşünce ve inançların öznel/subjektif bilgisiyle, tarihsel ortamın nesnel/objektif bilgisi arasındaki diyalektik ya da bütünleyici ilişki üretken ve kimlik oluşturan bir zemindir. Bu ilke tarihte kalmış ve yitip gitmiş değildir, aksine bugün de geçerlidir. Bu itibarla düşünce ile sosyo-politik bağlam arasındaki bağıntının günümüz versiyonlarını gözetmek bir başkasının değil, bizim görevimizdir. Bu bağlamda akıl yürütmelerimizin, ileri sürdüğümüz önerilerin, içinde yaşadığımız ve dünden daha az politik olmayan dünyada nasıl bir anlama denk düştüklerine de bakmak zorundayız.

Bu noktada Abdullah Laourî'nin bir değerlendirmesini paylaşmak istiyoruz;

"Bugün için meçhul olan bazı şahısların imânı yeniden formüle etme girişimiyle meşgul oluyor olmaları da oldukça mümkündür., zafer onları bekliyor. *'İslam bütün zamanlar içindir.'* Önermesinin bir kez daha ispatı ile karşılaşabiliriz; çünkü bu aynı İslam olmayacaktır. Kelime (İslam), daima yenilenen bir gerçekliği sade bir şekilde tasvir etmektedir. Yorumun bu düzeyinde tarihçilerin, antropologların, sosyal analistlerin diyecekleri hiç bir şey yok. Konuşmak inanç adamının işidir; onlara düşense, dinlemek ve kaydetmek."¹⁶

Yeniden-inşâ projesinin hedeflerini tespit ederken gözetilecek olan referans hangisidir? Burada zaman zaman birbiriyle ters düşen iki tutum göze çarpmaktadır. İlki belirli bir elitin taleplerine odaklı olarak kurgulanan politik-toplumsal dönüşümcü model. Diğeri ise geniş halk kitlelerinin ihtiyaçlarına göre yapılandırılan model. Burada elitist/entelektüelist model ile tarihsel/geleneksel model arasında bir ayrışma kendini hissettirmektedir. Her iki modelin de kendine göre olumsuzlukları ve sorunları vardır. Elitist model İslam düşüncesinin sorunlarını, tarihsel ve toplumsal belirleyicilerin dışında ele alması bakımından avantajlı bir konumun altını çizer. Ancak, Müslüman kitlelerin psiko-sosyal ve politik duyarlılıklarına mesafeli ve hatta karşıt olduğundan resmî ve soğuk kalmaya mahkûmdur. Ayrıca bu modelin vardığı sonuçların toplumsal uygulanması çok ta uzlaşımçı ve hoşgörülü bir zeminde gerçekleşemeyeceğinden, bu modelin pratiği tarihte örnekleri görülen klasik

¹⁶ Abdullah Laouri, *Tarihselcilik ve Gelenek*, s. 108.

mihne izlenimlerini çağrıştıracaktır. Yönetici elit ile kültürel elit arasında gerçekleşen, entelektüalist bir projenin başarı şansı olamayacaktır. Yönetici elit ile kültürel elit arasında gerçekleşen ve çok ta açık ve anlaşılır olmayan bir anlaşmaya dayanıyor izlenimi vermekten de kurtulamayacaktır. Oysa din, en başta ve neticede, belirli bir elitin düşünsel ve sınıfsal taleplerini karşılamak için değil, en genel anlamıyla insanlar için vardır. İnsanlar ilâhî söylemde, kendileri için mutlu bir gelecek (dünyevî ve uhrevî anlamda) gördüler ve bu doğrultuda yorumladılar. Bu ilke, en yüksek felsefî ve teolojik ilkelerden bile daha işlevsel olmuştur. İslam'ın (özellikle Sünnî ekolün) tarihsel görüntüsünün toplumsal bir uzlaşım havası taşıması da bundandır. Kısacası; bir modelin tarihe ve topluma tutunabilmesi için salt teolojik ve entelektüel kaygılarla tasarlanmış olması yeterli değildir. Hatta bu kaygı, tarihsel ve reel İslam'ın duyarlılıkların gözden kaçırılmasına yol açacağından, içsel bir çatışmaya neden olarak, bizzat kendisi sorun oluşturacaktır. Oysa geçmiş ile bugün arasındaki diyalogu kurmak ve korumak en öncelikli işler arasında yer almaktadır. Yeniden-inşâcî epistemolojinin dayanacağı düşünsel ve psikolojik meşruiyet de, kanaatimizce işte bu diyalogda yatmaktadır.

Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ (Başkan)

Şevki Yavuz. Biz de teşekkür ediyoruz. “Kelam İlminin Yeniden İnşası” konusuyla ilgili kavramlara dair olan bu tebliğin müzakeresini yapmak üzere söz Prof. Dr. Metin Yurdağur bey’in. Buyurun:

Müzakere

Prof. Dr. Metin YURDAGÜR*

Teşekkür ediyorum sayın başkan.

Saygıdeğer hocalarım, değerli meslektaşlarım, kıymetli dinleyenler. Sayın dr. Mehmet EVKURAN'ın “kelam ilminin yeniden inşası sözünün anlamı ve içeriği” başlığını taşıyan on yedi sayfadan oluşan metni bana müzakere etmek için ulaştı. Bu hazırlığı dolayısıyla, ben bu metni sizlerle paylaşabilmek, müzakere edebilmek için okumaya çalıştım. İncelemeye çalıştım. Böyle bir ciddi bir hazırlığı, kendi içinde tutarlılığı dolayısıyla, Rize’de başlattığım geleneğe uyarak bu müzakerelerdeki üç T formülünü uygularsak, tebrikle başlıyorum, üç T’nin birincisi tebrik. İkincisi kendisine bu çalışmalarını dolayısıyla teşekkür ediyoruz. Üçüncüsü de eleştiri, tenkidin kısaltılması. Ona geçmeden önce şu anda sizlerde, Sayın Evkuran tebliğini sunarken,

* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.