

KELAM İLMİ, GELENEK ve TECDİT

Nadim MACİT

GİRİŞ

Din, gelenek ve tecdit kavramlarının anlam alanını belirlemek, bunların arasındaki ilişkinin mantığını anlamayı sağlar. Geleneğin tecdit açısından anlamını ve rolünü belirlemek için din ve tecdit kavramlarından ne anladığımızı ortaya koymamız gerekir. Anılan üç kavram arasındaki ilişkinin bir yönünü din ve dinin yorumu diğer yönünü ise gelenek ve tecdit arasındaki mesafe ve sınırlar oluşturmaktadır. Bu mesele üzerinde düşüncemizi tamamlayan öncüllerin ve önermelerin neler olduğunu göstermek açısından çok temel ve bilinen öncülü tekrar etmemiz gerekir: Din ile dinin yorumu birbirinden farklıdır. Din özü itibarıyla vahiydir ve Allah'a aittir. Dinin yorumu, müçtehitlere aittir. Beşeri ve tarihidir. Bu nedenle, gelenek din değildir, ancak dinin anlaşılmasında asıldır. Dinin yeniden yorumu, yani tecdit ise amaçtır. Dolayısıyla tecdit aslın üzerine kurulur. Diğer bir deyişle geleneği anlamaksızın yenilenmeden ve yeniden yapılanmadan söz edilemez. Anamlı ve kabul edilebilir bir yenilenme, geleneğe dayanmakla gerçekleşir. Çünkü gelenek, toplum ve belleğin evidir.

Bizzat metin olarak dinle, dini yorumun dışsallaştığı ve nesnelleştiği tarihi eylem alanı arasında önemli bir fark vardır. Bu farkın anlamı, tartışmanın omurgasını oluşturur. İkisi arasındaki farkı iki temel ayrıma bağlı olarak açıklayabiliriz. Birinci ayrım, dinle dini düşünce arasındadır. Din, Allah tarafından Hz. Peygamber'e indirilen vahiydir. İndirilen vahiy ise Kur'an'dır. İslam düşüncesi ise Kur'an ve erken dönemden itibaren Kur'an üzerinde yapılan ve geliştirilen yorumların tümüdür. Diğer bir ifadeyle Kur'an'ı anlama konusunda düşünürlerin gösterdiği akli faaliyettir. Vahiy olarak İslâm, akli faaliyet olarak adlandırdığımız fikri süreçten ayrıdır. Çünkü bu anlamda İslâm, korunmuş vahye dayanır. Ve böyle olduğu konusunda bir görüş ayrılığı yoktur. İslam düşüncesine gelince düşünürlerin fikri seviyeleri, yapılan yorumların dayandığı ölçütlere göre farklılık arz eder. Hz. Peygamber döneminde ve onun vefatından sonra yaşanan hadiseler, özellikle Müslümanlar arasında ortaya çıkan hadiseler eşliğinde ortaya çıkan ihtilaflar ve tutumlar fikri sürecin çok farklı ilgi ve amaçlarla iç içe olduğunu gösterir.

İkinci ayrıma gelince bu gelenekle tecdit arasında yapılması gereken ayrımdır. Gelenek daha geniş anlamda kullanılır, bunun içine vahiy de dahil edilirse bu, Hz. Peygamber'e indirilen vahiyle, buna dayanarak yapılan yorumların ve hayat biçimlerinin tümünü ifade eder. Gelenek daha özel anlam-

da kullanılırsa zihni ve ameli faaliyet olarak adlandırdığımız süreci ve bunun dışsallaşmasını içerir. Dolayısıyla tecdit, fikri mirasın, insan etkinliğinin gelişim ve değişim süreçlerine göre meselelerin yeniden ele alınmasıdır. Yeniden yorumun olabilmesi için, bir fikri mirasın, yani bilgi kaynaklarının olması gerekir. Bilgi edinme süreçleri, delil ve delil getirme şeklindeki akli faaliyet insana ait bilgidir. Kalam dilinde bunun adı nazar ve istidlaldır. İstidlali bilgi, bilgi edinme süreçlerini ifade eden, akli ve nakli çıkarımlara dayanan bilgidir. Bu nedenle beşeridir. Beşerin fikri tarihine delalet eden gelenek ile geleneğin çağın duvarına taşınarak yeniden okunması insan etkinliğinin sonucudur. Bu nedenle her tecdit projesi gelenekten hareket etmek zorundadır. Çünkü tecdit lisani ve tabii olguya yeniden dönmekle üretilemez. Zira böyle bir tutum, insanın dünya kurma etkinliğini inkâr anlamına gelir. Öyleyse diyebiliriz ki, gelenekle tecdit arasında hem teorik hem de pratik açıdan önemli bir mesafe bulunmaktadır.

Dini ilimlerin yenilenmesi meselesi sadece modern zamanlara özgü bir mesele değildir. İslâm düşüncesinin başlangıç döneminden teşekkül devrine, yükseliş döneminden krize girişine kadar devam eden süreçte, farklı ilgi ve amaçlar eşliğinde içerik ve yöntem tartışmasının yapıldığını görürüz. Anlama modelinin oluşum sürecindeki tartışma ile oluştuğu süreçteki tartışma arasında önemli bir fark olmasına karşın, dini ilimlerin yenilenmesi, yeniden yapılanma, yeni yöntem arayışları gibi ifadeler daha çok fikri krizlerin ve dönüşümlerin yaşandığı dönemlerde sıkça kullanılır. Tasvir ettiğimiz durum, toplumun zihni ve ameli dengesinin bozulduğu ve tasavvur biçimlerinin parçalandığı kırılma dönemlerine işaret eder. Yeni arayışlara eşlik eden böylesi dönemler, fikri farklılıkların ve tanımlama eğilimlerinin hız kazandığı dönemlerdir. Bu nedenle böylesi dönemler, fikri sorumluluğa en fazla ihtiyaç duyulan dönemlerdir.

Kelam ilminde gelenek ve tecdit meselesi, kelam geleneğini anlamayı; tecdit ise dinin usûl boyutunu anlamayı sağlayan bilgi süreçlerini ve araçlarını yeniden tartışmaya açmak demektir. Klasik kelamın bir ilim olduğunu ve yorum mantığını oluşturan unsurlar; tanım, bilginin kaynakları ve imkânı, bilgi edinme süreçleri, delil ve delil getirme usûlleri, delil çeşitleri ve varlık anlayışıdır. Tecdit; bilgi ve bilginin olguları alanında ortaya çıkan değişikliği anlamayı ve buna ilaveten tarihi değişimi hangi bilgi edinme süreçleri ile yorumlamamız gerektiğini tartışmaya açmaktır. Böyle bir tartışma ister istemez gelenekle-yenilenme fikri arasında karşılaştırma yapmayı, eleştirmeyi ve yeni önerilerde bulunmayı gerektirir. Bu durumun çok farklı görüntüleri olmasına karşın en belirgin ve fikri kaygıdan uzak iki görüntüsü vardır. Birincisi; geleneği olduğu gibi tekrar etmeyi ilim sanmak veya geleneği yeni bir dille aktarmayı yenilik sanmaktır. İkincisi ise yenilenme adı altında, egemen olan fikri akımların kavramlarını ve önermelerini dini ifadelerle süsleyerek sunmaktır. Birinci durum, entelektüel sıkışmışlığın bir göstergesi,

ikinci durum ise zihni ve kültürel yabancılaşmanın göstergesidir. Bilginin felsefi anlamı açısından anlaşılması ve cevap verilmesi gereken bir çok mesele karşısında geçmişe sığınmakla, bir çok çağdaş teorinin şaşkıncu labirentleri arasında sıkışıp kalmak arasında fazla bir fark yoktur.

Geleneği anlamayı istemek başka bir şey, geleneğin bilgi edinme süreçlerini ve araçlarını körü körüne benimsemek ayrı şeydir. Keza çağı anlamak ayrı şey, yaygın ve egemen olan fikirleri dini ifadelerle süsleyerek bunu yenilenme olarak sunmak ayrı şeydir. Anlamalı bilgi üretmek için hem geleneğin hem de değişimin mantığını anlamak gerekir. Değişen ile sabit olan arasında anlamalı bir bağ kurmanın yolu; kavramsal ve zihni değişikliğin teorik ve pratik boyutunu sabit esasların ve değerler çerçevesinde sorgulamaktan geçer. Bu nedenle yenilenme, andığımız iki eğilimi dışlayan ilmi sorumluluk içinde ele alınması gereken bir konudur.

Kelamcıların anlama yöntemini belirleyen ön kabuller bellidir, bu noktada tartışılması gereken konu bunların anlama faaliyeti açısından ilmi değerini tartışmak, yetersiz olanın ne olduğunu göstermek ve yeni bir öneride bulunmaktır. Kelam ilminde yenilenmeden ve yöntem arayışından bahsetmek, imân etmenin içeriğini oluşturan esaslar alanında bir değişimi içermediğinden burada söz konusu olan ne vahiydir ne de salt olarak iman edilmesi gereken esaslardır. Bu açıkça gösteriyor ki yenilenme ve yeni arayışlar konusunda dini metinlerde yer alan inanç konularına dönüş ve meselelerin önemine ilişkin vurgu, yöntem açısından bir şey ifade etmez. Çünkü yenilenme; bilgi süreçlerini, bilgi edinme yollarını, delil getirme ve delil çeşitlerini kapsayan sistematik bakışla ilgilidir. Böyle olmasına karşın yenilenme üzerindeki tartışmalar ve bu çerçevede ileri sürülen yeni esaslar, imân etmenin içeriğini oluşturan konuları farklı yorumlamaya sebep olabilir. Çünkü bütün düşünceler teorik içeriklidir. Dinin yorumu da bundan bağımsız değildir.

I. DİN, GELENEK VE TECDİT

I.1.Din: Allah, Alem ve İnsan İlişkisinin İlahi Beyanla Açılımı

Anlam alanını aydınlatmamız gereken kavramlardan ilki olan din, insan tecrübesi içerisinde içsel kabule dayanan ve dolayısıyla öznel olan, ancak dış dünyaya canlı bir gerçek olarak taşınabilen bir fenomendir. Bir başka deyişle din; Allah, alem ve insan ilişkisinin, *dil yoluyla açılımı*, tasdiki ve hayata taşınmasıdır. Allah'a teslim oluş ve bu teslim oluşta gözden uzak tutulmaması gereken esas mesele, insanın Allah'a karşı olan durumu ile ilişkilidir.¹ Bu nedenle diyebiliriz ki dinin gerçek ve nihai hedefi; insanın Al-

¹ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arap*, 13 / 402, Bulak: H.1300; Abdülkerim eş-Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1 / 38, Beyrut:1975; S.Nakıp Attas, *Modern Çağ*

lah'a, kendisine, toplum ve tabiata karşı yabancılaşmasını önlemektir. Dinin asıl amacı, insanın, zihni ve ameli duyarlılığını koruyarak ahlaki amaçlar üzere hayatını sürdürmesidir. Bu da, ancak doğru ameller vasıtasıyla gerçekleşir. İnsana, hayata ve varlığa bakışı belirleyen din, olgular arası ilişkinin ötesine geçer. Din, insan varlığının geçmişini ve geleceğini kuşatan değerler kalıbına bağlıdır. Burada altı çizilmesi gereken en önemli mesele İslam dininde, mutlak gerçek, dünyanın dışındadır. Gerçeği olgular dünyasında arayan ve hasreden bir anlayış; olgular ve araçlar ilişkisini her şeyin merkezine yerleştirir. Allah'a yabancılaşmanın temelini böylesi anlayışlar oluşturur.

Din; insana, davranışlarında yol gösterir. İnsanın kendisini tanıması ve entelektüel ahlâkîliğin testleriyle kendi kimliğini inşa etmesi böyle bir bakışın başlangıç noktasını teşkil eder. Daha da ötesi, bu inşa, varlığın sınırlarını anlama cehti, yani zihni ve ameli duyarlılığa sahip olma ve iyilikte yarışmayla mümkündür. Diğer yönüyle din, insana sorumluluk yükler. Sorumluluk bilincine sahip olmak medenileşmedir. Medeniyet; imân ve ahlak nizamıdır. Kültür; imân ve ahlakın tezahürleridir. Din kavramının kökeninde medeniliğin yer alması, insanın zihni ve ameli duyarlılıkla dünyaya taşması, dünya kurması demektir. Bu yönüyle din, medenileşme ve sosyalleşmedir.² Din, insan için yaratılışın bir esası olarak, genel anlamda, onunla beraber ve onunla anlam kazanan, yine onun tarafından anlaşılabilir ve kendi yeteneklerini gerçekleştirilmesi için Allah tarafından gönderilen ilahî hükümlerin tümüdür.

Din, Allah'a itaati emreden hususların bağlayıcılığı karşısında insanın varlık içindeki durumunun ne olduğunu açıklığa kavuşturmayı amaçlar.³ Bütün insanlara hitap eden bir dinin insanları aynı obje olarak görmesi, kültürel yapılanmalardan doğan farklılaşmaları hem kozmolojik hem de ahlâkî yasaların özgeci boyutlarını en üst düzeyde vurgulayarak insanlığı ortak değerler etrafında birleştirme amacı, ancak insanın tarihi tecrübe içindeki görüntüleri dikkate alındığında açıklanabilir. Çünkü insanın yönünün ahlaki amaca dönük olduğunu göstermek, inanç ve amelle mümkündür. İmân ve amelin tesis yöntemini ve kuralını ifade eden form, insan hayatı boyunca Allah'a olan teslimiyetin yerine getirileceği sahadır. Elbette ki bu saha, anlamlı ve amaçlı eylemle kurulur, biçimlenir ve yeniden anlam kazanır. Anlam evreni kurmak insani etkinliktir. İnsan hayatını çevreleyen fikri ve sosyal değişimler anlam evreni üzerinde yeniden düşünmeyi gerektirir. Kelam düşüncesi açısından geleneğin, tecdit açısından anlamı ve rolü, imân ve imâna ilişkin konuları ifade eden dini ifadeler, bu ifadelerin tarihi süreçte yoru-

ve *İslami Düşünüşün Problemleri*, 13, Çev. M. Erol Kılıç. İnsan Yay., İst: 1989.

² Nadim Macit, *Din-Siyaset İlişkisinin Teolojik Yorumu*, 18, Seba Yay. , Ank:2000.

³ Şehristânî, 1/ 38-39

mu, değişen dünya ve dil açısından yeniden yorumu arasındaki ilişkide saklıdır.

İnsanın, insan olma gerçekliğini gösteren eylem, anlamını ilişkiler düzeyinden aldığına göre bizzat insana ve onun varoluş gerçekliğine, temel haklarına dönük eylem, hayatın kurucu unsurudur. Kur'an bunu salih amel olarak nitelendirir, çünkü insan hayatı; anlamını iyiliğe ve barışa götüren eylemden alır. Düşünme de bir eylemdir. Anlamını salih olmasından alır. Ancak düşünme, tarihin içinden konuşan insanın, yaşadığı tarihi etkileyen ve içeriğini oluşturan unsurlarla çevrilidir. Bir başka deyişle dini düşünce formunu tarihten alır. Hatta denilebilir ki insan, dini yorumlayarak hayata taşıdığından dolayı içinde bulunduğu tarihi ortamı şekillendiren bütün unsurların taşıyıcısı olarak dini metinleri okumaya ve anlamaya çalışır. İnsanla tarih arasındaki bu diyalektik; belli bir tarihi ortamda indirilmiş ve belirlenmiş dini metinlerin tarihi akış içinde yeniden anlaşılmasını ve yorumlanmasını öngörmektedir. Öyleyse geleneğin dayandığı felsefi temeli anlamadan yenilenmeden bahsetmek, ya da mevcut durumu meşrulaştırmayı düşünce olarak sunmak yenilenmenin felsefesini yapmak için yeterli değildir. İki uç arasında dönüp dolaşan, yani gelenekten habersizliğin verdiği cehaletle, mevcudu meşrulaştırma hevesinin sınır tanımaz aceleciliğiyle dile getirilen meselelerin bir çoğu; tekrar, tarih dışı ve mevcut kalıplara uyumdan öteye anlamı olmayan düz nakillerden ibaret kalmaktadır. Dini yeniden yorumlamanın anlamını kavramak ve bu bağlamda bir model üretmek için din ve gelenek arasındaki ilişkinin boyutları üzerinde düşünmemiz gerekir.

Anılan ilişkiyi ifaden eden en belirgin ayrım din ile dini bilgi arasındadır. Din, yani islâm vahye dayanır. Fakat din, vahyin dil düzeyindeki anlamı ve bunun yorumuyla hayata taşınır. Bu da *akulla*, yani bir bilgi sistemi ile gerçekleşir. Dolayısıyla din ile insanların dinden anladıklarının yani dini bilginin arasını ayırmak gerekir. Din kutsal, semavi ve aşkındır, ama dini bilgi yere aittir. İnsanidir. Vahyin indirilişi, kültürden bağımsız ve insan zihninin müdahalesinden uzaktır. Ancak vahyin inzalından amaç insandır ve hitap bizzat insanadır. İnsan ise tarihi bir varlıktır. Din, insanın eğitimini amaçladığından ve ona davranışlarında yol gösterdiğinden tarihi formları ve modelleri kullanır. Bu, Allah'la insan arasında dil yoluyla kurulan diyalogun yoludur. Fakat dini bilgi, insan hayatının bütün kurucu unsurlarıyla çevrili ve karmaşıktır. Kelamcının asıl görevi çevrili ve karmaşık durumu açıklığa kavuşturmaktır. İmân esasları ve ahlakî değerler dışında olan konularda forum tekrarı gerekli değildir. Dini bilginin, yani ulemanın yapmış olduğu yorum *münzel* anlamda din değildir. Ancak dinin tarihi eylem alanına taşınması yorumla gerçekleşir.

Abdulkerim eş-Şehristani (548/1153)⁴ din kavramının anlamını; millet, yol, yöntem, gerçeğe ulaşma, *sünnet* ve *cemaat* kelimeleriyle açıklar. O, bu anlamların her birisinin Kur’ani metinlerde yer aldığını vurgular. Fakat Şehristani dinin, bağlanma, boyun eğme ve iyilik yapma, bazen yapılan bir fiilin karşılığını verme bazen de öteki dünyada hesap verme gibi anlamlarının ferdi tercihe ve duruşa; yol, yöntem, sünnet ve cemaat gibi anlamlarının da toplumun kuruluşuna, belli değerler etrafında insanların varoluşuna delalet ettiğine gönderme yapmaktadır. Ayrıca Şehristani meselenin sosyal yönüne değinerek insanın, hayatını sürdürmesi ve öteki dünyaya hazırlanması için insanlarla birlikte yaşamaya muhtaç olduğunu, bu birlikte yaşamının da engelleme ve yardımlaşmayı sağlayan bir formla mümkün olduğunu belirtir. Ona göre *engellemenin belirleyici unsuru; insanı korumaktır. Yardımlaşmanın belirleyici unsuru da insanın elinde olmayı sağlamaktır*. Bu duruma göre toplumsal form anılan iki belirleyici unsura dayanır ki, bunların göstergesi de millettir.⁵ İnsanları toplumsal forma ulaştıran yol ise belli bir bilgi yöntemi, bilgi yönteminin dayandığı esaslar ve *gelenektir*. Çünkü din, sözcük ve kavramlardaki orijinal deneyimleri topluluk için bir hayat ve hareket prensibi haline getirir. Dini ifadelerin zihin dünyasından dış dünyaya ve bir eylem biçimine yansıma süreci, bir kabulün ve onaylamanın dışsallaşması ve nesnelleşmesi anlamına gelir ki, bu dinin sosyal boyutunu ifade eder. O halde belli bir gelenek üzerinde birleşen insanlar, birlikte yaşamının varlık temelini oluştururlar.⁶ Bizzat din ile, dinin belli bir bilgi sistemi ve bunun dayandığı esaslar bağlamında tarihi form kazanan yorumunu birbirinden tefrik eden düşünürün, insanların üzerinde birleştiği temeli *gelenek* olarak adlandırması dikkate değer bir ayrıntıdır.

I.2. Gelenek: Toplum ve Belleğin Evi

İslam geleneği, Müslüman toplumun ve zihniyetinin kurulduğu evdir. Tecdit; bu evin içinde kalarak yapılabilir. Bu evin dışında, farklı amaç ve ilgiler çerçevesinde üretilen bilgi dini yeniden yorumlamanın esasları yapılamaz. Böyle bir eğilim kendini tecdit olarak takdim etse de, bilgi felsefesi düzeyinde bunun adı fikri ve kültürel yabancılaşmadır. Seyyid Şerif Cürcani (816/1413) geleneğin anlamını ve dinle olan ilgisini belirlerken *din, mezhep ve millet* kelimeleri çerçevesinde ayırım yaparak şöyle der: Din ve millet kavramları varlık olarak aynı, bilgi sistemi olarak farklıdır. Din, itaat edilmesi açısından şeriat, birleştirici ve toplayıcı olması açısından millet, bilgi ol-

⁴ Şehristani, 1/ 38

⁵ Şehristani, 1/38

⁶ Şehristani, 1/38-39

ması açısından mezhep olarak adlandırılır. Denilebilir ki din, millet ve mezhep arasındaki fark şöyledir: Din, doğrudan Allah'a, millet Resulullah'a, mezhep ise müçtehide dayanır.⁷ Bu ayırım ve tanımlar İslam düşünce geleneğinin sacayaklarıdır. Gelenek; bu sacayakları üzerine kurulan çatıdır.

Cürcani'nin yapmış olduğu ayırımı tahlil edersek diyebiliriz ki *din-i münzelin* bizzat kendisini bir bilgi modeli olarak adlandırmak mümkün değildir. Din ile dinin yorumu arasında birebir ilişki kurmak, dini yorumun tarihi formunu dışladığından dolayı sorunludur. Üstelik böyle bir adlandırma dinin dayandığı metinleri salt sözel anlamıyla hayata sokmak anlamına gelir ki bu hem dinin özüne ve aşkınlığına aykırıdır hem de tarihi tecrübeyle çelişir. Daha açık deyişle dinin metinleri bizden bağımsızdır, ancak içerikleri bizden bağımsız değildir. Çünkü dini bilgi doğrudan müçtehitlere dayanır. Bunun anlamı şudur; dinin hayata taşınması, bir yorum sürecine bağlı olarak belli esaslarla varılan uzlaşmanın oluşturduğu bir fikri model çerçevesinde mümkün olabilir.

Sunduğumuz verilere dayanarak diyebiliriz ki dini anlamda gelenek, Allah'ın elçisiyle başlar. Allah'ın elçisi ile başlayan tarihi sürece ve kuruluşuna katılan bütün Müslümanlar büyük harflerle ifade edebileceğimiz Geleneği temsil ederler. Müçtehitlerin yorumları ile teşekkül etmiş ekoller ise; büyük geleneğin parçalarıdır. Fikri ve ameli anlamda farklılaşan Müslümanlar, varlıklarını ekoller çerçevesinde sürdürmüşlerdir. Her ekol, tarihi süreçte kendisinde bir takım değişiklikler yaparak varlığını belli bir tarihe kadar devam ettirmiştir. Yani Allah'ın elçisine tabi olan Müslüman toplumun dini yorumu ve hayat biçimi; *gelenektir*. Bu gelenek tarihidir, beşeridir, izafidir, kültürel öğelerle iç içedir. Aktarılandır, ananedir. Dolayısıyla din değildir. Kaldı ki fikri modeller, kendi içlerinde dönüşümünü gerçekleştirip, varlığını sürdüremedikleri için artık bir bilgi yığını konumundadır. Dolayısıyla değişen, ya da değişmesi gereken vahyin kendisi, yani *din-i münzel* değildir. Değişme ve yenilenme *din-i müevvel*, yani yorumlanan dine aittir. Nitekim meselenin bu yönüne değinen E.Güngör şöyle der: Dinin esası değişmez, onun esasını teşkil eden kaynaklar, insanların özel yorumlarından müstakil olarak, hiçbir değişmeye uğramaksızın durur. Din değişmediği halde insanların onunla ilgili anlayışları değişiyorsa, o zaman bu değişimin sebeplerini dinde ve insanlarda değil, fakat onların dışında birtakım kaynaklarda aramamız lazımdır. Başka bir ifade ile söylersek, insanları değiştiren, her devrin insanına başka türlü tesir eden, dolayısıyla insanların şahıslarına değil, onların zamanlarına bağlı bulunan birtakım amillerden bahsetmemiz doğru olur.⁸

Gelenek vahiy mi, dini kültürel miras mı, sorusu modern dönemde en fazla tartışılan konulardan biri olma özelliğini korumaktadır. Bu soruyu ce-

⁷ Seyyid Şerif Cürcani, *Kitabu't Tarifat*, 105-106, Beyrut: 1988.

⁸ Erol Güngör, *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, 35, Ötüken Yay., İst: 1993.

vaplamak için gelenekselci ekolün önemli temsilcisi S.Hüseyin Nasr'ın gelenek tanımına atıf yapmamız gerekir. Geleneğe yüklenen anlamın ve belirleyici temaların geleneği ne ölçüde yansıttığını belirlediğimiz zaman sorunun cevabını vermiş olacağız. O der ki; "Gelenek teriminin anlamı üzerinde duran *gelenekselciler* gelenek terimini hem vahiy yoluyla insana bildirilen kutsal olanı, hem de insanlık tarihinde bu kutsal mesajın açılması ve kendini göstermesi anlamında kullanmaktadırlar. Bu ilahi mesaj hem yaratılışla yatay düzlemdeki bir devamlılığı hem de gelenek hayatındaki her hareketi tarih üstü Aşkın Hakikat'e bağlayan dikey rabıtayı anlatmaktadır. Öncelikle gelenek, kelimenin tam anlamıyla dini ve onun bütün veçhelerini kapsayan *el-dindir*, olağan anlamında bir gelenek haline gelen ve ilahi modellere dayanan *es-sünnet*'tir ve gelenek tasavvufta da görüldüğü gibi geleneksel dünyadaki düşünce ve hayatın her devri, her aşaması ve her asrını *asla* bağlayan zincir, yani *el-silsile*dir. Bunun için geleneği, kökleri ilahi tabiattaki vahiyde bulunan, dalları ve gövdesi asırlar boyunca gelişmiş bir ağaca benzetebiliriz."⁹ Bu tanımda gelenek hem vahiy ve vahyin yorumu hem sünnet hem de silsiledir. Bunların tümü dindir ve hakikattir. Bu tanım ve tanımdan çıkarılan sonuç sorunludur. Bunların tümü gelenektir, fakat bunların tümü ne dindir ne hakikattir.

Vahyin, belli bir bilgi sistemine bağlı olarak yapılan yorumları sonucunda varılan uzlaşma esasları çerçevesinde oluşmuş ekoller; tarihin kuruluşunu üstlenmiş fikri ve siyasi hareketlerdir. Bu nedenle tarihi ekollere, *siyasi ve itikadi fırkalar* adı verilmektedir. Bunlar fikri ve siyasi geleneğin kurucularıdır. Öyleyse Ehl-i Sünnet, Şia ve Mutezile gibi fikri ve siyasi modeller belli bir bilgi sistemi çerçevesinde fikri ve siyasi gelenek oluşturan modellerdir. Fikri ve kültürel gelenek denildiği zaman kastedilen budur. Ancak hemen belirtmemiz gerekir ki bir felsefi gelenek / model kendini yenileme ve dönüştürme yeteneğini ve refleksini kaybederse taşıdığı iç yetersizliklerle ve dış etkilerle parçalanır. Bilgi yığımına dönüşür. Bir veri durumuna düşer. Kendini yenileyememiş ve dönüşümü gerçekleştirememiş fikri ve siyasi geleneğimiz artık bir veri durumundadır. Gelenek oluşturmak ve hayatta kalabilmek için fikri etkinliğin aktif olması gerekir, yoksa kendi kendini sürdüren ebedi bir gelenek fikri, yanıltıcı ve aldatıcı bir çıkarımdır.

Gelenekten maksat; vahyi bir temele dayandırılan ve akli sürece bağlı olarak kurulan fikri ve siyasi modeller ise, bunun modern dünya görüşü karşısında bir model olma geçerliliğini yitirdiklerini söyleyebiliriz. Fakat dinin yaşanmış tarihi ile vahyin metin olarak *orada* durduğunu ve geleneği veri olarak, bilgi merkezli dönüşümlerin yapısını kavrayarak yeniden yorumlanmayı beklediğini söyleyebiliriz. Nitekim günümüz dünyasında İslam'ın bir çok meselesi yeniden yorumlanmakta ve yeniden okunmaktadır. Bilgi mo-

⁹ Seyyid Hüseyin Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, 15, Çev: S.Şafak Barkçın, H. Arslan, İnsan Yay., İst:1987.

dellerinin sorgulanması ve yeni anlam arayışları çözülme ve iç krizlerin yaşandığı ortamlarda ortaya çıkar ve filizlenir. Modern düşüncenin İslam toplumuna intikalinden bu yana yeni anlam arayışları ortaya çıkmış ve yeni arayışlar fiilen başlamıştır. Ne var ki bu arayış, geleneği aktarmakla yetinenlerle modern düşüncenin verilerine dini form giydirenler tarafından biçimsizleştirilmiştir. Kelimenin tam anlamıyla Müslüman aydın; yapısökümüne uğramıştır. Tecdit; zihni tutumdur. Bütün anlamını ve haysiyetini içinde bulunduğu evden alır. Tecdit; zihniyet değişimine ihtiyaç duyar. Fakat bu değişim, kendi kendini oryantalize eden bilinç kaybını içermez. Çünkü bu din dilinde gaflettir. Gaflet ise kelimenin tam anlamıyla bilinç kaybıdır. Yeniden düşünmeden amaç, zihni ve manevi gelişim aşamalarında insana yol göstermedir. Bu nedenle gelenek asıl, tecdit amaçtır. Peki, gelenek niçin asıldır?

Bu sorunun cevabını İbn Rüşd'e (v.595/1198) atıf yaparak vermeye çalışalım. O geleneğin anlamı ve önemi hakkında şöyle der: '...bizden önce hiç kimse akli kıyas ve türlerini araştırmamışsa bizim onu öncelikle araştırmaya başlamamızın gerekli olduğu ve konunun mükemmel olarak bilinmesi için sonra gelenlerin öncekilerden yardım beklemesi gerektiği açıklık kazanmış olmaktadır. Zira bir kimsenin bu konuda kendiliğinden ve ilk baştan muhtaç olduğu her şeyi üstlenmesi zor ve imkânsızdır. Şayet bizden başkaları akli kıyası araştırmışsa yürüdüğümüz yolda, bizden öncekilerin söylediklerinden yardım istememiz gerektiğinin vacip olduğu ortadadır. Şayet onların söylediklerinin hepsi doğru olursa, bunları kabul ederiz. Eğer onların söylediklerinde doğru olmayanlar varsa bunlara dikkatleri çekeriz. Bu maksadımızın gerçekleşmesi için sonra gelenin öncekinden yardım istemesi gerekir. Gerçekten biz, şu günümüzde geometri ve astronomi bilimlerinin yok olduğunu varsayacak olsak ve bir kişi de kendi kendine gök cisimlerinin şeklini, cirimlerinin miktarını ve birbiriyle olan uzaklıklarını kavramak istese; bu o kişi için mümkün olmaz. Sözelimi güneşin yeryüzünden büyüklüğünün miktarını ve diğer yıldızların miktarını bilmesi gibi. Hatta ona denilse ki güneş yeryüzünden şu kadar kat büyüktür, o, bu sözü söyleyenin deliliğinin belirtisi sayar. Oysa bu husus daha önceki bilim adamları tarafından tespit edilmiştir. Bu ilmin ehli olan kimse ondan hiç kuşku duymaz. Bu, dini düşünce için de geçerlidir. Bizden önce geçmiş olan toplumların birinde burhan şartlarının gerektirdiği tarzda varolanlarla ilgili olarak bir bakış açısına ve değerlendirmeye rastlarsak bu konuda onların söyledikleri ve kitaplarında kaydettikleri şeye bakıp değerlendirme yapmamız gerekir. Bunlardan hakikate uygun olan bulunursa; onu kabul eder, bununla sevinir kendilerine teşekkür ederiz. Yok eğer tersi olursa, bunlara dikkat çeker, ondan sakındırır

ve kendilerini bu yüzden ma'zur sayarız. Bu açıklamalardan belli oluyor ki; eskilerin kitaplarına bakıp değerlendirmek dini bakımdan da gereklidir.¹⁰

İbn Rüşd'ün burada üzerinde durduğu şey bilindiği üzere kadim felsefeden yararlanmanın dine aykırı olmadığını göstermektir. Fakat sunduğu esaslar ve kullandığı kanıtlardan hareket edersek bilginin ve bilgiyi yenilemenin ilmi ve felsefi gelenekle mümkün olduğunu görmüş oluruz. Bu durum, dini anlamada geleneğin asıl olduğunu gösterir. Çünkü gelenek, yenden düşünmeyi gerçekleştirmek, bilgi arayışını canlı tutmak ve tarihe dahil olmanın yollarını keşfetmektir. Bunun dışına düşen arayışlar İbn Rüşd'ün dilinde cehaletin zirvesidir. İçinde bulunduğumuz tarihi ufka gönderme yaparak diyebiliriz ki dinin hayata dönük boyutunu pratiğe dökmenin imkânını yok eden eğilim ile din alanında yeniden yapılanma adı altında dinle hiç ilgisi olmayan kaynaklara atıf yaparak dini mevcut kalıplara uydurma girişimi kelimenin tam anlamıyla: *dini düşüncede bunalımdır*. Düşüncede bunalım bir zihni tutum değil, zihni kirlenmedir. Dinin hayata dönük yüzünü pratiğe dökmenin imkânını yok eden eğilim ile uyum edebiyatı yapma arasında bir mesafe olduğu görülse de, bu ikisi arasında benzerlik söz konusudur. Her ikisi de tutum almakta şüphe içindedirler.

I.3.Tecdit: Vahiy, Tarih ve Toplum Arasındaki Diyalektik

Gelenek ve tecdidin dini bağlamda dile getirilmesi yeni bir mesele değildir. Hem dini ifadelerin hem de bunların tarihi yorumu içinde yenilenmeyi / tecdidi öngören veriler bulunmaktadır. Mesela akli yorumun en etkin temsilcisi olan kelamcılarının dini yorumlama konusunda ileri sürdükleri görüşleri, dayandıkları delilleri, dolayısıyla fikri değişiklikleri ve farklı yorumları *türedi ve sapıklık* olarak görenlere karşı Ebu'l-Hasan el-Eş'ari (324/936)'nin savunusu ilgi çekici veriler içermektedir. Kelamcılarının yorumunu bidat olarak görenleri Eş'ari şöyle eleştirir: İnsanlardan bir grup bilgisizliği kendilerine sermaye yaptılar. Dini konuda araştırmak ve düşünmek kendilerine ağır geldi. Taklide ve basitliğe yöneldiler. Dinin temel esaslarını araştıranları ayıpladılar ve onları sapıklıkla nitelediler. Sandılar ki hareket, sakinlik, cisim, araz, renkler, oluşlar, cüz, tafra ve Sıfat-ı Bari konularında konuşmak bidat ve sapıklıktır.¹¹

Kelami yoruma karşı çıkanların ileri sürdüğü öncüller ile dinin akli yorumunu savunanlar arasında dile getirilen deliller ve ileri sürülen öncüller, *değişimin dil, gelenek ve tecdit* arasındaki ilişki ve ayrışmada yattığını göstermektedir. Kelamcılarının yaptıkları yorumları ve ileri sürdükleri görüşleri

¹⁰ İbn Rüşd, *Faslû'l-Makâl: Felsefe Din İlişkisi*, 68-70, Çev: B. Karlığa, İşaret Yay., İst:1992.

¹¹ Eş'ari, *Risaletün fi İstihsani'l-Havdi fi İlmi Kelam*, Çev. N. Macit, (Kelam İlmine Yönelmenin Güzelliği), 111, Yüzüncü Yıl. Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi. Sayı: 1, Van: 1994.

eleştirenlerin ileri sürdükleri temel gerekçe şöyledir; anılan konularda konuşmakla hidayet ve irşat yapılmış olsaydı Hz. Peygamber, halifeleri ve ilk takipçileri mutlaka bu konularda konuşurlardı. Zira Hz. Peygamber, dini konularda ihtiyaç duyulan her şeyi vefatından önce mutlaka konuşmuş, yeterince ve açık şekilde belirtmiştir. O Müslümanların dini konularda ihtiyaç hissettikleri, kendilerini Allah'a yaklaştıracak ve gazabından uzaklaştıracak hiçbir sözü terk etmemiştir.¹² Sıralanan delillerin ve gerekçelerin dile getiriliş tarzını, dolayısıyla söylenmek isteneni anlamaya çalıştığımızda karşımıza çıkan sonuç şudur; dini konularda ihtiyaç duyulan her şey daha önce söylenmiştir, eğer şu anda söylenenlere ihtiyaç olsaydı zaten söylenirdi. Daha önce terk edilen herhangi bir konu yoktur. Dolayısıyla önceden oluşturulan dil düzeni, fikri kalıplar, yani gelenek bizim için yeterlidir. Oluşan geleneğin dışında her hangi bir şey söylemek *türedilik ve sapkınlıktır*.

Peki, bu ifadelerin arka-planında yer alan zihniyetin dayandığı öncüller nelerdir? Çok açık ve net olarak görünen öncül; dini metinlerin sözel düzeyde yorumlanması dini anlama ve yorumlama açısından yeterlidir. Böylesi bir düşüncenin nedeni özne ile nesne, metinle yorum arasındaki mesafenin derinliğidir. Gözden kaçan husus budur. Nitekim bu anlayışı paylaşanlara göre dinin akli yorumunda dile getirilenler, dini metinlerde yer almamaktadır. Dolayısıyla anılan konularda konuşmak bidat, araştırmak da sapıklıktır. Bu düşüncüyü şöyle seslendirirler: Kelamcıların ilgilendikleri konular iyi olsaydı Hz. Peygamber, yakınları ve ashabı bu konuları boş bırakmaz ve mutlaka konuşurlardı. Onların konuşmaması şu iki durumdan ayrı olarak düşünülemez; ya bildikleri halde o konularda susmuşlardır ya da bilgileri yoktu. Şayet bilip bu konularda konuşmamışlarsa bize düşen de, onlar gibi konuşmamaktır. Kelamcıların üzerinde konuştukları konuları terk ettikleri gibi bize de düşen aynı şekilde terk etmektir. Eğer Kelam dinle ilgili olsaydı, onlar, konuşmamayı seçmezlerdi. Şayet onlar bu konuda bilgisizlerse bizim de onlar gibi bilgisiz olmamız gerekir. Şayet dinden olsaydı onlar bu konu da bilgisiz olmazlardı. O halde her iki durumda da imanla ilgili konularda konuşmak bidat, bu konularla uğraşmak da sapıklıktır.¹³

Bu anlayışı paylaşanlar bir taraftan dini anlamayı dille ve dile getirilen hususlarla sınırlamakta diğer taraftan da erken dönemde hayatın her alanına ilişkin gerekli olan açıklamaların yapıldığını ileri sürmektedirler. Belli bir tarihi ortamın içerdiği sorunları, dilin içine gömülü değerleri ve fikri formu bütün tarihi süreçler için geçerli görmenin sonucu hiç kuşkusuz ki yeni üretilen kavramları ve farklı yorumları dinin dışında görmek olacaktır. Oysa öznellik, kültür ve tarih deneyiminin önceden kurulmuş merkezidir. İnsanın fikri ve hayat alanının etkin dinamiğini oluşturmaktadır. Ne yaptığını bilen ve farklı düşünceleri, kültürel kodları birbirinden tefrik eden insanın

¹² Eş'ari, 111

¹³ Eş'ari, 112

fikri eylemi ile her şeyi mevcutla çözdüğünü düşünen ve etkileşimlerden habersiz olan, fikri eğilimleri, kültürel kodları birbirinden tefrik edemeyen insanın sıradan eylemi arasındaki gerilim tarihin her döneminde farklı formlar altında varlığını sürdürmüştür.

İlimlerin tedvini döneminde yorumu dille sınırlayanların ileri sürdükleri delilleri kendi delilleri ile eleştiren Eş'ari şöyle der: Hz. Peygamber'in anılan konuları araştıran ve konuşan kişiyi türedi ve sapık kabul edin, demediğine göre soruyu geri çevirmek yeterlidir. Size göre, Hz. Peygamber'in konuşmadığı bir şey hakkında konuşmanız türedi ve sapık olmanızı gerektirir. Üstelik siz Onun sapık görmediği kişiyi sapık görmektesiniz. Kaldı ki sınırlı olarak söylediğimiz konuların kökleri detaya girmeksizin dinin ana kaynaklarında bulunmaktadır. Tevhidin asılları hakkındaki görüş, Kur'an'dan alınmıştır. Nitekim "Allah; Eğer gökte ve yerde Allah'tan başka ilahlar olsaydı elbette ikisi de bozulup giderdi." (Enbiya, 21/22) buyurmaktadır. İşte bu, Allah'ın bir olduğu ve ortağı olmadığı delilini belirten sözün özüdür.¹⁴

Din, gelenek ve tecdit arasında yaşanan bu gerilimin tarihsel arka-planı ile çağımızda dile getirilen tartışmaların içeriğine baktığımız da yorumlama eyleminin sürekli olduğunu ve her yorumun formunu tarihten aldığını görürüz. Fakat hemen belirtelim ki bu çaba düşüncenin devamlı olarak hareket halinde olduğunu göstermez, çünkü çoğu kere düşünce durağandır. Durağanlık kurumsal yapılar ve bunların özneleri tarafından daima yeğlenir. Fikri hareketin ilk aşaması bilgiler arasındaki ilişkileri düzenleyerek yeni bir anlayış ortaya koymak şeklinde tezahür etmektedir. Değişim ve dönüşüm ise geleneğin dayandığı fikri ve hayat modelinin iç yeterliliğini kaybetmesi ve parçalanmasıyla başlar. Bu nedenle dinde tecdit hem dini düşüncenin tarihini, yapısını, yönlendirici, kurucu unsurlarını ve kendi tarihi ve kültürel yapısını hem de tarihi değişimi gerçekleştiren fikri hareketin felsefi temelini, gelişim seyrini bilmeyi gerektirir. Bunlardan birisinden yoksunluk *karanlığa taş atmak, kendi sınırlarını ve köklerini* kaybetmektir. Oysa tecdit, bir sınır bilinciyle ve köken duygusuyla bütünleşen bir yönelimdir. Sorumluluk ve bilinç yoksa tecdit etkinliği, entelektüel meşruiyetini yitirir. Öyleyse tecdit; farklı düşüncelerin ve felsefi sistemlerin her yönden ilişkilerini belirleme, ayrıldıkları ve birleştikleri yönler ile çözüm yollarının ulaştığı bütünlüğü kavrayabilme yetkinliğini gerektirir. Dahası bu, tecditin ahlakî özünün yaslandığı zihinsel boyuttur.

¹⁴ Eş'ari, 113

I.4. Din-Yorum Bağlamında Yaşanan Ayrışmanın Felsefi Değeri

İslâm'ı, anlama ve yorumlama modeli olarak geleneksel modeller kendi içlerinde bir anlama sahip olmalarına karşın içinde bulunduğumuz sorunları aşma konusunda oldukça yetersizdirler. Geleneksel fikri ve siyasi modeller hem dayandıkları varlık, bilgi, değer ve yöntem açısından hem de oluşturdukları kurumlar, yapılar açısından tarihidir. Belli bir dönemde geçerli olan dünya görüşlerinin izlerini taşırlar. Dolayısıyla belli bir tarihi döneme *gelenek* adı altında bir kutsallık atfetmek ve onu yüceltmek, bizi, anlamlı bir yere götürmez. Çünkü gelenek iç mantığını ve dayandığı felsefi temelleri önemli ölçüde yitirmiştir. Bu fikri ve siyasi modeller, tarihi eylem alanında ortaya çıkan sorunlara cevap verememişlerdir. Eylem alanı teorik çerçeveyi aştığından, bu modeller iç yeterliliğini kaybetmiş ve parçalanmışlardır. Her şeyden önce bu hususun altını kalın çizgilerle çizmemiz gerekmektedir. Eğer bu önermeler doğru ise şu çıkarımı yapabiliriz: İslam'ı yorumlama anlamındaki geleneksel modeller, varlığı ve hayatı anlamayı sağlayan modeller olma özelliğini kaybederek bilgi verisi durumuna düşmüşlerdir.

Böyle olmasına karşın Kelamcıların yorumla yöntemi konusunda temel aldıkları öncüller oldukça önemli ve anlamlıdır. Bilgi edinme konusunda Matûridî'nin yapmış olduğu şu çözümleme oldukça dikkat çekicidir. O bilgi konusunda iki ayrı görüşü şöyle dile getirir: Bazıları meşruiyeti zihninde sübut bulan şeyle kişinin amel etmesi gerekir derken bazıları da şöyle demiştir: insan bilginin kaynağını kavramaktan acizdir. İnsan sadece kendisine ilham olunan şeyle amel etmelidir. Çünkü bu bilgi, evrenin yönetimine sahip bulunan Allah'tan gelmektedir.¹⁵ İki farklı yaklaşımı belirttikten sonra Matûridî şöyle der; Bu iki husus bilgi vasıtası olmaktan uzaktır. Çünkü dinler arasında tezat ve tenakuz noktalarının mevcudiyeti açıktır. Hem de her din mensubunun kanaatine göre kendisi haklıdır. Doğru bilgi vasıtası olan bir şeyin bu fonksiyonu işleme imkânsızdır. Çünkü bu durumda kişi, yanlış bizzat doğrunun şeklini giydirir. Yine bu durumda kanaatleri realiteye bu kadar aykırı olan birine güvenmek de muhaldir. Zira o kendi ilhamına göre yanlış yolda bulunan muhalifinin indinde makbul sayılan bir telakkiyi doğru kabul etmiştir. Burada birbirine karşı iki gruptan her birinin görüşünü ortaya koyarken öbüründen farklı bir delili yoktur. Bu husus yukarıda söz konusu edildiği gibi toplumları yok oluşa sürükleyen ayrılık ve zıtlaşmayı bertaraf edemeyen bir kargaşa türüdür.¹⁶

Toplumları yok oluşa sürükleyen, ayrılık ve zıtlaşmayı besleyen göreceli bilgi anlayışı; dini ve kültürel köklere karşı belirsiz saldırıyı meşru kılar. Bir anlama yöntemi kurma veya *bir anlama modelini dönüştürme* rasyonel ölçütlere ve karşılaşılan meselelere cevap verme yeterliliğine bağlıdır. Bu

¹⁵ Matûridî, *Kitâbü't-Tevhid*, 9, Çev: Bekir Topaloğlu, İSAM Yay. Ank:2002.

¹⁶ Matûridî, 9

olmadığı takdirde A. Laroui'nin¹⁷ deyişiyile alternatifin ufukta görüldüğü andan itibaren geleneği artık kimse desteklemez ve içsel zayıflığı ortaya çıkar. Böyle bir aşamada formüle edilen gelenek, gelenekselci olarak sunulan kişilerin gerçekliğini anlatmaz ve onlardan kendisine güçlü bir bağlılık isteyemez; gücü, seçkin aydının gözünde somut bir alternatifin eksikliğinden gelir. İşte bu eksiklik, geleneği koruma da gösterilen ısrarı desteklemiştir. Alternatif arayışını güçlendirmek yerine, tarihi olanı koruma eğiliminin güçlenmesi, dinin emsalsiz fonksiyonlarından yararlanmak isteyen, yerleşik kalıplarla özdeşleşen ve bununla yetinmeyi din kabul eden çevrelerin yönlendirmeleri ile olmaktadır. Hem anlayış hem de kurumsal düzeyde muhafazakâr eğilimin itibarlı görülmesi ve desteklenmesi, dinin yeniden hayata taşınmasını istemeyen güçlerin açık ve gizli faaliyetleri ile açıklanabilir.

Kur'ân'ı anlama ve yorumlama, tarihi ufkun farklı kesitlerinde ve kendine özgü sorunlara dayalı olarak üretilen görüşleri dini ifadeler giydirerek aktarmak olmadığı gibi, içinde bulunduğumuz duruma uydurmak da değildir. Her iki duruş da fikri sıkışmadır, dini ve kültürel bunalımdır. Çünkü yorum, Kur'ân'ın cevap olarak indiği tarihi ortamda bir soruna ait yer alan metinlerin lisani ve tarihi bağlamını belirlemek ve bu meselenin tarihi süreçte yorumu ve uygulanış biçimlerini tahlil ederek, bu meselenin kendi tarihi bağlamımızda ne ifade ettiğini tespit ederek sonuca ulaşmaktır. Bu duruma göre gelenek bir meseleyi daha iyi anlama konusunda bir bilgi verisidir. Dolayısıyla bizim yaptığımız her yorum çağdaştır. *Fakat sorun, yorumun çağdaş olması değil, yorumun kendisinin nasıl bir yorum olduğudur.* Yorumun yetersizliği, tarihi öncelik ve sonralıkla alakalı değildir. İnsan zihninin mutlak terimlerle düşünmesi imkânsızdır; zira insanlık izafiliklerin bilincine gömülmüş haldedir. O halde yorum değerini zamanından değil, *tutarlılık ve yaşanılan sorunlara cevap verebilirlik niteliğinden alır.* Bu ise doğrudan yorum modellerine göndermede bulunur. Dini ifadelerin sözel anlamlarını taşıyarak nesnel bir durumdan bahsetmek ve Allah'ın iradesinin bu olduğunu söyleyerek insanları buna uymaya çağırarak lisani ve tarihi bağlamları birbirine karıştırmak anlamına gelir. Kaldı ki böyle bir tutum dil yoluyla dünyanın resmini çikartma tezinin dinsel formundan başka bir şey değildir.

J. Donald Walters'in, anlam arayışına ilişkin yapmış olduğu değerlendirmeye konumuz açısından oldukça çarpıcı niteliktedir. Nitekim o şöyle der: Mutlak ilkeler insan zihnine girdiği, yani insan zihni tarafından kavrandığı zaman onun tarafından dönüştürülür. Kişinin bencilliğinin ve ihtiraslarının zihni atmosferi ne kadar yoğunsa bu ilkelerdeki asli hakikatin uçup gitme ihtimali o kadar büyüktür. Pratik gayeler için farklı düşünüş düzeyleri söz konusudur. Evvela kişinin ilkeyi anlaması hususu vardır. İkinci olarak, kişinin az ya da çok sezgisel olan bu anlayışını akli olarak yorumlaması gelmekte-

¹⁷ Abdullah Laroui, *Tarihselcilik ve Gelenek*, 71, Çev. H. Bacanlı, Vadi Yay., İst: 1993.

dir. Üçüncü olarak, bu yorum temelinde oluşturulan maksatlar bulunmaktadır ki bu maksatlarda yorum hiçbir zaman tamamen temsil edilemez. Dördüncü olarak, bu maksatlardan çıkan ve fakat onları kesinlikle temsil etmeyen eylemler mevcuttur.¹⁸ Mutlak ve kesin sonuçlara ulaşma iddiasını zan altında bırakan bu çözümler, yapılan yorumların kesin, bağlayıcı ve nihai olmadığını açık ve anlaşılır biçimde hatırlatmaktadır.

Gelenekçi-modernist yorumcu şeklinde yapılan ayırım felsefi dayanaklardan yoksundur. Çünkü bir bilgi modeli olarak gelenek; modern bir fenomendir, *ötekine* göre varolmaktadır. Karşıtlığa konumlanmış bir fenomen, kendisini karşısında olanla belirler ve anlamını oradan alır. Her karşıt söylemin temel özelliği budur.¹⁹ Üstelik ülkemizde gelenek ve modernlik, felsefi dayanaklarından boşaltılarak karmaşık düzeyde ele alınmaktadır. Yolların çatallandığı noktaya uzanıldığında gerçekte, çatışma ve sürtüşme yaşanmış olsa da söz konusu iki fenomenin birbirlerine eklenilen ortak formlara sahip olduğu görülecektir. Yani gelenek ve gelenekçi olarak tanımlanan fenomenlerle modern ve modernist şeklinde tanımlanan fenomenler, aynı durumun parçasıdır. Aynı durum tarafından üretilmişlerdir. Geleneğin modern bir zeminde savunulması, modern bir içeriğe, yönetime sahip olduğunun en somut kanıtıdır. Geleneğin kendini savunması, *benlik bilincine varması*, kendisine öteki oluşturması anlamına gelir. Sonuçta öteki biz, biz öteki oluruz. Çünkü aynı durumun parçalarıyız.

Gelenek ötekine göre kendisini tanımlamaya başladığında formunu korusa da içeriğini modern olarak doldurması kaçınılmazdır. Bugün kendilerini *gelenekçi* diye masum bir yere konumlandıran insanların İslâm'ın bazı meselelerine ilişkin yaptıkları yorumları ve ilmi metinleri çözümlendiğimizde kavramsal düzenden tutun felsefi örüntülere ve bunların işleniş biçimine kadar bizzat çağı yansıttığı görülecektir. Hatta form itibarıyla geleneksel görüntü içinde olanların zihnen daha modernist olduğu bir çok örneklerle gösterilebilir. Gelenekçi dille yola çıkan dini akımların, Batı'nın siyasi stratejik örüntülerine nasıl eklenildiği ortadadır. İslâm'ı küresel güçlerin stratejik çıkarımlarına uygun yorumlayan ve bunu ılımlı İslâm edebiyatı ile meşrulaştıran dini akımların yaklaşımı bunun en çarpıcı ve düşündürücü misalidir. Kullandıkları dil, önermeler, yaşanan olayları tanımlama biçimleri bunun en somut kanıtıdır. Hem gelenekçi olmak hem ifade özgürlüğü adı altında bütün liberal kriterlere dini form giydirmek dini ve kültürel bunalımın bir sonucudur. Böyle bir durumda ya küresel stratejinin dövizleri doğru değildir, ya da İslâm'ın dedikleri doğru değildir. Hem o hem bu edebiyatı kendi köklerine saldıran tarihsizlerin konumuna benzer. Köksüz, evsiz-barksız ve sürgün zihnin, geleneğe ve İslâm'ın yeniden yorumundan bahsetmesi sadece

¹⁸ J. Donald Walters, *Modern Düşüncenin Krizi / Anlamsızlık Sorununa Çözümler*, 51, Çev. , Ş. Yalçın, İnsan Yay. , İst: 1995.

¹⁹ A. Laroui, 69-71

görüntüdür. Görüntülerin ve imajların gölgesinde kalan sözün, ne geleneğinden ne de yenilenmesinden bahsedilebilir. Sözün düştüğü yerde, anlam ve anlama bağlı duruş buharlaşıp gider.

Bu konuda üzerinde durulması gereken diğer bir husus şudur: belli bir geleneğe ve geleneksel görüşe belli bir bilgi sistemi, anlama ve yorumlama modeliyle karşı çıkmak, gerçek bir durumu ortaya koymaktır. Ama belirli bir seçenek düşünmeden, özellikle bir belirleme yapmaksızın, genelde bütün geleneğe olan gelişi güzel ve amacı belirsiz bir karşıtlığı yalnız ilan etmek ve tavrı almak put yıkıcılara özgü bir üstünlük kazanma çabasıdır başka bir şey değildir.²⁰ Böylesi bir kalkış noktası; gerçek sorunlar üzerine düşünmeyi geçiştirmekten başka bir anlam taşımamaktadır. Tarihi geleneğin iç tüketiş katmanına girişi ve yeni sorunlara cevap vermede yetersizliği, onun anlamsız olduğu anlamına gelmez. Hele bir medeniyetin temeli olan bir fikri ve siyasi geleneği yok sayarak ve hiç anlama çabası göstermeden bir tarafa iterek ilim yapmak veya dini yeniden düşünmenin gereğinden bahsetmek tarihsizliğin karmaşık evreninde seyyah olmaktan başka bir şey değildir. Bunun da ötesinde geleneği uyum-isyan uçlarında değerlendirerek, bu gün, çok farklı nedenlerle ortaya çıkmış ve üretilmiş hareketler arasında benzerlik kurmak zihni çemberi çatlaktır. Aslında bu ortak bilinçle ferdi bilincin çatışması durumunda ortaya çıkan deliliğin bir türüdür.

Bu çerçevede şu sorunun cevabını da vermemiz gerekir: çağdaş Müslüman düşüncesinde bir iki misal hariç, fikri akımları, meşrepleri incelediğimiz de, belli bir ekole tabi olanlar içerisinde bile kendi yorumunu kabul etmeyi *zinhar zındık* görme eğilimini destekleyen bir çok misal bulanmaktadır, hatta kendilerini mekân olarak dini düşüncenin merkezinde görenlerin teknik bir dille ifade biçimleri böyledir. Bu duruma göre din hem gelenekte hem de şimdi ayrışmanın bir unsurudur. Hem tarihte hem de şimdi böyle olan bir dinin bundan sonra anlamlı bir hayata vesile olacağını nasıl söyleyebiliriz? Din adına ileri sürülen bir görüşü test edecek hiçbir ölçüt yok mu? Eğer yoksa o zaman din nedir ve ne anlam ifade etmektedir? Dini dilini özel perspektife indirerek dinden beslenme arzusu ne geleneğin ne de entelektüel modernliğin ahlakı ile bağdaşmaz. Farklı bir duruş, ancak hesabı verilebilir bir düşünce ile mümkündür. Dine hizmet adı altında farklı bir duruş ‘özel bir perspektif’ geliştirerek dinden yararlanmakla buluşur.

Söz konusu soruyu cevaplamak için yine Matûridî’ye bir atf yapmamız gerekmektedir. O dini delile dayanarak bilmenin anlamına değinirken şöyle der; İnsanların mezheplere ve dinlere bağlanma hususunda farklı tutumlar sergilediklerini, din benimsemekte ayrılığa düştükleri halde herkesin kendisinin tuttuğu yolun hak, diğerinin ise batıl olduğu noktasında ittifak

²⁰ John M.Ellis, *Post-Modernizme Hayır*, 107, Çev. H. Aral Bakırer, Doruk Yay., Ank:1997.

ettiğini görmekteyiz. Ayrıca onların tamamı, yollarından yürünmesi gereken geçmiş büyüklerinin bulunduğunu da ittifakla kabul ederler. Bu realite karşısında körü körüne başkasına uymanın, sahibinin mazur görülmeceği hareketlerden biri olduğunu kanıtlamaktadır. Çünkü kendisi de bir diğeri de tam aksi durumu benimseyebilmektedir. Burada göze çarpacak farklılık sadece benimseyen grupların sayısının fazla olabilmesidir. Şu var ki inanç ve telakinin kaynağını oluşturan kişi, iddiasının doğruluğunu kanıtlayan ve akla hitap eden karşı durulmaz bir delile sahip bulunuyor, inatçı olmayanları haklılığını kabule mecbur eden bir burhan sunuyorsa durum değişir.²¹ Din üzerine ileri sürülen farklı görüşlerden birinin diğerinden daha anlamlı olduğunu belirleyen ölçüt akli ve nakli delildir. Bunun dışında kalan ve her dini yorumu, kendi dili içinde anlamlı gören bir yaklaşım nihilizmin ve kaosun kaynağıdır.

Kaldı ki biraz üzerinde düşünüldüğü zaman görülecektir ki böyle bir çıkarım hem tarihi gerçekler açısından hem de dinin insanlık tarihinde oynadığı rol açısından sorunludur. Marjinal ve istisnai unsurlara vurgu yaparak, farklı tarihi ortamları birbirine denkleştirerek dini bir çatışma alanı olarak göstermek doğru değildir. Bütün bunlar gösteriyor ki İslâm'ın anlaşılmasında sorun; *gelenek-modernite* sorunu değil; insanı Allah'a kendine ve tabiata karşı yabancılaştıran anlayışlara karşı fikri gelenek oluşturmak ve ahlaki tavır almaktır. Öyleyse entelektüel ahlakiliğin gereği olarak yapmamız zorunlu olan husus; hangi öncüller ve varsayımlardan hareketle vahyi yorumlayabiliriz meselesini gündeme taşımak ve tartışmaktır. Dini anlamda, insanları uzlaştıracak, çöküşe ve yok oluşa sebep olan çekişmeye ve ayrılığa düşmekten alıkoyacak asılların varolduğu bilinen gerçektir. Dolayısıyla bir yorumun dinin asıllarına uyup uymadığını belirleyerek bir ayırım yapmak gerekir. Değişimin büyümesine kapılarak her şeyin değiştiğini düşünmek, bağlanacak ve tutunacak hiçbir aslın olmadığını söylemekle aynıdır. Her şeyin değiştiği tezi ile büyülenen Müslüman aydını yapısökümüne uğramakta ve giderek köksüz ve dayanaksız kalmaktadır.

Tarihi değişimin erken döneminden itibaren başlayan ve yirminci yüzyıla kadar süren mekânîk dünya görüşüne bağlı olarak üretilen bilimsel metafiziğin de bir gelenek olduğunu, hatta bu görüşün batı dışı modernleşme tecrübelerinde kendine özgü bir geleneğe dönüştüğünü de söyleyebiliriz. Uzun süreli mefhumların üzerine inşa edilen ve bugün hala etkinliğini sürdüren bu anlayış, ürettiği ve büyüttüğü sorunlara cevap verme yeterliliğini kaybetmiş ve iç krizler kendini yavaş yavaş açığa vurmaya başlamıştır. Bir fikri modelin çözülüşüne denk düşen bu tanım hem bilimsel bilgi alanında hem de din alanında yeni fikri modellerin ileri sürülmesi ve giderek kabul görmesi ile kanıtlanabilir duruma ulaşmıştır.

²¹ Matûridî, 3

Fikri modellerin değişimine yüklenen anlam ve dönüşümün açıklandığı gerekçeler, mekânîk dünya görüşünün de ve modernliğin ortodoksi versiyonun da artık bir malumat yığını olduğunu, yani veri durumunda kaldığını göstermektedir. Hatta diyebiliriz ki bilimde ve teolojik düşünüşte geliştirilen yeni fikri modeller, modernite öncesi görüşlere daha yakın, mekânîk dünya görüşüne daha uzaktır. Her iki tarihi kesitte yapılan yorumlar, insanlığın yeni yönelişini seslendiren düşünceler bağlamında eleştirilmeli ve din bütün beşeri tecrübe ve bilgi birikimi çerçevesinde yeniden yorumlanmalıdır.

Daha önce de vurguladığım gibi yorumu yapan öznenin duruşu önemli olmakla birlikte daha da önemli olan yapmış olduğu yorumun ne olduğudur. O halde dinin yorumunu tarihi bir ayırımla, yani gelenekçi-modernist olarak değilde, yorumun nasıl bir yorum olduğunu söylemek ve bunu tartışmak daha yerinde olur. *Çünkü anılan ayırım çerçevesinde yapılan tartışmalar artık bugün bir anlam taşımamaktadır. Anılan ayırımın her ikisi de fikri anlamda bir gelenektir.* Kurumsal anlamda demedim, çünkü bilimi olgular arası ilişki düzenine doğrudan ve dolaylı olarak kaydıran dünya görüşü sosyolojik boyutta varlığını halen sürdürmektedir. Ancak ölmek üzere olan bir düşünceyi ayakta tutmanın adını *gelenekselci ve modernist* parantezine almamız bizi anlamlı bir sonuca götürmez.

Ölmek üzere olan bir düşünceden kastımız din ve bilim değil, dinin ve bilimin herhangi bir tarihi ortamda yapılan yorumudur. Tarihin her dönemine ait yapıların olumlu-olumsuz etkilerle malül olduğunu kabul edersek, bu durumda oluş sürecini başlatan vahyin beşeri alana ilişkin *sapkınlıklara* ve insan bilincini parçalayan bilgi türlerine, insan bilincini maskeleyen yapılarla söyleyeceği bir sözün olduğunu hatırımızda tutmamız gerekir. Bu duruma göre tecditten bahsetmenin temel öncülü; insanı Allah'a, topluma, tabiata karşı yabancılaştıran, insan ve tabiatın estetik formunu bozan ve tahrip eden fikirlere ve yapılanmalara karşı fikri ve ameli boyutta direnmek olmalıdır.

Vahyi, sözel anlamda okumak bizi bir yere götürmediği kabul edilen bir husus ise *geleneksel bilgi birikimini*, yorumlar silsilesine ait olduğu tarihi ortamın yapısından koparıp, günümüze yalın biçimde taşımamız bazı yönleri ile anlamlı olsa da meseleye bütün olarak baktığımızda böylesi bir fikri hareket de bizi bir yere götürmez. Kur'an'ın anahtar kavramları birbiriyle bağlantılıdır. Bir meselenin anlamı ancak ve ancak bütünün dinamiklerinden anlaşılabilir. Parçacı yaklaşım, cevher-araz kuramının bir uzantısıdır. Varlık ve insanda kopuş değil, bütünlük vardır. Bir ağaç kendine delaleti açısından bir anlama sahiptir. Fakat bütün özellikleri dikkate alındığında bütün alemle bağlantılı olduğu görülür. Öyleyse parça dediğimiz şey, ayrılmaz bir ilişkiler ağının sadece bir biçimidir. İmân, küfür, şirk, dalalet ve hidayet gibi konular kavramların anlam dereceleri bütünlükte saklıdır. Ve çok sıkı bir araştırmaya ihtiyaç duyar.

Vahyin, hayata etkin etkisi beşerin bilgi birikimi ve anlamının yeterli ölçütleri çerçevesinde okunması durumunda görülebilir. Bir anlama faaliyeti ve sürekli fikri çaba ile elde edilen verileri hayata taşımak suretiyle vahiy etkisini hissettirir. Bu nedenle bilgi ve irade tarihsel dönemlerle adlandırılmazlar ve anlamlarını böylesi vasıflardan alamazlar. Bu beşeri tabiatın yapısı gereği her an olması gereken sürekliliği kazandığı zaman anlam kazanır. Yüz yüze olduğumuz sorunlara *karşı anlamlı ses yükseltmekle gelenek oluşur. Geleneği şimdide aramalıyız. Aksi takdirde hayattan kopuk ve hayatla bağdaşmayan bilgilerle her an edilgen duruma düşen zihin, tepki ve şiddet içerikli kavramlara başvurarak kendini tatmin etmenin yollarını arar.*

İnsanlık durumu bütün biçimleri ile kendini sözde ve yazıda hissettirir. *İslâm'da Kadına Verilen Değer, İslâm'da Hoşgörü, Bilginin İslâmleştirilmesi* gibi başlıklar altında yapılan tartışmalar incelenirse ister modernist isterse gelenekçi diye bilinen kişilerin yapmış olduğu çalışma olsun, çağın yaygın ve etkin verilerini kullandıkları görülür. Anılan meseleleri hiç kimse tarihe dönerek yorumlamıyor. Tarihi süreçte oluşturulan dini bilgiyi veri olarak *çağın düşünce birikimi* ile yorumluyor. Sözgelimi *bilginin İslâmleştirilmesi* meselesini tartışanların çoğu görüşlerini Kuhn'cu post-modern bilgi kuramı üzerinden sürdürdükleri açıktır. Ve bunun böyle olduğunu satır satır göstermek mümkündür. İslâm'da kadının konumu üzerine açılan akademik tartışmada kendi duruşlarını farklı gösteren bir çok akademisyen aynı sonuca varmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki yorumu belirleyen onun tarihi vasfı değildir. Yorumu anlamlı kılan; yeterlilik, tutarlılık, cevap verebilirliktir. İnsanlık durumunun tezahürü, yeterli ve yetersiz anlayışlarla şekillenir. İnsan, bilincini maskeleyen yapılar üretebilir, hatta bunun öznesi din de olabilir. İnsan bilincini maskeleyen anlayışları, fikirleri, yapıları parçalayacak olan kendi bilgi kuramlarının öncülleri ile çatışmayan ve dış dünyadaki sorunlara anlamlı cevap verme yeterliliğine sahip olan yorumlardır. Ancak böyle bir yorum *entelektüel hesaplaşmaya* katkı sağlar. Bunun gerisine düşen her yorum hangi tarihi döneme ait olursa olsun sahte yapılarla bilerek ve bilmeyecek eklemlemeyi beraberinde getirir.

Geçmiş hikmetin hazinesi, içinde bulunduğumuz çağı da aydınlığın hazinesi görmek arke-tipsel bakışın yalın tezahürüdür. Bu kelimenin tam anlamıyla; zihni çatallanmadır. Her çağın kendine özgü yetersizlikleri vardır. Kaldı ki bunlar birbirinden tamamen bağımsız değildir. Çünkü her yapı, arka-plandaki bir sürecin tezahürüdür. En azından bir önceki dönemin izlerini taşır. Bir başka deyişle anlam, ilişkiler ağının tamamını ifade eden bütünlüktedir. Bütün varlık ve insanlık hareket halinde ve her an değişmekte, bu nedenle her zaman kendine özgü sorunlarla yüzleşmektedir. Zaman ve mekan bizatihi var değildir. İnsan varlığa taşan, anlam kazandıran ve değer üreten bir varlıktır. Bu nedenle bir bütün olarak tarih-üstü yorum yoktur. O halde her yorumcu, çağını yorumlar, fakat bu yorum dayandığı felsefi temel-

ler açısından etkinliğini az veya çok sürdürebilir. Dönüşümü *tekil fenomenlere* bağlamak, değişim süreçlerinden habersizliğin bir sonucudur. İnsanlık tarihi doğrusal çizginin başlangıç ve sonudur. Ne de birbirinden kopuk adacıklardan ibarettir.

Dini yorumun çağın rengini taşıması günümüze özgü bir sorun da değildir. Dini anlama ve yorumlamanın belgeleri olan geleneksel metinlerde yer alan çözümler, kendi tarihi sorunlarından bağımsız değildirler. Dini yorumun tümel ve objektif olduğunu ileri süren ve dile getiren bazı araştırmacılar, hem tarihi tecrübe açısından hem de insanı mutlak hakikate götüreceği bir bilgi kuramının olmadığına ilişkin açıklamalarla yeterince ikna olmuş görünmemektedirler. Değişim sosyolojisi açısından bakarsak, yani geleneği ve moderniteyi sosyolojik kategori olarak kullanırsak yapılan ayırımın anlamlı olduğunu söylemek durumundayız. Ancak geleneğe ilişkin tüm sosyolojik tahliller fiilen negatiftir. Geleneği tarih dışı bir kategori olarak görmek, modern toplumun özelliklerini negatiflerine çevirmekten başka bir şey değildir. Hem kültürel miras hem de içinde bulunduğumuz çağda eleştirilmesi gereken ve insan hayatını olumsuz etkileyen bir çok konu vardır. Geleneğin eleştirisi hangi felsefi temellere dayanmaktadır, sorusu üzerine düşündüğümüz zaman karşımıza çıkan şeyin modern kalıplar olduğunu görüyoruz. Geleneği reddetmeye dayanak yaptığımız bu kalıplar ne kadar anlamlıdır dediğimiz zaman, bazı değer yüklü kavramların dile getirildiğini görüyoruz. Dini düşünce açısından çağın sorunlarını anlamadan geleneğin eleştirisi, zihni ve ameli dayanaklarımızı yıkmaktan başka bir işe yaramaz.

Modern ve post-modern düşüncenin din felsefesi açısından çözümlemesi yeterince yapılmamıştır. Bu çerçevede sosyologların eserlerinde yer alan zahiri incelemeler, modern sanayi toplumunun sadece ters imajlarından ibarettir. Bunlar, doğrudan kavranan bir gerçekliğin tanımları değil, görünen krizin dile dökümünden ibarettir. Geleneksel toplumun kendi içinde formüle edilmiş geleneğe karşı tutum farklılıkları nasıl görmezlikten geliniyorsa iradi ve ideolojik yön de o şekilde görmezlikten gelinmektedir. Gerçeği bir ilişkiler ağı olarak değil de, bilimsel bilginin mutlak ve nihai çözümleme mantığını temel alan sosyologlar, bazı istisnalar hariç, herhangi bir toplumsal kesiti bütünden koparıp, araştırılan konuyu da kendi içinde parçalayarak geleceğe yönelik kehanetlerde bulunmaktadır. Meseleyi resmetme düzeyinde kalan bu yaklaşım, beşeri olguları niteliklerine göre tasvir etmekten öte bir anlam taşımamaktadır. Böyle bir yaklaşım olay ve olgulara o kadar ağırlık vermektedir ki, insan etkinliğinin sonucu olan ekonomik ve teknolojik araçlar aşılmaz ve belirleyici olarak gösterilmektedir. İnsan etkinliğinin sonucu olan araçlar, insan iradesini aşan ve insanı belirleyen Tanrı konumuna çıkarılmaktadır. Küreselleşme üzerine yazılan metinler bu gözle okunduğu zaman ne demek istediğim kolayca anlaşılır.

Gelenek, değişme ve ilerlemeye bir engel olarak modernizmin reddi sayılacaksa onun zorunlu olarak bilinçli olması gerekir; çünkü formüle edilmiş olan bilgi hiçbir şeye muhalif değildir ya da tarihin dışında işleyen ve mantıksal olarak hiçbir modern bilimin nesnesi olmayan dilsiz ve inatçı bir muhalefettir. Tam aksine modern bilimlerle iç içe olan bir yorumun, gelenek olarak tanımlanması ve böyle bir dille modernizmin eleştirilmesi hiçbir şeye muhalif olmaktan öte bir şeydir. Dolayısıyla modernliğin yeniden ele aldığı gelenekten daha az geleneksel hiçbir şey yoktur.²² Bilgiyi şekillendirme de farklı zihni kalıpların geçerli oluşu, farklı yorum ve yaşamın imkânını zorunlu kılar. Çünkü zihni kalıplar farklıdır. Modern zihni kalıplarla yaptığımız yorumun başına gelenek kelimesini getirmemiz onu anlamlı kılmaz. Yorumu anlamlı kılan şey; yapılan yorumun nasıl bir yorum olduğu ve hangi soruyu/sorunu cevapladığıdır. Maddi olguların arasındaki ilişki düzenini ve dönüştürme biçimini nesnel ve değişmez kurallara bağlayan modern bilimsel dünya görüşü ise insanı maddi araçlar düzeninin bir parçası saymakta ve insanı tüketim bağımlısı yaparak soyut kurumlar karşısında yalnızlığa itmektir.

Modernliğin tersine çevirdiği dünya, gizil güçlerin olumlu ya da olumsuz niyetlerini parantez içine alarak bir taraftan Allah tarafından yaratılmış olan öte yandan da akılcı yasalara göre düzenlenen bir dünyadır. Öyle ki insanın en üstün görevi yaratılışı gözlemlemek ve yaratılışı keşfetme ya da görünüşlerin altındaki fikirleri bulmaktır. Dünyanın büyüsunü bozma hevesinde olan modernlik özü itibariyle tanrısal özne ile doğal düzen arasındaki ilişkinin ortadan kalkmasını temsil eder. Geleneksel dünya görüşü dini referanslara atıf yapan bir düşüncedir, merkezi ağırlığını dini yorum oluşturur. Din, geleneksel dünya görüşünün kurucu unsurudur. Erken modern dünya görüşü de dini referanslara atıf yapar, ancak dini ve dinin göndericisi olan Tanrı'yı tabii ve ahlaki alanın postulatı olarak görür. Bu zihni yapı, içtimai fizik teolojisinin doğuşuna zemin hazırlar, dolayısıyla bilim-toplum; bütün değerlerin kaynağı ve belirleyicisi olur. Bu öncüle göre diyebiliriz ki modern dünya görüşü, geleneksel dünya görüşünün tersine çevrilmiş formudur. İçinde bulunduğumuz şu süreçte her iki anlayışın da eleştirildiği ve değiştigi dikkate alınırsa dini yorumun tecdidi meselesi ve gereği daha rahat biçimde anlaşılabilir.

İçinde bulunduğumuz süreç oldukça farklı ve daha karmaşık unsurlarla iç içedir. Eğer değişim ve değişim araçlarına ilişkin bazı temalara göndermeler yapmamız gerekirse diyebiliriz ki; bilim ve teknik, politik ve kültürel etkenleri biçimlendirirler ve onlardan da etkilenirler. Bilim ve tekniğin akışkanlığını sağlayan bilgi ağları bir taraftan farklı kültürleri etkilemekte diğer taraftan da dönüşüme uğramaktadırlar. Her farklı kültürün ürettiği fikri ve estetik faaliyetler özel imgelerle dünya küresinin etrafında dönmektedirler.

²² A. Laroui, 68

Pek çok düşünce ve değerle temas halindeyiz, bunların hepsinin kişisel yaşamımızla bir bağı vardır. Her şey sürekli olarak bir akış içindedir. Bilginin ve kültürün bu kadar akışkan ve paylaşılan bir şey olduğu ortam da eğer din, bilginin konusu ise yeniden yorumlanabilir. İnsanı yabancılaştıran eğilimlere karşı dinin söyleyeceği söz; olup-biteni anlayan bir dilde anlamlı ve etkili olabilir.

Geleneksel birikimin felsefi anlamda işletilmemiş, denk değerlere çevrilememiş olması ilmi yetkinliğin kaybedilmesi ile doğrudan alakalıdır.²³ Çünkü dinin yorumu toplum yaşamında tutucu eğilimleri güçlendiren bir güç olabildiği gibi, insan yaşamını anlamlı kılan bir arayışın, kaygının da öznesi olabilir. Bazı dini inanç kodları ve uygulamaları, her şeyden daha önemli olan şeyin geleneksel değerlere sıkıca sarılmak olduğunu vurgulayarak değişim karşıtı görüşleri besleyip, katkıda bulunabilir. Dini yorumun şifahi olarak devam ettiği toplumlarda din, mevcudu meşrulaştıran bir araç durumuna indirilebilir. Sözlü kültür, insanın duygusal yönünü harekete geçiren gizemli ve mitolojik unsurları besler. Ülkemizde yaygın olan dini tutumların ve kurumsallaşmış biçimlerin gizeme bürünmüş bir düzeyde ve kapalı devre işleminde bu unsur oldukça etkilidir. İnsanların geçmiş, şimdi ve gelecek arasında kalan- ilişkisinin niteliğini anlamada- yazı ve eleştirel yaklaşım oldukça önemli ve etkilidir. Dini düşünce, yazı ve eleştirinin değil de, şifahi kültürün öznesi olduğu zaman din popüler kültürün aracısı durumuna düşmekle yüz yüze gelir.

Bu veriler gösteriyor ki yorumu etkileyen ve bir ölçüde de belirleyen etkenlerin değişken ve dönüşen yapısı dinin ana kaynaklarına dayanan anlayışların asıllarına bağlı olarak yeniden yorumlanmasını zorunlu kılmaktadır. Kültür ve tarih deneyiminin önceden kurulmuş olması geleneğin yorumda ne ölçüde etkin olduğunu göstermekle birlikte, insan etkinliğinin sürekli farklılaşan dili ve gerçekleştirdiği yapısal değişiklikler daima kendini ve yaşam alanını yeniden anlamlandırma ihtiyacını üretmektedir. *O halde tecdit, tarihin akışını, sürekliliğini anlatan, bir anlamda yaşamın kendisini ve geleceğe yönelişini, şimdide varolmayı anlatan bir kavramdır. Gelenek, yaşanılan, yani tarih. Din insan hayatına yorumla girdiğinden, gelenek, dinin yaşanmış şekli, yani tarihi. Tecdit ise, münzel dinin tarihin akışındaki dilidir. Öyleyse gelenek tecdidi önceler. Çünkü o yaşanandır. Ancak tecdit amaçtır. Amaç açısından ise gelenek bir veridir. Bu yönüyle de tecdit geleneği önceler. Dolayısıyla bu iki kavram, birbirinden ayrı değil, tarihin içinden geleceğe bakmanın anlatımıdır. Tecdit; kültürel mirası çağın duvarına taşıyarak yeniden okumaktır.*

²³ Bkz. Elmalı'lı Muhammed Hamdi Yazır, *İslam Düşüncesinin Problemlerine Giriş*, Sadeleştiren, Recep Kılıç, Diyanet Vakfı Yay., Ank. , 1996

Bilgiyi olgular arası ilişki düzeni ile sınırlayan ve insan aklının yaşamı kurmada yetkin ve yeterli olduğunu ileri sürenler, dini ön yargıların ve hurafenin öznesi görmektedirler. Bu yaklaşımın en bilinen argümanı; nesnelliktir. Bilim adamının tarafsız olmasıdır. Yorumun ön yargılardan soyutlanmasıdır. Anılan anlayışa göre bunun gerçekleşmesi de bilginin görünen ve test edilebilen alanla sınırlı tutulmasına bağlıdır. Din; duyu ve deneyin konusu olmadığından ön yargılar ve hurafelerle iç içedir. Bu düşünce, başlangıç itibarıyla her ne kadar pratik bir ayırma tabii tutularak dile getirilmiş olsa da, modern dünya görüşünün bu yaygın versiyonu sonuç olarak manevi alanı parantez içine alan bir düşünce olarak varlık kazanmış ve böyle algılanmıştır. Halbuki yorum, ön yargılarla iç içedir. Asıl olan ön yargının olmaması değil, ön yargıların yorum sürecinde elenmesidir. Tarafsızlık tezi; aldatmacadır. Bilimsel bilgi kalıbının dayandığı öncüller de taraflıdır. Her düşünce ve okuma tarzı önyargılarla iç içedir. Çünkü önyargılardan soyutlanmış anlama faaliyeti ve yorum yoktur. Ancak önyargıların elendiği ve anlamlı olanın belirlenmek istendiği anlama ve yorumlamadan bahsedilebilir.

Anlamın sadece bilimsel bilgiyle sınırlı olmadığını dile getiren bir çok çağdaş düşünür, anlam ve anlamsızlık hususunu yeniden tartışmaya açtı. Dini, bilginin konusu olmaktan çıkararak ve anlamsız gören düşünüşün felsefi temelleri, anti-temelci bir anlayışla eleştirilmektedir. Bu tarihsel dönüşüme bağlı olarak teolojik düşünce yeniden değer kazandı ve felsefi tartışmaların temel konularından birisi oldu. Anlamın, dil ve gelenek içinde olduğu, anlamının da ön yargılardan bağımsız olmadığı, ancak bunların elenmesinin mümkün olduğu görüşü giderek kabul görmektedir. Salt dil kalıplarının içerdiği sığılma düşmemek için, dilin varlığına, bilgiye ve değere içkin olduğu görüşü tartışmanın odağına oturdu. Bu anlayış, dini ifadelerin, daha özelde dini yorumun anlamlı olduğunu içeren özelliğe sahip olduğundan dolayı, dini düşünce yeniden ivme kazandı. Her ne kadar anlamın dilde, dilinde varlık, bilgi ve değerlere içkin olduğu söylene de, dini düşüncenin yeniden yorumu, bir başka deyişle tevidi gündeme taşındı. Bu nedenle biz yorumun hem bir fikri eylem olduğunu hem de dil ve gelenekte olduğunu esas alarak tevidin anlamını dilde ve bu dilin yöneme bağlı yorumunda aramanın ve bunu yenilemenin önemli olduğunu düşünüyoruz. Meselenin bu yönüne değinen Elmalı'lı M. Hamdi Yazır şöyle der: Vahiy devri geçmiş, içtihat devri açılmıştır. İlimlerin akliliğini ve günümüzdeki etkinliğini göz ardı edip sadece nakil yönünü tespit ile uğraşmak, skolastik denilen taklit seviyesinde sayıp durmak demektir. Bu ise hakikatin hayatiyetinden ve canlı noktaları bulunduğundan gaflet etmektir. Bunun aksine ilimlerin nakil yönünü görmezlikten gelip sadece akli yönü ile uğraşmak ölçütsüz, ölçeksiz, ilkel ve çocuksu bir harekettir. Bir düşünce geleneğinin başlangıcını bilmeyen sonra-

sından söz edemez. Bilimsel bilginin kuruluş mantığını bilmeyen yeni bir bilimsel yöntem öneremez.²⁴

Tarihsel değişim, fikri eylemin yönünü ve içeriğini göstermesi açısından önemli bir yere sahiptir. Bilgiyi bütünüyle metafizik ve rasyonel doğrulamadan ibaret gören geleneksel dini düşünce, hayatı, daha doğrusu insanı ihmal etmiştir. Tecrübi alanı zan altına alan geleneksel bilgi teorisi, özellikle bir anlama ve yorumlama yöntemi olan irfan geleneği dünyayı ve dünya hayatını aşağılaşmış, süfli ve sıradan görmüştür. Çok farklı nedenlerle beslenen bu mistik ilgiler, insanın hayatla, dünyayla bağını büyük bir ölçüde koparmıştır. İnsanın ferdi faniliği ile bütün insanlığın faniliği aynı düzlemde aynı gerekçelerle eşitlenmiş olduğundan dünya hayatı, özellikle varlık alanı ihmal edilmiştir. Tarihi değişim ise bu ihmali tersine çevirerek anlamı, olgular arası ilişkilere, nesnelere çevirmiştir. Bilgi görünen alemin, tecrübe edilen nesnelere tarifinden ve kullanılmasından ibaret görülmüştür. Zihin-madde, ruh-beden ikilisine dayanan her iki görüş de geçerliliğini yitirmiş durumdadır. Dolayısıyla bulunduğumuz şu noktada tecdit, insan ve alemin bütünlüğüne, Allah'la insanın etkileşimine dayanan ve Allah'ın hakkının gerçekte insani hakları içerdiğini öne çıkartan, bireyin özgürlüğünü ve temel haklarını önceleyen bir anlayış çerçevesinde tartışılmaktadır. Dolayısıyla yeni arayışlar, bu yönüyle hem salt manevilikten hem de değeri maddi olguların duyumuna bağlayan katı anlayıştan ayrılmaktadır ve ayrılması gerekmektedir.

Sonuç olarak şu hususun altını çizmemiz gerekir; fikri eylem olarak tarif edebileceğimiz tecdit hem bir müdahale hem de bir sınırlamadır. Fikri eylemin hayata akışı daha çok değişim kavramı ile alakalı, fikri eylem ve bunun nesnel/belirlenmiş kurallar dizisine dönüşmesi ise tecdidin sınırlanması ile alakalıdır. Zira her inanç ve felsefi sistem kendini var kılan değişmez ilkelere sahiptir. Bu imkân alanının biçimlenmesidir. Belli düşünüş ve tavır alışın dışsallaşması ve somutlaşmasıdır. Dolayısıyla bütün boyutlarıyla fikri eylem *hem kaosu hem de nesneliliği* içeren ve aynı zamanda zıtları üreten bir olgudur. Bu nedenle de tek-biçimli açıklamalar, tecdidin felsefi temelini açıklamaya yetmez.

II. KELAM DÜŞÜNCESİNDE GELENEK VE TECDİT

II.1. Kelam İlmi: Söz, Akıl ve Delil

Kelam; söz, akıl ve tartışma gibi anlamlarda kullanılır. Kelam kavramını sadece söz anlamında açıklamak doğru değildir. Çünkü düşünce tarihinde kelamın özel kullanımı söz konusudur. Özel bilgi alanları üzerine konuşma, sıradan bir konuşma anlamına gelmediğine göre, bu konuşma özel bir düşünce sistemine göndermede bulunur. İslâm'ın teorik boyutuna ilişkin

²⁴ Elmalı'lı, 24

konuşma, delillerle dini inançları temellendirme ve bu konulara yönelik şüpheleri giderme şeklinde tanımlanan özel bilgi sistemi anlamına gelir. Nitekim Taftazânî (v.) bu ilmi disiplini kesin delillerle dini inançları bilmek şeklinde tarif eder.²⁵ Bu tarife şu husus eklenir ki bu, bizim bakış açımızdan oldukça önemlidir: Kelam; dini meseleleri araştırmada söz söyleme gücüne sahip olmaktır.²⁶ Söz söyleme kudreti; ileri sürülen görüşün geçerli delile dayanması, ileri sürülen bir delilin diğer bir delilden daha kuvvetli olması ile doğrudan bağlantılıdır. Bunun içinde nazar ve haberin ifade ettiği kesin delile itibar edilir.

Anılan ölçütlere göre kelam ilmini şöyle tarif etmemiz mümkündür: Kelam ilmi; vahye dayalı dünya görüşünün sistematik bağlarını bir bütünlük içerisinde delile dayalı olarak anlama ve açıklama faaliyetidir. Bu tanım çerçevesinde, bir kültür içinde oluşmuş dili kullanan Kur'ân'ın teorik boyutunu anlama çabasına ad olan kelam ilminin İslam düşünce tarihinde derin ve etkili bir yeri olduğunu söyleyebiliriz. Kelâm, dinin temel meselelerini anlama ve açıklama faaliyeti olduğuna göre meselenin başlangıç noktasını, Kur'ân'ın anılan meselelere ilişkin terimlere yüklediği anlam oluşturur. Anlam alanını belirlemeye bağlı olarak kelimcilerin inanç konularına ait anahtar kavramları Kur'ân'a dayanır. Böyle olmasına karşın, anahtar terimleri kendi anlama sistemlerine taşıyan kelimcilerin bunu ne ölçüde başardıkları tarihi eleştiri açısından tartışılabilir. Fakat bu durum; söz, akıl ve delil ilişkisini mesele edinen ilmin anlamına ve değerine bir hanel getirmez. Anlamın taşıyıcısı ve kurucusu olan söz ile söze anlam yükleyen, sözün anlam derecelerini anlayan akıl arasındaki bağın delile dayalı olarak açıklanması kelam ilminin, bir ilmi disiplin olarak belli bir yöntemle dayandığını gösterir.

Yaptığımız tanım iki hususu dikkate almamızı tembihler. Birincisi Kur'ân'ın indirildiği tarihi ortamda bir kültür içinde oluşmuş dili kullanarak gerçekleştirdiği zihniyet değişimidir. İkincisi söz, akıl ve delil ilişkisini kuran kelimcilerin aldıkları kavramları kendilerine özgü bir prensiple yorumlama mantığı ve oluşturdukları anlam yörüngesi arasındaki bağın ilmi niteliğidir. Çünkü kelam; söz, akıl ve delil ilişkisidir. Söz, akıl etkinliğidir. Akıl ise söz etkinliğidir. Akıl ve söz, anlam dünyasının birbirini tamamlayan iki aslıdır. Elbette ki insan, bir dil içinde düşünür. Söz ve akıl ilişkisi, yani düşünce delil ile kurulur. Elbetteki düşünce dili aşar. Ancak düşünce delil ile geçerlilik kazanır. Bu gösteriyor ki kelam ilmi; vahiy, akıl ve delil ilişkisine dayalı düşünce etkinliğidir. Bu açıdan bakılırsa denilebilir ki kelam; dinin temel meselelerinin felsefesini yapmaktır. Burada sözü edilen akıl; hem oluşturulmuş hem de oluşturucu akıldır. Yani gelenektir. Gelenek akıl dışı bir şey değildir. Fakat "gelenek" yapısı itibariyle değişmeye müsaittir. Gerek iç yetersizliği gerekse tarihi ufkun etkinlik alanı geleneğin eleştirisini ve yeni-

²⁵ Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 1 / 163, Beyrut: 1989

²⁶ Taftazânî, 1 / 165

den kuruluşunu beraberinde getirir. Akıl; hem geleneğin dilini hem de akli geleneği anlar ve yeniden kurar.

Anılan ölçüte bağlı olarak diyebiliriz ki tarihin her döneminde din anlaşılması ve hayata taşınmıştır. Geleneği parantez içine alarak doğrudan dil olgusuna geri dönmek, başlangıç noktasına yeniden dönmektir. Vahiy; geleneğin eleştirisinde ve yeniden kuruluşunda yorumun temel ölçütlerinden biri olarak “orada durur”. Yani varlığını korur. Söz, akıl ve delil; tarihi ufkun etkinlik alanında ve insanlığın tarihi yürüyüşünde yaşanan iç ve dış gerginliklerin ve buluşmaların niteliğine göre anlama faaliyeti farklılık gösterebilir. Bu tanım, Kur’an’ın ana konularını anlamaya yönelik bir anlam arayışından daha çok söz konusu anlam yörüngesini oluşturan ve değiştiren unsurları da kapsar. Tanımda yer alan anlama sadece dille ilgili süreci değil, aynı zaman insanın anlama yetkinliğini ve tarihi tecrübesini kabul etmeyi gerektirir. Bu yaklaşım, farklı akılların varlığını onaylar, fakat farklı akılların buluşma imkânını reddetmez.

Söz, akıl ve delil yörüngesine aldığımız kelimeler; farklı açıklamalara özne olsa da gerek terim olarak söze ve düşünüşe göndermede bulunması, gerekse kelam ilminin tarihi geçmişinde akli etkinliğin anlaşılır şekilde kendini göstermesi kelam ilmini “anlama ve yorumlama ölçütlerinin” dışında görmeyi engeller. Çünkü kelam; sözün manaya delaletini, yani anlam derecelerini, dolayısıyla anlam arayışını önceler. Bunun içindir ki kelam, her şeyden önce bir savunma yöntemi değil, anlama ve anlama ölçütlerine dayanan bir ilimdir. Çünkü savunma, kendini ötekine göre tanımlar ve anlamını karşıtımdan almakla sonuçlanır. Kelam ilminin kendini ötekine göre tanımladığını ve anlamını karşıtımdan aldığı tezi, fikri etkileşimin genel geçer sınırları açısından doğrudur. Fakat kelam ilmi bütünüyle böyledir çıkarımı aşırı genellemeden ibarettir. Böylesi genellemeler sözü düşürür, anlamı buharlaştırır. Kaldı ki böyle bir yaklaşım, *kelam yapmanın* uzağına düşer. Söz’e yüklenen anlam, sözün etkisi ve gücü, ayrıca düşünceyle olan bağı düşünülüğünde denilebilir ki kelam; insanın, söz ve akıl yoluyla gerçekliğe egemen olma isteğinin bir tezahürüdür.

Bu tanımın Kur’an açısından dayanağını şöyle ifade edebiliriz; insanın varlık içindeki egemenliği kavram üretme, düşünme yeteneğinin sonucudur. Eşyaya isim verme yeteneği, eşyanın niteliklerini, karşılıklı ilişkilerini, işleyiş ve hareket kanunlarını bulma ya da keşfetme gücünü ifade eder. Nitekim Kur’an şöyle der; “ Allah, Adem’e isimlerin tümünü öğretti” (Bakara, 2/32) Öbür taraftan insan, diğer varlıklardan eşyanın, insanın iç yapısının ve zamansal süreçte insanın dış davranışlarının yaratıcı, özgün ve bilimsel bilgisine sahip olmakla ayrılır. İnsanın akli yeteneğini dile getiren Kur’an bu bağlamda da şöyle der; “ Şüphesiz göklerin ve yerin yaratılışında, gece ve gündüzün değişmesinde, insanların faydasına olan şeyleri denizde taşıyıp giden gemilerde, Allah’ın gökten su indirip onunla ölmüş olan yeri diriltirek üze-

rine her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgarları ve yer ile gök arasında emre hazır bekleyen bulutları evirip çevirmesinde elbette düşünen bir topluluk için deliller vardır.” (Bakara, 2/164) İnsanın temel görevi bir taraftan söz söylemek, sözün anlamını kavramak, diğer taraftan da olgular arası ilişkiyi analiz ederek varlık ve hayatın, aşkın gerçekliğin ilmi şemasını, yaşanılabilir modelini oluşturmaktır. Kalam düşünce geleneğinde yer alan modeller, bunun göstergesidir. Bu modeller, sonuna kadar eleştirilebilir, fakat hafife alınmazlar.

Kur’an, kendisini herhangi bir dille anlatan insanın yine beşeri terminolojiye giren vahiyle uyarmaktadır. Bu uyarının ve yeni bir anlam dünyası oluşturmanın mantığını kavramak için vahiy dilinin anlam yapısına ulaşmanın gereğini ortaya koyar. Çünkü Kur’an’da anlatılan bütün kanunlar, mutlak alem dahi olsa, insanlar anlayabilsinler diye beşeri kavramlar ve kategoriler çerçevesinde anlatılmaktadır. Vahyin gönderilmesinde amaç insandır, insan ise olgusal alemin bir parçasıdır. Öyleyse varlık düzeyinde insanın, belli şeyleri temsil eden imgeleri kullanma ve fiilen önünde bulunmayan bir şeyi düşünme hususundaki gücü, onun aşkın alanı kavrama yeteneğine sahip olduğunu anlatır.

Vahyin beşeri bir dille ifadesi, aşkın ufukla beşeri ufkun buluşması anlamına gelir. Bu ilahi sözü anlamada tenzil ile tevilin birlikteliğini gerektirir. Allah’ın insana insani bir dille hitabı, bu hitabın anlaşılma imkânını içerdiği gibi, hitabın içeriğinin aşkın yönü olmakla birlikte sosyal ve tarihi içeriği de taşıdığını gösterir. Kur’an’ı anlamada dille ilgili sürecin inandırıcılığı bu olguda yatmaktadır. Çünkü dini ifadelerin zahirinin bir manaya delaletini keşfetmek birinci okumayla, yani beyanla başlar. Ancak bu okumanın anlamlı olması için, dille ilgili vasıtalar ile bilgi edinme süreçleri arasındaki bağın anlamlı biçimde kurulması gerekir. Bilgi edinme süreçleri, delil ve delil getirme ölçütleri kalam ilminin; belli bir bilgi kuramına ve varlık anlayışına dayandığını gösterir.

İlk kalamcıların dilci olduğu düşünülürse Kur’ân’ın farklı alanlarına ilişkin dilini, özellikle aşkın boyuta ilişkin dili üzerinde farklı çıkış noktaları ekseninde çözümlemelerin yapıldığı anlaşılır. Kur’an’da aşkın boyutla ilgili olarak zaman zaman sembolik dil, yani mesel, mecaz, istiare, teşbih gibi anlatımların bulunduğu bilinmektedir. Bu dilin isnadı, maksadı ve delaleti çerçevesinde yapılan yorumlar, kalam ilminin dille olan bağlantısının niteliğini göstermesi açısından oldukça önemlidir. Bu oldukça önemlidir, çünkü insan-varlık ilişkisinin dile yansıma ve anlatım biçiminin toplumsal muhayyile ve giz dünyasından kaynaklanan tarafını ihmal ettiğimiz zaman dile dökülen anlamın dayandığı maksadı anlamada zorluk çekebiliriz. İslâm’ın nazari boyutuyla alakalı olarak klasik dönemde kalamcılarının oluşturduğu anlam yörüngesinde yer alan bir çok kavram doğrudan Kur’ân’a dayanmakla birlikte akli içtihat yoluyla üretilen bir çok kavram da bulunmaktadır. Kalam

düşünce geleneğini anlamak açısından bunlar oldukça önemlidir. Geleneğin yeniden yorumu öncelikle tarihi süreçte gelişen ve farklılaşan, hatta anlam kaymasına uğrayan kelimeleri belirlemek ve bütün anahtar kavramların içeriklerini aydınlatmakla mümkün olur.

Burada iki yönlü bir çaba söz konusudur. Birincisi Kur'ani ifadelerin içeriğini aydınlatmak. Diğer ise tarihi süreçte değişik etkenlerle anlam sapsmasına uğrayan kavramları özgün anlamlarına ulaştırmaktır. Kelam ilminin karşılaştığı sorunlarla ilgili olarak yeni kavramlar üretmek geleneğin ve içinde bulunduğumuz çağın mantığını anlamakla mümkündür. Bunu gerçekleştirmek için felsefi anlambilim önemli bir alandır. Burada dikkat edilmesi gereken esas konu; Kur'ân'ın ana konularına ilişkin kavramların anlam derecelerini göstermek, sözün anlamını ve değerini korumaktır. Bu zorunludur, çünkü anlam bulanıklığı, anlamın yokluğu anlamına gelir. Bu süreç anlamının ilk aşamasını oluşturur. Kur'an'ın farklı alanlara ilişkin kullandığı ifadeleri anlama ulaştırdıktan sonra, bunları Kur'an'ın bütünlüğünü dikkate alarak felsefi bir temele oturtmak mümkündür. Meseleleri akli ve nakli delillere dayalı olarak anlama çabası ise yorumun ikinci aşamasını oluşturur. Temel konulara ilişkin dini metinlerin içerdikleri anlamı ve anlama delalet eden farklı veçhelerini ortaya çıkarmak ve vahyin kurduğu anlam dünyasını anlamak ancak akli içtihatla mümkündür. Bu ise kaçınılmaz olarak bilgi ve varlık anlayışına dayanır. Bu çaba doğrudan akli etkinliktir. Bununla birlikte insan, doğal durumuyla zayıf ve unutkan bir varlıktır. O, olağan tarzda kendisini kuşatan şeyin ve tutkularının etkisi altında kalabilir. İnsan, kendisini kuşatan bütün etkilerden azade olsaydı veya insani vaziyetinin tüm imkânlarını yaşayabilseydi, belki de kendine yol göstermesi için dine, vahye ihtiyaç duymazdı. Bu sebeple vahiy Allah'ın insanlara rahmeti ve inayetidir. Bunun içindir ki Kelam ilmi, akıl-nakil arasındaki ilişkiyi fikri bir temele bağlar. Yorum yöntemini bu esasın üzerine kurar. Bu yönüyle de diğer ilimlerden ayrılır.

II.2. Fikri İhtilafın Anlamı ve Anlama Modelleri

İslâm düşünce geleneğinde ihtilaf, vahyin sona ermesiyle, yani tevil evrenine girişle başlar. Çünkü akli süreç bir çok ihtilafın ortaya çıkmasıyla başlar. Her dünya görüşünün kuruluş biçimi; ihtilafa ve birleşmeye dayanır. Ancak başkası ile yüzleşen ve kendi otantik bağlamına geri dönen bir düşünce medeniyetin temeli olabilir. Çünkü bir kültürün öteki ile yüzleşmesi kendine ait özgünlüğünü ve yeterliliğini kanıtlamanın yoludur. Yüzleşen ve kendi bağlamına dönen kültür hem öteki yoluyla derinlik kazanır hem de insanları yönlendirmenin, bir araya getirmenin pratiğini sunar. Böyle bir kültür ötekinden aldığı malzemeleri hayat biçimine dönüştürür. Dolayısıyla bir ihtilaf biçiminden ve ihtilaf edilen konulardan bahsetmek bir kimliğin kuruluş biçiminden bahsetmek anlamına gelir. Öyleyse Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan hadiseler salt ihtirastan ve sorumsuzluktan kaynak-

lanan sıradan hadiseler değildir. Bu, islâm düşüncesinin vahiy, tarih ve toplum arasında buluşan kimliğini simgeler. Diğer bir deyişle bu, bir inancın dayandığı esaslar ve ahlâki hükümlerin bir hayat biçiminin esaslarına dönüştürülmesi sürecini simgeler.

Hız. Peygamber'in vefatı Müslümanlar arasında ciddi bir sarsıntıya neden olmuştur. Bu bir taraftan derin bir saygı ile bağlı buldukları bir insanı kaybetmenin bir taraftan da kendilerine yol gösteren ve öncülük eden Peygamber'in yokluğu durumunda kendi durumlarının ne olacağı endişesiyle alakalı bir sarsıntıdır. Bu nedenle ilk tartışma: halifenin seçimi etrafında gerçekleşmiştir. Hem siyasetin yapısına gömülü etkiler açısından hem de dil açısından hilafet meselesi ihtilafın ağırlık noktasını oluşturmaktadır. Yeni duruma ait belirlenmiş bir modelin yokluğu, hangi şartlar ve sınırlar eşliğinde bu görevin sürdürüleceğinin belirsizliği, ihtilaf sürecini başlatmıştır. Kaldı ki bu görevi üstlenmenin sosyal ve siyasi şartlarından ve kriterlerinden daha çok özneyi arayan bir soru eşliğinde gündeme getirilmesi ihtilafın sınırlarını daha da germiş ve keskinleştirmiştir. Çünkü kim halife olmalıdır, sorusu özneyi arayan bir sorudur. İnsani ilişkiler ağını dile getiren ve özü itibarıyla farklı tutumları dışı vurma özelliğine sahip bu soru, tartışmayı besleyen ve bir anlamda da tartışmayı tahrik eden bir sorudur. Bu, siyasi ihtilafın niteliği açısından tabii durumdur. Kaldı ki bu durum, tarihi ortamın kendi özgün tasavvur biçimleri içerisinde siyasi gramerin uzantısıdır. İşte bu nedenle hilafet meselesi ihtilafın menşei, mahreci ve ayrışmanın başlangıç noktası sayılmaktadır.

İlk dönemi anlatan kaynaklara müracaat ettiğimiz de şu bilgilerle karşılaşırız: Hız. Peygamber'in döneminde Müslümanlar birlik içindeydiler ve aralarında açık bir ihtilaf yoktu. Ne var ki onlar imamet konusunda ihtilaf ettiler. Ensar halifeliliğinin kendi hakkı olduğunu ileri sürmüş ve aday belirlemiştir. Hız. Ebubekir'de muhacirden iki aday göstermiştir. Bu konu uzunca tartışılmış, sonuçta Hız. Ebubekir'in halife olmasına karar verilmiştir. Bu veriler hilafet meselesinin içtihadı bir mesele olduğunu gösterir. Tartışmanın ayrıntısına girdiğimizde meselenin akli ve tarihi şartlarla içiçe olduğunu ve vahyin tarihi ufku oluşturan duyarlılıklar eşliğinde okunduğunu göstermektedir. O halde diyebiliriz ki, burada ortaya çıkan ihtilaf itikadi bir mesele etrafında şekillenen bir ihtilaf değildir. Hız. Peygamber'den sonra toplumun işlerini yürütecek birinin bulunması gerekir şeklindeki anlayışa karşı farklı bir tutum da değildir. Bu mesele pratik bir sorunun çözülmesi ya da bir ilkenin uygulanması ile alakalı bir husustur. Böylesi bir ihtilafın yüzü teorik bir çıkarım yöntemine ve anlayışına değil, bizzat tarihi eylem alanının içine dökülmüştür.

Dini gelenek içinde ihtilaf vardı. Kur'an, Hız. Peygamberin ve dinin gönderilişinin bir amacının da yaşanan ihtilafı ortadan kaldırmak olduğunu söyler. Kur'an bunu şöyle ifade eder: " Biz sana Kitabı indirdik ki, hakkında

ayrılığa düştükleri şeyi onlara açıklayasın ve o kitap inanan bir kavim için yol gösterici ve rahmet olsun.” (Nahl, 16/64) Kur’ân salt anlamda ihtilaf etmeyen bir toplum oluşturmayı amaçlamaz. Çünkü akli evrene, yani yorumlama sürecine girişle birlikte yorumun içeriğini oluşturan insani ilişkiler bağlamında farklılıklar ortaya çıkar. Bu nedenle fikri ve siyasi modellerin, mezheplerin, paradigmaların inşâ edildiği dönemler gerilimlerin ve hatta çatışmaların en yoğun yaşandığı dönemlerdir. Kur’ân bu durumu şöyle dile getirir: “ İnsanlar bir tek ümmet idi. Sonra Allah, peygamberleri müjdeciler ve uyarıcılar olarak gönderdi; onlarla beraber, anlaşmazlığa düştükleri konularda insanlar arasında hükmetmek üzere, içinde gerçekleri taşıyan Kitabı indirdi. Kendilerine kitap verilmiş olanlar, kendilerine açık deliller geldikten sonra, sırf aralarındaki kıskançlıktan ötürü o kitap hakkında anlaşmazlığa düştüler. Bunun üzerine Allah, kendi izniyle inananları, onların üzerinde ayrılığa düştükleri gerçeğe iletti. Allah dilediğini doğru yola iletir.” (Bakara, 2/213) Bu ayet, ayrışmanın bazı nedenlerine gönderme yaparak şahsi çıkar ve eğilimlerin içe dönük olumsuz boyutunu nazara sunmaktadır. Bununla birlikte bilginin yol gösterici niteliğine inanan ve bu bağlamda ihtilaf eden insanların hayatın barınaklarını korumada daha etkin olacaklarını dile getirir.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi fikri ve siyasi ayrışma, her tarihi değişimin erken döneminde yaşanır. Bu Müslüman toplum içinde geçerlidir. Çünkü tevil evrenine giriş, akli evrene giriştir. Diğer bir ifadeyle rasyonelleşme sürecidir. İslam toplumunun rasyonelleşme sürecine girişi oldukça ağır bir bedel ödenerek gerçekleşmiş, dolayısıyla bu durum tepkiselliği, gerilimleri ve çatışmaları da beraberinde taşımıştır. Çünkü erken dönemde siyasi ayrışmanın eşliğinde tartışılan meseleler, alınan tutum ve davranışların karakterine bürünmüş, sonuçta farklı siyasi ve itikadi okulların doğmasına neden olmuştur. Allah tarafından gönderildiğine inanılan din ile tarihi eylem arasındaki ilişkiyi temellendirmek o toplum için yeni bir şeydir. Farklı ilgilerin ve taleplerin içiçe girdiği bir dönemde çeşitli fırkaların ortaya çıkması, diğerine göre bir dil geliştirmesi ve kendini diğeri ile açıklaması, ona göre tavır belirlemesi gayet normaldir. Çünkü fikri ve siyasi modellerin kurulduğu dönemler, vaziyet alış ve durum belirleme açısından belirsizliğin, bu ölçüde de kaygıların yoğun yaşandığı dönemlerdir. Ancak ilk dönemde yaşanan bu gerilimler ve farklı siyasi ve itikadi mezheplerin birbiriyle olan mücadelesi esnasında yaşanan bazı olaylar, İslâm medeniyetini açıklamaya yetmez. Bu hadiseler atıf yaparak ne islâm toplumunun tarihi ne yaşanan iç gerilimler ne de bu gün yaşanan din eksenli hadiselerin mantığı açıklanabilir.

Hız. Peygamber’den sonra ortaya çıkan fikri ve siyasi eksenli ihtilaflar, daha sonraki süreçte Müslümanlar arasında cereyan eden hadiseler ve bunların sonuçları, bir anlamda dini ve kültürel kalıpların birbirleriyle yüzleşmesini tanımlamak için kullanılan fetih hareketi ve bunun sonuçları, hızlı değişimin zımnında yer alan dinamikler, Müslümanların karşılaştıkları olaylar ile

daha önce içinde buldukları kültürel mantığın bilinçaltından zuhuru ve bunların dillendirilmesi, metin haline dönüştürülmesi köklü bir anlam arayışını zorunlu olarak gündeme getirmiştir. Tabii olarak bu sürecin eşliğinde farklı anlama biçimleri de devreye girmiştir ki bunlara mezhep diyoruz. Taftazânî²⁷ bu farklılaşma ve ekolleşme sürecini gayet öz ve anlaşılır biçimde şöyle ifade eder: İlk Müslümanlardan ashap ve onlara tabi olanların akidelerinin temiz olmaları, Hz. Peygamber ile sohbet etme bereketinden feyz almaları, O'nun çağına yakın zamanda yaşamaları, hadise ve ihtilafların az oluşu, güvenilir din alimlerine başvurma imkânına sahip olmaları sebebiyle ilmi yönetime ihtiyaç hissetmemişlerdi. Bu hal böyle giderken Müslümanlar arasında fitne çıktı, din alimlerine karşı gelmeler yaygınlık kazandı. Görüşler arasında ihtilaflar belirdi. Bidat, heva ve hevese meyletme durumu ortaya çıktı. Fetva ve vakalar çoğalarak önemli işlerde din alimlerine başvurmaya ihtiyaç duyuldu. İşte o zaman alimler nazar, istidlâl, içtihat, istinbat, kaide ve esaslar belirleme, kısım ve bölümler düzenleme, delillere dayanarak meseleleri çoğaltma, itirazları cevaplarıyla birlikte ortaya koyma, istilah ve tabirleri belirleme, görüş ve ihtilafları açıklamaya giriştiler.

İşte tam bu noktada bir sorunun cevabını aramamız gerekmektedir: acaba farklı anlama yöntemlerinin ortaya çıkışını gerektiren, bunları besleyen veya siyasi gerilimleri üreten hususlar nelerdir? Kur'an bütünüyle ortada olduğu halde tek bir doğrunun keşfi niçin mümkün olmadı? Zaten meselenin can alıcı noktası bu soru etrafında düğümlenmektedir. Meseleyi salt zahir-batin ayrımıyla açıklamak mümkün değildir. Çünkü ihtilaf, bir yönüyle değişimin ve toplumsal talebin, bir yönüyle de anlam arayışının sonucu olarak her zaman problem inşa etse de, hatta ortaya çıkışı belli bir zamanı ve bilinen sorunu işaretlese de, hiç şüphesiz ki geçmişle, mevcut ortamda etkin olan eğilimlerle, beklentilerle, olaylar karşısında alınan tutumlarla ve fikri etkileşimlerle, toplumsal taleplerle sıkı sıkıya bağlantılıdır. Çünkü Kur'an, insani hayatın tabiatı olan zaman-mekân içinde ve insandan dış dünyaya taşan ve tarihi süreçte oluşan anlam evreninde okunmaktadır. Dolayısıyla dinle ilgili olanın anlaşılması, bizzat dinle değil sosyal yapıyla ilişkisi kuru-larak anlaşılması gerekir. Dinle ilgili olanın bu şekilde okunması bütün insanî ilgilerin devreye girdiği anlamına gelir. Yani metin bir tanedir, ancak metni okuma durumunda olan insanın duruşu, öncelendiği tercihleri, beklentileri farklıdır. Arzunun, yönelişin, benliğin, varoluşsal kaygının devreye girdiği bir süreçte dini metinler çok farklı okunabilir. Fakat bu, herkesin, dini metinleri yorum yapmayı sağlayan ölçütlerin dışında keyfine göre yorumlaması anlamına da gelmez.

Sık sık dile getirilen ve dile getirildiği kadar da sorunlu olan bir yaklaşım var. Kur'an'ın yol gösterici diline uyarsak ihtilaf etmeyiz. İhtilaf, Kur'an'ın yol gösterici ruhunu kavramamaktan doğmaktadır. Bu yaklaşım

²⁷ Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, Kahire, 1987, 10; *Şerhu'l-Mekâsıd*, 1 / 164

görünüş itibariyle çok cazip ve sevimli bir yaklaşımdır. İhtilaf etmenin kötü olduğundan yola çıkan bu okuma hem Kur'ân'ın ihtilafa yüklediği anlamı hem de teorik inşânın mantığını ihmal etmektedir. Kaldı ki Kur'ân beşeri bir dille inzal edilmiş ilahi kelimedir. İlahi bir kelam olan Kur'an'ın beşeri bir dil kullanması ve dilin farklı anlamları içeren tabiatı, zaten farklı anlamalara imkân verir. Bu nedenle farklı yaklaşımları önlemek mümkün değildir. Kaldı ki farklı anlamının daha başka sebepleri de bulunmaktadır.

Sunduğumuz öncüllere bağlı olarak yedinci öncülü şöyle ifade edebiliriz: Tarihin gerisinde durup ve geçmişe atıf yaparak ihtilafın bütünüyle pragmatist ve şahsi ilgilerle içiçe olduğunu ve belirleyici unsurun salt siyasi taleplerin ördüğü bir tutumla özdeşleştiği görüşü insanın vahiyle olan ilişkisini, diğer bir deyişle Allah'a karşı olan tutumunu sorunlu hale getirir. Böyle bir okuma tarzı ister istemez vahyin, islam tecrübesi içinde nesne olduğunu söylemekle birebir örtüşür. Üstelik bu yaklaşım, sağduyuyu zan altına alan ve her şeyi politik dil oyununun ele gelmez öznelliğine devreden kötümserliği besler. Bu nedenle biz bu süreci ilahi beyanın ufku ile beşeri ufkun buluşması olarak tanımlıyoruz. Bunun anlamı şudur; yorum vahyin insandan talepleri ile insani ilginin, isteklerin ve tutumların kesiştiği bir yerdedir. Hangisinin daha etkili olduğu tezi tarihi evrelerin ve yorumu gerçekleştiren bilgi cemaatinin durumuyla alakalıdır. Öyleyse diyebiliriz ki başlangıç itibariyle ihtilafın teolojik kuruluş biçimini niteleyen unsur siyasi olmakla birlikte ilerleyen dönemlerde entellektüel eksene doğru kaymıştır.

Dinin yorumu üzerinde yapılan tartışmaların dini gramerini belirlemek istediğimizde ehl-i bidat, mülhit, zındık gibi tanımlamaların yer aldığını görürüz. İslam milleti ifadesi altında yapılan çözümlene ve buna bağlı olarak geliştirilen gramer belli kriterlere ve bunlara yüklenen anlamlara göre yapılmaktadır. İslam milleti ifadesine yüklenen anlam ve yapılan ayrıma göre diğerinin ne olduğu ve farklı yorum yapan ve bunu izleyenlerin arasındaki ayrımı belirleyen unsurların neleri içerdiği dile getirilir ve bu konuda bazı ölçütler verilir. Farklı kavramlar eşliğinde temellendirilen ve tanımlanan *diğeri* başlangıçta genel bir ayrıma tabi tutulur ve bu ayrıma göre kendi içlerinde derecelere tabi tutularak değerlendirilir. İlk ayrım çerçevesinde teorik açıdan dinin içinde ve dışında olanlar için zaman zaman farklı zaman zamanda dolaylı kıyaslara başvurarak benzer tanımların üretildiği görülür. Bu yaklaşım bir yönüyle tutarlıdır, çünkü bizzat dini bilginin dayandığı naslara döndüğümüzde böylesi ayrımların varlığını görürüz. Fakat bir yönüyle de, yani dolaylı kıyaslara ve tevellere başvurarak tanımlama yapmak da aşırı yorumdur. Bu nedenle, burada tartışmamız gereken sorun: dini meselelerde fikri ihtilafa yüklenen anlamdır ve ayrışmaya esas yapılan ölçütün bağlamıdır. Dolayısıyla itikadi ve fikri ayrışma ile siyasi ayrışma arasında zaman zaman içiçe zaman zaman da birbirinden ayrı unsurların etkili olduğunu söyleyebiliriz.

Tartışmanın nirengi noktasını İslam milleti ifadesi oluşturduğuna göre, anılan ifade ekseninde yapılan ayrımı tahlil etmemiz gerekmektedir. Çünkü İslam'a bağlı olduğunu söyleyen kelamcılar, islam milleti ifadesinin kimleri içerdiği konusunda farklı görüşler ileri sürerler. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî²⁸ (324/935) hem *makâlât* hem de *ibâne* adlı eserlerinde ashab-ı hadis ve ehli-sünnet olmanın şartlarını sıralar. İki eserde sıralanan hususlar, farklı yorumlar üzerinde yapılan tanımlarla birlikte değerlendirildiği zaman zikredilen şartların İslam'ın içinde olmanın şartlarını da teşkil ettiği görülür. Ancak bu şartların, daha sonra Eş'ârî geleneğini sürdüren kelamcılar tarafından daha muhtasar hale getirildiği görülür. Mu'tezili ve Şii kaynaklara müracaat ettiğimiz zaman da ehl-i tevhit ve adl olmanın kriterlerini buluruz. Bu belirlemeye paralel olarak karşılıklı suçlamaların ve tanımlamaların yapıldığına dair bir çok metin bulmak mümkün olmakla birlikte iktidar aygıtını devreye sokarak dışlama ve temel haklardan yoksun bırakma gibi siyasi ve hukûki müeyyidelerin işletildiğini ileri sürmek aşırı bir genelleme olur.

Mu'tezili görüşü savunan Ebu'l-Kasım el-Kâ'bi'ye göre islam milleti sözü, Hz. Muhammed'in peygamberliğini ve onun getirdiklerinin doğruluğunu ikrar eden herkese delalet eder; bir kimse bu ikrardan sonra ne derse desin, bir şey olmaz. Bazıları ise namazda Kabe'ye yönelmenin gerekliliğine inanan herkesin islam toplumunu kabul ederler.²⁹ Görüldüğü üzere ilk ayırmada diğerini belirleyen iki unsur dile getirilmektedir. Bunlardan birisi Hz. Muhammed'in peygamberliğini ve onun getirdiklerinin doğruluğunu kabul etmek, diğeri ise namazda Kabe'ye yönelmenin gerekliliğine inanmaktır. Fakat bu genel ifadelerin içeriği belli olmadığından bu kez, kabul etmenin anlamı ve sınırları ile Kabe'ye dönmenin anlamı ve biçimi üzerinde tartışmalar yapılmakta ve sözgelimi Hz. Muhammed'in peygamberliğini ve getirdiklerini kabul etmekle birlikte bunun sadece içinde bulunduğu toplumla sınırlı olduğunu söyleyen birisinin durumu nedir, sorusu tartışılır.

Sünni düşünüşün önemli ve meşhur savunucusu olan Abdulkâhir el-Bağdadi (429/1037) bu konudaki görüşünü şöyle dile getirir: İslam ümmeti, alemin yaratılmış olduğunu, onu yaratanın birliği ve kıdemini, sıfatlarını, adaletini, hikmetini, O'nun herhangi bir şeye benzediğini reddetmeyi ve Hz. Muhammed'in peygamberliğini ve onun risaletinin bütün insanları kapsadığını, dini hükümlerin sonsuzluğunu ve getirdiği şeylerin hepsinin doğruluğunu, Kur'ân'ın dini hükümlerin kaynağı ve Kabe'nin namaz için yönelilmesi gerekli kıble olduğunu kabul ve ikrar eden herkesi içine alır.

²⁸ Bkz. Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfi'l-Musâllîn*, Wiesbaden, 1980, 290-297; *el-İbâne an Uûli'd-Diyâne*, Medine: 1979, 8-12

²⁹ Abdulkâhir el-Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Çev: Ethem Ruhi Fiğlalı, Diyanet Vakfı Yay., Ank., 1991, 12

Bütün bu hususlar ikrâr eden ve küfre götürebilecek her hangi bir bid'ate uymayan herkes sünnidir, Allah'ın birliğine inanan muvahhiddir.³⁰

Alıntıladığımız metinde dikkat edilmesi gereken husus her ne kadar islam toplumundan olma ifadesi altında sayılan ölçütler müslüman olmanın belli başlı şartları olsa da, sünni olmakla muvahhid olmak birbiriyle özdeşleştirilmektedir. Yapılan yoruma göre çok açık ve net olarak anılan hususları ikrâr eden ve küfre götürebilecek her hangi bir bid'ate uymayan herkes sünnidir, Allah'ın birliğine inanan muvahhiddir, denilmektedir. Bu özdeşleştirme yer yer itikadi meseleleri konu edinen ilmin tarifinde dahi görülmektedir. Sözelimi İbn Haldun (406/1210) Kelâm ilmini şöyle tanımlar; kelâm ilmi, akli delillerle imanî meseleleri temellendirmeyi ve itikadî konularda selef ve ehli sünnetten ayrılanları ve bid'atçıları reddetmeyi içeren bir ilimdir.³¹ İtikadî konuları akli delillere dayanarak temellendirme ilmi anlama sahiptir. Ancak bir ilmin belli bir yorumu ve geleneği temsil eden bir ekolle özdeşleştirilmesi sorunludur. Çünkü burada sünni ekolden ayrılma ve ehl-bidat olma ifadeleri birbirine yakın anlamda kullanılmaktadır. Meseleye bu açıdan bakarsak entelektüel eğilim ve tutumlar arasında politik tutum ve endişelerin yer aldığı rahatlıkla söylenebilir.

Her ne kadar farklı yorumların ve tutumların belli ölçütlere dayalı olarak tanımlandığı dile getirilse de, bu konuda çok ileri gidildiği ve taassuba düştüğü bizzat Gazzâlî³² (505/1111) tarafından dile getirilmektedir. Nitekim O şöyle der: eğer muhatabın küfrün tarifini belirli bir mezhebe muhalefet etmektir, şeklinde olduğunu ileri sürerse o zaman bu insanın ahmak ve budala bir insan olduğunu bil. Zira taklit bu adamı bağlamıştır. Onun için bu kimse körlerden bir kördür. Böyle birini susturmanın en güzel yolu hak kabul ettiği mezhebe bağlı bilginlerin temel konularda ihtilaf ettiklerini göstermektir. Gazzali bir taraftan aynı mezhep içerisinde ihtilaf olduğunu, yani her hangi bir mezhebin içinde yer alan bilginlerin aynı şeyleri söylemediklerini, diğer taraftan bir kişiyi iman noktasında öteki görmeyen, tanımını ve tarifini belli bir mezhebe göre yapmanın sorunlu olduğunu belirtmektedir.

Dinin açık ve kesin hükümlerine ters düşen bir yorumu benimseyenle içtihadî bağlamda farklı sonuçlara ulaşan ve bunları benimseyen arasında fark vardır. Bu fark genel bir ayrıma tabi tutularak şöyle dile getirilir: Hemen bunun akabinde sözünü ettiğimiz meselelere iğrenilecek bir bid'at eklerse, durumuna bakılır: Eğer o, bütün imamların tanrılıklarına, ya da bir kısım imamların ilahlıklarına inananların fırkalarına veya kızların kızları ve oğulların kızları ile evlenmeyi uygun gören bir anlayışı benimsiyor ve yine bazıla-

³⁰ Bağdâdî, 13

³¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, Kahire: ts. 1 / 1069

³² Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, Ank., 1962, 246-247; *Faysalü't-Tefrika Beyne'l-İslam ve'z-Zendeka*, 10

rının dediği gibi İslâm'ın hükümleri ahırzamanda kaldırılacaktır diyorsa veya Kur'ân'ın haram kıldığını helal sayarsa veya Kur'ân'ın yorumlamaya ihtiyaç duyulmayacak bir kesinlikle helal kıldığını haram sayarsa, islam toplumundan değildir ve onun hiçbir değeri de yoktur.³³ Dikkat edilirse iğrenç bidat olarak tanımlanan hususlar, bizzat Kur'ân'ın lafzına ve ruhuna aykırı hususlardır. Burada söylenmek istenen husus şudur; bir insan hem yukarıdaki görüşlerden birini benimseyip hem de ben müslümanım diyemez. Dese de bunun bir anlamı yoktur. Çünkü böylesi görüşler doğrudan Kur'ân'ın açık naslarıyla çelişen görüşlerdir.

Burada dile getirilen tutum ve duruşlara her ne kadar tarihsel durumun ördüğü itikadi ve siyasi giydirmeler söz konusu olsa da, dinin çok açık olarak belirlediği hükümlerle çelişen bir yorumun aşırı bir yorum olduğunu açıkça söylemeliyiz. Bunu söylerken bağlamını belirtmemiz gerekir. Sözgelimi bir kişi Allah'ın varlığını ve birliğini, nübüvveti, ahireti ve bizzat Kur'ân tarafından belirtilen ve manaya delaleti açık olan hükümleri inkâr ederse İslâm inancının dışında kalır. Bu açık bir gerçektir. Nitekim Kur'ân şöyle der: “ Kendilerine açık deliller geldikten sonra bölünüp ihtilaf edenler gibi olmayın. İşte onlar (evet) onlar için büyük bir azap vardır.” (Al-i İmrân, 3/105) Burada yer alan açık deliller, gerek vahiy gerekse bilgi yoluyla ortaya konan açık seçik esaslardır. Eğer birisi bu konuda başka şeyler söylüyorsa ya din üzerinden politika yapıyordur ya da bürokratik hevesleri depresmiştir. Ancak hemen belirtmemiz gerekir ki, bunların dışında geleneksel siyasi ve itikadi mezheplerin kendilerine ve tarihlerine özgü kriterleri merkeze koyarak her hangi bir kişiyi itikadi açıdan tanımlamak geçerli değildir. Böyle bir tutumun ve tanımın hiçbir dini ve ilmi değeri yoktur.

Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki geleneksel toplumun eylem alanını belirleyen ve şekillendiren belirleyici ve yönlendirici unsurlar değiştiğinden, itikâdi alanda farklı şeylere inanmanın fikri boyutu ile farklı değerleri önceleyen ve farklı şeylere inanan insanların bir arada yaşama durumunu birbirinden ayırtmak gerekir. Diğer bir deyişle İslam'a inanmayan ya da islâm'ın açık ve net esaslarına ters düşen bir anlayışı benimseyen insanların varlığı bir arada yaşamaya aykırı değildir. Tarihin hiçbir döneminde ve hiçbir fikri ve siyasi geleneğe homejen bir yapı yoktur. İtikadi manadaki farklılaşma eğer siyasal alana taşınır ve bölünmelere, çatışmalara malzeme yapıldığı takdirde sorun başlar. Öyleyse farklı dini yorumları benimseyenleri şiddete ve çatışmaya sürükleyen unsur siyasi ilgilere dir. Bu durumda yapılması gereken şey dini olanla siyasi olanı birbirinden ayırtmaktır. Sözgelimi mürtedin, dinden dönenlerin öldürülmesi buna iyi bir misaldir. Çünkü bu dini nasların bir sonucu olarak değil, doğrudan siyasi gerekçelere bağlı olarak üretilen bir uygulamadır.

³³ Bağdâdî, 14; Gazzâlî, 248-250

Bağdâdî'nin bu konuda söylediklerini okuduğumuz zaman sorunun ne olduğunu daha kolay anlayabiliriz: O der ki: eğer bir kişinin bid'âti, Mu'tezilenin veya Havari'ın veya Rafıza'nın imamiye kolunun veya Zeydiye'nin veya Neccariye, Cehmiyye, Dırrariye veya Mücessime'nin bid'âtleri cinsinden bir bid'at ise, o kimse bazı bakımlardan İslam toplumundandır; onun müslüman mezarlığına gömülmesine izin verilir ve müslümanlarla birlikte savaştığı takdirde, ganimet ve fey'den payına ve mescidde namaz kılmasına engel olunmaz; ama bunlar dışındaki hükümlerde, islam toplumundan sayılmaz, yani ne cenaze namazı kılınır ne de arkasında namaza durulur; ne kestiği helal olur ne de sünni olan bir kadınla evlenebilir; sünni bir erkeğin, onların inanışında olan bir kadınla evlenmeside helal olmaz.³⁴ Bu ifadeler dini ayrışmanın hem politik bir gramere dönüştürüldüğünü hem de ayrımın siyasi kriterlere göre yapıldığını ve her ne kadar tanımlama söz konusu olsa da toplumsal dokuyu bozmama eğiliminin baskın olduğu görülmektedir. Dinin açık hükümlerini inkâr ile bir mezhebe bağlı kişinin diğeriyle evlenip evlenemeyeceğine dönüşmesi ve burada mezhebin belirleyici, bağlayıcı olması düşündürücüdür. Bu çıkarımın siyasi nitelikli olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Her kalamcı bu kadar ağır bir tanımlama yapmaz. Sözelimi Gazzâlî bu konuda şu yorumu yapar; bu fırkaların tekfir edilmesini engelleyen delil şudur: bizim nazarımızda nass ile sabit olan, peygamberi yalanlayanın tekfir edilmesidir. Oysa bunlar asla böyle bir yalanlamada bulunmamışlardır. Bundan başka bizim nazarımızda te'vilde hataya düşmenin de tekfiri gerektirmeyeceği sabit olmuştur. O halde, bunların tekfiri için başka bir delilin bulunması zorunludur. Bu durumda kesin olarak sabit olan husus; dokunulmazlık, Allah'tan başka tanrı yoktur sözünden gelmektedir. Dolayısıyla kesin bir delil bulmadan bu dokunulmazlığı kaldırmak doğru değildir. Zira burada aranan delil ya bir asıldır ya da asıl olana bir kıyastır.³⁵ Ancak belirtmemiz gerekir ki dinin asıl konuları üzerinde yapılan yorumun felsefi temeli ve kültürel dışsallaşma sürecinde oluşan tanımlama kalıbı Gazzâlî'nin duyarlılığını aşmıştır. Farklı olanı kendi tanımlarını temel alarak belirleme ve ne olduğunu gösterme anlamlıdır.

Bu alıntılar bize gösteriyor ki geleneksel düşüncede diğerine biçilen konum ve yapılan tanımlama anlamını itikadi tartışmalara giydirilen politik unsurdan almaktadır. Politik unsurdan neyi kastedtiğimizi belirtmek için Gazzâlî'nin³⁶ Kalam İlmi ile meşgul olmanın anlamı üzerinde yaptığı değerlendirmeyi ve bunun peşi sıra islâm'a inanmayan kişilere yönelik alınacak siyasi tavır hakkındaki değerlendirmesini aktarmamız yeterli olacaktır. Nite-

³⁴ Bağdâdî, 14

³⁵ Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-İtikad*, 252; *Faysalü't-Tefrika beyne'l-İslam ve'z-Zendeka*, 12

³⁶ Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika*, 11

kim O, Kalam İlmi hakkında şöyle der; bu ilim bizatihi önemli ise de, bazı kişiler için önemli değildir. Onların bu ilimle uğraşmamaları gerekir. Bu hükmü verdikten sonra Hz. Peygamber'in dönemine gönderme yaparak, Allah'a inanan ve Peygamberi tasdik eden, onun elçiliğinin gerçekliğine iman eden ve bu imanı vicdanına yerleştirip ibadetle yahut her hangi bir işle meşgul olan insanlar için Kalam İlmi'nin gereksiz olduğunu belirtir. Ona göre bunların tasdiki, araştırma ve delille değil, belki doğruya boyun eğmeye ve gerçeği kabul etmeye rehberlik eden, kalplere işlemiş karine ve doğuşla gerçekleşmiştir. Bunların kafalarını karıştırmamak lazımdır. Bu açıklamadan sonra, islam'a inanmayan kişilerle bid'atçılar hakkında şöyle der; bunlar kâfir ve bid'atçiler gibi hakka inanmaktan yüz çeviren kişilerdir. Bunlardan, küçüklüğünden geçkin yaşına kadar yanlış alışmış, taklitte donup kalmış, aklı zayıf, kuru ve kaba olanlara, ancak kılıç ve kırbaç tesir eder. Kâfirlerin çoğu kılıç korkusu altında Müslüman olmuşlardır. Çünkü Allah, kesin delillerle yapılamayan şeyi kılıç ve mızraklarla yapar... Tartışma toplantılarının daima inat ve ısrarla sonuçlandığı bilinen bir şeydir Bu aklın değerini küçültme anlamına gelmez. Aklın ışığı, Allah'ın nadir kullarına verdiği bir nimettir. Oysa halkın çoğuna kusur ve cehalet hakimdir.³⁷

İnsanlara bir fikri kabul ettirmek için seçilen yolun iktidar ve iktidar araçları olduğunu söylemek ve meşrulaştırmak ister istemez tanımlama ve farklı olanı öteki görme hakkını içerir. İnsanların ikna edilmesinde fikir ve tebliğ değil de, kılıç ve kırbaç seçmek dini yaşantıyı bir takım görüntülere ve mekânîk hareketlerle özdeşleştirmek anlamına da gelir. Dolayısıyla toplumsal işleyişe eleştirel yaklaşan bir topluluğu, hakka inanmaktan yüz çeviren kişiler olarak görmenin ve dışlamanın yolu açıılır. Hele bunun sonucu, kişinin bazı haklardan yoksun kılınmasına sağlıyorsa tanımlamaya elverişli bütün dil oyunlarının devreye girdiğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

Dini anlama ve yorumlama çerçevesinde ortaya çıkan akımların öğretilerini, farklı yaklaşımlar konusunda varid olan haberin hükmüne göre kurmuş olmaları bu durumu beslemiştir: Mecûsiler yetmiş, yahûdiler yetmişbir, hıristiyanlar yetmişiki, müslümanlar ise yetmişüç fırkaya bölünmüşlerdir. Bu fırkaların içerisinde kurtuluşa eren, yani fırka-ı naciye bir tanedir. Bu duruma göre hak, karşıtlık durumunda olan iki hükümden birisi içindedir. Çünkü karşıt ve çelişir durumda olan iki hükmün, karşıtlık düzlemindeki hükümlere göre temellendirilmesi mümkün değildir, ancak yalan ve doğru şeklindeki bir ayrımla mümkündür. Bu durumda hak; başka alternatif olmaksızın ikisinden birine aittir. Akli öncüllerde de çelişir ve karşıt önermeler üzerinde verilen hüküm aynıdır. Her akli meselede de hak bir tane olunca, bütün meselelerde de hakkın bir fırka ile birlikte olması gerekir. Hem naslar hem de

³⁷ Gazzâlî, *Faysalî't-Tefrika*, 11-12

akıl bunu doğrulamaktadır. Çünkü itikadi meselelerde ve akli hükümlerde doğru birdir.³⁸

Bu görüşü temellendirmek için ileri sürülen naslar, mezhebi perspektifi doğrular şeklinde okunmaktadır. Hem dil açısından hem de naassın sihhati açısından sorunludur. Bu konuda ileri sürülen dini metinler hakkında çalışma yapıldığı, bu anlamdaki rivayetlerin uydurma olduğu akademik araştırmalar sonucunda ortaya konulduğu için bunları yeniden tekrar etmeyeceğim. Ancak yol gösterme ve adaletli davranmayı bir mezheble sınırlamak ve ona özgü kılmak hiç bir felsefi temele dayalı olarak savunulamaz. Ancak geleneksel dini yorumun gramerini bu rivayetlerin oluşturduğunu söylemeliyiz. Nitekim Bağdâdî bu konuda şöyle der; yetmişüçüncü fırka, Sünnet ve Cemat Ehli'dir. Bu fırka, hadisi bir eğlence olarak ele alanlar hariç, hadis ve rey sınıflarından meydana gelir. Bu iki sınıfın hukukçuları, Kur'ân bilginleri, muhaddisler ve hadis ehline mensup kelim bilginlerinin hepsi de, Allah'ın birliği ve sıfatları, adaleti, hikmeti, isimleri ve vasıfları, peygamberlik ve imamet konuları, mükâfat ve mücâzat ve dinin aslı ile ilgili diğer meseleler hakkında aynı görüşte birleşmişlerdir. Onlar, ancak fer'i hükümlerden doğan helal ve haram hakkında anlaşmazlığa düşerler; ama anlaşmazlığa düştükleri şeylerde ne delalet ne de sapıklık vardır. Onlar kurtuluşa ermiş firkadır. Yaratmanın birliğini ve kıdemini, ezeli sıfatlarının kıdemini ve teşbih ve tecsim'e düşmeksizin O'nun görülebileceğini kabul etme ve Allah'ın kitapları ve resullerine ve dini hükümlerin sonsuzluğuna inanma, Kur'ân'ın mübah kıldığını mübah kılma, Allah'ın Rasûlü'nün sünnetinden doğru olan hususları kabul etmekle birlikte, Allah'ın haram kıldığını haram kılma, kıyamet günü ve ölümden sonra dirilmeye, kabirde iki meleğin sorularına inanma, kevser havzu ve mizanı ikrar etme, onları birleştirmiştir.³⁹ Sunulan bu esasların bir kaçını kabul etmeyen ekollerde aynı şekilde tanımlanmakta ve öteki görülmektedir. Geleneksel dini düşünüşte bütün fırkaların birbirine karşı olan tutumu aynı düzeyde ve aynı niteliktedir. Siyasi ve itikadi ekollerin birbirine karşı olan tutumlarını ve duruşlarını yansıtan birkaç örnek vermemiz meselelerin boyutlarını kestirmemiz açısından yeterli olacaktır.

İnsan fiilleri konusunda farklı bir görüş ileri süren Mu'tezile'nin geleneksel sünni kelamcılar tarafından nasıl tanımlandıklarını gösteren metinler oldukça dikkat çekicidir. Fiile ilişkin gücün a'raz olduğunu, ancak sürekli a'raz olduğundan dolayı fiilden önce olduğunu ileri süren Mu'tezile fiilin insan tarafından ihdas edildiği görüşünü savunmaktadır. Bu nedenle düalist olarak bilinen mecûsilere benzetilmektedir. Entelektüel kaygıdan daha çok siyasi talepleri ve tutumu yansıtan bu tanım: yorum-iktidar ilişkisini yansıttığı kadar, kendisini hak gören ve bununda bir tane olduğuna inanan bir anlayışın, kendisinden farklı bir görüşü paylaşanları mecûsi ve Allah'ın

³⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1 / 13, Beyrut: 1975,

³⁹ Bağdâdî, 22

düşmanları olarak tanımlayarak tahakküm etmeyi amaçladığı anlaşılmaktadır. Mu'tezile'yi tanımlayan bir çok Sünni düşünür şöyle bir gerekçeden yola çıkar: Hz. Peygamber " bu ümmetin mecusileri kaderiyedir." buyurmaktadır. Çünkü onlar yaratma fiilini hem Allah'a hem de insana vermektedirler. Öyleyse belli bir atıfa bağlı olarak yapılan tanımlama itikad açısından bütün Mu'tezileyi kapsamaktadır.⁴⁰

Aynı şekilde Şia akaidi üzerindeki incelemeler, özellikle mezhepler tarihi kitapları, şiiileri müslümanların cumhuri dışında kalan bir fırka olarak görmekte ve bu gerekçeyle dini sahadaki şiiiliği suçlama gayreti içinde görünmektedirler. Sözelimi hem Mu'tezili Ebu Hayyat hem de Sünni el-İsferâyini'nin şia akaidi üzerinde yaptıkları yorum oldukça ağır ve dışlayıcı niteliktedir. Nitekim onlar şöyle derler: Şunu bilmiş olmanız ki andığımız bütün imamiye fırkaları sahabeyi küfre nispet etme konusunda ortak görüştedirler. Onların tezlerine göre Kur'ân'ın aslı değiştirilmiş ve sahabe tarafından ek ve çıkarma yapılmıştır. Yine onlara göre Hz. Ali'nin imametine ilişkin Kur'ân'da nas vardı, ne var ki bunu sahabe Kur'ân'dan çıkartmıştır. Artık şimdi ne Kur'ân'a ne de Hz. Muhammed'den gelen haberlere güven yoktur. Keza müslümanların elindeki dini hükümlerde itimat edilmez. Onlar mehdi adını verdikleri bir imamın günün birinde çıkıp geleceğini ve kendilerine dini hükümleri öğreteceğini bekler dururlar. Şu anda onları bağlayıcı dini her hangi bir mükellefiyet yoktur.⁴¹

Bu kez geriye dönüp anılan mezheplerin Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat şeklinde adlandırılan mezhep hakkındaki değerlendirmelerine baktığımız zaman aynı şeyi görürüz. Mu'tezile'ye göre Sünni ulema teşbihe düşmüştür. Allah'ı yaratılmışların sıfatlarıyla tavsif etmiş ve bu sıfatları Allah'ın zatından ayrı ve ezeli olarak tanımlamıştır. Allah'ın görülebileceğini kabul etmiştir. Şia'ya göre ise Ehl-i Sünnet mezhebi, fikri bir kaygısı, duyarlılığı olmayan, olup-biteni meşrulaştıran, iktidar odaklarını memnun etmeye çalışan siyasi bir harekettir. Bütün bunların bize gösterdiği gerçek şudur: din, siyasi ve bürokratik ilgilerin zeminine indirilip ve belli bir politik duruşu dinselletirdiği zaman şiddetin ve çatışmanın bütün araçlarını, keskin ve etkili dilini oluşturur. Bu geleneksel politik tasavvurun içinde yer alan esaslar eşliğinde böyle okunmuş olabilir. Ancak bu verileri tarihi bağlamından kopararak günümüze taşıyıp aynı amaç ilgiler eşliğinde dini bir forma büründürerek kullanmanın dini ve felsefi değeri olmadığını bilmemiz gerekir. Keza bu tanımlamalar eşliğinde oluşturulan kavramları devreye sokarak günümüz dünyasını kurma çabaları boş bir gayretten ibarettir. Burada yapılması gereken şey vahiyle fikri ve kültürel mirasın arasını tefrik etmektir. Esas olan budur. İslam toplumunun tarihi sürecinde yaşanan siyasi hadiseleri ve iktidar

⁴⁰ Şehristânî, 1/43

⁴¹ Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât, *Kıtabu'l-İntisâr*, 107; Ebu'l-Muzaffer el-İsferayinî, *Et-Tabsir fi'd-Din*, 43

ilişkilerini, bunların birbiriyle olan mücadelelerini din adına günümüze taşıyarak bunları din gibi sunmak insanlığın geçirdiği değişimi ve bu değişimin sunduğu hayat biçimini anlamamak demektir.

II.3. Bilginin İmkânı, Nazar ve İstidlal

Kelam ilimin de gelenek ve tecdit tartışmasının ana unsurlarından bir diğeri bilginin kaynakları ve imkânı meselesidir. Bilginin kaynakları ve imkânı konusu kelam ilminin temel meselesidir. Bu konuda cevaplanması gereken soru şudur: dışımızdaki gerçeklikle ilgili nasıl bilgi edinebilmekteyiz ve bilgi edinme kaynaklarımız nelerdir? Kelam dilinde bu mesele şöyle açıklanır; Allah'ı ve birliğin hakikatini bilmede mükellefe gerekli olan ilk şey *nazarı* tamamlayan öncülleri ve önermeleri bilmektir. Allah'ı yaratıklarından ayıran sıfatları bilmek, bu esasları bilmekle gerçekleşir. Bu konuda ilk söz; ilim, hükümleri ve dereceleri hakkındadır. İlimin tanımı ise şöyledir: Bilineni olduğu hal üzere bilmektir.⁴² Bu sözler, hem dini düşünce alanında bilginin anlamını belirtmekte hem de düşünce ile insan algısının belirsiz ve akışkan yönünü birbirinden tefrik etmektedir. Çünkü düşünce hesabı verilebilir öncüllere dayanarak olaylar ve olgular arasında bağ kurmakla gerçekleşir. Zorunlu olarak bilinmeyen bilgiye ulaşmanın yolu, anlamlı bir düşünceye ulaştırmayı mümkün kılan delillere dayanmakla gerçekleşir.

Kelamcılara göre ilim iki kısma ayrılır. Birincisi; bütün noksan sıfatlardan münezze ve kemal sıfatlarla muttasıf olan Allah'ın bilgisidir. *İlim, Allah'ın zati sıfatıdır, zarûri ve istidlali bilgi değildir.* Nitekim Yüce Allah şöyle buyurur: “ Allah, sana indirdiğini kendi bilgisiyle indirmiş olduğuna şahitlik eder. Melekler de buna şahitlik ederler. Allah'ın şahitliği de (bir şeyin gerçekliği için) kâfidir.” (Nisa, 4/166) “ Bir dışının gebe kalması ve doğurması Allah'ın bilgisiyedir”.(Fatır, 35/11) “ Eğer size cevap veremedilerse, bilin ki o Allah'ın bilgisiyelendir ve O'ndan başka tanrı yoktur. Nasıl, artık Müslüman oldunuz mu?” (Hud, 11/14) Bu ayetlerden anlaşılmaktadır ki Allah, ilim sıfatını kendi zatına nispet etmiştir. Bizzat kitabının metninde ilim sıfatının zati için olduğunu açıklamıştır.⁴³ Bu ifadeler çok açık ve net olarak değişmesi, eleştirilmesi ve kendisinden dönülmesi mümkün olmayan bilginin Allah'a has olduğunu anlatmaktadır. Bunun kelami bir önermeye çevriliş biçimi şöyledir: Allah'ın bilgisi zarûri ve istidlali bilgi değildir.

Allah'ın bilgisi zarûri ve istidlali bilgi değildir ifadesi ne anlama gelir? Bu ifadenin anlamı şudur; her şeyi en iyi şekilde bilen Allah'tır. Bir şeyin gerçeğini, hakikat ve mahiyetinin ne olduğunu ve ne olacağını Allah'tan başka kimse bilemez. İlimin gerçek kaynağı ve hakiki ölçüsü Allah'tadır ve

⁴² Bakillânî, *el-İnsaf*, 13, Mısır:1993

⁴³ Bakillânî, 14

gerçek ilim Allah'ın ilmidir. Bunun dışında her bilgi sorgulanmaya açıktır. Hz. Peygamber'de buna dahildir. O ancak Allah'tan aldığını tebliğ eder ve o kadarını bilir. Hz. Peygamber'in bilgisi Allah'a dayanır. Allah'a dayandığı konularda, yani vahiy bildirmede emin ve masumdur. Allah'a dayanmayan hususlarda Hz. Peygamber kendisini mutlak anlamda bağlayıcı görmemiştir. Kaldı ki bu, İslam'ın getirmiş olduğu temel esaslardan birisidir. İlmin Allah'a ait olma esası, insanların yanılmaz olduğu inancını ve temelini yıkarak bunun yerine her insanın kendi ilmi çalışmasını koymuştur. Anılan ölçüt bağlamında şöyle bir çıkarım yapabiliriz; bilgi açısından Allah'ın dışında her insanın konumu kendi birikimi ve ilmi yeteneği ile paraleldir. Bir başka deyişle hiç kimse yanılmaz değildir.

İkincisi; insan-yaratıkların- bilgisidir. Kelamcılara göre bu bilginin kaynağı üçtür; duyu, akıl ve haber. Duyular, bilginin temel vasıtasını teşkil eder. İnsan, varlığını sürdürme, korumaya vesile olan şeyleri bilir. Her insan aç ve hasta olduğunu bilir. Kelam ilminde duyu bilgisi, insanı haz ve eleme götüren algılar üzerinde yoğunlaşmasına karşın, duyu bilgisi zihin haricindeki nesnelere bilme açısından bilimsel bilginin temeli olduğunu biliyoruz. Zorunlu bilgi her insanın ortak bilgisidir. Diğer bir deyişle zorunlu bilgi, *bilinmesinde şüphenin ve soyutlamanın mümkün olmadığı yaratıkların kendi zatlarında ortaya çıkan bilgidir. Çünkü bunlar nefiste zorunlu olarak ortaya çıkar.* İnsanın aç ve susuz olduğunu bilmesi gibi.

İkincisi akli dediğimiz nazari ve istidlali bilgidir. İstidlali bilgi gerçekleşmesi düşünceye ve incelemeye muhtaç olan bilgidir. *Yapılan çıkarımdan ve bağlantı kurularak elde edilen sonuçtan dönmenin ve şüphe etmenin geçerli olduğu bilgidir.*⁴⁴ Nazar ve istidlali bilginin hükmünü belirten önermeden, beşeri bilgiden şüphe etmenin ve ondan dönmenin mümkün olduğu sonucu çıkar. Şüphe edilen ve kendisinden dönülen bilgi eleştirel akli geleceğin sonucu olan bilgidir. Beşeri bilginin bir üst kaynağı yoktur. İnsan, peygamber aracılığıyla gönderilen vahiy, akıl ve tecrübe yoluyla bilgi edinir. Söz konusu üç kaynağın dışında kendilerini sorumlu tutacak veya kendilerine baskı yapacak her hangi bir ilim kaynağı kabul edilmemektedir. Gerek duyu gerekse haber yoluyla gelen bilginin doğruluğunu belirleyecek yeti akıldır. Diğer bir deyişle nazar ve istidlali bilgidir. Bu bilgiyi inkâr etmenin yolu da akıl olduğuna göre, insan aklının bilme yeteneği inkâr edilemez. İnsan sorumluluğunun temel kriteri olan akıl, iyi ve güzeli olanı tercih etme, olay ve olgular arasında seçim yapma yetkinliğini ifade eder. Akli bilgi, insanın anlam arayışının ve ahlaklı yaşamasının, daha doğrusu sorumluluğunun bir gereğidir.

Dini düşünce alanında her yorum ve her fikir saygındır. Ne var ki her yorum ve her fikir eleştiriye açık olmalıdır. Çünkü her hangi bir yorum veya

⁴⁴ Bakillânî, 13-14

görüŖ, diğer bir deyiŖle üretilen bilginin dinin temel bilgi referanslarına ne kadar uygun olup olmadığı önemlidir. Akli bilginin değeri burada ortaya çıkar. Ne var ki bu bilgi kendisinden Ŗüphe edilen ve dönülebilen bilgidir. Bu nedenle bilgi, sürekli olarak rasyonel eleŖtiriye ihtiyaç duyar ve bu yolla geliŖir. Aksi takdirde her söylenen ve nakledilen haberin, ileri sürülen görüŖün sahih ve geçerli olduğu kabul edilir. Bu anlam arayışını sona erdiren bir tutumdur. Bu nedenle kelamcılar böyle bir tutumu sonuna kadar eleŖtirmişlerdir.

Buraya kadar sunduğumuz verileri Ŗöyle özetleyebiliriz. Her Ŗeyden önce kelam dilinde ilim, Allah'ın zati sıfatıdır, zarûri ve istidlali değildir. İkinci olarak zorunlu bilgi, akli bir çıkarıma dayalı olarak elde edilmeyip, insanın nefsinde zarûri olarak ortaya çıkan, Ŗüphenin geçerli olmadığı bilgidir. Üçüncü olarak nazari bilgi gerçekleşmesi düşünceye ve incelemeye muhtaç olan bilgidir. Diğer bir deyiŖle yapılan çıkarımdan ve bağlantı kurularak elde edilen sonuçtan dönmenin ve Ŗüphe etmenin geçerli olduğu bilgidir. Bu üç önermeden çıkarılması gereken sonuç Ŗudur; mutlak anlamda bilme Allah'a aittir. İnsan nefsinden zorunlu olarak ortaya çıkan bilgi her insan için geçerli olduğundan özel bir bilgi sayılmaz. Nitekim her insan acının ve açlığın ne olduğunu bilir. BeŖeri çerçevede asıl bilgi, düşünceye ve incelemeye dayanılarak elde edilen bilgidir. Anlamlı ve değerli olan bilgi budur. Ancak bu bilgi, kendisinden Ŗüphe edilen ve düzeltilen bilgidir. Hem algı yoluyla elde edilen verilerin hem de haberlerin bilgi değerini ortaya koymanın yolu nazar ve istidlali bilgidir. Bunun yolu ise rasyonel eleŖtirmedir. Çünkü Ŗüpheye ve düzeltmeye açık bilgi, sınırlı bilgidir. Bu bilgi rasyonel eleŖtiri ile geliŖir. Bu anlamda bilgi; imânın değil eleŖtirinin konusudur.

Bilginin imkânı açısından gelenek ve tecditin anlamını tartışmak için, eleŖtirel akli gelenekten neyi amaçladığımızı da netleŖtirmemiz gerekir. EleŖtirel akıl, dinin her hangi bir yorumunun veya yoruma temel yapılan önermelerin doğru olup olmadığını, din dilinin bir meseleyi açıkça belirtip belirtmediği veya yapılan yorumun dinin temel maksatları ile uyuŖup uyuŖmadığını sormakla baŖlar. Elimizden geldiği kadar yoruma temel yapılan önermelerin, bizzat kendilerini ya da sonuçlarını test ederek daha anlamlı ve kabul edilebilir fikirler ileri sürebiliriz. Bütün tarihi miras, eleŖtirilebilir. Bu eleŖtiri bir taraftan önceki yorumların insan hayatını daha anlamlı kılmaya elveriŖli olup olmadığını, bir taraftan da yaptığımız yeni yorumun ne kadar anlamlı ve kabul edilebilir olup olmadığını ortaya koymakla gerçekleşir. Bu, din ile dini kültürün arasını tefrik etmenin yolunu gösterir. Böyle bir ayrıma gitmek, anlam arayışının bitmediğini ve son sözün söylenmediğini kabul etmek anlamına gelir. Vahiyle tarihi ufku etkinliği arasındaki gerilim, bir başka deyiŖle ilahi ufukla beŖeri ufku buluşması eleŖtirel akli gelenekle gerçekleşir. Burada tartışılması ve tecdite temel yapılması gereken husus, beŖeri tecrübedir. BeŖeri tecrübe hem hayatın kuruluşunu gerçekleŖtiren deneyimleri, hayat

biçimlerini hem de tarihi anlamayı kapsar. Bu sebeple her zaman bir geleneğin içinden konuştuğumuzu ve yaptığımız yeni yorumu yine bir düşünce geleneği içerisinde yaptığımızı hatırlamamız gerekir.

Geleneğin her bilgi ve yorum açısından asıl olduğunu belirten K. R. Popper şöyle der: Zorunlu bilgi hariç bilgimizin en önemli kaynağı niceliksel ve niteliksel olarak büyük bir farkla gelenektir. Pek çok şeyi örnekle, dinleyerek, kitap okuyarak, eleştirmeyi ve eleştirilmeyi, gerçeğe saygı duymayı öğrenerek öğrendiğimizi biliyoruz. Bilmimizin pek çok kaynağının gelenek olduğu gerçeği, gelenek karşıtlığını geçersiz kılar. Fakat bu gerçek, gelenekçi tutumu desteklemek için kullanılmamalıdır. Geleneksel bilgimizin her parçası eleştirel sınamaya açıktır ve yıkılabilir. Böyle olmasına karşın gelenek olmadan bilgi mümkün değildir. Çünkü bilgi hiçten başlamaz. Boş zihne ve salt gözleme dayanmaz. Bununla birlikte elbette ki bilgimizin gelişmesi, ilk bilgimizin değişmesini kapsar.⁴⁵ Çünkü bilgiyi keşfetmenin anlamı, genelde, bilginin, ilk teorilerimizi değiştirmedeki gücüne dayanır. Sunduğumuz veriler çerçevesinde şu iki hususun altını çizmemiz gerekir;

Birincisi; fikri ihtilaf, eleştiriye açık ve hesabı verilebilir olduğu zaman anlamlıdır. Hatta bilgimizin gelişmesi için zorunludur. Çünkü fikri ihtilaf, genellikle, ortaya çıkan bir sorunu çözmeye girişiminden, yani bilgi arayışından ve bilgiye ulaşma yönteminden kaynaklanır. Bu nedenle diyebiliriz ki ihtilaf, bilginin kuruluşunu sağlayan başlangıç noktasıdır. Dini ihtilafın kökeninde de Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan olaylar, talepler, duruşlar ve bunlara dönük çözüm arayışları ve önerileri yatmaktadır. Elbette ki bir problemi çözmeye girişimi, insanın bilgiye ulaşma imkânını onaylar. Eğer insanın bilgiye ulaşma imkânı mümkün değilse bilgi de yoktur. Eğer bilgi varsa sorunlar ve çözüm önerileri de vardır. Çünkü bilgi; aklın, algılama yoluyla ve zorunlu olarak elde ettiği bilginin ötesini arama faaliyetidir.

İkincisi; bilgide entelektüel alçak gönüllüğü korumak gerekir. Çünkü her problemin çözümü, yeni çözülmemiş problemler ortaya çıkarır. Bir mesele ne kadar orijinal ise çözümü de o kadar çarpıcıdır. Dünya ve bilgimizin derinliği hakkında bildiğimizin gün geçtikçe bilinçli, özel ve düzenli hale gelmesi, cehaletimizin ve neyi bilmediğimizin bilgisidir. Bu yüzden cehaletimizin ana kaynağı, bilgimiz sınırlı olmasına karşın cehaletimizin sınırsız olması gerçeğidir.⁴⁶ O halde evren ve insan hakkında sürekli olarak bir şeyler öğrenmeye çalışmalıyız. Bunu yaparak hem bazı şeyleri hem de bir çok şeyi bilmediğimizi öğreniriz. Bu öğrenilen cehalet durumu, meseleleri çözmede bize yardımcı olabilir. Şunu hatırlatmamız gerekir ki bildiğimiz çok çeşitli küçük bilgilerde hepimiz farklılığa düşerken, sınırsız cehaletimizde eşitiz.

⁴⁵ Karl R. Popper, " Knowledge Without Authority", *Popper Selection*, 54, Edited by, David Miller, Princeton Pres, New Jersey:1985

⁴⁶ Karl R. Popper, 56-57

Bilgi edinmenin imkânı ve sınırlarının geniş oluşu, bizi, alçak gönüllü olmaya davet eder. Öyleyse bilgi bir otorite kurmanın değil, paylaşmanın ve katkı yapmanın aracı olmalıdır.

Üçüncüsü; bir çözüm önerisinde bulunmak, bir mesele hakkında belli bir bilgi kuramını ve anlama yöntemini belirleyen kriterlere bağlı olarak geçerli bilgiye ulaşmanın imkânını kabul etmek anlamına gelir. Kelamcılar bunu şu iki temel önerme ile ifade ederler. Birincisi; hakikatlerle ilgili insan bilgisi gerçektir. Yani zihin haricinde hakikat vardır ve insan hakikate ulaşma yeteneğine sahiptir. İnsanın sahih / geçerli bilgiye ulaşması, geçerli bir akıl yürütme ile mümkündür. Bunun gerçekleşmesi için akıl yürütme, sahih bir yöntemle dayanmalıdır. İkincisi; zorunlu olarak bilinmeyen bilgiye ulaşmanın yolu sahih nazarla gerçekleşir. Bu ise delille mümkün olur. Böyle olmakla birlikte nazar ve istidlali bilgi, kendisinden dönülen ve şüphe edilen bilgidir. Bu her hangi bir meselenin imana ait bir mesele olma yönü ile o meselenin nazari yönünü birbirinden ayırmayı gerektirir. Nazari boyutta şüphe ve eleştirinin kabul edildiğini gösteren bu tanımlar, kelamcıların dayandıkları bilgi kuramının katı rasyonalist bir konum olduğunu, ancak özcü olmadığını göstermektedir. Hem nazar ve istidlali bilginin hükmünü belirten önerme hem de her hangi bir konuda farklı noktaların öncelenmesinden dolayı farklı görüşlerin olabileceğine ilişkin değerlendirme bu konumu desteklemektedir. Kelamcıların karşı çıktığı ve reddettiği husus; bir mesele hakkında nefy-ıspat karşıtlığı şeklinde bir ihtilafı mümkün gören anlayıştır. Böyle bir anlayış her konuda her şey söylemeyi mümkün kılan bir anlayışı besler ve bilginin imkânını ortadan kaldırır.⁴⁷

Kelamcıların ortaya koymuş olduğu birinci önerme bilginin imkânı ile ilgilidir. “ İnsan bilgisi gerçektir” ifadesi hem bir şeyi zihinde şekillendirme ve kurmayı hem de bir şeyi doğrulamayı içerir. Bilgi, doğru arayışdır ve insan bir şeyi bilmek istediği zaman, bir şeyi bilmenin akli öncüllerini arar ve bilinmeyene ulaşmak için onları belli bir düzene sokar. İşte bu, geçerli bir akıl yürütme ile bilgiye ulaşmanın mümkün olduğunu, diğer bir deyişle anlamamanın bir kuramla mümkün olduğunu söylemek anlamına gelir. Burada iki hareket ve düşünce söz konusudur: a) bir anlama yöntemine sahip olmak ve bilgiye ulaşmanın engellerini gidermek, b) bilgiyi aramaya yönelmek ve amacı belirlemek. Ne var ki bu bazen sadece biri ile ya da bilgiye götüren gerekli şeylerle, yani bilinmeyene ulaşmak için bilinenleri belli bir düzene sokmakla; bilinmeyi elde etmek için akli öncüller üzerinde düşünmekle; zihni engellerden soyutlamakla veya bilgi arayışını gerçekleştiren düşünceyle gerçekleşir. Düşünce, insanın anlam arayışı için harekete geçmesidir. Bunun için de bir anlama yöntemi gerekir, çünkü anlama ve yorumlama yöntemi her şeyden önce öneriye ve eleştiriye açık kriterler ortaya koyma girişimidir ve dini bir meseleyi anlama çabasıdır. Daha da önemli olan yön-

⁴⁷ Kadî Abdulcebbar, *el-Muğnî fi Ebbabit't-Tevhid ve'l-Adl*, 12 /47, Mısır: Ts

tem; yapılan çıkarımların belli esaslara bağlı olduğunu, dolayısıyla bunların rasyonel açıdan eleştirilebilir olduğunu kabul eder.

Bu yaklaşımın iki uzantısı vardır; birisine göre sabit ve küllî olan kategoriler gerçekte vardırlar. İkincisine göre ise kategoriler veya cins ve tür gibi küllîler yalnız isimlerden ibarettir. Sözelimi ağaç bir isimdir, çünkü her ağacın ötekilerden farklı vasıfları vardır. Gerçekçilik ve adcılık şeklinde adlandırılan iki yaklaşım klasik kelamın bilgi kuramını niteler. Anlama ve yorumlama eyleminin içeriğini, bilgi kuramının temel önermeleri oluşturduğuna göre kelam ilminin dayandığı önermeler gerçekçilik ve adcılık dediğimiz yaklaşımın dayanaklarından ibaret görebiliriz. Bir ilmin yenilenmesinden bahsetmek için hangi bilgi kuramından hareket ettiğimizi ve temel önermelerimizin neler olduğunu açıkça belirtmemiz gerekir. Klasik kelamın bilgi teorisi ve bilgiye ulaşma yöntemi dar ve sınırlı ise önerimiz nedir? Sözelimi zihin haricinde bir hakikat yoktur. Hakikat veya sahih bilgi seninle benim anlaştığım şeydir önermesine dayanarak kelam yapmak mümkün müdür? İnsanla ilgili ilimlerin gelişmesi bilginin alanını genişlettiği bir gerçektir. Bilgiyi mantıki tekniğe, olgusal içerikli ve tecrübe edilebilen önermelerin anlamlı olduğu tezine, bilginin doğuşundaki şartları bazen topluma bazen de doğrudan insan şuuruna irca eden yaklaşımlar üzerine yüklenmiş anlayışla kelam yapmak mümkün müdür? Yenilenme isteği anlamlı, fakat hepimizin bilmesi gerekir ki bu anlamlı ve hesabı verilebilir bir düşünce ile gerçekleştirebilir.

Hem kelam ilminin yenilenmesinden bahsetmek hem de klasik kelam ilminin dayandığı bilgi kuramı içinden konuşmak çelişkidir. Eğer klasik kelamın dayandığı bilgi kuramı, karşılaştığımız meseleleri anlama ve açıklığa kavuşturma açısından yeterli ise bunun gerekçelerini belirtmemiz gerekir. Eğer yeterli değilse önerdiğimiz bilgi kuramının ne olduğunu ve dayandığı esasları açıkça ortaya koymalıyız. Daha önce belirttiğimiz üzere klasik kelamın bilgi edinme süreçlerine baktığımız zaman bunun katı rasyonalist bilgi kuramı olduğu görülür. Katı rasyonalist bilgi kuramı kuruluş itibarıyla açıklık ve kesinliğe dayanır. Böyle olduğu halde bilgi edinme sürecine mantık ilminin dahil edilmesi yapılan yorumun mükemmel ve değişmez olduğunu beraberinde getirmiştir. Halbuki bilgi üzerinde düşündüğümüz zaman açıklık ve kesinliği bulamayız. Çünkü bilmek hem çok çeşitlidir hem de bilmeyi açıklamaya kalktığımız zaman karşımıza bir çok problem çıkar. Böyle bir durum, bizzat anlam arayışının tabiatına aykırıdır. Öyleyse kelam ilminde yenilenme, klasik kelamın dayandığı bilgi kuramında değişikliği içermelidir.

Kelam ilmi, itikadi konular ve bunlara ilişkin meselelerden bahsettiğine göre bilginin imkânını inkâr eden, en azından göreceli olduğunu dile geti-

ren bilgi kuramı bağlamında kelim yapamayız.⁴⁸ Bilginin imkânını inkâr eden yaklaşımın ucu her ihtimale açıktır. Her ihtimale açık bir yaklaşım, bizzat inanmanın tabiatına aykırıdır. Kelam ilmi açısından her iki kuramda bazı sorunları içinde barındırır ve besler. Bu başlık altında bizim önerimiz ılımlı rasyonalist bilgi kuramıdır. Kesinlik ve belirsizlik arasında dönen mükemmelliği ve belirsizliği aşmanın yolu ılımlı rasyonalist bir duruşu esas almaktır. İlimli rasyonalist duruş hem bilginin imkânını inkâr etmez hem de bir yorumun nihai olmadığını kabul eder. İki önermeden birinin diğerinden daha anlamlı olduğunu onaylayan bu yaklaşım, yorum eyleminin dayanması gereken ölçütlerin varlığını kabul eder.

Bilgi anlayışını belirledikten sonra bu esas üzere işleyen ve sahih bilgiye ulaşmayı sağlayan ve yolunu gösteren anlama ölçütleridir. Meselenin bu yönü delil ile anlama, düşünme, delil getirme ve delil çeşitlerini kapsar. Kelam ilminde delil ile anlama, düşünme ve delil getirme usûlleri anlama ve yorumlamanın rasyonel karakterini gösteren ölçütlerdir. Bu sebeple derler ki delile dayalı bilgiyi inkâr edenin de delile dayanması gerekir. Görüş ileri sürmenin kriteri budur. Akli delile öncelik veren kelamcılar; delili insan algısının dışında kalan ve zorunlu olarak bilinmeyen alanın bilgisine götüren veya tasdiki bilgilerden ispat edilmeye muhtaç olan hususları ispatlamak için getirilen şeyler olarak tanımlarlar. Algılamının ve zaruri bilginin dışında kalan alanı bilmeye ulaştırmayı mümkün kılan göstergelerin tümünü delilin içine alan kelamcılar,⁴⁹ düşüncede yoğunlaşma ve delil getirme biçimlerini anlamakla elde edilen bilginin istidlali bilgi olduğunu ve imana ilişkin konuları anlamının böyle bir yöntemle mümkün olduğunu dile getirirler.

Düşüncede yoğunlaşma ve delil getirme biçimlerini anlamakla elde edilen bilgi, istidlali bilgidir. İstidlali bilgi hem bir inancın ve düşüncenin savunusu için düşüncede yoğunlaşmayı hem de bilgi elde etme usûllerini ihtiva eder. Bir taraftan varlığın hikmetini ve onu inşa edene delaletini bilmek bir taraftan da bu konularda geçerli bilgiye ulaşmanın usûllerini bilmek sahih bir duruş elde etmenin anlamlı ve geçerli yoludur. Sahih , geçerli bilginin nazar ve istidlal yoluyla elde edildiğini dile getiren kelamcılar, bu bilgiyi zorunlu bilgiden tefrik ederler. Nitekim onlar, zaruri bilgiyi, kişinin herhangi bir şekilde şek ve şüpheye yer vermeden zorunlu olarak kabul ettiği bilgi olarak tanımlarlar. Bu öncüllere bağlı olarak denilebilir ki kelamcılar, bilgiyi tabii ve dilsel düzeyden akli düzeye çıkarırlar. Bu oldukça önemli ve altı çizilmesi gereken husustur. Ancak burada dikkat edilmesi gereken önemli bir konu var: eğer delil, bir takım önermelerden meydana gelen sözdür ki bu önermelerin bilgisi zatlara gereği bir başka önermenin bilgisini gerektirir

⁴⁸ Geniş bilgi için bkz: Kadî Abdulcebbar, *el-Muğnî fî Ebvabi't-Tevhid ve'l Adl*, 47-53, Mısır: Ts

⁴⁹ Bakillâni, *Kitabu't-Tevhit*, 34

şeklinde yapılan mantıkî biçimle sınırlı kalırsa delilin alanı daraltılmış olur. Bu durumda düşünce, formel mantığın kurallarına bağlanmış olur.

II.4. Delil ve Delil Getirme

Kelamcılar delili; farklı açılardan ele alırlar. Cevher-araz kuramı çerçevesinde alemin sonradan yaratıldığını göstermeye yönelik bütün çaba, kadim olanın yalnız Allah olduğunu ve bütün tabii göstergelerin ise Allah'ın varlığı ve birliğinin delilleri olduğunu göstermek içindir. Bütün varlık Yüce Kudret'in göstergesidir. Bu çıkarım ters çevrilerek şöyle de denilmektedir: bütün kıymet çizgilerinin hareket noktası olan ve bu kadar esrarengiz varlıklar, ancak zati gereği alim ve kadir olan Allah'ın fiili olabilir. Bu zihni çıkarım; varlıkla-zihin arasındaki karşılıklı bir buluşmanın sonucudur. Bu yönüyle kelam ilminde delil; duyuların ötesinde bulunan ve zarûri olarak da bilinmeyen hususların bilgisine götüren şeydir.⁵⁰

Kelamcılar, zihni-mantıkî bir ayrıma bağlı delil getirme yöntemine başvurur ve bunu şöyle açıklarlar: iki zıttın bir önermede ve anlamlı ifadede bulunması akli olarak mümkün değildir. Sözelimi alem hem hadis hem kadim olamaz. Akli delil, bunlardan birisinin geçersiz olduğunu gösterir. Aklın birbiriyle çelişen iki önermeden birinin doğruluğuna hüküm vermesi gerekir. Bu yöntem, doğruluk ve yanlışlıkta birleşmesi mümkün olmayan bir şeyi zihinde iki veya daha fazla parçaya bölmekle bilgi elde etme olarak anlaşılabilir. Bu yöntemin uygulanışı şöyledir; iddiamızı, birbirine her bakımdan zıt iki yöne taksim ederiz. Daha sonra şıklardan birini iptal ederiz. Onun iptalinden ikinci şıkkın ispatı lazım gelir. Zira birbirine zıt olan iki şıktan birinin iptali halinde ikinci şıkkın ispatı zaruridir. Misal olarak; Alem ya hadistir, ya da kadimdir. Alemin kadim olması muhaldir. O halde alem hadistir. Burada biz, şıklardan biri olan "alem kadimdir" öncülünü iptal ettik. Bu öncülün iptalinden ikinci öncülün ispatı lazım gelir. Çünkü üçüncü şık hem o hem budur. Kaldı ki temel önermelerin üçüncü bir neticeyi ifade etmeleri için aralarında uyumun bulunması şarttır. Burada böyle bir uyumda söz konusu değildir.⁵¹

Bu konuda ikinci yöntem şöyledir; iki asıl önerme, başka bir biçimde düzenlenir. Sözelimi *hadis şeylerden hali olmayan her şey hadistir*. Bu asıl önermelerden biridir. *Alem hadislerden hali değildir*. Bu da ikinci önermedir. Bu iki asıl önermeden *alemin hadistir* sonucuna ulaşırız. İki asıl önermenin doğruluğunu kabul eden, ulaşılan sonucu da kabul eder. Eğer iki önermeyi kabul etmiyorsa bunun gerekçelerini göstermelidir. Bir diğer yöntem ise karşı tarafın delilini alıp, bunu bir öncül yapıp doğruluğu açık olan bir başka öncül ekleyerek bununla yanlış olduğu açık olan sonucu çıkarmak-

⁵⁰ Bakillânî, *Kitabu't-Temhid*, 11, Beyrut: 1957

⁵¹ Bakillânî, 11-12; Gazalî, *el-İktisad fi'l-İtikad*, 51, Kahire: 1989

tır. Bu yolla, öncüllerde yanlış bir önermenin olduğu anlaşılmış olur. Bu yöntem ise muhale varan tezin imkânsızlığını kabul etmektir.⁵² Bu yöntemlerle bilgi elde edilebilir. Fakat dikkat edilirse elde edilmek istenen bilgi, yani medlul ile, bilgiyi gerektiren iki aslın birleşmesi, yani delil arasındaki anlam ilişkisi oldukça sınırlıdır. Bu yönüyle kelam ilmi eleştirilmiştir. Anlamın mantığı açısından kullanılan bu yöntemin sınırlı ve çıkarımın öncülleri aşmayan yönünün bulunduğu doğrudur. Fakat kelamcıların delil getirme usûlleri salt mantıkî çıkarımlardan da ibaret değildir.

Kelamcılar; kavramsal düzene uyarak iç ve dış gözlemi ifade eden algının ve gözlemin bilgi edinme süreçlerinden birisi olduğunu kabul ederler. Sözelimi *her hadisin bir sebebi vardır; alemde bir çok olaylar meydana gelmektedir. O halde bu olayların bir sebebinin olması gerekir*, dediğimizde, alemde hadiseler meydana gelmektedir, sözünün bir asıl olarak kabul edilmesi gerekir. Çünkü insan algı yoluyla hem iç hem de dış dünyadaki değişimleri görür ve anlar. Burada duyu ve duygu dediğimiz algı yoluyla bilgiye ulaşmanın mümkün olduğu ve bunu inkâr etmenin anlamsızlığı vurgulanır. Aynı şekilde akli kavramında bilgi edinmede önemli olduğunu düşünürler. Sözelimi *Alem ya hadis veya kadimdir*, dediğimiz zaman her düşünen kimsenin, bu iki ihtimalin dışında bir üçüncü ihtimalin olmadığını kabul etmesi gerekir. Eğer üçüncü bir ihtimalin olduğunu dile getirirse akli olarak açık seçik olan bir şeyi inkâr etmiş olur.⁵³ Burada akli kavram olarak adlandırılan şey; üçüncü ihtimalin rasyonel doğrulanmasını yapmanın mümkün olmadığını göstermektedir. Salt zihni gibi görünen bu yöntem dilin mantığına göndermede bulunur. Dilin, kelimelere verdiği anlamlarla çıkarım yapmak. Keza bu yöntem; duyu ve tecrübe yoluyla elde edilen bilgilerle de çıkarım yapılabileceğini gösterir.

Kelamcıların kullandığı delillerden bir diğer haber, daha özel de yalan üzere anlaşması mümkün olmayan bir topluluk tarafından verilen bilgi. Bunu bir misalle açıklamak istersek şöyle diyebiliriz: Hz. Muhammed nübüvvet iddiasında haklıdır. Çünkü o mu'cize göstermiştir. Kur'ân bunun kanıtıdır. Her iki önermede yalan üzere birleşmesi mümkün olmayan topluluk tarafından haber verilmektedir. Daha doğrusu tarih bunu teyit etmektedir. Zaten Kur'ân'ın bizzat kendisi bu anlamda meydan okumaktadır. Bu durumda Kur'ân Hz. Muhammed'in nübüvvetinin delili, Hz. Muhammed ise Kur'ân'ın delili, her ikisi de Allah'ın delilidir. Bunlardan birini kabul etmek diğerini kabul etmeyi gerektirir. Dinin sahih oluşu nübüvvetin sahih oluşuna dayanır. Nübüvvetin sahihliği ise nazar ve istidlal yoluyla bilinir.⁵⁴

⁵² Gazalî, 52

⁵³ Gazalî, 52-53

⁵⁴ Bağdadî, 15; Gazalî, 55-56

Kelamcılar, külli için sabit olan bir hükmü o külliye ait tikellerden her hangi bir için sabit kılan kıyas delilini de kullanırlar. Sözelimi her canlı hareketlidir genelmesi insanın hareketli olduğuna delil teşkil eder. Kıyas kesinlik bildiren önermelerden oluşuyorsa kesinlik ifade eder. Bu kıyas ya bir dereceli veya bir çok dereceli olup, hisse, akla yahut da tevatüre dayanır. Çünkü iki aslın neticesi, başka bir kıyasa da asıl olabilir. Sözelimi alemin hadis olduğu neticesine vardıldıktan sonra, alemin hadis olmasını başka bir kıyasın tertibinde asıl yapmak mümkündür. Bu iki önermenin sonucu olan bilgiyi kesin kabul etmekten kaynaklanan bir anlayışın sonucu olarak, bunun başka bir bilinmeyene temel yapılmasını kabul etmeyi gerektirmektedir. Hatta bu *semyat* alanına taşınarak şöyle bir çıkarım yapılır; her olay Allah'ın dilemesiyledir. Günahlarda birer olaydır. O halde onlarda Allah'ın dilemesiyledir. Ne var ki olayın ve olgunun varlığı hisle, bu olayların günah oluşu ise, vahiyle bilinir. Din dilini önermelere çevirmenin yolu olan bu yöntem; dini bilginin konusu yapmak için gereklidir.

Kelamcılar, *gaibi şahide kıyas etme* şeklinde bilinen temsil yöntemini de kullanırlar. Bu yöntem, bir şeyin doğruluğunu benzerinin doğruluğu ile delillendirmek şeklinde tanımlanabilir. Bu yöntem, müşahede edemediğimiz gayb alemini, müşahede ettiklerimizle anlatmanın yoludur.⁵⁵ Şahidi zorunlu olarak bilinen alan, gaibi ise bilinmeyen, ancak delaletle bilinmesi mümkün olan alan olarak tanımlarlar. Ancak gaip alan için şahitle istidlalde bulunmayı iki şarta bağlarlar. Biri delaletle müşterek olmaları, diğeri ise illetle müşterek olmalarıdır.⁵⁶ Bilinen alanla ilgili olarak akli önermelere, bilinmeyen hususlarda ise dini ifadelere başvurup, delaletle yahut illetle ortak olan iki şeyi kıyas ederek bir sonuca ulaşmak kelamın yöntemi olarak tebarüz etmektedir. Kelamcılar, zorunlu olarak bilinen alemin, bilinmeyene delalet ettiğini şöyle bir temel anlayışa bağlarlar; zorunlu olarak bilinen alemin başlangıcını bilmemesi ve kendisinde fesada uğrayan şeyin giderilmesinde aciz kalması alemin bizatihi varolmadığını gösterir. Diğeri taraftan alemde zıtların bir arada bulunması, yaratılış özlerinin bir yönelişe doğru uyum göstermesi bu alemin yaratıcısının bir olduğunu gösterir. Ancak bu delalet benzerlik, denklik anlamında değildir.⁵⁷ Bir başka deyişle bu delalet nesnel değil zihnidir. Yazı, yazana delalet eder. Ancak yazı, yazanın keyfiyetine ve mahiyetine delalet etmez. Alemin, Allah'a delaleti de böyledir. Alem bir yaratıcıya delalet eder. Fakat onun keyfiyetine ve mahiyetine delalet etmez. Görülüyor ki her kazanılmış bilgi için zaruri bir aslı öngörmeyen kelamcılar, delillerin asılları ile ilgili olduğu zaman aslın bilinmesini şart koşmaktadırlar.

Akli ve nakli delil konusunda kelamcılar şöyle der; delil ya tümü akli olan öncüllerden oluşur ki, bu mümkündür ya da tümü nakilden oluşur ki bu

⁵⁵ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, II / 290, Beyrut: ts.

⁵⁶ Kadî Abdulcebbar, *el-Muhit bi't-Teklif*, 167, Kahire:Ts

⁵⁷ Bakillânî, 31, 34; Cahız, *el-Beyan ve't-Tebyin*, 1 / 89, Beyrut:1993

imkânsızdır. Delilin öncüllerinden biri, hiç şüphesiz naklin kesin delili olmasıdır. Delilin nakli olması halinde nakille ispatı mümkün değildir. Öncüllerin birinin akli birinin de nakli olması mümkündür. Ancak doğruluğu sabit olan öncüllerle nakil ispatlanabilir. Nakli olan bir öncülün diğer bir delille ispatlanması mümkün değildir. Olması mümkün olan veya olmayan bir şeyin meydana gelişi ile ilgili bilgiyi bilmek ancak duyu ve nakil ile mümkündür. Bu iki durum dışındaki bilgiyi hem akli hem de nakli delillerle ispatlamak mümkündür. Burada çok açık olarak aklın öncelendiğini görürüz. Kalam dilinde akli yetkinlik, istidlale güç yetirmektir. Bundan dolayı akli delil zaruri olarak nakli delilden önce gelir. Çünkü akli delilin dışındakiler Allah'ı tevhit ve adalet sıfatları ile bilme hususunda fer'iidir. Durum bu olduğu halde akli deliller dışındaki delilleri Allah hakkında delil getirmeye kalkışırsak, bir şeyin aslına fer'i ile delil getirmiş oluruz.⁵⁸

Görülüyor ki bilinmeyenin bilgisine ulaşmak için oluşturulan teorik yapı özü itibariyle varlık, mantık ve dile dayanmaktadır. Aşkın alanı, yani Allah'ın varlığını temellendirme, insan algısına açık olan alandan başlar ve buradan aşkın alana geçilir. Akli doğrulama, varlıkla mümkündür. Bu nedenle metafiziğin varlığa dayanması gerekir. Böyle bir yöntemde 'Allah vardır' önermesi Allah'ın bir varlık olarak var olduğunu anlatır. Zihin haricinde hakikat yok ise, her şey zihnidir. Bu durumda 'Allah vardır' önermesi zihni bir kabuldür, yani postulatır. Zihin haricinde hiçbir hakikat yoktur, hakikat seninle benim anlaştığım şeydir dersek, bu durum da 'Allah vardır' ifadesi bir toplumun kültürel olarak ürettiği bir kalıptır. Öyleyse kalam ilminin temel öncüllerinden birisi; bilmenin bilgisi olan bilgi kuramı, varlık düşüncesinin bir parçası olmalıdır. Varlığın anlamını ve değerini önce zihne, sonra görüntülere devreden bilgi kuramları, insanı, değerlerden kopuk, sözsüz ve anlamsız madde yığımına çevirdi.

Kalam ilminin varlığa dayalı bilgidен hareket etmesi olumlu olmasına karşın burada karşımıza çıkan bir sorun bulunmaktadır. Bu da insan algısının dışında olan alanı tam ve bütün olarak kanıtlama gibi tezin ve aşırı yakıştırmaların hem felsefi anlamda hem de insan tecrübesi açısından tartışmalı olmasıdır. İnançın akli bir delile dayandırılmasını amaçlayan kalamcılar ve filozofların kesin olarak sundukları bir çok nesnel ve mutlak çıkarımın bu gün anlamsız ve sıradan olduğu ortadadır. Kelami yorumda ileri sürülen bir görüş delile dayanmıyorsa yetersiz görülür. Çünkü bir delil ile desteklenmeyen en azından delille uyum içinde olmayan yorum akli değildir. Ancak delile dayanan bir yorum ve bunun benimsenmesi aklidir. Delilin akli olduğunu göstermenin yolu ise çıkarımı, bilginin köklerini oluşturan temel ölçütlerle test etmektir. Bu duruma göre yorumun akli olabilmesi için açık ve doğruluğu kesinleşmiş önermelere dayanması gerekir. Açıkça görülüyor ki bu yaklaşım, zihnin belirlediği mantıki öncülleri temel almaktadır. Hatta

⁵⁸ Razi, 27; Kadî Abdulcebbar, 26

bazen sahil nazarin götürdüğü bilgi, sayilar arasindaki nesnel bağla açık-lanmaktadır.

Bilgi kuramı, aleme iliştirdiğimiz genel kavramları eleştirel açıdan incelemek zorundadır. Bu, kısmen mevcut kullanımı çözümlene sorunu, kısmen de onu geliştirme veya gerçekliği daha etkin bir biçimde aydınlatanı onun yerine koyma sorunudur. Kelam alimleri baştan beri külli kavramların dış alemde var olmadıklarını ısrarla savunmalarına karşın, daha sonra bu görüşlerini büyük ölçüde terk ederek külli kavramların hem zihinde, hem de hariçte mevcut olduğunu –Aristo tarzında- kabul etmişlerdir. Külli kavramların zihinde itibari varlıklarından söz etmek mümkün olsa bile, duyu organları ve tecrübelerle öğrenilen bilgilerin külli olduklarını söylemek hiçbir şekilde mümkün değildir. Halbuki iki dereceli mantıktan hareket eden sonraki kelamcılar şöyle derler; bilinmeyen her sonuç için iki bilinen var olması gerekir; eğer bu öncüller kesin bilgi ifade ediyorlarsa, sonuç da kesin bilgi ifade eder, yok eğer öncüllerden biri ya da her ikisi zanni ise sonuç da zanni olur. Eğer iki bilinenden biri apaçık ise, yani kesin bilgi ifade ediyorsa, onun kapsamına giren bütün fertlere bu külli önermenin delaleti açıktır; tekrara gerek yoktur. Yok eğer böyle değilse, kendisi doğrulanmaya muhtaç olan önerme ile kıyas yapmaya gerek yoktur. Öyleyse, mantıktaki kıyas ile bilinen bir şey, bu kıyas olmadan da bilinir. Bu kıyas olmadan bilinmeyen bir şey ise, bu kıyas sayesinde de bilinemez. Açık bir şekilde anlaşılmaktadır ki, iki değerli mantık ve dil açısından benzerliğe dayanan yorum, genişleyen olgular ve ilişkiler dünyasında yetersiz kalmaktadır.

Bilgi kuramı, insanla alem arasındaki münasebetleri açıklamayı konu edinir. Varlıktan kopuk bilgi anlayışı sonuç olarak kelam yapmanın imkânını ortadan kaldırır. Bilgiyi dış dünyanın, eşyaların zihne yansımından ibaret gören yaklaşım ise sonuç olarak dinin temel konularını inkâr eder. Varlıkla insan zihni arasındaki ilişkiyi, geişimli ve birbiriyle irtibatlı gören bir yaklaşım, dini ifadelerin delalet ettiği anlamı, akli bir çıkarımın ötesinde bir var olarak görmeyi; insan zihninin ise dış dünyayı algıladığı, dolayısıyla insanın varlığı bilme imkânını onayladığından kelam yapmanın imkânını sağlar. İnsan zihni ile varlık arasındaki geişimli ilişkinin anlatımı olan ılımlı rasyonalist konum, yenilenmenin esaslarından birisi olmalıdır. Buna ek olarak insan muhayyilesinin imgeleri, mitler, semboller ve ethos anlam yüklemenin mantığını kavramak için gereklidir. Vahiy dili, saydığımız unsurlarla i içedir. Bu nedenle de anlamın mantığına sahiptir. Mantık, salt kurallar dizisi ve karşılaştırma olmadığı gibi, benzerleri bir araya getirme, zıtları ayırma hareketi de değildir. Böyle bir mantık doğru düşünmeye katkı sağlayabilir, fakat dini anlamaya yetmez.

II. 5. Alemin Yaradılışının Bilgisi: Cevher-Araz Kuramı

İslam'ın teorik boyutunu savunmak için girişilmiş şiddetli bir mücadeleyi varlık düşüncesine dayandıran kelamcılar, *varlığın ne olduğunu ve niçin varolduğunu anlamaya çalışmış, cisim ve a'raz üzerinde konuşmayı âlemin yaratılışının ilmi saymışlardır.*⁵⁹ Öyleyse diyebiliriz ki bugün bilim felsefesi olarak adlandırdığımız, tabiat felsefesi kelam ilminin temellerinden birini oluşturmaktadır. Ancak hemen belirtmemiz gerekir ki biz burada varlık düşüncesini bütün ayrıntılarıyla tartışmak niyetinde değiliz. Zaten meselemiz de bu değil. Burada dikkat çekmek istediğimiz husus, alemin yaratılışının bilgisi: cevher-araz kuramının kelam ilminin temellerinden biri olduğunu göstermek ve bunun geçerliliğini tartışmaya açmaktır.

İlk zamanlardan itibaren yaratma doktrini kelamcılar tarafından en önemli bir mesele olarak görüldü. Bu ait oldukları inanç açısından gayet tabii bir durumdur. Çünkü yaratma delili ve buna ilişkin konular; tabiat olayları ve âlemin kudemini savunan paganist felsefi görüşe karşı elverişli kanıtlar içermekte idi. Bu bağlamda kelamcılar şöyle derler; Allah'tan başka her şey âlemdir. Allah ve onun ezeli sıfatlarından başka her şey yaratılmıştır. Âlem; cevher ve a'razlardan meydana gelmiştir. Öyle ki algılanabilen dünyadan edindiğimiz bilgiler bir an içinde görünüp sonra kaybolan arazlardır, ilintilerdir. Bu değişken arazların mahalli ise cismanî cevherlerdir; bu cevherleri değişmez olarak kabul etmemize imkân yoktur. Çünkü maddi cevherlerin içlerinde ve dışlarında değişiklik olmaktadır. *Bunlar değişken ve değişebilir olduklarına göre kadim olamazlar, zira kadim olan değişmez. Netice olarak âlemdeki her şey değişken ve değişebilir olduğuna göre bunların hepsi sonradan olmadır ve Allah tarafından yaratılmışlardır.*⁶⁰

Mu'tezile Allah'ın cisimler ve arazların yaratıcısı olduğu; yarattığı şeylerin hepsini bir şeyden yaratmadığı ve insanın, kendi fiillerini, Allah'ın onda yarattığı bir güçle işlediği görüşünü paylaşmaktadır. Bu güç, insanın fiillerini üreten ve fiil yapma yeteneğini sağlayan güçtür. Fiili yapma gücü, fiilden önce gelir. Öyleyse asıl olan insanın fiil işleme gücüne ve yeteneğine sahip olmasıdır. Verili bir güce ve eylemde bulunma yeteneğine sahip olan insan iyi ve kötü olan her şeyi yapar. Kötülük; bilgisizlik, ihtiyaç ve sefihlikten kaynaklanır. Ne var ki bunlar Allah hakkında düşünülemez. Çünkü itibarî şeyler ancak insan için geçerlidir. İnsanların fiillerini Allah'ın kendilerinde yarattığı bir kudretle işledikleri⁶¹ öncülüne bağlı olarak tartışan Mu'tezile, insanı, tarih yapma ve değişimi gerçekleştirme konusunda yetenekli görmek-

⁵⁹ Abdulkahir-el Bağdadî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, Çev., Ethem Ruhi Fırlalı, (Mezhepler Arasındaki Farklar), 253, Diyanet Vakfı Yay., Ank: 1991.

⁶⁰ T. J. de Boer, *İslamda Felsefe Tarihi*, 43, Çev., Y. Kutluay, AÜİF Yay., Ank., 1960.

⁶¹ Bağdadî, 84.

tedir. Bu ön açıklamadan sonra Mu'tezili düşünüşün arka-planını oluşturan tabiat ve insan konularına geçebiliriz.

Ebu'l Hüzeyl el-Allaf (226/752)'ın anlamak istediği ve uğraştığı temel sorunlardan birisi âlemin değişken mi yoksa sabit mi olduğu sorunudur. Allaf'ı böyle bir meseleyi düşünmeye iten temel etken hiç şüphesiz ki ondaki felsefi kaygıdır. O, ilahi iradenin ve ilahi kudretin en önemli makduru olan âlemi açıklamaya çalışmıştır. Ona göre bu âlem sabit değil, değişkendir. O âlemin değişken olduğunu *cüz'ün layetecezza* olarak bilinen görüşle açıklar. Allaf, bu görüşü dini ölçütler içerisinde temellendirmeyi amaçlar.⁶² Allaf'a göre âlem çok sayıda atomlardan, tekil özlerden veya parçalanmayan parçalardan meydana gelmiştir. Bu parçalar veya cevherler birleşik değil, basittirler. Parçalanmayan parçaların ne uzunluğu ne genişliği ve ne de derinliği vardır. Bunlarda ne birleşme ne de ayrılma söz konusudur. Varlıkların tümü, bu bölünmeyen parçalara ayrılır. Zerre, ikiye, dörde, sekize ve sonuçta bölünmez parçalara ulaşır. Bu bölünmez parçalar yahut cevherler birbiriyle birleşir ve ayrışırlar. Bir başka deyişle bunlar hareket eder, durağan olur ve tek başlarına kalabilirler. Cisimlerin hareket ve durağanlık gibi özellikleri bölünmeyen parçalar içinde geçerlidir. Hareket ve durağanlığı kabul etmelerinin anlamı; birleşme ve ayrılmaya uygun olmalarıdır. Ne var ki renk, tat, koku, hayat, ölüm ve benzeri özelliklerin basit, tekil öze geçmesi düşünülemediği gibi, cisimlere de geçmesi düşünülemez.⁶³ Bir başka deyişle keyfiyetleri bilinen niteliklerin tekil özlere geçişi düşünülebilir, keyfiyetleri bilinmeyen niteliklerin geçişi düşünülemez. İşte bu cevherlerin hareket etmeleri ve birleşmeleri sonucu varlık meydana gelir.

Allaf, atomla cismi birbirinden kesin olarak ayırır. Bölünmeyen cüzler birbirine dokununca ve birleşince cisimler meydana gelir. Parçalanmayan cüzler, boyutları meydana getiren, ancak cisim olmayan mahiyetlerdir. Birleşme ve ayrılma sonucunda değişim olduğuna göre bunların hareket ettiğini, fakat hareketin her zaman olmadığı söylenebilir. Gerçekte cisimler, bazen hareket halindedir, bazen de durağandır. Hareket ve durağanlık oluş değildir. Allah'ın yaratma anında cisim ne durağandır ne de hareket halindedir.⁶⁴ Bu cüzler, kendi başlarına hareket edemedikleri gibi hareketi nakledemezler de. Tersine de bunun gibidir. Bunlarda hareketi ve durağanlığı var eden ancak güç yetiren ve dileyen Allah 'tır. Diğer bir ifadeyle âlemi oluşturan bu cüzler, kendi başlarına hareket ve durağan halinde değillerdir.⁶⁵

⁶² Ali Sami en-Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, 2 / 471, Kahire: 1988.

⁶³ Eş'arî, *Makâlât*, 314-315; Adududdin el-İcî, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*, 96-97, Beyrut: Ts. ; Neşşâr, 2 / 471.

⁶⁴ Eş'arî, 325.

⁶⁵ Neşşâr, 2/472.

Zaman dediğimiz şey işte bu cüzlerin hareketidir. Mekan ise bunlarda gerçekleşen birbirinden ayrı *an*lardır. Âlem işte bu cüzlerden veya tekil özlerden oluşmuştur. Âlemi meydana getiren bu cüzler, boşluk denilen bir ortamda hareket etmektedirler. Ancak âlemde gördüğümüz şeyler zati olan a'raz ve hallerden öteye geçmezler. Cevherlerin karşılaştığı şeyler a'raz ve hallerden başka bir şey değildir. Dolayısıyla varlıklarda meydana gelen tüm değişimler anılan cevherlerin arazlarıdır.⁶⁶

Allaf'a göre arazlardan sürekli olanlar vardır, sürekli olmayanlar vardır. Sürekli olmayanlar hareket ve iradedir. Daha doğrusu hareketlerin hiçbiri sürekli değildir. Durağan olanlardan sürekli olanlar olduğu gibi sürekli olmayanlarda vardır. Tatlar, renkler ve kokular sürekli dir. Hayat ve kudret de bir mekanı olmaksızın sürekli dir. Aynı zamanda bunlar algılanabilen arazlardır. Allaf'ın düşüncesinde cisimlerden ve a'razlardan sürekli olanlar, bir mahal olmaksızın sürekli olmaları sebebiyle sürekli dirler. Bu sürekli olma ise Allah'ın *baki ol* sözünden ibarettir.⁶⁷

Bu verilerden anlaşılıyor ki cevher-a'raz, cevher-i ferd düşüncesi ilahi irade fikrinin bir parçasıdır. İlahi irade yahut zat, var eden olması açısından, ilahi kudret yahut zat-ı ilahiyye kudret olması açısından cismi parçalara ayırmaya gücü yeter. Yaratılmış olanın sınırını belirlemek için bütün varlıkların sonradan olduğunu temellendirmek gerekir. Yaratılmış olan her şey, gaye ve sonuç itibarıyla Yaratıcı olan Allah'a aykırıdır. Bunun anlamı, varlıklar bütünüyle sınırlıdır. Parçalarının sayısınca sonludur. Oysa ilahi irade bütün varlıkları kuşatır. Kapsamlı bir kuşatma ise sonlu bir varlığın varlığı ile mümkündür. Sonlu bir varlığın gerçekleşmesi ise son tahlilde parçalanmayan parçaya ayrıldığı zaman mümkündür. Allah'ın her şeyi bilmesi ve her şeye kadir olmasının anlamı budur.⁶⁸ Bu görüşü, İbrahim en-Nazzam hariç Mu'tezili düşünürlerin bir çoğu benimsemiştir.

İbrahim b. Seyyar en-Nazzam (232/758)'a göre Allah mevcudatı şimdiki hali üzere bir defada yaratmıştır. Âlem, a'razdan oluşmuştur. Arazlar ise latif olan cisimlerden ibarettir. Renk, ses, sevinç ve keder gibi arazlar latif cisimlerdir. Sabit olan tek araz harekettir. Cevherde arazların birleşmesiyle gerçekleşir. Allah insana hareket arazından başka bir güç vermemiştir. İnsan sadece hareket etmektedir.⁶⁹

Varlıkların birbirine önceliği ve sonralığı söz konusu değildir. İnsanın durumu da aynıdır. Öncelik ve sonralık varlıkların varoluşunda ve meydana gelişinde değildir. Öncelik ve sonralık varlıkların var oldukları yerden çıkış-

⁶⁶ Neşşâr, 2/472.

⁶⁷ Neseî, 2/547.

⁶⁸ İcî, 97; Neşşâr, 2/472-473.

⁶⁹ Eş'arî, *Makâlât*, 404.

ları ile ilişkilidir. Bir başka deyişle Allah, varlıkların bazısını bazısında gizlemiştir. Eşyanın ortaya çıkma vakti geldiğinde ortaya çıkar ve özelliklerini gösterir. Bu eylem, bir yer değiştirme değil, bizzat değişimin matrisidir ve hareket zamana bağlıdır. Allah mevcudatı bir defada yarattığına göre Allah'ın yaratılışa bir şey eklemesi ve eksiltmesi düşünülemez.⁷⁰

Nazzam'ın anlayışında atom yoktur, cismin ise sonsuza dek bölünmesi mümkündür. Ona göre her parçanın yine bir parçası vardır, her kısmın yine bir kısmı vardır, her ikiye bölünenin yine ikiye bölüneni vardır. Böylece cüz'ün sonsuza kadar bölünmesi düşünülebilir. Bunun bir sınırı yoktur.⁷¹ Nazzam cüz'lerin sonsuza kadar bölünebilirliğini ileri sürdüğüne göre, bu görüş, Allah'ın varlıkları ihata ettiğini temellendirmek için ileri sürülen sınırlı ve sayılabilen cüz düşüncesi ile çatışmaktadır. Bu tartışmada mesele bi'l-fiil, bi'l-kuvve ayrımıyla çözülmek istenmiş, bölünmenin vehmi, itibarî olduğu belirtilmiştir. Cisimlerin, kapladığı alan itibarıyla hadis olduğu söylenerek bir ara çözüm aranmıştır.⁷²

Cisimler şayet sürekli olarak sonsuza kadar parçalara ayrılıyorsa o zaman mekânın da sonsuz şekilde parçalara bölünebileceği durumuyla karşı karşıya kalırız. Öyleyse sonsuz bir mekanda son bulması mümkün olan bir mesafeyi nasıl kat edebiliriz. Nazzam bu soruya tafra teorisiyle cevap verir. Ona göre tafra, herhangi bir mekanda olan cismin onu aşarak altıncı bir mekana yahut onuncu bir mekana, onunla onuncu mekân arasında aracı bir mekân bulunmaksızın geçebilmesidir.⁷³ Bu mantığa göre arazların hepsi de bir tek cinstir ve hepse hareketlidir. Biz cisimleri durağan sandığımız zamanda onlar hareket içindedirler. Sonsuz sayıdaki noktalardan meydana gelen bir oluş süreci geçişlidir. Kopuk gibi görünen noktalar arasında sıçrayış, tafra söz konusudur. Dolayısıyla; cisimlerin tümü hareket halindedir. Hareket de, bir şeyin olduğu yerde hareketi, yani gizli hareket, bir mekandan diğerine geçiş hareketi, yani açık hareket olmak üzere iki şekildedir. Bunları mekanda olan hareket, mekandan çıkan hareket olarak adlandırmak mümkündür. Hareketlerin tümü tek cinstir ve hareket oluştan başka bir şey değildir. Allah'ın cisimleri yaratma anında olan hareket, bir şeyin olduğu yerde hareket etmesi anlamındadır.⁷⁴ Nazzam'ın hareket kavramına getirdiği ayırım fasıl ve süre ya da bir şeyin bulunduğu yerde, kapalı hareket, diğeri ise geçişli hareket şeklinde açıklanması dünya merkezli bir anlayış ekseninde maddenin kendi hareketi olarak düşünülmektedir. Yani hareket maddeye bağımlı olarak algılanmaktadır.

⁷⁰ Neşşâr, 2/495.

⁷¹ Eş'arî, *Mâkalâtü'l-İslamiyyin ve İhtilâfi'l-Musallîn*, Neşr.; Hellmut Ritter, Wiesbaden, 1980, 318.

⁷² Neşşâr, 2/497.

⁷³ Şehristânî, 1/56.

⁷⁴ Eş'arî, 324-325; Bağdadî, 257.

Yaratılış Allah'ın tek fiilidir. Her şey yaratılmış ve sonra bir gizlilik içinde tutulmuştur. Her şey bu başlangıç içindeki gizlilik halinden açığa çıkar. Bunun sonucu da bütün insanlığın potansiyel olarak Hz. Adem'de varoluşudur. Zamanda öncelik ve sonralık yaratılış itibarıyla değil açığa çıkış itibarıyla. Her şey bir anda yaratılmış, açığa çıkma zamanları gelinceye kadar gizli tutulmuştur. Zamanları geldiğinde de gizlilik halinden açığa çıkartılmışlardır. Nazzam'ın düşüncesinde renkler, tatlar, kokular, sesler, fikir, düşünce, zihin, istek ve meyil cisimdir ve bunların sürekliliğini düşünmek mümkündür.⁷⁵

Öyleyse Zat'ın iki değişik fiilde bulunması mümkün değildir. Yani Zat'tan bir tek, külli şeyden başka bir şey sadır olmaz. İşte bu külli olan da harekettir. Sukün ise kesin olarak gerçekleşmez, aksine cisim onda hareket eder. Bir başka deyişle insanın mekan içinde durağan oluşu demek onda iki vaktin olması anlamına gelir. İki vaktin olması demek orada iki defa hareket etmiş demektir. Biz onun durağan olduğunu sanmamıza karşın o mekan içinde iki defa hareket etmektedir.⁷⁶ Buraya kadar sunduğumuz veriler yaratılış ve fiil konusunda Mu'tezili düşüncede iki eğilimin söz konusu olduğunu göstermektedir. Birincisi Allaf'ın parçalanmayan parça, atom teorisi, ikincisi ise Nazzam'ın tafra, yahut kûmun ve zuhur teorisidir. Nazzam görüşünde yalnız kalırken, Allaf'ın görüşü benimsenmiş ve sürdürülmüştür.

Daha açık ve net olarak bu görüşü dile getiren Mu'ammâr İbn Abbâd es-Sülemi (228/842) ise şöyle der; Allah cisimlerden başka bir şey yaratmamıştır. Olayların yaratıcısı cisimlerdir. Bu ya ateşin yakması gibi zorunlu olur ya da insanın yaptığı gibi ihtiyar ile olur. Oluşlar ve fiiller, yaratılmış maddelerden kaynaklanır.⁷⁷ Dolayısıyla hem tabii hem de ihtiyari fiiller, tabiatın gereği, iç yeteneğin dışı yansımasından ibarettir.

Muhammed b. Abdilvehhâp el-Cübbâi (303/915)'ye göre hareketlerin tümü süreksizdir. Durağanlık da iki kısma ayrılır: cansızların durağanlığı, canlıların durağanlığı. Canlıların durağanlığı, süreksiz olarak fiilini gerçekleştirmesidir. Ancak cansızların durağanlığı sürekli. Renkler, tatlar, kokular, hayat, kudret ve sıhhat sürekli. Arazilardan bir çoğu da sürekli.⁷⁸ Buradaki süreklilik, yokluğu kabul etmeme anlamında değildir. Çünkü arazların, bir özün zuhuru şeklinde algılanması, ayrılma ve birleşmenin ezeli olduğu sonucuna götürür ki, bu âlemin ezeli olduğunu söylemekten başka bir anlama gelmez. Nitekim O şöyle der; sesler, elemeler, hareketler, fikirler, eğilimler-istekler, iğrenme, tiksinnmeler ve yok oluşların tümü arazdır ve sürekli değildir. Ancak sıcaklık, soğukluk, yaşlılık, kuruluk, kapalı-iç yönelişler,

⁷⁵ Şehristânî, 1/55;

⁷⁶ Eş'arî, 324-325,347.

⁷⁷ Şehristânî, 29.

⁷⁸ Eş'arî, 359.

birleşmeler, renkler, hayat, kudret, acz, ilimler ve kesin kabullerin sürekliliği düşünülebilir. Hareket ve durağanlık cisme ilişkin oluşlardan ibarettir. Allah'ın yaratma halinde ise cisim durağandır.⁷⁹

Ebu Ali el-Cübbai, oluş sürecini ifade eden her *anın* yeniden yaratılıp ve yok edilmesi sonucunda oluşan harekete bağlı olarak yer değiştirme fikrinden ayrılmaktadır. O yaratılış anında durağan olan cismin iç gerilim yoluyla bazı hareketlere neden olduğunu düşünmektedir.

Kadı Abdulcebbar'a (415/1024) göre a'razlar; algılanan ve algılanmayan olmak üzere iki kısımdır. Algılananlar yedi çeşittir. Renkler, tatlar, kokular, sıcaklık, soğukluk, elemeler ve sesler. Bunlar tümel anlamda ispat edilemezler. Çünkü bunlar algılanabilirler. Ancak onlar ayrıntılı olarak ispat edilebilirler. Algılanabilen a'razlar, a'razları kabul etmeyenlerin dedikleri gibi bizzat mahallin kendisi midir, yoksa mahalden ayrı mıdırlar? Cisimlerin birbirine benzer olarak sabit olmaları gösteriyor ki onlar mahalden ayrıdırlar. Bilinmektedir ki siyah beyazdan başkadır. Şayet farklı olmasalar, farklı manalara dönük olmaları söz konusu olur. Algılanabilen olanların böyle olması düşünülemez. Algılanamayan a'razlara gelince bunların hem tümel hem de ayrıntılı olarak ispatı mümkündür. Şehvet, hayat ve kudret gibi.⁸⁰ Bu ayırım ve tanımla Kadı Abdulcebbar'ın ulaşmak istediği husus, Allah'ın kadim, âlemin de sonradan olduğunu ve her fiilin bir faile muhtaç olduğunu göstermektedir. Nitekim o şöyle der; yokluğa ve geçersizliğe konu olan sonradan değildir. Çünkü kadimin geçersizliği ve yokluğu düşünülemez. Bu açıklama iki önermeye dayanmaktadır. Birincisi; a'razlar yokluğu kabul ederler. İkincisi ; kadim olan yokluğu kabul etmez. A'razın yokluğu kabul ettiğinin delili; birleşmiş olan ayrıldığı zaman birleşme, hareket eden durduğu zaman hareketin geçersiz olmasıyla sabit olur. Kadim yokluğu kabul etmez önermesine gelince hiç kuşkusuz ki kadim olanın kadimliği kendindedir. Zati bir sıfatla sıfatlanmış olan haller nedeniyle o sıfattan ayrılamaz. Arazların sonradan olduğu anlaşılınca bunların bir muhdise ve faile muhtaç olduğu gösterilmiş olur. İnsanların dış dünyadaki tasarrufları insanın kendisine muhtaçtır ve onunla ilgilidir. Fiillerin varolmaları bize bağlıdır ve bize muhtaçtır. Sonradan olmada ortak olan her şey faile ve muhdise muhtaç olmada da ortaktır.⁸¹

Kadı Abdulcebbar'a göre Allah'ın varlığına ve birliğine cisimlerle delil getirmek bir çok açıdan diğer delil getirme türlerinden daha anlamlıdır. Çünkü cisimler, tümel ve ayrıntı yoluyla zorunlu olarak bilinirler. Cisimler a'razlar gibi değildir. Tevhidi tam olarak bilmek, cisimlerin sonradan olduğunu bilmekle gerçekleşir. Cisimlerden delil getirme, a'razların ve onların

⁷⁹ Eş'arî, 325;

⁸⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'l Hamse*, 92-93, Kahire:1988

⁸¹ Kâdî Abdulcebbar, 93-94.

sonradan olduklarının da doğruluğunu içerir. Ancak a'razlarla delil getirmek böyle değildir. Allah'a cisimlerle delil getirmeye yöneldiğinde, onların sonradan olduğunu ve bu yolla Allah'ın birliğini, adlını, kıdemini anlamış olursun. Çünkü cisimler kadim olsa, Allah'ın benzeri olurdu. Çünkü kıdem, zati sıfatlardan bir sıfattır. Zati sıfatlardan birinde ortaklık, benzerliği gerektirir. Oysa Allah'ın hiçbir benzeri yoktur. Öyleyse cisimlerin kadim olmaması gerekir. Çünkü varlık iki sıfat arasında gidip-gelen bir şeydir. Şüphesiz ki birisi olmadığı zaman diğeri gerekir. Ayrıca cisimlerin kendilerine yüklenen manalardan ayrı olmadığını ve onları öncelemediğini görür ve bununla âlemin yoktan ve sonradan olduğunu anlamış olursun.⁸²

Kadı Abdulcebbar buraya kadar yapmış olduğu açıklamaları dört temel önermeye dayandırır ve bunları şöyle sıralandırır; Cisimlerde; birleşme, ayrılma, hareket ve durağanlık manaları bulunur.(I) Bu manalar sonradan değildir.(II) Cisimler, yüklendikleri anlamlardan ayrılmaz ve onları öncelemezler.(III) Cisimler, yüklendikleri manalardan ayrılmayıp ve onları öncelemediklerinden dolayı onların da hadis olmaları gerekir.(IV)⁸³

Öyle görülüyor ki düşünür *cevaz*, *vucup*, *müstahil* kavramları eşliğinde *nefy-ispat* yöntemini kullanarak meseleyi temellendirmektedir. Her haberin doğruluğu ve yanlışlığı delille bilinir öncülüne dayanan Kâdî Abdulcebbar'ın çözümlemesi bu çerçevede seyrederek Nitekim o şöyle der; aynı halde ve aynı şartta ayrı olarak varlığını sürdürmesi düşünülen cisim, oluş anında birleşme ile gerçekleşir. Kendi bulunduğu yerde birleşmenin gerçekleşmesi için bir tercih edici ve emir gerekir. Bu ise ancak bir yüklem, anlamın varlığı ile olur. Birleşme a'razdır, a'raz a'raza dahil olmaz. Çünkü dahil olma yer kaplama ile ilgilidir ki bu düşünülemez. Renk hal, cevher ise mahal olur. Cevher yer kapladığından dolayı, renkten ayrıdır. Birleşme yer kaplama değildir. Birleşmenin bizzat zatında olması düşünülemez.⁸⁴ Çok açık olarak görülmektedir ki bunlar iki kelime, nefy-ispat arasında gidip-gelen mantıki çözümlemelerdir.

Varlığın temel birimi olan cismin durağan ve hareket halinde olduğuna ilişkin farklı görüşler çerçevesinde dünyanın durumu nedir? sorusunun cevabını aradığımızda Allaf ve diğerleri derler ki, Allah yeri sakinleştirmiş ve âlemi de sakinleştirmiştir. Bir şeyin üzerinde olmaksızın âlemi hareketsiz kılmıştır.⁸⁵ Bu konu da değişik görüşler olmasına karşın ortak görüş şudur; Allah, yerin altında, tabiatı itibarıyla sürekli yükselen bir cisim yaratmıştır. Bu cismin eylemi, âlemin inişte olduğu gibi çıkışta yükselişi gibidir. Sonuçta bu iniş ve çıkış denge kazanır. Belli bir düzene ulaşır. Âlem bu düzen üze-

⁸² Kâdî Abdulcebbar, 94-95.

⁸³ Kâdî Abdulcebbar, 95.

⁸⁴ Kâdî Abdulcebbar, 97-98; 106-107.

⁸⁵ Eş'arî, 326.

rinde durur.⁸⁶ Sonuç itibarıyla aynı olan, fakat farklı dille açıklanan bu mese-
lenin özü Allah'ın yaratmış olduğu ağır ve hafif iki cismin bir noktada bu-
luşması ve âlemin belli düzen kazanmasıdır. Âlemin merkezi olan dünya
diğerlerine göre durağan, kendi içinde hareketlidir.

Ancak hemen belirtelim ki mesele burada bitmiyor, hareketin bizzat
kendisi bir durağanlık mıdır, yoksa başka bir şey midir? Bu sorunun cevabı
oldukça ilginçtir. O da şudur; cisim bir mekana intikal ettiğinde orada kalır.
Onun hareketi durağanlıktan ibarettir. O halde bu durumda hareket nedeniyle
cisimlerin birbirine dönüşmesi, birlikte oluşu ve içinde barındırması müm-
kün müdür? Nazzam'a göre her şey zıddına dönüşür. Tatlı acı, soğuk sıcak
gibi. Hafif olanın, ağır olana dönüştüğünü ileri sürer. Allaf ise der ki; bazen
aynı mekanda iki araz olabilir. Fakat aynı mekanda iki cismin olması düşü-
nülemez.⁸⁷

Araz, sonradan ortaya çıktığından ve varlığı devamlı olmadığından
varolmayana benzer şeydir. Araz yokluğu kabul eder, kadim olan yokluğu
kabul etmez. Öyleyse arazın kadim olması düşünülemez. Kadim olmadığına
göre hadis olması gerekir. Zaten varlık dediğimiz şey, iki vasıf arasında dö-
nüş dolaşır. Bunlardan birisi olmadığı zaman diğeri geçerli olur.⁸⁸ Görülüyor
ki bir şeyi zıddı ile açıklama yöntemi, teolojik yorumun temel özelliği olarak
karşımıza çıkmaktadır. Ontolojik anlamda geçerli olan bu yöntemin, insan
eylemine uygulanış biçimi; fiilin yaratıcısı ya Allah'tır ya da insandır şeklin-
de yapılan ayrışma ile *sebr ve taksim* yöntemiyle dile getirilir.

Canlıların doğrudan yapmış olduğu fiillerin tümü arazdır ve süreksiz-
dir. Arazilardan sürekli olanlar, bizzat baki olma anlamında olmaksızın sü-
rekli dirler. Çünkü bunlar yokluğu kabul ederler. Araziların yokluğu kabul
etmesinin delili; birleşmiş olan ayrıldığı zaman birleşme, hareket eden sakin-
leştiği zaman hareket batıl olur. Aynı şekilde cisimler de bizzat sürekli olma
anlamında olmaksızın süreklidirler. Yani onlar da yokluğu kabul ederler.
Çünkü cisimler, hareket, durağanlık, ayrılma ve birleşme gibi manalara iç-
kindir. Bunlar, sonradan değildir. Cisim yoktur dediğimizde, arazın arazdan
önce varlığını kabul etmiş oluruz. Oysa bir şeyin varlığının kendinden önce
olması düşünülemez. Çünkü araz için bir öncelik söz konusu değildir. Cis-
min sürekli varlığı gerekir. Ancak cisim arazlardan soyutlanamaz ve bunları
önceleyemez, böyle olduğuna göre bizzat cismin de sonradan olduğu anla-
şılmış olur.⁸⁹

⁸⁶ Eş'arî, 326, 571.

⁸⁷ Eş'arî, 327-328.

⁸⁸ Kâdî Abdulcebbar, 104.

⁸⁹ Kâdî Abdulcebbar, 93, 99 ; Eş'arî, 358-359.

Eş'ari yorumun arka-planını oluşturan husus da, anılan hareket noktasıdır, fakat yorum farklıdır. Bütün varlığın değişken olması değişmeyen bir Yaratıcı'nın bulunmasına delalet eder. Buna bağlı olarak gelişen süreçte, Eş'ari, sonradan olan ve yok olma durumunda olan her şeyin mümkün olduğu noktasından hareketle Allah'ın ilminin, kudretinin, ilminin varlık üzerindeki ihatasını pekiştirmeyi amaçlar. Bu ise ancak varlığın sonlu ve sınırlı olduğunu kanıtlamak durumunda gerçekleşebilir. Çünkü bu durumda muhit olan ilim, kudret ve mutlak olan irade tüm varlıkları kapsamına alabilirdi. Bu tartışmanın temel sorusu, âlemi oluşturan öğeler ve bunların niteliğidir.

Eş'ari geleneğine bağlı kelamcılara göre de âlem; cevher ve arazlardan ibarettir. Birincisi ikincinin mahallidir. Dolayısıyla cevherler, değişimlerin yahut meydana gelen keyfiyetlerin mahallidir. Bunların meydana gelişi de arazdandır. Diğer bir deyişle cüzlere yüklenen şey sadece arazlardır. Duyularla algıladığımız âlem ve varlıklar ise bu cüzlerden ve arazlardan oluşmuştur. Âlem, cevher ve arazdan oluştuğuna göre, âlem sürekli olarak *havadise* maruzdur. Havadisten hali olmayan şeyin kendisi de zorunlu olarak hadistir. O halde bu cevherlerin ve arazların da mutlaka bir muhdisinin olması gerekir. İşte bu muhdis Allah'tır. Bu cüzleri yaratan Allah'tır. Bunları yok eder ve sonradan yaratır. Dolayısıyla bu varlık âlemi tüm mekanlarda ve zamanlarda ve her durumda Allah'ın müdahalesine bağlıdır. Bunun dini dildeki adı sürekli yaratılıştır.⁹⁰

Bölünmez parçalar dediğimiz cüzlerin bir kısım sabit özellikleri olmasına karşın mekansal süreklilikleri yoktur. Parçalanmayan bir parçanın belli bir konumu olmakla birlikte hacmi de yoktur. Her bölünmez parça kendi başına bağımsız olup biri diğerine temas etmez. Bunun sebebi şudur; araz ancak bir cevher sayesinde varolabilir, yani onsuz olamaz. Bu durum ise hariçte külli vücudun yokluğunu gerektirir. Hariçte sadece parçalanmayan parça dediğimiz cüz kalır. Külli olan ise yalnızca zihindedir.⁹¹

Eş'ari düşünüşte parçalanmayan cüzler, yoktan yaratılmışlardır ve sayıları sınırlıdır. Oluşun temelinde bu parçalar yer almakta ve bunların birleşme ve ayrılması ile oluş gerçekleşmektedir. Ne var ki bunların arasında zorunlu bir ilişki söz konusu değildir. Bunların sayısı bellidir, dolayısıyla âlem sonludur ve boşlukta durmaktadır. Bunların birleşmesiyle cisim meydana gelir ve cisimler belli niteliklerle sıfatlanırlar. Arazlar salt zihni yanılsamadan ibaret değillerdir, onlar fiilen cisimle birlikte vardır ve yer işgal ederler. Öyleyse Allah sürekli olarak mevcudata müdahale eder. Yaratır ve yok eder. Cevher arasında irtibatı sağlar ve arazları yaratır. Varlığın bir tek biçimde olduğunu bize gösteren şey aslında *adettir*. Oysa gerçekte âlem,

⁹⁰ Neşşâr, 2/475, 476.

⁹¹ Neşşâr, 2/475.

sürekli bir devinim ve değişim içindedir. İlahi kudret ve irade sürekli olarak evrene hakimdir ve faaldir.

Dolayısıyla âlemin bir başlangıcı var ve Yaratan Allah ile âlem birbirinden ayrıdır. Bu atomculuğun ilk yönlendirici unsuruydu. Atomcu anlayışa göre mekan, sonu olan ve sayılabilen atom miktarı içeriyordu; dünyanın süresi, sayılarının sonu bulunan zamanla sınırlanmıştı. Öyleyse değişimin her evresinde devreye ilahi irade girecektir. Söz konusu atomları yaratan, var eden ve sonra da yok eden Allah'ın kün kelimesiyle olan emridir. Teolojik yorumun dayandığı bu teorik çerçeveyi savunan Eş'ari şöyle der; cismin sonlu ve cüz'ün bölünmez oluşunun aslı Yüce Allah'ın şu beyanına dayanır; Biz, her şeyi levh-i Mahfuz da tek tek yazdık.(Yasin,36/11-12). Sonsuz olan şeyin sayılması imkânsızdır. Ve tek bir şeyin bölünmesi de mümkün değildir. Zira bu iki şey, haber verdikleri şekilde olması gerekir. Sayma işi o iki şey üzerinde gerçekleşir.⁹²

Eş'ari geleneğinin önemli temsilcisi Abdulkahir el- Bağdadî (429/1037) bu konuyu ittifak edilen bir esas olarak takdim eder ve şöyle der; Ehl-i Sünnet, âlemin cüz'lerinin, cevherler ve arazlar olmak üzere iki kısım olduğu hususunda ve arazları inkâr edenlerin görüşlerinin zıddı üzerinde birleşmiştir. Her cevherin parçalanamıyan en küçük parça oluşu hususunda da aynı görüştedir. Her cüz'ün sonsuza kadar cüz'lere ayrılabilceğini söyleyen Nazzam ve filozofları küfürle suçlamışlardır; çünkü bu, onun cüzlerinin Allah katında sınırlı olmasını gerektirir. Oysa bu, O'nun Ve her şeyi birbir sayar (Cin, 72/28) ayetini reddetmektir.⁹³

Âlemi oluşturan cisim, cevher ve araz gibi öğelerin ne derecede birbirlerine dayandıklarını ve hangilerinin diğerine tâbi olduklarını anlamak, metafizik temel oluşturmak için önemli görülmektedir. Öyle görünüyor ki fizikten metafiziğe geçişin felsefi temelini oluşturan ve dil düzeni içinde yer alan kavramlar ve bunlara yüklenen anlamlar, *âlem bütün cüzleri ile birlikte sonradan olandır* öncülünü doğrulamaya yöneliktir. Allah'ın mutlak kudreti ve iradesini sınırlandırma özelliğine sahip düşünceleri engellemek, ayrıca Allah ve âlem ayrılığını temellendirmek için atomcu anlayış bir fikri model olarak tercih edilmiştir.

Eş'ari'nin ardılları, arazların cinslerinin ayrılığı konusunda ittifak etmişler ve *her cevherin parçalanmayan en küçük parça* olduğu görüşünde birleşmişlerdir.⁹⁴ Cevherler, cisimler gibi birleşme ve bölünmeyi kabul etmeyen yalın varlıklar olarak kendi başlarına bulunurlar. Cevherler hiçlikten

⁹² Eş'arî, *Risâletün fi İstihsâni'l-Havd fi İlmi Kelâm*, Çev. N. Macit (Kelam İlmi'ne Yönelmenin Güzelliği), YYÜİFD, Sayı: 1, 115.

⁹³ Bağdadî, 257.

⁹⁴ Bakillânî, 18,22 ; İcî, 95, 99.

meydana gelen ve yeniden yok olan atomlardır. Âlem, bu tür atomlardan meydana gelmiştir. Eş'arilerin atomları maddi değildir, süreklilik arz etmezler, sadece anlık bir varlıkları vardır, ebedi değildirler, ancak evrende her şeyin yegane sahibi olan Allah tarafından her an yaratılıp yok edilirler. Allah, cevher ve arazları yaratıp yok etmekte ve böylece âlemdeki hareketi ve değişimi sağlamaktadır. Evrendeki uyum ve düzen Allah'ın iradesinin bir sonucudur. Ancak bu düzen, süresiz parçaların her an yaratılması ile gerçekleşir. Âlem sürekli yaratılan parçalardan meydana geldiğine göre her hareket veya eylem ayrılması mümkün olan ve her parçası yaratılan bütünlükten ibarettir.

Cevher ve a'raz konusunda Bağdadî ve Cürcanî'nin görüşleri şöyledir; cevher, kendi başına bulunabilen varlıktır. Bizatihi, varolmak için başka bir şeye ihtiyaç duymayan şeydir. Eşyada bulunduğu zaman, yüklemi olmayan mahiyettir, yani mahiyeti mümkün olan varlıklardır. Bunlar ya birleşik ya da ayrı olurlar. Birleşik olunca cisim, ayrı olunca cevher-i ferd, atom olarak adlandırılır. Cevherler ve cisimler bir cinstendirler. Onların; şekil, renk, tad ve koku gibi hususlardaki farklılıkları, kendi varlıklarında bulunan a'razların farklı oluşundadır. Cisimler, tabiatlarındaki farklılıktan dolayı ayrılık gösterir diyenler gerçeğin dışına çıkmışlardır. Çünkü a'razlar cinsleri itibarıyla farklıdır. Her a'razın bir yerde yaratıldığı ve arazın kendi başına varolmadığı, ayrıca cisimlerin, birbirini izleyen arazlardan yoksun, boş olmayacağı ve hiçbir zaman da olmadığı bir gerçektir.⁹⁵

Eş'ari geleneğini izleyen Râzî'(606/1210) ye göre mümkün varlık ya kendi özüyle varolur. Kendi özüyle var olan da ya boşlukta yer kaplar ya da kaplamaz. Boşlukta yer kaplayan ise ya bölünmeyendir ki buna *cevher-i ferd* denir. Ya da bölünebilendir ki, buna da *cisim* denir. Boşlukta yer kaplamayıp, başka yer kaplayan bir şeye de intikal etmemiş olup, özüyle kaim olan da *tinsel* özdür. Başkasıyla kaim olan ise *arazlardır, ilintilerdir*. Araz ya canlı olan bir varlığa özgüdür ki o varlıkta *algı, bilgi, kudret* ve benzeri nitelikler bulunmaktadır. Ya da cansız olana özgüdür ki o da *oluşlar ve algılanan* şeylerdir. Bilinmelidir ki bu kısımlardan her birinin çeşitleri varlık açısından sonludur Eğer yer kaplayan özlerle bulunmakta iseler, bunlar da *cismanî ilintilerdir*. Yer kaplamayan özlerle kaim olurlarsa bunlara da *tinsel ilintiler* denmektedir.⁹⁶

Arazlar buldukları yerlerde ya yüklemi kabul ederler ya da bölünebilirliği kabul ederler. Veya her ikisini de kabul etmezler. Yüklemi kabul eden arazlar, ilintiler, bir cismin belli bir mekan ve zamanda bulunmasıdır. Buna *oluş* adı verilmektedir. Birinci oluşum ikinci yere geçtiğinde *hareket*

⁹⁵ Bağdadî, 258-259; Cürcanî, *Ta'rifât*, 79; İcî, 97.

⁹⁶ Râzî, *Meâlimu Usûli'd-Din: İslâm İnançının Anakomuları*, Çev: N. Macit, 32-33, Erzurum: 1996 ; İcî, 97.

adını alır. İki cevherin iki ayrı yerde oluşumu arasına üçüncü bir şey girerse buna *ayrılma*, eğer girmezse buna da *birleşme* adı verilir. Bir şeyin zamana bağlı olarak oluşu ve tekrar edilen görelilik nispeti kabul eden arazlardır. Bu bir nispetin başka bir nispete kıyas ile bilinmesidir. Bir şeyin başka bir şeye etkisine *etki*, bir şeyin başkasının etkisinde kalışı *edilgi*, bir şeyin başka bir şeyce kuşatılması da *sahip olma* olarak tarif edilmektedir. Sahip olma, kendisini kuşatması nedeniyle bir şeyde meydana gelen görünüştür. Bu şeyin hareket etmesiyle görünüşü de hareket eder, yer değiştirir ve bu yönüyle mekandan farklılık arz eder. Bir şeyin kendi cüzleri ya da kendisinin dışında bulunun şeyler de *durum* olarak adlandırılmaktadır. Konum, durum hal; parçaların birbirine nispeti veya kendisinin dışındaki şeylere nispeti nedeniyle bir şeyde sonradan meydana gelen durum, şekil ve görünüştür.⁹⁷

Bölünebilir arazlara gelince bunlar; cüzleri arasında ortaklık olanlara *sayı*, ortaklık olmayana *çizgi*, iki açıdan bölünebilir olana *yüzey*, üç açıdan bölünebilir olana da *cisim* denmektedir. Hem göreceliği kabul etmeyen hem de bölünmeyen ilintiler ise cansızlar ve canlılar olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Canlılık nitelikleri, *kavrayış ve harekettir*. Canlılık taşımayan ilintiler ise, bunlar *beş duyu ile hissedilen ilintilerdir*.⁹⁸

Arazlar, özler üzerinde devamlı oluş halindedir. Çünkü ilinti, birinci zamanda varlığı mümkün olandır. İkinci zamanda özüne ilişkin bir imkânsızlığa geçişli olması halinde, bir şeyin özsel yokluktan özsel varlığa geçişinin doğru olmasını mümkün kılar.⁹⁹ Bu itibarla izafeler ve nispetler zatidirler, nesnel değillerdir. Çünkü Zat, bütün nispetlerin ve itibarların yaratıcısıdır. Zihin dışı olan nispet ve alanı kesinlikle anlayamayız. Alaka ve nispet zihinde oluşur ve bir şeye nisbet edilir ve tüm akledilebilir olana uygulanır. Bunlar akli eylemler olup, pratikte varlıkları yoktur.¹⁰⁰

Mümkün varlıkla ilgili bu ayırım ve adlandırmalara bakılırsa denilebilir ki âlem; cisim, cevher ve nitelikten ibarettir. Dolayısıyla âlem aklın kavradığı cevherden ve eşyanın kendisinde varolmayan, ancak bilenin zihninde bulunan niteliklerden oluşur. Nitelikler geçici ve subjektif bağıntılar olan arazlardır. Nitelik ya da araz başka bir arazda var olamaz. Ancak bir cevherde varolabilir. Hiçbir cevher bir nitelikten bağımsız olarak varolamaz. Arazilardan ayrılması mümkün olmayan cevherin kendisi de belli bir süreye sahip geçici şeylerdir. Dolayısıyla var olan her şey geçici birimlerden oluşur ve belli süreyle kayıtlıdır.

⁹⁷ Râzî, 34 ; İcî, 97.

⁹⁸ Râzî, 34 ; İcî, 97.

⁹⁹ Râzî, 36 ; İcî, 100.

¹⁰⁰ Neşşâr, 2/475-476.

Maddenin bireysel bir bütünlük olduğu, arazın ancak anlık bir varlığa sahip olduğu ve nitelik olarak var olmadığı, mükemmel boşluğun mümkün olduğu şeklindeki anlayış meselenin omurgasını teşkil etmektedir. Cevherler birbirinden ayrı ve mütamayız olunca bunlarda külli fikrinin oluşması mümkün değildir. Araz adet de değildir, imtidat da değildir, kemiyet de değildir. Zihnin bir itibarından ibarettir. Düşüncenin farz ettiği nispetler, izafeler ve muhayyilenin doğurduğu şeylerdir.¹⁰¹ Bir başka deyişle arazların ayrı bir varlığı yoktur. Bunlar, cisim ve maddenin varlığına bağlıdır. Her parçanın, sonsuza kadar parçalara ayrılabilmesini kabul etmeyen Sünni Ekol, âlemin cüzlerinin Allah'ın katında sınırlı olması gerektiğini ileri sürer. Bunun tersini söylemek O'nun, *ve her şeyi bir bir sayar*, ayetini reddetmek olduğundan küfürdür.¹⁰²

Cevher-i ferdin parçalanıp, parçalanmadığı konusunu bütün detaylarıyla tartışan Râzî cevher-i ferdin parçalanmadığını ileri sürmekte ve bu görüşünü bir çok delille temellendirmektedir. Râzî'nin bu meseleye ilişkin görüşleri şöyledir; duyularla algılanabilen cisimler, parçalanmaya elverişlidirler. Bu mümkün bölünmeler ya fiili olarak vardır ya da böyle değildir. Her iki varsayıma göre bu parçalanmalar ya sonludurlar ya da sonsuzdurlar. Bu konuda farklı görüşler söz konusu olmasına karşın, bunların içerisinde en tutarlı görüş şudur; cisim parçalanmayan sonlu parçalardan meydana gelir. Bunu şöyle temellendirebiliriz; Eğer hareket herbirini izleyen, ancak herbiri, her hangi bir şekilde zamansal bölünmeye elverişli olmayan an'ların bir araya gelmesinden oluşursa, cisim de her hangi bir şekilde zamansal bölünmeye elverişli durumların bir araya gelmesinden oluşur. Ancak deriz ki hareket; her biri zamansal bölünmeyi kabul etmeyen ve birbirini izleyen an'lardan oluşur. Bunun sebebi şudur; cismin, önceden hareketsiz olduğu halde sonradan hareket ettiği gözlenir.¹⁰³

Hareket, cisme eklenebilir sıfattır. Yani özünden değildir. A'razdır. Bu sıfat şu anda meydana gelmeyebilir yahut gelebilir de. Hareket cinsinden bir şey şu anda ortaya çıkmıyorsa bu şeyin gelecek ve geçmiş olması mümkün değildir. Çünkü geçmiş demek, her hangi bir zamanda şimdi olan demektir. Şimdi ve gelecek zamanlardan her hangi bir zamanda şimdi olması beklenen ve henüz olmamış olan gelecekler zail olmuştur. Bir şeyin her hangi bir şekilde meydana gelmesi mümkün değilse, o şeyin, geçmiş, gelecek, şimdi olması da mümkün değildir. Bunun gibi olan her şey, kesin olarak yok olandır.¹⁰⁴

¹⁰¹ İcî, 103-104; Neşşâr, 2/475.

¹⁰² Bağdadî, 257.

¹⁰³ Râzî, *el-Erbain fi Usûli'd-Din*, 2/3, Beyrut: 1982; *Meâlim*, 32.

¹⁰⁴ Râzî, *el-Erbâin*, 2/4.

Öyleyse hareketin kesin bir şekilde varlığı yoktur. Bu bir tutarsızlık olduğuna göre; şimdiki zamanda bir hareketin meydana gelmesi kaçınılmazdır. Şimdiki zamanda meydana gelen bu hareket ya zaman açısından bölünmeye elverişlidir ya da değildir. Zamansal bölünmeyi kabul ederse birinin diğerini öncelediği iki cüz varsayılır. Çünkü zamansal bölünme bu şekilde olur. Birinci parça varken ikinci parça daha var değildir. İkinci parça geldiğinde birinci parça yok olmuştur. Bu durumda varlık, var olarak var değildir. Aksine bu durumda varolmakta olan varolanın yarısıdır.¹⁰⁵ Aynı şeyi, dönüp ilk bölümlerdeki diğer cüz içinde uygulayabiliriz.

Hareketin şu anda varolan parçasının geçişinin hemen ardından başka bir şey meydana gelir. O da aynı şekilde şimdi olandır. Buna göre onun da aynen bölünmemesi gerekir. Bu hareketin sonuna kadar meydana gelen bütün parçalar için aynı durum söz konusudur. Dolayısıyla açık ve net delillerle ortaya çıkmıştır ki, hareket her biri kesin bir şekilde bölünmeye elverişli olmayan ve birbirini izleyen an'ların bir araya gelmesinden oluşmuştur. Bu sabit olunca deriz ki; cismin de aynen böyle olması gerekir. Hareketin bölünmeyen parçası ile alınan mesafenin miktarı, parçalanabilir olursa o mesafenin yarısına kadar olan hareket, sonuna kadar olan hareketin yarısı olacaktır. Oysa biz, onun bölünebilir olduğunu var saymıştık. Eğer o miktar bölünebilir olmazsa, zaten bizim görüşümüze uygun düşer. Hareket, her bir bölünmeye elverişli olmayan ardışık parçaların bir araya gelmesinden oluşunca, onların her birinde alınan mesafenin bölünemez olduğu da kesinleşince, mesafenin de her biri bölünemeyen ve birbirine eşit parçalardan meydana gelmiş olması gerekir.¹⁰⁶

Zaman, ardışık an'ların toplamıdır. O halde cismin de birbirine değen noktaların bir araya gelmesinden oluşmuş olması gerekir. Zaman bir niceliktir ve zaman ya bitişik bir niceliktir veya ayrı bir niceliktir. Bitişik bir nicelik olduğu söylenemez. Çünkü geçmişte gelecekte yoktur. An ise bir an'lıktır. İki yoktan birinin diğerine, var olan bir an aracılığıyla bitişik olması gerekir. İki yok olanın, var olan bir an aracılığıyla bitişmeleri muhaldir. O halde zaman, ayrı bir niceliktir. O halde zaman birbirini izleyen birliklerden oluşur. Şimdiki an bölünmezdir. Eğer böyle olmasaydı şimdiki an, şimdi olmazdı. Bu kesinleşince, şimdiki an'ın yok oluşu da bir defada gerçekleşir. Yokluğu da varlığının hemen ardından olur. Yani gelen an'da da durum aynıdır. Bu da onların peş peşe gelmesini gerektirir. Bu durumda cisminde birbirine bitişik noktalardan meydana gelmiş olması gerekir. Nokta var olan bir şeydir, bölünemez. Durum böyle olunca, atom görüşü de zorunlu hale gelir.¹⁰⁷ Sonuç olarak diyebiliriz ki zamansal bölünme açısından bölünebilen her şey, tam olarak var değildir. Buna göre tam olarak şu anda varolanın,

¹⁰⁵ Râzî, *el-Erbain*, 2/4.

¹⁰⁶ Râzî, 2/6.

¹⁰⁷ Râzî, 2/6.

zamansal bölünme açısından bölünebilir olmaması gerekir. O halde varolan ve şu anda olmakta olan hareket zamansal bölünmeye elverişli değildir.¹⁰⁸

Cevherin yer tutması kendisi varolan bir niteliktir. İçimizden biri, cismi bir yerde tutmaya güç yetirebilir. Oysa cismin özünü tutmağa güç yetiremez. Güç yetirilen ise güç yetirilmeyenden başkadır. Ve cismin bir yerden bir yere geçişi halinde birinci yerde oluşu son bulmuştur. Oysa öz varlığını sürdürmektedir. Son bulan ile varlığını sürdüren başka başka şeylerdir. Cevherin özü, kendi kendine varolan özdür. Yer tutuşu ise özüyle-mekan arasındaki nispet ilişkisidir. O halde farklı olduklarına hükmetmek gerekir.¹⁰⁹

Eş'ariyye âlemde nedenselliğin objektif gerçekliğini kabul etmemektedir. Hiçbir yaratık herhangi bir şeyin nedeni olamaz. Tabiattaki şeyler ve varlıklar bir sonuç üretecek güç ve vâfa sahip değildirler. İnsanlar ve nesnelere verilmiş güç etkin bir güç değildir. Bir başkasından alınmış güç olması nedeniyle sonuca ulaştıracak asli güç değildir.¹¹⁰ Yaratıkların sahip oldukları her türlü güç Allah tarafından verilmiştir. Allah mutlak gerçekliktir. Âlemdeki şeyler her an yaratılan ve yok edilen bölünmez minik parçalardan meydana gelmiştir. Onları ve niteliklerini yaratan, yok eden ve böylece âlemdeki hareketi ve değişimi sağlayan Allah'tır.

Bu verilerin anlamı şudur; âlemde değişmez kanun değil, sürekli ve tekrarlanan adetler vardır.Tabiattaki herhangi bir kalıbın içsel özellikleri aslında hiçte içsel değildir.Yani bunlar zati özellikler değildir. Aksine o çevreyle olan ilişkilerle tanımlanabilen geçici özelliklerdir. Âlem, Allah'ın sürekli ve her an tekrarlanan faaliyetiyle ayakta durmaktadır. İkincil neden diye bir şey yoktur, böyle bir neden tezahür etse bile bu sadece görüntüdür ve yanılsamadır. Dolayısıyla insanlar, dünyanın yaratılışına kendi tecrübeleriyle katılmaktadırlar. İnsanların gözlemlediği, bizzat özde varolan bir dünya değil, bilme süreciyle oluşturulan bir dünyadır.

Ebu Mansur Muhammed el- Mâturîdî (333/944) ise bu konuyu şöyle temellendirir: Algı aktına giren her olgu ihtiyaç sebebine dayandığından, zaruretten çevrildiğinden dolayı algılanır ve bilinir. Oysa kıdem, müstağni olmanın şartıdır. Allah başkasına ihtiyaç duymadığından, müstağni olduğundan dolayı kadimdir. Çünkü zaruret ve ihtiyaçla kuşatılmak muhtaç olmanın göstergesidir. Böyle olanın, sonradan olduğu bu kriterle belirlenmiş olur. Varlık ve varlığı oluşturan bütün olgular sonradan olduğuna göre, tabii fenomenlerin birbiriyle olan ilişkisi, aykırı ve farklı tabiatların birbiriyle birleşmesi ve ayrılması şeklindedir, aykırı ve farklı tabiatlardan soyutlanmayan

¹⁰⁸ Râzî, 2/5; 35, İcî, 108.

¹⁰⁹ Râzî, *Meâlimu Usûli'd-Din*, 36.

¹¹⁰ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 4/262, İran:1908

fenomenler algılanabilir. Bu özelliklerle temayüz eden her şeyin sonradan olduğu, yaratıldığı anlaşılmış olur.¹¹¹

Âlem, cevher ve arazdan oluşmuştur. Daha doğrusu Mâturîdî yorum da âlem, araz ve ayandan meydana gelir. A'raz sürekliliği imkânsız olan, cevherde bulunan, iki ayrı zaman biriminde varolmayan şeydir. Ayan ise iki kısma ayrılır; birleşik olmayan atom, birleşik olanda cisimdir. Cevher, kendi başına yer tutan ve kendilerini taşıyacak bir mahal olmaksızın varolabilen şeylerdir. Arazlar ise ancak başkasına bağlı olarak yer tutan, cisimlerde bulunan haller ve sıfatlardır. Kendi varlığını hissettirecek mahalden ayrılması düşünülmeyen şeylerdir. Çünkü herhangi bir hareket ettirici olmaksızın, bir hareketin varlığının imkânsızlığı akli kesinlikle bilinir. Bu durum, siyah ve beyazda olduğu gibi bütün ilintilerde de geçerlidir.¹¹² Cevherlerde iki kısma ayrılır: *basit*; buna cevher denir, bölünmeyen en küçük parçalardan ibarettir. *Mürekkep*; buna da cisim denir. En küçük mürekkep iki cisimden meydana gelir.

Matematikçilere göre cisim; her biri nokta olan en az sekiz parçadan oluşur. Bu tanımları destekleyen teologlara göre cisim; üç boyuta sahip olan şeydir. Üç boyut tümcesiyle kastedilen, uzunluk, genişlik ve derinliktir.¹¹³ Onlar bu tanımları alarak derler ki; eğer görünürde cisim, bir takım yönlerle sahip olana veya sonlu olana verilen bir isimse ya da üç boyuta sahip olanın adı ise bununla Allah'a ilişkin bir söz söylemek doğru değildir. Çünkü cisim; iki cevherin veya daha fazlasının birleşiminden oluşan şeydir. Eğer bu bilinirse bu takdirde şunu söylemek mümkündür; âlemin cüzlerinden oluşan şey, sayılamayacak kadar çok birleşmiş cevherden oluşan şeydir.¹¹⁴

Cevher, asıl anlamına gelen bu kelime, kendi başına varolan ve zıtları kabul eden şey olarak tarif edilmektedir. *Zıtlarını kabul eden* ifadesinin anlamı ise bedel olarak zıtlarını kabul etmesidir. Cevherin, kendi başına varolması, varlığı bizatihi kendinden olan anlamında değildir. Araz ise devamlı olmayan şey demektir. Çünkü ilinti, tanımlanmış olanla, onun bütün parçalarının ve kendisinin dışında herhangi bir parçası olmayan diğerlerinin arasını ayırandır. İlintinin oluşumundan sonra onun iki veya daha fazla sıfattan birleşerek olması önemsenmez. Cevher ne düşünce ne de eylemde bölünmeyi kabul etmeyen bir parça, ilintilerin bütün cinslerini tek bir ilinti olarak kabul eden, boşluğu dolduran, herhangi bir yere ihtiyaç duymayan şey olarak tarif edilmiştir.¹¹⁵

¹¹¹ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, 11, İst: 1979.

¹¹² Mâturîdî, 16-17; Ebu'l Muin en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille fi Usûli'd-Din*, Thk: H. Atay, 1/ 63, 67, 97, DİB Yay., Ank: 1993

¹¹³ Nesefî, 1/66.

¹¹⁴ Nesefî, 1/67, 69.

¹¹⁵ Nesefî, 1/ 64-65.

Araz ise başkasına bağlı olarak yer tutabilen ve devamlı olmayan şeydir. Arazların sürekli oluşu düşünülemez. Renkler, oluşlar, tatlar, kokular, sesler, kudret ve iradeler arazdır. Bunlardan herhangi birisinin sürekliliği tasavvur edilemez. Aksine bunlar meydana gelir, sonra yok olurlar.¹¹⁶ Cevherlerin, arazlardan ayrı kalması düşünülemez, arazlarsa hadistir. Çünkü cevherler ya birleşik veya ayrılmış olarak bulunabilir. Birleşmek ve ayrılmakta arazdır. Yine olabilir vasfını taşıyan bir şey var olduğu süre içinde ya durağan veya hareket halinde olacaktır; zira sükun, durağanlık aynı mekanda iki oluş, hareket de iki ayrı mekanda iki ayrı oluştan ibarettir. Hareketin hadis oluşu duyularla sabittir. Durağan olanın hadis oluşuna gelince, o da hareketin meydana geliş sebebiyle kendisinin yok olmasından anlaşılır, çünkü kadim hiçbir zaman zail olmaz.¹¹⁷

Alıntıladığımız ifadelerle anlatılmak istenen husus şudur; her varlık, birleşme sonucu olduğuna göre, birleştirmeyi gerçekleştirecek bir yeter sebebe ihtiyaç duyar. Yeter sebepler sonsuza kadar sürüp gidemeyeceğine göre sebebi olmayan bir yeter sebep düşünmek zorundayız. İşte düşünmek zorunda olduğumuz yeter sebep; Allah'tır.

Âlem, parçalardan ve cüzlerden meydana gelmiştir. Parçalardan bir çoğunun yokken sonradan varolduğu sistematik gözlemle bilinir. Keza bunların, geliştiği, büyüdüğü ve genişlediği de bu yolla anlaşılır. *Parçada olanın bütünde de bulunması gerektiğine* göre, âlem sonradan değildir ve yaratılmıştır. Belîğ bir dille bu hususu şöyle açıklar; hadis varlığında başlangıcı olandır veya varolmayıp sonra varolandır. Varlığının başlangıcı olmadan önce olmayanın da varlığının başlangıcı vardır. Çünkü eğer varlığının başlangıcı olmasaydı varlığının başlangıcı olandan önce olması gerekirdi. Âlem, varlığının başlangıcı olduğuna göre muhdes olur.¹¹⁸

Diğer taraftan kadim olanın, sonradan olan, birleşen ve ayrışan minik parçalarla birlikte olması düşünülemez. Keza parçalardan her birinin, küçük-büyük, temiz-pis, güzel-çirkin, karanlık-aydınlık gibi özelliklerle iç içe oluşu, değişimin ve yok olmanın göstergesidir. Hem değişimde hem de taşınan özelliği kaybetmede de yok olma ve bozulma vardır. Bilinmektedir ki birleşme; pekiştirme, kuvvetlendirme ve büyütmenin aracıdır. Ayrışma ise bunun tersidir. Birleşmenin göstergesi, yayılma ve açılmadır. Ayrışma olduğu zaman bu özellikler yok olur. Bununla da yok olanın delili belirlenmiş olur. Yok olmaya için olan şeyin, bizatihi olduğu düşünülemez.¹¹⁹ Varlığı ken-

¹¹⁶ Neseфі, 1/63, 2/546; Nureddin es-Sâbûnî, *el-Bidaye fî Usûli'd-Din: Maturidiyye Akaidi*, Çev: B. Topaloğlu, 61-62, İst: Ts

¹¹⁷ Sâbûnî, 62-63.

¹¹⁸ Neseфі, 1/93.

¹¹⁹ Mâturîdî, 12.

dinden ve dolayısıyla müstağni olan Allah'tan başka her şey sonradan olma-
dır. Yani Allah, tarafından yaratılmıştır.

Her cisim, sürekli hareket ve sürekli durağanlıktan veya her ikisinden
yoksun değildir. Bunlardan birisi ile olmak diğerinin terki anlamına gelir. Bu
durum, onlardan her birinin başkasının yararı için yaratıldığını gösterir. Ha-
yatla vasıflanmayan âlemin cevherleri bu şekilde vasıflanınca, onların sonra-
dan olduğu kesinleşmiş olur. Bizatihi olmayanın diğer ihtiyaçlar için kulla-
nılması kaçınılmazdır.¹²⁰ Her şeyin belli bir özde yaratıldığı ve ortaya çıktığı
söylenemez.¹²¹ Varlığın zorunlu bir öze dayanmadığı görüşü tabiatın yorumu
bağlamında kelamın özcü olmadığını göstermektedir. Kelamcıların akılcı
konumu ve mantikî öncüllere dayalı olarak kesinlik arama girişimleri böyle
bir eğilimi yer yer yansıtan niteliktedir.

Andığımız verilerin içerdiği anlamlardan, kelami yorumun felsefi da-
yanaklarını, yani dünya görüşünün dayandığı varlık anlayışını belli bir ölçü-
de anlamış oluyoruz. Cisim, parçalanmaz sonlu parçalardan meydana gelir.
Nitekim *Allah sonsuz şeylere kadirdir* derken bu Allah'ın sonsuz şeyler ya-
ratması mümkün anlamında *****değil de söylenmez*****. Çünkü bu mu-
haldir. Bununla söylenmek istenen Allah'ın yaratması bir sınırdır durmaz,
hangi sınıra varırsa varsın yine yaratması mümkündür. Çünkü varlığa çıkan
her şey sonludur. Dolayısıyla her şey Allah'ın ilmi, kudreti dahilindedir.
Önceden bilinir ve takdir edilir. Kelami yorumun felsefi arkaplanını oluşturan
fikri dayanak budur. Allah'ın kudretine ve iradesine sınırlama getirme
endişesini taşıyan kelamcılar, âlemi bilinen ve sayılabilen parçalarla açıklar.

Varlığın bütünüyle durağan olduğuna dayanan ve hareketin parçalardan
oluşan ve bu parçaların sabit bir temele dayandığını öngören bir düşünüşte,
yorumun, parçayı parçayla birleştirme ve bir asla dönüştürme şeklinde
olacağı ortadadır. Öyle anlaşılıyor ki hareket, bir seri yok olma ve yaratılma-
yı içermektedir. Dolayısıyla âlemin parçası olan insanın her hareketinin araz
olduğu ve yaratıldığı ya da kendisine verilen bir kudretle fiilini gerçekleştirdiği,
ancak bunun bir asla irca edilme gereği kendi içinde oldukça anlamlı ve
tutarlıdır. Râzî bu konuda aynen şöyle der; zorunlu bilginin kendisine bağlı
olduğu şeyin de zorunlu olması kaçınılmazdır. Çünkü fer'i asıldan zayıftır.¹²²
Bunun anlamı şudur, insanın, fiilinin öznesi olması fer'idir. Fer'i olan ise
asla bağlıdır. Dolayısıyla fiilin aslı Allah'a aittir. Allah'ın ilim, kudret ve
iradesinin sonucudur. Çünkü hem insanın neliği konusunda ileri sürülen
görüşler hem de parçalara asıl aramak, yan yana olanı birleştirmek, yeni
olanı geçmişle kıyas ederek yorumlamak, varlık anlayışının uzantısından
başka bir şey değildir.

¹²⁰ Mâturîdî, 13.

¹²¹ Mâturîdî, 13.

¹²² Râzî, 79.

Cisimlerin, birbirini takip eden arazlardan boş olmayacağı ve hiçbir zaman da olmadığını kabul eden, dolayısıyla hem fiilin, hem de irade ve fiile ilişkin gücün araz olduğunu, bunların sürekli yaratıldığını söyleyen Eş'ari, Matûridî ve ardılları insan iradesi hakkında farklı bir şey söylemesi düşünülemez. O halde her türlü noksanlıktan münezzehtir olan Allah, hayır ve şerri ile cisimler ve arazların yaratıcısıdır. O, kullarının kazandıkları şeylerin de yaratıcısıdır ve O'ndan başka yaratıcı yoktur. Bu nedenle her kim, insanlar kazandıkları şeylerin yaratıcısıdır, görüşünü ileri sürerse, o insanların ilim, irade ve seslerle ilgili olarak hareket ve hareketsizlik gibi arazları için Allah'a ortak koşmuş olur. Dolayısıyla insan eylemini kazanandır. Allah da onun kazandığı eylemi yaratandır.¹²³ Bu durumda Sünnî görüşün temel çıkarımları kendi anlayışı açısından tutarlıdır.

Allah, âlemi her an yeniden yaratır, öyle ki âlemin şimdi bir lahzada yaratılışı ile geçmişte birdenbire yaratılışı arasında bir bağ yoktur. Böylece bir âlemler serisi birbirini izlemekte ve şu anda bize sadece bir tek âlem görünmektedir. Bizim için hadiseler arasında bir bağ veya sebeple netice arasında bir alaka yoktur, böylece bizim kavramımıza imkân olmayan iradesi ile Allah, bugün ve yarın bir mucizevi emirle kesmediği müddetçe hadiseler normal seyrini sürdürür. Allah buna her an kadirdir. Bütün nedensel bağların varlığını reddeden atomcu kelamcılara göre Allah, insanın yapmış olduğu bir hareketi her an yaratır. Her an yaratılanların arasında da tam bir ayrılık vardır. Her an yaratılan ve aralarında ayrılık olan bir âlemde bilgi mümkün müdür itirazına şöyle cevap verirler; Allah her şeyi ortaya çıkışından önce bilir ve sadece âlemdeki eşyayı ve onlardan sadır olacakları değil, aynı zamanda bunlar hakkında insanın nefsindeki bilgiyi de yaratır.¹²⁴ Hem eylemi hem de bilgiyi Allah'ın yaratmasının bir sonucu olarak gören ve her an yaratılan bilgi ve eylemi ezeli bir ilmin sonucu olarak gören bu anlayış, kavramları nasıl tanımlarsa tanımlasın insanın belirlenen bir varlık olduğu görüşünün dışına çıkamaz.

Hareket eden kainatın merkezine hareketsiz bir dünya yerleştirme düşüncesi, insanın bulunduğu mekanla ilişkilidir. Her parçanın özel bir müdahale çerçevesinde hareket ettiğine dayanan geleneksel görüş, asıl itibarıyla durağan olan insanın her hareketinin yaratılması gerektiği çıkarımını yapar. Zorunlu fiil ile ihtiyari fiil arasında kurulan ilişki hem fiilin hem de kazanılan fiilin yaratıldığı noktasındadır. Söz konusu ilişki cevher ve araz ilişkisine dayanan dünya görüşünün sonucu olarak kendi içinde tutarlıdır. Ancak atomun parçalandığı, hatta sabit parçanın değil de varlığı ve yokluğu belirsiz olan dalgamsı hareketlerin olduğu görüşü, geleneksel düşüncenin temel önermesini parçalamaktadır. Birinci öncüle bağlı olarak, sabit cevherler ve onlara bağlı arazlar şeklindeki ikinci öncül de geçerliliğini yitirir. Dolayısıyla

¹²³ Bağdadî, 266.

¹²⁴ T. J. de Boer, 45.

la geleneksel öncüllere bağlı olarak tartışılan kelami konularda aynı mantığa bağlı çalışmalar bizi bir sonuca götürmez.

II. 4. Kur'ân'ın Varlığa Dönük Dili: Delalet mi Bilim Dili mi?

Allah hakkında konuşmak, varlık ve varlık hakkındaki insan bilgisinin doğru ve gerçek olduğunu kabul etmekle başlar. Aşkın varlıktan ve aşkın bir alandan bahsetmenin başka bir yolu yoktur. Bu nedenle her kelâmcı söze: bilgi, bilginin imkânı, kaynakları, kâinat ve maddenin mahiyeti konusu ile başlar. Ve ilk öncüllerini şöyle ifade ederler: eşyanın hakikatleri sabit ve mevcuttur. Bununla, sonradan olan şeylerin varoluşu ile Allah'ın varlığını temellendirme ve daha sonra bunu, diğer nakli, dini konulara esas yapmayı amaçlarlar. Bu yaklaşıma göre varlık ikili bir karakter gösterir: Allah ve alem. Allah; vardır, birdir, yaratıcıdır. Alem, Allah'ın dışındaki her şeydir. Diğer bir deyişle bütün varolanların oluşturduğu varlık alanıdır.¹²⁵ Bu temel öncüle göre diyebiliriz ki varlığa dayalı bilgi kuramı kelam ilminin esasıdır.

Kelamcıların dilinde alem; cevher ve arazların toplamıdır. Form ve halleri farklı olsa da cevherler tek cinstir. Farklılık onlarda bulunan arazların farklılığından kaynaklanır. Alemin cisimlerinden her biri parçalanmayan bir cüz'e kadar bölünür.¹²⁶ Bu önerme parçalanmayan cüzlerin varlığını kabul eder. Kur'ân da geçen şu ifade bu görüşe delil yapılıdır: “ O, her şeyi bir bir saymıştır.” (Cin, 72/28) Bu açıklama yaratıkların her cinsinin Allah tarafından kuşatıldığını göstermek için yapılmaktadır. Belirli-sınırlı bölünmeyen parçalar olmasaydı saymak mümkün olmazdı.¹²⁷ Görüldüğü üzere klasik kelam ilminin yorum mantığının önemli esaslarından birisi de cevher-araz kuramıdır. Her hangi bir cismin hareketi ve sakin oluşu zatının dışında bulunan bir mana sebebiyledir. Bir cismin beyaz olduktan sonra onun siyah olduğunu görürüz. Siyah olmadığı durumda onun zati mevcut olduğu için zati sebebiyle siyah olmamıştır. Böylece biliriz ki o kendisinde bulunan bir maddeden dolayı siyah olmuştur.¹²⁸ Bu ifadelerle söylenmek istenen husus şudur: belirli-sınırlı parçalanmaz cüzler vardır. Birleşmeler ve ayrışmalar cevher ve cisimlerde gerçekleşir. Arazlarda birleşme, temas ve bir yerden bir yere geçiş mümkün değildir. Alemin sonradan yaratıldığı ve yok olmasının mümkün olduğu anlayışı anılan önermelere dayalı olarak açıklanır.

Alem, cevher ve arazların toplamıdır. Alem ve içindekiler Allah'ın varlığının ve birliğinin göstergesidir. Kelamcılara göre Kur'ân'da çeşitli varlıklara dönük bütün göndermeler, insan zihninde tevhit bilincini oluşturmaya yöneliktir. Bu çıkarım doğrudan Kur'ân'a dayandırılır, çünkü Kur'ân

¹²⁵ Bağdadî, *Usûli'd-Din*, 33, Beyrut: 1981

¹²⁶ Bağdadî, 35

¹²⁷ Bağdadî, 36

¹²⁸ Bağdadî, 37

dilinde, varlık itibariyle alem hem fiziksel bir değer hem de düzenli ve bilinebilir bir gerçektir. Burada karşımıza çıkan mesele varlığı bilmenin anlamı nedir? Kur'ân'ın varlıktan bahsetmesinin anlamı nedir? Bu bağlamda tartışılması gereken mesele, Kur'ân'ın varlıktan bahsederken kullandığı dil ile, kelamcılarının dini meseleleri temellendirmek için kullandıkları dil, yaptıkları çıkarımlar ve bizzat olguları kendisine konu edinen bilimsel bilginin kullandığı dil ve önermeler arasındaki ilişkidir. Daha doğrusu varlığı bilmek ifadesinde geçen 'bilmenin' nasıl bir bilme olduğudur.

Tabii olgular arasındaki ilişkileri ve niteliklerini analiz etme anlamındaki bilgi Kur'ân'ın insana yüklediği bir sorumluluk olabilir, fakat Kur'ân böyle bir bilgi sistemi sunmaz. Bu anlamda varlığı bilme bahsi, Kur'ân'ın temel maksatlarından değildir. Kur'ân'da yer alan kâinat ve bunun içinde dünya bahsi esas gerçeği anlatmak için ikincil durumda olmaktadır. Çünkü Kur'ân'ın alemde bahsederken yaratıcı-yaratılan ilişkisi açısından bahseder. Alemin tam ve katıksız bir şekilde Rabbinde secde ve itaat ettiğine dair göndermeler yapar ve onun farklı davranma yeteneğine sahip olmadığı, yani kendi içinde bir kozmos olduğunu anlatır. Alem; Allah'ın adetleri olarak adlandırılan kanunların işlediği düzenli bir bütündür ve mükemmeldir. Ayrıca alem, gerek tek tek varlıklardan oluşan bir bütün olarak gerekse her varlığın varlık içindeki belirlenme biçimi birer ayet/ gösterge olarak sunulur. Yani her şeyin yaratıldığı, ancak yaratılan kâinat ve insanın içinde bulunduğu dünyanın belli bir düzene sahip olduğu şeklindeki ayetler; insanda tevhit bilincini uyandırmaya dönük göstergelerdir.

Varlıkların her biri belli nitelikler ve amaçlarla donatılmış olduğundan bilginin konusu olabilirler, fakat Kur'ân bu amaç ve gayelere gönderme yaptığı halde bunları bilimin konusu yaparak sunmaz, sadece bunların üzerinde düşünmeyi ve araştırmayı teşvik eder. Sözelimi Kur'ân şöyle der; "Yer onları sarsar diye onun üstünde yüksek dağlar yarattık. Ve istedikleri yere gidebilmeleri için orada geniş yollar açtık. Göğü korunmuş bir tavan yaptık; onlarsa hala göğün ayetlerinden yüz çevirmektedirler." (Enbiya, 21/31-32) Bu ifadeler, yerin sarsılmasını önleyen dengenin ne olduğundan ve nasıl işlediğinden söz etmiyor. İnzal edildiği tarihi ortamın tasavvur biçimleri içinde yer alan insanın bildiği ve gördüğü durumları, olayları insanın nazarına sunarak düşünmesini amaçlıyor. Bilimsel anlamda varlığı anlama, tabii olguların özel bir yöntemle yorumundan ibarettir ve insanidir. Kelamcılar, bu anlamdaki bilginin duyu ve tecrübenin konusu olduğunu açıkça belirtmişlerdir.

Böyle olması gerektiği halde dinin, bu anlamda açıklamalara ve yorumlara yer verdiği yolunda bir çıkarım yapıp, bunu bilimsel dille okumak meseleyi çarpıtmanın bir yönünü, müşahade edilen varlık alanından başka gerçekliğin olmadığını ileri sürerek din dilini ve dinin esaslarını anlamsız görmek de diğer yönünü oluşturmaktadır. Bu iki yaklaşımda sorunludur,

çünkü bilimsel bilgi, K. Popper'in deyişiiyle sadece algılanabilir bilgiyi tanımlamak ve sınıflandırmak için bir girişimdir. Bu, gerçekliğinden şüphe edemeyeceğimiz dolaysız tecrübelerimizin ve dolaysız hükümlerimizin düzenli takdiminden ibarettir.¹²⁹ Oysa dinin varlığa ilişkin ifadeleri bir bütün olarak varlığın değerini ve delaletini kapsar. Öyleyse bu iki anlama biçimi gerek bilgi kuramı gerekse amaç açısından birbirinden farklıdır. Öyle anlaşılıyor ki tabii olguların ne olduğunu, birbiriyle olan ilişkilerini anlamak bilimsel bilginin konusudur. Din, bu noktada teşvik edici, yol gösterici olabilir. Varlığı anlama, dönüştürme, koruma ve kullanma noktasında belli değerler vazeden din; varlığa ve hayata karşı duyarlı ve sorumlu olmanın kriterlerini ortaya koyar. Öyleyse varlığın değerini ve delaletini temel alan dini ifadeler ve çıkarımlar bilimsel ifadeler olarak okunamaz. Çünkü bu anlamdaki çıkarım, daha çok dini inançları temellendirmeye dönük ve bu amaçla sınırlıdır.

Kelamcılar varlığı bilmenin imkânını iki önerme ekseninde açıklarlar. Birincisi; eşyanın hakikatleri vardır. Bir şeyin hakikati, bir şeyi o şey yapan husustur. Burada şey, mevcut anlamına gelir. Dolaysıyla eşyanın hakikatleridir diye inandığımız ve insan, yer, gök gibi isimler verdiğimiz şeyler aslında var olan hususlardır. Bu önerme bir anlam ifade eder. Çünkü konu, yüklemden farklıdır. Bu meselenin aslı şudur: bir şeyin muhtelif itibarları ve farklı yönleri bulunur. Bu gibi itibarlardan bazılarını değil de, diğer bazılarını dikkate alarak bir şeye başka bir şeyle hükmetmek bir anlam ifade eder. Sözgelimi insan her hangi bir cisim olarak ele alınırsa, ona hayvandır, diye hüküm vermek bir anlam ifade eder. İnsan, hayvan-ı natık olması itibarıyla ele alınırsa, hayvandır, diye hükmetmek boş ve anlamsız olur. Dolaysıyla eşyanın hakikati var ve sabittir, diye hüküm vermek, var vardır, gibi değildir. Çünkü ikinci önermede konu ile yüklem aynı olduğundan anlamsızdır. Bu duruma göre alem, gerçek bir varlık alanı ve bilginin konusudur. İkincisi ise şöyledir: hakikatlerle ilgili insan bilgisi gerçektir. Bu önerme ile eşya ile ilgili hiçbir hakikat sabit değildir, hakikatin var olduğu konusunda da yok olduğu konusunda da bilgimiz yoktur diyenler reddedilmiş olmaktadır. Eğer eşyanın hakikati yoktur, tezi ileri sürülür ve bu geçerli görülürse “yoktur” şeklinde olumsuz bir hüküm gerçekleşir ki, bu da hakikatlerden bir hakikat olur. Varlığı bilmenin imkânını reddetme de bir bilgidir. Böyle hükmün geçerli olduğunu göstermekte bilgi ile olur. Öyleyse varlığı bilmeyi inkâr etmek değil de, varlıkla ilgili bilgiye ulaşmanın doğruya ulaşmayı sağlayan ölçütlere ve anlamlı, geçerli çıkarımlara bağlı olduğunu kabul etmek gerekir.

Kelamcıların, varlığı bilmenin mümkün olduğunu ileri sürmeleri doğrudan itikadi meseleleri temellendirmeye dönüktür. Bunun en açık ve anlaşılır kanıtı Abdurrahman b. Ahmed el-İci'nin şu sözleridir: Kelâm ilminde

¹²⁹ Karl Popper, “The Empirical Basis”, Edit. David Miller, *Popper Selections*, Princeton University Press, New Jersey, 1985, 153

cevher ve araz gibi konuların araştırılması yapılır. Bu araştırma ilahiyatla ilgili konuların, bunlara dayanmasından dolayı değildir. Bu konudaki araştırmanın dini bir esas olduğu söylenemez. Çünkü bunların kendiliğinden apaçık olduğunu söyleyemeyiz. Bunların bir ilmi disiplin içinde açıklanması gerekir. Bir ilmi disiplin onu açıkladığında bu meseleler Kelam İlmi'nin konusu olur. Ya da bunlar kelam ilminin dışında başka bir ilme de konu olabilir.¹³⁰ İşte mesele tam bu noktada düğümlenmektedir. Varlığı bilmeyi ve kavramayı kelâmi çıkarımlarla sınırlayıp izah ettiğimiz zaman, bilimsel bilgiyi, dinin varlığa dönük ifadeleri ve kelami çıkarımlarla sınırlamış oluyoruz. Oysa İci'nin söylediği tabii olgular bir ilmi disiplin içinde açıklanmalıdır. Bu açıklamadan sonra dini meseleleri anlatımda kullanmak mümkün olur. İci'nin yapmış olduğu çözümleme ucu açık bir çözümlemedir ve bilimsel bilgiye açıktır. Çünkü kelâmi çıkarımlar ile insan bilgisinin ürettiği sorunlar ve sınırlamalar eşliğinde düzeltilen ve geliştirilen bilimsel bilgi birbirinden farklıdır. Ne var ki alemin bilinebilir ve kavranılabilir oluşunu dini ifadeler ve kelâmi önermelerle sınırlayan eğilim, bilimsel bilginin alanını daraltmış ve her şeyi dini püritenliğe malzeme yapmıştır. Bu gün hala kelami çıkarımlarla-bilim birbirine karıştırılmaktadır. Daha açık bir deyişle imân bilgisi ile duyu bilgisi aynı kalıpla, aynı mantıkla, aynı dille okunmaktadır.

Varlığı bilmenin mümkün olduğunu ileri süren ve temellendiren kalamcılar, bu öncüle bağlı olarak varlık bütünlüğü açısından varlığın delaletinden bahsederler. Varlığın delaletini araştırırlar. Burada amaç, alemin Allah tarafından yaratıldığını göstermektir. Onlar, alem Allah tarafından yaratılmıştır hükmünü vermek için meseleyi şöyle temellendirirler: Alem ya cevherdir ya arazdır. Bunların her biriyle- ya imkân ya da hudûs yoluyla-delil getirilebilir. Bunun farklı biçimleri vardır. (a) Cevherin sonradan oluşu ile delil getirilir: Alem hadistir, her hadisin bir muhdisi vardır. (b) Cevherlerin mümkün oluşu ile delil getirilir: Alem mümkündür, çünkü alem mürekkep ve çokluktur, her mümkünün de müessir bir illeti vardır. (c) Arazların hudusu ile delil getirilir: kök hücrelerden belli aşamalara bağlı olarak canlının ortaya çıkması. İnsanın yaratılışı gibi. Bunun böyle olması için yaptığını hikmetli yapan bir müessir gerekir. (d) Arazların imkânı ile delil getirilir: cisimler birbirine benzemekteler, fakat her şeyin kendisini başkasından ayırtan belirleyici özellikleri vardır. Belirlemede de bir belirleyicinin olması gerekir.¹³¹

Bunlara ek olarak şu öncüller sıralanmaktadır: Alemi bir düzene koyan Vacibu'l-Vucûd ise mesele yoktur, çünkü zaten ulaşılmak istenen sonuç budur. Yok değilse, bunun mümkün varlık olması gerekir. Bu durumda onun da müessir bir sebebi olması gerekir ki, bu durumda söz başa döner, bu ise kısır döngüdür. Bütün mümkünat, mümkün olma cihetiyle, cüzlerine ihtiyaç

¹³⁰ Abdurrahman b. Ahmed el-İci, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-Kelâm*, Beyrut.Ts.7

¹³¹ Abdurrahman b. Ahmed el-İci, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-Kelâm*, Beyrut.Ts. 266-267

duyar ki bu kendisinden ayrı bir şeydir. Onun da illeti gerekir. Bu bütünlüğün bizzat kendisi illet olamaz, çünkü illet malulden önce gelir. Bir şeyin kendini öncelemesi mümkün değildir. Bu bir parça için de düşünülemez, çünkü bütün için geçerli olan illet parça için de geçerlidir. Bu durumda, anılan bütünün illetinin bizzat kendisinin illeti olması gerekir ki o zaman sebebi dışarıda aramak gerekir. Bütün mümkünatın dışında olan ise varlığı kendinden olan Allah'tır. Varlıklar bütün olarak mümkünse, bütün olarak bağımsız, varlığı kendinden olan yaratıcıya ihtiyaç duyar. Eğer alem zatiyla vacip olan Allah tarafından yaratılmadıysa başka bir zorunlu varlık tarafından da yaratıldığı ileri sürülemez. Bu durumda ise varlığın yaratılmadığını söylemek gerekir ki bu görüş ise geçersizdir.¹³²

Bu veriler gösteriyor ki kelami çıkarımlar, önermeler varlığın bütününe dönüktür. Bu ilimin, sıçrama tahtaları doğal olgulardır. Bunlarla yukarı çıkar ve yükselir. Cevabı aranan asıl sorun: varlığın kaynağı ve gayesidir. Dolayısıyla varlığın yaratıcısıdır. Zaten kelamcılar, varlığı neden-sonuç, zorunlu-olabilir, cevher-araz, teklik-çokluk, özne-nesne gibi ayrımlara bağlı olarak anlamaya çalışırlar. Bu ayırım çerçevesinde bazı sonuçlara ulaşmak isterler. Bir olgunun bir yönünü değil de, varlığın değişken ve durağan oluşunu tartışırlar. Elbette ki bu daha geniş ve kapsamlı bir anlama biçimidir. Oysa bilimsel bilgi, her hangi bir olgunun özel bir yönünü araştırır. Böyle bir araştırma, varlığın bütününe ifade etmediği gibi, varlığın sebebini araştırılmaz. Bilimsel bilgi cemaati, değişim ve durağanlık, kadimlik-hadislik gibi varlığın bütünlüğünü ilgilendiren konulara girmez. Çünkü böylesi sıfatlar ve yüklemeler, olgunun diğer sıfatları yanında yer alır, ancak diğer sıfatlara dönüşmez. Bu sıfatlar, nesnenin bütün kimliğini yansıtır.¹³³ Burada nicelik söz konusu değildir. Kaldı ki kelami çıkarımlar akli ve mantıkîdir. Böylesi önermeler, deneysel olarak geçersiz kılınamazlar. Kelami çıkarımlar, olguların geneline ve bir varlığın doğasına, özüne bakar. Dolayısıyla bu önermelerle bilimsel öngöründe bulunulamaz. Kelami bir çıkarımın, çıkarımın geçersizliği akli ve mantiki esaslara bağlı olarak gerçekleştirilir. Kelami önermeler, yalın varlığa ait olduğundan, bilimsel bilgi olarak görülemezler. Hiçbir bilimsel konuya da cevap veremezler. Kelami çıkarımların akli ve mantıkî statüsü, bilimsel çıkarım yapmaya elverişli değildir. Üstelik bir olgunun tabiatına ait bir atıf, bilimsel bir çıkarım değildir. Kelamcılarının amacı, bütün duyumsanır ve duyumsanmaz olguların içine sığabileceği bir çerçeve verecek, bu çerçevenin değişik parçaları arasındaki ilişkiyi belirlemektir. Bu nedenle bu çerçeveden uzaya uydu göndermek, ya da hastayı tedavi etmek gibi öngörüler beklenemez.

¹³² Abdurrahman b. Ahmed el-İci, *el-Mevâkıf*, 267

¹³³ Geniş bilgi için bkz. Abdülkerim Suruş, *İlim ve Felsefeye Giriş*, Çev: Barış Güler, Endişe Yay., Ank. 1990, 60-65

Bilim, varlıkları analiz edebileceği duyular çerçevesinde ele alır. Doğrudan olgulara dönüktür. Sıcak karşısında soğuk, olgun karşısında ham, durgunluk karşısında hareket bilimsel sınıflandırmalara ait örneklerdir. Çünkü sıcak-soğuk, ham-olgun, olguların yalnız bir yüzüne bakan hem de olguların yalnızca bir yanıyla ilgili sınıflandırmadır. Sözelimi, iki cisim arasındaki çekim gücü, bu iki cismin ağırlığıyla doğru orantılıdır, önermesi bilimsel bir önermedir. Bu önermede nicelik söz konusudur, deneyseldir, deney yoluyla doğrulanabilir ya da geçersiz kılınabilir. Bilimsel incelemeler, seçilen ve sınırlanan bir olgunun bir veya birkaç sıfatı ile ilgilidir. Bu nedenle, varlıkların ve olayların doğasına ve geneline değil, bir yönüne bakarlar. Bilimsel önermeler ve çıkarımlarla bazı öngörülerde bulunulabilir. Üstelik bilimsel bir yasanın geçersizliği akla aykırı bir durum gerektirmez. Bilimsel yasalar, madde görünümündeki varlıklara aittir.¹³⁴ Bu nedenle bilimsel önermeler ve çıkarımlar dini meselelerin hiçbir sorusunu cevaplamazlar. Bilimsel bilgi yoluyla elde edilen veriler, dini bir meselenin açıklanmasına sadece katkı sağlayabilir ve sadece yeni bir meselenin tartışılmasına zemin hazırlayabilir. Gen alanında yapılan çalışmalar ve çıkarımlar din alanında yeni tartışmaların çıkmasına, hatta bazı meselelerin daha kolay açıklanmasına ve daha önce yanlış anlaşılan bir meselenin yeniden aydınlatılmasına vesile olduğu gibi.

Kelamcı, bilimsel çıkarımları kendi söylediklerinin kanıtlanması yolunda kullanabilir. Evrende her şeyin değişmesi bir kelamcının elinde bir başlangıç noktasıdır. Bu aynı zamanda bilimsel ve deneysel bir başlangıçtır. Fakat kelamcı bu esası kendi yöntemi ve amacı açısından şöyle okur: Hiçbir değişim nedensiz değildir. Değişimin nedeni cisim olmadığı gibi kendisi de değildir. Bu bütünlükten maddi evrenin üstünde bir nedenin olduğu ve tüm maddi evrenin onun tasarrufunda bulunduğu sonucu elde edilir. Halbuki bilimsel çıkarım, fiziksel dünyanın özel bir olgusuna özgü olarak özel bir yönüne ilişkindir. Bilimsel incelemelerin seçilebilir oluşu ve özelliği dini dile uygun olmadığı gibi, kelami dile de uygun değildir. Buradan çıkaracağımız sonuç şudur: Kelam ve bilimsel bilgi, iki ayrı çaba ve iki ayrı yöntem kullanan, iki ilim dalıdır.¹³⁵

Kelamî çıkarımların farklı oluşu, onların anlamsız olduğu anlamına gelmez. İci'nin bu konudaki değerlendirmeleri oldukça ilginç ve ilgi çekicidir. Nitekim o şöyle der: Tabiat bilimcilere göre kesin inanç tabii bilimlerde bilgi ifade eder. İlahiyat bilimlerinde bilgi ifade etmez. İlahiyat bilimlerinde son nokta zandır. Halbuki en üstün ve en iyi olanı temel almak gerekir. Tabiat bilimciler, bu görüşlerini iki şekilde delillendirdiler. Birincisi; ilahi hakikatler tasavvur edilemez. Tasdik ise tasavvurun bir dalıdır. Biz buna şöyle

¹³⁴ A. Suruş, 81-85

¹³⁵ Geniş bilgi için bkz. Abdülkerim Suruş, *İlim ve Felsefeye Giriş*, Çev: Barış Güler, Endişe Yay., Ank. 1990

cevap verebiliriz: ilahi bilgilerin tasavvur edilemeyeceğini kabul etmiyoruz. Çünkü ilahi hakikatleri her hangi bir şekilde- kendi formuna uygun olarak tasavvur edebiliriz. Bu ise meselenin ne olduğunu anlamak açısından yeterlidir. İkincisi; insana en yakın olan şeylerin kimlikleridir. Oysa şeylerin hüviyeti / kimliği bilinemez. Bu konuda görüşler o kadar çoğaldı ki, bu kadar farklı görüşle birlikte bir şeyin kesin olduğuna hükmetmek mümkün değildir. İnsana en yakın olan şeylerin / varlıkların kimlikleri hakkında durum bu olunca, bunların boyutları hakkında zan kaçınılmazdır. Bu tezi de şöyle çürütebiliriz: insanın kimliğinin bilinemez olduğunu kabul etmiyoruz. Bu konuda farklı görüşlerin olması ise bunun bilinemez olduğunu değil, bilmenin zor olduğunu gösterir. Bundan kaçınmak ise anlamsız ve geçersizdir.¹³⁶

Kökleri düşünce tarihinin derinliklerine kadar uzanan bu görüş, modern dünya görüşünün aşırı formu dediğimiz düşünce akımınca daha sistematik hale getirilir ve sadece varlıkla ilgili bilginin, olgusal içerikli önermelerin anlamlı olduğunu söyleyerek dini, bilginin konusu olmaktan çıkarır. Bilimsel bilginin hayatı kurma ve yönlendirmede biricik yöntem ve yeterli olduğunu iddia eden olgular, dini düşüncüyü tarihi bir kategori olarak görürler. Mitsel evrene özgü olan dine ihtiyaç kalmadığını ileri sürerler. Oysa hayat formlarının her alanına ait dil, anlamlıdır. Kaldı ki bilimsel bilgi, düzeltilen bilgidir. Bilimsel bilginin alanı maddi görünüm ve olguların her hangi bir yönü ile sınırlıdır. Bilimsel inceleme ise seçilen varsayımlar eşliğinde bir olayı deneysel olarak analiz etmektir. Dolayısıyla böyle bir özel çıkarıma dayanan bilgiyi genelleştirerek dini bilginin anlamsızlığını ileri sürmek savunulması zor bir düşüncedir.

Bir gerilim konusu haline getirilen bu mesele üzerine şunu söyleyebiliriz: Varlığın bilimsel tahlili dinin konusu değildir. Bilimsel bilgi cemaatinin ilgisine aittir. Bilimsel bilgi, dünyevileşmenin asıl formudur. Bu anlamda dünyevileşme sapkınlık da değildir. Böyle bir tanımlama, ancak olgusal içerikli olmayan her önermeyi anlamsız görerek, anlamı belirleyen ayraçın bilimsel önermeler olduğunu ileri sürüp ve insan hayatının farklı formlarını parantez içine alan ve bilimi kutsallaştıran ve dini hayatın dışına çıkarmak isteyen bir yaklaşım için geçerli olabilir. Ancak aynı tanımlama, kelami çıkarımları bilimsel çıkarım olarak kabul eden, olguların özel vasıflarına ilişkin araştırmaları din adına hafif gören ve aşağılayan anlayış içinde geçerli saymak gerekir. Hala dini ifadeleri ve kelâmi çıkarımları bilimsel önerme gören ve bilimi bu çerçevede arayan insanlar bulunmaktadır. Dünyevileşmeyi ifade eden kavramların kökenine indiğimiz zaman bunun haram olan alanı meşru saymak ve ibra etmek olduğunu görürüz. Bilimsel faaliyet, daha doğrusu varlığı anlama çabası insanidir, aklidir, dinin haram saymadığı bir alandır. Kaldı ki dünya insanın hizmetine sunulmuştur. İnsanın hizmetine sunulan dünyayı anlamak, ona sahip olmak insanın gayretiyle mümkündür. Bu

¹³⁶ Adûduddin el-İcî, *Mevâkıf*, 26

gayretin bağlamı düzensiz ve gelişmiş güzel çalışmak değil, varlığı bir bilgi objesi haline dönüştürmek ve araştırmaktır.

Kelam ilminin yenilenmesinden söz eden bir ilim adamı; varlık ve varlığın mahiyeti, insan zihni ile varlık arasındaki ilişkinin yapısı, varlığı bilme derken bizzat ' bilme' kelimesine yüklenen anlamın ne olduğunu, dini dili ile bilim dili arasında kesişen ve ayrışan hususların neler olduğunu göstermesi gerekir. Meselenin kökeninde çok derin düşünülmesi gereken konular var.Bunları tartışmadan kelam ilminde yenilenme başlığı anlamsız kalır. Varlığın hakikati yoktur ve varlığa dair bilgi de yoktur veya eşyanın hakikatinin olup olmadığını bilemeyiz ve yahut her şey görüntülerden ibarettir ve bilgi, verimliliği sağlayan bir unsurdur şeklindeki önermelere dayalı olarak kelam yapmak mümkün müdür? Eğer klasik kelamın dayandığı önermeler, daha özelden bu başlığa dönük olarak cevher-araz kuramına dayalı öncüller geçerliliğini yitirmişse bizlerin bu konuda önerisi nedir?

II.5. Kelam İlminde Tecdit: Değişeni Fark Etmek, Düşünülme Yeni Düşünmek

Toplum devamlı değişim sürecinde bir yapıya sahiptir. Bu değişim sadece ekonomik, sosyal, günlük yaşantı şekilleri, teknolojik ve bilimsel alanda değil, aynı zamanda bunların sonucu olarak fertlerin zihniyetleri, düşünce şekilleri ve hayata bakış tarzlarında da söz konusudur. Hatta toplumsal değişim sürecinde en etkin unsur bilimle ve fikirle ilgili faaliyetlerdir. Özellikle fikri faaliyetler, Müslüman bireyin dünya görüşünü oluşturan Allah, insan, toplum ve tabiat gibi temel konuların anlam alanlarına yeni anlamlar katarak önemli değişikliklere sebep olmaktadır. Kelam ilminin kavramsal temeli tarihi süreç içinde incelendiği zaman anlam daralmasının ve genişlenmesinin bir çok misali görülebilir.

Bu ölçüde göre yorumcu değişim gerçeğinin iki yüzünü dikkate alarak bir taraftan Kur'ani ifadelerin yorumundaki anlam kaymalarını görmeli, diğer taraftan değişimin özünde yatan anlamı kavrayarak Kur'ani ifadeleri yeniden yorumlamalıdır. Çünkü anlam; vahiy, insan ve tarih arasındaki diyalektiğin mantığında gizlidir. Eğer din bilginin konusu değil de, ahlakın konusu ise Allah vardır önermesi, zihin haricinde mutlak bir varlığın varlığını değil, Allah'ın varlığını kabul etmenin iyi ve ahlaki açıdan gerekli olduğunu içerir. Bu durumda Allah zihni anlamda birleştirici bir fikir, pratik akıl düzeyinde ise ahlaki bir postulatır. Bu değişimi ya da din dilinden farklı olan bu anlayışı görmeden din üzerine konuşmak, her şeyi birbirine karıştırmakla sonuçlanır. Bu nedenle Kelam ilminin Kur'an'ı anlama esaslarından biri de felsefi sorgulama olmalıdır. İfadelerin anlam derecelerini tartışarak kelam yapmak, kelamın anlamını, değişen dili ve dünyayı anlamak anlamına gelir.

Bir ilmi disiplinin tecdidi her şeyden önce değişenin ne olduğunu anlamak ve kavramakla başlar. Çok temelde değişen şey nedir? Değişen şeyin

anlamı nedir? Önceden salt değişen şeyin kendisinin anlamlı olduğunu kabul eden bir anlayış sorumlu bir ilim adamı olmanın dışına düşer. Çünkü böyle bir anlayış; değişen her şeyin anlamlı ve yararlı olduğunu kabul eden ve bizzat değişimin kendisine değer yükler. Böyle bir eğilim nereye kadar anlamlı ve savunulabilir? Diyelim ki iletişim araçlarının zaman-mekân daralmasını gerçekleştirerek dünyada ekonomik ve siyasi ortaklıkların artmasına sebep oluyor. Bu süreç serbest piyasa ekonomisi, demokrasi ve özgürlükler gibi değerlerin dünya ölçeğinde uygulanması sonucunu doğuruyor. *****Meseleyi bu ölçüde ele alıp ve insanlığın böyle bir sürece girdiğini peygamber edasıyla, hatta Kur'ân'a atıflar yaparak müjdelerek değişen dünyanın ne olduğunu anlamadan kutsamış oluruz. Genellikle yapılan budur. Halbuki bu değişimin arkasında yer alan güçler, politik ve stratejik hedeflerini gerçekleştirmek için bütün siyasi, iktisadi ve ahlaki değerleri kullanıyorlar. Hem tarih hem de son zamanlarda yaşanan hadiseler bunu göstermektedir. Değişen nedir, değiştiğini söylediğimiz şeyin anlamı ve felsefi değeri nedir, sorusunun cevabını da aramalıyız. Değişen nedir veya nelerdir, bunların kelimelerden ilmi açılarından anlamı nedir? Bu soruyu birkaç mısalla açıklamaya çalışalım.

Birincisi; Temel değişenlerden en önemlisi söz ve aklın yerini imajların ve görüntülerin almasıdır. Bu yer değişimi, dinin teorik boyutunun içeriden boşaltan özelliğe sahiptir. Bilgiyi verimlilik esasına dönüştüren post-modern durum; ne söylersen gider, ne üretirsen müşterisi bulunur fikrini değerler alanına taşır. Öyle ki fikri dünyamızın donmuş yüzeyi engebesiz bir buzul gibidir. Çok kaygandır. Zengin ve çok sayıda imaj her şeyi istila etti; geride kalan yalnızca bir çöldür. Söz yok, sözün anlamı da yok. Dolayısıyla hakikatte yok. Hakikate götürücü ihtimaller de yok. İmajlara ve görüntülere katkı yaptığı müddetçe sözün değeri var. Bunun dışında her söz söylenir ve kendisinden dönülür. Söz, mit ve ritüeller anlamından koparılmıştır. Söz imajların ve görüntülerin gölgesinde silik ve değersizdir. Mit, her şeyi imajlara tercüme eden bilimin üstünü açması gereken örtüdür. Ritüeller, kendisini aşan her şeyi dışarıda tutan olguculuğun en iyimser diliyle sağlıklı kalmak için yapılması gereken hareketlerden ibarettir.

Bütün bunlar gösteriyor ki din, imaj ve görüntü düzeyinde vardır ama gerçekte yoktur. Çünkü sözün anlamı yok, hakikate ulaşmak mümkün değil. Bu olmayınca, görsel mistisizimin düzenine ait görüntüler dinin yerine geçer.. Zihin haricinde hakikat yoktur, ne söz hakikati ifade edebilir, ne de akıl bunu kavrayabilir denildiğinde kaçınılmaz olarak dinin alanını, fiziki ve ruhi egzersizler, transdantal meditasyon, ruh çağırma, hayattan ölüme ölümden hayata geçiş yapma gibi görsel mistisizmin düzenine ait öğeler devreye girer. Bu çıkarım imajlar ve görüntüler olmasının şeklinde hesabı verilmesi mümkün olmayan bir karşı duruş değildir. Bu, her şeyin kendi yerinde ve sınırında kaldığı müddetçe anlamlı olduğunu hatırlatan fikri kaygının gereğidir. İnsan

hayatından sözü ve aklı, dolayısıyla hakikati dışlayıp, her şeyi görme ve işitme duyusunun araçlarına ve yeme-içme malzemelerine dönüştürdüğümüz zaman, insanı ‘imajların, görüntülerin ve malzemelerin’ aldatıcı sınırları içerisine hapsedmiş oluruz.¹³⁷

Kelam ilminde yenilenme meselesi üzerine söylenecek söz belki de sözün kendisinden başlatılmalıdır. Söz, dille birlikte vardır. Dil, sözü bize getirir. Dile giydirilmemiş salt ve mutlak söz, insani iletişimin ötesinde bir yerdedir. Yani ‘oradadır’. Söz dille birlikte varolur ve dil anlaşılabilir. Anlaşılır ve tutarlı biçimde bir iletişim aracı olarak düzenlenir. Söylenen bir şeyin anlaşılmasında, dilin yokluğunu gösterir. Hakikat sözle aktarılır, bu nedenle öncelikli olarak kelam ilminin inşa edildiği kavramları yerinde ve anlamlı kullanmamız gerekir. İlmin amacına uygun kavramlar üretmemiz gerekir. Öncelikle geleneğin dilini anlamalıyız. Bunu açık ve anlaşılabilir şekilde ifade etmeliyiz. Tarihi ufkun etkinlik alanında karşılaştığımız yeni meseleler için kavram ve düşünce üretmeliyiz. Bunu yaparken bilmemiz gerekir ki, sözü, aklı, delili ve dolayısıyla sahil bilgiye ulaşma imkânını kabul etmeyen bir anlayış üzerine “dini düşünce” kurulamaz.

Kur’ân dili, vahyedilmiş hakikatin aracısıdır. İnzal edildiği tarihi zeminde vahyedilmiş hakikatin aracısı Kur’ân dili, anlaşmayı, buluşmayı, dolayısıyla zihniyet değişimini gerçekleştirmiştir. Vahiy dilinin yorumu olan fikri gelenek; elbette ki fikri tartışmaları besleyen, tahrik eden sorunlarla iç içedir. Yaşanan sorunun tabiatı ve çözülüş mantığı, değişen dünyanın mantığının dışına düşebilir. Bu hususa dikkat edilmelidir. Fakat bilmemiz gerekir ki, gelenek bir milletin tarihi ve fikri köklerini kuşatan evdir. Tecdit adına, salt anlamda tarihi ve fikri kökleri yıkmak ancak farklı bir geleneğin içinden konuşmakla mümkün olur. Bu yönüyle diyebiliriz ki günümüz mütekellimi ya “atomların sabit olduğuna” dayalı önermenin ne anlama geldiğini düşünmeden sabit durmayı yeğlemekte, ya da tecdit adına tarihi ve fikri kökleri yıkarak kendi kendini oryantalize etmektedir. Başka bir geleneğin diliyle kendini kurmakta ve bu kurgunun içinden konuşmaktadır. Hastalıklı dile duyulan ilgi belli bir aşamadan sonra iptila haline dönüşmekte ve kendine özel bir algı kalıbı oluşturmaktadır.

İkincisi; Hz. Peygamberin rihletiyle başlayan süreçte tarihi eylem alanının kendi iç mantığına ve dış etkilere bağlı olarak fikri modeller oluşturulmuştur. İç bünyede yaşanan gerilimler ve çatışmalar fikri karşıtlığı aşırı boyutlara taşımıştır. Aşırı uçlarda yer alan siyasi ve itikadi mezheplerin birbirine karşı tavırları ve bunların tezahürleri tarihi olarak bilinmektedir. Kendi varoluşlarını pekiştirmek için birbirini hiçbir ölçüye sığmayacak şekilde tanımladıkları, suçladıkları ve dışladıkları aşikârdır. Başlangıç itibariyle

¹³⁷ Geniş bilgi için bkz: Jacques Ellul, *Sözün Düşüşü*, Çev: H. Arslan, Paradigma Yay., İst:1998

öteki şeklinde konumlanan Kelâmî ekoller ötekinin varoluşu gerçekliğine denk bir durumla sınırlı kalmışlardır. Kendini *öteki* ile açıklama ve ona göre tavır belirleme tepkiselliğin tezahürüdür. Dahili gerilimler ve çatışmalara bağlı olarak İslam'ın erken döneminde tepkisel merkezli vaziyet alışlar olmuş ve bu tutum tarihsel gerçeklik kazanmıştır.¹³⁸ Belli görüşleri iktidar eşliğinde savunma ve kabul ettirme çabaları tarihi olarak bilinmektedir. *Mihne hareketi: Sorgulama düzeni buna iyi bir misaldir.* Aslında bu farklı görüşü zinhar batıl kapsamına alan ve ona karşı fiili mücadeleyi iktidarla birlikte yürütmeyi hedefleyen bir anlayışı temsil eder. Düşünce gücünü kendinden değil dayandığı otoriteden alır.

Bu fikri ihtilaftan daha çok siyasi dinamiklerin ve beklentilerin uzantısıdır. İhtilafı sadece bir inanç kategorisi olarak gören mezhepler, her olayı imân-küfür çerçevesinde ele alırlar. Böylesi bir yorumu *kesin bilgiye ulaşmanın* imkânı, teminatı altında sunmak, sonuçta saf kimlik oluşturma arzusu ile kesişir. Kabul etmemiz gerekir ki saf kimlik inşa etme eğilimi tekfir mekanizmasının kolay işletilmesine neden olmuştur. Farklı mezheplerin kendi anlayışlarını önceleyen *el-Milel ve'n -Nihal* kaynaklarının girişleri böylesi tanımlamalarla doludur. Bu eğilim kelam ilminin yönteminden daha çok politik saf tutma tekniğinin sonucudur. Fakat kabul etmemiz gerekir ki kelamcıların kesin bilgiye ulaşma noktasında gösterdikleri aşırı kaygı bu eğilimi beslemiştir. Hakikatin kelami ve hukuksal bir kavrayışla sahiplenilmesi, bir ölçüde tüm geleneksel teolojilerde görülen ortak bir tutumdur. Böylece dinsel ve sosyal hakikat aynı söylem içinde korunmuş ve formüle edilmiş olmaktadır.

Böylesi eğilimler olmasına karşın sahil bilgiye ulaşmayı yorumlama ölçütlerine bağlama eğilimi kendini daha güçlü biçimde hissettirmektedir. Nitekim Kadı Abdülcebbar¹³⁹ salt aklın fazla bir anlam ifade etmediğini açıkça vurgular ve *Kelamî aklı*; delillerin asıllarını, delillerle istenilen şeyleri ve aklî öncülleri bilmek; daha öz bir deyişle kalb ile tefekkür etmek olarak tanımlar. Akıl yoluyla hakikate ulaşamamayı iki sebebe bağlar: *Birincisi* ilmi tefekkür seviyesine ulaşamamak. *İkincisi* Allah'ın varlığı birliği ve adaleti gibi temel ilkeleri ve yorum yapmanın araçları olan dili ve usulü bilmemek. Bu tespitler oldukça yerinde ve anlamlıdır. Bilgiye ulaşmanın imkânını inkâr eden insan ya hiçbir değer kabul etmez ya da bütün değerleri eşitler ki bu *umutsuzluğun ideolojisidir.* Fakat bilginin imkânını temellendirmek için bilgide kesinliği aklın kusursuz işleyişine bağlamak ve hatta bunu matema-tiksel denklemlerle açıklama girişimi ihtilafı keskinleştirmiştir.

¹³⁸ Bkz; Şehristani, I / 5-30; Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 10-20; Eş'ari, *el-İbane an Usuli'd-Diyane*, 1-5; H. Hanefî, *İslami İlimlere Giriş*, Çev; Muharrem Tan, İnsan Yay, İst. 1994, s. 55.

¹³⁹ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu Usuli'l Hamse*, 605, Kahire:1988

Önyargısız anlama yoktur, fakat sahih bir anlama ulaşma önyargıların elenmesi ile gerçekleşir. Bu nedenle kabul etmemiz gerekir ki nesnel bilgiye ulaşmayı engelleyen bir çok faktör vardır. Bunları kısaca şöyle ifade edebiliriz; dini ve siyasi otoritenin kendine has kanunlarını savunma projeleri, fikri merkezlerin çevreyi belirlemesi, zihinleri manipüle etme araçları, farklı kültürel evrenin ürettiği bilimsel teorileri, bilimsel kökenimizi ve tarihi 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 tarihi bir varlık, zaman ve mekâna bağlı bir varlık olduğundan *kültürel nesnellikten* söz edebiliriz. Ayrıca ihtilâfî itikadi bir kategori olmaktan çıkarıp, 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.¹⁴⁰ O halde İslam’ın erken döneminde ortaya çıkan ihtilafların kökenlerine inerek meselenin adını iyi koymamız gerekir. Kelam ilminin tarihi geleneğinde ihtilafın özel bir yeri var ve bu kaçınılmazdır. Gelenek bir stratejidir. İçinde bulunduğumuz çağda yaşanan ihtilafları anlama ve yorumlamada katkı sağlayacak niteliktedir. Burada yapılması gereken şey fikri çerçevede teorik olarak itikadi olan ile ilmi olanın arasını ayırmaktır. İlmi faaliyetin gereği olarak itikadi esasların subüt açısından değil de anlaşılması ve açıklanması açısından değişebileceğini kabul etmemiz gerekir.

Bu ayrımın sonucu şudur; tarihi süreçte ortaya çıkan sosyal ve siyasal değişmelerle, Kelâmî ekollerin dilleri arasındaki uyum ve farklılık, diğer taraftan Kelâmî ekollerin Kur’an’î ifadelerle yükledikleri anlamlar ile Kur’an semantiği içerisinde aldıkları anlamlar arasındaki uyum ve farklılık Kelâmî ekollerin itikâdi mesele olarak takdim ettiği bir çok hususun itikâtle alakası olmadığını göstermektedir. Yani ilmi bağlamda ileri sürülen görüşlerle itikâdi esas olan hususların arasını ayırmak gerekir. Sözelimi *meleklerle imân ile meleklerin tabii kuvvetler olduğu, yada tabii olayların arkasında ruhani varlıklar olduğu hususu ayrı ayrı şeylerdir*. Birisi doğrudan itikâdi bir esastır, diğeri bu esasın yorumuna ilişkin bir ilmi meseledir. Öyleyse burada şu tespiti yapabiliriz: Kavramların ve yorumların anlam köklerine ulaşmak, tarihi ve sosyal değişmelerin tabiatına bağlı olarak tezahür eden fikri oluşumlara eşlik eden tutumların dayanak noktalarını bilmekle doğrudan ilişkilidir.

Üçüncüsü; Klasik kelâm temelde varlık üzerine dayalı bir bilgi kuramı geliştirmiştir. Daha önce bu meseleyi bütün boyutlarıyla ortaya koyduk. Cevher-araz kuramına dayalı varlık düşüncesinin üzerinden çok sular aktı ve

¹⁴⁰ Ali Harb, *en-Nas ve'l Hakika*, Beyrut, 1993, s. 33-36.

özellikle bu alanda bir çok önerme değişti. Bugün atomların bizzat kendi özlerinin de değişim içinde olduğu bilinmektedir.¹⁴¹ Daha sonra değineceğimiz üzere *cisim, cevher ve a'raz* ayrımı ve tanımına bağlı olarak geliştirilen varlık anlayışında Allah - âlem ilişkisi içinden çıkılmaz bir sorun olmaktadır. Gazzali-İbn Rüşd tartışmasında bu sorunlar net olarak ortaya çıkmakta ve İbn Rüşd âlem konusundaki bu ve benzeri görüşleri şöyle açıklamaktadır. Alem, Allah'tan başka var olanların adıdır... Alem â'yan ve a'raz olmak üzere ikiye ayrılır. Ayanlar, kendi başına yer tutan ve kendilerini taşıyacak bir mahal olmaksızın var olabilen şeylerdir. Arazlar ise ancak başkasına bağlı olarak yer tutan ve kendi varlığını hissettirecek mahalden ayrılması düşünülmeyen şeylerdir. Ayânlar 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... Bu hususları bildikten sonra deriz ki ayanların arazlardan ayrı kalması düşünülemez, arazlarsa hadistir. (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 hadis oluşu duyularla sabittir. Sükûnun hadis oluşuna gelince, o da hareketin meydana gelişi sebebiyle kendisinin yok olmasından anlaşılır, çünkü kadim hiçbir zaman zail olmaz.”

Bu kadar uzun alıntı vermemizin nedeni bizzat geleneğin içinde de bu kuramın bazı sorunlar taşıdığını göstermektir. Fakat burada gerçek sorun bu değil, gerçek sorun acaba kelamcılar imani konuları açıklamak için varlık anlayışı geliştirmeye niçin ihtiyaç duydular? Kelamcılar varlığa dayalı bilgi kuramını benimserler. Bu oldukça anlamlı ve yerinde tercihtir. Çünkü aşkın alanı temellendirme ancak varlık bilgisiyle mümkündür. Zihin haricinde hakikat vardır önermesi; Allah'ın varlığının zihni postulat değil gerçekten var olduğunu ifade eder. Varlık olarak var olan Allah inancı, kelamcılarının dayandığı temel noktadır. İslam'ın temel esasları çerçevesinde baktığımız zaman bunun böyle olması gerekir.

Cevher-araz kuramı üç yönden sorunludur. Birincisi; alem sabit ve bölünmez atomlara eklenen arazlarla açıklanmaktadır. İbn Rüşd'ün deyişiyle bölünmez cüzler Kur'ân'ın zahirine de tam olarak uygun değildir.¹⁴² İkincisi; bölünmez atomların varlığını kabul etmekle bütün görünür değişikliklerin

¹⁴¹ Bkz; Abdülkerim Suruş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, Çev; H. Hatemi, İnsan Yay., İst., 1984, s. 17-21

¹⁴² Bkz; İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, Çev; Bekir Karlığa, (Felsefe - Din ilişkileri), İşaret Yay., İst., 1992, s. 85-88.

atomların mekânîk hareketlerinin sonucu olduğu, yani atomların bizzat sabit olduğu, ancak onların yer değiştirmelerinin görünen değişikliklere yol açtığı kabul edilmektedir. Bu varlığın belirlendiği ve değişimin kapalı bir düzen içinde sabit cevherlerle sınırlı kaldığı anlamına gelmektedir. Bu anlayışın temelinde her şeyin kendi iç evreninde hareket ettiği yer almaktadır. Bu kaçınılmaz bir sonuçtur. Çünkü eşyadaki bütün dış ve görünürdeki değişiklikleri, bölünmeyen en küçük parçanın iç zerrelerindeki harekete bağlı gören bu teori, temelde varlığı sabit cevherlerle açıklamaktadır.¹⁴³ 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 özellik olarak görmek gerekir. Üçüncüsü; kelimelerin bir çok konusu cevher-araz ilişkisine bağlı olarak açıklanmaktadır. Sözgelimi insan filleri konusunda yapılan çıkarımların çoğusu bu kuramın bir sonucudur. Bu kurama dayalı bir tartışmadan hangi mezhebi ele alırsanız alın özgürlük veya ahlak felsefesi üretemezsiniz.

Dördüncüsü;birinci ve ikinci mesele ile bağlantılı olarak teorik esaslar ile pratiğin arasında anlamlı bağ kurmayı koparan yaklaşımdır. Din, imaj ve görüntüler evreninde görüntü vermek olunca düşünmeye gerek yok. Çünkü düşünce yoluyla hakikate ulaşmak mümkün değildir. Daha önce işaret ettiğimiz üzere meselenin bir yönü bu. Diğer yönü dini teorik tartışmalardan ibaret gören eğilimdir. Yaşantılar alanını ihmal eden bu dil; pratiği bütünüyle dinin dışında tuttuğundan etraftan yaşanan her türlü haksızlığı ve dil oyununu meşru sayar. Zihni ve ameli duyarlılığı bitiren bir dil ister istemez tarihi ya tarihi tekrar eden ya da mevcut duruma uygun düşen değerlere uyumlu bir anlayışla örtüşür. Kelâm, tarihsel bir ilim olma zorunda kalmıştır. Oysa akide 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, *praxis'in* içinde somutlaştığı zaman değeri olacağı ortadadır. Nitekim Kur'an'ın inzâlî ortamında zulüm ve sömürü lehine işleyen mevcut yapının eleştirilişi imân ile amelînin birbirinden kopuk değil, aksine birbirini besleyen iki alan olduğunu göstermektedir. Nitekim Kur'an bu hususu dikkat çekici tarzda vurgular; “Hiç bütün bir ahlakî değerler sistemini yalanlayan birini tasavvur edebilir misin? İşte böyle biridir yetimi itip kakan; Yoksulu doyurma arzusu, gayreti duymayan, Yazıklar olsun şu namaz kılp duranlara, Onlar ki niyetleri yalnızca görülüp takdir edilmektir. Ve üstelik onlar (insanlara) en ufak bir yardımı bile reddederler” (Mâ'un, 107) Görülüyor ki akide fikirden ibaret değil, bizzat hayatın bir metodudur. Kur'an kamusal alandaki yaygın dengesizliği, haksız

¹⁴³ Nadim Macit, “ Yeni Bir Kelam Tartışmasının Ana Noktaları ”; “ Yeni Bir Kelam Tartışmasının Teorik Temeli ”, *Kelam Anabilim Dalı Eğitim ve Öğretim Meseleleri*, MÜİF Yay., no 149, 180.

işleyişi, dini yalanlamanın bir sonucu olarak takdim eder. Haksız işleyişi kendi bütünlüğü içinde eleştirir. Haksız işleyişin ontolojik, epistemolojik, etik tabiatına yönelik eleştiri anlaşılmaz, akide *sınırlı bir alana hasredilirse bu dinin anlam düzenini*, bütünlüğünü parçalamakla sonuçlanır. Bize göre geleneksel Kalam, böyle bir olumsuzluğu besleyen bir dile sahiptir.

Dördüncüsü; İletişim ve teknolojik ağların zaman-mekan daralmasını sağlayarak insanlığın bir çok alanda ortak sisteme geçtiği tezidir. Bu tezin görünen dövizleri serbest piyasa ekonomisi, demokrasi ve insan hakları. Bunları dünya ölçeğinde gerçekleştirmeye engel İslâm dini ve onun müntesipleridir. Kaldı ki bunlar küresel terörün failleridir. Öyleyse bu coğrafya terörden ve 11. asrın karanlığından kurtarılmalıdır. Meselenin özeti bu olduğu halde bir çok ilahiyatçı akademisyenin din ve dinde tecdit adı altında bu sürece malzeme taşımamasını ne ile izah edebiliriz? Bu soru gündemi işgal ederken birden bire İlimli İslâm hikayesi çıktı. İlimli İslam bir niteleme olduğuna göre yeni bir yorum olmalı ve küresel terörün izahını yapmalıdır. Meselenin aslı nedir, şimdi bunu özet olarak sunmaya çalışalım.

Soğuk savaşın bitişi ile birlikte dünya yeni bir sürece girdi. Bir çok alanda olağanüstü değişiklikleri beraberinde getiren, uluslararası ilişkileri ve stratejik hedefleri farklı kalıplara döken bu süreç küreselleşme kavramı ile adlandırılmaktadır. İç bünyede yeniden yapılanma olarak adlandırılan ve böyle bir işlevi gerçekleştiren bu anlayış, dış dünyada kapitalist kültürel mantığın gerekçesi olarak sermaye cemaatleri ve çok kültürlülük adı altında dini ve etnik cemaatler; dinler arası diyalog adı altında dini ve kültürel yozlaşmanın bütün araçlarını sunan mahfiller; bütün bunlarla irtibatlı bir siyasi söylem ve iktidar; küreselleşme ideolojisinin farklı boyutları olarak karşımıza çıkmaktadır. Kapitalist kültürel mantığı bütünleyen bütün kültürel ve politik kodlar, dünyayı yeniden biçimlendirme adına devreye sokulmaktadır. Nükleer silahları üreten ve bunu kullanan güçler, kendi dışındaki devletlerin böylesi bir çabası olduğunda insan hakları, demokrasi gibi değer yüklü kavramlar adına tehdit etmekte ve hatta işgal etmektedir. Bu çelişkiyi güç altında gizleyen ve eylemlerini stratejik hedefi için gerekli gördüğü devletlerde konuşlandırdığı mahfiller tarafından meşrulaştırılan bu süreç hukuk ve politika alanında değer ifade eden bütün kavramları kirletmektedir. İnsanlığın en dramatik çehresi; değer ifade eden kavramlarla örtülmektedir.

Söz konusu anlayışın, siyasi-stratejik boyutu daha gerilere gitmekle birlikte fiili tarihini 11 Eylül'de ABD'de gerçekleştirilen olayla başlatabiliriz. İnsanlığın zihninde gücü sembolize eden kuleleri yıkmanın, yeniden yapılanmaya geçişi başlatmak için stratejik açıdan ne kadar uygun bir seçim olduğu ortadadır. Önce güç, kendisini çok feci ve ilginç bir olayla tahrik ediyor. Sonra, bunu gerekçe göstererek kendisini yeniden tanımlıyor. Tahrik edilen ve yeniden tanımlanan gücün, kendi hedeflerini gerçekleştirmesi açısından elinde görünüşte geçerli nedenleri var. Öyle ki bu olaydan hemen

sonra içten içe sorgulanan ve tartışılan konular birden bire açıkça dile getirilmeye başlandı. Yeni sürece giriş mantığının arka-planı daha önceden tasarlandığı için bütün tartışmalar güç simgelerini elinde tutan küresel gücün lehine işledi. Çok ilginç bir yıkımla yeniden yapılanma sürecine girişi başlatmak, olayı insanlığın tecrübesine ve istikrarına karşı yapılmış bir hadise şeklinde tanımlayarak bunun faillerini belli bir din ve kültür içinde aramak gibi temalar, gerçekten, olayın dünya üzerindeki etkileri açısından bakılırsa çok iyi planlandığını gösterir.

Bir taraftan hızlı değişimin ateşleyici karışımı bir taraftan da artan ve yaygınlaşan bilginin ürettiği sosyal çeşitlilik karşısında daha katı ve tanımlayıcı biçimde seslendirilmeye başlanan şiddet ve terör, insanların sağduyusunu parçalamanın en etkili yöntemidir. Öyle ki bu olay bir taraftan bir dine ve din mensuplarının yaşadığı ülkelere saldırıyı, bir taraftan dünyada belli etkinliğe ve güce sahip olan devletleri ikna etmeyi, bir taraftan da yeniden yapılanma fikrinin olmazsa olmazı olan bölgelere müdahale ederek yerleşmeyi bir arada gerçekleştirmeyi sağlamaktadır. Erol Manisalı'nın¹⁴⁴ deyişiyle ekonomik güçler, mali piyasalar, üstün teknoloji ve silahlar eşliğinde post-modern imparatorluk bütün güç bende diyerek dünyaya meydan okumaktadır.

Çeşitliliğe ve farklılığa içkin olduğu söylenen post-modern siyasi gramerin ürettiği çok kültürlülük, dini ve etnik cemaatler üretme, dinler arası diyalog gibi projelerin hedeflenen ülkelerde neye yaradığı, niçin bu kadar ivme kazandığı post-modern imparatorluğun hedefleri açısından okunduğu zaman anlaşılabilir. Gerek politik ve gerekse ekonomik paslaşmaların entelektüel bir çabanın çok ötesinde, yeni durumun öncü kolları olduğu bütün çıplaklığıyla ortadadır. Öyle ki AB adına çalışan Karen Fogg, Türkiye'de etnik ve dini farklılıkları dile getiren gruplarla irtibata geçiyor, AB adına verilen tavizlerin yetersizliğini vurgulayarak daha çok taviz verilmesi gerektiğine dair modern vaazlar veriyor. Buna ek olarak gerek siyasi iktidar gerekse iktidarın sözcülüğünü yapan devşirme zihinler federal sistem önerisini ortaya atıyor. Bütün bunlar Türkiye'yi AB'nin kriterlerine hazırlama adı altında yapılıyor. Küresel sermaye cemaati, dini ve etnik cemaatler ve siyasi iktidar bu kutsal davada buluşuyor. Hatta bu buluşma ve toplumu hazırlama faaliyeti, toplumsal tepkiyi azaltmak için daha ince ayarlı bir dille yerlilik kavramına sığınan bazı marjinal gruplar kullanılarak ters bir mantıkla gerçekleştirilmek isteniyor. Böyle bir tutumun geçerliliği, post-modern söylemin öyle ama aslında öyle değil, öyle değil ama aslında öyle mantığında yer buluyor. Bu buluşma içeriden düşünen insanlar tarafından deşifre edilince de demokrasi ve özgürlüğe sığınılıyor. Diğer taraftan da bir çok batılı ülkede belli bir inanca sahip olan insanlar baskı altına alınıyor ve taciz ediliyor.

¹⁴⁴ Erol Manisalı, *Küresel Kısaç*, Otopsi Yay., İst:2001, 11

Bize göre bütün bunlar antidemokratik bir yapılanmadır. Demokrasi ve özgürlük, tek yanlı dayatmalara, güç merkezlerinin etkisi altına girmeye karşı direnmeyi, eşit ve dengeli anlaşmayı onaylar. Demokrasi ve özgürlük adı altında bir toplumu hem ekonomik hem de politik açıdan teslim almak, mandacılığın estetik türünden başka bir şey değildir. Küresel güç merkezleri, stratejik hedefleri bulunan coğrafyalarda toplumsal bilinci tahrip ederek kültürel alanda kendine benzetmeye, ekonomik ve siyasi alanda da kendi stratejik amaçlarına uygun faaliyet içine itmeye çalışırlar. Eğer bunları başaramazlarsa son durumda stratejik bölgeleri işgal edeceklerini açık ve net olarak ilan ediyorlar. Bağımsız ve özgür olmayı değil, bağımlı olmayı ve kendi stratejik hedeflerine uygun davranmayı telkin eden bu anlayışı, değer ifade eden kavramlarla meşrulaştırmak ancak dışarıdan düşünmekle mümkün olabilir. Başarıyı ve toplumsal varoluşu dışarıdaki güç odaklarıyla işbirliği yapmaya bağlayan post-modern imparatorluk; bu dönemin dini ve etnik cemaatler dönemi olduğunu telkin ederek milli bilinci ve toplumsal demokrasiyi tahrip ediyor. Çünkü küresel stratejinin önündeki en büyük engel; milli bilinç ve toplumsal demokrasidir.

Küresel politik stratejinin; dünyayı bütünleştirmenin imkânını küresel-siyasi ve ekonomik hedeflerde, özel bir kültür ve hayat biçiminde araması, bunun dışında kalan bütün kültürlerin ve hayat biçimlerinin geçerliliğini yitirdiğini göstermenin bir girişi olarak okunduğu zaman anlam kazanır. Ne yazık ki bu hem zihinlerde hem de politik dilde gerçekleştirilmiştir. Artık ABD, bütün dünyayı tesiri altına alan, biçimlendiren, modern değerlere ev sahipliği yapan ve bunun gerçekleşmesi için mücadele veren bir güç olarak algılanmakta ve her şey bu ölçüt bağlamında değerlendirilmektedir. Kendini daha derinden ve daha etkili hissettiren dinin aşırı yorumu, küresel stratejik planın zihinlerde yerleşip meşrulaşması için, ayrışma ve bütünleşme paradoksunun farklı alanlarda ürettiği krizi aşmak için post-modern kalıpların bütün türleriyle sunulmaktadır. Dini kendi amacının ve maksadının dışına çıkararak bu çevreler, yer ve zamana göre küresel stratejinin iki ucuna konulan atlama taşı olarak işlev görmektedirler. İlginç zamanlarda yaşadığımızın en bariz göstergesi bütün sözlerini batı düşmanlığı üzerine kuran dini çevrelerin batılı değerlere sahip çıkmada en öne geçmeleri, hatta insanlığın kurtuluşu için Hz. İsa'yı beklemeleridir. Dinin aşırı yorumunu en iyi anlatan bu iki önermedir. Dinin aşırı yorumu dediğimiz iki uç anlayış arasında, yani siyaset öncelikli dini hareketler, kültürel öncelikli dini hareketler şeklinde yapılan ayırımın özde değil, sadece paketleme açısından farklı olduğu aşikârdır. Son tahlilde her ikisinin aynı hedefte ve amaçta birleşmesi bunun göstergesidir. Her iki anlayışın zihni alt yapısındaki devleti ele geçirme amacı, küresel güç merkezleri ile işbirliği yaparak devletin temel kurumlarını sınırlama ve etkisiz hale getirmenin politik imkânlarını oluşturma noktasında birleşmektedir. İkisinin arasındaki tek fark, birisi bunu açıkça seslendirirken, diğeri daha ince kavramlarla ve insanların gönlünü hoş tutarak bunu yapmasıdır.

Şiddete eğilimli olan din anlayışı, çeşitli terör olayları ile küresel güçlerin saldırılarına ve işgallerine uygun ortam oluşturmanın bütün malzemelerini vermektedir. Küresel hedeflere uyumlu din anlayışı ise, Hıristiyanlığın giderek arındığını, dolayısıyla İslâm'a yaklaştığını, modern değerlerin ve kapitalist kültürel mantığın vazgeçilmez ve biricik olduğunu söyleyerek bu sürece dahil olmanın zorunlu olduğu görüşünü desteklemektedir. Birincisi; öteki gördüğünün karşısında yer alarak ötekinin yöntemine tabi olurken, ikincisi dinlerin aşkın birliği tezini evrensel değerler kalıbına taşıyarak batılı değerlerle bütünleşmeyi amaçlar. Bunlar, barış ve hoşgörü gibi değer ifade eden kavramların belirsiz ritmine uyum göstererek, Hz. İsa sembolü ve Hıristiyanlığın hurafelerden arındığı öncülünden hareket etmektedirler. Her duruma uyum gösterme esnekliğine sahip bu dil, gönüllü bilgi ajanlığı yapmayı dini hizmet adı altında meşrulaştırmaktadır. Anılan her iki dini söylem, ABD eksenli küresel hedeflere uygun gerekçe üreten ve durumu meşrulaştıran dile ve tutumlara sahiptir. Yine her iki yörüngede yer alan din etiketli hareketler batılı bir çok ülkede ve ABD'de beslenmekte ve siyasi güç olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum çok açık ve net olarak gösteriyor ki felsefi teoriler, dini yorumlar siyasi-stratejik hedeflerden ve ekonomik çıkarlardan bağımsız değildir. Nitekim farklılaşma ve farklılaştırma edebiyatı, çok kültürlülük, marjinalliğe övgü, sivil kurumları güçlendirme ve bunları destekleme adına iktidarın diline eklenme girişimleri ülkemizde çok etkili biçimde dile getirilmekte ve bunların sözcülüğünü şöyle veya böyle bu tezgah-tan geçmiş insanlar yapmaktadır. Dini düşünce alanında liberal bir söyleme geçiş, önce, anılan ikinci söylemle buluşmakta, sonra küresel değerlerin sözcülüğünü yapmaktadır. Bu tezgah çok gizemli ve büyüdü. Bir dikey hareket gösterme sonucunda uluslararası lobiler ve misyoner yetiştiren, ancak şimdilerde dinler arası diyalog edebiyatı yapan kurumlarla buluşmak mümkün oluyor. Bu durum bilgi ağının netleştiğini, geçiş yollarının berraklaştığını göstermektedir. Bir milletin en kutsal değeri olan din adına bunların yapılması, ayrımcılığın ve bölücülüğün farklı formları ile yüz yüze gelen ülkemizi maddi ve manevi açıdan enerji kaybına uğratmaktadır.

Ekonomik ve siyasi gücün simgeleri olan kulelerin yıkılışı ve bunun faillerine ilişkin göstergeler ve yorumlar güç değişimi deyimi ekseninde okunmakta, genel anlamda terörizm, özel anlamda ise dini içerikli terörizm gündeme getirilmekte ve ortada temizlenmesi gerektiği ileri sürülen *bir kirliliğin* varlığı neredeyse evrensel düzeyde kabul görmektedir. Bunun için de bir temizlik formu belirlemek gerekiyor ki karşı tutum ve saldırılar meşruluk kazansın. Meşru hale getirmek için de şu sorunun cevabı aranmaktadır: Dünyayı yeniden şekillendirme projesi için belirlenen küresel stratejinin dışına düşenler ve düşme ihtimali olanlar kimlerdir? Bu sorunun cevabını bulmak içinde Alvin Toffler'in güç değişimi çözümlemesini hatırlamak gerekir. O der ki; önümüzdeki güç değişimi çağında, birinci derecede ideolojik mücadele artık kapitalist demokrasiyle Marksist totaliterlik arasında olmayacaktır.

cak. 21.yüzyıl demokrasisiyle 11. yüz yıl karanlığı arasında olacaktır.¹⁴⁵ Oldukça genel ve kısa olan bu cümle, belirsizlik içinde bir çok belirleme yapmaktadır. Ayrıntılarına inildikçe yeni şeyler söyleyen bu cümle şimdilerde çatışmanın kimler arasında olacağını açıkça ilan etmektedir. Bu ifadelerde yer alan karanlık ifadesi genel olarak kullanılmakta ve daha sonraki çözümlerinde *karanlığa dönüş* eğiliminin içeriği ve göstergeleri sıralanmaktadır.

Her ne kadar ortaçağda egemen olan 11. yüzyıl karanlığı şu ya da bu biçimdeki soyut bilginin üretimi ve dağıtımı üzerinde kesin bir tekel hakkına sahip bir anlayışa dönüş olarak gösterilse de, bunların kimler olduğuna dair sınırlı bilgi verilmektedir. Teknik bir dille yapılan gönderme ve açıklamada önemli bir ayrıntının gözden kaçırılmaması gerekiyor. Karanlık ifadesinden kastedilen küreselleşmesi gereken ve farklı dini inanca sahip İslâm dünyasıdır. Bu çıkarım dinin stratejik değerini göstermesi açısından önemli bir misaldir. Eğer bu alıntıyı iyi niyetle yorumlayıp İslâm etiketi altında gerçekleştirilen aşırı yorumlar ve saldırgan eğilimlerin kastedildiğini kabul edersek şu soruya cevap vermemiz gerekmektedir. Böylesi dini yapıların hem Hıristiyan hem İslâm tarihinde bulunduğu halde ve günümüzde böylesi dini hareketler gerek ulusal gerekse uluslar arası sahnede kullanılmasına karşın¹⁴⁶ oyunun bütün sahnelerini İslâm'a yüklemek ve İslâm dünyasında sergilemek anlamını ve geçerliliğini nereden almaktadır?

Her şeyden önce bilinmelidir ki güç değişimi politikası, dünyayı biçimlendirmenin yöntemi olarak kendi kültürel özgünlüğünden kopmuş bütün dini hareketleri hem üretmekte hem de lehine kullanmaktadır. Bu nedenle, mesele tek başına din ve dini hareketler değildir. Bu etkinliğin arka planında yer alan asıl unsur, dinin içini boşaltma faaliyetleriyle birlikte tasarlanan küresel politik stratejik örüntülerdir. Ne garip ki dini duyarlılığa sahip olduğunu söyleyen söz konusu çevreler, küresel güçlerin stratejik hedeflerine dönük hiçbir eleştiri de bulunmuyorlar. Hatta bunu, İslâm dünyasında baskıcı ve totaliter sistemlerin varlığını gerekçe göstererek onaylıyorlar. Üstelik günümüz dünyasında demokratik diktatörlüğün hiçbir sınır tanımadan her şeyi biçimlendirmek istediğini görmüyorlar.

Din de aşırılık, aşırı yorumun bir sonucu olduğu için, dinin asıl hedefinin dışına düşer. Ne var ki dinin aşırı yorumu, karşı saldırıyı meşrulaştırıcı gramere ve tutumlara uygun olduğu için hem üretilmesi hem de beslenmesi gereken dini formdur. İlmî İslam ise, dini, güç ekseninin hedeflerine uygun dil ve hareket yöntemi üretmektedir. Bu ise dünyayı yeniden yapılandırma

¹⁴⁵ Alvin Toffler, *Yeni Güçler, Şeni Şoklar*, Çev.B.Çorakçı, Altın Kitaplar Yayınevi, İst., 1992, 387

¹⁴⁶ Geniş bilgi için bkz, Bruce B.Lawrance, "From Fundamentalism to Fundamentalisms: a Religious İdeology", *Religion, Modernity and Posmodernity*, Edit. Paul Heeles, Blackwell, 1998, 88-100

eğiliminde olan güçlerin düşünce dünyasına, eylemlerine, hatta saldırılarına destek sağlamaktır. Dikkat edilirse radikal ve köktenci hareketler dile getirildiği halde, diğer yörüngenin içinde yer alan dini hareketler hiç gündeme getirilmiyor.

Acaba ılımlı İslâm ne demek ve ne anlama gelmektedir? Sözelimi stratejik değeri olan bölgeleri ve ekonomik kaynakları ele geçirmek için insanları katleden küresel güçlerin faaliyetlerini ılımlı bir Müslüman nasıl okur? Acaba şöyle mi der; işgal edilen coğrafyada demokrasi yoktur, demokratik kültür oluşturmak için bu katliam gereklidir. Çünkü insanları özgürleştirmenin başka yolu yoktur. Belki de şöyle der; post-modern imparatorluk öyle bir güçtür ki varlığımızı korumak için onun politik hedeflerine uygun davranmalıyız. Varolmak için bundan başka çaremiz yok. Basına yansıyan motiflere bakılırsa belki de şöyle demesi beklenir; küresel gücün ürettiği evrensel hoşgörü yaşanan bu olayları hoş görmeyi gerektirir. Kaldı ki bu tutum liberal olmanın ve küresel ahlakı benimsemenin gereğidir. Bu açıklama yersiz görülürse şu eki yapabilir; havariler, Hz. İsa'nın yeryüzüne dönüp dünya krallığını gerçekleştirmesi için uygun ortam hazırlıyorlar. Ortam hazırlanırken böylesi olayların yaşanması kaçınılmazdır. Çünkü evrensel iyilik için bazı zararlı şeyleri normal görmek gerekir. Kim bilir belki de ilmi derinliğin bir sonucu olarak bunların hepsi geçerlidir diyebilir.

İslâm açısından bunların hepsi deli saçmasıdır. Fakat bu yörüngenin içinde yer alan yayınlara bakılırsa sonuç olarak söylenmek istenen yukarıda zikrettiğimiz hususlar veya daha yumuşatılmış buna benzer çıkarımlardır. İlimli İslâm denilen yorum; dinin anlam haritasını çok sinsice bulandıran, bozan ve çarpıtan bir yaklaşımdır.

Daha da üzücü olan husus bu durum bizzat devleti temsil eden siyasi-ler ve bürokratların eliyle yapılmaktadır. Bizzat devlete bağlı eğitim kurumlarının açılışında ve kapanışında yer almayan politikacılar ve bürokratlar söz konusu anlayışın düzenlediği bütün törenlerde yer almaktadırlar. Fotoğraflar yalan söylemez. On yıllık fotoğraflar yayımlanırsa devletin bürokratlarının nerelerde boy gösterdiklerini somut bir şekilde görürüz. Böyle bir durum bize ne anlatmaktadır? Bunun en açık sonucu şudur; Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin bürokratları kaymıştır. Devlete değil, özel bir perspektife hizmet etmekte yarışmaktadırlar. Niçin böyle? Çünkü her iktidar döneminde bir şekilde etkin olan bu çevrelerle iyi geçinmek bulunduğu konumu sürdürmenin ve yükselmenin en pratik ve kestirme yoludur. Küresel-politik stratejiye uygun düşen bir din yorumu, bütün küresel güçler ve yandaşlarının beğenisi- ne layıktır. Güce eklenmiş bir anlayış kimseyi rahatsız etmez. Evet! Kabul etmemiz lazım ki ilginç zamanlarda yaşıyoruz. Açıkça belirtmemiz gerekir ki anılan her iki okuma da hem İslâm'ın temel kaynaklarına, yani metin olarak İslâm'a aykırıdır hem de birikimsel gelenek dediğimiz İslâm tarihindeki genel eğilime, hatta bağlı olduğunu söyledikleri fikri damarın kaynakla-

rına, her şeyden önemlisi ülkemizde yaşanan İslâm'a aykırıdır. Soğuk savaşın sona ermesinden sonra yeni dünya düzeni şeklinde adlandırılan bu süreçte her şeyde belirsizlik, tereddüt ve şüphe söz konusu olmasına karşın en ciddi ve tamir edilmesi zor sarsıntı dini düşüncede yaşanmaktadır. Diyebiliriz ki din, bütün amaçlarının dışına çıkarılarak adeta çarpıtılmaktadır.

Tarih dışına düşme endişesini taşımakla birlikte bu iki formu kabaca örneklediğimiz de Haricilik ve Mürcilik akımları karşımıza çıkar. Birisi radikal diğer ılımlı dini yorumdur. Ama her ikisi de aşırı yorumdur. Birisi her günahı küfrün sebebi sayar ve günah işleyenin öldürülmesini meşru görür. Bununla birlikte insanı bitiren ve şahsiyetini parçalayan günahı işler. Yani önce reddeder. Sonra onaylar. Diğeri ise bir çok olaya karışmış, dinin büyük günah saydığı filleri işlemiş insanların hakkında o kadar iyimserdir ki, bir kez tevhit kelimesini söyleyen mümindir çıkarımını yaparak böylesi insanların durumunu ölüm sonrası dünyaya havale eder. Dinin koymuş olduğu esasları maslahat uğruna görmezlikten gelir. Bu iki mantık birbirinden farklı gibi görünse de, aslında birbirine yakındırlar. Çünkü zıtlar, tersinden birbirine komşudur. Aynı sınırdaki yer alırlar. Çağdaş Mürcilik, hiçbir sınır tanımayan küresel güçlerin zulümlerini günah sayarak ölüm sonrası dünyaya bile havale etmiyor. Küresel güçlerin katliamlarını dünyaya barış ve huzur getirmenin aracı olarak okumakta ve alkışlamaktadır. Kapitalist kültürel mantığın içinden konuşarak ekonomik dengesizliği ve sömürüyü suskun bir tavırla geçiştirmektedir.

Enformasyon savaşlarının çok hızlı ve güç değişim politikasının kendi amaçlarını gerçekleştirmede oldukça aceleci olduğu bir dünyada eğer din, küresel güç stratejisinin araçlarından biri ya da kullanılmaya elverişli bir yönlendirme biçimi ise, dinin farklı amaçlar için okunup-küresel politik-stratejik hedefler için kullanılması gayet doğaldır. Zaten yapılan da budur. Bu sadece uluslararası ilişkiler açısından değil, iç siyasetin seyri ve yapılması açısından da böyledir. Yaşadığımız yüzyılın son çeyreğinde ve bugün din ve dini konular siyasi hareketlerin yoğunluğuna eşlik eden bir ölçüde gündemdedir. Kaldı ki ülkemizde yoğun faaliyet içinde olan cemaatler ve liderleri, parti başkanlarından daha teknik ve etkili siyaset yapmaktadırlar. Uluslararası boyutta siyaset yapan bu cemaatler siyasi partilerin, hatta siyasi iktidarların mantığını aşan ilişkiler içindedirler. İç bünyede bazı hedefler için ortak görülen ve daha sonra devletin kurumlarına yerleşen bu cemaatler, artık küresel alanda boy göstermektedirler. Sadece bu olgu bile, tarihin dönüm noktasında olduğunu gösterir. Küresel gücün kaliteli araçlarını elinde tutan güç odakları, bu olgunun farkında oldukları için, gerek ılımlı gerekse radikal dini hareketleri desteklemekte ve hedeflerine uygun faaliyet içinde olmaları için elverişli ortamlar oluşturmaktadırlar.

Bir din olarak İslâm, diğer dinler arasında hem metin hem de düşünce olarak aklılığı dışlamayan bir dindir. Bununla birlikte İslâm dünyası insani

ilişkilerin ayrılmaz bir parçası olan fikri, siyasi ve ekonomik güç odaklarından yoksundur. Elindeki imkânları akıllıca ve verimli bir şekilde kullanmaktan ve geliştirmekten mahrum olan bu dünyanın kapısı, her türlü dini ve siyasi dil oyunlarına ve görüntülerine açıktır. Stratejik açıdan önem arz eden bu coğrafya, gücün bütün simgelerine açıktır. Küresel olayların malzemesi yapılan bu coğrafya ve bu coğrafyanın insanları vahşetin aktörleri olarak sunulmaktadır. Dini anlamda her şeyi mistik alanın tekil dünyasına terk eden Hıristiyanlık son zamanlarda akla hayale gelmez tarikatlara ev sahipliği yaptığı halde ne hurafenin ne de şiddetin içinde yer alır. Gücün bütün simgeleri ile donatılmış Hıristiyanlık tasarlanan dünyanın manevi temeli sayılmaktadır. Halbuki Hıristiyan tarikat üyelerinin kendilerini ifade biçimleri ve yapmış oldukları faaliyetlere baktığımız zaman bunun tam tersinin doğru olduğunu söylememiz gerekir. Gücün, daha doğrusu kaba kuvvetin en açık göstergesi olan askerlerin eline verilen İncil metinleri, küresel terörün açık yüzünü görmek için yeterlidir. Fakat bu durum hiç dile getirilmez, çünkü gücün sac ayaklarından biri olan bilgi küresel hedefleri şiddetle gerçekleştirmenin meşru görülmesini sağlayan araçları ve sözcüleri de üretmektedir. Öyle ki kıyametin kopmasını hızlandırmak için tahribat yapmayı dini bir görev sayan Hıristiyan etiketli tarikatlar hiç gündeme gelmiyor ve üzerinde tartışılmıyor. İncil'in matematik kodlaması eşliğinde dünyaya yeni bir biçim vermenin gerekliliği dinselendirilmekte ve küresel projenin öncüleri kutsal kişiler olarak gösterilmektedir. Din denildiği zaman kimyası bozulanlar, fakat anılan dünyanın sözcülüğünü yapanlar sizce bu meseleleri niçin tartışmaya açmıyorlar ve tartışmak istemiyorlar?

Buraya kadar değindiğim ve tartışmak istediğim meseleler günümüzde en fazla dile getirilen ve tartışılan meselelerdir. Bu konularda yapılan yorumların bir kısmı, dinin bilgi kaynaklarını ve temel esaslarını zorlamaktadır. Bir kısmı ise yeniden yapılanma ve din öğretimi konularında din-dışı düşünceleri dinde yeniden yapılanma görmekte, kendi tarihi tecrübelerini parantez içine alan eğilimlerle dolaylı olarak örtüşmektedir. İslâm dininin yeniden yapılanmasından bahsedenler, daha çok modern dünya görüşünün kendi kültürel evreninde yaşanan kırılmaları ve felsefi ayrışmalarını dile getiren eleştirmenlerin, modernite karşıtı görüşlerini dini form altında sunarak, bunu dini düşüncede yeniden yapılanma olarak görmektedirler. Felsefi kökenleri itibarıyla din karşıtı görüşleri dini düşüncede yeniden yapılanmanın temeli saymaları felsefi yetersizliğin boyutlarını görmek açısından düşündürücüdür. Halbuki kendi dünyamızda yaşadığımız ayrışma ve din alanındaki fikri ve zihni parçalanma söz konusu düşüncenin uzantısıdır. Post-modern düşüncenin kalıplarına din formu giydirmek dinde yenilenme değil, dini çarpıtmaktır.

Dini kalıplar ve formlar şeklinde ortaya çıkan şiddetin, terörün ve aşırılıkların arkasında da söz konusu düşünce vardır. Entelektüel sorumluluğun

gereği olarak tarihe dipnot düşmek gerekir. Bunu söylerken kendi bilgi referanslarına, tarihi tecrübesine bu kadar yabancı ve farklı kültürel evrenlerde gelişen ve yayılan düşüncelerin felsefi dayanaklarına karşı bu kadar bigane kalan insanların aklına geldiği gibi din adına yaptıkları konuşmaların din felsefesi ile hiçbir alakası yoktur. Dini, din-dışı bir felsefi temelle açıklamak ve temellendirmek din felsefesinin değil, modern meczupluğun sonucudur. Felsefe, bilgiyi sorgulamaktır. Sorgulamak felsefi olgunluğun göstergesidir. Farklı düşünceler arasında kendinden geçen meczup ise bırakın sorgulamayı, karşılaştığı her düşünce karşısında kendinden geçmektedir. Hakikat, kendi hislerini okşayan ve şahsi varoluşuna katkı sağlayan retoriktir. Bunun en somut göstergesi küresel stratejik hedefleri anlamadan ve dikkate almadan bir takım şiddet olaylarını Kur'ân ayetleriyle açıklamaya çalışmaktır. Halbuki böylesi olayların dinle değil, uluslararası stratejik örüntülerle bağlantısı söz konusudur. Bu durum din adına söz söyleyen insanların konumunu ve felsefi duruşlarını açıklamak açısından oldukça çarpıcıdır.

Tecdit ve buna benzer çaba her duyarlı ve düşünen bir insan için amaçtır. Fakat bu amacın hem dayanağı hem araçları meşru olmalıdır. Şöyle bir metin düşünün ki kelimeler üzerine yazılan bir metinde yapılan atıfların tümü, farklı amaç ve ilgilerle oluşturulmuş alıntılarla doldurulmuş, hatta bu alıntıların özü itibarıyla kelamla hiçbir bağlantısı yoktur. Daha doğrusu alıntı yaptığı ilim adamının satır aralarında ne söylediğini anlamadan kelami bir konuya uydurulmuş. Şimdi bu alıntılar "sırf genel geçer dilden" farklı olduğu için bir yenilenme midir? Hatta böyle bir yaklaşım meşru mudur? Kaldı ki bu belirsiz, bulanık ve fikri hesabı verilmemiş, doğrudan imaj ve görüntüye yönelik metinler kelam ilmine de özgü değil; kendisini bilginin merkezi mekanında zanneden bir çok bilmiş-güya İslâm'da yeniden yapılanma üzerine görüşler sunuyor. Konu tecdit, fakat verilen kaynakların büyük bir çoğunluğu çok farklı ilgi ve amaçlar için yazılmış, hatta özü itibarıyla din karşıtı metinler. Din karşıtı metinlerden dini düşünce alanında bir tecdit projesi geliştirmek büyük beceridir. İmajların ve görüntülerin sallantılı ikliminde boy gösterme becerisi, ancak böyle bir tecdit projesi ile olabilir. Sonuç olarak başka bir fikri geleneğin içinden konuşmak kendi kendini kuran ve algı kalıbını değiştiren bir bilinçle mümkündür.