

KELAM İLMİNİN TARİHSELLİĞİ¹

Dr. Hasan HANEFİ

Kahire Ü. Felsefe Böl.

Çev: Arş. Gör. İbrahim ASLAN

Ankara Ü. İlahiyat Fak.

1-Tarihselliğin Anlam Çerçevesi:

Tarihsellik, bir fenomenin, herhangi bir toplumda özellikle de belirli bir zaman diliminde ve kayıtlanmış koşullarda ortaya çıkması ve gelişmesidir. Düşünce bir fenomendir. Düşünsel fenomenler toplumsal fenomenler, toplumsal fenomenler de tarihsel fenomenlerdir. Bu anlayışa göre, her şey belirli bir toplum ve tarih içinde meydana gelir. Bu anlamdaki "*Tarihsellik*" kavramının, batya ait tarihsellik kavramı ile zorunlu bir ilişkisi yoktur. Bizdeki tarihsellik, Akâid ilmindeki yapıda, islamî fırkaların ortaya çıkması ve gelişmesinin tarihsel tarihinde ve Kelam ilmi'nde örnekliliği olan bir realitedir. Hiç kuşkusuz yeni kelamcılar gibi eski kelamcılar da, ifrat, tefrit ve mutedil karşıt uçların etki-tepki yasasına göre oluştuklarının farkındaydılar.² Şu halde Kelam ilmi, belirli bir konjonktürde ve (toplumsal) alanda ortaya çıkmış, gelişmiş ve bizatihi tarihsel bir aşamada olgunlaşmış ve başka bir tarihsel aşamada da gerileme ve çökme süreçlerine girmiş tarihsel bir ilimdir.

Tarihsellik, 'Tarihsel İndirgemecilik' (*Historical Reductionism*) hatasına düşmek anlamına gelmediği gibi, herhangi bir düşüncenin -özellikle de bu düşünce Kelam ilmi gibi dinî bir düşünce ise- mutlak olma özelliğini inkar ederek, tarihselcilik konumuna sığınma anlamına da gelmez. Mutlaklaştırma, tarihin ortaya çıktığı belirli bir yapıda meydana gelir, ki bu, tarihsel diyalektik, insanî realite veya beşerî zihin yapısı dolayısıyla oluşmuş bir tanımlama biçimidir. Mutlaklaştırma, ilmî disiplinlerin kurulması, teorik temellendirmelerinin yapılması ve alimlerin *hakikat*'a yaklaşma çabaları sonucunda fikir birliğine varmaları ile de reel gerçeklik kazanır. Öte yandan, Mutlak-

¹ Bu makale, Hasan Hanefî tarafından Mısır Felsefeciler Birliğinin 1991'de düzenlediği 'Yeni bir Kelâma Doğru' konulu Üçüncü Felsefe sempozyumunda tebliğ olarak sunulmuş olup, daha sonra Hanefî'nin 'Humûm 'ul-Fikr ve 'l-Vatan' isimli eseri içinde yayımlanmıştır. Bkz: 'Humûmu 'l-Fikr ve 'l-Vatan', 1/69-89. Kahire, 1998.

² Şehristânî, 'el-Milel ve'n-Nihal', (İbn. Hazm'ın *Fasl*'ına haşiye olarak basılan baskı), Mektebetu Sabîh, Kahire, tsz.; Ali Sâmi en-Neşşâr, Neşêtu'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm', Dâru'l-Meârif, 1966; Hanefî, 'Mine'l-Akide İle's-Sevre', 1/141-227.

laştırma, bir ilim adamı, insan olarak, duyu organlarını bidat ve hakikat iddiasından uzak bir şekilde kullandığı ve bir fenomeni kavrarken aklıyla bir anlam ve yoruma ulaştığı, ihtisas alanının muhtevasını oluşturan tarihsel metinleri okuduğu ve belirli bir toplumsal hedefi olan ve insanların belirli anlamlara karşılık gelmesi konusunda uzlaşa sağladığı dili kullandığı sürece, hiç kuşkusuz o, bilginin geçerliliğini ve vicdanın önyargısızlığını gösterir. Bütün bunlar ilim adamını, duruşunun sübjektif, bilgisinin insanî bir icthâd, mutlak hakikatın de "*bir yakınlaşma*" ve "*formüle etme*" den ibaret olduğunu ve dolayısıyla da her şeyin kabul edilebilir ve reddedilebilir bir mahiyette olduğunu algılamasını sağlar.

Bu ilmî uzlaşa, ilim adamının bireysel içtihadını "*ilmin kendisi*" yapan, kişisel görüşünü mutlak hakikat ile aynılaştıran ve sübjektif konumunu da herkesin peşinde koştuğu mutlak hakikat olarak gösteren gururdan ve hakikatlık iddiasından ziyade, o, müminlerin imanına daha yakındır. Sözü edilen bu mutlaklık, bilinebilir ve tanımlanabilir bilimsel bir mutlaklıktır. O, "*Bilgi ve iman*"ın egemen olduğu müslüman kitle karşısında dile getirilen bir slogan, bir safdillik ve heva kaynaklı bir mutlaklık değildir. Bilimsel meydan okuma, mutlak olanın ispatı da değildir. Bilakis O, mutlak olanın ortaya çıkış ve gelişim süreçlerinin bilinmesidir. Mutlaklık, bilginin konusu olduğu sürece, her zaman için ifade imkanı veren bir dili, anlaşılabilir belli düşünceleri, bilinebilir ilkeleri ve ispat edilebilir fenomenleri olan bir şey olarak kahr. Buna karşılık dinî mutlaklık, bilimsel bir mutlaklık değildir. Heva, heves ve kolaylıktır hatta (bir tür) bid'attır. Bu çeşit bir mutlaklık, insanı *realiteden* uzaklaştırdığı gibi ona karşı yabancılaştırır. İdeal mutlaklık ise ahirete dönük olmak ve dünyalık zevklerden uzak kalarak ideal olanın bir ifadesi olarak sâlih amel üzerinde durmaktır. Yücelik bilinci ve estetik kaygı taşımakla (oluşacak olan) bireysel sorumluluk ve vicdan bilincidir. Gerekli olana karşı duyarlılıktır ve de aklı bir iman ve arınmadır.

Kelam ilminin, ortaya çıkış ve gelişmesinde dini nasslara dayanmış olması onun, konusu, metodolojisi veya yapısı hatta sonuçları bakımından "*mutlak*" bir ilim olduğu anlamına gelmez. Dinî nasslar, Kelam ilmi için her asrın koşulları bağlamında nasıl bir rol oynamışsa, bu ilmin doğuşunda da aynı şekilde rol oynamış faktörlerden biridir. Dinî nasslar, her iki durumda aynı rolü oynamıştır. Buna karşın, tarihsel ve toplumsal koşullar hep değişmiştir. Alimler, tarihin aşamalarından birini, '*ilk ve son aşama*' olarak belirlemekle ve halefin görevini de selefi "*şerh etmek*' olarak tayin etmekle (büyük bir) hata yapmıştır. Zira bu durumda, *olandan* yeni bir kreasyonda bulunma imkanı kalmadığı için mutekaddimûn kuşağı (Gazâlî öncesi), muteahhirûn kuşağına (Gazâlî sonrası) yapabileceği bir şey bırakmamış olmaktadır. Ondandır da Selefi hareketin popüleritesinden ve etkinlik olarak uyanışından dert yanar dururuz! Dinî nasslar, her asrın ihtiyacına göre yorumlandığı sürece, seçimleri, kullanımları ve anlaşılma biçimleri açısından onlar, tarihsel dinamizmin ve toplumsal diyalektiğin unsurları olarak, aynı zamanda birer tarihsel fenomendirler. Dini nasslar tarihten ba-

ğimsız olmadığı gibi, ilmin kaynağı ve bizatihi kendileri ilmin konusu da değildir. Dini nasslar, özellikle '*esbâb-ı nuzûl*' adıyla bilinen toplumsal koşullarda ortaya çıkmış tarihsel nass'ırlar. Bu (tarihsel) nasslar, zamana, toplumun ihtiyaçlarının farklılaşmasına ve beşerî kapasitenin çeşitlenmesine göre bir gelişim seyri izlemiştir. Haddi zatında bu nasslar, '*nâsîh-mensûh*' adıyla bilinen şeriatın kaynaklarıdır. Bu sebeple ilimler, bütünüyle, nassların ortaya çıkış, gelişme ve tamamlanma süreçlerinin tarihsel açıklaması amacıyla '*Kur'an ilimleri*' adı altında ortaya çıktı. Örneğin, nassların zaman ve mekan açısından derlenmesi ve düzenlenmesi (*nüzul ve nesih*), fikir ve yapı açısından ele alınması (*mekkî ve medenî*) vs. gibi. Kuran ayetleri vahyediliş tarihlerine göre değil, tevkîfî olarak yani (tertîp) yapısına göre (Cebrâil'in Hz. Peygambere her ayetin ait olduğu yeri bildirmesi ile) cem' edildiği için, bu nassların anlaşılması, ancak onların tarih içindeki gelişim süreçlerinin izlenmesi ile mümkündür. Hatta '*Tencim*' (parça parça iniş) kavramından anlaşılacağı üzere, 23 sene boyunca farklı (zaman ve mekan koşullarında vahyedilen) nassları bir araya getiren islâmın kendisi bile, esasında, -Hz.Adem'den Hz.Muhammed'e- vahyin takip ettiği gelişim seyri içerisinde özel ve tarihsel bir halkadır. *Kur'an ise*, Hz.İbrahim'in *Suhûf*'u, Hz.Davud'un *Zebur*'u, Hz.Musa'nın *Tevrat*'ı ve Hz.İsa'nın *İncil*'i içerisinde yer alan vahiy halkalarının sonucusudur. İslam şeriatı da, Hz.Adem ve Nuh peygamberlerden bu yana vahyedilen şeriatların formüle edilmiş son biçimidir. Dolayısıyla vahiy şeriatları arasında *kopukluk ilişkisi*'nden ziyade, bir *gelişim seyri ilişkisi* söz konusudur. Şu halde islam, kaynağını Hz. İbrahim'in dini olan ilk hanilikten almış bir dindir. Bu açıdan bakıldığında İslam, ilk milletler tarihinin, peygamberler ve vahiy tarihinin yeniden gözden geçirilmiş biçimidir. İslam, özü itibarıyla, Lâhûtîlerin (din adamlarının) nasslar üzerinde yaptıkları değişikliklerin, bağlamından kopuk yorumladıkları nassların, kutsal metinlerde kendi elleri ile yaptıkları tahrif ve eklemelerin, nasslar içerisinde tevatür yoluyla gelen vahiylerde yapılan ziyadelerin ve geçerliliği devam eden önceki dinî nassların *tarihsel bir tahkiki*'dir.

2- Tarihselliğin Tezahürleri:

Kelam ilminin tarihselliği, içinde bulunduğu asrın veya zamanın tarihinde, kültür tarihinde, Usûl (Akâid Esasları Tarihi) ve Mezhepler Tarihi'nde ortaya çıkar. Fırkalar tarihi ile uğraşan alimlerin tespit ettikleri üzere, kelamî fırkalar, esasen, toplumsal ve siyasî koşullar bağlamında ortaya çıkmıştır.³ Görüşleriyle Mutezile, Akâid Esasları ile Eş'âriiler, türleriyle Hariciler ve kısımlarıyla Şia, esasen, siyasî

³ Bkz: Eşarî'nin (h.330), '*Makalatü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfâtü'l-musallîn*'; Malatî'nin (h. 377), '*et-Tenbîh ve'r-Redd alâ ehl-i'l-Ehvâ ve'l-Bidâi*', Bakillânî'nin (h. 403), '*et-Temhîd fi'r-Redd alâ'l-Mulhide ve'l-Muattıla ve'r-Rafizâ ve'l-Havâric ve'l-Mutezile*'; Bağdadî'nin (h. 429), '*el-Fark Beyne'l-firak*'; İbn. Hazm'ın (h. 456), '*el-Fasl*'; Razî'nin (h. 606), '*İtikâdâtü Firakü'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*'; Nevbahtî'nin, '*Firakuş Şiâ*' sında belirtildiği gibi.

alana ilişkin ihtilaf ya da görüş ayrılığından kaynaklanan siyasî/fikrî belirli (tarihsel) olaylar içerisinde doğmuşlardır. Mutezile Vasil b. Ata'nın itizaliyle; Eş'ariler *Salah-Aslah* problemi çerçevesinde meydana gelen tartışmalardan, Hariciler *Tahkîm* olayı sebebiyle; Şia da, imamet ve Hz. Ali'nin halifeliğinin geciktirilmesi bağlamında ortaya çıkmıştır. Ayrıca her marjinal fırka ana fırkayla kısmî siyasî tavır farklılığı veya ikincil sayılabilecek fikir ayrılığı dolayısıyla ortaya çıkmıştır. Firkalar da isimlerini Eş'arilik, Cehmiye, Nazzâmiye, Huzeyleye, Cahızıye, Ma'meriye, Cubbâiye vb. gibi ya kurucularının isimlerinden ya da Mutezile, Hariciler, Şia vb. gibi siyasal ve fikrî duruşlarından ve tarihsel bir isimlendirmeden veya Mürcie, Haşeviye, İmamiye, Kaderiye, Müşebbihe ve Sıfatıyye vb. gibi kendilerine özgü inanç ilkelerinden almışlardır. Kelamcılar kuşak kuşaktır.⁴ Mutezile, sufilerin ve fukahanın meydana getirdiği diğer ekoller gibi tarihte birbirini takip eden nesiller biçiminde yapılanmış bir ekoldür. Firkalar, diğerlerinden aldığı kendine veren diyalektik bir sürecin ürünüdürler. Her fırka kendini hak, karşı tarafı batıl olarak görür. Dolayısıyla hak iddiasındaki her bir fırka, kendisini fırka-i nâciye, diğerlerini ise helaka sürüklenmiş firkalar olarak görür.

Fırka-i nâciye, hakikati dile getiren ve onu temsil eden fırka iken, diğerleri, hakikatlık iddiasında olan batıl firkalardır. İslamî firkaların islamî olmayan firkalara karşı meydan okuması ve direnişe geçmesi, firkaların tarihsel doğada olduklarını göstermektedir. İslam Akâid Esasları'nın, yapısal anlamda, çağdaşı bulunduğu din ve inanç akımlarına karşı meydana gelen diyalektik hesaplaşma bağlamında belirlenmesi ve (sistemantik anlamda) formüle edilmesi, Şehristânî'nin "*el-Milel ven-Nihal*" ve İbn Hazm'ın "*al-Fasl*"ındaki gibi ya dinin temel esaslarının formülasyonuna olan ihtiyaçtan, ya da Bakıllânî'nin "*et-Temhid*" veya Kadı Abdulcebbar'ın "*Muğni*"sindeki gibi Tevhid doktrininin savunusuna olan ihtiyaçtan doğmuştur. Örneğin, Nesih konusunda Yahudilere, Tevhid konusunda Hıristiyanlara, bilgi teorisi bağlamında Sofistlere, Nübüvvette Brahmanlara, Sıfatlar konusunda metafizik alanın Fisagorcularına ve Mead ile ilgili olarak da Tenasühçülere karşı yazılan reddiyeler bunun en açık göstergesidir. Eş'arî'nin "*Makâlât ğayr-ı islâmiyyîn*"i ve Kadı Abdulcebbar'ın (aynı adı taşıyan) "*el-Muğni*"nin dördüncü cildindeki "*Makâlât ğayr-ı islâmiyyîn*" i söz konusu reddiyeleşmenin ilk örneklerindedir.

Akâid esaslarının oluşturduğu yapı tarihseldir. Zira söz konusu yapı, birbirini izleyen tarihi süreçler içinde oluşmuştur. Her kuşak kendinden önceki kuşağa bir konu, tasavvur, bakış açısı veya fikrî yapı ilavesinde bulunur. Bu durumu, Akâid kitaplarında ve Akâid esaslarının, çeşitli kelâmî konulardan başlayarak '*Temel Esaslar*'a dönüşmesine dek takip ettiği oluşum sürecinin tarihsel kronolojisinin incelemesinde görmek mümkündür. "*Kelâm İlmi*" ilk aşamada henüz yoktu. Birinci ve ikinci

⁴ Kasım el-Belhî (h. 319), Kâdı Abdulcebbar (h. 415) ve Hâkim el-Cüşemî (h. 494) nin '*Tâbâkâtü'l-Mutezile*' sinde olduğu gibi.

asırda bunun yerine bilim amaçlı umumi bir tasavvur, bir yapı veya tedvin amaçlı olmayan *akâidler-arası cedel*, *genel tartışmalar* ve *çeşitli konular* vardı. Ortada olayları ve akâid konularını anlamak için çeşitli perspektiflerden karşılıklı reddiyeleşme söz konusuydu. Mu'tezile ekolüne ait ilk eserler ve firkaların yazılı literatürlerinde anılan risaleler bunu ortaya koymaktadır. Tedvin sonrası ikinci aşamada ise, *tenbih ve redd* başlıklı eserlerde olduğu gibi önce firkalar aracılıyla kelâmî problemler, sonra *temhîd* başlıklı eserlerde olduğu gibi kelâm konuları aracılığıyla kelâmî firkalar oluşmaya başladı, daha sonra firkalar ve sistematik olmayan konulardan, önce sistematik olmayan firkalara (*el-İbâne*, *el-Milel ve'n-Nihâl*'de olduğu gibi), sonra sistematik konulardan sistematik ana firkalara (*el-Fasl*, *Makâlât İslâmiyyîn* 'de olduğu gibi) doğru uzanan bir gelişim sürecine girilmiştir. Üçüncü aşamada çeşitli kelâmî görüşler inceleme konuları içerisinde (*el-İntisâr*, *el-İnsâf*, Maturidî'nin *Kitâbut-tevhîd*'i, Râzî'nin *el-Mesâilu'l-hamsûn*, Herevî'nin *ed-Durru'n-nadîd*'indeki gibi) derlenmeye başlandı. Bu bağlamda konular fasıllar, fasıllar da bablar içerisinde (Neseffî'nin *Bahru'l-keâm*, Cuveynî'nin *el-Lumau'l-edille*, *el-İrşâd* ve *eş-Şâmil*'i ve Eş'arî'nin *el-Luma*'nda olduğu gibi) ve daha sonra ise, bablar ve fasıllar ana konu ve kaideler içerisinde mütalaa edildi. Farklı bakış açılarının üst başlıklar altında derlenmesiyle, (kelâmî) meseleler ana konular içinde, bu ana konular da temel ilkeler içinde (Şehristânî'nin *Nihayetu'l-ikdâm*, Bağdâdî'nin *Usûlu'd-dîn*, Râzî'nin *Esâs'ü't-takdîs*, M. Abduh'un *Risâletu't-tevhîd* ve Kâdî Abdulcebbar'ın *el-Muhît bi't-teklîf*, *Usûlu Hamse* ve *el-Muğni*'sindeki gibi) belirli bir sistem oluştu. Kelam ilmi, dördüncü aşamada birbirinden bağımsız konular olmaktan çıkarak Fiiller, Zat ve Sıfat Nazariyeleri içinde sistematik bir disipline ve nihayet *İlahiyat*, *Nübüvvet* ve *Semiyât* (*el-Husûnu'l-hamîdiyye* ve *et-Tahkîku't-tâm*'daki gibi) ya da *Mukaddimât*, *İlahiyât* ve *Semiyât* bölümleri içinde (*Akîdet-i Nazzamiyye*, *Muhassal*, *Tevâliu'l-envâr*, *Mevâkıf*, *Tehzîbu'l-Kelâm* ve *el-Makâsîd*'daki gibi) üçlü bir yapıya dönüştü.

Kelam ilmi, beşinci ve son aşamada mevcut ilmî yapısından bütünüyle uzaklaşarak, aklın üç hükmü olan *Vacip*, *Mümkün* ve *Müstahil* kavramlarına, *Fıkhu'l-ekber*, *Akâid-i Nesefiyye*, Fezalî'nin *Kıfayetu'l-avâm* ve Merzûkî'nin *Akîdet'u'l-avâm*'ındaki gibi Allah ve Resulü etrafında şekillenen bir '*akâid sayımı*'na, *Risâlet-u Bicûrî*, Durdîr'in *Akîdetu't-tevhîd* ve Velid Adlân'ın *Cami'u Zeydi'l-akâid*'indeki gibi Allah'ın her şeyden müstağni, her şeyin kendisine muhtaç olduğu paradigmalarına dayanan bir '*iman akideleri*' dogmasına dönüştü. Daha sonra ise, *el-Mesâil-i Ebî Leys*'deki gibi, *ilahiyât*'ın çöküşü ve *semiyât*'a tam teslimiyeti sürecine girilmiştir.⁵ şu halde Kelam ilmi, Akâid'e "*kaideler*" olması itibarıyla, tarih içerisinde şekillenmiş ve tarihin gelişmesiyle değişmeler geçirmiş salt tarihsel bir ilimdir. Kelam ilminin tarihsel gelişim aşamalarını, yaşayan herhangi bir fenomenin ortaya çıkış, gelişme, tamamlanma ve yok oluş süreçlerinin takibi gibi gözlemlenmek mümkündür. Kelam

⁵ Hanefî, '*Mine'l-Akide İle's-Sevre*', 1/141-227

ilmi 5, 6 ve 7. asırlarda gelişim sürecinin zirvesine ulaşmış ve İbn Haldun'dan sonra Adududdîn İcî ile birlikte çöküş sürecine girmiştir. Muhammed Abduh'un *Tevhîd Risalesi*'nden bu yana, Modern ıslahat girişimleri söz konusudur. Bu girişimlerin hepsi, eski Kelâm ilminin hedef, yöntem ve konularını *Yeni Kelâm İlmi*'ne dönüştürmeye ve bu ilmi, duraklama sürecinden çıkararak gelişmesini sağlamaya yönelik çabalardır.

Kültürün tarihselliği, Eski Kelâm ilminin kullanmış olduğu ifade, kavram ve tasavvurlar bütünü, genelde Hint ve İran, özelde, Yunanca'dan çevrilen kültür eserlerinden gelen ya da Fıkıh usûlü veya Arap dil bilimlerinden türetilerek bize ulaşan veya miras kalan kadim kültürün ürünü olduğu anlamına gelir. Mağlup milletlerin kültürleri ya yeni din islama girenlerin iyi niyetli olmalarından ve münafıkların bilinçli ve maksatlı çabalarından ya da eski kültür öğelerine sıkı sıkıya bağlı kalınmasından ve müslümanların yaptıkları fetihler, elde ettikleri başarılar ve sahip oldukları güç sebebiyle onların inançlarına karşı koymak ve islam ümmetinin akaidini arkadan vurmak amacıyla yüzeye çıkmıştır.

Eski Kelâm ilmi, tehdit oluşturan şüphelere karşı koymak için ortaya çıkmıştır. Bu ilim, Mu'tezile'nin '*Tevhid ve Adalet*' prensipleri içerisinde veya Eş'arîlerin '*Füiller ve Zat-Sıfat* nazariyeleri çerçevesinde, temelde, '*tevhid*' ve '*tenzih*' esaslarını savunmayı amaçlayan "*Akâid Esasları*" olarak karşımıza çıkmaktadır. Eski Kelâm ilmi, antik çağın kültürüyle, özellikle de yayıldıktan ve bir modernite örneği olduktan sonra Yunan kültürü ile sıkı bir ilişki içerisinde olmuştur. Cevher, Araz, Zaman Mekan, Form ve Madde kavramları, aslında, '*Tabiiyyât*' (Tabiat Felsefesi) içerisinde yaygın kavramlar olan İlet, Malûl, Kuvvet ve Fiil kavramlarından devşirilmiştir. Allah'ın '*Vahdaniyet*' sıfatının ispatı Hıristiyan ve Dualistlere karşı, '*Tenzih akidesi*' eski inançlardaki teşbih ve antropomorfist anlayışlara karşı, '*Muhalefetu'n li'l-havâdis*' de Vahdet-i vücûd, Pan-teist ve Materyalist yaklaşımlara karşı, "*Kıdem ve Beka*' sıfatları da, Yunan kültüründeki maddenin ezeliyeti ve evrenin öncesiz olduğu görüşlerine karşı geliştirilmiş karşıt teorilerdir. Öldükten sonra yeniden dirilişin ispatı çabası ise, Hint kültüründen gelen tenasüh akidesini benimseyenlere karşı yapılmıştı. İmamet görüşü Fars ve Bizans hükümdarlarının ve Rum kaiserlerinin siyaset anlayışlarına karşı verilen bir cevaptı. Kadim kültürün bu yapısal konu çerçevesi, günümüz dünya koşullarında kesinlikle değişikliğe uğramıştır: Yunan kültürü Batı kültürüne; Eski Fars medeniyeti devrimin İran'ına ve Budist Hindistan da üçüncü dünya ve bağlantısız ülkelerin öncülerinden ulusçu Hindistan'a dönüşmüştür. Aynı şekilde Kadîm Çin, yayılmacı politikalar peşinde koşan büyük Çin'e; Kadim Doğu dinleri (*Zerdüştlük, Maneviyye ve Hinduizm*) Milliyetçilik, Liberalizm ve Marksizm'e, Modern batı ideolojilerine ve dinlerine; eski Yahudi fırkaları (*Kurrâiye, Rabbaniye, İseviye ve Anâniye*) modern çağın Yahudi fırkaları olan *Siyonist, Reformist, Gelenekçi* ve *Liberal* akımlara dönüşmüştür. İnsanlığın kurtuluşu için Hz. İsa'nın çarmıha gerilerek kefarete ödemesi (*redemption*), ilk günah (*orginal sin*), kurtuluş (*salvation*) ve Tanrının İsa formatında

bedenlenmesi (*incarnasyon*) gibi teolojik kavramlarla sistemleştirilen kadim Mesih teolojisinden, "*Tanrının ölümü*" üzerine kurulu farklı bir metafiziğe, siyasi, sekularist, bunalım odaklı, gelişimci ve özgürlükçü modern Mesihçi teolojiye geçilmiştir. Bir zamanlar nasıl ki kadim Yunan kültürünün, diğer kültürlerle bir "*önceliği*" olmuş ise, aynı şekilde günümüzde Batı kültürünün diğer kültürlerin üzerinde iki yüz yılı aşkın bir süre önce tercüme yoluyla başlayan bir yayılması, kuşatması ve hegemonyası söz konusudur.

Eskilerin fikri tercihleri işrakilerin lideri ve manevi üstadı olan Eflatun'un ve felsefecilerin Piri ilk üstadı Ariston'un görüşleri ile nasıl sınırlı kalmış ise, aynı şekilde çağdaş bilim adamları da görüşlerini ya Avrupa idealizminin tamamlayıcısı Hegel ile bilimsel anlamıyla tarih ve toplum metodunun ilk uygulayıcısı Marx'ın görüşleri paralelinde ya da İdealizm'in ve Rasyonalizmin kurucuları Descartes ve Kant ile Ampirik Pozitivizmi sistemleştiren Bacon ve Hayyum'un görüşleri arasından seçmişlerdir. Eskiden Sokrat, insanın kendi içinde saklı olan hakikati ortaya çıkarmak için "*Kendini kendinle tanı*" ve "*Kendini tanıyan Rabbini tanı*" ilkelerine dayanan bir şuur analizi yapmıştır. Husserl'in aydınlanma sonrasında şuura ilişkin yaptığı analizler de, -Aristo'nun yaptığı gibi- "*şunu bilmelisin ki hakikat senin kendi içinde saklı*" aynı ilkelere dayanmaktadır. Nasıl ki kadim kültür, eski Kelam ilminin oluşumunun temeli olmuşsa, modern Avrupa kültürü de, aynı şekilde Yeni Kelam ilminin sistemleştirilmesinde temel alınmak zorundadır.

Çağ da tarihseldir. İlk asırda (İslâm) orduları fetihler yapıyor, onun ümmeti de zaferden zaferine koşuyordu. Orada cihat, fetih veya yeni topraklar kazanmak için akâid (motivasyonları/doktrinler) oluşturmaya ihtiyaç yoktu. Özgürlükler teminat altındaydı. Kişi, yöneticilerle özgürce tartışabilmekteydi. Toplumsal adalet, yöneten ve yönetilenlerin eşit olduğu Beytu'l-mâl müessesesinde herkes için aynı şekilde uygulanmaktaydı. İslam ümmeti, sâlih kullar olarak, kendilerine miras kalan topraklarda hiçbir kabile, topluluk, devlet ve millet farkının olmadığı bir birlik yapısına sahipti. Ben ve öteki arasında, öz değerlerle yabancı kültürlerden gelen yeni kültür öğeleri arasında ve Arap ilimleriyle diğer milletlerin ilimleri arasında varolan özgün kimlik farkı, diğer kadim milletlere (Yunan, Hint ve Fars) karşı yeni oluşan İslam ümmetinin kendi özünü destekleyici bir işlev görmekteydi. Beytu'l-mâl, insanların gereksinimlerini karşılayan bir fonksiyona sahipti. Harâc vergisi, toplumun kalkınmasını sağlayan bir vatandaşlık ödeviydi. İnsanlar, fetih misyonu için kuşanmış askerler gibi cihada koşmakta ve 'şehadet' payesini elde etmek için de birbirleriyle kıyasıya yarışmaktaydılar. Elbette tehlike, böyle bir zamanda, ümmetin topraklarına yönelik olamazdı. Zira bu dönemde İslam ümmeti, üstün olan taraftı. Bunun içindir ki, Arap coğrafyasının sınırları genişliyor ve İslam dini de bu topraklarda hızla yayılıyordu. Günümüze geldiğinde, şartlar ve koşullar eskiye göre tamamen değişmiş durumdadır. İlk tarihsel merhale artık bitmiştir. Ne içinde bulunduğumuz çağ o çağ,

ne de zaman artık o zamandır. Realite, artık, zaferden hezimete, fetihten işgale, birlikten parçalanmışlığa, dünya otoriteliğinden müstemleke durumuna, üstünlükten alçaklığa, Orta-Asya, Körfez ve Filistin'deki topraklarımız için Doğu ve Batı uluslarının yeni bir mücadelesine dönüşmüştür. Dolayısıyla tarihsel koşullar bütünüyle değişmiştir. Artık ne o zamanın islam ümmeti, ne de onun muzaffer ordusu vardır. Doğu ve batının eski iki (süper) gücü Pers ve Rum imparatorluklarının yerini, artık, son zamanlarda meydana gelen siyasî gelişmeler ve ideolojik mücadeleler göz önünde bulundurulmazsa, iki yeni süper güç Rusya ve Amerika almıştır. (Çağımızda) islam toprakları işgal altındadır ve özgürlükler bütünüyle yitirilmiştir. İnsanlar açlık ve kıtlıktan yaşamlarını yitirmekte ve yüz binlercesi de sefalet içerisinde yaşamaktadır. İslam ümmeti kendi öz kaynaklarına hükmedemeyecek kadar dağılmış ve parçalanmış, gıda sektörü ve savunma sanayinde de başkalarına bağımlı hale gelmiştir. İnsanlar, kendi öz değerlerine karşı yabancılaşmış ve kitleler tam bir kayıtsızlık içerisinde yaşam sürmektedir. Şartlar ve koşullar kesinlikle değişmiştir. Ve tarih yeni bir medeniyet süreci için yeni bir yola girmiştir. Tehditler artık doğrudan galip islam ümmetinin inançlarına değil, tam aksine mağlup ümmetin sahip olduğu doğal zenginliklerine yöneliktir. Bu durum, yeni Kelâm alimini yeni tehlikelerin bulunabileceği şeylere yönelmesini, '*ruhun ölümsüzlüğü*', '*alemin yaratılmışlığının ispatı*' ve '*Allah'ın varlığının delilleri*' gibi tehditlerin gelmeyeceği eski savaflara -ki o savaflar önceden kazanılmış savaflardır- atılıp enerjisini oralarda tüketmemesini zorunlu kılmaktadır. Asır değiştiği, zaman farklılaştığı ve tarih bütünüyle bir aşamadan başka bir aşamaya bir dönemden başka bir döneme geçtiği sürece, defalarca hüsrana uğranan yeni başka savaflara girmek ve yeni Kelâm ilmi adına yeni bir tanım veya bir hedef, yeni bir muhteva ve metodoloji geliştirmek, öncelikle, yeni Kelâm ilmî ile uğraşan ilim adamlarına düşer. Zira Kelâm ilmi, günümüzün tehdit unsurlarıyla geçmişe ait gelenek arasındaki düalitenin ve tahrip unsuru olan zorlukların aşılmasında ümmetin vicdanına asrın ruhuyla eşlik eden bir ilimdir.

3- Tarihsel Dönüşüm Yolları:

Şu halde, Tarihsel dönüşüm yollarını kullanarak, islam'ın ilk asrından yedinci yüzyıla kadar uzanan ve yedi asır devam eden ilk tarihsel aşamadan, 15. yüzyıldan 21.yüzyıla kadar süren müstakbel üçüncü tarihsel aşamaya (Asr-ı kadîmden Modern zamana) Kelâm ilminin konularında, hedeflerinde, çıkarımlarında, stratejisinde, unsurlarında, metodolojisinde ve muhtevasında yenilenmeye gitmek mümkündür. Orta merhalenin (8.yy-14.yy arası) şerhler ve iktibaslar dönemi olması, ilk tarihsel aşamanın - İbn. Haldun'un ifade ettiği gibi- artık bittiğini ve - Modern arap modernistlerin iki yüzyılı aşkın bir süredir dillendirmeye çalıştığı gibi- artık yeni bir (tarihsel) sürecin başladığını göstermektedir. Söz konusu tarihsel dönüşümün gerçekleştirilmesi pek çok yolla mümkündür.

a-Kadim Kelâmın Yeniden Yorumlanması:

Eski Kelam ilminin konusu, genelde, toprağın sarmaladığı elmaslara veya kelâm-cı-toplum yabancılaşmasının bir sonucu olarak dış yüzeyi tarih pasıyla paslanmış madenlere daha çok benzemektedir. Böyle olunca, toz tabakasına üfleyerek madenin gün ışığına çıkarılması, bireylerin ve toplumların doğal durumlarına ve orijinlerine yeniden dönmesi oldukça kolaydır. Bilindiği üzere eski Kelâm ilmi *Aklyât-Semiyât* ya da *İlahiyat-Nübüvvet* olarak ikiye bölümlenmiştir. Birinci bölüm, Eş'ariler'de Zat-Sıfat ve Fiiller nazariyesini; veya Mutezile'de Tevhid ve Adalet Esaslarını; ikinci bölüm ise peygamberlik, ahiret ahvali, imân-amel ve imamet gibi naklî konuları içermektedir. Bu eski etüt konularını, muhtevayı aydınlatacak ve konuyu aslına döndürecek bazı fenomenolojik yorumlarla tevîl etmek mümkündür. Buradaki 'te'vil' kavramı, yeniden kaynaklara dönüş anlamındadır. Zât nazariyesinin nitelikleri altıdır: *Vucûd, Kıdem, Beka, Muhalefetun li'l-havâdis, Tenzih* ve *Vahdâniyyet*. Bunlar, aslında, felsefecilerin, öteden beri üzerinde durdukları *öz-bilinç* kavramının nitelikleridir. Söz konusu kavram, Farabî'de *Benlik*, İbn Sina'da *Uçan İnsan*, Descartes'te *Cogito*, Kant'ta *Düşünen Ben*, Hegel'de *Ruh*, Husserl'de Şuur veya filozofların farklı şekillerde içeriklendirdikleri *nefis* kavramına tekabül eder. Zât sıfatları ise yedidir: *İlim, Kudret, Hayât, Semî, Basar, Kelâm* ve *İrâde*. Bu zat sıfatları, bir bakıma, yukarıda sözü edilen öz-bilinç kavramının teorik ve pratik fenomenleri, bilişsel ve davranışsal yetenekleri ve anlama ve pratize etme kapasitesidir. İlim sıfatı, saf bilinç veya teorik akıldır. Kudret sıfatı ise, ilim sıfatının aksine, pratik bilinç veya pratik akıldır. Hayat sıfatına gelince, o, ilim ve kudret sıfatlarının her ikisinin şartı konumundadır. Bu sıfat, Hayy b. Yakzân örneğinde olduğu gibi, teorik ve pratik iki güç olarak aktüelleşmiştir. Salt bilinç ve teorik akıl anlamında yorumladığımız ilim sıfatı, aynı şekilde ilim ve sanat alanlarında anlama faaliyetinin iki temel ögesi olan işitme ve görme dolayimli olan bilgi aktarıyla ilişkili tecrübî bir bilgidir. Sözü ettiğimiz bu bilgi, gizli olmayıp ifade ve formülasyonunu dil içinde bulmaktadır. Bu, aynı zamanda, keyfilikten ve subjektiviteden uzak objektif bir bilgidir. Zât ve sıfatlar, gerçekte *öz-bilinci* veya Cilt'nin tasavvuf literatüründe Allah'ın zât ve sıfatlarıyla karakterize ettiği *insân-ı kâmil* kavramına tekabül eder.⁶ 'Fiiller' konusuna gelince, bu husus şu iki alt başlığı içine almaktadır: Fiillerin yaratılması, Akıl ve nakil. Birincisi, insanın özgür ve akıl yeteneğine sahip olmakla benzersizliğini ortaya koyan hürriyet probleminin, ikincisi ise, aklın konusudur. Bu nedendir ki eski ilahiyatın konuları, yeni antropolojinin konuları olmuştur. *Zat ve sıfatlar* konusu güçlü, bilgili, etkin ve ideal insanı ortaya koymaya, *Fiiller* konusu ise, akıllı, özgür ve benliğini gerçekleştirmiş insanı tesis etmeye çalışmıştır. Bu fenomenolojik yorum bağlamında, Tevhîf doktrininin özünden ve teolojinin içinden kalkarak, ötekileşen, birbirinin kopyası haline gelen, kitle-iletişim ve ulaşım sisteminde ve kalabalık ortamlarda edilgenleşen ve yalnız başına hiçbir varlığı, esas ve gerçekliği bulunmayan, iradesi, konuşması, görmesi, işitmesi olmayan, aciz, cahil

⁶ Hanefî, 'Mine'l-Akide İle's-Sevre', 2.cilt (Tevhîd)

ve yaşayan ölü durumundaki asrın insanına alternatif olarak bütünüyle yitirilmiş olan *insan haklarını* inşa etmek mümkündür. Eş'ari sistemin Zat-Sıfat ve Fiiller nazariyesi veya Mutezile ekolünün Tevhîd ve Adalet Prensipleri, eski Kelam ilminin konuları içerisinde insan perspektifinden hareketle oluşturulmuş teorilerdir. Bu, açık ve net bir şekilde ortaya konduktan sonra yeni Kelâm ilminde, çağın ihtiyaçlarını karşılamak ve insan haklarını savunmak için mütalaa edilmesi gereken bir konudur.⁷

Semiyât/Nübüvvet dört nakli meseleyi içermektedir: Peygamberlik, ahiret ahvali, imân-amel ve imamet. Bu konuları, nübüvvet ve meâd içerisinde insanlığın genel tarihi olarak yeniden ortaya koymak mümkündür. Nübüvvet, insanlığın geçmişi, meâd da geleceğidir.⁸ Özel tarih -birey ve toplum tarihi-, imân-amel konusuyla ilgidir. Imân-amel, birey/yurttaş boyutunu, imamet de siyasî yapı/devlet boyutunu göstermektedir.⁹ Nübüvvet, geçmiş zaman; Meâd ise gelecek zamandır. Imân-amel, bireysel şimdiki zaman; İmamet toplumsal şimdiki zamandır. Böyle olunca Sem'iyât/Nübüvvet, içerik olarak, tarihin kendisi olmaktadır. Genel tarih, *ideal insan*'a, özel tarih, *reel insan*'a tekabül eder. Sonuçta, bu yeni fenomenolojik okuma biçimi ile eski Kelam ilminin Akliyat-Semiyat ye da İlahiyat-Nübüvvet şeklindeki sistematik yapısı, yeni Kelam ilminde 'insan' ve 'tarih' boyutları olarak yeniden ele alınmış olmaktadır. Doğrusu insan ve tarih, çağdaş bilincimizin yoksun olduğu iki boyuttur.¹⁰

b- Eskiden Yeni Çıkarma:

Yeni Kelam ilmi, baştan sona her şeyin tersyüz edilmesini hedeflemez. Bilakis, o, içinde bulunduğumuz durumla kıyaslandığında, nasıl/ne biliyorum? sorusuna cevap arayan epistemolojinin genel teorik öncüllerinin ve bize göre hala daha geçerliliği devam eden eski Kelâm ilmi'nin bazı yönlerinin devamından yanadır. Bilgi nazariyesi nasıl/ne sorularına aranan bir cevaptır. Birinci soru, bilginin yollarını; ikincisi, bilgi konusunun çerçevesini çizmektir. Klasik bilgi teorisi, bilgiyi *sezgi*, *akıl* ve *nakil* esasları üzerine kurmuştur. Nakli delil ise, zannî (kesin olmayan) bir bilgidir. Dolayısıyla naklî delil, aklî delille desteklenmedikçe, kesinlik bildiren yakinî bilgiye dönüşmez. Ne yazık ki günümüzde biz, bilgi nazariyesi bulunmayan, akli delillerle temellendirilmemiş doğmalara iman ediyoruz. Aklî argümanlarla desteklenmeksizin, sadece naklî referanslarla birbirimize delil getirip duruyoruz. Nassları çarpıştırmaktan başka bir şey yapmıyoruz. Sonuçta, akıl yitirilmiş ve kesin bilginin itibarı kaybolmuştur. Herkes ön-yargıyla belirlediği duruşunu, referans yaptığı nasslarla

⁷ Hanefî, a.g.e, 3 cilt, (*Adalet*)

⁸ Hanefî, a.g.e, 4.cilt, (*Nübüvvet, Meâd*)

⁹ Hanefî ,a.g.e, 5.cilt, (*İman-Amel, İmamet*)

¹⁰ 'Konu olarak *'İnsan'*, kadîm kültürümüzde niçin yoktur?' ve 'Konu olarak *'Tarih'* kadîm kültürümüzde niçin yoktur? araştırmalarımıza da bakılabilir: Hanefî, *'Dirâsât İslâmiyya'*, s. 393-456, Kahire, 1981

temellendirme uğraşı içerisinde. Klasik bilgi teorisi, şüphe, zan, vehim, bilgisizlik ve taklidin her çeşidini reddetmiş, insanî bilgiyi kelâm ilminin kontrol ölçüsü olarak koymuş, nazarî (düşünme) zorunlu şartların ilki olarak görmüş ve doğru düşünmeyi de bilgiye ulaşmanın bir prensibi haline getirmiştir.¹¹ Buna karşılık biz, taklide iman ediyor ve önyargılarla hüküm veriyoruz. Şüphenin kendisinden kaçmamıza karşın; zanna dayanarak fikir tercihinde bulunuyoruz. Doğru düşünmeyi bilgiye ulaşmada yetersiz buluyor, imanı zorunlu şartların ilki sayıyor ve konusu ilahî bir ilim olması dolayısıyla da Kelâm ilmi'nin mutlaklığına kanaat getiriyoruz.

Eski Kelâm ilminin konusu, varlık yani tabiat'tır. Eşya/madde, genelde eskilerin, özeldi ise müteahhirün kelamcılarının bilgi teorilerinin dörtte üçünü oluşturan *Cevher* ve *araz* olarak isimlendirdikleri şeydir. Bilginin konusu, tabiat temelli olduğu için bizatihi varlığın kendisi yani şey'dir. Bu ise, felsefecilerin ilgi alanı olan madde, kainat, hareket ve zaman üzerine merkezlenen 'Tabiiyyât' disiplinine tekabül etmektedir. Buradan, tabiat alanından tabiat ötesine, görünenden görünmeyene, bilinenden bilinmeyene, gaybî şahadet alemine kıyas edersek, fenomen dünyasından gaybî alemine, muhdes olandan kadîm olana veya eski kelamcılarının deyişiyle, '*mümkün olandan vacip olana*' istidlâlî bir geçiş sağlanmış olur. Aslında Allah'a giden yol, alemde Allah'a, mahlûktan *Hâlık*'a doğru uzanan dikey bir yoldur. Bu yol iman esaslarından hükümler istinbat ederek değil; varlık dünyasındaki olayların bir tümevarımıdır. Ne var ki biz bugün, evreni atlayarak doğrudan Allah'a yönelmekteyiz. İlahiyata ilişkin paradigmalarımızı, doğa bilimlerini hesaba katmadan inşa ettik. Allah'a, realiteye gözümüz kapalı olarak yöneldik. Öncüllere başvurmadan sonuca ulaşmayı yöntem haline getirdik. İşte din ve bilgi böylesi bir atmosferde harap oldu. Dahası, yabancıların ilahiyat alanının doğasına aykırı içerikteki bilimsel çalışmalarını kendi dilimize çevirdik. ve sonuçta ilahiyat disiplini sönmüş ve 'Tabiiyyât' bilimlerimiz de naklî ve taklit edilen menkul bir disipline dönüşmüştür.¹²

Eski Kelamcılar akâid konularını Akliyyât ve Sem'iyyât olarak ikiye ayırmışlardır. Birincisi akıl ve nakil konusunu, ikincisi ise, sadece nakli içermektedir. Eski Kelamcılar, Akliyyâtı sözünü ettiğimiz bilgi nazariyesine göre 'kesin deliller' olarak, Sem'iyyât'ı da 'zannî deliller' olarak mütalaa etmişlerdir. "Doğru" ve "yanlış" nitelemesi, ancak aklî olan bir şey için mümkündür. Dolayısıyla aklî olan bir şeyin doğrulanabilmesi ve yanlışlanabilmesi, ancak akılla mümkündür. Dolayısıyla Şu halde sem'iyyât bahislerinde doğru ve yanlış nitelemesi söz konusu olamaz. Çünkü,

¹¹ Hanefî, '*Mine'l-Akide İle's-Sevre*', 1/231-409

¹² Hanefî, a.g.e, 1/411-636, İcî, '*Mevâkıf*', 78-122, Alemu'l-Kütüb, Beyrut, tsz. Şunu da belirtmek gerekir ki Ezher, 1936'da 26 sayılı kanun maddesine göre, '*Varlık*' konusunu, Zât-Sıfat ve Fiil Nazariyelerinden başlayarak Kelâm İlmi müfredatının yıllık programından çıkarmıştır.

nakle dayanan bir şeyin doğruluğu, onun tevatürüne ve rivayet zincirinin sıhhatine bağlıdır. yoksa rivayet edilen metnin kendisine bağlı değildir. Sem'iyât'a ilişkin rivayetlerin büyük bir kısmı, ahâd haberlerden oluşmaktadır. Bu ahâd haberler, akıl açısından şüphe ve amel açısından kesinlik bildirse de, sonuçta bu tür haberler, akıl açısından zannî olmaya devam ederler. Bu nedenle, zannî haberleri reddeden/ inkar eden ve da şüpheli bulan bir kimseyi tekfir etmek doğru değildir. Akliyyât'ın özünde, Eş'arî sistemin 'Zat-Sıfat ve Fiiller nazariyesinin ve Mutezile ekolünün 'Tevhîd ve Adalet' prensipleri vardır. Bu, huzurunda herkesin eşitlendiği, yanılmaz ve evrensel bir temel ilkenin bulunduğu (Zat ve Sıfatlar) ve insanın hür, akıllı ve seçme özgürlüğünün bulunduğu (Halku'l-efâl, Akıl ve Nakil) anlamına gelmektedir. Dinin ve akidenin, kendisinde kesinlik bulunan özü ve esası budur. Bunun dışındaki imamet, iman-amel, meâd ve nübüvvet gibi konular, her zaman için zannî kalacak nakle dayalı sem'î meselelerdir. Buna karşın akıl, nübüvvetin alternatifi konumundadır. Ahiret'e ilişkin meseleler bilgi nazariyesine göre ele alınıp sezgi veya akılla temellendirebilecek delillerden yoksundur. İnsanların kalplerini yarıp münafığın nifakını, kafirin küfrünü, müminin imanını bilme şansımız yoktur. Günümüze gelindiğinde, ne var ki biz, Akliyyât ile Semiyât'ı birbirine karıştırdık. Öyle ki akfî meseleleri dahi, naklî delillerle temellendirmekteyiz. Akfî meseleleri haşiyelere dönüştürdük ve de varlıklarına hiçbir zaman güvenmedik. Özgürlüğümüzden ve sahip olduğumuz aklımızdan hep şüphe ettik. Sem'iyât bahislerinde sonu gelmeyen spekülasyonlara daldık. Münker-nekîr ve Kabir azabı gibi semiyât ile ilgili konularda, insanları tekfir etmeye alıştık. Bununla da yetinmedik, insanların kalplerini yarıdık ve kiminin fasıklığına, kiminin asiliğine hükmettik. Dahası gayr-ı meşru kazancı ve haramları helal saydık. Siyasî mekanizmaları, "cahili/ilkel" anlayışlarla işlettik. Hatta toplumun bütününe tekfir ettik. İman ve inancın özü olan Akliyyât'ı terkettik ve buna alternatif olarak da, sem'î meseleler üzerinde tahliller yapıp durduk. Böylelikle akıl kayboldu ve dünyamız da harap oldu. Dinimize yabancılaşarak kuruntu ve rüyalar alemine daldık.

Bu bağlamda İmamet konusuna da yeni bir yorum getirilebilir. İmamet (kavramı) bir sözleşme, anlaşma ve tercih meselesidir. Yaratıcıya isyanın olduğu yerde mahlukata itaat yoktur. Hz. Ebu Bekir'in Benî Saîde sakîfesinde yaptığı genel konuşma, özellikle imametın atamaya dönüştüğü günümüze yönelik uzanımları olan, yöneten ve yönetilenler de dahil bütün müslümanlara yapılmış çağdaş bir talimatnamedir. Nassın tayini, kraldan krala, prensten prense veya güç ve askerî devrim yoluyla, subaydan subaya ve askerden askere intikaldeki gibi veraset yoluyla gerçekleşen bir tayin şeklidir. Bugün 'yöneticilerin Kureyş'ten olması' şartının yerini, artık, ordudaki rütbelere skalası almıştır. Bu geleneksel yapılanma sürecinde şûra ve bey'at kavramları yok olup gitti ve bireylerin seçme hakkı askıya alındı. Millet meclislerinin işlevini gören bu despot güçler, halkın çıkarlarını gözetmek hususunda ve yönetici nitelikleri açısından en basiretsiz kişilerden oluşmaktadır.

c- Alternatifler Arasında Yeni Bir Tercihle Bulunmak:

Eski Kelam ilminde adalet ilkesi ile ilgili olan *Halku'l-ef'âl*, *Akıl-nakil* gibi konular ve *iman-amel ve imamet* gibi güncelliğini ve geçerliliğini hala daha sürdüren konular da var. Bu konular, birey ve toplumların pratik doğasıyla ilgili meselelerdir. Ancak eski alternatifler, çağın sürekli değişen şartlarıyla kıyaslandığında, onlar geçerliliklerini artık yitirmiş görünmektedir.¹³ Örneğin *Halku'l-ef'âl* konusunda eski tercih, *cebiri* ile *ihtiyar* alternatifleri arasında orta çözüm olan *kesb teorisi*ydi. *Cebrî söylem*, dönemin devlet otoritesinin resmi görüşünü; *İhtiyar* (seçme özgürlüğü) ise devlet otoritesine karşı olan muhalefet cephesinin görüşünü, *Kesb teorisi* de hakim grup Eş'arîliğin ve şer'î devletin (resmi) görüşünü temsil ediyordu. Çağdaş dünyada koşullar bütünüyle değişmiştir. Bugün biz, imkan ölçüsünde alınan tedbirlerin kişiye hiçbir faydasının olmadığını düşünen ve "Yazılı olan, kesilip atılabilecek ve kendisinden kaçılacak bir şey değildir." diyen ve kaderi değişmez bir yasa olarak gören zorba bir devletle karşı karşıyayız. Birey özgürlüğünden yana olanlar, zorba devletin baskısı altında inlemeye devam etmektedirler. (Bu zihniyet), batı liberalizmi gibi hiçbir aktivitesi olmayan özgürlükçü ideolojilere bile aynı baskıyı uygulamaktadır. Özgürlük düşmanı olan bu devlet ideolojisi radikal milli kültür ve gelenek konularında eski cebir veya *kesb teorisi* okyanusuna bu kadar hızlı ve derinlemesine dalabiliyor. Bizim modern yaklaşımımız, bu girdaptan çıkmayı, kaza ve kaderi Cemaleddin Afğani'nin "*benlik özgürlüğü*" olarak yorumlamasındaki gibi yeniden yorumlamayı, bilimsel laik düşüncedeki özgürlük anlayışına çağırıyor ve Liberalizmi Tahtavî'nin yaptığı gibi modern devletin ilkesi haline getirmeyi amaçlar. Bu amacı ideolojileştiren ihya hareketleri pek çabuk pes etmiştir.¹⁴ Bilimsel laik düşünce, batılılaşma tuzağına düşerek bloke oldu. Modern liberal devlet anlayışı ise, çağdaş arap devrimlerinden bu yana sendelemeye devam etmektedir. Koşullar bütünüyle değişmiştir. Çağın koşulları, *Halku'l-ef'âl* konusundaki eski anlayışın aksine, başka bir alternatif zorunlu kılmaktadır. Söz konusu alternatif, insanın hür, seçme özgürlüğü olan, yaptıklarından sorumlu ve fiillerinin öznesini insanın kendisi kabul eden anlayıştır. Eskilerin *Hukukullah* konusunu müdafaa etmeleri, onların içinde buldukları çağın koşullarından kaynaklanmıştır. İslam dini de, aynı şekilde, eski din ve inançlar konjonktüründe ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla, içinde bulunduğumuz modern çağın koşulları da, bizi değersizlik, kıymetsizlik ve baskı atmosferinde yitirilmiş olan *İnsan Hakları* sorununu savunmaya zorlamaktadır.¹⁵

Mu'tezilî düşüncede akıl naklin esasıdır. Eş'arî ekolünde ise, nakil aklın esasıdır. Akıl-nakil konusunda ve bu iki ana alternatif yaklaşım arasında varolan anlaşmazlık ile ilgili olarak da aynı şeyler söylenebilir. Eş'arî çözüm, dönemin şartları bağlamında tecrübe edilmiştir. O dönemin insanları rasyonel düşünce boyutunda yeterli argümanla-

¹³ Hanefî, '*et-Turâs ve 't-Tecdîd*', (*Mevkıfunâ fi 't-Turâsi 'l-Kâdim*), s. 157-171, Kahire, 1980

¹⁴ İslahat hareketlerinin sendelemesi ile ilgili olarak bkz: Hanefî, '*Dirâsât Felsefiye*', s. 177-190, Mısır, 1987

¹⁵ Hanefî, '*Mine 'l-Akide İle 's-Sevre*', 3/s. 5-381, (*Adalet*)

ra sahip olana değin, Eş'arî perspektifi benimsemişlerdi. Daha sonra kelâmî mezheplerin sayısı giderek arttı ve insanlar, bu ekollerin tercihlerine göre seçimlerde bulundu. Ve nakil, hak ile batıl arasında bir kriter, norm, bireysel yaşam özelinde de bir delil, yol gösterici ve rehber olmaya başladı. Çağdaş dünyada ise şartlar tamamen değişmiştir. İnsanlar nakle olan güvenlerinden dolayı, akli naklin güdümünde işletecek bir aşırılığa kaçmıştır. Nakli tercih, psikolojik durumlara bağlı olarak (çoğu zaman) tepkisel, çıkar ve menfaatlere göre yapılmaktadır. Bunun sonucunda diyalogun anlam ve değeri ve akıl ortadan kalkmış, taassup ve tahammülsüzlük yaygınlık kazanmıştır. Bu bir bakıma herkesin nassların konuşturulduğu bir savaşın içerisinde olduğunu göstermektedir. Muhatablar ise, birbirlerini tekfir etmek için birbirlerinin yüzüne nass (okları) fırlatmaktadır. Çağımız koşullarında "Baban nasslara sığındı, bunu fırsat bilen hırsızlar da evine girdi" dememizi haklı çıkaracak bir *nass sultası* söz konusudur. Çağın şartları, -modern düşünce tarihinin gösterdiği üzere- akla çağrıyı ve rasyonaliteyi savunmayı gerektirmektedir. Bu nedenle, çağın şartları "*Akli naklin esasıdır*" diyen Mutezili alternatifini tercih etmeyi gerektirmektedir. Yeni ve eski alternatiflerin her biri, meşru duruşlardır. İlkini meşruluğu, eski tarihsel koşullar bağlamında geçerli iken, ikincisinin meşruiyeti de, yeni toplumsal koşullarda geçerlidir. Bu nedenle, her iki bakış açısının birbirlerini tekfir etmesi yanlıştır. İkinci görüşü benimseyenleri, bazı laikçilerde olduğu gibi, batılılaşma kurbanı olmakla ve Avrupa rasyonalizminin etkisinde kalmakla suçlamak da aynı şekilde yanlıştır. *Salah-Aslah* ilkesinin gözetilmediği, pozitif değerlerin belirleyici olmadığını, eski Eş'arî alternatifte olduğu gibi acıları, kederleri telafi edecek hiçbir şeyin bulunmadığını ve '*gayesiz bir dünyada yaşıyoruz*' diyen anlayışa karşı, insanın, içinde yaşadığı evreni anlamasına imkan verecek faktörleri birleştirmesi, evrenin yasalarına hükmedip işleyişini kendi yararına olacak şekilde kullanması, zulmü ortadan kaldırmak konusunda varolan acizlik psikolojisini yenip acılarını telafi etmesi, insanların çıkarlarını korumak için *Salah-Aslah* ilkesinin gözetilmesi ve milli hedeflerin gerçekleştirilmesi için de *gayeliliği* zorunlu kılan bu asrın şartlarına bakarak Mutezili alternatifini yeni bir alternatif olarak seçmek mümkündür.¹⁶

Zannî olan sem'î konularda ve insanların vicdanlarını ve kültürel bilinçlerini oluşturan hususlarda aynı şekilde alternatifler arası tercih yenilemesine gidilebilir. Örneğin beşerin gelişim aşamalarına ve insan bilincinin gelişmesine göre nübüvvet konusunda geliştirilen aklın üç hükmünü daha da geliştirmek mümkündür. İnsanlık tarihinin ilk aşaması *zorunludur*. Vahyin son aşaması olan İslam vahyi sürecinde bu zorunluluk, -akli naklin esası olarak aldığımızda- "*mümkün*" kategorisine dönüşmüştür. Akli reddeden, kuşkusuz, nakli de reddetmiş olur. Menkûl bir bilginin doğruluğuna karar vermek, o bilginin anlaşılabilir açıklığa sahip olmasındandır. Daha sonraki süreçte, sözünü ettiğimiz zorunluluk vahiy ve nübüvvetin gelişim sürecini tamamlaması ve insan akli-

¹⁶ Hanefî , a.g.e, 3/ s. 383-591, (*Gâî Akıl*)

nın öznel bağımsızlık düzeyine çıkması sebebiyle "imkansız"a dönüşmüştür. Aynı şekilde mucize kavramı, insan bilincinin doğa otoritesinden bağımsızlığını kazanmasına kadar ki süreçte yani vahyin ilk tarihsel sürecinde "zorunluluk" arz etmekteydi. Ancak o, vahyin gelişim sürecinin son aşamasında *fikrî, hukukî ve edebî benzersizlik* anlamındaki bir 'îcâza' dönüşmüştür. Fakat günümüze gelindiğinde kerametlerle hurafelerin birbirine karıştığı ve mucizelerin her geçen gün arttığı bir çağda, vahyin, gelişimini tamamlaması ve peygamberliğin sona ermesi, özellikle evrenin yasalarının ve ispatlanmış doğa kanunlarının, yeryüzünü imar etmekle sorumlu insanın yararına olacak şekilde kullanılması gibi yeni açılımlar dikkate alındığında ise, "imkansızlık" arz eder. Elçi, özellikleri ve bir elçi için mümkün, imkansız ve zorunlu olan şeyler üzerinde yoğunlaşmak yerine, siyaset alanındaki 'kölelik' anlayışını ortadan kaldıracak ve günlük hayatımızda yaşanan kişilik sorunlarını ortadan kaldıracak içeriğe sahip *Risâlet* üzerinde yoğunlaşmak mümkündür.¹⁷

'Meâd' konusunda da, aynı şekilde, bir şeyin bedeli ve karşılığının kaynağı olarak pratiğe yabancılaşmak, adam kayırmak ve aracı kullanmakla *İstihkak* (hak) ilkesinin her gün çiğnendiği, ebedî kurtuluş müjdesi ve şefaet anlayışları ile bu ilkenin kapsam ve sürekliliğinin tersine çevrildiği, amel'in, karşılığıyla olan ilişkisinin kopararak askıya alındığı bir çağda, çağımızın takdis, ihsan ve aracılığın her çeşidini reddeden ve istihkâk ilkesinin kapsam ve sürekliliğini sağlayacak olan gereksinimleri için başka bir alternatif ortaya koymak gerekmektedir. Her ne kadar eski kelamcılar, *Havz, mîzân ve sırat*'ın mahiyetini anlamada somut ve olgusal alternatifi tercih etmişlerse de, zalimin cezasız yaşadığı, mazlumun hakkının yitip gittiği ve zulmün kol gezdiği bir dünyada havz, mizan ve sırat gibi edebî tasvirleri temel anlamlarına dayanarak tevil etmeye çalışan soyut alternatifi tercih etmek mümkündür.¹⁸

İman-Amel konusunda eski kelamcılar üç farklı çözüm geliştirmişlerdir: Birinci çözüm, imanı zalim ve zorba yönetime karşı verilen mücadeleyi bitirmek veya tekfir yaftalamasını hafifletmek amacıyla, iman'ı söz düzeyine indirgeyen Mürcie'nin görüşüdür. İkincisi, imanı amel olarak tanımlar. Yani ameli olmayanın imanı da yoktur. Bu, Hariciler tarafından zalim otoriteye karşı yapılmış bir başkaldırı ve (verilecek) mücadeleyi sağlamlaştırma gayretlerine yönelik bir tanımlamadır. Üçüncüsü ise, bütün İnsanları tekfir etmek ve herkesin iman üzere olduğuna hükmetmek arasında bir orta çözüm olan *el-Menziletu beyne'l-menziletyn* görüşüdür. Bu üç çözüm önerisinin her biri, aslında, dinde meşru dayanakları olan birer siyasî duruşlardır. Şimdi buradaki sorun şudur: Bu asrın koşulları, acaba bu üç çözüm önerisinden hangisini zorunlu kılar? Amelsiz olarak herkesin mümin olduğuna hükmetmek mi -ki bu islahatçı (din alimlerinin) bütün içtihatlarına ve onların ser levha ettikleri "ne kadar çok söz o

¹⁷ Hanefî, a.g.e, 3/ s. 5-319, (8. bölüm: (Vahyin Gelişimi/Nübüvvet)

¹⁸ Hanefî, 3/321-607, (10. bölüm: İnsanlığın Geleceği /Meâd)

kadar az amel' söylemleriyle çelişir- yoksa herkesi kafir saymak mı? -ki son zamanlarda bazı çağdaş islamî cemaatlerin, müslümanları tekfir etmesi ile ilgili ortaya çıkan durum budur - yoksa kişiye, tövbe yoluyla hareket imkanı sağlayan, dinsel ve dinsel olmayan yönleri bulunan *el-Menziletu beyne'l-menziletyn* görüşünü tercih etmek mi? İç (*vicdan ve düşünce*) ile Dış'ı (*söz ve amel*) birleştirmek, çağımızda bireysel ve toplumsal yaşamda bir karakter haline dönüşen bölünmüş kişilik sorununu, korkaklık, yüreksizlik ve ikiyüzlülüğün her çeşidini sona erdirmez mi?¹⁹

İmamet konusuna gelince, eski kelim alimleri bu meseleyi ikincil bir mesele olarak ele almışlardır. Öyle görünüyor ki onların bu konuyu ana konulardan saymamalarının sebebi, siyasal iktidarın Ehl-i Sünnet'in elinde olmasıydı. Şia, Hz. Ali ve Hüseyin'in şehit edilmesiyle yönetim mekanizmasını Muaviye ve Yezid'in halifelikine atanması sonrasında mutlakiyetçi bir otorite olarak yapılandırmayı hedeflerken, imameti tevhit ve adalet prensiplerinden daha aşağı olmayacak şekilde temel prensipler düzeyine çıkarmıştır. Bugüne gelindiğinde ise sorun, kitlelerin pasifliği, insanların umursamazlığı ve çağdaş dünyanın koşulları bağlamında bu iki alternatiften hangisinin tercihe daha uygun olduğudur. Otorite/siyaset mekanizmasını, temel bir konu olarak mı yoksa ikincil bir konu olarak mı değerlendireceğiz? Eski kelim alimleri otorite konusunu, insan hakları ve devlet kurumları bağlamında ele almaktan ziyade, *kâmil insan* olarak idealize edilen imâm (yönetici) ve özellikleri bağlamında değerlendirmiştir. Çağımız, devlet ve kurumlarının, açık ye da kapalı, nasıl yöneticilerin isimleriyle özdeşleşecek kadar kişiselleştirildiğini ve yöneticilerin kutsallaştırıldığını çok iyi tecrübe etmiştir. 'Yönetim' konusuna, sübjektif olmayacak şekilde, 'vatandaşlık hakları', 'siyasî erkin mekanizmaları' ve 'salt bir otorite' olarak bakmak ne kadar mümkündür? Eski kelimcilerin, *imam'a itaat* konusunda mübalağaya kaçması ve bazılarımızın "Allah'a, Resulüne ve sizden olan ulû'l-emr'e itaat ediniz!" ayetini yanlış anlaması bir tarafa, çağımız insanı, ulû'l-emr'e müracaat etmek, onları mahkemeye vermek, onlara nasihatte bulunmak ve dahası islam şariatının belirttiği üzere, idarî mekanizmayı işletebilecek yeterliği olmayan, iyiliği emredip kötülükten uzak tutmayan ve devlet idaresini üstlenmekten aciz olan ulû'l-emr'e başkaldırabilmesi acaba ne kadar mümkündür?²⁰

d- Yeni Alternatifler Oluşturmak:

Eski alternatifler arasında tercih yenilemesine gitmek, Yeni Kelam ilmi'ni sistemleştirmede yeterli gelmeyebilir. Çünkü yeni bir kreasyonda bulunmadan tercih yenilemesine gitmek, eskilerin alternatifleri ile sınırlı kalmak demektir. Bu, aynı

¹⁹ Hanefî, a.g.e, 3/ 5-161, (11. bölüm: *Nazar ve Amel/el-Esmâ ve'l-Ahkâm*) ve ayrıca bkz: Hanefî, 'et-Tefkîru'd-Dînî ve İzdivâciyyetu's-Şahsiyye, *Kazâyâ Muâsara*, Dâru'l-fikri'l-Arabî, Kahire, 1976

²⁰ Hanefî, 'Mine'l-Akide İle's-Sevre', 5/163-336, (12. bölüm: *el-Hukm ve's-Sevre*)

zamanda yeni kuşakların kendi koşullarında geçerli olan alternatif oluşturılmaktan aciz olduklarını ileri sürmek anlamına gelecektir. Bu ise, yeni kuşakları yeni bir kreasyon- da bulunmalarını engellemekle birlikte, eskilerin alternatifleri arasında sıkışıp kalma- larına ve onlardan miras kalan alternatifleri oldukları gibi aktaran pasif duru- muna sokar. Dolayısıyla, asırlar (sürekli) değiştiği için asrın ve nassların yorumlan- ması da (sürekli) değişecektir. Kelam ilmi de eskiden yeniye tarihin bu dinamik yapısı içinde hep yenilenerek ilerleyecektir.

Kelâm ilmine gayesi, metodolojisi ve konusu açısından getirilen tanım paralelin- de, eski kelamcılar, bu ilmin konusunu, Kuran'la temsil edilen Allah'ın vahyi ve sıfat- larından bir sıfat anlamında '*Kelâmullah*' olarak tespit etmişlerdir. Kelam ilmini yeni- leştirme çabası içinde olanlar, bu ilmi, insanın, spekülatif yapısal sorunlarını ve realiteye ilişkin kurucu olgusal problemlerini çözmeye yönelik Allah ve teolojik sorunlara ilişkin bir formülasyonu olarak değerlendirmişlerdir. Bu bağlamda şunun altını çizmek gerekir: Yeni Kelam ilmi Allah adına bir konuşma değildir. Bilakis o, Allah hakkında bir konuşmadır -ki bu konuşma, mütekellimin konuşmasından türemiştir-Dolayısıyla kelam ilmi, '*kelamullah*' değildir. Yeni Kelam ilminin metodolojisi, eski kelamcıların yaptığı gibi, akideyi müdafaa etmeyi değil, bilakis o, yenilikçilerin anladığı şekliyle, prob- lemlerin analiz etmek ve realitenin formülasyonu için sorunların çözümlemesini yap- maktır. Bu ilmin gayesi de ahiret hayatında kurtuluş değildir. Bilakis o, realiteden uzak- laşmak yerine, yeniden ona dönmek, toplumun ve bireyin yabancılaşmasına son vermek ve dünyanın akışına istikamet kazandırılmaktır. şu halde Akâid ilmi, bir bakıma, insanla- rın dünya görüşlerini belirleyen ve onlara farklı yaşam biçimleri sunan çağın ideoloji- lerine benzemektedir. Dolayısıyla Akaid, yaşamının düzenlenmesinde bir araçtır, bizati- hi kendisi gaye olamaz.

Eski kelamcıların realiteyi ve nassı kavramada dolaysız şuuru ve vicdanı temel esas olarak kabul etmelerinde olduğu gibi (biz de) sadece akıl, nakil ve sezgiyi esas alarak bilgi nazariyesi geliştirebiliriz. Tarihî süreçler, aralıksız olarak birbirini takip etti ve beraberinde de bir takım zorluklar ortaya çıktı ve felaketler yaygınlaştı. Bu bağ- lamda insanımız, varoluşunun bilincine varmaya, reel gerçekliğini kavramaya ve içinde olduğu durumu dert etmeye, daralmaya, öfkelenmeye, tepki göstermeye, bağırıp çağır- maya ve reaksiyon göstermeye başlamıştır. Bizim sorunumuzun ne bilgisel bir argü- mana ne de teorik bir temellendirmeye ihtiyaı vardır. Sorun apaçık gözler önündedir: Nassın kendi kendine konuşması. Tabii ki bundan her nassı değil, bilakis insanın özünü harekete geçiren, sıkıntılarını gideren, ihtiyaçlarını dile getiren ve sorunla- rını çözen nassları kastediyoruz. (Bu çeşit) nasslar, ilk kez '*esbâb-ı nuzûl*' bağlamın- da vahyedilişinde olduğu gibi, bize yeniden vahyedilmiş gibidir. Bu, *nass*'ın *vakıa*'- ya *vakıa*'nın da *nass*'a dönüşmesi demektir.

Aynı şekilde Varlık, yokluk, mahiyet, vacip, mümkün, müstahil, araz (varlık fe- nomeni), cevher (varlık nesnesi, somut, algısal varoluş, tabii varlık), zaman ve me-

kan, hareket ve sükûn ve eski doğa bilimi literatüründe bulunan diğer kavramlar gibi varlık metafiziği alanında bulunan genel kavramsal prensiplerle yetinmek yerine, varlık nazariyesini daha da geliştirmek mümkündür. Zira modern fizik bilimi, artık rasyonel düşüncenin değil, bilakis doğa bilimlerinin konusu haline gelmiştir. Dolayısıyla eski Kelâm ilminin tabii/kuramsal yapıdaki *varlık nazariyesi*'ni, yeni Kelâm ilmi'nde toplumsal ve insanî varoluş yapısına sahip bir nazariyeye dönüştürmek mümkündür. Tarihsel ve toplumsal anlamdaki insanî varoluştan kastımız, tabii veya içi boş kuramsal varoluş değil *reel varoluş*'tur.

Zât-Sıfatlar nazariyesi (Tevhîd teorisi), eskiden, Yunan düşüncesinin 'A-raz-cevher nazariyesi'ne göre *asil, fer', hâmil ve mahmûl* kavramlarına dayanarak formüle edilmesine karşılık, Yeni Kelâm ilmi'nde nasslara dayanarak asrın şartlarına göre yeniden formüle edilmesi mümkündür. Şayet içinde yaşadığımız çağ, Siyonizmin '*Allah'ın seçkin kulu, Arz-ı mevûd ve Mîsâk*' kavramlarından bilindiği üzere, Allah'la vatan toprağı arasında bağ kuran bir düşman karşısında olduğumuz, Filistin'in elden çıktığı ve vatan topraklarının işgal altında bulunduğu bir çağ ise, bütün bu olup bitenlere karşı koymak, ancak Yeni Kelâm ilmi içerisinde '*Akideye karşı Akide*' anlayışını geliştirmekle mümkündür. Çünkü, demir ancak kendi cinsi ile yani demirle köreltilebilir. Nasslar, yeryüzü ile gökyüzünü birbirine bağlamış ve Allah'ı yerin ve göklerin Rabbi ve ilahı olarak tasvir etmektedir. O, gökyüzünün ilahı olduğu gibi yeryüzünün de ilahıdır. Allah'ı, Mu'tezili Tevhîd prensibine ve Eş'arîliğin Zat ve Sıfatlar nazariyesine göre, sadece göklerin ilahı yapmaya hakkımız olmasa gerektir. Yeni Kelâm ilmi, akideyi, asrın diliyle ve onun kültür yapısına göre (yeniden) sistemleştirebilir, islâmî savunabilir ve her yaptığını menfaati için yapan düşmanlara karşı koyabilmek için de vatan toprağı olgusu ile Allah arasındaki ilişkiyi pekala ön plana çıkarabilir.

Eş'arîliğin '*Fiiller*' konusundaki yaklaşımından *insan hürriyeti* için yeni bir kreasyonda bulunmak -ki Mu'tezile'nin Adalet prensibi, Eş'arîliğin '*Fiiller*' nazariyesinden doğmuştur- mümkündür. İlahî bilgi, (varlık dünyası için) bir 'ön-belirleyen' değildir. Veya ilahî kudret, eski Kelâm ilmi'nin '*kaza ve kader*' doktrininde olduğu şekliyle, her şeyi içine alan, insanın fiillerini Allah yaratsa bile, onun, içerisinde bulunduğu sosyolojik ve psikolojik durumu belirlemeyen ve bireysel anlamda özgür olduğu kesin olan insanın davranış psikolojisini de içine alan mutlak bir kuşatıcı güç de değildir. Artık tehdit, ne gökyüzünden ne de ilahî iradeden gelmektedir. Bilakis tehdit, yeryüzünden ve içerisinde bulunduğumuz realite dünyasından gelmektedir. Neden eski Kelâm ilminin, *Akâid*'i, ilk dinlerin tarihsel koşulları bağlamında sistemleştirmesindeki gibi zenginlik, fakirlik, fiyatlar, rızık ve ecel hep Allah'tandır? Ve acaba neden -fakih ve ulemanın yaptığı gibi- kaza, cinayet ve tıp ilmi içerisinde ölümcül hastalık olan faktörlerle klasik '*ecel*' kavramına bir sınırlama getirilemiyor? Neden ekonomi uzmanlarının yaptığı gibi arz-talep yasalarıyla piyasadaki fiyatlara (yönelik) yeni bir sistem geliştirilemiyor? Neden *Rızık*, sosyal konjonktürdeki haliyle kazanç yollarına,

ücret politikalarına ve çalışma kurallarına göre elde edilen bir değer olarak anlaşılmıyor? Ve yine neden zenginlik ve fakirlik sosyologların anladığı gibi, toplumun sınıfsal yapısı ve milli hasılası içerisinde kişi başına düşen gelire (doğrudan) İlişkili olan bir olgu olarak tarif edilmiyor? Dolayısıyla islam'ın ilk asrı dünya'ya(realite) semadan(metafizik alan) bakarken, çağdaşı olduğumuz bu asır semaya dünyadan bakmaktadır.

Eski Kelâm ilmi *Halk'ul-ef'âl* konusunda ilahî kudretin karşısına insanî kudreti, insanî iradenin karşısına ilahî iradeyi nasıl konumlamışsa, aynı şekilde naklin karşısına aklı, aklın karşısına da nakli koymuştur. Bu noktada yeni Kelam ilmi, üçüncü bir ilke ilavesinde bulunabilir: Daha çok yönetime ilişkin bir kriter olarak *Maslahat ve Vakıa*. Kelam ilminin, -iki temel islami disiplinden biri olarak- diğer bir adı da *İlm-î usulü 'd-dîn*'dir. *Usûl 'd-dîn*'in konusu *akide/teorik hakikat* iken, *Usûl 'u-fıkah*'ın konusu, *şeriat/pratik hakikat*'tir. Bu disiplinlerin her ikisini de içine alan *Usûl İlmi* 'in konusu ise, *teorik ve pratik hakikat* ikilisidir.

Nassın nübüvvet içerisindeki rolünü, "*nâsih- mensûh*" bağlamında test ettikten sonra, onu, ampirik yöntemde kanuna dönüşen *bir varsayım, gerçekteşebilir bir faraziye* veya istinbât yöntemi bağlamında şüphe götürmez *bir önerme, reddedilmesi imkansız bir bilgi, zorunluluk bildiren bir delil* veya *öncelikli bir varsayım* olarak değerlendirmek mümkündür. Nassın nübüvvet içindeki rolüne getirdiğimiz bu yorum bağlamında tarihsel bilinci temellendirmek ve bununla da 'ilerleme' kavramına yer açmak mümkündür. '*Meâd*' kavramına gelince, onun, fenomenolojik bir yorumla, insanın ölüm sınırını aşıp ömrünü uzatma arzusunu, tarihte ve yeryüzünde ve başkalarının kalplerinde sürekli hatırlanmayı ve yaptıklarıyla da kalıcılığı sağlamayı sembolize ettiği söylenebilir.

İman-amel konusu teori-pratik (fikir-eylem) meselesidir. Siyasi ideolojilerdeki anlamıyla teori ve pratik, birinin diğerine olan önceliğine göre, evrenin anlaşılması ve değiştirilmesidir. Eski Kelâm ilmi, devleti yönetecek kişinin özelliklerini araştırma konusu yaparken, yeni Kelâm ilmi ise, toplumu, içinde olarak, incelemeye çalışır. Eğer eskileri dehşette bırakan Tarih, Dört Halife döneminden Kral Adûduddevle'ye uzanan süreçte, asırların en hayırlısından en kötüsüne gidişle çökmüşse ve de fazilet, asrın büyük kargaşalarıyla ilişkilendirdiği için, zamanın ilerlemesiyle hep azalan bir seyir takip etmişse, yüz seneden beri gayretinde içinde olduğumuz ve müşahade ettiğimiz kalkınma -ki bu kalkınmanın ilk aşamalarından biri, emperyalizme karşı kazanılan bağımsızlıktır- göstermiştir ki zaman, pozitif yönde ilerlemekte; fazilet, azalmanın aksine artmakta ve iyilik, eksilme yerine çoğalmaktadır. İyimserlik, her zaman, bireylerin ve halkın eğitiminde kötümserlikten daha etkin olmuştur. Bütün kalkınma projeleri, düşüş ve geri kalmayı değil; yükseliş ve ilerleme felsefeleri üzerine kurul-

muştur.²¹ Fırka-i nâciye, eskiden, dinî ve siyâsî otoriteyi müdafaa misyonunu nasıl eda ettiyse, Ulusal birlik anlayışı da, günümüzde, aralarında farklı teorik bakış açıları olmasına rağmen bütün fırkaların ortak ulusal bir projede omuz omuza vermelerini sağlamalıdır. Öyle görünüyor ki, bütün fırkalar birlik anlayışıyla kurtulacak ve yine bütün fırkalar ayrılıkçılık zihniyetiyle helaka sürüklenecektir.²² İlim adamı ile sıradan vatandaşın vicdanlarında yaşanan iç çekişme, (aslında) herkesin yaşadığı, içinde bulunduğumuz çağın eski Kelâm ilmi ile olan sürtüşmesidir. Yeni Kelâm ilmi, gizli ye da açık, herkesin modern çağın koşulları ile eşgüdümlü olduğunu hissettiği bir ihtiyaçtır. Bir şeyin bilincine varmak, bilgiye ulaşmanın ilk aşamasıdır. Bundan geriye formülasyon ve hükme bağlama aşaması kalır ki bu, sonraki kuşakların uhdesinde olan bir şeydir.

²¹ Hanefî, 'a.g.e', 5/336-391, (Tarihte İmamet: Çöküş mü? Gelişme mi?)

²² Hanefî, 'a.g.e', 5/393-653, ('İtikadî Fırka Yapısı'ndan 'Ulusal Birlik Fırka Yapısı'na Doğru)