

sünnet sosyolojisinin epistemolojik temelleri

Muhammet ÖZDEMİR

Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

“Öyle bir duygumuz vardır ki, bütün olanaklı bilimsel sorular yanıtlandığında bile, yaşam sorunlarımıza daha hiç dokunulmamıştır... (Tractatus, 6.52) Bu sürecin ise hiçbir mantıksal temellendirmesi yoktur, yalnızca psikolojik bir temellendirmesi vardır. (Tractatus, 6.3631) Paradoksumuz şuydu: Kuralın belirlediği bir eylem şekli olamaz, çünkü her eylem şekli kuralla uyuşacak hale getirilebilir. Yanıt da şu: Eğer her eylem şekli, kuralla uyuşacak hale getirilebiliyorsa, kuralla çelişecek hale de getirilebilir. Böylelikle de burada ne uyuşma kalır ne de çelişme. (Felsefi Soruşturmalar, 201)”

Ludwig Wittgenstein

Giriş

İslam'la modernlik arasında, daha açık bir dile getirile, mümkün tek din olarak İslam'ın yarattığı toplumsal koşullar ve meşru anlamlarla, en güvenilir normlarını dindışlaştırma sayesinde elde edebilen ve tarih ve dile referansla bireysel ve toplumsal alanlarını asgari hayatta kalabilme hedefine matuf bir şekilde var eden modern toplumsal koşullar arasında iyiden iyiye sıkışan Müslüman özbilinç için Kur'an-ı Kerim'in oldukça insani ve sınırları geniş bir deneyimi olarak Sünnet'e ilişkin soruşturmaların, Müslüman zihnin sorunlarını çözeceği umulur. İslam dininin evrenselliğiyle ilgili ana temanın hatalı bir kavrayışla eşlik ettiği bu tür bir entelektüel etkinlikte İslami bilgilenmeyle Müslümanca yaşama arasında kurulan sıkı ilişki, Müslüman toplumların verili küresel özgüllüklerde görece güçsüz veya geri kalmış



olmaları olgusu altında işlenerek bütün modern çıkarımlar, esas Sünnet olarak kabul edilen Kur'ân-ı Kerim'e referanslarla anlamlandırılır. Bu yazının amacı, seçilen konu da göz önünde bulundurulduğunda, genel olarak, böyle bir süreçle irtibat halinde ise de, temel savlar bakımından bu tür bir yaklaşımla örtüşmemektedir ve burada önerilenlerin anlamlandırma dizgesinde salt İslami bir iddia söz konusu değildir. Çünkü yaşanan tarihle İslam insanının modern dönem öncesi koşulları arasındaki mesafe sanıldığı kadar aksine oldukça fazladır ve böyle bir uzaklığın verdiği olanaklar, bir tür 'gerçek İslam'dan söz edebilmeye elverişli değildir. Bu durum, modern döneme rağmen Müslümanca toplumsallaşabilmenin olanakları hakkında umutsuz bir betim olmaktan ziyade bir çıkış noktası olarak görülmelidir. Çünkü burada ele alınanlar, modern batı uygarlığına karşı bir yeni-İslam medeniyeti ilgilerine yabancı olduğu kadar 'içtima-i ilm-i kelam' ve 'içtima-i usul-i fıkıh' ile başlayan İslami rasyonalizasyon süreçlerine de uzaktır. Açıkçası modern dönemde varolmak ve yaşamak zorunda kalmış bir Müslüman özbilinç için, bu mecburiyet, umutsuz ve İslam-dışı olan bir bilinçlenme ve toplumsallaşma biçimini öngerektilmez, bu dönemde Müslüman birey, İslami bir varoluşsalığı olabildiğince mümkün bir yoğunlukla yaşayarak hem toplumsallığına İslami bir baskınlık ekleyebilir, hem de geride kalanlara İslami bir şeyler bırakabilir. Bu yazının temel iddiası budur. Her ne kadar bu pratik daha çok ontolojik gönderimleri içerse de, özgül bir yaşamın teorikliği göz önünde bulundurulduğunda bu tür bir toplumsallığın epistemolojik bir takım sorunları da bulunmaktadır. Bu epistemolojik sorunların yazının konusu olduğu belirtilmelidir. Sünnet burada, bütün kavramsal tartışmaların uzağında, modern öncesi İslam deneyimlerinin yani klasik İslam geleneğinin tamamını kapsayacak şekilde, 'esaslar bakımından vahiyle (Ehli Sünnet'le) irtibatlı pratikler' olarak varsayılmıştır.¹

Kapsam ve Yöntem

Sünnet sosyolojisinin kapsamını etkileyen unsurlar arasında ilk elde temel İslami bilgi dalları ışığında kavranan klasik İslam geleneği olduğu kadar belki daha çok toplumsal yaşamın Müslümanlarca modern zamanlarda pek soruşturulmayan gerçekliklerinin de bulunduğunu anımsatmak faydalı olacaktır. Burada modern pratiklere doğru giden vurgunun tonu kesinlikle yanlış anlaşılmalıdır. Çünkü kastedilen şey,

modern toplumu meydana getiren tarihsel dizgelerin yapıbozuma uğratılmasına olduğu kadar 'içtima-i ilm-i kelam' veya 'içtima-i usul-i fık(ı)h' temellendirmelerine götürebilecek nitelikte modern meşruyetlerin esaslaştırılması ve böylelikle yeni bir modern Müslüman dizgeleştirme arayışlarına da oldukça uzaktır. Yani 'sünnet sosyolojisi', öncelikle bir Müslüman özne için ardından bir entelektüel için her şeyden önce hayatı anlamakla ilgili bir sorun olmalıdır. Bu anlamda 'sünnet sosyolojisi', yaşamın insaniliğini veya yaşamın belki aritmetik soyutlamalarını elde edebilmenin tamamen felsefi bir yoldur ve entelektüel burada öncelikle dini değil yaşamı yeniden anlamlandırmayı öğrenmelidir.² Bu şekilde modern

Yaşanılan tarihle İslam insanının modern dönem öncesi koşulları arasındaki mesafe sanıldığı kadar aksine oldukça fazladır ve böyle bir uzaklığın verdiği olanaklar, bir tür 'gerçek İslam'dan söz edebilmeye elverişli değildir. Bu durum, modern döneme rağmen Müslümanca toplumsallaşabilmenin olanakları hakkında umutsuz bir betim olmaktan ziyade bir çıkış noktası olarak görülmelidir.

Müslüman tarihin gereksinimleriyle gerçekten ilmi bir sistematikleştirme arasında sıkı bir irtibat yakalanabilir. Çünkü bağımsız bir değişken olarak *insaniliğin*, yani bu dünyada yaşıyor olmanın esaslarıyla ilgili felsefi bir soruşturma, sünnetin içselleştirilmesi ve toplumsallaşmanın hiçbir şekilde öngörülemeyen olası süreçleri için ontolojik bir açılım sağlayabilir. Bir gün yola çıkmak veya hep yolda olmak için bu kadarı yeterlidir.³ Dolayısıyla modern yaşamın günümüzdeki yoğunluğunun temeller bakımından yorumu, Sünnet'in temeller bakımından yorumuyla ilişkilendirilerek sünnet sosyolojisi, bir kapsam belirginliğine kavuşturulacaktır. Vahiyle insaniliğini bulan hakikatin, Sünnet ile toplumsallaşmasının, günümüz koşulları bakımından tekrardan İlahi'ye (Hakikat'e) doğru bir 'aradalık süreci' sağlayabilmesinin mümkün bütün sorunları bu yazının kapsamı dâhilinde olmak zorundadır.

Sünnet sosyolojisi sorunu, temelde modernliğe rağmen Müslümanca yaşayabilmenin mümkünliğini soruşturan bir ilgiye gönderme yapar. Kapsamına ha-

yatın 'ahlak-üstü' gerçekliklerini alarak felsefeye doğru çok belirgin bir taraf seçen Sünnet sosyolojisinin öncelikle bilgi ve toplum arasındaki ilişkileri aydınlatması beklenir. Elbette bu aydınlatma, artık alışılmış bilimcilik veya sekülerizm betimlerini veya modern insanın sorunlarına değinmeyi oldukça aşan bir soruşturmayı öngerektirir. Kur'ân-ı Kerim'in veya Hz. Muhammed (S)'in hadislerinin, bu ikisiyle başlayan Ehli Sünnet felsefesi (ilmi kelim) veya toplumsallaşma esaslarıyla (usul-i fıkıh) birlikte bir Sünnet olabilen son peygamberin mirasının anlamı aslında 'burada' değildir ve dışsallaştırılmıştır. Ahlak ve hukuka da normlarını veren ahlak-üstü esasların modern yoğunluktaki değişen veya değişmeyen soyutlamaları yakalandığında hep 'orada' olan Sünnet'e ilişkin sosyo-ontolojik (varoluş toplumsallığı) bakımından çıkarımlarda bulunulabilir. Bu açıdan Sünnet sosyolojisinin yöntemi, öncelikle Sünnetin bir sorunsal olarak kabul edilmesini sağlayacak zemini var etmektedir. Bundan sonra Sünnetin kendiliğiyle (bu 'kendilik' hiçbir zaman yakalanamaz olsa da) toplumsal varoluş arasındaki ilişkilere temas edilebilir. Bu soruşturmanın yöntemi en temelde felsefidir ve meslekten bir hadis veya İslam hukuku araştırmacısınınkinden ol-

Vahiyle insaniliğini bulan hakikatin, Sünnet ile toplumsallaşmasının, günümüz koşulları bakımından tekrardan ilahî'ye (Hakikat'e) doğru bir 'aradalık süreci' sağlayabilmesinin mümkün bütün sorunları bu yazının kapsamı dâhilinde olmak zorundadır.

dukça farklıdır. Yani sünnet sosyolojisinin yöntemi, Müslüman bireyselliklerin veya toplumsallıkların sünnet bakımından sorunlaştırılmasından ziyade belki de modern hayatın ahlak-üstü esaslarının sünnet bakımından sorunlaştırılmasını içermekte ve işleyişini buna göre yapmaktadır.

Modern Dönemde Bilginin Kaynağı ve İşlevselliği Olarak Toplumsal Deneyimler

Popüler kültürde toplumu meydana getiren unsurlar olarak insan bireylerinin özel ve kamusal deneyimlerinin önemi bir yana, aynı deneyimler, aslında teorik toplumbilim ve siyasetbilim (veya siyaset felsefesi) çalışmaları için de bilgiyi meydana getirebilmek bakımından kritik bir işlev görür.⁴ Bilgi sos-

yolojisiyle ilgili henüz kısır bir içeriğe sahip olan sosyoloji çalışmalarının⁵ yanı sıra özellikle Karl R. Popper, Jürgen Habermas ve John Rawls'ın önemli çalışmaları izlenildiğinde bu durum daha iyi fark edilebilir.⁶ Burada Jürgen Habermas'a göre John Rawls'ın toplumsal deneyimleri daha dolaylı bir yolla bilginin kaynağı durumunda işlemiş olduğu elbette göz ardı edilmemektedir. Fakat 'iletişimsel eylem türleri' olarak toplumların (ve daha ziyade toplumu oluşturan benlerin her birinin) deneyimlerinin anlamı⁷ ve belki bu deneyimlerin işlevsel kıldığı kamusal aklın doğruyu ve iyiyi sezinleme yöntemleri⁸, burada toplumsal deneyimlerin bilginin kaynağı ve işlevselliği olarak işlenmesine yeterli bir biçimde bilgi, toplum ve edim arasındaki ilişkileri imlerler. Açıkçası tarih ve dilde olduğu gibi bilgiyi de hem varoluşsallık hem de içerikliğin biçimi bakımından meydana getiren toplumdur. Tarih ve dilde olduğu gibi modern dönemde etiği ve bilginin işlevselliğini de belirleyen bir anlamda toplumların deneyimleri veya özel bir toplumsallık olarak batı toplumsallığının deneyimleridir. Bundan dolayı Ludwig Wittgenstein, gerçekliğin mümkün biçimi ve dile getirilmesiyle (bilinebilmeye) ilgili olarak hakikati, önce *Tractatus*'ta toplumsal deneyimlerin dolaylıları olarak (olgular) kavrar ve bilgi için bir sınır çizmeye çabalar; ardından bu eserindeki betimi yanlış yorumlanınca *Felsefi Soruşturmalar*'da bu defa hakikate yönelik kuramsal yaklaşımların en mümkün ifade yolu olarak dile yoğunlaşarak, burada insan davranışlarının ve bunların dile yansıma biçimlerinin genel geçer bir kuralının veya kurallarının olamayacağını işleyerek olgu olarak kavrayabileceğimiz insan edimleriyle bilginin niteliği ve içeriği arasında aslında doğrudan bir ilişkilendirmeye girişir.⁹ Bir anlamda doğa bilimlerini ve sosyal bilimleri, bu iki inceleme sahasının sorunlaştırma ve kesinlik dereceleri birbirinden farklı olmakla beraber, meydana getiren ve anlamlı kılan insani deneyimlerdir. Yani modern toplumlarda bireylerin yapıp ettikleri (buna bağlı olarak ortaya çıkan hissediş biçimleri), hem kuram geliştirme hem de bilgi oluşturma süreçlerinde en önemli veriler olmakla beraber bilimlerin üretilmesi tamamen insani edimler dolayımında gerçekleşmektedir. Bu bakımdan 'psikolojik felsefe', hem doğa bilimlerindeki tartışmalarda hem de toplumbilim incelemelerinde ve tartışmalarında en kayda değer yöntem durumuna gelmiştir. Bu yeni olgunun İslam toplumlarındaki görüngüsü veya izdü-

şümü biraz ilginçtir. Fazla haksızlık yapmadan belirtmek gerekirse, bunda Müslümanların içerisinde buldukları politik ve ekonomik şartlar etkilidir. Evrenselliği oldukça yanlış anlayan bir modern Müslümanlık bilgini olan Yusuf el-Karadavi'nin, İslam hukuku olarak kavranması önerilen fikhın bütün zamanlara ve mekânlara hitap ettiğini öne sürüyor oluşu, her şeyden çok bu bağlamda kritik edilebildiğinde daha anlamlı ve anlaşılabilir olmaktadır.¹⁰ Bu tavrın ve İslam dünyasında genelleşen bu tip bir iddianın, İslam'ın evrenselliği iddiasının, biraz bilinçsiz ve isteksizce de olsa kanıksanarak örtük bir şekilde okurlara dayatılmasının arkasında modern toplumun deneyimlerine verilen epistemolojik ayrıcalık vardır. Bunun bir ayrıcalıklandırma olarak nitelendirilmesinin nedeni, kabaca, Müslüman yazarların İslam'ın inançların temelleri (insanların sosyo-politik ilişkilerinde görünür olur bu temeller) ve bu temellerin meydana getirdiği politik ilişkiler yerine doğrudan inançlarla sorunlu olduğunu imleyecek şekilde kurumsallaştırdıkları modern İslam düşüncesinin izlediği esastan yoksun seyirdir.

Son zamanlarda tarih, dil ve insan benliği, doğa ve insan uygarlığının hakikati konusunda kritik edilen veya yoğunlaşılacak en belirgin sorunlar olmuşlardır. Daha açık bir ifadeyle, bilimin asıl işlevi artık, insan ile doğa, yani dil (kuram) ile dünya arasındaki ilişkileri ve bu ilişkilerle nesnelleşme olanağı bulan mümkün gerçeklik biçimlerinin betimi olmaya doğru gitmektedir.¹¹ Özel olarak Saul A. Kripke, tam da buna yönelik bir soruşturma içerisinde.¹² Bu yazarın *Adlandırma ve Zorunluluk*'ta bir araya getirilen konferanslardaki işleyişinin salt felsefiliğine aldanimamalıdır; çünkü seyir böyle değildir. Dil (kuram) ile gerçeklik arasındaki ilişkilerden doğaya yönelik 'bilimsel' diye nitelendirilebilecek doğa bilimlerinde görünür olan çıkarımlar teorik fizikte de bundan farklı bir durum sergilemez. Kuantum elektrodinamiğinde tabiatı saçma olmakla suçlayan fizikçi Richard Feynman'ın tavrı bunu ortaya koymaktadır.¹³ Bütün bu örneklerde görünür olan şey, özel bir terminolojiye ait olmayan bir anlamda psikolojik felsefeden başkası değildir. Bilginin ve bilgini meydana getirdiği mümkün bir yapıt olarak dilin ve kültürün temel kaynağı durumunda olan insani edimler böylelikle sorunun odağı durumuna gelmişlerdir. İyice düşünüldüğünde sorunsanan esas olgunun aslında hayatın kendisi olduğu fark edilebilir. Çünkü insani deneyimleri mey-

dana getiren olgular dizisi veya olgusalığın var oluş biçimi tamamen insan yaşamında içerilir. Bu nedenle Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da 'varlık'ın neliği üzerine temellendirdiği ve böylece insanla bağlantılı her doğal ilişkinin nesnesine bir varlık-adı taktığı soruşturmasında, bu sorunun tamamen insani bir sorun olduğunu ve bu sorunun anlamlandırılmasının da var olmakta olan insana düşen bir görev veya olanak olduğunu belirtmiştir.¹⁴ Böylece aynı yazar tarafından, 'keşfedilen' kavramıyla içselleştirilerek 'varolanı keşfetme' etkinliğine alınan 'hakikat'¹⁵, bilginin temel kaynağı ve işlev olanağı durumundaki insan deneyimlerinin varoluş bakımından anlamlandırılması ve belki sistematik kategorilendirilmesinden ibaret olmaktadır. Bu da insan deneyimlerinin epistemolojideki öneminin yanı sıra bir zihin-insan yaşamı çatışması problemini gündeme getirmektedir.

İnsan, salt 'insan olmağı'nı en iyi ve belki sadece 'insanlık durumu'nda deneyimler. Bu nedenle insanlar hayatla baş başa bırakıldıklarında her şeyi görürler ve işte bu anda hayat üzerine konuşulanlar ne eksik ne fazla olur. En mümkün İslam geleneği olarak Sünnet de böyledir, Müslümanın insanlık durumu sünnettir aslında.

İnsan Aklı İle Gerçek Yaşam Arasındaki Uyuşmazlıklar

İnsan zihniyle gerçek yaşam arasında onarılamaz veya arası bulunamaz bir uçurum bulunmaktadır. Felsefi soruşturmaların veya en genel manada bilimlerin üstlendikleri rol aslında bu arayışı bulma çabasından başka bir şey değildir. Çünkü hayatın varoluşsallık biçimleri, insan deneyimleri üzerinden yürüyerek dil ve kültüre varıldığında, hiç de anlaşılabilir veya en azından dile getirilebilir değildir.¹⁶ Burada çok ilginç bir ayrıntı üzerinden devam edildiğinde durum daha iyi anlaşılabilir. Yüzlerce yıldır genelde vahiyle insan aklı arasındaki uyumsuzluklar veya çatışmalar üzerinde durulurken hayatın gerçeklikleriyle insan zihninin mantıksal yapısı ve mantıksal işleyişi arasındaki ilişkilerin olumsuzluğu göz ardı edilmiş gibidir. Bilimsel kuramların veya tarihin belirli bir özgüllüğünde ideolojilerin yapmaya çalıştıkları şey, insan deneyimlerinin varoluşsallığıyla hayatın doğallığı arasındaki uyumsuz gerginlikleri çözümleyebilme sistematik arayışına dayanmıştır. İnsan zihninde her

şey, kavramlar ve olgular, terimler ve deneyimler birbirleriyle son derece uyumlu ve sistematiktirler. Fakat yaşayarak varolan insan her defasında bu uyumun veya sistematikliğin bireysel ve toplumsal hayatta varolmadığını fark eder. Bu durumun insanı bazen aklın bir kriter olarak yoğunlaştırıldığı bir döneme itmesinin yanında kimi zaman da, tıpkı şimdi olduğu gibi, insanın daha önce dışsallaştırdığı gizemle ilgili unsurlara atmasının anlamı burada saklıdır. Din de hayatın doğallık ontolojisiyle ilgili bir sistematik anlamlar dizisini imlemektedir aslında. Dinin dogmatikliği, aklın mantıksallık dogmatikliğinden çok farklı bir içerikliğe sahip değildir. İnsan her zaman düzenli bir şey ister. Bunun anlamı, hayatla ilgili doğru kuralların varlığına yönelik şiddetli gereksinimin insanın varoluş doğallığında içeriliyor oluşudur. Bu bakımdan akıl ile din veya insan zihniyle vahiy arasında bulunduğu sanılan uyumsuzluk aslında insan akıyla hayatın kendisi veya gerçeklikleri arasında mevcuttur.

Bugünkü kuşak için önceki modern ve modern-öncesi deneyimler ne kadar anlamlıysa, olabildiği kadar varolabilen İslam Sünneti sonraki kuşaklarda da bu denli anlamlandırılabilir. İnsanlık durumu, göz önünde bulundurulduğunda yaşanan hiçbir şey boşuna değildir ve aslında İslamların tümü bir anlamda Sünnettir.

Bilginin anlamı, insan deneyiminin özgüllüğüne ve daha ziyade hayatla ilgili kurulabilen evrensellik kavrayışına göre şekillenir. İnsan deneyimlerinin özel ve biricikliği karşısında bir kuraldan veya birçok kuralın meydana getirdiği bir sistematik diziden söz edebilme olanağı çok kısıtlıdır. Burada şüpheli tavra yönelik herhangi olumsuz bir itham, bu önemli sorunun üzerine örtemez. Çünkü şüphelilik, esas soruna odaklanmanın verdiği bir arayışın özneyi metodolojik bir gereksinim olarak ulaştırdığı yerdir; fakat burada niyet, şüphe tavrının özel olarak deneyimlendirilmesi değildir. İnsan zihni, belirginliğe ve öngörüye eğilimlidir. Bu nedenle doğal yaşamın kendi unsurları arasında ve insan deneyimlerinde istikrarlı bir devamlılığı öngörür. Ne var ki, çoğu zaman hayat, kendisinde ve ilişkiye geçilen unsurlarıyla olgusallaşan insan deneyimleri içerisinde sistematik bir belir-

liliğin veya nedenselliğin bulunmadığını kabule zorlar insanı.¹⁷ Bu durum, deneyimlenen insanlık bakımından insan zihnini bir umutsuzluğa sürüklememeliyse de süreç bunun aksine işler. İnsan deneyimlerinin izlediği herhangi akli bir temel bulunamaz ve insan çoğu zaman aslında hayatla arasında uzanan derin diyalogsuzluğun veya uyumsuzluğun farkına varır.¹⁸

Günlük deneyimlerin öznelliği, yaşamın insan akli karşısındaki ağırlığından kaynaklanmaktadır. Burada nesnellik ve bilgi için herhangi bir temel bulabilmek oldukça güçtür. Yine de insan deneyimleri ve bu deneyimlerin olgusallaştırdığı varlığın bir barınak bulunduğu dilin kendisi bilgi ve bilim için son derece önemli olur. Bu nedenle içerisinde bulunulan dönemde epistemoloji, dilin ontolojisiyle ilgili bir soruşturma durumuna da gelmiştir. Bu nokta, Müslüman aydınların dikkatlerini çekmesi ve muhakkak anlayabilmeleri gereken bir noktadır. Bir bağlam deneyimi olarak İslam sünneti, akılla yaşamın gerçeklikleri arasında varolan uyumsuzluklarla ilgili hem gerçekçi bir kuramsallaştırma hem de gerçekçi bir deneyimdir. Burada özel olarak varlık anlayışı veya olgusallık biçiminin önemi talidir, esas kritik bağlam deneyimlerin kendisinde içerilmiştir. Bir varoluş toplumsallığı olarak 'Müslümanlık'ın Sünnet deneyimleri ve bu deneyimlerin barınak olarak yerleştiği klasik dil (sembolleştirme ve imleme biçimlerinin tümüyle), Müslüman entelektüele bir referans oluşturabilecek niteliktedir. Hayatla ilgili bir bilgi için salt çıkış noktası olmaması gereken Sünnet, aslında varılacak yer de değildir burada. Çünkü hayat için herhangi evrensel bir kurallar dizisi mevcut değildir. Bu bakımdan her şeyden önce hayatın, mantıksal veya otomatik bir süreç olarak algılanmaması gerekir.

Sünnetin Neliğine İlişkin Bir İtiraz: Sünnet Modern Bir Sorun Değildir

İnsanlık durumu (veya *insanlık hali*), hayatla ilgili oldukça ilginç bir ayrıntıdır.¹⁹ İnsanın neliği veya varoluşunun özel kendiliğindenliği için en faydalı veri budur. İnsan, salt 'insan olma'ya en iyi ve belki sadece 'insanlık durumu'nda deneyimler. Bu nedenle insanlar *hayatla* baş başa bırakıldıklarında *her şeyi* görürler ve işte bu anda hayat üzerine konuşulanlar ne eksik ne fazla olur. En mümkün İslam geleneği olarak *Sünnet* de böyledir, Müslümanın *insanlık durumu* sünnettir aslında. Günümüze değin İslam tarihine bir de bu gözle bakıldığında her şey ne eksik ne fazla daha

iyi anlaşılabilir olur. Bu nedenle sünneti sorunsarken dikkatli davranmak gerekebilir; çünkü gerçek hayatta hiçbir şey salt yaşanan andan ibaret değildir ve entelektüel, zihninde sünneti güncellerken tarihselliğin olumsuzluklarının kurbanı olabilir. *Sünnet* için bir evrensellik söz konusuysa eğer, bu kesinlikle *insanlık durumuyla* olan ilişkisinden dolayıdır. Hz. Peygamberin çağdaşlarından sonraki nesillerin ve sonra daha sonraki nesillerin günümüze değin önce Peygamberin sünnetinden (uygulamalarından), sonra hadislerinden, daha sonra sahabe kavillerinden ve sonra kendilerinden bir önceki neslin deneyimlerinden faydalanmak istemelerinin en temel nedeni burada bulunabilir.²⁰ Sünnetten söz edişin mutlaka modernliği yok sayması gerekmez elbette; fakat modern Batı'nın ve modern Müslümanların deneyimlerinin de *insanlık durumu* bakımından anlamlandırıldığı, bilinebilen her şeyiyle tarihin salt bir devamı olarak İslam'ın *Sünneti* olabildiği kadar varolabilir. Bugünkü kuşak için önceki modern ve modern-öncesi deneyimler ne kadar anlamlıysa, olabildiği kadar varolabilen İslam Sünneti sonraki kuşaklarda da bu denli anlamlandırılabilir. *İnsanlık durumu*, göz önünde bulundurulduğunda yaşanan hiçbir şey boşuna değildir ve aslında İslamların tümü bir anlamda *Sünnet*dir; fakat daha sonraki kuşakların bunu yorumlayabilmeleri İslami geleneğin deneyimlerine değer vermek bakımından daha isabetli olur. Bu bağlamda düşünüldüğünde *Sünnet*, salt modern bir sorun değildir. Buna göre sünneti modernlik bakımından sorunlaştırmak da hatalı kavranabilir; çünkü *Sünnet*, aslında aramızda çok fazla zamanın bulunduğu bir bitmiş dönem değildir, tersine bugüne değin devam eden gelen İslami deneyimlerin toplamıdır.

Modern dönemde günümüze değin süreklilik gösteren hatalı bir tutumun ayırımına buradan sonra varılabilir. Modernlerden Müslüman olan yazarlar, genelde, *insanlık durumunu* çok fazla göz ardı etmediler belki; ama bir esas olarak da düşünemediler. *İnsanlık durumunun* bir esas olarak göz önünde bulundurulması demek, dünyanın olguların toplamından ibaret olduğunu unutmamak demektir burada. Bu da, Müslümanlarla ilgili tarihte her ne varsa her birinin İslami ve aslında meşru bir anlamının olduğunu demeye gelir. Politik mücadeleler de içerisinde bulunmak üzere, felsefeyle ve tasavvufla (bu kapsamda İslami tarikatlarla), mezhepçilik veya başka bir kurumsal anlayışla ilişkisi bulunan her şey aslında *zaten* İslam'ın malıydı. Tarihte veya günümüzde İslam de-

diğimiz dünya, Müslüman olgusalıkların toplamından başka bir şey değildir. Bu bakımdan bütün Müslüman deneyimlerin önemli bir yeri vardır *her ne hakkında konuşuyor olursak olalım*. İslam Sünneti, Müslüman insanlık durumundan başka bir şey değildir. Ne var ki, kişiye özel idealleştirilmiş İslamlar, aslında İslam'ı ifade edemezler, en iyi ihtimalle 'İslami takva' anlayışı kapsamında düşünüldüğünde ütopyik bir nitelikte varılmak istenilen yer olarak bir değer ifade edebilirler. Bir de 'aklın' kazandığı modern içeriklerle, özellikle 'akla uygunluk' adına hiç de 'akla uygun olmayan' şeyler yaptı Müslüman aydınlardan bazıları. Konumuz açısından en kritik olanı kuşkusuz tarihten koparılarak kavranılan ve belirli bir zamansal aralıkla sınırlandırılarak *yeniden* anlamlandırılmaya çalışılan Nebevi Sünnet'ti. Müslümanların belirli bir tarihten sonra askeri ve politik arenada güçsüz duruma düşmeleri onların salt dini durumlarıyla ilişkilendirilerek, varolan İslami deneyimlerin *asıl* İslam'a aykırı olduğu ve tekrar *ilerlemek* için İslam'ın doğru anlaşılması gerektiğine ilişkin birbirine benzer temalar modernliğin başından beri işlenmektedir zihinlerde ve maalesef günümüzde Müslüman bireylerin büyük bir çoğunluğu hala bu kavrayışı kanıksamış bulunmaktadır. Olabilecek tek Tanrı olarak Allah'ın Müslümanların bu dünyaya egemen olmalarını sorunsanması gerektiğine ilişkin örtük bir varsayımın burada fark edilemiyor oluşu gerçekten üzücüdür. Bu düşünsel sürecin kendi tarihinde, Müslüman coğrafyanın politik koşullarını tamamen muhalif olması gereken düşünceye bırakmış olması, burada

Sünnet, salt modern bir sorun değildir. Buna göre sünneti modernlik bakımından sorunlaştırmak da hatalı kavranabilir; çünkü Sünnet, aslında aramızda çok fazla zamanın bulunduğu bir bitmiş dönem değildir, tersine bugüne değin devam eden gelen İslami deneyimlerin toplamıdır.

anımsandığında, insanın aklına başka şeyler de gelebiliyor. Burada *Sünnet*, mümkün ve tarihte var olmuş bütün Müslüman *insanlık durumlarının* değil de sadece Peygamberle hayat bulmuş ilahi bir 'akla göre yaşam'ı imleyen deneyimlerin toplamıdır. Bu nedenle 'cahiliye Arapları' da entelektüel bakımdan aciz ola-

rak kavranırlar²¹ ve İslam'ın ilk emrinin 'oku'²² olması, her halükarda, bilimi, teknolojiyi ve uygarlığı bir emir olarak içeren ilahi bir işaret olarak anlaşılır. Kur'an-ı Kerim'de en çok geçen yüklemelerin aklın türevleri olduğu göz önünde bulundurularak, Müslümanların akıllarını az kullandıkları için *geri* kalmış oldukları, bu nedenle *Sahih Sünnet*'in ortaya çıkarılması gerektiği savunulur. Böylece 'Sünnet'i anlamak' modern bir konu olarak sorunlaştırılır ve entelektüel etkinliklerin bir kısmı buraya yönlendirilir. Esas kaynağı Kur'an-ı Kerim ve Sünnet (Hz. Peygamberin akla uygun uygulamaları sadece) iken, denilir, Müslüman olgusalıkların veya deneyimlerin ne gibi bir

Tarihte veya günümüzde İslam dediğimiz dünya, Müslüman olgusalıkların toplamından başka bir şey değildir. Bu bakımdan bütün Müslüman deneyimlerin önemli bir yeri vardır her ne hakkında konuşuyor olursak olalım. İslam Sünneti, Müslüman insanlık durumundan başka bir şey değildir. Ne var ki, kişiye özel idealleştirilmiş İslamlar, aslında İslam'ı ifade edemezler, en iyi ihtimalle 'İslami takva' anlayışı kapsamında düşünüldüğünde ütopyik bir nitelikte varılmak istenilen yer olarak bir değer ifade edebilirler.

anlamı olabilir? İlginçtir belki; ama İslam, bu iki temel kaynaktan önce *ancak bu* Müslüman olgusalıklar veya deneyimlerle anlaşılabilir ve İslam aslında *önce bunlarla* başlar. 'Atalar kültürü'ne ilahi müdahaleyi süreklileştiren ayetler referans alınarak burada entelektüelin zihni de karıştırılır.²³ Burada Allah'ın antropolojik bir Tanrı objesine dönüştürülerek ontolojik bir diyalogun içine sokulduğunun ve Müslümanların *ileri* gitmesine hasredilmiş bir etkinlikle bütün bu çıkarımların hatalı olduğunun ayırtına varamayan yazarlar, *hayatla baş başa kaldıklarında* aslında bir şey söyleme olanağına sahip değillerdir. Çünkü modernlik başka bir hayattır ve burada *insanlık durumunun* tadı da biçimi de alışılmış Kur'an-ı Kerim ve akıllı Sünnet'e göre epey farklıdır. İnsan akıyla hayat arasındaki gerginlikler veya uyumsuzluklar biraz zihinlerinde olsaydı belki bu yazarlar, aynı hatayı tekrarlamazlardı; fakat bu hata da geldiğimiz noktada bizim için anlamlı olmalıdır.

Pek çok örnekten söz edilebilir gibi görünüyor burada; çünkü betimlenen kavrayış biçiminin istisnası çok az gibi. Yusuf el-Karadâvi ve Muhammed Âbid el-Câbiri'den başlayarak dünyanın farklı coğrafyalarından veya Türkiye'den pek çok akademisyen veya yazar aydın bu betimlenen kapsamdadır.²⁴ Fakat bunlardan Mustafa İslamoğlu'nun *Üç Muhammed* adlı eseri, hem temel iddiası hem de içeriği bakımından, kaynaklarının çeşitliliği ve *aslında söylediği hiçbir şey olmadığı için* üzerinde durulmaya en layık eser olarak alınabilir. Mustafa İslamoğlu, bu eserin tarihte bir benzerinin bulunmadığını ve eserin Hz. Peygamber ve Nebevi Sünnet'i anlamayı sistematikleştirmiş tek eser olduğunu belirtiyor.²⁵ Eserin hemen başında, tebliğ görevini yerine getirdiğine dair çağdaş Müslümanlardan onay alan Peygamberin bu olaydaki sözlerine yazarın kendi misyonunu ekleyerek, kendisinin bu tebliğin onaycısı konumunda görülmesi gerektiğine okuru koşullandırmasını içeren duygusal cümleler aslında eserdeki entelektüel derinliğin bir betimini vermek için yeterlidir. Çünkü ilerleyen sayfalarda yazar, bu eserdeki en temel etkinliğinin, Müslümanların Peygambere dair *doğru yolundan sapmış* tasavvurlarının düzeltilmesi olduğunu belirtmektedir.²⁶ Bu eserde ve genelde görülen tipik bir yanlış, İslam'ın temel sorununun inançlarla olduğunu ve yanlış inançlarla savaşılmaması gerektiğini savlayan düşüncedir. Çünkü böyle bir okuma, *insanlık durumunu* göz ardı eden bir okumadır ve başta politik ve ekonomik ilişkiler olmak üzere *insanlık durumuyla* ilgili pek çok özgül bağlamın ihmal edilerek böylelikle İslam'ın hiçleştirilme (iddiasızlaştırılma) olasılığı bulunmaktadır. Yani sanki Hz. Peygamber'i gelmesinin esas nedeni, insanlara olanaklı tek Tanrı olarak Allah'tan söz ederek onları bu inanca zorlamakmış gibi algılanıyor.²⁷ Oysa *insanlık durumu* göz önünde bulundurulduğunda, Hz. Peygamber'in üstlendiği toplumsal rolün işlevi, inançlardan çok inançların temellerine yoğunlaşır ve politik, ekonomik ve kültürel düzenlenmişliklerde (olgusalıklarda) görünür olan yanlışlarla doğrudan ilgilenir. Bu ilgilenme sadece akli değildir; bu ilgi gerekli bedeli ödemeye önceden razıdır ve bu bedel çoğu zaman politik düzenle doğrudan ilişkilidir. Zaten insanların iktidar ve kültür biçimlerine karışmayan, toplumsal varoluş esaslarına müdahale etmeyen bir peygamberin toplumdan dışlanmasının bir anlamı olmazdı. Öte yandan 'aşırı yüceltmeci' bir peygamber algısından söz eden bir

eserin,²⁸ bütün bir İslam geleneğini, kelim, fıkıh, hadis ve başka klasik ilimleri eleştirerek peygamberi yanlış anlamakla itham etmesi²⁹, ardından Müslüman toplumların en temel sorunlarının peygamberi yanlış anlamak olduğunu savlayarak, askeri ve siyasi bakımdan *geri kalmayı* bununla ilişkilendirmesi oldukça az makul bir ayrıntıdır. Bu ve diğer eserlerde görünür olan alışılmış bir yanlış da, herhangi bir tecrübi veya sezgisel delil getirilmeksizin Kur'an-ı Kerim'in üstünlüğünden ve mükemmelliğinden söz edilmesidir.³⁰ Eserlerin bunu, Müslüman okurlarını duygusal olarak tatmin etmek için mi yoksa Müslüman olmayan okurları ikna etmek için mi yaptığı belli değildir. Kur'an'ın icazı sorunsalının derinliği bir tarafta³¹, Kur'an'la ilgili mükemmellik iddiaları yeteri kadar doğrulanmadığında ve ontolojik üstünlük bir varsayım olarak dayatıldığında, bütün ek iddialar bu varsayıma giydirildiğinde, nitelikli ve akli başında okurlar için oldukça tehlikeli durumlar çıkabilir ortaya. Muhammed Âbid el-Câbirî'nin *Arap-İslam Akılının Oluşumu* adlı eserindeki mitos-logos dikatomisiyle büyük bir olanak bulduğunu düşünen *Üç Muhammed*, son bölümünde, Müslümanları *ileriye götürecektir* temel iddiasını, yol rehberini, Hz. Peygamber'in şahsiyetini ve sünnetini doğru anlamının yolunu ortaya koymuş olmak için Hz. Peygamber'in bildik özelliklerini birer başlık olarak alıp işler.³² Buna göre Hz. Peygamber, aslında insan olan, Allah'ın bildirdiklerini insanlara ileten, onları uyarıp onlara doğruları öğreten ve örnek olan bir peygamberdir. Bunları okuduktan sonra hayatında *insanlık durumu* bakımından ne tür değişiklikler yaşadığını okurlara sormak ve yanıtlarının argümantasyon analizlerini çıkarmak gerekir; fakat bu yazının yazarının eserde *temellendirilmiş işe yarar bir sorunlaştırma ve çözümleme* bulamadığı belirtilebilir. Bu esere göre İslam tarihi, *bir yanlış anlamamanın, yozlaşmanın meşrulaştırılmasının ve gerilemenin* tarihidir ve bunu kavrayabilmek şu anda yaşayan Müslüman bireylerin en temel sorunlarıdır.

Anılan ve üzerinde biraz durulan eserin en temel kusuru, modern deneyimleri, hayatın gerçeklerini, insanlık durumunu ve İslam geleneğinin ontolojik bütüncüllüğünü göz önünde bulundurmaksızın, yazarın zihninde idealleştirdiği duygusal bir dizgiye okuru taşımak istemesinde görünür olur. Bu bakımdan eser, herhangi gerçekçi bir sorunlaştırmada bulunmamakta ve yaşanan hayatın sorunlarıyla ilgili doğrudan veya

dolaylı herhangi bir sav getirmemektedir. Türkiye şartlarında bu eserin binlerce baskı yaparak entelektüel bir doyum işlevi gördüğü göz önünde bulundurulursa, sünnetle ilgili Müslüman sorunlaştırmaların ne seviyede olduklarına dair genel bir fikir edinilebilir. Diğerlerinin, sözgelimi Yusuf el-Karadavi'nin *Sünneti Anlamada Yöntem* adlı eserinin de, *Üç Muhammed*'den temel sorunlaştırma, iddia, çözümleme ve işleyiş bakımından çok farklı olmadıkları belirtilmelidir. Tümünde sünnet, modern hayatta tanımlanması gereken İslami bir unsur olarak algılanır ve bu algının epistemoloji, ontoloji ve başka bilgi alanlarındaki, modern deneyimlerdeki gelişmelerin temel sorunlarını fark etme konusunda oldukça aciz kaldıkları söylenilebilir. Çünkü modern insanın bilgi anlayışı, bilgidim ilişkisini konumlandırma biçimi, ahlak ve gerçek hayat algısı hem günden güne değişmekte hem de gitgide daha sorunsal bir kimliğe bürünmektedir. Varoluşu, dili, kültürü, doğruyu, iyiyi, güzeli, kutsalı ve özellikle hakikati temellendirmeksizin bu tür işleyişlerin modern insana söyleyeceği bir şey olmadığı gibi modern Müslüman açısından da gerçekçi bir etki olasılığı kısıtlıdır. Çünkü modern Müslümanların en temel sorunları, buna Allah'ın varlığından zaman zaman kuşku duymak da dâhildir, deneyimler dolayımında olgusalılıklarda içerilir ve hayatın gerçekliklerine gönderme yapar. Ne var ki sünneti anlamada yöntem kapsamındaki eserler genelde bu sorunlara değinmezler.

Genelde görülen tipik bir yanlış, İslam'ın temel sorununun inançlarla olduğunu ve yanlış inançlarla savaşılmaması gerektiğini savlayan düşüncedir. Çünkü böyle bir okuma, insanlık durumunu göz ardı eden bir okumadır ve başta politik ve ekonomik ilişkiler olmak üzere insanlık durumuyla ilgili pek çok özgül bağlamın ihmal edilerek böylelikle İslam'ın hiçleştirilme (iddiasızlaştırılma) olasılığı bulunmaktadır.

Modern Dönemde İslami Sünnet Toplumsallığının Temel Sorunları

İslam olgusalılıklarının toplamı olmak yerine alınan Peygamberin sünneti modern bir sorunlaştırmaya konu olamaz; ama modern Müslüman olgusalılıkların bir toplamı olarak yeni deneyimler oldukça modern bir sorunsaldır. Politik ve ekonomik elverişsizliklerin

yanı sıra daha önce betimi yapılan sünneti anlamada yöntem metinlerinin dolayımında gerçek hayatla baş başa kalan Müslümanlar, yaşadıklarını herhangi bir esastan yoksun olarak deneyimlemek zorunda kalırlar. İslami yorum metinleri dolayımında üretim ilişkilerinden oldukça yalıtılmış bir İslam algısına mecbur edilen inananlar, burada bir ütopya haline gelen sözüm ona 'ilahi evrensellik'i, yaşamın modernleşmiş gerçeklerinin içerisinde var etme sorumluluğuyla karşı karşıya kalırlar. *İnsanlık durumu* bakımından arada kalmış bir varoluşsallığın olgusal bir değer haline geldiği bu noktada bireyin zihnindeki dinsel gerginliklerin bir çetelesini tutmak güçleşir. Böylece Müslüman toplumsallıklar, *insanlık durumu* bakımından aslında bir iddiası bulunmayan ve modernlikte kurumsallaşmanın (medeni yaşamın) herhangi bir yerinde söz sahibi olamayacak bir duruma evrilirler. Tipik bir modern olgusalılık olarak tüketime adapte olmak serüvenin doğrudan bir sonucu haline gelir ve *insanlık durumu* bakımından özel olsa da sünnet söz konusu olduğunda meşruiyeti oldukça problemler modern etkinlikler çıkar ortaya. Böyle bir toplumsal durumda, Hayrettin Karaman'ın yaptığında

İslam'ı bilmek, Müslüman olmanın doğal bir gerekliliği olarak anlaşılmalıdır, yoksa bu dünyada ileri gitmek veya söz sahibi olmak için bir araç olarak değil. Çünkü neticede başarılı olunamadığında hesaplar İslam'a kesilebileceği gibi bir Tanrı olarak Allah'ın özgür iradesini de entelektüel olarak zedeler.

görünür olduğu gibi, İslami düzenden ziyade teolojik bir dünya etkinliği (Hıristiyanların engizisyon deneyimleriyle ilgili doğru veya yanlış olarak abartılı aktarılan korkunç yaşantılara gönderme yapar) olarak algılanması toplumsallaşmış *Şeriat*'tan söz edebilmenin hiçbir anlamı yoktur.³³ Çünkü Müslümanların *Şeriat*'i imleyebilecek herhangi medeni (kurumsal) bir modern deneyimleri yoktur ortada, dahası kurumsal deneyimlere evrilmeyi sağlayacak toplumsal varolma düşüncesi bile yeterince gelişmemiştir. Böyle örneklerde tamamen uygunsuz politik ve ekonomik kuşatılmışlıklar ve çaresizlikler karşısında önadı İslam'la imlenen örgütlenmelerin siyasi bir güç elde edişleri, hatalı bir kavrayışla, İslam toplumsallığının dünyada söz sahibi olması olarak anlaşılır. Süreç kendisini ta-

mamlayıp da sonuçta bir şey ortaya çıkmadığında Müslümanlara kalan yine karamsar dinsel gerginlikleri düşünce ve metin konusu yapmaktan başka bir şey olmaz. Burada değinilmesi gerekli önemli bir olgu da Müslüman toplumsallık düşüncelerinde sonuçlara verilen abartılı değerdir. Sonuçta bir şeyin ortaya çıkmaması, daima, kendilerini ötekileştirenlerin aleyhine hep devam edecek bir rantın elde edilemeyeşi olarak kavranılır ve modernlikten önce olduğu gibi modernlik içerisinde de deneyimler böyle salt dünyevi (seküler) bir bağlamda kıymetlendirilir. Oysa sonucun anlamı serüvenin özgül içerilmişliklerinin Müslüman özbilinçlenmeye ve *insanlık durumuna* olan katkısına göre şekillenmeliydi. Bu bağlamda Müslümanların İslam'ı unutmış oldukları sıkça dönülerek işlenen bir temadır; ama bu da hatalıdır. Her ne şekilde olursa olsun bütün İslami niyetli yaşantıların İslam sünnet olgusalılığında bir değeri vardır; fakat artık bu yaşantıların Müslüman aydınları *insanlık durumu* bakımından hayatın gerçekleriyle ilgili esaslar dolayımında bir soruşturmaya itmesi gerekmektedir. Böyle bir soruşturma açısından da deneyimlerin kendileri olarak olgusalılıkların çok büyük bir değeri vardır. Bir anlamda esaslar üzerine düşünüşü sağlayacak unsur *olduğu gibi olan her şeydir*.³⁴ Yalnız burada aydının anlayamadığı veya yeterince çözümleyemediği ayrıntılarda, tıpkı İbn Sina'nın bir zamanlar fiziksel bazı konularda yaptığı gibi³⁵, kişisel durumunu belirterek susmayı tercih etmesi en güzeldir.

Burada bir olgusalılık biçim durumu olarak değinilmiş modern Müslüman deneyimlerin bazılarına örnek vermek belki de zihnin arada kalmışlığını somutlaştırmak bakımından yerinde olabilir. Böylece Japon modernleşmesinin hayranlık verici ayrıntılarından söz ederek Japonya'nın doğu için yeterli bir model oluşturduğunu işleyenlerin durumlarındaki kusur da daha iyi takip edilebilir olur.³⁶ Hâlihazırda görünür olan Müslüman deneyimlerin olgusalılık biçimleri bakımından sorunlu oluşu, benzer bir takım olanaklardan mahrum olduğu için *bunları görmeye önceden koşullanmış birçok yazar tarafından sıkça eleştiri konusu yapılmaktadır*.³⁷ Fakat bu eleştireliliklerin *insanlık durumu* bakımından özgül bir kavrayışa sahip bulduklarını veya yerinde bir çözümleme yapabilmemiş olduklarını söyleyebilmek güçtür. Deneyimlerdeki kusurların varlığını iktidar veya kurumsallaşma eksikliğinin yanı sıra Müslüman bilinçlenmedeki

yanlılıklar gibi bazı nedenlere indirgemek de aslında yerinde ve yeterli değildir. Çünkü bu tür indirgemeler, gerçek hayatla ilgili özgül bir kavrayışa sahip bulunmadıklarından bir şekilde Müslümanca yolda olmak için geçerli alternatifler önermekten aciz kalırlar. Modern örneklerden en bariz olanı, ekonomik koşulları her ne şekilde biçimlenmiş olursa olsun Müslüman bireylerin dünyevi koşullar olarak tüketime adapte olmak çabasında olmalarında görünür olur. Dünyada bir güç olma idealinin İslamlaştırıldığı bu örnekte Müslüman bireyler insaniliğin kirlenmiş unsurlarını da doğallaştırarak İslamleştirebilmektedirler. Başarının kutsanması, zenginliğin öğütlenmesi, güzelliğin kışkırtılması ve özgür aklın eleştireliliği gibi başlıklar altında bireyler, serüvenin niyete göre değil de sonuca referansla anlamlandırılmasına, bu dünyadan bazılarının ekonomik adaletsizlikten nasiplenmesi pahasına zengin iş adamlarının tatil yapmasına, İslami duyarlılıkların zedelenmesi riskine rağmen kadının güzel olması gerektiği algısına ve bütünsel bir insanlık durumu kavrayışının ötelenmesi ihtimaline karşın özgür aklın diyalektiğine ikna edilmişlerdir. Böylece cinselliğin ve zevkin toplumsal içerilmişliği gibi tamamen dünyevi (seküler) deneyimler Müslüman olgusalıkların özleri haline geliverirler. Müslüman bir evli hanım, aşkın yüceliğine inanarak eşi dışında bir erkeği hayatına alabilir ve Müslüman genç kızlar kapanmanın estetiği dolayımında tırnaklarını pekâlâ uzatabilir ve daha güzel görünmek için kuaförlerde gezinebilirler. Bunlar zaten bilinen ve esaslara çok dokunmayan örneklerdir. Daha esaslı bir örnek modernliğin toplum dışına atıklarında, yani modern insanlığın meşruiyet sınırlarının ontolojisinden çıkarılabilir. Terör olgusu bunun güzel bir örneğidir. İslam'daki 'fitne' kavramı, sözgelimi, terörle eşanlamlandırılır. Terörist olarak algılananların *insanlık durumu* bakımından varoluşsal soruşturulmaları bedeline katlanılmaksızın Müslümanlar da aykırı eylemleri terörle nitelendirerek birilerini *terörist* olarak betimlemeye önceden hazırdırlar. İrkçi veya eylemci bir içerikle dünyanın farklı bölgelerinde normal seyrinde devam eden toplumsal hayatı tehdit eden insanlar, Müslümanlarca da, insan olmalığa aykırı bulunurlar. Kendi toplumsallıklarında bir takım taleplerle toplumsal yaşamı *modern* bir sığıntı yoluyla tehdit edenler, modern *insanlık durumu* bakımından anlamlandırılmazlar burada. Bunun yerine Müslüman bireyler tehdit altında olan kendi yaşamlarına

yoğunlaşır ve liberal hoşgörünün kapsamı dâhilinde düşünmeye eğilim gösterirler. *Bedel ödemek* insanların en doğal deneyimleridir aslında ve *insanlık durumunun* kendini göstermesi, özel olarak İslam Sünneti'nin görünür olması bedel ödenmeksizin mümkün olmaz. Tüm Müslüman bireyler aynı hataya düşmemekle beraber çoğunluğun bedel ödemeye *bu anlamda* razı olmadıkları söylenilebilir. Oysa çok arzu edildiği gibi bir insan dönemi olarak modernliğin, bir hissediş farklılığının sonucunda mukadder bir kazayla tarihsel dizge karşısında yenilerek bir sonraki insan döneminin başlaması ancak bedel ödemenin ontolojisiyle ilgili bir durum olarak ortaya çıkar. İslam Sünnet toplumsallığının sıradan bir kavrayışı olmalıdır bu işaret edilen. Ne var ki, burada verili bir koşullandırmanın devamı olarak Müslüman aydınların ve öznelerin çoğunluğu, olgusalığın bu *İslami olmayan* rengine veya en azından İslam'ı sanıldığından çok az çağrıştıran biçimine razı olmuşlardır.

Müslümanların Şeriat'i imleyebilecek herhangi medeni (kurumsal) bir modern deneyimleri yoktur ortada, dahası kurumsal deneyimlere evrilmeyi sağlayacak toplumsal varolma düşüncesi bile yeterince gelişmemiştir. Böyle örneklerde tamamen uygunsuz politik ve ekonomik kuşatılmışlıklar ve çaresizlikler karşısında önadı İslam'la imlenen örgütlenmelerin siyasi bir güç elde edişleri, hatalı bir kavrayışla, İslam toplumsallığının dünyada söz sahibi olması olarak anlaşılır.

İslam Geleneğinin Bir Sünnet Olarak Anlamı

Yazının başından beri insan deneyimlerinin ne denli önemli olduğu ve bu deneyimlerin bilginin, kültürün ve tarihin en belirgin kaynağı durumunda bulunduğu ve ayrıca dilin olabildiği kadar bu deneyimlerin bir olgusallık zemini olduğu üzerinde duruldu.³⁸ İslam geleneğinin hem kuramsal bir işlevselliği bulunan metinler düzeyinde hem de içerilmiş olgusalıkların dile getirilmesi bakımından işlevsellik kazanan anlatı metinleri düzeyinde önemi burada fark edilebilir. Çünkü sonraki kuşakların bir hakikat soruşturmasının verili malzemesi olarak referans alacakları yer bu metinlerde içerilir. Bu bakımdan İslam geleneğinin

bütün unsurları, olanaklı (mümkün, olumsal) bir Müslümanlık olarak değerlidir ve *Sünnet*'in içeriğini bu değer belirler. Bütün unsurlar kayda değer bulunmakla beraber -çünkü daha önce de geçtiği gibi insanla ilgili hiçbir şey yok sayılamaz- özellikle İslami Ehli Sünnet geleneği, anlamlandırılma dizgesinin belirlenimi için ana unsur olarak kabul edilmelidir. Bunun böyle olmasının nedeni, kurumsal İslam'ın (medeni *insanlık durumu*nun) İslam'da Ehli Sünnet geleneğinde dile geldiği gerçeğidir. Burada İslam geleneği, olanaklı iyi bir sünnet olarak geri dönülecek bir dönemlik değildir; fakat sürdürülmesi gereken bir İslami *insanlık durumu*dur. Bu bakımdan modern kavrayışların özyeterliliği söz konusu olmaksızın bir İslami konuyu sorunlaştırmaya çalışması kadar, daha önce sünnetin anlamak objesi olarak modern bir sorun olamayacağı belirtilmişti, bu sorunlaştırmayla İslam geleneğini izlemek ve değerlendirmek de hatalı

Kurumsallığa yani medeni yaşama geçiş bir kuşaktaki bilgilenmenin doğrudan bir sonucu değildir. Medeni yaşam kuşakların tarihinin ve oluşan kültürel birikimin bir ürünü olduğu kadar aslında bir geleneğin devamıdır. Bu bakımdan bilgilenme, İslam sünnetini edinme üzerine yoğunlaşarak geleneğe dâhil olmak biçiminde olgusallaşmalıdır.

olacaktır. Bunun pek çok örneği vardır; ama sürekli kızıştırılan ve herhangi bir çözüme kavuşturulması öngörülmeleyen bir soruşturma problemi olarak 'kadın' konusu burada anılabilir. Modernlikte kadınlık ontolojisini kavradığını önvaryarak eksik bir kadınlık profili tarihlendirmesi bakımından İslam geleneğini inceleyenler bulunmaktadır ki, burada genelde yapılan, İslam sünnet geleneğinin bir kadın sorununun bulunduğunu söylemeye gönderme yapan zihinsel etkinliklerdir. İslam'ın kadına verdiği öneme dikkat çekmek, gelenekte bunun aksinin bulunduğunu göstermeye çabalamak veya başka türlü bir yol izlemek bu olgunun durumunu değiştirmez.³⁹ Özel olarak bu konuda İslam Ehli Sünnet geleneği kritik konusu yapılabilirken bu yol tutuşun ontolojik gereksinimleri ve koşulları üzerinde durulmaz. Yine de belirtmek gerekir ki, İslam Ehli Sünnet geleneğindeki herhangi bir unsur, bağlı bulunduğu *insanlık duru-*

mundaki özgül şartlardan ve *insanlık durumu* açısından gerçekten ne söylediği anlaşılmadan buraya taşınmamalıdır. Bundan da önce modernlikteki herhangi bir unsuru sorunlaştırmaya merkez alırken modernliğin *insanlık durumunu* keşfetmiş olmak gerekir. İslam geleneği, bu tür örneklerin verili kıldığı türden bir sorunlaştırmının konusu olacak nitelikte bir sünnet değeridir, belki salt bir malzeme bile değildir, daha çok *insanlık durumu* olanaklı bir yolun en önemli referansıdır Müslümanlar için. Bu nedenle tarihte ortaya konulmuş ve günümüze ulaşmış bütün İslam metinleri, salt insan-hayat ilişkisinin mümkün olgusallıkları bakımından İslam hakkında konuşma olanağı söz konusu olduğunda kimi zaman Kur'ân-ı Kerim'in kendisinden daha anlaşılabilir olurlar; çünkü *aslında* Kur'ân-ı Kerim'deki ayetlere anlamı ve olgusallığı veren İslam geleneğidir ve bu köprü olmaksızın Kur'ân-ı Kerim'in içeriği hiçbir şekilde sorunlaştırılmaz. İslam'ın kutsal kitabına içeriksel bir insanilik kazandıran ancak Müslüman olgusallıkların bir toplamı olarak İslam Sünneti olabilir. Sorunlaştırmının merkezinde insan aklıyla yaşanan hayat arasında her an deneyimlenen uyumsuzluklar bulunur da hayatın kendisi kritiklerin yoğunlaştığı esas konu olursa, buradan Sünnet'in olumsallığına doğru bir yol bulunabilir. Müslümanların varoluş toplumsallıklarının veya medeni toplumsal örgütlenmelerinin (kurumsallaşmalarının) merkezinde bu özbiçim bulunduğunda, bu yazıda sünnet sosyolojisi olarak kavranılan, Müslüman toplumsallaşmadan söz edebilme olanağı meydana gelir. Burada dizgeyi somutlaştırmak için İslam Ehli Sünnet geleneğindeki Eş'arî kelam dünya tasarımına yönelik modern eleştirilere değinilebilir. Eş'arî kavrayışı hiç değilse modern tarihlendirmeye göre, bu tarihlendirme de ne denli isabetliyse artık, XI. yüzyıldan itibaren İslami bilgi kuramsallaştırmalarının odağında bulunur olmuştur ve günümüzde özellikle İmam Eş'arî ve İmam Gazâlî başta olmak üzere Eş'arî kuramcılar, Aydınlanma epistemolojisinin etkisiyle Müslüman tarihin *geri kalmasının* baş aktörleri olarak modern İslami metinlerde yobazlanırlar. Bu yobazlama tavrı İslam hukuku olarak kavranılmak istenilen İslam fikhinin önemli bilginlerinden İmam Şafii'ye kadar da geri götürülebilir.⁴⁰ Burada görünür olan temel yanlışlık, kuşkusuz, tartışmaların salt modern olan dil üzerinden yürütülmesidir. Deneyimlerin kendi özgül şartlarının yeniden kurgulanmasının yanı sıra olgusallandırmalar

modernlik üzerinden yapılı ve kuramsal tartışma hiç bir şekilde gerçekçi yaşamla bağlantılandırılmaz. Çünkü tartışmayı yürütenlerin zihinlerinde gerçek hayatla ilgili olgulara dönük bir kuramsal belirginlik mevcut değildir. Dahası bu yobazlama soruşturmasının modern yaşamı ve modern dili, modern epistemoloji tartışmalarını ve deneyim-dil üzerine yapılan incelemeleri göz ardı ettikleri iyiden iyiye belirgindir. Bunun anlamı şunu demeye gelir: Modern dönemde Eş'arî eleştirmenlerinin ortaya koydukları eleştirilerde bu entelektüel etkinliğin sağlanabilir ve anlaşılabilir, hayatla irtibatlı bir nedeni ve zemini yoktur. Çünkü bu entelektüel etkinliğin gerçek yaşamla, yani *insanlık durumuyla* ve elbette *Varlıkla* herhangi bir karşılaşması, herhangi bir sorunu bulunmamaktadır.⁴¹ Burada etkinleşen entelektüel kaygı, herhangi bir şekilde insanların gerçek yaşamda karşı karşıya kaldıkları olgusalıklar bütünüünün arkasındaki en temel *insanilikle* ilişkili olmadığı gibi insanın en temel eylemi olarak yaşamının güçlü gerginliğine de uzaktır. Böylece dini metinlerin yorumu meselesi, hayattan çok bağımsız entelektüel bir merak olarak, esas bir problem olarak sorunsandır. Bu sorunsamanın bütün detayları *sünnet* bakımından, yani *insanlık durumu* açısından değerli olmakla beraber işin esasına yönelik herhangi bir içeriği yoktur. Bu şekilde belirtildiğinde aynı yere varılır, yani sünnet sosyolojisinin en önemli epistemolojik temeli İslam Ehli Sünnet geleneğidir. Bu bağlamda İslam geleneği *Sünnetin* kendisi olarak kavranılmak durumundadır. Bu kavrayış, sünnet sosyolojisinin kimliğine bir içerik kazandırabilir. Elbette bu içerik esaslar bağlamında söz konusu olur, yoksa bütün deneyimler özeldir ve yolda bulunarak gerçek yaşamı deneyimleyen bireylerin kendileridir. Burada *Sünnete* uygunluk da zihnin *insanlık durumuyla* kavradığı bir ontolojik devamlılığa katkıda bulunmakla olur ki bu da Müslüman öznenin Müslüman olgusalılığa katılması demektir.

Bilgi İle Toplumsallık Arasında Modern Müslümanlar

Etik bağlamında bilgi ile edim arasındaki ilişkinin zorunluluğu üzerine konuşulabilir gibi görünüyorsa da aslında *gerçek yaşam* söz konusu olduğunda bu ilişkinin olanaklı (mümkün) bir eşzamanlılığa sahip olduğu belirtilebilir. Bu yazının bağlamı etik olmamakla beraber soruşturmanın içeriği böyle bir tartışmaya yabancı da değildir.⁴² Daha önce modern

İslami metinler özelinde belirtildiği gibi *geri kalma*-nın ontolojik soykütüğü İslam'ı yeterince bilmiyor oluşa bağlanır. Böylelikle *asıl* İslam'ı veya *Kur'an'daki* İslam'ı bilebildiklerinde Müslüman toplumların *ileri gidecekleri* belirtilir. Bu ilişkilendirmenin zorluğu kadar sonucun mevcut öncülde çıkarılıyor oluşu da zorlamaya dayanır. Çünkü öncelikle mantıksal zorunluluk bağlamında iki temel hüküm arasındaki bu nedensellik ilişkisi ispat edilebilecek bir nitelikte değildir. Bilen insanın mutlaka *iyi* davranması gerektiği önermesi İslam söz konusu olduğunda her şeyden önce Şeytan olan İblis'in deneyimlerinde yanlışlandırılır; fakat yine de aydınlar, taklidi imanın yetersizliği ve tahkiki imanın gerekliliği konusunda ısrarlıdır. Oysa gerçek yaşam söz konusu olduğunda özbilincin durumu belirli değildir, dahası hiçbir sonraki eylem önceden kestirilebilir değildir. Bu olgu, *insana özel durumun* belirginleştirdiği bir belirsizliktir. Bu tartışmaların karşısında modern Müslüman bireyler de bütün sorunun İslam'ı yeterince bilmiyor oluşlarında içerildiğini düşünerek bilince her şeyin çözüleceğine inanırlar. Bu şekilde modern toplumsallıklar dolayımında doğru (sahih) bilgi ve bilgilenme meselesi, Müslüman zihinlerin odaklandıkları bir sorun olarak olgusallaşır.

İslam tarihini hem aktüellik bakımından hem de entelektüel birikim bakımından insanlık tarihinin özgül bir durumu, insanlık durumu için özel bir deneyim olarak alabilmenin en elverişli zemini Sünnet sosyolojisinde yakalanabilir. Burada toplumsal bir varoluşun mümkün ontolojik olanağı olarak Sünnet'in kendisi, daha önce de belirtildiği gibi, İslami insanlık durumudur.

Daha önce de temas edildiği gibi, bilgi ve bilgilenme meselesi önemli bir sorun olmakla beraber hiçbir dönemde olgusalıklar veya insanlık durumları salt bilgi zemininde anlamlandırılmaz. İnsan psikolojisi bu ilişkilendirmeyi zorunlu kılabilecek şekilde tümel bir bilimle henüz içerilebilmiş değildir.⁴³ Bilgiyle bilgisizlik arasındaki ilişkilendirmeler bilmenin soyluluğuna atfen bir anlam kazanabilir, hatta bu zeminde bilginin edimi önceleyebilme olanağından da söz edilebilir; ama bu ilişki hiçbir şekilde zorunlulaştırıla-

maz. Bilginin bir güç olarak kullanımıyla toplumsal politik ve ekonomik güç olma arasında da her zaman zorunlu bir ilişkinin bulunması gerekmez. Bunun ötesinde İslam'ı bilebilmeye hayatta etkin bir güç olabilmek arasında her zaman zorunlu bir ilişkiden söz etmek güçtür, bu, Hz. Peygamber öncesi nebevi deneyimlerin doğalarına da uymayacağı gibi sonuca ve başarıya verdiği değerden dolayı dünyevileşme olasılığını da içinde barındırır. İslam'ı bilmek, Müslüman olmanın doğal bir gerekliliği olarak anlaşılmalıdır, yoksa bu dünyada *ileri* gitmek veya söz sahibi olmak için bir araç olarak değil. Çünkü neticede başarılı olunamadığında hesaplar İslam'a kesilebileceği gibi bir Tanrı olarak Allah'ın özgür iradesini de entelektüel olarak zedeler. Neticeye müncer bağlamlar süreçleri daima paranteze alırlar ve bu-

Müslümanlar için 'vahiy' üst bir ontolojik olanaktır; fakat bu imkân henüz Müslümanlar arasında bile uzlaşım sal bir anlama sahip değildir. Bu nedenle bir vahiy olarak sünneti anlamlı kılabacak zemin, kuşkuyla sorunsanan gerçek hayatta verili bir olumsuzluk kazanabilir.

rada insani sürecin bir ahlaki-etkinlik anlamı kalmaz. Bu ise hayır ve şer kategorisinde Allah'ın muradı olarak betimlenen İslam itikadındaki unsura da zarar verir. Bu zorunlu ilişkilendirmenin yerine bilginin *Müslümanın doğru yolda olması* için gerekli bir unsur olduğuna işaret etmek daha faydalı ve yerinde olur. Müslüman için önemli olması gereken de budur aslında, yani sadece *doğru yolda olmak*; gerisi Allah'a kalmalıdır, başka türlü İslam kozmolojisinin ontolojik zemini de kirlenebilir. Tevekkül de, Allah'tan başarıyı yaratmasını beklemek olmamalıdır, gerekli olanları mümkün olduğunca yerine getirdikten sonra Allah neyi dilerse ona önceden razı olmak olarak anlaşılmalıdır. Başka türlü zihinsel travmalar yaşanabilir ki, günümüzde Müslüman toplumsallıklarda en çok görünür olan olgu bu tip bir hayal kırıklığının toplumsallaşmasıdır.

Kurumsallığa yani medeni yaşama geçiş bir kuşaktaki bilgilenmenin doğrudan bir sonucu değildir. Medeni yaşam kuşakların tarihinin ve oluşan kültürel

birikimin bir ürünü olduğu kadar aslında bir geleneğin devamıdır. Bu bakımdan bilgilenme, İslam sünnetini edinme üzerine yoğunlaşarak geleneğe dâhil olmak biçiminde olgusallaşmalıdır. Burada bilgi ve bilgilenme meselesinin önemi söz konusu olabilir; ama yine de bu bilgi *ileri gitmeye* ilişkisizdir. Müslümanlar için bilgi, *insanlık durumunu* daha erken ve daha iyi fark edebilmek için olmalıdır, yoksa bilgilenmenin özel dünyevi bir amacı bulunmamalıdır. Bilginin İslamileştirilmesi meselesinde⁴⁴ özellikle bu riskin azaltılması gerekir. Çünkü bilgi, insanlık durumu bakımından kaçınılmaz bir nitelikte ise zaten İslamileştirilebilir bir durumdadır ki klasik İslam felsefesi, Eş'arî ve Gazzâlî deneyimleri bunun en büyük delilidir. Fakat kurumsal disiplinler olarak sosyal bilimler modernlik özelinde oldukça sorunludurlar ve 'din psikolojisi' veya 'din sosyolojisi' gibi uzmanlık dallarının İslamileştirilmişliği bu açıdan problematiktir. Sünnet sosyolojisinde bütün bu süreçlerin ve temel ayrım noktalarının bir değeri vardır. Çünkü insanla ilgili olan her şey, daha önce de geçtiği gibi, değerlidir. Ne var ki, kendi kurumsal tarihinden modernliğe uzanan bir süreçte anlamlandırılmayan bilgi zeminleri, Müslüman zihnin gerekli entelektüel işlevselliği bakımından sanıldığı kadar kritik bir öneme sahip olmamalıdır. Günümüzde Batılı Müslümanların deneyimleri bu açıdan bir hareket noktası olarak alınabilirse de kurumsallığın bağlı bulunduğu politik ve ekonomik koşullar göz ardı edilemez. Aslında kurumsal disiplinlerin İslamileştirilmesiyle birlikte bundan önce kurumsallığın modern biçimlerinin olanaklı zeminleri de yoklanmalıdır. Fakat bu, Batılı bir-örnekliklerin İslamileştirilerek dönüştürülmesi anlamına gelmemektedir; çünkü bilginin İslamileştirilmesi tartışması zaten bunu üstlenmektedir. Burada modern sorunlaştırmanın kendi özgül bağlamı yitirilmeden *insanlık durumuyla* ilgili İslam'da anlamlı bir neticeye varılabiliyorsa burada bir İslamleşmeden söz edilebilir. Nitekim Martin Heidegger'le yeniden toplumsallaşan Varlık üzerine soruşturmaların böyle İslami bir anlamı bulunmaktadır. Başka türlü bir İslamleşmenin olanaksızlığından bahsetmek aşırı bir iddia olursa da bunu, Müslümanların bilinçli deneyimlerinin ortaya koyabileceği belirtilerek bu konu bağlanabilir. Dolayısıyla bilgi ve bilgilenme meselesi hem İslami bilgilenme bağlamında hem de modern bilgilenme bakımından sorunsanırken İslam için özsel ve vazgeçilemez olanın bilgi ile edim arasındaki

zorunlu ilişkiler olmadığı belirtilmelidir. Sünnet sosyolojisinde bir Müslüman için önemli olan, salt *Müslüman olabilmektir* ve bu da bilgiden çok hissedişin dolayımıldığı bir gerçek olgusalıktır.

Tarihten Sosyolojik İmkâna: Sünnet Bir Aralık Olabilir mi?

İslam tarihini hem aktüellik bakımından hem de entelektüel birikim bakımından insanlık tarihinin özgül bir durumu, *insanlık durumu* için özel bir deneyim olarak alabilmenin en elverişli zemini Sünnet sosyolojisinde yakalanabilir. Burada toplumsal bir varoluşun mümkün ontolojik olanağı olarak Sünnet'in kendisi, daha önce de belirtildiği gibi, İslami *insanlık durumudur*. Bunun anlamı, Hz. Peygamber'in hadisleri ve İslam fıkı bağlamında bir işlevsellik ve içerik kazanan Nebevi Sünnet'in modern dönemde kategorilendirilerek değerlendiriliyor oluşunun yanlışlığına varır. Yani İslam ilim veya kurumsallaşma etkinliğinde özel anlamda Sünnet işlevselliği kazanmış uydurma hadisler de dâhil kültürün bütün unsurları değerli hale gelir ve hadisler bu yeni entelektüel etkinlikte, modernliğe göre veya modern etkenlerin itmesiyle hadis ilminin kendi terminolojisinin kullanılması yoluyla İslam açısından 'anamlı' ve 'değerli' olanlar ve böyle olmayanlar şeklinde sınıflandırılmaz. Bu sınıflamanın evrensel ilmi kavrayışa herhangi bir anlamlı katkısı söz konusu olamaz. Çünkü modern kültürde oldukça yitirilmiş İslami anlamların ve dizgelerin geri getirilmesi klasik İslam kültürünün bütün unsurlarının bir arada değerlendirilmesiyle mümkün olabilir. Bunu sağlayan en temel sığınak elbette hayatın Müslüman zihni barnaksız bırakmış olmasıdır; çünkü modern dönemde, dil de dâhil, zihnin barnabileceği güvenli bir yer yoktur.⁴⁵ Müslüman toplumların modernlikte herhangi bir kurumsallaşma deneyimlerinin olmaması, elbette bu daha ziyade politik koşulların olumsuzluğuyla ilişkilidir, Müslüman zihinlerin kurumsal (medeni) düşüncelerine olanak vermez, bu bakımdan Müslüman entelektüelin zihinsel etkinliğinin barnaksız kaldığını söylemek bile fazladır; ama modernlikten faydalananak bir imkân arayışına giren nitelikli zihinlerin varacağı yer aslında barnaksızlıktır. Burada modern bir disiplin olan sosyolojinin bir adlandırma için uygun bulunmasının nedeni de toplumsal deneyimlere verilen imtiyazlı yerden kaynaklanır. Bir anlamda insani deneyimlerin bilginin en temel etkinlik alanı olmasını doğrulayan gelişmeler sosyolojik soruşturmalarda so-

mutlaşan felsefi incelemelerde yakalanabilir. Bu bakımdan İslam tarihi bütün unsurlarıyla, modernleşme konusunda travmatik olgusalıklar sergileyen Müslüman deneyimler bağlamında sosyolojik bir imkâna dönüştürülebilir. Fakat bunun yolu kesinlikle hadis sahasının modernleştirilerek Nebevi hadislerin sahih olanlarının ayıklanması yoluyla elde edilemez; çünkü klasik dönemde bir etkinliği İslam'a uygun kılan referans, bu etkinliğin Peygamberin sözleriyle kurduğu sahih irtibattan ziyade, modernliğe tercümesi oldukça zor olsa da, bir anlamda Peygamberin manevi etkinlikleriyle kurduğu tarihsel bir ilişkide ortaya çıkar. Kurumsal dini derecelendirmeler olarak anlaşılması gereken evliya mertebelerinin deneyim bakımından

Sünnet sosyolojisinin de en temel ontolojik-epistemolojik yol-tutuşu esaslı bir kuşkuculuğa dayanır. Kuşku duyulan ve aranılan şeyin kendisinde saklı bulunduğu gerçeklik bütün olgusalıkların bir toplamı olarak insanlık veya dünyadır. İnsan deneyimleri olarak dünyayı veya gerçek hayatı, insanlık durumunu anlamının yolu varsayimsızlıktır.

özgüllüğü de burada anlaşılabilir olur. Bu yol, yani klasik İslam kültürünün güncellenmesi deneyimi, sonraki bütün olanaklı İslami *insanlık durumlarını* önceler. Modern dönemde Müslümanların bireysel ve toplumsal manada dert edindikleri her neyse, bu, kesinlikle *geri kalmışlık* olarak somutlaştırılmaz, buradan sonra kendisine bir zemin sağlayabilir. Yani bir 'aralık' olarak kavranılabilecek süreç, İslam kurumsallaşmasının anlamlandırılması değil de, anlamlandırmanın kendisi bile her zaman tarihin üzerine çıktığını ısrarla dayatarak meşruiyet kazanan bir *co-gitoya* gönderme yapar, kurumsal anlamların *insanlık durumu* bakımından anlaşılabilmesinde işlevsellik kazanır. Bu bağlamda İslam geleneği, Müslüman zihin söz konusu olduğunda, bir *Sünnet* ve *insanlık durumu* olarak toplumsal bir olanağa evrilebilir. Kısacası, Müslüman zihnin güvenli barnağı vahiy olmakla beraber Kur'an-ı Kerim ve Nebevi hadisler dolayımında tarihe bir not olarak düşülen İslam geleneğinin bütününde içerilmiştir.

Sünnetin Ontolojik-Epistemolojik Temeli

Burada, sünnet sosyolojisinde, *sünnete* ve *insanlık du-*

rumuna, bu dolayında insan deneyimlerine yapılan vurgu, bir temel sorunsalını ortaya çıkarmaktadır ki bu sorunsal kendisini, 'ontolojik-epistemolojik temel' ifadesinde dile getirebilir. Dili ve modern Müslüman dizgeleri de iptal ettikten sonra ne tür bir temelden söz edilebileceği bu sorunsalın örtük sorusu olabilir. Bu temel yine ancak modern deneyimler dolayımında söz konusu olabilir. Yani hayatla karşılaşmanın kendisi zihne aradığı temeli sağlayabilir, çünkü akıl ile gerçek yaşam arasındaki mantıksal veya dizgesel uyumsuz-

Sünnet sosyolojisi burada, insanlık durumuyla ilgili İslami bir soruşturmanın henüz başlangıcına ve Müslüman bağlama tekrar dâhil olabilmek için bir çaba girişimine karşılık gelir. Burada Müslüman çabanın bir olgusalıklar bütünü, bir olanaklı-tarihsel Müslüman dünya olarak Sünnet kavramında içerilir. Sünnet, Müslümanın insanlık durumudur ve insanlık durumu toplumsal bir özdür.

lıkların ayrıntıları entelektüel etkinliği bir anlam arayışına sürükler ve aslında anlamın özgüllüğü de burada, yani uyumsuzlukta önce bir gereksinim ardından bir içerik olarak bulunabilir olur. Somut bir örnek vermek gerekirse Paul Feyerabend'in bilimsel yöntem itirazındaki ana espri burada saklıdır. Paul Feyerabend, bilimin ve rasyonalite olarak kavranılan akıllaştırmanın da bir gelenek olduğunu söylerken, hatta bundan önce kitabın hemen başında Galileo Galilei'nin ünlü teleskop deneylerini farklı bir dizgeden, ortaçağ dizgesini yedeğine alarak, eleştirirken tamamen bu akıl-gerçek hayat uyumsuzluğunun farkında olarak yol alır.⁴⁶ Kendisini Ludwig Wittgenstein, David Hume ve belki İmam Gazzâli'yle buluşturan (ama kesinlikle Rene Descartes'le değil) ortak metodolojik seçenek olarak *kuşkuculuğun* işlevselleşmesi bu yol ayrımında işe yarar ve bir anarşist olarak anılmak ister.⁴⁷ Bu yazar da aynı şeyi, yani tarihsel olayların ve düşünce-eylem ilişkilerinin incelenmesini önerir ki, burada yapılan çözümler daima ontolojik bir temel olarak varsayımsızlığa yani anarşizme varır.⁴⁸ Sünnet sosyolojisinin de en temel ontolojik-epistemolojik yol-tutuşu esaslı bir kuşkuculuğa dayanır. Kuşku duyulan ve aranılan şeyin kendisinde saklı bulunduğu gerçeklik bütün olgusalıkların bir toplamı olarak insanlık veya dünyadır. İnsan deneyimleri ola-

rak dünyayı veya gerçek hayatı, *insanlık durumunu* anlamının yolu varsayımsızlıktır. Çünkü evreni kuşatacak bir üst-özne yatay tarihsellikte mevcut değildir ve özne olarak *cogitoya* yapılacak bütün göndermeler epistemolojik, hatta ontolojik-epistemolojik bir döngüsellığe yol açar ki modernliğin iflâsı tam da bu etkinliğin bir neticesidir. Müslümanlar için 'vahiy' üst bir ontolojik olanaktır; fakat bu imkân henüz Müslümanlar arasında bile uzlaşımalsal bir anlama sahip değildir. Bu nedenle *bir vahiy* olarak sünneti anlamlı kılabacak zemin, kuşkuyla sorunsanan gerçek hayatta verili bir olumsuzluk kazanabilir. Müslüman entelektüellerin vahye yönelik gereksinimi ontolojik olarak bile yeterince soruşturamadıkları göz önünde bulundurulduğunda buraya alınan temelle ilgili itirazların önce özyeterliliklerini sorgulamaları gerekecektir. Yine en başa dönmek gerekecek: İslam'ın temel kaynakları, Kur'ân-ı Kerim ve hadislerin yanı sıra ve bunlardan önce sünnet sosyolojisinin kaynakları klasik İslam geleneği ve modern hayatta sorunsanan insani deneyimlerin ontolojik insanlık durumu anlamlarıdır. Dolayısıyla entelektüelin yapması gereken önce hayatı anlamaya çalışmaktır.

Sonuç Yerine

İnsanla ilgili olan bütün ayrıntılar değerlidir ve bu ayrıntılar deneyimlerin toplamı olarak olgusalıklarda görünür olur. Dünyada yaşama etkinliğinin kendisi felsefi soruşturmaların ortak hareket noktası olagelmıştır. Çünkü yaşıyor olmanın bir ifadesi olarak *dünyada varolma* veya *dünya* akıl açısından anlaşılabilir değildir. Toplumsallaşmaya ve hayatın kendisinde karşılaşılan ivedi problemlere çözüm bulabilmek için bu anlama çok önemlidir. İslam geleneğinde, özellikle Ehli Sünnet dizgesi olarak Eş'ariler'de bu nedenle Allah bir bilgi vermeden insanın ahlaki sorumluluğundan söz edilemez.⁴⁹ Modern dönemde hem modernleşmişlerin kurumsal (medeni) olarak hem de Müslüman toplumların herhangi bir kurumsallaşma olmaksızın dünyada yaşıyor olmayla ilgili bazen birbirinden bağımsız bazen birbiriyle kesişen problemleri bulunmaktadır. Müslümanların temel problemleri, modern dünyada yaşayabilme sorunuyla somutlaşmaktadır ve bu da İslami bir toplumsallaşma biçiminin modernlikle çatışmalarına gönderme yapmaktadır. Burada dinsel olarak kavranılan bir dünya tasarımıyla din-dışı olarak kendini dayatan bir dünya tasarımının çatışmaları Müslüman toplumsallaşma-

larda çeşitli travmalar meydana getirmektedir ve bu durum, *geride kalmış olmayla* temellendirilerek esas sorunun asıl İslam'ı yanlış bilmekten veya anlayamaktan kaynaklandığı öne sürülmektedir. Bu savda işlenen temalar genelde İslam geleneğini parçalayarak ve birbirinden oldukça bağımsız, tümelikte anlamsızlaşan sorunlaştırmalar yoluyla asıl İslam'ın *yeniden* var edilmesine gelip dayanır. Peygamberin sünneti de burada anlaşılmayan veya daima hatalı kavranmış bir olgular bütünü olarak ele alınır ve *ileriyeye* gitmek için sahih bir içeriklendirme özendirilerek sünneti anlamada doğru yöntemlerden söz edilir. Peygambere bu denli yoğunlaşılmasının nedeni kuşkusuz onun Müslümanlar için bir-ve-asıl-yeterli-örneklik olmasında zeminini bulur. Ne var ki, hem modernliği insanlık tarihi bakımından anlama biçimi, hem de Müslümanların sorunlarıyla ilişkilendirilen *gerilik ve ilerilik* kavrayışı, İslam'ı doğru anlamaya bağlandığında herhangi haklı ve ispat edilebilir bir öncülü olmayan mantıksal bir dayatmayla (zorlamayla) karşı karşıyayız demektir. Sonra bu biçimsellik kavrayışı Allah'ın özgür iradesiyle *dünyayı* sorunsanma özbiçimini de insanileştirerek birincil varoluşsallık düzeyinden antropolojikliğe indirger. Aslında Müslüman edimlerin temel ahlaki anlamı da burada yanlış kavranılmıştır; çünkü önceki peygamberlerin kıssalarının da gösterdiği gibi inanma eyleminin anlamı, kendini dünyevi başarıya atıfla ahlakileştiremez. Bu bakış açısının yerine sünnet sosyolojisinden söz edilebilir. Sünnet sosyolojisi burada, *insanlık durumuyla* ilgili İslami bir soruşturmanın henüz başlangıcına ve Müslüman bağlama tekrar dâhil olabilmek için bir çaba girişimine karşılık gelir. Burada Müslüman çabanın bir olgusalıklar bütünü, bir olanaklı-tarihsel *Müslüman dünya* olarak *Sünnet* kavramında içerilir. Sünnet, Müslümanın *insanlık durumu*dur ve insanlık durumu toplumsal bir özdür. Böylece İslam geleneğindeki bütün kültürel unsurlar, tarihsel ve dinsel ayrımı yapılmasızın, sahih bir anlama bağlamına girilmeksizin, hatta doğru bir İslam algısına hiç girmeksizin varolan soruşturmanın en önemli referansı olur. Bu referansı anlamlı kılacak olanın modern insan deneyimlerinin arkasındaki 'hayatla ilgili *insan durumsallıklarının*' duyumsanması olduğu varsayılır. Bu da modernlikteki her türlü eylemin, her türlü insaniliğin ne kadar değerli olduğunu ve bunları anlamak gerektiğini akla getirir. Sünnet sosyolojisi, İslam geleneğinden gelen *insanlık duru-*

munu anlamının bir yolu olarak ortaya çıktığı kadar modernlik içerisinde olanaklı bir Müslüman deneyimin imkânı olarak da varsayılır. Bu yol tutuşun Müslümanlarda olmayan kurumsallaşma pratiğini önceleyebileceği de düşünülür. Sünnet sosyolojisinde ana tema, yolda olmanın bir kuralının olmadığıdır ve kuralın veya kuralların her özgül deneyimde *Sünnetle* yaşanan başbaşalığın ardından bir defalığına görünür olabileceğidir. Burada temel metodolojik öneri, kuşkuculukla kendini belli eder. İnsanlık durumuna odaklanmış ve insan deneyimlerinde varolup da insan zihninin hâlihazırda hissetmek konusunda kimi zaman yetersizlikler yaşadığı anlama yoğunlaşmış kuşkuculuk bir esas olarak aslında hiçbir zaman belirlenmiş olmayan Sünneti anımsar sadece. İnsan deneyimleri her zaman bir hareket noktası olur ve bir-örnekliklerin niceliğinden çok niteliksel çeşitliliği entelektüel etkinliğin tümel kavrayışını destekleyebilir. Müslümanca yaşama veya toplumsal varolma, sezgisel anlamda mümkün tek Tanrı olarak varlığı zorunlu Allah'ın sürekli bir yaratması olduğu kadar tamamen insani bir deneyimdir. İnsani olanlar üzerine düşünebilen düşüncenin Allah'ı olgusalıklar karşısında tartışması en azından dil bağlamında söz konusu olmamalıdır. Bunun anlamı, Allah'ın herhangi bir sahihlik kavrayışına mecbur edilmesinin örtük bir ateizmi barındırabileceğidir ve burada en önemli güvenli barınak da kaybolabilir entelektüel zihin için. Bu nedenle sünnet sosyolojisi, insani olanlar üzerine yoğunlaşır ve buradan esaslı kavrayışlara girişir: Eğer bir İslam varsa bu da İslam geleneğinde içerilen İslam olmalıdır. Sünnet sosyolojisi bu İslam'a toplumsal anlamda *Sünnet* demeyi uygun bulur. Böylece sünnet sosyolojisi, ontolojik-epistemolojik temelini *insanlık durumunda* ve tarihsel Müslüman olgusalıkların bir toplamı olarak İslam sünnetinde bulur. ■

dipnotlar

- ¹ 'Sünnet' kavramının modern hadis araştırmalarındaki terminolojik karşılığından vazgeçilerek farklı bir içerikle anlamlandırılması ilk defa burada sergilenen yeni bir girişim değildir. Muhammed Gazzali'nin, *es-Sünnetü'n-Nebeviyye beyne Ehli'l-Fikh ve Ehli'l-Hadis* (Kahire: Dâri's-Şuruk, 4. Basım, 1984) adlı eserinde hadislerin tipik bir hukukçu (veya modern fıkıhçı) mantığıyla okunması ve değerlendirilmesi gerektiğine ilişkin önerisiyle beraber Fazlur Rahman'ın *Islamic Methodology in History* (İslamabad : Islamic Research Institute, 2. Basım, 1984) adlı eserinde 'hadis' ve 'sünnet'e kazandırdığı tarihsel içerik, sünnetin içeriklendirilmesiyle ilgili mevcut girişimlerden sadece ikisi

olarak anılmaya değerdir. Bu denemelerde 'Sünnet' daha çok pratiksel bir içerik olarak işlenilir. Yalnız belirtmek gerekir ki, bu adları verilen kaynaklarla beraber aynı yoldaki diğer girişimlerle bu yazının esaslar ve yaklaşımlar bakımından herhangi bir yakınlığı bulunmamaktadır.

- ² Burada Ludwig Wittgenstein'a gönderimde bulunmak gerekir: 'Dünya, olduğu gibi olan her şeydir.' (1.0), *Tractatus Logico-Philosophicus*; Çeviren: Oruç Auroba, İstanbul: Metis Yayınları, 2008, s. 15.
- ³ Burada Martin Heidegger'i anmadan geçmek oldukça zor gibi görünüyor: "... Yapılması gereken şey, ontolojik fundamental soruyu aydınlığa taşıyacak bir yol arayıp bulmak ve onu *katetmektir*. Bu yolun, *yegane* yol olup olmadığına ve hatta *doğru* yol olup olmadığına, onu *katettikten* sonra karar verebiliriz. Varlığın nasıl yorumlanması gerektiğine ilişkin *kavgayı* hâlihazırda çözümleyebilmemiz mümkün değildir, çünkü o, *henüz başlamamıştır bile*. Netice itibarıyla bu kavgayı 'zorla başlatmak' da mümkün değildir, çünkü kavganın başlayabilmesi için bazı hazırlıklara ihtiyaç vardır. İşte bu inceleme, tam da bu istikamette *yol almaktadır...*" *Varlık ve Zaman*; Çeviren: Kaan H. Ökten, İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi agorakitaplığı, 2008, s. 462. Belirtmek gerekir ki, burada ilk akla gelen yazarlardan Ludwig Wittgenstein'in önce *Tractatus*'ta dünyayı olguların bir aradalığıyla anlamlandırması, ardından *Felsefi Soruşturmalarda*'da dil-oyunlarıyla betimlemesi, Martin Heidegger'in Varlık arayışı ve dili Varlığın evi olarak betimlemesi, hayatı anlamak yolundaki denemeler olarak pekâlâ anlaşılabilir.
- ⁴ Belki burada bir edebi sezinleme ve anlatılama tarzı olarak romanla toplumun gerçek deneyimleri arasındaki ilişkiler üzerinden tartışılma olanağı bulan 'romanın gerçeklik betimi' algısına bile değinilmelidir. Bir fikir sahibi olmak için Rene Girard takip edilebilir: Bkz. Rene Girard, *Romantik Yalan ve Romansal Hakikat: Edebi Yapıda Ben ve Öteki*, Çeviren: Arzu Etensel İldem, İstanbul: Metis Yayınları, 2001. Özellikle s. 122 ve devamı ile s. 187 ve devamı.
- ⁵ Genel bir bilgi-toplum sorunsalının takibi için bkz. Mustafa Aydın, *Bilgi Sosyolojisi*, İstanbul: AçılımKitap, 2004. Bu eser içerik olarak oldukça primitif ise de konu hakkında bir fikir edinebilmek için yeterli sayılabilir. Ayrıca sosyalbilimlerle bilgi sosyolojisi arasındaki ilişkilerin felsefi bir takibi için şu esere müracaat edilebilir: Susan Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, Çeviren: Hüsamettin Arslan-Bekir Balkız, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- ⁶ Burada özellikle Karl Reimund Popper'in *The Open Society and Its Enemies* (2 ayrı cilt halinde; London: Routledge and Kegan Paul, 1973) adlı eseri, Jürgen Habermas'ın *The Theory of Communicative Action* (İngilizceye Çeviren: Thomas McCarthy, 2 ayrı cilt halinde; birinci cilt: Cambridge: Polity Press, 4. Basım, 1997 ve ikinci cilt: Cambridge: Polity Press, 3. Basım, 1995) adlı eseri ile John Rawls'ın *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 2. Basım, 1996) adlı eserleri sayılmalıdır. Bu eserler oldukça farklı bakış açılarının ve yer yer farklı konuların ürünü olsa da bilgi ile toplumun deneyimleri arasında yoğunlaştırılan bilgi kritikleri konumuz açısından son derece önemlidir. John Rawls'a ait nispeten yeni bir eser olan *Halkların Yasası* da konumuz açısından değerlidir. Bkz. John Rawls,

Halkların Yasası ve "Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması", Çeviren: Gül Evrin, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003.

- ⁷ Bkz. Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, 2. Cilt, s. 3 ve devamı.
- ⁸ Bkz. John Rawls, *Political Liberalism*, s. 212 ve devamı. Daha basit ve anlaşılabilir bir takip için bkz. John Rawls, *Halkların Yasası ve "Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması"*, s. 143 ve devamı.
- ⁹ Bkz. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s. 15 ve devamı. Yine bkz. aynı yazar, *Felsefi Soruşturmalarda*, Çeviren: Haluk Barışcan, İstanbul: Metis Yayınları, 2007, s. 100 ve devamı.
- ¹⁰ Bkz. Yusuf Karadâvi, *İslam Hukuku Evrensellik-Süreklilik*, Çevirenler: Yusuf Işıcık-Ahmet Yaman, İstanbul: Marifet Yayınları, 1997. Yazarın bu eserde İslam hukukunun diğer hukuk sistemlerine göre uygulama evrenselliğini tartıştığı pasajlar kimi zaman oldukça ilginçleşmektedir. Mesela kitabın bir yerinde, el-Karadâvi, İslam hukukunun yayılışını ve diğer hukuk sistemlerine göre daha evrensel olduğunu belirttikten sonra bir delillendirme öncülü olarak şu hükme sarılır: "Oysa İslam hukuku 14 asırdır uygulanmaktadır..." (s. 32-33) Kitabın orijinal başlığındaki 'Şeriatü'l-İslâm' vurgusuna yoğunlaşıncı, eserin orijinal adı *Şeriatü'l-İslâm: Hulûduhâ ve Salâhuhâ li't-Tatbik fî Külli Zemân ve Mekân*'dir, durumun vehameti artmaktadır. Evrenselliğin yanlış anlaşılması bir yana burada fıkıh da modern bir kavrayışla özelleştirilmekte ve belli ki bütün politik ve toplumsal ilişkilerden soyutlanmaktadır. Burada bizi ilgilendiren bu eserin işleyiş tonunun modern insanların deneyimlerine verdiği önemle beraber bu deneyimleri bilgiyle ilişkilendirme dizgeselliğidir.
- ¹¹ Thomas Kuhn'un önerisi bu savı doğrular niteliktedir: Bkz. Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: The University of Chicago, 2. Basım, 1970. Ayrıca bkz. Thomas Kuhn, *The Road Since Structure*, editörler James Conant ve John Haugeland, Chicago: The University of Chicago Press, 2000. Yazar hem ana eseri olan birincisinde hem de seçme yazılarından oluşan ikinci kitapta, bilimsel devrimler olarak kavranan bilgi sıçramalarının toplumsal durumlarla ilişkisini bir tür mukadderliğe bağlar. Alternatif bir bağlam olarak paradigma ve çözülmeyi önermektedir. Buradaki kavrayışta tarih, toplum ve bilim arasındaki karşılıklı ilişkilendirmelerde paradigmanın önemli bir işlevi bulunmaktadır.
- ¹² Bkz. Saul A. Kripke, *Adlandırma ve Zorunluluk*, Çeviren: Berat Açıl, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- ¹³ Şakir Kocabaş, *Fizik ve Gerçeklik*, İstanbul: Küre Yayınları, 2. Basım, 2002, s. 15 ve devamı.
- ¹⁴ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 462-463. *Varlık ve Zaman*'da özellikle 'Dasein' kavramının illüzyonuna aldanmamak veya kendini kaptırmamak gerekir.
- ¹⁵ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 232-243 ile s. 271-272.
- ¹⁶ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, s. 171-172. "6.521: Yaşam sorununun çözümü, bu sorunun yok olmasında görülür. (Bu

yüzden değil midir ki, uzun şüphelenmelerden sonra yaşamın anlamının açıklık kazandığı insanlar, sonradan bu anlamın nede bulunduğunu söyleyememişlerdir. 6.522: Dile getirilmeyen vardır gene de. Bu kendisini gösterir, gizemli olandır o.” İlginç olan, bu cümlelerle tasavvufçu dilegetiriş arasındaki yakınlıktır. İmam Gazzâlî'nin kişisel serüvenini anımsamak için belli ki bundan daha iyi bir vakit yoktur. Bkz. Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-Dalal*, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiye, 1987.

- ¹⁷ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, s. 93 ve devamı. “5.133: Bütün sonuç çıkarma a priori olup-biter. 5.136: Geleceğin olaylarını, bugünkülerden sonuç olarak çıkaramayız. Nedenel bağlanıya inanç, batıl inançtır.” Karşılaştırmak için bkz. Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, s. 98 ve devamı. “199: ‘Kurala uymak’ dediğimiz şey, yalnızca bir kişinin, yaşamında yalnızca bir kez yapabileceği bir şey olabilir mi? – Ve bu, ‘kurala uymak’ ifadesinin *gramerine* ilişkin bir nottur doğal olarak.”
- ¹⁸ Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, s. 102-107. Yazarın burada (madde 220), nedensel belirlenmişlikle mantıksal belirlenmişliği birbirinden ayırarak akıl ile hayatın uyuşturulamayacağını öne sürdüğüne kaniim.
- ¹⁹ Bkz. Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, Çeviren: Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Baskı 2003. Varoluşçuluktan etkilenmiş olmakla beraber bu eser, modern yaşamın bütün toplumsal örgütlenme biçimlerini arka planlarıyla beraber verir. Antik Yunan kültürüne yapılan abartılı ve biraz efsanevi atıflar olmasa eserin şimdi olduğundan daha kaliteli bir işleyişe sahip olduğu söylenebilirdi. Fakat burada eseri anımsamak faydalıdır.
- ²⁰ Bkz. Vehbe Zühaylî, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Dimaşk (Şam): Dârü'l-Fıkr, 14. Baskı, 2006, c. I, s. 402-403. Burada zikredilen meşhur Muaz b. Cebel hadisinin yanı sıra Hülefâ-i Râşidîn'in ilki Hz. Ebu Bekr'in hüküm verme tarzından söz edilir ki bu, tam da burada sözü edilen *Sünnete* ilişkin bir fikir edinmek için yeterlidir. Hz. Ebu Bekir için Müslümanların deneyimlerinin toplamı olarak *Sünnet* ve ortak Müslüman akıl son derece önemliydi. Delillerin sıralı ve güzel anlatımı için klasik bir örnek kaynak olarak Serahsî'nin usûl-i fıkhî eserine de müracaat edilebilir. Bkz. Ebû Bekr Muhammed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 2005, s. 216 ve devamı.
- ²¹ Cahiliye dönemindeki ‘Muallakat-ı Seb'a'nın (*Yedi Levha* olarak Arap cahiliye şiir malzemesinin elit örneği), Antik Yunan filozoflarıyla, Ksenophanes, Herakleitos, Parmenides ve başkaları, karşılaştırıldığında iki tarafın da entelektüel şuurlerinin felsefi bir takım özellikler barındırdığı; fakat sadece Antik Yunanlıların *filozof* olarak kavranıldıkları görülür. Bu gayet ilginç bir ayrıntıdır.
- ²² Kur'ân-ı Kerim, Alak suresi, 96/1.
- ²³ Mustafa İslamoğlu, *Üç Muhammed*, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 15. Baskı, 2009, s. 131-134.
- ²⁴ Çok fazla örnek verilebilir; ama bazılarına değinmek bir fikir vermek için yeterli gibi görünüyor: Yusuf Kardavi, *Sünneti Anlamada Yöntem*; Çeviren: Bünyamin Erul, Kayseri: Rey Yayıncılık, 2. Basım, 1993; Muhammed Gazzâlî, *es-Sünnetü'n-Nebeviyye beyne Ehli'l-Fıkh ve Ehli'l-Hadis*,

Özellikle Türkiye'deki benzerlerine kaynaklık etmesi bakımından Muhammed Âbid el-Câbiri, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*; Çeviren: İbrahim Akbaba, İstanbul: Kitabevi, 3. Baskı, 2001; Muhammed Âbid el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*; Çevirenler: Burhan Köroğlu, Hasan Hacak ve Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabevi, 3. Basım, 2001; Türkiye'den bazıları; Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 11. Basım, 1995; Yaşar Nuri Öztürk, *İslam Nasıl Yozlaşırıldı*, İstanbul: Yeni Boyut yayınları, 2. Basım, 2000; Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı (TDV), 1997; Mehmet Erdoğan, *Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV), İstanbul 2001 ve özellikle Mustafa İslamoğlu, *Üç Muhammed*. Bu örneklerin tümünde benzer bir tema hâkimdir. Tümünde öncelikle ve özellikle *geri kalmışlık ve ileri gitmek için anlaşılması gereken* örtük olarak yazarın savlarını belirler. Yaşar Nuri Öztürk'ün ve Mustafa İslamoğlu'nun eserleri örneklerin bu bağlamda en aşırıları olarak ortaya çıkarlar.

- ²⁵ Mustafa İslamoğlu, *Üç Muhammed*, s. 224. Burada tamamen yeni olduğu belirtilen eserin okurda uyandırdığı beklentileri sonraki sayfalarda hayal kırıklığına uğrattığı söylenmelidir.
- ²⁶ İslamoğlu, *Üç Muhammed*, s. 127-128.
- ²⁷ a.g.e., s. 38-40.
- ²⁸ a.g.e., s. 17 ve devamı.
- ²⁹ a.g.e., s. 204-220.
- ³⁰ a.g.e., s. 109-114.
- ³¹ Osman Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mucize*, İstanbul: Marifet Yayınları, İstanbul 1999. İcaz konusunda bu esere müracaat edilebilir. Eser, Bakillâni ve İbn Hazm gibi bazı önemli İslam din bilginlerinin icazın tarihselliğine götürececek bir takım görüşlere sahip olduklarını bile haber vermektedir (s. 204). Kuşkusuz böyle bir konu, değerlilik meşruyetinin anlamını farklı şeylerle dolduran her toplum için değişebilecek nitelikte bir sorunlar kümesi barındırdığından sorunlaştırmalarda ve işleyişlerde dikkatli davranmak elzemdir. Herkes, Kur'an'ın nazmından etkilenmek zorunda değildir veya bütün tarihlerde sadece bu husus ikna olmak için yeterli olmayabilir.
- ³² Mustafa İslamoğlu, *Üç Muhammed*, s. 223 ve devamı.
- ³³ Modern işleyişlerden hatalı bir örnek olarak bkz. Hayrettin Karaman, ‘İslami Düzen’, *Yeni Şafak*, 31.12.2009.
- ³⁴ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, s. 15, (1.0: Dünya olduğu gibi olan her şeydir.).
- ³⁵ Bkz. İbn Sina, *Kitâbu's-Şifâ Fizik I*, Çeviren: Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı, İstanbul: LİTERA Yayıncılık, 2004, s. 155. Bu yazar, meşşai (peripatetik) geleneklerin varolan felsefi ürünlerinden birini ortaya koyduğunu hemen eserin başında söyleyerek, kendini ve düşüncelerini çok anlaşılabilir bir biçimde konumlandığı *Fizik*'inde, mekânla ilgili tartışmalara ve geliştirilen çözümlere önerilerine yer verdiği bir bölümün sonunda, gerekli bütün kritikleri yaparak eleştireliliğini ortaya koyduktan ve gerekli itirazlarını dile

getirdikten sonra, tamamen çözümlenmesi güç bir görüşün olduğunu; ama bunu kabul etmediği halde, bütünüyle ifade etmekten de geri durduğunu, belki ileride bu görüşü tamamıyla kavrayabileceğini belirterek kişisel anlamasının henüz son bir yorum yapmak konusundaki yetersizliğini itiraf eder. "...[Bu işi] belki de bir başkası kavrar." der İbn Sina sonunda.

³⁶ Japonya'nın bilim ve teknolojiadaki gelişmişliği sık sık işlenilir ve burada gerçekten Japon geleneğiyle devam halindeki özgül koşulların yaratıldığı iddia edilir. Bir örnek olarak bkz. George Basalla, *Teknolojinin Evrimi*, Çeviren: Cem Soydemir, Ankara: Tübitak Yayınları, 1996, s. 114-116. Belki yakınlarda Çin Halk Cumhuriyeti'nin siyasi ve ekonomik yükselişiyle ilgili modelleştirmelere de tanık olmaya yakınızdır.

³⁷ İhsan Eliaçık'ın bazı eserleri bu konuda örnek olarak izlenebilir: *İtikad Üzerine*, İstanbul: Bengisu, 1995; *İslam ve Sosyal Değişim*, İstanbul: Bengisu Yayıncılık, 2. Basım, 1995. Yakınlara bir örnek olsun diye böyle bir örnek seçilmiştir, yoksa bu yazarın eleştirelliğinde bir derinlik aranmamalıdır.

³⁸ Bkz. Martin Heidegger, "'Hümanizm" Üzerine Mektup', *Hümanizmin Özü* içinde, Çeviren: Ahmet Aydoğan, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002, s.37-95. Bu yazar, özet bir dile geçişle 'dil, varlığın evidir' der bölümün hemen başında (s. 37, sonra tekrar s. 60). İnsanın aktüelliği olarak *insanlık durumunu* işleyen bu eserde Martin Heidegger, insan deneyimlerinin olgusalılığıyla varoluşun özü arasındaki esaslara dair felsefi bir ilişkilendirme girişiminde bulunur. Yeri gelmişken belirtmekte fayda vardır: Yazar, Varlığın [bir Tanrı olarak] özellikle Allah olmadığını belirterek Muhyiddin-i Arabî'den ayrılır (bkz. s. 57).

³⁹ Bu konuda örnek bir çalışma olarak bkz. Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Ankara: Kitabiyat, 2000. Kitaba uygun görülen başlık içeriğin biçimiyle ilgili bir izlenim vermektedir; ama yine de sorunlaştırmaların izlediği metod ve seyir bakımından incelenmeye müsait bir eserdir bu çalışma.

⁴⁰ Örnek bir işleyiş ve temellendirme girişimi için bkz. M. Hayri Kırbaçoğlu, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafii'nin Rolü*, Ankara: Kitabiyat, 2000. M. Hayri Kırbaçoğlu'nun hazırlayıcı konumunda bulunduğu bu eserin tek hedefi, İmam Şafii'ye *geri kalmanın* bedelini ödebilmeğidir. Bunun haksız ve ilmi olmayan bir itham olduğu düşünülmemelidir. Öte yandan benzer bir kavrayış için bkz. Bilal Aybakan, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcma*, İstanbul: İz yayıncılık, 2003. İlkine göre daha sıkı bir tarihsel takibin bulunduğu bu eser de Şafii'yi tarihin bir anlamda temel aktörü durumuna getirir.

⁴¹ Belli ki bundan daha iyi bir zaman yoktur Martin Heidegger'i anımsamak için: "Düşünme, Varlığın evini inşa etmeye çalışır ki o eve Varlığın iştiraki, kaderine uygun bir şekilde, insanın özünden Varlığın hakikatinde barınmasını talep eder. Bu barınma 'dünya-da-olma'nın özüdür..." Martin Heidegger, "'Hümanizm" Üzerine Mektup', *Hümanizmin Özü* içinde, s. 88.

⁴² "Müzik ruhun gıdasıdır." yerine "Müzik ruhun izdüşümü-

dür." demek gibi bir şeydir bu.

⁴³ Bkz. Hilmi Yavuz, 'Sartre ve Freud', http://dusundurensozler.blogspot.com/2008_04_13_archive.html (17.01.2010)

⁴⁴ Bkz. İsmail R. Faruki, *Bilginin İslamileştirilmesi*, Çeviren: Fehmi Kuru, İstanbul: Risale Yayınları, 4. Baskı, 2001. Bu eser, aslında samimi bir çalışmanın ürünü gibi görünmektedir; fakat ortaya konulan ilkeler ve ilişkilendirmeler, toplumsal hayatın akışkanlıklarını fazla hesaba katmamış gibidir. Bunalımı besleyen temel etkenlerden sayılan Müslümanların görüşsüzlüğü kavrayışı bunu göstermektedir (s. 29 ve devamı). Yine de eser içeriği ve işleyişiyle bir klasik olabilecek nitelikte önemlidir.

⁴⁵ Martin Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da dille sağladığı epistemolojik-ontolojik güvenliği Ludwig Wittgenstein *Felsefi Soruşturmalara* bozmuştur denilse yeridir burada.

⁴⁶ Bkz. Paul Feyerabend, *Yönteme Karşı*; Çeviren: Ertuğrul Başer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999. Galileo Galilei'nin deneyleri ve diyaloglarıyla ilgili bölüm için bkz. s. 66 ve devamı. Ayrıca bilim ve aklın bir çeşit dizgesel gelenek olduğu soruşturması için bkz. s. 281.

⁴⁷ Bkz. Paul Feyerabend, *Yönteme Karşı*, s. 32-37.

⁴⁸ a.g.e., s. 38 ve devamı.

⁴⁹ Bkz. Şerafettin Gölcük ve Süleyman Toprak, *Kelam*, Konya: Tekin Dağıtım, 5. Baskı, 2001, s. 273. "Peygamberlik kurumu ile teklif arasında sıkı bir bağ vardır. Biri olmayınca diğeri düşünülemez. Teklif kavramı nübüvvet meselesinden ayrılmaz. Çünkü bunlar birbirini tamamlar." Eş'arilerin kavrayışı felsefe açısından gerçekten de oldukça kapsamlı ve derin bir soruşturmanın ürünüdür.