

## Kelam İlminin Tarihselliği<sup>1</sup>

HASAN HANEFİ\*

ÇEVİREN: İBRAHİM ASLAN

AR. GÖR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

e-mail: aslan@divinity.ankara.edu.tr

### 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, batıya 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 örnekligi olan bir realitedir. Hiç kuşkusuz yeni kelamcılar gibi eski kelamcılar da, ifrat, tefrit ve mutedil karşıt uçların etki-tepki yasasına göre oluştuklarının farkındaydılar.<sup>2</sup> 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. Bu ise, tarihsel diyalektik, insanî realite

\* Prof. Dr., Kahire Üniversitesi

<sup>1</sup> Bu makale, Hasan Hanefî tarafından Mısır Felsefeciler Birliğinin 1991'de düzenlediği 'Yeni bir Kelâmın Doğru' konulu Üçüncü Felsefe Sempozyumu'nda tebliğ olarak sunulmuştur. Daha sonra Hanefî'nin 'Hunûr-ül-Fikr ve'l-Vatan' isimli eseri içinde yayınlanmıştır. Bkz: 'Hunûr-ül-Fikr ve'l-Vatan', 1/69-89. Kahire, 1998.

<sup>2</sup> Şehristânî, 'el-Mile ve'n-Nihal', (İbn. Hazm'ın *Fasl'ına* haşiye olarak basılan baskı), Mektebetü Sabîh, Kahire, tsz.; Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neşetu'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, Dâru'l-Meârif, 1966; Hanefî, 'Mire'l-Akide ile's-Sev'e', 1/141-227.

veya beşerî zihin yapısı ile oluşmuş bir tanımlamadır. Mutlaklaştırma, ilmî disiplinlerin kurulması, teorik temellendirmelerinin yapılması ve alimlerin *hakikat*'e yaklaşma çabaları sonucunda fikir birliğine varmaları ile de reel gerçeklik kazanır. Öte yandan, Mutlaklaştırma, bir ilim adamı, insan olarak, duyu organlarını bidat ve hakikat iddiasından uzak bir şekilde kullandığı ve bir fenomeni kavrar-ken 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 içtîhâd, mutlak hakikatin de *bir yakınlık* ve *formüle etme*'den ibaret olduğunu ve dolayısıyla da her şeyin kabul edilebilir ve reddedilebilir bir mahiyette olduğunu algulamasını sağlar.

Bu ilmî uzlaşa, ilim adamının bireysel içtîhadını *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 kalır. 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' kaygısı taşımakla (oluşacak olan) bireysel sorumluluk ve vicdan bilincidir. Gereklî olana karşı duyarlılık, aklî bir iman ve anımdır.

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 selefî *şerh etme* olarak tayin etmekle (tarihî bir) hata işlemiştir. Çünkü bu du-

rumda, mutekaddimûn kuşağı, muteahhirûn kuşağına '*olandan daha mükemmeli yoktur*' anlayışı doğrultusunda yeni ve daha mükemmel bir alternatif ortaya koyma imkanı bırakmamış olmaktadır. Ondan sonra da Selefî hareketin popülaritesinden 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 bağımsız 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'tırlar. Bu (tarihsel) nasslar, zamana, toplumun ihtiyaçlarının farklılaşmasına ve beşerî kapasitenin çeşitlenmesine göre bir gelişim seyri izlemiştir. Haddi zatında bu nasslar, '*nâsib-ı mensûb*' 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 (*nuzûl ve nesib*), fikir ve yapı açısından ele alınması (*mekkeî ve medenî*) vs. gibi. Kuran ayetleri vahyediliş tarihlerine göre değil, tevkîfî olarak yani (tertip) yapısına göre cem' edildiği için, bu nassların anlaşılması, ancak onların tarih içindeki gelişim süreçlerinin izlenmesi ile mümkündür. Hatta '*Tercim*' (parça parça iniş) kavramından anlaşılacağı üzere, 23 sene boyunca farklı (zaman ve mekan koşullarında vahyedilen) nassları bir araya getiren islâm'ın 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 *Subûf'u*, Hz.Davud'un *Zebur'u*, Hz.Musa'nın *Teurat'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 haniflikten 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 tabkiki*'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.<sup>3</sup> Görüşleriyle Mutezile, Akâid Esasları ile Eş'âriiler, türleriyle Hariciler ve kısımlarıyla Şia, esasen, siyasî alana ilişkin ihtilaf ya da görüş ayrılığından kaynaklanan siyasî/fikrî belirli (tarihsel) olaylar içerisinde doğmuşlardır. Mutezile Vasil b. Ata'nın itizaliyle; Eş'âriiler *Salah-Aslah* problemi çerçevesinde meydana gelen tartışmalardan, Hariciler *Tabkûm* olayı sebebiyle; Şia da, imamet ve Hz. Ali'nin halifelîğinin geciktirilmesi bağlamında ortaya çıkmıştır. Ayrıca her marjinal fırka ana fırkayla kısmî siyasî tavır farklılığı veya ikincil sayılabilecek fikir ayrılıkları nedeniyle ortaya çıkmıştır. Fırkalar da isimlerini Eş'âriilik, Cehmiye, Nazzâmiye, Huzeyliye, 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 Sıfatiye vb. gibi kendilerine özgü inanç ilkelerinden almışlardır. Kelamcılar kuşak kuşaktır.<sup>4</sup> Mutezile, sufilerin ve fukahânın meydana getirdiği diğer ekoller gibi tarihte birbirini takip eden nesiller biçiminde yapılmış bir ekoldür. Fırkalar, 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 fırkalar olarak görür.

Fırka-i nâciye, hakikati dile getiren ve onu temsil eden fırka iken, diğerleri, hakikatlık iddiasında olan batıl fırkalar. İslamî fırkaların islamî olmayan fırkalara karşı meydan okuması ve direnişe geçmesi, fırkaların tarihsel doğada olduklarını göstermektedir. İslam Akâid Esasları'nın, yapısal anlamda, çağdaşı bulunduğu din ve inanç akımlarına karşı meydana gelen diyalektik hesaplaşma bağlamında belirlenmesi ve (sistematik anlamda) formüle edilmesi, Şehristânî'nin '*el-Milel ve'n-Nihal*' ve İbn. Hazm'ın '*al-Fasl*'ındaki gibi ya dinin temel esaslarının formülasyonuna olan ihtiyaçtan, ya da Bakillânî'nin '*et-Terhîd*' veya Kadı Abdulcebbar'ın '*Muğnî*'sindeki gibi Tevhid doktrininin savunusuna olan ihtiyaçtan

<sup>3</sup> Bkz: Eş'âri'nin (h.330), '*Makalatü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfâtü'l-musallîn*'; Malatî'nin (h. 377), '*et-Terhîb ve'r-Redd alâ ehli'z-Zebû' ve'l-Bidâ'î*', Bakillânî'nin (h. 403), '*et-Terhîd fi'r-Redd alâ'l-Mulbide ve'l-Muattıla ve'r-Rafzâ ve'l-Havâric ve'l-Mutezile*'; Bağdadî'nin (h. 429), '*el-Fark Beyne'l-firak*'; İbn. Hazm'ın (h. 456), '*el-Fasl*'; Razi'nin (h. 606), '*İtikâdâdu Firaki'l-Mislimîn ve'l-Müçrikîn*'; Nevbahtî'nin, '*Firaku'-'Şiâ'*'sında belirtildiği gibi.

<sup>4</sup> Kasım el-Belhî (h. 319), Kâdî Abdulcebbar (h. 415) ve Hâkim el-Cüşemî (h. 494) nin '*Târikâtü'l-Mutezile*' sinde olduğu gibi.

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 Tena-sühçülere karşı yazılan reddiyeler bunun en açık göstergesidir. Eş'arî'nin *'Makâlâtü ğayr-ı islâmîyyîn'* ve Kadı Abdulcebbar'ın (aynı adı taşıyan) *el-Muğnâ*'nin dördüncü cildindeki *'Makâlâtü ğayr-ı islâmîyyîn'* 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 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 fırkaların yazılı literatürlerinde anılan risaleler bunu ortaya koymaktadır. Tedvin sonrası ikinci aşamada ise, *tenbih ve redd* başlıklı eserlerde olduğu gibi önce fırkalar aracılığıyla kelâmî problemler, sonra *tenbid* başlıklı eserlerde olduğu gibi kelâm konuları aracılığıyla kelâmî fırkalar oluşmaya başladı, daha sonra fırkalar ve sistematik olmayan konulardan, önce sistematik olmayan fırkalara (*el-İbâne, el-Milel ve'n-Nihal*'de olduğu gibi), sonra sistematik konulardan sistematik ana fırkalara (*el-Fasl, Makâlâtü İslâmîyyîn* 'de olduğu gibi) doğru uzanan bir gelişim sürecine girilmiştir. Üçüncü aşamada çeşitli kelâmî görüşler inceleme konuları içerisinde (*el-İrtisâr, el-İrşâf, Maturidî'nin Kitâbu't-tenbid*'i, Râzî'nin *el-Mesâilü'l-hamâin*, Herevî'nin *el-Durru'n-rahîd*'indeki gibi) derlenmeye başlandı. Bu bağlamda konular fasıllar, fasıllar da bablar içerisinde (Nesefî'nin *Babnu'l-kelem*, Cuveynî'nin *el-Lumnu'l-edille, el-İrşâd* ve *es-Şâmil*'i ve Eş'arî'nin *el-Lumnu'l-kelem*'inde 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 *Esâsü't-takdîs*, M. Abduh'un *Risâletü't-tenbid* ve Kadı Abdulcebbar'ın *el-Mubâhâ bi't-tekelif, Usûlu Hamse* ve *el-Muğnâ*'sindeki gibi) belirli bir sistem oluştu. Kelam ilmi, dördüncü aşamada birbirinden bağımsız konular olmaktan çıkarak Füller, Zat ve Sıfat Nazariyeleri içinde sistematik bir disipline ve nihayet *İlâhîyat, Nübüvvet* ve *Semiyât* (*el-Hisâru'l-hamâiyne* ve *et-Tabkîku't-tâmîd*'daki gibi) ya da

*Mukaddimât, İlahiyât ve Sermiyât* bölümleri içinde (*Akâidetü'n-Nazzariyye, Muḥassal, Tevâliu'l-erwâr, Mevâkef, Tehzîbu'l-Kelâm* ve *d-Makâsid'deki* gibi) üçlü bir yapıya dönüştü.

Kelam ilmi, beşinci ve son aşamada mevcut ilmî yapısından bütünüyle uzaklaşarak, aklın üç hükmü olan *Vacip, Mürkûm ve Müstahil* kavramlarına, *Fıkhu'l-ekber, Akâid-i Nesefiyye*, Fezalî'nin *Kıfayetu'l-avâm* ve Merzûkî'nin *Akâidetü'l-avâm*'ındaki gibi Allah ve Resulü etrafında şekillenen bir '*akâid sayımı*'na, *Risâlet-u Bicânî, Durdîr'in Akâidetü't-tevhîd* ve Velid Adlân'ın *Carri'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, *d-Mesâilu Ebî Leyş*'deki gibi, *ilahiyât*'ın çöküşü ve *sermiyyât*'a tam teslimiyeti sürecine girilmiştir.<sup>5</sup> Şu halde Kelam ilmi, Akâid'e "*kaideler*" olması itibarıyla, tarih içerisinde şekillenmiş ve tarihin gelişmesiyle değişimler geçirmiş salt tarihsel bir ilimdir. Kelam ilminin tarihsel gelişim aşamalarını, yaşayan herhangi bir fenomenin ortaya çıkış, gelişme, tamamlanma ve yok oluş süreçlerinin takibi gibi gözlemlemek mümkündür. Kelam 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 çabalarlardır.

Kültürün tarihselliği, Eski Kelâm ilminin kullanmış olduğu ifade, kavram ve tasavvurlar bütünüünün, 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 yüze 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 '*Füллер ve Zat-Sıfat* nazariyeleri çerçevesinde, temelde, '*tevhîd*' ve '*tenzih*' esaslarını savunmayı amaçlayan "*Akâid Esasları*" olarak karşımıza çıkmaktadır. Eski Kelam ilmi, antik çağın kültürüyle, özellikle de yayıldıktan ve bir modernite

<sup>5</sup> Hanefî, '*Mine'l-Akâide İle's-Sevâ', 1/141-227*

örneği olduktan sonra Yunan kültürü ile sıkı bir ilişki içerisinde olmuştur. Cevher, Araz, Zaman Mekan, Form ve Madde kavramları, aslında, 'Tabiiyât' (Tabiat Felsefesi) içerisinde yaygın kavramlar olan İlet, Malûl, Kuvvet ve Fiil kavramlarından devşirilmiştir. Allah'ın 'Vahdanîyet' sıfatının ispatı Hıristiyan ve Dualistlere karşı, 'Tenzih akidesi' eski inançlardaki teşbih ve antropomorfist anlayışlara karşı, 'Muhalefetü'n li'l-harûdis' de Vahdet-i vücûd, Panteist ve Materyalist yaklaşımlara karşı, *Kıdem ve Beka* sıfatları da, Yunan kültüründeki maddenin ezeliliği 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 kayserlerinin 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, Maniheizm ve Hinduizm*) Milliyetçilik, Liberalizm ve Marksizm'e, Modern batı ideolojilerine ve dinlerine; eski Yahudi fırkaları (*Kurânîye, Rabbanîye, İseviye ve Anânîye*) modern çağın Yahudi fırkaları olan *Siyonist, Reformist, Gelenekçi ve Liberal* akımlara dönüşmüştür. İnsanlığın kurtuluşu için Hz. İsa'nun çarmıha gerilerek kefaret ödemesi (*redemption*), ilk günah (*original sin*), kurtuluş (*salvation*) ve Tanrının İsa formatında bedenlenmesi (*incarnation*) gibi teolojik kavramlarla sistemleştirilen kadîm Mesih teolojisinden, *Tanrının ölümü* üzerine kurulu farklı bir metafiziğe, siyasî, sekülerist, bunalım odaklı, gelişimci ve özgürlükçü modern '*Mesihî*' bir teolojiye geçilmiştir. Bir zamanlar nasıl ki kadîm yunan kültürünün, diğer kültürlerle bir *önceliği* olmuş ise, aynı şekilde günümüzde Batı kültürünün diğer kültürlerin üzerinde iki yüz yılı aşkın bir süre önce tercümeler yoluyla başlayan bir yayılması, kuşatması ve hegemonyası söz konusudur.

Eskilerin fikri tercihleri İsrakîlerin lideri ve manevi üstadı olan Eflatun'un ve felsefecilerin Pîri ilk üstad Aristo'nun 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 bil* ve *Kendini bilen Rabbini bilir* ilkelerine dayanan bir şuur analizi yapmıştır. Husserl'in aydınlanma

sonrasında şura ilişkin yaptığı analizler de, -Aristo'nun yaptığı gibi- *şuru bilme-  
lisin ki hakikat serin kendi içinde saklı* aynı ilkelere dayanmaktadır. Nasıl ki ka-  
dim kültür, eski Kelam ilminin oluşumunun temeli olmuşsa, modern Avrupa  
kültürü de, aynı şekilde Yeni Kelam ilminin sistemleştirilmesinde temel alın-  
mak zorundadır.

Çağ da tarihseldir. İlk asırda (islâm) orduları fetihler yapıyor, onun üm-  
meti 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 müesse-  
sesinde 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 islam ümmetinin  
kendi özünü destekleyici bir işlev görmekteydi. Beytu'l-mâl, insanların gerek-  
sinimlerini karşılayan bir fonksiyona sahipti. Harâç vergisi, toplumun kal-  
kınmasını sağlayan bir vatandaşlık ödeviydi. İnsanlar, fetih misyonu için ku-  
şanmış askerler gibi cihada koşmakta ve 'şehâdet' payesini elde etmek için de  
birbirleriyle kıyasıya yarışmaktaydılar. Elbette tehlike, böyle bir zamanda,  
ümmeğin topraklarına yönelik olamazdı. Zira bu dönemde islam ümmeti,  
üstün olan taraftı. Bunun içindir ki, Arap coğrafyasının sınırları genişliyor ve  
islam dini de bu topraklarda hızla yayılıyordu. Günümüze gelindiğinde, 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, Kör-  
fez ve Filistin'deki topraklarımız için Doğu ve Batı uluslarının yeni bir mücade-  
lesine 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 önün-  
de 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 ya-  
şamaktadır. İslam ümmeti kendi öz kaynaklarına hükmedemeyecek kadar dağıl-  
mış 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, '*rubun dömsüzlüğü*', '*alenin yaratılmışlığının ispatı*' ve '*Allah'ın varlığının delilleri*' gibi tehditlerin gelmeyeceği eski savaşlara -ki o savaşlar önceden kazanılmış savaşlardır- 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 savaşlara girmek ve yeni Kelâm ilmi adına yeni bir tanım veya bir hedef, yeni bir muhteva ve metodoloji geliştirmek, öncelikle, yeni Kelâm ilmi 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.

### *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 geçmek (Asr-ı kadîmden Modern zamana) Kelâm ilminin konularında, hedeflerinde, çıkarımlarında, stratejisinde, unsurlarında, metodolojisinde ve muhtevasında yenilenmeye gitmekle mümkündür. Orta merhalenin (8.yy-14.yy arası) şerhler ve ictibaslar 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 Kelâm ilminin konusu, genelde, toprağın sarmaladığı elmaslara veya kelâmcı-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 Füller 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'vîl' kavramı, yeniden kaynaklara dönüş anlamındadır. Zât nazariyesinin nitelikleri altıdır: *Vücûd, Kıdem, Bekâ, Muhalefetum li'l-harûdis, Terzih* ve *Vahdânîyyet*. Bunlar, aslında, felsefecilerin, öteden beri üzerinde durdukları *öz-bilinç* kavramının nitelikleridir. Söz konusu kavram, Farabî'de *Benlik*, İbn Sina'da *Uçan İrsan*, 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, Sennâ, 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 bilgisel yapıp-etmeleriyle ilişkili tecrübî bir bilgidir. Sözüünü 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 Cilî'nin tasavvuf literatüründe Allah'ın zât ve sıfatlarıyla karakterize ettiği *irşân-ı kâmil* kavramına tekabül eder.<sup>6</sup> 'Füiller' konusuna gelince, bu husus şu iki alt başlığı içine almaktadır: Füillerin yaratılması, Akıl ve nakil. Birincisi, insanın özgür ve akıl yeteneğine sahip olmakla benzersizliğini ortaya koyan hürriyet probleminin, ikincisi ise, aklın konusudur. Bu nedenledir ki eski ilahiyatın konuları, yeni antropolojinin konuları olmuştur. *Zat ve sıfatlar* konusu güçlü, bilgili, etkin ve ideal insanı ortaya koymaya, *Füiller* konusu ise, akıllı, özgür ve benliğini gerçekleştirmiş insanı tesis etmeye çalışmıştır. Bu fenomenolojik yorum bağlamında, Tevhîd 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, esası ve gerçekliği bulunmayan, iradesi, konuşması, görmesi, işitmesi olmayan, aciz, cahil ve yaşayan ölü durumundaki asrın insanına alternatif olarak bütünüyle yitirilmiş olan *insan haklarını* inşa etmek mümkündür. Eş'ari sistemin Zat-Sıfat ve Füiller nazariyesi veya Mutezile ekolünün Tevhîd ve Adalet Prensipleri, eski Kelam

<sup>6</sup> Hanefî, *Mine'l-Akide ile's-Sere'*, 2.cilt (*Tebhid*)

ilminin konuları içerisinde insan perspektifinden hareketle oluşturulmuş teorilerdir. Bu, açık ve net bir şekilde ortaya konduktan sonra yeni Kelâm İlminde, çağın ihtiyaçlarını karşılamak ve insan haklarını savunmak için mütalaa edilmesi gereken bir konudur.<sup>7</sup>

*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.<sup>8</sup> Özel tarih - birey ve toplum tarihi-, imân-amel konusuyla ilgidir. İmân-amel, birey/yurttaş boyutunu, imamet de siyasî yapı/devlet boyutunu göstermektedir.<sup>9</sup> Nübüvvet, geçmiş zaman; Meâd ise gelecek zamandır. İmân-amel, bireysel şimdiki zaman; İmamet toplumsal şimdiki zamandır. Böyle olunca *Semiyât/Nübüvvet*, içerik olarak, tarihin kendisi olmaktadır. Genel tarih, *ideal insan'a*, özel tarih, *real insan'a* tekabül eder. Sonuçta, bu yeni fenomenolojik okuma biçimi ile eski Kelam ilminin Akliyat-Semiyat ya 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.<sup>10</sup>

### b- Eskiden Yeniyi 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 çizmektedir. 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 çarpışturmaktan başka bir şey yapmıyoruz. Sonuçta, akıl yitirilmiş ve kesin bilginin itibarı kaybolmuştur. Her-

<sup>7</sup> Hanefî, a.g.e, 3 cilt, (*Adalet*)

<sup>8</sup> Hanefî, a.g.e, 4.cilt, (*Nübüvvet, Meâd*)

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

<sup>10</sup> "İnsan konusu", *kadim kültürümüzde niçin ihmale uğramıştır?* ve "Tarih konusu" *kadim kültürümüzde niçin ihmale uğramıştır?* başlıklı araştırmalarımıza da bakılabilir: Hanefî, 'Dinîyat İslâmîyya', s. 393-456, Kahire, 1981. Bu iki makale Doç. Dr. Vecdi Akyüz tarafından 'İslam Kültüründe İnsan ve Tarih' adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir. Ayışığı kitapları, İstanbul 2000

kes ön-yargıyla belirlediği duruşunu, referans yaptığı naslarla temellendirme uğraşı içerisinde. Klasik bilgi teorisi, şüphe, zan, vehim, bilgisizlik ve taklidin her çeşidini reddetmiş, insanî bilgiyi kelâm ilminin kontrol ölçüsü olarak koymuş, nazarl (düşünme) zorunlu şartların ilki olarak görmüş ve doğru düşünmeyi de bilgiye ulaşmanın bir prensibi haline getirmiştir.<sup>11</sup> Buna karşılık biz, taklide iman ediyor ve önyargularla 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, özelde ise müteahhirün kelimcilerin bilgi teorilerinin dörtte üçünü oluşturan *Ceher* 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, görünenen görünmeyene, bilinenden bilinmeyene, gaybî şahadet alemine kıyas ederseniz, fenomen dünyasından gayb alemine, muhdes olandan kadîm olana veya eski filozofların deyişiyle, '*mümkün dardan vacip dana*' istidlâlî bir geçiş sağlanmış olur. Aslında Allah'a giden yol, alemden 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.<sup>12</sup>

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

<sup>11</sup> Hanefî, '*Mire'l-Akide ile's-Sevre*', 1/231-409

<sup>12</sup> Hanefî, a.g.e, 1/411-636, içi, '*Meûkif*', 78-122, Alemu'l-Kürüb, Beyrut, tsz. Ezher, 1936'da 26 sayılı kanun maddesine göre, '*Varlık*' konusunu, Zât-Sıfat ve Fiil Nazariyelerinden başlayarak Kelâm ilmi müfredatının yıllık programından çıkarmıştır.

olan bir şeyin doğrulanabilmesi ve yanlışlanabilmesi, ancak akılla mümkündür. Dolayısıyla Şu halde sem'iyât bahislerinde doğru ve yanlış nitelmesi söz konusu olamaz. Çünkü, 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; amel açısından kesinlik bildirirse de, sonuçta bu tür haberler, akıl açısından zannî olmaya devam ederler. Bu nedenle, zannî haberleri reddeden/ inkar eden ya da şüpheli bulan bir kimseyi tekfir etmek doğru değildir. Akliyyât'ın özünde, Eş'arî sistemin '*Zat-Sıfat ve Füller*' nazariyesinin ve Mutezile ekolünün '*Tehîd ve Adalet*' prensipleri vardır. Bu, huzurunda herkesin eşitlendiği, yanılmaz ve evrensel bir temel ilkenin var olduğu (*Zat ve Sıfatlar*) ve insanın hür, akıllı ve seçme özgürlüğünün bulunduğu (*Halku'l-ef'âl, 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 yapıp münafığın nifakını, kafirin küfrünü, müminin imanını bilme şansımız yoktur. Günümüze geldiğinde, ne var ki biz, Akliyyât ile Sem'iyât'ı birbirine karıştırdık. Öyle ki akli meseleleri dahi, nakli delillerle temellendirmekteyiz. Akli 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 sem'iyât 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, '*cabili/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 uyarımları 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 intikal-

deki gibi veraset yoluyla gerçekleşen bir tayin şeklidir. Bugün 'yöneticilerin Kureyş'ten olması' şartının yerini, artık, ordudaki *nâibeler 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 *Halkul-ef'âl*, *Akul-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.<sup>13</sup> Örneğin *Halkul-ef'âl* konusunda eski tercih, *cebri* ile *ihityar* alternatifleri arasında orta çözüm olan *kesb teorisiydi*. *Cebri söylem*, dönemin devlet otoritesinin resmi görüşünü; *Ihtiyar* (seçme özgürlüğü) ise devlet otoritesine karşı olan muhalefet cephesinin görüşünü, *Kesb teorisi* de hakim grup Eş'arlığın 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 kaçılabilir 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 Afğanî'nin "berlik özgürlüğü" olarak yorumlamasındaki gibi yeniden yorumlamayı, bilimsel laik düşüncedeki özgürlük anlayışına çağrıyı ve Liberalizmi Tahtâvî'nin yaptığı gibi modern devletin ilkesi haline getirmeyi amaçlar. Bu amacı ideolojileştiren ihya hareketleri pek çabuk pes etmiştir.<sup>14</sup> 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, *Halkul-ef'âl* konusundaki eski anlayışın aksine, başka bir alternatifi zorunlu kılmaktadır. Söz konusu alternatif, insanın hür, seçme

<sup>13</sup> Hanefî, 'et-Turâs ve't-Tehtîl', (*Mekşifâhâ fi't-Turâs'il-Kâdim*), s. 157-171, Kahire, 1980.

<sup>14</sup> Islahat hareketlerinin sendelemesi ve başarısızlıkla sonuçlanması ile ilgili olarak bkz: Hanefî, 'Dirâsât Felsefiye', s. 177-190, Mısır, 1987.

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.<sup>15</sup>

Mutezili düşünce aklın 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 argümanlara 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 aşınlığa kaçmıştır. Naklî tercih, psikolojik durumlara bağlı olarak (çoğu zaman) tepkisel, çıkar ve menfaatlara göre yapılmaktadır. Bunun sonucunda diyalogun anlamı, değeri ve aklın kendisi ortadan kalkmış, taassup ve tahammülsüzlük yaygınlaşmıştır. Bu, bir bakıma herkesin nassların konuşulduğu bir savaşın içerisinde olduğunu göstermektedir. Muhatplar ise, tekfir etmek için birbirlerinin yüzüne nass (okları) fırlatmaktadır. Çağımız koşullarında *Baban nasslara sığınmış, bunu fırsat bilen hırsızlar da evine girdi*<sup>16</sup> dememizi haklı çıkaracak bir *nass sultanı* söz konusudur. Çağın şartları, -modern düşünce tarihinin gösterdiği üzere- akla çağrıyı ve rasyonaliteyi savunmayı gerektirmektedir. Bu nedenle, çağın şartları *Aklın naklin esasıdır* diyen Mutezili alternatifini tercih etmeyi gerektirmektedir. Yeni ve eski alternatiflerin her biri, meşru duruşlardır. İlkinin 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 seküleristler<sup>17</sup>de olduğu gibi, batılılaşma kurbanı olmakla ve Avrupa rasyonalizminin etkisinde kalmakla suçlamak da aynı şekilde yanlıştır. *Salah-Aslah* ilkesinin gözetilmediği, pozitif

<sup>15</sup> Hanefî, 'Mine'l-Akide ile's-Seve', 3/s. 5-381, (A dalet)

<sup>16</sup> Söz konusu deyimsel ifadenin Arapça'sı şu şekildedir: 'İhtemâ ebûke bin'rûsûs fekebale el-lûsûs'. (çev.)

<sup>17</sup> Yazının özgün ifadesi 'İlmânîyyûn'dur. Bu kelime, Türkçe'ye hem laik hem seküler olarak çevrilmektedir. Biz, İngilizce'de her iki anlama da gelen 'ilmânîyyûn' kelimesini 'seküler' olarak karşılamayı tercih ettik.(çev.)

değerlerin belirleyici olmadığı, eski Eş'arî alternatifte olduğu gibi acıları ve ke-derleri telafi edecek hiçbir şeyin bulunmadığı 'gzyesiz bir dünyada yaşıyoruz' diyen anlayış yerine, insanın, içinde yaşadığı evreni anlamasına imkan verecek fak-törleri birleştirmesi, evrenin yasalarına hükmedip işleyişini kendi yararına olacak şekilde kullanması, zulmü ortadan kaldırmak konusunda varolan acizlik psi-kolojisini yenip acılarını telafi etmesi, insanların maslahatlarını korumak için Salah-Aslah ilkesinin gözetilmesi ve millî hedeflerin gerçekleştirilmesi için de *gzyediliği* zorunlu kılan bu asrın şartlarına bakarak Mutezilî alternatifi yeni bir al-ternatif olarak seçmek mümkündür.<sup>18</sup>

Zannî olan sem'î konularda ve insanların vicdanlarını ve kültürel bilinçle-rini oluşturan hususlarda aynı şekilde alternatifler arası tercih yenilemesine gidi-lebilir. Örneğin beşerin gelişim aşamalarına ve insan bilincinin gelişmesine göre nübüvvet konusunda geliştirilen aklın üç hükmünü daha da geliştirmek müm-kündür. İnsanlık tarihinin ilk aşaması *zorunludur*. Vahyin son aşaması olan islam vahyi sürecinde bu zorunluluk, -aklı naklin esası olarak aldığımızda- *mürkün* 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 aklının öznel bağımsızlık düzeyine çıkması sebebiyle *imkansız*'a dönüşmüştür. Aynı şekilde mucize kav-ramı, insan bilincinin doğa otoritesinden bağımsızlığını kazanmasına kadar ki süreçte yani vahyin ilk tarihsel sürecinde *zorunluluk* arz etmekteydi. Ancak o, vahyin gelişim sürecinin son aşamasında *fikerî, hukukî ve edebî berzersizlik* anlamındaki bir '*'âza*' dönüşmüştür. Fakat günümüze gelindiğinde keramet-lerle hurafelerin birbirine karıştığı ve mucizelerin her geçen gün arttığı bir çağda, vahyin, gelişimini tamamlaması ve peygamberliğin sona ermesi, özelli-kle evrenin yasalarının ve ispatlanmış doğa kanunlarının, yeryüzünü imar et-mekle sorumlu insanın yararına olacak şekilde kullanılması gibi yeni açılımlar dikkate alındığında ise, *imkansızlık* arz eder. Elçi, özellikleri ve bir elçi için müm-kün, imkansız ve zorunlu olan şeyler üzerinde yoğunlaşmak yerine, siyaset alanındaki 'kölelik' anlayışını ortadan kaldıracak ve günlük hayatımızda yaşa-nan kişilik sorunlarını ortadan kaldıracak içeriğe sahip *Risâlet* üzerinde yoğun-laşmak mümkündür.<sup>19</sup>

'*Meâd*' konusunda da, aynı şekilde, bir şeyin bedeli ve karşılığının kaynağı olarak pratikte yabancılaşmak, adam kayırmak ve aracı kullanmakla *Istihkak* (hak)

<sup>18</sup> Hanefî, a.g.e, 3/ s. 383-591, (*Gâî Akûl*)

<sup>19</sup> Hanefî, a.g.e, 3/ s. 5-319, (8. *bölüm Vahyin Gelişimi/ Nübüvvet*)

ilkesinin her gün çiğnendiği, ebedî kurtuluş müjdesi ve şefa'at 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 kelimciler, *Havz*, *mîzân* ve *sırat*'in mahiyetini anlamada somut ve olgusal alternatifini 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 (fenomenolojik anlamda) tevیل etmeye çalışılan soyut alternatifini tercih etmek mümkündür.<sup>20</sup>

*İman-Amel* konusunda eski kelimciler 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-Merziletu beyne'l-merzileteyn* görüşüdür. Bu üç çözüm önerisinin her biri, aslında, dinde meşru dayanakları olan birer siyasî duruşturlar. Şimdi buradaki sorun şudur: Bu asrın koşulları, acaba bu üç çözüm önerisinden hangisini zorunlu kılar? Amel-siz olarak herkesin mümin olduğuna hükmetmek mi -ki bu ıslahatçı (din alimlerinin) bütün içtihatlarına ve onların ser levha ettikleri *ne kadar çok söz o 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-Merziletu beyne'l-merzileteyn* görüşünü tercih etmek mi? İç (*üccdan' 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 erdirmeye mi?<sup>21</sup>

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 mekanizma-

<sup>20</sup> Hanefî, 3/321-607, (10. bölüm *İnsanlığın Geleceği /Meâd*)

<sup>21</sup> Hanefî, a.g.e, 3/5-161, (11. bölüm *Nazar ve Amel/el-Esmâ ve'l-Ahkâm*) ve ayrıca bkz: Hanefî, 'et-Tefkirü'd-Dînü ve İzdürcüyyetü'ş-Şalsiyye, *Kazâyâ Muâsara*, Dârü'l-fikri'l-Arabî, Kahire, 1976

sını Muaviye ve Yezid'in halifelige atanması sonrasında mutlakiyetçi bir otorite olarak yapılandırılmayı 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 ya da kapalı, yöneticilerin isimleriyle özdeşleşecek kadar nasıl kişiselleştirildiğini ve yöneticilerin kutsallaştırıldığını çok iyi tecrübe etmiştir. 'Yönetim' konusuna, sübjektif olmayacak şekilde, 'utardaşlık 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!*<sup>22</sup> ayetini yanlış anlaması bir tarafa, çağımız insanı, ulû'l-emr'e müracaat etmek, onları mahkemeye vermek, onlara nasihatte bulunmak ve dahası islam şeriatının 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?<sup>23</sup>

#### d- Yeni Alternatifler Oluşturmak

Eski alternatifler arasında tercih yenilemesine gitmek, Yeni Kelam ilmi'ni sistemleştirmede yeterli gelmeyebilir. Çünkü yeni bir alternatif ortaya koymadan tercih yenilemesine gitmek, eskilerin alternatifleri ile sınırlı kalmak demektir. Bu, aynı zamanda yeni kuşakların kendi koşullarında geçerli olan alternatifler oluşturmaktan aciz olduklarını ileri sürmek anlamına gelecektir. Bu ise, yeni kuşakları yeni bir alternatif ortaya koymalarını engellemekle birlikte, eskilerin alternatifleri arasında sıkışıp kalmalarına ve onlardan miras kalan alternatifleri oldukları gibi aktaran 'pasif ileticiler' durumuna sokar. Dolayısıyla, asırlar (sürekli) değiştiği için asrın ve nassların yorumlanması 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 parantezinde, eski kelimciler, bu ilmin konusunu, Kuran'la temsil edilen Allah'ın

<sup>22</sup> 4/Nisâ 59

<sup>23</sup> Hanefî, 'Mîre'l-Akide ile's-Seve', 5/163-336, (12. bölüm d-Hukm ve's-Seve)

vahyi ve sıfatlarından bir sıfat anlamında '*Kelâmullah*' olarak tespit etmişlerdir. Kelam ilmini yenileştirme çabası içinde olanlar, bu ilmi, insanın, spekülâtif 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, '*kelâmullah*' değildir. Yeni Kelam ilminin metodolojisi, eski kelamcıların yaptığı gibi, akideyi müdafaa etmeyi değil, bilakis o, yenilikçilerin anladığı şekliyle, problemlerin analiz etmek ve realitenin formülasyonu için sorunların çözümlemesini yapmaktır. Bu ilmin gayesi de ahiret hayatında kurtuluş değildir. Bilakis o, realiteden uzaklaşmak yerine, yeniden ona dönmek, toplumun ve bireyin yabancılaşmasına son vermek ve dünyanın akışına istikamet kazandırmaktır. Şu halde Akâid ilmi, bir bakıma, insanların dünya görüşlerini belirleyen ve onlara farklı yaşam biçimleri sunan çağın ideolojilerine benzemektedir. Dolayısıyla Akaid, yaşamının düzenlenmesinde bir araçtır, bizatihi kendisi gaye olamaz.

Eski kelamcıların realiteyi ve nassı kavramada nasıl *dolaysız Şuan*'u ve *vicdanı* temel esaslar olarak kabul etmişlerse, (biz de) yalnız akıl, nakil ve sezgiyi temel alarak mevcut klasik bilgi nazariyesini daha da geliştirebiliriz. Tarihî süreçler, aralıksız olarak birbirini takip etmiş, beraberinde bir takım zorluklar ortaya çıkmış ve felaketler yaygınlaşmıştır. Bu süreçte insanımız, varoluşunun bilincine varmaya, reel gerçekliğini kavramaya ve içinde olduğu durumu dert etmeye, daralmaya, öfkelenmeye, tepki göstermeye, bağınıp çağırma ve reaksiyon göstermeye başlamıştır. Bizim sorunumuzun ne bilgisel bir argümana ne de teorik bir temellendirmeye ihtiyacı 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 sorunlarını çözen nassları kastediyoruz. (Bu çeşit) nasslar, ilk kez '*esbâb-ı nazîl*' bağlamında vahyedilişinde olduğu gibi, bize yeniden vahyedilmiş gibidir. Bu, *nass*'ın *wakıa*'ya *wakıa*'nın da *nass*'a dönüşmesi demektir. Aynı şekilde Varlık, yokluk, mahiyet, vacip, mümkün, müstahil, araz (varlık fenomeni), cevher (varlık nesnesi, somut, algısal varoluş, tabii varlık), zaman ve mekân, hareket ve sükûn ve eski doğa bilimi literatüründe bulunan diğer kavramlar gibi varlık metafiziği alanında bulunan genel kavramsal prensiplerle yetinmeksiniz, mevcut *Varlık nazariyesini* daha da geliştirmek mümkündür. Zira modern fizik bilimi, artık rasyonel düşüncenin değil, doğa bilimlerinin konusu haline gelmiştir. Dolayısıyla eski Kelâm ilminin tabii/kuramsal yapıdaki *varlık nazariyesi*'ni, yeni Kelam ilmi'nde toplumsal ve insanî varoluş yapısına

sahip bir nazariyeye dönüştürmek mümkündür. Tarihsel ve toplumsal anlamdaki insanî varoluştan kastımız, tabîi veya içi boş kuramsal varoluş değil *real varoluş* tur.

Zât-Sıfatlar nazariyesi (Tevhîd teorisi), eskiden, Yunan düşüncesinin '*Araz-æber*' nazariyesinin *asıl, fer', hâmil ve mahmûl* kavramlarına dayanarak formüle edilmesine karşılık, söz konusu nazariye, yeni Kelâm ilminde, nasslara dayanarak asrın şartlarına göre yeniden formüle edilebilir. Şayet içinde yaşadığımız çağ, Siyonizmin '*Allah'ın seçkin kulları, Arz-ı mev'ûd ve Misâk*' 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, çivi çiviye söker. Nasslar, yeryüzü ile gökyüzünü birbirine bağlamış ve Allah'ı yerin ve göklerin Rabbi ve ilahı olarak tasvir etmiştir. O, gökyüzünün ilahı olduğu gibi yeryüzünün de ilahıdır. Allah'ı, Mu'tezilî 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, islâmı 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 '*Füiller*' konusundaki yaklaşımından *insan hüriyeti* için yeni bir kreasyonda bulunmak -ki Mu'tezilî'nin Adalet prensibi, Eş'arîliğin '*Füiller*' nazariyesinden doğmuştur- mümkündür. Öncel (ezelî) ilâhî bilgi ya da kudret, eski Kelâm ilmindeki '*kaza-kader*' doktrininde olduğu şekliyle, o, her şeyi içine alan, insanın füillerini Allah yaratsa bile, onun, içerisinde bulunduğu durumu belirlemeyen ve bireysel anlamda özgür olduğu kesin olan insanın tutum düzeylerini de içine alan mutlak bir kuşatıcılık ifade etmez. Artık tehdit, ne gökyüzünden ne de ilahî iradeden gelmektedir. Bilakis tehdit, yeryüzünden ve içerisinde olduğumuz realite dünyasından gelmektedir. Neden eski Kelâm ilminin, '*Akâid*', ilk dinlerin tarihsel koşulları bağlamında sistemleştirmesindeki gibi zenginlik, fakirlik, fiyatlar, rızık ve ecel hep Allah'tandır? Neden, fukahâ ve ulemanın yaptığı gibi, kaza, cinayet ve tıp açısından ölümcül olan hastalık faktörleriyle klasik '*æel*' kavramına yeni bir tanımlama 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, sosyal bilimcilerin anladığı gibi, toplumun sınıfsal yapısı ve gayr-ı sâfi milli hasıladan kişi

başına düşen gelirle doğrudan ilişkisi bulunan bir olgu olarak tarif edilmiyor? Aslına bakılırsa İslam'ın ilk asrı, *Dünya*'ya (reel varoluş dünyası) *Semâ*'dan (metafizik) bakarken, çağdaşı olduğumuz bu asır artık tam aksine *Semâ*'ya *Dünya*'dan bakmaktadır. Sonuçta yukarıda yönelttiğimiz sorular, usûl ilminin yani usûl-u'd-dîn ile usûl-u fikhın, teori ile pratiğin ya da akide ile şeriâtın tek bir yapıya dönüştürülmesiyle çözümlenebilecek (yapısal) sorunlardır. Eski Kelâm ilmi *Halk 'ul-ef'âl* konusunda ilahî kudretin karşısına insanî kudretini, insanî iradenin karşısına ilahî iradeyi nasıl konumlamışsa, aynı şekilde naklin karşısına aklı, aklın karşısına da nakli koymuştur. Bu noktada yeni Kelâm ilmi, üçüncü bir ilke ilavesinde bulunabilir: Daha çok, yöntemle ilişkin bir kriter olarak *Maslahat ve Vakıa*. Kelâm ilminin, -iki temel islami disiplinden biri olarak- diğer bir adı da *İlmî usulü 'd-dîn*'dir. *Usûlu 'd-dîn*'in konusu *akide/teorik hakikat* iken; *Usûl'u-fikh*'in konusu, *şeriat/pratik hakikat*'tir. Bu disiplinlerin her ikisini de içine alan *Usûl İlmi*'nin konusu ise, *teorik ve pratik hakikat* ikilisidir.

Nassın nübüvvet içerisindeki rolünü, "*nâsib- mersûb*" bağlamında test ettikten sonra, onu, ampirik yöntemde kanuna dönüşen *bir varsayım, gerçekleşebilir bir faraziye* veya istinbât yöntemi bağlamında şüphe götürmez *bir önerme, reddedilmesi imkansız bir bilgi, zorunluluk bildiren bir delil* veya *önelikli 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 aşip 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 ilişkilendirildiği 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 üze-

rine kurulmuştur.<sup>24</sup> 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 ayrılcılık zihniyetiyle helaka sürüklenecektir.<sup>25</sup> 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 ya 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.

### Bibliyografya

- Bağdadî, 'Mezhepler Arasındaki Farklar', (çev. Ethem Ruhi Fığlalı), Kalem yay. Ankara 1991.
- İcî, Adududdîn, 'Meûâkif', Alemlü'l-Kütüb, Beyrut tsz.
- Hanefî, Prof. Dr.Hasan 'Hurûru'l-Fiker ve'l-Vatan', Kahire 1998.
- Hanefî, Hasan, 'Mîre'l-Akide ile's-Seve', Kahire 1998.
- Hanefî, 'Dirâsât İslâmiyya', Kahire 1981.
- Hanefî, Hasan, 'İslam Kültüründe İrsan ve Tarîh', (çev. Doç. Dr. Vecdi Akyüz ), Ayışığı yay, İstanbul 2000
- Hanefî, Hasan, 'et-Turâs ve't-Teccid', Kahire 1980.
- Hanefî, Hasan, 'Dirâsât Felsefiyye', Mısır 1987.
- en-Neşşâr, Ali Sâmî, 'İslamda Felsefî Düşüncenin Doğuşu', (çev: Osman Tunç), İnsan Yay. İstanbul 1999
- Şehristânî, 'el-Mîlel ve'n-Nihal', Mektebetu Sabîh, Kahire tsz.

<sup>24</sup> Hanefî, 'a.g.e', 5/336-391, (Tarîhte İmamet: Çöküş mü? Gelişme mi?)

<sup>25</sup> Hanefî, 'a.g.e', 5/393-653, ('İttikadî Fırkalara Yapısından Ulusal Birlik Yapısına Doğru...')