

Cumhuriyet Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi
Cilt: VII / 1, s. 101-128
Haziran-2003-SİVAS

YENİ BİR KELÂM: “VAHİDÜDDİN HÂN ÖRNEĞİ”

Ramazan ALTINTAŞ*

altintas@cumhuriyet.edu.tr

Anahtar kelimeler: Vahidüddin Han, Hindistan, Alt kıta, Teoloji, Modern bilim, Yeni teoloji, Modern düşünce.

ÖZET

Mevlana Vahidüddin Han Hindistan'ın Azamghar şehrinde 1925'te doğmuştur. Geleneksel İslamî eğitimi tamamladıktan sonra, Mevlana modern düşünce üzerinde odaklanmıştır. Hem klasik İslami öğretim hem de modern bilim de kendini yetiştirmiş olan Mevlana, araştırmaları sonucunda ulaştığı ve bundan sonraki hayatında kendisine görev olarak addedip kendini ona adadığı, günümüz İslami ilimlerin metodolojisi ve dili ile ilgili çalışmanın gerekliliği sonucuna varmıştır.

ABSTRACT

Maulana Wahiduddin Khan was born in Azamghar, in India, in 1925. After graduating from a Seminary of traditional Islamic learning the Maulana focused his attention on modern thought. Well versed, therefore, in both classical Islamic learning and modern, science, the Maulana came to the conclusion in the course of his research that the need of the hour was to present Islamic teachings in the style and language of the present day; his life since then has been devoted to this task.

This article deals with his understanding of new (modern) theology.

GİRİŞ

İslam düşüncesi ırmağının en verimli ve dinamik kanallarından birisini, Kelam bilimi oluşturur. Yaklaşık hicrî II. yüzyıldan itibaren müstakil bir bilim dalı olarak ortaya çıkan Kelam, daha çok İslam dünyasının siyasî coğrafyası içerisinde saf İslam itikadını ve buna göre şekillenen kültür ve medeniyeti her türlü iç ve dış tesirlerden koruma/kollama gibi tarihî bir misyon üslenmiştir. Konusuna göre yapılan en meşhur tanımıyla: “Allah'ın zat ve sıfatlarından, nübüvvet ve risâlete ait

* Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Doç. Dr.

meselelerden başlangıç ve sonuç yönüyle yaratıkların durumlarından İslam kanunu üzere bahseden bir ilimdir.”¹

Bu tanıma baktığımız zaman Kelamın alanı, dinin ortaya koyduğu doğmalarla sınırlandırılmaktadır. Genel olarak Kelamı Din Felsefesinden ayıran en önemli ayıraç noktası, bu sınırlandırmadır. Kelam “İslam kanunu üzere..” ifadesiyle çerçeveyi çizerek, sorunu tartışmaya açmadan sınırlarını belirlemiş oluyor. Sözelimi, kelamcı, Tanrı var mıdır? şeklinde bir soru ile işe başlamadığı gibi Tanrı'nın olamayacağını düşünerek konuya hiç yaklaşmaz. Ama Din Felsefesi böyle sınırlandırıcı bir kayıt taşımaz. O, teolojik konuların tümünü tartışma meselesi yapar. Kelamcı, önce inanır, sonra bu inancını pekiştirmek için geliştirdiği bir takım araçları devreye sokar. Bu araçların ekserisi, zihinsel ve düşünseldir. Kültür ve medeniyet alanında yeni bir zihinsel sıçrama yapabilmek için Kelamın yukarıda geçen bu kadim tanımına, yeniden eğilmek gerektiği kanaatindeyim. Peşin fikirli olmadan bir şeyi araştırmak ve onda varılan gerçeği kabul etmek, gerçeğin peşinde olan İslam'a daha çok yakışır. Gündümlü bir gerçek, izâfi bir gerçek olmaz mı? Doğru olan, gerçeği önceden tesbit etmeyip, araştırdıktan sonra bulunan gerçektir ki, İslam'ın istediği gerçek de budur.²

Kelam bilimi, yapay bir dayatma olmadan vâkıaların doğal gidişatı içerisinde insiyâki olarak doğmuştur. İslam'a davetin muhatap açısından kategorik farklılığını belirleyen Nahl Sûresi'nin 125. âyetindeki merhalelerden akli tefekküre vurgu yapan ve bir çeşit tartışma yöntemi olan diyalektik metoduna bağlı bir ilimdir. Tarihsel Kelamda olduğu gibi Kelam biliminin alanını, İslam'dan ayrılan fırkaların eleştirilmesi, dar çerçevede sadece Ehl-i sünnetin savunulması olarak görmek yeterli değildir. Aynı zamanda Kelam, inanç esaslarını akli bir çerçevede belirleyen ve yorumlayan bir disiplinin adıdır.

Bilindiği gibi insani anlayış ve bilimsel alanlardaki yapısal değişimlere kaynaklık eden her çağın ürettiği problemler çeşitli özellikler arz eder. İlim dallarının gelişme süreçlerine bağlı olarak muhtevasında yeni değişimlere gitmesi gibi, Kelam bilimi de değişen şartlara bağlı olarak elbette muhtevasında farklı söylem ve açılımlar yapma gereği duymuştur. Örneğin, müteahhirîn diye adlandırılan Kelam döneminin konusu “zat-sıfat” ilişkisiyken; müteahhirîn Kelam döneminin konusu, “islam filozoflarının ilahiyat konusundaki görüşleri” ile mücadele olmuştur.

19. yüzyıla gelindiğinde İslam itikâdına yönelik saldırılar bir başka boyut kazanır. Avrupa merkezli olarak ortaya çıkan ve Aydınlanma düşüncesine bağlı olarak gelişen biyolojik materyalist akımlar, “aşkın/müteâl” olan her şeyi reddeden bir yöntem geliştirerek, dinle bağlantısı olan her türlü konuyu programlarından ayıklarlar. Dolayısıyla, “deney ve tecrübeye konu olmayan bir şey, insan bilgisinin de konusu olamaz” şeklinde yeni bir bilim tanımı yapılır. Bilginin kaynakları konusunda da böylesi indirgemeci bir yaklaşım sergileyen mantıkçı pozitivistlere göre, sözelimi,

¹ Bilmen, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlm-i Kelam*, İstanbul, 1972, s.5.

Allah da deney ve tecrübe konusu yapılamayacağına göre, tanrısal konularla uğraşan bir disiplin bilim tanımı kategorisine giremez. Bu anlayış beraberinde inkara dayalı ideolojik akımların sökün etmesine yol açar. Bütün bu gelişmeleri dikkate alan Kelam bilimi, yeni bir döneme girer ki, biz bu dönemi “*Yeni İlm-i Kelam*” dönemi olarak adlandırıyoruz.

Diğer taraftan 19. yüzyıl, sadece materyalist mekteplerin dünyayı etkilemesinin yanında, sömürgeci güçlerin İslam coğrafyalarının büyük bir bölümünü askerî, iktisadî ve kültürel açıdan işgal etmelerine de denk düşer. Gerek Allah’a rağmen varolma biçiminde ortaya çıkan tanrıtanımaz akımları reddetmeye ve gerekse insan haklarını askıya alan sömürgeci güçleri İslam topraklarından atmak için toplumsal plânda yeni bir zihniyet değişimine giderek dini bir bilinç oluşturmaya ihtiyaç duyulmuştur. Nasıl ki, ortaçağ İslam dünyasında yeni bir zihniyetin ortaya çıkarılmasında öncülüğü Kelam bilginleri yapmışsa, Avrupada da Aydınlanma düşüncesinin öncülüğünü felsefeciler yapmıştır. O halde modern zamanlarda aynı işlevi Kelam bilimi birey ve toplumlara istikamet vermek için neden yapmasın?

Bilindiği gibi insanlık tarihinin en eski ve en zengin uygarlıklarından birisi Hindistan’da yaşanmıştır. Bu sebeple Hindistan, tarihin her döneminde sahip olduğu zenginliklerden dolayı uluslar arası siyasetin önemli merkezlerinden birisi olmuş ve hiçbir zaman da rahat bırakılmamıştır. Bu sebeple Hint alt kıtası askerî, siyasi, iktisadî ve kültürel anlamda 18. yüzyılın ortalarında İngiliz işgaline uğramıştır. Bu kıtada hem İslam inancına yönelik kültürel saldırıları ve hem de saldırıların doğurduğu şüpheleri ikna yoluyla gidermek için yakîn ifade eden delillere dayalı bir yöntem geliştirmeye ihtiyaç vardı. Çünkü Kelam, insana doğru bir biçimde dinin amaçlarını anlama becerisi kazandırmakla birlikte, İslam’ın yüce değer ve ilkelerini bilimsel yöntemlerle savunma performansı da kazandırır. Ama Kelam, modern çağın problemlerine ve meydan okumalarına karşı cevap verilebilmesi için yenilenme yolunda yeni ve kavi bir duruş sergilemelidir. Zira, geçmişin anlam kritiği yapılmadan geleceğin inşâsı sağlam zeminler üzerine oturtulamaz. Bu sebeple, Kelam biliminin muhteva ve metodunda bazı değişiklikler yapılması gerekiyordu. Hicrî beşinci yüzyıldan bu yana büyük bir durgunluk dönemi yaşayan Kelam biliminin, bu yeni arayışlar çağında, ortaçağ metoduyla savunma yapması ve geleceği yaratacak bir anlayış kazandırması mümkün değildi. Yine halkın inanç ve düşünce bazında özgürlüğünü kısıtlayan, müslüman halkların yeraltı ve yerüstü hammadde kaynaklarını yağmalayan hegomonik güçlerin ablukasının kırılabilmesi yolunda bir bilinç patlamasını ancak ‘*Yeni İlm-i Kelam*’ hareketi yapabilirdi.

Değişik İslam coğrafyalarında bu sancıyı yüreklerinin tâ derinliklerinde hisseden ve İslam toplumlarının geleceğinden endişe eden Kelam bilginlerinin varlığına tanık olduğumuz gibi, Hint alt kıtasında da öncelikle eğitim alanında zihniyet değişimine yol açmayı hedefleyerek Kelam bilimine yeni bir şekil verme çabası içerisine giren çok sayıda yeni yüzyılın Kelam bilginlerine de tanık oluyoruz. Başta **Seyyid Ahmed Hân** (ö. 1898) olmak üzere, **Şibli Nûmani** (ö. 1914), **Emir Ali**

² Geniş bilgi için bakınız. Atay, Hüseyin, *İslam’ın İnanç Esasları*, Ankara, 1992, s.14.

(ö.1928), **Muhammed İkbâl** (ö. 1939), **Ebu'l-Kelâm Âzad** (ö.1958), yakın dönemde ise, **Fazlur Rahman** (ö. 1988) ve **Vahîdüddîn Hân** Kelam bilimine yeni bir metod ve muhteva ile modern çağın İslam'a meydan okumalarına karşı akılcı bir biçimde çözüm getirebilecek bir bakış açısı kazandırmaya çalışmışlardır.

Ben bu makalemde Hint alt kıtasında “*Yeni Bir Kelam*’ın” teşekkülüne yaptığı orijinal diyebileceğimiz katkılarından dolayı Vahîdüddîn Hân’ın Kelam çalışmalarını tahlili bir yöneme tabi tutmayı amaçlıyorum. Ama ne var ki, buna geçmeden önce, müellifin özgeçmişine ilişkin özet bilgiler aktararak konunun farklı boyutlarını ele almanın yararlı olacağı kanaatindeyim.

I. VAHİDÜDDİN HÂN’IN HAYATI VE ESERLERİ

Vahîdüddîn Hân Türk insanı tarafından kimlik bilgisinden ziyade, eserleriyle tanınır. İşte bu eksikliği göz önünde tutarak yazarın Kelam anlayışından önce kimliği hakkında okurlarımızı bilgilendirmeyi uygun gördük. Müellif, 1925 yılında Hindistan’ın Azamghar kentinde dünyaya gelir. Geleneksel İslamî eğitimi tamamladıktan sonra Aligarh İslam üniversitesine girerek oradan mezun olur. Vahîdüddîn Hân, geleneksel İslam düşüncesiyle yetinmeyerek dikkatini modern düşünce üzerinde yoğunlaştırır. Hem geleneksel İslamî öğretisi de ve hem de modern bilimlerde yetkinlik kazanan müellif, araştırmalarını modern dünyanın İslam’a meydan okumaları karşısında, İslam’ın cevabı nedir? sorusu üzerinde kafa yormayı manevi bir görev telakki eder. Onun çağdaş felsefî konulara ve sorunlara olan yakın ilgisi, Hindistan müslümanlarının çok yönlü özgürlük talepleri, İslam düşüncesi hakkındaki liberal ve ilerici görüşleri, sünî müslümanlar tarafından kıyasıya eleştirilmesine ve popülaritesinin zayıflatılmasına yol açar. Bunda diğer bir temel etken, doğmalaştırılmış dinî eserler üzerine konuşurken eleştirel akla dayalı bir yöntem izlemiş olmasıdır.

Müellifin ilk kitabı olan *Naye Ahd Darwaze Par* (Yeni Dönemin Eşiğinde) 1955 yılında yayınlanır. *Mazhab Aur Jadeed Challenge* (İslam ve Modern Meydan Okumalar) adını taşıyan bir başka eseri “*el-İslamü Yetehaddâ*” (İslam Meydan Okuyor) başlığı ile Arapça ve Türk dilinin yanı sıra bir çok dünya dillerine çevrilmiştir. Hatta bu eser Arap-İslam dünyasında en çok satılan eserler arasına girmiş ve birçok baskısı yapılmıştır. Bu eserin önemi, modern düşünce üzerine İslamî bakış açısına dayalı bir kritik olması hasebiyle, birçok Arap-İslam üniversitesinde sorumlu tutulan kaynak eser olmuştur. Yine müellifin Pakistan’da neşredilen “*Peghambar-e İnkılab*” adlı eseri ona ilk sîret ödülü kazandırır.

‘Dinde tecdîd’ denildiği zaman, Allah’ın dinine ilâve olacak yeni bir ekleme veya çıkarımın anlaşılmasını; dinde yenilenmeden kaskın, ilahî dinî, üzerini kaplamış bid’at ve hurafe gibi hak sûretinde sunulan sapmalardan arındırmak ve aslî hüviyetinde insanlara yeniden takdim etmek olduğunu savunan Vahîdüddîn Hân, **Fıkıh**, **Tasavvuf** ve **Kelam** gibi dinî ilimlerin yenilenmesi gerektiğini anlattığı *Tecdîdü Ulûmi’-d-Dîn* adlı eserini 1978 yılında Delhi’de neşreder. Ayrıca yazarın, tarihte ve günümüzde çağdaş İslam düşüncesi ve sorunlarına değindiği *el-İslamü ve’l-Asri’l-Hadîs* (1978) ve *el-Müslimûn: Beyne’l-Mâzi ve’l-Hâzır ve’l-Müstakbel*

(1978) adlı yayınlanmış eserlerine ek olarak, dini hükümlerin felsefî boyutunu anlattığı “*Hikmetü't-Dîn*” (1971) adıyla yayınlanmış bir eseri de vardır. Bütün bu eserler neşredilmiş ve birçok dünya dillerine de çevrilmiştir.

Vahîdüddîn Hân, Eylül 1976'da Delhi'de bir İslamî araştırmalar merkezi kurar. Ayrıca, bu merkezin bir yayın organı olan ‘*er-Risâle*’ adında Urduca bir dergi çıkarır. *er-Risâle* dergisinin içeriğini, müslümanların varoluş gerçeklikleri ve sosyal/toplumsal sorumlulukları hakkında yeniden bilinçlenmelerine yönelik konular oluşturur. Bu dergi 1984 yılından itibaren Urduca ile birlikte İngilizce olarak da yayımlanmaya başlar. Diğer taraftan yukarıda ismini andığımız te'lif kitaplara ek olarak 50'yi aşkın esere imza atmış olan Vahîdüddîn Hân, şimdilerde iki cild halinde basılacak olan bir Kur'an tefsirini de bitirmiştir. Onun kurucusu olduğu İslam merkezi, yazarın editörlüğü altında bir de “*Kur'an Ansiklopedisi*” hazırlamıştır.³

Bilindiği gibi bir medeniyet projesi ve kalkınmışlık olgusu bir bütünlük arzeder. Ama her bütünsel inşânın bir güç merkezi vardır. Hayatı, eşyayı ve insanı, kısaca varlığı yeniden okumanın/anlamanın yolu, yeni paradigmalardan oluşmaktadır. Bunun yöntemi ise, yeni bilgi sistemleri üretmeye bağlıdır. Bilgi sistemlerinin kurumlaşması için oluşturucu bir akla gereksinim vardır. Çünkü, oluşturucu bir aklın ihyâsıyla ancak, kültür ve medeniyet alanında zihinsel algı kalıpları sayesinde sıçrama gerçekleştirilebilir. İşte bundan dolayı, geçmişin algılama ve zihinsel argümanları eleştirilmelidir ki, yeni anlayış biçimleri üretilebilsin. Böyle bir sancıyı duyan Vahîdüddîn Hân, öncelikle işe, ortaçağ Kelam anlayışını eleştirerek başlar.

II. ORTAÇAĞ KELAMI'NA ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM

Ortaçağ, bütün dünyada semâvî dinlerin egemen olduğu bir çağıdır. Ortaçağ İslam dünyasında Allahsızlık cereyanı zayıftır, hatta yok gibidir. Bu sebeple mütekellimîn, Yunan felsefesinin getirdiği problemlerden olan âlemin kadim olduğu tezini eleştirmek için tenzih ve isbât-ı vâcib gibi konuların işlenmesine ağırlık vermişlerdir.⁴ Kendi döneminde İslam inanç sistemine meydan okuyan materyalist düşünce biçimlerine karşı ikna ve isbât yöntemlerini kullanan ortaçağ Kelamı büyük hizmetlerde bulunmuş ve karşıt düşünceleri itaatkâr bir duruma dönüştürmeyi başarabilmiştir. Fakat zamanla düşünce alanında meydana gelen köklü değişim ve gelişmeler, eski Kelam anlayışının çağın ihtiyaçlarına cevap veremez konuma düşmesine neden olmuştur. Meselâ bugün, İslam dünyasının değişik bölgelerinde eski medrese anlayışına bağlı olarak dinî eğitim yapan kurumlarda okutulan ve hâlâ ortaçağ yöntemiyle kaleme alınan Kelam kitapları, çağın ne kadar gerisinde geldiğini göstermeye yeter ve artar örneklerle doludur. Bu diyalektik metodun, saf itikadi yapıyı savunmada geçmişte büyük fayda sağladığı söylenebilir. Ama bugün

³ Vahîdüddîn Hân hakkında geniş bilgi edinmek isteyenler kendisine şu adreslerden ulaşabilirler: “[http:// www.alrisala.org](http://www.alrisala.org)”, Posta adresi. 1, Nizamüddin West Market. New Delhi-110013. INDIA,

⁴ bk. Eski ve yeni isbât-ı vâcible ilgili yazılmış eserlerin muhtevaları ve bu eserlerin tanınması hakkında geniş bilgi edinmek isteyenler şu eserlere bakabilirler: el-Huynî, Hasan Muharrem, *el-Menhecû fi İsbâti's-Sânii beyne's-Selefiyye ve'-Mütekellimîn*, Kahire, 1986; Topaloğlu, Bekir, *İslam Kelamcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, Ankara, 1970.

için aynı yöntemle, modern çağın meydan okuyuşlarına karşı çıkmak, çöl ortamında scud füzelerine karşı, kılıç ve mızrakla savunma yapmaya benzer. Bugünün çağdaş dünyasında böylesi bir zihniyetle yola çıkmak, İslamın öncü bir düşünce olarak ortaya çıkmasını gölgeleyecektir. Çünkü bu zihniyet, anakronik bir zihniyettir.

İşte Vahîdüddîn Hân, kendi zihni formatlarına özgü yeni bir Kelam projesini sunmadan önce, ihtiyacın âciliyetini vurgulamanın alt yapısını oluşturmak ya da muhataplarını ikna etmek için, az da olsa İslam dünyasında geleneksel bir tarzda dinî eğitim veren kurumların açmazlarını eleştirerek işe başlar. Yazara göre bugün dinî eğitim veren bilimsel havzalarımız son derece iyi niyet ve ihlâsla beş asır öncesi insanlar için yararlı olabilecek bir eğitimle meşguldürler. Gayet açıktır ki bu şekilde yetişen insanlar, değişen dünyada İslam düşüncesini alternatif bir model olarak ortaya koymaya güç yetiremezler. Ancak onlar, İslam'ın gerilemesini temsil edebilirler. Düşünce melekeleri ve akılları kilitlemiş bir zihniyetle İslam'ın pozitif bilimler öncesi bir çağa uygun olduğu, modern zamanlarda yaşayan insan için uygun olmadığı düşüncesini desteklemiş olurlar.⁵

Vahîdüddîn Hân verdiği “demir fırını” örneğiyle, ortaçağ Kelam'ının eleştirisini yapmayı sürdürür. Ortaçağ İslam Dünyasının Mısır ve Şam'ında Haçlı saldırılarını durdurmada silah sanayi için tesis edilmiş demir fırınlar vardır. Bugün kalıntısına bile rastlamadığımız bu fırınlar, -velev ki olsa bile- günümüzün modern silah teknolojisi ve savaş sanayisinin gelişmesiyle önemini kaybetmiştir. İşte bunun gibi ilmî kütüphanelerde eski ma'kulâtların sadece maziden bir parça/hâtıra olması kaydıyla saklanması/korunması gerekebilir. Gelip geçici bazı şartların neticesinde ihtiyaca binâen ortaya çıkan şey, o şartların ortadan kalkmasıyla zâil olur. Vahîdüddîn Hân'a göre hâlâ biz bu mantıkla eğitime devam ediyoruz. Bütün İslamî ilimlerde olduğu gibi Kelam ilmi için de yeni bir yöntem geliştirmeye ihtiyaç vardır.⁶

Müellif, klâsik metoda dayalı eğitim yapan okullardan mezun olan geleneksel ulemânın düşünce, yöntem ve istidlâl bakımından yaşadıkları çağın yabancı olacağını belirterek eleştirisini şöyle sürdürür: “Geleneksel ulemanın İslam dinini yorumlamaları, çağımız insanında tek bir intiba bırakmıştır. O da İslam dininin geçmiş çağlarda yaşayan insanlar için bir güven ve sükûn kaynağı olmasına rağmen, çağımız insanının gönlünde güven ve sükûn uyandırmasının mümkün olmadığıdır.”⁷

Mevcudun bu şekilde güncelleştirilmesinden sonra, acaba modern çağ ve getirdikleri karşısında konumuz ne olmalıdır ya da İslam'ın aktüel değeri nasıl câzibe merkezi haline getirilebilir? Bu sorulara kuşatıcı bir cevap vermeden önce modern çağın İslam dünyası açısından mîladının tesbitini yapmakta fayda olacağına inanıyorum.

⁵ bk. Vahîdüddîn Hân, *Tecdidü Ulûmid-Dîn* (Arapça'ya çev. Zaferülislam Hân), Kahire, 1978, s. 60.

⁶ bk. Vahîdüddîn Hân, a.g.e., s. 60-61.

⁷ Vahîdüddîn Hân, *Tecdid*, s. 63.

III. MODERN ÇAĞIN İSLÂM'A MEYDAN OKUYUŞU

1. Modern Çağın Mîladi

1497 yılında *Vasco de Gama*, Ümit burnundan dolaşarak Hindistan'a giden yolu keşfeder. Bu keşif Hint müslümanlarının Batılıları tanımalarına yol açar. Hindistan açıklarındaki ilk Portekiz gemileri, büyük oranda Araplar ve Hintliler arasında Arap körfezi, Doğu Afrika ve Mısır'da yapılan deniz ticaretlerine bir tehdit olarak algılanır. İlk Memlûkler daha sonra Osmanlılarla ittifak kuran Gücerat Sultanlarının deniz savaşları, Portekiz'lileri Hint sahillerinden uzaklaştırmaya yetmez, ayrıca Hint okyanusundaki güçlerini de ortadan kaldıramaz.⁸ Vahîdüddîn Hân'a göre işte modern çağ, 16. yüzyılda Portekiz'lilerin Hindistan'a giden deniz yolunu keşfetmeleriyle başladı. Portekiz'liler Arap gölünü ve Hint okyanusunu kontrol altına alarak Arapların Doğu Asya ile olan ilişkilerini kestiler. 17. asırda buharla çalışan motorun keşfi, 18. asırda modern Tabiat bilimlerinin inkişâfı, Avrupa'nın gücüne güç katmıştır. 1869 yılında Süveyş kanalı açılıp Akdeniz ile Kızıldeniz arasında doğrudan bağlantı kurulduğunda Batı, çeşitli yönlerden Doğu toplumlarına karşı üstünlüğünü çoktan sağlamış oldu. Avrupalı sömürgeciler ekonomik merkez ve çarşıları kontrol ve tahakküm etmeye başladıklarında, müslümanlar hâlâ bu işgalin ve sömürü yöntemlerinin farkında değillerdir. Müslüman ülkelerin yöneticileri, Avrupalı hegomonik güçlerin İslam dünyasına karşı siyasi üstünlük kurarak ekonomilerini kontrol altına almaya başladıklarında uyanmışlardır⁹ ama iş işten çoktan geçmiştir. Batılı sömürgeci güçler İslam dünyasını ordularıyla işgal ettikleri yetmiyormuş gibi, bir de kültürel, siyasî ve modern düşünce biçimleriyle İslam'a meydan okumaya kalkışmış oldular. Bu konuda en açık örnek, masumâne bir şekilde kurulan İngiliz Doğu Hindistan şirkettir. Şirket çalışanları öncelikle Hint yarımadasına bir tür Batı yaşam tarzının aktarılmasında önemli görevler üslenir. Gitgide İngiliz adalet sisteminin etkisine giren Hindistan'da mezkur şirket yetkililerinin vali düzeyinde yöneticilik makamlarına getirilmeleri ve 1726 yılında Bombay, Kalküta ve Madras gibi ticari liman şehirlerini kontrol etmeye başlamaları ile sömürge adımları atılmış olur. 1757 yılında ise Doğu Hindistan şirketi bölgede geniş ölçekli iradesiyle emperyalist yayılma dönemini başlatır. Hukukun tamamıyla yabancı vesâyeti altına girmesi, eğitim dilinin Farsça'dan İngilizce'ye dönüştürülmesi ve merkezi otoritenin İngiliz genel valisine devredilmesiyle birlikte resmen Hindistan'da sömürge yönetimine geçilir. Vahîdüddîn Hân, 1857'li yıllarda İngilizler'in Hindistanı tamamen ele geçirmeden önce Avrupa'nın bütün alanlarında sanayi devrimi yaşanırken bizim Moğol yöneticilerimiz zafer kazanmış bir eda ile Taç Mahal'i hatırlatıcı binalar yapıyorlardı. Batı bilim adamları ve düşünürleri bilimsel araştırma ve teknoloji alanda yeni buluşlar yaparken, bizim bilginlerimiz ve şairlerimiz ise, yöneticilerimizden ulûfe koparabilmek için söz cambazlıkları ile meşgul oluyorlardı. Bizim akıllılarımız ve

⁸ Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, (çev. Ahmet Küskün), İstanbul, 1990, s.15.

⁹ Vahîdüddîn Hân, *el-Müslimûn Beyne'l-Mâzi ve'l-Hâzır ve'l-Müstakbel* (Arapça'ya çev. Zaferülislam Hân), Kahire, 1978, s. 45;krş. Dominguque Sourdel, *L'İslam*, Paris, 1972, s. 110.

yöneticilerimiz, sadece, Batı’da meydana gelen sanayi inkılabından haberdar olma konusunda bütününü ile bilinçleri örtülmüş değil, bilakis Batı’da meydana gelen değişimlerden bîhaberlerdi¹⁰, şeklinde bir durum tesbitinde bulunur. Böylece Hindistan her yönüyle İngilizlerin işgali altına girer ve sömürge yönetimi başlamış olur.

2. Modern Çağın Getirdiği Tereddütler ve Sorunlar

19. yüzyılda ilmî ve fikrî açıdan meydan okuyuşlar daha çok Tarih alanıyla sınırlı kalıyordu. İngiliz Doğu Hindistan şirketinin amaçlarından birisi de Hindistan’ı Hıristiyanlaştırmaktı. Bu düşünceye 1837’de meydana gelen büyük kıtlık yılında öksüz ve yetim kalan müslüman çocukların dinlerini değiştirmek için misyonerlerin açtığı bakım evlerinde ve okullarında özel eğitime tabi tutulduklarında şahit olunmuştu. Misyoner faaliyetleri bununla da kalmıyor, diğer dinler, “ortaçağ saçmalığı ve iğrençliğini” taşıdıkları gibi iddialara maruz kalıyordu. Bu propaganda aynı zamanda özellikle Hz. Muhammed (a.s)’ın şahsına karşı yöneltilmiş bir itirazı da beraberinde getirmişti. Bazı müsteşrikler tarafından peygamberimizin otobiyoğrafisi olan Sîret-i Nebi ve İslam Tarihi ile ilgili hakikatler, hiçbir bilimsel temele dayandırılmaksızın tahrip edilerek saptırılıyordu.¹¹ Hint alt kıtasında yaşayan; hem tarihçi ve hem de mütakelliminden olan Şibli Nûmani gibi bilginler, *Edward Said*’in deyimiyle sömürgeciliğin keşif kolu olan müsteşriklerin iftira ve tezyiflerine cevap vermekle kalmadılar, aynı zamanda İslam Tarihi alanında yazılmış eserleri metin tenkitine ağırlık vererek cerh ve ta’dile tabi tuttular ve analitik bir yöntemle yeniden yazdılar.¹²

20. yüzyıla gelindiğinde İslam’a meydan okuyuşlar, İslam Tarihi alanından düşünce ve felsefe alanına yöneldi. Öyle bir noktaya geldi ki, müsteşrikler artık Hz. Peygamberin otobiyoğrafisi olan Sîret-i Nebi ile ilgili tezyiflerle yetinmediler, saldırı oklarını semavi vahyin kalbine çevirerek, vahyin ilahî kaynağı konusunda tereddütler uyandırmağa başladılar. Örneğin, Kur’an’ı Hz. Muhammed’in zihninin ürünüymüş gibi takdim etmekten çekinmediler. Daha da ileri giderek Hz. Muhammed’in, inen vahyin lafzına müdâhalede bulunduğunu söyleyecek kadar ileri gittiler. Onlara göre vahiy, Allah’ın ne dediği değil de, Hz. Muhammed’in ne anladığı idi.¹³ Onlar çok iyi biliyorlardı ki, nübüvvet temelinde meydana getirilecek bir sarsıntı, doğrudan vahyin kendisini de sarsacaktı. İşte bu amaçla iyi niyet ve bilimsel kaygılardan ziyâde

¹⁰ bk. Vahîdüddîn Hân, a.g.e., s. 38.

¹¹ Bazı örnekler için bakınız. Dozy, Reinhardt, *Tarih-i İslâmiyet* (çev. Abdullah Cevdet), Mısır, 1908; Zeydan, Corci, *Medeniyet-i İslam Tarihi* (çev. Zeki Megamız), İstanbul, 1928.

¹² Şibli Numâni, *İntikâdü Târîhi’t-Temeddüni’l-İslami li Zeydan*, isimli bir kitap yazarak Corci Zeydan’ın İslam medeniyeti hakkındaki iftira ve karalamalarını tenkit eder.

¹³ bk. Vahîdüddîn Hân, *el-İslâmü ve’l-Asru’l-Hadis*, (Arapçaya çev. Zaferu’l-İslâm Hân), Kahire, 1978, s. 10. Elbette müsteşrikler içerisinde iyi niyetli ve objektif kriterlerle vahiy gerçeğini değerlendirenler olmuştur. Bunlardan birisi de M. Watt’tır. O, bazılarının iddia ettiği gibi, Kur’an’ın Hz. Muhammed’in düşüncesinin bir ürünü değil, ilahî insiyatîfin bir ürünü olduğunu kabul eder. Ayrıca o, vahyi, Freud veya Jung’un şuur-altı teorisiyle açıklayarak bir başka açıdan lafzî muhtevalara Hz. Muhammed’in müdâhale ettiğini söyleyenleri de eleştirir. bk. Watt, M., *Modern Dünyada İslam Vahyi* (çev. Mehmet S. Aydın), Ankara, 1982, s.37.

oryantalistler tarafından Hadis alanında araştırmalar dozajını artırır. Bunun amacı, bir çeşit, hadislerin dinî değer açısından önemini yitirmesine katkıda bulunmak olarak mütalaa edilebilir.

Diğer taraftan müsteşiklerden bazıları daha ileri giderek, İslamî öğretinin Hıristiyanlığın bir kopyası olduğunu söylemişlerdir. Bu, meşhur bir iddiadır. Kimileri de dinin kaynağı semâvî değil yer merkezlidir, diyerek dinin menşeiini insana bağlamaya çalıştılar. Bunların başında *Edward Børhette Tylor* gibi antropologlar gelmektedir. Özellikle Tylor 1871 yılında yayınladığı “**İlkel Kültür**” başlıklı kitabında, dinin menşeiini “*animist teori*” diye tanınan kuramıyla açıklar. Bu kurama göre ilkel insan, doğal gerçekliği açıklama gayreti içinde cansız nesnelere zihnî tasavvurlarla canlılık atfetmiş, buradan hayâlet ve ruh inancı doğmuş, bu inanç giderek dinsel inanca dönüşmüştür.¹⁴ Hatta Tylor ve benzerleri dinin menşei konusunda daha ileri giderek şöyle bir mantık silsilesi de izlemişlerdir: İslam, Hıristiyanlığın bir kopyasıdır. Hıristiyanlık ise, Yahûdiliđin içinden çıkmıştır. Yahûdilik ise, geçmiş asırlarda ortaya çıkan mitolojik merkezli dinlerin bir karışımından ibarettir.¹⁵

Bütün bu saldırılar karşısında yeni bir üslûpla İslam'ın hakikatini savunmak gerekiyordu. Gerçi Vahîdüddîn Hân, modern bilimsel itirazlara karşı cevap verebilecek ulemâ ve müslüman aydınların varlığından şüphe etmiyor; ama, değişik İslam coğrafyalarında onların hizmetlerini takdir etmekle birlikte, onları *zihni dağınıklar* olarak görmekten de çekinmiyordu. Bu aydınlar hakkında belli başlı çekince ve endişeleri şunlardı:

a) Bunlardan ilki, çağdaş düşünce karşısında Kur'an'ın bazı şartlar dahilinde tavsiye niteliği taşıyan birden fazla kadınla evlilik veya çok eşlilik gibi (taaddüd-ü zevcât) konuları neredeyse emir gibi algılayan ulemânın tutumu idi. Modern eğitim sürecinden geçtiği için kendisinden hiç beklenmemesi gereken bu düşünceye taraftar olanların başında da Emir Ali gibi kimseler geliyordu. Çok eşlilikle ilgili kitaplar yazmış olan Emir Ali, poligami meselesini savunmasının mantıki izahını da şöyle yapıyordu: “Niçin Hz. Musa birden fazla kadınla evlendi? Niçin Hz. Davud'un birçok hanımı vardı?” Emir Ali'ye göre taaddüd-ü zevcâta karşı cevap vermek çok basittir. Her çağın kendi özel şartları vardır. Şimdiki asrın ölçülerine geçmiş çağı yargılamak mümkün değildir.¹⁶

Bu savunma karşısında Vahîdüddîn Hân, “böylesi bir zihniyet İslam dinini ancak müzeye koyabilir, ayrıca böyle bir mantık geçmişte dine yüce bir konum kazandırmış olabilir, ama günümüzde ise, asla!” diyordu.¹⁷ Her ne kadar müellif, Emir Ali'yi eleştirmiş olsa da Hindistan ve Pakistan'da modernizm ve İslam çalışmalarıyla bilinen Aziz Ahmed ise, poligami meselesinde Emir Ali'nin savunulabilir bir tarihsel perspektife yaklaştığını iddia eder. Onun yaptığının çok eşliliği savunmak olmadığını, Kur'anî hükümlerin eğiliminin, İslam tarafından tarihsel gelenekten devralınan bu

¹⁴ Dinin kaynağı hakkında evrimci ve antropologların çeşitli görüşleri için bakınız. Altıntaş, Ramazan, “*Biyolojik Materyalistlerin Temel Yanılgıları*”, *İlim ve Sanat*, sy: 43, (Mart 1997), s.70.

¹⁵ Farklı iddialar için bakınız. Vahîdüddîn Hân, *el-İslâm ve'l-Asr*, s.9-10.

¹⁶ bk. Emir Ali, *Spirit of İslam*, London, 1955, P. 240.

¹⁷ Vahîdüddîn Hân, a.g.e., s, 11,

uygulamayı sınırlamak ve giderek ortadan kaldırmak olduğunu izah etme çabasından başka bir şey olmadığını ortaya koymaktır, şeklinde yorumlar.¹⁸ Aziz Ahmed'in de vurguladığı gibi Emir Ali, Kur'an'ı yorumlamada, Kur'anî hükümleri tarihselci bir yaklaşımla belli bir zamana bağlı ve evrenselci bir yaklaşımla bütün zamanlar için geçerli olarak ayıran Aligarh akımını izler. Bu yorumsamacı çözüm, modernistlerin tekrar tekrar döndükleri bir çözümdür. Burada Emir Ali, belli bir zamana bağlı olarak kabul edilen hükümlerin yalın tarihiliğini benimsemiş olmaktadır.

Diğer taraftan Vahîdüddîn Hân, çağının bilimsel çaba ve metod alanındaki değişimlerden habersiz olan ve kendi içine kapanık olarak ördüğü geleneksel kozasından bir türlü dışarı çıkmasını bilemeyen ya da akletmeyen ulemâyı eleştirmeyi sürdürüyordu. Ona göre modern çağda yaşamasına rağmen ortaçağın zihinsel dünyasına kodlanmış ya da kapanmış olan ulemâ, yeni kitaplar okumuyor, bilim alanındaki gelişmeleri izlemiyor ancak, kapalı bir dünyada geziniyordu. Halbuki onlar, modern çağda doğdular ve her gün modern çağın ürettiği birçok soru ve sorunla karşı karşıyalar. Yine onlar, geleneksel dinî eğitim anlayışına bağlı kalarak dinî eğitim veren okullarda ders kitabı olarak takip ettikleri eski şerh ve hâşiyelerden modern sorunlara çözüm getirmeye çalışıyorlar. Netice olarak, geleneksel ulemânın modern düşünce ve kültür karşısındaki durumları, çağdaş kelimelerin anlamını eski lügat kitaplarından araştıran öğrencilerin durumu gibidir. *Vahîdüddîn Hân'a* göre, böyle donuk bir zihni şablon içerisine gömülmüş olan kimseler, değil müslümanları ve İslam düşüncesini dünyada önder ve öncü konumuna yükseltmek, olsa olsa Batı medeniyetine kuyruk yaparlar.¹⁹

b) Modern bilimler Kuzey Hindistan'da sürekli artan bir şekilde ondokuzuncu yüzyılın ilk yarısında hükümet ve misyoner eğitim kurumlarında öğretiliyordu. Batı biliminin birçok prensibi mevcut vahiy metinleriyle çatışır görünüyordu. Bu durum, İslam tarihindeki Grek Felsefesi ile Kur'an vahyinin ortaya koyduğu doğrunun çatıştığı ilk ortama benzemektedir.²⁰ Ama buna rağmen Hintli modernist müslüman bilginler çatışma yerine uzlaşma noktaları aradılar ve kendilerince de buldular. Onlara göre modern Avrupa felsefesi ile Kur'an arasında şaşırtıcı bir uzlaşma vardı. *Seyyid Ahmed Han* vahiy metinleriyle deneysel bilimin verileri arasında var sayılan çatışmayı mecazî yoruma giderek çözüme kavuşturulabileceğini söylüyordu. Onun vahiy-bilim ilişkisi anlayışı, İbn Rüşd'ün aklî ve naklî bilgi arasındaki uzlaşma probleminin çözümüne benzer. Bunlar birbiriyle çelişmez ve şayet vahyin zahiri anlamı, ma'kul olanla çelişiyorsa, vahiy mecazî olarak yorumlanmalıdır. Seyyid Ahmed Han, dayandıkları empirik, indüktif metoda bakmadan modern tabii bilimlerin sonuçlarına tam ma'kul bir değer atfetmesi sebebiyle İbn Rüşd'den ayrılır. Bu epistemolojik optimizmde o herhangi bir iktibasta bulunmadan ve isimlerini vermeden *F. Bacon* (ö.

¹⁸ bk. Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, s. 116-117.

¹⁹ Vahîdüddîn Hân, a.g.e., s.13-14.

²⁰ Geniş bilgi için bk. Troll, Christian W., “*Seyyid Ahmed Han ve İlm-i Kelam'ın Ondokuzuncu Yüzyılda Yeniden Teşekkülü*”, (çev. Şaban Ali Düzgün), *İslami Araştırmalar*, cilt: 8, sy: 1, (Kış Dönemi 1995), s. 49.

1626) ve *J. Stuart Mill* (ö. 1873)'in kanaatlerini takip etmektedir.²¹ Hint alt kıtasında Seyyid Ahmed Han'dan başka birçok müslüman düşünür modern bilimin etkisi altında kalmıştı. Bu öykünmeci tavır, salt tabîi bilimlerin, kat'îlik ifade ettiği iddia edilen sonuçlarıyla dini metinleri uzlaştırma alanıyla sınırlı kalmamış, mantıkçı pozitivist bakış açısı farkına varmadan, müslüman bilginlerin adeta genlerine işlemişti. Kimi aydınlar İslam akîdesi ile katı mantıkçı pozitivistin verilerini uzlaştırma ve uyuşturmaktan öte tartışmaksızın önyargılı olarak doğrudan adaptasyona gidiyordu.

Vahîdüddîn Hân, Aligarh okuluna bağlı modernist söylemi benimseyen müslüman düşünürlerin tabîi bilimlerin sonuçlarıyla Kur'an'ı yorumlama yöntemlerine hoşgörü ile yaklaşmakla birlikte, aşkın olanı programlarından çıkarıp atan pozitivist yaklaşımın adaptasyonunu bir türlü hazmedemiyordu. Bu sebeple Batı'nın karşımıza diktiği duvarları, özgün düşünce geliştirerek aşmak yerine, özür dileyici bir mantık geliştiren, diğer yandan mantıkçı pozitivist akımın "*ilerlemecilik*" ideolojisini İslam düşüncesi ile uyuşturmaya çalışan aydınları sert bir şekilde eleştiriyordu. Çünkü, ilerlemecilik haddizatında sürekli bir devrim fikrini önceler. Öyle ki, bu değişim sonunda hayat, en üstün şekline ulaşacaktır. Bu teorinin doğal neticesi olarak devamlı kötü olaylar geçmişte bulunacak ve gelecek her zaman en iyi durum olacaktır. İşte bu, Fransız filozofu Auguste Comte'un (ö. 1857) üç hal yasasının bir ayağını oluşturan "pozitivist" safhadır ki, burada artık dinin egemenliği ya da varlığı/direnci sona erecek ve dinin yerini bilim alacaktır.²²

İslam dünyasında kendilerine tekâmülcü müslüman bilginler adı verilen bir grup, "*ilerlemecilik*" düşüncesini İslam'a uygulamak istemişlerdir.²³ Vahîdüddîn Hân'a göre, ilerlemecilik düşüncesini savunan bu müslüman aydınlar, işi o kadar ileri boyuta taşımışlardır ki, bu anlayışı Kur'an yorumlarına yansıtarak, kafirler için bile Cehennem'in sürekli bir azap yeri olmadığını iddia etmişlerdir. Bu liberalist aydınlardan birisi de *Muhammed İkbâl*'dir. İkbâl'in din anlayışına göre "Cennet ve Cehennem herhangi bir mekanın/yerin adı değil, ego'nun çeşitli halleridir. Bir başka deyimle Cehennem, insanın bir insan olarak başarısızlığını acı bir şekilde hissetmesi; Cennet ise, ölüm ve felaket güçlerine zafer kazanma sevincinin adıdır."²⁴ Vahîdüddîn Hân'a göre bu görüş, âhiret için çağdaş felsefi yapıya uygun bir tasavvur veriyor. Aslında öykünmeci bu tavır, köleliğin de ötesinde, mağlup medeniyetlerin insanların galip medeniyetler karşısında duydukları eziklik ve psikoz halidir.²⁵

Vahîdüddîn Hân, İslam inanç sisteminin (usûlü'd-dîn) temel konuları arasında yer alan "*Hâtemü'n-Nebi*" (Hz. Muhammed'le nübüvvet kapısı kapanmıştır) akîdesini benimsemeyen ve peygamberlik kurumunun devam ettiğini söyleyen

²¹ bk. Troll, "*Seyyid Ahmed Han ve İlm-i Kelam..*", s. 50-51.

²² bk. Auguste Comte, *Pozitivizmin İlmihali*, (çev. P. Erman), İstanbul, 1986, s.33.

²³ bk. Vahîdüddîn Hân, *el-İslamü Yetehadda*, (Arapçaya çev. Zaferülislâm Hân), Kahire, 1966, s.26.

²⁴ bk. İkbâl, Muhammed, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (çev. N. Ahmet Asrar), İstanbul, 1996, s. 169.

²⁵ Vahîdüddîn Hân, a.g.e., s.26-27; a. m.f., *el-İslam ve'l-Asr'l-Hadis*, s.13.

Kadiyâni hareketine de dikkatlerimizi çeker.²⁶ Kadiyanîler, Gulam Ahmed'in Allah tarafından gönderilen bir peygamber olduğunu iddia ederler. “Hâtemü'n-Nebiyîn” ifadesini ise, Hz. Muhammed'den sonra gelen her peygamber, onun mührü ve kabul etmesiyle gelir; onun şeriatını diriltir/yeniler, şeklinde anlarlar. Bu hareketin önde gelen savunucularından Pakistan eski dış işleri bakanı Zaferullah Hân bir kitabında nübüvvetin sona ermediğine dair Kur'an'dan Cuma Suresi'nin 3.ve 4. âyetlerini delil olarak getirir. Bu âyetler ona göre Hz. Muhammed'in resüllüğünün sürekliliğinin değil, rûhanîliğin doğuşunun işaretidir. Yine Zaferullah'ın sözde iddiasına göre, yaşadığımız çağda Hz. Peygamberden sonra ikinci Nebi olarak Kur'an'ın hidayetinin süreklilik ilişkisini sürdürmek için Gulam Ahmed Hân (ö.1908) gönderilmiştir.²⁷

Vahîdüddîn Hân'a göre, Zaferullah'ın bu iddiaları apaçık boş ve bâtıl bir inançtır. Cuma Sûresi'nin 3. ve 4. âyetlerinden Gulam Ahmed'in peygamberliğine (!) pay çıkarması, bu âyetlerin İngilizceye tercümesi sırasında yapılan bir hatanın sonucudur.²⁸

Elbette yeni bir yüzyılı idrak ettiğimiz bu çağda, İslami öğretilere meydan okuyan karşı çıkış ve itirazlar sadece yukarıda işaret edilenlerden ibaret değildir. Vahîdüddîn Hân'ın modern çağın meydan okuyuşuna karşı geliştirdiği *Yeni Kelam* projesine değinmeden önce, hegemonik Batılı güçlerin İslam dünyasını işgal ettikleri günlerde ortaya çıkan ve bu işgalden İslam coğrafyalarını kurtarmak için geliştirilen özünde İslami öğretiyi siyasal bir dille sunan “*Siyasi Kelam Hareketleri*” üzerinde durmakta yarar var.

Vahîdüddîn Hân'a göre bu hareketlerin ateşli teorisyenleri, kitleleri sömürgecilere karşı mobilize etmek için İslami öğretiyi siyasal kalıplarla dillendirmekle kalmamışlar; bilakis, kendi siyasal yorumlarına bağlı kalarak Sîret ve Tefsiri'ni yeniden yorumlayarak peygamberlerin gönderiliş gayelerini “*İlahi Yönetimi*” kurmakla sınırlandırmışlardır. Böyle bir düşünce olsa olsa, Tanrı'nın Krallığı olabilir. Halbuki, İlahi yönetim kavramı, İslam'ın ruhuyla bağdaşan bir kavram değildir. İslam'da Tanrı'nın değil, insanın yönetimi vardır. Yönetim konusu, akîdenin şartlarından değil, kamunun maslahatı ile ilgili bir konudur. Aslında bu indirgemeci yaklaşım biçimi taraftarları, hareketlerinin geleceğinin başarısını daha baştan gölgelediklerinin farkına varamamışlardır.²⁹

Ünlü İslam filozofu *Farabî* (ö. 339/950), ilimleri tasnif ederken İlm-i Kelam'ı siyaset felsefesi içerisinde sayar.³⁰ Gerçekten Kelam'ın doğuşunda nazariyattan çok “*hilâfet tartışmaları*” gibi pratik siyasal olayların etkili olduğu dikkate alınırsa, filozof Farabî'nin değerlendirmesinde az da olsa gerçek payı olduğu söylenebilir. Hatta

²⁶ Kadiyanîlik, Hindistan'ın Kadiyan şehrinde doğan ve 1908 yılında ölünce de aynı şehre defnedilen Mirza Gulam Ahmed'e nisbet edilen dinî bir akımdır.(bk. Fıfılalı, Ethem Rûhi, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, Ankara, 1990, s.201-209). Benzer düşünce Bahâilikte de savunulmaktadır.

²⁷ Zaferullah Khân, *Islam: Its Meaning for Modern Man*, P. 90; krş. Vahîdüddîn Hân, *el-İslâmü Yetehadda*, s. 18-19.

²⁸ Vahîdüddîn Hân, a.g.e., s. 19.

²⁹ bk. Vahîdüddîn Hân, *el-Müslimün*, s. 46.

³⁰ bk. Farabî, Ebû Nasr Muhammed, *İlimlerin Sayımı*, (çev. A. Ateş), İstanbul, 1986, s.118.

birçok Kelamî problemin doğmasında din/siyaset ilişkilerinin katkısı yadsınamaz. Bu yargıyı, Mezhepler Tarihi alanında yazılmış kitaplar da doğrulamaktadır. Dolayısıyla Vahîdüddîn Hân'ın “*Siyasi Kelam Hareketleri*” şeklinde nitelendirdiği bu kavramsal adlandırmanın, müslüman kültürüne yabancı olmayan bir kullanım alanına sahip olduğu söylenebilir.

IV. MODERN ÇAĞDA SİYASİ KELAM HAREKETLERİ

Yaklaşık son iki yüzyıl boyunca İslam dünyası, dahilî ve haricî birçok krizlerle karşı karşıya kalır. Avrupalı sömürgeci güçler karşısında Osmanlı güçlerinin tedricen çöküşü, temel İslamî akîdeleri yeniden sorgulama yolunda bir araştırma isteği uyandırdı.³¹ Asırlar boyunca İslam toplumu siyâsi, sosyal, ekonomik, ahlakî ve kültürel alanda ortaya çıkan çöküşün arkasında yegâne neden olarak sömürgeci Avrupa ülkelerini görüyorlardı. İslam coğrafyalarının bir sömürge ülkesi olmaktan kurtuluşunun yolu da, kültürel bir cevap üretmekten geçiyordu. Ama bu, önce kendi insanının yeniden İslam'a dönerek kültürel donanımını yenilemesiyle olacaktı. Osmanlının yıkılışıyla birlikte , İslam coğrafyalarının büyük bir kesimi Batı'lı güçler tarafından işgal edildi. İşte, bu işgale son vermede tepki olarak ve topraklarını kurtarmak adına, İslam dünyasında ilk defa siyasi kelam hareketlerinin ortaya çıktığını görüyoruz. Bu hareketlerin iki amacı vardı. Bunlardan *birisi*, ahlakî anlamda meydana gelen çöküşün önüne geçmek için geleneği yeniden üretmek; *ikincisi* ise, akîde alanında yeniden inşâ edilecek bir insan profili ile emperyalist güçlerin İslam topraklarından atılması idi. İslam dünyasında reaksiyoner olarak teşekkül eden “*Siyasi Kelam Hareketleri*”ni Vahîdüddîn Hân, dört ana başlık altında toplayarak şöyle incelemektedir:

1. Direniş (özgürlük) Hareketleri:

Vahîdüddîn Hân'a göre özgürlük hareketleri, siyasi kurtuluş hareketleri şeklinde doğmuştur. İslam coğrafyalarında başta *Cemâleddîn Afganî* (ö.1897) olmak üzere *Ebu'l-Kelam Âzad'a* kadar bu yöntemi benimseyen sayılamayacak kadar dinî/siyasî lider ortaya çıkmıştır. Bunlar bütün İslam âleminde yazdıkları makale, yaptıkları konuşmalar ve okudukları hutbelerle insanları cesaret ve dinî/millî hamasetle doldurdular. Örneğin, İslamcı Cemâleddîn Afganî, “*Mısır, mısırlılarındır*” sloganıyla çağrılar yaparken; Süleyman el-Barûnî, Libya'daki İtalyan işgaline karşı koymak için, “*yarın zillet içerisinde ölmektense, bugün izzet içinde ölünüz!*” sloganını şiar edinmişti.

İşgal edilmiş İslam topraklarının kurtarılması için her siyasî lider buna benzer sloganlarla halklarına çağrılar yapar.Vahîdüddîn Hân'a göre, milyonlarca müslüman insan, topraklarını yabancı tahakkümünden kurtarmak için hayatlarını seve seve feda etti. Bu siyasî kurtuluş hareketlerinin başarıya ulaşmasındaki gerçek müessir, Batılı sömürge güçlerinin kendi aralarındaki egemenlik mücadelesi ve bu

³¹ Geniş değerlendirmeler için bakınız. Dökmeciyan, R. Hrair, *Arap Dünyasında Köktencilik*, (çev.Muhammed Karahanoğlu), İstanbul, 1992, s.13-18.

didişmenin I. ve II. Dünya savaşlarında zirveye tırmanması olsa da, bugün yapılan bu özgürlük mücadelesinin İslam ülkelerinin çoğunda arzu edilen hedefe ulaştığı söylenebilir. Ama ne var ki, kurtuluş hareketlerinin zafere ulaşması, yaklaşık, Cezayir'lilerin bir milyon, Hindistan müslümanlarının iki yüz bin şehid vermelerinin uğruna hayatlarını feda ettikleri ümitleri gerçekleşmemiştir. Bugün hâlâ Batı milletleri müslüman ülkelere tahakküm etmeyi sürdürmektedirler. Artık sömürge farklı bir boyut kazanmıştır. Tabiri caizse, olan biten makyaj farkıdır. Değişen tek şey, Batı'lı hegemonik güçler dün siyasi ve askeri bakımdan İslam âlemini kontrol altına almışlarken, bugün sanayi ve ekonomileri ile tahakküm etmeye devam etmektedirler. İslam ülkeleri başta kendilerini savunmak amacıyla ve diğer yandan modernleşme ve gelişme yolunda teknolojik yardımlar sunan Batı'lı ülkelere silah satın almaktadırlar. İşin daha da vehameti, Batı'nın etkisi İslam âlemi üzerinde o kadar kuvvetlidir ki istediği zaman Nijerya başbakanı (1954) ve Dünya İslam birliği başkan yardımcısı (1961) Ahmed Bello'yu (ö.1966), Suudi Arabistan kralı Faysal'ı (1975), tasviye etmek istediği anda Ürdün ve Suriye'nin eliyle Filistin direnişini kırmaya (1971, 1976), istediği an İran halk devrimini başarısızlığı uğratmaya (1951) ya da Mısır Cumhurbaşkanı Cemal Abdunnasır'ın övünerek: “*Biz Firavun çocuklarıyız. Hepinizi denize dökeceğiz*” dediği İsrail'le barış antlaşması yaptırmaya muktedirdir.³² Vahîdüddîn Hân'a göre İslam dünyasında bu müdahalelerin daha birçok başka örnekleri vardır.

2. Geleneksel Hareketler:

İslam dünyasında muhafazakâr hareketler genel olarak dinî eğitim alanını genişletmeye yönelmişlerdir. Bu bir çeşit toplumun eğitim yoluyla dönüştürülmesidir. Allâme Şibli Nûmani Luknov'da Dâru'l-Ulûm'un temel atma töreninde yaptığı bir konuşmada eğitimin önemine şu şekilde vurgu yapıyordu: “*Diğer milletlerin kalkınması, ileriye doğru yürümesi şeklinde; bizim kalkınmamız ise geriye doğru giderek, nübüvvet çağıyla (asr-ı saadet) birleşmemizdir.*”

Bu zihniyete uygun olarak İslam ülkelerinin çoğunda özel olarak sayısız dinî okullar açılır ve araştırma enstitüleri kurulur. Adı geçen dinî okul ve enstitülerin amacı, genç müslüman kuşaklara başta Arap dili olmak üzere temel İslamî ilimleri öğretmek en azından düşünsel açıdan nübüvvet asrı ile bütünleşmelerini sağlamaktır. Bu hareket, aşağı yukarı İslam ülkelerinin bir çoğunda dinî eğitim ağını kurma yolunda gerçekten büyük mesafeler katetmiştir. Ancak bu okulların İslamî düşünce alanında ve aklın terbiyesi ile ilgili konularda özlenen başarıya ulaştığını söylemek şüphelidir. Mezun oldukları okullarda görev alanlar, öğrenciliklerinde edindikleri geleneksel mirasın görünümünden bir türlü kurtulamadılar. Vahîdüddîn Hân bu hareketin başarısızlığını iki nedene bağlar:

³² bk. Vahîdüddîn Hân, *Tecdîd*, s. 90-91; a. mlf., *el- Müslimân*, s. 46-48.

Birincisi, din eğitimi yapan idareci ve eğitimciler, din eğitiminin sadece dinî öğreti ve Arap dilinin tedrisini yapmaktan ibaret olmadığını, bilakis İslam'ı çağdaş düşüncede layık olduğu konuma getirmenin gerekli olduğunu iyi anlayamadılar.

Dini okulların eğitimiyle yetişen kuşaklar geleneksel/klâsik İslamî ilimleri şüphesiz çok iyi öğreniyorlardı. Ama ne var ki İslam, akıl ve iç duygularının hakiki ve köklü bir parçası olamıyordu. Çünkü bu kuşak, İslam dininin revaçta olan çağdaş düşünce düzeyinde olmadığı kanaatindeydiler. Bu kuşağın eğitimi almış oldukları İslam, onların düşünce açlığını giderecek bir gıda olmaktan ziyâde, geri plânda bir katkı olmaktan başka bir şey değildi.

İkinci sebep ise, çağdaş değişimlerin, dinî eğitim ile iktisat arasındaki irtibatı koparmış olmasıdır. Ekonomik temelden mahrum olan eğitim sistemlerinin hayat düzeni içerisinde kayda değer bir yere gelemeyeceği tarihi bir gerçektir.³³

Dinî eğitim kurumlarından mezun olan kimseler için istihdam alanı yaratılmıyorsa, elbette bu kurumlara kamuoyu tarafından yeterince ilgi gösterilemeyeceğinin yanı sıra o alana yatırımların yapılması da duracaktır. Bir başka açıdan eğitime yeterli ekonomik destek sağlanmazsa, hiç kuşkusuz bu durum eğitimde istenilen kalite ve verimliliği de düşürecektir. Bunun anlamı, eğitim, toplum nezdinde bir câzibe merkezi olmaktan çıkarılmıştır. Eğitim ve öğretim faaliyetlerinde kalite ve verimliliği artırmanın yollarından birisi, ekonomik açıdan bu faaliyeti destekleyerek güçlendirmektir. Kalkınma olayı, bir bütünlük arzeder ve hayatın her alanında geçerlidir. Örneğin, bir ülkede Tıp bilimleri ileri gitmemişse, İlahiyat bilimleri de ileri gitmemiş demektir. Yaşadığımız çağda kalkınmış ülkeler eğitim- öğretim ve bilimsel alanlara bütçelerinden büyük paylar ayırırken, bu oran İslam ülkelerinde çok düşüktür. Vahîdüddin Hân'ın müslüman tecrübede eğitim- ekonomi ilişkisini ve ilim anlayışını eleştirmesinde-ki, İslam dünyasında ilim denilince, akla modern bilimler değil, salt islami bilimler gelmektedir- haklılık payı oldukça yüksektir. Ne yazık ki İslam ülkelerinde bu durum ve bakış açısı hâlâ varlığını sürdürmektedir. Batı medeniyetinin gelişiminin arkaplânında düşünce özgürlüğüne olabildiğince sahiplenme ve kilise endekli skolastik aklın egemenliğinden kurtulma gibi iki temel neden de gözden uzak tutulmamalıdır. İslam dünyası bu iki temel düşünce sorununu zihniyet açısından çözüme kavuşturmadığı sürece eğitimde isnenilen kalite ve verimliliğin yakalanması hayal olacaktır.

3. İhyâ Hareketleri:

Siyasi Kelam Hareket'leri, siyasî, fikrî, kültürel, ahlakî, iktisadî vb. gibi kriz dönemlerinin ürünüdür. Dolayısıyla her çöküş, dirilişçi bir tepkiyi beraberinde getirmiştir. Müslümanlar için peygamberin kurduğu ilk İslam toplumu sosyal hayatın en mükemmel ifadesini teşkil eder. Müslüman kültüründe "ilahi vahiy, Hz. Muhammed'in eliyle siyasi topluma dönüştürüldü"³⁴ şeklindeki yaklaşımlar, ihyâ hareketlerinin temelini oluşturur. İşte bu yaklaşımdan hareketle, çağdaş ortamda

³³ bk. Vahîdüddin Hân, *Tecdîd*, s. 92-93; a.mlf., *el-Müslimûn*, s. 48-49.

³⁴ bk. Dökmeciyan, *Arap Dünyasında Köktencilik*, s.23.

yeniden İslamî toplumun inşâsı amaçlarıdır. İhya hareketlerinin önderleri, çağdaş dünyada müslümanların sorunlarının tek çözümünün, İslâmî hayatın tesisıyla olabileceğini iddia ederler. Kendilerini İslamî diriliş, İslami uyanış, dinî yenilenme gibi kavramlarla ifade eden ihya hareketleri, İslamî öğretiyi siyasî bir dil kullanarak açıklamıştır. Vahîdüddîn Hân'a göre İslamî sadece siyasî bir bakış açısına indirgeyen bu hareketlerin söylemi, her ne kadar kitlelerde beklenen yankıyı uyandırmışsa da, hareketin kendini ifade etmede kullandığı dilin, siyasî bir muhtevaya oturtulmasından dolayı daha baharında iken çökertilmiştir. İslam dininin salt siyasî yorumları üzerine kurulan bu hareketler, buldukları ülkelerde seküler bir zihniyetle donanan iktidarlarla çatışmakta acele ettiler. Elbette İslam toplumunun yeniden kurulması için çağrı yapan bu hareketlerin başarısızlığının günahı, sadece, bu hareketlere karşı olan karşı siyasetçilere yüklenemez. Sorumluluğun bir kısmı da bu hareketlerin liderlerindedir. Çünkü onlar, uluslar arası siyasî konjektürel yapıyı dikkate almadan, ülkelerindeki müslüman seçmenlerin oylarıyla iktidara gelip İslamî bir yönetim kurmaya muktedir olabilecekleri şeklinde hatalı bir düşünceye inanmışlardır. Onlar (siyasî islamcılar), “*iktidarlar daima çağında üstünlük sağlamış olan düşüncelere dayanır ve varlığını devam ettirir*” diyen tarihî hakikati unutmışlardır. Halbuki çağın düşünce yapısı, seküler bir temel üzerine oturmaktadır. Bundan dolayı, modern zamanların düşünce perdelerini kaldırmaksızın bir İslam kıtasının oluşturulması mümkün değildir.³⁵

4. İslahatçı Hareketler:

Vahîdüddîn Hân'ın islahatçı/uzlaşmacı hareketlerden kastedtiği, hayatın bütün alanlarında sürdürülecek çalışmaların devamlılığı için siyasî otorite ile doğrudan çatışmaktan kaçınmayı savunan düşünce hareketidir. Müellif bunu şu örnekle anlatır. *Muhammed Abduh* Paris'te oturduğu günlerde (1884) bir defasında üstadı *Cemaleddîn Afganî*'ye şöyle dediği nakledilir: “İngiliz ve Fransızlarla siyasî olarak çatışmamızın kayda değer bir faydası yoktur. Halbuki Amerika ve Avrupa'da insanları Allah'ın dini olan İslam'a davet etme sahası sonuna kadar açıktır. Niçin siyasetten uzaklaşıp insanlara sadece İslamı tebliğ ederek din eğitimi vermekle meşgul olmuyoruz?” Cemaleddîn Afganî yapılan bu teklifi küçümseyerek devrimci tabiatıyla şöyle cevap verir: “*Sen ancak insanları engelleyicisin!*”³⁶

Vahîdüddîn Hân'a göre bu “Siyasî Kelam Hareketleri” içerisinde olup bitenlerden ders çıkararak sonraki dönemlerde yapıcı bir üslupla karar kılan kayda değer bir hareket görülememiştir. Müslümanların yöneticileri İran asıllı bir şairin, “zaman sana uyum sağlamaz/sen zamanla sürekli bir mücadeledesin” dediği gibi, kendilerini romantizm düşünceleri için feda etmeye devam ettiler. Müslümanların liderlerinden hiçbirisi mazlum Hint şairi Halî'nin (ö. 1914) bir beytinde ifade ettiği,

³⁵ bk. Vahîdüddîn Hân, *Tecdid*, s.93-94; a. mlf., *el-Müslimûn*, s. 50-51.

³⁶ Vahîdüddîn Hân, a.g.e., s. 95; *el-Müslimûn*, s. 51-52.

“rüzgarın estiği yöne sen de yönel” mısraındaki müsbet düşünce ile hareket etmediler.³⁷

Siyasi Kelam Hareketlerinden ayrı olarak Vahîdüddîn Hân, Hint alt kıtasında çağının konjenktürel yapısını iyi anlayan/okuyan ve ona göre bir çalışma stratejisi geliştiren iki siyasî kelam hareketi önderinin ve örneğinin olduğuna değinir. Ama ne yazık ki, bu iki hareketin önderleri zaman içerisinde kötü şöhrete nail olmuş şahsiyetlerdir. Bunlardan ilki, Hintli büyük İslam kelamcı ve sufi düşünürü *Şah Velîyyullah* (ö. 1176/1762)'in geleneğindeki mükemmel Kelam ilmiyle iyi donanmış olan Seyyid Ahmed Hân, diğeri ise, Mirza Gulam Ahmed Kadıyanî'dir. Bu şahsiyetlerden birincisi olan Seyyid Ahmed Hân, şöyle diyordu: “İngiliz hükûmeti siyasî çalışmaların kapılarını tamamıyla yüzümüze kapatmıştır. Ancak diğer yapıcı hareketler için önümüzdeki bütün kapılar ardına kadar açıktır. Diğer bütün sahaların temeli sayılan ekonomi ve eğitim konusunda hiçbir engel ile karşılaşmaksızın ilerlemeye gücümüz yeter.” Mirza Gulam Ahmed Kadıyanî ise tebliğ sahasına yönelir. Ama ne var ki bu iki siyasî Kelam hareketi müslüman halkı çevrelerinde toplayamaz. Bunun da iki sebebi vardır:

Bu sebeplerden ilki, bu hareketlerin liderleri ve mensuplarının sahip olduğu düşünce Hindistan'ı işgal eden sömürgecilerin düşüncelerinin etkisinde kalarak değişime uğramış olmasıdır.

Halk desteğini kaybetmelerinin ikinci sebebi ise, her iki hareketin de liderlerinin sahih bir üslûpla fikirlerini insanlara anlatmakta ve anlaşılmakta başarısızlığa düşmüş olmalarıdır. Örneğin, Seyyid Ahmed Hân 19.yüzyılın pozitivist düşüncelerini Kur'an'a uygulamak gibi bir yanlışlık gösterir. Niyetinin doğruluğunu kanıtlamak için müslüman filozof *İbn Miskeveyh* (ö. 421/1030)'in ahlakla ilgili aynı adı taşıyan eserinden esinlenerek ve de ona özenerek “*Tehzibu'l-Ahlâk*” isimli çıkardığı derginin Aligarh İslam Üniversitesi'nin değil, yalnızca kendi düşüncelerini yansıttığını ilan eder. Vahîdüddîn Hân'ın dediği gibi, bu grup başarılı olmadı ve yaptığı davet insanların gözünde şüphe ile karşılandı.³⁸ Çünkü bu davet, hak/doğru olan bir davayı ispatlamak için doğru olmayan bir yöntemle delil getirmeye kalkıştı.

Kadıyanî de buna benzer bir hata işler. Hindistanı işgal eden İngilizlere karşı mücadele veren mücahitleri bu savaştan alıkoymak için, “savaşla yapılan cihat sürekli ve sabit bir şer'î hüküm değildir” şeklinde bir fetva verir. Bu fetva üzerine devrin ulemâsı Kadıyanî'nin İngilizler hesabına çalıştığına dair karşı fetva verir. Bu noktada Kadıyanî hayatının ikinci yanlışını yaparak Allah'tan vahiy aldığını ve Allah'tan gelen emirlerden başka bir şey söylemediğini iddia eder. Onların bu tavrı, müslümanların gözünde İngilizlerin ajanı olarak görülmelerini sağlar. Böylece modern asrın siyasî düşüncesinin ortaya çıkardığı bu “Siyasi Kelam” girişimleri de II. dünya savaşının sona ermesiyle gelişimini tamamlayamayarak son bulur.³⁹

³⁷ Vahîdüddîn Hân, *el-Müslimûn*, s. 52.

³⁸ Buna en büyük delil müslümanlarda bıraktığı muğlak bir anlam içeren imaj farklılığıdır. Bu farklılığın değişik versiyonları için bakınız. Vahîdüddîn Hân, *Tecdîd*, s. 95-98; krş. Troll, a.g.m., s. 37-38.

³⁹ Ayrıntılı bilgiler için bk. Vahîdüddîn Hân, *el-Müslimûn*, s. 53-55 ; a. mlf., *Tecdîd*, s.95-98..

Vahîdüddîn Hân'a göre “Siyasî Kelam Hareketleri”nin genel olarak başarısız olmalarının nedeni, basiretten yoksun düşünce tarzlarında ve programlarındaki yanılıgılarında gizlidir. Bu hareketler dine salt siyasî bir sistem olarak baktılar. Bu siyasî yorumun hatalarından biri de söz konusu hareketlerin tüm çalışmalarını buldukları ülkedeki siyasî sistemleri değiştirme noktasında yoğunlaştırmalarıdır. Bir başka hataları da, siyasetin tek taraflı bir oyun olarak algılanmasıydı. Oysa siyaset çok taraflı karışık bir oyundur. Bu oyunda kazanmak için toplumdaki en kuvvetli tarafın desteğini almak gerekirdi. Siyaset arenasına bu aşamadan önce inmek, intihar etmekle eş anlamlılıktan başka bir şey değildir.⁴⁰

V. YENİ BİR KELAM ANLAYIŞINA DUYULAN İHTİYAÇ

Vahîdüddîn Hân'ın derin tahlile dayalı değerlendirmelerinden anlaşıldığına göre, siyasî kelam hareketleri içerisinde yer alanların çabaları başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Ortaya çıkan boşluğu doldurmak için yeni fikrî gerekçeler ışığında “çağdaş bir kelam”a duyulan ihtiyaç gün geçtikçe zaruret halini almıştır. O halde çağın ihtiyaçları ve beklentileri göz önünde tutularak hem İslam'a yöneltilen saldırılar fikrî bir zeminde çürütülmeli ve diğer yandan dinin doğru bir şekilde anlaşılması, halkın da istikamet sahibi olması için bilimsel alanlarda meydana gelen yönetsel değişmelerden yararlanılarak yeni bir kelam projesi ortaya konulmalıdır.

Kelam ilmi, diğer İslamî ilimlerin pekçoğu gibi meşrûyetini yegâne referans sistemimiz olan Kur'an'dan alır. İşte bu temel referans sistemine bağlı olarak Vahîdüddîn Hân yeni kelam denemesini şu âyeti temel alarak kurmaya çalışır: “Görmekte olduğunuz gökleri direksiz olarak yükselten, sonra Arş'a istivâ eden, güneşi ve ayı emrine boyun eğdiren Allah'tır. (Bunların) her biri muayyen bir vakte kadar akıp gitmektedir. O, Rabbinize kavuşacağınıza kesin olarak inanmanız için her işi düzenleyip âyetleri açıklamaktadır.”⁴¹

Vahîdüddîn Hân bu âyette geçen “işleri yürüten” ifadesini, tabiat bilimlerine konu olan kozmik sistemdeki düzen: “Âyetlerin uzun uzun açıklanması” ifadesini de yanımızda mahfuz bulunan Kur'an yani, son semavi vahiy olarak yorumlamıştır. Bu anlayışa göre Kelam, gerçekte bilinen kâinata istinâden meçhul kâinatı, vahiy ile tabiat bilimlerinin tekliğini anlama çabasıdır. Müellife göre meseleye bu açıdan bakıldığı zaman eski ve yeni Kelam ilmi ayrımı anlamsızlaşır. Böylesi ayrımların ortaya çıkması, Abbasiler döneminde yaşayan Kelam âlimlerinin beşerî felsefedeki aklî bilgilerin üzerine İslam'ın öngördüğü aklî bilgilerin tatbik edilmesinden dolayıdır. Kelam ilmini eski ve yeni diye ayıran işte bu hatalı yaklaşımdır. Çünkü beşer felsefesindeki aklî bilgiler kıyasa dayanmaktadır. Bundan dolayıdır ki, kâinata ve Kur'an'daki aklî bilgilerin bir değişime uğramamasına rağmen, beşer felsefesindeki

⁴⁰ Geniş değerlendirmeler için bakınız. Vahîdüddîn Hân, *Hikmetü't-Dîn* (Arapça'ya çev. Zaferülislam Hân), Kahire, 1973, s.14.

⁴¹ er-Ra'd 13/2.

aklî bilgiler zamanın değişmesi ile değişime uğramaktadır. Hakikatte Kelam İlimi, Kur'an'daki akli bilgilerin tedvin edilmesinden başka bir şey değildir.⁴²

Fıkıh ve dil bilginleri metotlarını "kıyas" olarak isimlendirmişlerdir. Kelam âlimleri, metotlarını ifade etmede "kıyas" kavramını kullanmaktan kaçınarak "delil" kavramını kullanmayı tercih etmişlerdir. Bunun temel sebeplerinden birisi, ontolojik, bir diğeri de epistemolojik sebeplerden dolayıdır. Kelamcılar ontolojik anlamda "teşbih" ifade ettiği için "kıyas" kavramını kullanmaktan sakınmışlardır. Epistemolojik açıdan ise Kelamcılar, delilden hareket ettiklerinden metotlarını, kıyas olarak değil, delil olarak isimlendirirler. Bir defa Kur'an'ın delil getirirken kullandığı üslûp, tabîi evrensel bir üslûptur. Müellifin de işaret ettiği gibi Kur'an duyu organlarının algılayamadığı duyu ötesi varlıklara delil getirirken duyu organlarının algılayabildiği olayları misâl olarak getirir. Bir çeşit analogiler kurar. Kur'an'ı Kerim'e göre Kelam ilminin esası, hiçbir değişikliğe uğramayan yeryüzü ve gökyüzü kanunlarına dayanır. Bundan dolayı Kur'an'daki Kelam ilmi sabittir, asla değişmez. Müellifin vurgulamak istediği şey, Kur'an'daki akâid esaslarının değişmezliği ilkesidir.⁴³ Yoksa Kelam ilmi, insan yorumuna dayanan bir ilimdir. Kutsal değil, beşerîdir, tarihseldir. O halde beşerî yoruma dayalı insanî ilimler zamanla metod ve muhtevâsında ihtiyaca binâen bir değişikliğe gidebilir. Aslında tarihsel Kelam'da eski ve yeni şeklinde dönemsel ayrımların yapılması da bu gerekçeye dayanmaktadır. Kelam'a aktüel bir boyut kazandıran değer de vesâildeki bu değişimdir.

Acaba tabiat bilimlerinin gelişmesi sebebiyle bugün Kur'an ile uyumlu bir yeni Kelam ilminin sistematik şeması/çatısı nasıl oluşturulabilir? Bu alanda yazarın bazı önerileri vardır ve bunlar, yeni bir Kelam ilminin teşekkülüne hizmet edecek şekilde maddeler halinde sıralanmıştır. Şimdi de müellifin yeni bir Kelam biliminin kuruluşuna dair ortaya koyduğu önerilerine geçebiliriz.

VI. YENİ İLM-İ KELÂM'IN KURULUŞUNA DAİR BAZI ÖNERİLER

1. Her şeyden önce yapılması gereken ilk şey, Kur'an esaslarından yola çıkarak yeni bir Kelamî bilgi sistemi ortaya koymaktır. Bununla istidlâlî yöntemi, yani, tûmdengelim nazariyesini kastediyorum. Fıkıhçıların ve dilcilerin kullandığı kıyas, eskiden hipotez ve müsellemâtlar üzerine dayanıyordu. Deney ve araştırma yapmak için çağdaş üslûpların ortaya çıkmasından sonraki ilk merhalelerden, gözlem yapmanın önemi teyit edilmiştir. Ancak, *Albert Einstein* (ö. 1955)'dan sonra başlayan bilim çağı açıkça göstermiştir ki, gerçek, nihai şekliyle, salt insanın gözlem ve duyu organlarıyla sınırlı değildir. İnsanın sınırlı olan duyu organları ve bilimsel çabalarda kullanılan araç ve gereçlerle delil getirmeye güç yetiremeyeceği anlaşılmıştır. İnsan ancak istimbat yolu ile delil getirebilir. Biz hakikatleri müşahade edemiyoruz, bilâkis görünen eşyaya bakarak ve öğrenim yoluyla gizli olan hakikatleri istimbat etmeye güç yetirebiliyoruz.⁴⁴

⁴² bk. Vahîdüddîn Hân, *Tecdîd*, s. 66.

⁴³ krş. Vahîdüddîn Hân, *Tecdîd*, s. 67.

⁴⁴ Vahîdüddîn Hân, *Tecdîd*, s.68.

Vahîdüddîn Hân'a göre, çağdaş bilimsel teori, Kur'an'ı Kerim'deki bilgi nazariyesi ile uyumaktadır. Kur'an bizlere insanın ancak çok az bir ilimden faydalanabileceğini bildiriyor, diyen müellif, görüşünü şu âyetle temellendirir: “Size ancak az bir ilim verilmiştir.”⁴⁵ İşte bundan dolayı insanın üzerine düşen, ilmi doğrudan duyu organlarıyla algılayıp ikna olmaya çalışmakta ısrar etmemek, alternatif bilgi yollarının da olabileceğini dikkate almaktır. Böylece beşerî ilim vahiyle uyuşmuş olur. Bu çağdaş bilgi teorisi, Kur'an'daki *tümdengelim* yönteminin çağdaş bilimin kullandığı tümdengelim yöntemiyle aynı olduğu kendiliğinden kanıtlanmış olur. Eğer günümüzde çağdaş düzeyde bir Kelam ilmi ortaya konulacaksa atılacak ilk adım, bu ilmî metodun yeniden tedvin edilmesi olmalıdır.⁴⁶

2. Bizlerden istenen ikinci çalışma ise, Kur'an'daki kıssalardan yola çıkarak (eski kavimlerin başına gelenlerle ilgili) Tarih ilminin tedvin edilmesidir. Kur'an, eski toplumlara gönderilen peygamberlere ve kadim uygarlıklara işaret etmektedir. Kur'an'ı Kerim'de bu, “Allah'ın günleri” olarak adlandırılan kısımır: “Onlara, Allah'ın (geçmiş kavimlerin başına getirdiği felâket) günlerini hatırlat.”⁴⁷

Bu tarihi olaylar Kur'an açısından çok önemlidir. Kur'an'da söz konusu edilen tarihi gerçekler ve olaylar ispat etmektedir ki kâinatın sahibi olan Allah her çağda elçilerini göndermiş, kainata koymuş olduğu ilahi yasalara binaen kurulan medeniyetlerin kaderlerini ve milletlerin akîbetlerini bu yüce kudret belirlemiştir. Kur'an kıssalarından anlaşıldığı kadarıyla bu milletlerin yıkılış sebebi, kavimlerin, Allah'a rağmen varolma talebine bağlanmıştır. Bu konu her ne kadar tarih bilimi ile ilişkili ise de ancak Kur'an bu olayları alışlagelen tarihi üslûpla ele almamaktadır. İslam davetinin hedefe ulaşması için uyarı ve müjdeleme mahiyetinde kısa olarak işaret etmektedir. Kur'an'da açıkça vârid olmayan tarihi bilgiler eskiden büyük oranda meçhul, bilinmeyen şeylerdi. Şimdi ise tarihi eserleri inceleme imkanına ek olarak, yapılan arkeolojik kazılar neticesinde bu tarihi olaylarla ilgili birçok yazı, tablet ve vesika ortaya çıkarılmıştır. Artık yaşadığımız çağda Allah'ın günleri olarak bildirilen tarihi olayları, hatta şehir kalıntılarını vesika ve delillere dayalı olarak açıklamak kolaylaşmıştır. Buna bağlı olarak tarih dili ile Kur'an davetinin tedvin edilmesi mümkün hale gelmiştir.⁴⁸

3. Bizlerden istenen üçüncü çalışma ise, yeni bilimsel keşiflerden yararlanarak ‘âfâkî âyetler’in tedvin edilmesidir. “İnsanlara ufuklarda ve kendi nefislerinde âyetlerimizi göstereceğiz ki onun (Kur'an'ın) gerçek olduğu, iyice belli olsun.”⁴⁹

⁴⁵el- İsrâ 17/85.

⁴⁶Vahîdüddîn Hân, a.g.e., s. 69.

⁴⁷İbrahim 14/5.

⁴⁸Vahîdüddîn Hân, *Tecdîd*, s. 69-70.

⁴⁹Fussilet 41/53. Bu âyetteki “âfâk/ufuklar” kelimesinden insanı çevreleyen dış âlemi, “enfûs/kendi nefisleri” ifadesinden de insanın kendi biyolojik ve ruhî yapısını anlamak mümkündür. Bütün bunların her birisi Allah'ın varlığına ve gücünün sonsuzluğuna dair önemli deliller ortaya koymaktadır.

Kur'an'ı Kerim tekrar tekrar kevnî delillerle yaratıcının varlığına işaret etmekle kalmıyor, âlemin yaratılışının arka plânındaki Allah'ın hikmetlerini de açıklıyor. Kur'an'ı Kerim davetini güçlendirmek için bu kevnî âyetleri (delilleri) kullanmakla birlikte bu işaretlerin çok kısa ve öz olduğunu görüyoruz. Kısa/mücmel olmasındaki hikmet ise, geçmişteki insanların bu konuda yeterli bilgiye sahip olmamalarıdır. Bu sebeple uzun uzun açıklansa bile anlayamayacaklar ve vahyi gerçek hedefinden uzaklaştıracak yollara gireceklerdir.

Modern çağda Fen bilimlerinin gelişmesi sayesinde Kur'an'da işaret edilen bilgiler tafsilatlı olarak elimizde toplanmıştır. Çağdaş tabiat bilimleri, İslamî Kelam bilimi haline gelmiştir, dersem bu mubalağa olmaz. Bize sadece bunları tedvin etmek kalmıştır. Çağdaş bilimsel keşiflerin kullanılmasıyla evrende ve varlık sahasında gizli olan Allah'ın âyetlerini tedvin etmek zorunlu ve gerekli olan bir ihtiyaçtır.

4. Kur'an'ın kullandığı istidlâl yönteminin unsurlarından bir unsur da âyet de: "...*kendi nefislerinde*..."⁵⁰ diye anlatılan unsurdur ki, insanın biyolojik ve ruhî yapısında gizli olan Allah'ın varlığına ve birliğine delillerdir. Eskiden bu büyük oranda bilinmiyordu. Bu konu hakkında birçok Tasavvuf kitapları yazılmış, ancak mutasavvıflar bu konuda bilimsel gerçeklere dayanmaktan ziyade kıyas üzerine istinad etmişlerdir. Onların yazdığı kitapların büyük bir bölümü günümüzde anlamını yitirmiştir. İnsanın meçhul yanlarını kavramak için çağdaş Psikoloji biliminin araştırmaları bizlere birçok bilgiler kazandırmış ve bu bilgiler Kur'an'da işaret edilen konuların detaylı olarak açıklanmasında bizlere büyük oranda yardımcı olmuştur. Vahîdüddîn Hân bu görüşlerinden sonra şu yargıya varıyor. Eğer bu çalışma çağdaş bilimsel düzeyde başarılı olmuşsa bu aynı zamanda Kur'an'daki hakikatlerin psikolojik açıdan tasdik edilmesi anlamına gelir.⁵¹

5. Diğer taraftan Sosyal Bilimler alanı vardır ki Hukuk, Siyaset, Ekonomi ve çağımızda birçok kitapların konusu olarak kaleme alınan diğer bilim dallarını kapsamaktadır. Sosyoloji bilimleri hazinesi, çeşitli yönlerden yararlıdır. Fakat ben ilke olarak Sosyoloji ilimlerini Kelam bilimi dairesine sokmaya taraftar değilim diyen Vahîdüddîn Hân, bunun başlıca sebebini şu şekilde açıklar. Sosyoloji ilimlerinin çeşitliliği ve bilimsel yöntem açısından çoğunun kıyasa dayanmasıdır ki, bu ilimlerin kıyasa başvurmakta devam edeceğine dair zannımız ağır basmaktadır. Eğer biz bu ilimlerin sonucunu Kelam ilminde kullanırsak, Abbasi yönetimi zamanında yaşayan ve Kelam bilimini o çağda revaçta olan felsefî kıyaslar üzerine Kur'an mütekelliminin düştükleri hataya yeniden bizde düşmüş oluruz. Onlar felsefî kıyasları kullanıyordu, biz ise, sosyolojik kıyasları kullanmış olacağız. Bunun için Sosyoloji ilimleri Kelam ilmi dairesinde değil, Fıkıh ihtisası dairesi içinde ele alınmalıdır. Diğer bir ifade ile İslam diyalektiğinin sosyolojik esaslar üzerine kurulmasının yerine, sosyal gerçeklerin fikhî bir sistem gibi tedvin edilmesi gerekir.⁵²

⁵⁰ Fussilet 41/53.

⁵¹ bk. Vahîdüddîn Hân, *Tecdid*, s. 71.

⁵² Vahîdüddîn Hân, a.g.e., s.71.

6. Kelam ilminin en büyük amaçlarından birisi de ikna yöntemini kullanarak insanları İslam’a davet etmektir. Bu konuda Vahîdüddîn Hân Kelam ilminin işlevselliği açısından önemli bir konuya parmak basarak şu öneride bulunur. Genel olarak Kelam biliminden sayılmayacak ama hedefleri bakımından Kelam biliminin büyük bir kısmı sayılabilecek bilimsel bir çalışmayı hatırlatmak istiyorum. Bu çalışma İslam’ın enformasyonu (tanıtımı) için ilmî bir üslûpla kitapların hazırlanmasıdır. Şüphesiz çağımızda İslam konulu birçok kitap te’lif edilmiştir. Ancak bu kitaplarda eski Kelam üslûbu ağır basmaktadır. Bundan dolayı genel olarak Tefsir, Sîret-i Nebî ve diğer konularda çağdaş İslamî kitapların eski Kelam ilmi üslûbu çizgisinde ortaya konulmaması gerekir. Tefsir ve Sîret-i Nebî gibi kitaplar kadim Kelam ilmi üslûbu ile sunmamalı, aksine, bu çağın diliyle sunulmalıdır.

İçinde yaşadığımız yüzyıl, düşünce ve ifade özgürlüğü yönüyle ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Çağımız insanı kendisine, herhangi bir Kelam ve Tefsir bilgisi ilâve edilmeksizin doğrudan bilgi sunulmasını ve yorumlanmasının kendisine bırakılmasını istiyor. Kütüphanelerimizde azımsanmayacak derecede geçmiş çağların diliyle yazılmış kitaplara karşı isteksizlik ve yeni İslamî kitaplara olan istek artışıdaki sebep, budur. Çağımız insanı İslam’ı anlamak isterken, bilimsel bir üslûpla İslam’ın hakikatlerini onlara anlatacak kitapları aramaktadır. Çağımız insanı, okuyucuya hitap ederken bilimsel üslûbu, akıl ve düşünce üslûbuna tercih etmektedir. Ancak şanssızlık olsa gerek, müslümanların kullandığı hiçbir dilde bilimsel üslûp revaç bulmamıştır. Bilimsel üslûp, dil ve açıklama bakımından hakikatleri ortaya koymaya çalışan müsbet ve basit kaideler üzerine dayanan Kelam biliminin üslûbuna uymamaktadır. Çağımızdaki müslüman yazarlar hesap edilemeyecek kadar çok kitap kaleme almışlardır. Ancak ben hâlâ herhangi bir dilde gerçekçi, müsbet ve yalın bir üslûpla İslam’ın öğretisini ve peygamberin sîretini arzeden İslamî kitapların listesinin varlığından, bu türden kitaplara her şeyden fazla şiddetle ihtiyaç duymamıza rağmen haberdar değilim. Ben cesaretle şunu söylüyorum. Biz hiçbir şey yapmazsak da eğer gerçekçi bilimsel bir üslûpla (fütûhat tarihinin yerine) İslam Tarihini, Sahabe-i Kiramın hayatını, Hadisleri, Sîret-i Nebî’yi ve Kur’an’ın öğretisini tedvin edip ve bu kitapları da çeşitli dünya dillerinde yayınlarsak, en azından yaşadığımız çağa uygun Kelam ilminin hedef ve amaçlarını gerçekleştirmiş olacağız.⁵³

Görüldüğü gibi Vahîdüddîn Hân, çağdaş Kelam bilimine bir katkı sayılabilecek önerilerini altı maddede takdim etmektedir. Yazarın bu projesini 1966 yılında yazmış olduğu “Çağdaş Kelam’a Giriş” diyebileceğimiz, orijinal adıyla; “el-İslâmü yetehaddâ”, Türkçe’ye ise “İslam Meydan Okuyor /İman Konusuna İlmî Bir Giriş” adıyla çevrilen kitabında uyguladığına şahit oluyoruz. Bu eserin hem geleneksel Kelam ve hem de çağdaş Kelam açısından ne gibi belirleyici farklılıklara ve sentezlere haiz olduğunu tanımakta fayda vardır, sanırım.

⁵³ bk. Vahîdüddîn Hân, *Tecdid*, s. 72-73.

VII. YENİ BİR KELAM'A GİRİŞ DENEMESİ

Geleneksel bir metodla yazılmış Kelam kitaplarımız kelâmî meseleleri umûmi olarak üç ana başlık altında ele alarak inceler. Bunlar; ulûhiyet, nübüvvet ve âhiretle ilgili bölümlerdir.⁵⁴ Aynı zamanda bu üç bölüm, İslam imanının köklerini/özetini oluşturur. Âmentünün bir hülâsası sayılan ve usûl-ü selâse diye de adlandırılan bu üç aslın içerisinde diğer iman esasları da mündemiçtir. Zira Allah'a iman edenin, aynı zamanda âhiret gününe, peygambere iman etmiş olanın da onun getirdiği kitaba ve meleklere inanması gerekir. Bütün semavî dinlerce de kabul edilmiş olan bu üç esas tek bir asla da irca edilebilir. O da ulûhiyettir ki, nübüvvet ve âhiret Allah'ın fiillerinden kabul edilmiştir. Tarihi süreç içerisinde Kelam'a "*İlmu't-Tevhid ve's-Sıfat*" denilmesinin sebeplerinden birisi de budur. İncelendiğinde görülecektir ki Vahîdüddîn Hân, "Çağdaş Kelam'a Giriş" adını verebileceğimiz bu çalışmada yukarıda değindiğimiz Kelam'a ait geleneksel tertip yönteminden de yararlanarak, modern çağın İslam'a meydan okuyuşlarını da dikkate alarak muhtevada kendisine özgü yenilikler de yapmıştır. Bu eser dokuz bölümden oluşmaktadır:

Yazar eserinin birinci ve ikinci bölümünde genel olarak din gerçeğini ele alıyor. Dinin kaynağını tamamen Allah merkezli bir anlayıştan insan merkezli bir anlayışa indirgeyen biyolojik (darwinist) ve psikolojik (pozitivist) materyalist akımların görüş ve düşüncelerini tenkit ediyor. Özellikle tenkitlerini, yine dini, animist bir çerçevede yorumlayanların geliştirdiği bilimsel yöntemleri izleyerek sürdürüyor. Baş vurduğu referanslar ise, daha çok tabiat bilimleriyle uğraşan bilim adamlarına ait olan eserlerdir.

Üçüncü bölümde, tabiat bilimlerinin kullandığı bilgi teorileri üzerinde duruluyor. Kur'an'ın ortaya koyduğunu iddia ettiği bilgi teorisi ile tabii bilimlerin ortaya koyduğu bilgi teorilerinin aynılaştığını göstermek için karşılaştırmalı örneklendirmelere gidiliyor.

Vahîdüddîn Hân, eserinin dördüncü bölümünü tamamıyla "ulûhiyeti" ilgilendiren konulara tahsis etmiş. Allah'ın varlığını Fizik, Kimya ve Biyoloji (FKB) gibi tabii bilimlerin sonuçlarından yararlanarak kanıtlamaya gidiyor. Her şeyin tesâdüfle mi yoksa ilâhî bir takdirle mi meydana geldiğini tartışarak, âlemde tesâdüflere yer olmadığını kanıtlamaya çalışıyor.

Beşincin bölümde âhiret ve âhirete ilişkin konular üzerinde duruluyor. Geniş bir açıdan hayat ve ölüm fenomeni ele alınıp, âhirete imanın psikolojik açıdan insana kazandırdığı yararlar tartışılıyor. Bu bölümde dikkat çekici olan husus, daha çok olgusal âlemin verileriyle âhiretin varlığının kanıtlanmaya çalışılmasıdır ki, Kur'an'ın da başvurduğu metodlardan birisi de budur. Bu yöntemin aslını insan ve tabiatın doğasındaki değişim olgusu oluşturur.

⁵⁴ Bazı örneklendirmeler için bakınız. Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbu't-Tevhid*, (thk. Fethullah Huleyf), Beyrut, 1970; Bâkılânî, Kâdî Ebubekir, *Temhid*, Kahire, 1931; Sabûnî, Nureddîn, *el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn* (thk. Bekir Topaloğlu), Dimaşk, 1979.

Altıncı bölümde ise yazar, risâlet, vahiy ve nübüvvet gibi kavramları tahlil ederek konuya giriyor. Vahiy gerçeği telepati örneğiyle anlatılırken, insan ve toplumlara yarar açısından nübüvvet felsefesine değiniliyor.

Yedinci bölümde klâsik Kelam kitaplarında “nübüvvet” bölümünde incelenen “kelâmullah”la ilgili bahisleri geleneksel anlayıştan ayrılarak müstakil olarak inceliyor. Kur’an’ı Kerim’i, risâletin isbatı açısından ele almış olması, doğal olarak böylesi bir yöntem izlemesini haklı kıyor. Yazar bu bölümde Kur’an’ın i’caz yönünü öne çikaran bilimsel keşiflerden örnekler de sergiliyor.

Sekizinci bölüm çağdaş kelam sorunlarına ayrılmış. Siyaset felsefesi açısından din ve medeniyet sorunları çözümleniyor. Örneğin, kadın, medeniyet ve mülkiyet gibi konulara liberalist ve tanrıtanımaz zihniyetlerin yaklaşımı ile İslam’ın bakış açısı mukayese ediliyor. Çağdaş medeniyetlerin bunalım ve çıkmazları ancak dinin fonksiyonel yönüyle aşılabileceği özellikle vurgulanıyor.

Son olarak dokuzuncu bölüm, İslam dünyasının geleceğine ilişkin tasarımlara ayrılmış. Müslüman nesillerin ne gibi ideallere sahip olması gerekir? Müslümanın dünyada varlık sebebi neye tekâbül ediyor? Allah’a imandan mahrum olmak ne gibi yıkım ve felâketlere yol açar? gibi sorular, İslamî öğreti bazında cevaplandırılmaya çalışılmıştır.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Yaşadığımız yüzyıl gözlem ve tecrübelerimizle de algılayabildiğimiz kadarıyla değişimler çağı diye adlandırılabilir. Bu yeni yüzyılda en çok telaffuz edilen kavramların başında, değişim ve gelişim gelmektedir. Sadece İslamî ilimler alanında değil, pozitif bilimler alanında bile zamanın ihtiyaçlarından dolayı metodlarında değişimlere gidilmekte, muhtevalarında çıkarma ve ekleme yapma zorunluluğu duyulmaktadır. Bu bir yenilenme girişimidir.

Hiç şüphesiz diğer İslamî bilim dallarında olduğu gibi Kelam bilimi için de metodolojide bir yenilenmeye gitme ihtiyacı vardır. Bu tamamen klâsik Kelam konularını atarak değil –ki bugün için klâsik olarak adlandırılan konular geçmişte büyük bir boşluğu doldurmuştur- modern çağın ihtiyaçları da gözönünde tutularak yeni bir analizle çağdaş Kelam tasarımı inşa edilebilir. Dünün bazı kadim konuları bugünün kimi çağdaş konularına cevap üretebilir. Meselâ, bir “*imamet meselesi*” her ne kadar kadim bir problemse de buradan yola çıkılarak Siyaset Felsefesi bağlamında yeniden geliştirilebilir. Yine geleneksel Kelam anlayışında ele alınan “*insanın filleri*” konusu, hâlâ insan hakları bakımından orjinalitesinden bir şey kaybetmemiştir. Bunu Vâhîdüddîn Hân’ın ifade ettiği gibi, yeni bir sömürgecilik türü olan iktisadî ve teknolojik anlamda dışa bağımlılık konuları ile birlikte ele alırsak, mesele daha câzip bir duruma gelebilir.

Hint alt kıtasında bir müslüman aydın olarak Vahîdüddîn Hân’ın yaptıkları insan emeği açısından her türlü takdirin üstündedir. O, bir aydın sorumluluğu ile bugün İslam âleminin bütün sahalarda mağlup olduğunu dile getiriyor. Bu çıkmazdan nasıl kurtulabiliriz? sorusuna cevap arıyor. Yeni çağ, değişimler çağı. Bugün “*kuvvet*” mefhumu bile değişime uğradı. Yaşadığımız çağda kuvvetin sembolü olarak bilim,

bilgi, teknoloji ve basın gibi güçler önplâna çıktı. Batı bu değişimlere ek olarak eğitim anlayışlarında da çağın ihtiyaçlarını gözeterek değişimler yapmaktadır. Ama buna rağmen İslam dünyası eğitimin bütün kademelerinde olduğu gibi İslamî ilimler alanında da ortaçağın skolâstik eğitim anlayışını bir türlü aşamıyor. Biz Batı'da meydana gelen modernleşme hareketlerini çok geriden takip ediyoruz. Arada kapatılması gereken mesafe çok uzun. İşte bu açıdan Vahîdüddîn Hân, başta Kalam olmak üzere dinî ilimlerin mevcut metodolojilerinde bir yenileşmeye gitmek gerektiğini vurguluyor. Kalam bilimi açısından meseleye baktığımız zaman, evvelâ ortaçağ Kalam anlayışının kendi dönemi için yararlı sonuçlar doğurduğunu ama, günümüzün modern ihtiyaçlarını karşılamada yetersiz kaldığını, dolayısıyla bir tecdit programına gerek duyulduğunu dile getiriyor. Elbette bu çabanın artı ve eksileriyle bir değerlendirmeye tabi tutulması gerekir. Vahîdüddîn Hân'ın hem genel itibariyle din eğitimi ve özel itibariyle de ortaçağ kalamı konusunda söylediklerine katılmakla birlikte önerileri konusunda tasvip edilecek ve edilmeyecek noktalar da yok değil. Onun geliştirdiği yeni Kalam projesi ile ilgili görüşlerini şu şekilde değerlendirebiliriz:

1. Vahîdüddîn Hân'ın bugünün İslam dünyasında medrese sistemine dayalı dinî okullarda ve üniversitelerde okutulan Kalam kitaplarının artık modern bilimin meydan okumaları karşısında sorunları çözümsüz bırakacağı konusunda müttetikiz. Ama bu görüşü bütün İslam ülkeleri için genellemek doğru değildir. Türkiye için konuşacak olursak İlahiyat fakültelerimizde Kalam bilimi alanında akademik çalışma yapan akademisyenlerimiz ve genç araştırmacıların olumlu yönde büyük mesafe aldıklarından söz edebiliriz. Bu iyimserliğimiz diğer alanlar için de geçerlidir. Ama yine de buna rağmen yeterli değildir. İslamî ilimlerin bütünü için bir metodoloji geliştirme ihtiyacı ortada durmaktadır.

2. Yazarın, bugünün pozitif bilim anlayışının "*deney ve tecrübeye konu olmayan bir şey, insan bilgisinin konusu olamaz*" şeklindeki tanımını eleştirmenin yanında duyu ötesi alanın bilgisine nasıl bir bilgi felsefesi ile ulaşabiliriz? sorusuna tam bir açıklık getirdiğini söyleyemeyiz. Yaşadığımız modern çağda, İslamî çerçevede yeni bir bilgi felsefesi geliştirmeye gerek vardır. Vahîdüddîn Hân, olgusal âlemin verileriyle duyu ötesi âlemin istidlâl edilmesinde tündengelim metodunu savunuyor ve de öneriyor. Ama, yeni bir bilgi felsefesi geliştirmek yerine daha çok eklektik davranıyor. Halbuki tündengelim metodunun çıkmazlarını da gözardı etmemek gerekiyor.

Diğer taraftan yazarımız mantıkçı pozitivist anlayışın ürettiği "*ilerlemecilik*" düşüncesini Kalam bilimi açısından kritik ediyor. İslam dünyasında kendilerine "*tekâmülcü müslüman bilginler*" adı verilen grubu eleştiriyor. Bizde bu eleştirilere yürekten katılıyoruz. Acaba yeni Kelamcıların, ideolojik anlamda olmayan "*dikey ilerlemecilik*" düşüncesini toptan mahkum etmeleri bir bilim adamı zihnietine yakışır mı? Bu konuda savunmacı ya da öykünmeci bir tutum takınmamak gerektiği kanaatini taşıyoruz. Her şeyi yazarın yaptığı gibi sürekli tabii bilimlerin sonuçlarıyla Kur'anî öğretiyi örtüştürme ya da kutsal metin ve bilim aynı şeyi ortaya koyarlar şeklindeki yaklaşımlarla yarışmanın bir manası var mıdır? Halbuki kendisinin de ifade ettiği gibi *Albert Einstein* tarafından ileri sürülen izâfiyet kuralıyla tabiat bilimlerinde matematiksel kesinliğe dayalı bir kuralın olmadığı kanıtlandı. Görellik (relativite) kuramına göre uzay, zaman ve kütle gibi kavramların mutlak değil, görelî

olduğu sonucuna ulaşıldı. Max Planck'ın geliştirdiği *kuantum* ve Werner Heisenberg (ö. 1977)'in *olasılık* (ihtimaliyet) kuramları gitgide kesin, zorunlu a priori bir bilgiyi savunmanın imkansız olduğunu ortaya koydu. Bu anlayışa göre “bilimde mutlak doğru yoktur, güncel doğru vardır” demek daha uygun düşer gibi geliyor. Artık günümüzde bilim ve vahiy atbaşı gider gibi tezlerin problemler yaratacağı tariften vâreste olduğu unutulmamalıdır. O halde dinî ilimler alanında da bir Bilgi Felsefesi geliştirmeye ihtiyaç olduğunu bir defa daha vurgulamak gerekmektedir.

3. Yine bu konularla ilişkili olarak yazar kendi projesini uygulama alanında yer yer çelişkilere düşüyor. Şöyle ki, bir yerde isim vermeksizin genellemelere giderek modernist düşünce sahibi müslüman aydınları Batı mutfağında pişirilen her şeyi önyargılı olarak, “*zaten bu bizde de vardı*” şeklinde âyet ve hadislerden deliller getirerek peşinen kabullenmelerini öykünmeci bir tavır olarak görüyor ve ağır eleştiriye tabi tutuyor. Eleştiride elbette haklılık yanları çoktur. Fen bilimlerinde hipotezlerin kanıtlanarak kanun haline getirilmesi ve Sosyal bilimlerde yeni doktrinlerin icat edilmesi bunların da bizim patentimizi taşıması önemlidir. Ama ne var ki yazar, “düşmanın silahıyla silahlanmak” gibi bütün zamanlarda İslam sözkonusu olduğunda geçerli olamayacak bir mantık yürüterek kendisi de aynı tuzaklara düşmekten geri kalmıyor. İslam dünyası açısından olaya baktığımız zaman İslam ve Batı arasındaki ilişkilerin tarihi, bir bakıma şiddetli gerilim ve çatışmalar tarihi olarak görülmüştür. Bunun başta gelen nedenlerinden birisi Haçlı seferleri, bir diğeri ise, 19. yüzyılla birlikte İslam ülkelerinin önemli bir kısmının Batı sömürgesi etkisine girmiş olmasıdır. İşte bu sebeple yazar da Hindistan müslümanlarının belli bir dönem İngiliz sömürgesi altında yaşamasının etkisiyle topyekûn Batı'ya karşı olumsuz tavır takınmasına ve mahkum etmesine rağmen, imanî konuları kanıtlamada Batı medeniyetinin ürettiği argümanları kullanmakta ve atıflarda bulunmakta hiçbir beis de görmüyor. Böylesi bir mantık çelişkili değil midir? Halbuki, bir bilim adamı sorumluluğu ile kendimiz, modern bilimlerin sonuçlarıyla Kelam'ı sentezleme yoluna gideceğimize, bize ait bilgi kaynaklarımız ve mevcut referans sistemimizle yeni ve özgün bir metodoloji geliştiremez miyiz? Kolaycılığa ve popülizme kaçmak yerine bu konular üzerinde kafa yormamız daha yerinde bir tavır ve duruş olamaz mı?

Vahîdüddîn Hân, *Yeni İlm-i Kelam*'a katkıda bulunmak açısından yaptığı bu çalışmasında, Fen ve Sosyal bilimler arasında Kelam bilimi ile nasıl bir ilişki kurabiliriz? sorusunu tartışmaya açıyor. Özellikle, doğrudan olmasa bile dolaylı olarak Arkeoloji, vahiy doğrulamaya; Antropoloji, Psikoloji ve Tarih, isbât-ı vâcip konularına destek sağlamaya; Siyaset ve Ahlak Felsefesi, İslam'ın aktüel değerine ve içtimâiyât yönünün anlaşılmasına ışık tutmaya yardımcı olabilir. Haklı olarak yazarın Tabiat bilimleri ile Sosyal bilimlerin sonuçlarının teolojik alanda yararlanılmasıyla ilgili olarak olumlu açıdan yaklaşımlarında haklılık payı olmasına rağmen beraberinde getirdiği bazı endişelerden de söz etmek kaçınılmazdır. Örneğin, Vahîdüddîn Hân, yaşadığımız modern çağda geliştirilen “Fen bilimlerini” Kelam ilmi olarak okutabileceğimiz yolunda okuyucunun kafasında izlenimler uyandırıyor. Acaba yeni bir Kelam tasarımı inşâ etmeye neden gerek duyuldu? Zira yaşadığımız çağda Fen bilimleri ‘*hikmet*’ bağlamından koparıldığı için, daha çok ideolojik boyutta yaklaşım

sergilenerek metafizik alanı dışlayıcı bir silah olarak kullanılmakta ve tanrıtanımaz düşüncelere payanda yapılmaktadır. Bu bizatihi ilmin kendisinden kaynaklanmıyor; o ilmin verileriyle donanan insanın dünya görüşünden kaynaklanıyor. Bir defa her bilim dalının ilgilendiği alan değişiktir. Muhakkak ilim adına ortaya konulacak görüş ve düşünceler, pozitif bilimlerin matematiksel kesinliğe dayalı olarak ortaya çıkan kanunlarına dayanmalıdır. Gerçeklikleri deney ve tecrübe ile kanıtlanmamış varsayımlar ve felsefî anlayış ve nazariyeler, dinî gerçekliklerle karşı karşıya getirilmemelidir. Bunun aksi olarak nazariye düzeyinde anılan bir takım felsefî görüşler din aleyhtarı bir zihniyetin elinde dine zarar vermek için kullanılıyorsa, bu konuda dikkatli olmak gerekir. O halde biz Fen bilimlerinin kesin olarak sonuçlanmış kanunlarından istifade edebiliriz. Çünkü bilimsel bilgi, kanıtlanmış bilgidir. Ama yine de bilimin sonuçlarıyla vahyin bilgisi örtüşür, ifadelerini kullanmakta az da olsa bir ihtiyat payı bırakmamız gerektiği kanaatindeyim. Bunun sebebine yukarıda bir nebze de olsa değinmiş olduk.

Yazarın Sosyal bilimlerle ilgili söyledikleri görüşlerde büyük haklılık payı vardır. Sosyal bilimlerin sonuçları çoğu zaman öznel olması açısından bir de kişilerin anlayış ve ideolojilerine göre şekillenmeye yatkın bir alan olduğu için izafilik söz konusudur. Ayrıca, Sosyal bilimler bir takım kıyaslar üzerine temellendirilir. Kelamcılar soyutlama düşüncesinden dolayı kıyasın problematik oluşturacağını dikkate alarak sistemlerinin adına, kıyas değil de istidlâl adını vermişlerdir. Bunda da haksız değillerdir. Yazarın dediği gibi Sosyal bilimlerin Kelam dairesi içerisinde değil de Fıkıh ilmi dairesi içerisinde değerlendirilebilir. Hatta imkan ölçüsünde konuya destek sağlamak açısından bazı sonuçlar Kelam ilminde veri olarak kullanılabilir; ama onlara dayalı olarak Kelamî bir metodolojinin kurulması zordur, sorun yaratır.

Şüphesiz yazarın özellikle *'Tecdîdü Ulûmi'd-Dîn* yani, dinî ilimlerin yenilenmesine dair yazdığı eserinde ve bu eserin bir uygulama projesi olan 'İslam Meydan Okuyor' adlı çalışmasında 'Yeni İlim-i Kelam' adına yaptığı özgün değişikliklerin başında muhteva geliyor. Bizim klâsik Kelam geleneğimizde izlenen sistematik yapıya bağlı kalmakla birlikte çağın ihtiyaçlarını gözönünde tutarak çağdaş sorunların çözümüne öncelik vererek daha çok münakaşayı, maddeci mezheplerle İslamî öğreti alanında yapmıştır. İmani konulara bir giriş mahiyeti taşıdığını söyleyebileceğimiz bu eserler, 'çağdaş Kelam' çalışmalarına ışık tutabilecek bir niteliktedir.

5. Yaşadığımız modern zamanlarda temel sorun haline gelen ekolojik dengenin bozulma sebeplerinin başında, sanayi ve teknoloji sahalarında ilerlemenin meydana getirdiği hava, su ve toprağın kirlenmesi gibi çevresel sorunlara ek olarak, asıl tabiatın profanlaştırılarak hoyratça kullanılması geldiği, söylenebilir. İvedilikle müellifin insan hayatını tehdit eden bu probleme dikkat çekerek tabiatı hem kevnî bir âyet kabul edip Allah'ın varlığına bir delil olarak vurgulaması ve bunun da ötesinde kutsallığına vurgu yapması, Kelam ilminin yaşanılan hayatla bağının kurulması açısından ilginç bir yaklaşımdır. Bu da gösteriyor ki, içinde yaşadığımız yüzyılda sistemleşecek ve daha çok güncelleşecek olan Kelam bilimi muhtevasına, Allah'ın bir âyeti olan tabiata ait konuları müstakil bir başlık altında aldığı zaman farklı bir yenilikle donanmış olacaktır. Zira geleneksel Kelam kitaplarımızın ulûhiyet

bölmelerinde yer alan tabiat felsefesine ait konular, istenilen düzeyde sistematik değildir.

Yukarıda saydığımız bütün bu yeniliklere ek olarak yazarın *sekülerizm* ve *yabancılaşma* gibi felsefî konulara eleştirel bir yaklaşım getirmesinin yanında ilk defa Kelam bilimi literatürüne “*Siyasî Kelam Hareketleri*” diye bir kavramı dâhil etmiş olması, başlı başına kayda değer bir yenileşme girişimidir. Ben de Vahîdüddîn Hân’ın Kelam bilimi hakkındaki bu projesinin mütekâmil manada yeniden kurulacak olan Çağdaş Kelama katkıda bulunmak adına bir model oluşturacağına inanıyor ve faydalı bir teşebbüs olarak görüyorum.

KAYNAKÇA

- ALTINTAŞ**, Ramazan, “*Biyolojik Materyalistlerin Temel Yanılgıları*”, *İlim ve Sanat*, sy:43, (Mart 1997).
- ATAY**, Hüseyin, *İslam’ın İnanç Esasları*, Ankara, 1992.
- AUGUSTE COMTE**, *Pozitivizmin İlmihali*, (çev. P. Erman), İstanbul, 1986.
- AZİZ AHMED**, *Hindistan ve Pakistan’da Modernizm ve İslam*, (çev. Ahmet Küskün), İstanbul, 1990.
- BÂKILLÂNÎ**, Kâdî Ebubekir, *Temhîd*, Kahire, 1931.
- BİLMEN**, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlm-i Kelam*, İstanbul, 1972.
- DOMINUQUE SOURDEL**, *L’İslam*, Paris, 1972.
- DOZY**, Reinhadt, *Tarih-i İslâmiyet* (çev. Abdullah Cevdet), Mısır, 1908.
- DÖKMECİYAN**, R. Hrair, *Arap Dünyasında Köktencilik*, (çev. Muhammed Karahanoğlu), İstanbul, 1992.
- EMİR ALİ**, *Spirit of İslam*, London, 1955.
- FARABÎ**, Ebû Nasr Muhammed, *İlimlerin Sayımı*, (çev. A. Ateş), İstanbul, 1986.
- FIGLALI**, Ethem Rûhi, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, Ankara, 1990.
- el-HUYNÎ**, Hasan Muharrem, *el-Menhecû fî İsbâti’s-Sânîi beyne’s-Selefiyye ve’l-Mütekellimîn*, Kahire, 1986.
- İKBAL**, Muhammed, *İslam’da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (çev. N. Ahmet Asrar), İstanbul, 1996.
- MÂTÜRÎDÎ**, Ebû Mansûr, *Kitâbu’t-Tevhîd*, (thk. Fethullah Huleyf), Beyrut, 1970.
- SABÛNÎ**, Nureddîn, *el-Bidâye fî Usûli’-d-Dîn* (thk. Bekir Topaloğlu), Dımaşk, 1979.
- TOPALOĞLU**, Bekir, *İslam Kelamcıları ve Filozoflarına Göre Allah’ın Varlığı*, Ankara, 1970.
- TROLL**, Christian W., “*Seyyid Ahmed Han ve İlm-i Kelam’ın Ondokuzuncu Yüzyılda Yeniden Teşekkülü*”(çev. Şaban Ali Düzgün), *İslami Araştırmalar*, cilt:8, sy:1, (Kış Dönemi 1995).
- VAHİDÜDDİN HÂN**, *Hikmetü’-d-Dîn*, (Arapça’ya çev. Zaferülislam Hân), Kahire, 1973.
- _____, *el-İslâmü ve’l-Asru’l-Hadîs*, (Arapçaya çev. Zaferülislâm Hân), Kahire, 1978.
- _____, *el-İslâmü Yetehadda*, (Arapçaya çev. Zaferülislâm Hân), Kahire, 1966.
- _____, *el-Müslimûn Beyne’l-Mâzi ve’l-Hâzır ve’l-Müstakbel* (Arapça’ya çev. Zaferülislam Hân), Kahire, 1978.
- _____, *Tecdîdü Ulûmid-Dîn* (Arapça’ya çev. Zaferülislam Hân), Kahire, 1978.
- WATT**, Montgomery, *Modern Dünyada İslam Vahyi* (çev. Mehmed S: Aydın), Ankara, 1982.
- ZAFRULLAH KHAN**, *İslam: Its Meaning for Modern Man*. London, ts.
- ZEYDAN**, Corci, *Medeniyet-i İslam Tarihi* (çev. Zeki Megamız), İstanbul, 1928.