

# KELÂM İLMİ VE YENİDEN YAPILANMA SÜREÇLERİ

## Geçmiş Duygusu, Kültürel Bellek ve Hayatın Gerçekleri

### Ekseninde Bir Değerlendirme

Mehmet EVKURAN\*

"Somut tarihin çoğul zenginliğini kabul etmek, İslâm'ın kültürel sistemini incelerken her gelişme ihtimaline açık olmayı mümkün kılar. Tarihi tarih teorisi ile karıştırmamak tarihi korur, teoriyi serbest kılar... Bu düzeyde tarih de var olacaktır; fakat doğrudan değil, şuurlu iman sahibi insanın karşı karşıya kaldığı zorluklar, sorunlar ve çözümler şeklinde bir varoluştur bu. Gelenekle derhal özdeşleşen ideolog, duyduğu hayranlığın ardında bu zorlukları değersizleştirir; ideolog hidayete erince, her şeyin değeri dönüşüm geçirir. Halbuki, kalmaya devam ettiğimiz düzeyde, mümin kişi, karşılaştığı sorunları oldukları gibi muhakeme eder."

Abdullah LAROUİ

#### **ISLAMIC THEOLOGY (ILM AL-KALAM) AND THE PROCESSES OF THE RECONSTRUCTION A Study on Context of Sense of the Past, Cultural Momery and the Facts of The Life**

Ijtihad was generally understood in Islamic classical thought as a problem that concerned with Islamic Law (İlm al-Fıqh). The process of the changing that modernism gave rise to, provided a different point of view. That means the process went on with wider and deeper extend, from social sciences to arts, and from politics to philophosical and theological investigations. Throughout the last period of Ottoman Empire, especially in Tanzimat period, the thinkers and scholars discussed the problem regression and they searched the way from this circumstance.

Reconstructive tendency focused on some terms which are taken from literature of classical Islamic disciplines, such as ijtihaad, maslaha(t), maqaased. But it seems that, these terms are comprehended on the different context. In this study I examine the reconstruction of Islamic theological thought with relevance between the thoughts and social and political changing; and with power balances in the changing world.

#### **1. GİRİŞ VE SORUN**

Geçmişimizi, düşünsel ve itikâdî mirasımızı yeniden değerlendirme ve yeniden yorumlama zorunluluğunu ya da ihtiyacını hissetmemize yol açan etken nedir? Bu soru, basit anlamda, 'dünyada her şey değişim geçirmekte, o halde biz de kendi değerlerimizi yeniden değerlendirmeliyiz ve onları yenilemeliyiz!' temelinde yapılan oldukça soyut bir açıklama tarzıyla savuşturulabilecek bir konu değildir. Toplumsal ve tarihsel sorunlar

\* Dr. Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi. mehmetevkuran@hotmail.com

düzleminde düşünüyorsak, doğal yaşamın içerdiği değişim olgusuna gönderme yapmak pek de uygun bir yaklaşım olmayacaktır. Aksine bu ihtiyacı ve zorunluluğu gündeme getiren ve hatta dayatan gelişmelerin farkında olarak onlar üzerinde düşünmek gerekir. Çünkü doğal yaşam ile toplumsal yaşamın kendilerine özgü, farklı ve birbirine indirgenemeyecek dokuları bulunmaktadır.

Toplumsal yaşamda değişim, istikrar ve denge gibi öğeleri ortaya çıkaran şey doğal nedenler değil, insanların niyet ve iradelerine bağlı olan kültürel etkenlerdir. Bu nedenle değişim olgusunun ardında yatan gerekçeleri yine kültürel ve tarihsel yaşamın tikelliği içinde aramak gerekir. İstikrarın, durgunluğun, güvenliğin ve geleneksel olana bağlılığın egemen olduğu bir paradigma çerçevesinde, değişimi ve yenilenmeyi konuşmak, dahası onu önermek önemli ve ciddi bir girişim sayılır. Bu girişim, paradigmanın sahip olduğu ve tarihsel süreç boyunca geliştirerek teolojik bir formülle saklayıp koruduğu bazı temel hassasiyetlerin de canlanmasına yol açan gelişmelere neden olmaktadır.

## 2. GEÇMİŞ DUYGUSU, TARİH VE HATIRLAMA SORUNU

Dinin, nesnelere ve inançları bir asla döndüren işlevi vardır. Daha doğrusu, dinsel düşüncenin, insandaki köken ihtiyacını karşılamaya dönük bir yapılanması göze çarpmaktadır. Bu nokta dinin bir vahiy ve bildiri olarak Tanrı'dan çıktığından sonra, insanın ve toplumun eline geçmesi ve beşerî-antropolojik kırılmalara uğrayarak dünyevî-tarihsel bir kurum hâlini almasını anlatmaktadır. Bir anlamda aşkın olan, insanî olanla bütünleşmiş, karmaşık bir yapı ortaya çıkmıştır. Din, kültür ve tarih arasındaki ilişkinin felsefî ve ideolojik çözümlenmesi, yeniden inşâ tartışmalarının dayandığı kuramsal bir zemin olarak görünüyor. Din, bir kültür içinde geçmişi yaşatma işlevini üstlenmiştir. Dinin bu işlevi, ideolojik ve kültürel anlamda, hatırlanmak, canlandırmak ve tekrarlamak yoluyla devam etmesini sağlama aracı olması niteliğiyle ilgilidir. Teolojik ve felsefî anlamda din, kültür ve tarih üstü ilgilerle temellenir. Onun özünde, herhangi bir kültürü ve herhangi bir toplumsal-tarihsel dokuyu onaylamak ve kutsamak gibi bir görevi bulunmamaktadır. Ancak din, *tedeyyüne* dönüşünce, sanki kaçınılmaz bir beşerî yasa çalışmaya başlamakta ve din tarihsel deneyime eşlik etmekte ve o toplumun kurumsallaşma süreciyle diyalektik bir ilişki içine girmektedir. Toplumun düşünsel ve tarihsel yürüyüşünü etkileyen din, aynı zamanda o toplumun yerleşik yapısından ve kültüründen de etkilenmektedir. Din ile tarihin bu karşılıklı ilişkilerinden dolayı, pek çok dinsel konunun, kavramın ve kurumun anlaşılmasında kendince bir tarih felsefesi, bir tarih algısı yürürlüktedir. Müslüman kültürünün sorunları açısından bakıldığında bu hususun daha da öne çıktığını görürüz. Zira Müslüman kitleler, yaşayan büyük dinsel cemaatler içinde, kendi tarihini olabilecek en yoğun biçimiy-le yaşayan topluluklar arasında yer almaktadır.

Tarih konusu, daha yerinde bir tabirle geçmişin ve kültürel mirasın tarih aracılığıyla anlatılaştırılması, ben bilincinin oluşmasına ve bireyin bir insan olarak kendisinin farkına varmasına nasıl katkıda bulunmaktadır? Süreç genel olarak şu şekilde işlemektedir: İnsan, gerek bireysel gerekse topluca neler yapabilmeye muktedir olduğunu tarihe bakarak öğrenir. Tarih başarabileceğimiz işlerin sınırlarına ve içeriğine dair bir birikim sunar. Bu birikim, yeni kuşaklar nezdinde bir yön, hedef ve istikamet duygusunun yanında, bir kimlik ve kişilik dokusunu da ortaya koyar. Tarihin ve tarihsel

anlatıların günümüze uzanan, dahası etkisini yalnızca şimdiki zamanda gösteren belirleyici ve yönlendirici işlevi buradan ileri gelmektedir.

Bu nedenle benlik ve kimlik sorunu ile gelenek öğretimi arasındaki sıkı ilişkinin tarih aracılığıyla sağlandığı ileri sürülebilir. Bu soruna, benzer bir bağlamda değinen Collingwood, Tarih'i bir bilim dalı olarak temellendirirken şu soruyu sorar: Neyin ne için vuku bulduğunu bilmek bizim açımızdan ne değer taşıyor? Kısaca Tarih ne içindir? Onun cevabı ise kısaca şöyledir: Tarih, insanın kendisini bilmesi (self-knowledge) içindir. Kendini bilmek, sadece kendini diğer insanlardan ayıran şeyleri yani kişisel özellikleri değil, aynı zamanda insan olarak kendi doğasını bilmek anlamına gelir.<sup>1</sup>

Nasıl bir anlatıcı olmaksızın, herhangi bir anlatı imkânsız ise, tarihçi olmaksızın tarih de imkânsızdır. Anlatılar önceden mevcut olan şeyler değildir. Aksine anlatı, tarihçi tarafından yapılır ve sunulur. Ortada tek bir iktidar ve tek bir tarihçi olmadığına, aksine birden fazla iktidar biçimleri ve birden fazla tarihçi/anlatıcı bulunduğuna göre, aynı geçmiş olaylar hakkında farklı hikâyeler vardır. Bu nedenle ne kadar çok tarih varsa, ona inanmayan o kadar çok tarihçi vardır.<sup>2</sup> Bu son nokta özellikle önemlidir. Burada tarihin, geçmişini bir düzene sokma işlevi yürürlüktedir. Tarih, geçmiş düşünceleri ya da olayları zihnimizde yeniden canlandırır. Bu, basit ve yalın anlamda bir anımsama/anımsatma işi değildir. Bilâkis bundan daha fazla ve daha örgütlü bir girişim olan yeniden anlamlandırma ve yapılandırma süreçleridir söz konusu olan.

Bazı kültür antropologları, tarih duygusunu, insanın kültür yaratma yeteneği ile bağlantılı olan temel bir özellik olarak görürler. Yanı sıra daha derin, köklü ve fakat örgütsüz bir duygu olan geçmiş duygusu (Sense of the Past), zihinsel bir organa benzetilmektedir. Gerçekten de geçmişin bilgileri, geçmişle bağlantı, ona saygı duyulması, taklit edilmesi ya da reddedilmesi, böyle bir geçmiş duygusu olmaksızın gerçekleşmezdi.<sup>3</sup> Tarih duygusunun ve onun sağladığı şeyin en önemli yönü, bir benlik bilincinin oluşmasında oynadığı roldür. Bu rol elbette, sadece bir benlik bilincinin oluşmasıyla sınırlı değildir. Ona tarihsel, ideolojik ve düşünsel bir süreklilik kazandırmak da, bu işlevin ayrılmaz bir parçası sayılır. Ki artık bu ilişkiyi anlatmada tarih kavramı yetersiz kalmakta ve daha uygun bir tanımlama olarak da *kültürel bellek* ifadesini kullanmak gerekmektedir. Bu son noktanın iktidar ilişkileri açısından taşıdığı değer, anlatının/söylemin ideolojik kurgusunun altını çizer. Zira her türden tarihsel söylem, gizli ya da örtük tarihin belirli bir anında yaşanmış olan iktidar ilişkilerine ve politik dengelere göndermede bulunur. Tarihin ve tarihsel anlatıların yapışökümü<sup>4</sup> sorununu inceleyen Munslow, bu konuya şöylece dikkat çeker;

"Yazılı tarih her zaman salt masum bir hikâye anlatmanın ötesinde bir şeydir; çünkü yazılı tarih her şeyden önce iktidarın dağıtılması ve kullanılmasının başlıca aracıdır. Tarihsel verilerin bir anlatı içinde örgütlenmesi eylemi, kendi başına yalnızca *'hakikî'* bir gerçeklik yanılması oluşturmakla kalmaz, aynı zamanda, geçmişe sahte bir tutarlılık verir."<sup>4</sup>

<sup>1</sup> R. G. Collingwood, *Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler*, çev. Erol Özvar, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000, s. 25.

<sup>2</sup> Alan Munslow, *Tarihin Yapışökümü*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000, s. 32.

<sup>3</sup> Jan Assman, *Kültürel Bellek-Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, çev. Ayşe Tekin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001, s. 69.

<sup>4</sup> Munslow, *a.g.e.*, s. 28.

Kültürel bellek açısından bakıldığında, gerçek tarih ile hatırlanan tarih arasındaki fark konusu hemen merkezleşir. Kültürel bellek için gerçek değil, hatırlanan tarih önemlidir. Kültürel bellekte, gerçek tarih hatırlanan tarihe ve ardından da efsaneye dönüşür. Grubun ya da toplumun kimliği, kültürel bellek aracılığıyla sürekli yaşatılır ve sonraki kuşaklara aktarılır. Kültürel bellek, gündelik olmayan olayları hatırlama organıdır. Bu organ ile tarih anımsanır, topluluk kökeninden emin olur. Gündelik yaşamın ötesinde yer alan kimlikler, kültürel bellek içinde saklanır ve canlı tutulur.<sup>5</sup> Geleneğin, insan tarafından doğrudan kavranabilecek bir nesne olmayışı, kültürel belleğin varlık nedenidir. O, geçmişi düzenler, anlamlandırır, geleneği kurar ve geçmişe bir bilinç atfeder. Tarih incelemelerinin bir noktadan sonra, geçmişin olgusal incelenmesinden uzaklaşarak, söylemlerin incelenmesine doğru kaymak zorunda olması da bundandır. Tarih, şimdiki zamanı asla bir olgu olarak, salt yaşanmış bir gerçeklik olarak etkilemez; aksine bugüne aktarılan ve insanları yönlendiren şey, söylemlerdir. Tarih, hatırlama yoluyla ve kültürel bellek aracılığıyla söyleme dönüşür ve insanların kültürel evrenlerine geçiş yapar. İnsanların zihinlerinin, tarihsel olarak şekillenmesi söylemler aracılığıyla sağlanır. Dolayısıyla tarih araştırmaları, zorunlu olarak zihniyet incelemelerini ve söylemlerin çözümlenmelerini çağırır. Temel soru şudur; insanlar hangi tarihsel söylemler aracılığıyla sevk ve idare edilmektedirler?

İmge ve tahayyül olarak gündeme geldiği zaman, tarihte bulunan '*sabit noktalar*' arasındaki boşlukların doldurulması sorunu canlanır. Bu sabit noktalar, herkes tarafından varlığı kabul edilen, açık seçik referanslardır. Olaylar kadar elimize ulaşan metinleri de birer sabit nokta olarak görmemiz gerekir. Bir an için sabit noktaların çok iyi anlaşıldığını varsayalım. Ancak bu kez sabit noktalar arasındaki boşlukların nasıl doldurulacağı sorunu o kadar belirleyicidir ki, referansların varlığı bize doğru anlam konusunda yeterli güvenceyi sağlamaz. Olayları, olguları ve sabit noktaları anlamlı bir bütün oluşturacak şekilde birbirlerine bağlayan ve onları bir anlatıya dönüştüren tarihtir. Tarih, anlam ve doğruluk konularını tartışan tarih felsefecisi Collingwood bu soruna büyük önem vermekte ve sorumluluğun altını şöyle çizmektedir:

"Tarihçinin geçmişe ait resmî sabit noktalar arasında çekilen bir tahayyüli inşâ ağı ise ve sabit noktalar hâlâ otoritelerden ödünç alınan ifadelerle, şahitliğe dayanıyorsa bu tarih görüşü de bu biçimiyle sadece diğer bir kes-yapıştır tarih biçimidir. Tarihtir, sadece sabit noktalar arasına gerilen iplerden (yani metne ilâve fiilinden) değil, aynı zamanda, sabit noktalardan da sorumludur."<sup>6</sup>

Bu konu en çok bir Kelâm ya da tarih metninin arka plânını ve politik mantığını çözümlenmeye çalıştığımızda karşımıza çıkmaktadır. Bir Kelâm metnini doğru anlamak her şeyden önce o metnin dilini bilmeyi ve teknik olarak hangi meseleden bahsettiğini kavramayı gerektirmektedir. Oysa bir Kelâmcı için bundan daha öte bir duruş noktası vardır ki, o da ancak genel felsefe ve teoloji birikimiyle elde edilebilir. Tarih bilgisi, bize iktidarın, kurumların ve kültürün dışsal dönüşümlerini verir. Ve hangi fikrin hangi tarihsel olaylarla birlikte geliştiğini tespit etmek açısından bu çok önemlidir. Oysa bir Kelâmcı, fikirlerin tarihinin yanında belki daha önemli olarak, onların

<sup>5</sup> Jan Assman, *Kültürel Bellek*, s. 56, 62.

<sup>6</sup> Collingwood, *Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler*, s. 17.

İslâm Teolojisi açısından değerlerini ve geçerliliklerini ortaya koymak durumundadır. Şu halde tarih bilgisiyle teoloji ve felsefe bilgisinin birbirlerini bütünledikleri görülmektedir. Ancak işaret edilmesi gereken nokta odur ki; tarihin, herhangi bir teolojik ekolün tikel öğretileri doğrultusunda çarpıtılması olayı karşısında duyarlı olmak gerekir. Bu nedenle, özellikle fırkalarla ilgili verilen klâsik bilgiler teolojik bir forma sahip iseler de, iktidarın ya da onu yazan düşünürün tutumundan uzak değildir. Bu son anılan husus doğaldır ki, klâsik eserlerde açıkça yer almaz. Bidatlerle ve sapık görüşlerle mücadele etme gerekçesine dayanarak yazılan eserlerde, felsefî ve Kelâmî bir içerik yer alsa da, politik ve mezhebî çekişmelerin, kullanılan söylemdeki etkisini ihmal etmemek gerekir. Örneğin *Mustazhırî*'yi yazan Gazâlî, Bâtınîlere karşı teolojik bir mücadele verirken, onun eseri diğer yandan Sünnî iktidar tarafından, Bâtınî etkinliklerin aleyhine bir iddianame niteliğiyle kullanılmıştır. Bu metin epistemolojik ve Kelâmî açılardan onların haklılığını ellerinden çekip alırken, Sünnî Selçuklu iktidarı siyasi rakiplerini halkın gözünde mahkûm etmiş oluyordu.<sup>7</sup> Politik iktidar güçlü bir merkezîlik oluşturma sürecine girerken, dinsel düşünce de benzer bir merkezîlik yörüngesine girmişti.

Bazı düşünürler, kültürel bellek aracılığıyla gündelik yaşamın gerçeklerinden ve varolan düşünsel sistemden uzaklaşabileceğini, onların dışına çıkarak rahat bir nefes alma imkânının elde edilebileceğini söylerler. Kültürel bellek, gündelik yaşamın tersi ve bir başka kültürel evrenin iklimi olarak değerlendirilir. Kültürel bellek, varolanı aşip başka bir dünyaya geçiş yapma imkânı sunabilir. Varolan merkezî kültürel yapılar ile kültürel bellek arasındaki kırılma ilişkisi sorunu, geçmişe yönelme durumları hakkında da geçerlidir. Şu halde hatırlamanın; tek yönlü işleyen ve geçmişe olumlayıcı politik bir akıl yürütme işlemi olmadığı, yanı sıra bugün ile geçmişe karşı karşıya getiren bir yanının da bulunduğu gerçeği de fark edilmelidir. İlk durumda, geçmiş ile bugün arasında bir süreklilik ilişkisi kurulmakta ve şimdiki zaman, geçmişin onayladığı bir içerik olarak tanımlanmaktadır. Bu, hatırlamanın, politik onaylayıcı işlevidir ve bu işlev, hem geleneksel otoriteler hem de şimdiki zamanın otoriteleri tarafından arzu edilen bir şeydir. Zira onlar, geçmişin, itaat davranışını öne çıkaracak şekilde anımsanmasını sağlayan bir uyum ve istikrar tablosundan yanadırlar. Oysa kültürel belleğin ikinci türden çalışma biçimi, denetim dışı yürür. Arzu edilmeyen olaylar, yine arzu edilmeyen söylemlerle hatırlanır, bugüne taşınır. Bu durum, geçmiş ile şimdiki zamanın farklı paradigmalara olarak birbirleriyle çatışmalarını anlatır.

"Geçmişin hatırlanması, tehlikeli fikirlerin ortaya çıkmasına neden olabilir ve yerleşmiş toplum; belleğin yıkıcı içeriklerinden korkmaktadır. Hatırlama bir anlamda,

<sup>7</sup> Gazâlî, eseri yazma gayesini ve metodunu anlatırken, Halife Mustazhırî'nin kendinden Bâtınîlerin davalarını çürütecek ve onların izlediği yolun temelsizliğini gösterecek bir reddiye yazmasını istediğini belirtir. Bu görevin kendine verilmesinden şeref ve onur duyduğunu belirten Gazâlî, bu işi hem din ve hem de devlet açısından yapılması zorunlu büyük bir vecibe olarak gördüğünü belirtir. Gazâlî eserin girişinde şöyle der; '...İşte bu sebeple ona tereddütsüz uydum. Onu derhal nasıl kabul etmeyeyim ki! Meseleye emreden açısından baktığımda emreden ümmetin önderidir. Ona itaatın gerekliliği Âlemlerin Rabbi, yaratılmışların yaratıcısına itaatın gerekliliği gibidir... Emredilene baktığımda ise onun, apaçık gerçeğin tâ kendisi, özü, dinin hucetinin korunması, mühlidlerin kökünün kazanması olduğunu gördüm. Kendimi yokladım, başka âlimler arasında böyle bir şeyle benim muhatap olmamdan dolayı şeref duydum ve tabii derhal bu hitaba kulak verme ve ona uymamın benim için farz-ı ayınlardan biri olduğuna inandım.' Gazâlî, *Bâtınîliğin İyüzü-el-Mustazhırî*, çev. Avni İlhan, TDV Yayınları, Ankara 1993, s. 3.

gerçeklerden uzaklaştıran, bu gerçeklerin iktidarını kısa bir süre içinde kıran bir 'aracılık' biçimidir. Bellek, geçmiş korkular gibi geçmiş umutların da yeniden hatırlanmasını sağlar."<sup>8</sup>

Bu durumda geçmiş, şimdiki zaman açısından bir 'öteki' karakteriyle canlanır. Hatırlama burada, şimdiki zamanın egemen güçlerine karşı bir direniş eylemine dönüşmektedir. Tarihsel ve sosyolojik bir olgu olarak kabul edilen gelenek ile bir değerler sistemi ve bir kültürel referans olarak algılanan gelenek arasında çözümlenmesi gereken bir karışıklık bulunmaktadır. Geleneğin sosyal matrisini tanımlamayı başaramadan herhangi bir değişim politikası belirlemenin imkânsız olduğunu düşünen Laouri, gelenek sorunu ile ilgili temel bir ayrıma dikkati çeker. Ona göre, yapı olarak gelenek ile ideoloji olarak gelenek arasında mutlaka bir ayrım yapılmalıdır.<sup>9</sup>

Tarihi ve geleneksel düşüncüyü bir değişmezlik olarak algılamayı sürdürmek değil, onun içindeki değiştirici, ilerici, üretici ve kucaklayıcı öğeleri keşfederek onu kendimizin kılmak zorundayız. Tarihsel söylem aracılığıyla dile gelen gelenek, hoşumuza gitsin ya da gitmesin, bizim geçmişimizi anlatmaktadır. Bu yüzdendir ki onu, baskıcı ve monist nitelikli selefi ya da modernist okumaların ellerine terk edemeyiz. İçerdiği değişim potansiyellerini ortaya koyarak, gelenekle diyaloga geçmemiz gerekmektedir. Bu konu, zihniyet kalıplarının kendiliğinden devreye girdiği Kelâm'ın yeniden inşâ edilmesi çabalarında dikkat ve özen gerektiren bir projeye duyulan ihtiyacı ortaya koymaktadır. Güçlü bir gelenek bilgisine dayanmayan okumaların, teolojik/Kelâmî hafızanın içerdiği opsiyonları ve farklı okuma-anlama biçimlerini keşfetmesi mümkün olmayacaktır.

Zihin felsefesi açısından bakıldığında bir kültürel durumun kendisini anlamının nihaî olarak başarılması olanaksız bir iş olduğunu da itiraf etmemiz gerekir. Bu husus, geçmiş ve tarih incelemelerinde daha da geçerlidir. Zira tarihin konusu olan nesne yani geçmiş, şu burada bulunan gerçek bir varlık değildir. Metinlerin, anlatıların ve kalıntıların bize sunmuş oldukları ise onun ancak tam değil, görelî ve seçilmiş bir bilgisini verir. Diğer yandan metinlerin ve materyallerin doğruya en yakın yorumu değerli olmakla birlikte kesinlikle yetersizdir. Çünkü bir paradigmayı kavramak bundan daha fazla bir şeydir. Paradigma, metinlerden çok (Çünkü metinleşen söylemler, büyük oranda politik talepler çerçevesinde şekillenmişlerdir.) ona hayat veren mekânlarla, gündelik ilişkilerle, politik ve medenî ilişkilerle, aile, sınıf ve elitlerin yaşantılarıyla, hatta en çok bu son sayılanlarla birlikte yaşar, dönüşür ve değişir. Bu anılan sorunlar, hiç kuşkusuz İslâm geleneği için de geçerli bir durumdur. Müslüman halkların yaşadığı kentlerin sosyolojisinden kopuk olarak, mega-metinlerin (bunlar Kelâm, Fıkıh literatürü, Tarih ve Ahlâk kitaplarıdır) okunması geleneksel paradigmayı vermeyecektir.

### 3. İNŞÂNIN ARACI: YENİDEN HATIRLANAN İÇTİHÂD

Kelâm ilminin yeniden inşâ edilmesi konusu, diğer yandan içtihad tartışmalarına kadar uzanan bir içeriğe sahiptir. İchtihad meselesini hiç kuşkusuz, salt Fıkıh'taki anlamıyla dinsel bilginin elde edilme biçimine dair bir tartışmadan daha kapsamlı bir

<sup>8</sup> Jan Assman, *a.g.e.*, s. 88.

<sup>9</sup> Abdullah Laroui, *Tarihselcilik ve Gelenek*, çev. Hasan Bacanlı, Vadi Yayınları, Ankara 1993, s. 64.

zeminde, en geniş anlamıyla düşünsel bir çaba olması niteliğiyle ele alıyoruz. Bu bakımdan onu, bir yöntem sorunu olmaktan daha fazla, bir değerler ve akletme sorunu olarak görmek uygundur. İctihâdı bu geniş anlamıyla aldığımızda, İslâmî düşünsel mirasın yapısı, onu doğuran pratik aklın kurgusu ve nihayet onun söylemsel bir yapı olarak kurumsallaşmasına zemin teşkil eden klâsik İslâmî ilimler, incelemenin odağını oluşturmaktadır.

19. yüzyılda yaşayan uyanışçı Müslüman düşünür ve politikacıların, toplumlarının sorunlarını çözmek üzere harekete geçtiklerinde, kendilerine dinsel ve kültürel anlamda kuramsal bir destek ve doğrulama/meşruiyet sunacak bir dayanak bulma ihtiyacı duydukları bilinen bir gerçektir. Bu ihtiyaç büyük ölçüde, İslâm Fıkhı'nın tikel ve teknik bir kavramı olan ve daha çok bir yöntem ilkesi olarak değerlendirilmiş bulunan içtihâd kavramına yönelerek sağlanmaya çalışıldı. İctihâd kavramı, anlam genişlemesine uğratarak, yalnızca tikel Fıkh meselelerini çözmede değil, aksine çoğunlukla daha kapsamlı düşünsel ve toplumsal sorunları çözmede ve yeni bir anlayış geliştirmede dinsel bir meşruiyet zemini olarak kullanıldı. Gerçi her tikel çözüm, bilinçli ya da bilinçsiz, bir metodolojik arka plâna dayandığından, bir konu hakkında fetvâ vermek, bütünden kopuk salt-tikel bir davranış olarak görülmemelidir. İctihâdda bulunmak, yapılan işin dinsel ve tarihsel geçerliliğinin yeterli bir kanıtı şeklinde algılandı. Batı kültürü tarafından meydan okumayla karşılaşan ve köklü sosyo-politik çalkantıların egemen olduğu bu bunalımlı döneme özgü önemli tartışma gündemlerinden birini, '*ıctihâd kapısının kapalı olup olmadığı*' sorununun oluşturması anlamlıdır.<sup>10</sup>

Uzun yıllar boyunca kendine özgü bir toplumsal ve coğrafi gerçeklikler dünyasında yaşayan Müslüman toplumların ve onları yöneten kadroların köklü bir yenilenme ihtiyacı duymadıkları düşünülebilir. Zira iktidar ile halk arasındaki dikey ilişki ve toplumsal kesimlerin kendi aralarındaki iletişim, belli bir denge ve istikrar yapısı, ona uygun bir de söylem biçimi oluşturmuştu. Kendi kendine yeterli olan bir evrende, tecdit ve yenilenme konusu bir söylem olarak ortaya çıkmaz. Değişim, yenilenme ve ilerleme kavramları ise durduk yerde sorunsuz olarak gündeme gelmezler. Ortada bir karşılaşma ve dışardan gelen bir kültürel tehdit olgusu bulunmalıdır.

*Hayatın gerçekleri ve içtihâd* olayı ise es geçilemeyecek türden önemli îmâlar taşıyan iki kavramdır. Yeniden inşâcı söylemin yaklaşımında yeniden kurgulanan içtihâd anlayışının, geleneksel Fıkh söylemindeki içtihâd kavramından en belirgin farkı, ona, ideolojik ve toplumsal ihtiyaçların baskısı altında, daha genel düşünce ve inanç sorunlarını çözümlenmek üzere başvurulmasıdır. Geleneksel anlamıyla içtihâd, teşrî için bir esas olarak kabul edilmekte ve oldukça somut, belirgin bir anlam alanı bulunmaktadır. Bu somut anlam alanına denk düşen bir uygulama pratiği de geliştirilmiştir. Şöyle ki; geleneksel içtihâd uygulaması, öncelikle Kur'ân-Sünnet nassları tara-

<sup>10</sup> Tanzimat'tan Cumhuriyet'e geçiş döneminde bu konuyla ilgili oldukça zengin bir tartışma ve fikir üretme geleneğine tanık olunmaktadır. Bu süreç; politik, düşünsel ve toplumsal çalkantıların derinden yaşandığı ve ilginç tartışma gündemlerine sahne olan bir dönemi ifade eder. Pek çok düşünür devletin sorunlarını çözmek ve toplumun önünü açmak adına klâsik İslâmî ilimlerin sunduğu imkânları yoklamaya yönelmişlerdir. Bu arada en sık anımsanan iki İslâmî ilim, Kelâm ve Fıkh olmuştur. Bu dönem düşünürleri, içtihâda neredeyse olağanüstü bir önem atfetmişler ve onu neredeyse her sorunu çözecek bir araç olarak görmüşlerdir. Bkz. Ahmed Hamdi Aksekili, '*Lâhika*', *Mezâhibin Telfiki ve İslâm'ın Bir Noktaya Cem'i*, İstanbul 1332, s. 369.

findan tayin edilen bir çerçeve içerisinde kalmakta ve ardından da bir kez daha Sahâbe icmâi ya da örneğin, İmâm Mâlik'e göre Medîne halkının uygulaması gibi tarihsel ve coğrafi referanslar tarafından sınırlandırılmaktaydı. Ancak bu kez, içtihad algısı yeni bir dinsel-İslâmî bilgi ve toplum anlayışından haber vermek üzere tasarlanmaktadır. Bu niteliğiyle içtihad, farklı bir dünyada var olma iradesinin, farklı bir dünyaya geçiş yapma projesinin paradigmasına giriş aracı olmaktadır.

Keza Şâtîbî başta olmak üzere teşri meselesinde makâsîd ve maslahata vurgu yapan bazı klâsik ulemânın hatırlanması da bu sürecin mantığına uygun düşen bir gelişme sayılmalıdır. Şâtîbî'yi öne çıkaran düşünsel ihtiyaç, onun çözümlemesinin, bir içtihad metodolojisi kurmada ve sorunları daha geniş bir çerçevede ele almada sunduğu imkândan dolayı olsa gerek. Bilindiği gibi Şâtîbî, kıyas tekniği üzerine kurulu bir içtihad anlayışına karşı çıkarak şer'î nassların içerdiği *makâsîd* ilkesini esas almıştı.<sup>11</sup> Buna göre kıyas, tıpkı mantıkta olduğu gibi, nasıl yeni bir bilgi vermiyor ve yeni şeyleri önceden bilinenler kategorisinde görüyorsa, teşri konusunda da yeni gelişmeler karşısında uygun cevaplar sunmaktan uzaktı. Çünkü kıyas, geçmiş örneğe bakarak ve tikelin tikele vurulması biçiminde çalışıyordu. Böylesi bir kıyas mantığı üzerine kurulu olan bir içtihad anlayışı da sosyal gelişmelere ayak uydurmakta yetersiz kalacaktı. Şâtîbî'nin bu yaklaşımı klâsik içtihad anlayışının tüm olanaklarının tükendiğinin, içtihad kapısının yeniden açılmasının ve usûlun yeniden tesisinin gerekliliğinin bir ilânı sayıldı.<sup>12</sup> Bu anlayışa göre nasslarla hayat arasında dinamik bir ilişki kuruluyordu. Nassların lâfızlarından anlam çıkarmak ya da benzersiz bir olay hakkında daha önce hakkında hüküm bulunan bir örneğe bakarak hüküm vermekle sınırlı bir kıyas/içtihad anlayışının yerine, şeriatın tümeline bakarak ve maslahat-makâsîd dengesini gözeterek çözüm arama yaklaşımı güç kazandı. Bu süreç aynı zamanda, Tefsir, Fıkıh ve Kelâm gibi temel İslâmî bilimlerde metodoloji tartışmalarının hız kazandığı bir gelişmeye de tanıklık etmektedir.<sup>13</sup>

<sup>11</sup>Şâtîbî, İslâm şeriatının ebedî olduğunu düşünür ve bunu teklîfin sürekliliğine bağlar. Ona göre teklîf nasıl ebedî ise ona ilişkin olarak vazedilen dinî hükümler de öyledir. Şâtîbî'nin ahkâma ve onu detaylarına ilişkin görüş ve açıklamaları için bakınız. eş-Şâtîbî, Ebû İshâk İbrahim, *el-Muvâfakât fi Usûli'l-Ahkâm*, Kahire 1341, II, s. 46.

<sup>12</sup> Muhammed Abid Câbirî, *Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. Ali İhsan Pala, Mehmet Şirin Çıkar, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2001, s. 52, 53.

<sup>13</sup> Son dönem Osmanlı düşünürlerinin benzer bir düşünsel atmosferde içtihad kavramına yaklaştıkları görülmektedir. Onlar içtihadı, düşünceye yeni ve daha geniş bir etkinlik alanı kazandırmak üzere genişletici bir araç olarak kullanmak istemişlerdir. Bu bağlamda 'hâlû maslahata evfak', 'maslahat-ı asra nazaran' ya da 'muamelât-ı nâsi teysîr eylemek' gibi gerekçelerle yeni içtihadlarda bulunmak ve bu amaca ulaşmak için de şeriatın küllî kaidelerine, maslahata ve makâsîda dayanmak söylemi genel geçer bir ilke gibi değerlendirildi. Bkz. Mansûrîzâde Seyyid Bey, *Usûl-i İctihâd*, Vilâyet Matbaası, İzmir trz, s. 14-15. Bu arada tüm İslâmcı düşünürlerin homojen bir bütünlük içinde içtihadı yüceltiklerini söylemek zordur. Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi Bey, 'Yeni içtihadlar lâzımdır. Bunu inkâr etmek dinî bir topluluğun mânevî gidasını inkâr etmektir' derken (*İslâm Tarihi*, ss. 647), Saîd Nursî, yazdığı içtihad risalesinde, 'İctihâd kapısı açıktır, fakat şu zamanda oraya girmeye altı mâni vardır.' diyerek bunları sayar. Saydığı gerekçeler, Fıkıh'la ilgili teknik bazı gerekçelere dayanmaktan daha çok, güncel içtihadın açıldığı kapının pek de muteber olmayan bir dünyaya davet ettiği merkezindedir (Saîd Nursî, *Sözler*, ss. 449-453). Burada dikkatimizi çeken husus odur ki; son dönem İslâmcı düşünürleri, pek çok Fıkıh ve Kelâmî konuda cesurca ve açık fikirli bir tutum içindeyken, Cumhuriyet'in ilânından sonra söylemlerinde, gözle görüldüğü bir tutuculuk ve muhalefet sergilemişlerdir.



Tarihi ve geleneği, yeniden ve radikal bir kavrayışla ele alma, güçlü toplumsal ve entelektüel güdülerin, isteklerin bir sonucu olmalıdır. Bu nedenle tüm dışsal ve teknik ayrıntılar bir yana, psikolojik bir zeminin teşkil edilmesi ve düşünsel/sezgisel bir havanın yakalanması eşsiz bir önem taşımaktadır. Yeniden inşâ girişimlerinin ihtiyaç duyduğu zeminin, güven ve meşruiyet ihtiyaçlarını karşılayacak psikolojik bir içerik olduğunu sanıyoruz. Bu temel olmaksızın yapılandırılmaya çalışılan bir yenilenme projesine fazla bir şans tanıyamıyoruz. Zira düşünsel bir sistemi ayakta tutan şey, rasyonel yapısı olduğu kadar belki daha da temelde ona bir ruh ve enerji veren irrasyonel arkaplandır. Yaşam ve uygarlıklar hakkında söz söylemek ve tüm kültürler karşısında farklı bir iddiada bulunmak hiç kuşkusuz yalnızca kognitif/bilişsel bir eylem değil, belki aynı zamanda sezgisel, duygusal ve akıl ötesi bir eylemdir ki, zaten bu iki boyut olmaksızın paradigmanın tamamlanması mümkün olamaz.

Yeniden inşâ girişimlerinin psiko-sosyal, düşünsel ve söylemsel bileşenlerini topluca değerlendirmek hiç kuşkusuz bu çalışmanın tek başına kotarabileceği türden bir iş değildir. Ancak onun sorunları üzerinde düşündüğümüzde, eğer olumlu ve olumsuz bir perspektiften bakıyorsak, söylenmesi gereken en genel şey şudur: Genelde İslâm düşüncesi özelde ise Kelâm ilminde bir yenilenme talep ediyorsak ve işin başında da biz Kelâmcılar bulunuyorsak, bir '*yeniden inşâ ağı*' oluşturmak zorundayız. Yeniden inşâ ağı kavramı sunulan argümanlar kadar, yakalanan psikolojik havayla da ilgilidir. Kelâm ilminde yenilenme trendinin, bir yeniden inşâ modunun; teolojik, toplumsal ve kültürel etkenlerin bir araya gelmeleri/getirilmeleriyle sağlanacağı açıktır. Biz yeniden inşâ girişimlerinin irrasyonel boyutu olarak tanımlamayı tercih ettiğimiz sorunu, '*merkezîlik duygusu*' olarak netleştirmek istiyoruz. Merkezîlik duygusu, her türden yaratıcılığın da motorudur. Hiç kuşkusuz buradaki merkezîlik duygusunun tarihsel ortodoksi-heterodoksi tartışmalarından farklı bir mantığı vardır. Merkezîlik duygusu düşünsel ve ideolojik bir çabanın sonucu olarak elde edilebilen konumdur. Bu duygu, bazen tarihsel ortodoksilere itiraz ederek kazanılır. O, tarihten devşirilen bir değer olmaktan çok, şimdiki zamana ait canlı bir kazanımdır.

Bir merkezîlik elde etme bağlamında tartışılmayı bekleyen öncelikli konu söylem meselesidir. Dönüşümün, ancak yapıyı içeriden, ruhsal ve söylemsel bir kavrayışla yakalayan canlı bir projeye mümkün olabileceği kanaatindeyiz. Aksi halde yapıya söylemsel olarak nüfuz edemeyen yaklaşımlar, sadece dışarıdan yapılan müdahaleler niteliğinde kalacak ve yapının kendi içine, tarihine ve ideolojisine kapanmasına yol açmaktan başka bir şey sağlamayacaktır. Şu halde yeniden yapılanmacı bir girişimin sahicilik niteliğini kazanabilmesi için, Müslüman kültürel söyleme başka bir paradigmadan bakanlara özgü bir dili kullanmaktan kaçınması daha doğru olacaktır.

Bu noktada metodoloji tartışmalarının sadece bilimsel ve yöntemle ilgili çabalar olmadığını, aksine bölgesel, kültürel ve enformatik dönüşümlerin etkili olduğu ideolojik ve değer yüklü karmaşık bir süreçle beraber yürüdükleri gerçeğinin altının çizilmesi zorunludur. Zira bizler kendi aramızda metodik ya da bilimsel bazı tikel sorunlarla uğraştığımızı sanmamıza rağmen, geniş bir ölçekten bakıldığında, çabalarımız, bizi baştan çıkarmaya çalışan politik ve sosyal bir kuşatmanın politikalarına da hizmet ediyor olabilir. Ve bizim akıl yürütmelerimiz, bu kuşatmayı mümkün ve kapsamlı kılma pratiği gibi çalışabilir. Oysa hiçbir yeniden inşâcı düşünürün bilinçli olarak

böyle bir teslimiyete içeriden kuramsal bir dayanak sunmayı isteyeceğini düşünmüyorum.

Şu halde bu sorunun bilinçli bir geçişle çözümlenmesi ve Müslüman düşüncesinin yapısına açılım kazandıran bir duyarlılıkla aşılması zorunluluğu ortadadır. Dolayısıyla yalnızca *geçmişin yükünden kurtulma* tarzında işlev gösteren ve bunun ötesine de geçemeyen bir inşâcı model, doğası gereği sorunlu olacaktır. Bu modelin asla üzerinden atamayacağı psikolojik yük, güvensizlik sorunu şeklinde ifade edilebilir. Bu model içinden konuşan ve düşünen bir kimse, dinsel referanslara başvurmuş ve söyleminde gereği kadar İslâmî bir görüntüye yer vermiş olsa bile, acaba neyi meşrulaştırmak ve hangi amacı gerçekleştirmek üzere davrandığı kuşkusu hep var olacaktır.

İslâmî geleneğin yapısını ve şimdiki zamanın mantığını kavramaksızın öne sürülen bir yenileşmeci söylem, kendine bir geçmişe bağlılık havası vermeye çalışsa da bunu başaramayacaktır. Bu yaklaşım, deyim yerindeyse, kültüre karşı takiyye uygulamak anlamına gelmektedir. Şu bir gerçek ki, dinsel kültürel mirasımıza karşı takiyye uygulamak, etik yönü bir yana, metodolojik açıdan hiçbir yarar sağlamayacaktır. Çünkü yalnız dinsel kültürümüz değil, hemen her türden paradigma, gizli ya da açık olsun, kendine karşı meydan okumaları, farklılaşma eğilimlerini, sahici ya da takiyyeci yaklaşımları algılayabilecek bir mekanizmaya sahiptir.

Diğer yandan tarihin olumsuz yüklerinden ve kısırlaştırıcı manüpilasyonundan kurtulmak ile tarihin bizzat kendisinden kurtulmak birbirlerinden oldukça farklı projelerdir. İlki olumlu ve üretken bir benlik yapısını mümkün kılarken, diğeri ise toplumun tarihsizleştirilmesi, belleksizleştirilmesi ve böylece edilgenleştirilmesi anlamına gelmektedir. Başarısız bir şimdiki zaman algısının etkisi altında düşünerek, başarısız-bugün nedeni olarak tüm bir yaşanmış tarihsel birikimi göstermek, bir düşünsel etkinlik değil, bir hezeyân göstergesi sayılır. Tarihin olumsuz etkilerine tarihsizleşerek karşı koyulamayacağı açıktır. Aksine başka bir hatırlama biçimini; kendine güveni, iletişimi, üretmeyi ve birlikte paylaşmayı canlı tutacak bir tarih algısını öne çıkarmak, sağduyuya en uygun çözüm olacaktır. Zira tarihten kurtulayım derken hafızasız kalmak, belleğini yitirmek kendinden ve varlık iddiasından vazgeçmek anlamına gelecektir.

Tarihsel benlik dokularının çözümlenmesi, kaçınılmaz biçimde bir nihilizm ve kuşku havası yaratacaktır. Ancak benliğin çözümlenmesi, başka bir benliğe geçiş için başvurulan bir işlem olarak görülmelidir. Benlik duygusundan ve hafızadan yoksun bir akıl yapısının yeniden inşâyâ katkı sunması bir yana, şimdiki zamanda yaşaması bile imkânsız olacaktır.

Bu bağlamda yeniden inşâcı bir çabanın kendisi için bir arketipler dizisi oluşturması kaçınılmazdır. Arketipler, bir paradigma içinde bilinç ile bilinçaltını, düşünce ile sezgileri birbirine bağlayan güçlü bağlantı noktalarıdır. Arketipler sorunuyla ilk kez karşılaştığımız aşama, geleneği kavrama aşamasıdır. Her toplumda yaşamı, kendi geçmiş tarihi tarafından koşullanmış bir biçimde kavramak ve yaşamak eğilimi, ihtiyacı vardır. Arketip kavramını ilk ele alan ve onu bilinç ve algılama sorunlarını çözümlenmede kullanan Jung arketiplerin kültürel ve tarihsel zorlayıcı güçler olduklarını düşünür:

"Arketipler önceden varolan kavrayış biçimleri (yani, bilincin ortaya çıkmasından önce) ya da sezginin doğuştan gelme koşullarıdır. İçgüdülerin insanı kendine özgü

belirli bir yaşam sürdürmeye zorlamaları gibi, arketipler de sezgi ve kavrayışı insana özgü biçimlere zorlarlar."<sup>14</sup>

İslâm'da içtihad kapısını kapatmaya yetkili bir kurumun ve kişinin olmadığı bilinen bir gerçektir. Zira içtihad -her ne kadar içtihad yapmaya yetkili ve imtiyazlı kişilerin sahip olması gereken bazı nitelikler zikredilmiş ise de- teorik olarak, düşünen her Müslüman bireyin hakkıdır. İchtihad elbette önemlidir ve sorumluluk ve yetkinlik isteyen bir iştir. Ancak bu noktaya aşırı vurgu yaparak neredeyse onu imkânsızlaştırmak yanlış bir yaklaşımdır. İchtihad bir zorunluluk gereği gündeme gelir. En uygun ve en yapıcı çözümü öneren kişi ya da kişilerin içtihadı, genel kabul görmekte ve diğer yaklaşımlar da hak ettikleri kadar itibar görmektedir. Bu nedenle içtihadı zorlaştırmak yerine, onu teşvik etmek Müslüman düşüncesi açısından daha olumlu olacaktır. Tarih, toplumsal akıl ve sağduyu, olumlu ve hayırlı olanı ayıklayan bir şahid gibi çalışacaktır. Bunun için gerekli güven ortamının, içtihad yapmaktan sakındırmakla sağlanamayacağı açıktır. Diğer yandan içtihadı davet çağrılarının amacına ulaşması, içtihadta bulunacak kişileri ve özgün fikirleri hazmedecek bir sivil toplumsallık ortamının varlığıyla mümkündür. Eğer gereği yapılamayacaksa, sadece kuramsal anlamda içtihad kapılarının açılması meselesine odaklanmak, deyim yerindeyse ürkütülen kuşa değmeyecektir. Esasen Müslüman düşünce geleneğinde içtihad kapısı dışarıdan kapanmamış, düşünsel verimin azalması ve ekolleşmenin sınırlandırıcı etkileri neticesinde kendiliğinden kapanmıştır. Yoksa bu kapı, onun hakkını verecek söz ve görüş sahibi herkese açıktır.

İchtihad, hayatın gerçekleri ve maslahat ekseninde düşündüğümüz bu konunun kültür bilimlerini ilgilendiren bir yönü daha vardır. Özellikle değişim olgusu, bu bağlamda merkezî bir yere sahiptir. Nitekim kültür kavramının tanımlarında bu olguya önemli bir yer verildiği görülmektedir. Kültür, *'bir insan topluluğunun tarihsel olarak oluşan ve dönüşebilen yaşam stili'* şeklinde tanımlanmakta ve onun ancak toplumsallaşma halinde ortaya çıkan ve her zaman dilimi (tarih) içinde az ya da çok ama sürekli değişen bir işaret ve simgeler topluluğu olduğu belirtilmektedir.<sup>15</sup>

Değişim olgusu şu ya da bu düzeyde her türden kültür için geçerli olan kaçınılmaz bir gerçekliktir. Müslüman kültürü de bu gerçeklikten müstağni değildir. Değişim olgusunun kuramsal olarak varlığını olumlamak önemlidir. Ancak bu gelişme, henüz başlangıç noktası sayılır. Zira değişimin hangi tarihsel ve toplumsal güçler tarafından sağlandığı ya da gerçekleştirildiği, değişimin yönünün ne olduğu gibi temel soru ve sorunlar aydınlatılmadıkça, değişimin kuramsal kabulünün bir yarar sağlamayacağı açıktır.

Keza yine değişim sorununa eklenmiş daha içsel bir konu daha vardır ki, o da Müslüman kültürünün anlaşılması ile ilgilidir. Eğer Müslüman kültürü de diğer herhangi bir kültürel doku gibi bir değişim ilkesi boyunca oluşmuş ve değişim gerçekliği içerisinde yapılanmış ise, onu statik ve durgun bir yapı şeklinde görmeye çalışmak pek de doğru olmayacaktır. Aksine onu bir süreç olarak kavramak gerekecektir. Bunu

<sup>14</sup> Frieda Fordham, *Jung Psikolojisi*, çev. Aslan Yalçiner, Say Yayınları, İstanbul 1994, s. 27.

<sup>15</sup> Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986, s. 36.

söylemek, İslâm düşünce yapısının kültürel ve dogmatik anlamda bir ağırlık merkezinin bulunmadığı ve onu ortaya çıkarmanın anlamsız olduğu anlamına gelmemektedir.

Bu konuda vurgulanması gereken bir diğer nokta da, içtihad, yeniden inşâ ve gelenek konularının birer kültürel sorun oldukları ve onları yine bu zeminde tartışmanın gerekliliğidir. *Kültürel sorun* kavramı Câbirî'nin de söylediği gibi, belirli bir insan topluluğuna nispet edilmediği zaman içi boş ve oldukça soyut bir söz olarak kalmaktadır. Kültür insana özgü bir toplumsal fenomen olduğundan, kültürel bir sorun ancak belirli bir somutluk bağlamında incelenebilir. Ayrıca kültürel sorun, onun varlığını hisseden, onu kavramsal düzeyde kavrayan bilinçli bir aydın kesiminin varlığını da öngörür.<sup>16</sup> Onu görüp fark eden, düşünen, bilinçli bir öznenin bulunmaması, kültürel sorunu da boşlukta bırakır.

Eğer tarih duygusu bilinç düzeyine taşınarak, üzerinde konuşulan bir mesele haline gelmeye başlamışsa bu durum, paradoksal olarak başka bir gelişmenin de göstergesi sayılmalıdır. Gelişimini tamamlamış, büyük başarılarını geride bırakmış olan bir uygarlık, kendini, konumu hakkında düşünmek durumunda hissetmektedir. Tarih yapma heyecanı ve tarihin öznesi olmanın sıcaklığı geçmeye başlayınca, duraklamanın nedenleri ve yeniden canlanmanın koşulları üzerinde sorgulama zorunluluğu doğmaktadır. İslâm kültüründe İbn Haldûn'un ortaya çıkışını benzer bir ilkeye dayandırarak açıklayan Hanefî, genel bir yasa olması bakımından konu hakkında farklı örnekler verir. Örneğin Batı'da tarih felsefesinin ortaya çıkması ve gelişmesi böylesi bir süreç izlemiştir. Batı uygarlığı, Ortaçağlardaki yürüyüşünü kaybettikten ve bir tıkanma dönemine girdikten sonra, Avrupa toplumlarının uyanma ve ilerleme isteklerine paralel olarak Tarih Felsefesi konusu gündeme gelmiştir. Keza İslâm uygarlığı da yedinci yüzyılda durgunlaştıktan sonra tarih ve milletlerin çöküşü ve uyanışı sebepleri hakkında düşünmek üzere İbn Haldûn'un ortaya çıkması tabii bir gelişme sayılır. Yine on dokuzuncu yüzyılda Rönesans ve büyük toplumsal değişimlerin yaşandığı bir dönemde pek çok Müslüman düşünürün bir tarih felsefesi kurmaya çalışmaları da bu kapsamdadır. Burada ortaya çıkan husus, tarihe ancak toplumsal ve uygarlıklar bağlamlarında sorunlu bir duruma düştükten sonra yönelmesidir. Bugünkü olumsuz duruma düşmeye neden olan gelişmelerin mantığını keşfetmek üzere tarihe bir referans olarak başvurulmaktadır. Tarihi âdeta medeniyetin kendi ölümü bildirmesi ya da medeniyetin, kendinden geçmiş bir olay olarak bahsetmesi olarak, bir *vasiyet* ve bir *vedâ hacı* şeklinde değerlendiren Hanefî, bir anlamda Müslüman düşünürlerin tarihten beklentilerine dikkat çeker.<sup>17</sup>

Şu bir gerçek ki, tarih üzerine düşünmenin, geçmişini bir anlatıya dönüştürmenin, geçmişin mantığını kavramaya çalışmanın pek çok gerekçesi saptanabilir. Bu itibarla konuyu tek bir etkenle açıklamak doğru olmayabilir. Müslüman kültür açısından tarih konusunun daha farklı ve özel bir boyut taşıdığı doğrudur. Zira bizde tarih, her zaman için aynı zamanda itikâdî ve ideolojik bir yapıya sahip olagelmıştır. Günümüz Müslüman topluluklarının kimlik dokuları belirli tarihsel dönemlerin izlerini ve hatıralarını yoğun olarak taşımaktadır. Müslüman kimlikler, yoğun olarak tarih yüklü

<sup>16</sup> Câbirî, *a.g.e.*, s. 167.

<sup>17</sup> Hasan Hanefî, *İslâm Kültüründe İnsan ve Tarih*, çev. Vecdi Akyüz, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000, s. 71.

kimliklerdir. Bu nedenle tarih konusu, bugün bile çok tartışmalı, hassas ve ihtilâfları ateşleyici bir içeriğe sahiptir. Bir Müslüman düşünür, genel tarih felsefesi konusunda sergilediği soğukkanlılığı, tikel herhangi bir tarihsel olay konusunda sergileyememektedir. Bunun nedeni sözünü ettiğimiz, Müslüman kimlik yapılarının oldukça uzun tarihsel geçmiş bağlamında kurgulanmış olmalarıdır. Dolayısıyla tarihsel bir olayın sorgulanması, eşdeğer olarak yaşayan kimliklerin de sorgulanması anlamına gelmektedir. Bu noktada altı çizilmesi gereken nokta, yaşayan Müslüman kimlik dokularının en genel anlamda tüm çeşitliliğine karşın, hem teolojik ve hem de politik birer içerik taşıyor olmaları gerçeğidir.

#### 4. YENİDEN İNŞÂ PARADİGMASI, HAYATIN GERÇEKLERİ SORUNU VE MASLAHAT İLKESİ

Paradigma değişimleri, pek çok konuda olduğu gibi dünyaya bakışın da değişime uğradığı bir süreçtir. Bu arada toplumsal algı ve görme biçimleri de kökten dönüşüme uğrar. Eski öncelikler ve değerler, yenileriyle yer değiştirmeye başlar. Bu değiş-tokuş işlemi önce içsel arayışlar şeklinde başlar ve kimliklerin sorgulanması düzeyine doğru ilerler. İşte, son dönem İslâm tecdit teorilerinde görülen maslahat, içtihad ve çağın gerekleri gibi öğelerin yüceltilmesi hususunu, andığımız bu paradigma değişimi sorunu açısından da değerlendirmek zorunlu görünüyor.<sup>18</sup>

Hayatın gerçekleri ve maslahat ilkesi kavramları oldukça önemli düşünsel konulardır. Bu ikisinin birbirleriyle nasıl tevhid ediliyor-uzlaştırıldıklarının yanı sıra, her ikisinin özerk olarak tanınması zorunludur. İşe, hayatın gerçekleri kavramı ya da yaşamla birlikte yürüyen düşünce gibi neredeyse herkes tarafından çok iyi bilindiği sanılan gönderenlerin analiziyle başlayalım. Hayatın gerçekleri kavramı elbette kurgusal ve ideolojik bir havaya sahiptir. Hayatın gerçekleri, orada dışarıda karşımızda duran nesnelere/olgulara değillerdir. Bu kavram toplumsal ve tarihsel gelişmelere, politik tercih ve eğilimlere, kültürel durumlara göre saptanan birer içeriğe sahiptir. Her çağın kendine göre '*hayatın gerçekleri*' olduğu gibi aynı çağda da her toplumun kendine göre bir '*haya-*

<sup>18</sup> Kelâm'da yenilik arayışlarını konu alan bazı araştırmacılar, bu konuya değinmişler ve yenilik ihtiyacının en yoğun biçimde hissedildiği alanın, Kelâm sahası olduğunu, zira yeni tartışma konularının daha çok akâidi ilgilendiren felsefi itirazlara dayandığını belirtmişlerdir. Bkz. Said Özervarlı, *Kelâm'da Yenilik Arayışları (XIX. Yüzyılın Sonu-XX. Yüzyılın Başı)*, İsam Yayınları, İstanbul 1998, s. 46. Kelâm alanında yenileşmeyi dile getiren son dönem Osmanlı aydınları, eski Kelâm kitaplarının zarûri olarak kendi dönemlerinin akâid meselelerini ele aldıklarını ve bu nedenle de artık günümüz Müslüman toplumlarının sorunlarına çözüm sunmada yeterli olmadıklarını, İslâm akâidine yönelik saldırıların kılık değiştirmiş olduklarını ve onlarla yeni usûl ve yaklaşımlarla mücadele etmek gerektiğini düşünmüşlerdir. Bkz. Celâl Nuri, *Târîh-i İstikbâl*, I, s. 120; Muhammed Sâdık, 'Açık Mektup', s. 165. Günümüz İlahiyatçılığı ve bilim adamları açısından Kelâm'da yenileşme sorunu, hiç şüphesiz salt bir yöntem arayışı sorunuyla sınırlı değil ve fakat daha geniş bir çerçevede bir paradigma sorunu olarak algılanmaktadır. Örneğin klâsik Kelâm'ın sunduğu varlık ve bilgi anlayışının eleştirildiği bu yaklaşımlarda, Allah ile insan arasında kurulan klâsik ontolojik ilişki yine Kur'an açısından eleştirilmekte ve yeni bir ontolojinin ve epistemolojinin imkânları sorgulanmaktadır. Bkz. Şaban Ali Düzgün, *Sosyal Teoloji-İnsanın Yeryüzü Serüveni*, Akçağ Yayınları, Ankara 1999. Düzgün, yeni Kelâm projesini, Teolojinin insana dönük yüzü olan '*Sosyal Teoloji*' olarak tanımlar (Düzgün, *a.g.e.*, ss. 1-5). Ayrıca Ehl-i Sünnet Kelâm'ının Eş'arî söylemine teslim oluşunu eleştiren Güler de, Kur'an'ın öğretilerine uygun daha dinamik bir Kelâm anlayışını temellendirmeye çalışır. İlhami Güler, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu- Ehl-i Sünnet'in Allah Tasavvuruna Ahlâkî Açıldan Eleştirel Bir Yaklaşım*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998. Güler, klâsik Kelâm'da, kader, ecel, irâde, fiil gibi insanın toplumsal ve ahlâkî durumuyla yakından ilgili pek çok konunun Kur'an'ın fikrî bütünlüğünden kopuk olarak okunduğunu belirtir ve teolojik soruları gündelik pratik yaşam açısından değerlendirmeye çalışır (Güler, *a.g.e.*, ss. 1-2).

*tın gerçekleri'* algısı bulunmaktadır. Bu bakımdan öncelikle altını çizmek zorunda olduğumuz temel nokta; hayatın gerçeklerinden söz ederken, sanki nesnel ve anlamı herkes tarafından aynı şekilde bilinen ve kabul edilen bir dünya hakkında konuşmadığımızı bilmemiz gerekir. Meseleyi bir de içtihad tartışmaları ekseninde okursak, karşımıza çıkan soruyu ya da sorunu şöylece belirtebiliriz: İchtihad kapıları nereye ve nasıl bir dünyaya açılıyor?

Shayegan'ın yaralı bilinç olarak nitelediği günümüz popüler Müslüman anlayışını değerlendirirken vurguladığı entelektüel sorumluluk kavramını hatırlayalım;

"Tanımak, haberli olmak, belirli bir perspektife ve mesafeye sahip olmak, kısacası bilgilenmiş olmak gerekmektedir. Burada, neden söz edildiğini, neye atıfta bulunduğunu, hangi bağlama bağlanıldığını bilmek gerekmektedir. Başka bir deyişle, bilgi haritalarına, entelektüel bagajlara, belirgin fikirlere, açık kavramlara ve önermelere sahip olmak gerekmektedir. Sonuç olarak, sağlam bir zemin ontolojik bir temel gerekmektedir."<sup>19</sup>

Bu noktanın yeniden inşâ sorunu bakımından taşıdığı önem oldukça merkezîdir. Zira maslahat ilkesi ile içinde yaşadığımız dünyanın tartışmalı eğilimleri ve değerleri arasında kurulacak olan yanlış bir korelasyon, sorunlarla dolu bir akletme örneği teşkil edecektir. Örneğin, küreselleşmeyi günümüz dünyasının olgusal olduğu kadar değersel-ideolojik bir verisi sayan yaklaşımı alalım. Öncelikle bu yaklaşım, yaşanan sürecin teolojik bir olumlanması olarak işlev görmektedir ve ona dışardan kuramsal dayanak sağlamaktadır. Yanı sıra küreselleşme pratiği olarak sürdürülen ve bölgesel adletsizlikleri iyice kurumsallaştıran, ebedileştiren çarpıklıklara ve politikalara ortak olmaktadır. Küreselleşmeci söylemle uzlaşmayı bir maslahat ilkesi olarak değerlendiren herhangi bir yaklaşım, bu tartışmalı ve sorunlu temel üzerine kurduğu paradigmayla farklı bir dünyaya geçiş yapmakta ve tarihsel iletişimi koparmaktadır. Bu hâliyle de, küreselleşmeci teorisyenlerin geleceğinden haber verdikleri tarihsiz, çatışmasız ve tek tipleştirilmiş, daha uygun bir deyişle teslim alınmış bir dünya tasarımına katkıda bulunmaktadır.

Şu halde yeniden inşâcı bir anlayışın üzerinde durması gereken vazgeçilmez öge, Müslüman toplumların tarihsizleştirilmeleri projesi gibi işlev görmekten sakınmak olmalıdır. Bir *kendini konumsuzlaştırma* etkinliği şeklinde çalıştırılan akıl yürütmelerin varacağı nokta nihayetinde, kültürel yabancılaşmadır ve eğer bu iş, Kelâmî bir söylem aracılığıyla yapılıyorsa, onun da adı her halde Kelâm aracılığıyla Kelâmsız kalmak olur. Hiçbir Kelâmcının da böylesi bir epistemik günaha ortak olacağını sanmıyoruz. Küreselleşme olarak kendini dayatan aktüel durumla (bazılarına göre ise bu sadece söylemsel ve simülatif bir durumdur) uzlaşmanın dışında daha uygun bir çıkış yolu olduğuna inananlar, sözüm ona yaşamın gerçeği olarak sunulanları kabul etmeyenlerdir. Örneğin; *'bazı insanlar nükleer korunma sığınakları inşa ediyorlar. İnsan onuruna yakışan koşullar ortadan kalktıktan sonra yaşamının belki de anlamının kalmayacağı akıllarına bile gelmiyor.'*<sup>20</sup>

<sup>19</sup>Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç-Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yayınları 1991, s. 146.

<sup>20</sup>Arno Gruen, *Normalliğin Deliliği-Hastalık Olarak Gerçekçilik*, çev. İlknur İgan, Çitlembik Yay., İstanbul 2003, s. 162.

Burada biraz daha az septik bakmaya çalışarak, konuyu bilimsel sınırlar içerisinde tutmaya ve tanımlamaya çalışalım. İctihâdı en geniş anlamıyla düşünsel bir etkinlik, karşı karşıya kaldığımız sorunları çözmeye yönelik bir çaba olarak değerlendirme konusunda genel bir kabul olduğu görülmektedir. O zaman bu çabanın bugün nasıl ve ne şekilde çalıştığına dair daha somut bir bakış geliştirmek gerekiyor. Konumuz hakkında somut bir konuşma bağlamı yakalanması bakımından öncelikle sorulması gereken soru şudur: Bugün Müslüman toplumlar nasıl bir yaşam biçimi içerisinde hayat sürüyorlar? Bu sorunun olabildiğince nesnel ve teknik verilere dayalı olarak cevaplandırılması gerekir. Zira ihtiyaçların, sorunların tanımlanması ve genel maslahatın tespit edilmesi hususları, ortaya konulan tablonun içeriğine bağlı bir konudur. Müslüman toplumların egemen söylemlere dayalı değil gerçeğe uygun bir fotoğrafının çekilmesi, hiç kuşkusuz sunulan çözüm önerilerinin ve özellikle de yeniden inşâcı yaklaşımların kuramsal temeli olacaktır.

Müslüman toplumların bugün ulus devletler şeklinde yaşadıkları, körfez ülkelerinin çoğunun belirli aileler tarafından krallıklarla yönetildiği, diğerlerinin de kendi tikel yapılarına özgü cumhuriyet ve demokrasilerle yönetilmeye çalışıldığı görülmektedir. Bu ülkelerin ekonomik-politik açıdan gelişmişlik düzeyleri ve kendi aralarındaki ilişkileri her ne olursa olsun, ortadaki tablonun en temel özelliğini, Müslüman coğrafyanın bunalımlı görüntüsü oluşturmaktadır. Müslüman dünyası bugün küresel gelişmelerin ve kendi tarihlerinin yol açtığı güvensiz ya da yerinde bir deyişle, güvensizleştirilmiş bir bölgede yaşamaktadır. Modernleşme, kalkınma, demokrasi ve Batı'yla ilişkiler sorunu farklı düzeylerde varlığını sürdürmektedir. Bu durum dinsel düşüncenin seyrini de derinden etkilemeye devam etmektedir. Daha açık ifade etmek gerekirse; dinsel ve teolojik gelişmenin seyrini, kapsamını ve içeriğini büyük ölçüde, toplumsal ve politik gelişmeler belirlemektedir. Bu durumu bir ölçüde normal karşılamak gerekir. Zira din, asla yaşanan tarihten bağımsız kendi başına ayakta duran bir cevher, bir töz değildir. O, kaçınılmaz olarak bir tarih ve toplum içinde yaşayan insan(lar)la etkileşime girmek durumundadır. İnsanı değiştirmek ve onu yüceltmek isteyen tanrısal iradenin, insanı kendi beşerliği içinde kavraması ve bu amaçla da tarihe ve topluma dalması, anılan etkileşimin temel nedenidir.

Yeniden inşâcı söylemin önünde bulunan en ciddi görevlerden biri de, kanaatimizce dünyada olup bitenleri ve özeldir Müslüman ülkelerde yaşanan değişimi anlatacak yetkin bir kuramsal açıklama geliştirmesidir. Batı'yla olan ilişki ve iletişim ağı öylesine hızlı, yaygın ve çok yönlü işlemektedir ki, tarihin ve insan topluluklarının bloklar biçiminde kategorize edildikleri o, hak-bâtıl, iman-küfür, Müslüman-gayri Müslim, biz-onlar gibi ayrımlar üzerinde yapılan tanımlamalar geçerliğini çoktan yitirmiş bulunmaktadır. Bu hususa, aktüel İslâmcı söylemde de tanık olmak mümkündür. Her ne kadar bölgesel gelişmeleri ve Batı'yla olan ilişkileri hak-bâtıl, biz-onlar mantığı üzerinden değerlendiren bir bakış açısı var ise de, bu perspektifinin etkinlik alanı daraldığı ve genel bir sağduyulu bakışın yolda olduğu görülmektedir.

İslâm düşüncesinde yenilenme ve yeniden inşâ sorunu üzerinde uzun yıllardır düşünen, bu konuya kuramsal düzeyde katkı sunmakla kalmayıp, konunun pratiğine de el atan Hüseyin Atay'ın yaklaşımlarına değinmeksizin geçemezdim. Atay'ın geliştirmeye çalıştığı yeniden inşâ projesinin en gözde felsefi temalarından birini, *din ve kültür ayrımı* oluşturmaktadır. Atay, dini kültürden ayırmayı kendisi için temel bir

hareket noktası saymakta ve onu İslâm'da herhangi bir yeniliğin ve yeni bir anlayışın ortaya çıkabilmesi açısından atılması zorunlu bir adım saymaktadır. Bu ayırımın bilincinde olmadan girişilecek olan bir hareket cüzî ve mevziî kalacak; genel, kaplayıcı, kuşatıcı ve kalıcı olamayacaktır. Din ile kültür arasında bir ayırım yapmanın, yeniden inşâ girişimleri bakımından taşıdığı anlam ya da sunduğu imkân nedir?

Bu soruya net ve anlaşılabilir bir cevap verebilmek için önce din kültürü sözünden ne demek istendiğini ve hangi anlamı almanın daha elverişli olacağını belirlemek gerekir. İlâhiyat camiasında bu fikri ilk ortaya atanlardan biri olan Atay, din kültürü sözünün içeriğini şöyle tespit etmektedir: "*Hz. Peygamber'in sözleri, içtihadları, sünnetleri ve zamanlarında sahâbenin ve özellikle dört halifenin söz ve içtihadları, mezhep kurmuş veya kurmamış imam ve müçtehitlerin, diğer bütün âlimlerin ileri sürdükleri fikirler, söyledikleri sözler ve yaptıkları içtihadlar hep din kültürünü meydana getirir.*"<sup>21</sup>

Bu yaklaşım açısından ilâhî söz olan vahiy yani Kur'ân metni dışında yer alan her türlü söz, metin, görüş ve değerlendirme din kültürü ifadesinin içine girmektedir. Kuramsal olarak tutarlı görünen bu yaklaşım, ilâhî iradenin bir ürünü olan vahiy metninin, insan tarafından alınıp okunması, yorumlanması ve uygulanması sonucu ortaya çıkan her türlü ürünü kültür saymaktadır. Gerçekten de vahiy olayının kendisini, Tanrı'nın tarihe ve topluma yönelik kuramsal<sup>22</sup> bir müdahalesi şeklinde değerlendiriyor isek, onu kültür ve tarih üstü bir nitelik kabul etmek durumundayız. Buna karşın, vahiyle görünür hâle gelen, anlaşılabilir kılınan Tanrısal irade ile insanoğlunun, tarihin bir kesitinde buluşmaları olayı, kültür bilimlerine konu olacak bir durumu anlatır. Bu buluşmanın hem bizâtihi kendisi ve hem de sonuçları, kültürel birer olgudurlar. İlâhî ufukla beşerî ufukların kaynaşması her şey bir yana dilsel açıdan görelî ve yorumsal bir durumun altını çizer. Keza Atay, yine aynı bakış açısından hareketle, şeriat ile fıkıhın ayrılımlarının ve birbirlerinden ayrı şeyler olarak değerlendirilmelerinin gerektiğini düşünmektedir.<sup>22</sup>

Geleneksel yaklaşım tarafından din ile kültür arasında kurulan özdeşlik ilişkisini yalanlamak, onu geçersiz kılmak radikal bir karardır. Bu karar, yeniden inşâ projesine kuramsal destek sunan metodolojik bir hazırlık olarak da sayılabilir. Zira din ile kültür arasındaki bağı gevşetmek, din ile yaşam, din ile tarih arasındaki ilişkiye dair yeni bir söylem geliştirmeye imkân tanımaktadır. Ancak bu adımın öngörülemeyen bazı olumsuz sonuçları ya da kuramsal yan etkileri de bulunmaktadır. Eğer sağduyulu ve kalıcı bir gelişmenin başlangıcı olamayacaksa, bu hareket, İslâmî düşüncede aşırı rölativist ve hatta nihilist akımların boy göstermesine yol açabilecektir. Oysa din ile kültür arasında bir ayırım koymak, günümüz İslâm düşüncesini tarihsiz, kökensiz kılmak için değil, Müslüman düşüncesinin bugüne ait krizlerini çözmek üzere atılmış iyi niyetli bir adımdır.

Bu itibarla din kültür ayırımı meselesini salt bir yerinden oynatma tekniği gibi görmek ve uygulamak hatalı olacaktır. Bu, işin sadece mukaddime bölümüdür. Kalıcı bir konum değil aksine, bir geçiş ve hazırlık olayıdır. Esasen İslâm'ın öğretisel formülünü yapmış olan ve onu savunmak üzere kurgulanmış bulunan Kelâmî söylemin,

<sup>21</sup> Hüseyin Atay, *İslâm'ı Yeniden Anlama*, Atay ve Atay Yayıncılık, Ankara 2001, ss. 55-56.

<sup>22</sup> Atay, *a.g.e.*, s. 55.



geçiş dönemlerine özgü olan kuşku, görecilik ve nihilizm öğelerini uzun süre üzerinde taşıması, onun normatif doğasıyla çelişen bir durumdur. Diğer yandan, yeniden inşâcı modelin asıl amacının, ancak somutlaşma yoluyla gerçekleşeceği gözden uzak tutulmamalıdır. Yeniden inşâcı söylem her ne kadar, kendine kuramsal ve felsefi bir manevra ve meşruiyet alanı yaratma adına, kültürden uzaklaşsa da sonuçta yine ona dönmek zorunda kalacaktır. Nitekim başta Atay olmak üzere pek çok yeniden inşâcı düşünürün, Fıkıh gibi yaşamın somut alanlarıyla ilgili sorunlara el attıkları bilinen bir gerçektir. Ancak burada tek düze ve homojen bir kültürel varlıktan söz edilmediği açıktır. Aksine geçmişin kültürel evreni ile bugünün kültürel evreni arasında gidip gelen, farklı dünyalara ait paradigmlar arasında çalışan bir akıl yapısı söz konusudur. Dolayısıyla yeniden inşâcı model arayışları, çok güçlü ve iyi düşünülmüş bir felsefi, teolojik ve tarihsel zemine dayanmak durumundadır. Sadece teolojik ve felsefi kaygıları değil aynı zamanda toplumsal ve tarihsel duyarlılıkları da hesaba katmak durumundadır. Bu yönüyle yeniden inşâcı model, yalnızca ilmihal reformuyla sınırlı bir adım olarak kalamaz. Dayandığı teolojik ve tarihsel temelleri, taşıdığı niyeti ortaya koyan bir açıklık söylemi geliştirmelidir.

Diğer toplumlar karşısında daha olumsuz ve sorunlu bir konumda bulunan toplumların, bir tür ezilmişlik duygusu içinde düşündükleri ve başta tarihleri olmak üzere, kendi toplumsal varlıklarına dair pek çok şeyi bir çöküş ve bozulma süreci bağlamında algılamaya başladıkları bilinmektedir. Bu husus uzun süre modern sosyolojik söylem tarafından da körüklenen bir algılama biçimidir. Çünkü sömürgeleştirme pratiklerine uygun bilimsel (!) bir dayanak sunagelmisti. Bir şekilde tahakküm altına alınmış olan toplumların tüm tarihsel ve kültürel gerçekliğini, mutlak bir başarısızlığın sembolü olarak incelemek (!), pozitivist akla dayanan tekçi bir sosyolojik yaklaşımdı. İşin asıl tehlikeli yanı ise, bu bakış açısının ezilen toplumların düşünür ve aydınları tarafından da içselleştirilerek, kendi sorunları hakkında düşünürken kullanılmalarıdır.

Bugün Müslüman toplumların üzerinde yaşadığı coğrafyayı tanımlayan en gerçekçi sözcükler, genel anlamda çatışma, istikrarsızlık, az gelişmişlik, güven yoksunluğudur. İşte biz kes-yapıştır türünden bir Kelâm anlayışı yerine, sağduyulu bir Kelâm anlayışını teklif ederken gözettiğimiz hassasiyet burada yatmaktadır. Bugün elde edeceğimizi umduğumuz şeyler adına, Müslüman kültürü hakkında aceleyle kötü bir tablo çizmek ne kadar yanlış ise, Müslüman kültürünü Tanrısal irâdenin bir tecellisi ve tecessümü olarak gören romantik yaklaşıma kaymak da bir o kadar yanlış olacaktır. İçselleştirilmiş bir oryantalizm duygusuyla Müslüman kültürüne yaklaşmak, psiko-sosyal ve politik bir hesaplaşma mantığını taşıdığından; mitolojik ve kutsayıcı bir bakış kullanan selefî anlayış ise zengin Müslüman kültürünü daha çok Eş'arî deneyimine indirgediğinden kullanışlı olamazlar. Bu bakış açıları ve onların ürettiği sorunlar hâlâ güncel olduğundan, onları görmezden gelmek de doğru bir tutum sayılmaz. Doğru ve sağduyulu bir bakış açısının, bu ikisinin eleştirisi üzerine kurulabileceği düşünce-sindeyiz.

## 5. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Klâsik Kelâm düşüncesini tespit ederken ortaya koyduğumuz ilkeye bizim de bağlı kalmamız, tutarlı olmak bakımından çok önemli olsa gerektir. Temel ilkemiz

şuydu; geleneksel Kelâmî paradigmanın yapısını kavramaya çalışırken, düşünce ile sosyolojik ve kültürel ortam bilgisini gözetmek zorunludur. Düşünce ve inançların öznel/sübjektif bilgisiyle, tarihsel ortamın nesnel/objektif bilgisi arasındaki diyalektik ya da bütünüleyici ilişki, üretken ve kimlik oluşturan bir zemindir. Bu ilke tarihte kalmış ve yitip gitmiş değildir, aksine bugün de geçerlidir. Bu itibarla düşünce ile sosyopolitik bağlam arasındaki bağıntının günümüz versiyonlarını gözetmek bir başkasının değil, bizim görevimizdir. Bu bağlamda akıl yürütmelerimizin, ileri sürdüğümüz önerilerin; içinde yaşadığımız ve dünden daha az politik olmayan dünyamızda nasıl bir anlama denk düştüklerine de bakmak zorundayız.

Bu noktada Abdullah Laoufî'nin bir değerlendirmesini aktarmak istiyoruz;

"Bugün için meçhul olan bazı şahısların imânı yeniden formüle etme girişimiyle meşgul oluyor olmaları da oldukça mümkündür, zafer onları bekliyor. '*İslâm bütün zamanlar içindir.*' önermesinin bir kez daha ispatı ile karşılaşabiliriz; çünkü bu aynı İslâm olmayacaktır. Kelime (İslâm), daima yenilenen bir gerçekliği sade bir şekilde tasvir etmektedir. Yorumun bu düzeyinde tarihçilerin, antropologların, sosyal analistlerin diyecekleri hiç bir şey yok. Konuşmak inanç adamının işidir; onlara düşense, dinlemek ve kaydetmek."<sup>23</sup>

Artık bunalımlı noktalar ihdas etmek ya da kadim aşırılıklardan ortalama ve mutedil doğrular üretmeye çalışmak yerine, günümüz İslâm düşüncesi, kendi modernitesini kurmaya, şimdiki zamanını inşâ etmeye, kendi aydınlanmasını gerçekleştirmeye yönelik bir akıl yapısı sergilemek durundadır. Bu işi gerçekleştirecek bir bilgi ve iletişim ağı, hem bugün ve hem de tarihle diyaloğa girmeyi gerektirmektedir.

Müslüman toplumlarda düşünce geleneğinin ritmi, onun yapısıyla uygunluk gösterir. Bizde dinsel düşünce, daha çok politik çalkantı ve dönüşüm dönemlerinde hızlı bir devinim geçirmektedir. Bu durum onun politik değerlere duyarlı olmasından ve psiko-sosyal dengeler karşısındaki kırılma durumundan kaynaklanmaktadır. Klinik tarafsızlık ve katı objektiflik adına, böyle bir durumun mümkün olup olmadığı bir yana, tarihten, toplumdan, kimlik duygusundan ve etik sorumluluktan bir düşünsel arayış sonuçta kendinin de izole olacağı anlamsız bir elitizm dalgasını besleyecektir.

Yeniden inşâ projesinin hedeflerini tespit ederken gözetilecek olan referans hangisidir? Burada zaman zaman birbiriyle ters düşen iki tutum göze çarpmaktadır. İlki belirli bir elitin taleplerine odaklı olarak kurgulanan politik-toplumsal dönüşümcü model. Diğeri ise geniş halk kitlelerinin ihtiyaçlarına göre yapılandırılan model. Burada elitist/entelektüelist model ile tarihsel/geleneksel model arasında bir ayrışma kendini hissettirmektedir. Her iki modelin de kendine göre olumsuzlukları ve sorunları vardır. Elitist model İslâm düşüncesinin sorunlarını, tarihsel ve toplumsal belirleyicilerin dışında ele alması bakımından avantajlı bir konumun altını çizer. Ancak, Müslüman kitlelerin psiko-sosyal ve politik duyarlılıklarına mesafeli ve hatta karşıt olduğundan resmî ve soğuk kalmaya mahkûmdur. Ayrıca bu modelin vardığı sonuçların toplumsal uygulanması çok da uzlaşımçı ve hoşgörülü bir zeminde gerçekleşmeyeceğinden, bu modelin pratiği tarihte örnekleri görülen klâsik *mihne* izlenimlerini çağrıştıracaktır. Yönetici elit ile kültürel elit arasında gerçekleşen, entelektüalist bir projenin başarı

<sup>23</sup> Abdullah Laroufî, *Tarihselcilik ve Gelenek*, s. 108.

şansı olamayacaktır. Yönetici elit ile kültürel elit arasında gerçekleşen ve çok da açık ve anlaşılır olmayan bir anlaşmaya dayanıyor izlenimi vermekten de kurtulamayacaktır. Oysa din, en başta ve neticede, belirli bir elitin düşünsel ve sınıfsal taleplerini karşılamak için değil, en genel anlamıyla insanlar için vardır.

İnsanlar ilâhî söylemde, kendileri için mutlu bir gelecek (dünyevî ve uhrevî anlamda) gördüler ve onu bu doğrultuda yorumladılar. Bu ilke, en yüksek felsefî ve teolojik ilkelerden bile daha işlevsel olmuştur. İslâm'ın (özellikle Sünnî ekolün) tarihsel görüntüsünün toplumsal bir uzlaşım havası taşıması da bundandır. Kısacası; bir modelin tarihe ve topluma tutunabilmesi için salt teolojik ve entelektüel kaygılarla tasarlanmış olması yeterli değildir. Hatta bu kaygı, tarihsel ve reel İslâm'ın duyarlılıklarının gözden kaçırılmasına yol açacağından, içsel bir çatışmaya neden olarak, bizzat kendisi sorun oluşturacaktır. Oysa geçmiş ile bugün arasındaki diyalogu kurmak ve korumak en öncelikli işler arasında yer almaktadır. Yeniden inşâcı epistemolojinin dayanacağı epistemolojik meşruiyet de, kanaatimizce işte bu diyalogda yatmaktadır. Mümkün olan en geniş anlamıyla kavranan epistemoloji, bilme çabasının bizzat kendisi ile değil; bilgi oluşturmanın imkânı ve meşruiyeti sorunları ile bilme çabasının başarılı olması için zorunlu olan kurallar ve ilkelerle de ilgilenmek durumundadır.