

'BİR KELAM PROBLEMİ OLARAK DİN-DÜNYA İLİŞKİSİ' SEMPOZYUMU

Doç. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi

duzgun@divinity.ankara.edu.tr

1995'ten beri kesintisiz olarak ve her yıl farklı bir İlahiyat Fakültesi bünyesinde yapılan **Kelam Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı** ve bu çerçevede gerçekleştirilen **Sempozyumların** sonuncusu 6-8 Eylül tarihlerinde Gazi Ü. Çorum İlahiyat Fakültesi'nde gerçekleştirilmiş ve alınan kararlar bir sonuç bildirgesiyle kamu oyuna duyurulmuştur. Toplantının ilk günü lisans ve lisansüstü programların değerlendirilmesine ayrılmış, bunu takiben de sempozyuma geçilmiştir. Aşağıda detaylı olarak sempozyumun genel bir değerlendirmesi yapılmıştır.

Giriş

Gerçekleştirilen bu toplantılar, devraldığımız geleneğin tarihsel arka planı ile olumlu diyalektik bir ilişki içerisine girerek içinde yaşadığı anı yeniden inşa etme ve anlamlı kılma gibi bir sorumluluğu akademik düzeyde taşıyan insanlar olarak geliştirmemiz gereken perspektifin uzun soluklu arayışları görünümü taşımakta, ve her yıl bu perspektifin netleşmesine biraz daha yaklaşılmaktadır. Meta-teorilerin güncel ve dünyevi olandan bizi koparıp ayağımızı yerden kestiği, Teoloji'nin soyut problemlerle ilgilenen bir disiplin haline dönüştüğü, ve dünyanın en büyük dinlerinin yaşadığımız sürecin temel problemleriyle ilgilenme noktasında marjinalliğe itildiği bir süreçte gerçekleştirilen bu toplantıda sunulan tebliğler, bu olumsuzluğu kırmayı hedefleyen bir perspektiften hazırlanmış olmaları yönünden ümit verici çalışmalardır.

Ayağı yere basmayan, başka bir ifadeyle dünyaya ait olmayan ve süreklilik fikri taşımayan, başka bir ifadeyle zamana ve zemine ait sorunların oluşturduğu kategorilerin dışında soyut bir evrenin tasarımı peşinde olan, dünden ve yarından kopuk yaşayan, insanla ve insani olanla ilgilenmeyen bir teoloji ütopya teolojisi olacak, inananların ertelenen özelemleri üzerine kendi varlığını ve devamını inşa etme gibi bir umut taciri derecesine düşecektir. Teologun kendisini ait hissettiği klasik bir geleneğin varlığını duyumsaması ve kabul etmesi, içinde yaşadığı çağdaş durumdan bihaber, sürekli tarihte seyreden biri olmasını gerektirmez. Bu toplantıda da güçlü bir teorik yapıyla desteklenmesi şartıyla, insanın birebir yaşadığı sorunların şekillendirdiği bir alanın, teolojinin en öncelikli ilgi alanı olması yaklaşımı belirginlik kazanmıştır.

Tarih alanında yer tutma, dün, bugün ve gelecek fikrine başka bir ifadeyle devamlılık zihniyetine sahip olma, dünyalılık göstergesidir ve dünyaya ait olmaları da dinlerin en temel özelliğidir. Bu dünyaya ait olma olgusudur ki, çizgisel (linear) bir zaman tasarımına sahip olmayı ve farklı dönemlerin farklı kanunları olacağını bir zorunluluk olarak görmeyi dinin belirgin niteliği olarak ön plana çıkarmıştır. Tarihsel açıdan, İslam ve onunla bütünleşmiş hayat tarzları, bir kültürel gelenek ya da kültürel gelenekler terkihi oluşturur ve kültürel gelenek de doğası gereği gelişir ve değişir; gelişim ve değişimi ne kadar büyük olursa mensuplarına da o kadar büyük hareket serbestisi getirir. Statikleşip daraldıkça ve kucaklayıcı niteliğini kaybettiğinde mensuplarının hareket alanını da buna paralel olarak daraltmaya ve tahammülsüzleştirmeye başlar. Dinlerin daha doğrusu din mensuplarının zamana, tarihe ve gelişmeye direnmeleri, başka bir ifadeyle dünyaya ait olmaya alışamamaları ise sorunun başlangıcını oluşturur. Bu sebeple, orijinal formlarıyla dinlerin modernleştirici ve yenileyici süreçleri içlerinde barındırıyor olmaları, kelamcılarının da bu yenileştirici orijinaliteye paralel kuramlar geliştirmelerini gerektirmektedir.

Diğer taraftan, dini dünyaya ait bir olgu olarak anlama çabamız, dünyanın metafizikleştirilmesiyle tersine çevrilmekte, böylece daha büyük bir zorlukla karşı karşıya bırakılmaktayız. Dini dünyanın ayrılmaz bir parçası olarak algılamak bir tarafa, dünyanın kendisine ait olduğu değeri verme, onu ‘gerçek bir dünya’ gibi betimleme konusunda bile sıkıntılarımız vardır.

Dünya ile aramızdaki kapanmaz mesafe, bize devredilen Yunan kökenli düşünceyle de sürekli beslenmektedir. Hareketin ve hızın artık öz/cevher haline dönüştüğü bir zaman diliminde, hala Yunan felsefesinin arkaik özcü felsefe/teolojileri revaşa. Dünyanın içinde cereyan eden olaylar bütününün anlamlandırdığı, her an bir işte olan Faal bir Yaratıcının yaratıcılığını taklit eden aktif bir evren ve aktif/dinamik varlık fikrine yabancı, bu durağan/statik görüş hala egemenliğini korumaktadır.

Yaratılmış evrende yalnızca özünde zaman barındırmayan ve değişmeyen bir Ebedi Varlığın simgesini gören başta Platon gibi düşünürler, dünyada gerçekten yeni herhangi bir şeyin olmasının imkansızlığını savunuyorlardı. Platon, *Timaeus*'de Tanrı'nın evrene zaman ve hareket verdiğini söylüyordu; ama buna rağmen Tanrı evreni, oluşa (becoming) değil, varlığa (being) sahip olan temel ebediyet örüntüsü uyarınca yaratmıştı; ne “idi” ne de “ecek” söz konusudur, yalnızca “dır”dan söz edilebilir. Tanrı gökleri düzenlediğinde, “bizim zaman dediğimiz, sonsuza dek aynı kalan ebediyetin, ebediyen hareket eden bir imgesini yarattı”. Zaman, “modelini oluşturan ebediyete mümkün olduğunca benzer” halde yaratıldı; zaman bu modelin bir “kopyası”dır ve modele sıkı sıkıya bağlı kalır.¹ Bu, zamanın, bizzat zamanın dışında olan ve asla değişmeyen bir ebediyeti sonsuza dek yansıttığı anlamına gelir. Bu görüşün sonuçları, “olayların, öncelikle sırf birer ilineği oldukları ebedi ve tözsel

¹ Plato, *Timaeus and Critias*, terc. D. Lee, Harmondsworth: Penguin books 1977, 51-2.

kendiliklere (entity) tuttıkları ışıktan ötürü önemli oldukları”nı düşünen eski çağ tarihçilerinin yazılarında açıkça görülür.²

Tözel bir iyi ve doğru ile tözel’in içinde cereyan edenlerin karşılaştırılması ve bunlara değer atfı, klasik felsefe ve kelamla çağdaş felsefe ve kelam arasında ayırım noktalarından birisidir. Başka bir ifadeyle, dünyaya anlam katan şey, tözel/cevhersel olarak dünyanın ne olup olmadığı değil onda cereyan eden olaylardır. Bu, en temel anlamda süreç felsefesi ya da kelamı diyebileceğimiz temel yaklaşımlarda kendini göstermektedir:

Teolojide evrenin tözel niteliğine değil de, içindeki olaylara başka bir ifadeyle geçirdiği sürece atıfta bulunan, Allah’ın alemle ilişkisini de ezeli ya da hadis bir alem tartışmasıyla değil de işleyen bir alemdeki olaylarla ilişkisiyle kurarak açıklamaya çalışan süreçle ilgili üç rakip anlayış mevcuttur.

Bunlardan en fazla bilineni Whitehead ve Hartshorne’un yaklaşımlarını içeren Süreç Kelamı/Felsefesidir. Bu yaklaşım, her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten Tanrı kavramından, bir amaca yönelik olarak sürekli gelişen bir Tanrı anlayışına geçmektedir. Bu teşebbüs, katı bir belirleyici olarak aktarılan Tanrı iradesiyle insan hürriyeti arasındaki çatışmayı çözmeye yöneliktir. Süreç Kelamı’nın bu formunda kendini yaratan bir gerçeklik alanı olarak görülen evrende yönlendirici/birleştirici ilkenin neliği konusuna girilmemekte, Tanrı bir indirgemeye maruz bırakılmaktadır.

Bu süreç yaklaşımlarının ikincisi, Teilhard’ın tezidir ve Tanrı’nın aktif olarak kontrol ettiği bir süreci öngörmektedir.

Hem insanın hem de evrenin özgürleşmeye doğru evrildiği fikrini, Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) insanın ve evrenin yapısıyla değilde gelişim süreciyle ilgilendiği ve evrim fikrinin hıristiyanlıkla çelişki oluşturmadığını ileri sürdüğü eseri *The Phenomenon of Man*’i yayınlamakla ortaya koydu. Örneğin hürriyet fikrinin her bir aşamada artan bir şekilde insanın bir özelliği olarak ortaya çıktığını tespit etti. Kozmosun da aynı insan gibi böyle bir evrime uğradığını temellendirmeye çalıştığı *Cosmogenesis* kavramını ilk kez kullandı.

De Chardin evreni karmaşıklığı ve şuuru sürekli artan bir tekamül/evrim süreci olarak kabul etmektedir. Bu teori, hıristiyanlığın kendisini ifade etmede çok sık referansta bulunduğu statik evren teorisine hücum ettiği için bir çok hıristiyanın saldırısına uğradı.

Statik değil de, dinamik bir kozmos görüşü geliştiren Teilhard, bu dinamizmi, evrenin kendi kendini-yaratan bir sürece değilde Tanrı’nın iradesine bağlayarak yine hıristiyan dünya görüşüne bağlı bir açıklama modeli geliştirir.

Şayet süreç varolan her şeyin temel yapısı ise, kozmosdaki genel sürecin birleştirici/yönlendirici prensibinin ne olduğunu keşfetmemiz gerekir. Seri üretimi yapılan bir aracın yönlendirici ilkesi bütün parçaları birleştirilmiş haliyle yekpare bir

² Krishan Kumar, *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, Dost Kit. Yay., Ankara 1999, 89.

otomobil ortaya çıkarmaktır. Bitmiş bir otomobil fikri, bütün bu parçaları ayrı ayrı üretmenin, bir araya getirmenin yani bütün bu sürecin gayesi/telosudur. Bu süreç içinde yapılan her değişiklik bu gayeye/telosa göre yapılır. Herhangi bir sürecin yönlendirici prensibinin ne olduğunu tespit etmek istiyorsak, öncelikle bu Telos'u keşfetmek durumundayız.

Bu konudaki üçüncü yaklaşım Kelly Tezi olarak bilinmektedir.³ Bu tezde, Tanrı'nın verdiği bir başlangıçtan sonra sürekli kendi kendini eviren ve geçirdiği her bir aşamada kendi hürriyetini biraz daha kazanan bir evren tasarımı sözkonusudur. Kelly Tezi Tanrı'nın kudreti konusundaki geleneksel anlayışta bir indirgemeye gitmez, ancak Big Bang'le birlikte Tanrı'nın evrenin kendini yaratma sürecini başlattığı noktasını vurgular. Bu süreç artan bir hürriyet kazanımı ile aşamalar boyunca devam eder, ta ki tamamen bağımsız bir hale gelinceye kadar. Tamamen bağımsız hale geldiği bu aşamada artık moral bir kanun da oluşmuş bulunur. Böyle bir süreci başlatmada Tanrı'nın amacı, tıpkı kendisinin özgün oluşu gibi, başlangıç verdiği evrenin de özgün olmasıdır. Bu özgünlük hem kendi kendini varkılma hem de iyi olma gibi iki temel dayanağa sahip olacaktır.

Bu süreç içinde, bir sonraki aşamanın (doğal) kuralları bir öncekininkilerinden farklı olacaktır. Bu farklılık sorun yaratmayacaktır, zira Telos, kendi kendini vareden ve iyi olan bir evren fikridir. Bütün kurallar her zaman bu hedefe kilitlenmiş olacaktır. Kendi kendini var-etmeye devam eden böyle bir manevi entiteyi mümkün kılan süreç Ruhsal'dan daha düşük bir seviyede başlamakta ve Big Bang'de içerilen mana-altı bir maddenin evrilmesiyle manevi olana doğru bir yol katetmektedir. Bu sürecin başında madde, gelişme sürecinde göstereceği ihtimaller fizik ve kimyanın kanunlarıyla sınırlanmış olsa da, özgürce gelişme potansiyeliyle donatılmaktadır. Madde Big Bang'de en basit mümkün formuyla başlatılmakta, ancak hayatın gelişmesine kaynaklık eden platform veya platformlara imkan veren formları geliştirecek potansiyeli her zaman bu en basit yapısı içinde barındırmaktadır.

Hayat bir kere başlangıç verildiğinde – yine mümkün en basit formda – hayat formlarının bilinci destekleyeceği evreye kadar özgür bir şekilde evrilmektedir. Bilinçli aşama bundan sonra özgürce çok sayıda canlı formuna evrilmekte, bu canlı formlarının çoğu özel çevresel hürelere kilitli olarak gelişmektedir. Antropoid türler özgür bir şekilde hem fiziksel hem de kültürel olarak Homo Sapienslere kadar gelişmekte ve yine bu süreç içinde moral bilinçlilik durumu her zaman korunmaktadır.

Kelly Tezi Batı kültüründeki anlam ve amaç arayışına yeni bir temel sağlamaktadır. Evrenin neden varolduğu ve evrendeki rolümüzün mahiyeti gibi sorulara doğrudan cevaplar bulmayı amaçlamaktadır. Bu amacın ortaya konmasında da Kelly

³ Bkz. Anthony Kelly, *The Process of the Cosmos, Philosophical Theology and Cosmology*, www.dissertation.com/library/1120605a.htm

temel sacayağı olarak her evrede hakim olan *moral kanun* ve en azından şu anda insanla nihayete varmış gibi görünen *manevi yapı* kavramlarını geliştirmektedir.

Dinamik evren fikrine taban sağlayan bu üç yaklaşımla ilgili bu kısa anlatımın arayışlarımızda bize bir açılımlı sağlayacağını düşündüğüm için buraya almayı uygun buldum. Öte yandan her türlü teorik/mkemmelliyei kurgulara inat pratik uygulamalarıyla sürekli söylem yalanlatan bir durumdaki İslam dünyasının durumu, dünyayı algılama biçimlerinin başat tezahürü olarak karşımızda durmaktadır. Böyle negatif somut bir örneğin içinden yükselip söylem geliştirmenin taşıdığı zorluğu da zihinde tutarak toplantının genel bir değerlendirmesine geçebiliriz.

- I -

Sempozyumda aşağıdaki st başlıklar altında oluşturulan tebliğler sunulmuş ve müzakere edilmiştir:

• İSLÂM DüşüNCESİNDE DİN-DÜNYA İLİŐKİSİNE YÖNELİK KAVRAM/ÖNERMELERİN ANALİZİ

Doç. Dr. Ramazan Altıntaş, “İslâmî Gelenekte ‘el-Hayat’d-dünya’ Kavramını Anlama Biçimleri”, Müz.: Doç. Dr. Muhit Mert.

Yrd. Doç. Dr. Muhammed Yazıcı, “Dünya-Ahiret Kavramlarının Analizi”, Müz.: Dr. Mustafa Ekinci.

Yrd. Doç. Dr. Abdülhamit Sinanoğlu, “Gerçek Din ve Tarihsel Din Anlayışlarından Bugüne”, Müz.: Yrd.Doç.Dr. Yener ztrk.

• VARLIK VE BİLGİ ANLAYIŐLARI AÇISINDAN DİN-DÜNYA İLİŞKİSİ

Prof. Dr. Nadim Macit, “Dinî Bilginin Alanı ve Farklı Dünyalar”, Müz.: Prof. Dr. Metin Yurdagür.

Doç. Dr. Temel Yeşilyurt, “Globalleşen Dünyada Dinin Anlamı”, Müz.: Doç. Dr. şaban Ali Düzgün.

Doç. Dr. İbrahim Coşkun, “Dünyevî İslâm’ın Pratiği nnde Bir Engel: Despot, Otokratik Tanrı Tasavvuru”, Müz.: Doç. Dr. Erkan Yar.

• TEOLOJİ VE SEKÜLERLEŞME

Prof.Dr.Muhittin Bağceci, “İslâm Dini, Bilim ve Sekülerleşme”, Müz.: Doç. Dr. İlyas Çelebi.

Dr. Halil İbrahim Bulut, “ModernleŐme İle Birlikte Din-Bilim Ekseninde Zuhur Eden Problemler: Mucize rneği”, Müz.: Yrd. Doç.Dr. Metin zdemir.

Yrd. Doç. Dr. Selim Özarlan, “Din-Dünya İliŐkisine Kur’anî Açıdan Yaklaşımlar”, Müz.: Doç. Dr. Ömer Aydın.

Sunulan tebliğlerde, teolojik önermelerin hem yapısal hem de anlam yönünden dünyayı ibra eden bir bütünlüğe imkan verecek şekilde yorumlandığı

gözlenmektedir. Bunun N. Macit'in tebliğinde şöyle ifadelendirildiğini görüyoruz:

“... Bir taraftan bu dünya ve öteki dünya arasındaki irtibat parentez içine alınarak dindarlık ve ahiret adına dünya hayatı aşağılanmıştır ki, bu maddi dünyayı ve imkânlar alanını parentez içine alan ruhçu yaklaşımdır. Diğer taraftan da insan yapıp etmelerini ve hayatını maddi dünyayla sınırlı görenler var ki bu da, dünyayı dünya içinde olanla sınırlandırmaktır. İşte bu yaklaşım kelimenin tam anlamıyla dünyevileşmedir. Her iki yaklaşımda Kur’ân’ın ruhundan uzaktır. İnsanın, insan olma ve varlıklar dünyasında yaşama gerçeğini, yani varlığı bilginin konusu yapma ve dünya kurma etkinliğini ve anlamını inkâr eden yaklaşımla, ahlâki değerleri ve sorumluluğu inkâr eden ve alay konusu yapan yaklaşımın kökleri oldukça derindir. Birisine göre, insanın dünya ile ilişkisinin amacı sadece ahirete hazırlanmak, dünyayı bir varlık alanı olarak doyumluk değil, tadımlık olarak görmek, bilgiyi insanın imâmı meselesine ışık tutan bir araç olmakla sınırlandırmaktır. Halbuki insanın hayatını insanca sürdürmesi ve kazanması, kazancını paylaşması, varlık alanında varlığa dönük araçsal değerler üretmesine ilişkin bütün dini ifadeler bu eğilimin karşısında yer almaktadır. İnsanın varoluşundan beri zaman zaman zayıf zaman zaman da etkili olarak seslendirilen ikinci yaklaşımı ise Kur’ân şöyle dile getirir: “Ne ise hep bu dünya hayatımızdır; ölürüz ve yaşarız, biz öldükten sonra diriltilecek değiliz. (Mü’minûn, 23/37) “Dediler ki: ne varsa şu dünya hayatımızdır, başka bir şey yoktur. Ölürüz, yaşarız. Bizi zamandan başkası helak etmiyor. Fakat onların bu hususta hiçbir bilgileri yoktur. Onlar sadece zannediyorlar.” (Casiye, 45/ 24) İkinci yaklaşıma göre ise gerçek, zamana/şimdiye, dünyaya ait olandır. Dolayısıyla anlam, algı içeriklidir ve görülendir, hayat nesnelere dünyasına şu veya bu şekilde hükmetmektir ve ahlaki değerleri hiçe sayarak doya doya yaşamaktır. İşte bu kelimenin tam anlamıyla dünyevileşmedir. İslâm’ın reddettiği de budur. Varlığı bilgi konusu yaparak keşfetme ve araç değerlerle dünyayı daha yaşanılır hale getirme de bir dünya kurmadır, dünyevileşmedir. Fakat anılan anlamda bir dünyevileşme değildir. İkinin arasını ayırarak İslami dünyevileşmenin imkânlarını keşfetmemiz gerekmektedir.”

Bu vurguyu R. Altıntaş’ın tebliğinde ise aşağıdaki şekliyle takip edebiliriz:

“Kur’an’da geçen dünyâ kelimesinin etimolojisi, anlam bakımından analiz edildiği zaman, din-dışılıktan ziyâde, dinî bir anlam taşıdığı görülür. Sözcüğün arkâik Arapça’da “yakın olmak” anlamındaki “denâ” kökünden geldiği düşünülürse, dünyâ kelimesi, insanı Allah’a yaklaştıran bir araç olmaktadır. Bundan dolayı Kur’an devamlı surette insanı, insanın bilincine yaklaştıran tabiat hârikaları üzerinde tefekkür etmeye davet edilir. Kur’an’da dünya ve doğa, asla alçaltıcı bir vurgu eşliğinde insan

idrâkine sunulmaz. Kur'an'da uyarı, sadece dünyâ hayatının, âhiret hayatı gözardı edildiği takdirde Allah'la olan ilişkiyi sapırtıcı mâhiyetine yöneliktir.”

“Öte dünyacı dindarlık” a yaptığı vurguyla, R.Altıntaş gelecekle ilgili her türlü kazanımımızın temel alanı durumundaki dünyanın nasıl olup da tahkir ve tezyife uğradığını da irdelemektedir:

“Müslüman tecrübede “öte dünyacı dindarlık” tasavvuru, ortaçağla birlikte bu hayattan tamamen ayrı ve bağımsız olarak algılanmaya başlamıştır. Bu nedenle Kur'an'ın davranışsal “sorumluluk duygusu” anlamına gelen ‘takvâ’sı yerine başka bir tip dindarlık ve takvâ talim ettirilmiştir. Bu da Müslümanların bakışını “geleceğe” sabitleştirme anlamına gelip gelecek hayat da dünyâdan, bu hayattan kopuk bir şey olarak algılanmıştır. Bu sebeple Müslümanlar, özellikle ortaçağ sonlarında bu dünyanın sorunlarıyla hemen hemen hiç ilgilenmeyen bir dindarlık anlayışı geliştirmişlerdir. Böyle bir anlayışın gelişmesinde değişik faktörler üzerinde durulabilir.”

“Müslüman kültüründe “*lânetlenmiş dünyâ*” fikrinin doğmasının başında özellikle Kur'an'da vurgulu bir şekilde geçen *el-hayâtü't-dünyâ* kavramının tabiatına ait nitelikler hakkındaki uyarıları yanlış algılamının ortaya çıkardığı vehimde aşırı yoğunlaşmalar sayılabilir. Önce “dünyâ-âhiret” bütünlüğü alanında zihinsel bir parçalanma yaşanmış, belli bir süreçten sonra ortaya çıkan bu düalizm davranış tarzına yansımıştır.”

Siyasal erki elinde bulunduranların halkla ilişkilerindeki baskıcı tutumun insanlarda nasıl olumsuz bir dünya telakkisi yarattığının altı da çizilmektedir:

“Diğer taraftan, ilk dönem Emevî yöneticilerinin, iktidarı paylaşma ve insan hakları alanında özgürlükleri kısıtlayıcı politikaları karşısında muhalefet yapma gücünü kaybeden insanlar, ahlâki dindarlığı öne çıkararak hârici dünyanın düzenini sağlamak yerine, manevi dünyanın düzenini sağlamayı tercih ederler. Böylece, Emevî muhalifleri emniyeti zâhitlerin zühdünde ve âbidlerin halvetinde ararlar. Neticede bütün dönemlerde olduğu gibi, hürriyetlerin baskı altına alındığı toplumlarda insanlar, uzletini tercih ederek, öte dünyacı bir dindarlığı seçmişlerdir.”

“Ayrıca, Müslüman geleneğinde, hâriciliğin şiddet yanlısı dini söylemine ve bu söylemin doğurduğu siyasî tartışmalara sert tepki olarak “inzivaya çekilme” politikası yeni bir yaşam biçimi olarak seçilir. Fitne söyleminden hareketle sosyal alanda sorumlulukları terketme düşüncesi, Müslüman tecrübede “zemmü'd-dünyâ” ahlakını pekiştirici bir etki yaratır.”

“İslam toplumlarında Emevîlerle birlikte başlayan hür seçim ve halk egemenliğine dayanmayan *patrimonial yönetim* tarzlarında özellikle sûfi çevreler tarafından beslenen “*zemmü'd-dünyâ*” edebiyatı biraz da iktidarların alanını kuvvetlendirici bir dolgu maddesi işlevi görmüştür. Sûfi kökenli kimi müelliflerin hem insanlarda bir nevi iktidarı paylaşma ve dünyaya düzen verme arzularını etkisiz bir duruma getirmede ve hem de dini monarşilerin sürmesine işlerlik kazandırmada yazdıkları

eser ve söylemleriyle büyük katkıda buldukları bir gerçektir. Örneğin, sûfi literatüründe “özgürlük”, dünyadan el-etek çekmek, dünyaya sırtını dönmek ve hakkın zatında fena bulmaktır.”

Tebliğlerde dünyevileşme/sekülerleşme ve bunun uzantılarından biri durumundaki globalleşme hakkında hem müstakil tebliğler sunulmuş hem de yeri geldikçe atıflarda bulunulmuştur. T.Yeşilyurt’un tebliği içerisinde globalleşme ile birlikte modernite ve post-moderniteyi de içeren bir tahlil sunulmaktadır.

Biliyoruz ki, globalleşmenin, dinlerin dünyasında nasıl bir etki yarattığı sorusu gündeme geldiğinde, kollektif kültürler inşa etmede sürekli bir etki alanına sahip olan sekularizasyon, çoğu zaman globalleşmenin kendini gösterme alanlarından biri olarak öne çıkar.⁴ Bu sebeple, globalleşmenin söz konusu olduğu yerde sekülerleşmenin ve koşut kavramların da irdelenmesi zorunluluk taşımaktadır.

Globalleşmeyi irdelediği yerde, bunun önlenemez bir süreç olduğu gibi vurgular yapılmaktadır. T.Yeşilyurt’tan takip edelim:

“... Ancak belki daha kesin olanı da, globalleşmenin, herkesi etkileyen önlenemez ve tersine çevrilemez, uzun vadeli bir iletişim ve dönüşüm sürecinin adı; halihazırdaki bilgi ve teknoloji patlamasının bitmek bilmeyen artçıl şoku oluşudur.”

Gerçekten çok geniş bir yelpazede politik, ekonomik ve kültürel eğilimleri içine alacak şekilde kullanılan Globalizm terimi, popüler söylemde, çoğunlukla şu fenomenleri içerecek şekilde kullanılmaktadır: dünya ekonomisinde klasik liberal (yahut serbest Pazar) politikalarını takip (“ekonomik liberalizasyon”); politik, ekonomik ve kültürel yaşam formlarında batının artan üstünlüğü (“batılılaşma” veya “Amerikanlaşma”); yeni enformasyon teknolojilerinin hızla yayılması (“internet devrimi”); toplumsal çatışmanın temel kaynaklarının kurutulduğu yeknesak bir toplumu gerçekleştirmenin eşiğinden geçiş (“global entegrasyon”).⁵

Globalleşmenin kesin olarak tersine çevrilemez olarak nitelenmesi, globalleşmeden çok önceleri dile getirilen ve globalizmin üzerine oturduğu teorik yapıyı oluşturan neo-liberalizm’in ekonomi temelinde insanlığa getirdiklerine bir göz atmayı, olgusal olmasa da değer planında bunun tersine çevrilemez olduğu iddiasını ifadelendirmemeyi gerektirirdi. Tersine çevrilemez oluşu, insan doğasına uygunluğunun getirdiği bir öz-güç müdür yoksa böyle mi kurgulanmakta ve dayatılmaktadır? Tarihin sonu teorilerinden hatırlayacağımız, insan doğasına en uygun yöntemin liberalizm olduğu ve artık bunun dışında her türlü arayışın beyhudeliği yolundaki kurgulara şimdi de globalleşmeyi mi, hem de mevcut haliyle, ilave edeceğiz?

Neo-liberallerin ‘Büyük Dönüşüm’ dedikleri ve ekonomik, politik, toplumsal ve ekolojik felaketleri de beraberinde getiren vizyonlarını olumlamak bu anlamda mümkün değildir. Zira bu elitist bir vizyondur ve sosyal darwinizmi özendiren, en

⁴ Bkz. Judith Bokser-Liverant, “Globalization and Collective Identities”, *Social Compass*, 49 (2), 2002, 253-271.

⁵ <http://plato.stanford.edu/entries/globalization/>

elverişli olana yaşam hakkı tanıyan ve insanlara sağladığı yarara göre muamele eden ve İtalyan Marksist düşünür Antonio Gramsci (1891-1937)nin* kavramsallaştırdığı şekliyle kültürel hegemoniyi hedefleyen bir vizyondur. Buna göre insanların zihinleri işgal edildiğinde, bunu kalpleri ve elleri takip edecektir.

En tehlikelisi de, mevcut haliyle neo-liberalizmin insan doğasına en uygun sistem olduğu fikrinin propaganda edilmesidir.

Karl Polanyi 1944’de *The Great Transformation*’ı yayımladığında 19. yüzyılın endüstriyel piyasaya dayalı toplum anlayışını eleştiriyordu. 50 yıl önce Polanyi şu anda yaşanan büyük bir kehanette bulundu: “Piyasa mekanizmasını insanların kaderlerine ve doğal çevrelerine ... hükmeden tek hakim haline getirirseniz, bu neticede toplumun yok oluşuna götürür” (s.73). Bununla birlikte, toplumun (ve toplumu oluşturanların) bu sisteme öncelendiği ve (haklarının) garantiye alındığı durumlarda bu yok oluşun olmayacağına da işaret eder (s.251).

Kendisi de Friedrich von Hayek’in öğrencisi olan M. Thatcherin TINA (There Is No Alternative)yla formüle ettiği sistemiyle sosyal bir darvinizmi ön plana çıkar-mış ve milletler, dinler, firmalar ve tabiiki fertler arasında rekabet kavramını bu sistemin temeline oturtmuştu. Rekabet esastı, zira bu koyunu keçiden ayırdığı gibi yaşam için uygun olanı da olmayandan ayırıyordu. Bu düşünceye göre rekabet bizatihi bir fazilet/iyi olduğu için, sonuçları kötü olamazdı. *Din*’in ‘hayırda yarışın (rekabet edin)’ emrindeki kayıtlayıcı ‘hayır’ kelimesi her türlü çıkarı öne çeken bir forma büründürüldü. Neo-liberal için piyasa o kadar hakim ve iyidir ki, tıpkı Tanrı gibi, Görünmez bir El, bize kötü gibi görünen bir şeyden hayır çıkarabilir. Doğuştan fakir ya da sakat olanlar olabilir, bu üzülecek bir şey değil. Tersine iyi eğitim görenler, durumları iyi olanlar elde ettiklerinde bu zayıflara bir şey borçlu olmamanın getirdiği rahatlıkla kendi toplumsal düzenlerini kurabilirler ve bu insanların zayıflıklarından da toplum sorumlu tutulamaz.⁶

Thatcher öncesi İngilterede 10 kişiden 1’inin fakirlik sınırının altında yaşadığı kabul ediliyordu. Günümüzde ise her 4 kişiden biri bu sınırın altında yaşıyor. Yaşamaya hakkı olanın yaşamasının teşvik edildiği, diğerlerinin ise öğütüldüğu, sosyal hakları bile rekabet düşüncesine göre dağıtan bir neo-liberal sistemin başarısı bu olsa gerek.

* Dil, ideoloji ve hegemonya arasındaki ilişki için bkz. Craig Brandist, Bakhtin, “Gramsci and the Semiotics of Hegemony”, <http://www.shef.ac.uk/uni/academic/A-C/bakh/brandist-paper.html>

⁶ Susan George, “A Short History of Neo-liberalism, Twenty Years of Elite Economics and Emerging Opportunities for Structural Change”, Conference on Economic Sovereignty in a Globalising World, Bangkok, 24-26 March 1999. Bkz. <http://click.lycos.com/director.asp>

Bu türlü bir rekabet düşüncesi, politikanın temelinde yatan kimin kimi ne ile idare edeceği ve adil bölüşümü sağlama düşüncesi de “kimin yaşamaya hakkı var, kimin yok” gibi bir mottoya dönüştürüldü.

Modern öncesi toplumlarda, bazı kesimlerin doğal olarak üstün olduklarına inanılırdı. Globalizmin getirdiği Modern/neo-liberal barbarlık da toplumda bir kesimin doğal olarak üstün haklara sahip olduğuna inanmakta, kalıplarını buna göre kurmakta, ama bunu Ortaçağ zihniyeti içinde ve o dönemden aşına olduğumuz kavramsal çerçeve içinde ifade etmemektedir. Modern dönem, toplumsal koşulların doğal eşitliği ilkesi ve bu yönde verilen mücadelelerle, bu hedef çerçevesinde yapılan devrimlerle geldi. Bazı insan, grup ve kesimlerin doğal bir hak üstünlüğü olduğu fikri meşruiyetini kaybetti.

Ancak globalizmle, bunun yerine, iktisadi yaşamın ‘**doğal**’ yasalarının sonuçlarının belirleyici olduğuna inanılmaya başlandı. Modern barbarlık işte bu ‘yasaların’ doğallığı kivesi altında kendini ifade etmeye başladı. Mülkiyet haklarının mutlaklığının toplumun ‘**doğal dengesi**’ne ulaşması için olmazsa olmaz koşul olduğuna herkesi inandırmaya çalıştı. Bu felsefeyle globalizm adı altında modern barbarlık, toplumun önemli bir kesiminin gelir dağılımı eşitsizliğini kendilerine sunulmuş bir nimet gibi algılayıp, mülklü efendilerinin onlara himmet ettikleri işlerde canla başla çalışıp, minnet duygularını ifade etmekten geri kalmamaları gerektiğine inanmaktadır. Bu ise, emperyal güç siyasetinin, iktisat alanındaki yansımasıdır. Sahip olunan mülk üstünlüğüne bağlı bir toplumsal ilişkinin sonuçlarının meşruiyeti üzerine kurulmuş bir dünyayı savunur ‘liberal’ modern barbarlık.⁷

Dolayısı ile globalleşmenin arkasındaki bu neo-liberal temeli ve getirdiklerini analiz etmeden yapılan bir globalizm değerlendirmesi eksik olacaktır.

Diğer taraftan, globalleşmenin uzay, zaman ve mekan gibi sınırları dağıtması ile global bir köyün yaratıldığı ve herkesin bu köyün vatandaşı olabileceği yargısı dillendirilmektedir.

Ancak, bu global köyün vatandaşları olma ihtimalinden bahsettiğimiz insanlar ve kültürleri arasında öncelikle bir iletişim blokajı var. Ve bu iletişim blokajı, aynı zamanda toplumsal yaşama katılma blokajını beslemektedir. Bütün insanların toplumsal yaşama gerçekten katılmalarının ekonomik, sosyal, kültürel zeminlerinin oluşturulması gerekiyor gerçek bir vatandaşlık için. Bu sağlanmadan yapılanlar, Baudrillard’ı izleyerek söylesek, sadece ‘benzeştirme’ ve ‘oyunlaştırma’ olarak kalacak. Benzeri fırsatları veya imkanları kullananlar, birbirlerinin aynı olduklarını zannedecekler. Aynı ortamı paylaşma, farklı insanlar arasında “benziyoruz” yanılması yaratarak, sınıfsal, irksal, dinsel, vs. çelişkilerin üstünü örtebilir. Bir dönem için aynılaştırmaya gitmek suretiyle reel yaşamın olumlanması sağlanabilir. Ama bir müddet için. Bir konserde aynı sanatçıyı dinleyen topluluk üyeleri bir süreliğine

⁷ Detay için bkz. Ahmet İnsel, “Modern Barbarlar”, *Radikal, İki* sayı: 18 Ağustos 2002.

birbirlerine benzediklerini, aynılaştıklarını dūřüneceklerdir. Ama dışarı çıktıklarında jeepine atlayıp gidenle, otobüs beklemek için durağa geçen, bu benzerliğin bir yanıl-sama olduğunun acı gerçeğini hemen kavrayacaklardır.⁸

Teblięlerde (T. Yeřilyurt) işaret edilen bir başka nokta ise adı dūnyevi-leşmeyle koşut olarak anılan modernizm ve onu üreten Aydınlanmacı aklın dūnya ve daha genel anlamda da evren tasarımıımızda olumlu ya da olumsuz ne gibi değişikliklere sebep olduğudur. Bu sebeple de, bu kavramlarla ilgili olarak genel bir değerlendirme yapmak yararlı olacaktır

Modo'dan ("son zamanlar", "tam şimdi") gelen *modernus* latineden yaratılmış bir sözcüktür. İlk olarak İsa'dan sonra beşinci yüzyılın sonunda *antiquus*'un karşıt anlamlısı olarak kullanıldı. Daha sonraları, bilhassa onuncu yüzyıldan sonra modernitas (modern zamanlar) ve moderni (bugünün insanları) terimleri de yaygın-lık kazandı.⁹

Modernlik, bundan dolayı, Hristiyan Ortaçaęların bir icadıdır. Bu durumun, ilke olarak, eski dūnyayla güçlü bir karřıtlıęı tesis etmiř olması gerektięini tahayyül etmek mümkün. Eski dūnya pagandı, modern dūnya ise Hristiyan. Yani, eski dūnya karanlıęın örtüsü altında kalmıř, ama modern dūnya, Mesih'le anlam deęiřtirmiřti, ya da daha ziyade, tarihe ilk kez bir anlam verilmiř oldu.¹⁰

Hristiyanlık zaman ve tarih nosyonlarının ilerini yeniden doldurdu. Zama-nın, mevsimlerin dōngüsel değişiminin ya da gece ve gündüzün sürekli birbirinin yerine geçmesinin ya da doğum, ölüm ve yeni bir doğumla oluşan kuşaklararası dōngünün aynasında görüldüğü eski dūnyanın doğalcı anlayışını yıktı. Böyle bir perspektifte insani zaman düzenliydi ve tekrara dayalıydı. Yaratılmış tüm maddeler-in dōngüsel karakterini paylaşıyordu. Deęiřim var, ama yenilik yoktu.

Devraldığı Musevi mesihilik mirasını kullanan Hristiyanlık, emsalsiz bir an-lamda donattığı tekrarlanamaz ve karşılaştırılmaz bir olay üzerinde odaklanarak zamana anlam ve amaç zerketti: Mesih'in gelişi. Zaman şimdi Mesih'ten önce ve Mesih'ten sonra diye bölünmüştü. Geçmiř, şimdi ve gelecek anlamlı bir dizilişte birbirine bağlanmıştı. Kutsal Kitap, zaman içerisinde ortaya çıkan bir günah ve kurtuluş öyküsünü anlatır. Üstelik, bu insani zamandır, tarihsel zamandır. İnsanlık yaratılış düzenlerinin tümünün üstüne yükseltilir ve kutsal amaın vasıtası kılınır. İnsanlık tarihinin doęa tarihinden farklı bir ilkesi vardır ve olmalıdır. Tüm yaratılış Tanrı'nın yaratımıdır ve onun istencine tabidir. Bu istenç ve bu yöndeki müdahale, insanlık tarihine ve zaman kesitine, herhangi bir insani-olmayan dūnyadakinden

⁸ Detay için bkz. Kymlicka, Will (1999), "Citizenship in an Era of Globalization: A Response to Held," in Ian Shapiro and Casiano Hacker-Cordon (eds.), *Democracy's Edges* (Cambridge, UK: Cambridge University Press.

⁹ Krishan Kumar, *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma aędař Dūnyanın Yeni Kuramları*, Dost Kit. Yay., Ankara 1999, 88.

¹⁰ Agy.

tanımlanması imkansız ölçüde daha yüksek bir değer vermiştir. Tarihin bütünü son erek ya da tamamlanım açısından görülür; bu erek ya da tamamlanımdan başka her şey hazırlık ya da bekleyiştir. Geçmiş, bugün ve gelecek arasındaki bağlantı sadece kronolojik olmayıp daha önemlisi teleolojiktir de.¹¹

Bu durumda, Hıristiyanlığın gündeme getirdiği radikal ölçüde farklı zaman anlayışına rağmen, kutsal zaman ve dünyasal zaman arasındaki ilişki konusunda yaygın olan bu yorumun, nasıl da eskilerin anlayışından özünde farklı olmayan bir yeryüzü zamanı görüşüne yol açabildiğini kavramak zor değil. Zaman bir kez daha sabit ebediyet noktası etrafında dönüyordu. Tüm değeri ve anlamı –ya da bunlardan yoksunluğu- bu olgudan kaynaklanıyordu. Ortaçağın gözde deyimleri –**memento mori** (mutlaka öleceğini hatırla), **theatrum mundi** (bir sahne olarak dünya)- insan hayatının geçiciliğini, insan varlıklarının kendi kaderlerini denetim altında tutma yeteksizliklerini vurguluyordu. Ve tıpkı eskilerin geriye dönüp bir Altın Çağ görme ve kendi zamanlarının eski çağın çürümesinden muzdarip olduğunu düşünme eğiliminde olmaları gibi, Ortaçağ düşünürleri de değişimi bir bozulma olarak görüyorlardı. Yenilik önemsizlikle ve daha kötü olanla bir tutulmuştu; yenilik tam da kutsal düzenle karşılaştırıldığında yeryüzüne ait olanın yüzeyselliğini yansıtıyordu. *Contemptus mundi*'nin sürüklediği Ortacağa göre;

Modernus, novus terimleri ve bunlarda türeyen sözcükler anlam açısından zamansal olmaktan ziyade küçültücü terimlerdi... Ortaçağ anlayışı açısından *modernitas* terimi küfür yerine geçen aşağılayıcı bir anlam taşıyordu: zamanın ve geleneğin kutsamadığı yeni herhangi bir şey kuşkuyla karşılanıyordu... Değer tamamen eski olana aitti... *Antiquitas* şunun gibi kavramlarla eşanlıdır: *auctoritas* (otorite), *gravitas* (saygınlık), *majestas* (azamet). Ortaçağ dünyasında düşüncenin orijinalliği hiçe sayılıyor ve eserlerin olduğu gibi kopyalanması bir günah olarak görülüyordu.¹²

Modern düşüncenin ise onyedinci yüzyılda doğduğu kanaati yaygındır.¹³ Bu yoldaki kilometre taşları da açıkça görülebilir. Bu kilometre taşları Montaigne'in *Denemeler*'i (1580), Francis Bacon'ın *Advancement of Learning* (1605) ve *Novum Organum*'u (1620) ve Descartes'ın *Metod Üzerine Söylev*'i (1637) gibi eserlerde bulunur. Sözelimi, Bacon'ın, modern zamanların dünyayı eskilerin tahayyül edemeyecekleri bir tarzda dönüştüren büyük icatları olan matbaa, barutlu silah ve pusulaya övgüler yardırdığı sözlerini alalım:

Çünkü bu üç şey bütün dünyanın görünüşünü ve durumunu değiştirdi: İlk edebiyatta, sonra savaşta ve son olarak denizcilikte; ve sayısız değişimler bunlardan

¹¹ Agy.

¹² Gurevich, A. J. 1985: *Categories of Medieval Culture*, çev.; G.L.Campbell. Londra:Routledge and Kegan Paul., 124-5.

¹³ J.B. Burry, *The Idea of Progress: An Inquiry into Its Origin and Growth*, New York, Dover Publ. 1955, 64.

kaynaklandı, öyle ki, insani olaylar üzerinde hiçbir imparatorluk, hiçbir mezhep ya da yıldız, bu mekanik keşiflerden daha fazla güç ve tesir uygulayamadı.¹⁴

Buna, eskilerin bilgelik açısından olgunluğa erişmiş olduklarını ve bundan dolayı onları alabildiğine önemsememiz gerektiğini söyleyen geleneksel görüşe Bacon'ın verdiği yanıtı ekleyebiliriz. Tam tersine, der Bacon, eskiler olan biz modernleriz, çünkü dünya tarihinin daha uzun bölümünden en fazla yararlananlar, hatalı bir şekilde eskiler dediklerimiz değil, biziz. Hakikat zamanın kıziysa eğer, hakikate daha yakın sayılması gerekenler, zamanın daha erken bir noktasında yer alanlar değil, biziz.

Modernliğı temellendirme noktasında son olarak Descartes'ın "İnsanın Bağımsızlığını İlanı"nı – bilgiyi yalnızca insan aklı temelinde yeniden inşa etmek için masanın üstünü temizlememiz gerektiğinde ısrar edişini – ele alabiliriz¹⁵ Bu nokta geçmişteki tüm düşünce sistemlerinin reddini gerektirdi. Hakikati araştırma yolunda yeni bir metoda yaslanan yeni bir başlangıç yapılması gerekiyordu. Bacon'dan daha uzlaşmaz olan Descartes'ın klasik literatüre hiçbir saygısı yoktu. Gençken öğrendiğı Grek literatürünü unutmasıyla övünüyordu;

"Daha önceki bir çağın insanlarıyla birlikte yaşamak, yabancı topraklarda seyahat etmeye benzer. Kendi göreneklerimizi daha yansız bir şekilde yargılayabilmek ve doğdukları ülkenin dışına hiç çıkmamış olanların yaptıklarının tersine, kendi göreneklerimizden farklı olan her şeyi küçümsememek ve bunlarla alay etmemek için başka insanların göreneklerini biraz öğrenmek yararlıdır. Ama yabancı topraklarda gereğinden fazla gezinenler kendi ülkelerinde birer yabancı haline gelirler ve Eskiçağda yapılanları gereğinden fazla bir merakla inceleyenler, bugün kendi aramızda yapılanlardan habersiz kalırlar".¹⁶

Onsekizinci yüzyıl Tanrı Kenti'ni yeryüzüne indirmekle kalmayıp aynı zamanda Hristiyan zaman kavramını dünyasallaştırarak dinamik bir tarih felsefesine dönüştürdü. O ana kadar üzerinde uzlaşılan Eskiçağ, Ortaçağ ve Modern çağ bölünümleri, dünya tarihinin "aşamaları"na yükseltildi ve sonra bu aşamalar en son aşamaya, özel bir aciliyet ve önemin atfedildiğı modern aşamaya, insanlığın gelişim modeline uygulandılar. Modern zamanlar en sonunda kendi farkına varmıştı. Modern zamanlar artık sadece daha önceki, daha ihtişamlı zamanların aşağı bir kopyası olarak görülmüyordu; benzer şekilde insanın yeryüzündeki öyküsüne hayırlısıyla son verecek bir bitap düşmüş insani varoluşun son aşaması olarak da görülmüyordu. Tersine, modernlik geçmiş zamanlardan eksiksiz bir kopuş, radikal ölçüde yeni ilkeler temelinde taze bir başlangıç anlamına geliyordu. Modernlik aynı zamanda

¹⁴ F. Bacon, *The Physical and Metaphysical Works of Lord Bacon*, ed. J. Dewey, 1860, Aries: Henry Bohn, 446.

¹⁵ J.B. Burry, age., 65.

¹⁶ Descartes, R., *Discourse on Method and the Meditations*, çev.; F.E. Sutcliffe, Londra: Penguin Books, 1968, 30-1.

sonsuzcasına genişletilmiş bir gelecek zamana, insanlığın evriminde emsali görülmemiş yeni gelişimlere uzanan bir zamana giriş demektir.¹⁷

Tarihin ve zamanın nasıllığına bu müdahale, insan doğasının değişmezliği ve insan hayatının çeşitli aşamalar boyunca tekbiçimliliğini koruduğu yönündeki eski varsayımına artık başvuramayacağımız anlamına gelir. Tarih hem insan doğasını hem de insani toplumsal hayatın biçimlerini değiştirir. Zaman içinde ne kadar geç bir noktada yer alınıyorsa, değişim oranı o kadar büyüktür.

Lessing, Fichte, özellikle de Hegel gibi düşünürler Hıristiyan dinini dünyasal bir tarih felekesine dönüştürdüler. Bunlara göre tarih, insan tininin tedricen açıldığı ve kendi kendini gerçekleştirdiği bir süreçtir. Modernliğin görevi, Tanrı'nın insana yüklediği amacı keşfetmek ve Tanrı'nın krallığını yeryüzünde bilinçli bir şekilde inşa etmekten başka bir şey değildir.

Onyedinci yüzyılda kolektif insanlığın tarihi, çocukluktan yetişkinliğe doğru büyüyen ve yıllar geçtikçe bilgeliği ve olgunluğu artan bireyin gelişimiyle karşılaştırıldı. Bilhassa Pascal, Perrault gibi yazarların eserlerinde, eski yazarların çağlar süren zorbalığına meydan okunuldu ve bunlar alaşağı edildi. Modernler eskilerin sadece eşitleri değildi; en erken çağlardan bu yana gelişimi boyunca ırkın geçtiği tedrici eğitim sayesinde modernler kendi öncüllerinin çok daha ötesine geçmeye yetenekliydi.

Ama geleceğe duyulan inancın bu cesur olumlanması bir istisna oluşturuyordu. Çok daha yaygın olan inanış, modernin başarıları ne olursa olsun bunların dünyanın genel çürümesinden bağımsız olmadıkları yönündeydi. Modernlerin eskiler karşısında zafer kazanmalarını sağlayan araç bizzat bu kaderi gösteriyordu. Çünkü, “şimdiki zaman gerçek Eskiçağ” ise eğer, o halde şimdiki zaman aynı zamanda dünyanın yaşlılığına doğru bir açılış değil midir? İnsanlığın yaşlı döneminde olmuş olmuyor muyuz? Bacon da böyle düşünmüş gibi görünüyor: “Makine zanaatları ve malları ... bir Devletin çöküş çağında serpilir” demişti Bacon; öğrenmenin çocukluk, gençlik, olgunluk ve “büyüyüp kuruduğu ve tükendiği” ihtiyarlık çağları vardır. Bilgi, teknik, ticaret ve sanayide dünya büyük ilerlemeler gerçekleştirmişti, ama zaman da geçip gitmekteydi.¹⁸

Modernite dünyayı madde ve zihin dünyaları şeklinde ikiye bölerek ve maddeyi de tam anlamıyla bilimsel bir metotla analiz edilebilir diye birincisinden özgülleştirerek işe başladı. Daha sonra da birbirinden tamamen bağımsız bir şekilde araştırılacak ve tahlil edilecek şekilde dünyayı da ayrı kompartmanlara ayırdı. Şayet dünya makine gibi bir dünya ise çalışma ihtimali vardı. Makinenin tek tek parçalarının çalışması, bütün içindeki rollerinden çok büyük oranda etkilenmezler. Makinenin her bir parçasını ayrı ayrı incelediğimizde, bütünü parçaların müşterek çalışması olarak düşünmek mümkündür. Bu modeli zihninde tutan modernite, realiteyi parça-

¹⁷ K. Kumar, *age.*, 101.

¹⁸ F. Bacon, *Essays*, London 1906, 234.

lara ayırmış (parçalamış), birbirinden bağımsız birer entite gibi onları bu ayrılık ve farklılıkla algılamaya ve yorumlamaya başlamıştır.

Öte yandan, Whitehead'e göre, modernitenin kökeni rasyonel düşünceden tarihsel düşünceye yönelmede yatar. Tarihsel yönelmeyle kasdettiğı ise empirik düşüncedir. Olaylara nihai sebep arama yerine modern zihin çok daha dar ve sınırlı bir alanda bu arayışa girişti ve daha az nihai cevaplarla tatmin olmayı tercih etti. Olayların ve varlıkların amaçlarından ziyade, kaynaklarını araştırmayı tercih etti. Reformasyon ve bilimsel hareket, geç Rönesansın hakim entelektüel hareketi durumundaki tarihsel isyanın iki yönünü oluşturmaktadır. Hıristiyanlığın kökenlerine dönüş ve Francis Bacon'ın final cause karşıt olmak üzere efficient cause'a başvurması.

Bu hareketin akla yönelme olarak algılanması büyük bir hatadır. Tam tersine bu akla karşı bir harekettir.

Post-yapısalcılık¹⁹ ve yapıbozum²⁰ post-modern durumun teorik formülasyonları olarak görülebilir. Entelektüel olarak Aydınlanmayla başlayan

¹⁹ Yirminci yüzyılın ortalarına kadar, insanın varlığını açıklamaya çalışan bir çok yapısalcı teori olagelmıştir. Dil araştırmalarıyla bildiğimiz Ferdinand de Saussure (1857-1913) böyle bir anlamın tek tek kelimelerin analizinden ziyade bütün bir **dilin yapısı** içinde bulunabileceğini ileri sürmüştü. Marksistlere göre, insan varlığına dair hakikat ancak **ekonomik yapının** analiziyle keşfedilebilirdi. Psikoanalistlerde bu yapının tanımına götüren yol ise **bilinçaltı** şeklinde kendini göstermişti.

1960'larda Fransa eksenli yapısalcı hareket Marx, Freud ve Saussure'un bahsettiğimiz bu görüşlerini sentezlemeye çalıştılar. Her bir ferdin kendi kendini oluşturduğu yönündeki Varoluşçu görüşe karşı çıktılar ve her bir ferdin tamamen kendi kontrolü dışındaki sosyolojik, psikolojik ve linguistik yapılar tarafından şekillendirildiğini savladılar.

Aslen yapısalcı olarak kendisinden bahsedilen Fransız filozof ve tarihçi Michel Foucault bu post-yapısalcı hareketin temel temsilcilerinden biri haline geldi. Foucault dilin ve toplumun da kurala dayalı sistemler tarafından şekillendirildiğini iddia etti ve yapısalcıların, 'insanın durumunu açıklayacak belli temel yapıların olduğu' düşüncesine karşı çıktı.

Jacques Derrida (1930-) metinlerin çoklu yorumuna gitme ve anlam zenginliğinin yolunu açma adına **yapıbozumu (deconstruction)** geliştirdi. Heidegger ve Nietzsche'den etkilenen Derrida bütün metinlerde bir muğlaklığın bulunduğunu ve bu muğlaklık ihtimalinden dolayı da nihai ve tam bir metin yorumunun imkansız olduğunu iddia etti. Bu da Heidegger'de temellendirilmeye çalışılan metne bağlı ama ucu açık yoruma imkan sağlama uğraşısı demektir.

²⁰ Yapıbozumun önemli isimlerinden Jacques Derrida'ya göre, dil yahut '**metinler**' evrenin doğal refleksiyonları değildir. Metin bizim evreni yorumlayışımızı yapılandırır. Heidegger gibi, Derrida da dilin bizi şekillendirdiğini düşünür. Dil bizim hakikat olarak algıladığımız bir netlik ve açıklık yaratır. Derrida Batı düşüncesi tarihini karşıtlıklar üze-

modernite dünyayı *rasyonel*, *empirik* ve *objektif* terimlerle açıklamaya teşebbüs etmiştir. Modernizm, insanın mevcut durumunun ortaya çıkardığı sorulara cevap vermenin bir yöntemi olarak keşfedilebilecek bir hakikatin varlığını varsayıyordu. Post-modernizm böyle bir kesinlik sergilemez, aklın vadettiği kesinlikler post-modernizmle ortadan kayboldu. Bizzat aklın kendisi tarihi kavrayan bir tözden, özel, dar kapsamlı tarihsel bir forma dönüştürüldü. Buna bağlı olarak, postmodern özne doğruluk, ahlak, estetik tecrübe yahut objektiflik gibi yargılarla ilgili olarak kendisine tercihte yardımcı olacak rasyonel bir yöntem de sahip değildir.

Modernizmi üreten Aydınlanmacı akıl, hareket noktası ve kendisine koyduğu hedef itibariyle; evreni keşfedecek böylece mitolojik imgelere dayalı olarak algılanan bir evren modeline son verecek, aklın hakimiyetini ifade eden rasyonel bir çağı hakim kılacaktı. Ancak bunun gerçekleşip gerçekleşmediğini post-modern yaklaşımın eleştirisine kulak vererek anlamaya çalışalım: Post-modernizm, aydınlanmacı aklın bu dünyayı mitolojiden, çılgınlıklardan kurtarma teşebbüsünün fiyaskoyla sonuçlandığını ve insanlığı kaosa sürükleyen deliliği ve çılgınlığı bu aydınlanmacı aklın ürettiğini iddia edecektir. II. Dünya Savaşı ve Cezayir’le Fransa arasındaki mücadelede ölen bir milyon Cezayirinin ardından zirvesine çıkan post-modern düşüncede Frantz Fanon *Yeryüzünün Lanetlileri*’nden ve M. Foucault da *Deliliğin Tarihi*’inden Adorno ve Horkheimer da bu tür bir *Aydınlanmanın Diyalektiği*nden bahsederken hep modernizme göndermede bulunacaklardır.

Post-modernist yaklaşımın önemli isimlerinden Michel Foucault bilginin soykütüğü/geneolojisi’ni irdelediği eserlerinde bilginin gelişiminin (politik) iktidar mekanizmalarıyla nasıl iç içe girdiğini göstermeye çalıştı. Marx’ın aksine Foucault mutlak belirleyici bir doğru ve yapı olduğunu reddediyordu. Ona göre insanın toplumu analiz etmek için ayağını basacağı objektif bir nokta yoktur. Foucault insan doğasını açıklamada kapsamlı bir teori sunmaz, ancak hakikatin neliğine dair mutlak açıklamalarda bulunma iddiasındaki meta-teorilerin de, keşfedilmeyi bekleyen nihai bir cevabın varlığı fikrinin de karşısındadır.

rine inşa edilmiş bir geçmiş olarak görür: iyiye karşı kötü, ruha karşı madde, erkeğe karşı kadın, konuşmaya karşı yazım. Bu karşıtlıklar hiyerarşik olarak tanımlanmakta ve ikinciler her zaman birincinin muharref hali olarak algılanmaktadır, eşit terimler olarak değil. Derrida bütün metinlerin bu varsayımların mirasını taşıdığını düşünmekte ve bunun sonucu olarak da, dilde gizli bu hiyerarşilerin bilincinde olarak yeniden yorumlanması gerektiğini savunmaktadır. Derrida, yorumda bir sonuca, bir hakikate ulaşmış olmayı iddia edecek bir noktaya ulaşamayacağımızı düşünmektedir. Ona göre bütün metinler, farklılıklar üzerine kuruludur ve farklı yorumlara izin verirler. Anlam nüfuzdur, çözüm değil. Yapıbozumun bir sonucu, metin analizi sonucunda kesinliğe ulaşmanın imkansızlığını ortaya koymaya çalışmasıdır. Birbiriyle rekabet eden yorumlar olabilir, ancak bu farklı yorumların geçerliliğini değerlendirebileceğimiz yorumlanmamış bir yöntemimiz yoktur.

Modernist düşünce temelinde Bacon'u, bilimsel rasyonalizmi, her türlü metnin eleştirisini, Newton fiziğini, saat gibi işleyen bir evren fikrini çağrıştırdı, post-modern düşünce Einstein'ı, her türlü metnin kendi içinde kendince bir tutarlılığı olduğu fikrini, kuantum fiziğini, Heisenberg'in kesinsizlik ilkesini, kaos'u andırır.

O halde akıllı ve sağduyuyu hakim kılma gibi itiraz edilemeyecek bir dünya kurma fikrinin neden böyle bir sonuç verdiği sorgulanmalıdır, modernizme toptan bir karşı çıkma tutumunun sağlıklı olduğunu düşünmüyorum. Sadece şunu ifade etmekle yetineyim: Teodor Adorno gibi aşırı Marksist, Sol Hegelci ve sıkı bir Nietzsche takipçisi olan bir düşünürün post-modern bir yaklaşımı benimserken, kullandığı dili dinsel ve metafiziksel renklere bürümeye çalışması, modernizmin nerede hatalı davrandığını ima etmektedir. Ama aydınlanmanın ve arkasından da modernizmin ihmal ettiği bu metafizik aslında ihmali hak eden bunun içinde karşıtını üreten bir metafizik idi, zira bu metafizik Tanrı'yı olayların akışına yön vermeye çalışan insana destek veren aktif ve fail bir fail olmaktan ziyade tüm bilgi aktarımızın deşifre ve keşfetmek için yanıp tutuştuğu bir nesne varlık olarak önümüze koymaktaydı.

Modernizm insan ve insanın dışındaki varlıklarla ilişkisi konusunda yeni yaklaşımlar getirmiştir. Bu ilişkilerden ikisinin altının çizilmesi gerekir. Bunlardan biri olumlu, diğeri ise olumsuz ilişki biçimini temsil etmektedir. Bunlar;

İnsan-eşya ve **İnsan-insan** arasındaki ilişkidir.

İnsanla eşya arasındaki ilişki, dilin nesnesi ve dolayısıyla hükmetme alanı eşya olduğu için metafizik olandan ziyade eşyaya çevrilmiş, bilginin tanımı, eşyaya hakim olmanın getirdiği her türlü iktidar ve hakimiyet olarak tespit edilmiştir. Modernizmin bilgi ve nesnesiyle ilgili getirdiği bu tutum tutarlı bir yaklaşımdır. Bakara 2: 31'den itibaren aktarılan bilgiler insanın (Adem) isimlendirme aktının konusunun eşya olduğunu, Tanrıyı isimlendirmedeğini ve kendisine böyle bir yetkinin verilmediğini, zira isimlendirmenin isimlendirilen nesneye hükmetme yetkisini de beraberinde getirdiğini görürüz. İslam kültüründe saf anlamıyla bilgi tanımının "varlığın hakikatini keşfetme" ya da "hakikatin bilgisini elde etme" gibi, "inşa etme"ye değil, "anlama ve açıklama"ya yönelik mutlak ve soyut bir hedefe yönlendirilmiş olması ve gözümüzün önündeki eşyanın başka bir ifadeyle varlığın hakikatinin bile sadece Mutlak Hakikat olan Allah'a götüren bir gösterge olduğu için ikinci dereceden bir hakikat olarak kabul edilmesi, kültürümüzdeki bilgi anlayışının ve bu anlayışa dayalı olarak geliştirdiğimiz külliyatın niteliği konusunda bizlere ipucu vermektedir. Bilgi metodumuzda, eleştirdiğimiz bu noktadaki bir değişme rasyonel ve empirik düşünmenin yükselişini hazırlayacak, bu bir yandan aklın özgürleşmesi demek olan rasyonalizmi bir yandan da eşyanın bilgisinin eşyadan öğrenilmesi demek olan empirizmin yolunu açacaktır. Bu da bilginin sadece "anlama ve açıklama"ya çalışma fonksiyonunu "yapma ve inşa etme"ye dönüştürecektir. Ancak bunun

insani ve ilahi tarafımızda bir bozguna yol açmayacak bir dönüşüm olması için sağlam bir dinsel ve ahlaki temele oturması şarttır.

İnsan-insan ilişkisinde modernizmin “egemen ben ve bağımlı öteki” anlayışı, oryantalist ve kolonyalist tutumları destekleyici güçlü bir teori üretti.

Modernizm, bu anlayışına dayalı olarak alt, ve üst kültür formlarının varlığını kabul etmiş ve sadece üst kültürün araştırılmaya ve saygı duyulmaya değer olduğunu kabul etmiştir.

Buna karşıt olmak üzere post-modern düşünce, post-yapısalcılık’ı da yanına alarak, modernitenin tamamen zihninde üretip içini doldurduğu ve kendisine bağımlı kıldığı dışındaki dünyayla ilgili bu içeriği bozup yeniden doldurmayı bir zorunluluk olarak önümüze koymuş, “egemen ben” ve “bağımlı öteki” anlayışına dayalı olarak üretilen alt ve üst kültür ayırımını reddederek popüler ve göreceli bir kültür anlayışı geliştirmiş ve hepsine aynı değeri vermiştir.

Ancak, insan anlayışıyla ilgili gelinen noktada görüyoruz ki, Batı keşif modelinde insan, eşyayı ve kozmosu keşfettikçe kendini kaybetti. Dış dünyayı keşfederken bozguna uğradı. Bu bozgunu engelleyecek tarzda geliştirilecek olan dinsel ve metafiziksel ilkeler kendi modernliğimizin bir bozguna dönüşmemesini sağlayacaktır.

Tebliğlerde hakim olan bir başka hava ise insana yapılan vurgunun teolojik açıdan bir risk taşıdığı gibi zihinsel bir önkabulün tezahürüdür. “Bireysel yetilerin aşırı süblime edilmesi/yüceltilmesi” (T.Yeşilyurt) şeklinde ifadelendirilen bu önkabulün, teolojinin insandan hareket eden, ayağı yere basan, bir anlamda kültür teolojisi denebilecek bir yapıya kavuşturulmasının zorunluluğu dikkate alındığında yeniden değerlendirilmesi gerekir. Bireysel yetilere yapılan vurgunun Tanrı’yı hedef göstermesi gibi bir aşırılık, tabii nihayetinde insana dönen bir bumerang gibi bireyin tükenişine yol açacaktır. Ancak, ‘bireysel yetilerin süblime edilmesi’nde sorun yaratan sınırın ne olduğunu tespit zor olduğu için durum başlı başına bir problemdir. İnsanı ‘Rabbani’ (Al-i İmran 3:79) olarak adlandıran Tanrı aslında onu süblime edeceği sınırın üstüne kadar zaten taşımıştır.

İnsan ve evrenle ilgili şunu zihinden çıkarmamak gerekiyor: İster evren isterse insan olsun, yaratmada Tanrı, kendi büyüklüğünü gösterecek daha büyük bir alan varılma peşinde değildir. Tanrı başka hiçbir şeye ihtiyaç duymadan Kamil ve Mükemmel bir varlıktır. O halde evreni yaratırken Tanrı tamamen dünyanın ve içindekilerin yararını dikkate alan bir akt sergilemiştir. Dünya ve insanı kendileri olabilmeleri için bir anlamda Kendinden özgürleştirmektedir. Dünya ve içindekiler anlamlarını, kendi dışlarındaki birine işaret ederek ve bu arada kendileri de düşüşe uğrayarak kazanmamaktadırlar.

İnsana, Cennetten dünyaya gönderildiği zaman “artık ekmeğini kendi alınının teri ile yiyeceksin” (Tevrat) denilerek, kendi yağıyla kavrulacağı yeni bir alan açılmıştı. Bu alanda insan artık kendi kendini döndüren tekerlek (*primum mobile*) du-

rumuna gelmiştir ve bu halin idamesini sağlayacak yeterli maddi ve manevi yetilerle donatılmıştır. Ve yine tarih alanında yer tutan etkin bir varlık durumundaki insan dn, bugün ve gelecek fikrine başka bir ifadeyle devamlılık zihniyetine sahiptir ve bu zihniyetle yine teknik-mekanik bir varlık olarak, düşünerek alet yapmakta ve bu aletlerle tabii olarak yetişeni kültüre çevirmektedir.

İnsanın bireysel yeteneklerinin yüceltilmesi, diyelim ki heteronom bir insan anlayışına gidilmesi,²¹ Tanrı'nın ölümünü neden getirsin? Tanrı'nın ölümünü talep eden Radikal Teology ve paralelleri, kendilerini fakirliğe, insanlar arasındaki eşişsizliğe isyanın ideolojisi olarak tanımlarken, aslında insanı boğan dünyasal sorunlardan hareket etmektedirler. Bu teologlar VIP (Very Important Person)'ye karşı VLP (Very Little Person) olarak algılanan insanların hak ve hukukunu koruma iddiasındadırlar ve Aşkın Olan'da zulmün dinsel açılımlarını ve dinsele bürünmüş formunu gördüklerini iddia ederler. Gerçekten dünyanın en büyük dinleri, her çağın kendine göre insana dayattığı sorunlardan insanı her açıdan kurtaracak, içinde bulunduğu ana ve mekana anlam zerkecek hangi reçeteleri sundular ve sunmaktadırlar? Soyut tartışma konuları, ayağı yere basmayan ve hiçbir insani temeli olmayan meta-konular dinlerle ilgili her zaman tartışmada önceliği elinde tutuyorsa, bu karşıt akımlara kulak vermekte yarar var.

Bununla birlikte kendisini yüceltmeyi, Tanrı'nın ölümüne koşut kılan düşünce, önünde sonunda Nietzsche'nin **ılgın**'da tercüman olduğu şu duyguları dile getirecektir:

Aydınlık sabah vakti bir fener yakıp Pazar yerine koşan ve durmadan şöyle haykıran ılgından haberiniz yok mu: "Tanrıyı arıyorum! Tanrıyı arıyorum!" Tam o sırada orada Tanrıya inanmayan bir sürü kimse bir araya toplanmıştı. Bu sözleri duyunca büyük bir kahkaha kopardılar. Birisi, o kayıp mı oldu? diyordu. O bir ocuk gibi yolunu mu şaşırdı? diyordu teki. Yoksa o saklandı mı? Bizden mi korkuyor? Gemiye binip yolculuğa mı ıktı? Böyle karma karışık bağırışıp gülüşüyorlardı. ılgın onların ortasına sıçradı, bakışlarıyla onları deler gibiydi: "Tanrının nereye gittiğini size söylemek istiyorum" diye seslendi. Onu biz öldürdük, sizler ve ben. Biz hepimiz onun katilimiz. Ama biz bunu nasıl yaptık? Bütün bir ufku sildiğimiz süngeri bize kim verdi? Bu dünyayı güneşinin halkalarından skmekle ne yaptık? şimdi nereye doğru gidiyoruz, bütün güneşleri terkedip? Durmadan dşmyor muyuz? Geriye, yanlara, ne, her yana doğru? Bir yukarı, aşağı kaldı mı artık? Sonsuz bir hiçlik içinde kendimizi kaybetmiyor muyuz? Bu duyduğumuz, boşluğun nefesi

²¹ Değerler alanında; tek başına insan tekinin kökenine yerleştirildiği bir değerler düzenini savlayan **anthroponom**, bütün değerlerin Tanrı'dan geldiğine ve hiçbir şekilde insanın ve insani olanın bu değerlere kaynaklık edemeyeceğini iddia eden **teonom**, değerlere Tanrı'nın ve insanın ortak olarak kaynaklık edeceğini savunan **heteronom** ve varlık kanunlarının hakimiyetinin dikkate alındığı bir değerler skalasını savunan **ontonom** kabuller sözkonusudur.

değil mi? Ortalık gittikçe soğumuyor mu? Hiç durmadan gelen gece değil mi? Hep daha çok gece? Sabah vakti fenerlerin yakılması gerekmiyor mu? Tanrıyı gömen ölü gömücülerin gürültülerini hala duymuyor muyuz? Tanrısal kokuşma daha burnumuza gelmedi mi? – Tanrılar da kokuşur! Tanrı öldü! Tanrı öldü! Dirilmiyor! Ve onu biz öldürdük! Katilin katili bizler, kendimizi nasıl teselli edeceğiz? Şimdiye kadar dünyanın sahip olduğu en kutsal ve en güçlü olan, bizim bıçaklarımız altında kana bulandı – bu kanı bizden kim temizleyecek? Hangi suyla kendimizi temizleyebiliriz? Şimdi nasıl bir günah çıkarma, nasıl bir kutsal oyun uydurmak zorundayız? Bu işin büyüklüğü bizim için çok fazla değil mi? Tanrılara layık olmak için artık bizim de Tanrı olmamız gerekmiyor mu? Şimdiye kadar bundan büyük bir iş yapılmadı, - bizde sonra kim doğarsa doğrusu, hepsi bu eylemin hatırı için, bugüne kadarki bütün tarihlerden daha yüksek bir tarihin insanı olacaktır!” Çılgın burada sustu ve dinleyicilerine tekrar baktı: onlar da susuyorlar, yabancı gibi ona bakıyorlardı. En sonunda o fenerini yere fırlattı; fener parçalandı ve söndü. Sonra: “Çok erken geldim, dedi, daha benim zamanım değil. Bu korkunç olay henüz yollarda dolaşiyor: daha insanların kulaklarına ulaşmadı. Yıldırım ve gök gürültüsüne zaman gerek, yıldızların ışığına zaman gerek, eylemlere zaman gerek, görülüp işitilsinler diye. Bu eylem sizlere hala en uzak yıldızlardan daha uzak, - ve yine de onlar aynı şeyi yaptılar!” bundan sonra aynı gün çılgının çeşitli kiliselere girdiği ve Tanrının ölümüne ebedi ağıt söylemeğe başladığı anlatılıyor. O, her defasında dışarıya çıkarılmış ve sorulduğunda hep aynı şeyi söylemiş: Eğer bu kiliseler Tanrının mezar çukurları ve türbeleri değilse, başka ne olabilirler ki? Böylece insan varlığı – Nietzsche’nin “Zerdüş”ündeki bir cümlesini değiştirerek söylersek – korku veren manasız bir varlık oluyor.²²

- II -

SONUÇ BİLDİRGESİ

Lisans Programları

1. Sistemantik Kelam Dersinin I. yarıyıl (Sistemantik Kelam I) Klasik Kelamın kavram ve problemlerini tartışacak şekilde; II. yarıyıl (Sistemantik Kelam II) ise çağdaş teolojik kavramları tartışabilecek şekilde içeriğinin yapılandırılması,

2. Kelam Tarihi dersinin içeriğinin, tarihi olaylarla birlikte bu olayların felsefesini, olay çözümlemesini yansıtacak şekilde oluşturulması,

3. Türk Kelamcıları dersinin, Kelam Tarihi dersinden ayrı kılmak için içeriğinin ağırlıklı olarak son dönem düşünce tarihini verecek şekilde yapılandırılması,

4. Dinin Asıllarının (Uşulu’d-Din) dayandığı kavramsal çerçeveyi Kur’an’a dayanarak analiz edecek Kur’an Teolojisi adlı zorunlu bir dersin müfredata alınması,

²² Walter Heistermann, “İlim ve Profanlık”, Çev. Tomris Mengüşoğlu, *Felsefe Arkivi*, sayı: 16, 1968, 92.

5. Kelam Ekolleri dersinin adının, İslam Mezhepleri Tarihinin içerdiği konulardan ayrılabilmesi için, “Mukayeseli Kelam Problemleri Olarak” değiştirilmesi yönünde öneride bulunulması,

6. Modern süreçte gelişen din karşıtı görüşlerin Kelami bir dille tartişılması, toplumda yaygın olarak dile getirilen, Satanizm, Reenkarnasyon, Din ve Şiddet, feminizm vs. gibi konuların Günümüz Kelam Problemleri dersinin içeriğine dahil edilmesi.

Lisans st Programlar:

1. Kelamın hem geleneksel metinlerini anlayıp yorumlamayı hem de ağdaş teolojik eğilimlerin takibini sağlayacak Şekilde Arapça ve bir Batı dilinin öğrenilmesinin zendirilmesi,

2. Disiplinlerarası (enterdisipliner) bilgi alışverişini sağlamak, ortak problemleri tespit ederek tartişma ortamını gerçekleştirmek ve lisanüstü öğrencilerin farklı branşlardan ders almalarının temin edilmesi,

3. Lisansüstü ve sonrası çalışmaların, hem klasik kaynakların günümüze kazandırılmasına hem de güncel problemlere zm üretmeye yönelik olmasına zen gösterilmesi, karara bağlanmıştır.

Sempozyum

1. Din-Dünya ilişkisinin kelami bir problem olarak gündemine alınmasıyla, geleneksel düşünce kadim-hadis, akıl-nakil tartişması ekseninde kurulan ilişkinin, değişen dil ve değişen dünya dikkate alınarak yeniden tartişılması amaçlanmıştır,

2. Din dünya ilişkisi:

Siyasal Açıdan,

a. Din, anlamlı ve erdemli bir yaşam talebidir, hiçbir siyasal kategoriye indirgenemez

b. Dünyevileşme, inanç-mezhep ayrımı yapmadan din-devlet ve dünya üçlüsünün bir arada seslendiriliş biçimidir. Dolayısıyla siyasal anlamda dünyevileşme din-dışılık olarak tanımlanamaz,

Bilimsel Açıdan:

a. Geleneksel düşünce ilimleri dinle irtibatına göre fazilet hiyerarşisine sokan düşüncenin ürettiği problemleri tartişacak yeni bir bilgi sistemi oluşturmaya katkı sağlamak,

b. Din dili ile bilim dili arasında ayırım yaparak, dinin insanda bilinçli bir Őuur oluşturmayı (anlamayı) amaçladığı, bilimin ise tabii olguların özel vasıflarını analiz etmeye, “açıklamaya” dönük olduğunu vurgulamak, bu sebeple;

c. Bilim gibi din de yaşamı anlamlı kılmamanın yollarından biridir ve her ikisinin de yaşamın bütünlüğü içinde birbirinden ayrılmaz gerçeklik olarak kabul edilmesi mümkündür.

3. Geleneksel düşüncede din-dünya ilişkisinde ulvi ve süfli ayırımına gidilerek dünya aleyhine bozulan dengenin Kur'an'ın dünyayı ibra ettiği ayetlere referansla yeniden tesis etmek.

4. Çok geniş bir yelpazede kültürel, ekonomik ve politik eğilimleri içine alacak şekilde kullanılan globalizmin, temel varlık sebebi mutlu bir birey ve erdemli bir toplum var etmek olan dinin temel dinamikleri çerçevesinde yeniden değerlendirilmesini sağlamak.

5. Globalizmin bir yandan birey aleyhine doğurabileceği sonuçları tartışarak olumsuzluklarını aza indirmek, diğer yandan da bilginin dolaşımındaki hıza olan katkısıyla getirdiği pozitif kazanımları değerlendirmenin yöntemlerini aramak.

6. İslami gelenekte öte-dünyacı bir din anlayışını besleyen, yaşadığımız dünyayı küçümseyen kadercı-tevekkülcü anlayışın yerine, bireyin yeteneklerine ve dünya kurma yetilerine değer veren dinamik bir din anlayışını geliştirmek.

7. Modern çağda İslam'ın sosyal bağlamını dikkate alarak İslami anlamda bir dünyevileşme ve insanileşme fikrini geliştirmek.

Web Sayfası

1. Şu ana kadar www.kelamcilar.com adıyla internet üzerinden faaliyette bulunan sitemizin bundan böyle www.kelam.org adıyla faaliyetine devam etmesi,

2. Web sitesinin Prof.Dr.M.Saim YEPREM başkanlığında Doç. Dr. İlyas ÇELEBİ, Yrd. Doç. Dr. A.İshak DEMİR ve Yrd. Doç. Dr. Musa KOÇAR tarafından yönetilmesi,

3. Web sitemizin finansmanı için Kelam öğretim elemanlarından yılda bir kez olmak üzere komisyonun belirleyeceği bir tutarın ödenmesi,

4. Web sitemizde 2003 yılı başı itibarıyla yılda iki sayı olmak üzere “**Kelam Araştırmaları**” adıyla online bir dergi çıkarılması ve Derginin editörler kurulunun;

1. Doç. Dr. Şaban Ali Düzgün,

2. Doç. Dr. İlyas Çelebi,

3. Doç. Dr. Temel Yeşilyurt'tan oluşması, kararlaştırılmıştır.

S O N U Ç

Din mensupları, kurguladıkları ideal prototiplerle her zaman mükemmel olduğunu düşündükleri tasarımlarda bulunmakta, ve fakat her türlü teorik/mükemmeliyetçi kurgulara inat pratik uygulamalarıyla sürekli söylem yalanlatan bir ikilemin içine düşmekten de kurtulamamaktadırlar. Dinlerin modernleştirici/kurucu öğeleri içlerinde barındırıyor olmalarına rağmen, zaman ve süreç kavramlarını örseleyecek şekilde mensuplarının ümitlerini/beklentilerini geleceğe erteleme

ve içinde yaşadıkları an'ı anlamlı kılacak temel öğeleri sürekli geçmişten nakletme alışkanlıkları ve yaşamlarına kaynaklık eden değerleri kendileri kurmak yerine bir mirasyedi gibi sürekli geçmişten aşırma çabaları dinlerin doğasındaki bu yenileştirci unsurları küllendirmekte ve 'yenileştirci olma özelliği'ni dinlerin en temel karakteri olarak resmetme imkanını ortadan kaldırmaktadır.

“Bir Kelam problemi olarak din-dünya ilişkisi” sempozyumunda, her şeyden önce bu ilişkinin sağlanmaya çalışıldığı kavramsal ereve hadis – kadim, akıl – nakil, gibi klasik formatından kurtarılarak ayağı yere basan bir Teolojiye kaynaklık edecek pratik bir yapıya kavuşturulmaya çalışılmış ve bu durum ortak bir kayęı alanı olarak paylaşılmıştır.

Dünya ve ahiret arasında kurulan eşit olmayan karşıtlık, başka bir ifadeyle birinin (ahiret) lehine bozulan ilişki sempozyumda yeniden tanımlanmayı çalışılmış ve ahiret yurdundaki beklentilerin kaynağı ve meşru zemini olarak dünyanın ibra edilmesi en temel yaklaşım olarak benimsenmiştir.

Zaman kavramının dünyasallaştırılarak, dinamik bir tarih felsefesi çerçevesinde dünyanın başka mükemmel bir alemin kötü bir kopyası ve nihayetinde kurtulunulacak bir mekan olarak resmedilmekten vazgeçilmesi bir zorunluluk olarak karşımızda durmaktadır. İnsana ömür veren, bu ömür verilmiş/muammer yapıısıyla dünyayı imar etme ve orada ümran/medeniyet kurma sorumluluğu kendisine tevdi edilen insan, ibra edemediği, meşruluğunu tartıştığı bir zeminde bunları nasıl gerçekleştirecektir? Bu konuda bir zihin netliğine ulaşmadan bu başarı imkansız görülmektedir.