

PAPER DETAILS

TITLE: 'Bir Kelam Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi' Sempozyumu

AUTHORS: Saban Ali DÜZGÜN

PAGES: 463-488

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/583555>

‘Bir Kelam Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi’ Sempozyumu

Şaban Ali DÜZGÜN

Doç.Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

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

Symposium on ‘The Relationship Between Religion and World as a Theological Issue’. For the last seven years Theologians coming together each year from different Universities have been holding colloquia to discuss a theological problem on the one hand and to deal with educational issues relating to Theology on the other. The last of these ongoing colloquia was held in Theology Faculty of Çorum, Gazi University, in September, 2002. The following paper is both an evaluation of and contribution to this gathering. In the symposium many pregnant papers were presented and criticized thoroughly by due people. The common denominator among papers was that they all displayed a perspective through which we could most likely to conceive world with its all parts, i.e. materially, spiritually, etc. The most heated issues of the meeting were globalism and secularization, so I in particular gave emphasis on these two besides others. By doing so, the implied facts beyond the apparent faces of globalism and secularization have been tried to be clarified.

Key Words: Secularization, modernism, post-modernism, telos, globalism.

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 dünyevî 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, zamana ve zemine ait sorunların oluşturduğu kategorilerin dışında soyut bir evrenin tasarımı peşinde olan, dünden ve yarından kopuk yaşayan, insanla ve insanî olanla ilgilenmeyen bir teoloji ütopya teolojisi olacak, inananların ertelenen özlemleri üzerine kendi varlığını ve devamını inşa etme gibi bir umut taciri derecesine düşecektir. Teoloğun kendisini ait hissettiği klâsik bir geleneğin varlığını duyumsaması ve kabul etmesi, içinde yaşadığı çağdaş durumdan bîhaber, 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, İslâm 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 kaybettiğçe 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 Felsefesi'nin arkaik özcü felsefe/teolojileri revaçta. Dünyanın içinde cereyan eden olaylar bütünü'nün anlamlandırdığı, her an bir işte olan Faal bir Yaratıcı'nın yaratıcılığını taklit eden aktif bir evren ve aktif/dinamik varlık fikrine yabancı, bu durağan/statik görüş hâlâ egemenliğini korumaktadır.

Yaratılmış evrende yalnızca özünde zaman barındırmayan ve değişmeyen bir Ebedî 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, ebediyyen hareket eden bir imgesini yarattı". Zaman, "modelini oluşturan ebediyete mümkün olduğunca benzer" hâlde 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 ebedî ve tözsel kendiliklere (entity) tuttukları ışıktan

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

ötürü önemli oldukları"nı düşünen Eskiçağ tarihçilerinin yazılarında açıkça görülür.²

Tözel bir iyi ve doğru ile tözel'in içinde cereyan edenlerin karşılaştırılması ve bunlara değer atfı, klâsik 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 âlemle ilişkisini de ezeli ya da hadis bir âlem tartışmasıyla değil de işleyen bir âlemdeki 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 kendi 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 değil de gelişim süreciyle ilgilendiği ve evrim fikrinin Hristiyanlıkla çelişki oluşturmadığını ileri sürdüğü eseri *The Phenomenon of Man*'i yayınlayarak 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 tekâmül/evrim süreci olarak kabul etmektedir. Bu teori, Hristiyanlığın kendisini ifade etmede çok sık referansta bulunduğu statik evren teorisine hücum ettiği için bir çok Hristiyanın saldırısına uğradı.

Statik değil de, dinamik bir kozmos görüşü geliştiren Teilhard, bu dinamizmi, evrenin kendi kendini-yaratan bir sürece değil de Tanrı'nın

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

iradesine bağlayarak yine Hristiyan dünya görüşüne bağlı bir açıklama modeli geliştirir.

Şayet süreç var olan 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 hâliyle yekpare bir 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'la 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 hâle gelinceye kadar. Tamamen bağımsız hâle 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 var kılma 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 var eden ve iyi olan bir evren fikridir. Bütün kurallar her zaman bu hedefe kilitlenmiş olacaktır. Kendi kendini var etmeye devam eden böyle bir manevî entiteyi mümkün kılan süreç Ruhsal'dan daha düşük bir seviyede başlamakta ve Big Bang'de içerilen mana-altı bir maddenin evrilmesiyle manevî 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.

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

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 hücrelere 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 temel saç ayağı olarak her evrede hâkim olan *moral kanun* ve en azından şu anda insanla nihayete varmış gibi görünen *manevî yapı* kavramlarını geliştirmektedir.

Dinamik evren fikrine taban sağlayan bu üç yaklaşımla ilgili bu kısa anlatımın arayışlarımızda bize bir açılım sağlayacağını düşündüğüm için buraya almayı uygun buldum. Öte yandan her türlü teorik/mükemmelliyetçi kurgulara inat pratik uygulamalarıyla sürekli söylem yalanlatan bir durum-daki İslâm 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 üst başlıklar altında oluşturulan tebliğler sunulmuş ve müzakere edilmiştir:

• İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE DİN-DÜNYA İLİŞKİSİNE YÖNELİK KAVRAM/ÖNERMELERİN ANALİZİ

Doç. Dr. Ramazan Altıntaş, "İslâmî Gelenekte 'el-Hayatü'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 Öztürk.

• VARLIK VE BİLGİ ANLAYIŞLARI 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 Önünde Bir Engel: Despot, Otokratik Tanrı Tasavvuru", Müz.: Doç. Dr. Erkan Yar.

• TEOLOJİ VE SEKÜLERLEŞME

Prof.Dr.Muhittin Bağçeci, "İslâm Dini, Bilim ve Sekülerleşme", Müz.: Doç. Dr. İlyas Çelebi.

Dr. Halil İbrahim Bulut, "Modernleşme İle Birlikte Din-Bilim Ekseninde Zuhur Eden Problemler: Mucize Örneği", Müz.: Yrd. Doç.Dr. Metin Özdemir.

Yrd. Doç. Dr. Selim Özarslan, "Din-Dünya İlişkisine Kur'ânî 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 maddî dünyayı ve imkânlar alanını parentez içine alan ruhu yaklaşımıdır. Diğer taraftan da insan yapip etmelerini ve hayatını maddî dünyayla sınırlı görenler var ki bu da, dünyayı dünya içinde olanla sınırlandırmaktır. İşte bu yaklaşım kelimenin tam anlamıyla dünyevîleşmedir. Her iki yaklaşım da 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, ahlâkî 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 imânı 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 dinî 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 hiç bir bilgileri yoktur. Onlar sadece zannedyorlar." (Casiye, 45/ 24) İkinci yaklaşıma göre ise gerçek, zamana/şimdiye, dünyaya ait olandır. Dolayısıyla anlam, algı içeriklidir ve görülendir, hayat nesneler dünyasına şu veya bu şekilde hükmetmektir ve ahlâkî değerleri hiçe sayarak doya doya yaşamaktır. İşte bu kelimenin tam anlamıyla dünyevîleşmedir. İslâm'ın reddettiği de budur. Varlığı bilgi konusu yaparak keşfetme ve araç değerlerle dünyayı daha yaşanılır hâle getirme de bir dünya kurmadır, dünyevîleşmedir. Fakat anılan anlamda bir

dünyevileşme değildir. İkisnin arasını ayırarak İslâmî 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 göz ardı edildiği takdirde Allah'la olan ilişkiyi saptırıcı 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 algılamanın 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, ahlâkî dindarlığı öne çıkararak hâricî dünyanın düzenini sağlamak yerine, manevî 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, uzleti tercih ederek, öte dünyacı bir dindarlığı seçmişlerdir."

"Ayrıca, Müslüman gelenekte, Hâriciliğin şiddet yanlısı dinî söylemine ve bu söylemin doğurduğu siyasi 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."

"İslâm 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 dinî monarşilerin sürmesine işlerlik kazandırmada yazdıkları eser ve söylemleriyle büyük katkıda bulundukları bir gerçektir. Örneğin, sûfi literatüründe "özgürlük", dünyadan el-etek çekmek, dünyaya sırtını dönmek ve Hakk'ın zâtında fenâ bulmaktır."

Tebliğlerde dünyevîleşme/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, kolektif kültürler inşa etmede sürekli bir etki alanına sahip olan sekülerizasyon, 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; hâlihazırdaki bilgi ve teknoloji patlamasının bitmek bilmeyen artış 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 klâsik liberal (yahut serbest Pazar) politikalarını takip ("ekonomik liberalizasyon"); politik, ekonomik ve kültürel yaşam

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

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 hâliyle, 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 Darwinizm'i özendiren, en 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 hâkim hâline 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 Darwinizm'i

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

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

ön plana çıkarmış ve milletler, dinler, firmalar ve tabii ki 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 bizatihî 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 hâkim 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 öğütüldüğü, sosyal hakları bile rekabet düşüncesine göre dağıtan bir neo-liberal sistemin başarısı bu olsa gerek.

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, iktisadî yaşamın '**doğal**' yasalarının sonuçlarının belirleyici olduğuna inanılmaya başlandı. Modern barbarlık işte bu 'yasaların' doğallığı kisvesi 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

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>

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 söylersek, 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, ırksal, 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 birbirlerine benzediklerini, aynılaştıklarını düşüneceklerdir. Ama dışarı çıktıklarında jeepine atlayıp gidenle, otobüs beklemek için durağa geçen, bu benzerliğin bir yanılama olduğunun acı gerçeğini hemen kavrayacaklardır.⁸

Tebliğlerde (T. Yeşilyurt) işaret edilen bir başka nokta ise adı dünyevîleşmeyle koşut olarak anılan modernizm ve onu üreten Aydınlanmacı aklın dünya 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.

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

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.

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

Modernlik, bundan dolayı, Hristiyan Ortaçağların bir icadıdır. Bu durumun, ilke olarak, eski dünyayla güçlü bir karşıtlığı tesis etmiş olması gerektiğini tahayyül etmek mümkün. Eski dünya pagandı, modern dünya ise Hristiyan. Yani, eski dünya karanlığın örtüsü altında kalmış, ama modern dünya, Mesih'le anlam değiştirmişti, ya da daha ziyade, tarihe ilk kez bir anlam verilmiş oldu.¹⁰

Hristiyanlık zaman ve tarih nosyonlarının içlerini yeniden doldurdu. Zamanın, mevsimlerin döngüsel değişiminin ya da gece ve gündüzün sürekli birbirinin yerine geçmesinin ya da doğum, ölüm ve yeni bir doğumla oluşan kuşaklararası döngünün aynasında görüldüğü eski dünyanın doğalcı anlayışını yıktı. Böyle bir perspektifte insanî zaman düzenliydi ve tekrara dayalıydı. Yaratılmış tüm maddelerin döngüsel karakterini paylaşıyordu. Değişim var, ama yenilik yoktu.

Devraldığı Musevî mesihçilik mirasını kullanan Hristiyanlık, emsalsiz bir anlamda 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. Geçmiş, şimdi ve gelecek anlamlı bir dizilişte birbirine bağlanmıştı. Kutsal Kitap, zaman içerisinde ortaya çıkan bir günah ve kurtuluş öyküsünü anlatır. Üstelik, bu insanî zamandır, tarihsel zamandır. İnsanlık yaratılış düzenlerinin tümünün üstüne yükseltilir ve kutsal amacın vasıtası kılınır. İnsanlık tarihinin doğa tarihinden farklı bir ilkesi vardır ve olmalıdır. Tüm yaratılış Tanrı'nın yaratımıdır ve onun istencine tâbidir. Bu istenç ve bu yöndeki müdahale, insanlık tarihine ve zaman kesitine, herhangi bir insanî-olmayan dünyadakinden 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, Hristiyanlığın gündeme getirdiği radikal ölçüde farklı zaman anlayışına rağmen, kutsal zaman ve dünyasal zaman arasındaki ilişki

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

10. Agy.

11. Agy.

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. Ortaçağ’ın gözde deyimleri –**memento mori** (mutlaka öleceğini hatırla), **theatrum mundi** (bir sahne olarak dünya)- insan hayatının geçiciliğini, insan varlıkların kendi kaderlerini denetim altında tutma yeteneksizliklerini 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 Ortaçağ’a 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 eş anlamlıdır: auctoritas (otorite), gravitas (saygınlık), majestas (azamet). Ortaçağ dünyasında düşüncenin orijinalliği hiçe sayılıyor ve eserlerin olduğu gibi kopyalanması bir günah olarak görülmüyordu.”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 yağdırdığı sözlerini alalım:

“Çünkü bu üç şey bütün dünyanın görünüşünü ve durumunu değiştirdi: İlk edebiyatta, sonra savaşta ve son olarak denizcilikte; ve sayısız değişimler bunlardan kaynaklandı, öyle ki, insanî olaylar üzerinde hiçbir imparatorluk, hiçbir mezhep ya da yıldız, bu mekanik keşiflerden daha fazla güç ve tesir uygulayamadı.”¹⁴

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

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 kızıysa eğer, hakikate daha yakın sayılması gerekenler, zamanın daha erken bir noktasında yer alanlar değil, biziz.

Modernliği 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 klâsik literatüre hiçbir saygısı yoktu. Gençken öğrendiği 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 küçümsemek ve bunlarla alay etmemek için başka insanların göreneklerini biraz öğrenmek yararlıdır. Ama yabancı topraklarda gereğinden fazla gezinenler kendi ülkelerinde birer yabancı hâline gelirler ve Eskiçağ'da 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 atfedildiği 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 insanî 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 sonsuzcasına genişletilmiş bir gelecek zamana, insanlığın

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.

evriminde emsali görülmemiş yeni gelişimlere uzanan bir zamana giriş demekti.¹⁷

Tarihin ve zamanın nasıllığına bu müdahale, insan doğasının değişmezliği ve insan hayatının çeşitli aşamalar boyunca tek biçimliliğini koruduğu yönündeki eski varsayıma artık başvuramayacağımız anlamına gelir. Tarih hem insan doğasını hem de insanî 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 Hristiyan dinini dünyasal bir tarih felekesine dönüştürdüler. Bunlara göre tarih, insan tininin tedricen açınlandığı 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 hâlde 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 özgürleştirerek 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

17. K. Kumar, *age.*, 101.

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

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 parçalara 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 kasdettiği ise empirik düşüncedir. Olaylara nihai bir 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 hâkim entelektüel hareketi durumundaki tarihsel isyanın iki yönünü oluşturmaktadır. Hristiyanlığın kökenlerine dönüş ve Francis Bacon'ın final cause'a karşı olmak üzere efficient cause'a başvurusu.

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

19. Yirminci yüzyılın ortalarına kadar, insanın varlığını açıklamaya çalışan bir çok yapısalci teori olagelmıştır. 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 yapısalci 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 yapısalci olarak kendisinden bahsedilen Fransız filozof ve tarihçi Michel Foucault bu post-yapısalcı hareketin temel temsilcilerinden biri hâline geldi. Foucault dilin ve toplumun da kuralla dayalı sistemler tarafından şekillendirildiğini iddia etti ve yapısalcılarının, '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 yorumla imkan sağlama uğraşısı demektir.

20. Yapıbozumun önemli isimlerinden Jacques Derrida'ya göre, dil yahut '**metinler**' evrenin doğal refleksiyonları değildir. Metin bizim evreni yorumlayışımızı yapılandırır.

başlayan 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, ahlâk, 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 hâkimiyetini ifade eden rasyonel bir çağı hâkim 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 Cezayirlinin 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

Heidegger gibi, Derrida da dilin bizi şekillendirdiğini düşünür. Dil bizim hakikat olarak algıladığımız bir netlik ve açıklık yaratır. Derrida Batı düşüncesi tarihini karşıtlıklar üzerine inşa edilmiş bir geçmiş olarak görür: İyiye karşı kötü, ruha karşı madde, erkeğe karşı kadın, konuşmaya karşı yazım. Bu karşıtlıklar hiyerarşik olarak tanımlanmakta ve ikinciler her zaman birincinin muharref hâli 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.

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 nihaî bir cevabın varlığı fikrinin de karşısındadır.

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

O halde akli ve sağduyuyu hâkim 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 karıştını 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 keşf etmek 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 hâkim olmanın getirdiği her türlü iktidar ve hâkimiyet 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. İslâm 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 külliyyatın 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 açıklamaya" çalışma fonksiyonunu "yapma ve inşa etme"ye dönüştürecektir. Ancak bunun insanî ve ilahî tarafımızda bir bozguna yol açmayacak bir dönüşüm olması için sağlam bir dinsel ve ahlâkî 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 ayrımını 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 hâkim olan bir başka hava ise insana yapılan vurgunun teolojik açıdan bir risk taşıdığı gibi zihinsel bir ön kabulün tezahürüdür. "Bireysel yetilerin aşırı süblime edilmesi/yüceltilmesi" (T. Yeşilyurt) şeklinde ifadelendirilen bu ön kabulün, 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 var kılma 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 kazanmamak-tadırlar.

İnsana, cennetten dünyaya gönderildiği zaman "artık ekmeğini kendi alının teri ile yiyeceksin" (Tevrat) denilerek, kendi yağıyla kavrulacağı yeni bir alan açılmıştı. Bu alanda insan artık kendi kendini döndüren tekerlek (*primum mobile*) durumuna gelmiştir ve bu hâlin idamesini sağlayacak yeterli maddî ve manevî yetilerle donatılmıştır. Ve yine tarih alanında yer tutan etkin bir varlık durumundaki insan dün, 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 eşitsizliğe 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 açılımını 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 zerkedecek hangi reçeteleri

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

sundular ve sunmaktadırlar? Soyut tartışma konuları, ayağı yere basmayan ve hiçbir insanî 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 **Çılgın**'da tercüman olduğu şu duyguları dile getirecektir:

"Aydınlık sabah vakti bir fener yakıp pazar yerine koşan ve durmadan şöyle haykaran çılgından 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 çocuk gibi yolunu mu şaşırdı? diyordu öteki. Yoksa o saklandı mı? Bizden mi korkuyor? Gemiyi binip yolculuğa mı çıktı? Böyle karma karışık bağırtışp gülüşüyorlardı. Çılgın 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 sünger bize kim verdi? Bu dünyayı güneşinin halkalarından sökmekle ne yaptık? Şimdi nereye doğru gidiyoruz, bütün güneşleri terkedip? Durmadan düşmüyor muyuz? Geriye, yanlara, öne, her yana doğru? Bir yukarı, aşağı kaldı mı artık? Sonsuz bir hiçlik içinde kendimizi kaybetmiyor muyuz? Bu duyduğumuz, boşluğun nefesi 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 hâlâ 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 dolaşıyor; daha insanların kulaklarına ulaşmadı. Yıldırım ve gök gürültüsüne zaman gerek, yıldızların ışığına zaman gerek, eylemlere zaman gerek, görülüp işitilsinler diye. Bu eylem sizlere hâlâ en uzak yıldızlardan daha uzak, -ve yine de onlar aynı şeyi yaptılar!" bundan sonra aynı gün çılgının çeşitli kiliselere girdiği ve Tanrının ölümüne ebedî 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 "Zerdüşt"ündeki bir cümlesini değiştirerek söylersek- korku veren manasız bir varlık oluyor."²²

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

- II -

Sonuç Bildirgesi

Lisans Programları

1. SistematiK Kelam dersinin I. yarıyıl (SistematiK Kelam I) Klâsik Kelamın kavram ve problemlerini tartışacak şekilde; II. yarıyıl (SistematiK Kelam II) ise çağdaş teolojik kavramları tartışabilecek şekilde içeriğinin yapılandırılması,

2. Kelam Tarihi dersinin içeriğinin, tarihî 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 (Usulu'd-Din) dayandığı kavramsal çerçeveyi Kur'an'a dayanarak analiz edecek Kur'an Teolojisi adlı zorunlu bir dersin müfredata alınması,

5. Kelam Ekolleri dersinin adının, İslâm Mezhepleri Tarihi'nin içerdığı konulardan ayrılabilmesi için, "Mukayeseli Kelam Problemleri Olarak" değiştirilmesi yönünde öneride bulunulması,

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

Lisans Üstü Programlar:

1. Kelamın hem geleneksel metinlerini anlayıp yorumlamayı hem de çağdaş teolojik eğilimlerin takibini sağlayacak şekilde Arapça ve bir Batı dilinin öğrenilmesinin özendirilmesi,

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

3. Lisansüstü ve sonrası çalışmaların, hem klâsik kaynakların günümüze kazandırılmasına hem de güncel problemlere çözüm üretmeye yönelik olmasına özen gösterilmesi, karara bağlanmıştır.

Sempozyum

1. Din-Dünya ilişkisinin kelamî bir problem olarak gündemine alınmasıyla, geleneksel düşüncede kadîm-hadîs, akıl-nakil tartışması

ekseninde kurulan ilişkinin, değişen dil ve değişen dünya dikkate alınarak yeniden tartışılması amaçlanmıştır,

2. Din dünya ilişkisi

Siyasal Açıdan:

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

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

Bilimsel Açıdan:

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

b. Din dili ile bilim dili arasında ayırım yaparak, dinin insanda bilinçli bir şuur oluşturmaya (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 ulvî ve süflî 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. İslâmî gelenekte öte-dünyacı bir din anlayışını besleyen, yaşadığımız dünyayı küçümseyen kaderci-tevekkülcü anlayışın yerine, bireyin yeteneklerine ve dünya kurma yetilerine değer veren dinamik bir din anlayışını geliştirmek.

7. Modern çağda İslâm'ın sosyal bağlamını dikkate alarak İslâmî anlamda bir dünyevîleşme ve insanîleşme 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.

Sonuç

Din mensupları, kurguladıkları ideal prototiplerle her zaman mükemmel olduğunu düşündükleri tasarımlarda bulunmakta ve fakat her türlü teorik/ mükemmelliyetçi 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 yenileştirici unsurları küllendirmekte ve 'yenileştirici 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 çerçeve hadîs -kadîm, akıl-nakil, gibi klâsik formatından kurtarılarak ayağı yere basan bir Teolojiye kaynaklık edecek pratik bir yapıya kavuşturulmaya çalışılmış ve bu durum ortak bir kaygı alanı olarak paylaşılmıştır.

Dünya ve ahiret arasında kurulan eşit olmayan karşıtlık, başka bir ifadeyle birinin (ahiret) lehine bozulan ilişki sempozyumda yeniden tanımlanmaya 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 âlemin kötü bir kopyası ve nihayetinde kurtulunulacak bir mekan olarak resmedilmekten vazgeçilmesi bir zorunluluk olarak karşımızda durmaktadır. İnsana ömür veren, bu ömür verilmiş/muammer yapısıyla 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 görünmektedir.