

MODERN DÖNEMDE DİNÎ İLİMLERİN TEMEL MESELELERİ ÜZERİNE*

Prof. Dr. Tahsin Görgün

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

1. Mesele

XIX yüzyılda başlayan ve adına “batılılaşma” denilen bir süreç neticesinde Türkiye, bugün özellikle batılı siyasîler ve düşünürler arasında, batılı olup olmadığı (biz buna “kimliği” de diyebiliriz) tartışmalı bir ülke haline gelmiştir: birçok batılıya göre Türkiye batılı siyasî ilkeleri üstlenme ve uygulama başarısını göstermiştir, bu sebeple onun, halkı müslüman olsa dabatılı olduğunu teslim etmek gerekmektedir. Başka bir grup ise Türkiye’nin siyasî olarak batılı değerleri üstlenmiş olmasının veya bunu tam olarak üstlenme ve tatbik etme iradesini izhar etmiş olmasının, onun batılı olması için yetmeyeceğini, Türklerin müslüman olduklarını, dolayısı ile halkı müslüman olan bir devletin hiçbir zaman batılı bir devlet olmayacağını iddia etmektedirler. Ve tartışma daha uzun bir süre devam edeceğe benzemektedir.

Batılıların bizim hakkımızda yaptıkları tartışma, ilk bakışta bizim meselemiz değil gibi gözükse de bizi derinden ve esaslı bir şekilde ilgilendirmektedir. Çünkü biz, XIX. yüzyıldan itibaren muhtelif sebeplerle ve muhtelif şe-

* Bu yazı “Batı Medeniyeti İçerisinde İslâmî İlimler Mümkün Müdür? Modern Dönemde Dini İlimlerin Meselelerine Temelli Bir Bakış”, *Modern Dönemde Dini İlimlerin Temel Meseleleri –İlmi Toplantı–* İstanbul 2007, içinde, ss. 11-30’da yayımlanmıştır.

killerde “batılı olmak için” bir gayret içine girdik ve en azından iddia olarak, *dinimizi terk etmeden “Batı medeniyeti” içinde yer almak* gibi bir amacımız olduğunu dile getiriyoruz.

Böyle bir *amaç* dikkate alınmadan Türkiye’de olduğu kadar İslâm dünyasında da olup biten herhangi bir şeyi açıklama imkânı olmadığı için, bizim üzerinde durmamız gereken ilk sorun, nasıl olup da bizim varoluşumuzun “böyle bir amaca bağlı” hale geldiği noktada ortaya çıkmaktadır. Bugün, meselâ böyle bir soruyu sormak, yani “amaçların” niçin tayin edici olduğu, daha açık ifade etmek gerekirse, amacın nasıl olup da bir “varlık ilkesi” haline geldiği sorusu, öyle gözüküyor ki, bizim son iki asırlık varoluşumuzun anahtar sorusu olmasına rağmen, ilk bakışta hemen garibimize gitmektedir. Çünkü her şeyin bir maksada matuf olarak “varolduğu” bir dünyada, bizim bir amaca matuf olarak varolmamızı, ilke bazında sorgulamak, en azından gariptir. Ancak varlığın kendi başına bir değer, amacın ise ona arız olmuş bir araz olduğunu düşündüğümüzde, amacı varlık ilkesi haline getirmenin, ilk bakışta gördüğümüz kadar “makul” olmayabileceğini düşünebiliriz. Varlığı bir amaca bağlamak demek, iradeyi bilginin önüne geçirmek ve bilgiyi sadece bir vasıta olarak kabul etmek demek olduğu için, batılılaşma amacı kendisi ile birlikte bizim mevcut ile olan irtibatımızı yeniden şekillendirdi. Bunu biz, bir “medeniyet değiştirme teşebbüsü” olarak isimlendirebiliriz. Yani biz batılılaşma sürecinde dinimizi terk etmeden, medeniyetimizi değiştirebileceğimizi varsaydık. Bugün geldiğimiz noktada karşı karşıya kaldığımız soru, *medeniyeti değiştirerek müslüman kalınıp kalmamayacağı* şeklinde özetlenebilir. Bu soruyu ve bu soruya esas teşkil eden sorunu dile getirmek, tam da dinî ilimlerin modern dönemdeki meselelerini dile getirmeye tekabül etmektedir.

Çünkü Medeniyet esas itibariyle üç alanda kendisini izhar etmektedir: Bunlardan birisi mimari ve fiziki dünyanın imarı, ikincisi toplumsal ve siyasî kurumlar ve nihayet üçüncüsü ilimler ve düşünce. Biz medeniyet değiştirmeye teşebbüs ederken bu üç alanda eskiden sahip olduğumuz şeyleri, batıdan üstlendiklerimizle değiştirmeye teşebbüs ettik. Bu çerçevede mimarimiz tamamen değişti: bugünkü şehir ve ev mimarimizin ikiyüzyıl öncesi ile neredeyse bir irtibatı yoktur; neredeyse tamamen, batılıdır veya örnekleri batıdan alınma anlamında, batı “kaynaklı”dır. Toplumsal ve siyasî kurumlarımız neredeyse tamamen, ifade edildiği anlamda, batı kaynaklıdır. Üniversitelerimizde öğretilen hemen bütün disiplinler, muhtevaları ve terimleri ile birlikte, neredeyse tamamen batı “kaynaklı”dır.

Burada dinî ilimler ilginç bir yerde durmaktadır: Bu ilimler, varlıkları itibariyle, batı kaynaklı değildir. Batı kaynaklı olmamakla birlikte, batı kay-

naklı bir dünyada yer almak iddiasındadırlar. Bir “rivayete göre” bu ilimler din de değildir. Öyle olunca bu ilimleri terk etmek, dîni terk etmek anlamına gelmemektedir. Bu ilimler, İslâm medeniyetine aittir ve bizim yaptığımız, medeniyeti terk ederken, ona ait olan dinî ilimleri de terk etmektir. Ancak biz bugün dinî ilimlerle iştigal etmekteyiz ve bu ilimlerle iştigal etmek, batılı olmayan bir şeyle iştigal etmektir. Yani batılılaşma yolundaki bizler dinî ilimlerle meşgul olmakla Batı medeniyeti içinde, batılı olmayan bir şeyleri benimsemeye teşebbüs etmekteyiz. Bu, bizim mevcut halimizi göz önüne alacak olursak “batı kaynaklı” olmayan –bazı “geleneksel”, yani nostaljik sanatları bir kenara bırakacak olursak– yegâne kısmımız gibi durmaktadır. Ancak burada da, yine ilginç bir şekilde, batılı unsurlar, diğer alanlardaki kadar olmasa da, etkindir: Bugün dinî ilimler alanında faaliyette bulunan insanlar arasında Goldziher’in, Schacht’ın, Massignon’un ve daha bir çok oryantalistin, İmâm-ı Azam, İmam Şafii, İmam Matürîdî, İmam Eş’ari, İmam Gazâlî gibi din âlimlerinin yanında, belki onlardan daha fazla tanındığını ve istifade edildiğini söyleyebiliriz. Bu ise ister istemez şöyle bir soruyu karşımıza çıkarmaktadır: Oryantalist bir formda dinî ilimler yapılabilir mi? Bunu biraz daha farklı bir şekilde şöylece dile getirebiliriz: Batı medeniyeti içinde islâmî-dinî ilim yapmak mümkün müdür? Özellikle klasik dinî ilimlerin konularının, müslümanların ortaya çıkardığı ve yukarıda medeniyete ait olarak zikrettiğimiz alanlar olunca, medeniyet değiştirmek demek, dinî ilimleri mevzusuz, dolayısı ile anlamsız bir faaliyet haline mi getirdi? Yaşanan birçok sıkıntının kaynağı burası mı?

Burada dikkat edilmesi gereken önemli noktalardan birisinin, batılılaşmanın başından itibaren ve bugün de esasında bir amaç olmayıp, varlığı devam ettirmek için bir “araç” olmasıdır. Ancak bu araç, Rusya’dan Japonya’ya kadar dünyanın birçok yerinde, hiçbir zaman bir araç olarak kalmamış, zaman içerisinde kendisi amaç haline gelmiştir. Böyle olduğu için, yukarıda dile getirdiğim tavır, yani batılı olmanın veya batılılaşmanın her şeyin kendisi için yapıldığı bir amaç, klasik dil ile ifade edilecek olursa, bir “gâî illet” olduğunu ifade etmek bugün bize garip gelmemektedir. Bu durumun bize garip gelmemesi, garip bir duruma düştüğümüzün üstünü örtmemektedir; aksine dikkatli bakan hemen herkes, muhtelif alanlarda ve muhtelif şekillerde garip durumları görmektedir. Araçların amaç haline gelmesinin nasıl bir şey olduğunu, biz bugün muhtelif alanlarda yoğun bir şekilde yaşadığımız için, burada sorulması gereken soru, daha esaslı bir şekilde böyle bir eğilimin insanın kendisi ile mi yoksa modernite ile veya batı ile mi alakalı olduğu noktasında ortaya çıkmaktadır. Her şeye rağmen bizim mevcut durumumuzun,

ancak “batılılaşma” amacına bağlı olarak anlaşılabilceği ve sorunlarımızın önemli bir kısmının böyle bir amaç içerisinde anlamını kazandığını söyleyebiliriz. Buradaki “her şeye rağmen”, gerekçesi ne olursa olsun ifade etmektedir ve bütün bu gayretlere rağmen, bizim batılı olup olmadığımız meşuk bir haldedir.

Burada ilginç bir şekilde şöyle bir soru da hatırmıza gelmektedir: “Dinî ilimler alanında da bir ‘batılılaşma’ yaşadık mı?” Cevap “evet” ise “Bu nasıl bir şey oldu?” Yani Batı medeniyeti içinde islâmî-dinî ilimler mümkün müdür? Meselâ batılı bir tarzda “fıkıh” ilmi, anlamlı bir faaliyet midir? Bu sorular, sadece kendilerini değil, bunun ötesinde kendi durdukları yer, anlamlarını kazandıkları yer açısından da önemlidir. Bu sebeple, dinî ilimlerin ilk elden din ile daha sonra da “ilim” ile alakalı olduğunu; bu sebeple her yerde ve zamanda yapılabileceğini söylemek arzu edilir bir şey olsa da bunu bugün söylemenin, hele hele *dinî ilimlerin doğrudan dinle değil, müslümanların dinle irtibatı ile irtibatlı olduğunu* veya böyle düşünülmesinin anlaşılmasının ön şartı olduğunu söylediğimizde, meselenin hiç de, ilk bakışta görüldüğü kadar kolay olmadığını; dinî ilimlerin, diğer ilimler gibi, doğrudan medeniyetle alakalı olduğunu fark etmek gerektiğini söyleyebiliriz.

Burada belki biraz daha yakından üzerinde durulması gereken bir husus olarak, Batı veya İslâm medeniyetlerinin kaba anlamı ile bazı görüntülerinin mutlaklaştırılıp mutlaklaştırılmadığı üzerinde durulabilir. Ancak, şimdiye kadar gördüğümüz batılılaşma modellerinin, batının bazı görüntülerinin mutlaklaştırılmasını öngördüğünü dikkate alacak olursak, burada bir “Batı” varsayımının değil, bir Batı “anlayışının” söz konusu olduğunu ve bu anlayışın, bir “tasavvurun” talep edilerek varlığın önüne geçtiğini söyleyebiliriz.¹

Bu çerçevede yine, bizim batılı olup olmadığımız hala “meşkûk” ise, biz bu “meşkûk” hali nasıl değerlendireceğiz? Soruyu biraz daha farklı bir şekilde şöylece de sorabiliriz: İslâm Medeniyetini terk ederek müslüman kalmak mümkün müdür? Dinî ilimleri terk etmeden Batılı olmak mümkün müdür? Dinî ilimleri terk ederek, müslüman kalmak mümkün müdür? [Soruyu, medeniyetin dinle esaslı irtibatını dikkate alarak, daha da ileri götürebiliriz: Batı medeniyeti içinde müslüman olarak kalabilir miyiz?]

Dinî ilimlerin günümüzdeki meselelerini konuşmak, aynı zamanda bu meseleleri dile getirmek ve müzakere etmek anlamına gelmektedir.

1. Bu konuda bak: Tahsin Görgün, ‘Bir Problem Olarak Modernite’, *İslâm ve Modernleşme*, İSAM yay., İstanbul 1997, s. 25-38

2. Varolmak ve Bilmek (Ontoloji-Epistemoloji)

Dinî ilimlerin meselelerini ele almadan önce biri 1430-31 yılında vefat etmiş, diğeri ise 1650’de vefat etmiş iki düşünürden iktibasta bulunmak istiyorum. Bu iki düşünürün de özelliği kendilerinden sonraki yaklaşık üç asırlık dönemi derinden etkilemiş olmalarıdır. Bunlardan birincisi Büyük Türk Düşünürü, Molla Fenârî’ye ait iken ikincisi Modernite’nin veya Modern Batı düşüncesinin belki en önemli düşünürü Descartes’e ait.

Fenârî şöyle demektedir:

“Hamden leke allahümme alâ mâ labhaste lî min minehi ‘avârifî’l-efâdil ve hallastanî min miheni ‘avâsîfî’l-fedâil” “Ya rabbi sana, bana faziletlerin yöntemlerini mulahas bir şekilde ulaştırdığın ve böylece beni lüzumsuz şeylerle uğraşma fırtınalarından muhafaza ettiğin için hamdederim.”² [Hemen hemen aynı dönemlerde yaşamış başka bir âlimden, Teftazânî’den de bir misal verebiliriz:

*Ve neşkürüke ‘alâ mâ ‘allemtenâ min kavâ’idi’l-‘akâ’idi’l-dîniyyeti ve havveltenâ min ‘avârifî’l-me‘ârifî’l-yakîniyyeti ve hedeytenâ ileyhi min tarîki’n-necâti ve sebîli’r-reşâdi ve delleltenâ ‘aleyhi min seneni’l-istikâmeti ve nehci’s-sedâdi.*³ (ve sana, bize dinî akidelerin kâidelerini öğrettiğin ve yakîni mârifetlerin avârifini [=yöntemlerini] ihsan ettiğin ve bizi ona kurtuluş ve başarı yolundan ulaştırdığın ve bizi sağlam bir yöntem ve doğru sünnetlerle ona yönelttiğin için şükrediyorum.)

[Teftazânî’nin ifadesi ile Fenârî’nin ifadesi arasındaki, şarihleri de epeyce sıkıntıya düşüren en önemli fark, birisinin hamd etme gerekçesinin diğerrinin şükretme gerekçesi olmasıdır. Bu da özellikle Fenârî’nin tasavvufî ciheti ile alakalı gibi gözükmektedir.]

İktibas edilen bu ifadelerde Fenârî, kendisini muktedir kılanın kendisine nakledilen olduğunu ve kendisinin böyle bir imkân sayesinde, lüzumsuz şeylerle uğraşmaksızın meselelerini hallettiğini söylemektedir. Daha başka bir ifade ile Teftazânî ve Fenârî için yöntem, vaz’edilen ve her bir fert tarafından ayrı ayrı geliştirilen bir şey değil, üstlenilen ve sürdürülen, böylece insanı muktedir kılandır. Bu ifadeler tam olarak daha sonra yaşanan en az üç asırlık bir dönemde Osmanlı düşüncesinin temel özelliklerini ifade etmektedir. *Bu düşüncenin en önemli özelliği, kendi varoluş zemini ile irtibat halinde*

2. *Şevkî ale’l-Fenârî*, İstanbul 1284, s. 3-5

3. Teftazânî, *Şerhü’l-Mekâsîd* I, s. 153

düşünmeye devam etmesi ve meselelerini bu zemine bağlı olarak kavrama ve halletmeye yönelme olarak ifade edilebilir.

İkinci iktibas Descartes'e aittir. Descartes şöyle demektedir:

“Fakat söylemekten çekinmeyeceğim ki gençliğimden beri, mutlu bir tesadüfle, beni bir takım düşünce ve düsturlara götüren bir yol üzerinde buldum, onlarla bir metot kurdum, onunla da yavaş yavaş bilgimi arttırdım, bunu da zihnimin fakirliği ile ömrümün kısalığının götürebildiği en yüksek noktaya basamak basamak çıkarmak yolunu buldum sanırım. Zira daha şimdiden bu metottan öyle meyveler topladım ki her ne kadar kendi üzerime verdiğim hükümlerde böbürlenmeden çok güvensizlikten yana eğilsem de ve bütün insanların girişip yaptığı işlere bir feylesof gözüyle bakınca, içlerinden bana boş ve beyhude görünmeyen hemen hiç birini bulamasam da; şimdiye kadar yaptığım araştırmada gösterdiğimi sandığım ilerlemeden büyük memnunluk duymaktan, gelecek için de büyük ümitler beslemekten geri kalmıyorum. Öyle ki, sade insan olan insanların işleri arasında, sağlamca iyi ve önemli olan birisi varsa, o da benim seçtiğim iş olduğuna inanmak istiyorum.”⁴

Descartes'in ifadelerinde açık bir şekilde insanın kendisinin her şeyi sıfırdan keşfetmesi ve bizzat ulaşmadığı şeylerin, kendisi için fazla bir anlam ifade etmemesidir. Kısaca Descartes'in *insanın kendi tecrübesini nihâî esas olarak kabul ettiğini ve bütün bilgiyi böyle bir [zihin metafiziği] zemin(in)de te-*

-
4. Descartes, *Metod Üzerine Konuşma*, çev. Mehmet Karasan, MEB Ankara 1997, s. 4-5 [İbrahim Edhem Mesud'un 1895 yılında neşredilen tercümesi kendi başına okunmaya değer: “Fakat şurasını beyandan çekinmem ki ben daha gençliğim zamanından itibaren bazı mesâlike tesadüf etmek tâli-i azîmine mazhar olduğum zannındayım, ki bu mesâlike beni bir takım mülâhazât ve mebâdiye sevk eylemiştir. Ben de bunlardan, vasıtasıyla mâlumatımı tedricen tevsî etmek, zihnimin âdîliği ve ömrümün kısalığı müsâid olduğu derecede, bir mertebe-i âliyye îsâl eylemek zannında bulunduğum bir usûl teşkîl eylemişimdir. Zîrâ bu usûlden şimdiye kadar öyle semerât iktitâf ettim ki kendi hakkımdaki muhâkemâtta, nefsimi mağrûr olmak cihetindense itimâd etmek cihetine dâima râğbet göstermeğe ikdâm etmekliğim, bilcümle insanların ef‘âl ve teşebbüsât-ı muhtelifelerine bir hakîm gözüyle bakınca, hemen hiç biri bana boş ve bîfâide görünmekden hâlî kalmadığını nazar-ı dikkate almaklığımınla beraber, taharrî-i hakîkat husûsunda şimdiye kadar etmiş olmak zu‘munda bulunduğum terakkîden dolayı ol kadar memnun ve müstakbel için dahi ol derecede ümidvar olmaktan geri kalmamaktayım ki insanların, fakat sırf insanların, meşguliyetleri içinde cidden bir iyisi ve mühimmi var ise onun da benim intihâb etmiş olduğum meşguliyet olduğunu itikada cür’et eylerim.”, *Usûl Hakkında Nutuk*, terc. İbrahim Edhem b. Mesud, İstanbul 1311/1895, s. 21-22.

mellendirdiğini [veya onun tavrının çok çeşitli türlerde ortaya çıkan bir zihin metafiziğine esas teşkil ettiğini] söyleyebiliriz.

Bugün geriye dönüp baktığımızda, Batı dünyasında özellikle postmodern eğilimlerin güçlenmesi ile birlikte –ama sadece bununla değil– Kartezyen tavrın günümüzde karşı karşıya kalınan meselelerin temel sorumlusu olduğu içinde taşıdığı /veya ortaya çıkmasına esas teşkil ettiği irade metafiziği ile insanlığı biyolojik varlığı açısından bile bir yokoluşla karşı karşıya getirdiği epey sıklıkla telaffuz edilen temel bir tez olarak gözükmektedir.⁵

Bu iki iktibas dikkatlice inceleyecek olursak bugün dinî ilimlerle iştigal eden bizlerin kendimizi genel olarak Fenârî’den çok Descartes’e yakın hissettiğimizi ve her birimizin en azından bir “yöntem” peşinde koştuğumuzu; daha doğrusu her birimizin gönlünde bir “Descartes”in yattığını söyleyebiliriz. Bu tavrın nereden geldiği ve bizi nerelere götürdüğü ile ilgili soruyu ve bu soruya esas teşkil eden sorun hususunda zihin açıklığına kavuşma hususuna, özellikle dinî ilimlerin karşı karşıya kaldığı meseleler cihetinden, bir katkıda bulunmak, bu tebliğin amacını teşkil etmektedir. Bunu bir şekilde *çinde bulunduğumuz kartezyen tavrıla bir hesaplaşma* olarak ta isimlendirebiliriz. Bu çerçevede kısaca bazı hususları ele aldıktan sonra, dinî ilimlerin meselelerinin epistemolojik veya metodolojik olmaktan çok, ontolojik olduğunu ve meselenin bu çerçevede nasıl ele alınabileceği hususunda bazı noktalara işaret edeceğim.

Genel bakışı tamamlamadan önce, günümüzde bir imkân gibi gözükken, ancak mevcut haliyle bir imkân olmadığı artık bariz olan bir konuya, sosyal bilimlerin genel olarak durumuna da kısaca bir atf-ı nazarda bulunmak istiyorum. Kartezyen tavrın, ilimler cihetinden bakıldığında, neticelerden birisi, sosyal ilimleri ortaya çıkarmaktır. Sosyal ilimler, her şeyden önce kilise dışı toplumun, yani “sivil toplum”un kendi başına bir değer kaynağı olduğu düşüncesi ile doğrudan alakalı bir tavır olarak karşımıza çıkmaktadır.⁶ Burada bir noktanın esaslı bir şekilde göz önünde tutulması gerekir: sivil toplumun “yegâne otorite” olması ve dolayısı ile, olup biten her şeyin taşıyıcı esası olarak kabul edilmesi, kendisi ile birlikte sivil toplumu ve ondaki muhtelif halle-

5. Mesela epistemolojide böyle bir tavır için bak: Hilary Kornblith (ed.), *Epistemology: Internalism and Externalism*, Oxford 2001, s. 4-7; Kartezyen tavrın bir bütün olarak ortaya çıkardığı meseleler için bak: Herbert Schnaedelbach, *Reflexion und Diskurs. Fragen einer Logik der Philosophie*, Frankfurt/Main 1977.

6. 1743 tarihli Amsterdam’da neşredilmiş bir metin aynen şöyle demektedir: “La société civile est, pour ainsi dire, la seule divinité qu’il reconnoisse sur la terre.” Nakleden Niklas Luhman, *Soziologische Aufklärung 3*, Opladen 1981, s. 294

ri ve dönüşümleri incelemeyi kendinde değerli bir hale getirdi. Böylesi normatif bir bakış olmadan sosyal bilimleri temellendirmek mümkün olmadığı gibi, bugün bunların mesela Türkiye’de gereği gibi yapılamıyor olmasını da anlamak mümkün değildir. [Burada belki Ziya Gökalp’in, örfü, örf ve adetler olarak gören *ictimâî usûl-i fıkıh* anlayışını da bu çerçevede anlamak gerektiğini, ancak bu tavrın bile Türkiye’de kabul görmediğini ifade etmek gerekir. Bunun yerine, Batıların “sivil toplumu” bizde de, “*alelîtlak sivil toplum*” olarak kabul görmüşe benzemektedir. Bu çerçevede *sosyal bilimler, batılı sivil toplumu kendisine konu edinen çalışmaların neticelerini öğreten ve anlatan bilimler* olarak öğretilmişlerdir. Bu çok ilginç bir durum ortaya çıkarmaktadır. [Bu husus kendi başına bir mesele olarak karşımızda durmaktadır.] Daha başka bir ifade ile biz, –normal batılı modern bir toplumun ayırıcı hususunu teşkil eden, kendi toplumunu bilgi ve değer kaynağı olarak kabul etme ilkesini bile uygulamayıp– kendi toplumumuzu bilgi ve değer kaynağı olarak kabul etmiyoruz; batı toplumunu bilgi ve değer kaynağı olarak kabul ediyoruz. Bunu biraz radikal bir şekilde ifade etmek gerekirse bizim kendi kendimizi henüz “insan” olarak kabul etmediğimiz veya “adam” yerine koymadığımızı söyleyebiliriz. *Batılılaşmayı mümkün kılan esas* ta bu olsa gerek. Bunun nasıl olup ta mümkün olduğu sorusu, kendi başına bir mesele. Bence bu Türkiye’de düşünceyi düşünmesi gereken ilk ve esaslı mesele olarak durmaktadır.]

Sosyal bilimlerin zaman içerisinde “human sciences” gibi veya “behavioral sciences” gibi isimler adı altında sürdürülmesi, özünde bir değişiklik olarak değil, belli ölçüde Batı medeniyeti içerisinde ortaya çıkan ve etkin olan, esas itibarıyla hepsi kartezyen, tavırları işaret etmektedir. Bu çerçevede Almanlar’ın farklı gibi gözükken “Geisteswissenschaften” anlayışı da, özünde kartezyen olduğu için, diğerlerinden esas itibarıyla farklı değildir. Bu ilimlerin hemen hepsi, Batı kültürü içinde kendisini tanımlayan “insan” ile ilgili olduğu için, hemen her şeyi ile Batılıdır. Bugün, kültürle –en azından bir iddiaya göre– en az irtibatı olan felsefe alanında bile, *Batılı filozofları okumanın ve onların ebedî talebeleri olmanın kimseyi filozof yapmadığı, Weber veya Freud okunarak sosyolog ve psikolog olunmayacağı artık anlaşıldığı gibi, Goldziher okunarak muhaddis, Schacht okunarak fakih, van Ess veya Watt okunarak mütekekkim, Massignon okunarak sufi olunmayacağı da anlaşılmış olmalıdır.* Çünkü âlimlik, sadece bir bilgi meselesi olmayıp bir varlık, bir varoluş meselesidir.

Bu bize aynı zamanda şu noktayı düşünmeye sevk etmektedir: Türkiye’de dinî ilimlerin hali ile sosyal ve insan bilimleri alanındaki meselelerin birbiri-

ne benzemesi, yani her iki alanda da önemli sıkıntıların olması, bunların birbirleri ile ne gibi bir irtibatının olduğu veya aralarında bir irtibatın olup olmadığı sorusunu da sormak durumundayız. *Belki burada şöyle bir tez ifade edilebilir: Dinî ilimler alanında güçlü olmayan [müslüman] toplumlar, diğer alanlarda da başarılı olamazlar.*

Bugün dinî ilimlerin bugünkü meselelerini konuşurken, aynı zamanda böylesi bir tecrübeyi ve böylesi bir tecrübeye dayanarak konuşmaktayız.

3. İki Eğilim: Akvâl ve Siyaset

Dinî ilimlerin mevcut durumunu ele alırken, Türkiye’de oldukça yaygın olduğunu düşündüğüm iki tavrı temsil eden iki iktibas üzerinde durmak istiyorum. Bu iktibaslar, her ne kadar Türkiye’de olup biten bazı şeyler hakkında konuşmak için seçilmiş olsa da, Türkiye kaynaklı değil. Bunun önemli sebeplerinden birisi, Türkiye’deki ilmi faaliyetlerin uzun bir süredir Türkiye dışı ile, belli ölçüde bir bağımlılık ilişkisi içinde, gelişmiş olmasıdır. Bunun üzerinde durulması gereken muhtelif sebepleri olmakla birlikte, en önemli sebebi Türkiye’de yaşanan tecrübenin radikalliği ile alakalıdır. Bu radikalizm zaman içerisinde dinî ilimlerle irtibat imkânını neredeyse ortadan kaldırdığı için, uzun süre dinî ilimlerle irtibat kurmaya yönelen birçok insan, bunu Türkiye dışında yapılmış olan çalışmalar üzerinden gerçekleştirdi.⁷ Bu önemli bir nokta olsa da tayin edici değildir. Tayin edici olan *Türkiye’de olup biten modernleşme sürecidir. Bu süreç, artık tamamlandığı ve batılılaşma –her türlü anlamı ile– bittiği için, bugün artık tarih olan bir olaylar ve kararlar dizisi hakkında konuşmak ve bunu değerlendirmek durumundayız.* Bu aynı zamanda kendi hakkımızda konuşmaya başlamamız anlamına gelmektedir ki, bu bizim kendi kendimize ve kendi yaptıklarımıza, bu batılılaşmak da olsa, değer vermemiz anlamına gelmektedir.

Burada önce birbirinden ayrı gözükken iki tavrı kısaca ele aldıktan sonra, bu iki tavrı mümkün kılan bazı hususları dile getireceğim.

İlk tavrın çok sayıda ifadesi olmakla birlikte, burada Ali Sâmî en-Neşşâr’ın sekiz baskı yapmış bir eserinde bulunan ifadelerinde dile geldiğini söyleyebi-

7. Meselâ fıkıh usûlü, Büyük Haydar Efendi yerine Muhammed Ebû Zehra veya Abdülvehhab Hallaf veya Zekiyüddîn Şaban’ın eseri üzerinden öğrenildi/öğretildi. Hayrettin Karaman Hoca’nın İmam Hatip Okulları için ders kitabı olarak telif ettiği *Fıkıh Usûlü* (İstanbul 1964) eseri bu çerçevede bir istisnâdır.

liriz. Ali Sami en-Neşşâr'ın şu ifadeleri Türkiye'de ve genel olarak İslâm dünyasında dinî ilimlerin *kavranışının bir şeklinin de ifadesi* gibi gözükmektedir:

“Kur’âna yönelip onu okumaya ve üzerinde düşünmeye başladılar. Kur’ân’ın âyetleri ise “çok yönlü anlamlar yüklü”ydü. Herkese “onun istediği anlamı” veriyordu [yani her isteyen, onda istediğini okuyordu, T.G.]. İlâhî nassın derinliklerine kadar inen bu tefekkür ve tedebbürden sonra İslâm düşünce yapısı şekillenmeye başladı. Bu çerçeve içerisinde insanlar değişik yollar ve metodlar izlemeye koyuldular. Ama her şeye rağmen tüm bu yolların dayandığı asıl kök birdi ve o da Kur’ân’dı.

İslâmî hayat tümüyle Kur’ân’ın yorumundan ibaretti. Kur’ân’ın amelî hayata yönelik kanunların[ın incelenmesin]dan fıkıh doğdu. Metafizîği vaz’den bir kitap olarak incelenmesinden kelâm doğdu. Uhrevî bir kitap olarak incelenmesinden zühd, tasavvuf ve ahlâk doğdu. Bir yönetim kitabı olarak incelenmesinden siyaset ilmi ve ilâhî bir lisan olarak incelenmesinden dilbilimi ... ilh. doğdu. İslâmî ilimlerin bütünüünün gelişmesini ancak bu çerçevede ele almak gerekir: Kur’ânî bir çerçevede doğdular, aynı çerçevede olgunlaşıp geliştiler ve kemâle erdiler, karşılaştıkları kavimlerin ilimleri karşısında kabul veya reddetme tavrını da onun ışığında belirlediler.”⁸

Bu ifadelere baktığımız zaman burada dinî ilimlerin Kur’ân tefsiri olarak kabul edildiğini söyleyebiliriz. İlk bakışta Kur’ân-ı Kerîm’i oldukça yüceltici gibi gözükken bu ifadelerin, vâkıya mutabık olmamasından veya vâkıya ile kurduğu irtibatın vâkıya mutabık olmamasından dolayı, yanlış bir ilim tasavvuru oluşturduğu söylenebilir. Burada söz konusu olan ilim, insanın “önünde” bulunan Kur’ân ile, onu yorumlamaya yönelik bir irtibatı olarak ortaya çıkmaktadır. İşin ilginç tarafı, bu yorumlama noktasında Kur’ân’a verilen yer, ilk bakışta uyandırdığı “yüceltme” intibai ile tamamen çelişmektedir. Çünkü Kur’ân-ı Kerîm’den “herkese istediğini veren” bir kitap, yani herkesin onda “bildiğini” okuduğu, dolayısı ile kendi anlamı olmayan bir metin olarak bahsetmekte; bu durumda Kur’ân, etkin değil, edilgen bir konuma itilmektedir. Bu ise Kur’ân’ın, tesir ettiği kadar çok, Kur’ân’a tesir edildiği intibaini ortaya çıkarmaktadır. Bu çerçevede hem fıkıh, hem tefsir, hem hadis, hem kelâm, hem de tasavvuf, Kur’ân-ı Kerîm’i bir tarafa çekmek ile ortaya çıkmış, başarı olmaktan çok “sapma” olmaya aday neticeler olarak teşhise konu edilmektedir. Bu tavrı, aşağıda kısaca üzerinde duracağım ikinci bir tavra, bir cihetten

8. Ali Sami en-Neşşâr, *Neş’etü'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, Kahire 1981 (sekizinci baskı), I, 227 [Türkçe tercümesi: *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İstanbul 1999, c. I, s. 319-320]

esas teşkil ederken, başka bir cihetten de yol göstermektedir. Bu tavrın kısa yoldan, müslümanlar arasındaki vahdeti ve bir müslüman başarısı olarak gerçekleşmiş vahdet medeniyeti olarak İslâm medeniyetini açıklamaktan oldukça uzak olduğunu söyleyebiliriz. Bu tavır Kur’ân ile hayat arasındaki irtibatı kuramadığı gibi ilimleri de *en iyi ihtimalle sırf zihni ve entelektüel bir faaliyet* haline getirmektedir.

Burada, kabaca ifade etmek gerekirse, dinî ilimler, bir tür Kur’ân tefsiri olarak algılanmaktadır. Bu algıda eserlerde bulunan ifadeler “kavil” olarak kabul edilmekte; bu kaviller, kendisine âlim denilen insanların “görüşlerini” dile getiren “sözler” olarak dikkate alınmaktadır. Bu çerçevede sözler geriye doğru gittikçe, mütekellimi farklı olması açısından tefrik edilmekle birlikte, söz olmak açısından, birbirinden tefrik edilmemektedir. Bu çerçevede bütün bir ilimler tarihi, sözler cümbüşü olarak karşımıza çıkmaktadır. Günümüz araştırmacısı kendisini bu söz “mozayığı” karşısında, muhayyer kabul etmekte ve uygun gördüğü birini “tercih” etmekte veya “yeni” bir söz söylemeye yönelmektedir. Böylece bütün gayretler “sözle” ve “sözde” cereyan etmektedir. Kavil konusundaki tavır, sadece ulema ile sınırlı kalmamakta, bu tabii ve sahabiler için de geçerli olduğu gibi, bazıları için Hz. Peygamber de “kavil sahiplerinden birisi” muamelesi görmektedir. Bunun en nihai şekli ise, Kur’ân-ı Kerîm’i bir “kaviller” toplamı, o günkü şartların tetiklediği ilâhî “kaviller” olarak algılama eğilimidir.

Dinî ilimleri bir “kaviller” toplamı olarak gören bu tavrın, nasıl olup ta mümkün olabildiği ve nasıl olup ta böyle bir tavrın epeyce etkin bir tavır olabildiği, bu yazının olduğu kadar bu alanda düşünen hemen herkesin ele alması gereken sorunlardan biridir. Çünkü sözün bir fiil olduğunu ve mevcudatın bir kısmının “insan fiillerinden” ibaret olduğunun farkında olan bir medeniyetin taşıyıcı yöntemi ve yolu olan ilimleri, sadece “dile getirilmiş görüşlerin toplamı” olarak algılamak ve görüşü de bir tür “entelektüel kurgu” olarak görmenin, bunu böyle “görebilmenin” kendisi açıklanması gereken başlı başına bir fenomendir. Bu sebeple bizim üzerinde duracağımız sorunlardan birisi, böyle bir tavrın imkânının ön şartları olacaktır.

Burada belki meselenin ciheti yönünde kısaca şunu söyleyebiliriz: Mesele- nin ortaya konulması biraz da dinî ilimlerle ilgilenen insanların bizzat kendilerinin varlıkla irtibatını ortaya koymayı gerektirmektedir. *Dinî ilimlerin varlıkla irtibatı, ilgilenenlerin varlıkla irtibatına tekabül ettiği veya onların varlıkla irtibatı üzerinden irtibatlı olduğu için, onların bizzat kendilerinin varlıkla irtibatını keşfetmeden, onların ilimlerin varlıkla irtibatı hakkındaki iddialarının esasını keşfe yönelmenin bir anlamı olmayacaktır.*

İkinci bir tavır ise, Şii eğilimli bir İslâm tarihi bakışı ile buluşan; köken olarak Hegel ve Ranke'ci; Ranke üzerinden oryantalizme, oradan da İslâm tarihi araştırmalarına uzanmış; en açık ifadesini ise Câbirî'nin aşağıdaki ifadelerinde bulduğumuz bir yaklaşım teşkil etmektedir:

“Kültür–hangi kültür olursa olsun–özünde siyasî bir olgudur. Diğer kültürler bir yana özellikle Arap kültürü uzun tarihi boyunca hiçbir zaman sosyal ve siyasî çalkantıların üstünde ve onlardan bağımsız kalmamıştır. Aksine tarihinin her döneminde bu çatışma ve çalkantıların en önemli arenalarından biri olmuştur. Siyasî veya dinî hareketlerin hatta siyasî iktidar peşinde koşan bütün sosyal hareketlerin siyasî faaliyetler listesindeki en öncelikli nokta kültürel egemenlik olmuştur. İşte İslâm kültüründe ideolojik mücadele ile epistemolojik çatışma arasındaki organik ilişki böyle doğmuştur. Bu, kesinlikle gözden kaçırılmayacağımız ve önemini eksiltemeyeceğimiz bir ilişkidir. Aksi taktirde analizimiz oluşum boyutunu yani konuya tarihsellik kazandıran boyutunu yitirecektir.”⁹

Bu ifadeler bütün bir kültürü, bu çerçevede bütün düşünce ve ilimleri siyasî bir faaliyet ve siyasî mücadelenin bir vasatı ve vasıtası olarak görmektedir. “Siyasî” demek, buradaki hali ile, tahakküme yönelik demek olduğu için, burada bütün bir kültürün bir çatışma ve bir tahakküm arayışı içinde ve amacına matuf olarak ortaya çıktığını; kültürün bir esas olmaktan çok bir vasıta olduğu gibi bir iddia dile getirilmektedir. Bu iddia muhtelif şekillerde dile getirilmiş, modern bir “ideoloji” teorisi ve en iyi ihtimalle bütün bir düşünceyi bir “dünya görüşü”ne, bir “weltanschauung”a veya bir “world-view”a irca etmektedir. Bütün bir kültürü ve ilimleri, bu çerçevede bütün dinî ilimleri siyasî bir çatışmanın ve iktidar mücadelesinin bir vasıtası ve vasatı olarak görmek, oldukça anakronik ve radikal bir kartezyen tavır olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu tavır en açık halini Fichte, Hegel ve Schopenhauer'da bulunduğu gibi, Nietzsche'den sonra kısmen övülmekle birlikte Weber ve daha sonra Heidegger ile önemli bir eleştiri konusu olmuş; daha sonra, Marx ile önemli bir ivme kazanmış olan ideoloji ve ideolojik tavırla farklı bir boyut kazandığı gibi 20. yüzyılın birinci yarısında Carl Schmitt¹⁰ ve ikinci yarı-

9. Muhammed Abid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul 1997, s. 9-10

10. Carl Schmitt'in ifadesi aynen şöyledir: “Inzwischen haben wir das Politische als das Totale erkannt und wissen infolgedessen auch, dass die Entscheidung darüber, ob etwas unpolitisch ist, immer eine politische Entscheidung bedeutet, gleichgültig wer

sında Gramsci ve Foucault ile, burada dolaylı bir neticesini bulduğumuz bir kültür teorisi haline gelmiştir. Bugün karşı karşıya kaldığımız, sadece bizim değil bütün bir insanlığın karşı karşıya kaldığı en önemli sorun, tahakküme yönelik bir duruş ile “konuşma” ve “müzakereye” yönelik bir duruş arayışında kendisini göstermektedir.¹¹

Kısaca Câbirî'nin bahsettiği kültürün İslâm kültürü ile neredeyse hiçbir alakası yoktur. Öyle olduğu için de dinî ilimlerin anlaşılmasından çok, onları kendi mahiyetleri hilafına te'vile (ki bu bir suistimal anlamına gelmektedir) matuf bir tavır olarak durmaktadır. Burada Câbirî'nin eserinde oldukça etkin olan ve “*müellifi öldüren*” *fransız yapısalcılığının, modern Batı'nın kendi kendisine oluşturduğu hapishaneyi kendisine konu edinmesini* ifade ettiğini ve bu anlamda tam da Zeitgeist'e tekabül ettiğini; bunun ise İslâm toplumunun tam aksi olduğunu; İslâm toplumunun tarihinin hiçbir döneminde, *ferdi özgürlüğün yapılar içinde eridiği bir “düzenin” tasviri olma iddiasında olan yapısalcılığa tekabül edebilecek bir “yapı” oluşturmadığını* söyleyebiliriz. Bu noktadan iktidara dayalı bir İslâm tarih yazıcılığının, hiçbir zaman İslâm toplumlarını anlatamayacağını da; dinî ilimleri anlatma imkânının ise, neredeyse hiç olmadığını söyleyebiliriz.

Ancak burada şunu da ifade etmekte fayda bulunmaktadır: Câbirî –her ne kadar epeyce sıkıntılı bir tavır sergilese de, kültürü kendi başına mevcut olmayan bir mevcut olarak ele alsın ve onun siyasete, yani iktidar arayışına bağımlı olduğunu zannetse de,– kavil teorisinin bir adım ötesine geçmiştir ve bir anlamda kavilleri anlamlı kılan, onların içinde anlamını kazandığı bir vasat olarak kültürü dikkate almaktadır. Onun sıkıntısı, kültürü dikkate alması değil, kültüre bakışındaki Kartezyen çıkmaz olarak gözükmektedir. Bu sebeple o meseleyi, en iyi ihtimalle, –tipik kartezyen bir tavır olarak–, epistemolojik olarak düşünebilmekte ve kavrayabilmektedir.¹² Bu ise, yukarıda işaret edildiği gibi, sadece müslümanların, veya sadece dîni ilimlerin meselesi olmayıp, bütün bir Batı medeniyetinin ve bütün batılılaşmış insanların ve batılılaşmış insanlığın meselesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bize aynı zamanda şunu söylemektedir: *Bütün insanlığın meselelerini üstlenmeden, kendi meselelerimizle karşı karşıya gelme ve onlara çözüm üretme imkânına sahip olamayız.*

sie trifft und mit welchen Beseisgründen sie sich umkleidet.” *Politische Theologie*, Berlin 1985, s. 7 (Vorbemerkung zur zweiten Auflage, 1933)

11. Bir çok arayış yanında Habermas'ın “kommunikatif davranış teorisi” (Theorie des kommunikativen Handelns) böyle bir arayışı ifade etmektedir.
12. Cabiri, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 19

Bu, Türkiye’de dinî ilimlerle uğraşanların sorumluluğunun büyüklüğü hususunda da bir fikir vermektedir.

4. İslâm Toplumunun Varlığı ve Dinî İlimler

Klasik dinî ilimlerin nerede durduğu noktasını biraz açığa kavuşturmak için, temsil gücünün oldukça yüksek olduğunu düşündüğüm bir ifadeyi iktibas etmek istiyorum. Bu iktibas milâdî 1406 yılında vefat etmiş olan bir âlime, İbn Haldûn’a aittir. Bu ifadeyi hem orijinali hem de 18. yüzyılda Pîrîzâde tarafından yapılmış olan tercümesi ile birlikte nakledeceğim.

İbn Haldûn’un (1406) *Mukaddime*’de, ifade ettiği gibi mevcut (kâin, varolan, çoğulu kâinât) iki kısma ayrılmaktadır: Birisi doğrudan Yüce Allah’ın yaratması ile ortaya çıkan ikincisi ise insan fiilleri neticesinde ortaya çıkan mevcutlar. İbn Haldûn şöyle demektedir:

“İ’lem enne âleme’l-kâinâti yeştemilu alâ zevâtin mahdatin ke’l-anâsırı ve âsârihâ ve’l-mükevvenâtü’s-selâsetü anhâ elletî hiye’l-ma’den ve’n-nebât ve’l-hayevân ve hazihî küllühâ müteallekâtü’l-kudreti’l-ilâhiyyeti, ve alâ ef’âlin sâdiratin ani’l-hayevânâti vâkı’atin bi maksûdihâ müteallekatün bi’l-kudreti elletî ce’ale Allâhu lehâ aleyhâ: fe minhâ muntazamun mürettebün ve hiye ef’âlün beşeriyetün; ve minhâ gayru muntazamin velâ mürettebin ve hiye ef’âlü’l-hayevânâti gayru’l-beşeri ve zalike’l-fikrû yüdrükü’t-tertibî beyne’l-havâdisi bi’t-tabî ev bi’l-vaz’i.”¹³ [Pîrîzâde’nin tercümesi ile: “Malum ola ki, tahte sakfı merfû-ı felekde vâkî işbu *alem-i kevn ü fesâd* tavk-ı beşerden hâric kudret-i bâire-i hakk ile mevcûd nice zevât-ı mahza ve a’yân-ı sırfa üzerine müştemil olub anâsır-ı erbaâ ve ondan tekevvin eden mevâlîd-i selâse ki ma’den ve nebât ve hayevândır. Bunların cümlesi kudret-i ilâhiyenin taallukuyla hâsıldır. Ve dahî hayevândan sâdir ef’âl ve âsâr üzerine dahî müştemildir ki onlar insan ve hayevânın kasd ve irâdeleriyle ve Cenâb-ı Hakk’ın onlarda halk ettiği kudret ve ıstîtâ’at ile hâsıldır. Ve bu ef’âlin bazısı muntazam ve mürettebdır ki nev-i beşere mahsus olan ef’âl ve a’mâldır. Ba’zısı dahî tertîb ve nizâmdan hâricdir ki beşerin gayrı hayevânâttan sudûr eden ef’âldır. Bu emrin sırr ve sebebi oldur ki insan i’ mâl-i ‘akıl ve nûr-ı fikr ile havâdis beyninde vakî tertîb-i tabî’î yâ vaz’îye vâkıf ve muttali olup bir şeyi icâd etmek murâd ettikte ibtida ol şeyin karîb ve ba’îd es-

13. İbn Haldun, *Mukaddime*, nşr. Ali Abdülvâhid Vâfi, III, 1010

bâbını ve ilel ve eczâ ve erkân ve şurût ve sâir mebâdisine tefettun ettikten sonra”]¹⁴

“Mevcut” hakkında söylenen bu sözler, aynı zamanda mevcutla olan irtibatı da ifade etmektedir: Mevcut, sadece bizden bağımsız olarak varolan bir şey olmayıp, en azından kısmen bizimle “varolan”dır. Bizimle varolmasının ifade edilmesi, bizimle varolduğunun bilinmesine, bu da hakikaten bizimle varolmasına bağlıdır. Bizimle varolduğunu bildiğimiz şeyler bizim varolmasında dahilimizin olduğu şeylerdir; buna bağlı olarak ta bunları *hem biliriz, hem de yapabiliriz. Burada bilmek ile yapabilmek bir noktada aynileşir.* Bu çerçevede *bilmenin yapabilmek olduğu hali kavramadan, hem dinî ilimleri klasik halleri ile kavramak mümkün değildir, hem de bugünkü durumu tahkik etmek.* Bu sebeple dinî ilimlerin bugünkü halinden bahsetmek, müslümanların bugünkü halinden bahsetmek olduğu gibi, dinî ilimlerin konumundan bahsetmek, dindar insanların konumundan bahsetmek; dinî ilimlerin etkisinden bahsetmek dindar insanların etkisinden bahsetmek anlamına gelecektir; çünkü bilmek, esas itibarıyla yapabilmektir. [İbn Haldûn’un ilim ile ilgili meseleleri umranda en son ortaya çıkan konular ve alanlar olarak ele alması; umranı da insan fiillerinin bir boyutu olarak kabul etmesi ile alakalıdır. Bu çerçevede ilimler bir anlamda insanların kendi yaptıkları hakkında oluşturdukları bir “şuur” olarak isimlendirilebilir. Ancak burada yapma denilen şey, müstakil –ve müstağnî– bir varlığın değil, teklîfî emrin muhatabının fiili olarak söz konusu olduğu için, teklîfî emrin kendisi, fiillerin sâiki olarak, gerçek fâilin kim olduğu sorusunu ortaya çıkaracak kadar etkin bir konumdadır. Bu yönden dinî ilimler “emrin tamama erdirilmesinin”, yani insanların birlikte, bir toplum olarak yaşamasının “intersubjektif” yolu olarak tebarüz etmektedir.]

Mevcut ile kurulan bu irtibat, dinî ilimlerin mahiyeti konusunda da bize epeyce bir fikir vermektedir. *Dinî ilimler, İslâm toplumunun varlığını sürdürmesinin intersubjektif esasıdır.* Bu esas bir taraftan faillele, yani âlimlerle irtibatlı ise de diğer taraftan onları önceleyerek, onları muktedir kılan bir zemindir. Bu zemini biz daha çok klasik gelenek içerisinde “metinler” olarak görmekteyiz. Ancak metinlerin kendilerinin “son” söz olmayıp, bir alanla ilgili “ilk” sözler olduğunu söylemek mümkündür. Bu ilk sözler, hoca ile talebe arasında müzakereye bir zemin, bir vasat teşkil etmekte ve asıl ilmî etkinlik olan hoca ile talebe irtibatı üzerinden, sadece bu irtibatı kurmanın bir ve-

14. Pirîzâde, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldun*, s. 504-505

silesi olmaktadır. Kitaplar hiçbir zaman “hoca” ile mukayese edilebilir bir konumda olmamıştır. *Kitaplarla bir medeniyetin ne kadar tanınabileceğinin en ilginç örneğini biz, batılılaşma süreci içinde ve batırı tanıma yolundaki “kitabı” ve “kitaplı” gayretlerimizde görebiliriz.* Bu çerçevede mesela âlim olmayı kitap yazma olarak görmek ve kitap yazmayı da “kavil” sahibi olmak olarak düşündüğümüzde, bir oryantalist ile müslüman bir âlim arasındaki fark ortadan kalkmakta; ortada iki ayrı kavil durmaktadır. Bunun ilginç neticelerinden birisi, dinî ilimlerin, dinî bilginin “üretildiği” bir alan olmaktan çıkması, bunun yerine “din hakkında bilgi”nin üretildiği bir vasat olmasıdır. Bunu biz aynı zamanda “objektivist” söylem içinde de bulmaktayız. Hatta dinî ilimlerin “sosyal bilimler” olduğu ve sosyal bilimler tarafından ikame edilmesi veya dinî ilimlerde sosyal bilimlerin metodlarının kullanılabilmesi veya edebiyat bilimlerinin yöntemlerinin kullanılabilmesi, daha doğrusu özellikle bu yöntemlerin kullanılması gerektiği gibi tezlere rastlamak veya muhtelif çalışmalarda bu tip gayretlere rastlamak çok da istisnai bir durum gibi gözüküyor.

Dinî ilimlerde muhtelif yöntemlerin kullanılması yeni bir durum olmakla birlikte, bugün yeni olan, dinî ilimlerin mantık, lisan, gözlem ve deneyden muhtelif şekillerde istifade etmesi olmayıp, dinî ilimleri bu alanlara irca etmek ve dinî ilimleri sadece bir “empirik” ilim olarak yapma eğilimidir. Bunun ön şartları ve neticeleri bir tarafa, *düşünülebilir olması* kendi başına kaygı verici ve bu sebeple de evleviyetle üzerinde durulması gereken bir mesele gibi gözükmektedir.

5. Yöntem Meselesi

Üzerinde durulması gereken diğer bir mesele, demek oluyor ki metod meselesi olarak gözükmektedir. Metod meselesi, metafizik ile ilgili bir meseledir. Bunu şu şekilde ifade edebiliriz: Metod dediğimiz şey, yapılan faaliyet üzerinde gerçekleşen ve onun, özellikle intersubjektif geçerlilik cihetinden, tahlili ve terkiğini ifade etmektedir. Bu da her halde “meta” bir söylem, meta bir tavır olarak karşımıza çıkmakta veya mümkün olmaktadır. Bunu daha açık bir şekilde şöylece ifade edebiliriz: Günümüzde yöntem veya metod meselesi, kendi başına bir mesele olarak karşımızda durmaktadır ve bu mesele, esas itibarıyla, metafizikten kopmanın ortaya çıkardığı bir sorundur. Dinî ilimlerin, yöntem ile ilgili olarak karşılaştıkları en önemli mesele, daha başka bir ifade ile metafiziksiz bir şekilde yapılmaya çalışılmasıdır. Metafiziksiz bir şekilde yapma ise varlıktan kopuk olmanın farklı bir ifadesidir.

1. Günümüzde dinî ilimlerin meselelerini felsefi olarak ele almak için, yapılması gereken ilk iş, meselenin bir varlık meselesi olarak ele alınması ve bu anlamda dinî ilimlerin hakkında oldukları mevcut hakkında bazı noktaların tasrih edilmesi gerekmektedir.

Bu yönden karşımızda iki yol bulunmaktadır: Bunlardan birisi dinî ilimleri kendi oluştukları ve etkin oldukları dünyanın dili ile ele almak ve onlar ile ilgili soruyu, ait oldukları vasatın dili ile ifade etmek olacaktır. İkincisi ise bugün mevcut ve etkin olan bir dili kullanarak gerçekleşecektir. Bu yollardan her biri kendi içinde daha alt imkânlar içermekle birlikte, biz bunların ikisi ile ilgili de bazı ön tespitler yaparak bir tercihte bulunmak ve buradan hareketle sorunumuzu bir soru haline getirmek durumundayız. Bu çerçevede yöntem meselesini, bir tür araştırma yolu olarak değil de, araştırmayı başlatma yolu olarak düşünmekle birlikte, bu başlatma yolunun bizi dikkate alacağımız yöntemlerden birini tercihe zorlaması ihtimalini de açık bırakmak durumundayız.

Molla Fenari ve Mehmed Emin Efendi'nin dile getirdiği önemli noktalardan birisi, ilimleri şu veya bu şekilde öğrenmek ve/veya geliştirmek ve/veya vaz'etmek için gerekli olan ilk şeyin, karşı karşıya olduğumuz ve/veya içinde bulunduğumuz ve/veya parçası bulunduğumuz mevcuda, bir cihetten "bakmak" olduğudur. Mevcudu ilmin mevzusu haline getiren salt varlığı değil, bizim ona yönelik bakışımız ve onunla irtibat kurduğumuz "cihet" olmaktadır. Bir faaliyete "ilim" denilebilmesi için, mevcuda bir cihetten nazarın neticesi olması gerekmektedir. Bu nazar ciheti, mevcuttan bir şey "vaz'eder" ki buna "mevzu" denir. Buna göre bir ilmin mevzusu, bir cihetten kavranmış, araştırmaya yönelinmiş mevcuttur. Mevcut aynı olmakla birlikte, ona yönelme ciheti, ona yönelen soruları değiştirmekte, buna bağlı olarak ta sorular ve onların delalet ettiği sorunlar değişmektedir. Diğer taraftan cihetle birlikte taayyün eden mevzu, kendisine uygun bir bilme yolunu öngördüğü için, yol veya yöntem mevzunun taayyünü ile birlikte taayyün etmektedir. Burada yine üzerinde durulması gereken noktalardan birisi, mevzunun, mesâil ve usûlün taayyününde, bu cihetin tayinini de (belki) önceleyen "gaye"dir. Mevcuda yönelmenin gayesi, mevcudu önceleyeceği için, bu gayeyi belirlemeden mevzu hakkında bir fikir edinmek veya mevzunun taayyün edişini anlamak mümkün olamayacak gibi gözükmektedir.

2. Dinî ilimlerin mevzuunu teşkil eden mevcudun sebep-i vücûdu, dindir. Din ise İslâm olunca, dinî ilimler, İslâmî ilimler olmaktadır. Bu ilimlerin neler olduğuna bakacak olursak, bu bize din denildiğinde bu ifadenin tam olarak neler söylediği hususunda bir fikir verecektir. İslâmî ilimler, fıkh, hadis,

tefsir, Kelâm ve tasavvuftur. Mesela dil ile ilgili ilimler ve metafizik, ne kadar önemli olarak kabul edilirse edilsin dinî ilim veya islâmî ilim olarak kabul görmemiştir. Bu çerçevede bizim öncelikle bu ilimlerin ne olduğunu ve bu ilimleri “dinî” yapanın ne olduğunu belirlememiz gerekmektedir. Bu çerçevede benzer bir şekilde bu faaliyetleri “ilim” yapan unsurun ne olduğunu da netleştirmemiz gerekecektir. O halde bizim karşımızda duran iki mesele vardır ve bunlardan birincisi ve ikincisi, klasik anlamıyla dinî ilimleri, ait oldukları varlık düzeni içinde, yani dine ve ilme nispeti içinde tayin etmek ve bu çerçevede anlamaya çalışmaktır. Bu çerçevede ilk soru, ilimleri dinî yapan “dinin” ne olduğu ikinci soru ise din ile irtibatlanan ilmin nasıl bir ilim olduğudur. Bu iki soru, sadece bir “anlayış” meselesi değil, bir varoluş meselesi olduğu için, sorular ilk elde epistemolojik değil, ontolojik olacaktır. Bu da bizim en azından burada zihin metafiziğini terk ederek, varlık veya varoluş metafiziğine yönelmemizi ifade etmektedir. Bu yukarıda kısaca işaret ettiğimiz iki yol/yöntem meselesini de tam olarak ve mesele içinde keşfetmek anlamına gelmektedir. Yöntem meselesini müzakere ederken, *varlık/varoluş metafiziği mi zihin metafiziği mi* bize yol gösterecek sorusu, tayin edici soru olacak gibi gözükmemektedir.

Dinî ilimlerin kendisine yöneldiği ve kendisinden beslendiği zemin, din tarafından ortaya çıkarılan mevcut olduğuna göre, dinin ne olduğu sorusu, aynı zamanda ilmin ne olduğu sorusunun cevabını da etkilemektedir. Dinin ne olduğu ilmin ne olduğunu etkiler demek, değer ifade eden bir söz olmayıp, tamamen değerden âri, tamamen ihbârî bir ifadedir. Bunu biz hemen İslâm dışındaki dinler ile ilgili olarak geliştirilmiş olan “ilimlerin” neler olduğuna bakınca ve bunlar ile islâmî ilimleri mukayese edince açık bir şekilde görebiliriz. Mesela Hıristiyanlık’ın “dinî ilimleri” ile İslâm’ın veya müslümanların “dinî ilimleri” birbirinden tamamen farklıdır. Birbirlerinden tamamen farklı olma, hiçbir müşterek konusu olmama anlamına gelmez; aksine müşterek gibi gözükken konuların mevcut olmasına rağmen, bu müşterekliğin sadece zorunlu bir dil benzeşmesinden ibaret olduğunu, aslında bunların esasta bulunan ve esaslı olan farklılığa bağlı olarak, birbiri ile doğrudan alakası olmayan, bu sebeple de anlaşılmaları ile farklı dinlerle ilgili meseleler olduklarını izhar edecek kadar fark taşıdıkları; bu farkı görmemenin sadece bu dinleri bilmeme anlamına geldiğini gösterir. Bu sebeple ilimlerin farklılığı, dinlerin farklılığından kaynaklanmaktadır ki bu nokta ciddi bir şekilde üzerinde durulması gereken esaslı bir sorun teşkil etmektedir. Yani ilimlerin farklılığının dinlerin farklılığının tabii bir neticesi olduğunun tespit edilmesi, son zamanlarda yaşadığımız zihin karışıklığının anlaşılması yönünde ciddi bir adım

olacaktır. Bu çerçevede dinlerdeki farklılığı fark etmeyen ve dikkate almayan bir tavrın, bunları yok sayarak, bunlarla ilgili olarak geliştirilmiş olan ilimler arasında “iktibaslara” yönelmesi, sadece kargaşaya sebep olacaktır. [Bunun ilginç örneklerinden birisini “İncillerin” tarihselliği tezi ile “hadisler” arasında irtibat kurma eğilimi teşkil etmektedir.]

6. Dinî İlimler: Geçmiş ve Bugün

Dinî ilimler, İslâm toplumunun varlığını sürdürmesini sağlayan sistematik gayretler olmaları hasebiyle, İslâm medeniyetinin mütemmim cüzleridir. Bu ilimlerin gücü, İslâm Medeniyetinin hayatiyeti ile doğrudan irtibatlıdır. Bundan dolayı, bu ilimlerin başarılı olduğu dönemlerde, aklî ilimlerde de önemli başarılar elde edilmiştir. Daha doğrusu, İslâm toplumunun kendi varoluşu ile ilgili zemini teşkil eden dinî ilimler alanındaki sağlamlık ve derinlik, müslümanlara diğer alanlarda da cesaretli işler yapma imkânı sağlamıştır. Bugün dinî ilimlerin durumu ile diğer alanlardaki durum arasındaki irtibat görünüşte koparılmış veya kopuk gibi gözükse de esasta devam etmektedir. Bundan dolayı Türkiye’de genel olarak ilim ve düşüncenin meseleleri, doğrudan doğruya dinî ilimlerin meseleleri ile irtibatlıdır. Ancak bu durumun fark edildiğini söylemek oldukça zordur. Bu çerçevede dinî ilimler üzerinde mütehasıs olanların, ihtisas alanlarının öneminin farkına vararak, ilimlerin mevcut durumunu gözden geçirmeleri zarureti ortaya çıkmaktadır.

Türkiye’de dinî ilimlerle sistematik irtibat, medeniyet değiştirme teşebbüsüne bağlı olarak belli bir süre akîm kaldığı için, bu alanlar daha çok bu konularda gerekli alt yapıya sahip olmayan insanların elinde kalmış; özellikle 1930-1960 yılları arasında yaşananların bazı özelliklerinden dolayı, –başta felsefe olmak üzere– diğer alanlarda da dikkate değer bir başarı sağlanamamıştır. 1949 yılında Ankara Üniversitesi bünyesinde bir İlahiyat Fakültesi’nin kurulmasından sonra 1960’lardan itibaren dinî ilimlerin araştırılması amacıyla birçok resmî ve sivil kurum ortaya çıkmıştır. Kurumsal seviyede oldukça önemli başarılar ortaya çıkmış olmakla birlikte, muhteva açısından daha önceki dönemlerle mukayese edilebilir bir başarının elde edildiğini söylemek oldukça zor gözükmektedir. Bu durum bizi, dinî ilimlerle son kırk yılda kurulan ilişkinin gözden geçirilmesi gerektiği gibi bir düşünceye sevk etmektedir.

Dinî ilimlerin araştırılması, bugün yapıldığı haliyle, en genel anlamda ilimlerin tarihini araştırmak şeklinde tezahür etmektedir. Bunda garip kar-

şılacak bir durum da yoktur. Çünkü tarih, insan olarak bizim varoluşumuzun bir boyutudur. Bu demektir ki dinî ilimlerin araştırılması bizim varoluşumuzun bir boyutunun araştırılmasıdır. Bu çerçevede dinî ilimlerle irtibat, varoluşumuzun tarihi boyutu ile irtibat olarak, tayin edici bir önemi haizdir. Dinî ilimler, her biri birer ilim olarak geçmişte varlığını ve önemini ispat etmiş ilimler olmakla birlikte, günümüzde bu ilimlerle irtibatımızın nasıl kurulacağı sorusu, genellikle el yordamıyla ve her bir araştırmacının şu veya bu şekilde ve şu veya bu oranda kendince takip ettiği bir yöntem çerçevesinde yürütülmektedir. Bütün bu çalışmalarda az veya çok dile getiril(me)miş bir yöntem takip edilmekle birlikte, henüz muhtelif yöntem(sizlik)ler müzakere konusu edilmemiştir; halbuki ilmi araştırmaları diğerlerinden ayıran en önemli özellik, onun –en azından genel geçerlilik iddiası taşıyan– ifade edilmiş bir yönteme dayanmasıdır. Bugün yöntem meselesi, dinî ilimlerin üzerinde durması gereken en önemli sorun olarak karşımızda durmaktadır. Bu mesele aynı zamanda dinî ilimlerin geleceğini de doğrudan ilgilendirmektedir.

Dinî ilimler, mahiyetleri itibarıyla Din ile hayat arasındaki irtibatı kurmanın metodik şeklidir. Bir anlamda Din ile hayat, aralarında irtibat kurulan iki bağımsız birim olarak durmakta; bunlardan birisi değişmez ve sabit, diğeri değişken ve kararsızdır. Bu yönden dinî ilimler, değişkenin değişkenlik özelliğini dikkate alarak, bunun belirli bir düzen içerisinde kavranmasını ve değişmeyen bir zemin üzerine taşınmayı hedef haline getirmektedir. Hayatın değişmesini engellemek mümkün olmadığı için, bu değişmeyi durdurmadan, *değişmez bir zemin üzerinde gelişmeye yöneltmek*, klasik dinî ilimlerin en büyük özelliği olmuştur.

Bu çerçevede kelâm ilmi, tekvînin ontolojik ve epistemolojik cihetlerini kendisine konu edinirken, fıkıh ilmi teklîfi, hayatın teferruatı ile irtibatlandırarak, teferruatın *bir düzen ve bütünlük içerisinde* devamını sağlamak; fıkıh usûlü, bunun genel geçer yöntemlerini ve esaslarını ortaya koymak; tefsir ilmi, bir dönemdeki bütün bir İslâm kültürünün, Kur’ân-ı Kerîm ile irtibatı içerisinde bir muhassalasını gözler önüne sererek, bir anlamda bütün ilimlerin bir icmâlîni kendi içinde meczederek, meselelerin ve meselelere getirilen hal çarelerinin bu çerçevede değerlendirmesine imkân verme vazifesini görmüşlerdir. Bu yönden tefsirler, kendi dönemlerinin vicdânı olma hususiyetini taşırlar. Hadis ilmi ise, dini tebliğ ve beyân eden Hz. Peygamber’in beyânını, toplumsallaşma süreci içerisinde muşahhas örnekler olarak göz önünde tutmak; bu sayede diğer ilimlere, Hz. Peygamber örneğinde vazifelerini yapmaları konusunda yol göstermek gibi bir vazife üstlenmiştir. Hadis ilmi,

bu çerçevede muhtelif dönemlerde önceliklerini muhtelif meselelere yöneltmiş; ilk dönemlerde rivayetlerin sahihini sakiminden ayırmak gibi bir vazifeyi yerine getirirken, yavaş yavaş zaman ve mekân uzaklaşmalarını dikkate alarak, hadislerin anlaşılması konusunda gerekli çalışmaları yürütmüştür. Nihayet tasavvuf, dinin, tamamen derûnî ve ahlâkî tarafını dikkate alarak, bunu kesbetmenin özel yollarını araştırmış; bu sayede sırf zahir ve formel bir hayat yerine, zahirden vazgeçmeksizin, tedeyyünün ahlâkî ve hissi tarafı, insanın derûnî yönünü dikkate alarak aktarmayı kendisine bir amaç olarak kabul etmiştir.

Aynı zeminde kalmakla birlikte, vasıtaları gittikçe incelererek gelişen bu tavır modernleşme dönemine kadar devam etmiş; ancak İslâm dünyasının muhtelif yerlerinde farklı kanallar ve farklı formlarla gerçekleşen modernleşme/modernleştirme sürecinde, din ile hayat arasındaki irtibat, seviye seviye koparılarak, günümüzde tamamen karmaşık ve karışık bir hal almıştır. Dinî ilimlerin hayatla olan irtibatı asgariye indirilmiş; bunun neticesinde dinin hayat ile irtibatı gittikçe artan bir şekilde zayıflatılarak daraltılmıştır. Böylece, din ile hayat arasında İslâm tarihinde yaşanan en zayıf dönem ortaya çıkmıştır. Modernleşme, kanalları ve formlarından kaynaklanan bir şekilde, batılılaşma ile eş anlamlı görüldüğü için, bu çerçevede dinî ilimler modernleşmenin önünde bir engel olarak algılanmıştır.

Gelişme veya çağdaşlaşmanın batılılaşma ile aynı şey olmadığı bugün artık bariz bir hale geldiği için, dinî ilimlerden bağımsız bir gelişmenin artık mümkün olamayacağını söylemek gerekmektedir. Bu durumda, dinî ilimlerin hayatla yeniden irtibatlarının kurularak, daha doğrusu din ile hayat arasındaki irtibatın mevcut olan kısımlarının muhafaza edilerek, koparılmış olan kısımlarla irtibatlarının sistematik bir şekilde yeniden kurulması gibi bir vazife ortaya çıkmaktadır. Bu noktadan hareketle din ile hayat arasında irtibat kurmanın sistematik şekli olan klasik ilimlerin, bu hüviyetleri ile kavranması ve bugüne taşınması gerekmektedir.

Dinî ilimler alanında batılılaşma süreci içinde, birçok alanda olduğu gibi, bir Batı tesiri açık bir şekilde hissedilmektedir. *Batı'da yapılan araştırmaların "objektif" olduğu varsayımı* ile, zaman zaman ilmî objektiflik adına *bu araştırmaların neticeleri objektif veriler* olarak kabul görmekte, *Batı'daki araştırmaların duruş ve amaç farklılığı* göz ardı edilerek, onların dîni ilimlere ait araştırmalar gibi algılanması, dinî ilimler alanında ortaya çıkan, onların mahiyetleri ile gelişen mesafeli duruşu da birlikte getirmektedir. Daha başka bir ifade ile Batıdaki araştırmaların mahiyetlerinden farklı bir şekilde algılanmaları ve bu algıya dayalı kullanım, dinî ilimler alanında mese-

lelerin halledilmesi yerine, halledilmesi mümkün olmayan meseleler ortaya çıkararak, netice olarak zaman ve enerji kaybına sebep olmaktadır. Burada unutulmuş en önemli husus, “dinî bilgi” ile “din hakkında bilgi”nin birbirinden tefrik edilmeyerek, din hakkında bilginin dinî bilgi yerine ikâme edilmesi gibi gözükmemektedir.

Modern Türkiye’de dinî ilimlerin tahsilinde bir kopukluk ortaya çıkmıştır. Bu kopukluğun ortaya çıkması süreci, öncelikle açıklanması gereken bir “olay”dır. Bu kopukluğu anlaşılır kılmadan, üniversite bünyesinde yer alan, dolayısı ile modern eğitim sisteminin parçası haline gelen dinî ilimler eğitiminin, durdukları yeri ve bu yerdeki değişikliğe bağlı olarak, anlamlarını değiştirmelerini anlamak mümkün olmayacaktır. Bu diğer taraftan dinî ilimler hakkında yapılan çalışmaların anlamını da keşfetmede bazı mânialar ortaya çıkaracaktır. Bu sebeple önce kopuşun ne olduğu ve nerede durduğu, nerede anlamını kazandığını kaba bir tahlile tabi tutmamız gerekecektir.

Türkiye Tanzimat ile birlikte açık bir şekilde bir değişim sürecine girmiştir. Bu değişim sürecinin adı muhtelif zamanlarda değişse de kendisi batılılaşmadır. Batılılaşma muhtelif dönemlerde muhtelif içerikler kazansa da, esas itibarıyla kendisini Batı referansı ile tanımladığı için, iki noktada “süreklilik içerisinde değişime” konu olmaktadır: Bunlardan birincisi doğrudan doğruya Batı’da gerçekleşen değişiklikler ki bu değişiklikler muhtelif alanlarda ve muhtelif seviyelerde gerçekleşmektedir. Bunlardan birincisi doğrudan doğruya bilim ve düşünce dünyasında gerçekleşen değişiklikler [pozitivizmin çökmesi, varoluşçuluğun etkin olması, postmodernizm vs.]. İkincisi ise siyasî ve toplumsal alanda gerçekleşen ve kendisini daha çok “savaş” olgusunda gösteren, daha doğrusu savaş ile irtibatlı olarak ortaya çıkan değişikliklerdir [İkinci dünya savaşı, bunun neticesinde klasik sömürge imparatorluklarının klasik özelliklerini yitirmeleri vs.]. Bu değişiklikler, Batı’nın etki alanındaki tezahürleri ile de irtibatlandırıldığı zaman [Sovyetler Birliği ve buna bağlı olarak sovyetlerin tesir alanının daralması veya genişlemesi veya yok olmasının Batı’nın konumu ile ve Batı ile irtibatı], batıda ne gibi değişiklikler olduğu sorusuna daha açık bir cevap verme imkânı sağlar.

7. Bazı Temel Meseleler

Bugün her ne kadar birçok meseleyi “AB sürecinde” başlığıyla ele almak, konuya “mana ve ehemmiyet” kazandırmakta ise de, dinî ilimlerle ilgili

meselelerimiz, AB sürecini her yönden aşan, dolayısı ile olması ile olmaması arasında esaslı bir farkın söz konusu olamayacağı, AB'den daha esaslı bir şeyi işaret etmektedir. Bu sebeple dinî ilimlerin meselelerinin, AB olsa da olmasa da, esası ve ana çizgileri ile değişmeyeceğini söyleyebiliriz. Bunun sebebi dinî ilimlerin, “zevi'l-ukûlü hüsn-i ihtiyarları ile bizzat hayırlara sevkeden vaz-ı ilâhî” ile irtibatlı olması ve bunun da, insanın ve şartların tasarrufu ötesinde bulunmasıdır. Buradaki “sevk”, inşâîliğe tekabül ettiği için, din kendi anlamını ilâhî vaz ile gerçekleştirmektedir (buna “tedeyyün” diyoruz). *Dinin Cenâb-ı Hakk tarafından vaz'edilmiş olması, insanın hayata teklif olarak girmekte, muhatabını mükellef kılarken, mükellefin ittibasî ile hayata nüfuz etmektedir.* Bu kısaca *dinin hayatta gerçekleşse de hayat olmadığını* ifade etmektedir. Din hayat değildir, hayat da din. Din hayatta gerçekleşir ve hayat dinle. Burada önemli olan soru, hayatın dinden nasıl ayrılacağı değil, bir yerde, yani Peygamber Efendimiz'in hayatında bir ve aynı olanın, ona ittiba eden müslümanın hayatında ayrılmadan sürdürülmesidir. Hayatı dinle sürdürmenin ön şartı, bunlar arasındaki irtibatın muhtelif şahıslar, zaman ve mekânlarda da aynen muhafaza edilmesidir. Buradaki aynen muhafaza, meseleyi bir “irtibat”, bir “bağlama ve bağlanma” meselesi olarak karşımıza çıkarmaktadır. Önemli olan nokta dinin hayatla olan irtibatının muhafazasıdır. Bütün dinî ilimler ve bütün bir tefekkür, ama sadece bunlar değil, bütün boyutları ve seviyeleri ile müslümanın yaşadığı hayat, dinin hayatla irtibatını muhafaza ederken gerçekleşmektedir. Burada müslümanın hayatı ne kadar din ile irtibatlı olursa olsun, hatta tartışmasız “dinî” olarak bilinen ne ise o hakkında, “tayin edici” olarak görülsün, dinin kendisi değildir. Dinî olanın ne olacağı hususunda kendisine dayanılsa da ona biz “din” diyemiyoruz. Din, her şeye rağmen, hayatın üstünde ve hayatın karşı karşıya kaldığı bütün değişimlere rağmen, değişmeden durmaktadır. Dinin değişmeden durmasının onun bulunuş şekli ile doğrudan alakalı olduğunu ve ancak bu cihetten anlaşılabilirliğini söylemek gerekmektedir.

Burada ciddi anlamda karmaşık bir durumla karşı karşıya olduğumuzu söyleyebiliriz: Bu sıkıntı dini “lokalize” etme veya “tayin” etmede kendisini göstermektedir. Kur'ân-ı Kerîm'in her şeyinin “dinî” olduğu hususunda tartışma olmazken, dinin Kur'ân'dan ibaret olduğunu söylemek mümkün değildir. Benzer bir şekilde Peygamber Efendimiz'den nakledilen şeylerin dinî olduğunu söylemek mümkün ise de, biz dini bununla da tahdit edemiyoruz. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm'de açıkça bulunmayan ancak bizim dinî olduğunda, yani dîne ait olduğunda şüphe etmediğimiz o kadar çok şey vardır ki, bu bizim dini, Kitap ve Sünnet ile tahdit etmemizi engellemektedir. Bu durumda

bizim dîni, mutlak olarak ve müspet bir şekilde tahdit etme ve onu takyid etme imkânına sahip olmadığımızı, ancak bunu menfî olarak yapabileceğimizi söyleyebiliriz: Meselâ Kur’ân-ı Kerim’de açıkça zikredilenin hilafına olan dîni değildir. Son durum, yani menfî olarak dini tahdit ve takyid etmek, özellikle dinin mevcut olduğunu anlamak için önemlidir. Ancak bu durum bize din hakkında müspet bir şey söyleyemeyeceğimiz gibi bir şeyi ifade etmez; bu durumda din hakkında konuşurken, bir tedric gözetmek ve bu tedricde birkaç ciheti dikkate almak gerekmektedir. Bu cihetlerden en önemlisi, bütün insanları (müslümanları) ilgilendiren ve dolayısı ile herkes tarafından, müslüman olmaları haysiyeti ile bilinen cihettir. Bu cihet, en tayin edici olandır. Bu tayin edicilik, tevatürde bilgi ile *varlık*’ın bir ve aynı şey olması, bilme ile varolmanın bir ve aynı şey olmasıdır. Bu noktada şunu ifade edebiliriz: Din söz konusu olduğunda, *bizim doğrudan irtibatımızın olduğu ve kendisi ile irtibatımızın bizim varlığımızla aynı olduğu bilme yoluna /varolma yoluna tevatür* diyoruz. Tevatür, ilginç bir şekilde Kur’ân-ı Kerim’in nakledilme şekli olduğu gibi aynı zamanda –meselâ– anlaşılmasının da esasını teşkil etmektedir. Biz işte tam burada yöntem ile ilgili soruyu ve hatta daha yukarıda sorduğunuz, “kavil” anlayışını nasıl olup ta mümkün olabildiği, sorusunu ve bu sorunun esas itibarıyla varlıkla irtibatımızın kopması ile alakalı olduğu sorusunun cevabına doğru bir adım, önemli bir adım atmış olmaktadır. “Kavil teorisi” tevatür ile olan irtibatın kopmasının bir alameti olarak, bilgi ile varlığı ve varlık ile dili birbirinden ayırmanın bir neticesi olarak anlamlı olabilmektedir. Bu ise tevatür terkedildiği ölçüde gerçekleşmektedir. Burada şunu açık bir şekilde söyleyebiliriz: Kitaplarda nakledilen ifadeler, tevatürden en uzakta bulunanlara kavillerden bir kavil olarak gözükmekte ve sadece bir söz olarak dikkate gelmektedir. Tevatürü tamamen terketmiş olanlar ise, –her ne kadar bunun misalini görmek oldukça zor olsa da– ilginç bir şekilde başka bir tevatürü üstlenemedikleri için, herhangi bir konuda bir şey yapma “ehliyetini”, “kudretini”, “istitâ’atini” de yitirmektedir. Bunu biz klasik dil ile ifade edecek olursak, nutuk kabiliyetini [zahir ve batın anlamı ile düşünme] kazanamamakta veya bunu tamamen biyolojik olarak ifade edilebilecek “temel ihtiyaçları karşılama” [yeme, içme, barınma ve üreme] seviyesinde üzerlerinde taşımaktadırlar.

Bu çerçevede bütün dinî ilimlerin esasını “ilm-i hâl”in teşkil ettiğini ve buradaki hâl’in de tam olarak dînin hitâb ettiği insan “nev’ini” müslümanlığa taşıyan en temel “varoluş kategorileri” olduğunu söyleyebiliriz. İlmihal bilgisi, dinî ilimlerin ilk ve hayat içinde ve hayatla en yakın irtibat noktasıdır. İlmihal ile irtibatı olmayan herhangi bir disipline “dinî ilim” denilmesi anlam-

lı değildir. Ancak dîni ilimler ilm-i hâlden ibâret değildir. Burada belki üzerinde durulması gereken noktalardan birisi, Ahmedî'nin üzerinde durduğu âlem hakkında bazı noktaları biraz tasrih etmek ve bunun üzerinden, ilimler ve özellikle dîni ilimlere ulaşmak olacaktır. Burada teferruatına gitmeden şu noktaları göz önünde tutmak uygun olacaktır:

- a) Tedricde nakil meselesi önemli bir yerde durmaktadır.
- b) Nakil, ihmal ile değil, ancak imâl ile mümkündür.
- c) İmâl ise hiçbir zaman lafızcılıkla tahakkuk etmemiştir.
- d) Tedricde “malayaniyi terk” veya “mâlehâ ve mâ aleyhâ” tavrı önemli bir yerde durmaktadır.

Tevatür, nakil ve amelin, bilfiil varoluşun en temel ve temelli şekli olduğu için, müslümanca varolmanın esasıdır.

Bunun üzerindeki düşünce, müsümanca yaşamanın şuur haline getirilmesi, muhtelif dönemlerde, müslümanların varoluş şartlarına tekâbül eder bir şekilde, tahakkuk etmiştir. Bu çerçevede her ne kadar biz temel islâmî ilimlerden bahsetsek te, bu ilimler, muhtelif varoluş şekillerinde kendilerini izhar etmektedirler. Bu çerçevede biz üç ayrı alanı birbirinden tefrik etmek ve bu arada bunları birbirleri ile irtibatları içinde ele almak durumundayız. Şöyle ki insan hayatı, biyolojik değil, insan olarak yaşadığımız hayat üç ayrı boyutta ve temel kategoride gerçekleşmektedir. İlim ve düşünce, sosyal ve siyasî müesseseler ve mimari. Bu üçünü terke yönelme, dîni ilimleri kendi hüviyetleri içinde incelemeyi anlamsız kılmakla birlikte, bu başarılı olmadığı için bugün karşı karşıya olduğumuz en önemli mesele, “hatırlama” noktasında karşımıza çıkmaktadır. Bu *eskinin aynen ibyası veya eskiye dönüş veya eskiyi aynen bugüne getirme değil, hafızası olan bir toplum olma yoluna düşme* olmaktadır. Bu çerçevede bizim karşımızda duran vazife, Ahmed Nâim Efendi'nin bir asır önceden ifade ettiği gibi, *Kartezyen bir vaz-ı cedîd değil, Fenârî'vârî bir keşf-i kadîm'dir*.

Netice Yerine

Ahmedî “âlem, ilm ü ameldir” demektedir. Bu söz “ilimsiz dindarlık olmayacağı” ifadesi ile birlikte düşünüldüğünde, dine uyma olarak dindarlığın ilimsiz olmayacağı, ilme uymanın ise bir “âlem” teşkil edeceği açıkça ortaya çıkacaktır. Ancak burada ilim ile dindarlık ve bunlar ile “âlem” arasında bir irtibat kurmamız gerekecektir. Bu da belli ölçüde âlem ve İmam Mu-

hammed eş-Şeybânî tarafından dile getirilen “nizâm-ı âlem” kavramı ve bu kavramın ilim ve dinî ilimler ile irtibatını keşfetmeden mümkün olamayacaktır.

Bu demek oluyor ki bizim günümüzde hatırlamamız gereken en önemli nokta, dîni ilimlerin meselelerinin ilk elden “epistemolojik” ve dolayısı ile “metodolojik” olmadığı; bunun bir “varlık” meselesi olduğudur. Dinî ilimlerin gereği gibi yapılması da esas itibariyle, müslümanca varolmanın ancak dinî ilimler üzerinden ve bunlar yoluyla olacağının fark edilmesi ile başlayacaktır. Bu da bizi, son zamanlarda girdiğimiz yol olarak *din hakkında konuşan İlahiyatçılar* veyâ ilim adamı / araştırmacılar olmaktan çıkarak, tekrar *dinî bilgi üreten din âlimleri* olmaya yönelmeye sevk etmektedir.

Dinî bilgi üreten din âlimleri kendileri ile birlikte, hayatın bütünü ile ilgili bir varoluş imkânı ortaya çıkaracaktır ki, bu, tebliğin başında sorduğumuz soruyu anlamsız, dolayısı ile lüzumsuz bir hale getirecektir.