

MODERN BİLGİ VE BİLİM KARŞISINDA KELÂMIN/MÜTEKELLİMİN YERİ

-The Role of Islamic theology and Muslim theologians in Terms of Modern Knowledge and Science -

Dr. Muhammet ALTAYTAŞ

Üsküdar Çengelköy Lisesi

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğrt.

Summary: *This essay discusses the metaphysical foundations, epistemological and historical background of modern knowledge and science, from the perspective of Islamic theology. It also discusses how Muslims can secure themselves from the intellectual and moral corruption of modernity, if any, while benefiting from its achievements.*

Key terms: *Islamic theology, knowledge, science, epistemology, existence, the universe*

Giriş

Kendisini kendi iradesi dışında dünya denilen mekânda bulan insanın en önemli meselesi/kaygısı 'yeri'dir. İnsanın nereden geldiği, nerede bulunduğu ve nereye gitmekte olduğu; başka bir ifadeyle mebdî ve meâdî ile bu ikisi arasında bulunduğu yer meselesi, onun hayatının manasını keşfe dair yolculuğunun istikâmetini tayin eder. Öte yandan bu aşkın soruların, insanın var olduğu tarihi ortamda da karşılık geldiği bir yer vardır. İspanyol düşünür Ortega Gasset'nin (ö. 1955) deyişiyle “*Ben benliğimle ortamımın toplamıyım.*”¹ Hakikat üzere olmak, insanın aşkın varoluşu ile tarihi varoluşu arasındaki irtibatın isabetiyle doğrudan irtibatlıdır. Müminin “kalû belâ”dan başlayıp “dar-ı bekâyâ” uzanan aşkın varoluşunun tarihteki adresi Kur'an-ı Kerim'de “Kendine nimet verilmiş olanların yolu” olarak tarif edilir; zira bundan başka “gazaba uğramışların ve dalâlete düşmüş olanların yolu” da vardır.”²

Bundan dolayı içinde varoluşumuzu kazandığımız tarihî vasattaki yerimizi

¹ Jose Ortega Y Gasset, , *Tarihsel Bunalm ve İnsan*, (çev. Neyire Gül Işık), İst: 1992, s. 8

² Fatiha Sûresi'nde tefrik edilen bu iki yoldan ilki müminin recâsı/felâhı iken ikincisi havfî/hüsrânî olarak yorumlanır. Bu konuda *Tibyân Tefsiri*'nde şöyle bir izahat yapılmıştır: “Gayri'l-ma'dubi aleyhim veleddâllîn” zikrinin fâidesi ne olur deyu suâl edene denir ki, imanın kemâlî recâ ve havfladır. Nitekim Peygamberimiz (as.) dediler ki, “Eğer müminin havf ve recâsı vezn olursa ikisi beraber geldi.” İmdi “sıratallezine...” kavliyle racâsı kâmil olur. “gayril magdubi...” kavliyle ise havfî kâmil olur. Öyle olsa iman iki rüknü ve iki tarafıyla kuvvetlenüb kemalde nihayet bulur. (Bkz., Ayıntâbî Mehmed Efendi, *Tibyân Tefsiri*, Derseâdet Matbaası, 1320, I/16-17)

doğru teşhis etmek, kendimizle ve nassla sahih irtibatın önemli şartlarından. Varlık sebebi İslâm mesailini/akaidini tahkim etmek olan kelâmın en önemli vazifesi müminin varolduğu tarihi vasatı bütün yönleriyle ve meseleleriyle teşhis etmek olmalıdır. Ernst Jünger'in (ö. 1998) deyişiyle “*Önemli olan çözümü değil, bilmeceyi kavramaktır*”³ Meseleyi kavramadan girişeceğimiz çözüm, daha başından akâmete uğrama ihtimaliyle yüz yüze gelecektir. Zira meselenin doğru teşhisi çözüme doğru atılmış en kritik adımdır.

Günümüzde İslâm’la, insanın varlığını ve hayatını kuşatacak bir tarzda irtibat kurulamamasının önündeki en önemli engel sözünü ettiğimiz durum ile alakalıdır. İslâm, insanlık tarihinin belli bir uğrağında ortaya çıkmış bir olgu ve yine tarihte belli dönemde yaşanmış bir gelenek, bir gerçeklik olarak algılanmaktadır. Günümüzde sair İslâmi ilimler gibi Kelâm da tümüyle söz konusu tarihî döneme odaklanarak, yürürlükteki gerçekliğin anlaşılmaya değmediği izlenimini doğurmaktadır. Bu durumda başta Kur’an ve Sünnet olmak üzere, İslâm geleneğinin klasik metinleriyle hayat verici ve sahih bir irtibat kurulamamakta, Müslümanlar neye maruz kaldıklarını dahi teşhis etme imkânından mahrum olarak varlıklarını modern vasatta kazanmaya mecbur kalmaktadırlar. Bu tutum dinin tarihte kalmış, metruk bir şey olduğuna karar vermiş olan ve ona ancak, müze benzeri, hayatın sınırlı ve yalıtılmış bir alanında, daha ziyade arkeolojik bir araştırma alanı olarak, yer ayıran modernliğin tavrıyla örtüşmektedir. Öte yandan, din merkezli açıklamaların adım adım insan hayatından uzaklaştırılarak, bunun yerine varlığa dair insan merkezli bir takım soyutlamaların esas kabul edilmesi ve hayatın mebbe ve meâdına dair varoluş kaygılarının çok yönlü olarak örtülmesi nedeniyle varoluş, çağımızda yerini ancak geri planda bir mesele olarak koruyabilmiştir. Varoluşun ön plana geçmediği şartlarda dine bağlı bir hayat merkeze alınamayacağı gibi, birçok dinî eğilim, söylem ve tartışma da birer dolgu malzemesi olmaktan kurtulamayacaktır. Bugün buna benzer bir durum yaşanmaktadır.⁴

İslâm’da hayatın üzerine bina edildiği kendine mahsus bir tarih, varlık, bilgi ve bilim anlayışı olduğu gibi son yüzyılda yoğun olarak etkisi altında kaldığımız modern kültür ve medeniyetin de kendine mahsus bir metafiziği vardır. Modernlik karşısında kelâmın tarihî ve ontolojik yerini başka çalışmalara erteleyerek, bu makalede biz modern çağın bilgi ve bilimsel zeminini teşhis etmeye ve bu zemin karşısında kelâmın yerini tespit etmeye yönelik bir araştırma/deneme yapmayı amaçlıyoruz. Bu makalede amacımız, bir bilgi-bilim anlayışı inşa çabasından ziyade bu konuda modern vasatta deyim yerindeyse bir “zemin etüdü” yapmaktır. Başka bir deyişle İslâm cephesinden modern bilgi ve bilimin değerlendirmesini denemektir.

³ Towarnicki, Frederic, *Martin Heidegger*, İstanbul: 2008, s.64

⁴ Bkz., İsmet Özel, *Tahrir Vazifeleri*, İstanbul: 1999, s. 89-92.

Böylece modernliğin fikri ve ahlaki fesadından emin kalarak ondan istifade imkânları da tartışılacaktır.

Batı medeniyetinin, Aydınlanma sürecini müteakiben XIX. yüzyılda, gerek ekonomik, askeri ve kolonyal bir güç olarak fiilî, gerekse bilimsel ve felsefî olarak zihnî ve psikolojik boyutlarıyla, Müslüman toplumlarda baş gösteren yoğun tesiri, günümüzde ekonomik, kültürel, siyasi ve iletişim aygıtlarının artan etkinliğine de paralel olarak, artarak çok yönlü olarak devam etmektedir. Bu süre zarfında Müslüman düşünürler kendi itikatları zaviyesinden öncelikle Batı medeniyetinin metafizikî zeminiyle yüzleşmek ve onun karşısında imanları dolayısıyla kendilerine bahşedilen izzet ve şerefin verdiği üstünlük duygusuyla şahsiyetini/şeklini muhafaza etmek yerine; daha ziyade bu medeniyetin maddî sonuçlarına yoğunlaşarak mağlubiyet duygusunun tetiklediği bir savunma yöntemine meylettiler.⁵ İslâm geleneğinde asırlar boyunca nass temeli üzerine bina edilmiş olan epistemolojik zemin bütünlüğünü yitirmiş, parçalanmış, artık işlevsiz hale gelmiştir. Modernlik karşısında bir çıkış yolu arayışının mahsulü olan Yeni İlm-i Kelam çalışmaları da fiiliyatta kendisinden bekleneni gerçekleştirilememiştir. Tanzimat'tan bu yana revaç bulmuş olan “batının bilim ve tekniğini alalım kültüründen uzak duralım”⁶

⁵ Müslümanların gayri müslim dünyaya bakış tarzındaki değişimi ortaya koyması bakımından, ilki 16. yüzyılın başlarında, Karacaoğlan'a, diğeri 19. yüzyılın sonlarına doğru Ziya Paşa'ya ait iki şiirden alınmış şu mısralar bize bir fikir vermektedir: “İndim seyrân ettim Frengistan'ı/İlleri var, bizim illere benzemez./ .../ dilleri var, bizim dile benzemez./ .../ Dinleri var bizim dine benzemez./ Akılları yoktur, küfre uyarlar./ ...” (Müjgân Cunbur, *Karacaoğlan*, Ankara: 1985, s. 325, 326.)

“Diyar-ı küfrü gezdim beldeler kâşâneler gördüm/ Dolaştım mülk-i İslâm-ı bütün viraneler gördüm.” (Bkz., Önder Göçgün, *Ziya Paşanın Hayatı, Eserleri, Edebi Kişiliği, Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, Ankara: 2001, s. 300-301)

Bu meyanda, 1960'lı yıllarda, Kemal Tahir'in Batı algısını gösteren şu ifadeleri de oldukça dikkate değerdir: “Batılı .., her nasılsa Hristiyan kilisesinin nas'larını rafa kaldırmış ve onun yerine akıl bayrağını göndere çekmiştir. Burjuva marifeti olan bu iş, kısa zamanda Batı'ya bir üstünlük sağladı. Hristiyanlığa dayalı altürist ahlak yerine, aklın gayri meşru çocuğu olan egoist ahlak geldi oturdu.” Osmanlı'nın Batı karşısındaki maddî yenilgisi hakkında ise, “Bir kristalle bir taş çarpışmış, taş kristali kırmış!... Taş mı değerli kristal mi, diyorum size... Hadi cevap verin!” (İsmet Bozdağ, *Kemal Tahir'in Sohbetleri*, İstanbul 2003, s. 63-64) Günümüzde Batı karşısında, en azından, meselâ Kemal Tahir hizasında, aşağılık duygusu ve mağlubiyet hissinden berî ve izzet ve şerefinin farkında güçlü bir İslâm düşüncesi geleneği olup olmadığını nedenleriyle sorgulamalıyız.

⁶ Bundan başka din ile bilimi mahiyetleri bakımından aynı hizada, belki de her ikisini hakikatin farklı yüzü olarak gören iki anlayıştan daha bahsedilebilir. Bunlardan ilkinde bilim dinin alanına dâhil edilir. Buna göre dinin asırlarca öncesinden haber verdiği hakikatler daha sonra bilim tarafından keşfedilmekte ve birer birer doğrulanmaktadır; Kur'an-ı Kerim'i bilimsel yoruma tâbi tutan anlayış bunun en müşahhas misalidir.

anlayışının da geçerliliğini yitirdiği, isabetli bir yaklaşım olmadığı bugün bütün yalınlığıyla ortaya çıkmıştır. Zira açıktır ki, her türlü bilim ve teknoloji ancak kendi bilgi-bilimsel zemininden neş'et etmekte ve beraberinde kendi varlığını pekiştirecek bir hayat felsefesini/tarzını ikâme etmektedir. Bu noktada bilim tarihindeki, “*her kültür kendi gökyüzüne bakar; ve her bakış kendi gök-yüzünü yaratır.*”⁷ ilkesini hatırlamak gerekir. İşte bu süreç içinde modern hayatın, iman ve zihin dünyamıza, başka bir deyişle varlık ve bilgi anlayışımıza verdiği şekil ya da bu alanda meydana getirdiği tahrif göz ardı edildiği takdirde, itikadî meselelerimize İslâmî nazar imkânını peşinen yitirmiş oluruz. Bu nedenle biz tarih, bilgi-bilim ve varlık sistemimizin yeniden işler hale getirilmesini, hayat memmat meselesi olarak görüyoruz.

1. Modern Bilgi ve Bilimin Tarihî ve Ontolojik Zemini

En tümel kavram olarak ‘varlık’ küllî manada hakikati teşkil eder. Gerçeklikse varolandan ibarettir. Varlığın ele alınıp işlendiği yer metafiziğin dallarından olan varlık öğretisidir. Felsefenin yüreği diyebileceğimiz metafiziğin⁸ varlık öğretisi bunu deneysel yoldan inceleyemeyeceğinden o, bu meseleye salt akıl aracılığıyla yaklaşır. Deneylenebilen, düşünülebilen, hayal edilebilen her şey demek olan varlık âlemi, hakikatle örtüşür.⁹ Doğrudan doğruya çok sınırlı, kısıtlı bir gerçekliği yansıtan ‘yalınkat bilgi’, ‘deneysel’dir. Yalınkat bilgilerin ‘birleştirim’inden elde edilen ‘bilimsel bilgi’ teoriktir. Nihayet teorilerin teorisi yahut üst teori durumundaki “felsefi bilgi”, “sistematik”tir.¹⁰ Buna göre hangi seviyeden ve hangi türden olursa olsun her bilgi, tümelden olguya doğru “metafizik/ilahiyat-felsefi/sistematik-bilimsel/teorik-deneysel” olmak üzere, sistematik bir bütünün parçasıdır. Başka bir ifadeyle, gizlensin ya da ifşa edilsin,

Diğerine göre ise din bilimin alanına dâhil edilir. Buna göre din bilimsel keşiflerin ışığında her dem yeniden yoruma tabii tutulur. İlkinde dini esas alarak bilimin ona göre yorumlanma eğilimi ağır basarken, ikincisinde ise bilim esas alınarak dinin ona göre yorumlanması eğilimi ağır basmaktadır. Kanaatimizce, konumuzun sınırlarını aşması bakımından üzerinde daha fazla duramayacağımız fakat dinî bilgi ile bilim bilgi arasındaki mahiyet ve mertebeye farkını ihlâl eden bu yaklaşımların her biri sorunludur.

⁷ İhsan Fazlıoğlu, *Işk İmiş Her Ne Var Alem'de İlim Bir Kil ü Kal İmiş Ancak (Fuzuli Ne Demek İstedi?)*, İstanbul: 2011, s. 10.

⁸ Metafizik ayrıca ilk felsefedir. Çünkü o varolanın temel şeyleriyle, başka bir deyimle, ilk nedeniyle, en küllî en tümel yanıyla ilgili bilimdir. O, üstelik evrendeki düzeninin temeli, ana nedeni olan tam, mükemmel Varlık, başka bir deyimle, Tanrı hakkında bilgi sağlar. Bu sebeple metafizik aynı zamanda ilahiyat olarak da tarif edilir. (Şaban Teoman Duralı; *Felsefe-Bilim Nedir*, İstanbul: 2006, s. 86)

⁹ Şaban Teoman Duralı; *ae.*, s. 72

¹⁰ Şaban Teoman Duralı; *ae.*, s. 43

farkında olunsun ya da olunmasın her bilim, teknoloji ve kültürün ardında bir felsefe, felsefenin ardında da bir metafizik vardır. Özetle, “mahsus olmadan doğa üzerine, makûl olmadan Tanrı üzerine, menkûl olmadan Din üzerine, misdâk olmadan kavram üzerine konuşulamaz.”¹¹

Heidegger’in (ö. 1976) vurguladığı üzere “varlık” en tümel kavram olması dolayısıyla açıklanmaya en çok ihtiyaç duyan en karanlık kavramdır. Varlık, mevcut olan gibi bir şey değildir. Dolayısıyla mevcut olanları belirlemek için izlenen usûl, belirli şartlar altında haklı olsa da, onu ‘varlık’a uygulamak imkânsızdır. Hep belirli bir varlık anlayışı içinde yaşıyor olmamız ve varlığın anlamının hep karanlıklar içinde kalıyor olması, esasen varlığın anlamına ilişkin sorunun zorunluluğunu kanıtlamaktadır.¹² Varlığın ne olduğunu bilmiyoruz fakat “varlık nedir”, diye sordüğümüzde ister istemez bu soruyu, söz konusu ‘dir’in neyi ima ettiğine dair belirli bir anlayış içinde sorabiliyoruz. Varlığın anlamını sabitleyemesek, tanıyamasak dahi, ortalama ve müphem bir varlık anlayışı içinde varolduğumuz, fark edilmesi gereken mühim bir meseledir.¹³ Yani varlık sorusunu kendine mesele edinebilen insan her halükârda varlığa ilişkin bazı peşin yargılara sahiptir.¹⁴ Bunun için varlığın anlamına dair soru ancak varlık anlayışı var ise olanaklıdır. Varlık anlayışı Heidegger’in *Dasein* olarak tanımladığı varolanın, yani insanın varlık zemini. Dolayısıyla ona göre, insan varlığının tasrihi, tasviri münasip ve aslı bir tarzda yapıldığı ölçüde, varlığa dair ontolojik ve epistemolojik açıklamaları yaparken atacağımız adımlardan emin olabiliriz.

Öyle anlaşılıyor ki, insan her halükârda varlığın manasına dair metafizik bir zeminde varolmakta, bir şekle sahip olmakta, zeminden ve şekilden bağımsız bir insanî etkinlikten bahsedilememektedir. Pek tabii ki insanın varlık anlayışı onun kendisine, varlığa ve mevcut olanlara bakışını ve onlara dair bilgisini de belirlemektedir. Bu nedenle Heidegger varlığın anlaşılması bakımından insan varlığının tasvirini öne almış ve bu tasvirin sıhhatini bütün ontolojik açıklamaların sıhhati olarak görmüştür. Öyle ise Descartes (1650) sonrasında özne ile nesnenin birbirinden ayrılmasıyla revaç bulan, öznenen bağımsız nesnel bir bilgi iddiası, hakikatte bu bilginin arka planındaki varlık anlayışının gizlenmesiyle/örtülmesiyle mümkün olmuştur, denebilir.

Descartes modern bilim denilen yeni bilimin kurucularından biri olarak kabul edilir. Onun geliştirdiği şema, bilinç ile dış dünya arasında özel türden bir ayrılığa dayanıyordu. Doğanın karşısına konmuş olan insan zihni, ölçme ve hesaplama gibi

¹¹ İhsan Fazlıoğlu, *age.*, s. 8

¹² Bkz., Kaan Ökten, *Varlık ve Zaman Kılavuzu*, İstanbul 2008, s. 217.

¹³ Kaan Ökten, *Varlık ve Zaman Kılavuzu*, s. 217.

¹⁴ Kaan Ökten, ‘Söyleşi’, *Virgöl Dergisi*, sy. 124/125, İstanbul: 2008, s. 21.

nihaî amacı tahakküm etmek olan niceliksel araçlarla doğayı şemalaştırmaktadır. Bunun sonucu olarak zihin ile dış dünya arasında çok çarpıcı bir ikilik (dualisme) ortaya çıkar.¹⁵ Aslında Eflatun (MÖ. 361) ile başlayan fakat Descartes'ın getirdiği bölünmeyle derinleşen zihin-madde veya nefis-beden ikiliğinin daha sonra tabii bilimleri etkilediğini, bu çerçevede, Newton mekaniği ve klasik fiziğin diğer kısımlarının bu bölünmeden hareketle, Tanrı'dan ve kendimizden bahsetmeden dünyanın tasvir edilebileceği kabulü üzerine geliştiğini ve bu görüşün genel olarak tabii bilimler için bir esas haline geldiğini ifade eden Fizikçi Heisenberg'in (1976) ifadeleri kayda değerdir:

“Newton mekaniği ve klasik fiziğin diğer bütün kısımları, Tanrı'dan veya kendimizden bahsetmeden dünyanın tasvir edilebileceği kabulünden başlayan model üzerine kurulmuştur. Bu imkân kısa zamanda genel olarak bütün tabii bilimler için gerekli bir şart olarak görüldü.”¹⁶

Bu anlayış Batılı insanı doğaya belli bir biçimde bakmaya götürmüştür; sanki o efendi doğa köledir, o özne doğa nesnedir. İnsanın gerçeklik anlayışında ortaya çıkan bu yeni bakış tarzı, bilim ve felsefeyi hatta dini de içine almak üzere onun tüm düşüncesine yeni bir şekil vermiştir.¹⁷ Ne var ki Batılıların zanlarının aksine –hatta bugün evrensel bir gerçeklik olarak sunulmasına rağmen- bu gerçeklik anlayışı sadece son üç ya da dört yüzyıldır vardır ve Batıya özgüdür.¹⁸

Böylece Descartes'la başlayan süreçte manevî âlemden, metafizik görüşlerden bağımsız olarak madde hakkında kesin bilgiler elde edilebileceği fikri doğdu. Hatta bu bilgi matematiksel bir kesinlik vasfını haiz olduğu için bütün dinî, metafizik ve felsefi alanı da tayin mevkiine ulaştı. Deyim yerindeyse kum saati tersine çevrildi. Bu tarihe kadar ilahi ya da metafizik olandan maddî olana doğru akan varlık ve bilgi anlayışı tersine çevrilmiş oldu. Özetle Tanrı merkezli varlık ve bilgi anlayışı yerini insan merkezli varlık ve bilgi anlayışına terk etmiş oluyordu.¹⁹ Başka bir deyişle ontik bilimler ontolojiye, fizik metafiziğe, beden ruha takaddüm ve dahi tahakküm mertebesine çıkarılmış oldu. Descartes'la “düşünüyorum öyleyse varım” diyen modern insan esasen bu sözüyle, “kendi gerçekliğini doğrulayan kendimden başkası değildir” deme noktasına geldi. Böylece insan “kerameti kendinden menkul” bir tarzda, bağımsız olarak ‘bilen bir özne’ olarak ihdas edilmiş oldu. İnsan kendini

¹⁵ William Barrett, Bryan Magee, *Yeni Düşün Adamları* içinde, Hazırlayan Mete Tunçay, İstanbul: 1979, s. 106.

¹⁶ Şakir Kocabaş, *Fizik ve Gerçeklik*, İstanbul: 2002, s. 21

¹⁷ William Barrett, *agy.*, s. 108.

¹⁸ William Barrett, *ay.*, s. 106.

¹⁹ Mahmut Ay, *Sadrüşşeri'a'da Varlık: Tadilü'l-Ulum Temelinde Kelâm-Felsefe Karşılaşması*, Ankara: 2006, s. 161, 162.

doğrulamak bir üst mertebeye ihtiyaç duymadığını söylemekle, hem modern dünyada üstünlük kuracak bir yapının hem de günümüze kadar etkinliğini sürdürecekle olan hümanizmin, yani ilahî olmayan bir dinin en önemli atılımını gerçekleştirmiş oldu.²⁰

Pek tabii ki, insanın içinde yaşadığı düzenin yasaları olduğu ve bu yasalar konusunda bilgi sahibi olunabileceğı fikri önceleri de vardı. Fakat yeni süreçte insanın bu yasaları kesin olarak bilebileceğı, tasarlayabileceğı, hatta bunları ihdas ya da ilga edebileceğı, tabiata tahakküm edebileceğı vehmi hâsil oldu. Böylece hem yaşadığımız düzendeki yasaların şari’i hükümsüz kılınmış olunuyor hem de doğrunun ölçüsünün insan olduğu ve insanın dışında bir hakikatin olmadığı fikri gereğince, ilahi bilgi/vahiy anlam ve mertebe kaybına uğratılmış oluyordu. Tabii ki reddedilmiyordu, fakat ilahi metinlerde bir hakikat varsa, bunun insan tarafından da bilinebileceğı fikri galebe çalıyordu. Sözelimi, “doğal din” fikri bu anlayışın tabii bir sonucudur.²¹ Descartes’ı takip eden iki buçuk yüzyıl boyunca hemen her türlü felsefe, düşünme biçimi kendini bu çerçeveye uydurmaya çalışmıştır.²²

Batı’nın kendine mahsus bu tarihi seyri sonucunda felsefenin ilahiyatla keşişen metafizik yüreğı gündemden çıkarılarak salt akıl yürütme-deney ekseninden ibaret yeni bir felsefe-bilim inşâ edilmiştir. Düşünceler ağıını ‘mekanik-mantık-deney’ üçgeni çerçevesinde dokuyan, ifadeleri ile yargıları çözümleyici düstüra uygun biçimleyen, metafiziğı ‘samalamalar sahası’ şeklinde mahküm eden, geneldeyse, dini toptan dışlayarak insanın yaşamasını dahi tanzim etmek işiyle kendini yükümlendiren, bu felsefe-bilim sisteminin doğal verisi ‘pozitivcilik’ olmuştur. Bu yapıya para-çıkar-kâr unsurunu eklediğinizde, ortaya sermayeciliğın omurgası çıkacaktır; sermayeciliğın olmazsa olmaz öbür iki payandası, sömürgecilik ile ‘imperyalizm’i de ihmal etmemek lazımdır.²³ Özetle yeniçağ dindışı Batı Avrupa medeniyetinin dünya tasavvuru, maddecilik-mekanikçilik-evrimciliğdir. Bu zeminden akılcılık, aydınlanmacılık, insancılık ve pozitivcilik neş’et etmiştir.²⁴

Nihayetinde Mekanikçi Yeniçağ Felsefe-Bilim sistemi geleneğı, tarihte örneğine rast gelmediğimiz bir çığır açmıştır. Metafizik nüvesine nüfüz edilmeksizin, bu Yeniçağ felsefe-bilim sistemi anlaşılabilir.²⁵ İşte ağımızı belirleyen şartları derinlemesine anlayıp açıklayabilmek amacıyla felsefe-bilimin nereden hangi kaynak yahut kaynaklardan doğup hangi mecraları takip ederek son

²⁰ İsmet Özel, *Tahrir Vazifeleri*, İstanbul: 1999, s. 112.

²¹ İsmet Özel, *ae.*, s. 111.

²² William Barrett, *agy.*, s. 105.

²³ Bkz., Şaban Teoman Duralı, *Sorun Nedir*, İstanbul: 2006, s. 280

²⁴ Şaban Teoman Duralı, *ae.*, 2006, s. 9

²⁵ Şaban Teoman Duralı; *Felsefe-Bilim Nedir*, s. 16

şeklini aldığı ve kendi tarihinde kazandığı anlam yahut anlamları ciddiyetle incelememiz gerekir. Ancak bunu ustaca başardıktan sonra Yeniçağ felsefe-bilimi ve onun yaydığı dünya görüşüne ve ideolojiye yahut ideolojilere karşı seçenek geliştirebiliriz.²⁶ İlahî olanın, dini bilginin tahtından indirildiği, buna mukabil insanî olanın, bilimsel bilginin adeta kutsandığı modern çağda, kendini ilâhî olandan müstağni sayan bu anlayışın meşruiyetini sorgulamadıkça, İslâm'a intisap iddiamızın bizim ilahi rehberliğin lütuf ve inayetinden yeterince istifade etmemize imkân vermeyeceği kanaatindeyiz.

Zımmen, “bütün bu âlemi yaratan ve idare eden bir Tanrı yoksa bu varlığın kaynağı ve idamesi nasıl olmaktadır”, sorusuna, insanî bir cevap arayışı modern bilimin en önemli sâiklerinden biri olmuştur. Öte yandan “hayatın dünyadan, insanın bedenden ibaret olduğu” önyargısı da modern bilginin ve bilimin metafizik temelleri arasındadır. Dolayısıyla modernliğin neş’et ettiği zeminin, İslâm itikadı nazarındaki yeri atlanarak, çağımızda bilimsel addedilen bilginin yanı sıra, evrensel kabul edilen çağdaş değerleri de yerli yerince değerlendiremeyiz. Şayet modernliğin açtığı yaralar bizi rahatsız ediyorsa ve onlara devâ arayışı içinde isek, modern bilimin üzerine inşa edildiği paradigmayı ve insana verdiği şekli itikadımızca sorgulamanın yöntemini bulmak gibi, kendimize mahsus bir meselemiz olmalıdır.²⁷

2. Modern Bilimin Bilgi Değeri

Batı düşünce tarihinin ve modern toplumların en köklü değerlerinden ya da varsayımlarından biri olan ilerleme düşüncesinin temelinde; ampirist bilim geleneği yatmaktadır. Bireylerin mükemmelleşmeye, insanlığın da topluca ilerlemeye açık olduğu düşüncesi, Aydınlatma Çağının en tutkulu ve câzip düşüncelerinden birisiydi. Buna göre bilim hiç duraksamadan üç yüz, hatta dört yüz yıldır insanın/insanlığın yararına olumlu bir seyir takip ederek ilerlemektedir. Böylece ampirik bilgi giderek büyümüş ve insanlığı aydınlatmıştır.²⁸ Diğer yandan bu yeni bilim doğası gereği genel-geçer ve evrensel bir gerçeklik ideali taşıdığından, özne ile nesne arasındaki ilişkilerin sorunsallığından kurtulmak, özellikle de bu sorunsala geleneksel olarak

²⁶ Şaban Teoman Duralı; *ae*, s. 17

²⁷ İnsanlık tarihine damgasını vurmuş bütün düşünsel, felsefi ve sanatsal başarılar kendi dini, tarihi, kültürü adına bir meselesi olan insanların ürünüdür. Meselesi olmayan ya da meselesinin mahiyetini kavrayamayanların faaliyetleri ancak yürürlükte olan genel-geçer paradigmanın yürütülmesini sağlar. Şayet bugün diğer alanlar bir yana, İslâmî ilimler noktasında dahi müsteşriklerin çalışmalarıyla aramızda kayda değer bir mesafe hissine sahip değilseniz, ya da bu mesafeyi izâle etme arzusundaysanız, bu hakikî meselemizle aramızdaki mesafenin göstergesinden başka bir şey olmasa gerektir.

²⁸ Nilüfer Kuyaş, “Sunuş”, Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* içinde, İstanbul: 1991, s. 7.

verilmiş; fakat metafizik olduğu gerekçesiyle reddedilen çözümlerden kaçınmak maksadıyla, nesnel düşünce içeriklerinin var olabileceğini öne sürmüştür, bilginin içeriğini öznenen ayırmaya özen göstermiştir.²⁹

Öteden beri bilim hakkındaki egemen ya da Ortodoks görüş, bilimin diğer insani faaliyetlerden, kurumlardan ayrıcalıklı bir mahiyetinin bulunduğu, objektif/nesnel ve dolayısıyla insanî ve sosyal faktörlerle çarpıtılmamış ve kirletilmemiş saf ya da nötr bilgiyi temsil ettiği yönündeydi. Bu bilginin tanımı gereği, kesinlikle sosyal olmayan bilgi olduğu, yalnızca sosyal faktörlerin dışarıda tutulmasıyla bilimsel hale geldiği varsayılmıştır.³⁰

Oysa bu yaklaşım başta Kuantum teorisi olmak üzere bizzat bilimin kendi içerisinden, bilhassa geçtiğimiz asrın ikinci yarısından itibaren bilim felsefesi ve bilim sosyolojisi gibi farklı alanlardan gelen önemli itirazlara konu olmuştur. Sözelimi Thomas Kuhn (1996), *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* isimli klasikleşmiş eserinde, modern bilginin esaslarından sayılan, öznenen bağımsız nesnel bilgi iddiasını da³¹ ilerleme kuramını da³² bilim tarihi verilerinin desteklemediğini ileri sürmüştür.

Thomas Kuhn belli bir bilimsel yaklaşımın doğayı sorgulamak ve doğada bir ilişkiler bütünü bulmak için kullandığı açık ya da örtülü bütün inançları, kuralları, değerleri, ideolojileri ve kavramsal/deneysel araçları kapsayan bütüne en geniş anlamıyla paradigma adını vermiştir. Her bilim yönteminin bir paradigmaya yaslanmak zorunda olduğunu ve bir paradigmaya kavuşan bilim dalının aynı zamanda dogmatik bir yapıya sahip olduğunu ifade etmiş, dolayısıyla yeni bir

²⁹ Nilüfer Kuyaş, *ay.*, s. 27.

³⁰ Steve Woolgar, *Bilim İdesi Üzerine Sosyolojik Bir Deneme*, (çev. Hüsamettin Arslan), İstanbul: 1999 s. 58

³¹ Kuhn'a göre öznenen, doğaya hangi amaçla hangi soruları sorduğu, sonuçta edinilen bilgiyi esastan şekillendirmektedir. Öznenen etkisinin olmadığı tam anlamıyla nesnel bir bilgi olamaz. Ona göre bu konuda pozitivism en büyük darbeyi kendi programından yemiştir. Einstein fiziğinin de gösterdiği gibi, pozitivismin arzuladığı determinizm, doğa tarafından doğrulanmamıştır. (Nilüfer Kuyaş *agy.*, s.29)

³² Kuhn'a göre bilim tarihi, bilimsel faaliyet, kesintisiz birikim halinde değil kesintiler hatta kopmalarla, devrimci dönüşümlerle gelişmektedir. Devrim sözcüğünün de gösterdiği gibi birbiriyle çatışma yahut rekabet halindeki bir çok karşıt bilim görüşünden ya da okulundan sonunda gâlip gelenin oluşturduğu bir hâkim bilim söylemi söz konusudur. O zaman akla şu soru gelmektedir. Klasik anlamda bir bilimsel ilerleme kavramının mümkün olabilmesi için, farklı kuramları birbiriyle kıyaslayacak ve kendileri herhangi bir kurama bağlı olmayan nesnel ölçütlere gerek vardır. Halbuki Kuhn'a göre, bilim tarihine bakıldığında ilerleme sağlayan büyük bilgi atılımları bu tür nesnel ölçütlere başvurularak gerçekleşmemiştir. (Nilüfer Kuyaş *agy.*, s. 9.)

paradigmaya geçişin ancak bilim yapan kişilerin inançlarını/kanaatlerini değiştirerek, yeni paradigmaya bağlılık duymaları ya da böyle bir bağlılık için ikna edilmeleriyle mümkün olduğunu vurgulamıştır.³³ Buna göre, kuramlar üstü tarafsız bir sınama yönteminin bulunmaması nedeniyle, her paradigmanın kendi kuramını ancak kendi koşullanmışlığı içinde sınavabileceği, diğer yandan bilim kuramları arasında yapılacak seçimin sırf nesnel ve akılcı değil, öznel, inanca ve tercihe bağlı bir işlem olduğu anlaşılmaktadır. Özetle Kuhn yaptığı araştırma ile bilim tarihi incelendiğinde bilimsel bilginin onu üreten kişi ve toplumların inanç ve değerlerinden soyutlanamayacağını tespit etmiştir.³⁴ Bilimsel doğruların tarihsel (ve bu nedenle sosyal ve kültürel) rölâtif karakterini tespit etmek, Khun gibi yazarların en büyük başarıları arasında yer aldı. Neticede artık sosyologlar bilimde neyin doğru neyin yanlış sayılacağı meselesini, özellikle bilginin inşasına, değerlendirmesine ve takdirine hangi süreçlerin dâhil olduğunu anlamakla yakın irtibatlı görmüşlerdir.³⁵

Yine bilim tarihçilerinden John D. Barrow'un tarih içinde kozmolojik teorilerin çağın teknolojilerine ve koşullarına bağlı olarak nasıl değiştiğine dair ifadeleri kayda değerdir:

“Düşünce tarihi boyunca Evren'i açıklamak üzere hâkim tasavvurlar (paradigms) olagelmıştır. *Bu tasavvurlar bile Evren hakkında genellikle çok az şey, fakat bunlar üzerinde tartışan toplumlar hakkında çok şey söylerler.* İlk sistematik çalışmalar sonunda, dünya hakkında teleolojik (gayeye yönelik) bir bakış açısı geliştirmiş olan Eski Yunanlılara göre dünya büyük bir organizmadır. Geometriyi her türlü düşüncenin üstüne çıkaran kimseler için evren mükemmel şekillerin bir manzumesiydi. Daha sonra ilk saat ve sarkaç mekanizmaları imal edildiğinde, Newton-sonrası Evren anlayışı, bir mekanizmanın açılması gibi, binlerce gemiyle kozmik Saatçi arayışına açıktır. Kraliçe Viktorya dönemindeki sanayi devriminde, revaçta olan tasavvur buhar makinasıydı. Termodinamiğin yasaları ve evrenin nihaî kaderi üzerine ortaya atılan fizikî ve felsefî sorular makinalar çağının damgasını taşımaktadır. Bugün de Evrenin belki de bir bilgisayar olduğu düşüncesi, bu düşünce alışkanlığımızın bir ürünüdür. Yarın başka bir tasavvur ortaya çıkabilir...”³⁶

Şu halde, “sonsuz kadar daha iyi kuramlar bulmaya devam edeceğiz ama daha ötesi olmayan bir kuramı asla bulamayacak mıyız?” diye soran Hawking, “Bu soruya kesin bir yanıtımız yok ama (gerçekten böyle bir kuram varsa) M-kuramı buna aday”³⁷ diyerek hiç de bilimsel olmayan, insanın çaresizliğinin itirafı olarak

³³ Nilüfer Kuyaş, *agy.*, s. 9, 10.

³⁴ Bkz., Nilüfer Kuyaş, *agy.*, s. 9.

³⁵ Steve Woolgar, *age.*, s. 55

³⁶ Bkz., Şakir Kocabaş, *age.*, (içinde) s. 30.

³⁷ Stephen Hawking, *Büyük Tasarım*, (çev. Selma Ögünç), İstanbul: 2012, s. 13.

anlaşılabilecek metafizikî bir cevap vermektedir.

Öte yandan bilim felsefesinden başka bilim sosyolojisi alanından da bilimin nesnelliği yönündeki ortodoks yaklaşıma karşı ciddi itirazlar yükselmiştir. Meselâ bunlardan biri olan S. Woolgar bilimin ve bilimsel bilginin ekonomi, tarih, din ve diğer insani değerlerden tecrit edilemeyeceğini, bilimin de diğer insani aktivite ve kurumlar gibi ancak sosyal bağlamı içinde değerlendirebileceğini oldukça güçlü argümanlarla ileri sürmektedir. O Bacon (1626) zamanından bu yana süreç içerisinde bilimin bir şekilde modern hayatın bütün boyutlarına nüfüz ettiğini, bilime atfedilen bu önem ve itibarın giderek Doğu toplumları üzerinde de etkili olduğunu, böylece bilimin modern toplumların en güçlü kurumu haline geldiğini ifade eder. Bunun sonucunda artık bilimin, büyük sermaye yatırımı gerektiren ve ancak merkezi hükümet/sermaye fonları ile yürütülebilen bir etkinliğe dönüştüğünü, giderek bilimsel çalışmaların ekonomik kazanç ve güvenlik gibi doğrudan pratik ve pragmatik değerlerine göre kıymetlendirilir hale geldiğini vurgulamıştır.³⁸ XVII. yüzyılda bilim, daha ziyade hakikat arayışının motive ettiği ve birbiriyle informel yollarla görüşen, centilmen amatörlerce icra edilen etkinlik iken, II. Dünya Savaşı sonrasında endüstriyalist uzmanlar tarafından organize edilmeye başlandı. Bu dönemde artık bilim sermayenin etkin olduğu bir alandır, cihazlara ve uzmanlık tekniklerine yapılan muazzam yatırım, takım çalışmasını ve kurumsal bir yapıyı zorunlu kılmıştı. Bugün bilim adamı belirli, sıkı-örgütlü bir sosyal grubun üyesi olarak birtakım sosyal güçler ve baskılar serisine maruz kalmıştır. Önceleri her ne kadar toplumun genel değerlerinin ve inançlarının centilmen amatör bilim adamını etkilemesi mümkün idiyse de bugün bilim adamı çok daha etkili ve yakın bir sosyal etkiye maruz kalıyor; zira birey olarak bilim adamı, kurumsallaşmış bir sosyal sistemin parçasıdır.³⁹

Hangi açıdan bakılırsa bakılsın öyle anlaşılıyor ki; bilimsel teorilerin doğruluğundan veya yanlışlığından bahsetmek yerine ancak geliştirildikleri amaca ve paradigmaya uygun olup olmadıklarından bahis daha uygun olacaktır. Halen geçerli olan teori anlayışına göre teorinin gözlem ve deney sonuçlarına uyması yeterlidir.⁴⁰ Kuhn'a göre deneyler teoriyle uyuşmadığında genellikle problem deneylere atfedilir, teoriye değil. Deneycinin görevi teoriye uyan deney sonuçlarını elde etmektir.⁴¹ şakir Kocabaş'ın ifadesiyle; "bugün klasik fiziğin prensiplerinin doğruluğunun kesin olmadığını biliyoruz."⁴²

³⁸ Steve Woolgar, *age.*, s. 28-29

³⁹ Steve Woolgar, *ae.*, s. 36

⁴⁰ şakir Kocabaş, *ae.*, s. 60

⁴¹ şakir Kocabaş, *ae.*, s. 62

⁴² şakir Kocabaş, *ae.*, s. 6

Hawking, son eserinde bilimsel teori ile gerçeklik arasındaki ilişkiyi nesnenin aleyhine, öznenin lehine daha ileri bir noktaya taşımıştır. Klasik bilime göre gerçeklik denen “belirli nesnelere vardır ve bunlar hız ve kütle gibi, iyi tanımlanmış fiziksel özelliklere sahiptir. Bu bakış açısına göre kuramlarımız bu nesnelere ve özelliklerini açıklama girişimleridir” şeklindeki (felsefede ‘gerçekçilik’ tabir edilen) bu yaklaşım, “çekici bir bakış açısı olarak görünse de”, der Hawking, “çağdaş fizik hakkında bildiklerimiz bu görüşü savunmamızı oldukça güçleştiriyor”. O, “görünenden veya kuramdan bağımsız bir gerçeklik kavramı yoktur” görüşünü kabul eder ve modele dayalı bir gerçeklik görüşünü öne sürer. Buna göre fizik kuramı genellikle matematiksel doğası olan bir modeldir ve aynı zamanda modelin unsurlarını gözlemlerle bağdaştıran bir kurallar dizisidir.⁴³ Gerçekliğin modelden bağımsız olarak sınanması mümkün değildir. İyi yapılandırılmış bir model kendi gerçekliğini yaratır.⁴⁴ Buna göre evrenin gerçekliğinden bahsettiğimiz zaman bir bakıma insan zihninin yarattığı matematiksel bir tasarımdan bahsediyoruz. Bundan başka da bir gerçeklik yoktur. İşte Hawking’in *Büyük Tasarım*’ının esası budur. Anlaşılacağı üzere bu noktada geldiğimiz yer tam da metafiziğin göbeğidir. Modern bilimin yaptığı ise bir nevi metafiziğin fiziğe irca edilmesi gibi nihayetinde bilimsel olmayan, tamamen metafizikî bir tasarruftur.

Bir başka açıdan değerlendirildiğinde gerek tabiatın görünüşünün gerekse insanî tasarıma dayanan bilimsel modelin nihaî gerçeklik olarak kabulü, insanın gerçeklikle kendisi arasına icat ettiği bir perde olarak da görülebilir. Bu hususta İspanyol düşünür Ortega Gasset’in şu ifadeleri dikkate değerdir:

“Doğal denilen şey en azından fizikçinin o ad altında incelediği şey, onun kendi üretip kendi benliği ile sahici gerçeğin arasına yerleştirdiği bir düzenek. Bununla bağlantılı olarak fiziksel dünya önümüze bir gerçek değil, insan onu çekip çevirsin, ondan yararlansın diye oluşturulmuş muazzam bir makine gibi çıkıyor.”⁴⁵

Öyle anlaşılıyor ki, bilimsel teoriler belli bir paradigma içinde gerçekliğe dair insanî bir tasvir yada tasarımdan ibarettir. Aynı gerçekliği birçok ressam/bilim adamı, kendi algısı/anlayışı doğrultusunda sonsuz şekilde resmedebilir/kuramlaştırabilir. Ancak bunların hiçbiri gerçekliğin kendisi değildir. Buna göre, gerçeklik ile farklı ilişkiler kuran karşıt bilimsel kuramların mücadelesi sonunda bugün hâkim olan bilimsel paradigma/lar, eğer mümkün olan tasvirde sadece birine işaret ediyorsa bilimsel sürecin, doğru/yanlış yargılarına yer vermeyen açık uçlu bir yapısı var demektir.⁴⁶ İnsanlık için neyin müspet/doğru, neyin

⁴³ Stephen Hawking, *age.*, s. 40

⁴⁴ Stephen Hawking, *ae.*, s. 142

⁴⁵ Jose Ortega Y Gasset, *Sistem Olarak Tarih*, (çev. Neyire Gül Işık), İstanbul: 2011, s. 48

⁴⁶ Bkz., Nilüfer Kuyaş, *agy.*, s. 8, 9.

menfî/yanlış bir istikamete raci olduğunu tayin eden yalnızca bir yöntem değil, ondan önce içinde bilim yapılan paradigmanın metafiziki/itikadî yapısıdır.

Varlığın nihâf manasını, metafizik tarafını izah eden ilâhi bilgi, her şeyi hakkıyla bilen Allah Teâlâ'dan gelen vahye dayanması nedeniyle; sınırlı olan, her zemin ve şartta sürekli değişen insan bilgisine dayanan bilimsel bilgiye aslâ tâbi kılınamaz: Ne mahiyeti ne mertebesi bakımından da onunla aynı hizada değerlendirilemez. Âlim-i Mutlak olanın, kendi bilme melekeleri ve imkânlarıyla erişmesi mümkün olmayan sahada insana rehberlik etmek üzere gönderdiği ilâhi bilgi her manada hayatîdir. İnsanın her şeyi bilmesi ne mümkündür ne de gereklidir; fakat varoluşunun manasını keşfetmek ve hayatına şekil vermek üzere gerekli olanı bilmesi esastır. Dünyanın yaşına, gezegenlere, yıldızlara, galaksilere, uydulara vs. tabiat tarihine dair bilimin verdiği bilgiler birçok insan için câlib-i dikkat, hatta kullanışlı olabilir. Fakat yine de bu bilgi, 'Allah tarafından yaratıldığımız ve hesaba çekileceğimiz' bilgisiyle kıyaslanamaz. Ayet ve hadisin bize kazandırdığı, meselâ Aristo Newton ya da Hawking'in ne dediğini bilmekle öğrenilemeyecek olandır. Eğer böyle değilse ayet ve hadis bizde lâyıık-ı vechiyle karşılık bulamamış demektir. İnsanlık asırlardır, son yüzyılda modern insanın haberdar olduğu bilimsel bilgilerden mahrum olarak, belki de daha 'insanca' yaşadı; ama en azından bilebildiğimiz kadarıyla tarihin hiçbir döneminde inançtan ve ibadetten müstağni kalmadı.

Sonuç itibariyle tabiatın nihaif açıklamasına dair bütün ihtilaflar, esasta Tanrı'yı teşhiste yaşanan farklardan doğar. "Ben kimim ve bütün bunların manası ne?" sorusunun cevabı "Tanrı kimdir ve benden ne istiyor?" sorusunun cevabına bağımlıdır.⁴⁷ Bunun için insan ferdi için en değerli ve hayâtî bilgi "kendini ve Rabbini bilmektir."

3. İslâm'da Âlim/Bilen, İlim/Bilgi ve Âlem/Evren

Kur'an-ı Kerim'de varlık, bilgi ve bilen arasındaki irtibat meselelerinde sıhhatli bir anlayışa ulaşmamız bakımından bize yol gösteren birçok ayet vardır. Kur'an-ı Kerim'den hareketle şu meseleler hakkında bir kanaat elde etmemiz elzem görünmektedir: İnsanî düzeyde bilenden/özmeden ve onun itikadından bağımsız sayabileceğimiz bir bilgi sahası var mıdır? Ya da bilgi vahiy, akıl ve duyu organları çerçevesinde vuku bulan sırf entelektüel bir etkinlik midir, yoksa buna ilâveten insanın varlığa; iman, ihsan, huşu, ihlâs, gibi ahlâkî ve amelî unsurlarıyla, yani bir bütün olarak varoluşuyla yönelmesinin bir hâsılası mıdır?

Öncelikle anlaşılması gereken şudur: Zâhir-bâtın, şehâdet-gayb, bütün semâvât ve arzın ilmi, hakikatin tümü Allah'a münhasırdır.⁴⁸ Allah ilminden dilediği

⁴⁷ Bkz., E. Mazhar Kurt, *Yaratılış, Tabiatın İlâhi Emirle Varoluşu*, İzmir: 2010, s. 27.

⁴⁸ el-Bakara 2/147.

kadarını elçileri aracılığıyla Kitap'ta beyan etmiştir.⁴⁹ İnsanların çoğu zaman, sınırlı bilgi imkânlarıyla deliller getirerek karşı çıktığı hakikati, Allah nebilerine doğrudan göstermiştir.⁵⁰ Böylece liyâkatleri nispetinde müminler de o ilimden nasiplenmişlerdir.⁵¹ Kur'an-ı Kerim'de inkâr edenlerin, ancak ticaret, tarım gibi dünya hayatının zahirini bildikleri, ahiretten tamamen habersiz oldukları bildirilir.⁵² İnsanı selâmete çıkaracak olan ilim, gayb ve şehâdeti bilen ve kendinden başka tanrı olmayan Hakk katından gelen ilimdir. Netice itibariyle insan da Hakk'ın huzuruna götürülecek ve ona yaptıklarının hakikati haber verilecektir.⁵³

Kur'an-ı Kerim'e baktığımızda birçok ayette inkâr edenlerde bilgi ve hakikate açılan tüm yolların elverişsiz olduğu ifade edilir. Zira onların kulakları ve kalbi mühürlü, gözleri ise perdelidir,⁵⁴ sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler, onlar bilgidende⁵⁵ şuurdan da yoksundurlar.⁵⁶ Doğrusu onlar ilim denecek bir şeye sahip olmadıklarından, zanna tâbi olmakta ve mesnetsiz konuşmaktadırlar.⁵⁷ Onlar ilmini ihata edemedikleri ve te'vili kendilerine hiç gelmemiş olanı tekzip ederler.⁵⁸ Dolayısıyla kâfirlerin amelleri de kıymetsizdir, boşa çıkmıştır.⁵⁹ Onlar ahde vefa göstermediklerinden, ilmin kadrini bilmediklerinden, hevâlarını ilah ittihaz ettiklerinden dolayı, Allah da onları bir nevi bilgi üzere dalâlete düşürmüş, kalplerini mühürlemiştir.⁶⁰ Onlara peygamberleri beyyinelerle geldikleri vakit kendilerinde bulunan ilme güvenerek onlarla istihza etmişler, fakat istihza ettikleri kendilerini kuşatıvermiştir.⁶¹ Allah onları küfürleri yüzünden rahmetinden kovmuştur.⁶² Onlar

⁴⁹ el-Bakara 2/159.

⁵⁰ “Kavmi de kendisine karşı ihticaca (delil yarışına) kalkıştı. ‘o siz dedi, bana Allah hakkında ihticaca mı kalkışıyorsunuz? Hâlbuki o bana hakikati doğrudan gösterdi.” (el-En’am 6/80, 81)

⁵¹ Bilgi Allah katındadır. Ondandır müminler nasiplenmişlerdir. (el-Bakara 2/120) “Allah’tan sakının Allah size ilim öğretiyor ve Allah her şeyi bilir.” (el-Bakara 2/282) “O halde bizim zikrimizden yüzçevirip alçak hayattan ötesini istemeyenlere bakma, işte onların ilimden erebildikleri seviye budur. Allah kimin hidâyette kimin dalâlette olduğunu en iyi bilendir.” (en-Necm 53/29, 30)

⁵² er-Rum 30/6,7.

⁵³ et-Tevbe 9/22, 105.

⁵⁴ el-Bakara 2/7, 9.

⁵⁵ el-Bakara 2/18,170; el-Câsiye 45/23.

⁵⁶ el-Bakara 2/9, 13.

⁵⁷ el-En’am 6/148; Yûnus 10/36; el-Câsiye 45/24; en-Necm 53/27, 28.

⁵⁸ Yûnus 10/39.

⁵⁹ Muhammed 47/1.

⁶⁰ el-Â’raf 7/101, 102, 179; er-Rum 30/59; el-Câsiye 45/23.

⁶¹ Gâfir 40/82, 85.

⁶² el-Bakara 2/88.

hayvan sürüleri gibi hattâ daha da şaşkındırlar.⁶³

Diğer yandan sırf dünyaya bağlanan, sadece onun peşine düşen inkârcıların refah içinde diyar diyar dönüp dolaşmaları, dünya (alçak) hayat hakkındaki sözleri, malları, evlatları, mümini imrendirmemeli ve aldatmamalıdır. Zira onlar her halükarda İslâm'ın hasmıdırlar, işin başına geçince harsı ve nesli helak etmek için gayret sarf ederler. Az bir zevk sonrasında onların varacağı yer cehennemdir.⁶⁴ Öyleyse Allah'ın zikrinden yüz çeviren ve dünya hayattan ötesini istemeyenlerin erişebilecekleri bilginin seviyesi dalâlet mesabesindedir.⁶⁵

İnkârları ve tavırları sebebiyle Allah tarafından hakikatle aralarına set çekilmiş olanlara hakikati ulaştırmak, onların hidayetine vesile olmak peygamberler için bile imkânsızdır.⁶⁶ O halde müminin yapması gereken, imrenerek, ilimden mahrum bırakılmışların hevâlarına uymak sûretiyle bir şekli benimsemek değil, Kitab'a ittibâ ederek, onları Allah'ın kendilerine tahsis ettiği mühlet miktarınca kendi sanatlarıyla baş başa bırakmaktır.⁶⁷

Kur'an-ı Kerim'deki kâinata nazar-ı ibretle bakıp, akıl ve tedebbür etmesini isteyen ayetlerden ve ilimle ilgili birkaç hadisten hareketle, modern bilimi kastederek, İslâm'ın hangi türden olursa olsun bilgiyi teşvik ettiği görüşü oldukça problemlidir. "Zira bu teşvik ve vurgular öncelikle Allah'ı bilmeye müteveccih olup itikadî bir içeriğe sahiptir. Kur'an-ı Kerim'e göre, insana verilen melekeler insana mahsus kulluk görevi ile ilgilidir. Bunun anlamı insanın kendisine verilen entelektüel gücü, onu verenin gösterdiği istikamette kullanma sorumluluğudur."⁶⁸ Bu nedenle Kur'an-ı Kerim'de teşvik edilen düşünme etkinliğinin üç temel konusu Allah'ın mutlak ilim ve kudretiyle ilişkili olarak âlem, insan ve Kur'an olmaktadır.⁶⁹

Kur'an-ı Kerim'de tabiata nazarın teşvik edilmesi, Allah'ın âlemdeki ayetlerini fark etmeye müteveccihdir. Zira, "onlara hem dış dünyada (âfâk) hem de kendi varlıklarında (enfus) ayetlerimizi göstereceğiz ki, Kur'an'ın hak olduğu kendilerince sabit olsun"⁷⁰ mealindeki ayette, bir yandan yaratılışın eseri olan kâinat kitabı ile ilahî kelâm sıfatının tecellisi olan Kur'an arasında düşünmenin konusunu teşkil etme bakımından paralellik kurulurken, öte yandan âfak ve enfus ayetleri ikilisinde düşünen bir özne olarak insanın kendi dünyası ve varoluşuna ait ayetlerle

⁶³ el-Â'raf 7/179.

⁶⁴ el-Bakara 2/204; Âl-i İmrân 3/196, 197; et-Tevbe 9/55, 85.

⁶⁵ en-Necm 53/29, 30.

⁶⁶ Yûnus 10/42, 43; en-Neml 27/80.

⁶⁷ el-Mâide 5/14; er-Râd 13/3; ed-Duhân 44/18, 19.

⁶⁸ İlhan Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınliğında*, s. 48.

⁶⁹ İlhan Kutluer, *ae.*, s. 49.

⁷⁰ Fussilet 41/53.

bu enfusî (subjektif) varlık çemberini kuşatan dış dünyaya ait âfakî (objektif) ayetler arasındaki irtibata işaret edilmiş olmaktadır.⁷¹ Öyle anlaşılmaktadır ki, hakikatin sübutu için sadece dış gerçekliğin incelenmesi kâfi olmayıp, bununla beraber insanın kendi iç dünyasında, imanında, varoluşunda da bu gerçekliğin karşılık bulması gerekmektedir.

Ancak, âlemdekilerin Allah'ın ayetleri olduğuna kani olan insan âlem hakkında bir takım sahih ve meşru bilgiler elde etme imkânına kavuşur. Arapça'da 'âlem', 'alem' ve 'ilm' kelimeleri aynı kökten gelmektedir. Arapça'nın ortaya çıktığı coğrafya'da ilim, çölde yolunu bulması için bedevînin koyduğu 'alâmet'leri birleştirmesi (akletmesi, bağlaması) ve böylece istikametini doğrultması anlamında kullanılmıştır.⁷² Benzer şekilde Kur'an terminolojisinde âlem kelimesi "kendisiyle ilim sahibi olunan şeyin adı" olarak tanımlanmıştır. 'Âlem' kendisini yaratana delâlet etme noktasında bir 'alem'dir.⁷³ Zira insan Allah'a alem olan alâmetlere/ayetlere nazar edecek, onları akledecek ve böylece imana erişerek 'sırât-ı mustakim'e tabi olacaktır. Gayesi Allah'a müteveccih olmayan 'âlem' hakkındaki araştırmanın hakikatle irtibatı, bir millet ve vatan için bayrağın işaret ettiği ontolojik manayı inkâr eden fakat bayrağın bezi üzerine derin ontik/deneysel çalışmalar yapan birinin bayrağın hakikatine dair algısına benzer. Bu tarz bir araştırmanın, bezi vasıtasıyla bayrağın hakikatinin, manâsının örtülmesi anlamına geleceği açıktır. Benzer şekilde, âlemin işaret ettiği ontolojik hakikati inkâr eden, fakat görüneni nihaî gerçeklik kabul ederek onun üzerine derin ontik/deneysel araştırmalar yoluyla bilgi edinme anlayışı, âlemi, işaret ettiği hakikâte örtü haline getirecek, sahibini ise küfre sürükleyecektir. İşte bu örtü/küfr, bilginin engellerinden en yüksek olanı, 'insanların nesnelere hakiki tabiatını görmesine mani olması' manasına gelen 'el-ilmu hüve'l-hicâbu'l-ekber'⁷⁴, vasfını haiz bilginin vesilesidir.

Öte yandan, Kur'an-ı Kerim'de, "a-k-l" fiilinin 'bilgiyi kabul etmeye hazır olan kuvve' ile 'insanın bu kuvveyle kazandığı bilgi' anlamında iki veçhesi olduğu

⁷¹ İlhan Kutluer, *age.*, s. 51.

⁷² İhsan Fazlıoğlu, *age.*, s. 21. Yazar şöyle devam eder: "Türkçemiz için de benzer bir durum söz konusudur: *Bilgi*, ilmek, ilemek, ilik, ilikleme, ilmik, ilgi gibi sözcüklerin de gösterdiği gibi, Türkçe'nin ortaya çıkardığı coğrafyaya uygun olarak, bozkırda konulan işaretlerin (ilmiklerin) 'B' harfinin toplayıcılığı imlediği üzere, b-irleştirilmesi, b-ir araya getirilmesidir. Dikkat edilirse hem ilim –çünkü alâmetlerin birliğidir- hem de bilgi –çünkü tüm ilmiklerin birliğidir- tümel olmayı da içerir."

⁷³ Ragıb el-İsfahanî, *Müfredat*, "âlem" md.

⁷⁴ "En büyük örtü olan ilim". Bkz., Absar Ahmed, "İslâm'da Bilgi Kuramını Keşfetmek", *Dini Bilginin İmkânı* (Derleyen: Temel Yeşilyurt) içinde, İstanbul: 2003, s. 64. Bu tarif, çalışmamız boyunca karakterini tahlil etmeye çalıştığımız modern bilimi hatıra getirmektedir.

ifade edilmiştir. Müminlerin emiri Hz. Ali aklın iki veçhesine işaret eder.⁷⁵ Akılsızlık dolayısıyla kuldan sorumluluğun kaldırıldığının zikredildiği her yerde aklın ilk veçhesine; Yüce Allah'ın kfirleri akılsızlıkla yerdiiği her ifade de ise aklın ikinci veçhesine işaret edilir.⁷⁶ Demek ki, Kur'an-ı Kerim'e göre akıl kuvvesine ya da görme, işitme, hissetme kuvvesine sahip olmak akletmek, görmek işitmek ve hissetmek için yeterli değildir. Bil kuvve insana bahşedilen bu yetilerin, bilfiil vukuu iman ve hidayete bağlıdır. Aklın ilk veçhesinin yokluğu insanı mükellefiyetten muaf, sıhhati ise insanı dini mükellefiyeti haiz kılar; aklın ikinci veçhesinin yokluğu,⁷⁷ insanı dalâlete ve ebedi felkete, sıhhati ise hidayete ve ebedi saadete kavuşturur.⁷⁸ Bu nedenle m'min, münkirin leme nazar ettiğinde göremediğini görmesi sebebiyle mnkirden tefrik edilir. Aklın insana kazandırdığı öyle bir ilimdir ki, bu ilim sahibinin derecesini yükseltir.⁷⁹ Ve her bilenin üstünde bir başka bilen vardır.⁸⁰ Gerçek mnasıyla alim ise Allah'tır.⁸¹

İnsanı selâmete, hakikate ulaştıracak bilgiye erişme süreci, bir bütün olarak vahiy, akıl ve duyu organlarına ek olarak insanın iman, amelî ve ahlâkî tavrını da ihtiva eden varoluşsal bir süreçtir. Hakikat yolculuğunda ilim ve imanın yanında amel de vazgeçilmez öneme sahiptir. Kur'an-ı Kerim'de Allah yolunda mchede edenlere, muhsinlere yolun gösterileceği, iman ettikten sonra hicret edip, canları ve mallarıyla cihat edenlerin derecelerinin daha yüksek olacağı belirtilir.⁸² Amele dönüşmeyen ve hidayete vesile olmayan bilgi kıymetsiz görülür. Kendilerine Tevrat yükletilen sonra onu hmil olmayan yani ilmiyle istikamet üzere bir yol tutturmayan kişilerin misali ciltlerle kitap taşıyan eşeğin haline benzetilir.⁸³ İlimde rusuh sahibi olmak ile iman ve takva arasında doğrudan irtibat kurulur⁸⁴ ve Allah Teâlâ'nın zlimler grhunu hidayete erdirmeyeceği vurgulanır.⁸⁵ özetle bilmek, iştirak etmek

⁷⁵ "Gördüm ki akıl ikidir;/ tabiatta olan ve duyulan./ Duyulan fayda vermez, yoksa eğer tabiatta./ Nitekim güneş de fayda vermez, gzn işiği kapalıysa." (Bkz. Rağıb el-İşfahan, *Müfredat* "-k-l" md.)

⁷⁶ Bkz. Rağıb el-İşfahan, *Müfredat*, "a-k-l" md.

⁷⁷ "O kâfirlerin hali, sadece bir çağırma veya bağırmadan başkasını işitmeyerek haykırının haline benzer; onlar sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler, akıl da etmezler." (el-Bakara 2/171)

⁷⁸ Buradan açıkça anlaşılacağı üzere Müslüman imanından dönmediği, gayrisi ise iman etmediği müddetçe, bu ikisinin 'ortak bir akılda' buluşmaları muhal görünmektedir.

⁷⁹ el-Mcdele 58/11.

⁸⁰ Yusuf 12/76.

⁸¹ el-Maide 5/109; el-Cin 72/26, 27.

⁸² el-'raf 7/157; el-Enfl 8/2, 4, 74; et-Tevbe 9/ 20; el-Ankebt 29/69; el-Hucurat 49/15.

⁸³ el-Cum'a 62/5.

⁸⁴ en-Nis 4/162.

⁸⁵ el-'raf 7/157; et-Tevbe 9/109.

demektir. Zira hakikî olan hiçbir şey sırf aklî olarak idrak ve izah edilemez. Bunun için haşu'un Allah Rasûlü tarafından bir ilim olarak tavsif olunması dikkate değer bir husustur.⁸⁶ Bilginin temelleri, yalnızca büyük bir varoluşsal dönüşüm geçirmeye hazırlanan kimseler için erişilebilir olmaktadır. Bilgiye İslâmî yaklaşım, araştırmacının bütün yaşam modelini kapsayan işlevsel bir alanı gerektirir.⁸⁷ Başka bir ifadeyle insan kelime-i şehâdet getirerek ilim ve idrak sahasına adım atmış olur. Özetle ilim, akıl, iman ve amel birbirinin mülâzımıdır. Bu nedenle Allah'tan âlim kulları layıkıyla haşyet duyarlar.

Öyle görünüyor ki, Kur'an nazarında hakikatle irtibat noktasında, insanî düzeyde, bilenin itikadıyla bir şekilde irtibatı olmayan, genel geçer bir bilgi sahasından bahsedilemez. "Bilginin bütün çeşitlerinin değer yüklü ve normatif olduğu" tezi karşısında der Ahmed Absar, "pek çok çağdaş/modern Müslüman âlim rahatsızlık duymakta" ise de "ben bu tezin İslam vahyi tarafından tamamen desteklendiğini düşünüyorum."⁸⁸ Zira Kur'an-ı Kerim'de taakul, tefekkür, tedebbür, itibar, nazar gibi bilgi ile ilgili kavramlar her halükarda aşkın bir boyuta uzanan ve nihaî gayesi iman, takvâ, haşyet ve amel-i sâlih olan bir muhtevaya sahiptir. Günümüzde duyu (sense) ile sınırlandırılmış rasyonel akıl profan zekâ gibi bir şeydir; aslında profan bakış açısı da buradan kaynaklanır. Aklın hem iman hem de imanın özü olan marifet tarafından değerinin arttırılması, ulvileştirilmesi ve belirlenmiş olması zorunludur.⁸⁹

Kelâm, felsefe ve tasavvuf başta olmak üzere sâir İslâm ilimlerinin teşekkülü safhasında vücut bulan ve akabinde kavramsallaşan bazı zihni, kategorik ayrımların, varoluşumuz ve nasla irtibatımız bakımından sağladığı zengin katkılar yanında bazen de menfi tesirleri olduğu söylenebilir. Bu ayrımların aklî ve naklî, adeta iki ayrı müstakil bilgi kaynağı izlenimi verecek şekilde vaz etmeleri ya da aklî kıyasa kadar indirgenmiş bir nazar anlayışı ile huşûu, haşyeti ilimle irtibatlandıran nassın bilgi anlayışı arasındaki mesafe bu mânada dikkate değer hususlardır. Bu türden itibarî ayrımlar, dikkat edilmediği takdirde, nasta bir bütün olarak vazedildiğinde şüphe olmayan "varlık, bilgi, iman ve amel" arasındaki irtibatın parçalanmasına sebep olabilmektedir. Bu nedenle İbn Teymiyye'nin (1328) mükellimîn ve felâsifeye yönelttiği eleştiriler dikkate değerdir.⁹⁰

⁸⁶ Bir hadiste geçen şu ifade dikkate değerdir: "İnsanlardan kaldırılacak olan ilk ilim huşudur. Büyük bir camiye girip huşu üzere olan tek şahsı göremeyeceğin vakit yakındır!" (Tirmizî, "İlm" 5.)

⁸⁷ Absar Ahmed, *agy.*, s. 71.

⁸⁸ Absar Ahmed, *agy.*, s. 63

⁸⁹ Absar Ahmed, *agy.*, s. 69

⁹⁰ İbnTeymiyye akla ve nakle müstakil birer alan tahsis etmenin aklî ve naklî deliller

Doğduğu çağlarda sâir İslâmî ilimler gibi kelâm da, itikadî hayatın asıl kurucu unsuru olarak merkezi bir yer işgal etmiyordu. Hz. Peygamber ve sahabeden tevârih edilmiş bir gelenek olarak İslâm, bütün derinliği ve zenginliği ile zaten yaşanmakta ve Müslümanlar bu vasatta varoluşlarını kazanmakta idiler. Kelâm'ın fonksiyonu, daha ziyade yeni karşılaşılan yabancı kültür ve felsefelere karşı İslâm itikadını savunma göreviyle mahdut kalmıştır.

Kelâmda varlık konusu, mâlûmun mevcût ve ma'dûm, mevcudun da kadîm ve hâdis, hâdisin ise cevher ve araz şeklinde bölünmesi ile başlamaktadır.⁹¹ Diğer yandan görünen (şâhid) ve görünmeyen (gâib) şeklinde ikiye ayırdıkları varlık âlemi hakkında konuşabilmek ve görünenden hareketle görünmeyeni temellendirmek amacıyla kelâmcıların oluşturdukları bilgi nazariyesi, onların varlık nazariyesi ile yakından ilişkilidir. Varlık hakkında, cevher ve araz temelinde ilk önce görünen âlemin sübutunu, sonra onun değişkenliğinden hareketle sonluluğunu, ardından değişken ve sonlu varlığın bir var ediciye (muhtasib) olan ihtiyacını ispata yönelik nazarî bir çaba içine girmişlerdir. Kelâmın mebdâii/mukaddimleri genel olarak incelendiğinde görülür ki, kelâmcılar âlemin hudûsunu, böylece Allah'ın varlığını ve birliğini, âlem üzerindeki sürekli yaratıcılığını ispatlamayı ve O'ndan cismaniyeti nefyetmeyi amaçlamışlardır.⁹²

Kelâm'da ilmin birçok tanımı yapılmış, bu tanımlarda genelde bilenden ziyade (alim/suje) bilinene (malum/obje) ve bu ikisi arasındaki ilişkiye dikkat çekilmiş fakat bu ikisi arasında bir ayniyet görülmemiştir. Bu yüzden muhtemel

arasında belirli bir ayrıma gitmenin bütünlüğü bozacağı kanaatindedir. Ona göre kelâmcıların çoğu şer'î delillerin sadece heber-i sadık olarak bir değer taşıdığını ve herhangi bir aklilik içermediğini varsaymışlardır. Bu yüzden onlar, usûlu'd-dini aklîyât ve sem'îyyât diye ikiye ayırmışlardır. Oysa Kur'an, İbn Teymiyye'nin ısrarla vurguladığı üzere açık bir şekilde akli delillere de yer verir. Ona göre üstelik naslardaki aklilik kelâmcıların akli metod ve istidlallerinden daha sağlam bir temele sahiptir. İbn Teymiyye'ye göre nassı tebliğ eden peygamberin doğruluğu kesinleştikten sonra bütün ahkâmın naslara dayanması gerekir. Çünkü Allah inanılması gereken yani zarurât-ı diniyyeye dahil olan hükümleri vahiyle bildirdiği gibi onları ispat ve takviye edecek akli istidlalleri de göstermiştir. Nitekim nasların içindeki bu istidlaller, sahabe tarafından anlaşılıp uygulanmış böylece vahye dayalı bir aklilik metodu oluşturulmuştur (Bkz., M. Sait Özervarlı, *age.*, s. 82, 83).

⁹¹ Kelâmcıların ilgi sahalarını bu kadar geniş tutmalarının bütün varlığı konuları arasına dahil etmelerinin temel hedefi, bir takım felsefi ve kültürel akımların tehdit edici düşünceleri karşısında Tanrı merkezli bir dünya görüşünü savunmak ve sağlamlaştırmak idi. (Bkz., Mahmut Ay, *age.*, s. 61)

⁹² Bkz., İbn Meymun, *Delâletü'l-hairin*, (thk. Hüseyin Atay) Ankara : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1974. s., 188-189. Kelâm'ın varlığa dair mukaddimelerinin muhtasar bir tasviri için bkz., İbn Meymun, *ae.*, s. 200-224.

yanılsamalara rağmen “duyu-haber-akıl” üçlüsü vasıtasıyla hakikate uygun doğru bilgiye ulaşmak kelâmcılara göre mümkündür.⁹³ Onlar bu yönleriyle şüphecilerden, agnostiklerden, sofistlerden ayırdıklarını ifade ederler.⁹⁴

Anlaşılabileceği üzere klasik İlm-i Kelâm, konu olarak görünen ve görünmeyen tüm varlığı mâlûmu ele almış; doğrudan doğruya dinî akideleri teşkil eden hususları mesâil ya da mekâsıd, bu akidelere mebde teşkil edenleri ise vesâil olarak görmüştür. Buna göre malum ya doğrudan doğruya dinî bir akidedir ya da dini akideye mebde’ teşkil etmektedir.⁹⁵ Bu anlayışlarıyla Kelâmcılar varlığı bir bütün olarak İslâm itikadıyla irtibatlandırmışlardır. Esasen modernliğin varlık ve bilgi telakkisinin de kendine mahsus bir mesâili ve vesâili vardır. Kanaatimizce burada fark edilmesi gereken en mühim husus; günümüzde bir veri olarak modernliğin varlık ve bilgi zemini yerli yerince teşhis edilmeden rasyonel akıl ve modern bilim, İslam mesailini tahkim etmek maksadıyla dahi kullanılsa, umulanın aksine, modernlik, İslâm mesailini/akaidini kendi rasyonalist ve maddeci zeminine uygun bir forma dönüştürecektir. Bunun için modern rasyonel aklın ve bilimin teorilerini Tanrı’yı ispat sadedinde kullanmak da son derece dikkatli olunması gereken riskli bir yöntemdir. Zira modernlik kendi zeminine indirgemedikçe, başta din olmak üzere hiçbir kuruma hayat hakkı tanımak istemez; kendi paradigmasına indirgediğini ise menfaati doğrultusunda araçlaştırır.

Kanaatimizce, günümüzde Kelâm’ın vazifesi, din karşıtı akımlarla fikir münakaşasına dayalı bir entelektüel etkinlikten ziyade, öncelikle içinde var olduğumuz modern çağın zihni temellerini tahlil edip, buna mukâbil Müslümanların itikadî hayatlarını her yönüyle zenginleştirecek ve şahsiyetlerini tahkim edecek bir bilgi ve varlık zeminine imkân hazırlamak olmalıdır. Bugün öncelikle eksikliğini hissettiğimiz, Tanrının rasyonel ya da bilimsel yolla ispatı değildir. Zira yapılan bir takım araştırmalar halihazırda dünyada insanların ezici çoğunluğunun Tanrı inancına, ondan daha az oranda da olsa ekseriyetinin bir şekilde ölüm sonrası hayat fikrine sahip olduğunu göstermektedir. Bilindiği üzere Mekkeli

⁹³ Kelâm uleması nazarın bilgiye götüren bir yol olduğu konusunda genel bir kanaat sahibi olmakla beraber, bu yolla hâsıl olan bilginin hem değeri hem de nasıl meydana geldiği konusunda farklı görüşlere sahip olmuşlardır. Eş’ariler, peş peşe gelen olayların sebep sonuç ilişkisi içinde değil, Allah’ın iradesi ve yaratması sonucu meydana geldiği şeklindeki görüşlerine uygun olarak bilginin zorunlu değil âdeten meydana geldiğini savunmuşlardır. Buna karşılık Mutezile, nazarı bilginin akıl yürütme fiilinden doğduğu (tevellüd), zorunlu bir biçimde meydana geldiği, filozoflar ise akıl yürütmenin zihni bilgileri elde edip hazırlaması (i’dâd) yoluyla bilginin yine zorunlu olarak gerçekleştiği görüşündedir. (Bkz., M. Sait Özervarlı, *age.*, s. 79.)

⁹⁴ Bkz., M. Sait Özervarlı, *age.*, s. 75.

⁹⁵ Bkz., Bekir Topaloğlu, *Kelama Giriş*, İstanbul: 1991, s. 50, 51.

müşrikler de âlemi ve kendilerini yaratan bir Tanrı inancına sahip idiler fakat inandıkları bu Tanrı onların hayatına istikamet vermiyordu. Zira öteden beri tasvire çalıştığımız modern bilimin ve rasyonel aklın sınırlarına sığdırılmış bir tanrı, İslâm'ın Tanrısı olmayacak; insanın haddini hududunu çizdiği, kavrayışına sığdırdığı bir tanrı anlayışı şirkin bir nev'i olmaktan kurtulamayacaktır. Bu noktada, Kur'an-ı Kerim'in mutlak ateizmi pek konu etmemesi; küfür, nifak ve şirk gibi itikâdî açıdan olumsuz kavramları hep bir tanrı inancına/fikrine sahip olan müşrik, münafık ve gayri Müslimler hakkında kullanması dikkate değerdir. Dolayısıyla bugün de temel mesele, Tanrı'nın rasyonel, bilimsel ispatı değil, Allah'ın son vahyinde çerçevesini çizdiği şekilde, imanımızla hayatımız arasındaki bağı nasıl zenginleştireceğimiz hususudur. Teoman Duralı'nın da işaret ettiği üzere; aşkın ben Allah'ın aşkınlığını şart koşar. 'Benim', 'kendi hesabıma' bozbulanık bir yaradan fikrini zihnimde inşa etmem anlamsızdır. Esas olan; Vahiy-tebliğiyle 'benlerimiz'e bildirilmiş Tanrılığın sesini, soluğunu, izini, damgasını her yerde, işte görüp kabul etmek ve bu doğrultuda dini yaşamak; hayata hâkim kılmaktır.⁹⁶ Bu, her şeyden önce vahiy, iman ve aklı hem birbirleriyle hem de insanın varoluşuyla bütünleştiren, âlim, malum ve ilim arasında sıhhatli bir irtibat tesis eden, mümine mahsus bir varlık, bilgi ve tarih anlayışıyla mümkün olacaktır. Dile getirmeye çalıştığımız sorunu başka bir dünyanın şairi Thomas Stearns Eliot (1888-1965) şöyle ifade eder:

"Çağımızın derdi Tanrı ve İnsan hakkında atalarımızın inandıkları şeylere inanmamak değil sadece, ama Tanrı ve insan konusunda onlar gibi hissedememektir... Benim korktuğum şey, bu [dini] duyguların ölmesidir. Aynı şekilde, şiirde ifade bulan duyguların ve şiire duyduğumuz ihtiyacın da yok olması mümkündür. İşte böyle bir yok oluş, belki de, bazı kişilerin, hiçbir amaca hizmet etmeyeceği halde, arzu edilir buldukları bir dünya birliğini kolaylaştırabilir"⁹⁷

Öte yandan gözden kaçırılmaması gereken bir diğer husus ise sanıldığı kadar aksine hayatın bilgi ve bilimden ziyade kanılar/inançlar üzerine kurulu olduğudur. Bir insanı, toplumu, çağı teşhis etmek için kanılar esastır.⁹⁸ Bu kanıları/inançları fikir diye tanımlamak hata olur. Fikir, rolünü ve tutarlılığını, düşünülmesiyle tüketmiş olur. Çoğu zaman insanın fikirleri onun hayatını etkilemez. Oysa inanç, öyle düşünmekle yetinilecek, tüketilecek bir fikir değil, hayatın istikametini ve tarzını tayin eden en temel sâiktir.⁹⁹ Şu halde açıktır ki, kelâmın yeri inancın tarafıdır. Zira

⁹⁶ Şaban Teoman Duralı, *Sorun Nedir*, s. 232

⁹⁷ Eliot, T. S., "Şiirin sosyal görevi", *Edebiyat Üzerine Düşünceler*, (çev. S. Kantarcıoğlu), Ankara: 1990, s. 193, 199.

⁹⁸ İşte bundan dolayı yaşadığı çağı teşhis etmek üzere yola çıkan mütekelim, kendini sırf bilimsel alana hapsedemez. Zira bu noktada şiirden, sanattan, edebiyattan, felsefeden bigâne bir bakışın yetersiz kalacağı aşikârdır.

⁹⁹ Gasset, Jose Ortega, *Sistem Olarak Tarih*, (çev. Neyire Gül Işık)İst 2011 s. 4

kelâmın aklî, düşünsel etkinliklerinin nihaî gayesi imandır. Meselâ Kelâm'ın mesailinin mihverî olan Allah ve ahiret kavramları fikir değil imandır. Onların fikre dönüşmesi insan hayatındaki varoluşsal yerini büyük ölçüde yitirmesi manasına gelecektir. Salt fikirden ibaret bir kelâm felsefeye inkılap etmiş demektir. İlim sırf akılla kazanılacak teorik düzeyde bir bilgi değildir. İnsan yakîn'e yaşayarak yaklaşabilir, yaklaştıkça yakîni tanıyabilir. Heidegger'in de ifade ettiği gibi¹⁰⁰ bir konuda inanç ya da kanaat sahibi olmak, onunla varoluşsal bir anlam bağı kurmak demektir. Bir şeyi hakikî kabul etmek kendini o şeyin içinde bulundurmadır. Şayet varlığımızı, kani olduğumuz ve iman ettiğimiz şey üzerine temellendirirsek hakikat üzereyiz demektir. Bir şeye kani olmak onu varoluşumuza dâhil etmek, onu hayatımıza katmaktır. Bu mertebeye ulaşmayan her kanaat aslında bir fikirden ya da mâlumâtтан ibarettir. O zaman hayatımızın kurucu ve yönlendirici unsurlarını başka yerde aramak gerek. Öyleyse bugün Kelâmın önemli bir meselesi de İslam mesailini/akaidini nihayetinde bir fikir olarak değil, bir iman olarak va'zetmenin usûlünü bulmaktır.

4. Genel Değerlendirme ve Sonuç

Tarihsel arka planını düşündüğümüzde felsefenin bilimlerin kaynağı olduğunu biliyoruz. Oysa modern dönemde doğan bilim ve teknoloji, kaynağından bağımsız olarak, insanoğlunun tüm yaşamını değiştirmiş ve bugün felsefeyi, düşünceyi boğma noktasına gelmiştir. Bu konuda Alman filozof Heidegger'in teşhis ve tahlilleri kayda değerdir. Heidegger'e göre içinde bulunduğumuz çağda felsefe sona eriyor; yerini, toplumsal ortamda etkin olan insanlığın bilimsel açıdan incelenmesi alıyor. Ayrıca bu bilimsel belirlenimin temel özelliği onun sibernetik, yani teknik niteliğidir. Modern teknik, evrenin olgularını ve insanın buradaki yerini daha derinden etkiledikçe, bunlara tek elden egemen oldukça, tekniği sorgulama gereğinin de aynı oranda azalacağı öngörülebilir.¹⁰¹ Oysa "tekniğin özü hiç mi hiç teknik bir şey değildir"¹⁰²

Modern fiziğin âdetâ peygamberi olarak kabul edilen Stephen Hawking'in 2010 yılında yayınladığı son kitabı *The Grand Design* ile Heidegger'in dile getirdiği modern bilimin felsefeyi ve düşünceyi boğacağı kaygısı en somut haliyle tezâhür etmiştir, denebilir. Zira Hawking'e göre: "Niçin hiçlik değil de varlık var/Niçin varız/Niçin başka yasalar değil de bildiğimiz yasalar var" gibi varlığın hakikatına dair nihaî soruları "tümüyle bilimsel alan içinde herhangi bir ilâhî varlığa başvurmadan yanıtlamak mümkündür."¹⁰³ O, bu soruların geleneksel olarak

¹⁰⁰ Bkz., Heidegger, *Varlık ve Zaman*, § 52, s. 272.

¹⁰¹ Frederic De Towarnicki, *Martin Heidegger*, (çev., Zeynep Durukal), İstanbul: 2008, s. 74

¹⁰² Frederic De Towarnicki, *ae.*, s. 40

¹⁰³ Stephene Hawking, *age.*, s. 142

felsefeye ait olduğunu kabul eder; ancak felsefe “bilimdeki, özellikle fizikteki çağdaş gelişmelere ayak uyduramamıştır” ve “ölüdür” der. Modern bilgi ve bilimin geldiği noktayı şöyle anlatır: “Bilgi arayışımızda keşiflerin meşalesi artık bilim insanların elindedir.”¹⁰⁴ İşaret edilen bu yer, modern bilgi ve bilim nazarında din, sanat, felsefe, edebiyat, gibi insanı diğer canlılardan ayıran, onu “eşref-i mahlûkat” kılan insanlık tarihinin tüm birikimlerinin bir hurâfe yığımına; benliğindeki ilâhi özü inkâr edilen insanın ise canlı bir organizmaya dönüşmesi anlamına gelmektedir. Alman şair Hölderlin’in (1834), “Tanrısal olana yalnızca kendisi de öyle olanlar inanır”¹⁰⁵ sözünde işaret ettiği üzere, benliğindeki ilâhi özden bîhaber insanın artık Tanrı’yla ve dolayısıyla kendisiyle irtibatı kalmamış demektir.

Yine Heidegger’in ısrarla vurguladığı, ‘hesaplayan düşünce’ ve ‘düşünen düşünce’ ayrımının, düşüncenin ve insanın geleceği bakımından fark edilmesinin hayatî bir öneme sahip olduğu kanaatindeyiz. O, her iki tür düşüncenin hem geçerli hem gerekli olduğu kanaatinde olmakla beraber, daha o zamandan her yanımızı sarmış olan ve düşüncenin karşılamaya hazır olmadığı, modern insanı büyüleyen teknik devrimin baş döndürücü etkileri üzerine yoğunlaşıyordu. Öyle ki görkemli başarılarıyla geçerlilik kazanan “hesaplayan düşünce”, günün birinde, kabul gören ve geçerliliğini sürdürebilen tek düşünce haline gelebilirdi, çünkü hesap olanaklarının kendileri de hesaba vurulur nitelikteydi. Hakikati salt usun, bilimin ve matematiksel bir tasarımın öğelerine indirgemiş bir insanlık, bu durumda yeni bir tehlikeyle karşı karşıya kalacaktı: “Yaratan ve planlayan hesabın şaşırtıcı ve üretken becerisi, günün birinde düşünen düşünceye karşı aldırmaazlığı beraberinde getirebilir, başka bir deyişle tümünden düşünce yokluğuna sebebiyet verebilirdi.” Heidegger bizi tekniğin diline kapılmamayı ve anlamın izini süren daha sorgulayıcı bir düşünceye çağırması. Böylece teknik ve sibernetikle ilişkimiz daha serbest olacak ve eskilerinden daha ağır olabilecek yeni tutsaklıklardan korunmuş olacaktık.¹⁰⁶ Heidegger’in asıl kaygısı, dünyanın teknikleşmesi değil; dünyamızın bu dönüşümünün ne anlama geldiğini kavramaya anlayışımızın henüz hiçbir biçimde hazır olmayışı ve gözlerimizin önünde ortaya çıkanla layıkıyla “hesaplaşmaya” gücümüzün yetmeyişidir.¹⁰⁷ Bugün Heidegger’in kaygılarının ne kadar yerinde olduğunu bizzat yaşarak görebiliyoruz artık. Günümüzde dünya, adetâ, hesaplayıcı düşüncenin saldırılarını yönelttiği bir nesne olarak beliriyor. “Ve hiçbir şey bu saldırılara direnemez artık. Doğa tek bir hazneye, modern teknik ve endüstri için bir enerji kaynağına dönüşüyor artık” Bu hesaplayıcı düşünce hiç durmuyor, kendi

¹⁰⁴ Stephene Hawking, *ae.*, s. 11.

¹⁰⁵ Stefan Zweig, *ae.*, s. 37.

¹⁰⁶ Frederic De Towarnicki, *age.*, s. 14-15.

¹⁰⁷ Frederic De Towarnicki, *ae.*, s. 42.

kabuğuna çekilmiyor, kendisi hakkında düşünmüyor.¹⁰⁸ Yine onun deyişiyle “bilim düşünmez”¹⁰⁹

Düşüncenin hesaba, aklın zekâya, insanın organizmaya indirgenmesinin etkileyici insanî sonuçları olmuştur. Zira İnsan ne bilimin ne felsefenin ne de sosyal bilimler dediğimiz ruhbilimin sınırlarına sığar. Doğalcı akıl insanı incelediğinde insanın doğasını ortaya çıkarma çabasında bedenini fiziğe, organizmasını biyolojiye havale etti. Arzu ettiği sonuca ulaşamayınca ruhu için de psikolojiyi uygun gördü. İnsanın hakikati bunların tümüne direndi. Zira insani konular fiziksel-matematiksel akıldan kaçarlar.¹¹⁰ Tüm nesnelere bu akla cömertçe sınırlarını sergiledikleri halde nasıl oluyor da insan inatla direnmektedir. Çünkü insan bir nesne değildir; “onun bir doğası yoktur; tarihi vardır.”¹¹¹

“Bugün varolan/olgu, varlık’ı/hakikati her zamankinden daha fazla tehdit ediyor”¹¹², matematiksel doğa tasarısının dünya çapında yaygınlaşması, teknikleşmiş bilimlerin modern dünyanın felsefesi haline gelmiş yalnızca dilinin genel kabulü göz önüne alındığında, insanı gelecekte nelerin beklediği daha iyi kestirilebiliyor.¹¹³ İnsanlığın başına gelmekte olanı fark eden az sayıda da olsa filozof, düşünür ve sanatçı kendilerince tedbir almaktan geri durmamıştır: ‘Yeniçağ Batı Avrupa’da ortaya çıkan, empirik-mekanik-matematik felsefe-bilim anlayışının karşısında, insanı kurtarmak üzere geliştirilen tüm yaklaşımların dayandığı temel fikir, *ışık* ve onun tezâhürleri olan, *anlam*, *değer*, gibi öteki kavramlardır. Ve yine empirik verilerin toplamı, matematik niceliğin yoğunlaşmış hali mekanik-insana karşı, değer-insanın yeniden inşası; belki de çıkarımsal/istidlâlî akla mahkûm edilmiş, büyüenden arındırılmış tabiat ve hayatın, dolayısıyla insanın tekrar büyüme hali getirilmesi. Ya da uygun olana karşı doğruyu; çıkara karşı iyi’yi, kullanışlı olana karşı güzel’i yeniden yaratmak... Zalim beşerin amaçsız yaşantısını, adil insanın sorumlu hayatına dönüştürmek...’¹¹⁴ Aynı kaygıyla düşünen düşünce salt

¹⁰⁸ Frederic De Towarnicki, *ae.*, s.42.

¹⁰⁹ Frederic De Towarnicki, *ae.*, s.45.

¹¹⁰ Bu meyanda Ortega Gasset’in şu ifadesi dikkat çekicidir: “Yaşamak her an için kaçınılmaz bir bilançodur; fiziksel akıl ise o hesabın korkunç bir açık vermesini açıklayamıyor.” (Bkz., Ortega Y. Gasset, *Sitem Olarak Tarih*, s. XII)

¹¹¹ Bkz., Ortega Y Gasset, *Sitem Olarak Tarih*, s. 16-17.

¹¹² Frederic De Towarnicki, *age.*, s. 26

¹¹³ Frederic De Towarnicki, *ae.*, s. 26

¹¹⁴ Bkz., İhsan Fazlıoğlu, *age.*, s. 96. Yazar bu arayışa şu örnekleri verir: “Vico’nun yeni bilimi Goethe’nin optiği, Alman romantik felsefesi mensuplarının Geistçi/manevi olanı diriltme çabası, Herder’in tarihi, Dilthey’in yorumbilimi, Schopenhauer’in iradesi, Nietzsche’nin yeni anlam-değer arayışı, maddeyi aşan üst-insan’ı/insan-ı kâmil’i;

hesaplayıcı olan etkinliğe karşı işlemeli”¹¹⁵ diyordu Heidegger.

Çağımızda dine karşı insana özgür bir alan açmak üzere vücut bulmuş modern bilim ve onun sağladığı maddi araçlar hep sözün (kelâm) geçerlilik alanını daraltarak, hesabın, maddiyâtın lehine insan ve toplum hayatındaki otorite sahasını genişletmiştir. “Modernitenin tarihi, söz’ün düşüşünün de tarihidir”¹¹⁶. Sözün geçerlilik alanının daraltılması insanın varlık alanının daraltılmasına ilaveten insan varoluşunda Allah’ın Kelâmının hükümsüz kılınması sonucunu da doğurmuştur. Sözün geçerliliğini yitirdiği her vasatta önce insan, akabinde de tabîi olarak insan nezdinde Kelâm anlam ve değerini yitirir. Sonuç itibarıyla çağımızda kelâmın yeri “düşünen düşünce”nin tarafıdır; aksi takdirde kelâm, bindiği dalı kesmiş olacaktır.

İnsan ancak ilmi/bilgisi dolayısıyla bir şekle/şahsiyete sahiptir. Ya da insan ancak aldığı şekle münâsib bir bilgi ve amele sahip olur. Kur’an-ı Kerim’e göre insan hangi şekli almışsa o şekle sahip bir ilme ve hâle/oluşa sahip olur: “De ki, herkes şâkilesi üzere amel eder”¹¹⁷ ayetinde kast edilen bu durum olsa gerektir. Kanaatimizce modern bilgi ve bilim üzerine inşa olunan çağdaş Batı uygarlığını, tarihsel ve kendine münhasır bir vaka olarak değil de, binlerce yıllık insanlık tarihinin ortak hâsılası olarak insanlığın evrensel ve ortak birikimi olarak vehmetmek sûretiyle, onun hayatımıza ve bilgimize verdiği şeklin meşruiyetini sorgulamayı gereksiz gördüğümüz takdirde, Allah’ın gerek kâinattaki gerekse Kitap’taki ayetlerine nazar ettiğimizde gördüğümüz şey ile Allah’ın bize gösterdiği şey arasındaki mesafe açılacak ve belki de (Allahu a’lem) İslâm, insan ve toplum hayatından çekilecektir. Zira insan kendisini sahih itikadın öngördüğü şekilden müstağni saydığı ölçüde onun ilahi mesajdan nasîbi azalacaktır. Modernliğin inşa olduğu dinî, tarihi, ontolojik ve epistemolojik zemin görmezden gelindiği takdirde, Kur’an, sünnet ve İslâm ilimleriyle sıhhatli bir iritibat imkânı peşinen zâyi’ edilmiş olacaktır.

Modern bilgi, bilim ve teknolojinin ürettiği kültürün insana verdiği şekli Schopenhauer, (1860) “zihinsel ihtiyaçları olmayan insan” anlamında *philistin* kavramıyla tanımlar. Modern teknolojinin, bilhassa kolayca “oyuncak”¹¹⁸

Varoluşçuların insan sorgulaması, Heidegger’in felsefi antropolojisi ve saymadığımız onlarca felsefi-entelektüel-sanat arayışları bunun örneğidir. (İhsan Fazlıoğlu, *ae.*, s. 96)

¹¹⁵ Frederic De Towarnicki, *age.*, s. 45

¹¹⁶ Hüsamettin Arslan, “Türkçe Baskıya Önsöz” (Jacques Ellul; *Sözün Düşüşü*, (çev. Hüsamettin Arslan), İstanbul: 2012 içinde)

¹¹⁷ el-İsra 17/84.

¹¹⁸ Bugün ülkemizde ortalama bir gencin zorunlu/programlı vaktinden artakalan vakti, ilgi ve alakası hemen tamamıyla, televizyon, internet, bilgisayar, facebook, cep telefonu gibi sanal teknolojik araçlarla kuşatılmış vaziyettedir. İnsanın, eğitimin, okulun, kültürün

dönüştürülebilir ürünleriyle, sınır tanımadan yeryüzündeki hemen bütün toplumları kendi hakiki gelenek ve kültürlerinden kopararak sanal bir hayata mahkûm ettiği günümüzde Schopenhauer'un tanımlaması büyük ölçüde karşılığını bulmuş görünüyor. O, bu durumdaki insanları “geçek olmayan gerçeklikle uğraşanlar” olarak tanımlar. *Philistinizm*, bayağılaşmadır ve bayağılaşmada yegâne faal unsur duyu organlarıdır. Akıl, ancak duyu organlarının verilerini kavramak için gerekli olduğu kadar, otomatik bir kullanıma sahiptir. Yani iradî bir akla ihtiyaç yoktur. Onun yegâne gerçek zevkleri hazza ve duyuma dayalı olanlardır. Onun için dünyada hakiki üstünlükler makam, mevki, şan şöret iktidar vs. olacaktır, kendini görünürlük kılmanın yolları olarak da bunları görecektir.¹¹⁹ Teoman Duralı'nın ifade ettiği üzere küreselleştirilen çağdaş medeniyette Sermayeci ideolojinin kıskaçına kap/tır/ılmış olan kimse, anlamlandırma ile ödevini yerine getirme yetisini yitirmiş olarak kabul edilmelidir. Anlamlandırma süreci ile ödevini ifa etme işinden mahrum olan artık insan değildir. O, olsa olsa ya ‘sömüren-tüketen-eğlenen’ ya da ‘sömürülen-boşta gezen-beşer’dir.’¹²⁰ Başka bir deyişle bu kültürde kimliğiyle, toplum ortamıyla, doğal çevresiyle, bir bütün olarak, ‘insan’ ‘soykırım’a uğramaktadır.¹²¹ Modernliğin insanlığı sürüklediği yer konusunda, doğudan ve batıdan birçok sanatçı, şair, düşünür kaygılarını bütün yalınlığıyla haykırışlardır. Bunlardan biri olan Heidegger, filozofun içinde yaşadığı dönemi iyi tahlil etmesi, çağımızdaki özel karanlığın bilincinde olması gereğini ısrarla savunacaktır. Matthew Arnold'a ait olan “birisi ölü diğeri ise doğmayacak kadar güçsüz olan iki dünya arasında olduğumuz” fikri Heidegger'de de vardı. O, bunu Hölderlin'den alıntılarla ifade eder: “Yitip gitmiş tanrılarla, daha gelmemiş Tanrı arasındaki karanlıklar çağındayız.”¹²²

Özellikle yaşadığımız modern dünyada dinin hususiyeti, meseleleri çözmede felsefenin sunduğu çözümlerden daha iyisini daha tutarlısını daha akli ya da burhanî olanını sunması yüzünden değil, insanlığı, içine düştüğü akıl hapishanesinden,

düşüşü manasına gelen bu durum çok boyutlu olarak kelâmcı tarafından da dikkate alınmak ve tahlil edilmek durumundadır. Kitabın ve sözün her geçen gün manasını yitirdiği dünyamızda, piyasaya yeni sürülen bir cep telefonu modelinin veya bir bilgisayar oyununun, memleketimiz dâhil, din kültür ayrımı olmadan yeryüzünün hemen her yerinde, yoğun izdihâmlara vesile olması, kısa sürede satışının on milyonlara erişmesi insanlığın gittiği/götürüldüğü yöne dair bize önemli işaretler vermektedir. Kanaatimizce bu durum, tarihte daha önce benzeri görülmemiş, insanın itikâdını yitirmesi ya da değiştirmesinden daha vahim sonuçlara gebe. Zira bizzat insanın fitratı tahrife uğramaktadır.

¹¹⁹ Bkz. Frank Furedi, *Nereye Gitti Bu Entellektüeller*, (çev. Erkan Koca), Ankara: 2010, s. 7-9

¹²⁰ Şaban Teoman Duralı, *Sorun Nedir*, s.19

¹²¹ Şaban Teoman Duralı, *ae.*, s. 287.

¹²² Bkz., William Barrett, *agy.*, s. 133.

kibrinden, istiğnasından kurtarma gücünün ve insana haddini hatırlatma imkânının yalnızca dinden gelmesi yüzündendir.¹²³ Tanrı aklın sınırı, din terbiyesidir. Sınırı ve terbiyesi olmayan aklın neler yapabileceğini anlamak için tarihe bakmak gerekmez, etrafa bakmak kâfidir. Bu nedenle denilmiştir ki, din aklın sağlıdır; çünkü onu terbiye eder ve sınırında tutar. Din akli koruduğu için öteki varolanları da akıldan korumuş olur.¹²⁴

Kanaatimizce yaşadığımız modern çağda ister kelâm ister felsefe ister tasavvuf adına olsun, insanî olan ile ilahî olanı, akıl ile nakli, bilim ile dini, İslâm ile diğer dinleri..., ister tahtında ister fevkinde görsün, aynı hizada zikreden anlayışlar, müminin itikadî hayatına ve insanlığın felâhına katkı sağlamayacaktır. Bu nedenle, İslâmiyetin hususiyetini tefrik ve bunu hem şahsiyetinde hem de entelektüel etkinliğinde tebâruz ettirmek, yegâne sahih ilahi kitabın mensupları için öncelikli vazifedir. Öte yandan gelenekçi ya da modernist evrenselci bir takım akımların ezeli ve ortak hakikat söylemleri, hakikatle irtibatı Kur'an-ı Kerim'e ve ona ihlâsla ittiba edenlere münhasır kılan son peygamberin risâletinin hususiyetini, itibarını ve ona ittibâ edenlerin şahsiyetini zedelemekten başka bir sonuç vermeyecektir. İlâhî olan ile insanî olanı tefrik konusunda Teoman Duralı'nın tespitleri dikkate şayandır:

Din ile dindışı arasındaki fark, hayat ile ölümünküsü gibidir. 'Tanrının ölümü'yle kasdolunan insanlığın, 'sıratımüstakim'i terk etmesidir. İnsanlığın 'sıratımüstakim'i terk etmesiyle de "tarihin sonu" gelmiştir. "Tarihin sonuysa" insanlığın ölümü demektir. Ölüm tedricidir. İlkin Tanrı, yani maneviyat, maneviyâtımız ölür: (1) Kibir; (2) insanın beşerliliğe düşürülmesi: Evrimcilik. Manevînin ardı sıra maddeten mahvolunacak: Atom-biyoloji-kimya bombaları, doğal çevrenin yıkımı, genlerle oynanarak kalıtıma müdâhale, beşerin tüpte ve kopyalamalar yoluyla üretimi: "Biz Tanrı'dan daha üstünüz; zira her (biyo-kimyevî) evreyi denetleyebiliyoruz" diye böbürleniyor İngiliz biyokimyacı Mc. Kay.¹²⁵

İşte hayatı dünyaya insanı bedene indirgeyen modern bilgi ve bilim anlayışının ürettiği bu kültürel değişim sonucu insanın düşüşü, âlemin fesadı mütakellimin bigâne kalacağı bir husus değildir. Günümüzde modern kültürün Müslüman toplumlarda dahi hiçbir itirazla karşılaşmaması, hatta ciddi bir mesele olarak bile fark edilmemesi oldukça kaygı vericidir. Zira insanın düşüşü vahyin muhatapsız kalması demektir.

Kelâm'ın nazarı, rasyonel manada bir aklın sınırlarına sığmaz. Kelâmda duyu akıl, nazar ve ilm her halükârda imanla ve kalple doğrudan ilgilidir. Yöntem olarak

¹²³ İsmet Özel, *age.*, s. 113.

¹²⁴ İhsan Fazlıoğlu, *age.*, 88.

¹²⁵ Şaban Teoman Duralı, *Sorun Nedir*, İstanbul 2006, s. 232

kelam elbette mekâsı istikametinde, kendine has metoduyla modern bilgi ve bilimin verilerinden de istifade edecektir. Burada gözden kaçırılmaması gereken husus Kelâmın maksadı her halükarda imanı tahkime, yönünün sürekli gayba, aşkın olana, müteveccih olduğudur. Buna göre kelâm nazarında deney ve gözlemin esas olduğu bilimsel bilgi, aklî bilgiye, aklî bilgi ise imana tabidir. Bu aynı zamanda hiyerarşik bir yapıdır. Modernlik bu hiyerarşiyi tersyüz etmiştir. İslâm bütün varolanlara aşkın ilahi bir mâna katarken, modernlik, varlığı varolan olgulara tabi kılmış ya da indirgemmiştir.

Modern bilimin ardında çoğu zaman tabiatçı bir metafizik gizilidir; İslâm'da Allah'ın âyeti olarak kabul edilen tabiat, nihaî gerçeklik olarak farz edilince tanrılaştırılmış olur. Çoğu zaman metafizik fizikte gizlenir, inanç olgularla harmanlanır. Tabiatın nihaî gerçeklik olduğu kabulü nedeniyle bilgi, bilimsel bulguyla sınırlandırılır. Natüralizmin zoraki sonucu olarak 'bilimcilik', her halükarda bilgi ile inanç ya da din ile bilim arasında çatışmayı ve her birini diğerinin rağmına işlemeyi zorunlu kılar.¹²⁶

Modern çağ insanı bilimi, mutlak aklı, adatâ inanç sistemi haline getirmiştir, bilimle yaşar. Taine bunun için demiştir ki, insanoğlu nasıl bir zamanlar dogmalarını dinsel konseylerde ediniyorduydu, daha sonraları da onları Bilimler Akademisinden sağlamayı seçmiştir. Pek çok insan bunu normal karşılayabilir, "bilimden daha hakiki rehber mi bulacağız" diye düşünebilir. Bu yaklaşımın insana tabii görünmesi yalnızca bir ayağımızın hala Modern Çağ'da olduğunu ve zihnimizin modernlik tarafından şekillendirildiğini kanıtlar.¹²⁷

Aslında mesele zannedildiği gibi modern bilgi ve bilimden istifade edip etmeme meselesi değildir¹²⁸; menfi tesirlerinden emin kalarak modern bilgi ve bilimden nasıl istifade edilebileceği hususudur. Bu noktada bizim yaklaşımımız şöyle özetlenebilir: Ele aldığımız şeyin Batı'daki, hangi tarihi, ontolojik ve epistemolojik zeminden neş'et ettiğini teşhis edeceğiz, sonra onu gerekirse ayıklayarak veya yeniden şekillendirerek kendi zeminimize uygun şekle sokacağız.¹²⁹ Ancak, bunu başarıyla yapabilmemiz öncelikle 'biz' deyince

¹²⁶ Bkz., E. Mazhar Kurt, *age.*, s. 42.

¹²⁷ Bkz., Ortega Y Gasset, *Tarihsel Bunalım ve İnsan*, s. 62, 63.

¹²⁸ Meselenin bu olmadığını göstergesi bizzat bu makalemizin kendisidir. Dikkat edilirse kendilerine atıfta bulunduğumuz eserlerin ekseriyeti yine Batılılara aittir. Böyle olmasının bir sebebi de aslında bugün modernliğin teşhisine dair esaslı çalışmaların ekseriyetinin yine Batı'nın kendi içinden çıkmış olmasıdır.

¹²⁹ Bizim ifade etmeye çalıştığımız meseleyi Kemal Tahir farklı bir sahada ama vukûfiyetle şöyle ortaya koyar: "Peki biz Batı'dan hiç mi bir şey almayacağız? Elbette alacağız. Ama aldığımız şeyin, Batı toplumunun hangi koşullarından çıktığını bilmekten başka, kendi

kastettiğimiz Şeyi hem tarih hem de bilgi tarafıyla sarahatle tanımamıza ve aynı zamanda modernliği iyi teşhis etmemize bağlıdır. Kanaatimizce bunu başaramadığımız takdirde Batı bilgi ve biliminin ‘kendimiz’ üzerine bir ‘örtü’ ve aynı zamanda hakikatle aramıza bir ‘perde’ olması kuvvetle muhtemeldir.

toplumumuzun sosyo-ekonomik ve sosyo-psiiik yapılarına aldığımız Şeyin ne kadar uyacağını, ne kadar aksayacağını da bileceğiz, onu revizyondan geãireceđiz âdetâ restore edeceğiz.” (İsmet Bozdağ, *age.*, s. 139) “Bizde Batılılaşma, bilmediklerimizi alarak bilgimizi zenginleştirmek yoluyla işimize yarayacakken kendi milli bilgimizi bırakmak, unutmak biçiminde uygulanmak istemiştir.” (İsmet Bozdağ, *ae.*, s. 212) Zira ona göre, “Dünyadan haberdâr olmadıkça yerli, yerli olmadıkça da dünyadan haberdâr olunamaz.” (Bkz., İsmet Bozdağ, *ae.*, s. 223)