

DİN DİLİ



İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları
Çalıştay Serisi : 1

DİN DİLİ

Yayın Kurulu / Bilim Kurulu

Prof. Dr. Ali Bardakoğlu
Prof. Dr. İsmail E. Erünsal
Prof. Dr. Mustafa Çağrıçı
Prof. Dr. Ömer Faruk Harman
Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz
Hikmet Zeyveli

Yayına Hazırlayan

Ahmet Baydar

Kapak tasarımı: Furkan Selçuk Ertargin
Sayfa tasarımı: Ender Boztürk

© Her hakkı mahfuzdur.

Her hakkı saklıdır. Yayıncının izni olmadan hiçbir yolla çoğaltılamaz.
Kaynak gösterilmek şartıyla iktibas edilebilir.

Birinci Basım: İstanbul, Nisan 2015

ISBN 978-605-65277-1-5

Basım ve Cild: Step Ajans Rek. Matbaacılık Tan. ve Org. Ltd. Şti.
Göztepe Mah. Bosna Cad. No:11 Bağcılar/İstanbul
Tel: 0212 446 88 46 mail: stepajans@stepajans.com
Sertifika No. 12266



İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Kur'an Araştırmaları Merkezi
Kısıklı Cad. Haluk Türksöy Sok. No. 4 Kat. 2 34662 Üsküdar/İstanbul
Tel. 0216 474 08 60 www.kuramer.org

Küreselleşen Dünyada Din Dilinin Yeri ve Dini Metinleri Anlama Sorunu

Prof. Dr. Tahsin Görgün

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

Şunu ifade etmekte fayda mülhaza ediyorum: bu başlığı ben tespit etmedim; bu, bana teklif edilen bir başlık idi, hiç değiştirmeden üstlendim. Bunun sebebi bu konu ile ilgili olarak kendi tavrımı/düşüncemi ortaya koyarken, bir “sorun” olarak kabul edilen bir hâlin, dile getirildiği hâliyle müzakere edilmesini, bu konuda ortaya konulacak olan tezlerin anlaşılması için vesile/vasıta olduğunu düşünmemdir. Bu çerçevede küreselleşmenin, bir istiladan farklı bir anlamının olmadığını; bir şeyin yaygınlığının doğruluğunun kriteri olamayacağını özellikle vurgulamak gerekmektedir. Küreselleşen bir tavır neticesinde İslâm’ın, Müslümanların hayatındaki merkezî konumundan kenara itildiği varsayımının doğru olduğunu söylemek için henüz çok erken olduğunu söyleyebiliriz. Bu dünyada hâlâ kendisini Müslüman olarak tanımlayan yeterince insan mevcuttur ve bu insanlar, kendileri ile İslâm arasında varoluşsal bir irtibat kuruyorlar; İslâm’ı kendilerinin tanımladığı bir “nesne” olarak değil, kendilerini, İslâm ile varlık kazanan insanlar; İslâm’ı kendi varoluşlarını önceleyen ve taşıyan, bu anlamda kendi özgünlüklerini ve özgürlüklerini kazanmalarının ön şartı bir zemin olarak biliyor ve buna göre, İslâm’a uyarak Müslüman olduklarının farkına varıyorlar. İslâm’ın Müslümanları öncelediğinin farkında olmak, küreselleşmenin ona dokunmadığının bir alameti olarak yeterli gözükmektedir. Bu sebeple küreselleşen fikirleri kendi kökenleri içinde kavrayarak, niçin küresel yaygınlıklarının onları İslâm ve Müslümanlar arasındaki irtibatı etkilemekle/veya Müslümanların etkilenmesine sebep olmakla birlikte, onlar için tayin edici bir konuma getiremediğini; bunun

sebeplerini keşfederek İslâm ile Müslümanlar arasındaki asli irtibatın farkında olmanın doğuracağı neticelerin yolunu açmak, her hâlde bu dine mensup olanlardan beklenecek ilk şeydir. Bunu konuşmak, bu tebliğin esas amacıdır.

Temel Tezler

1. “Din Dili” kavramı, “Dinî Tecrübe” kavramı ile doğrudan alakalıdır. Dilin zeminini tecrübenin teşkil ettiği; sadece tecrübenin/tecrübî olanın anlamlı olduğu düşüncesine bağlı olarak geliştirilen bu kavramlar, XX. Yüzyıl Batı düşüncesinde, özellikle anglo-saxon düşüncesinde (Frankofon ve Germen düşüncede tamamen farklı yaklaşımlar olduğunun altını çizmek gerekmektedir), tayin edici bir konum kazandığı gibi, bunun üzerinden de, Türkiye’de belirli bir tesir kazanarak tartışma konusu hâline gelmiştir. Bu kavramların oluşması, Yerküre’nin oldukça küçük bir parçasını teşkil eden Batı Avrupa’da ortaya çıkan, belirli tarihî şartlarla irtibatlı bir süreci işaret etmektedir. Bu süreç, kendisini mutlaklaştırdığı gibi, ilgili olduğu dini, Hristiyanlığı da mutlaklaştırmış; bu çerçevede bir taraftan diğer dinleri, Hristiyanlığa göre kavrayıp sınıflarken, aynı zamanda Hristiyanlığı da, özel bir tecrübenin, “dinî tecrübe”nin en yüksek formu olarak kavrayarak, bunun üzerinden, bir taraftan Hristiyanlığı, Aydınlanma denilen dönemde gelişen tavırda ortaya çıkan akla karşı korumaya alırken, diğer taraftan dini ve dinî olanı tarihselleştirmiştir.

2. Batı Avrupa’daki gelişmelerin mutlaklaştırılmasının ciddi bir sorun teşkil ettiğini fark ettikten sonra, bilgi, ahlâk ve estetik ile ilgili bütün taleplerin akıl dışına itilerek anlamsızlaştırılmış bir Hristiyanlığı koruma amaçlı olarak gerçekleşen dinin “akıl dışılığı” tezinin anlamını açığa çıkararak, bunun özellikle İslâm için hiçbir geçerliliğinin olmadığını; dolayısı ile dil ile din ilişkisini, “dinî tecrübe” kavramı üzerinden değil, kendisi tabii bir dilde insanlara ulaştırmış olan bir “vahiy” üzerinden konuşmanın, zorunlu olduğu söylenebilir.

3. Bu çerçevede Gazâlî’nin “akıl gözdür, vahiy ise güneş; akıl ancak vahyin aydınlattığı çerçevede hakikati görebilir” tezini yeniden düşünebiliriz. Bu çerçevede İbn Haldun, Maverdî ve Muhâsibî’nin, –sadece üç isim zikretmek için– yaptığı *garizî akıl-mükteseb akıl* ayrımlarını dikkate alarak, dinin ve vahyin, dinî tecrübe tezinin dışarda bıraktığı doğru, iyi ve güzel ile ilgili, taleplerin dinin parçası olduğunun farkına varmak ve bu çerçevede,

din dili diye ayrıca bir alanın anlamsızlığı/gereksizliğini ortaya çıkarmak mümkündür.

Bu çerçevede “din”, hayatın içinde “Kendine özgü bir alan”; veya aklın ilgili olmadığı, bilginin söz konusu olmadığı, ahlâki bir içerik taşımayan “özel” bir tecrübe olarak değil, hayatın bütün alanları ile doğrudan irtibatlı, dolayısı ile Müslümanın hayatının bütününe ilgilendiren “en genel” bir zemin/boyut olarak keşfedilerek, bunun altında/içinde kısaca “tedeyyün” olarak isimlendirilebilecek çok çeşitli “örflerin”, “örfi hakikatler”in bulunabileceğini; bunların “dinî” ve “din dışı” olarak nitelenemeyeceğini söylemek gerekecektir.

Yukarıda kısaca özetlediğimiz hususları şimdi adım adım genişleterek ortaya koyabiliriz. Tebliğimiz üç kısımdan oluşacaktır. Birinci kısımda mevcut hâliyle Batı Düşüncesinde ortaya çıkan dinî tecrübe ve din dili kavramlarının serüveni kısaca ortaya konulacaktır. Bunun için önce Batı Avrupa’da ortaya çıkan tabii din ve tabii teoloji fikrinin kısa bir macerasını ortaya koyduktan sonra; (1), bunun XVIII. Yüzyıl Batı Düşüncesi, özellikle de Kant’ın tavrında ortaya çıkan akıl ve metafizik “eleştirisi” üzerinde durarak (2), bunun neticesinde ortaya çıkan sorunların Schleiermacher tarafından nasıl aşılmaya çalışıldığı (3) ortaya konulacak; daha sonra buna bağlı olarak geliştirilen “dinî tecrübe” ve “din dili” kavramları ele alınacaktır.

İkinci kısımda akıl kavramı üzerinde durularak, özellikle mükteseb akıl ve mükteseb akıl ile irtibatı içinde İslâm kültürü ve medeniyetinde etkin olduğu hâliyle vahiy ve din ele alınarak (4), dinin akli aşan bir şey olmayıp, aklın kendisi ile irtibat kurarak yeni imkânlar elde ettiği bir “destek” olduğu üzerinde durularak (5), vahiy ve peygamberliğin akıl ile çelişen, aklın almadığı değil, aksine aklın anlayarak, anladığında/ittiba ettiğinde “genişlemesini” sağlayarak, ona yeni imkânlar açan, bu anlamda da üst bir rasyonelliği ortaya çıkardığı (6) gösterilmeye çalışılacaktır.

Üçüncü kısımda kısaca küreselleşme ve dini metinler ile ilgili bazı hususlara dikkat çekilerek, sonuçta bütün bu hususlar dikkate alınarak, din meselesinin artık Batılıların ortaya koyduğu çerçeveye mahkum olmadan, İslâm dininin kendi özgünlüğü içinde ele alınma ihtiyacına işaret edilecektir.

A. Batı Düşüncesinde Dinî Tecrübe ve Din Dili Kavramlarının Serüveni

1. Tabii din ve tabii teoloji, Batı Avrupa’da özellikle XVII. Yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkmış bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımın esasında, biraz gerilere gidildiğinde, XV. Yüzyılda –yazılarının yarısı doğrudan Müslümanlar ve Kur’ân-ı Kerîm ile irtibatlı olan– Cusanus¹ ile birlikte başlayan (De Docta Ignorantia)² bir sorgulama süreci ve bu sürece bağlı olarak XVI. Yüzyılda insanın kesin bilgiye ulaşamayacağı ve bu çerçevede yapabileceği en önemli şeyin, kendi sınırları içinde kalarak, mütevazı taleplerle hayatını sürdürmesinin uygun olacağı (Montaigne); hatta buradan başlayınca insanın, kendi ötesi, Tanrı hakkında da insanın sınırlı imkânları ölçüsünde doğruya ulaşabileceği düşüncesi ortaya çıkmıştır (Pierre Charron)³. Charron’un, Batı düşüncesinde yazılmış ilk seküler ahlâk kitabı olarak kabul edilen “*De la Sagesse*” isimli (Paris 1601) eserinin (İngilizcesi *Of Virtue*) anafikrinin, “*Nefsini bilen rabbini bilir, dolayısı ile rabbini bilmek istiyorsan kendini tanı*” olduğu hatırlanacak olursa, bu süreç daha iyi takip edilebilir. Descartes (1596-1650) ilk defa yakînî bilginin mümkün olduğu düşüncesini, *cogito* ile temellendirirken, insanın kendisini bilmesini, kendi varlığının bilgisine irca etmiş; bunun üzerinden önce “inné” (doğuştan gelen, insanın tabiatında mevcut) olarak bilinen argümanla insan “tabiatında Tanrı’nın varlığının” bilgisinin mevcudiyeti tezi üzerinden, Batı Avrupa düşüncesinde, kilise öğretilerine ihtiyaç duymayan bir teoloji, bir metafizik geliştirmenin yolunu açmıştır. XVII. Ve XVIII. Yüzyılda Robert Boyle (1627-1691), John Ray (1627-1705), Richard Bentley (1662-1742) ve Samuel Clarke (1675-1729) gibi düşünürlerin eserlerinde, insanın tabiatı inceleyerek Tanrı hakkında yeterince bilgi sahibi olabileceği; bunun için illa tabiat dışı bir “vahye”/dolayısı ile bir peygambere ihtiyaç hissetmediği düşüncesi, tabii din ve tabii teoloji adıyla, ön plana çıkmıştır.⁴ Bu tezin

¹ [Nicolaus Cusanus, (1401-1464) Nicolas van Cuso diye bilinen Felsefenin yanı sıra matematik ve teoloji konularında da söz sahibi olan Alman düşünür.]

² [De Docta Ignorantia] Bu tabir kısaca “cehalet doktrini” olarak tercüme edilebilir.

³ [Pierre Charron (1541-1603), Fransız teolog ve filozof.]

⁴ “Tabii din” ve “tabii teoloji” anlayışının gelişmesinde ve belirli bir muhteva kazanmasında *İbn Tıfeyl*’in “Hayy bin Yakzan” isimli eserinin önemli bir dahlinin olmuş olma ihtimali oldukça yüksektir. Özellikle 1671 yılında Arapça orijinali ile birlikte Latince yeni bir tercümesinin uzun bir girişle neşredilmesi; daha sonra 1672 yılında Hollandaca tercüme edilmesi, daha sonraki yıllarda tekrar

en önemli iki temsilcisi, *William Paley*⁵ (1743-1805) ile *Thomas Paine*⁶ (1737-1809)'dir. *David Hume*'un (1711-1776) ve onu takip eden dönemde Alman filozofu Immanuel Kant'ın eleştirileri, o dönemde yaygın olarak savunulan tabii din ve tabii teolojinin zannedildiği gibi, "makul" bir yaklaşım olmadığı tezini güçlendirmiştir.⁷

2. Kant'ın tezi, Hume'un yaklaşımının, özellikle illiyet konusundaki düşüncesinin, tabiatı, ahlâkı ve estetiği insan aklının kurduğu düşüncesi

tekrar basılması, –toplamda benim tespit edebildiğim kadarıyla– 1726'ya kadar Latince, İngilizce, Hollandaca ve Almanca'ya, elli yıl gibi kısa bir süre içinde, yedi ayrı tercümesinin yapılması, bu konuda ciddi bir tesirinin olması ihtimalini güçlendirmektedir. Ayrıca mesela Ocley'in 1708 yılındaki yeni tercümesine yazdığı değerlendirme yazısı (appendix) bu konulara da ışık tutmaktadır.

⁵ William Paley, *Natural Theology*, 1802.

⁶ Thomas Paine, *Age of Reason*, 1794-1807.

⁷ Burada belki üzerinde durulmasında fayda mülhaza ettiğim bir husus, Batı Avrupa'da tabii teoloji ortaya çıkmadan önce Osmanlı toplumunda yaygın olan anlayışa da kısa bir atf-ı nazar etmektir. *Ömer b. Süleyman* isimli bir müellife ait, 1534 yılında telif edildiği tahmin olunan, *Nüzbetü'l-Ervab*, (Almanca tercümesi ile birlikte neşreden: *Ludolf Krehl*, Leipzig, 1848) isimli eserde şöyle yazıyor: "Abd-i Hak olana ve ilmiyle amel eyleyene ve mutteki olana Hak muallim olurmuş ve dahî '*el-imanu uryanun ve libasubu et-takvâ ve ziyetubû el-hayâu ve semeretubû el-ilmu*'. İmdi murad-ı mezkur olan ilimden ki semere-i amel ve imandır, Allah Teala'nın zatına ve sıfatına yakındır, eyle olsa mezkur olan umurun ilmini tahsil etmek farz olıcak Allah Teala'nın zatına ve sıfatına yakın tahsil etmek dahî artık farz olur ki "*ta'allemu el-yakine [kemâ teallemû'l-Kur'âne hattâ ta'rifûhu] ve innî müteallimun meakum*" fehvay-ı şerifi dahildir, imdi bunlardan malum olan oldur ki, sani'in celle zikruhu zatına ve sıfatına yani sıfat-ı cemaliyyesine ve nuut-i celaliyyesine ve ondan sadır olan âsâra ve ef'ale *ma'rifet ve yakîn* hasıl ede, imdi bu ma'rifet tariki ikidir. Biri ehl-i nazarın ve eshâb-ı istidlalindir ki bunlar matlube **fıkr ile ve delil** ile yetişirler ve biri ehl-i ehl-i riyazetin ve erbab-ı mücahedenindir ki bunlar matlubları riyazetle ve cihad-ı nefisle hasıl ederler. İlm-i istidlal ile bilen ulema-i zahirdir, onlar derler ki '**ma ra'eytü şey'en illâ ve ra'eytü'llahe ba'dehu**' yani evvel mahluku gördük, ondan sonra hakkı gördük derler; ma'lulden illete nazar ederler ve dahî sülub-i subhani ve sübut izafiyile bilirler ki Hak teala cisim değildir, cismani değildir ve cevher değildir ve araz değildir hayyır kayyumdur derler. Riyaziyatla ve cihad-ı nefisle bilenler erbab-ı mükâşefe ve eshab-ı müşahededir. Onlar dahî derler ki Hak teala bir vücuddur ki cemii âlemin vücudu onunla kaimdir, kıvamı onunladır; yerlerde ve göklerde doludur. Bunlar dahî derler ki '**ma ra'eytü şeyen illâ ve raeytü'llahe kablehu**' yani evvel Hak Taa'layı gördük, ondan mahluku gördük derler". S. 8-9

şeklinde sistematize edilmiş hâlidir. Buna göre tabiatı da, toplumu da, sanatı da kuran insandır, insan aklıdır.⁸ Akıl sadece kendi yaptığını bilir; insan aklının tabiatı nasıl inşa ettiğinin bilgisi, “saf akıl”da, toplumu nasıl inşa ettiğinin bilgisi “pratik akılda”, bütünlükleri nasıl inşa ettiğinin bilgisi ise “hüküm gücü”ndedir.⁹ Tanrı akıl tarafından kurulmadığına göre, akıl tarafından bilinemez. Tanrı, sadece mutluluğun imkânı cihetinden bir varsayım olarak dikkate alınabilir. Bu sebeple kısaca tabiat ve toplum, Tanrı tarafından yapılmadığına göre, tabiat ve toplum hakkında yapılan araştırmalar, Tanrı hakkında değil, insan aklı hakkında bir bilgi verebilir. Tanrı tarafından yapılmış olan, numen, ancak akıl tarafından işlenerek “fenomen” hâline getirilirse, bu hâliyle bilgi konusu olabilir ki, bu da Tanrı hakkında hiçbir fikir vermez.

3. Kant’ın bu eleştirisi, hem Tanrı hakkında bilgiyi, hem de Tanrı’ya ait bilgi anlamında kullanılan ilâhî bilgiyi (ilm-i ilâhî, ilâhîyat, teoloji) temsil eden rasyonel metafiziğin sonu demek oluyordu. Kant’ın eleştirisi, –hatırda tutmakta fayda var–, tabii din ve tabii teoloji olarak yapılmaya çalışılan bir tür metafiziği kendisine hedef olarak seçtiği için, Hıristiyanlığı pratik olarak anlamsızlaştıran bu yaklaşımların anlamsızlaştırılması ile birlikte, sadece Hıristiyanlık değil, bunun ötesinde akla dayalı teolojiler de anlamsızlaşmış oluyordu¹⁰.

⁸ Hölderlin’in meşhur sözü, “*Dichterich wohnet der Mensch auf dieser Erde*”, tam da bu anlama gelmektedir. Bu ifadede bulunan ve Türkçe’ye yaygın bir şekilde “şairane” diye tercüme edilen bu ifade şairane değil, “inşa ve imar ederek” anlamında kullanılmaktadır. Şair’e “dichter” denilmesi, şair’in kelimelerden şiir “inşa” etmesi hasebiyledir. Bu fikir, Alman romantiklerinin de hareket noktasını teşkil etmiş; onlar kendilerinin yepyeni bir dünya inşa edebileceklerinden hareketle eserlerini ortaya koymuş ve faaliyetlerini yürütmüşlerdir.

⁹ Kant, kendisine kadar “yüce” (sublime)’nin, insanın kendi dışında yapılmış bir şey karşısında yaşadığı haşyet duygusu ile alakalı olduğu düşüncesini değiştirecek, bu duygunun nihai noktada insanın kendi hüküm gücü ile alakalı olduğu ve bunun, bir anlamda insanın kendi gücü karşısında duyduğu “haşyet”i ifade ettiği tezini ortaya koymuştur. Bu anlamda o, kendisinden önce Baumgarten tarafında açılan bir yolda, tayin edici sözü söyleyerek, sanatın ve sanatı kendisine konu edinen estetiğin yüzünü de ilâhî olandan insanî olana çevirmiştir. Kısaca Kant’a kadar “Rabbim ne yücedir” sözü değişerek, insanın kendi kendisi için söylediği “zatım ne yücedir” şeklini almıştır.

¹⁰ Bunu biz kısaca bir peygamber tarafından tebliğ edilmeden elde edilen bilgilere dayalı teolojinin ve dinin sonu olarak da ifade edebiliriz. Bunun sebebini ayrıca müzakere etmek gerekmektedir.

Schleiermacher'in 1799 yılında hazırladığı “Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Vereachtern” başlıklı eseri işte bu bağlamda ortaya çıkmıştır. Bu eserin en önemli özelliği, artık dini hakir gören, akıllı insanların ilgisine değmeyeceğini düşünen “aydınlar”a hitap etmesidir. Eserin başlığı tam da bunu ifade eder. *Schleiermacher* bu eserinde Kant'ın tezini aynen kabul eder: Din, ilim, ahlâk ve estetik alanlarında, neyin bilgi, neyin ahlâkî iyi, neyin güzel olduğu konusunda bir iddiada bulunamaz; akıl bu konularda yeterli ve yetkindir. *Schleiermacher* bu iddialarında Kant'ın tamamen haklı olduğunu söyler. Onun tezinde ortaya çıkan fark, insanlar arasında aklını bu konularda kullananların, bu alanlarda ulaştıkları sınırı ve ötesini sorgulaması ile gerçekleşir. Kısaca *Schleiermacher*, aklın sınırlarına ulaştığında, “ihata edemediği ama kendisini ihata eden” ile karşılaştığını; bu karşılaşmanın akla hem sınırlarını, hem de aczini gösterdiğini dile getirerek, dinin tam da bu karşılaşma ile alakalı olduğunu söyler: “Din ve dinî olan aklın sınırlarına ulaştığı yerde” başlar. Bunu biz daha farklı bir şekilde, dinin “aklın almadığı yerde” ortaya çıktığı şeklinde de ifade edebiliriz.

Dinin, aklın almadığı bir yerde ortaya çıkması, dinin bilgi, ahlâk ve estetik dışında aranması gerektiğini de işaret eder. Buna göre din bir bilgi, bir ahlâk, bir sanat meselesi değildir; din bunların hepsinin ötesindedir; aklın almadığı yerdedir. İnsan bu yere nasıl ulaşır? Her şeyden önce bu bir “tecrübe”dir. Saf akıl nesnelerin tecrübesi ile, pratik akıl özgürlük ve otonomi tecrübesi ile, estetik hüküm gücü ile alakalı iken, din *Schleiermacher*'in Alman mistiklerinden, özellikle Bruno ve Jakob Böhme'den üstlendiği bir terim ile “Gemüt” ile isimlendirdiği bir “kuvve”nin, bu tecrübeyi mümkün kıldığını söyler.

Ancak her insan bu tecrübeyi, aklın sınırlarında ve ötesinde gerçekleştiren bu tecrübeyi yaşayamaz. Bunu yaşayanlar çok seçkin ve “özel” insanlardır. Bu insanlar azizler, büyük din kurucuları, ve Yahudi rivayetlerinde kendilerinden söz edilen peygamberlerdir. Din, bunların yaşadıklarından ibarettir ve bunların hemen hepsi, derece olarak birbirlerinden farklı tecrübeler yaşamışlardır; bu yaşananlar, dini olanı ifade eder ve bu anlamda “mutlak”ın tecrübesidir. Bunların hepsinde ortak olan, belli derecelerde, bunların tecrübelerini “aklın almaması”dır. Bir tecrübenin büyüklüğü, onu **aklın almaması** derecesi ile ölçülebilir. Bu cihetten bakıldığında, insanlık tarihinde aklın neredeyse hiç almadığı tecrübe, Tanrı'nın İsa olarak zuhur etmesidir. Bu öyle bir hadisedir ki, bunu akıl hiç almaz; bu mutlak'ın mutlak olarak zuhuru anlamına gelir ki, bu aynı zamanda mutlak din denildiğinde kastedilendir.

Bu çerçevede diğer insanların tecrübeleri akıl tarafından ihata edilebilirlikleri cihetinden derecelendirilebilir; bu anlamda onlar, mutlak din olmasalar da, bu mutlak dinden belli ölçüde pay aldıkları için, ikinci, üçüncü.... seviyeden din olarak adlandırılabilirler.

Diğer taraftan bu tecrübeyi yaşayanlar, yaşadıklarını dile getirmeye çalışırlar ve dile de getirirler. Dil mukayyed olduğu için, dile gelen tecrübe mutlaklığını kaybederek günlük dilin çerçevesi içine yerleşir; ancak bu tecrübeyi yaşayan, kendi özgün ve özel tecrübesine atıfta bulunmak için, günlük dilin kelimelerini, o güne kadar kullanıldığından daha farklı bir şekilde kullanır ki, bu yeni dil, aklın almadığı bir tecrübeyi ifade eden, akıl üstü bir hakikati işaret eden, bir dildir. Bu dile kısaca “din dili” veya “kutsalın dili”, ifadesi vs. denilir.

Bu söylem etrafında zamanla bir dizi ibadetler, ahlâki kurallar, sanat eserleri vs. ortaya çıkar ki, bunlar, Schleiermacher’ın ifadesi ile “tarihî dinler”dir. Tarihî dinler, bir dönemde yaşayan insanların, aralarında birinin yaşadığı dinî tecrübeyi dile getirmesine bağlı olarak, o şartlarda ortaya çıkardıkları tarihsel formlardan ibarettir. Bunlar dindeki “aşkın” olan tarafı değil, “pozitif” olan tarafı ifade ederler. Bunlar her dinde, dinlerde de, mesela Hıristiyanlıkta gördüğümüz gibi, zaman içerisinde farklılaşarak, değişirler. Başında hakiki olmadıkları gibi zaman içerisinde de bu özelliklerini kaybetmezler. Mutlak din, ilkeler, kurallar ve ibadet formları değildir; bunlar dinin asli unsurları değildir. Bu çerçevede ortaya çıkan unsurlar, mesela kiliseler, tamamen tarihsel fenomenlerdir.

Schleiermacher, dini, tarihsel din adı altında, insanın “gemüt” kabiliyetinin bir fonksiyonu/faaliyeti olarak temellendirmeye çalışırken, bir taraftan dinin mümkün olduğunu göstermeye yönelmiş; aynı zamanda Hıristiyanlığı mutlak din olarak ikame yolunda önemli bir tez ortaya koymuştur. Daha sonra Almanların “Din Bilimi” (Religionswissenschaft) ve “Din Tarihi” (Religionsgeschichte) adı altında geliştirecekleri, İngilizce’ye “Din Araştırmaları” (Religious Studies) adı ile aktarılacak olan yaklaşımda, Din’in çoğul değil de tekil olması, tam da bunun ile alakalı gözükmektedir.

Yirminci yüzyılda Rudolf Otto ve sonrasında Wittgenstein üzerinden Ramsey vb. düşünürlerin gündeme getirdikleri “Dinî Tecrübe” ve bunun dildeki karşılığı olarak “Din Dili”nin arkaplanı kısaca bu şekilde ifade edilebilir.


Burada önemli olan iki husus bulunmaktadır: Birincisi Mutlak fikrinden vazgeçilmemesi ve bu yolla tabii din fikrinin sürdürülmesi iken, ikincisi Kant sonrası pozitivizminin taleplerine uygun bir şekilde dinin, bir insan işi, bir insan tecrübesi olduğu düşüncesinin ısrarla vurgulanmasıdır.

Bütün bu süreci takip ederken dikkat edilmesi gereken husus, Batı Avrupa'daki gelişmelerin İslâm dünyası ve düşüncesinden irtibatsız gerçekleşmediği; insanla ilgili gerçekleşen yönelişin arkaplanında müslümanlardan ve İslâm düşüncesinden bir istifade gayreti olduğu; ancak bu yönelişin, müslümanlardan üstlenilen unsurların yeni bağlamda ortaya çıkardıkları “beklenmeyen/hesaba katılmayan” neticeleri sebebi ile İslâm dünyası ve düşüncesinden daha farklı şeyleri ve süreçleri intaç ettiği/etmiş olabileceğidir.¹¹ Bu çerçevede bir taraftan insana yönelik (kendini bilen rabbini bilir) ve aynı zamanda, başka bir cihetten Kitab'a yönelik, (Kilise/din adamı sınıfı değil, Kitab dini temsil eder), İslâm düşüncesinden bağımsız düşünülemeyecek adımlar olmakla birlikte, yönelinen insan insan-ı kamil, dikkate alınan Kitap da, Sünnet tarafından açıklanmış ve bunun üzerinden bir medeniyet ortaya çıkarmış; medeniyeti sürdürürken anlaşılmalı, anlaşılmasına bağlı olarak da medeniyeti sürdürmüş bir Kur'ân-ı Kerîm olmayınca, yönelişlerin neticesinde insan da kitap ta, yönelişi taşıyamayarak, olup bitenin üstünde etkin bir konumda kalamayarak, sürecin bir nesnesi hâline gelmişlerdir. Bu sürecin neticesinde ortaya çıkan formel/kurumsal yapılar, hem insanı, hem de kendisi tarihî sürecin en azından bir parçası olarak teşekkül etmiş Kutsal Kitabı, kendilerine uymaya zorlamışlardır. Hıristiyanlık başından itibaren muhtevası olmayan bir “form”, bir “kurum” olarak içinde etkin olduğu şartlara uyarlanarak etkin varlığını muhafaza edebilmiş bir din olduğu için, Schleiermacher de, nihai olarak Kiliseyi aklın eleştirisi dışında tutmayı başaracağını umduğu bir tez ile aklın almayacağı bir alanda dine bir yer bularak, bu geleneği sürdürmüştür.

¹¹ Bu yüzyıllarda Batı Avrupa'da neşredilen eserlerde, mesela Luther'in ve Charon'un yazılarında Osmanlı Devleti tamamen dünyevi bir güç; düzeni de tamamen dünyevi bir düzen olarak algılanmaktaydı. Tamamen dünyevi bir düzenin imkânı ve bunun insanı tanıma yanında insanın ayrıcalığı hususiyeti olan aklına dayanarak gerçekleşeceği, Osmanlı Devletinin böylesi bir algısı olmadan kolayca düşünülebilir gözükmemektedir. Batı Avrupalıların dünyevi düzen ufkunu esas itibarıyla Osmanlı devleti teşkil etmiş gibi gözükmemektedir. Bu hususta bk. Friedrich Meinecke, Die Idee der Staatsraeson, München und Berlin, 1924, s. 108

Diğer taraftan bugün de çok yaygın olarak kullanılan reflexivite ile self-reference kavramları, Descartes'ten itibaren yakının hareket noktasını oluşturmuş; bu durum nihai hakikati, nesnelere inşa eden ve nesnelere inşa ederken kendisini kuran “zihin” ve bu zihnin sahibi olarak insanı keşfederken, zamanla insan dışındaki her şeyi insana bağlı/bağımlı bir şekilde görme yoluna girdi, ki biz bunu kısaca **istiğna** olarak isimlendirebiliriz.¹² İstiğna fikri, zaman içerisinde, özellikle Hegel ve sonrasında, günümüzde de etkin bir şekilde devam eden bir şekilde, insan tarafından oluşturulmakla birlikte, insanın dışında/üstünde, daha üst bir varlık olarak ta'ayyün eden “yapıların” bir özelliği olarak açığa çıktı: Bilgi ve güç, hatta varlık artık tek tek bireylerde değil, kurumlar, şirketler, devletler ve benzeri formal yapılara atfedilerek bireyler, Hegel'in ifade ettiği gibi, sadece bu üst formal yapıların kendilerine sağladığı imkân kadar etkin ve onların verdiği kadar varlık sahibi olmak zorunda kaldılar.¹³ “Aydınlanma'nın diyalektiği”

¹² Yukarıda *Nüzhettü'l-Ervah*'tan yaptığımız iktibasta (s. 8-9) açıkça ifade edildiği gibi, hakikati keşfetmenin yolu insanın kendi kendisini tanımak ve bunun üzerinden marifetullah'ta yakine ulaşmak olarak ifade edilmektedir. Ayrıca bir sayfa öncesinde de şöyle denilmektedir: “Ma'rifet-i hakiki ki Hak celle ve ala'nın zatın ve sıfatın bilmeğe derler, hâsıl etmektir ki vücud-ı insandan maksud budur. Nitekim Davud peygamber aleyhisselamdan menkuldür: Hak celle ve ala'ya sual edüb eyitdi ki ‘*mâ zâ balakte el-halka kâle Allahu Teâlâ küntü kenzen mahfiyyen fe-ebbabtü en u'rafa fe-balaktü'l-halka li-u'rafe*’, bundan maksud budur ki **ma'rifet-i hakiki insandan gayrida bulunmaz**” (s. 7). Descartes ve dönemindeki Batı düşüncesindeki yöneliş de, **hakiki ma'rifeti insanda aramak**'tan daha farklı şekilde ifade edilemez. Ancak Batı düşüncesinin sonraki aşırılarıdaki mâcerası Osmanlı düşüncesinden epeyce farklı gerçekleşmiştir. Bu husus düşünce tarihi yazarlığının önüne esaslı bir sorun olarak çıkmaktadır. Sorun Osmanlı düşüncesinin niçin Batı düşüncesi gibi bir yola girmediği değil, –Batı düşüncesinin “ileri”, “gelişmiş” bir adım olduğu gibi XIX. yüzyıl ideologlarından uzak bir şekilde–, Batı düşüncesinin niçin Osmanlı düşüncesinden ayrıldığı ile alakalı olarak sorulursa, o zaman birçok mesele daha hakiki bir şekilde kavranıp müzakere edilebilir gibi gözükmektedir. Bu soruya verilecek olan cevap bugünü anlamak açısından ve gelecek hakkında düşünürken ayrı bir önemi haizdir.

¹³ Modernitenin filozofu olarak nitelenen Hegel, *Phaenomenologie des Geistes* isimli eserinde bulunan, bütün bir sistemine giriş olarak yazdığı “önsöz”ünün (Vorrede) son paragrafında tam da bunu dile getirmektedir: “Weil übrigens in einer Zeit, worin die Allgemeinheit des Geistes so sehr erstarkt und die Einzelheit, wie sich gebührt, um soviel gleichgültiger geworden ist, auch jene an ihrem vollen Umfang und gebildeten Reichtum haelt und ihn fordert, 

veya “postmodern durum” gibi tezler tam da bu süreci açığa çıkarmaya çalışmaktadır.

Formel yapıların her şeyi belirleyen bir konumda olmaları, bu yapıların İslâm dünyasını da tesir alanına almaları ile birlikte, –ki bu sürecin önceki hâline sömürgeleştirme, şimdilerde küreselleşme deniliyor– klasik dinî ilimler kadar, bu dinî ilimlerin dayandığı ve makul bir şekilde dile getirdiği, toplumsal hayatı da, formel yapıların taleplerine bağlı olarak dönüştürmek, dönüşmeyi de en iyi ihtimalle ilgi alanı dışında bırakarak fosilleşmeye maruz bıraktı. Bu hayatı ve bu hayatı taşıyan ilimleri anlam-sızlaştıran süreç, bu hayatın aslını teşkil eden Kitap ve Sünneti de, benzer bir şekilde bir “anlam” sorunu ile karşı karşıya bıraktı. Bizim burada bir şekilde anlamaya çalıştığımız durum, bununla alakalıdır.

Esas itibariyle sorun, kendi kendine referanslı (yani varlığını kendisinden alan ve kendi kendisini temellendiren/kâim bi-zâtihî) olma iddiasıyla ve bunun üzerinden reflexif bir şekilde (yani bunu düşünüp tematize edip, mevzu hâline getirerek) kendi varlığını amaç hâline getirerek (kâim li-zâtihî), kendi dışındaki her şeyi araçsallaştıran yapıların ortaya çıkışı/etkin varlığı ile açığa çıkan istiğna konumu ile doğrudan alakalı gözükmektedir. Bunun en önemli ve tayin edici örneğini, numune-i imtisalini, (klasik dilimizi kullanacak olursak “üsve-i hasene”sini) Fransız devrimi ve sonrasında ortaya çıkan, kendi kendisini, kendisine referansla kuran bir “devlet yapısı” olduğunu hatırd tutaca olursak, meseleye daha kolay nüfuz edebiliriz. Bu sebeple, meseleyi esasından görebilmek için, mevcut durumu bir sebep olarak değil, netice olarak kavrayarak bu neticeyi ortaya çıkaran sürece bakmak ve bizi huzursuz eden bu hâlin bir “sapma” olduğunun açığa çıkması için, sapmanın nereden başladığına bir atf-ı nazar etmek gerekti.¹⁴ Buraya kadar en genel hatları ile bu hususu göstermeye çalıştık.

der Anteil, der an dem gesamten Werke des Geistes auf die Taetigkeit des Individuums faellt, nur gering sein kann, so muss dieses, wie die Natur der Wissenschaft schon es mit sich bringt, sich um so mehr vergessen und zwar werden und tun, was es kann, aber es muss ebenso weniger von ihm gefordert werden, wie es selbst weniger von sich erwarten und für sich fordern darf.” Hegel, *Phaenomenologie des Geistes*, ed. Lasson, Könemann, Köln, 2000, S. 67

¹⁴ Reinhard Koselleck daha farklı bir perspektiften ele aldığı bu sürecin Batı Avrupa'nın tarihi açısından “patolojik” bir durum teşkil ettiğini tespit etmekle birlikte, bu sürecin İslâm/Osmanlı düşüncesi ile irtibatını dikkate almadığı için, bu tespit eksik kalmaktadır. Bk. R. Koselleck, *Kritik und Krise*, Suhrkamp, ◆

Şimdi tebliğimizin ikinci kısmına geçerek meselenin İslâm dini, düşüncesi ve müslümanlar açısından nasıl gözüktüğüne daha yakından bakabiliriz.

B. Müslümanların Mükteseb Aklı Olarak İslâm Kültür ve Medeniyeti

4. İslâm dini, akı, dindarlığın ön şartı kılmakla, aklın almayacağı bir alanda değil aksine akıl ile doğrudan irtibatlı bir dindarlığın mümkün olduğunu göstermiştir. Klasik din tanımı, dini, “*zevilukulü, hüsn-i ihtiyarları ile bizzat hayırlara sevk eden vaz-ı ilâbî*” olarak tanımlarken, dinin “akıl olmadığı” bir tecrübeye indirgenemeyeceğini baştan tespit eder.

İslâm, din olarak insanın bütününe talep ettiği ve ilgilendirdiği için, insan hayatının bütün alanları ve boyutları ile alakalıdır. Bu alanlar hem bilgi, hem ahlâk, hem de estetik ile alakalıdır. Din, insana bilgi verdiği gibi, ona neyi yapıp yapmayacağını ve nasıl yapması gerektiğini de söylediği için, bilginin, ahlâkın ve estetiğin ilkesini ve yönünü tayin etmiştir.

Bu hususta Kur’ân-ı Kerîm’in muhtevası yeterince/yeterli bir zemin teşkil ettiği gibi, Hz. Peygamber’in konumu ve bu konumun yaşanmış, şahadet edilerek üstlenilmiş “bütün bir hayat” olarak gerçekleşmiş olması ayrı bir mertebeyi temsil etmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’in lisaniliği, Hz. Peygamber’in hayatında hayat olarak taayyün ederken, dinin bütün hayatla irtibatı, –mesela Cibril hadisinde ortaya konulduğu gibi, hem bilgi, hem ahlâk hem de estetik alanında–, iman, İslâm ve ihsan kategorileri içinde ifade edilmiştir. *İmân*, *islâm* ve *ihsân* kategorileri, her birisi bilgi, amel ve amelin keyfiyeti anlamında estetik ile modern Batı düşüncesi ile birlikte yeniden/yeni bir şekilde dile getirilen sorularla alakalı olduğu için, doğru, iyi ve güzel ile ilgili hem soruyu ve soruya esas teşkil eden sorunu, hem de bu sorunun cevabının en azından yönünü/nerede bulunabileceği sorusunun cevabını içinde taşımaktadır. Bu çerçevede, Kant sonrası Batı düşüncesinin sorduğu soruları ve cevapları da, –farklı, kendine has bir dilde ifadesini bulmuş olarak–, içinde taşıdığı gibi, bunun ötesini de, Schleiermacher’in ortaya koymaya çalıştığı soruyu ve sorunu da, genel olarak ortaya koyup müzakereye açmış ve muhtelif yorumlara açık bir şekilde cevaplamıştır.

Frankfurt/main, 1973, (ilk baskısı München 1959). (Türkçe Tercümesi, R. Koselleck, *Kritik ve Kriz*, çev. E. Y. Murteza, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2012)

Özellikle tasavvuf, en azından miladi XIII. Yüzyıldan sonra Vahdet-i Vü-cud ve Vahdet-i Şuhud başlığı altında oldukça teknik ve dakik bir şekilde, meşşai düşüncede tayin edici konumda olan formel aklın/mantiğin sınırlarını zorlayarak varlık meselesini ele almıştır. Buna bağlı olarak da İslâm'ın hem bilgi, hem ahlâk, hem de estetik ile ilgili olduğu; bu alanlarla ilgili olmanın, aynı zamanda bir makuliyet talebi olduğu anlamına gelmektedir. İslâm, makuliyet iddiasından vazgeçmeksizin, aklın sınırlarını da dikkate alarak, bunun ötesi ile makuliyeti reddetmeden bir irtibat kurmayı ön görmektedir. Buna bağlı olarak da, dinin dile geldiği özel bir alan olmayıp, hayatın bütün alanlarını ihata ettiğinin farkında olarak, özel bir “din dili”nden bahsetmenin anlamlı olmadığı açıktır.

İslâm dini ve düşüncesinin dili, tabii dilin kendisidir; bu özel bir dil değildir. Ancak İslâm, bu tabii dili, tabii dilin bütün özelliklerini muhafaza ederek dönüştürmüştür; bu dönüştürme, hayatı dönüştürmeye bağlı olarak, “inşai” bir şekilde gerçekleştiği için, önce hayat dönüşmüş, daha sonra da, ortaya çıkan yeni hayat tarzı, kendisini ifade eden bir dil de inşa ederek daha önceki dili tamamen terk etmeden, devam etmiştir. Bu hayatın muhtelif mertebelerde dile gelmiş hâline dinî ilimler denilmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken önemli bir husus vardır: her şeyin başında bulunan Kur’ân-ı Kerîm tabii bir dilde insanlara ulaşmıştır. Ama insanlar Kur’ân-ı Kerîm’e, “ellerine tutuşturulmuş bir kitap” olarak değil, anlamı Hz. Peygamber’in hayatında görünür hâle gelmiş/taayyün etmiş bir “teklif” olarak muhatap olmuşlar, teklifi kabul ederek de mükellef olmuşlardır. Bu teklifi kabul ederek mükellef olan insanlara, müslümanlar denilmektedir. Teklifi kabul etme, insanları müslümanlara dönüştürmüştür; tabir-i diğerle teklifi kabul etmek, insanları müslümanlığa taşımıştır. Kur’ân-ı Kerîm’in vahye-dilmesi ve buna bağlı olarak hayatın dönüşmesinin neticesinde Arapça’da ortaya çıkan değişim, sadece Arapça ile sınırlı kalmamış; bunun ötesinde, müslüman olan bütün kavimlerin dillerinde de gerçekleşmiştir.

İslâm düşüncesi içinde din ile dil arasındaki irtibatı müzakere etmek, tabii dil olarak Arapça’nın (ve aynı zamanda, Türkçe, Farsça, Urduca ve Boşnakça gibi varlığını/bu şekilde bir gelişime sahip olmasını müslümanlığa borçlu olan diğer dillerin) müzakere edilmesi; özellikle de dinin tebliğinden sonra hayatta ve ona bağlı olarak da dilde ortaya çıkan değişiklikleri, birbiri ile irtibatı içinde müzakere etmek demektir. Bu bütün boyutları ile dili, din ve hayat ile irtibatı içinde ele alırken, dilin sağladığı imkânları ve sınırları da açığa çıkarmayı gerektirmektedir. Dinin

dilde ortaya çıkardığı en esaslı değişim, hayattaki değişim ile alakalı olduğu ve hayatın en temel kategorilerini de insanın zaman ve mekan üstü ama zaman ve mekanda gerçekleşen hâllerde ortaya çıkmıştır. Bu hâllerin bilgisi, bütün müslümanların en temel bilgilerini, herbir müslümanın hayatının içinde geçtiği en temel varoluş kategorilerini ihtiva ettiği için, buna “ilm-i hâl” denilmektedir. İlm-i hâl hem bilgi, hem de amel olarak bütün müslümanların temel müştereklerini ifade eder.

Müslümanların hayatlarında ve İslâm medeniyetinde kullanılan dile bakıldığında, tabii dildeki bütün kullanım şekillerini ihtiva ettiğini söyleyebiliriz. Hakikat, mecaz, istiare, özel isimler, genel terimler, ıstılahlar, kinayeler vs. dilin farklı kullanım şekilleri hemen bütün alanlarda, gündelik hayatta olduğu gibi, ilm-i hâlden kelâma ve tasavvufa kadar, bütün disiplinlerde mevcut olduğu gibi, edebiyat ve teknik ve tabii ilimler ile ilgili alanlarda da, bu alanların hususiyetleriyle uyumlu bir şekilde kullanılmaktadır.¹⁵ Öyle olduğu için İslâm düşüncesi ve İslâm dini ile ilgili meseleler söz konusu olduğunda yapılması gereken, dine hayatta, siyaset, ekonomi, ahlâk, sanat, bilim gibi “dinden farklı” alanların “yanında” bir yer aramak olmamalıdır. İslâm bunların hepsini önceler ve bir bütün olarak bunların hepsi ile irtibatlıdır ve hepsindedir. Bu sebeple bunu biz kısaca İslâm düşüncesinde bir siyaset, ekonomi, bilim dili yanında “din dili” diye özel bir dilin bulunmadığını söyleyerek ifade edebiliriz. İşte tam da bu anlamda bir “din dili sorunu yoktur” diye de ifade edebiliriz. Bu durum farklı disiplinler bulunmadığı ve bu disiplinlerin farklı derecelerde din ile irtibatlı olmadığı anlamına gelmez. Bugün din dediğimizde ilk aklımıza gelen mesela ilmihâl ve ibadet alanı, bir ilmin, fıkıh ilminin dilinin bir parçası olduğu gibi, ekonomik ilişkiler, ahlâk alanı, çeşitli meslekler ve bu mesleklerde dikkate alınması gereken meslek ahlâkı olarak isimlendirilen ahlâkî ilkelere, ama aynı zamanda bilimsel deneyler yapmak söz konusu olduğunda aşılılamaması gereken sınırlar (mesela insanların denek olarak kullanılıp kullanılmayacağı gibi soru ve sorunlar) din ile doğrudan alakalıdır. Ve din, bütün bu alanlara irtibatlı olduğu gibi, bütün bu alanların tayin edici bir boyutu olarak her yerdedir.

5. Bu çerçevede bizim vurgulamamız gereken en önemli husus, akıl sahibi varlıklar olarak insanların din ile irtibatını, İslâm dinini dikkate

¹⁵ Kaldı ki bu durum modern bilim için de daha farklı değildir. Modern bilimlerin “paradigmatik örneği” olan fizikte bile mecaz olmadan birçok şey ifade edilememektedir.

alarak, yeniden düşünmek olacaktır. Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı gibi, bizim iki ciheti birlikte dikkate almamız gerekmektedir. Bunlardan birincisi tarihî süreçtir; bütün bir İslâm tarihi, insanlık tarihini de dikkate alarak, bizim için gerçekçi bir yönelişte vazgeçilmez bir perspektif sunacaktır. İkinci cihet ise ne olduğu belli, maruf bir din olarak İslâm'dır. İslâm, ne olduğu belli, yani "özü" olan bir dindir; bugün ortaya çıkmış veya birilerine bağlı bir din olmayıp, daha önce de kısaca işaret ettiğimiz gibi, her bir Müslümanın, Müslüman olarak varlığını/varoluşunu önceleyen bir form ve içeriği işaret eder. Bu form ve içerik, tabii bir dilde olduğu gibi, ancak kendisine bağlı olduğunda bir şeyin, Müslümanlığın, tahakkuku mümkün kılar. Daha açık ifade etmek gerekirse, Türkçe konuşmak için, bu dili konuşanın konuşmadan önce orada olan ve bilinen kurallarına uyması gerektiği gibi, Müslüman olmak/Müslüman olarak varolabilmek için de müslümanın, Müslümanlığın "orada olan" ve her bir Müslümanın inanmasını ve davranmasını önceleyerek, onları mümkün kılan "kurallarına" uyması gerekmektedir. Ancak nasıl ki Türkçenin kuralları olması, bu dil içinde yenilikleri ve özgünlükleri imkânsız kılmıyor, aksine hazırlıyorsa, İslâm için de bu, benzer bir şekilde geçerlidir: Dinin kurallarına uyma, özgün ve yenilikçi olmayı mümkün kılan bir zemin oluşturmaktadır. Farklar ve özgünlükler, ancak müşterekler üzerinde zuhur etmekte ve gerçekleşebilmektedir. Akıl, insanları konuşmak söz konusu olduğunda vazgeçilemez, müşterek zemindir. Din ile akıl arasındaki irtibatı biraz daha yakından ele almak, sorunlarımızı gerçekçi bir şekilde açığa çıkarmak için özel bir önemi haizdir.

Akıl sahibi varlık olarak insan bilgiyle yaşar; insanın bu bilgilerine, daha doğrusu bilme ve anlama kabiliyeti ve bu kabiliyetine dayalı olarak elde ettiği bütün bilgilere kısaca, Maverdi'yi takip ederek akıl diyebiliriz. Aslında aklın, bilme kabiliyeti ve bu kabiliyetin bütün neticeleri olarak nitelenmesi, Batı düşüncesi için, özellikle de –bizim buradaki konumuz açısından ehemmiyetine binaen adını özellikle zikrettiğimiz– Kant için de geçerlidir.¹⁶ Bu tespit, özellikle Kant sonrası gelişmelerle yüzleşebilmek açısından hatırdta tutulması gereken bir noktayı işaret etmektedir.

¹⁶ Bu, mesela *Locke* için de benzer bir şekilde geçerlidir; sadece *Locke* akıl veya bilgi demek yerine "idea" tabirini kullanarak, idea'ları basit ve karmaşık olarak iki kısma ayırıyor. İncelikleri ve teferruatı bir kenara bırakarak, bu tefrikin genel olarak geçerli olduğunu söyleyebiliriz.

İnsanın hayatını bilgi ile sürdürmesi ve bu bilgilerin bir kısmının insanın özel bir gayretine ihtiyaç göstermeden “verilmiş” olması; geri kalanın ise, zamanla bu verilmiş olan imkânların kullanılması ve bunlara yeni şeylerin eklenmesi ile “kazanıldığı” nı söyleyebiliriz. Birinci kısma biz, yine Maverdi, İbn Haldun ve diğer birçok düşünürümüzü takip ederek “garîzî akıl” ikinci kısma “mükteseb akıl” ismini verecek olursak, insanların hayatlarını akıllarıyla, yani akıllarını teşkil eden ve kesb edilen, yani insanların özel gayretleri ile kazandıkları, mükteseb bilgilerle sürdürdüklerini söyleyebiliriz.

Garîzî akılı teşkil eden zaruri ve bedihi/a priori bilgiler bütün insanlar arasında müşterek ise de, ve hemen bütün insanlarda iç ve dış duyarlar olarak adlandırılan kabiliyetler ortak ise de, bu duyarların kullanılması, insanların yaşadıkları çevre ve çerçevede tahakkuk ettiğinden dolayı, insanlar arasında mükteseb veya İbn Haldun’un ifadesi ile, tecrübî akıl alanında farklılaşmaların da ortaya çıktığı açıktır. Beş yaşındaki çocuğun tecrübî/mükteseb akılı ile yirmi yaşındaki bir gencin veya kırk yaşındaki bir yetişkinin mükteseb akılı aynı olmadığı gibi, farklı farklı bölgelerde, mesela çölde yaşayan insanlarla ormanda veya kutuplarda yaşayan insanların müşterek bir tecrübeye sahip olmadıkları da açıktır. Kısaca aklın insanlar arasında hem bir bağ, hem de bir ayrışma zemini teşkil ettiğini söyleyebiliriz.

Ancak akıl sadece insanların hissi “tecrübe”si ve bu tecrübelerin bireysel hafızalarda muhafazasından ibaret kalmaz; tecrübelerin birikimi anlamına gelen tecrübî akıl, sadece bireylerin hafızasında ikamet etmez; insanın bütün bu tecrübeleri muhafaza edebileceği önemli bir imkânı daha vardır ki, bu imkân, bir şeyi bir şeye delalet etmek üzere tayin etme ve bunun üzerinde diğer insanlarla uzlaşma (klasik ifadesi ile “vaz/muvazaa ve isti’mal”) kabiliyetinde esasını bulan, dil imkânıdır. Dil tecrübeleri isimlendirerek insanlar arasında iletilebilir kılar; ama aynı zamanda hakkında olduğu şeylerin diğerlerinden tefrik edilmesini sağlayarak, şeylere şey olarak varolma imkânını da bahşeder. “Adı konulmamışlık” ile “yokluk” zaman zaman, hatta genellikle aynı anlama gelir. Özel dil olamayacağı için dil, bir cemaati iktiza eder; “dil cemaati”, tecrübelerini ortak kelimeler ve işaretlerle ifade edebilen insan grubudur. Dil ile birlikte tecrübî akıl kolektif bir şekilde muhafaza edilebilir ve aktarılabilir bir hâle geldiği gibi Yerküre/arz da dünya olur, dünyaya dönüşür.

İşte İslâm, garîzî akılı ile tecrübelerini teşkil ederek biriktiren ve bunu dil vasıtasıyla kaydederek iletibilme, müzakere ve münakaşa konusu

hâline getirebilme imkânına sahip olan bir varlık olan insanı muhatap alır ve ona, mükteseb aklının sınırlarını genişletecek bir imkân sunar. Bu imkân insanın en temel ve asli sorularına, daha önceki mükteseb aklının, –mesela Kant’ın saf aklının ve pratik aklı yanında, hüküm gücünün– önüne, kendi başına kaldığında hakkında konuşamayacağı ufukları açarak, daha önceki başarılarını inkar etmeden, bu tecrübeleri daha farklı bir “renkte” yeniden görmesi ve duyması imkânını bahşeder; bu anlamda insanın “gözünü ve kulağını” açar.¹⁷ Bunu yaparken garizî akıl kadar insanın diğer kabiliyetlerini, bu arada dil ile ilgili kabiliyetini, klasik dilin “nutuk” kabiliyeti ifadesi ile, inkar etmez; onları varsayar, dikkate alır; ama onlara yeni bir boyut ekler. Bu meselenin “epistemolojik” boyutudur. Ancak mesele sadece bundan ibaret değildir.

Arzın bize duyularımız yoluyla ve duyularımızda “verilmiş” olması, –Kant ve sonrasında konstruktivistler tarafından, onların bizim tarafımızdan inşa edildiği/kurulduğu gibi bir şekilde yorumlansa ve bu anlamda aşırı yorumlansa da–, onların varlığı ve varlıklarının anlamı ile bizim algımızı irtibatlandırırken, –bu irtibatı mesela Berkeley “esse est percipi” diye ifade ediyordu– aklın bu mertebesi ile varlıklar arasındaki irtibatını izhar ederken dilde verilen ve dil üzerinden irtibat kurduğumuz nesnelere, mesela inşai ifadeler üzerinden oluşan yeni varlıkların, lisani bir özellik taşıması önemlidir. Daha başka bir ifade ile duyularda verilmiş olanın “hiss-i müşterek”

¹⁷ Bu husus –burada üzerinde duramayacağım bir arkaplana sahip olan– Newton’un *Mathematical Principles*’inde ilginç bir şekilde açığa çıkmaktadır. Newton çekim yasasının kendi kendisini açıklayamayacağını, bunun irade ve hikmet sahibi, her şeye tasarruf eden ama hiçbir şeyin tasarrufu altında olmayan bir Üst-İrade/İlahî İrade tarafından yürütülüyor olması gerektiğini söylerken, bir taraftan tabii teolojinin perspektifinden meseleye yaklaşıyor, diğer taraftan da bu iradenin fiziki dünya ile sınırlı kalmaması, ahlâki ve toplumsal alan ile ilgili bir tarafının da olması gerektiğini işaret ediyordu. Bu tavrın, Batı Avrupa’da mükteseb aklın bir aşamasındaki sınırları ifade ettiği kabul edilebilir. Bk. Newton, *Mathematical Principles of natural Philosophy*, çev. Andrew Motte, New York 1846, s. 503-507; burada Newton’un özellikle Hayy b. Yakzan naşiri ve mütercimi Pocock’a atıfla *Deus* kelimesinin kökenini, Arapça “zû”/sahip (Newton bu kelimeyi okunuşunu dikkate alarak “duu” şeklinde yazıyor) kelimesine dayanarak açıklamaya çalışması da (s. 505) ilginçtir. Buradaki açıklamaya göre Latince *Deus* kelimesi (Fransızca *Dieu*) herşeyin Sahibi/Rabbi anlamına gelmekte ve Arapça “sahib” anlamına gelen “zû”dan gelmektedir ve kainatta mevcut olan herşeyin bir sahibi vardır ve olup biten her şey, hakiki olarak, sadece bu her şeyin Rabbi/Sahibi ile irtibatı içinde açıklanabilir.

üzerinden “tahdid” edilerek, kavranması/tasavvur edilmesi, bunların zihni/tümellerle irtibatlandırılarak, hüküm, dolayısı ile bilgi hâline getirilmeleri, akılda bir aşamayı temsil eder. Ancak akıl bundan ibaret değildir; tasavvur edilerek hükümle bilgi hâline getirilmiş olanın, dile getirilmesi ile birlikte, verilmiş hükümler tahkike açılır, tahkike konu teşkil eder. Dile getirilerek tahkike konu olmuş ve bunu başarmış olan hükümler, bunu başaramamış olanlardan daha farklı, daha “üstün” bir konum kazanır ki, tahkik edilmiş hükümlerin oluşturduğu “kümeler”, doğruluğu hususunda itibari güvenilirlik derecelerine sahip/zann-ı galibi temsil eden “bilgiler” olarak farklı disiplinleri, farklı “ilimleri” oluştururlar.

Bunun ötesinde vahiy ile birlikte insanın hayatına katılan yeni boyut ve bu boyuttan/perspektiften bakıldığında açığa çıkan ve sadece buradan bakanlar tarafından keşfedilebilecek olan varlıklar/varoluş formları, mükteseb aklın yeni bir aşaması olarak kavranabilir. Nitekim öylece de kavranmıştır.¹⁸ Buna klasik dil, kısaca “ma’kûlat”, “lugavî hakikat”e ek, hakikatin üçüncü mertebesi olarak “şer’î hakikat” adını vermişti. *Şer’î hakikat*, kendilerini teklife muhatap olarak kabul ederek mükellef olanların, bu konumları içinde duyularını kullanmaları kadar hükümlerini vermeleri esnasında, bunları dile getirirken ve tahkik ederken de, etkindir; mükellef, mükellef değilmiş/mükellef “olmamış” gibi davranamaz. Bütün bu süreç, bilgedeki “objektif”, tahkike açık boyutu ihmal etmeden, onu ahlâki bir hadise olarak açığa çıkarır ki, bu bizim dilimizde bilme’yi de bir fiil olarak kavrayarak, bilgi alanında farz-ı ayın ve farz-ı kifaye olarak isimlendirilerek, aynı kategoriler altında ele alır.¹⁹

6. Bu tavrın en önemli özelliği bilme ile varolmayı birbirinden koparmamasıdır. Müslümanlığın bilgisi ile Müslüman olarak varolma, bir ve aynı şeyin iki ayrı ifadesidir. Bununla müslümanları bilme/tanıma, birbirinden tefrik edilmelidir. Bunu biz bilgi alanında kabaca “İslâmî bilgi”/İngilizce “Islamic knowledge” ile “İslâm hakkında bilgi” / “knowledge about Islam” ayrımı ile ifade edebiliriz. Buradan hareketle gayrimüslimlerin

¹⁸ Gazâlî’nin *Mişkatü’l-Envar*’da paradigmatik olarak ortaya koyduğu yaklaşım, bu hususun nasıl algılandığını/başarıldığını görmek için yeterlidir.

¹⁹ Gazâlî’nin *İhyâ’nın* başında, *Kitabü’l-İlm*’de, ilmi benzer bir şekilde ele alması, sadece ona has bir tavır olmayıp, meselâ Taşköprizade’nin *Miftâhu’l-Ulûm*’unda da görülebileceği gibi, ulemâ arasında yaygındır. Benzer bir tavır Batı düşüncesinde ancak XIX. Yüzyılda, Almanya’da Hermann Lotze’nin eserlerinde, ortaya çıkmış olmakla birlikte, henüz yeterince takdir edilmiş sayılmaz.

Müslümanlar hakkında malumat sahibi olabileceklerini ve Müslümanlar üzerinden de İslâm hakkında bilgi sahibi olabileceklerini teslim etmekle birlikte, onların hiçbir zaman İslâmî bilgiye sahip olamayacaklarını, daha doğrusu onların bilgilerine İslâmî bilgi denilemeyeceğini söyleyebiliriz. Bu husus aynı zamanda gayrimüslimlerin İslâm Dininden, müslüman olmadan nasıl tesir alabildiklerini anlamının da bir açıklamasını verebilir. Nitekim gayrimüslimler doğrudan doğruya Kur’ân-ı Kerîm’i veya hadis kitaplarını inceleyerek değil, Kur’ân-ı Kerîm ve hadis-i şeriflere ittiba eden müslümanların hayatlarında görünür hâle gelen düzeni görerek, bu düzenin tesirinde kalmışlardır. Dünyanın dört bir tarafında, tarihin çeşitli dönemlerinde İslâm’ın tesiri, müslümanların yaşadıkları hayat üzerinde gerçekleştiği için, mesela batılular İslâm ile müslümanları genellikle birbirinden ayırmazlar; İslâm dediklerinde müslümanları kastederken, müslümanları söz konusu ederken de, İslâm hakkında konuşurlar. Gayrimüslimlerin müslümanları tanıyarak onlardan tesir almaları onları müslüman yapmadığı gibi, onların müslümanlar hakkındaki bilgilerini de “İslâmî bilgi” yapmaz. Onların, müslümanları tanımakla hayatlarında ortaya çıkan değişiklikler de, “İslâmî” değişiklikler değildir; kaynak olarak müslümanlara ve İslâm’a dayansa da, yeni bağlamında farklılaşmış ve anlamı değişmiştir. Bu başka bir cihetten bakıldığında, yine “bilme”nin, bir sıfat, insanî varoluşun bir boyutu olduğu dikkate alınarak, başka bir toplumda oluşan bilgilerin tercüme yoluyla öğrenilemeyeceği; onların öğrenilebilmesi için, onların yeniden kazanılması, “kesb edilmesi” gerektiğini kavramaya da ışık tutabilir. Bu konu kendi başına önemli olmakla birlikte, bizi asıl mevzumuzdan uzaklaştıracağı için bu kadarla iktifa etmek uygun olacaktır.

Müslümanların, akıl sahibi, yani “nâtık” canlılar olarak hayatlarını sürdürdükleri; bu hayatlarını da, Hz. Peygamber’in tebliğ ettiği ve bizzat yaşayarak “görünür ve algılanır” yani “objektif” hâle getirdiği “üsve-i hasene”ye bağlı olarak gerçekleştirdiklerini tarihî olarak biliyoruz. Şunu da biliyoruz ki, Hz. Peygamber’in tebliğ ettiği din, **onun hayatında tecesüm ettiği hâliyle** her yaştan, her cinsten, her meslekten, her konumdan, her zekâ türü ve seviyesinden... insandan müteşekkil çok geniş bir insan grubu tarafından müşterek bir hayat tarzı olarak üstlenilmiş ve yaşanarak nakledilmiştir. Bu nakil nesilden nesile, asırdan asıra aralarına herhangi bir kopukluk girmeden gerçekleşmiştir. Başka bir ifade ile din bize tevatüren nakledilmiştir. Bu tevatür, ittifakları, “zarurat-ı diniyye” veya “ellidört farz” olarak ifade edilebilecek “esaslar” olarak, ihtilafları da, üzerlerinde ihtilaf edilmesi caiz bir zenginlik olarak içinde taşımaktadır. **Bütün ittifaklar**

kadar ihtilafların da makul bir açıklaması olduğu için, bu tevatür kendi bütünlüğü içinde, başka hiçbir insan topluluğunda görülemeyen bir rasyonellik taşımakta/göstermektedir. Biz bunu bir tür “İslâm toplumu a priorisi” olarak isimlendirebiliriz.

Buradan itibaren Müslümanların muhtelif alanlarda kullandıkları dili, tekboyutlu bir dil olarak değil, aklın çeşitli aşamalarında muhtelif şekillerde kavradığı, mertebelerin değişmesi ile birlikte bir mânâ değişimine maruz kalan ve bu anlamda bir anlam genişlemesinin/ittisâ’ bir alameti olarak kavramak gerekmektedir. Böylece ortaya çıkan yenilikler, kendi başına bir hakikat seviyesi olarak kabul edilerek, “örfi hakikat” adıyla anılmıştır. Örfi hakikat, burada konuştuğumuz çerçevede, –mesela Taşköprülüzade’nin *Mevzuatü’l-Ulûm* isimli eserinde sıralanan– bütün ilimlerin ıstihlaları yanında, ortaya çıkmış olan kurumların içinde varlık kazanan konumlar/makamlar, insanların yaşadıkları ve başkalarına anlatabildikleri ve başkalarının da benzerini yaşayabilecekleri hâlleri ifade etmektedir. Bu hallere daha üst bir varoluş şekli, bunları ifade için geliştirilmiş dile, günümüzde yaygın olarak kullanıldığı hâliyle, bir “meta dil”, bir “üst-dil” adını da verebiliriz. Nitekim Kur’an ilimlerinden dil ilimlerine, hadis ilimlerinden siyer ve tarihe, mantıktan metafiziğe, ilmihâlden fikhın farklı alt konularına, akaiden kelâm ve vahdet-i şuhûda kadar bütün disiplinler, müslümanın/müslümanların hayatını, bu hayatı taşıyan asıllar ile irtibatı içinde, bir üst dilde mevzu hâline getirmekten başka bir şey değildir. Muhtelif mertebelerde gerçekleşen ve zamanla daha da formelleşen hayat kadar, bu hayatın muhtelif mertebelerde dile getirilerek müzakere edilmesi de, mükteseb aklın içinde mütalaa edilmelidir.

Müslümanların tecrübî/mükteseb akılları, bütün bu hakikat mertebelerinde taayyün eden şeylerin bilgisini ve bu bilginin taşıyıcısı olan ve hayatın bütün alanlarını ve boyutlarını içinde taşır. Asırlar boyu müslüman olmak, bu mükteseb aklı tevarüs edip, işleyip geliştirerek, yeni nesillere aktarmak, yani bir medeniyet olarak devam etmiştir.

Bu çerçevede her şeyi Allah’ın yapıyor/yaratıyor olması, insanın bir şey yapmadığı anlamına gelmediği gibi, insanın bir şey yapıyor olması/yapabiliyor olması, orada Allah’ın bir dahlinin olmadığı anlamına da gelmez; insanın yakın hayatı/dünya hayatının varlığının kabul edilmesi, uzakta bir hayatı/diğer bir hayatı, ahiret hayatı/el hayatü’lukba olmayacağı anlamına gelmez. Yine bunlar arasındaki ortak “hayat” ismi, müsemmaların da tamamen aynı veya tamamen farklı olacağını göstermez. Bu hayatların

mahiyetlerinin ne olduğu sorusuna verilen cevaplar bir tarafa ikisi de dinâ-
çından önemlidir. Geçmişte müslümanların önündeki önemli meselelerden
birisini, Cenab-ı Hakk'ın uluhiyetine ve rububiyetine, vahdetine ve kudreti-
ne halel getirmeden insanın varlığı ve sorumluluğunu kavramaya ve temel-
lendirmeye çalışmak ve buna uygun bir şekilde yeryüzünü imar etmenin
makul yollarını geliştirmek olmuştur. Bu açıdan İslâm hem dünyevi hem
de uhrevidir. İslâm'ın dünyeviliği, şu anda ve burada hayatı şekillendirmesi
ile alakalı iken, uhreviliği, şu anda ve burada yaşanan hayatın şu anda ve
burada kalmadığını işaret eder.

Diğer taraftan duyuları aşan birçok varlıkla içli dışlı olduğumuzun
farkında olursak, –okul, mahkeme, devlet gibi– duyularımızla algılayama-
dığımız, ancak duyularımızın imkânlarını genişleten vahyin bize anlaşıla-
bilir kıldığı daha farklı varlık türlerinin de mevcut olduğunu, bu konudaki
habarlere inanarak, bilebiliriz.²⁰

Kısaca ifade etmek gerekirse muhtelif disiplinler olarak bildiğimiz
ilimler, ister fiziki dünya ile alakalı olsun, ister insanın fiilleri ile ister hü-
kümleri ile, ister dili ve konuşması, ister tesis ettiği müesseseler ile, isterse
inşa ettiği bina ve şehirler, kurduğu devletlerle alakalı olsun, bunların
hepsi insanı ilgilendirdiği ölçüde, mükellef olarak yeni bir konum kazanmış
olan müslümanla irtibatlı olduğu ölçüde, din ile irtibatlıdır ve onların dili,
aynı zamanda dinidir, din dilidir.

C. Küreselleşme ve Dini Metinler

Son olarak tebliğin başlığında bulunan “küreselleşme” ve “dini me-
tinleri anlama” meselesi ile ilgili olarak bu çerçevede bir iki hususu ele
almak faydalı olacaktır. “Dinî metinler” denildiğinde günümüzde –biraz
önce genel olarak tasvir etmeye çalıştığımız klasik durumdan farklılaşarak–
öncelikli olarak Kur’ân-ı Kerîm ve hadis-i şerifler kast edilmekte; daha
sonra, kabaca “dinî kitap” veya “dinî ilimler” olarak isimlendirilen muh-
telif disiplinlere ait metinler de bu çerçevede ele alınmaktadır. Biz burada
klasik dili dikkate alarak Kur’ân-ı Kerîm ve hadis-i şerif’lere “asıllar” adını
vererek, önce bunlarla ilgili bazı tespitlerde bulunabiliriz.

²⁰ Unutmamak gerekir ki, bir haberi bilgi hâline getiren, onu duyanların ona
inanmasıdır.

Buraya kadar işaret etmeye çalıştığımız gibi Kur’ân-ı Kerîm ve hadis-i şerifler, Hz. Peygamber’in yaşadığı bir “dinî tecrübe”yi ifade etmiyorlar. Onlar bütün boyutları ile bir hayat tarzının tebliğ ve beyanından ibarettir. Bu hayat tarzı, yukarıda naklettiğimiz din tanımının da ifade ettiği gibi, tabii değil, vaz’îdir. Bu dinin vâzı’ı, bizzat Yaratıcı, yani Cenab-ı Hak’tır. Cenab-ı Hak tarafından vaz’ edilmiş olan bu din, insanlar arasından seçilmiş bir Peygamber, Hz. Muhammed tarafından tebliğ ve beyan edilmiş; milyonlarca insan tarafından kabul edilerek üstlenilmiş; yaşanarak nakledilmiştir.

Herşeyden önce, bu demek oluyor ki, Kur’ân-ı Kerîm ve hadis-i şerifler, –kısaca ayetler ve hadisler de diyebiliriz–, bir arkeolojik kazı esnasında karşılaştığımız, ne olduğu hakkında neredeyse hiç bir bilgiye sahip olmadığımız “metinler” değiller. Bir gayrimüslim, mesela bir oryantalist, kendi ait olmadığı/mensubu olmadığı bir “tevatür” tarafından nakledilen bu “metinler”i, sırf kendi tevatürü/içtimai geleneği/mükteseb aklı dışında kaldığı için, anlaşılmasız muamelesine tabi tutabilir; veya kendi “tevatürünü”, kendi “içtimai geleneğini”, kendi “mükteseb aklını” esas alarak, bu akla atıfla/hakikati kendi mensubu bulunduğu tevatüre irca ederek bu metinleri “anlamlandırmaya” ve “yormaya” yönelebilir. Ancak bir Müslüman, hem tarihî hem de akidevi sebeplerden dolayı, bu tavrı ciddiye alamaz. Eğer bu tavrı ciddiye alacak ve hatta bu tavrı üstlenecek olursa bu, başkasının aklıyla bakmak, başkasının gözüyle görmek, başkasının hafızasıyla yaşamak anlamına gelir; bu sadece Müslümana değil, insana da yakışmaz. Çünkü insanlar kendi akılları ile yaşar; başkalarının tecrübelerinden kendi akıllarını kullanarak istifade ederler.

Bu aynı zamanda demektir ki bizim aklımızın/tecrübî ve mükteseb aklımızın zeminini ve eleştirel refikini ayetler ve hadisler teşkil etmektedir. Bizim mükteseb aklımızın formunun ve muhtevasının önemli bir kısmını dinî ilimler olarak isimlendirdiğimiz birikim teşkil etmektedir. Bu form ve muhtevanın diğer önemli kısmını da, toplumsal müesseseler teşkil etmektedir. İlimler bu müesseselerin zihne ve dile getirilmiş, müzakere edilerek, geliştirilme yollarının tartışıldığı süreçlere şahadet ederler. Müslümanların Müslüman olarak varolurken hangi sorular ve sorunlarla karşılaştıklarını kaydeden ve onları muhafaza ederek yeni nesillerin istifadesine sunan metinler, bu anlamda “dinî” metinlerdir; dinî metinler hep bir ulema senedine bağlı olarak ve alimlerin bilgilerini yeni yetişenlere aktarmalarında bir vasat ve vasıta olarak varlıklarını ve anlamlarını kazanmışlardır. Öyle olduğu için dinin bilgisi/dinî bilgi, dindarlarda ve dindarların hayatlarında bulunmakta,

dindarlardan dindarlara hayat olarak/bir yaşama şekli olarak aktarılmakta, bu aktarma sürecinde dil ve yazı da, hem vasat hem de vasıta olarak etkin olmaktadır.

Din, özellikle Kur'ân-ı Kerîm ve hadis-i şerifler, inşâîdirler; bu inşâîlik özelliği, onları hem hayatın içine müdahil kılmış, hem de hayatın üstünde, olup bitene aşkın bir konumda tutmuştur. Namaz emri, ona ittiba edenlerin ikame ettikleri namazlar üzerinden hayata müdahil olurken, zaman ve mekan üstü bir teklif olarak aşkınlığını muhafaza etmiştir. Buradan bakıldığında dinî metinlerin anlaşılması, öncelikli olarak, teorik bir sorun olmaktan çok, pratik bir meseledir. Ancak pratiğin teorisi/amelin nazariyesi olarak, söz konusu olabilmektedir.

Küreselleşme denilen hadise, yapısal olarak genişleyen bir istilayı isimlendirdiği için, bu yapısal istilanın oluşturduğu çerçevede, bu istilayı içselleştiren insanların “inançlarında” ortaya çıkan değişiklikler, onları kendi tevatürlerine uzaklaştırırken, onları başka bir tevatürün/toplumsal akıl ve geleneğin mukallidi hâline getir/ebil/mektedir. Mukallidlik bir mensubiyet formu olarak kabul edilecek olursa, buna “istilacıların (mukallidi anlamında) mensubu hâline getirmiş” de diyebiliriz; ancak buradaki mensubiyetin, bütün hak ve sorumlulukları ile bir grubun parçası olmak anlamına gelmediği de açıktır. Bunu yakın tarihimizin yeterince açık bir şekilde anlaşılır kıldığını söyleyebiliriz.

Bu istila sürecinin bir “seyl-i hurûşân” gibi yaşandığı dönemleri artık geride bıraktık. Her şeye rağmen yapısal olarak etkin olduğunu bildiğimiz “küreselliğin” zannedildiği kadar zorunlu olmadığını; bunun gidilecek mümkün yollardan birisi olduğunu biliyoruz. Bu bizim herhangi bir şeye mecbur olmadığımızın da farkına varmamız anlamına gelmektedir. Daha başka bir ifade ile son yüzelli yılda olup biten hadiseler, müslümanların hayatlarında ortaya çıkan “yenilikler” ve “değişiklikler”, bir taraftan bakıldığında itibari bir “mecburiyet”i izhar ederken, başka bir itibarla, daha üst bir bakışla, daha üst bir perspektif içinde, yeniden kavranarak yeni bir konum verilerek, ıslah edilebilir; bu ıslah üzerinden de, müslümanların hayatları ile dinleri arasında, araya giren sömürge yapılarının etkin varlıkları üzerinden/sebebiyle, ortaya çıkan mesafe kapatılabilir. Bu mesafenin kapatılması, bütün insanlığın tecrübî aklına talip olmak, ve bunu, olup bitene müdahil olmakla birlikte, hep üstünde kalan Kur'ân ve hadisler ile irtibat içinde gerçekleştirmeye yönelmekle mümkün gözükmektedir.

Yine şunu da biliyoruz ki, Kur'ân-ı Kerîm'de geçen "salât" kelimesinin illa da bildiğimiz anlamıyla "namaz" demek olması gerekmediği, onun "dua" anlamına da gelebileceği (!) gibi, veya kurban olarak bir horuzun da kesilebileceği gibi bir "içtihâdın" (!), İslâmî olmaktan çok, küreselleşmenin ortaya çıkardığı yapısal zorbalığa boyun eğerek, teslim olmanın bir alameti olarak anlaşılması, bu tavra daha uygundur. Böylesi "yorma"ların, hayra alamet olmadığını da biliyoruz. (Örnekleri arttırabiliriz.). Namaz'ın Yoga gibi bir tür spor faaliyeti olarak büyük şirketlerde çalışan insanların gündelik hayatlarında zaman zaman rahatlamalarını sağlayacak bir "temrin" olduğunu düşünmek, *salât* kelimesine "yeni" bir anlam katmadığı gibi onun gerçek mahiyetinin bir "ibâdet" olduğunu; ancak ibadetlerin, gereği gibi ikame edildiklerinde, bu dünyada fark edilebilecek bir sürü "fayda"yı da sağladıklarını; onların "salih" ameller olarak "maslahat"ın en saf formlarını teşkil etmelerini de engellememektedir. Benzer durum oruç, hacc, zekat için geçerli olduğu gibi, akrabayı gözetmek, infak etmek, emaneti ehline vermek... için de geçerlidir.

Şurası tabiidir ki, insanlığın mükteseb aklı, daha önceki dönemlerde olduğu gibi bugün de önemlidir. Bu çerçevede çeşitli alanlarda, mesela Kuantum fiziği, mantık ile ilgili yapılan çalışmalar ve bu çerçevede mümkün dünyalar gibi yaklaşımlar, sosyal ontoloji, dil felsefesi ve dilbilimi alanında ortaya konulan tezler ve teoriler, hatta biyoloji ve psikoloji alanında elde edilen veriler,vs. insan bilgisindeki sınırlılık ve itibarlığın farkında olarak, bütün insanlar ve Müslümanlar tarafından da dikkate alınmalıdır. Bu gibi alanlarda ortaya konulan verilerden istifade, sadece başkalarının "ürettiklerini tüketme"den, mesela onların bilgilerinin "İslâmî" yorumunu yaparak/"bilgiyi İslâmileştirerek" (!) değil, aksine bizzat bu alanlardaki çalışmalara katılıp, bu alanlardaki bilgiyi "üretmek", bu alanlarda meleke kazanarak ve bunu mükteseb aklımızın bir parçası hâline getirerek, dikkate almak gerekmektedir.

Bu çerçevede sosyal bilimler, sanal disiplinler/sanal zeka ve bilgisayar kadar ekonomi ve psikoloji, hatta fizik, kimya, biyoloji yanında tıp alanlarında bizzat müslümanlar tarafından yapılacak çalışmaların, bizim mükteseb aklımızı geliştirmemize önemli katkılarda bulunacağını ve böylece dinin hayatımızda daha etkin bir konuma gelmesine, bu etkinlik sürecinde yaşayanlar tarafından, onların o metinlerde bulunan teklifi üstlenerek, mucebince amel etmeleri yoluyla, yeni imkânların ve yeni

ufukların ortaya çıkararak, bu anlamda daha anlaşılır hâle geleceklerini söyleyebiliriz.

Bütün bu sürecin, Batı Avrupa'da ortaya çıkan sapmanın zeminini teşkil eden, **nefsini bilen rabbini bilir**, ilkesine ittibanın, hakiki anlamı ile ancak bir Peygamber'in tebliğinin refakatinde anlamlı olduğu; vahyi ve peygamberliği parantez içine alan bir yönelişin, insanı, Batı Avrupa örneğinde görüldüğü gibi, bir istigna fikrine götürerek tuğyanı intaç edeceğini söyleyebiliriz.

Son olarak klasik dilin, dinî isimler/şer'i isimler olarak zikrettiği ve İslâm Dini ve Müslümanların müslüman olarak yaşamalarında, iman, İslâm ve ihsan üst başlıkları altında ele alınan, Allah, Kitap, Peygamber, melek, şeytan, cinn, kader, el-ba'sü ba'de'l-mevt, ahiret, cennet, cehennem gibi tabirler kadar salat, zekat, savm/oruç, helal, haram, kul hakkı gibi tabirler ve mesela "Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanmak", "insanın gücü yettiği ölçüde Allah'a benzemesi", "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi", "Allah'ın yeryüzündeki halifesi", "emaneti ehline vermek" gibi ifadelerin bugün kullanımlarında ne gibi sorunlar ortaya çıkmış olduğunu da kısaca ele alabiliriz. Bu hususta altını çizmekte fayda mülâhaza ettiğim bir nokta, bunlar ve benzeri konularda yeni bir durumun söz konusu olmadığıdır. Allah, Peygamber ve peygamberlik, melek gibi konularda o gün de bugün olduğu gibi, kimsenin "tecrübî" bilgisi yoktur; kimse ölüp cennete veya cehenneme gitmiş ve sonra dönmüş olmadığı için, bu anlamda bir tecrübeye dayalı olarak bir şey söyleme konumunda değildir. Bu alanlar "gayb" alanlarıdır. Bugün de konuşan ve bu hususları anlamsız bulan insanlar, binbeşyüz yıl önce kullanılan argümanlardan, özü itibarıyla daha farklı bir şey söylemiyorlar. Belki aradaki fark, günümüze yaşayan insanlar, geçmişte yaşayanlara göre, kendi fiilleri/amelleri ve onların ortaya çıkardığı sonuçlar tarafından, daha önce yaşayanlar tarafından daha fazla kuşatılmış durumdadır. Bunlar arasında en önemlisi ve tayin edici olanı, insanın kendi *imkânları* ile *yakîne* ve *emn* ve *emana* kavuşabileceğine dair, Kartezyen yanılığdır. Bugün artık daha iyi biliyoruz ki, insanın hangi cihetten olursa olsun, kendisini "müstağni" görmesi, haddini aşmasıdır. İnsan, yanılabilir bir varlıktır; hata da yapar, doğru işleri de vardır, yanlışları da. Bugün daha iyi biliyoruz ki, insanlar kadar, onların ortaya çıkardıkları sistemler ve kurumlar da, bilimler ve teknikler de, hata yapabilir. "Hatasız kul olmaz." İnsanın kendi kendisini nesnel dünyasını inşa eden, kendi düzenini, kendi kurallarını kendisi vaz'eden, kendi kendine referanslı bir varlık olarak görmesi, bir

tahaddidir, kendi sınırlarından bihaber olmak, haddini aşmak, sınırları zorlamaktır; Tanrı'nın insanı değil, çeşitli formlarda insanın Tanrı'yı yarattığı gibi iddialarda kendisini izhar eden, XIX. Yüzyılda zirveye çıkan insanın kendisini mutlaklaştırmasının, esaslı bir yanılgı olduğunu, bugün çok sayıda düşünür,²¹ dünyanın her tarafında dile getirmektedir. Artık atomun da, noktanın da, sayıların ilki olarak bir'in de, kendi kendisini temellendiremediğini, nihai olmadıklarını daha açık görebiliyoruz. Şunu da biliyoruz ki, insan, Peygamberler tarafından kendisine ulaşan ilâhî hidayete, her dönemde muhtaçtır.

Bu konuların teferruatına girmeden, söylediklerimizin önemli bir kısmı ile Kur'ân-ı Kerîm arasında bir irtibat olduğunu işaret ederek “*Beled Sûresi*” üzerinden biraz daha yakın bir şekilde ne demek istediğimizi ortaya koyabiliriz.

Beled Sûresini dikkatlice okuyacak olursak, burada neler söylendiğini dikkatlice inceleyecek olursak, muhatabın duyan herkes olduğunu açıkça fark edebiliriz. Küreselleşen dünya, bu hitâba yeni muhatablar, adı, boyu, rengi, cinsi değişik, farklı farklı insanlar sağlamakla birlikte, herkesin kendince bu sûre ile bir irtibat kurması ve bunun üzerinden kendi varoluş şartlarını yeniden gözden geçirmesi mümkündür. Hatta ciddi bir şekilde bu ayetlerle meşgul olan herkes, bu ayetlerle karşılaşmamış gibi yapamaz. Şunu rahatça söyleyebiliriz: küreselleşme bu sureye yeni muhatablar ve yeni geçerlilik alanları açmıştır; geçmişteki muhatablar ve onlar için sahip olduğu konumu kaybetmeden. Daha önce sahip olduğu konum, bugün yanlış olmadığı gibi, bugün sahip olduğu anlam, daha önceki anlamı geçersiz kılmaz. Aynı şekilde bu ayetlerde mevcut olan bütün konular, insanların bir “akabe” ile karşı karşıya olduğunu; bazılarının yetim, bazılarının miskin, bazılarının da “it’âm edici” konumda olacağını; her bir konumun “sabır” ve “merhamet” ile bir irtibatının olduğunu işaret eder. Şu kadarını söyleyebiliriz: değişen şartlar ayetleri geçersiz kılmıyor, aksine onlara yeni geçerlilik alanları açıyor. Kısaca ifade etmek gerekirse marifet, bu geçerlilik alanlarını keşfetmektedir, ayetlerin nazil oldukları dönem dışında geçersizliğini –kahramanca (!)– savunmak, ispat etmeye çalışmak değil.

Bugün yaşayan müslümanların önlerinde duran vazife, içinde yaşadıkları dünya hakkında daha fazla bilgi sahibi olarak, ortaya çıkmış olan

²¹ Mesela bk. Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay. İstanbul 2001.

ve insan ile Hakikat/Yaratıcısı arasına girmiş olan perdeleri, onları yok etmeden, yok saymadan, onları, İmam Rabbanî'nin dediği gibi, oldukları şekilde kavrayarak, adım adım gerilerine gitmek ve mevcut olan her şeyi, mahiyetlerine uygun yerde ve mânâda, makamlarına uygun bir şekilde keşfetmek ve onlara bu anlamda şahitlik etmek ve vahyin muhatabı olarak, onun taleplerinin inkişafına bir vasıta ve vasat olarak hayatı bilfiil şekillendirmektir. Bugün yaşayan insanlar, bugünkü imkânlarla, daha önce yaşamış olan insanlar da kendi imkânları ile, bunu yapmak durumundaydılar /durumundalar ve bu yönden kimsenin kimseye bir üstünlüğü yoktur. Bugün yaşayan insanlar, her şeye rağmen, mesela beşyüz veya bin yıl önce hayatta bulunan insanlardan hakikata daha uzak veya daha yakın değildir. Eşref b. Ahmet'in dediği gibi,

*Nefsüm eydür Bayezid mi olasın,
Güneşi kanda elinde dutasın.
Aklım eydür, Bayezid'i yaradan,
Sana dedi mi ki, çıktım aradan.
Bayezid'e çün veren verir nasib;
Neyiçün sen kendini kıldın garib.*

Oturum Başkanı: Şimdi sırayla Sayın İlhami Güler ve Sayın Aliye Çınar bu tebliği müzakere edeceklerdir.