



T.C. DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

0907 - BY - 86 - 008 - 013

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

III

İSLAM'A GÖRE İLİM

Prof. Dr. MEHMET AYDIN

Kültür ve medeniyetlere bâriz vasıflarını kazandıran ve bu yolla bir kültürü başka birinden ayırmamıza yardımcı olan bir takım temel unsurlar vardır. İslâm kültür ve medeniyeti sözkonusu olduğunda bu ayırıcı vasıf, şüphesiz, ilim kavramıdır. Bu kavram, bilebildiğimiz kadarıyla, başka hiç bir kültür vasatında İslâm fikir tarihinde olduğu kadar belirleyici olmamış, İslâm'da sahip olduğu mevki başka hiçbir yerde kazanamamıştır. İslâm bir ilim dini ve onun vücûda getirdiği medeniyet, bir ilim medeniyetidir. Bunun özellikle «klasik dönem» (XIII. yüzyılın sonlarına kadar) için doğru olduğunu belirtmek isterim; çünkü ilim zihniyetinin zayıflamaya başladığı dönemlerde durum, oldukça farklı olmuştur.

Şüphesiz, ilim her medeniyette vardır ve her medeniyet için önemlidir. O, eski Yunan-Roma medeniyetleri için önemliydi. Ama onların hiçbirinde ilim, bütün boyutlarıyla hayatın bütün derin noktalarına nüfûz etmiş görünmüyor. Eski Yunan'ın teория'sı Roma'nın hukuku Çin'in küçük el sanatları Hindin teemmül hayatı, ilimsiz olamazdı. Fakat bunlar, insan hayatının, dolayısıyla kültürünün, sadece bir veya birkaç yönüyle ilgiliydi. Oysa İslâm'da el yıkamaktan tutunuz da ölmeye varıncaya kadar her şey, bir «ilim ve kitap meselesi» haline gelmiştir. İlim kavramının Ortaçağ İslâm dünyasında arzettiği önemi, en ciddi surette incelemiş olan Fransız Rosenthal'ın deyimiyle, İslâm'da olduğu ölçüde hiçbir inanç sisteminde din-ilim kaynaşması ayrılmaz bir şekilde gerçekleşmemiştir. Müslüman kelâmcılar, «ilim» ile «İslâm» arasında bir ayniyetin olup olmadığı konusunu uzun uzun tartışmış ve birçoğu böyle bir ayniyetin kabulünün teknik açıdan kolay olmadığını öne sürmüşlerdir. Ayniyet meselesi ayrı bir konu; fakat onların böyle bir ilişki üzerinde ciddi olarak durmaları bile İslâm'da ilmin mevkiini göstermesi bakımından yeterlidir.⁽¹⁾ Kurân-ı Kerim, peygamberlere ve onlar vasıtasıyla bütün

(1) F. Rosenthal, *Knowledge Triumphant* (Leiden, 1960), 334 v.d.

insanlığa «ilim», «Kitâb» ve «hikmet» in öğretildiğinden sık sık bahseder ve böylece vâhiy müessesesinin ilâhi bir mektep olduğu hakikatını hatırlatır. «İlim» kelimesi ve ondan türeyen isim ve fiiller Kur'anda yaklaşık olarak 750 yerde geçmektedir. Çoğu kez epistemolojik bir mânâ ifade eden «hikmet», «kitap», gibi kelimeler, «anlama» (f-h-m) «farkında olma» (ş'e-r) «akletme» (a-k-l) v.s. gibi terimler (bunlardan türeyen yüzlerce isim, sıfat ve fiiller) yukarıda verilen sayının dışında kalmaktadır. Bir de bu kelimelerin zıtlarını düşünürsek Kur'anın epistemolojik terimler örgüsünün ihata gücünü tahmin edebiliriz.

Kur'anın vahiy eseri olduğunu kabul etmeye yanaşmayan -yahut vahiy müessesesini kabul etmeyen- bir çok ilim adamı ve müsteşrik, Kur'anın bu ilim ağırlıklı vechesi karşısında şaşırıp kalmakta, metodları gereği kullanmak zorunda oldukları tarihi sosyolojik açıklama tarzının yetersizliğini açıkça ifade etmektedirler. Kur'anda yer alan ilim görüşünün kaynaklarını «cahiliye şiiri»nde aramanın da, Yahudi ve Hıristiyan kaynaklarında aramanın da beyhûde olduğu bugün artık anlaşılmiş durumdadır.

İşte islâm medeniyetini bir ilim medeniyeti haline getiren baş faktör, Kur'anın ilim görüşüdür. Bu görüş doğru ve tam olarak anlaşıldığı sürece müslümanlar, insanlık tarihinin medenileştirici gücü olmuşlar, yanlış ve eksik anlaşıldığı zaman ise, müslümanın fikri ve fiili darmadağınık, onun «mücesssem vahdet» demek olan hayatı altüst olmuştur.

Kur'anın ilim ve hikmet telâkkisi, ilk tatbik sahasını, elbetteki, Peygamberimiz'in hayatında bulmuştur. Müslümanlar, bu Yüce insanın zuhurundan önceki dönemi, «cahiliyet devri» olarak vasıflandırmakla Kur'anın beşer tarihinde başlattığı yeni döneme de adını vermiş olmuyorlar mı? İlim ve hikmetle gerçekleştirilmiş «Saadet Asrı»nın bânisi Yüce Peygamber'in ilim telâkkisini görebilmek için elimizdeki hadis külliyyatına bir göz atmak kâfidir. Başta «kütübü sitte» olmak üzere hemen her hadis mecmuasında yer alan müstakil «kitab-ul-ilim» ler vardır.

Yine, hemen hemen bütün kelâm kitapları, epistemoloji konusunu, yani bilginin kaynağı ve değeri problemini ön plânda tutmakta ve bütün kelâmi meseleleri epistemolojik bir zeminde tartışmaktadır.

Eğer tasavvufu bir tek kelime ile anlatmaya çalışmak durumunda kalsaydık, ilim kelimesinin çok kere eş anlamlısı olan «Marifet» kelimesini kullanırdık.⁽²⁾ Muamelât sahasında ilmin yer ve önemini görmek için bu

(2) Bu iki terimin farklı yerlerde de kullanıldığı meselesi burada konumuzun dışında kalmaktadır.

İSLÂM'A GÖRE İLİM

sahanın disiplinli bir etüdü demek olan «Fıkıh» kelimesinin Tabiîn devrinden itibaren kazandığı mânâyı hatırlamak kâfidir. Felsefe ise, müslüman filozofların gözönünde bir 'ilmu'l-ulûm dur; yani bilgi objesi olma vasfını kazanmış her şeyin bütünlük içinde ele alındığı bir saha.

Bu söylediklerimiz, ilim kavramı ile ilgili -tabir yerinde ise- «coğrafya»nın kaba çizgilerinden sadece bir kısmını teşkil ediyor. Ama bu bile «İslâm medeniyeti bir ilim medeniyetidir» hükmünün teyidi için yeterlidir.

Tanınmış Alman filozofu Max Scheller, *Bilgi Formları ve Toplum* adlı eserinde Batı ilim iklimini aklında tutmak kaydıyla fonksiyonel açıdan ilmi üç ana başlıkta topluyor.

- a. Ferdî şahsiyetin tekâmülû için gösterilen ilmi çabalar.
- b. Tabiatın ve beşerî toplumun bilinmesi ve kontrolünü hedef alan ilmi çabalar.
- c. Âlemdaki ilâhi düzeni kavramaya ve bu yolla necâta ermeye matuf çabalar.

Birinci ve üçüncü şık, geçmiş dönemlerin ilmi faaliyetlerinin bariz vasfını, ikinci şık ise günümüzde ortaya konan çabaların temel özelliğini dile getirmektedir. Hatta tabiat ve toplum üzerinde hâkimiyet kurma fikri, çağımızın ilim telâkkisine o ölçüde nüfuz etmiş bulunmaktadır ki, ilmin şahsiyeti tekâmül ettirmedeki rolü, tamamen geri planda kalmış ve Scheller'e göre üçüncü şık, yani âlemdaki ilâhi nizamın sırrını yakalama çabası, unutulma noktasına gelmiştir.

İlmin bu üç fonksiyonu her zaman ve her toplumda dengeli bir şekilde varolmamıştır. Bazan birinin, bazan da ötekinin hakim durumuna geldiği çok sık görülen bir hâdisedir. Fakat İslâm dünyasında ilim, her üç fonksiyonu bakımından daima canlı olmuştur; hatta öteki birçok medeniyetlere nazaran İslâm'da bu fonksiyonların en azından bazı dönemlerde nisbeten dengeli bir durumda olduğunu da söylemek mümkündür. Biraz sonra daha yakından görebileceğimiz gibi, özellikle Kur'an-ı Kerim'de bilginin farklı fonksiyonları arasında ve bu arada insanın ilmi tecrübesi ile ahlâk, sanat ve imân gibi öteki sahalara dair tecrübeleri arasındaki denge, gâyet mükemmel bir şekilde kurulmuş durumdadır. Tarihin seyri içinde, biraz da ortaya çıkan ictimâî, siyâsi ve iktisadî şartların gereği olarak, denge durumunda bir takım bozulmaların olduğu müşahade edilmektedir. Bu konuya ileride ayrıca temas edeceğiz. Öyle görünüyor ki, özellikle Ga-

zâli döneminde ve bizzat Gazâlî'de «İlim» sözünden ağırlıklı olarak «dinî ilimler» anlaşılmıştır. Gazâlî ihya'nın özellikle konumuz açısından son derece önemli olan «İlim Kitab»ında Peygamberimizin ilimle ilgili «İlim talebi her müslüman erkek ve kadın için bir farizadır» ve «İlim Çinde de olsa araştırınız» şeklindeki meşhur sözlerini -bunların sıhhati me-melesi üzerinde durmak konumuzun dışındadır- iktibas ettikten sonra şöyle demektedir: Buradaki «İlim» den hangi ilmin kastedildiği konusunda ihtilâf vardır. Bir birinden farklı yirmi görüş öne sürülmüş ve her ilim sâhibi hadis-i şeriflerin kendi sahasına işaret ettiğini iddia etmiştir. Gazâlî bu yirmi görüşün nelerden ibaret olduğunu bize anlatmaz. Onlardan sadece beşini dile getirir ki bunlar, Tefsir ve Hadis, Kelâm, Fıkıh, Tasavvuf ve ilm-i Bâtın. Daha sonra Gazâlî «farıza» kelimesinin ilim talebi bakımından ifade ettiği mânâ üzerinde durur ki, bu konunun İslâm tarihinde ne ölçüde kök saldığı hepimizin malumudur. Bilmiyorum, ilim talebinin dinin merkezî kategorisi olan farz terimi ile (ama farz-ı ayn, ama farz-ı kifâye) açıklayan başka bir kültür var mıdır yeryüzünde? Gazâlî, farz kılınan fiillerle ilgili malumat talebinin farz-ı ayn, dünya işlerinin devamı (kıvam-ı umûri-d-dünyâ) için gerekli olan bilgilerin ise farz-ı kifâye olduğunu söylemekte, bugün «ülûmu dîniyye»ye dahil ettiğimiz bazı ilimleri- meselâ fukahâya ait sahanın çok büyük bir kısmını - dinle dolaylı olarak ilgili görmekte, dolayısıyla farz-ı kifâye olarak mütalâa etmektedir.

Gazâlî'nin umûmi tavrı, umûr-u dünyaya müteallik ulûmu, ulûmu dîniyye kadar teşvik etmemekle birlikte - ki bu İslâm dünyasında çok uzun süre hâkim olan bir görüş olmuştur - ilim tasnifinde her iki tarafa da hakkını vermektedir. Şöyle ki, ilimler önce «şer'î olanlar» ve «şer'î-olmayanlar» diye ayrılmakta, ikinciler ise, «zarurî» (yani apriori) olanlar ile «tecrübî olanlar»a ayrılmakta, bilâhare bu sonunculardan hangisinin «memdûh» hangisinin ise «mezmûm» olduğu konusu ele alınmaktadır.⁽³⁾ İhya'nın bu Kitab-u'l-İlm'i, bir müslüman mütefekkirin ilim konusunda ne kadar çok ve önemli şeyler söyleyebileceğini ortaya koyması bakımından son derece dikkat çekici ve aynı zamanda göğüs kabartıcı bir eserdir.

İlim konusunu farklı bir açıdan değerlendiren, dinî ilimlerle akli ilimler arasında daha müvazeneli bir münasebet kurmaya çalışan mütefekkirler de olmuştur. Bunların başında İbn Rüşd gelmektedir. Bu ünlü

(3) İhyâ' ulûm ad-dîn, Kahire, 1967, c. I, s. 24 v.d.

İSLÂM'A GÖRE İLİM

düşünür, şer'î ve akli kıyasın birlikte kullanılmasının «vucûbunu» Kur'an'dan getirdiği delillerle isbatlamaya çalışır.⁽⁴⁾ Onun, «araştırılması şer'an vâcibdir» dediği şeye akıl yürütme ile araştırılabilen her bilgi objesi girmektedir ki, İbn Rüşd'e göre bu, «cemi-ul-mevcûdât» dır. İnsan, bildiklerinden bilmediklerini çıkarır ve bu yolla Yaratıcı hakkında bilgi sahibi olur. Şimdi İbn Rüşd'ün Kur'ana dayanarak böyle bir netice çıkarması fikri, İslâm âleminde oldukça yaygın olmuştur. Gerçi bu fikirde, tabiata hâkim olma arzusu ön plânda görülmemektedir. Ön planda olan, insanın «nefsini ve Rabbini bilmesi» dir. Bunun böyle olması da tabiidir, çünkü sırf hâkim olma arzusuna müteveccih bir faaliyetin, Kur'anın ilim ve hikmet anlayışında yer almayacağı açıktır. Bu konu, ilim zihniyetinin temel vasıflarını, Kur'anın, birkaç kez atıfta bulunduğumuz ama açıklamadığımız, ilim ve hikmet anlayışı ışığında değerlendirmemizden sonra, sanırım daha bir açıklık kazanacaktır.

Temel iddiamız şudur: Kur'an, insanın ilmî anlayışında tarihte benzeri görülmeyen bir inkılâb vucûda getirmiş ve ilim zihniyetinin sadece islâm fikir dünyasında değil, Yahudi ve Hıristiyan âleminde de yerleşmesine imkân hazırlamıştır. O, kendisine inananların gönlünde ve kafasında—dolayısıyla, insanın tabiatla öteki insanlarla ve Yaratıcı ile olan her türlü münasebetinde— köklü değişiklikler meydana getirmiştir. Kur'anın insanın iç dünyasında meydana getirdiği değişiklik çok daha âni ve derin olmuştur. Fikrî yanı daha ağır işlediği ve bir birikimin varlığını şart koştuğu için oradaki değişme tedricen olmuş ve meyvesini bir-iki yüzyıl sonra verebilmiştir.

İlim zihniyetinin oluşması ve gelişmesi, esas itibariyle aşağıda sıralayacağımız ön-fikirlerin kafalarda yeretmesine bağlıdır.

1. Düzen Fikri

Âlemde bir düzenin olduğu, her şeyin bir takım kanunlara bağlı olarak cereyan ettiği, hatta bu durumun sosyal ve tarihî hâdiseler için de geçerli olduğu, Kur'anın ısrarla üzerinde durduğu bir konudur. Sosyal hâdiseleri tetkik eden ve bugün sosyoloji ve sosyal psikoloji alanlarının konularını teşkil eden noktaların önemli bir bölümünü de içine alan Tarihin, İslâm fikir dünyasında bir ilim disiplini olarak erken bir tarih-

(4) Fasl-ul Makâl, Yay. G. F. Hourani, Leiden, 1959, s. 2 v.d.

(5) Science and Modern World, New York, 1925, s. 5 v.d.

te ön plana çıkmasının sebeplerinden biri, Kur'anın bu genel tutumu olsa gerektir.

Aslında, nizam fikri, yaratma fikriyle birlikte akla gelir. Âlemin, ilim, irade, kudret ve hikmet sahibi bir Varlık tarafından yaratılmış olması, orada bir nizamın var olduğunun en açık delilidir. İkinci olarak, aynı nizâm fikri, islâmda vahdaniyet inancına bağlanmıştır.⁽⁶⁾ Yine nizâm fikri gâye fikrini de birlikte getirir. Bu bakımdan, İslâm mütefekkirleri kâinatın oluşumu hakkında öne sürdükleri görüşlerinde bir düzenin varolduğuna daima inanmış ve kaos fikrini tasvip etmemişlerdir.

Kur'anî bir terim olan «Sünnetullah» kavramı da nizam fikri ile yakından ilgilidir. Eğer yanılmıyorsam, Kur'an bu terimi sadece sosyal hadiselerle ilgili olarak kullanmaktadır. Ama başta Gazalî ve XX. Yüzyılda Muhammed İkbal olmak üzere ünlü İslâm âlimlerinden birçoğu, «sünnetullah» terimine tabii hâdislerin tâbi oldukları kanunları da dahil etmişlerdir.

Kur'an'a göre Allah, her an yarattığı ve ilminin fonksiyonel olmasını önleyen her türlü zâtî eksiklikten uzak olduğu için yaratmış olduğu nizâm-ı âlemin bizzat teminatı olmaktadır. Bu teminatın hem ontolojik hem de epistemolojik açıdan büyük bir ehemmiyeti vardır. Şöyle ki, hiçbir kudret, kendi başına söz konusu düzeni ve sürekliliği tehlikeye sokamaz. Yine âleme müteallik bilgimizin kaynağı da Allah'ın bizzat kendisi olduğu için bu bilgi, bir yanılma olamaz. Descartes'in dış dünya hakkında bilgimizi Allah'ın varlığına bağlamasının gerisinde işte böyle bir düşünce yatmaktadır.

Kur'anın geliştirdiği Nizam'ın varlığı fikrinden hiçbir müslüman âlim ve mütefekkir şüphe etmemiştir. Hatta görebildiğim kadarıyla ilim için son derece önemli olan ve düzen fikrinin bütünlüğü içinde bulunması gereken sebeplilik prensibinden şüphe eden bir alimimiz de yoktur. D. Hume ve J. S. Mill'in kozalite kavramı ile ilgili eleştirilerine öncülük eden Gazâlî bile, bilimi tehlikeye sokan bir şüphe içine düşmüş değildir. Onun itiraz ettiği, filozofların sebep-sonuç ilişkisini zorunlu görmeleri, ve ayrıca sözkonusu ilişkiyi birebirlik bir tekabüliyet içinde dile getirmeleriydi. Gazâlî, gerek sosyal gerek tabii olayları açıklarken yakın sebeplerden başlayıp derece derece uzak sebeplere gitmenin şart olduğunu söyler. Aslında Gazâlî'nin bildiğimiz anlamda sebep ve sonuç

(6) Bkz.: Enbiyâ, 22

İSLÂM'A GÖRE İLİM

münasebetini reddetmiş olduğu doğru olsaydı, İ h y a n ın özellikle «Muhlikât» bölümünü yazması mümkün olmazdı. Çünkü bu bölümün genel metodu, evvelâ hangi fiillerin hangi manevî hastalıklarına sebep olduğunu tesbit etmek ve daha sonra bu hastalıkların izalesine sebep olacak başka fiilleri tayin ve tesbit etmektir.

2. Tecrübi Yaklaşım

Âlemin yaratılmışlığı fikri burada da ilk planda rol oynamaktadır. Madem ki âlem, Realite'nin ve Hakikat'ın kendisi demek olan bir Yaratacının eseridir; o halde onun gerçekliğinden ve bir mümkünler alanı olduğundan şüphe edilemez. Dünya da, onun hakkında elde ettiğimiz bilgi de gerçektir. Sâni'in varlık ve birliğinin, ilim, ve kudretinin nişaneleri, işaretleri (âyetleri) durumunda olan hadiseleri hayal ürünü saymak elbette mümkün olmaz.

Âlemin ve orada olup biten her şeyin «mümkün» olduğu fikri, ilmî, ve felsefî bir ağırlıkta, ilk defa Fârâbî ve özellikle İbn Sînâ tarafından ele alınmıştır. Onların, varlıkları «vâcib-ul vucûd» ve «mümkün-ul-vucûd» diye ikiye ayırmaları ve en önemli kelâmî delilleri bu ontolojik ayırım dayandırmaları, İslâm fikir tarihinde olduğu kadar Ortaçağın Lâtin Hıristiyan dünyasında da etkili olmuştur. Âlemin mümkün olması, onun zorunlu hakikatlerin oluşturduğu bir saha olmadığı mânâsına gelir. Öyle ise, bilimin a priori olarak kurulması gereği diye bir şart sözkonusu değildir. Gerçi Kur'anın a priori bilgiyi reddetmediğine dair bir takım ipuçları mevcuttur; fakat onun bilgi elde etmek için teşvik ettiği asıl yol, tecrübi yoldur. İslâm filozoflarından bazıları, mesalâ Farabî ve İbn Sînâ, genel felsefî tutumlarında, Klasik Yunan felsefesinin tesiriyle tecrübi anlayışı ihmal ettikleri için şiddetle eleştirilmiştir. Eleştiride bulunanların son halkasında Muhammed İkbâl'i görmekteyiz. İkbâl'e göre Kur'anın tutumu klasik Yunan tefekküründen tamamen farklı olup onun espirisi bütünüyle ampirik karakterdedir.⁽⁷⁾

3. Bilginin Sınırlılığı

İlim zihniyetinde bulunan, bulunması gereken üçüncü bir özellik, bildiklerimizin ve bilme güçlerimizin sınırlı olduğunu, bu yüzden birçok hatalar yapabileceğimizi, bizden öncekilerin de yapmış olabileceklerini,

(7) Reconstruction of Religious Thought In Islam, Lahore, 1958, s. 128.

dolayısıyla mevcut bilgi birikiminde birçok yanlışlıkların bulunabileceğini kabul etmek, inceleme, araştırma ve soruşturmalarımızı buna göre yapmaktır. Gazâlî, Descartes, B. Russell ve daha birçok mütefekkir, araştırma yapmaya en iyi bildiğimizi saydığımız şeylerden, bize en açık ve seçikmiş gibi görünenlerden başlamanın gerektiği üzerinde durmuşlardır; çünkü ilmin ilerlemesine en büyük engel, insanın veya belli bir tarih kesiminde yaşayan bir topluluğun, kendi bilgisinin mutlaklık ve tamlığına inanmasıdır.

Bu söylediklerimiz, her zaman ve her alanda kesin bir rölativizmin olduğu mânâsına gelmez. İnsanlığın bilgi birikiminin, sürekli olarak değişmekte olan tarihî, sosyal ve psikolojik şartlara göre oluşmuş olduğunu kabul etmek ayrı şey, sözkonusu birikimde her zaman ve her yerde doğru olabilecek unsurların bulunabileceğini kabul etmek ise daha ayrı bir şeydir. Bu ikinci şık kabul edilmezse, ilimde bir «birikim» den; bir «ilerleme» den söz etmek imkânsız hâle gelir. Mutlakçılık kadar, mutlakçı bir statü kazandırılmış rölativizm de ilmi anlayış ve ilerleme için tehlikelidir.

Ben, Kur'ana göre eğitilmiş bir zihin kadar bilgimizin sınırlılığının şuurunda olan ve bunu da daima ifade etmek zaruretini duyan başka bir zihin tanımıyorum. İster Gazâlî gibi din ilimlerinde zirve noktaya ulaşmış bir insanın, ister İbn Sinâ gibi felsefe tarihinin büyük dehasının, ister bir çağa kendi adını vermiş bir ilim kutbu olan Beyrûnî'nin eserlerine; yahut klâsik dönemde yazılmış elinizinin altındaki her hangi bir kitaba bakınız, hemen her faslın sonunda «Allahu 'a'lem bi-s-sevâb» cümlesini okursunuz. İşte bu dengeli tutum da Kur'anın eseridir. «Dengeli» diyorum, çünkü burada sadece mutlakçı tutumla aşırı rölativist tutum arasında bir orta yolun bulunmuş olduğunu değil, ilâhi ilimle beşerî bilgi arasında da makul bir nisbetin kurulmuş olduğunu görüyoruz. Tafdil sigasının kullanılması, bir yandan insan için bilgi imkânını dile getiriyor; öte yandan mutlak bilginin insanın kendisine değil, Allah'a ait olduğunu ifade ediyor. «Allahu 'a'lem bi-s-sevâb»a sadece müslümanın alçak gönüllülüğü değil, aynı zamanda «bilen bir varlık olan insan» ın âlem görüşü sindirilmiştir. İslâm kültürü bu görüşe genellikle sâdık kalmıştır. Belki bazı filozoflarımız sadece bazı hükümlerinde onu ihmal etmiş olabilirler. Ve sanıyorum Gazâlî'nin felsefeyi tenkidine her şeyden çok bu «unutma» sebep olmuştur; çünkü onun T a h â f u t'te akıl için —felâsife'nin akli için— çizmek istediği sınır, özellikle metafizik ve eskatolojik konularda insan bilgisi için de bir sınır olmaktadır. İşte bu sınırlılık konusu,

İSLÂM'A GÖRE İLİM

kendisiyle çok yakından ilgili olan başka önemli bir konuyu daha hatıra getiriyor ki, bu, ilmin bağımsızlığı meselesidir.

4. Bilimin Otonomluğu

Kısmî bir otonomluk sadece bilim için değil, her beşerî faaliyet için yararlı ve gereklidir. Aslında, İslâm söz konusu olduğu takdirde, otonomluk meselesini din-bilim münasebeti çerçevesi içinde değil de bilim adamlarının faaliyet sahası ile din âlimlerinin fikirleri, yorumları v.s nin oluşturduğu bir münasebet örgüsü içinde ele almak gerekir. Ve her alan için kısmî bir otonomluğun gerekliliği ancak bu durumda bir mânâ ifade eder. Kanaatimce, otonomluk konusunda, hatta hemen hemen bütün konularda, her dînî dünya görüşünün kendine has problemleri vardır. Bu bakımdan, eğer din-bilim, yahut din-sanat ilişkisi konularında konuşmaya başlar ve buradaki dinin adını koymazsak, büyük yanlışlıklara sebebiyet veririz. Meselâ, Batıda Rönesans'tan sonra ortaya çıkan bilimin otonomluk mücadelesinin bir paralelini İslâm fikir tarihi içinde bulmaya çalışırsak hata ederiz. Orada Kilise'nin ve Kilise mensuplarının otoritesine (dînî yetkisine) muadil bir otorite İslâm da yoktur. Orada Kilise-bilim çatışması gerçek anlamda bir din-bilim çatışmasına dönüşebilir. İslâmî çerçeve içinde şu veya bu derecede bağımsızlık, bir takım anlayışlar, görüşler ve yorumlar karşısında olur; dinin özünü teşkil eden vahiy karşısında değil. Vahyin anlaşılması ve yorumlanması beşerî bir faaliyettir, dolayısıyla sınırlıdır. Böyle bir faaliyet karşısında sâdece bilim, sanat v.s. nin değil, yeni veya farklı dini anlayış ve yorumların da mücadele hakkı -eğer gerekli ise- olacaktır.

Farklı dinlerin bilim adamının faaliyetleri üzerinde farklı tesirler icra edeceğini gerek Müslüman âlimler, gerek Hıristiyan ilâhiyatçılar Ortaçağ boyunca farketmişlerdir. Meselâ, tecrübî ilimlerin ortaya koyduğu sonuçların genel kabul görmesinin Kilisenin otoritesini iyiden iyiye sarsacağı inancı orta çağda oldukça yaygındı⁽⁸⁾ Burada büyük bilgin Beyrûni'nin konuyla ilgili bir tesbitine yer vermek istiyorum. Beyrûni'ye göre, bir çok ilim adamı din-bilim çatışmasını gidermek için ya dinlerini aşırı yorumlara tâbi tutmakta, yahut ilmî neticeleri saptırmaktadırlar. O, Hindistan da araştırma yaparken bunu müşahade ettiğini, Hind astro-nomi bilginlerinin, Purana'ların dediklerine uymak için ilmi gerçekleri

(8) Bkz.: J. J. Smart, «Religion and Science», The Encyclopedia of Philosophy N. Y. 1967, C. 7, s. 158 v.d.

saptırmak zorunda kaldıklarını söyler ve bu duruma çok üzüldüğünü ifade eder.⁽⁹⁾ Beyrû'ni, başka din mensuplarının da benzer güçlüklerle karşı karşıya kaldıklarını ifade ettikten sonra sözü Kur'ana getirir ve şunları söyler: Kur'anın, göklerin, yerin v.s.nin yapıları ve şekilleri ile ilgili âyetlerini ve bu arada insanın bilmek durumunda olduğu öteki bilim dalları ile ilgili ilâhi ifadeleri aşırı yorumlamalara tâbi tutmaya hiç gerek yoktur. Bu âyetlerle dinî hükümleri konu alan öteki âyetler arasında tam bir mutabakat vardır. Kaldı ki Kur'an, diyor Beyrûnî, bilimde sürekli olarak araştırma konusu olan meselelerde insanı bağlayıcı bir hüküm ortaya atmıyor. Meselâ, âlemin ve insanın tarihi ile ilgili kronolojik konularda öteki Kutsal Kitaplarda yer alan görüşlere yer vermiyor.⁽¹⁰⁾

Beyrûnî'nin ifadesinden şunu anlıyoruz: Kur'an, ilmî faaliyet sahasında her hangi bir kısıtlama getirmediği, tam tersine araştırma ve incelemeyi teşvik ettiği ve bu faaliyete dinî bir boyut kazandırdığı için her hangi bir din-bilim çatışmasına sebep olabilecek ve bilim adamının bağımsız olarak faaliyet göstermesini engelleyecek yolları kapatmıştır.

Mutlak bir otonomluktan bahsetmek, sınırlı olduğunu söylediğimiz beşerî bakış tarzını evrenselleştirmek, dolayısıyla mutlaklaştırmak anlamına gelir. Bugün şu veya bu mânâda bilime dayanan, hatta sözüm ona bütünüyle «bilimsel» olan birçok ideolojide bu mutlaklık ve evrensellik iddiasını, bir çeşit «tek doğruculuk» u müşahade etmekteyiz. Batı fikir dünyasının yakından tanıdığı Amerikalı mütefekkir ilâhiyatçı R. Niebhur *İnsanın Tabiatı ve Kaderi* adlı kitabında şöyle yazıyor:⁽¹¹⁾ «Bütün beşerî bilgilerimiz ideolojik bir leke ile lekelenmiştir. Bilgimiz, olduğundan daha fazla bir şey olma iddiasındadır. O, belli bir görüş açısından kazanılmış sınırlı bir bilgidir; gel gör ki nihâi ve mutlak olma havasına bürünmüştür».

Bilimin nihai ve mutlak olduğu iddiası, onun kapalı bir sistem oluşturduğu iddiasıyla aynı kapıya çıkar. İddiaların her ikisi de yanlıştır, çünkü tarihi gelişmenin seyri içinde bilim, çok kere dar anlamda «bilimsel» olmayan bir takım ön-düşüncelere, faraziyelere dayanır durumda olmuştur. Bir bilim adamı, tecrübî bakış konusunda ne kadar titiz olursa ol-

(9) *Al-Birûnî's India*, London, 1910, II, s. 110, 10 A.E.I. s. 263.

(10) A.E.I. s. 263.

(11) *The Nature and Destiny of Man*, New York, 1941, s. 194.

İSLÂM'A GÖRE İLİM

sun metafizik ve epistemolojik türden faraziyeleri tamamen engelleyemez. Bu faraziyeler ise, genellikle bilimin her konuda, özellikle de beşerî ilimlerde bilim adamının kullandığı tasvir edici kavramlara, müşahade ettiği fenomenlere, malzeme toplama tarzına ve her şeyden önce seçmelerine tesir eder.⁽¹²⁾ Dolayısıyla, ilmî faaliyet, başında da sonunda da kapalı olmayan bir sistemdir. Başında başka beşerî tecrübelerle bağlı olarak gelişir; ulaşılan sonuçlar ile de hayatın her alanında tesirini duyurur.

Kur'an açısından bakıldığında, beşerî faaliyet sahasından her hangi birini nihai noktada kendi kendine yeterli, yani otonom saymak mümkün görünmemektedir. Kur'anın temel gâyesi, insanı bir tek Yaratıcının varlığına inandırmak ve öteki bütün münasebetler örgüsünü bu inanca göre düzenlemektir. İnsan böyle bir inanç tecrübesine-isterseniz «şuuruna» deyiniz- ulaştırmak için Kur'an, beşerî hayat açısından muteber her vasiyayı, her veriyi kullanır. Gerçi insanoğlunun ilmî, ahlâki, estetik v.s. tecrübeleri tek başlarına alındıklarında da bir mânâ ve değer ifade ederler, ama insan hayatı bakımından bu tecrübelerin her biri, nihai gayeye ulaşmak için bir yoldur. Dikkat edilecek olursa, Kur'an-ı Kerimin birçok âyetinde insanoğlundan nazar etmesi, düşünmesi, anlaması ve bilahare ders ve ibret olması, Hâlik'a dayanması ve şükretmesi istenir. Şimdi burada ayrımlaşmamış bir tecrübî bütünlükle karşı karşıyayız. Çevresinde olup biten tabii ve beşerî olaylara bakmasını ve onlar üzerinde düşünüp bir takım sonuçlara varmasını bilen -yani ilmî imkân ve kabiliyetlerini kullanan- insan, bir anlayışa (Kur'andaki mânâsıyla bir 'fıkh'a) ulaşır. Bu anlayışın normal gelişmesi iman tecrübesi istikâmetinde olur ki, burada anlama kudreti kadar irade kudretinin de payı büyüktür. Bu ikinci kudret, başka istikamette kullanılabilir ve bu sefer anormal -Kur'an'ın deyimiyle «marazî»- tezahürler ortaya çıkabilir. İnkâr denen marazî hâli, insan-eşya münasebeti açısından değil, insan-Allah münasebeti açısından değerlendirmek gerekir. İkinci münasebetin kurulmayışı veya kurulamayışı, birinci münasebetin epistemolojik yapısını, sahip olduğu sınırlı çerçeve içerisinde kalmak şartıyla, geçersiz kılmaz. İşte yukarıda dokunduğumuz kısmî epistemolojik bağımsızlıkla da bunu anlatmaya çalışmıştık.

İman tecrübesine ulaşan insan, tecrübe nihai noktada bütünlük kazanmak zorunda olduğu için, öteki tecrübelerine tekrar döner; yani ilmî

(12) Krş.: D. Cartwright'ın K. Lewin tarafından kaleme alınan **Field Theory in Science** (New York, 1951, s. IX) adlı esere yazmış olduğu önsöz.

ahlâki ve estetik tecrübelerine bakar ve iman tecrübesini onlara nüfuz ettirir ve böylece, Kur'an'ın deyimiyle, «Allah'ın rengi» (sıbgat-Allah) ile renklenmek, hayata yepyeni epistemolojik (m û k â ş e f e boyutu) ve aksiyolojik ('ilâhi ahlâk ile ahlâklanma' boyutu) derinlikler kazandırmak mümkün olur. Burada artık bir «ilim», «irfan» ve «zevk» bütünlüğünü gerçekleştirmek söz konusudur.

5. Tarafsız (Objektif) Araştırma :

İlmî zihniyet, mümkün olan en yüksek derecede bir objektif araştırma faaliyetini şart koşar. İlmin gelişmesi için bunun ne kadar önemli olduğuna temas etmeyi gerekli görüyorum. Ben sadece İslâm âleminde gelişen tarafsız ilmî zihniyetin büyük çapta Kur'ana borçlu olduğu konusunda bir iki noktaya temas etmek ve bir iki örnek vermek istiyorum.

Kur'an-ı Kerimin araştırmayı, incelemeyi, çalışıp çabalamayı, ne ölçüde teşvik ettiği hepimizin malûmudur. Araştırılması istenen şey, insanın iç dünyasından, tarihî tecrübelerine; bindiği devesinden yıldızlarla donatılmış kusursuz semâya kadar uzanıp gitmektedir. Kur'an-ı Kerimin bu tutumu araştırmada öncelik kazanan konuların belirlenmesine ve ilim adamlarının bakış tarzlarına tesir etmiştir. Bundan dolayıdır ki, «alim» ve «mütefekkir» adını almaya lâyık her müslümanın başarmak istediği ilk şey, «hakikatin tesbit ve tayini» olmuştur. Bu, tercüme ve şerh edilen eserler kadar telif eserler için de söz konusudur. Konuyla ilgili bir kaç örnek vereyim. Felsefe tarihinin «İkinci Muallimi» Fârâbî, Büyük Zinon'un bir eserine yazdığı şerhte Hıristiyan şârihlerin işledikleri ilmî cinayetlerden yakınmaktadır. Onlar, diyor Fârâbî, eserleri tam olarak ele almıyor, bazan ilâveler yapıyor bazan da bir takım şeyleri dışarda tutuyorlar. Bu ise kötü bir uygulamadır.⁽¹³⁾ Öte yandan, İbn Sina, Bağdat Okulu'na mensup mantıkçıların eskilerin dediklerini tekrar ettiklerini, onlarda bir takım yanlışlıkların olabileceğini düşünmediklerini, muhtemel hataları belirleyip ortaya çıkarmak suretiyle hakikatin bulunmasına yardımcı olduklarını ve kendi zihin güçlerini kullanmaktan korktuklarını söyleyerek tenkid etmekte ve «babalarımızdan böyle gördük» anlayışıyla ki Kur'an bu tutumu şiddetle eleştirmektedir -bir yere varılmıyacağını dolaylı yolla ima etmektedir,⁽¹⁴⁾ Bir örnek de bilim alanından verelim: Beyrûni «Hindistan» kitabının girişinde, metodu ile ilgili ayrıntılı malumat vermek-

(13) Mehmet Aydın, *Turkish Contribution to Philosophy*, Ankara, 1985, s. 37.

(14) A. E., s. 37.

İSLÂM'A GÖRE İLİM

tedir. Ona göre, «duyduğumuz şey gördüğümüz şeyden farklı olabilir»; o halde Kur'anının buyruğuna uyarak bize gelen bir haberi tahkik etmemiz gerekir. Beyrûnî Hindistanla ilgili araştırması esnasında, yanlış kanaatlerden ve peşin hükümlerden uzak kalmak istediğini, bu konuda muvaffak olmak için duâ ettiğini belirtir ve şöyle devam eder: Hakikatı söylemek zorundayız, kendi aleyhimize olsa bile. çünkü Kur'an böyle buyurur. Ben Hindistan kitabında sadece tarihi hakikatleri dile getirecek ve bir polemik eseri kaleme almayacağım.⁽¹⁵⁾ Beyrûni, söylediklerini başarmış bir âlimdir. O, himayesinde çalıştığı Gazneli Sultan'ın ordularıyla Hintliler arasında sürekli savaşların olduğu günlerde bunları söylemiş ve o şartlar altında -gücünü Kur'andan aldığını tekar tekrar söylemek suretiyle- hakikatı söylemiş ve yazmıştır. İbn Sina yukarıdaki ifadelerini kaleme alırken ve Beyrûni muasırlarına ilimde objektiflik dersi verirken bugün bile ulaşmayı pek başaramadığımız bir seviyeyi ortaya koyuyorlardı. Bir Beyrûni'nin «Hindistan» ını okuyunuz, o günkü Hindistan'ın dinî inançları hakkında verilen malumata göz gezdiriniz, meselâ bir de İngilizce yazılmış son derece meşhur Sosyal İlimler Ansiklopedisi'nin diyelim ki, «Din Hüriyeti» (Religious Freedom) maddesinde⁽¹⁶⁾ biz Türklerle ilgili öne sürülmüş hükümleri okuyunuz ve bir seviye tesbitini kendiniz yapınız. Biri ne kadar objektif ise, öteki de o kadar perişan hükümlerle dolu.

Aslında ilmin otomonluğu konusunda da, ilmi araştırmadaki objektiflik konusunda da güçlükler, insan yapısından, sahip olduğu imkân ve kabiliyetlerin sınırlılığından kaynaklanmaktadır. Bunun içindir ki, özellikle beşerî ilimlerde tam objektiflik bugün için sadece bir ideal durumundadır. İlmî sahalarda seçilen konular, uygulanan metodlar ve varılan neticelerin hayata intikâli, önemli ahlâki ve dini problemlere sebep olmaktadır. Biz, bu konuyu «Beşerî ilimler ve Ahlâkî Değerler» adlı bir kongre tebliğimizde ele aldık⁽¹⁷⁾ Orada da ifade ettiğimiz gibi, inanç, ilmî öndeyanık ve faraziyelerin oluşturduğu çerçeveye nüfûz etmekte ve bu çerçeve, hem oluşmuş dünya görüşlerine bağlı olmakta, hem de yeni dünya görüşlerinin oluşmasına, tabî ilimlere nazaran, daha kısa yoldan sebep olmaktadır. Kur'anın bize sunduğu bilgilerle beşerî ilimlerin bize öğrettikleri arasında çok sıkı bir ilişkinin olduğunu düşünmek icabeder. Kur'anın dünya görüşünde kendine özgü özellikleri bulunan bir insan anlayışı saklıdır. Bu yüzden, beşerî ilimler sahasında evvelâ nazariye,

(15) A. E., s. 38.

(16) The Encyclopedia of Social Sciences.

(17) Diyanet Dergisi, C. XXI, Nu. 3, 1985, s. 38-42

tahmin v.s. nin oluşturduğu hükümlerle, kanıtlanmış ilmi neticelerin birbirinden ayrılmasına, ikinci basamakta ise, varılan neticelerin pek de bilimin kontrolünde olmayan sahalara tatbik keyfiyetinin temel dünya görüşümüz müvacehesinde kıymetlendirilmesine gitmek zarureti vardır. Meselenin güçlüğüne işaret etmek bakımından burada biri sosyolog, öteki iktisadçı olan iki çağdaş sosyal bilimcinin şu tesbitlerine yer vermek istiyorum: Clark Kerr ve L. Fisher'e göre, sosyal bilimler alanında yürütülen hiçbir araştırma, değer hükümlerinden tam olarak bağımsız olmaz. Sosyal bilimlerin değerler dünyasını bir tarafa bırakmak zorunda olduğu iddiası, naiv bir tutum olarak kalmaya devam etmektedir. Teorik bir sistemin tazammun ettiği değerleri bulup çıkarmak pek zor bir iş değildir. Bu hususta insanı en çok rahatsız eden bir şey de, değer hükümlerinin objektif ilmi araştırmalardan çıkarılmış hükümler kılığına sokulmasıdır⁽¹⁸⁾

Kur'anın tutumuyla ilim zihniyeti arasındaki münasebet konusunda ve bu söylediklerimizin ışığında, burada kedimize şu soruyu sormamız yersiz olmasa gerekir. Kur'anın ilim görüşünü müslümanlar bugüne kadar sürdürebilmişler midir? Kanaatimce bu soruya müsbet bir cevap bulabilmek için tarihimizde din-bilim münasebetinin gâyet ilmi ve çok ayrıntılı bir şekilde incelenmesi gerekir. Şu ana kadar gerçekleştirilen çalışmalar -ki çoğu münferit ilim dallarında ortaya konan başarıların tesbiti ile ilgilidir- öteki birçok islâmi etüdler alanında olduğu gibi henüz başlangıç safhasındadır. Sorunun cevabı, din ve bilim arasındaki münasebetin iyice bilinmesi kadar dinî fikir ve tatbikatın tarihinin de bilinmesini gerekli kılmaktadır. Bu bakımdan, şimdi burada söyleyeceklerimin çoğu, umumî kanaatler niteliğinde olacaktır.

Daha önce işaret ettiğimiz gibi, Kur'anın gelişiyle insanlık, ilim ve fikir tarihinde yeni bir döneme girmiştir. Kur'an, Yaraticının varlığı, birliği, kudret, ilim ve hikmetin idraki için her türlü bilgi kaynağına başvurulmasını teşvik etmiştir. Kur'anın çizdiği çerçeve açısından baktığımız zaman müslümanların fikir ve ilim anlayışında bir bütünlüğün olduğu göze çarpmaktadır. Daha sonra ortaya çıkan zaruretler, genel bilgi yapısının çeşitli kollar halinde dal budak salmasına sebep olmuştur. Bunun neticesi olarak bazı kavramlar yeni muhtevalar kazanmış, yeni bir takım

(18) Clark Kerr, L. Fisher, *Plant Sociology: The Elite and Aborigines* (W Herberg'in «Faith and Secular Learning» (Christian Faith and Social Action ed. J. A. Hutchison, N. Y., 1953, s. 211-2), başlıklı yazısından naklen.

İSLÂM'A GÖRE İLİM

disiplinler doğmuştur. Meselâ, İslâmın kuruluş döneminde öğrenme, düşünme ve tecrübe yoluyla kazanılan her çeşit bilginin «ilim» olarak telâkki edilmesi anlayışında, İslâmın bir kültür ve medeniyet olarak genişlemesine paralel olarak «öğrenme» unsuru «düşünme» ve «tecrübe» ye nazaran daha ağır basmaya başladı. Ama «ilm»'in orijinal mânâsını sürdüren çevreler daima var oldu. Buna en iyi örnek, «fıkıh» terimin anlaşılmasında ortaya çıkan değişikliktir. Öyle görünüyor ki, Kur'an bu terimi düşünme, anlama ve böylece bilme mânâsında kullanıyor. Daha sonra aynı terim, oluşan hukûkî yapının öğrenilmesi, neticelerin belirlenmesi anlamında kullanıldı. Fazlur Rahman'a bakılırsa, takriben dördüncü Hicrî yüzyıldan itibaren terimin aslı mânâsı neredeyse akla gelmez oldu.⁽¹⁹⁾ Gazâlî'ye göre, islâmın ilk asrında «fıkıh» terimi âhîret tarikinin i l m i n e ve nefislere ait âfetlerin inceliklerinin ve amelleri ifsad eden şeylerin «marifetine» işaret ederdi; talâk, li'ân, icâra v.s. gibi hususların teferruatının bilinmesine değil. Doğrusu, o dönemde «fıkıh» ve «fehm», diyor Gazâlî, aynı mânâyâ geliyordu. Gazâlî'ye göre terim, kendi döneminde de aslı mânâsını büsbütün yitirmiş değildi.⁽²⁰⁾

İslâm tarihinde ilim dalları genellikle onlara duyulan ihtiyaç açısından değerlendirilmiştir. Gerçi İslâm âleminde «ilim» in hem bizatihi iyi (nefsin kemâli için hayırlı) hem de vasıta olarak iyi olduğu fikri geniş tasvib görmüştür. Meselâ Beyrûni'ye göre, insan, bilginin elde edilmesinden haz duyduğu için onu bizatihi değerli bulmaktadır.⁽²¹⁾ Öyle görünüyor ki, özellikle bugün, «müsbet» sıfatı ile dile getirdiğimiz ilimlerle uğraşanlar, Kur'anın ilimle ilgili olan ve ilmi teşvik eden ayetlerini, haklı olarak, kendi sahasını da içine alacak ölçüde anlamış ve yorumlamışlardır. Bu konuda onlar, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi büyük filozoflarla aynı kanaati paylaşmaktadırlar. Bu sonuncular da Kur'anın inceleme ve araştırmayı emreden âyetlerini her çeşit bilginin -büyü v.s. hariç- araştırılmasına teşmil ederek anlamak ve yorumlamaktadırlar. Her iki gruba göre de Allah'ın yarattığı şeyler üzerinde düşünmek, onları incelemek, insanı sonunda Yaradan'ın birliğine, kudret ve hikmetine götürür. İbn Rüşd'ün Fasl-ul-makâl'ına, Battâni'nin Zic'ine, Yusuf Sebti'nin XIII. yüzyılda kaleme aldığı yazılarına ve nihayet XVIII. yüzyılda Hacı Halife'nin eserlerine bir göz atmak yukarıda verdiğimiz hükmün

(19) Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, Karaçi, 1965, s. 129 v.d.

(20) İhyâ I. s. 49.

(21) Hudûd... İng. ter. Determinism... s. 8.

doğruluğunu ortaya koymaya yetecektir.⁽²²⁾ Ama bu sağlıklı tutumun İslâm dünyasının her yerinde ve her zaman yaygın olduğunu söylemek kolay görünmemektedir. Meselâ, tıbbî çalışmalar, yararları hemen görülen bir saha olduğu için farz-ı kifâye sayılmış fakat fizik ona nisbetle çok az ilgi görmüştür. Adından birkaç defa sözettiğimiz Gazâlî, felsefenin kısımlarından (Geometri-aritmetik, mantık, ilâhiyat ve fizik) bahsederken bu alanlardan hiçbirini bizatihi sakıncalı görmemekte, sakıncanın doğma ihtimalini onların uygulanmasındaki muhtemel yanlışlığa bağlamakta ve şöyle demektedir. «Tıp fizikten daha üstündür, çünkü birinciye ihtiyaç hissedildiği halde, ikinciye hissedilmemektedir.»⁽²³⁾ Bu sonuncu ifadeden Gazâlî'nin bazı ilim dallarına karşı olduğu neticesi çıkarılmaz; çünkü o, bugün yaşıyor olsaydı, fiziğin ne ölçüde yararlı olduğunu görecekti ve kendi kriterine göre onun dikkate alınmasını farz-ı kifâye sayacaktır. Yine de şu hususun dile getirilmesinde yarar vardır: Gazâlî ve onun gibi düşünen yüzlerce âlim, müsbet ilimler karşısında «ihtiyacımız olduğu kadar bilelim yeter» tavrını daima muhafaza etmişlerdir.

İlim kavramının altında toplanan sahaların değerlendirilmesinde görülen bu farklı tutumlar, ilmin alınması ve meydana getirilmesi konularında da ortaya çıkmaktadır. Takdir edileceği gibi bu iki faaliyet arasında fark vardır. Mevcud bir bilgi birikimini almak, yeni bilgiler ortaya kaymaya nazaran çok daha kolaydır. Gerçi felsefe ve ilim birikiminin alınması da belli bir zihin gücünün varlığını şart hoşar. Nitekim Kur'anın zihinlere getirdiği disiplin ve açtığı ufuk sayesinde başta Yunan ilim ve felsefesi olmak üzere çeşitli kültür mirasları müslümanlar tarafından kısa bir zaman zarfında alınıp hazmedilebilmiştir. Böyle bir faaliyet, önemli olmasına rağmen, ilim zihniyetiyle sadece ikinci derecede ilgilidir. Bu zihniyetle asıl ilgili olan, orijinal bilgi ve eserlerin ortaya konmasını sağlayan imkân ve kabiliyetlerdir. İslâm dünyasında bilgi birikiminin alınması ile ilgili faaliyet, hiçbir zaman eksik olmamıştır. Bilim istihsal etme faaliyeti ise, en yoğun biçimde IX. ve XIII. yüzyıllar arasında, yani İslâm fikir tarihinin altın çağında gerçekleşmiş, bu tarihten sonra sürekli olarak zayıflama, kesintiye uğrama hadiseleriyle karşı karşıya kalmıştır. Bu zayıflama ve gerileme hâdiseleriyle dinî anlayış arasındaki münasebet, yeni araştırmaları gerekli kılan üstü-örtük bir konu-

(22) Krş.: Aydın Sayılı, *The Observatory in Islam*, Ankara, 1960, Giriş Bölümü.

(23) *İhyâ*, I, s. 46.

İSLÂM'A GÖRE İLİM

dur. İlim zihniyetinin güçlenmesi ile dinî anlayış arasındaki ilişki, nisbeten daha açıktır.

Bunun sebebi, orijinal eserler ortaya koymuş büyük çaplı ilim adamlarının sözkonusu münasebete bizzat işaret etmeleridir. Oldukça yaygın gibi görünen iddia şudur: Eğer Eşârî ve Gazâlî gibi tesir sahası son derece güçlü olan âlimler, İslâm fikir hayatına yeni bir istikamet vermemiş olsalardı, Galile, Keplér, Newton çapında bilginleri İslâm dünyası yetiştirirdi. Uzun zamandan beri öne sürülen bu ve benzeri iddiaları doğrulayacak veya tamamen haksız saydıracak ilmî araştırmalar, ne yazık ki, bu güne kadar yapılmış değildir. Acaba Eşârî ve Gazâlî gibi âlimlerin bizzat kendi görüşleri mi, yoksa onların daha sonraki nesillerce yapılan yorumları mı duraklamaya sebep olan faktörlerden biri oldu? Ben, Gazâlî'nin eserlerinin bir kısmını tetkik etme imkânı bulmuş bir kimse olarak sözkonusu iddianın doğruluğundan şüphe etmekteyim.

Muhammed ikbâl gibi birçok çağdaş mütefekkir, gerek felâsife-nin, gerek büyük kelâm bilginlerinin Kur'anın empirik ruhuna yeterince sadık kalmadıklarını, bunun da ilmin müesseseseleşmesine engel olan âmillerden birini oluşturduğunu öne sürmüşlerdir. Ayrıca, bu müesseseseleşmemeye sebep olan başka bir faktörün de dinî ilimlerle tecrübî ilimler arasında hem epistemolojik açıdan, hem de kıymet hükümleri açısından önemli farkların bulunduğunun İslâm fikir tarihinde çok önceden hissedilmiş olmasını öne sürenler de vardır. Böyle bir farkedişin belki yanlış bir tarafı yoktur; ama o, dinin bazı bilim dallarından (sosyal bir müessesese olarak) desteğinin çekilmesine sebep teşkil etmiş olabilir. İlim bir yerde sarsılmaz bir biçimde kök salamayınca, onun geniş halk tabakalarına yayılması-ki Beyrûni bunun son derece önemli olduğunu keşfetmiştir⁽²⁶⁾- mümkün olmamış ve neticede ilmin teşviki, kafası ve gönüğü açık yöneticilere kalmıştır.

Bütün bunlara ilâveten şunu da söylemek mümkündür: İslâm tarihinde kelâmi-felsefi meselelerin çok erken bir dönemde, hem de çok hararetli bir biçimde ortaya çıkması, zihin gücünün çok önemli bir kıs-

(24) Sachau, *Al Biruni's India*, 1897, s. x. Bu atıf ve burada dile getirilen görüşlerin bir kısmının münakaşası için bkz. A. Sayılı, «Ortaçağ İslam Dünyasında İlmî Çalışma Temposundaki Ağırlaşmanın Bazı Temel Problemleri», *Araştırma*, C. 2, 1963, s. 5-71

(25) Bu nokta için de bkz. A. Sayılı, *a.g.e.*, s. 20 v.d.

(26) *India*, (1914) T, 203

mini o tarafa çekmiş, bu da dinî ilimlerle tecrübî ilimler arasında bir nisbetsizliğin doğmasına sebep olmuştur. Tasavvufî hareketlerin kuvvet kazanması, bu nisbetsizliği daha da artırmış olabilir. Pek tabii bu değişikliğe muvâzi olarak İslâmın ana kaynaklarının anlaşılması ve yorumlanmasında da farklı -ve belki de tamlik arzetmeyen- bir durum ortaya çıkmıştır.

Meselâ, başta «teshir» âyetleri olmak üzere, tabii varlık ve hâdiseleri dile getiren Kur'an ifadeleri daha ziyade derin dini tecrübe açısından anlaşılmalı ve yorumlanmalıdır. Aslında bu, itiraz edilecek bir tutum değildir. Çünkü derin dini hayat, Kur'anın aslı gâyesidir. Ama bu aslı gayenin gerçekleşmesine yol açan ilk ve müteakip basamakların kıymeti, biraz daha önplânda tutulabilirdi. Tecrübî ilimlerle uğraşanlar, bu işi gâyet iyi yapmış görünmektedirler. İşte bu insanların söz konusu sağlıklı tutumu, XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren tekrar canlılık kazanmıştır. Hint - Pakistan alt - kıtasında Seyyid Ahmed Han, İkbâl; Mısır da Muhammed Abduh ve öğrencileri, Türkiye'de Namık Kemâl, Mehmed Âkif ve daha birçokları, tıpkı İbn Rüşd'ün asırlarca önce yaptığı gibi, tecrübî ilimlerle de uğraşmayı ilâhi bir emir telâkki etmekte ve böyle bir çabanın «ibadet» vasfını haiz olduğunu öne sürmektedirler. Gerçi klâsik «farz-ı kifâye» tabirinin de dinî bir boyut taşıdığına daha önce işaret etmiştik. Ama bu boyutun ne gibi hususları ihtiva ettiği meselesi pek açık görünmemektedir. Ben şahsen tabii ilimlerle, meselâ fizikle, meşgul olmanın «ibâdet» olduğunu açık olarak ifade eden eski bir metne rastlamadım. Görebildiğim kadarıyla meşhur «bir saatlik tefekkür» hadisi de genellikle dinî açıdan yorumlanmıştır. Bunda yadırganacak bir husus olmasa gerektir. Her ilmî tutum ve çaba, ortaya konulduğu dönemin sosyal ve tarihî şartları içinde değerlendirilmelidir. Gazalî gibi büyük bilginler, bilgi birikimini ve üretimini yaşadıkları dönemlerin maddi ve manevî ihtiyaçları ışığında görmüş ve değerlendirmişlerdir. Bu ne kadar tabii ise, günümüz islâm bilginlerinin bazı farklı ölçü ve değerlendirmelere başvurmaları da o ölçüde tabiidir. Bu, bilgi sosyolojinin bize öğrettiği en önemli gerçeklerden biridir.