

KAVRAM ve SÜREÇ OLARAK **BİLGİNİN** **İSLAMİLEŞTİRİLMESİ**

PROF. DR.
ALPARSLAN
AÇIKGENÇ

Emek Araştırmalar Serisi -5

nesil

KAVRAM ve SÜREÇ OLARAK **BİLGİNİN**
İSLAMİLEŞTİRİLMESİ
PROF. DR. ALPARSLAN AÇIKGENÇ

Bu çalışma bilim metafiziğinde önemli bazı konuları yeniden ve İslâmî çerçeveden ele almaktadır. Bu açıdan temel sorun, bilimin mahiyeti meselesidir. Bu sorun, "bilim nedir?" şeklinde bir soru ile başlamakla birlikte, "bilim adı altında topladığımız insan faaliyetleri, her medeniyette ve çevrede aynı mıdır, yoksa farklı mıdır?" "Bilimi biz diğer bir medeniyetin anladığı gibi mi anlamak zorundayız, yoksa onu kendimiz kendi çerçevemizden değerlendirip ayrı bir şekilde algılayabilir miyiz?" gibi bağıntılı soruları da gündeme getirmektedir.

Kitaptan bazı önemli başlıklar:

- Dünyagörüşünün bir yansıması olarak İslâmîlik
- Dünyagörüşlerinin mahiyeti ve doğuşu
- Dünyagörüşlerinin işlevleri
- İslâm dünyagörüşü ve bilimler
- İslâmî bilimin çevresi olarak İslâm dünyagörüşünün doğuşu
- İslâm dünyagörüşü içinde İslâmî bilgi yapısının doğuşu
- İslâm bilimsel geleneğinin doğuşu

ISBN 975-7055-36-0



9 789757 055365

**KAVRAM VE SÜREÇ OLARAK
BİLGİNİN
İSLÂMÎLEŞTİRİLMESİ**

PROF. DR. ALPARSLAN AÇIKGENÇ

Dizgi:

Nesil Basım Yayın

(0.212) 551 86 74

Baskı-Cilt:

Nesil Matbaacılık A.Ş.

(0.212) 654 22 04

Kapak:

Emin Kelekçi

Mart, 1998

ISBN: 975-7055-36-0

©

Bu eserin yayın hakkı Nesil Basım Yayın A.Ş.'ye aittir.



Sanayi Cad. Bilge Sk. No: 2

34530, Yenibosna-İstanbul

Tel: (0.212) 551 32 25 pbx

Fax: (0.212) 551 26 59

Internet: www.nesil.com.tr

e-posta: nesil@doruk.net.tr

İÇİNDEKİLER

Takdim.....	7
Önsöz.....	10
Giriş	15
I. İSLÂMÎLİK KAVRAMI.....	19
1. Dünyagörüşünün Bir Yansıması Olarak İslâmîlik	21
2. Dünyagörüşlerinin Doğuşu ve Mahiyeti	23
3. Dünyagörüşünün İşlevleri.....	32
II. İSLÂMÎ BİLİM KAVRAMI.....	43
1. İslâmî Bilimin Tanımı	45
2. İslâm Dünyagörüşü ve Bilimler	48
III. İSLÂMÎ BİLİMİN ARKA PLANI.....	67
1. İslâmî Bilimin Çevresi Olarak İslâmî Dünyagörüşünün Doğuşu.....	74
2. İslâm Dünyagörüşünde Bilgi Yapısının Doğuşu.....	76
3. İslâmî Bilimsel Geleneğin Doğuşu.....	83
Sonuç	96

PROF. DR. ALPARSLAN AÇIKGENÇ

1952'de Erzurum'da dünyaya geldi. Lisansını Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (1974), M. A. University of Wisconsin-Milwaukee (1978), Ph. D. The University of Chicago'da (1983) yaptı. 1983-84'de O.D.T.Ü.'de öğretim görevlisi olarak çalıştı. Aynı üniversitede 1984-87 yılında Yard. Doç. Dr. olarak görev yaptı. 1987-1994 tarihlerinde doçentliğe yükseldi. 1992-93'de International Institute of Islamic Thought and Civilization, Kuala Lumpur Malezya'da profesör olarak çalıştı. 1994'de Gazi Osman Paşa Üniversitesinde görev yaptı. Halen Malezya'da aynı üniversitede dersler vermektedir.

Türk Felsefe Derneği ve Azerbaycan İlimler Akademisi Fahri Üyeliği (1990) bulunmaktadır.

Başlıca eserleri:

1. *Bilgi Felsefesi* (İstanbul, İnsan Yayınları, 1992).
- 2) *Being and Existence in Sadrâ and Heidegger: A Comparative Ontology* (Kuala Lumpur. International Institute of Islamic and Civilization, 1993).

TAKDİM

Bu çalışma esasen bilim felsefesinde, belki daha yerinde bir ifadeyle söyleyecek olursak *bilim metafiziğinde*, önemli bazı konuları yeniden ve fakat İslâmî çerçeveden ele almaktadır. Bu açıdan temel sorunu, bilimin mahiyeti meselesidir. Bu sorun, “bilim nedir?” şeklinde bir soru ile başlamakla birlikte, bilim adı altında topladığımız insan faaliyetleri, her medeniyette ve çevrede aynı mıdır, yoksa farklı mıdır? Bilimi biz diğer bir medeniyetin anladığı gibi mi anlamak zorundayız yoksa onu kendimiz kendi çerçevemizden değerlendiren ayrı bir şekilde algılayabilir miyiz, gibi bağıntılı soruları da gündeme getirmektedir.

Konuya olan yaklaşım ise felsefî açıdan tamamen epistemolojiktir. Bu yaklaşımın amacı, insanın bir bilgi parçasını nasıl algıladığını bilgi nazariyesi açısından ortaya koymaktır. Şayet bizim bilgi edinme sürecimiz biliniyorsa ve bilim de bir bilgi edinme süreci ise, bu bize bilimin mahiyeti hakkında çok geniş bir açılım kazandıracaktır ve hatta bir

bakıma sorunun esaslı bir çözümünü verecektir. Bu yüzden bilim epistemolojimizin açık bir şekilde ortaya konmasına ihtiyaç vardır.

Bu yaklaşımı temel alınca uzun yıllardır yaptığım araştırmalar beni, *bilimin değerlerden bağımsız olamayacağına* ikna etti. Değerlerin temeli ise, dünyagörüşünde olduğuna göre, bilim epistemolojisinin buradan başlaması gerektiği inancı bende gittikçe güçlenmeye başladı. İngilizce olarak kaleme aldığım bu çalışma, Kuala Lumpur'da (Malezya) Uluslararası İslâm Düşüncesi ve Medeniyeti Enstitüsü tarafından 1996'da basıldı. Bu Enstitünün kurucusu ve halen Müdürü, Prof. Dr. Seyyid Muhammed Nakib El-Attas, bu çalışmam ile sadece yakından ilgilenmemiş, aynı zamanda beni bilim felsefesinin bu konularını daha yakından incelemem için teşvik etmişti. 1991 Eylülünden itibaren irtibatlı bulunduğum bu Enstitünün, ilmî çalışmalarım da bana sağladığı ortamı takdirle karşılıyorum. İslâm dünyasında böylesine bilimsel ortam imkanları oluşturan kurumların artması dileğiyle, burada tekrar adı geçen Enstitünün tüm idarecilerine ve kütüphane görevlilerine teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

Türkçe çevirisi ile yurdumuzdaki ilim camiasına sunduğumuz bu eser, bazı değişikliklerden geçmek zorunda kaldı. Bu eserimi Türkçeye, üstün bir başarı ile akıcı ve anlaşılır olarak aktarmasından dolayı *Ensar Nişancı*'ya çok teşekkür ederim. Ancak felsefe yine de dili zorlamaktadır; gerçekten de dili, bazen düşünceyi ifade edecek vüs'atte bulamıyoruz. Bu yüzden Türkçede daha anlaşılır olabilmesi için bazı değişiklikler yapmayı ve bazan da ilavelerle ek örnekler vermeyi uygun buldum. Bu bakımdan İngilizce aslı ile bazı önemli farklılıklar arzedecektir. Ancak bu arada çeviricinin de hakkına dikkat ederek kullandığı kelime ve

cümleler benim kasedettiğim anlamı zedelemiyorsa hiç müdâhelede bulunmadım.

Çalışmamızın ilim dünyamıza bir katkı olması temenni-
siyle, bu eserimizin Türkçeye kazandırılması için yakın ilgi
gösteren *Nesil Basım Yayın* mensuplarına ve emeği geçen
tüm görevlilerine şükranlarımı arz ederim.

سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ

Vallahü a'lamü bi's-sevab.

Alparslan Açıkgenç
23 Ağustos, 1997
Kuala Lumpur
Malezya

ÖNSÖZ

1990-91 bahar döneminde ODTÜ’de “Felsefî Sistemler” adı altında yüksek lisans dersi verdim. O zamandan sonra, daha henüz 1978-83 yılları arasında doktora tezimi Chicago’da yazmaya başladığımdan bu yana dikkatimi çeken sistemlerin genel özellikleriyle ilgilenmeye başladım. Şayet insan zihninin işlemlerini mümkün kılan zemin benim tanımladığım gibi dünyagörüşü olarak belirlenirse, araştırmalarım sonuçta beni dünyagörüşleri ile sistemler arasında benzer epistemolojik açıların varlığına sevk etti. Bu anlamda bu denemede de belirtildiği gibi, ben “dünyagörüşü” terimini zihnimizin içinde işlediği çerçeve diye tanıtmaya çalıştım. Zihnimizin bütün muhtevasını bilgi olarak farz edersek dünyagörüşü aklın içinde işlediği ve böyle bilgiye ulaştığı bir şema olacaktır. O halde, dünyagörüşleri ile sistemler arasında epistemolojik anlamda işlevsel bir yakınlık söz konusudur. Fakat iki şemanın zihinde oluşma biçimi birbirinden farklıdır. Bir sistem, bilimsel olarak inşa edildiği

halde “dünyagörüşü” zihinde ya tabîi ya da bilimsel olarak doğabilir. Dünyagörüşlerinin tabîi ve bilimsel olarak zihinde nasıl teşekkül ettikleri daha sonra açıklığa kavuşturulacaktır. Onun için simdilik bu konunun açıklanmasını bir yana bırakıp, bu denemede tartışılan mevzuyu geliştirirken katettiğim yolculuğu teşhir etmeyi arzu etmekteyim.

Bu fikrî seyahatimdeki ilk durak, dünyagörüşü ve sistem kavramının anlaşılmasından sonra yeni bir felsefe terimine gitmek oldu. 1988’de felsefenin ne olduğuna dair ODTÜ Felsefe Bölümünde sunduğum bir seminerde bu yeni felsefe terimini formüle etmeye çalıştım.

Fakat beni asıl ilgilendiren ve halen de ilgilendirmeye devam eden dünyagörüşü aslında İslâm dünyagörüşü olduğundan ben bu mefhumları onunla ilişkilendirebilirdim. Bu şekilde fikrî seyahatimde vardığım ikinci durak genel felsefî ve bilimsel anlayışı benim kavramsal arka planımla irtibatlandırmak oldu.

Sonuç benim Kur’ân’da fark ettiğim şahadet ve gayb arasındaki ayırımdı—her ne kadar ikisi de epistemolojik olarak farklı olsalar da ontolojik âlemde birbiriyle yakînen alakadardırlar.—Bu ayırımı *İslâmî Araştırmalar* dergisinde “İslâmî Bilim ve Felsefe Anlayışı” adlı makalede ilk kez yayınladım. Bu makalede Fazlurrahman’ın *Ana Konularıyla Kur’ân* adlı eserinde kullandığı yöntemi kullandım.

Fakat, sistemler ve dünyagörüşleri arasındaki ayırım daha derinlemesine aydınlatılmalıdır. Ben bunu gerçekleştirmeye çalışırken Kant ve Whitehead’in de benim ulaştığım noktaları belirlediğini gördüm. Bu sorunu, beni o zamanlar meşgul eden felsefenin mahiyetiyle bağlantılı olarak çalışmayı denedim. Çalışmalarımın sonucu Kant-Whitehead cildinde yayınlamak için başka bir makalede sunuldu. Ancak bu proje maalesef gerçekleştirilemedi. Böylece benim

“From Problems to Systems: The Idea of Philosophy in Kant and Whitehead” isimli makalem yayınlanamadı. Şüphe yok ki; ne Kant ve ne de Whitehead benim yaklaşıma sahip değillerdi. Fakat ben onların çalışmalarındaki benzer sonuçları göstermeye çalıştım. Hegel de sistemle ilgili benzer düşüncelere sahipti; ancak o zaman olduğum yerde durup başka çalışmalara geçme zamanıydı. Bu kavramın Kur’ânî çerçevedeki ifadesine dönmeliydim.

Bu, benim seyahatimde ve bu çalışmaya ulaşmamda üçüncü merhale olarak değerlendirilebilir. O zaman edindiğim fikirlerin bir çoğunu bu çalışmamda tekrar ifade ettim. Edindiğim sonuçları ise, o zaman Malezya’da 20 Mayıs-2 Haziran 1989 tarihleri arasında düzenlenen “Uluslararası İslâm Bilim ve Felsefesi Semineri”ne bir bildiri olarak sundum. “Kur’ânî açıdan Felsefenin İslâm’da Rolü” adlı bu çalışmam halen yayımlanmadı. Ancak içinde ifade ettiğim fikirlerin çoğunu, daha sonraki çalışmalarımda kullanarak yayınladım.

Malezya Bilim Üniversitesi’nde tertip edilen Penang seminerinde Profesör El-Attas ile görüşme şerefine nail oldum. Attas orada “Bilim felsefesi ve İslâm” adlı tebliğini sundu. Onun derin felsefî makalesini dinledikten sonra o kadar etkilendim ki hemen gidip takdirlerimi kendisine ilettim.

Ertesi yıl Attas, İstanbul’a geldiğinde ziyaretine gittim ve beni ISTAC’a davet etti. ISTAC o zaman halen teşekkül safhasındaydı. Eylül 1991’de ISTAC’a katıldığımda onun düşüncelerini daha yakından tanıma fırsatı buldum; özellikle de onun İslâmîleştirmeye ilgili görüşlerini daha iyi inceleyebildim. Tabii ki Türkiye’deyken bilginin İslâmîleştirilmesiyle ilgili bir şeyler duymuştuk ve anladık ki aslında benim yapmaya çalıştığım şey ismini hiç bu şekilde anmasam da benzer bir şeydi. Benim o zaman bilginin İslâm-

mîleştirmesiyle ilgili bildiklerim genelde başkalarından okuduklarımdı; çünkü İslâmîleştirmeye alakalı isimler vardı ve bu çalışmaların bir kısmını okumuştum. Bu çalışmalar bana çok yüzeysel ve mekanik geldi.

İslâmîleştirmenin kendisi büyük bir epistemolojik vukufiyet gerektiren derin bir felsefî süreçtir. Bu ise onlarda noksandı. Benim fikirlerimi ahenkli bir birliğe koymamın gerekliliği bundandı. Ve bunu gerçekleştirebilmek için ISTAC'a katılmadan önce üç makale daha yazdım. Onları diğer yayınlanmış makalelerimle birleştirdim. Böylece *Bilgi Fellefesi: İslâm Bağlamında Bilgiden Bilimden İslâm Felsefesine* adlı kitap meydana geldi. (İnsan Yayınları İst. 1992)

ISTAC'da iken bilim kavramı üzerine çalışmalarımı devam ettirdim. Fakat daha sonra *The New Straits Times* adlı günlük gazetede Pervez Hoodbhoy'un *İslâm ve Bilim* adındaki eserini tanıtan bir yazı gözüme ilişti (17.10.1992). Derhal bu kitabı elde edip inceledim ve Hoodbhoy'un, bilimin değerlerden bağımsız olduğu tezini savunduğunu gördüm. Böyle olunca bilim, değerden, kültürden ve medeniyetlerden bağımsız bir evrensel teşebbüs olarak anlaşılmalıydı. Bu eleştiriye aynı günde üç bölümden oluşan bir cevap yazdım (3-4-5 Aralık 1992). ISTAC'ta Attas'ın ilham ve buud veren İslâmîleştirme fikri çerçevesinde çalışmaya devam ettikçe İslâm biliminin insicamlı düşüncesine ulaşmaya gayret ettim. Bundan dolayı 27-30 Temmuz 1994'de ISTAC'ın düzenlediği "İslâm ve Modernizmin Meydan Okuması" adlı açılış sempozyumuna "İslâmî Felsefe Kavramına Doğru" isimli bir tebliğ sundum. O zamandan beri yaptığım çalışmaların sonuçlarını bu bildiride özetlemeye çalıştım. Daha önce de benzer bir teşebbüste bulunmuş ve Kur'ânî bağlam içerisinde insicamlı bir felsefî düşünceye ulaşmaya çalışmış-

tım (bk. *The American Journal of İslâmîc Social Sciences* 11 (1994) ss. 155-182).

İşte bu çalışmamız, söz konusu gayretlerin ortasında iken teşekkül etti. Bu sadece benim düşüncelerimi İslâm biliminin ve felsefesinin insicamlı anlayışıyla birleştirmek gayreti değildi, aynı zamanda Attas tarafından ilk kez adı anılan bilginin İslâmîleştirilmesi projesini anlamaya ve yorumlamaya yönelik bir çaba idi. Böylece bu makale benim fikrî yolculuğumda ulaştığım son durağı temsil etmektedir.

Bu çalışma, uzun ve mükerrer olaylar zinciriyle inkişaf ettiğinden bazı fikirler ve bir çok cümleler her yayınlandığında tekrar ve tekrar ifade edildi. Fakat kuvvetle inanıyorum ki bu tekrarların bir kısmı vurgu ve açıklığı sağlamak için gereklidir. İslâmî bilim fikri, yeni olmasına rağmen—aşağıda açıklığa kavuşturulacağı gibi—onun genel çerçevesi İslâm kadar eskidir.

Çalışmamı yayın için sunduğumda Profesör Attas müsveddesini okudu ve sadece çok önemli yorumlar yapmakla kalmadı, aydınlatıcı tekliflerde bulundu ve bunları benimle tartışarak aynı zamanda bazı değişiklikleri de müzakere etti. Ben ona, sadece değerli zamanını bu çalışmanın yayına hazırlanması için verdiğinden dolayı değil, aynı zamanda onu ISTAC yayınlarına dahil edilmesini kabul etmesinden dolayı minnettarım. Buna ilaveten arkadaşım Dr. Mustafa Ebu Sway'a hadislerin tahricindeki yardımından dolayı; Dr. Bilal Kuşpınar'a teksiri titizlikle okuması ve önemli tavsiyeleri için teşekkür etmek isterim. Aynı zamanda Şerife Şifa Al-Attas'a teksiri dikkatlice okuyup metnin düzeltilmesine yardımcı olduğu için müteşekkirim.

Alparslan Açıkgenç

Kuala Lumpur

10 Nisan 1996

GİRİŞ

Prof. Dr Seyyid Muhammed Nakib Al-Attas “İslâmîleştirme” genel planını ileri sürdüğünden beri bilginin çeşitli dallarında bu yöntemi tatbik etmek için bir çok teşebbüs yapıldı. Fakat, maalesef böyle büyük bir projeye girişenler öncelikle onun “İslâmîleşme” terimiyle ne kastettiğini anlamaya çalışmadılar. Sonuç olarak “bilginin İslâmîleştirilmesi” adı altında yeni bir eğilim baş gösterdi. Bu kesinlikle Al-Attas’ın bütün projesinin yanlış tatbikatıdır. Sonuçlar özel disiplinlerde—özellikle de tabiat bilimlerinde—daha az şaşırtıcı değildir. Sonuçta bu tür çalışmalar, “İslâmî bilim” kavramının bütün olarak eleştirilmesini icap ettirdi. Bu yüzden önce İslâmîleşmenin ne olduğunu anlamak gereklidir. Attas’ın tanımıyla başlayalım:

İslâmîleşme, insanın öncelikle İslâmla çelişen sihirsel, mitolojik, animistik, milli-kültürel gelenekten ve daha sonra da onun akli ve dili üzerindeki seküler kontrolden kurtulmasıdır. Müslüman kişi, akli ve dili

sihir, mitoloji, animizm ve İslâmı çelişen onun milli ve kültürel gelenekleri ve sekülerizm tarafından artık kontrol edilmeyen kimsedir. Böyle birisi hem sihirseldir ve hem de seküler dünya görüşlerinden kurtulmuştur. Biz İslâmîleştirmenin mahiyetini özgürleştirici süreç olarak tanımladık. İslâmîleştirme özgürleştiricidir çünkü insan hem maddi ve hem de ruhani bir varlık olduğundan özgürleşme onun ruhuna ilişkindir. Böyle bir insan, gerçek bir insandır; bütün önemli ve manalı olaylar nihai olarak ona racidir... İslâmîleşme orijinal özün geliştirilmesinden çok orijinal öze dönüş sürecidir; insan, ruhu itibariyle zaten mükemmeldir, fakat insan kendini maddi bir varlık olarak gerçekleştirdiğinde gaflete, cehalete ve zulme düşer, böylece—bu haliyle—o behemehal mükemmel değildir... Biz aynı zamanda İslâmîleşmeyi önce dilin İslâmîleştirmesini içerdiğini de ifade ettik ve bu gerçek, Kur'an Araplara ilk indirildiğinde Kur'an'ın kendisi tarafından sergilenmiştir.¹

Muhakkak ki; burada Attas'ın anlatmak istediği İslâmîleştirmekle yeni bir olgunun oluşturulacağı değildir; ancak "bilginin İslâmîleştirilmesi" adına yapılan teşebbüs Müslümanların umumiyetle Batı'dan aldıkları günümüz bilgisinin İslâmîleştirilmesi şeklinde ortaya konan yeni bir çabadır. Bu yorumlamanın neticesi, "bilginin değerlere bağımsız olduğu ve dolayısıyla da herhangi bir medeniyet ya da kültürün değer sistemine dönüştürülmeyeceği" karmaşasının çıkmasıdır.² Yukardaki pasajda da açık olduğu üzere, al-Attas

¹Syed Muhammad Naquib al-Attas, *İslâm and Secularism* (Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia (ABIM), 1978), 41-2; ISTAC baskısı için bk. (1993), 44-5. Bundan sonraki dipnotlarda ISTAC baskısının sayfalandırması esas alınacaktır.

²Bu ifade al-Attas hoca tarafından *İslam and Secularism*'de açıkça ifade edilmektedir. 192. Prof. Wan Muhammed Nur Wan Davud'a Attas'ın yayınlanmamış [Maleyce maka-

İslâmîleşme işlemini önce dili ve daha sonra da ister istemez aklı ve düşünceyi kapsayan bütüncül bir felsefî süreç olarak takdim ettiğinden aynı karmaşa çıkmaz ve sonuç olarak bilginin İslâmîleşmesini zihinsel bir hareket olarak teklif eder.³ İslâmîleşme süreci, bizi karmaşaya sebep olan *İslâmî bilim* kavramına tabîi olarak götürmektedir: Sanki bilim mekanik olarak dışardan İslâmîleştirilebilecekmiş gibi anahtar kavramları açıklığa kavuşturmadan çağdaş bilimi İslâmîleştirme teşebbüsünü "İslâmîleşmenin dışsal mekanik yordamı" olarak adlandırmak mümkündür. Böylece İslâmî bilimin kendisinin varlığı bile sorunsal olur. Umarız ki; "İslâmîleşmenin dışsal mekanik yordamından" ne kasd ettiğimizi, İslâmî bilim kavramını çalışmamız sürecinde ele alış tarzımız açıklığa kavuşturacaktır.

Bilimin bugün toplumda oynadığı rol açıktır: öncelikle, bütün insan toplumları dinamik bir yapıya sahiptir ve onu şekillendiren aktif güçler tarafından yönlendirilirler. Şüphe yok ki; bu aktif güçler arasında en önemlisi "bilgi"dir. Tabîi ki bu bilgi sıradan herhangi bir bilgi değil; disiplin haline gelmiş belirli bir yöntemle sistematize olmuş, bilginin kendisinin ilerlemesine kurgulanmış özel bir çeşit bilgidir. İkinci olarak, bilim olarak adlandırılan bu bilgi, teknoloji olarak yeni bir biçimde sunulduğunda kendisini bir güç olarak ifade eder ve bugünün dünyasına sadece bu özel güce sahip olan hükmedebilir. Böylece biz, sadece bilimle teknolojiyi görüp bu ikiz olgu üzerine kurulu medeniyetle beraber

lesij "Risale Untuk Kaum Muslimin" (Mayıs 1973) de bilginin değerlere bitaraf olamayacağını vurguladığını hatırlattıkları için teşekkür ederim. Paragraf 17, 60-70'e bak.

³Mesela bak, a.g.e., 42-3 (44-5); 28-30 (30-2) ve V. Bölüm. Attas'ın "günümüz bilginin islamleştirilmesi" deyimini kullanmayı tercih etmesinin sebebi budur. Bk. a.e., 155-6; IS-TAC, 162.

değer sistemi ve ideolojisini butlana gömüyoruz. Bunun için arka planın önemine binaen İslâmî bilim kavramının tanımını yapmaya çalışacağız. Buna ilaveten yolun başında ifade etmeliyiz ki; bilimin bir toplumda—özellikle de İslâmî bir toplumda—işlevini yerine getirebilmesi için ulema⁴ tarafından onun açık tanımının yapılması gerekir. Bu sebeple, bilimi tanımlama özellikle de İslâmî açıdan ulemanın sadece meslekî görevi değil, aynı zamanda dini bir vecibeleri olur.

Bu durumda, İslâmî bilimi tanımlamaya çalışırken, biz önce ne tür insan bilgisinin bilim olarak adlandırılabilceği gibi daha büyük bir teşebbüse girişeceğiz. Ancak bu yapıldıktan sonra ne çeşit bilginin “İslâmî” olarak tavsif edilebileceğini anlamak daha kolay olacaktır. “İslâmî bilim” kavramında iki terim kullanılmaktadır; dolayısıyla biz genelde “İslâmîlik”ten ve bilim kavramından ne anlaşıldığını ortaya koyarak başlamak durumundayız. O halde önce bu terimlerden ne kastedildiğini, İslâmî bilimin kuşatıcı ve münhasır tanımına ulaşmak için açıklığa kavuşturacağız.

⁴Burada “ulema” derken kasdımız çalışmalarını İslam dünyagörüşü içinde yapan felsefeciler, kelamcılar, fizikçiler, kimyacılar vb. bütün İslam âlimleridir. Bu sebeple biz sadece *din adamlarını* içeren ve yanlış bir kullanım olan günümüzdeki kullanımını kasd etmiyoruz.

I. İSLÂMÎLİK KAVRAMI

Büyük İslâm medeniyetinde “İslâm”ın belirli şeylere ve özellikle de bazı mefhumlara sıfat olarak kullanıldığına rastlanmaz. Bundan dolayı, İslâmî bilim, İslâmî ekonomi, İslâmî bilgi kavramı gibi kurgulamalar önceleri pek işitilmiyordu. Fakat bugün bu sıfatın kullanılması artık genel bir uygulama halini aldı. Özellikle de belirli faaliyetlerle birlikte kullanılır oldu. Ancak bugün bu kullanımların artmasının bazı sebepleri vardır ve en önemlisi de bu tür faaliyetlerin çoğunun belirli bir kültürden ithal edilmesidir. Söz konusu kültür, Batı kültürüdür. Bu kültürden İslâmî kültüre bir takım bilgi ithali yapılmaktadır. Oysa bu iki medeniyet arasında zihniyet bakımından, daha doğrusu dünyagörüşleri açısından, büyük bir farklılık vardır; bunun sonucu olarak bazı Müslümanlar böyle bir ithale karşı çıkmakta ve İslâmî kültürle uyumlu olan çözümler önermektedirler. Varılan fikir ise “İslâmî” diye adlandırılmaktadır. Bu terim şimdiye kadar Attas dışında hiç kimse tara-

findan ciddi olarak tanımlanmadı. Attas'ın tanımı ve teklifi ise, aşağıda incelenecektir.⁵

“İslâmî” aynı zamanda Kur’ân’a ve Hadise dayanan diye de anlaşılır. Fakat bu durumda bir sorun ile karşılaşmaktayız: Kur’ân’ın ve Hadisin bazı öğretilerinin yoruma ihtiyacı var; ne var ki, aynı âyet veya hadisin farklı yorumlanması mümkündür. Bu durumda şöyle sorabiliriz: Hangi yorum İslâmîdir? Denebilir ki, şayet yorumlamalar gerçekten Attas tarafından ileri sürülen ölçütlerden ortaya çıkıyorsa onlar birbirleriyle çelişmemeli ve birbirlerinden farklı olmamalıdır. Diğer taraftan her iki yorumlama da Attas’ın önerdiği ölçütleri karşılarsa bile bu istenmeyen durum, yine ortaya çıkabilir. Bu durumda tek çözüm, söz konusu sınırların arasında fikir farklılıklarına müsamaha etmektir. İslâm tarihinde bunun örneklerinin olduğunu biliyoruz: mesela şafiî okulu, Hanefi okulu, Eş’ari ve Maturidi okulları gibi. Bu sebepten ötürü, dünyagörüşü açısından İslâmîliği tanımlarken böyle değişik yorumlamaları da tanımımıza dahil etmek istiyoruz ki, İslâmîlik şemsiye teriminin şumulüne dahil olabilsinler. Aslında bu, Attas’ın aşağıdaki ifadelere açıkça görülebilir: “Farklılık ve değişim her ne kadar dünyagörüşü çerçevesinde olsa da, örneğin hukuk okullarında, kelimadaki, felsefedeki, metafizikteki ve gelenek, kültür ve dil gibi diğer alanlardaki farklılıklar ve değişimler temel unsurların işlevini ve mahiyetini asla etkilemezler. O halde dünyagörüşü olarak tezahür eden üstsistem,

⁵ Diğer taraftan Prof. Fazlur Rahman İslâmîliğin tanımını İslam’ın temel kaynakları açısından sunmaktadır: “Bir doktrin ya da kurum Kur’an ya da Sünnetin öğretilerinden çıktığı ölçüde İslâmîdir.” Zannedirim bu tanım da bu çalışmada izah edeceğimiz İslâmî dünyagörüşü kavramıyla birleştirilebilir. Bk. *İslam ve Çağdaşlık: Fikrî bir Geleneğin Değişimi*, çevirenler Alparslan Açıkgenç ve M. Hayri Kırbasoğlu, 2. baskı (Ankara: Yeni Ankara Okulu Yayınevi, 1996).

asliyetini muhafaza etmektedir.”⁶ Biz bu durumda ne tür faaliyetin ve mefhumun, ne tür öğreti ya da fikrin İslâmî olduğunu belirleme açmazı ile karşılaşmaktayız. Sarahate kavuşması bakımından “İslâmî” sıfatından bir isim türeterek buna “İslâmîlik” diyelim: Bu durumda biz bu kavramı kuşatan sorunları “İslâmîliğin açmazı” olarak değerlendireceğiz.

Muhakkak ki; İslâmî bilimin tanımına girişmeden önce İslâmîlik kavramının kendisinin sarahate kavuşturulması gerekir. Biz bunu yaparken Attas’ın önerdiği İslâmîleştirme bağlamı içerisinde bir tanıma ulaşmaya çalışacağız. Bazı yanlış anlamaları ortadan kaldırmak için Attas’ın “bilginin İslâmîleştirilmesi” ibaresini hiç kullanmadığını belirtmemiz gerekir, çünkü bilginin kendisi zaten İslâmîleşmiştir. Bunun yerine, “çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi” ibaresini kullanır. Çünkü ona göre bu bilgiye Batı’nın seküler dünya görüşü nüfuz etmiştir. Onun için Attas, böyle bir gayretteki epistemolojik süreci, Peygamberimizin (a.s.m.) vahyin rehberliğinde ilk kez tesis ettiği İslâmîleştirme sürecinde olduğu gibi algılamaktadır. O halde önce, bu anlayışa göre bir tanımlama yapmaya çalışalım.

1. Dünyagörüşünün Yansıması Olarak İslâmîlik

Al-Attas tarafından ileri sürülen yukarıdaki İslâmîleşmenin tanımı “İslâmîliğin” ölçütü olarak alınabilir. Bu tanımlamaya göre; bir fikrin, bir kavramın, bir öğretinin, bir kuramın ve diğer anlayışların İslâmîliği, sihirselsel, mitolojik, animistik, İslâma aykırı milli kültürel gelenek ve aklın ve dilin üzerindeki seküler kontrolünden kurtulmasına bağlıdır.

⁶ *Prolegomena to the Metaphysics of İslâm: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of İslâm* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), 37.

Bu tanım tabii ki İslâmîleştirme açısından yapılmıştır. Böyle bir teşebbüse girişme, Müslümanların kendi kültürlerine ne kadar yabancılaştıklarını ve onların dünyagörüşlerindeki birçok mefhum, düşünce ve telakkilerinin İslâmdan uzaklaşarak seküler hale geldiğini gösterir. O halde Müslüman, dünyagörüşünün muhteviyatını yeniden gözden geçirip tekrar “İslâmî” olarak ortaya koyması gerekmektedir. Bu sebeple, Attas’ın yapmak istediği şey İslâm dünyagörüşünü İslâmîliğin tanımında kuşatıcı bir kavram olarak almaktır. Böylece biz bu bağlamda İslâm dünyagörüşü açısından bir tanımlama yapacağız:

Bir fikrin, doktrinin, halin, davranışın veya disiplinin (bilim anlamında) İslâmî olması ancak onun “farklı” yorumlamaları kendi bağlamına dahil eden İslâm dünyagörüşünden doğrudan çıkmasına ya da ondan geliştirilmesine bağlıdır.⁷

Burada bizim “İslâmîlik” tanımımızdan önemli bir terim ortaya çıkmaktadır: Dünyagörüşü. Bu terim sadece İslâmîlik fikri açısından değil, İslâmî bilim düşüncesi açısından da önemlidir. Bu noktaları sarahate kavuşturabilmek için bu terimi burada ayrıntılı olarak inceleyeceğiz.

İnsanın bütün davranışlarının nihai olarak bir dünya görüşüne isnad ettiğini ileri sürmek istiyoruz. Bu çıkarım kendi başına dünyagörüşünün bireysel ve sosyal hayatta ve hatta bilimsel faaliyetlerde ne kadar önemli olduğunu gösterir. Bu çıkarımla biz dünyagörüşünün bizim fiillerimizdeki önemli rolünü vurgulamak istiyoruz, aksi halde insan davranışında, ya da bir fiili işleminde bireyin psikolojisinin,

⁷ Bu bağlamda çeşitli kelimeleri dipnot 1’de gösterilen İslâm’daki farklı düşünce okullarına işaret eder.

fiziksel ve sosyal çevresinin etkilerini küçümsemek istemiyoruz. Fakat bütün bunların ötesinde, epistemolojik açıdan, insan davranışında dünyagörüşünün önemi diğerlerinden çok daha fazladır, çünkü insan aklının içinde bilgi edinmek için işlediği tek çerçeve dünyagörüşüdür.

Bu sebeple, müteakip kısımda bizim dünyagörüşü kavramını tanımlamamız mütekamil bir bilgi felsefesi şeklinde olmayacak aksine bu kavram bu çalışmada tamamen epistemolojik anlamda alındığından böyle herhangi bir kavram için zemin teşkil edecek mahiyette olacaktır. Bu anlamda iki ayrı sorun olduğundan, dünyagörüşlerinin mahiyetini ve zihinde nasıl doğduklarını izah etmek için dünyagörüşü kavramını bu sorunlar açısından bir taraftan tanımlamaya çalışırken diğer taraftan da onların hem toplumdaki işlevlerini ve hem de bilimsel faaliyetlerde bir "bilgi edinme süreci" olduklarını açıklamaya çalışacağız.⁸

2. Dünyagörüşlerinin Doğuşu ve Mahiyeti

Biz dünyagörüşünü izahta elimizdeki ve hatta diğer kaynaklardaki bilgileri kullanacağız. Örneğin, Kant'ın terminolojisinde bizim zaten bazı öncel (a priori) bilgilere sahip olduğumuz söylenir. Fakat ben bunu "insan aklının içinde yaşadığı kâinatın bilgisini alabilecek şekilde yaratıldı" şeklinde ifade etmeyi tercih ediyorum. Buna ilaveten ifade etmeliyiz ki dünya da insan aklınca anlaşılabilir şekilde yaratılmıştır. Duyusal algılayışlarımız, dünyanın temsili ile donatıldığında, bilgi edinmede ilk adım atılmış olur. Duyusal algılar, beş duyu olarak bildiğimiz, İslâm bilimsel

⁸Dünya görüşleri ile ilgili bu açıklamalarımız, büyük ölçüde daha önce yayınlanmış olan *Bilgi Felsefesi: İslâm Bağlamında Bilgiden Bilimden Sistem Felsefesine* (İstanbul: İnsan Yayınları, 12992) adlı kitabımızın ilgili bölümlerine dayanmaktadır. Ancak burada konunun daha da genişletilerek bazı ilavelerle işlendiğini belirtmek gerekir.

geleneğinde “dış duyular” olarak tanımlanan bilgi meleklerelelerimizle zihne aktarılırlar.⁹ Kant’ın terminolojisine gidecek olursak, bizim “a posteriori” bilgiyi alabilecek şekilde olduğumuzu söyleyebiliriz. Bir “a posteriori”nin “a priori” ile mütemadi birleşimi yavaşça zihinde bir çerçeve teşkil eder. İşte bizim “dünyagörüşü” dediğimiz şey bu çerçevedir. Daha ilk “a posteriori” bilginin alınmasından itibaren daha sonra edinilen çeşitli bilgi bileşimleri vasıtasıyla onu—zihni—genişlettiğinden zihin bu çerçevede işlemeye başlar. Böylece dünyagörüşü, zihnin içinde işlediği ve onsuz hiçbir şekilde işleyemeyeceği bir “çevre” olur.

Bir dünyagörüşü bu anlamda *arkitektonik* (mimarî) bir bütündür ve umumiyetle günlük hayatımızda tabî bir sürecin sonucunda ortaya çıkar. Bu süreci tabîi olarak tavsif etmemizin sebebi; zihnin içinde işleyeceği kavramsal şemayı oluşturacak gücün kendinde *fitrî* olarak bulunmasındandır. Bu sebeple, sürecin kendisi *fitrî* yollarla idare edilmeyip aksine çoğu durumlarda bireyin psikolojisi, yaşadığı toplum ve eğitimi tarafından düzenlenir. O halde dünyagörüşünü oluşturan ana unsurlar psikolojik, toplumsal ve eğitimseldir. Dünyagörüşünü belirleyen diğer unsurlar: dil, tabîi çevre ve diğer sosyal şartlardır. Bütün bu faktörler dört başlık altında toplanabilir:

1. Çoğunlukla din, dil, çevre ve bütün diğer sosyal mirası içeren kültür (tabîi ki İslâmî açıdan hayatın her yanını kuşattığı için bütün kültürü oluşturan dindir);
2. Kişinin geleneği ve içinde yetiştiği ortamdaki bilimsel faaliyetleri içeren soyut düşünce;
3. Kişinin psikolojisi;
4. Teknoloji—özellikle de modern dönemde.

⁹Daha geniş açıklama için bk. *Bilgi Felsefesi*, V. Bölüm, özellikle 199-205.

Dünyagörüşümüzü oluşturan ana unsurlar bunlar olduklarından birey sistematik olarak düzenlenmiş dünyagörüşü inşa etmek için özel (bilinçli) bir gayret sarfetmez. Bu sebeple, bireyin tek çabası sadece aklına takılan ve günlük yaşamında tesadüfen karşılaştığı sorulara cevap bulmaktır. Bu itibarla, dünyagörüşü bireyin günlük hayatında baskın olan alışkanlıkları, kültürü, dini, bilim, teknoloji ve eğitimi boyunca edindiği spekülâtif düşüncelerle şekillenir.

Bu sebeple bir dünyagörüşü inşa edilmez aksine birey tarafından gayri iradi bir tarzda elde edilir. İşte biz bu anlamda onun oluşumunun, mimarî bütünlükte bir bakış açısı inşa etmeye çalışan iradi bir gayret olmaktan ziyade tabîi bir süreç olduğunu ileri süreceğiz. Aslında dünyagörüşü, bireyin herşeyi zaviyesinden izlediği bir bakış açısıdır. Bundan dolayı, hiç kimsenin herhangi bir dünyagörüşü olmadan bir sorunu ya da kafasına takılan bir meseleyi değerlendirmesi mümkün değildir. Zira, insan akli ancak böyle bir mimarî bütünlük bağlamında işleyebilir. Aşağıdaki iktibasta Kant'-ın özellikle belirtmek istediği bu noktadır:

İnsan akli doğası gereği arkitektoniktir (mimarîdir). Yani, o bizim bütün bilgimizi muhtemel bir sisteme ait olarak değerlendirir...¹⁰ Sistematik birlik...akıl için elzemdir. Arkitektonikten ben, sistemleri inşa etme sanatını anlıyorum. Sıradan bilgiyi bilim seviyesine çıkaran sistematik birlik olduğundan yani bilgi yığınlarından bir sistem yaptığından—arkitektonik bizim bilgimizdeki bilimselin öğretisidir... Sistemden, bir kavram altındaki birçok bilgi kipinin birliğini anlıyorum. Bu kavram, aklın sağladığı bir mefhumdur... Bütün,

¹⁰ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, terc. Norman Kemp Smith (New York: St. Martyn's Press, 1965), A 474; B 502 (Smith'in tercümesinin sayfa numaraları parantez içinde verilecektir, 429).

organize olmuş bir birliktir; bir yığın değildir. Bu yüzden dıştan ilavelerle değil, kendi içinden (yapılan katkılarla) gelişir. Bu haliyle bir sistem, canlı vücuduna benzer; onun gelişmesi yeni bir üyenin katılmasıyla değil, aksine herbir üyesinin, orantısal olarak değişmeden amacı doğrultusunda daha güçlü ve etkin yapılmasıyla. ¹¹

Şayet bu nokta epistemolojik temelde kabul edilecek olursa, bu açıdan aklın kendisi için oluşturduğu bir bakış açısı ya da diğer bir ifadeyle dünyagörüşü olmadan bilimsel faaliyet yapılması mümkün değildir. Biz bu noktayı bilim kavramının ya da onunla irtibatlı kavramların olmadığı bir dünyagörüşünü tasavvur ederek tasvir edebiliriz; böyle bir kavramsal “çevrede” bilimsel bilginin olması mümkün değildir. Bütün bu kavramlara sahip olan ancak bu kavramların tarihin derinliklerinde açıklanmadan kaldığı dünyagörüşü için de durum pek farklı olmayacaktır. Bu şartlar altında ciddi bilimsel faaliyetin olması beklenemez. Bilimsel faaliyet için dünyagörüşü bu kadar önemli olduğuna göre, onun nasıl oluştuğunu ve onun bilimsel faaliyetin doğuşuna sevk eden işlevini daha ileri seviyede araştırmalıyız.

Bizim dünyagörüşü kavramımızın kâinatı anlama teşebbüsünde kavramsal bütünlüğe işaret ettiği açıklık kazanmış olmalıdır. Bu şekliyle dünyagörüşü arkitektonik (mimarî) bir bütündür; bu bütün içinde tasavvurlar, fikirler, inançlar o kadar birbiriyle bağlanmıştır ki; onlar düzenli fikirler ağını oluştururlar. Aklın yapısı sayesinde bu ağ “tabii olarak” insicamlı zihni yapıyı teşkil eder. Çünkü aklımız bilerek veya bilmeyerek şuurlu ya da şuursuz çelişkileri çelişki olarak algıladığı sürece kabul etmez. Bizzat kendisine ait olan

¹¹A. e., A 832-3, B 860-1 (653).

çelişki, muhakeme, ilişki kurma gibi ilkeleri kullanarak aklın, dış dünyadan edindiği izlenimleri insicamlı bir birlik oluşturmak için kullanmasının sebebi budur. Bu kullanım sonucunda dünyagörüşü doğar. Bu sebeple dünyagörüşünün inşa edilmediği, aksine insanın zihninde kendiliğinden doğduğu zahirdir. İşte biz bu anlamda onun iradi olarak arki-teknonik bütünlüğe sahip bir bakış açısında inşa edilmiş olmaktan ziyade tabii bir süreçte oluştuğunu ileri süreceğiz.¹² Aslında dünyagörüşü, bireyin herşeyi kendi zaviyesinden izlediği bir çerçevedir.

Buna binaen dünyagörüşü, arkitektonik bir bütündür ve onu teşkil eden bütün kavramlar, fikirler, inançlar ve telakkiler birbirlerine insicamlı bir şekilde bağlanmışlardır. Fakat bunun, *sistematik* olarak karşılıklı birbirine bağlanmış bir ağ gibi olması gerekmez; aslında böylesine oluşturulmuş kavramlar birliğinin felsefede sistem diye adlandırıldığını söyleyebiliriz.¹³ Bunun için bir bireyin zihninde doğan dünyagörüşünün içinden çıktığı süreci “tabii” diye adlandırırken biz bu sürecin tabii vasıtalarla idare edildiğini kasd etmiyoruz. Aksine, o çoğu zaman eğitim ve toplumla idare edilir ve İslâmî dünyagörüşünde din, bu süreçte en etkin rolü oynar. O halde biz “tabii süreç”ten doğumumuzdan hemen sonra vukua gelmeye başlayan zihinsel işlemleri kasd ediyoruz ve biz büyüdükçe bizim dünyagörüşümüzün yapısını teşkil eden bilgiyi bu süreçle (yolla) almaya başlarız. Diğer taraftan

¹²Aslında sistematik bir çerçeve oluşturma gayreti var, fakat hakikati halde felsefede böyle bir çalışma mevcuttur. Bu sebeple, felsefede “dünya görüşü” teriminin karşılığı “sistem” kavramıdır. Biz bu iki terimi sadece bu anlamda ayırıyoruz. Takip eden dipnota bak.

¹³Dünyagörüşü bağlamında sistem kavramının mukayesesi ve ayrıntılı açıklaması için şu makaleme müracaat edilebilir; “Kur’ân bağlamında Felsefe Kavramı”, *The American Journal of Islâmic Social Sciences*, 11: 2 (1994), 170-4; Türkçe’ye çeviren İbrahim Özdemir, *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi* 3:1 (1995), 9-35.

biz zihnî tabîî işlemlerinden çelişki ilkesi, aynılık, tüm-
dengelim ve tümevarım gibi mantık kurallarını kasd ediy-
ruz. Zihin, bu yolları bilgi edinmek için tabîî olarak kul-
lanır. Biz bilgi edindikçe dünyagörüşümüz de kabul
ettiğimiz bilgiye göre eş anlı olarak şekillenir ve daha
sonra biz kabul edilmiş bilgi temelinde hayatımızı düzenle-
riz. İşte biz, zihnimizde bu şekilde oluşan kabullenilmiş
bilgi birikimine “dnyagörüşü” diyoruz. Bu bilgi birikimi
kavramsal olarak bize bir bakış açısı vermektedir ve adeta
bir pencereden bakar gibi her konuda bize zihinsel bir çer-
çeve oluşturmaktadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi bir bi-
reyin zihninde dnyagörüşünün doğmasına sebep olan ana un-
surlar başlıca; din, kültürel çevre ve eğitimidir. Bireyin dny-
agörüşünün ortaya çıkmasında diğer etkin faktörler ise; bi-
reyin psikolojisi, dil, tabîî çevre ve diğer sosyal şartlardır.
Bunlar zihnî tabîî işleyişiyle dnyagörüşünü ortaya
çıkaran kesin temel faktörler olduklarından, birey sistema-
tik olarak teşekkül edilmiş bir dnyagörüşü için bilinçli bir
gayret sarfetmek zorunda değildir. O halde bireyin yapması
gereken tek şey, ya zihninde doğan ya da günlük yaşamında
tesadüfen karşılaştığı meselelere cevap aramak olacaktır.
Fakat biz dnyagörüşünün ortaya çıkış sürecinde bireyin
fikri gayretlerinin önemi olmadığını kesinlikle kasd etmek
istemiyoruz. Aksine, o bu sürece bilgi edinme gayretleriyle
katkıda bulunur. Onun iradî olarak yapmadığı şey dny-
agörüşünün kendisinin teşekkülüdür. Yani hiç bir insan,
“düşünmek için ve sorunlarımı değerlendirebilmek için dny-
agörüşüne ihtiyacım var, onun için çalışıp gayret göstererek
bir dnyagörüşü elde edeyim” demez. Kişi istese de, istemese
de *bir* dnyagörüşü onun kafasında zaten oluşacaktır. Ancak
belli bir dnyagörüşünü elde etmek istiyorsa o zaman şuurlu
ve eğitimle elde edilmesi gereken bir sürece ihtiyaç vardır.
İslâm dnyagörüşünü elde etmek isteyen kişi için de durum

böyledir. Bu demektir ki; bir dünyagörüşü zihnimizde günlük hayatımızda baskın olan alışkanlıklarımızın bir sonucu olarak üç yolla oluşur:

1. Eğitim ya da diğer yollarla edindiğimiz kültür, teknoloji, bilimsel, dini ve spekülâtif düşünce kanalıyla;
2. Bilgi edinmek amacıyla yapılan iradi bir gayret yoluyla;
3. Her ikisiyle birden.

Birinci durumda, dünyagörüşü inşa edilmez, aksine birey tarafından rastgele bir tarzda tabiî olarak şekillendirilir. Bu dünyagörüşünün ana unsurları zihnin tabiî işleyişiyle düzenlendiğinden ona “tabiî dünyagörüşü” diyoruz. Fakat ikinci durumda, zihnin tabiî işleyişinin iradî olarak kullanımı sonucunda dünyagörüşü ortaya çıkar. Sonuç olarak, dünyagörüşünün temel unsurları zihinde bilgi arayışı sonunda oluşur. Bu yüzden, böyle bir dünyagörüşündeki bir çok temel düşünce, inanç ve telakkiler bilgi araştıran kişi için açıklık kazanmıştır. Bu çeşit dünyagörüşü kesinlikle tabiî dünyagörüşünden tamamen farklıdır; biz bu dünyagörüşüne “şeffaf dünyagörüşü” diyeceğiz.

Şeffaf bir dünyagörüşü de iki farklı yolla doğabilir;

1. Bilginin toplumda yayılışının bilimsel olmadığı bir çevrede,
2. Bilimin toplumda yayılışının bilimsel bilgiyle düzenlendiği bir ortamda tezahür edebilir. Bu noktayı açıklığa kavuşturmak için bilimsel bilginin, bilginin yayılışını nasıl düzenlediğini sarahate kavuşturmak gerekir. Bunu yaptıktan sonra birinci durumu tasrih etmeye çalışacağım.

Öncelikle, bilimsel bilginin yayılışını düzenleyebilmesi için bu bilginin üretilmesinde gerekli olan mükemmel bir mekanizmaya ihtiyaç vardır. Her şeyin ötesinde bu meka-

nizma, iyi techiz edilmiş *bilimsel kavramlar yumağına* (scientific conceptual scheme)¹⁴ ve bu yumağın gelişmesine uygun bir dünyagörüşü gerektirir.

Zaman içerisinde tabîî ki bu toplumda bilimsel bilgi teraküm edecektir. Bunun yanı sıra bilim adamları denen bir topluluk da (ulema) olacaktır. Fakat bu bilim adamlarının ortaya koydukları bilgilerinde özel bir dil kullanırlar. Bu dilde kelimelerin bir çoğu günlük konuşmalardaki anlamlarından farklı mana taşırlar ve onlara farklı bir anlam yüklenir. Bundan başka felsefe ve kelâm gibi bazı disiplinlerde kullanılan kavramlar soyuttur. Bu tür bilimlerde üretilen bilgiler bilimsel bilgi diye adlandırıldığına göre, bu bilgiyi herkes anlayamaz. Fakat âlimler güruhu bilimsel bilgiyi anlayabilecek ve gerekli iletişim ağı aralarında kurulduğunda bilgi bu seviyede doğrudan ve hızlı olarak yayılmış olacaktır. Bu şekilde bilginin yayılışında ilk merhale oluşur. Bu merhaleye biz “soyut merhale” diyeceğiz ve bu bilim adamları da İslâmî anlamda “ulema”dır.¹⁵

İkinci olarak; toplumda bilimsel bilginin ortaya çıkışından sonra mevcut bilimsel bilgiyi anlayabilecek şekilde eğitilmiş “aydınlar” denen bir grup insan ortaya çıkacaktır. Örneğin; Edipler, sanatkârlar, mimarlar, öğretmenler ve eğitimciler gibi. Aydınlar ne bilim adamı ve ne de âlimdirler, aksine onlar bilimsel bilgi çevresinde şeffaf dünyagörüşü geliştiren aydınlanmış kişilerdir. Bu sebeple onlar dünyagörüşlerinde önemli yeri olan kavramları ve terimleri açıkça tanımlayabilir ve ifade edebilirler. Bu terimler, örneğin, Allah, kâinat, bilgi, bilim, hayatın anlamı, iyi, kötü, hürriyet, adalet ve diğer bir çok ahlâkî, dinî, siyasal ve top-

¹⁴Bununla ne kasd ettiğimiz takip eden bölümde açıklığa kavuşturulacaktır.

¹⁵Ulema teriminin kullanımı için girişteki dipnot 4'e bakınız.

lumsal terimler olabilir. Bu safhada, ulema tarafından geliştirilen bilimsel bilgiyi aydınlar anlayabildiklerinden onu çalışmalarında yansıtacaklardır, çünkü onların dünyagörüşü zaten bu bilgi içinde şekillenmiştir. Bilginin yayılışında biz bu safhayı “somutlaşma aşaması” diyebiliriz. Aydınların çalışmaları mahiyetleri icabı somut olduğundan bilimsel bilgi onlar tarafından somutlaştırılır ve somut fikirleri daha kolay bir şekilde anlayabilen avama tevdi edilir.

Son ve üçüncü merhalede, şimdiye kadar üretilen bilgi, eğitim kurumları ve medya vasıtasıyla kalabalıklara ulaşır ve yayılır. Bu sadece bilim adamları ve aydınların çalışmalarıyla mümkündür, çünkü bütün eğitim kurumları onların ileri sürdükleri bilgiye göre şekillenir. Bilimsel bilgi üst soyut seviyeden alt somut seviyeye indiğinde o kalabalıklara ulaşır ve onların dünyagörüşlerini açıkça tanımlanmış, sistematik olarak geliştirilmiş terimler, fikirler, doktrinlere göre şekillendirmeye başlar. Diğer bir ifadeyle böyle bir durumda dünyagörüşü, ulema tarafından geliştirilen “sistem”e göre şekillenir. Şeffaf bir dünyagörüşü ulema tarafından geliştirilen bir sisteme göre bu şekilde oluştuğunda ona “bilimsel dünyagörüşü” diyeceğiz. Bu tarzdaki dünyagörüşü oluşumunu ise “bilimsel dünyagörüşü oluşumu” diye adlandıracamız. Bu sebeple, biz bilimsel dünyagörüşü gelişiminden onun ana unsurlarının yani onun kavramlarının, fikirlerinin, inançlarının bireye açık ve şeffaf tanımlar ve sistematik olarak düzenlenmiş bilgi kümesi yoluyla kazanılmasını kasd ediyoruz.

İnsanların zihninde şeffaf dünyagörüşünün oluştuğu tek yol “bilimsel dünyagörüşü oluşumu” değildir. Çünkü insanların zihninde böyle dünyagörüşlerinin doğması için başka yollar da olabilir. Fakat burada muhtemel bütün yolları tartışmayacağız, biz sadece bizim medeniyetimizde onun nasıl oluştu-

ğunu inceleyeceğiz. Bu tabîî ki Mekke’de Peygamberimiz (a.s.m.) tarafından vahiy vasıtasıyla kurulmuş İslâm dünyagörüşüdür. O zamanda İslâm cemaati olmadığından yeni teşekkül eden toplumda bilimsel bilgiden söz edemeyiz. Sonuç olarak şeffaf İslâm dünyagörüşünün oluşumu farklı bir şekilde oldu. İslâm dünyagörüşünün oluşum süreci bilimsel dünyagörüşü oluşumuna çok benziyordu; çünkü her seferinde âyet ya da âyetler inzal oluyor ve Peygamberimiz onları topluma açıklıyor ve böylece her bir terim ve fikir İslâm dünyagörüşünde açık bir tanım ve uygun bir yer buluyordu. İslâm dünyagörüşünün ilk Müslüman cemaatte kurulma biçimi bilimsel dünyagörüşüne benzediğinden insanların zihinlerinde bu şekilde doğan bütün dünyagörüşlerini “bilim-türü dünyagörüşü” (quasi-scientific worldviews) diye adlandırebiliriz.

Her ne kadar herbir medeniyet ve her bir toplumdaki dünyagörüşlerinin bazı yönleri bir birinden farklı olsa da bazı bakımlardan aynı oldukları gözükmektedir. Örneğin, İslâm dünyagörüşü ve seküler dünyagörüşü tamamen farklı olmalarına rağmen onların herhangi birine sahip olan bireyin zihninde doğuş biçimleri ve onların toplumlarında işleyişleri aynıdır. Biz bunu epistemolojik anlamda ileri sürdüğümüzden bu noktayı insan midesinin insan vücuduna ve insan aklının bilgiye göre işleyiş biçimlerini göstererek izah edebiliriz. Bu noktaların bir kısmı ve dünyagörüşünün oluşum süreci dünyagörüşünün işlevlerini gösterdiğimizde açıklığa kavuşmuş olacaktır.

3. Dünyagörüşünün İşlevleri

Önceki tartışmada iki tür şeffaf dünyagörüşünü tefrik etmeye çalıştık: yani bilim-türü ve bilimsel. Bunların her ikisi de içinden çıktıkları topluma belirli bir canlılık

(dinamizm) kazandırırılar. Bilimsel dünyagörüşündeki bu canlılık, o kadar önemlidir ki; toplumda hâkim olan zihniyet bile o toplumda hâkim olan dünyagörüşünden çıkabilir.¹⁶ Whitehead bu gerçeği açıkça şöyle ifade eder: "...bir çağın zihniyeti söz konusu toplumun eğitilmiş kesimlerinde hâkim olan dünyagörüşünden çıkar."¹⁷

Bizi burada ilgilendiren en önemli etkin canlılık bilimsel faaliyetlere kanalize edilmiş dinamizmdir. Bu gerçeği dünyagörüşlerinde bazı yapıların olduğunu ve onların açık ve sarıh olarak tanımlandığında kendilerinin ideallerine motivasyon kazandırdıklarını göstererek isbat edebiliriz. Bu anlamda, ön plana çıkan en önemli yapı bilgi yapısıdır. Söz konusu yapı dünyagörüşünde bilimsel faaliyetlerin zemini olarak işlem görür. Bunu göstermek için yapıların dünyagörüşlerinde nasıl oluştuklarını ve onun içinde nasıl işlediklerini açıklığa kavuşturmamız gerekir.

Bir dünyagörüşü arkitektonik bir bütün olmasına rağmen o bizim zihnimizin bütünü değildir. Çünkü bizim zihnimizde kabul etmediğimiz bilgiler de bulunur, oysa dünyagörüşüyle biz bizim bakış açımızı belirleyen bilgilerimizi kasd ediyoruz. Tasvibimiz olmadan edindiğimiz bilgileri kendi görüşümüz gibi kabul etmeyeceğimizden bunlar, bizim dünyagörüşümüzün bir parçasını teşkil etmeyecektir. Bu sebeple, öğrenme sürecinde bizim edindiğimiz her bilgi parçasının dünyagörüşümüzün bir parçasını teşkil etmesi gerekmez. Örneğin biz Molla Sadra'nın madde nazariyesini çalışabilir ve onu çok iyi bir şekilde öğrenebiliriz ancak onu kabul etmeyebiliriz de. Bu demektir ki biz onu yanlış bir nazariye

¹⁶Hâkim dünya görüşüyle neyin kastedildiğini görmek için yukarıda zikrettiğimiz makalemize müracaat edilebilir; "Kur'ân bağlamında Felsefe Kavramı", 176.

¹⁷Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World* (New York: The Free Press, 1967), vii.

olarak değeriendiriyoruz. Fakat kabul etmediğimiz bu nazariye zihnimize bulunur; nevar ki, biz onu kabul etmediğimizden dünyagörüşümüzün bir parçası olamaz. Bu durumda kabul etmeden edindiğimiz bilgiler dünyagörüşümüze bir yapı olarak dahil edilemezler. Bu sebeple, bir yapı dünya görüşü içerisindeki en geniş birimdir. Bu birimler birbirleriyle insicamlı bir biçimde ortaya çıktıklarından onlar küllî bir zihnî bütünlük oluştururlar. Bu bütünlük aslında dünya görüşünün kendisidir. Bu şekilde, dünyagörüşü içindeki her bir yapı aynen ait olduğu dünyagörüşleri gibi bir birliktir.

Bizim dünyagörüşümüzde öncelikle tabî bir yapı vardır; bu yapı burada “hayat-yapısı” diye adlandırılacaktır. Hayat-yapısı, insan biyolojisinden ve sonraki safhalarında kavramsal olarak çıkıp ve soyut bir derinlik kazandığından biz bu yapıyı diğerlerinden kolayca ayırabiliriz. Yine o biyolojik kaynaklı olduğundan onu “tabî” diye de tanımlayabiliriz.

Hayat-yapısı sadece bu yapıdaki ilgili kavramların düzenlenmesiyle kalmaz aynı zamanda günlük hayatımızdaki davranışlarımızı da idare eder. Hayat-yapısından sosyal bir bağlamda kültür doğar ve onu bize hazırlar. Fakat biz daima kültürümüzü değişimlerle yeniden oluşturma sürecindeyiz. Bu sebeple, kültürel muamelelerimizin çoğu—örneğin, yeme içme ve konuşma biçimimiz gibi—bu yapı tarafından düzenlenir. Fakat aynı zamanda biz büyüdükçe sosyal çevremiz bizim hayat-yapımızı şekillendirir ve böylece aynen dünyagörüşüyle sosyal çevre arasında karşılıklı bir etkileşim olduğu gibi, aynı çeşit ilişki hayat-yapısıyla, aslında bütün hayat yapılarıyla, onların psiko-sosyal çevreleri arasında mevcuttur.

Çocukluğumuzdan erginliğimize hayat-yapımızdan yaşadığımız dünyaya ilişkin bazı telakkiler yavaşça gelişmeye

başlar: Önce hayatın anlamı, nereden gelip nereye gidiyorum gibi temel sorular zihnimizde doğar. Biz bu soruları cevaplamaya çalıştıkça dünya ve etrafımızdaki şeylere ilişkin zihnimizde bir telakki oluşur. Bu telakki daha girift olmaya başladığında ise zihinde açıkça fark edilebilir diğer bir yapıyı oluşturur ki bu hayat-yapısından ayırdedilebilir. Bu yeni yapıya “âlem-yapısı” diyebiliriz. Âlem yapısı, dünyagörüşü içinde kurulur kurulmaz hayat-yapısıyla ve hayat yapısı da onunla bağlantılı olarak çalışmaya başlar. Aslında dünyagörüşünün bütün yapıları birbirleriyle bağlantılı olarak çalışırlar. Onlardan hiçbirisi bağımsız olarak işleyemez; o halde bizim onları bağımsız incelememiz sadece dünyagörüşünün mantikî tahlili içindir. Yoksa, her yapıyı bağımsız olarak kurma niyeti söz konusu değildir.

Diğer yapıların bir dünyagörüşünün mantiken tefrik edilebilir tezahürleri olarak gözükmesinin sabit bir düzeni yoktur. Bazı dünyagörüşlerinin geri kalan diğer yapılarını âlem ve hayat yapısı içinde bilkuvve zihnî telakkiler olarak alması bile mümkündür. Bu şekilde, onlar onların içinde sadece altyapılar olarak kalabilirler. Şayet dünyagörüşü şeffaf ise onun içinde öncelikle âlem yapısının doğrudan açılımı olan “bilgi-yapısı”nın varlığını tahlil yoluyla çıkarmak mümkündür. Daha sonra ya âlem-yapısı ya da bilgi-yapısı, veyahut her ikisinin birleşimiyle birlikte hayat-yapısı, sonuçta değer-yapısı diye ayırt edilebilecek gelişmiş ve girift bir ahlâkîlik kavramına götürecektir. Böyle bir şeffaf dünyagörüşünden “insan-yapısı” diyeceğimiz beşinci bir yapıyı tahlilen çıkarmak da mümkündür.

Bizim âlem-yapısına ilişkin nazariyemizi şimdi İslâm dünyagörüşüne tatbik etmeye çalışalım. Ümit ederim ki, bu tatbikat aynı zamanda her yapıdan ne kasd edildiğini de tasrih edecektir. Hayat-yapısı insan biyolojisine da-

yandığından o bütün diğer dünyagörüşlerindeki benzerliğin en üst düzeyine sahip olacaktır. İslâm dünyagörüşünün İslâmî kültürel faaliyetlerde etkin olan en yaygın tarafı budur. Âlem-yapısı, İslâm dünyagörüşünün tevhid fikri, risalet, kıyamet, haşır gibi en temel unsurlarını içeren yönüdür. Biz bunların İslâm dünyagörüşünün tek temel kavramları olduklarını ileri sürmüyoruz çünkü her bir yapı kendi içinde bir çok diğer temel İslâmî terimler içeren doktriner elemanlar taşır. Fakat bu temel kavramların ve terimlerin açılımı alt yapıları teşkil eder; böylece, İslâm dünyagörüşünün temel yapısında çok önemli olmayan ve sonuç olarak da içlerindeki unsurlar arasında farklılıklara müsaade edilebilecek bir çok alt yapılar olur.

Âlem-yapısının bir açılımı olarak bilgi-yapısı, kuşatıcı terim olan “ilim” ile temsil edilebilecek temel doktriner bir elemandır. Bu yapı kendi içinde İslâmî bilimin anahtar bilimsel terminolojisini içerir. Bu itibarla da o çok önemlidir. Biz anahtar bilimsel İslâmî terminoloji ağını “İslâmî bilimsel kavramlar yumağı” (İslâmic scientific conceptual scheme) diye adlandıracğıız. Söz konusu yumak (scheme), aşağıda ayrıntılı olarak incelenecektir.

Diğer taraftan İslâm dünyagörüşündeki değer-yapısı dinî, ahlâkî ve hukuki uygulamaları içerir. Fakat hukuk kavramı ilk dönem İslâm dünyagörüşünde âlem-yapısına yakinen bağlandığından, tabii olarak ahlâkî içeriksiz olamayacak dinî hukuku içermiştir. Böylece, hukuk, din ve ahlâkîlik bir yapının mütemmim cüzleri olarak açığa çıktığından kanunun, dinin ve ahlâkîliğin bu şekildeki kavramsal anlayışı üçü arasında açık bir ayırımı yol açmamıştır. Bu yüzden, İslâmdan bağımsız bir ahlâk felsefesi geliştiren bir düşünür İslâmı hiç olmamıştır. Aslında ahlâk dinle mezc olduğundan İslâm dünyagörüşünde ahlâk felsefesi de ola-

maz. Şayet Müslüman bir filozofun ahlâk felsefesi üzerine bir kitabı varsa biz onun yabancı bir kaynaktan geldiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Örnek; Miskeveyh'in "*Tehzib'ül-Ahlâk*"ı. Aynı şey hukuk felsefesi için de geçerlidir; hukuk ve ahlâk İslâm dünyagörüşünde o kadar iç içedir ki birbirlerinden tefrik edilemezler. Bunun mantikî sebebi; fıkıh, dini içerdiğinden, hem İslâmın ahlâk ve hem de hukuk anlayışını sergileyecektir. Bunun için, fıkıhın İngilizce'ye basitçe "hukuk" diye tercüme edilmesi mümkün değildir. Bir dünyagörüşünün çoğu kavramı diğer dünyagörüşünün kavramlarına elbetteki tercüme edilemez. Fakat her dünyagörüşünde diğer dünyagörüşündeki kavramlara tekabül eden kavramlar bulunabilir. Söz konusu durumda İngilizce'deki Batılı dünyagörüşünde anlaşıldığı şekliyle hukuk kavramı tamamen değil fakat kısmen İslâm dünyagörüşündeki fıkıh kavramına tekabül etmektedir diyebiliriz.

Son olarak, İslâm dünyagörüşünde insan-yapısı, halife ve ümmet kavramıyla temsil edilir. Bu şekliyle bu yapı İslâmın insan ve toplum anlayışını gösterir. Bu tamamen dünya-yapısına dayanır ve hatta bu kavramların kendileri tevhid, risalet, din ve âhiret kavramlarından türetilir. İslâmın bu kavramlarını burada açıklamak amacımız olmadığından onların genişçe izahatına yönelmiyeceğiz. Onların dünyagörüşü kavramına irtibatları nisbetinde burada yaptığımız kadarıyla izahat yeterlidir.¹⁸

Bu sebeple bir dünyagörüşündeki her yapının hayatta ve insan fiillerinde muayyen bir işlevi vardır. Bu nokta başka bir açıdan da açıklanabilir; bir dünyagörüşündeki bilgi yapısının ayırt edilebilir belli bir varlığı olmadığını farz edelim. Böyle bir durumda, bu şekil bir dünyagörüşüne sahip

¹⁸A. e., vii.

insandan bilimsel faaliyet sudur etmez. Bu dünyagörüşünde aklın işleyeceği bilimsel çerçeveyi oluşturacak bilimsel kavramlar olmayacaktır. Sonuç olarak, ne bilimsel tutum ve ne de böyle faaliyetleri destekleyecek bilimsel gelenek olmayacaktır. Aslında, şayet bir dünyagörüşünde bilgi-yapısı yok ise, bu dünyagörüşü sadece kendi hayat ve âlem-yapısı içinde çözümlenebilir. Çünkü diğer yapıları, dünyagörüşünün çözümlenebilir birimleri olarak sunan bilimsel faaliyettir. Şayet böyle bir faaliyet yok ise onlar dünyagörüşlerinde aşikâr olacak kadar gelişemezler. Bu demek değildir ki, açık bir bilgi yapısız bir dünyagörüşünün değer-yapısı ya da sosyal ve siyasi faaliyetlerin düzlemi olarak görev yapacak insan yapısı yoktur. Aksine bütün bu faaliyetler, kendi dünyagörüşü içinde giriftleşmiş bir âlem-yapısı tarafından yapıp düzenlenecektir. Fakat böyle bir dünyagörüşü bilgi, değer ve insan yapısında tam olarak çözümlenecek girift bir erginliğe erişemez. İşte tam bu noktada şeffaf dünyagörüşlerinin (bilimsel-benzeri ve bilimsel) önemi ortaya çıkar. Çünkü bu yapılar, sadece şeffaf dünyagörüşlerinin zâhiri yapılarında çözümlenebilirler. Bu sebeple, dünyagörüşleri kendimiz dahil her şeyi vasıtasıyla algıladığımız genel (kavramsal) yumaklar (schemes) olarak vazife görürler. Bu bağlamda, onların işlevi, telakkilerimizi müttehid bir bütünlüğe sokmaktır. Her ne zaman, mesela felsefe yapıp bir nazariye kursak zihnimizin doğası gereği behemehal bir dünyagörüşünden hareket ederiz. Dünyagörüşlerinin işlevi burada bilgi melekemizin tabiatı açısından açıklanmaktadır; dolayısıyla dünyagörüşlerinin bu etkinliğine “epistemolojik işlev” diyebiliriz. Bunu bir misalle isbat etmeye çalışacağız.

Her hangi bir insan eyleminin içinde işlediği dünyagörüşü, onun çevresi olduğu gibi, bizim bilimsel faaliyetlerimizin de

içinde vuku buldukları çevre, dünyagörüşünün bir parçasıdır (bilimsel faaliyetlerin çevresiz olamayacağı hatırlanmalıdır). Bütün bilimsel faaliyetler için zemin oluşturan dünya görüşünün parçasına “bilgi-yapısı” demiştik. Bu bağlamda bütün insan faaliyetleri gözlemlenebilir ve gözlemlenemez temellerden çıkar diyebiliriz. Temelden “fiili belirleyen sebepleri ve niyetleri, failin meyillerini ve fiilini meşrulaştırmak için kullandığı her türlü açıklamalarını” kasd ediyoruz. Bu itibarla bir fiilin “temeli” bu fiile ilişkin zihinde, vücutta, söz konusu bireyin çevresinde, ya fiilin işleniş sırasında veya işlenmesinden önce vuku bulduğu düşünülen bütün gözlemlenebilir ve gözlemlenemez olaylardır.

“Gözlemlenebilir temelden” “işlenen fiile sebep ya da şart olarak gösterilen ve eyleme tekaddüm eden her türlü olay, eğilim ve davranışı” kasd ediyoruz. “Gözlemlenemez temelden” ise “bu fiile sevk eden, ona meşruiyyet kazandıran ya da sebep olan bütün zihni eğilim ve işlemleri” kasd ediyoruz.

Bunu vuzuha kavuşturmak için aşağıdaki benzetmeyi verebiliriz: bir öğrencinin bencil olduğundan, dürüst olmadığından ya da içinde bulunduğu şartlardan dolayı kopya çektiği söylenebilir. Herhangi bir davranışı belirleyen bütün bu ve benzeri saiklere, o davranışın “gözlemlenebilir temel”i diyoruz; çünkü onlar davranışın bizzat kendisi içinde doğrudan ya da dolaylı olarak gözlemlenebilirler. Ancak sözkonusu öğrenciyi bu fiilini yapmaya sevk eden bazı zihni şartlar da vardır; örneğin öğrencinin kopya çekmeyi algılayışı ve onu dünyagörüşünde yerleştirışı gibi. Öğrencinin eyleminde bunlar görünmeyen temel olduklarından onlar sadece mantıksal olarak çıkarılabilirler. Bu fiili analizimizden sonra onun işlenmesine sebep olan üç unsuru belirleyebiliriz:

1. Bu fiilin işlenmesinden önce içinde algılandığı zihni çerçeve;

2. Fiile sevk eden bazı psikolojik ve çevresel şartlar: Bu faktörleri sadece psikolojik ve çevresel şartlarla tahdid etmeyerek çoğaltabiliriz.

3. Fiilin kendisinin işlenişi

Örneğimizde de görülebileceği gibi, bu “temellerin” bireyin hayatında gelişmesi farklı yollarla ve fakat birbirleriyle ilişkili olarak olmalıdır. Örneğin, fiil bir anda işlense bile zihni çerçeve bir anda oluşmaz. Hatta çevresel ve psikolojik şartlar bir anda oluşabilseler bile yine de onlar zihni çerçeve ve fiilin işlenişiyle ilişkili olarak gelişirler. Hakikati halde zihni çerçeve, bireyin hayatı boyunca geliştirdiği kavramların ve zihinsel tutumların toplamıdır. Bu sebeptendir ki; aslında o bizim “dünyagörüşü” dediğimiz zihinsel çerçeveyi teşkil eder. Her ilgili kavram ve olay bir fiili işlemek için karar almadan önce belirli bir dünyagörüşü içinde değerlendirildiğinden o—dünyagörüşü—bir fiilin enbirinci şartı olmalıdır.

Bütün bu müzakerelerden dünyagörüşünün genel bir tanımına ulaşmak mümkündür:

Dünyagörüşü bilimsel ve teknolojik faaliyetler de dahil olmak üzere insan fiillerinin görünmeyen—gözlenemeyen—tabanını teşkil eden arktektonik bir bütündür ve bu şekliyle de hakikatın bizzat zihnimizdeki bir görünümüdür.

Biz dünyagörüşünü herhangi bir fiilin enbirinci temeli olarak aldığımızdan her insan fiilinin—bilimsel olanları da dahil olmak üzere—bir dünyagörüşüne dayandırılabilceği sonucuna varabiliriz. Hal böyle olunca da fiilleri nihai ola-

rak bir dünyagörüşüne indirgeyebiliriz. Ne var ki; insan fiillerinin temelleri doğrudan müşahade ile algılanamaz ve sonuç olarak o gözden kaçabilir. Bu gerçeği vurgulamak için biz dünyagörüşünü “gözlemlenemez temel” ya da kendi ifadelerimizle söylersek insan fiillerinin “çevresi” diye adlandırdık. Aksi halde dünyagörüşü elbetteki tefekkür yoluyla, yani tahlil veya mantıksal bir çıkarımla gözlemlenebilir. Yani onun varlığı bu şekilde gayet açık bir şekilde görülebilir. Zaten bizim burada sergilemeye çalıştığımız da böyle zihinsel bir tahlildir.

İnsan fiillerinin nihai olarak bir dünyagörüşüne indirgenir olabilmesi dünyagörüşünün önemini onun bireysel ve sosyal hayatta ve bilimsel faaliyetlerde ne kadar önemli olduğunu göstermeye yeter. Çünkü dünyagörüşü insan aklının bilgi edinmek için içinde işlediği tek çerçevedir. Bu çalışmada isbat etmeye çalıştığımız nokta budur. Sonuç olarak biz bir dünyagörüşünü ona sahip olan kişinin işlediği fiillerin çevresi olarak değerlendirebiliriz.

Bizim çevreden, fiziksel çevreyi kasd etmediğimiz artık bedihidir. Fiziksel çevre sadece gözlemlenebilir çevre iken; dünyagörüşü idrak edilebilir—anlaşılabilir—bir çevredir. Bu sebeple o “insan fiillerinin gözlemlenemez—görülmez—tabanı” diye adlandırılabilir. Yine bu sebepten ötürü o “kavramsal çevre” biçiminde kavramlaştırılabilir. Şimdiye kadarki dünyagörüşü kavramını izahatımız bizi bilimin sadece belirli dünyagörüşlerinde doğabileceği sonucuna götürür. Bazı dünyagörüşlerinde bilimin doğamayacağını ifade etmenin yanında bu çıkarım bizi diğer sonuçlara da götürebilir.

Bilimin doğması için uygun çevreden kasıt, içinde bilimin inkişaf etmesine müsait dünyagörüşünün olmasıdır. Böyle bir dünyagörüşünde her şeyden önce olgun ve girift (sophisticated) bir bilgi-yapısı vardır. Buna ilaveten o dünyagörü-

şünde bir anahtar bilimsel terimler ağı mevcuttur. Bu ağı yukarıda, dünyagörüşünün hâkim olduğu toplumdaki âlimler tarafından geliştirilmiş “bilimsel kavramlar yumağı” (scientific conceptual scheme) diye adlandırdık.

Bu duruma daha soyut bir örnek İslâm öncesi ve sonrası Arabistan’ın durumudur. Bilimin doğması için uygun kavramsal çevreyi hazırlayan İslâm sonrası—öncesi değil—dünyagörüşü olmuştur. Bundan başka, şayet Batı Ortaçağda yeni bir dünyagörüşü geliştirmemiş olsaydı, karanlık çağdan çıkamayacak ve sonuç olarak da bu medeniyette bilimsel gelişme için uygun çevre oluşmamış olacaktı. İnsan bilgisinin tabiata ve kâinata ilişkin temel fikir ve düşüncelerin gözden geçirilmesi ihtiyacını duyduuran yine aynı dünya görüşüydü. Bunun sonucunda Batı’da bilimsel ilerleme devam etmiştir.

Dünyagörüşünden ne kasd ettiğimizi ve onun zihinde nasıl doğduğunu bilimsel olarak açıklığa kavuşturduktan sonra bilimden genellikle ne anlaşıldığını ve bu çerçevede bizim İslâmî bilim tanımımızı şimdi gösterebiliriz.

II. İSLÂMÎ BİLİM KAVRAMI

İslâm dünyagörüşü açısından bilimin tanımını yapmadan önce bilimin ne olduğunu açıklığa kavuşturmalıyız. Diğer bir deyişle, ne çeşit bir faaliyet bilim olarak nitelendirilir sorusunu soracağız. Bilimin genel ve bir bakıma ön tanımı, İslâmî tutumu behemehal temsil etmeyebilir. Bundan dolayı, bizim bilimden anladıklarımız İslâm dünyagörüşü bağlamında açıklanacaktır. Aksi takdirde, okurlarımızı bugün Batı'da hâkim olan Batılı bilimsel bağlamdan çıkan muayyen bir bilim anlayışına sevk edebiliriz.

Bilgi edinmek amacına yönelmiş bu çeşit insan faaliyetleri her medeniyette incelendiğinde “disiplin” diye tavsif edilebilecek ayrı ayrı organize olmuş bilgi ağlarının var olduğunu görürüz. Bu sebeple sistemli bir şekilde düzenlenmiş bilgi kümesine “disiplin” diyeceğiz. Disiplinler, bir yöntem altında sistematize olmuş ve aynı zamanda bilginin kendisini ilerletecek şekilde kurgulanmışlardır. Bu itibarla her bir disiplin aynı zamanda “bilim” terimiyle de ifade

edilebilecek bir bilgi kümesidir. Bilimin basit bir tanımına ulaşmak için bu disiplinlerin temel özelliklerini incelememiz gerekmektedir. Çünkü, bu disiplinlere ait olan diğer özellikler yalnız başlarına bizim “bilim” dediğimiz şeyi teşkil etmezler. Disiplinlerin söz konusu özellikleri onları birbirinden ayıran özellikleridir. Bu şekliyle, tek tek bilimlere ait olan bu özellikler bilimin tanımında ölçüt olarak alınamazlar.

Bütün disiplinleri incelediğimizde onların hepsinin bir konusu olduğunu görürüz. Bu itibarla disiplinin konusunu teşkil eden açıkça tanımlanmış ve önceden belirlenmiş sorunlar ağı olmadan bir disiplinin bilim diye tanımlanması mümkün değildir. İkinci olarak, her disiplinindeki konuların özel bir biçimde incelendiğini görürüz; işte bu incelenme tarzına “yöntem” diyoruz. Üçüncü olarak, her disiplininde yöntemin eldeki konuya uygulanması, belli şekillerde ifade edilen ve “nazariye” (kuram) denilen muvakkat fikirler üretir. Son olarak, her bir disiplinindeki bu üç şart, bir süreç halinde devam ettirildiğinde bu disiplininde bir bilgi birikimini netice verir. Bundan dolayıdır ki; konu, yöntem, nazariye ve bir bilgi birikimi, bilimin dört temel karakteristiğidir. Bütün bunların dördüne sahip olmadan bir disiplinin kendisini bilim diye takdim etmesi mümkün değildir.

Bu dört özellik temel olup insanın epistemolojik yapısına dayandığından, aynı zamanda bilimin evrensel nitelikleridir. Fakat belirtmeliyiz ki; burada biz “temel” ve “evrensel” terimlerini mutlak anlamda kullanmıyoruz. Dolayısıyla onlar mutlakı ifade etmezler; onlar evrensel ancak mutlak değildir. Aslında hiç bir insan icadı mutlak olamaz. Çünkü biz mutlak’ı ya insanın dışında olanlara ya da kutsal olanlara atfederiz. Bu sebeple insanlar tarafından kurulan şeyler gelenekseldir (conventional). Bizim bilim tanımımız

da bilimi yapma biçimimiz anlamında gelenekseldir. Bu sebeple şayet bu nitelikler bizim bilim tanımımızda kullanılacak olursa, mutlak olarak değil; geleneksel anlamda evrensel olarak algılanmalıdır.

Bizim geleneğimizce iyi tanımlanmış sorunlar kümesine, ilmi olarak geliştirilmiş yönetime sahip olan ve bu yönetime göre sistemli bir şekilde ifade edilmiş nazariyeler kümesi çıkaran ve sonuç olarak da bilgi birikimini netice veren herhangi bir disiplin bilim olduğundan, bilim tanımımızı üzerine bina edeceğimiz ölçütlerimiz vardır. Bu itibarla aşağıdaki tanımlı yapabiliriz:

Gayet net bir şekilde tanımlanmış bir konu etrafında, ilmî olarak geliştirilmiş herhangi bir yöntemle yapılan araştırmalar sonucu bir nazariyeler kümesini netice veren sistemli olarak düzenlenmiş bilgi kümesine bilim denir.

Bizim bu tanımlı evrensel olarak belirlememize rağmen onun farklı bilim adamları tarafından tatbiki, asla evrensel olamaz. Bunun sebebi belirli bir kavramın tatbikinin, her durumda behemehal farklı olan bir "kavramsal çevre" istilzam etmesindendir. Biz "kavramsal çevre"nin belirli bir bilimsel faaliyetle meşgul olan bireylerin dünyagörüşü olduğunu ifade etmiştik. İşte bu çevre bağlamında İslâmî bilimin tanımlı aranmalıdır. Bizim yapmak istediğimiz de zaten budur.

1. İslâmî Bilimin Tanımı

İslâmî bilimin doğduğu çevre İslâm dünyagörüşüdür. Fakat tabiatı itibariyle kavramsal olan ve burada dünyagörüşü diye tanımlanan çevrenin kendisi, bilimsel faaliyeti doğur-

maya yeterli değildir. Çünkü böyle bir şeyin gerçekleşebilmesi için bütün bilimsel faaliyetlerin içinde yapılacağı kavramlar yumağına ihtiyaç vardır. Bu kavramlar yumağını, aynı zamanda bilimsel kavramlar ağı olarak da tanımlayabiliriz. İslâmî kavramsal çerçevede yapılan bilimsel faaliyetleri gözönünde tutarsak, bilimsel kavramlar ağının, İslâm dünyagörüşünün bilgi yapısı içinde bulunduğunu söyleyebiliriz. Bilime ilişkin kavramların ağı bilgi, bilim ve disiplin gibi en genel kavramlarla başlar ve hakikat, nazarîye, yöntem, deney ve gözlem gibi en alt soyut kavramlara kadar gider. Böyle bir kavramsal yumak (scheme) olmaksızın bilimsel faaliyetlere gerekli olan çevre—dünyagörüşü—hazırlanamaz. İşte biz bu anlamda içinde bilimsel faaliyetin doğmadığı dünyagörüşlerinin varolduğunu savunduk. Bu kavramsal yumak bilimsel faaliyetlere daha yakın bir çevre olarak görev yaptığından ve onun zemini de bağlam işlevi gördüğünden biz onu “bilimlerin bağlam”ı diye adlandıracakız. Her bağlam bir dünyagörüşü ön gördüğünden onun dünyagörüşü kavramsal çevre olmadan bağlamın olması mümkün değildir. O halde dünyagörüşü, fiillerimizin kavramsal çevresini oluşturmaktadır.

Bizim buradaki amacımız bir dünyagörüşü içindeki bütün bilimsel faaliyetlerin zeminini isbat etmek olduğundan müzakeremiz de bu kavram üzerine odaklanmalıdır. Bu münasebetle bizi burada ilgilendiren dünyagörüşünün sadece bu parçasını keseceğiz. Kuşkusuz bu parça burada bağlam diye adlandırılan ve bilgi-yapısı içinde bulunan kavramsal yumak (scheme) olacaktır. Bu sebeple bilimsel faaliyetlerin nasıl yapıldığını göstermek için biz burada kavramsal çevre ile bağlamı birbirine birleştirme durumundayız. Söz konusu birleştirme sonucunda biz mahiyeti itibariyle tamamen kavramsal olan “çevresel bağlam” terimine ulaşırız. Bu iti-

barla, bilimi epistemolojik olarak mümkün kılan şey bu “çevresel bağlam”dır.

Bundan başka, bilimsel faaliyetlerin epistemolojik zeminini incelediğimizde kavramsal çevre tamamen değerler ve önyargılarla dolu olduğundan böyle kavramsal bir arka plan olmadan bilimin mümkün olmadığını görürüz. Bunun sebebi bağlamın bir arka planla kuşatılmış çevreden çıkmasındandır. Hal böyle olunca bağlam, herhangi bir bilimsel faaliyeti kendi dünyagörüşüne kayıtlı kılmaktadır. Bundan dolayıdır ki; bilim yerel ya da kültürel olmak zorundadır ve yine bilimi “seküler” ya da “İslâmî” yapan çevre, bilimin bizzat içinden çıktığı bağlamıdır. İşte Prof. el-Attas’ın da çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi diye ileri sürdüğü nokta budur.

Aynen herhangi bir insan faaliyetinin çevresi bu faaliyetin içinde işlendiği dünyagörüşü olduğu gibi, bilimsel faaliyetlerimizin çevresi de onların içinde yapıldığı dünya görüşüdür. Bu sebeple biz, bilimi faaliyetlerimizin nihai tabanı olan dünyagörüşlerimize göre yaparız. Şayet biz onu faaliyetlerimizin kavramsal tabanı olarak sayarsak, onun söz konusu faaliyete daha doğrudan ve yakinen irtibatlı olan açılımını seçmek imkan dahilinde olacaktır. Bu durumda bilimsel faaliyet söz konusu olduğundan bu açılım, “bilimsel kavramlar ağı” olarak belirlenmiştir. Bu şekilde biz Prof. el-Attas tarafından ileri sürülen çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi genel işlemi altında İslâmî bakış açısından şöyle bir bilim tanımına ulaşabiliriz:

İslâmî bilim, nihayetinde İslâm dünyagörüşü (İslâmî zihinsel çerçeve diye de adlandırılabilir) içinde vücuda gelen ve onun bir açılımı olarak doğrudan “İslâmî bilimsel kavramlar yumağı”ndan; diğer bir tabirle, bilginin İslâmî bağlamından çıkan bilimdir.

Yukarıda verilen bilimin genel tanımına göre herhangi bir disiplindeki bir faaliyetin bilim keyfiyeti kazanabilmesi için dört evrensel özelliğe sahip olması gerekir. Bu itibarla, İslâmî çevresel bağlamda yapılan bilimsel bir faaliyet;

1. iyi tanımlanmış bir konuya,
2. açıkça formüle edilmiş bir yönetime,
3. iyi formüle edilmiş nazariyeler kümesine ve
4. içinde bilgi biriken bir kümeye sahip olması gerekir.

İddia ettiğimiz gibi, bu nitelikler mutlak anlamda evrensel olmadıklarından onlar bir bilim adamından diğerine ve bir filozoftan başka bir filozofa değişirler. Aslında şayet konu farklı ise yöntem, nazariyeler ve bilgi birikimi de mahiyeti gereği farklı bilimlerde farklı olacaktır. Bu durumda, bizim İslâmî bilim tanımımıza dayanarak bilimleri yeniden sınıflandırabiliriz. Örneğin, şayet konu, duyularla algılanamıyorsa onun incelenmesi deneysel olamaz, aksine kendisine uygun bir yöntemle yapılmalıdır. Fakat, eğer konu tabiat ise deneysel ve gözlemsel bir yöntem kullanılabilir. Bu demektir ki; bizim bilimleri tasnifimiz, her bilmin konusuna ve yöntemine göre yapılmalıdır. Bundan başka, bu yenden tasnif aynen bilimin İslâmî anlamdaki tanımı gibi temelde İslâm dünyagörüşüne dayanacaktır.

Dünyagörüşü anlayışımızı açıklığa kavuşturduğumuza göre; İslâm dünyagörüşünün genel bir taslağını gösterebiliriz. Bu bizim için önemlidir, çünkü o bize İslâmî bilimin tanımında ve bilimlerin bu bağlamda tasnifinde rehber olacaktır. Şimdi bunu konumuz olan bilimler açısından ortaya koymaya çalışalım.

2. İslâm Dünyagörüşü ve Bilimler

Bizim burada yapacağımız şey çalışmamızın alanı elverdiği ölçüde İslâm dünyagörüşünün en geniş taslağını ver-

mek olacaktır. Fakat bizim konuyu sunuş tarzımız, bugünkü Müslümanların burada vereceğimiz dünyagörüşü taslağına sahip oldukları iddiasında değildir. Diğer taraftan, şayet geçmişteki parlak İslâm medeniyetini yeniden kurmak istiyorsak Müslümanların zihninde bilimsel olarak gelişmiş bir dünyagörüşünün tezahür etmesinin kaçınılmaz olduğunu ileri sürebiliriz. Dünyagörüşlerini incelemenin diğer bir şekli deneyseldir: şöyleki; Müslüman bir toplumdaki fertlerin zihninde ne çeşit bir dünyagörüşünün hâkim olduğu üzerine bir çalışma yapabiliriz. Biz böyle bir çalışma yapmamış olmamıza rağmen Müslümanların bugün İslâmî diyebileceğimiz bir dünyagörüşüne sahip olduklarını söyleyemeyiz. Müslümanlar İslâm dünyagörüşünü bilseler bile bu bilgi sadece nazari düzeydedir ve bilimsel olarak gelişmemiştir. Sonuç olarak, bir çok temel İslâmî kavram, fikir ve davranış Müslümanların zihninde bulanıktır. Buna binaen diyebiliriz ki; Müslümanlar şeffaf bir dünyagörüşüne sahip değildirler —şeffaf dünyagörüşünün insan zihninde nasıl teşekkül ettiğini dünyagörüşlerinin yapısına bağlantılı olarak yukarıda izah etmiştik. Bu sebebe binaendir ki; Prof. el-Attas, din, edeb, hakikat, adalet, varlık, mutluluk (saadet) vb. gibi İslâm dünyagörüşünün temel kavramlarının yeniden tanımını yapmaya çalışmıştır.¹⁹ O halde bu anlayış içerisinde burada bize uygun düşen şekliyle İslâm dünyagörüşünün tanımını yapmaya çalışabiliriz.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, buradaki inceleme tarzımız deneysel değildir; çünkü bugünkü Müslümanların dünyagörüşü bilimsel değil rastgele—şuursuz—geliştiğinden biz ona güvenemeyiz. Bu durumda bizim müracaat merciimiz, bugünün Müslüman toplumu olamaz, bu itibarla biz ancak

¹⁹Bu kavramların izahı ve tanımı için *Prolegomena* 'daki ilgili bölüme bakılabilir.

İslâmın ana kaynaklarını yani, Kur'ân ve Hadisi ana merci olarak alabiliriz. İşte biz bu kaynaklar temelinde İslâm dünyagörüşünün en belirgin yönlerini ortaya çıkarabiliriz. Bu çalışmadaki yaklaşımımız epistemolojik olduğundan İslâm dünyagörüşünü açıklamamız da aynı zeminden hareket edecektir.²⁰

Kur'ân insan bilgisine konu olan iki âlemden bahseder: Birinci âlemi “gayb” terimiyle, ikincisini de “şehadet” terimiyle ifade eder. Kur'ân tarafından yapılan bu ayırım sık sık tekrarlanan şu âyette açıktır: “gaybı ve şehadeti bilen”.²¹ Bundan başka, Kur'ân'ın bu ayırımı yaptığının be-dihi bir diğer delili de onun bu iki âleme ilişkin bilgiye dair yaptığı ayırımıdır.

Ey Muhammed de ki; ben ne Allah'ın hazinelerine ve ne de gaybın bilgisine sahip olduğumu söylemiyorum. Ben sadece bana vahyedilene tabiyim.
(6/En'am, 50)

Yoksa gaybın bilgisi onların elindemidir ki yazıp duyorlar? (68/Kalem, 47)

Göklerin ve yerin gaybı Allah'a aittir. (16/Nahl, 77)

Gaybın anahtarı yalnız onun elindedir sadece Allah onları bilir (6/En'am, 59)

Bu âyetler insanın gaybı bilemeyeceğini açıkça ifade etmelerine rağmen bu ifade, âlem-i gaybın, âlem-i şehadeti bildiğimiz biçimde bilinemeyeceği anlamındadır. Biz bu-

²⁰Aşağıdaki İslâm dünyagörüşü izahatı tamamen bizim daha önceki çalışmamıza dayanmaktadır: “Kur'ân Bağlamında Felsefe Kavramı”, a.g.e.; ve “İslâmî Felsefe Kavramına Doğru: Çağdaşçılığa bir cevap”, “Tarihsel ve Çağdaş Bağlamda modernitenin Meydan Okuyuşu ve İslâm Üzerine Sempozyum”, Kuala Lumpur, 1-5 Ağustos, 1994 (Kuala Lumpur: ISTAC, 1996), 535-589.

²¹39/Zümer, 46; 46/Mu'minun, 92; 6/En'am, 63; 59/Haşr, 22; 9/Tevbe, 105, vb.

rada ontolojik dünya diye takdim edilen gayb ile ve bu dünyayı bilip bilemeyeceğimizle ilgileniyoruz. Bu sebeple, bu bağlamda, “gayb”ı felsefî olarak ifade etmek istersek “metafizik”; ya da “aşkın alan” terimleriyle ifade etmek doğru olacaktır. Çünkü gayb, bizim duyu organlarımızla doğrudan algılanamaz. Fakat göreceğimiz gibi bu âlemin bilgisi İslâmî anlamda sadece vahiy yoluyla elde edileceğinden onu “mutlak” olarak nitelendirebilir ve “mutlak alan” diye adlandırabiliriz.

Gaybın insan tarafından bilinemeyeceği ifade edilmesine rağmen, Kur’ân’da insanın şهادeti bilemeyeceği hiç ifade edilmez; aksine onu araştırması ve tefekkür etmesi istenir ve insan buna teşvik edilir:

Göklerin ve yerin yaratılışında gece ve gündüzün peşi sıra gelmesinde kesinlikle akıl sahipleri için işaretler vardır. (3/Âl-i İmran, 190)

Allah’ın yarattıklarında bir uyumsuzluk yoktur. Güzünü çevir ve etrafına bak. Her hangi bir kusur gördün mü? Tekrar be tekrar (kusur görmek için) gözünü çevir (ve bak). Fakat göz yorgun ve bitkin olarak hiçbir kusur bulamadan) sana geri dönecektir.(67/Mülk, 3-4)

Allah’tan başka yeri ve göğü kim yarattı ve gökten yağmuru kim indirip bereketli bahçeler yetiştirdi! Siz ise bir ağacı bile bitiremezsiniz! O halde Allah’tan başka mabud var mı? Fakat yine de Allah’a şirk koşanlar var! Yoksa yeryüzünü bir karargâh kılan, aralarından ırmaklar akıtan, orada sarsılmaz dağlar yaratan, iki deniz arasında bir engel koyan Allah’tan başka birimi var? Allah’tan başka bir ilah mı var? Ama onların çoğu bunu bilmezler! Allah’tan başka kim sıkıntıya düşen bir kimseye dua ettiği zaman duasını kabul edip fenalığını giderir ve sizi yeryüzünde kim halife kıldı? O halde Allah’tan başka ilah mı var? Ne

de az düşünmektesiniz! Yerlerin ve denizlerin karanlılığında size yardım eden Allah'tan başka kim? Onun rahmetini ilan eden rüzgarı gönderen kim? O halde Allah'tan başka ilah var mı? Allah şirk koşanların dediklerinden yüce ve münezzeh'tir! Kim yaratır ve tekrar yaratır! Ve sana gökten ve yerden rızık veren kim? Allah ile beraber başka bir ilah var mı? (27/ Nahl, 60-64)

Yukarıdaki âyetler göstermektedir ki; âlem-i şehadet te-fekkürle bilinebilir. Bu dünyanın incelenmesi deneysel olarak veya gözlem yoluyla olabilir. Bu yönüyle de o, fiziksel ve tabiî bilimlerin konusudur. Fakat gayb, bizim âlem-i şehadeti bildiğimiz şekilde bilinemeyeceğinden o tabiî ve fiziksel bilimlerin konusu olamaz. Her nekad ar gayb insanlar tarafından bilinemezse de o vahiy yoluyla insanlara bildirilebilir. Hakikat-i halde Kur'ân'ın amacı insanlara gaybı bildirmektir.

Gaybı yalnız Allah bilir ve seçtiği peygamberler dışında onu kimseye açıklamaz. (72/Cin, 26-27)

Bunlar (Nuh hakkında verdiğimiz bilgiler), sana vahyettiğimiz gayb haberlerindendir. Sen de kavmin de daha önce bunları bilmiyordunuz. (11/Hud, 49)

Bilinmeyen ve fakat yalnızca vahiy vasıtasıyla öğrenilen—yani akılla anlaşılabilir—bu' gayb hangisidir? Kur'ân'ın bu soruya cevabını bulmak için sadece aşağıdaki âyetlere bakmamız yeterlidir.

Allah'tan başka gökte ve yerde bulunanlardan hiç-biri gaybı bilemez: Ne zaman dirileceklerinin de farkında değillerdir. Onların akılları ahiret hakkında şüphe içinde kaldı. (27/Neml, 65-66)

Şüphesiz ki bu, Allah'tan korkanlar ve gayba inan-
nanlar için rehber olan bir kitaptır. (2/Bakara, 2-3)

Gaybden Rabbini bilenlere gelince onları mağfiret
ve mükafatlar beklemektedir. (68/Mülk, 12)

Bu âyetlerden gaybın ancak vahiyle anlaşılabilir
kılınacağı sonucuna varılabilir: ancak bu takdirde insanlar
daha yüksek hakikatlara erişebilirler. Bu demektir ki; in-
san gaybı ancak vahiy vasıtasıyla bilebilir. Neden Kur'ân
gaybın vahiy yardımı olmadan bilinemeyeceğini ilan eder?
Bunun sebebi, gaybın bizim duyu organlarımız üzerinde her-
hangi bir etkisinin olmamasındandır. Fakat, şehadet âle-
mini, duyu organlarımızı etkilediği ve akıl da bu etki üze-
rine kendi bilgisini ekleyebildiği için anlayabiliriz. O
halde Kur'ân'a dayanarak diyebiliriz ki; aklın zihinsel
işlemleri ancak bazı tecrübelerden sonra olabilir. Bunun
özellikle âlem-i şehadetin bilgisi söz konusu olduğunda ge-
çerli olduğunu kolaylıkla görebiliriz; ancak öyle zannediyor-
um ki; Kur'ân'ın ifadesi geneldir ve bu sebeple aynı çıkarım
gaybın bilgisi için de doğrudur. Bu durumda biz ister istemez
gaybın tecrübesinin aklın zihinsel işlemlerinden önce nasıl
oluştğu sorusunu sormalıyız. Bu sorunla ilişki kurabi-
leceğimiz âyetleri incelediğimizde insanların mutlak âlemi
algılayacak iç latifelerinin olduğunu görürüz: Bu demektir
ki; her insan vahyin yardımına samimi olarak müracaat
ettiği sürece gaybı tecrübe edebilir; daha doğrusu, gayb onun
iç latifelerine açılmaya başlar ve o da gaybı bu şekilde bir
içe açılımla algılayabilir. Gaybın bu şekilde algılanması
doğrudan ve vasıtasız olmadığından bu tecrübe için vahyin
aracılığına ihtiyaç duyarız. Bu deruni yaşantı halinin mer-
kezi "iç algılayış latifesi" diye adlandırılabilir ki, Kur'ân
buna açıkça "kalb" kavramıyla işaret etmektedir. Bu çık-
arım aşağıdaki âyetlerde görülebilir:

O gün ne mal fayda verir ve ne de oğullar! Ancak Allah'a saf ve temiz kalb ile varanlar müstesnadır. (26/Şu'arâ', 88-89)

Bunda kalbi olanlar veya hazır olduğu halde can kulağıyla dinleyenler için ibret vardır. (50/Kâf, 37)

Cehennem için cin ve insanlardan çok kimseler yattık. Onların kalbleri vardır; fakat anlamazlar. Gözleri vardır, fakat onlarla göremezler. Kulakları vardır, fakat onlarla işitmezler. Onlar hayvanlar gibi, belki daha da aşağıdırlar. (7/A'râf, 179)

Onlar iman edenler ve kalpleri Allah'ın zikriyle tatmin olanlardır. Şüphesiz ki kalpler ancak Allahın zikriyle tatmin olurlar. (13/Ra'd, 28)

Hiç yeryüzünde dolaşmadılar mı ki düşünecek kalplere işitecek kulaklara sahip olsunlar? Şüphesiz ki gözler kör olmaz; asıl göğüsteki kalpler kör olur. (22/Hac, 46)

Burada belirtmeliyiz ki; son iktibas edilen âyette kalp ve akıl terimleri şu şekilde bir arada kullanılmıştır:

قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا (onu düşünen kalpler)

Burada kalp "düşünce" melekesi olarak alınmıştır, halbuki bu meleke aslında akıldır. Yine biz aklın kavramsal düşünce melekesi olduğunu ve kalbin bunu yapamadığını biliyoruz. O halde Kur'ân kalbi neden tefekkür melekesi diye anar?

Bu soruyu cevaplamak için kalbin mahiyetine ilişkin daha çok bilgi elde edeceğimiz diğer âyetlerin yardımına ihtiyacımız var. Yukarıda zikredilen âyetlerin birinde (50/Kâf, 37) kalp, müşahedenin merkezi olarak alınırken vahiy gizli hakikatın göstericisi; diğer bir ifadeyle gaybın

hakikatının tevdi edicisi olarak ifade edilir. Biz bu âyetteki “kalp” anlayışını, müşahede yetisi (kuvvesi) olarak yorumlayabiliriz, çünkü burada bir duyu organı olan kulakla karşılaştırmalı olarak zikredilmektedir. Aslında Kur’ân’da kalbin, diğer yetilerle (kuvvelerle) mukayase edildiklerini de görürüz:

Heva ve hevesini ilah edineni gördün mü? Allah onu bir bilgi üzerine şaşırtmış, kulağı ve kalbi üzerine mühür vurmuştur. Gözü üzerine de bir perde çekmiştir. Allah’tan başka onu artık kim doğru yola getirebilir? (45/Câsiye, 23)

Sakinierinden sonra yer yüzünün varisleri olanlara şu gerçeği anlatmadın mı ki; dilersek günahlarının cezasını veririz. Biz onların kalpleri üzerine mühür basarsız da onlar işitmez olurlar. (7/A’râf, 100; ayrıca bk. 24/Nûr, 37; 16/Nahl, 108; 17/Isrâ’, 46; 18/Kehf, 57)

Özellikle bu son âyet (7/A’râf, 100) kalbi “işitme duyusu” olarak takdim eder. Buradan şu sonucu çıkarabiliriz: Kur’ân için kalp, içsel tecrübenin merkezi olduğundan yalnız bütün latifeleriyle beraber gayb âleminin mazharı olabilir. Bu münasebetle kalp, bir tefekkür melekesi olamaz, aksine mutlak âlemi alt latifeleriyle—korku, muhabbet, sevgi, arzu gibi—müşahede etmenin bir merkezidir. Bu durumda, قُلُوبٌ يَفْقَهُونَ بِهَا ve قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا gibi benzeri ifadeler (7/A’râf, 179) şu şekilde yorumlanabilir: “Gaybdan aklın tefekkürü için mazhariyetler ihzar eden kalpler”.

Kur’ân’dan alınan iki ontolojik alana ilişkin tahlilimizde iki tür bilginin olacağı açıktır. Birincisi, âlem-i şehadetin bilgisi ki, İslâm dünyagörüşünde ‘ilim’ terimiyle ifade edilmektedir; ikincisi, âlem-i gaybın bilgisi—bu ise bütün

İslâm âlimleri tarafından *marifet* diye adlandırılmıştır. Bu terim de İslâm dünyagörüşünün temel kavramlarından biridir. Bu sebeple *ilim* ile *marifet* aynı çeşit bilgi değillerdir: Onların muhtevaları değişiktir ve onların nesneleri dikkate alındığında birbirlerinden tamamen farklılaşırlar. *İlim* amelî ve nazarî olabilirken, *marifet*, sadece tecrübî olabilir. Bunlardan başka ilimde matematiksel bir kesinlik söz konusu olabilir. Fakat bu *marifetin* içinde saklı bulunan huzuru, ruha vermez. Bu sebeple *marifet* kuru bir bilgi değil, aksine bir ruh halidir ve tecrübîdir; bu bakımdan tamamen insanın yaşantı hali ile ilgilidir. Marifet, ruhani seyahatiyle kalbin tecrübî olarak edindiği bilgi çeşididir. Ancak bu bilgiye ulaşmakla insan ruhu tatmin olabilir. Bu durumdaki bir insanın hali, Kur'ân'da "el-nefs el-mutma'inne" olarak ifade edilmiştir. Prof. Attas'ın "İnsan'ın Mahiyeti ve Ruhun Psikolojisi" adlı kitabında da söylemek istediği budur.²²

Bu durumda insanın edinebileceği iki tür bilgi alanının olduğu sonucuna varabiliriz: Görünen âlem—Kur'ân'da ifade edildiği şekliyle "şehadet âlemi"; ve mutlak âlem—Kur'ân'ın ifadesiyle "gayb âlemi". Birincisi, duyu organları vasıtasıyla algılanabilir ve onun bilgisi, amelî veya nazarî olabilirken; gayb âleminin bilgisi, yaşantısal olup kalple algılanabilir. Bu bilgiye İslâm düşünce geleneğinde "*marifet*" denilmektedir.

Bu noktada belirtilmelidir ki, şehadet âleminin duyularımızdaki inikası (yansıması) doğrudan ve vasıtasız iken gayb âleminin kalpte inikası doğrudan değil aksine vahyin yardımcılarıdır. Diğer taraftan bu aracılık sadece bazı inikasklar (yansımalar) yoluyla olduğundan, kalb ile akıl arasında karşılıklı bir ilişki vardır. Bundan dolayı, gaybın

²² Kuala Lumpur: ISTAC, 1990.

algılanması için vahye ayinedarlık gereklidir. Bu yüzden insan, dikkatle vahyin uyarısına kulak vermeli ve bu ayinedarlık için önyargısız bir tefekküre kendini hazırlamalıdır. Fakat bu tefekkürde bile insan aklına, vahiy rehber olmalıdır; çünkü öğrenilecek hakikat, mutlak âleme (âlem-i gayba) aittir.

Her ne kadar Kur'ân insanı onun bilgisini alması için şehadet âlemini (görünen âlemi) tefekküre teşvik etse de gayb âlemi söz konusu olduğunda insanlara onun bilgisini aktarma yolunda yardımcı olmak ister. Bu durumda, bu dünyayla ilgilenen ve rehbersiz olan herhangi bir bilim, bu metafizik alanda büyük hatalar yapacaktır. Gayb, bizim duyularımızı aştığından onun doğrudan—vasıtasız—anlaşılması ve müşahede edilmesi mümkün değildir. Diğer taraftan, metafizik âlemin müşahedesinde vahyin rehberliğindeki herhangi bir bilim, Kur'ân tarafından tasvip görür. Kur'ân'ın rehberliği ise, kalb ile akıl arasında hassas dengeli bir ilişkiyi netice vermektedir. Bu "hassas dengeli" ya da "insicamlı ilişkiden" ne kasd ettiğimizi netleştirebilmemiz için burada "mutlak âlem" ya da Kur'ân'ın ifadesiyle "gayb âlemi" diye adlandırdığımız "metafizik âlem"den ne kasd edildiğini açıklığa kavuşturmamız gerekmektedir.

Mutlak âlemle ilgilenmesi gereken bir bilime yukarıda gönderme yaptık. Felsefede tartışılan meseleleri ve konuları dikkatlice incelendiğimizde rahatlıkla görebiliriz ki bu alanla en yakından ilgilenen bilim felsefedir. Diğer taraftan, mutlak âlemin kapsamına giren Allah'ın varlığı, ölümsüzlük ve vahiy gibi meselelerin, felsefenin ilgilendiği yegâne konular olduğu yanlış sonucuna varmamalıyız; aksine bilgi nedir, varlık nedir, cüz'î ihtiyarî, hakikat ve bilimin mahiyeti gibi birçok sorun felsefenin konusudurlar. Bundan başka ahlâkî sorunlar da aynı zamanda mutlak âlemin bir

parçasıdır. Tabîî bilimlerle uğraşan bir bilim adamının tutumu nasıl olmalıdır, bilime nasıl yaklaşmalıdır ve hangi maksatla evreni çalışmalıdır gibi meseleler de metafizik ya da mutlak âlemin alanına girer. Bu sebeple, metafizik anlamda felsefe vahye ihtiyaç duyar ve böyle oluşuyla da o sadece İslâmî bir bilim olabilir. Fakat belirtmemiz gerekir ki; vahiyden aşkın gerçeği—yani gaybın bilgisini—alabilmemiz için vahiyden beslenen tefekkür ve tedebbüre ihtiyacımız vardır. Diğer bir deyişle, aklın gaybın bilgisini edinmesi için vahyin rehberliğinde düşünmesi gerekir. Bu bağlamda rehberlik, yani vahyin yardımı, veya Kur'ân'ın deyişiyle *hidayet* (yol gösterme), araştıracının konuya olan tutumunu, yani tavrını da içerir. Araştıracının gayba karşı takınabileceği bu ilgisel tavır, "öznel durum" diye isimlendirileceğim. Öznel durum aynı zamanda ruha ait bir hâli ifade ettiğinden yukarıda tanımlanan marifetle işlevsel bir ilişkiye sahiptir, ve bu sebeple onu marifetin elde edilme vasıtası olarak görebiliriz.

Mesela uzaktaki bir şeyi görmek ve sesi işitmek için duyu organlarımızın belli araçlara ihtiyaç duyduğu gibi iç melekelerimizin de gayb âlemini müşahade edebilmesi için daha iyi ve mâhir bir aracıya ihtiyacı vardır. Yine, bu aracılık—örneğin uzaktaki şeyi görmek ve sesi işitmek için—araştıracının zihninde yansıtılan bir yardım olarak takdim edilir. Bu zihinsel durumlarda vahyin zihinde doğurmak istediği şey tefekkürî düşünceyle ve iç duyu yetilerimizle (inner perception), yani kalple, uyumlu olarak yek vücut olur. Bunu gerçekleştirmek için Kur'ân kalple yakînen alakalı öznel hallere işaret eder. Bu hal ve durumlarda insanın bütün varlığı onun gözü önüne getirilir; kişinin hayatı ve ölümüyle ilgili sorular sorulur. Dünyanın tahribi, kıyamet, haşir ve ahiret gibi insanı korku ve dehşete düşüren bazı

olaylar canlı bir şekilde tasvir edilir. Bütün bunlarda Kur'ân'ın evvelemirde amacı, bireyin zihnini konuyla ilgili bütün ön yargılardan temizlemektir. İkincisi, Kur'ân böyle yaparak araştıracıyla çalışılan konu arasında yakın bir bağ kurar. Bu şekilde bu ilişki araştıracıyı tehlikeli tutumlarından uzak tutar. Böylece vahyin tilmizi olan araştıracı planlanan mesajı almakta ve anlamakta samimi ve istekli olur. Üçüncü olarak, araştıracının öznel durumunun tahlil edilmesiyle Kur'ân aynı zamanda araştıracıyı kendi varlığını ve şuurunu muhasebeye davet eder. Bu kendini muhasebeye çekme veya derunî tefekkür, araştıracıyı vahye hazırlar. Bunu gerçekleştirmek için Kur'ân bazan bireyin fitratında derince yer etmiş fitrat kavramlarını ve ahlâkî bilinçliliği kullanır. Aşağıdaki âyetleri, Kur'ân'ın öznel durumla ilişkili olan konuları ne kadar ustaca ve dikkatlice işlediğini ve geliştirdiğini göstermek için zikredeceğim.

Ölçü ve tartıda hile yapanların vay haline. Onlar insanlardan bir şey ölçüp aldıkları zaman ölçüyü tam yaparlar; kendileri onlara bir şey ölçtükleri ve tarttıkları zaman eksik yaparlar. Onlar tekrar diriltileceklerini sanmıyorlar mı? Büyük bir gün için ki, o gün insanlar âlemlerin Rabbi olan Allah'ın huzurunda hesap vermek için dururlar. (83/Mutaffifîn, 1-6)

Muhakkaki biz insanı katışık bir damladan yarattık. Onu imtihan ederiz. Bunun için onu işiten ve gören kıldık. Muhakkak ki Biz ona yolu gösterdik, ister şükreden olsun, ister nankörlük eden. Biz kâfirler için zincirler, demir halkalar ve alevli ateşler hazırladık. Şüphesiz ki iyi insanlar da katığı kâfur olan dolu bir kadehten içerler. O Allah'ın kullarının kendisinden içecekleri bir çeşmedir ki onu akıttıkça akıtırlar. Adaklarını yerine getirirler ve kötülüğü yaygın olan bir gün-

den korkarlar. Yemeğekarşı kendi iştahları olduğu halde yoksulu yetimi ve esiri doyururlar (76/İnsân, 2-8)

O peygamberi tasdik etmemiş ve namaz da kılma-mıştı. Fakat Kur'ân'ı yalan saymış ve imandan yüz çevirmişti. Sonra sallana sallana yürüyerek taraftarı-nın yanına ilerlemişti. Yazık sana yazık. Yine yazık sana yazık. Acaba insan başı boş bırakılacağını mı sanır? Kendisi dökülen meniden bir parça değil miydi? Sonra kan pıhtısı oldu; derken onu yarattı ve ona şekil verdi. Ondan erkek ve dişi çiftler çıkardı. Allah ölüleri de tekrar diriltmeye kadir değil midir? (75/Kı-yâmet, 31-40)

Yaratan Rabbinin adıyla oku. O insanı alaktan ya-rattı. Oku, Rabbin sonsuz bir kerem sahibidir. O ka-lemle yazmayı öğretti. O insana bilmediğini öğretti. Hayır şüphesiz ki insan, kendini müstağni gördüğün-den dolayı tuğyan eder. Muhakkak ki dönüş yalnızca Rabbinin kâtınadır. (96/'Alak, 1-8)

Gerçekten kâfir olanları korkutsan da korkutmasan da onlar için birdir; onlar iman etmezler. Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Gözlerinin üzerinde perde vardır. Onlar için çok büyük bir azap da olacaktır. İnsanların bir kısmı; Allah'a ve ahiret gününe iman ettik derler. Oysa onlar iman etmiş de-ğillerdir. Allah'ı ve iman edenleri kandırmaya çalışırlar. Oysa kendilerinden başkasını kandırmış ol-mazlar ve bunun da idrakinde değillerdir. Onların kalplerinde hastalık vardır. Allah da onların has-talıklarını artırmıştır. Yalan söylediklerinden dolayı on-lar için elem verici bir azap olacaktır. Onlara "Yeryü-zünde fesat çıkarmayın denildiğinde"; "biz ancak ıslah edicileriz" derler. Onlar fesat çıkaranların ta kendileridir. Lakin bunu anlamazlar... Onların duru-mu tıpkı ateş yakmak isteyen insanın durumuna benzer. Yakılan ateş etrafı aydınlatınca Allah onların

nurlarını giderdi ve onları karanlıkların içinde bıraktı. Onlar görmez oldular. Onlar sağırdılar, dilsizdirler kördürler. Onlar dönüş de yapamazlar. Veya onların misali gökten sağnak halinde boşanan, karanlıklı, gök gürültülü ve şimşekler arasında yağmura tutulan kimseler gibidirler. Onlar yıldırımdan gelecek ölüm korkusuyla parmaklarını kulaklarına tıkarlar. Allah kâfirleri kuşatmıştır. Eğer Allah isteseydi onların duymalarını da görmelerini de alırdı. Şüphesiz Allah herşeye kadirdir. (2/Bakara, 6-20)

Muhakkak ki insan hırslı yaratılmıştır. Ona bir sıkıntı dokunsa çılglık koparır. Fakat bir iyilik dokunsa hemen cimri kesilir. (70/Me'âric, 19-21)

Nefisler ise kıskançlıktan ayrılmaz kılınmışlardır (O halde ona karşı dikkatli olun). (4/Nisâ, 128)

Nefsini temizleyen kurtuluşa ermiş, onu fenalıklara gömen kimse de ziyana uğramıştır. (91/şems, 9-10)

Kim nefsinin hırsından ve cimriliğinden korunursa işte kurtulanlar onlardır. (59/Haşir, 9)

Kur'ân, 96/'Alak sûresinde "Rabbin insana bilmediğini öğretti" (4-5) diyerek gayb âleminde kendisinin tek rehber olduğunu ilan eder. Her ne kadar Kur'ân görünen âleme (bu dünyaya) atıfta bulunsa da ve onunla ilgili belirli bilgi verse de bunu sadece ikincil bir vasıta olarak yapmaktadır. Diğer bir deyişle, Kur'ân görünen âlemden sadece onun gerçek amacını öğretmek için ondaki mucizelerden bahseder. Bu sebeple iki âlem birbirinden ayrılamaz onlar birbirine bakarlar. Diğer bir ifadeyle şehadet âlemi onun sonuçlarına işaret eder ve bütün tabiat kanunları onun içinde öyle yerleştirilmişlerdir ki onlar aynı zamanda gayb âlemine şehadet ederler. Bu şehadetin—işaretin—kendisi bile sadece vahiy yardımıyla algılanıp keşfedilebilir.

Aynen iki âlem birbirine hassas bir şekilde bağılı olduğu gibi, onların insanda tekabül ettikleri latîfeler de (faculties) biribirine hassas bir şekilde bağılıdır. Bundan ötürü kalp ve akıl birbirine hassas bir şekilde bağlanmalıdır. Onlar bu şekilde birleştğinde, hem aşkının bilgisi ve hem de görünen âlemin bilgisi İslâm dünyagörüşünü teşkil eden bir birliği tesis ederler. Onlar ayrıldığında sadece görünen âlemin yani şu dünyanın bilgisi değil, aynı zamanda aşkın alanın bilgisi, yani felsefe de çok tehlikeli sonuçları doğurabilir. İki âlemdeki birlik sağlandığında ki, bu tevhide netice verir, ve onların insanda tekabül ettikleri yetilerle edinilen bilgi insicamlı bir şekilde kurulduğunda Kur'ân'ın, "sırat-ı müstakim" olarak belirlediği hakikate götürür; bu ise, "hikmet" olarak adlandırılan bilgidir.

İslâm dünyagörüşünde temel olan üç terimi, yani ilmi, marifeti ve hikmeti karşılaştıracak olursak aralarındaki farkı şöyle ifade edebiliriz; hikmet, marifet ve ilmi hassas bir dengeyle birleştirir. İlim ile marifet arasındaki farkı, zaten belirttiğimizden tekrar zikretmeye hacet yoktur.

Bu sebeple bizim bir bütün olarak Kur'ân'ı tahlilimiz, İslâm dünyagörüşünde iki çeşit bilginin olduğunu gösterir: 1) âlem-i gaybın bilgisi; 2) âlem-i şehadetin bilgisi. Bunlardan İkincisi, tabiat bilimleri tarafından araştırılan bir bilgidir. Fakat birincisine dair bilginin Kur'ânî yaklaşım sonucu olarak iki vechesi vardır. Kur'ân'a göre biz eğer âlem-i gayba karşı işlediğimiz fiillerden sorumlu isek, o halde biz, onun tarafından bu bilgiyi alabilecek vüs'atte görülüyor olmamız gerekir.

Onlardan öncekiler de (peygamberleri) yalanlamışlardı. Farkına varmadıkları bir yerden onlara azap gelmişti. (39/Zumer, 25)

Onlar günahları yüzünden suda boğuldular. Sonra da ateşe sokuldular. Kendilerine Allah'tan başka da yardımcı bulamadılar ve sonra Nuh dedi ki: Rabbim yeryüzünde inanmayan bırakma. (71/Nuh, 25-26)

Yukarıdaki âyetler ve Kur'ân'daki diğer bir çok âyet imanın insanlar için bir yükümlülük olduğunu ve onların küfürlerinden sorumlu olacaklarını belirtir. Ancak bu mecburiyet ve sorumluluk şayet onun bilgisine ulaşabilirsek akla uygundur. Halbuki Kur'ân'ın bizi sorumlu tuttuğu imanî konular, mutlak âlemin alanı içine girmektedir. Mutlak ise aklımızın almayacağı şeydir. Bu durumda insan nasıl sorumlu tutulabilir? Biz zaten belirttik ki, bu âlemin belirli bilgileri önce vahiyle bildirilir daha sonra akılla tecrübî hareketle anlaşılır. Mutlak âlemin vahiy yardımıyla alınan kısmına "tecrübî (yaşantısal) mutlak" diyeceğiz ve onu kesinlikle algılanamayan ve bu yüzden de bilgisi sadece vahiyle Peygamberlere gönderilen "aşkın mutlak âlem"den ayıracağız. Bu durumda iki yönü ile mutlak âlem karşımıza çıkmaktadır: 1) aşkın mutlak âlem veya *mutlak gayb*; 2) tecrübî mutlak veya metafizik alan. Aşkın mutlak âlemin bilgisi, İslâm dünyagörüşü içerisinde "iman" olarak bilinmektedir. Diğer taraftan, aynı zamanda *mutlak gayb* diye de tanımladığımız aşkın mutlak âlemin bilgisi bizim için mecburi değildir. Fakat onun öğrenilmesi zaruridir, çünkü o vahiyle bildirilmiştir. Bu sebeple İslâm dünyagörüşüne göre iman bir nevi bilgidir. Bu sebeptendir ki Al-Attas, imanı bilgiyle aynileştirir.²³ Bundan başka o ileri sürer ki:

Din ve iman aynı değildir. Fakat onlar birbirinden ayrıştırılamaz ve birbirlerinin lâzımıdırlar. Bizim kasd

²³ İslâm, Din Kavramı, Etik ve Moralitenin Temelleri (Kuala Lumpur: ISTAC, 1992), 34.

ettiğimiz anlamda tasdiki ifade etmekte olup İngilizce'de kullanıldığı şekliyle "faith" anlamına pek gelmez. Tasdik bu anlamda Allah'a tam teslim olmayı ifade eder. O halde iman sadece dille söylenen bir şey değil kalbin tasdikiyle ve bedeninin ona uygun hareket etmesiyle ilgili bir şeydir. Buna ilaveten, her ne kadar bilgi ondan önce gelse bile iman bilgiden öte bir şeydir. O halde iman doğru olarak bilinen şeye uygun hareket etmeyi de içerir.²⁴

Böylece mutlak âlem, imana konu olan iki bilgi alanı sunar. Birincisi, aşkın mücerrettir ki; Allah'ın zatı, haşrin mahiyeti, cennet-cehennem gibi bizzat kendi konularının mahiyeti gereği vahiy kelamı dışında başka bir bilimin bu alanı incelemesi mümkün değildir. Aslında bu disipline "bilim" denmesi bile yanlıştır, çünkü bilim nazarı olduğundan, yanlış nazariyelere mahaldir; halbuki vahiy gelen mutlak bilgileri bir nevi sistemleştirmeyi esas alan vahiy kelamı, mutlak bilgilere mahal olduğundan içinde yanlış bilgi olması mümkün değildir. İkincisi tecrübî mutlaklıktır ki; bu alanı incelemek için aklî yöntemleri kullanan bir kelimadan söz etmek mümkündür. Şimdilik bu bilimi "spekülatif kelim" olarak adlandıralım. Fakat bu kelimanın bir bilim olarak yöntemi tabiat alanını inceleyen bilimlerin yöntemine benzemez, çünkü onların tecrübeleri farklı bir nizamata tâbidir. O kavramsal bilimlere de benzemez. Daha önce de belirttiğimiz gibi onun ilmi marifet olarak adlandırılabilir.

Vahiy kelamı mutlak gaybın (mutlak aşkın alanın) konularını basitçe düzenler ve sistematik olarak sunar; mesela, Allah'ın zatı, haşir, cennet, cehennem, ve benzelerinde hiç yorum yapmaz. Diğer taraftan spekülatif kelim tecrübî mut-

²⁴ İslâm ve Bilim Felsefesi (Kuala Lumpur: ISTAC,1989), 2.

lak alanın bilgisini (iman) marifet olarak sunmak için yukarıda zikredilen mantığı yöntem olarak kullanır. Bunun konuları; Allah'ın varlığı, ölümden sonraki hayatın akla uygunluğu gibi şeylerdir. Bu bilim tecrübî alanı temsil ettiğinden, bilgi elde edilmesinde aklî yöntemlerin kullanıldığı ilk insan bilimidir ve bu şekilde o aşkından görülebileceğe geçişte bir koridor sağlar. Böylece aşkınla görülebilir (âlem-i şehadet) arasında çeşitli bilimler olacaktır. Bu ikinci bilim grubunda insanı, toplumu, dini ve bilimin mahiyeti gibi bir çok değişik konuları inceleyen disiplinleri göreceğiz. Bu bilimler aşkın olanla maddî olan arasındaki bir yerde durduklarından onlar onların yöntemlerini kullanmalıdır. Yani spekülatif mantığı bir yordam (procedure) olarak kullanmak ve İslâmî kaynakları çıkış noktası olarak almak yanında, deneysel ve aklî yöntemleri mümkün olduğunca kullanmalıdır. Bu bilimlerle ne kasd ettiğimizi açıkça belirtmek, bilimlerin sınıflandırılması konusuna girmemizi gerektirir; bu ise, daha büyük bir teşebbüs olduğu için biz bu bağlamda fizik, astronomi, biyoloji, mantık ve matematik gibi disiplinleri bu gruptaki bilimlere örnek olarak zikredeceğiz. Böylece teferruatlı bir sınıflama vermek sizin sonucumuzu aşağıdaki tabloda gösterebiliriz.

İSLÂM DÜNYAGÖRÜŞÜ



İSLÂMÎ BİLİMSEL KAVRAMLAR YUMAĞI



İSLÂMÎ BİLİM

MUTLAK ALAN

TABİİ ALAN

Aşkın Mutlak
Vahye Dayanan Kelam

Yaşantısal Mutlak
Aklî Kelam

ARA BİLİMLER
Toplum, insan, din,
hakikat, adalet ve
bilimin mahiyet gibi
sorunları inceleyen
metafizik bilimler

Tabiat Bilimleri

Şimdi biz tarihte İslâmî bilimin doğduğu tarihsel çerçeveyi tasvir etmeye çalışacağız.

III. İSLAMÎ BİLİMİN ARKA PLANI

Bu bölümde bilimin İslâm medeniyetinde çizdiği tarihsel gelişimi inceleyeceğiz. Bunu yapmaktaki amacımız; ilk ilmî faaliyetlerin yüksek seviyede girift bir bilimsel geleneğin doğmasına zemin hazırladığını göstermektir. Önce soralım: İslâm, Müslümanlara ne tür bir dünyagörüşü verdi ki onlar bütün bilimlerde ileri gidebildiler? Bu soruyu sormamızın nedeni, bazı dünyagörüşlerinin bilimin doğmasına zemin hazırlayamamalarını belirtmemizdir. Fakat, biz zaten vahyoldukça—diğer bir ifadeyle vahiy boyunca—Peygamberin kurduğu söz konusu dünyagörüşünün temel yapısının taslağını verdik. Bu durumda, vahiydeki konuların kabaca kronolojik sırası, ilk yarı-bilimsel İslâm dünyagörüşünün nasıl inşa edildiğini gösterecektir. Bu dünyagörüşü İslâmın ilk yüzyılından itibaren karşılaştığı ciddi meydan okuyuşlardan sonra bilimsel ilerlemeye yol açtı. Bu meydan okuyuşlar önce İslâmın içinde doğduğu kültürden geldi. Burada ilk sorun; eskilerden tevarüs eden cahiliye kültürü, ah-

lâkî meydan okuyuştu. İkincisi; cahiliyye şiiirinden gelen edebi tehditti ve daha önemlisi—üçüncü olarak, İslâmın diğer medeniyetlere hızlı bir şekilde yayılışıyla özellikle Hellenist medeniyyetin sebep olduğu felsefî ve bilimsel tehdit Müslümanlarca hissedildi. İddiam şudur ki; bu tehditlere iyi bir eğitimden geçmiş âlimler olmadan karşılık vermek mümkün değildir. Biz bu âlimlere bilimsel anlamda mütefekkir diyebiliriz. Bizim diğer iddiamız şudur ki; İslâmın birinci yüzyılının, yarı-bilimsel İslâm dünyagörüşünü de içeren ilim geleneği, İslâmda bilimsel geleneğin doğmasına uygun zemini hazırlamıştır.

Hem daha önceki medeniyetlerin tehditi özellikle cahiliyye kültürü, hem de Kur'ân'ın, insanın fıtratını ve kâinatı tefekküre teşvikî Müslümanların ilk kuşaklarını bazı sorunları düşünmeye sevk etti. Onlar bu sorunlarla meşgul iken Peygamber onları vahyin yardımıyla aydınlattı. Bu İslâm dünyagörüşünün teşekkül sürecinin inkişafa başlamasıdır. Bu ilmî gelenek, elbetteki ilk başlarda yazılı olmaktan ziyade sözlü idi ve sonuç olarak İslâmın ta başlangıcında bilimsel nitelikte yazılı dökümanlar azdı. Fakat onlar için yazılı geleneği geliştirmek uzun zaman almadı. Bizim zamanımıza kadar uzanan ilk devirlerden kalma birçok yazılı belgelere de sahibiz. Bunlar çoğunlukla hadistir ve Kur'ân tefsirleridir.

Bu sebebe binaen ilk Müslüman nesillerin eski medeniyetlerin spekülâtif tehdidine ve Kur'ân'ın tefekküre teşvikine bigane kalmaları muhtemel değildir. O halde şöyle bir çıkarımda bulunmak akla ters düşmez: Kur'ân öğretisinin yardımıyla İslâm medeniyeti aklî düşünceye²⁵ dayanmıştır

²⁵ Bu bağlamdaki rasyonellik anlamı için Prof. el-Attas'ın İslâm ve Bilim Felsefesine bak (Kuala Lumpur ISTAC ; 1989), 5-16 ve İslâmî bağlamda rasyonalite tiplerinin

ve bu çerçevede ta ilk Müslümanlar Kur'ân ve hadisin spekülâtif mecazlarını tekrar düşünmüşler, tanımlamışlar ve açıklamaya başlamışlardır. İslâmın bu erken entellektüel çevresi vahyin rehberliğinde peygamber tarafından geliştirilen İslâm dünyagörüşünce kuşatılmıştı.

İşte, İslâm dünyagörüşünün temel metafiziği peygamber daha Mekke'de iken Kur'ân tarafından zaten inşa edilmişti. Bu sebeple daha sonra kurulacak olan çoğu bilimsel terminoloji Mekki surelerde mevcut idi, çünkü bu terimler İslâm dünyagörüşünün temel yapısında mündemiçtirler. Bundan ötürü, bu bilimsel terimler Kur'ân'da ve hadiste teknik bilimsel anlamda kullanılmaları da onlar, İslâm dünyagörüşüne temel kavramlar olarak konulduklarından söz konusu bilimsel kullanımı için yol açmıştır. Tabii ki Medine döneminde farklı alanların terimleri—örneğin hukukun, siyasî felsefenin terimlerinin—çoğu geliştirildi ve İslâm dünyagörüşüne işlendi. Fakat bu dünyagörüşünün esasları Mekke'de zaten kurulmuştu. Bu bağlamda bir bilgi kümesinin bilime nasıl dönüştüğünü göstermek önemlidir. Çünkü bu yolla biz bilimsel geleneğin kurulduğu sürecini görmüş olacağız. Bunu gerçekleştirmek için bu olayda dahil olan süreci öncelikle bilim tarihi açısından göstereceğiz.

Önceki bölümlerde geliştirdiğimiz bilgi epistemolojisinde belirtilmektedir ki; bilim, birtakım zihinsel çerçevelerde kurulur: bu çerçevelerden birincisi, dünyagörüşüdür- biz buna kavramsal çerçeve de dedik; ikincisi, iyi tanımlanmış kavramlar ağı, bu "bağlam" diye de adlandırılır, ya da daha uygun bir ifadeyle "bilimsel kavramlar yumağı"; ve üçüncüsü

de teknik terimler ağı olarak tek tek bilimlerde oluşan kavramlar ağından çıkan bir görünüş. Bunun sebebi şudur; bilim genel düzlemde yapılan bir faaliyet değil, aksine belirli bir sorunla ilgilenen özel bir faaliyettir ve bilimsel faaliyet sorunlarını diğer sorunlara ilişkisi olmadan çözer. Bu sebeple bilimsel kavramsal şema çevresiyle beraber bilimsel gelişmeyi ilerletmek için yeterli değildir, özel bir bilimde o bilimin sorunları bu ağ içerisinde çözülebilsin diye daha özel kavramsal bir yumağa ihtiyaç vardır. Bizim bilim epistemolojimizde aklın böyle kavramsal yumak olmadan işleyemeyeceği belirtildiğinden ifade etmek isteriz ki; bu sadece genel işlemler için söz konusu değil, aynı zamanda tikel olanlar için de geçerlidir. Böylece, şayet bir insan bir biyolojik olayı bile—örneğin yürümeyi—kavramsal bir bağlama sokmak istese, o kimse böyle bir kavramsal yumağa onu yerleştirebilmek için bir dünyagörüşüne ihtiyaç duyar. Aynı şekilde şayet birisi yürüme olayını bilimsel olarak inceleyecek olsaydı, o bu problemi bir dünyagörüşü içinde ve aynı zamanda bilimsel ve biyolojik şemada onu inceleyecekti. Önceki genel bir bilimsel yumaktır ki; burada o bilimlerin “bağlamı” olarak belirtildi; ikincisi ise, biyolojik yumaktır ki burada “özel bilimsel kavramlar yumağı” diye tanımlanabilir. Daha önceki müzakerede biz ilk iki çerçeveyi tek bir kavramla ifade etmiştik: “çevresel bağlam”. Dünyagörüşünü ve genel bilimsel kavramlar yumağını içeren çevresel bağlamı bireysel bilimlerin özel yumaklarından ayırdığımızdan bu bağlamda onu “bilimsel gelenek” diye tanımlama doğru olur ve şayet o belirli bir medeniyette kendini gösterirse o medeniyetin böylece adını almış olur. Bunun sebebi şudur: bir gelenek mahiyeti gereği bir toplumu gerektirir ki, bunu oluşturan âlimler grubunu burada “bilimsel toplum” diye tanımlayacağız. Bu sebeple *İslâmî bilimsel gelenek*, İslâm medeniyetinde bilimlerin çevresel

bağlamının açığa çıkmış şeklidir. Böyle olunca da bu, genel bilimsel kavramsal yumakdır. Fakat bu yumak çevresiz olmayacağından İslâmî bilimsel gelenek ister istemez İslâm dünyagörüşünü içerir. Böylece, İslâmî bilimsel gelenek bir bilimsel kuşaktan diğerine bırakılan İslâmî çevresel bağlamdır.²⁶ Fakat biz, bilimsel faaliyetlerin sürdürüldüğü başlıca bilimsel kavramlar ağıyla ilgilendiğimizden bu bağlamda dünyagörüşünü ihmal edebiliriz ve İslâmî bilimsel geleneği, sadece genel İslâmî bilimsel kavramlar ağı olarak düşünebiliriz. Sadece buradaki uygulamamız açısından bize vereceği kolaylığı düşünerek şimdilik İslâmî bilimsel geleneği, böylece İslâmî bilimsel kavramlar yumağına indirgemiş olmaktadır. Bundan ötürü ileri sürebiliriz ki; özel bilimsel kavramlar yumağı temelde bilimsel gelenek içerisinde geliştirilir.

Biz bu yumakları göz önüne aldığımızda öncelikle görmeliyiz ki; bilimler keşfedilmez aksine onlar bizler tarafından kurulur. Bu sebeple onlar yer çekimi gibi bilimlerde keşfedilen ve Allah'ın bu âlemde câri kıldığı kanunlara benzemezler; ve yine dünyanın güneş etrafında dönmesi gerçeğine de benzemezler. Çoğu kez biz, bilimin kendisini ortaya koyduğu hakikatlar gibi algılayıp bizden bağımsız ve mutlak olarak anlarız. Halbuki, bilimin buluşları bizden bağımsızdır, kendisi ise, bir çok açıdan bize bağımlıdır. Çünkü herşeyden önce bilimler bilim adamları tarafından kurulmaktadır. Ancak her ne kadar bilimler bilim adamları tarafından kurulsalar bile, bilimsel gerçekler onlar tarafından keşfedilir. Fakat bir bilimin kurulmasında önce

²⁶ Muhakkak ki İslâmî bilim geleneğine katılan bilim adamları kümesi Müslüman bilim adamlarıdır. Fakat belirtilmelidir ki Müslüman olmayanlar da bu grüha dahil edilebilir şayet onlar aynı geleneği kabul eder ve onun içinde çalışırlarsa. Bu durumu Zekeriyâ el-Razi, Huneyn ibn Ishâk ve Musa ibn Meymûn da görürüz.

umumiyetle bir çok bilim adamı bulunur ve bunlar birtakım ilkeler ileri sürerler ve bu ilkeler daha sonra gelen bilim adamlarının genel kabulünü görür. Bu şekilde dağınık ve ayrı çalışmalar bir birlik ve bütünlük almaya başlar. Bu şekilde toplanmış bilginin vucudu bir disiplin konumunu alır. Daha sonra bu süreçte bu disipline bir bilim adamı bir ad koyar—bu ad koyuş ya onun konusuna ya da yöntemine göre olabilir. Bu sebeple bilim iyi tanımlanmış konusuyla, yöntemiyle, nazariyesiyle ve birikmiş verileriyle organize olmuş bir bilgi ağıdır.

O halde bir bilgi kümesinin (ağının) bilim olarak kurulması için geçirdiği süreçte üç merhale olduğunu söyleyebiliriz:

1. Sorunlar safhası; bu safhada çeşitli sorunların dağınık ve farklı çalışmaları bir süre yapılır;

2. Bilimsel gelenek safhası; âlimler arasında uzlaşma sonunda bir ilim geleneğinin ortaya çıktığı aşamadır; ortaya çıkan bilimin, genel konusu ve yöntemi bu safhada belirlenebilir;

3. Böylece oluşan bilgi kümesine ad koyma safhası.

Bir bilgi kümesinin bilim olarak çıktığı bu sürece “bilimsel süreç” diyelim. Daha önce de gördüğümüz gibi, bilgi epistemolojimiz, bu merhalelerden önce girift ve mütekamil bir bilgi yapısına sahip olan dünyagörüşünün bir toplumda “hakim dünyagörüşü” olarak kurulmasını ön görmektedir.²⁷

²⁷ Belirli bir cemaatin ya da toplumun insanların ekserisinde ortak olan dünyagörüşü hakim dünyagörüşüdür. Bir toplum için hakim dünyagörüşlerinin yanında daha çok dünyagörüşlerinin var olması kaçınılmazdır. Çünkü birbirine tıpa tıp uyan dünyagörüşleri olmaz ancak benzer dünya görüşleri olabilir. Bu sebeple dünyagörüşünün ortaklığı benzerlikler temelinde muhakeme edilir. Hakim dünyagörüşü ekseriyete şamil olduğundan ona iştirak eden bütün bireylerin aynı dünyagörüşüne sahip olduğu anlaşılabilir. Bizim söylemek istediğimiz bu değildir aksine iki insanın aynı dünyagörüşüne sahip olması mümkün

Bilimsel geleneğin kurulmasına yönelik faaliyetleri ateşleyecek olan işte bu "bilgi yapısı"dır ve bu sonuçta belirli disiplinlerin bilim olarak ortaya çıkmasına yol açar. Bu sebeple tarihsel olarak biz söyleyebiliriz ki İslâm dünyagörüşü temel yapısıyla (genel hatlarıyla) Mekke'de kuruldu. (Tabîî ki daha sonraları, bu dünyagörüşü fikrî ve bilimsel faaliyetlerle genişletilerek daha girift ve mütekamil bir çerçeveye dönüştürülmüştür). İkinci olarak, Medine'de Peygamberin öncülüğünde ilk Müslüman cemaati bu İslâm dünyagörüşü içerisinde bir bilgi yapısı geliştirdi. Bu bilgi yapısı o kadar mütekamil (sophisticated) idi ki daha İslâmın birinci yüzyılının sonuna doğru bilimsel geleneğin doğmasına sebep oldu. Sonuçta, ikinci yüzyılda, ilmin farklı kollarındaki bilgi birikimi; hadis, tefsir, tarih (siyer), fıkıh ve kalam gibi tek tek bilimler olarak doğmaya başladı. Fiziksel bilimler çoğunlukla Yunanlılardan 3. yüzyılda alınmıştı. Hatta bu bilimlerin bile bazı dalları, Müslümanlar tarafından daha sonra bilim olarak kuruldu—örneğin cebir ve kimya.

Bilimsel süreç anlayışımız, ifade eder ki; her ne kadar bilimlerin tek tek dalları herbir medeniyette farklı olsa bile, bilimler genel olarak herbir medeniyette bu gelişme sürecini takip ederler. Bu sebeple Yunandaki fiziğin ortaya çıkışı belki de kelamın ortaya çıkışıyla aynı olabilir. Fakat onların birinde, tabiatın incelenmesi bilim olarak ortaya

değildir. Bu sebeple "ortak dünyagörüşü"yle biz bütün muhteviyatıyla fikirleri ve faraziye-leriyle en az %80 benzer olan bütün dünya görüşlerini kasd ediyoruz. Benzer şekilde "farklı dünya dünya görüşleri" içerikleri ancak %20'ye kadar benzer olanları kasd ediyoruz. (tabîî ki bir dünyagörüşünün içindekileri ölçmek mümkün değildir. Bizim buradaki maksadımız dünya görüşleri arasındaki benzerlikler ve farklılıkların miktarına dair bir bilgi vermektir). Bu demektir ki; aynen aynı dünya görüşleri olmadığı gibi bazı benzer kavram, fikirleri paylaşmayan hatta bazan bazı doktrinleri paylaşmayan dünya görüşleri de yoktur.

çıkarken, diğesinde dinin çalışması esas konu olmuştur. Muh-temeldir ki, fizik İslâmda bilim olarak hiç doğmayacak ve onun yerine bir kelim dalı gelişebilecek ve Yunan fiziğinin yerini almak için bağımsız bir bilim olarak doğabilecekti. Aslında kelamdaki atom (*el-cüz'ü lâ yetecezzâ*) ile ilgili konuları göz önüne alırsak, Yunan etkileri olmasaydı, durum bu olabilirdi. İslâmî bilim sürecinin aldığı tarihsel süreci izleyecek olursak bütün bu noktalar açıklığa kavuşacaktır. Şimdi bunu buraya kadar geliştirdiğimiz bilimsel süreç ve bilgi epistemolojisine göre yapmaya çalışacağız.

1. İslâmî Bilimin Çevresi Olarak İslâm Dünyagörüşünün Doğuşu

İslâm dünyagörüşü vahiy boyunca geliştiği için vahyolunan meselelerin genel bir kronolojisi bize İslâm dünya-görüşünün inkişafı ile ilgili ip uçları verecektir. Bu meselelerin, üç ardıl kronolojik dönemde geliştiğini söyleyebiliriz.²⁸

1. Erken Mekke Dönemi; Allah fikri, yaratılış kavramı, âhiret, insanın sorumlulukları, fakirlere yardım, öksüzleri koruma, iyi ve kötü gibi çoğunlukla ahlâkî ve imana dair kavramların geliştirildiği dönem. Bu sebeple bu konular, İslâm dünyagörüşünün en temel birimleri olarak alınmalıdır.

2. Geç Mekke Dönemi; Peygamberlik öğretisi, ilim kavramı, dinin ve ibadetin anlamı gibi daha soyut kavramlar geliştirildi. Birinci dönemle birlikte vahyolunan âyetler, Peygamberin açıklamaları ve ilk Müslüman cemaatinin katkıları ile İslâm dünyagörüşünün “dünya yapısı” oluşmaya başlamıştır. İlk Müslümanlar Müslüman olmadan önce

²⁸Konuların burada üç döneme ayrılması açık bir şekilde sürdürülmeyecek, aksine bilimlerin İslâmda gelişiminin tarihsel sürecini göstermek için böyle yapıldı.

de dünyagörüşüne sahip olduklarından onların eski dünyagörüşleri yeni İslâmî dünya yapısıyla değiştirildi. Tabii ki dünyagörüşündeki diğer tüm yapılar, bu yapı üzerine kurulduğundan onların hayatın bütün yönlerine ilişkin diğer fikirleri, İslâmî dünya yapısı onların zihinlerinde geliştikçe tedrici olarak İslâmî dünya yapısına göre değişti. Sonuç olarak vahiy yeni temel umdeleri beyan etmeye devam ettikçe onların zihinlerinde yeni bir dünyagörüşü teşekkül etti. İşte, bu dönemde böylece teşekkül eden ve İslâmî çerçevesini oluşturan bu yeni fikirler yumağına "İslâm dünyagörüşü" diyoruz. Bu ilk İslâm dünyagörüşü, daha sonraları ayrıntılarında birtakım gelişmelere uğrayarak, ancak ana öğretilerinde ve yapılarında değişmeden bize temel kaynakların muhafazası sayesinde intikal etmiştir. İlk Müslümanlar yeni çıkan fikirleri anlamak için Peygambere yöneldiklerinden, Peygamberimiz (a.s.m.) vahiy gelmeye devam ettiği sürece İslâm dünyagörüşünün tek kaynağı olmuştur. Sonuç olarak da ilk İslâm toplumunda tek hâkim dünyagörüşü ortaya çıkmıştır.

3. Medine Dönemi; hukuk, cihad, kardeşlik, ümmet gibi kavramların daha önceki konularla birlikte bir bütünlük içerisinde ortaya çıktığı dönem. İslâm dünyagörüşü diye adlandırdığımız bu fikirler bütünlüğünün görüldüğü gibi ayrıntı diyebileceğimiz kavram ve yapıları bu dönemde oluşmuştur. Tabii ki yeni bir konu tanıtıldığında daha önce geliştirilen konuların tartışması sona ermedi; aksine onlar daha ileri seviyede açıklığa kavuşturuldu ve aydınlatıldı. Bu dönemde İslâm dünyagörüşünün bilgi yapısı gelişti ve sonuçta İslâm'da bilimsel geleneğin doğmasına sebep oldu.

Şimdi bu yaklaşım temelinde ileri sürebiliriz ki; İslâmın erken fikrî tarihini incelersek görürüz ki; bazı bilimlerin tohumları ta Hz. Peygamber döneminde mevcuttu; özellikle

de üçüncü dönemde. Örneğin tarih, hukuk, edebiyat, dil bilgisi, felsefe ve kelim gibi bilimlerin hepsi başlama safhasındadır. İslâmın birinci yüzyılının sonuna doğru bu disiplinlerde biriken bilginin çoğu bilim olarak kurulmanın yolundaydılar. Bilim epistemolojimiz temelinde söylüyoruz ki; bu sürecin olması için İslâm dünyagörüşünde bilgi yapısının gelişmesi gerekirdi. Şimdi biz bu sürecin nasıl doğduğunu ve böylece bilgi yapısının nasıl oluştuğunu göstermeye çalışacağız.

2. İslâm Dünyagörüşünde Bilgi Yapısının Doğuşu (0-100/622-632)

Burada geliştirilen bilgi epistemolojisi göstermiştir ki; bilimler ithal edilerek geliştirilemezler. Diğer bir deyişle, “taşımaya suyla değirmen dönmez”; yani, başka bir medeniyet kaynağından bilimsel bilgi ithali ile bir toplumda bilim doğamaz. Bunun sebebi, bilimin bizzat toplumun kendi zihnî yapısından doğmasıdır ve onun gerçekleştirilebilmesinin tek yolu bilgi yapısıyla bilim için yeterli bir “çevresel bağlam” vazifesi görececek bir dünyagörüşü tesis etmektir. Bugüne kadar özellikle şarkiyatçıların ileri sürdüğü genel iddia şudur ki; İslâmî bilim ve felsefe Yunan felsefî ve bilimsel çalışmalarının Arapça’ya tercümesinden sonra başladı. İnsan aklının mahiyeti gereği bu iddia yanlıştır. Çünkü Yunan felsefî ve bilimsel çalışmaları Arapça’ya çevrilmeye başladığında müteakim (sophisticated) bir bilgi yapısıyla iyice ifade edilmiş bir İslâm dünyagörüşü zaten mevcuttu. Bundan başka görülmelidir ki; İslâmdan önce bile bütün bu Yunan felsefî ve bilimsel çalışmaları bilimde göze çarpan ilerlemeler olmadan da bölgede mevcut idiler. Yunancadan yapılan tercümelerin etkisi ve nüfuzu, ne mübalağa edilmeli ve ne de küçümsenmelidir. Bu tercümeler, İslâm medeniye-

tinde bilimsel ilerlemeleri başlatma rolü oynamamışlar, mevcut bilimsel gelişmeyi ilerletmişlerdir. Bu şekilde, İslâm bilimlerinin bağımsız kolları olarak henüz inşa edilmemiş bilimlerin bazıları yeni bilimler olarak tabîî ki kuruldular. Fakat bütün bunlardan başka bu İslâmî faaliyetlerin en önemli özelliği onun hem İslâm dünyagörüşünün temel metafiziğinin ve hem de İslâmî bilimsel kavramlar yumağının yansıması olmasıdır. Şimdi bizim amacımız ispat etmektir ki; yukarıda belirtilen üç dönemden sonra ortaya çıkınca ilk İslâm dünyagörüşü, bilgi yapısı, değer yapısı ve insan yapılarına tahlil edilebilirdi. Fakat biz bu bağlamda konumuzu ilgilendirmedigi için bu son iki yapıyla ilgilenmeyip sadece birincisi üzerinde yoğunlaşacağız.

İslâm dünyagörüşünün bilgi yapısının Medine döneminde ortaya çıktığını iddia ettiğimizden biz hem Mekki ve hem de Medeni âyetlere bakabiliriz. İslâm dünyagörüşünün bilgi yapısının oluşmasında öncelikle, ilim kavramı temel bir öge olarak ele alınmıştır; ona atfedilen önem bunu isbat etmektedir:

Allah'tan kulları içinde ancak âlimler korkar. Şüphesiz ki Allah yegâne galiptir ve çok affedicidir. (35/Fâtır, 28)

De ki; bilenlerle bilmeyenler hiç bir olurmu? Ancak akıl sahipleri öğüt ve ibret alırlar. (39/Zümer, 9)

Allah kendilerine ilim verilenlerin ve inananların derecelerini yükseltecektir. (58/Mücadele, 11)

Kur'ân'daki bir çok âyet bu gerçeği ifade için gösterilebilir. Ancak Peygamber'den "ey Rabbim ilmimi artır" (20/Tâ Hâ, 114) diye dua etmesinin istenmesi, bunu göstermeye yeterlidir. Âlimler meleklerle aynı mertebede zikredilerek şerefendirilirler; "Allah, melekler ve ilim sahipleri Allah'-

tan başka adaletle kaim olan ilah olmadığına şahitlik ederler. Allah'tan başka ilah yoktur; O, herşeye gücü yeten aziz ve hakîmdir." (3/Âl-i İmrân, 18)

Bununla bağlantılı olarak aşağıdaki hadisler zikredilebilir.

Kıyamet alâmetlerinin arasında ilmin azalması ve cehaletin artması vardır.²⁹

Allah insanlardan ilmi zorlayarak almaz, fakat onu âlimlerin ölümüyle alır. İnsanlar cahilleri öncü olarak kabul etmeye başlarlar. Onlardan istendiğinde ilimsiz (knowledge) oldukları halde bilgi (information) verirler. Böylece onlar yoldan çıkarlar ve insanları da yanlış yola sevk ederler.³⁰

Bildiği bir şey kendisinden sorulup da ondan cevap vermeyen ve saklayanın, haşır günü üzerinde bir ateş parçası olacaktır.³¹

Şayet biri ilim arayışında bir yolda ilerlerse Allah onu cennetin yollarından birinde seyahat ettirecektir. Melekler neşeden kollarını onların üzerine indirirler, yer ve göğün sakinleri, suların derinliklerindeki balıklar âlim için mağfaret dilerler. Bir âlimin zahide üstünlüğü, gece ayın yıldızlar üzerindeki üstünlüğü gibidir. Âlimler Peygamberlerin varisleridir; zira Peygamberler arkalarında ilimden başka ne mal ve ne de para

²⁹Buhari, Kitabül ilm 71.

³⁰Buhari, Kitabül ilm 86.

³¹Ebu Davud, Sünen, Babül-ilm 3650. Sünen-i Ebu Davud'dan alınan hadisler Ahmed Hasan'ın İngilizce çevirisinden iktibas edilmiştir. *Sunan Abu Davud* (Lahor: Sh. Muhammed Aşraf, 1984).

bırakırlar. Onu (onların bıraktıkları ilmi) elde eden büyük şey elde eder.³²

Bir fakih, şeytana bin âbiddeden daha korkutucudur.³³ Allah birine iyilik isterse onu dinde fakih kılar.³⁴

İslâm dünyagörüşünün bilgi yapısının ilim kavramı üzerine yapılan vurgularla başladığını göstermek için yukarıdaki hadisler yeterlidir. Tabî ki burada vurgusu yapılan sadece ilim terimi değildir. Öyle gözükmemektedir ki; İslâm'da ilm ve fıkıh kavramları ilk devirlerde çok yakından ilişkili terimler idi. Her ne kadar “ilim” kavramı, kesini ve mutlakı ifade edip fıkıh, bilimseli ve “akla dayalı olan” bilgiyi ön plana çıkarsa bile, her iki terim de bilgiye göndermede bulunur. Mutlak ve açık olan³⁵ vahyedilmiş bilgiye Kur’ân’da ve Hadiste *ilim* denmesinin sebebi budur. Peygamberimiz, ibni Abbas için duasında iki terimi de aynı önemde zikreder: “Ya Rabbim onu dinde fakîh kıl ve ona te’vili öğret”.³⁶ Açık olacağı üzere ilim ya vahyedilene ya da vahiyle irtibatlı olan bilgiye denir. Diğer taraftan aynı terim hem Kur’ân’da ve hem de Hadiste genel bilgiyi ifade etmek için kullanılır:

Biz onlara bir kitap verdik, iman edenler için onu bir rehber ve rahmet olarak bilgiyle açıkladık. (7/A’râf, 52; aynı zamanda bakınız 4/Nîsa, 157; 6/En’âm, 119; 27/Neml, 15-16; 31/Lokmân, 20)

³²Ebu Davud. Sünen, babül ilim 3634 ve Tilmizi: İlim 19, Nesai; Tahare, 112, İbn Mace, Mukaddime 17, Ahmed ibn Hanbel, Müsned, IV; 239.

³³İbn Mace, Mukaddime, 222.

³⁴(Buhari Kitabül ilm 14. Bölüm)

³⁵Bu kullanım için aşağıdaki âyetlere bak 2/Bakara, 120; 3/Âl-i ‘İmran, 61; 6/Enam, 119, 140, 143; 11/Hud, 14, 49; 13/Ra’d, 37, 43; 19/Meryem, 43.

³⁶Keşfü’l-Hafâ ve Müzîl’ü’l-İlbâs, İsmail ibn Muhammed al Ajluni (Beyrut: Müessesetül Risale, 1985), 1; 220-1.

Allah'ın rızasının arandığı ilmi kim elde ederse, ve onu sadece dünyevi gayelerle kullanırsa o cennetin kokusunu alamaz.³⁷

İlim vahyedildiğinde o mutlaktır ve vahiyle aynıdır. Ancak insan tarafından elde edildiğinde vahiyle aynı olamaz. Bu sebeple Kur'ân ve hadiste ilmin genel kullanımı insan tarafından elde edilen bilgilere işaret eder. O halde *bi-gayri ilm* (bilgisiz) (6/En'âm, 119; 31/Lokman, 20; vs.) ibaresi, olmaması gerektiği halde yine de "vahyî içerikten yoksun" anlamını ifade etmektedir. Öyle ise, ilmin genel anlamı, onun vahiy anlamıyla kullanımında İslâm dünyagörüşünün bilgi yapısıyla yakînen irtibatlıdır.

Zulmedenler, *bilgisizce* kötü arzularına uydular. Allah'ın saptırdığına kim hidayet edebilir? Onlar için yardımcılar da yoktur. O halde sen yüzünü bir muvahhid olarak dine, (yani) Allah'ın insanları üzerinde yaratmış olduğu fıtrata çevir. Çünkü Allah'ın yaratışı için değişme söz konusu değildir. İşte dimdik ayakta duran din budur. Ancak insanların çoğu bilmezler. (30/R'ad, 29-30)

Açıktır ki; Kur'ân'ın İslâm dünyagörüşünün bilgi yapısı olarak burada geliştirdiği şey ahlâkî boyuttur. Şayet ahlâkî boyut *ilim* boyutundan ayrıştırılırsa, insanlık yıkıcı sonuçlara sürüklenebilir:

Cehalet ve ilimsizliklerinden dolayı evlatlarını öldürenler ve Allah'a iftira ederek kendilerine rızık olarak verdiği şeyleri haram eyleyenler muhakkak hüsrana uğradılar sapıklığa düştüler ve hidayete de ermediler.

³⁷Ebu Davud, Sünen, babül ilim, 3656.

Halkı ilimsiz saptırmak için Allah'a yalan yere iftira eden kimseden daha zalim kim olabilir? (6/En'âm, 140-144)

Bu sebeple, Kur'ânî yaklaşım bilgiyi ahlâkla teçhiz eder. Bu ise vahiyle olur. Bu suretle elde edilen bilgiye lakaydlık İslâm dünyagörüşünün bilgi yapısından tecrit edilmiştir. "İlmiyle âmil" sözü bunu çok güzel dile getirmektedir. Böylece bilgi, İslâmî anlamda değerlere tarafsız olarak alınmaz. O değerlere fitrî olarak bağlıdır. Bu yüzden zararlı veya faydalı ilim olabilir. "Ya Rabbim faydalı olmayan ilimden sana sığınırım."³⁸ Buna ilaveten bilginin bu yönü aşığıdaki âyette de görülebilir:

Onlar kendilerine zarar veren ve faydası olmayan şeyi öğreniyorlardı. (2/Bakara, 102)

Faydalı olan ilim ya vahyin kendisi olarak—yukarıda zikredilen âyetlerde gördüğümüz gibi—ya vahiyden doğrudan alınmış bilgi olarak, ya da genel anlamda bilgi olarak—diğer bir ifadeyle insan tarafından elde edilen—ve fakat vahye ters düşmeyen veya onun üzerine temellenen bilgi olarak anlaşılabilir. İlim kavramının geçtiği âyet ve hadislerde de bu durum açıktır; zira, *ilim* her ne zaman vahiy anlamında kullanılmışsa genellikle harf-i tariflenmiştir (*el-ilm*). Şayet harf-i tarif böyle kullanımlarda zikredilmemişse, bunun sebebi, ya Arapça dilbilgisinin bir gereği veya anlamın zaten sarîh olmasıdır. Bundan, Kur'ân'ın amacının bilgiyi vasıflandırmak olduğu anlaşılabilir. Aslında onun amacı, genelde bilgiye yardımcı olmaktır. İşte, vahiyle gönderilen bilginin (vahyî bilginin) genel bilgiyle

³⁸ Müslim, "Kitabül zikr", 73.

bu noktada kesİştirilmesinin sebebi budur. Bilgi genelde yalnız bırakılmaz; fakat onun vahyî değerlerle mecz edilmesi istenir. Genel bilgi bu şekilde mecz edildiğinde “aydın bilgi” haline alır ki, o artık bundan böyle faydasız ilim değildir. Şüphe yok ki bütün bu değerleri Kur’ân, İslâm dünyagörüşünün bilgi anlayışına hassas bir şekilde dahil etmektedir. Şöyle ki; önce Kur’ân, “gerçek bilgi ancak Allah katındadır” (46/Ahkâf, 23) diye beyan ederek devamla bildirir: “her ilim sahibinin üstünde daha iyi bilen biri vardır” (12/Yusuf, 76). Bundan başka kesinlikle ilan eder ki “sizin bilmediğinizi Rabbiniz bilir” (2/Bakara, 216; aynı zamanda 3/Âl-i İmrân, 65-6’ya bakınız).

Bu şekilde bir bilgi ahlâkı, İslâm dünyagörüşünün bilgi yapısının bir parçası olarak geliştirildi. Vasıflandırılmamış bilgi, bilgi olarak kabul edilmedi. Dolayısıyla bu bağlamda Kur’ân’ın çok sık kullandığı “herhangi bir bilgiye sahip olmaksızın” (*bi-ğayri ilm*) ibaresi söz konusudur. Kur’ân, Peygamberleri yalanlayan ve inanmayı reddedenlere “bilgisizler” derken, bunların hiçbir bilgi sahibi olmadıklarını kesinlikle ifade etmez:

Aslında, onlar sadece dünyanın kışrını (dış yüzünü) bilirler, fakat gelecekteki hayattan tamamen habersizdirler. (30/Rum, 7)

Onların bilgilerinin bir nevi yok kabul edilişinin sebebi, yukarıdaki âyette Cenab-ı Hakkın beyan ettiği gibi insan için asıl faydalı olan vahyî ilimden yoksun olmalarıdır. Bu sebeple vahyin nuruyla aydınlanmamış bilgi yüzeyseldir, insanlık için zararlıdır ve bu şekilde Kur’ân’da cehaletle eşanlamlı mütalâa edilmektedir.

İlim, fıkıh ve bilgiye ilişkin diğer terimlerle alakalı bu kavramlar böylece geliştikçe İslâm dünyagörüşünde doktriner bir anlayış oluşmaya başladı. Bizim İslâm dünya-görüşünün bilgi yapısı diye adlandırdığımız şey bu şumüllü doktriner anlayıştır. Gördüğümüz gibi bu anlayış bilgiye büyük bir ihtimamla vurgu yapar, ama onu sadece vurgulamakla yetinmez. Zira ayrıca belirtir ki “ilim peşinde koşmak her Müslüman için farzdır” (İbn Mace, Mukaddime, 17; 224). Bundan başka, bu vurgunun yanı sıra, bilgi doktriner anlayışla birlikte bir çerçeve de verilir. Kur’ân’ın, kâinatı ve kainatla ilgili sorunlara ilişkin bazı problemleri incelemeye ve anlamaya yönelik teşviklerini göz önüne alırsak bu bilgi aramaya yönelik kapsamlı faaliyetlerin sonunda bir kavramlar ağının ortaya çıkmaya başladığını görürüz. Bizim “bilimsel kavramlar yumağı” dediğimiz şey bu kavramlar ağıdır. Bu yumak, İslâm dünyagörüşünün içinden ve onun sonucu olarak çıktığından biz onu “İslâmî bilimsel kavramlar yumağı” diye adlandırdık. Gösterdiğimiz gibi şayet böyle bir yumak, muayyen bir toplum ya da medeniyette çıkarsa ona “bilimsel gelenek” denilir. Bu sebeple, İslâmî bilimsel kavramlar yumağı, İslâmî bilimsel geleneğin zeminini teşkil eder. Biz şimdi kısaca İslâmî bilimin arkaplanını oluşturan bu geleneğin doğuşunu inceleyeceğiz.

3. İslâmî Bilimsel Geleneğin Doğuşu

(100-200/632-800 M.S.)

Bu çalışmanın alanı sınırlı olduğundan, İslâmî bilimsel faaliyetlerin genel çerçevesinin nasıl geliştiğini teferruatlı olarak vermemize müsaade etmemektedir. Fakat bu sürecin kısa bir tasviri sadece onun tarihini göstermek açısından değil onunla ne kasd edildiğinin açıklığa kavuşturulması açısından da gereklidir. Bu sebeple, biz onun İslâmın ilk

asırlarında geliştirildiğinde onun en genel özelliklerini tasvir etmeye çalışacağız.

Öncelikle, bir gelenek kendisinin içinde gelişeceği bir topluma ihtiyaç duyduğundan biz sadece İslâmın ilk yüzyıllarındaki ilim adamları topluluğunun varlığını göstermeye çalışmamalıyız, fakat aynı zamanda böyle bir topluluğun nasıl oluştuğunu da göstermeliyiz. İkinci olarak İslâmî bilimsel geleneğin etkin çerçevesi İslâmî bilimsel kavramlar yumağıdır. Bu sebeple onun temel şartı olduğundan İslâmî bilimsel kavramlar yumağının önce çıkması gerekir ki onun üzerine gelenek bina edilsin. Bu durumda biz bu yumağı açıklığa kavuşturacak ve onun nasıl oluştuğunu göstereceğiz.

Belirttiğimiz gibi Peygamberimiz Medine'ye hicret ettikten sonra onun aldığı vahiyler İslâm dünyagörüşünün, bilgi, insan ve değer gibi diğer yapılarıyla ilgili idi. Bunların arasında bilgi yapısı bizi ilgilendirmektedir. Bu demektir ki, Peygamberimiz, Medine'de İslâm tarihinde daha sonraları eğitimin bir modeli olan belirli kurumları kurmakla işe başladı. Mesela, Ashab-ı Suffa, Hz. Peygamberin camisinin önündeki kapalı alanda Medine'de kendisinin bizzat kurduğu eğitim kurumlarından sadece biridir. Bu okula ait olanlar sadece eğitim ve ibadetle meşguldüler. Onlar işte çalışmıyorlardı; Peygamberimizin vefatına kadar da onların çoğu evlenmediler. Ancak bazıları ilmi çalışmalarına devam ettiler ve Hz. Peygamberin geleneğini ölümlerine kadar muhafaza etmeye çalıştılar. Peygamberimiz, onların geçimlerini gazalardan gelen ganimetlerle sağlardı. Böylece onlar çalışmalarına ara vermezlerdi. Sayılarının bazen dörtüze ulaştığı rivayet edilmektedir.³⁹ Suffa, başlangıçta

³⁹ İbn Sa'd aşağıdaki isimleri bu mektebin üyeleri olarak verir: Ebu Hureyre, Ebu Zerrül Gıffari!

misafirlere ve evi olmayan fakirlerin konaklaması için bir nevi misafirhane olarak tesis edilmişti. Fakat kısa zaman sonra orası okuma, yazma, İslâm hukuku, Kur'ân surelerinin ezberlenmesi, tecvid ve diğer İslâmî ilimlerin Peygamberimizin nezaretinde öğretildiği düzenli ikamet edilebilir bir okul halini aldı.

Peygamberimiz Müslümanların eğitimiyle öyle ilgileniyordu ki; bazı Mekkeliler Bedir zaferinden sonra esir alındığında onların okuma yazma bilenlerinden Medine'nin on çocuğuna yazmayı öğretmelerini istedi.⁴⁰ Bazan bu onların hürriyetlerinin karşılığı olarak yapıldı. Ubeyde İbn Şamit der ki: "Resulullah, beni Suffa'da yazma ve Kur'ân öğretmeni olarak görevlendirdi".⁴¹

Bu sebeple, Ashab-ı Suffa, bazı eski kaynaklarda bırakılan intiba gibi, Peygamberin sadece yoksullara yardım etmek için kurduğu bir yoksul evi olarak değerlendirilemez.⁴² O halde, Suffa'nın kurulmasının diğer bir amacı da İslâmın fikrî mirasının korunmasıdır. Suffa'da kalanların Kur'ân ve hadis çalışmaları ve ezberlemeleri, zamanlarını ibadet ve tefekkürle geçirmeleri, Peygamber bir yere gittiğinde onun ne yaptığını ve söylediğini kayd etmek ve onu dinlemeyenlere aktarmak için onu takip etmeleri bu anlamda Ashab-ı Suffa'nın Peygamber faaliyetlerinin bir

⁴⁰İbn Hanbel Müsned (İstanbul: Çağrı Yayınları 1992), 1.(21):247; İbn Saad, Talabatül Kübra, 2,1,14

⁴¹Süneni Ebu Davud, Ahmed Hasan, a.g.e., 2: 297.

⁴²Ashab-ı Suffa'nın çoğu çok fakirdi; 2/Bakara, 273 onların kötü durumlarını göstermek için onlara işaret eder ilgili ayeti görmek için Muhammed Zemaşşeri'nin El-Keşşaf (Beyrut: Darul Kütübül İlmiyye, (1995), 1:313.) Ashab-ı suffa erbabı sadece orada oturanlara bilgi vermedi. Fakat gün boyu oraya konaklayanlara ve alimlere de eğitim sağladı. Fakat onların arasında çok zengin olanlar vardı, Örneğin Mescid-i Dırarın kubbesini yaptıran Ebu Lübabe bunlardan birisiydi. J. Wellhausen tarafından tercüme edilen Kitabül Mağazi'ye bak (Berlin: Druck Und Verlang von G. Reimer,1882), 410.

nevi arşivciliğini yaptığını ve böylece İslâmî bilimsel geleneğin ilk kürsüsü olduğunu göstermektedir. Fakat Suffa sakinleri çoğu faaliyetlerinde arşiv faaliyetlerini hafızalarıyla yaptılar. Onlardan bazıları Ebu Hüreyre ve onun talebesi Hammâm İbn Münebbih gibi bazı âlimler, hâlâ mevcut olan birtakım yazılı belgeler de bıraktılar. Binlerce hadis Ashab-ı Suffa rivayetiyle bize kadar ulaşmıştır.

Maalesef tarihçilerimizin bu okulla ilgili bilgileri gün ışığına çıkarması henüz çok yetersiz bir düzeydedir. Bu sebeple Suffa mensuplarını “okul” diye adlandırmak başlangıçta ilginç karşılanabilir. Fakat Peygamberin bu insanlara sadece barınak ve yiyecek temin etme maksadında olmayıp aynı zamanda onu ilmin merkezi olarak kurma amacı onu en azından ilim yuvası ya da okul diye adlandırmamızı meşrular. Diğer taraftan onların hayat tarzlarının diğer ashabtan çok farklı olduğunu gördüğümüzde anlarız ki; onların farklı bir dünya algılayışları olduğunu; insan hayatının anlamını farklı bir şekilde, daha doğrusu bir nevi ilmi bir tarzda algıladıklarını çıkarabiliriz. Bu da Suffa’yı ilk İslâm düşünce okulu olarak adlandırmamızı haklı çıkarır. Maalesef bu okulun bu yanını gösteren tarihî malzeme oldukça azdır; bu yüzden buradaki müşahedelerimizin daha netleşmesi için Ashab-ı Suffa okuluyla ilgili araştırma yapmaya ihtiyaç vardır.

Bundan başka, Suffa’nın Medine’de tek okul olmadığını gösteren yeterli deliller görmekteyiz. Mesela, İbn Hanbel rivayet eder ki; bir zamanlar Medine’de bir hocanın dersine 70 talebe katılırdı ve orada sabaha kadar çalışırlardı.⁴³ Aslında peygamber zamanında Medine’de en az dokuz cami vardı. Profesör Hamidullah der ki: “Bu her bir cami aynı

⁴³A.e.

zamanda okul vazifesi de gördü; o civarda ikamet edenleri çocuklarını civar camilere gönderdiler. Kuba Medine'den uzak değildir. Peygamber bazan oraya gidip bu camideki eğitim faaliyetlerini bizzat denetlerdi. Peygamberin bu cami okullarında okuyan talebeler için verdiği genel emirleri de vardır. Bunlara ilaveten, Peygamberimiz, devamlı insanlara komşularından öğrenmelerini emrederdi".⁴⁴

Bütün bu eğitim faaliyetleri, ilk Müslüman toplumunda yavaş yavaş bir âlimler topluluğunun doğmasını sağladı ve onlar peygamberin öğretme ve bilgi arama geleneğini onlardan sonra gelecek âlimlere—talebelerine—miras bıraktılar. Tabii ki ilk âlimler kuşağı her ne kadar din ve dine ilişkin konularda çok mütekamil idilerse de, diğer ilimlerde basit fikirlere sahiplerdi. Çünkü dinî konularda büyük oranda vahyin yardımı vardı. Fakat sonra yeni âlimler kuşağı ilmi geleneği almaya başladı, onların öğrenme isteği arttı ve sonuç olarak daha mütekamil bir bilimsel zihniyete sahip kuşak kuşak âlimler topluluğu oluşmaya başladı. Bunlardan aşağıdaki isimleri sayabiliriz: Kadı Şureyh (80/699), Muhammed İbn Hanefiyye (81/700), Ma'bed el-Cuhani (84/703), Said İbn el-Museyyeb (91/709), Urva İbn el-Zübeyr İbn el-Avvam (94/712), İbrahim Nahai (56/717), Aban ibn Osman (100/718), Mücahid İbn Cabir (100/718), Ömer ibn Abdülaziz (102/720), Vehb İbn Münebbih (114/723?), Hasan el-Basri (110/728), Ata İbn Ebi Rabah (114/732), Hammad İbn Ebi Süleyman (120/737), Şeylan el-Dimahşi (123/740), el-Zuhri (124/742), Vâsıl İbn Ata (131/748), İbn İshak (151/768), Cafer es-Sadık (148/765), Ebu Hanife (150/767), Evzâ'î (158/774), Hişam İbn el-Hakem (179/795-6), Malik

⁴⁴ Muhammad Hamidullah, "Educational System in the Time of the Prophet", *İslâmic Culture*, 13 (1939), 53-5.

İbn Enes (179/796), Ebu Yusuf (182/799), Süfyan el-Sevrî (161/778), eş-Şafi'î (204/819).

Bu ve diğer âlimlerin gayretleri neticesinde İslâmın 2. yüzyılının sonuna doğru girift bir bilimsel kavramlar ıstılahatı doğmaya başladı. Bu ıstılahî kelimelerden bir kaçını şöyle sıralayabiliriz: *'ilm, usul, rey, ictihad, kıyas, fıkıh, akıl, kalb, idrak, vehm, tedebbür, fikir, nazar, hikmet, yakîn, vahy, tefsir, tevil, 'âlem, kelam, zan, hak, batıl, sıdk, kizb, vücud, adem, zahir, samed, sermed, ezel, ebed, halk, hulk, feraset, fıtrat, ihtiyar, kisb, hayr, şer, helal, haram, vacip, mümkün, emr, irade, iman*, vs. Kim iddia edebilir ki, bu kavramlar, İslâm dünyagörüşü içerisinde işlenerek bilimsel ıstılah olabilecek zengin bir anlamla içeriklendirilmemiştir? Çünkü bütün bu kullanımların Kur'ân'da temeli vardır. Aslında onlar sadece günlük hayatta kullanılan kelimeler değil, aynı zamanda ıstılahî içerikle zenginleştirilmiş terimlerdir. Böylece bu tür terimler daha sonra bilimlerde teknik terim olarak kullanıma hazır hale getirildi. Bizim çalışmamızın amacı, bütün bu teknik terimlerin İslâmın 2.yy sonuna kadar (yani yaklaşık 830'lar civarında) mütekamil ve girift bir bilimsel kavramlar ağını teşkil ettiğini isbat etmek olacaktır. Daha çok tarihsel araştırma yapmaya hâlâ gerek olduğundan bunun ayrıntılı izahatına girişemeyiz. Aksine biz belirli anahtar terimler üzerinde yoğunlaşacağız. Bu da bizim bu bağlamda davamızı isbat etmeye yetecektir.

Önce Zuhrî'den gelen şu rivayetle başlayalım: "sağlam bir görüş (al-re'yü'l-hasen) iyi bir bilgi parçasıdır".⁴⁵ İbn Abbas Peygamberden rivayetle der ki; "Benî Fehr'den kadınların,

⁴⁵Bk. Ahmed Hasan, *Analogical Reasoning in İslâmic Jurisprudence* (İslâmabad: İslâmî Araştırma Kurumu, 1986), 8.

Hazrec kabilesi etrafında kalçalarını oynatarak tavaf yaptıklarını görür gibi oldum. Onlar müşrik idi. Bu toplumun irtikap ettiği ilk şirk budur. Allah'a yemin olsun ki onların yanlış görüşleri (*sû' re'yihim*), Allah'ın şerri takdir ettiğini inkâra sevkettiği gibi, daha sonra onları, Allah'ın hayrı *takdir* ettiği konusunda da inkâra götürecektir".⁴⁶ Tabii ki bir bilimsel kavramlar yumağının, bilimsel terimlerinin, aynı tercümesini bulmak her zaman mümkün değildir. Bu durum *re'y* teriminde görülebilir. Bu terim, Batı bilimsel kavram dağarcığında tam karşılığını bulamaz. Fakat Batı bilimsel ıstılahatında "theory" (nazariye) kelimesi ona yakın bir anlamda kullanılır. İbn Sa'd'ın bir rivayetinde *re'y* kavramının "theory" olarak çevrilebileceğine dair bir ize rastlamaktayız. İbn Sa'd der ki; "Ata ibn Ebi Rabah'a bir fikir belirttiğinde bu fikrinin *ilim* mi *re'y* mi olduğu sorulduğunda, şayet bu görüşü bir âyet veya hadis gibi önceden kesin olarak bulunan bir delile (*eser*) dayanıyorsa 'bu bir ilimdir'; aksi halde onun fikri bir teamül-den çıkıyorsa, 'bu *re'y*dir' derdi".⁴⁷

Bu demektir ki; ilim ya vahyedilmiş bir kaynaktan alınan kesin bir bilgi ya da Peygamber'in önceki tatbikatı temelinde doğrudan alınan bir bilgidir. Fakat *re'y* ferdin belirli bir soruna ilişkin görüşü olma anlamında ilim değildir. O halde *re'y*, günümüz bilimsel terminolojisinde *teoriyi* ifade eder. O sadece bir konuda belirtilmiş muvakkat bir görüş anlamında "teori"yi ifade etmez; aynı zamanda aklî bir muhakemeyi de nazara vermektedir, çünkü bilimsel bir "teori" muhakeme üzerine kurulur. *Re'y*in bu şekilde anlaşılması aşağıdaki kullanımında da görülebilir: "doğru teori

⁴⁶Ahmed İbn Hanbel, a.g.e., 1 (21): 330.

⁴⁷Kitab Tabakat'ul-Kubra, ed. İhsan Abbas (Beyrut: Dar Sadir, 1986), 5: 469.

(*el-re'y el-hasen*), ilmin güzel bir öncüsüdür.”⁴⁸ Diğer taraftan akıl, mutlak aşkın âlemi algılayabilecek bir vüs'ate sahip olmadığından Peygamberimiz buyurmaktadır ki: “Kim Kur'ân'ı kendi re'yine göre yorumlarsa, yorumu doğru bile olsa o hata işlemiştir.”⁴⁹ Çünkü ilim, re'y üzerine kurulamaz. Yine rivayet edilir ki “İbn Abbas bazan benimsemiş olduğu bir re'yden vazgeçerdi.”⁵⁰ şayet “re'y” aynen *teori* gibi yanlış olduğu görülünce vazgeçilmiyor olsa, ilim olurdu; o halde, re'y bu özelliğiyle günümüz bilimsel terminolojisinde “teori” kavramını andırmaktadır.

Aklî muhakeme üzerine kurulu bilgiye re'y sonucunda ulaşılır. Peki bu ilk dönem İslâmî bilimsel ıstılahta re'y ile elde edilen bilgiye ne denmekte idi? Bu tür bilgi kesinlikle “ilim” olamaz, çünkü “ilim”, vahiyle gelen bilgidir. Onun için, ilk dönem bilimsel terminolojide bu “fıkıh” diye tanımlanıyordu. Fıkıhın geçtiği yukarıdaki hadis iktibaslarında bu açıktır. Böyle bir bilgi aslında “bizzat bilim” olduğundan ilk dönem kullanımı da bu anlamı yansıtmaktadır. Çok güzel bir örnek, Se'âlibî'nin “dil bilimi” anlamında kendi kitabına ad olarak seçtiği şu kullanımdır; “*Fıkh'ul-Luga*”. Nitekim bu eserin adı İngilizce'ye “The Science of Lexicography” olarak çevrilmiştir.⁵¹ Fakat İslâm, ilim dünyasında meydana gelen daha sonraki gelişmeler bu kullanımı değiştirdi ve belki de Yunan bilimsel geleneğinin etkisiyle bu kullanım bırakıldı ve “ilim” terimi “bilim” anlamında kullanılmaya başlandı.

Fıkıh kavramının, “bilim” anlamında kullanıldığının delilleri çoktur, biz bir kaç örnek daha zikrederek İslâm bi-

⁴⁸Ed-Darimi, Sunen, Mukaddeme,30

⁴⁹Ebu Davud, a.g.e., 1036.

⁵⁰Ed-Darimi, a.g.e., Mukaddime, 52.

⁵¹Bk. *İslam Ansiklopedisi*, ikinci baskı, “fiqh” maddesi.

lîmsel kavramlar yumağının konumuzla ilgili diğer kavramlarını semantik olarak tahlil etmeye çalışalım. Mesela, Ebu Hanîfe'ye göre "fıkıh" spekülâtif düşünce demektir.⁵² Bunun en güzel kullanımını onun "Fıkıh'ul-Ekber" tabirinde görmekteyiz. Çünkü *Fıkıh'ul-Ekber*, imana dair konulardan bahseden ilimdir. İmana dair konular ise genellikle soyut olduğundan aklî muhakemeye müracaatı gerektirmektedir. Bundan anlaşılıyor ki, Ebu Hanîfe "fıkıh" terimini günümüzdeki "bilim" kavramına yakın bir anlamda kullanıyordu. Elbetteki bu kullanım, tam manasıyla bilim teriminin bugünkü anlamı ile çakışmaz. Çünkü o gün kullanılan kavramsal çerçeveler bugünkünden çok farklı idi. Bizim göstermeye çalıştığımız, sadece "fıkıh" kavramının o gün nasıl bilimsel bir anlam kazandığıdır. Aynen "fıkıh" kavramı gibi diğer bir çok kavramların böyle giderek bilimsel anlamlar kazanması sayesinde bizim işaret etmeye çalıştığımız bilimsel kavramlar yumağı oluşmuştur.

Diğer bir örnek te ez-Zehabî'nin, Abdullah İbn Mübarek hakkında söylediği kullanımdır; "o *ilmi*, [yani hadisi], bölümler halinde fıkıh, zühd vs. gibi değişik konularda kaydederdi."⁵³ Hadis anlamında ilim elbetteki "vahyî bilgi"dir ve terimin bu kullanımının Kur'ân'da da yeri vardır (örneğin, 9/Tövbe, 122; لِيَتَفَقَّهُ فِي الدِّينِ ayrıca yukarıda Peygamberimizin, İbn Abbas ile ilgili yaptığı duaya ilişkin iktibas edilmiş hadise bk.). İlmin, Muhaddisler tarafından hadis olarak algılanmasının sebebi budur.

Bu bağlamda "ictihad" da yakından ilgili bir terimdir. "İctihad", "re'y yoluyla bilgiye ulaşma gayretini ifade eder." O halde "ictihad" nazari (theoretical) olan bir bi-

⁵²L. Gardet, *İslam Ansiklopedisi*, ikinci baskı, "ilm al-Kelam" maddesi.

⁵³*Tezkiret el-Huffâz* (Haydarabad: Dairat el-Me'arif el-Osmaniye, 1955), 1: 275.

limsel gayrettir de. Bu sebeple “ictihad”, “ilim” gibi kesin bilgiyi ifade etmez, ancak kesin olmamakla birlikte vahye dayanmalıdır. Bu sebepten olacak ki Peygamberimiz şöyle demiştir; **فَضْلُ الْعَالِمِ عَلَى الْمُجْتَهِدِ مِثَّةُ دَرَجَةٍ**

Yani “gerçek bilgiye dayanan bir âlim re’yine dayanan mütehidden bin derece daha üstündür.”⁵⁴ Biz re’yin ictihada ilişkisini göstermek istesek, söyleyebiliriz ki, re’y, bir içtihadta üretilen teoridir. Bu, Mu’az ibn Cebel’in meşhur ictihad hadisinde görülmektedir: **أَجْتَهِدُ رَأْيِي** “Yani bir re’y ileri sürmek için bütün gücümle çalışacağım”. Burada “ictihad” ve re’y kavramlarının birlikte kullanılmasından anlaşılıyor ki bu iki kavram *nazariye* anlamında birleşmektedirler, yalnız re’y sanki daha geniş bir alanı kapsamaktadır.⁵⁵ Fakat, bu hadisten de anlaşılacağı gibi; ictihad behemehal Kur’ân’a ve Hadise dayanır. Bu sebeptendir ki; “ictihad”, Kur’ân ve Hadise dayanan nazarî bir bilgi olarak anlaşılmalıdır.

Akıl yürütmeye çıkarılan nazarî bilgide durum nasıldır? İlk İslâmî bilimsel kavramlar yumağında “kelam” terimi bu çeşit bilgiyi ifade etmek için kullanılırdı. Böyle oluşuyla kelam, spekülatif bilgiyi ifade ederdi. Bu bağlamda ilk örneğimiz, Hasan el-Basri’nin (Ö. 728) mektubundan alınabilir. Bu mektupta o: **أَحَدَثْنَا الْكَلَامَ فِيهِ**

“Kaderin” spekülatif çalışmasını biz başlattık aynen insanlar onun inkârını başlattıkları gibi” der.⁵⁶ Burada

⁵⁴Ed-Darimi, a.g.e., Mukaddeme, 32.

⁵⁵Ahmed ibn Hanbel, Müsned 5: 230.

⁵⁶Julian Obermann, “Political Theology in Early İslâm”, *Journal of the American Oriental Society*, 55 (1935), 145; Arapça metni için bk. Helmet Ritter, Studien zur İslâmischen Frömmigkeit I: Hasan al-Basri” *Der İslâm*, 21 (1933), 68, satırlar 10-11.

“kelam” kavramı çok özel bir manada kullanılmıştır; bu yüzden o anlama en yakın tercüme, “spekülatif çalışma” deryimidir. Nitekim Oberman da aynı ibareyi İngilizce’ye böyle belirttiğimiz gibi çevirmiştir: “we have initiated its speculative discussion”.⁵⁷ Yine rivayet edilir ki, bir kere-sinde Hz. Âişe, Hasan el-Basri’nin bir grup dinleyiciye verdiği konuşmayı duydu ve sordu: “sıddıkların kelamı ile konuşan bu adam kim?”⁵⁸ O sıralarda “kelam” kavramının kazandığı teknik anlamı göz önünde tutarsak, Hz. Âişe, Hasan Basri’yi duyduğunda, Hasan Basri’nin, Halife Abdulmelik’e yazdığı mektubundaki konulara benzer konular üzerinde konuştuğunu tahmin edebiliriz. Zira “kelam” terimi artık böyle bir içerik kazanmıştı ve bu anlamda “kelam” bu günkü kullanıldığı şekliyle “felsefe” terimine çok yaklaşık bir anlamda kullanılmaya başlanmıştı. Bu çeşit bilgi için Müslümanların neden *kelam* kelimesini seçtikleri açıktır; “kelam” sözlük anlamıyla sıradan konuşmayı ifade etmez, aksine mantikî çıkarımı gerektiren insan *nutkunu* ifade eder. Bu anlamda “kelam” Yunan bilimsel kavramlar yumağında (Greek scientific conceptual scheme) “logos” terimine yaklaşıır; İngilizce’ye de “discourse” (söylem) olarak tercüme edilebilir. Ancak bugünkü kullanım açısından kelam, kesinlikle felsefeden kasdedilen anlama çok yakındır.

Açıktır ki bütün bu kullanımlar ilk Müslümanların bilimsel kelime hazinelerinin oluşmasını sağladı. Sadece her bir terimin anlamı açıklığa kavuşturulmadı, onun diğer terimlere olan ilişkisi de belirlendi ve onları kullanma yöntemi de ifade edildi. Mesela “fıkıh”, aklî bir anlama olduğundan Müslümanların benimsememesi gereken bir bilgi çeşidi

⁵⁷ Julian Obermann, “Political Theology in Early İslâm”, a.g.e., 145.

⁵⁸ İbn’ul-Cevzî, *El-Hasan el-Basri*, 8-9, Muhammed Abdurrahim’in alıntısı, bk *Tafsir’ul-Hasan el-Basri* (Kahire: Dar’ul-Haremeyn li’t-Tibâ’ah, 1992), 1: 21.

olduğunu düşünmek mümkündür. Özellikle yukarıda zikrettiğimiz, “kendini gerçek ilme dayandıran bir âlim, nazârî olan bir düşünürden (yani akla dayanan bir ilim adamından) yüz derece daha yüksektir” mealindeki hadis tek başına esas alınırsa fıkıhı, aklî düşünce olarak yorumladığımızdan sanki fıkıhtan sakınmamız gerektiği intibai uyanabilir. Halbuki, durum böyle değildir; kavramlar arasında kurulan irtibatların bu konumda çok iyi anlaşılması gereklidir. Zira diğer bir hadiste bazı durumlarda aklî düşüncenin daha etkili olacağı beyan edilmektedir.

59 فَقِيهٌ وَاحِدٌ أَشَدُّ عَلَى الشَّيْطَانِ مِنَ الْفِ عَابِدٍ

Tabîî ki İslâm dünyagörüşü hangi durumlarda hangisinin tercih edileceğini açıklığa kavuşturmuştur.

İslâmî bilimin bilimsel kavramlar yumağındaki bilgi kavramında “hikmet” vaz geçilemez diğer bir kavramdır. Mesela, Mücahid, 2/Bakara, 269:

âyetindeki “hikmet” kelimesinin üç şeyi kapsadığını söyler: 1. Kur’ân; 2. ‘ilm; 3. fıkıh..⁶⁰ Burada ‘ilm vahyî geleneğin bilgisini ve sünneti gösterir; fıkıh vahyolunmuş kaynaklar temelinde aklî anlayış olarak ele alınır. Hikmet, diğer taraftan vahyedilmiş bir kaynaktan türetilmiş aklî bilgi olarak ta değerlendirilir. Bu anlamda hikmet, hem ilim hem de fıkıhtır, fakat vahyiden bağımsız olarak sürdürülen düşünceden faklıdır. Belki kelim böyle bağımsız bir düşünce olarak anlaşılabilir. Bu yüzden Taberî, Selefin “hikmeti”, “Kur’ân ve onun akıl

59 Tirmizi ‘İlm, 13; İbn Mace, “Mukaddime”.

60 Taberî, *Câmi’ul-Beyân Fî Tefsir’il-Kur’an* (Beyrut: Dar’ül-Marifet, 1980), 3; 60.

ile anlaşılması” olarak tanımladığını rivayet etmektedir:⁶¹

الْحِكْمَةُ هِيَ الْقُرْآنُ وَالْفَقْهُ بِهِ

Bu şekilde İslâmî bilimsel kavramlar yumağında (İslâmîc scientific conceptual scheme) belirli yer verilen her bir terim teknik bilimsel bir anlam kazandı, fakat bunlar devamlı birbirine ilişkili olarak oldu. Bu sebeple bu yumaktaki kavramlar birbiriyle o kadar ilişkili kuruldular ki, bu şekilde bir arada tutulduğunda bir bakış açısını, bir zihniyeti ve böylece kavramsal bir çerçeveyi oluştururlar. Böylece Müslüman bilim adamlarının zihninde bu bakış açısını ve zihniyeti yansıtan bilimsel bir kavramlar yumağı oluştu. Bilim adamı hangi alanda çalışırsa çalışsın onun zihninin epistemolojik teşkili dolayısıyla o ister istemez bu çerçeveyi-genel görüşü yansıtacaktır. İşte İslâm dünyagörüşünden çıktığından bilimsel bir faaliyeti belirleyen, o bakış açısını ve zihniyeti yansıtan bu genel çerçevedir. İşte bu anlamdadır ki, bir bilimsel faaliyet İslâmî bilimin bir parçası haline gelir.

⁶¹ A.e.; a.y.

SONUÇ

Buradaki mütalaalarımızdan anlaşılacağı üzere, her bir bilimsel faaliyette epistemolojik açıdan üç unsuru ayırd edebiliriz: 1. bilimin içinde gelişeceği en geniş çerçeve ve nihaî taban olarak dünyagörüşü; 2. bilim adamının içinde çalışacağı ve doğrudan taban olarak bilimsel kavramlar yumağı; 3. bilimsel faaliyetin kendisi. Birinci unsuru “çevre” diye adlandırmıştık; ikinciye ise “bağlam” demiştik. Ancak bu iki unsur, birbirinden bağımsız olmadıklarından onlar, bilim adamının “genel kavramlar yumağı” dediğimiz kavramsal çerçevesini teşkil ederler ve böylece rahatlıkla “çevresel bağlam” diye isimlendirilebilirler. Fakat bu yumakta bilimsel faaliyet dünyagörüşünden en uzak unsur olduğu için, şayet incelenen konu maddî âlemden alınan bir sorun ise, bu durumda dünyagörüşü aynı zamanda diğer bir çevrenin bilimsel faaliyetleriyle en fazla benzerliği sağlayan unsuru olacaktır. Fakat eğer incelenen konu kültürel ya da kavramsal alanlar ise, ilahiyat alanında, tarihte, sosyolojide, psi-

kolojide ve benzer bilimlerde olduğu gibi farklı medeniyetlerin ve bağlamların bilimsel faaliyetleri arasındaki benzerlikler azalmaya başlayacaktır. Diğer taraftan biz bilimsel faaliyetin kendisinden bağlam'a ve çevreye geçtiğimizde farklılık aralığı tabîî ki büyüyecek ve sonuç olarak bilimsel bulguların uygulanması tamamen farklı sonuçlar çıkarabilmektedir. Bu sebeple, farklı arka planların bilimsel faaliyetleri arasındaki benzerlikleri gören bazıları, onların evrensel olarak her çevrede aynı olduğu sonucuna varmakta acele edebilir. Benzerliklerin nasıl çoğalıp azaldığını göstermek için bilimsel kavramlar yumağının epistemolojik işlevini açıklığa kavuşturmamız gerekmektedir.

İslâmî bilimsel kavramlar yumağını ele alış tarzımızda göstermeye çalıştığımız gibi, bilim adamları ve âlimler tarafından geliştirilen genel bilimsel terminoloji ağı, bizim "bilimsel kavramlar yumağı" dediğimiz zihinsel çerçevedir. Diğer taraftan, temel bilimsel kavramların İslâmî açıdan tanımının sistematik sunuluşu İslâmın bilimsel kavramlar yumağını netice verir. Bu görev, Müslüman filozoflar tarafından yerine getirilmelidir. Aslında bu bağlamda insanlık tarihinde filozoflar, bu görevi devamlı üstlenerek bilime gerekli kavramsal yolu açmışlardır. Maalesef bugünkü Müslüman bilim adamları, Batılı bilim adamlarının geliştirdiği bilimsel kavramlar yumağı ile çalışmaktadırlar. Asıl sorun şudur ki, bizim bilim adamlarımız bilim tarihi bilgisinden tamamen mahrumdurlar. Böyle bir bilim adamı ne yapabilir?

Bir kere o kendisi için bilimsel bir kavramlar yumağı geliştiremez. Bu yumak mahiyeti itibariyle kavramsaldır ve herhangi bir disiplinde kullanılan anahtar kavramların açık seçik tanımlarını içerir. Bunu yapamayan bir bilim adamı zorunlu olarak kavramsal çerçevesini yapabilen diğer

Bilim adamlarından alacaktır. Ben Müslüman bilim adamlarından kendi alanlarında kullanmış oldukları kavramları gözden geçirmelerini istiyorum; ve onlara şu soruyu yöneltiyorum: bu kavramların ne kadarı kendileri tarafından geliştirilmiştir? Bilim tarihinden bildiğim kadarıyla Batı tarafından erken İslâm biliminden alınan birkaç anahtar bilimsel terim dışında bugünün Müslümanlarının bu bilimsel kavramlar yumağına hiç bir katkısı yoktur. İkinci olarak, böyle bir bilim adamı içinde çalıştığı yumağın farkında olmadığı için o çalışabileceği uygun bir yöntem eksikliği çekecektir. Maalesef Müslüman bilim adamları, bilimsel yöntemlerini ithal etmek zorundadırlar; çünkü yöntem geliştirme de mütakamil bir bilimsel kavramlar yumağına bağlıdır.

Biz burada idrakimizin mahiyeti ve bilgimizin diğer alanları itibariyle bilimsel çalışmayı böyle bir yumak olmadan yapamayacağımızı söylemeye çalışıyoruz. Bu sebeple böyle bir yumak bugün yok değil, fakat kullanılan bilimsel kavramlar yumağı, Batılı bilimsel kavramlar ağıdır. Bu yüzden sorumlu ve alakadar Müslüman bilim adamları, sadece bu yumak ile İslâmî değerler ve inanç sistemi arasında bir gerilim görmekle kalmamakta, aynı zamanda bilimsel bilginin kendisi ile İslâmın temel kaynakları arasında da bir çelişki doğduğunu görmekteler. Sonuç olarak Profesör al-Attas tarafından takdim edilen bir çaba görmekteyiz: İslâmîleştirme. Bilimler nasıl İslâmîleştirilebilirler? Şayet biz Batılı kavramlar yumağı içerisinde çalışıp ve sadece bugünkü bilimsel bilgiyi İslâm dünyagörüşüne uydurmaya çalışırsak bir yere varamayız. Daha faydalı bir yol bu çalışmadan ortaya çıkarılabilir; biz, İslâm dünyagörüşü ve İslâmî bilimsel kavramlar yumağını, bilimsel çalışmalarımız için zemin olarak almalı ve çağdaş bilimin bugün devam ettiği yerden işe başlamalıyız.

Müslüman bilim adamlarının ne kadar âciz bir durumda olduklarının en güzel bir örneği, İslâm dünyasındaki bilimin bugünkü durumudur. Şayet bir Müslüman bilim adamı önemli bir bilimsel buluş gerçekleştirmişse bunu kendi çevresel bağlamının dışında yapmıştır; daha doğrusu, bu, Batı dünyagörüşünde oluşmuş bilimsel kavramlar yumağında elde edilen bir başarıdır. Yine söylemeye hacet yok ki; bu başarı, Batılı bir ortamda yapılmıştır. Bunun sebebi epistemolojik olarak şöyle açıklanabilir: gördüğümüz gibi bir dünyagörüşü aklımızın içinde çalıştığı bilgiler ağıdır; bu yüzden aklımız, bir dünya görüşü oluşmadan işleyemez. Dünyagörüşü ise, içinde yaşamış olduğumuz dünyayı algılayışımızı, bizim ahlâkî ve sosyal değerlerimizin üzerine kurulduğu ilkeleri içermektedir. Bu sebeple bizim dünyagörüşümüz, aklımızca günlük hayat ve diğer faaliyetlerin de bir çereçevesi olarak kabul edilmiş bilgilerin hepsidir. Zihnimizdeki bu bilgi bize bir bakış açısı verir ve biz, bilimsel faaliyetler de dahil olmak üzere herşeyi bu açıdan irdeler, anlar ve uygularız. Bu yüzden, bütün insanlar yiyip içme, meslek sahibi olma görme işitme gibi bazı olaylardan bilgi edinmek için tecrübe edinmek gibi bazı genel özellikleri paylaştıkları için biz burada insanların aynı dünyagörüşüne sahip oldukları sonucunu çıkaramayız. Aslında insanların sadece bir dünyagörüşüne sahip olmadığını, onların geliştirdiği çeşitli kültür ve medeniyetlerden de çıkarabiliriz. Bu durumda kabul etmeliyiz ki; farklı toplumlar için dünyagörüşlerinde benzer taraflar olması tabîîdir. Dünyagörüşünün bilimin çevresi ya da herhangi bir bilimsel faaliyetin çevresi olduğunu zaten ifade ettik ve farklı kültürlerde ve medeniyetlerde gelişen bilimlerde belirli benzerliklerin olması yine tabîîdir. Bundan başka bir insan olgusu olan bilim, bir bilgi edinme sürecidir. İnsanlar olarak bizim biyolojik organlarımızın hepsi benzer şekilde çalıştığı gibi aklımız da ben-

zer şekilde çalışır. Bir toplum için bir mantık, diğeri için farklı bir mantık olamaz; aynen bir toplum için bir anatomi bilimi diğeri için farklı bir anatomi olmayacağı gibi. Fakat biz, diyelim ki Allah tarafından belli bir amaç için verilen bu biyolojik varlığımızın ötesine gittiğimizde, benzerlikler kaybolmaya başlar. Nihayet değerler ve kavramlar alanına geçtiğimizde sadece farklılıklar açık hale gelmez aynı zamanda genişler de. Bilimin her çevrede ve bağlamda bir konusunun, yönteminin, birikmiş bilgi ağının ve nazariyelerinin olduğu herhangi bir bilimin evrenselliğidir ve her ne kadar da bu benzerlik bile alışlagelmiş (conventional) olsa yine evrensel kabul edilmelidir. Aksi takdirde o şunu demeye benzer: nasılkı bütün medeniyet ve kültürlerde insan, tabiatı itibariyle yemelidir, öyleyse hepsinde yemek pişirme sanatı aynıdır. Tabii ki burada bir karmaşa var: evrenselliği yemeye atfetmek yerine yemek pişirmeye vermek! Evet, her toplumun kendine has pişirme ve yeme şekli vardır. Aynı şey bilim ve bilimsel faaliyet için de geçerlidir. Her medeniyet kendi bilimsel kavramlarına ve yöntemlerine sahiptir. Aslında çoğu durumlarda onlar aynı gerçeği çalıştıkları için bilgiler aynıdır. Fakat onların bulguları ve yorumlamaları farklıdır; çünkü ikincisine farklı bir çevrede ve bağlamda ulaşılmıştır. Bu sebeple İslâmî bir bilim anlayışının, seküler ve Batılı bilim anlayışlarından farklı olması epistemolojik yapımız itibariyle bir gerekliliktir.

O halde özel bilimlerde özellikle de fizik, tıp, astronomi gibi tabii bilimlerde İslâmîleştirme, ilk etapta bu alanlardaki bilimsel faaliyetleri, İslâmî bilimsel kavramlar yumağında kurma ve ikinci olarakta İslâm dünyagörüşünde devam ettirme demektir. Aslında bu epistemolojik işlem, bir bilim adamının İslâmî bilimsel kavramlar yumağına ve İslâm dünyagörüşüne sahip olması ile âdeta otomatik ola-

rak aklımız tarafından gerçekleştirilir. Bu yüzden ayrı bir şuurlu çabaya gerek yoktur. Bize düşen tek şuurlu eylem, İslâm dünyagörüşüne sahip olmak için gerekli bilgi edinme ve o bilgiler çerçevesinde yaşama gayretini göstermek, daha sonra da bilimsel kavramlar yumağını geçmiş tarihimizden de ilham alarak yeniden kurmak ve bu çerçevede öğrenciler yetiştirmektir. Bir Müslüman, tek tek disiplinlerde farklı dünyagörüşlerine ve bilimsel kavramlar yumağına sahip olmalarına rağmen Müslüman olmayan meslektaşlarıyla da kolaylıkla yardımlaşabilir. İnsanların bilgi edinme yetileri ve bilgi edinilen konular buna uygundur. Zira belirttiğimiz gibi, bunlar bütün insanlarda benzer olan noktalardır. Yine belirttiğimiz gibi bu alandaki her faaliyet arasındaki benzerlikler böyle bir birlikteliğe yeterince zemin hazırlar. Bundan başka belli bir tabiî bilim, genel varlıktan bir sorunu keser, ayırır ve sadece o alanı çalışır. Tabiî bilimin amacı, bu sorunu umumî geçerli bir bütünlüğe—yani bir anlamda dünyagörüşüne—yerleştirmek olmadığından bu yardımlaşma İslâm dünyagörüşüyle çelişmez.

Bu durumda bizim görüşümüz şöyle özetlenebilir; dünya görüşünün bir açılımı olarak bir bilimsel kavramlar yumağı bir toplumda anlamlı bilimsel faaliyetin yapılabilmesi için öncelikle kurulmalıdır. Bu temelde biz iddia ediyoruz ki; bilimlerin tarihi her bir medeniyette benzerlikler gösterir. Yani bilimler genelde âlimler ve filozoflar tarafından geliştirilen kavramlar yumağı temelinde doğarlar. Bilim adamının bunun farkında olup olmaması önemli değildir. Her bir durumda o soyut düşüncenin temin ettiği araçlarla çalışır ve bilim adamı bu gelenek içinde yetişir. Bu epistemolojik süreç olmadan bilimsel bilginin gelişmesine herhangi bir kültürün gerçek katkısı olamaz.

Daha ikna edici bir delil şudur ki, geçmiş bilim adamlarının—hatta bazı çağdaş bilim adamlarının bile- kendileri filozoftur; Thales, Aristo, Democritus, Farabi, İbn Sina, Bîrunî, Tusi, Razi, İbn’ul-Heysem, Newton, Descartes, Kant, Russell, Einstein ve Heisenberg gibi. Biz aynı zamanda eski Yunan’da ve yine Batı’da bilimin nasıl geliştiğine de bakmalıyız. Şunu belirtelim ki, bilimsel gelişme için başka şartların lüzumunu kabul etmediğimiz düşünülmemelidir. Aksine biz, diğer birtakım şartların da varlığını kabul ediyoruz ve iddia ediyoruz ki bütün elverişli şartlar olsa da uygun bir bağlam ve çevre olmadan bir medeniyet kurmaya kurgulanmış bir ilerleme bilimlerde olmaz. Bizim bilim adamımızın yaptığı şey bütün bunların içinde geliştiği uygun bağlam ve çevreye hareket etmektir, ta ki onların bilimsel faaliyetleri devam etsin. Hatta Batı’da bile günümüzdeki bilim adamlarının dikkatini çevre ve ahlâk sorunlarına ve sosyal değerlere çevirmek için bilimin kavramlar yumağını, yeniden belirleme teşebbüsleri var. Bu, bugünün Müslim, gayri müslim bütün bilim adamlarının açmazıdır.

Bu sebeple düzenli ve sistematize olmuş bilgiler ağı olarak bilim, herbir kültür ve medeniyette bilimin evrensel olarak kabul edilmiş bir özelliği olabilir. Aynı zamanda ben bilimin diğer bazı özelliklerinin de kültürler arası ve evrensel olduğunu kabüle hazırım. Bu özellikler, başlıca insan biyolojisi ve epistemolojik yapılarından çıkarlar. Nesnel gerçeklik değişmese bile bu benzer özelliklerin değişik kültür ve ortamlarda uygulamaları farklılıklar doğuracaktır.

Bu şekilde biz İslâmın bilimsel kavramlar yumağını geliştirmenin Müslüman ilim adamlarının en birinci görevleri olduğu sonucuna varıyoruz. Diğer taraftan belirtmeliyiz ki; iki farklı seviyede bu yumaktan bahsetmek mümkündür:

birincisi, bizim “genel İslâmî bilimsel kavramlar yumağı” diyeceğimiz zihnî çerçevedir; ikincisi ise, “özel İslâmî bilimsel kavramlar yumağı”dır. Daha geniş yumak, genelde bilimsel faaliyetler ve bilimle irtibatlı olan İslâmî ana temaların genel ağıdır. Ve biz bu yumağı daha önceki bölümde tartıştık. Bütün Müslümanların İslâm dünyagörüşünde eğitilmeleri gerektiğinden müstakbel Müslüman bilim adamları bu genel yumağı üniversite seviyesine kadar eğitim süreçlerinde alacaklardır. Fakat maalesef bugünkü durum bu değildir. Attas’ın vurguladığı gibi, bu bir bilimsel sorun olduğu için, eğitimin alt seviyelerinde çözülemez; böylece bizim asıl eğitim sorunumuz, daha yüksek seviyede başlar; onun için de bu seviyede çözülmelidir. Bu şekilde o aynı zamanda İslâmîleştirme süreci içinde uygun bir sorun olarak ele alınabilir.⁶² Özel İslâmî bilimsel kavramlar yumağı Müslüman bilim adamlarının kendi özel uzmanlık alanlarında uygulayacakları bilimsel kavramlar yumağıdır. Bu sebeple de, özel bilimsel kavramlar yumağı, her bir alanda farklıdır ve bu yumak kesinlikle çok teknik olduğundan burada ele almamıza gerek te yoktur; her mütehassıs onu kendi biliminde geliştirmelidir.

Şimdi İslâmî bilimin özelliği ile ilgili bir soruyu ele alalım: İslâm dünyagörüşünde yetişen bir bilim adamı İslâmın esaslarıyla çelişen nazariyeler geliştirebilir mi? Onun bilimsel faaliyetinin bağlamı ve çevresi tamamen İslâmî olduğundan zannetmem ki böyle nazariyeler üretsın. Çoğu zaman Müslüman bilim adamları anlarlar ki: tabiat bilimleri, sadece Allah’ın, bu âlemi nasıl yarattığını ve

⁶²Bk. *The Concept of Education in İslâm: A Framework for an İslâmîc Philosophy of Education* (İslam’da Eğitim Kavramı: İslâmî Eğitim Felsefesi için bir Çerçeve (Kuala Lumpur: ISTAC, 1991), özellikle 40-46. Bu kitabın birinci baskısını 1980’de Malezya Müslüman Gençlik Hareketi yapmıştır.

maddî evreni nasıl işlettiğini tasvir eder ve anlatır. Bu haliyle onlar bulgularını ifade ettiklerinde bu hakikatı ifade eden bir dil kullanırlar. Bunun aksine günümüz bilimi, ifadelerinde öyle bir dil kullanır ki bu dil, tabiatta duyulara açıkça hitap etmeyen her şeyin varlığını red etmeyi tasarlamaktadır. Böylece her bir tabîî olayın, varlığı için yeterli meşruiyyet içerdiğini ortaya koymak iddiasındadır. Tabîî ki bütün bunlar ideolojik yaklaşımlar içerir. Bu sebeple, çağdaş medeniyette herhangi bir şey için “tabiatın hediyesi” ifadesini kullanma yaygın hale gelmiş durumdadır. Bu ifade Batılı bilimden gelmektedir. Hatta Müslümanlar bile onu bilinçsizce kullanmaktadırlar. Halbuki bu ifade, Allah’ın nimetlerini tabiatın hediyesi olarak görmekle, maddî âlemdeki olayların Allah’a değil tabiata atfedilmesi gerekliliğini, açıkça ima etmiyorsa bile en azından zihinlere vermektedir. Böyle bir zihinsel çerçevede, Allah’ın yerinin ne olduğunu anlayamıyorum. Böyle bir ifade İslâm dünyagörüşünde kullanılabilir mi? Fakat yukarıda ifade ettiğimiz gibi Müslüman bilim adamı nazariye ve bilimsel görüşleri, şu ya da bu İslâmî kaynağın yorumuyla çelişki içinde olabilir; ancak İslâmın temel kaynaklarının zihne bahşettiği genel çerçeve ile asla çelişmez. Diğer taraftan fikir farklılıklarına İslâm müsaade ettiği için yorumların birbirleriyle çelişmesi veya farklı olması zararlı değildir aksine İslâmîdir. Bu durum, yukarıda dünyagörüşlerinin epistemolojik işlevlerinden çıkarılan İslâmîlik tanımında izah edilmişti.

Bu mülahazalar altında zannederim “İslâmî bilim” terimi açık hale gelmiştir. Şimdi biliyoruz ki; bilim, dört ölçütü karşılayan sistematize olmuş bilgi ağıdır: 1. Konu; 2. yöntem; 3. keşfedilmiş veri (bilinenlerin bilgi birikimi); 4. nazariyeler. O halde İslâmî bilim, İslâm dünyagörüşünde ve

bağlamında vuku bulan bilimsel faaliyetlerin açılımı olacaktır. Diğer bir ifadeyle, İslâmî bilim, "İslâmî çevresel bağlamda" yapılan bilimsel faaliyetlerin tamamıdır: İslâm dünyagörüşü bu bilimin çevresi, bilim ve bilginin İslâmî anlayışı da onun bağlamı olduğu hatırlanmalıdır. Bu konunun ayrıntıları, Müslüman bilim adamlarınca daha da geliştirilebilir.

Fakat Müslümanlar tarafından kabul edilebilir İslâmî bilimin tanımının eskiden olduğu gibi şimdi de olmadığı iddiaları vardır.⁶³ Tabî ki bu iddia kabul görmez, çünkü aynı şeyi günümüz bilimine ilişkin olarak da soracak olursak, diyebilirizki, mesela bütün Batılı bilim adamlarınca kabul edilebilir tek bir bilim tanımı ne eskiden ne de şimdi olmuştur. Bunun ayrıntılarına girmeme hiç hacet yoktur; sadece böyle bir tanımın olduğunu savunanlara derim ki, madem öyle evrensel genel geçerli bir bilim tanımı var; öyleyse hodri meydan, getirin koyun ortaya!. Bizim itirazımız önemlidir, çünkü şayet böyle bir tanım varsa bu durumda bütün çevresel bağlamları aşan kesinlikle evrensel ve nesnel bilimin varlığı isbat edilmiş olur.

Bazı bilim adamları iddia ederler ki; geçmişte Müslüman bilim adamlarının geliştirdiği şeyler İslâmî bilim değildi sadece evrensel bilimsel faaliyete Müslüman katkısı idi.⁶⁴ Bunu ileri sürenler aynı zamanda şikayet ederler ki: ortaçağ Müslüman bilim adamlarının faaliyetlerinde, hatta matematikte bile, ilahiyat önemli bir rol oynuyordu. Zannederim bizim İslâmî bilim tanımımız, ilahiyatın—biz İslâm dünyagörüşü demeyi tercih ediyoruz—neden böyle önemli bir rol

⁶³Perviz Hoodbhoy, *İslâm and Science: Religious Orthodoxy and the Battle, for Rationality* (İslam ve Bilim: Dinî Ortodoksi ve Rasyonellik için Mücadele), (Kuala Lumpur: S. Abdulmecid & Co., 1992), 80.

⁶⁴A.e., 87.

oynadığının sebebini yeterince açıklığa kavuşturmuştur. Fakat biz bu teolojik kaygıyı çağdaş bilimde artık bulamıyoruz. Sadece bu gerçek bile gösterir ki o İslâmî bilimdi ve bugünün bilimi insan değerlerini ve çevreyi gittikçe tahrip etmekte olan bir çabaya dönmüştür. Sonuç olarak şimdi Batı'da çağdaş bilimin sebep olduğu sorunlara çözüm bulmak için Batılı bilim anlayışını gözden geçirmek isteyen bir çok bilim adamı vardır. Aslında bu anlayışın kendisi bile bugün geniş bir şekilde tartışılmaktadır. Hatta bu Batılı bilim adamlarının bizzat kendileri tarafından yapılmaktadır.⁶⁵

Fakat Müslüman bilim adamlarının geçmişte, bilimsel faaliyetlerini İslâmî bilim diye adlandırmamalarının sebebi şu gerçekten açıktır: ona ihtiyaç yoktu. Fakat bugün bu bilimsel ruhu ve geleneği canlandırmaya çalışıyoruz ve ona "İslâmî bilim" diyoruz. Bu sebeple biz somut çıktılar üretecek bir konumda henüz değiliz; çünkü bilimsel gelenek bir gecede gelişen bir şey değildir ve ne de eski bir gelenek kısa bir zamanda canlandırılabilir. Şu hatırlatılmalıdır ki Batılı bilimsel gelenek beş asırda gelişti ve hatta o zamandan itibaren bugünkü bilimsel ve teknolojik buluşlar için dört asır geçti. Ben burada 11. yüzyılda Arapça'dan Latince'ye tercüme edilen bilimsel kitaplara, 16. yüzyılda Batı bilimsel geleneğinin temelleri olan Kopernicus, Kepler, Newton ve Galile'nin zamanlarını kasd ediyorum. Buna rağmen hâlâ çok safça çocuksu bir şekilde bilim tarihi bilgisinden yoksun olan bazı kimseler iddia ediyorlarki, "İslâmî bilim tek bir

⁶⁵David C. Lindberg, *Batılı Bilimin Başlangıcı: Dinde, Felsefede ve Kurumsal Bağlamda Avrupa Bilimsel Geleneği, M.Ö. 600-M.S. 1450* (Chicago 1992; Aynı zamanda bak Gerold Holton, *Bilimin İlerlemesi ve Getirdiği Külfet*, Chambridge, 1988; Feyerabend'in çalışmaları bu bağlamda zikredilebilir; özellikle Fritjof Capra, *Fiziğin Taosu'na* bak (Newyork: Bentham Books, 1983), xvii; aynı zamanda bak Derek Gjertsen, *Bilim ve Felsefe; Geçmiş ve Bugün* (Penguin Books, 1989) vb.

makinanın ve aracın inşasına, yeni herhangi bir ilaca ve kimyasal senteze vesile olmadı” vb.⁶⁶

Bir an için bir âlimin nasıl böyle vahim bir hatayı işleyebileceğini soralım. Bunun sebebi şudur; her ne kadar bilimsel faaliyetlerin etkilerini görmek kolay olsa da, böyle faaliyetlerin arkasındaki anlayışı görmek kolay değildir. Bu tür faaliyetler bizim duyularımıza hitap ettiği için ister istemez algılanırlar, ancak soyut anlayışlar bizim aklımıza hitap ederler. Bu sebeple ince bir akla sahip olmayan onu göremez. Aklı gözüne inenler maalesef sadece gözlerin görebilecekleri ile yetinmek zorundadırlar. Bu sebeple meselenin bu yönünü vurgulamak için bilimin çevresel bağlamını biz “görünmeyen temel” olarak ta isimlendirdik. Sadece bu bağlamda değil, İslâmî anlamda da gerçek bir âlimin bu kadar önemli olmasının sebebi budur. Zira hakiki âlim, gözlerin ötesinde, akli ile ve kalbi ile de görebilen bir ârifdir.

Sonuç olarak bizim tanımımızı, mihenk taşı gibi kullanarak bazı disiplinlerin bilim olup olmadıklarına karar vermek için onlara tatbik edebiliriz; şayet o disiplin bizim ölçütler dahilinde bir bilim olarak meşruiyet kazanıyor ise, onun ne çeşit bir bilim olduğuna bu tanım çerçevesinde yine karar vermeye çalışabiliriz. Önce, tabiatı inceleyen bilimleri ele alalım, bunların konusu tabiattır, ve böyle olduğu içinde onlara “tabiî bilimler” denebilir; veya tabiat, “kevn ve fesad”ın, yani “oluş ve çöküşün” vuku bulduğu bir ortam olması hasebiyle, “kevn”i, yani “oluşu” inceleyen disiplinler anlamında bu bilimlere “kevnîyat bilimleri” de denebilir. Kevniyat bilimleri için hangi disiplin gerçek bir aday olur? İslâm dünyagörüşünde tefrik edilen bilgi dallarını ve yukarıda zikredilen dört ölçütümüzü göz önüne alırsak biz

⁶⁶Hoodbhoy, a.g.e., 77.

üçüncüyü ve dördüncüyü bir sınır çizmek için kıstas olarak alamayız, çünkü bunlar bütün bilimlerce paylaşılan özelliklerdir. Bu sebeple bilimleri birbirinden ayıran konuları ve yöntemleridir. Kevniyat bilimleri kesinlikle dış dünyayı araştırdıklarından maddî bir özelliği olmayan hiç bir konu bu bilimlerde tartışılmaz incelenemez. Böyle oluşuyla da eğer, mesela sözün gelişi manevî mahiyette olan, bir hakikat tartışan bilgi ağı, kevnî bir bilim olduğunu iddia ediyorsa, onun böyle bir bilim olmadığını sadece yöntem dolayısıyla tamamen reddedebiliriz. Çünkü kevnîyat bilimlerinin yöntemi gözlem ve deneydir ve insanlar bu şekilde kevnîyat âlemiyle ilgili bilgi edinirler. Her ne kadar bu ikiz ilkeler (deney ve gözlem), kevnî bilimlerin yöntemini teşkil etse de onun mütekamil bir metodoloji olarak açılımı asla evrensel değildir—en azından böyle olması gerekmez. Bu sebeple, bu evrensel ilkeyi bir benzerlik olarak almak bütün metodolojilerin ister istemez aynı olacağını ifade etmez. Aslında, metodoloji bile bilimin “çevresi” diye isimlendirdiğimiz ve dünyagörüşünün sonucu olarak gelişen bir tavidir. Bütün bu mülâhazalar neticesinde, bir insanın cinslerin kimyasal yapısını, cehennemin sıcaklık derecesini ve iman mertebelerini ölçmek gibi konuları kevnîyat bilimlerinin konusu olarak iddia etmesi için şarlatan olması gerekir.⁶⁷ Böyle bir insan İslâmî bilim kavramını tamamen yanlış anlamış demektir, bu açıdan İslâm bilimini böyle bir kimse kesinlikle temsil edemez.

Ümit ederiz ki burada ileri sürülen İslâmî bilim kavramı, İslâm'da bilimin anlayışına katkıda bulunsun ve ileride ulemâ arasında bir icmâ oluşsun ve böylece bu anlayış içerisinde İslâmî bilimsel faaliyetlerde bulunulsun.

⁶⁷ A.e., 78 ve 146-154.



*Bu kitapta,
Bediüzzaman'ın
iktisat görüşü ve
iktisadî bunalımlara
getirdiği çözümler,
iktisat ilmi disiplini
içinde incelenmeye
çalışıldı.*

Kitaptan bazı konu başlıkları:

- Mikro iktisat ve Bediüzzaman: Kanaat, israf, hırs
- Makro iktisat ve Bediüzzaman
- Kalkınma, geri kalmışlık
- Kalkınmanın iktisadî şartları
- Kalkınmanın mânevî şartları
- İslâm'da sosyal güvenlik kurumları
- İslâm ortak pazarı

nesil

BASIM YAYIN

(0212) 551 32 25 Pbx



Kitapta ele alınan bazı temel konular

- ✓ İslâm'da özel sektörün gücü
- ✓ Marka, lisans, patent ve know-how hakları
- ✓ Tekelleşme eğilimleri ve İslâm dini
- ✓ Faktör piyasalarına ilişkin İslâmî prensipler
- ✓ Sermaye piyasasının işleyişi ve faiz
- ✓ İş gücü piyasasının işleyişi ve ücret
- ✓ Kâr olgusu ve İslâmî prensipler
- ✓ İslâma göre para ve maliye politikası araçları



BASIM YAYIN

(0212) 551 32 25 Pbx



(0212) 551 32 25 Pbx

İslâm tarihinde günümüze kadar iki döngü yaşanmıştır.

Bunlardan biri; "Pür-fazilet, kısmî bunalım, kısmî çöküntü" çağlarını oluşturan birinci döngü, ikincisi de "Kısmî fazilet, derin bunalım, derin çöküntü" çağlarını oluşturan ikinci döngüdür. Bu kitapta birinci döngünün kapsadığı pür-fazilet çağı kaleme alınmıştır.

Bazı konu başlıkları

- ✓ Tarihi yapan güçler,
- ✓ İbn-i Haldun'un "Asabiye"si,
- ✓ Hegel'in "Büyük Adamlar",
- ✓ Weber'in "Karizmatik Lider"i,
- ✓ Taynbee'nin "Yaratıcı Azınlık",
- ✓ Pareto'nun "Elit"i,
- ✓ Oswald Spengler'in "Kültür Organizmaları."

Risale-i Nur'dan BİR TOPLUMSAL BARİŞ ÖNERİSİ

Dr. Yamina B. Mermer
Dr. Ali Mermer

Risale-i Nur Araştırmaları Serisi-7



*J*htiyar dünyanın, hayatının daha önceki hiçbir döneminde görmediği kadar gerilim, savaş ve çatışmaya şahit olduğu şu “son zaman”da, herkes barış istiyor. Bu uğurda bir dizi hareket oluşmuş ve bir dizi örgütlenme gerçekleşmiş bulunuyor. Fakat, insanoğlu, hemcinsiyle ve çevresiyle “barış” değil, çatışma ve yok etmeye dönük yolculuğunu da sürdürüyor. Peki, bu çelişki nereden kaynaklanıyor? Niye, tüm insanlık barış istediği halde dünya kişisel, toplumsal ve devletler arası planda savaşlar ve kargaşalar yaşıyor?

Elinizdeki çalışma bu yönde çözüm önerileri sunarken barışın inanç temellerini de irdeliyor.

- Modern insanın karşılaştığı gerçek
- Modern toplumlarda hâkim olan temel ilkeler
- Çare nerede? Kur’ânî dünya görüşünün temel ilkeleri
- Medeniyetler hesaplaşması çerçevesinde “barış”a bakış
- Toplumsal barışın ilk şartı: İnanca saygı
- Toplumsal barış için Kur’ân’dan öneriler

nesil

BASIM YAYIN

(0212) 551 32 25 Pbx

