

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

islâm bilim tarihi ve felsefesi

osman bakar



insan yayınları

*İSLÂM BİLİM TARİHİ
VE FELSEFESİ*

İnsan yayınları : 578
felsefe ve hikmet dizisi : 48

Copyright©osman bakar 1999
the islamic texts society
Copyright©**İnsanyayınları**

birinci baskı, 2012

yayıncı sertifika no: 12381
isbn 978-975-574-632-6

islâm bilim tarihi ve felsefesi
osman bakar

çeviren
ışık yanar

editör
erhan güngör

içdüzen
mürettibhane

kapak düzeni
nüans ajans

baskı-cilt
kurtiş matbaacılık san. tic. ltd. şti.
maltepe mah. litros yolu fatih sanayi sitesi
no:12/74-75-76 topkapı/istanbul
tel: 212 - 613 68 94
matbaa sertifika no: 12992

İnsan yayınları
mehmet akif caddesi
kestane sok. no: 1 güngören/istanbul
tel: 0212-642 74 84 faks: 0212-554 62 07
www.İnsanyayınları.com.tr
İnsan@İnsanyayınları.com.tr

İSLÂM BİLİM TARİHİ VE FELSEFESİ

OSMAN BAKAR

Çeviren
Işık YANAR



insan yayınları

OSMAN BAKAR

Osman Bakar lisans ve yüksek lisans eğitimini Londra Üniversitesi'nde almış olup, doktorasını Philadelphia Temple Üniversitesi'nde İslâm Felsefesi alanında tamamlamıştır. İslâm düşüncesi ve medeniyeti özellikle de İslâm felsefesi ve bilimi, çağdaş İslâm, dinler arası ve medeniyetler arası diyalog alanlarında 17 kitap ve yaklaşık 300 makale kaleme alan Bakar, UNESCO ve Katar Vakfı dahil çeşitli uluslararası organizasyon ve kurumlarda danışmanlıkta bulunmuştur. İsviçre'de Dünya Ekonomik Forumu tarafından kurulmuş olan Batı İslâm Dünyası Diyalog İnisiyatifi'ndeki C-100 (100 Lider Konseyi) üyesidir. 1994'de kendisine Pahang Sultanı tarafından Dato ünvanı ve 2000'de Malezya Kralı tarafından Datuk payesi verilmiştir.

Malaya Üniversitesi'nde felsefe profesörlüğü görevinden emekliye ayrılan Prof. Bakar, şu an Kuala Lumpur'daki İslâm Çalışmaları Enstitüsü'nde (IAIS) CEO vekili olarak görev yapmaktadır. Daha önce Malaya Üniversitesi'nde rektör yardımcılığı (1995-2000) ve Uluslararası İslâm Düşüncesi ve Medeniyeti Enstitüsü (ISTAC) ile Malezya Uluslararası İslâm Üniversitesi'nde (2005-2008) öğretim üyesi olarak görev almıştır. Profesör Osman Bakar, ayrıca Washington DC'deki Georgetown Üniversitesi'nde Prince al-Waleed Muslim-Christian Understanding Center'da Akademi Üyeliği, Kyoto'da Doshisha Üniversitesi'nde misafir öğretim üyeliği gibi görevlerde bulunmuştur.

Tawhid and Science, Classification of Knowledge in Islam ve Civilizational Dialogue, Prof. Osman Bakar'ın en iyi bilinen eserleri arasında sayılabilir. İlk eserin Türkçe dahil Farsça, Endonezya Dili ve Arnavutça tercümeleri yayınlanmıştır. Osman Bakar, 2009 yılında Malezya'nın ilk 20 entelektüeli listesinde yer almış ve dünyadaki en etkili 500 Müslüman arasında sayılmıştır.

İçindekiler

ÖNSÖZ	11
-------------	----

BİRİNCİ BÖLÜM İSLÂM BİLİMİNİN EPİSTEMOLOJİK TEMELLERİ

İSLÂM GELENEĞİNDE DİNÎ BİLİNÇ VE BİLİMSEL RUH	17
TEVHÎD: BİLİMSEL RUHUN KAYNAĞI	18
İSLÂM BİLİMİNDE DENEYE BAŞVURMA RUHU.....	20
NESNELİĞİ SORUŞTURMANIN DİNÎ ANLAMI.....	24
SONUÇ	26
İSLÂM BİLİMİNDE METODOLOJİ SORUNU	27
İSLÂM BİLİMİNDE METODOLOJİNİN PRENSİPLERİ	33
İSLÂM EPİSTEMOLOJİSİNDE ŞÜPHENİN YERİ: GAZZÂLÎ'NİN FELSEFÎ TECRÜBESİ.....	51

İKİNCİ BÖLÜM

İSLÂM BİLİMİNDE İNSAN, DOĞA VE ALLAH

BİLİM VE MANEVÎ BİLGİNİN BİRLİĞİ: İSLÂM TECRÜBESİ.....	73
HEM BİLİMİN HEM DE MANEVÎ BİLGİNİN KAYNAĞI OLARAK KUR'ÂN.....	74
BİLİMSEL VE MANEVÎ BİLGİNİN KAYNAĞI OLARAK TABİAT	75
“İLÂHÎ KÂNÛNLAR”IN KAYNAĞI OLARAK TABİAT	81
BİLİM VE MANEVÎ BİLGİNİN BİRLİĞİ İÇİN KAVRAMSAL BİR ÇERÇEVE KAYNAĞI OLARAK KOZMOLOJİK BİLGİ	83
SONUÇ	86
EŞ'ARÎ KELAMINDA ATOMCU TABİAT DÜŞÜNCESİ.....	87
GİRİŞ	87
ATOMCULUK ÜZERİNE GENEL DÜŞÜNCELER	87
TARİHÎ PERSPEKTİFTE İSLÂM ATOMCULUĞU	89
EŞ'ARÎ KELÂMÎ ÜZERİNE GENEL DÜŞÜNCELER	92
EŞ'ARÎ ATOMCULUĞU VE TABİAT TASAVVURU	93
TABİAT VE EŞ'ARÎ ATOMLARININ ÖZELLİKLERİ	96
ATOMCU PERSPEKTİFTE NEDENSELLİK	100
EŞ'ARÎ ATOMCULUĞUNUN YERİ VE ÖNEMİ	108
İSLÂM TIP FELSEFESİNE GİRİŞ.....	111
GİRİŞ	111
İSLÂM KÜLTÜRÜNDE BİR BİLGİ DALI OLARAK TIP	113
1) Tıp İlminin Konusu	114
2) Tıp İlminin Görevi ve Amacı	114
3) Tıp İlminin Dinî Değeri	115
İSLÂM TIP SİSTEMİNİN KAPSAMI VE KISIMLARI	117
1. Teorik tıp	117
a. Fizyoloji	117
b. Anatomi	117
c. Patoloji.....	119
d. Etioloji.....	119
e. Semptomatoloji.....	120
2. Pratik Tıp.....	120

a. Hijyen	121
b. Tedaviler	127
3. İslâm Tıbbında Fizyoloji	131
a. Vücudun “Unsurları” olarak Humorlar	131
b. İnsan Vücudunun Biyolojik Sistemleri	133
c. İslâm Fizyolojisinin Metafizik ve Kozmolojik Temeli	134
ç. Yeni Bir Sentez İhtiyacı	135

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSLÂM BİLİMİ VE BATI

İSLÂM BİLİMİNİN ORTAÇAĞ HİRİSTİYAN TABİAT DÜŞÜNCESİ	
ÜZERİNDEKİ ETKİSİ.....	141
GİRİŞ	141
HİRİSTİYAN BATI’DA İSLÂM ETKİSİNDEN ÖNCEKİ	
TABİAT FELSEFELERİ.....	142
İSLÂM BİLİMİNİN LATİN DÜNYASINA AKTARILMASI.....	150
İSLÂM BİLİMİNE GENEL YANIT	152
İSLÂM BİLİMİNİN BATI’DA 13. YÜZYIL	
TABİAT DÜŞÜNCELERİ ÜZERİNDEKİ ETKİSİ.....	154
SEÇİLMİŞ BİBLOGRAFYA	162
ÖMER HAYYÂM’IN, ÖKLİD’İN PARALELLER TEORİSİNİ ELEŞTİRİSİ ...	165
GİRİŞ	165
TERCÜMELER VE HAYYÂM’IN GEOMETRİ ÇALIŞMALARININ	
YORUMLANMASI	167
HAYYÂM’IN ÖKLİD TEORİSİNİN	
ÖNCEKİ YORUMLARI HAKKINDAKİ DEĞERLENDİRMESİ.....	170
HAYYÂM’IN PARALELLER TEORİSİ	173
HAYYÂM’IN PARALELLER TEORİSİNİN TARİHİ ÖNEMİ.....	176

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İSLÂM VE MODERN BİLİMLER

İSLÂM VE BİYOETİK.....	183
İSLÂMÎ CEVABIN DOĞASI VE KARAKTERİSTİKLERİ	184
İNSAN BEDENİNİN İSLÂMÎ TASAVVURU	191

“ÂLEM-İ SAĞİR” (MİKROKOZMOS) OLARAK İNSAN VÜCUDU	202
SONUÇ	206
MODERN BİLİME ENTELEKTÜEL CEVAPLAR.....	209
GİRİŞ	209
İSLÂM DÜNYASININ MODERN BİLİMLE İLK KARŞILAŞMASI	210
MÜSLÜMAN DÜNYADA GENEL BATI ETKİSİNİN BAŞLAMASI	211
MODERN BİLİMİN MÜSLÜMAN DÜNYA ÜZERİNDEKİ İLK ETKİSİ	213
BİR MEYDAN OKUMA OLARAK MODERN BİLİM:	
19. VE 20. YÜZYIL MÜSLÜMAN DÜŞÜNÜRLERİN GÖRÜŞLERİ	220
ÖĞRENME VE KAZANIMDA OLUMLU BOY ÖLÇÜŞME.....	221
MUHALEFET ETME VE GERİ ÇEVİRMEDE OLUMSUZ KARŞI ÇIKIŞ ...	226
ÇAĞDAŞ ENTELEKTÜEL KARŞILIK:	
BİLİMLERİN İSLÂMİLEŞTİRİLMESİ.....	227
SONUÇ	229
REFERANSLAR	229
İSLÂM, BİLİM VE TEKNOLOJİ: ESKİ GÖRKEM,	
BUGÜNKÜ ÇIKMAZLAR VE GELECEĞİN ŞEKİLLENDİRİLMESİ.....	233
GİRİŞ	233
ÇAĞDAŞ MEYDAN OKUMALAR VE ÇIKMAZLAR.....	235
ESKİ GÖRKEM: BİR İLHÂM KAYNAĞI.....	244
GELECEĞİN ŞEKİLLENDİRİLMESİ	246
EK.....	249
21. YÜZYILDA BİR İSLÂM ÜNİVERSİTESİNDE UYGULAMALI BİLİMLER	
VE/VEYA MÜHENDİSLİK BİLİMLERİ FELSEFESİ DERSLERİ İÇİN	
SIHHATLİ BİR MÜFREDÂT TASARLAMAK	249
GİRİŞ	249
DERSİN HEDEF VE GAYELERİ	251
MÜFREDATIN BAZI BELİRGİN ÖZELLİKLERİ	252
DERSİN İÇERİĞİ.....	253
EPİSTEMOLOJİK KONULAR.....	253
Uygulamalı Bilimlerin ve Mühendislik Bilimlerinin	
Epistemolojik Statüsü ve Çalışma Alanının Tanımlanması	253
Uygulamalı Bilimlerin ve Mühendislik Bilimlerinin Tevhîdî İlkeleri	254

BİLİMSEL YÖNTEM VE ÜRETKEN DÜŞÜNCE.....	254
MÜHENDİSLİK BİLİMLERİ İLE ÖZELLİKLE İLGİLİ OLAN İSLÂMÎ	
SANAT VE TASARIM VECHELERİ.....	255
İslâm Bilim Felsefesi Işığında Çağdaş Uygulamalı Bilimlerin ve	
Mühendislik Bilimlerinin Kritiği	255
AHLÂKÎ KONULAR	255
Uygulamalı Bilimlerin ve Mühendislik Bilimlerinin Ahlâkî Statüsü.....	255
Şeriat'ın Bilimsel ve Teknolojik Gelişmeyi Yöneten İlkeleri.....	256
Araştırma Ahlâkı	256
Uygulamalı Bilimlerde ve Mühendislik Bilimlerinde Çağdaş Ahlâkî	
Meseleler	257
SONUÇ	257
İNDEKS	259

ÖNSÖZ

bu kitapta bulunan makaleler, İslâm bilimlerinin tarih ve felsefesinin çeşitli yönlerini ele almaktadır. “İslâm bilimi”nden, İslâm kültürü ve medeniyeti içerisinde Hicrî III. (Mîlâdî IX.) yüzyılda başlayan ve bin yıl boyunca geliştirilen, psikoloji ve bilişsel (*cognitive*) bilimleri de içine alan matematik ve doğa bilimlerinin tamamını kastediyoruz.

Bu bilimler sadece Müslümanlar tarafından üretildikleri için İslâmî değildirler. İslâm bilimlerinin ilerlemesine ve gelişmesine birçok gayri müslim önemli katkılarda bulunmuştur. Bu bilimler “İslâm bilimi” şeklinde adlandırılmayı hak etmektedir; çünkü bunlar kavramsal ve yapısal olarak İslâmiyet’in temel öğretileriyle, özellikle *tevhîd* ilkesiyle organik olarak bağlıdır. Bu kitap *tevhîd* ve bilim arasında mevcut bulunan organik bağın farklı boyutlarını ortaya çıkarmaya çalışmaktadır.

Kitaptaki makaleler dört ana temayı işlemektedir:

1. İslâm biliminin epistemolojik temelleri
2. İslâm biliminde insan, tabiat ve Allah
3. İslâm bilimi ve Batı
4. İslâm ve modern bilim

Bu makaleler vasıtasıyla modern bilimin; dilin rasyonel ve mantıkî tabiatı, bilimsel ve deneysel araştırma yöntemlerinin kullanımı ve bilimsel pratik ve organizasyonunun evrensel karakteri gibi birçok çarpıcı özelliği, sefî olan İslâm bilimiyle paylaştığı mesajını vermeye çalışıyoruz.

Bununla birlikte, bu iki bilim arasındaki önemli farklılıkların da olduğunu güçlü bir şekilde belirtme ihtiyacı hissediyoruz. İslâm bilimi, aynı zamanda, İslâm'ın metafizik, kozmolojik, epistemolojik, etik ve ahlâkî-manevî ilkeleri üzerine bilinçli olarak oturması anlamında dinî bir duyarlılığa sahiptir. İslâm bilimi, manevî ve ahlâkî tabiat tasavvuru ışığında, modern bilimin ilkelerinden birçok yönden farklı olan hedefler ve metodolojik prensipler benimsemiştir. İslâm kültüründe bilimin, dinî ve sosyal bilimler gibi bilginin diğer dallarıyla olan ilişkisi de modern Batı kültüründe gördüğümüz ilişkiden biraz farklıdır.

Bu kitaptaki makalelerin belirgin özelliği, onların disiplinlerarası olmasıdır. Biz burada ayrıca, İslâm bilimi hakkındaki çalışmalarla ilgili birçok felsefî ve tarihsel yaklaşımın bir tür karışımını benimsedik. Dolayısıyla elinizdeki kitabın hangi disiplinden olursa olsun, bilgi probleminin tüm boyutlarıyla ilgilenen herkes için önemli bir değer ifade edeceğini ümit ediyoruz.

Birinci, beşinci, onuncu ve on birinci kısımlar dışındaki tüm makaleler, bilimsel dergilerde ya da Malezya dışında basılmış olan kitaplarda yayınlandı. Burada sadece küçük değişikliklerle onları yeniden yayınlıyoruz:

“İslâm Biliminde Metodoloji Sorunu”, *Muslim Education Quarterly* içinde, 2:1, (Güz 1984), s. 16-30; ayrıca *Quest for New Science: Selected Papers of A Seminar*, Center for Studies on Science, Aligarh (Hindistan), s. 91-109.

“İslâm Epistemolojisinde Şüphenin Yeri: Gazzâlî'nin Felsefî Tecrübesi”, *The Islamic Quarterly* içinde, 30:1 (1986), s. 20-31; ayrıca *Iqbal Review* içinde, Nisan-Haziran, 1985, s. 29-48.

“Bilim ve Manevî Bilginin Birliği: İslâm Tecrübesi”, R. Ravindra (derl.), *Science and Spirit*, (International Cultural Foundation: New York, 1990), s. 87-101.

“İslâm Tıp Felsefesi ve Modern Dünya ile Uygunluğu”, *MAAS Journal of Islamic Science* içinde, 6:1 (Haziran-Temmuz, 1990), s. 39-58.

“Ömer Hayyâm’ın Öklid Paraleller Teorisini Eleştirisi”, *MAAS Journal of Islamic Science* içinde, 1:2 (Temmuz, 1985), s. 9-18.

“İslâm ve Biyoetik”, *Greek Orthodox Theological Review* içinde, 31: 2 (1986), s. 157-179.

“21. Yüzyılda Bir İslâm Üniversitesinde Uygulamalı Bilimler ve/veya Mühendislik Bilimleri Felsefesi Dersleri İçin Sıhhatli Bir Müfredat Tasarlamak”, *Muslim Education Quarterly* içinde, 7:3 (Bahar,1990), s. 19-25.

Kitapta bir araya getirilen bu makaleler, yedi yıllık bir süre zarfında yazıldılar ve ilk olarak 1984’te basıldılar. “İslâm Biliminde Metodoloji Sorunu” adlı makale, Nisan 1984’te, Hindistan’da, Ali-garh Üniversitesi’nde *Yeni Bir Bilim Arayışı* adlı uluslararası bir seminerde tebliğ olarak sunuldu. Aslında uluslararası seminerler ya da konferanslar için yazılan dördüncü bölüm Los Angeles’daki *Bilimler Birliği Konferansı*’nda, altıncı bölüm Penang’daki *Uluslararası İslâm Felsefesi ve Bilimi Semineri*’nde, dokuzuncu bölüm Boston’daki *Müslüman-Ortodoks Hristiyan İlişkileri* hakkındaki bir konferansta ve on birinci bölüm Kuala Lumpur’daki *Uluslararası İslâm Medeniyeti Konferansı*’nda sunuldu.

Uzun bir dönemde yazılan ve bu kadar çok konuyu işleyen bir makaleler topluluğunu bir araya getirirken, bunlar kişinin kendi makaleleri bile olsa, her zaman üzerinde durulması gereken bir konu bütünlüğü sorunu ortaya çıkar. Burada sunulan makaleler arasındaki konu bütünlüğü bizim açımızdan fazlasıyla memnuniyet verici oldu. Bahsedilen sorunun çalışmamızda hiç ortaya çıkmadığını iddia edebiliriz. Bunun sebebi, her şeyden önce, ortaya koyduğum bilim felsefesinin esas entelektüel çerçevesinin 1971’de Londra Üniversitesi Bedford Koleji’nde matematik dalında (grup teorisinde uzmanlaşırken) lisanüstü öğrencisi iken başladığımdan beri değişmemiş olmasıdır.

Penang Fen Üniversitesi, İslâm Felsefesi ve Bilimi Sekreteryası Danışmanlar Kurulu Başkanı ve ayrıca üniversitenin rektör yardımcısı olan Dato Hj. Mûsâ Muhammed’e bu çalışmayı yayınlama nezaketi

gösterdiği için müteşekkirim. Ayrıca Nurin Enterprise'a da ortak yayıncı olmayı kabul ettiği için teşekkür etmek istiyorum.

Malaya Üniversitesi'ne de samimi şükranlarımı iletmek bana büyük mutluluk veriyor. Burada bir araya getirilen makalelerin çoğu Philadelphia Temple Üniversitesi Teoloji Departmanı'nda İslâm felsefesi üzerine yaptığımız doktora çalışmaları esnasında yazılmıştır. Lisansüstü derslerimiz (1981-1986) finansal açıdan Malaya Üniversitesi tarafından desteklenmiştir.

Osman Bakar
Malaya Üniversitesi Bilim Fakültesi
Kuala Lumpur
Mayıs 1991

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLÂM BİLİMİNİN EPİSTEMOLOJİK TEMELLERİ

İSLÂM GELENEĞİNDE DİNÎ BİLİNÇ VE BİLİMSEL RUH

insan yaşamını tüm yönleriyle kuşatan kapsayıcı bir gelenek olarak İslâm dini, kişinin yalnızca ne yapması ya da ne yapmaması gerektiğiyle ilgilenmekle kalmaz, aynı zamanda onun ne bilmesi gerektiğiyle de ilgilenir. Diğer bir deyişle İslâm, hem bir davranma hem de bir bilme yoludur. Bu yollardan ikincisi olan bilme yönü daha önemlidir. Çünkü İslâm, temel olarak bir bilgi dinidir. İslâm bilgiye, ruhun kurtuluşunu sağlayan, ahiret hayatında olduğu kadar bu dünya hayatında da insanı refaha ve mutluluğa ulaştıran merkezî bir anlam atfeder.

İmana tanıklık eden kelime-i şehâdetin ilk parçası olan “Lâ ilâhe illallah” (Allah’tan başka ilâh yoktur) lafzı, hakîkate ilişkin Gerçek bilginin ifadesidir. Müslümanlar doğal, sosyal ve diğer bilimleri İslâm’ın bu en temel hükmünün doğruluğunu işaret eden bir deliller bütünü olarak görürler. Bu, İslâm’da yaygın bir biçimde *tevhîd* prensibi olarak bilinen Allah’ın birliği veya Kutsal Birlik ifadesidir.

TEVHÎD: BİLİMSEL RUHUN KAYNAĞI

Müslümanın dinî bilinci, özünde Allah'ın birliğinin bilincidir. Bilimsel ruh, bu dinî bilincin karşısında yer almaz; çünkü o, ikincisinin bütünleyici bir parçasıdır. Kutsal Birliğin bilincine sahip olmak, Allah'ın zâtında, sıfatlarında, isimlerinde ve fiillerinde Bir olduğu gerçeğini kabul etmektir. Öze ilişkin bu hakîkati kabul etmenin önemli bir sonucu, kişinin kozmik bütünün nesnel bir gerçeklik olduğunu zorunlu olarak kabul etmesidir. Bir bilgi kaynağı olarak din, kâinattaki her şeyin kozmik bütünlüğün örgüsü içinde birbiriyle ilişkili olduğunu ve kozmik hukukla yönetildiğini vurgular. Kâinât birçok gerçeklik düzleminden oluşur, yani kâinât sadece fiziksel düzleminden ibaret değildir. Fakat metafizik kaynağının ve orijininin birliğini göstermek zorunda olduğu için kâinât bir bütünlük teşkil eder. Gerçekte *Kur'ân*, kozmik bütünlüğün Kutsal Birliğin açık bir delili olduğunu ısrarla iddia eder.¹

Müslüman bilim adamlarının ve âlimlerin bilimsel ruhu, gerçekte onların *tevhîd* bilincinden ileri gelmektedir. İster tarihî ister dinî gözle bakılsın, İslâm'da bilimsel ruhun kaynağının ve gelişiminin Batı'dakinden farklı olduğu hususunda hiç şüphe yoktur. Hiçbir şey, İslâm'da bilimsel ruhun kaynağının dinî olduğunu, bu ruhun kendini ilk defa dinî bilimlerde göstermiş olduğu gerçeğinden daha iyi anlamamaz.

Müslümanlar hicrî 3. asra (mîlâdî 9.) kadar doğa bilimlerini ciddi bir şekilde geliştirmeye başlamadılar. Fakat buna başladıklarında, zihinleri dinî bilimlerden miras kalan bilimsel bir yaklaşım ve çerçeveye zâten sahipti. Hakikat ve objektiflik tutkusu, ampirik delillere genel saygıyı doğrular ve nesneleri kategorize etmekte ustalaşmış akıl, fıkıh ve hadis çalışmalarında açıkça görüldüğü gibi Müslümanların ortaya koyduğu ilk çalışmalardan da takip edilebilir.

Tanımlara duyulan sevgi, mantıksal netliğin ve kesinliğin üzerinde büyük bir önemle durularak yapılan kavramsal ve semantik analizler, tefsîr gibi *Kur'ân*'ı çeşitli açılardan inceleyen bilimlerde

1. "Eğer yer ile göklerde Allah'tan başka ilâhlar olsaydı bunların ikisi de muhakkak fesada uğrar, yok olurdu" (Enbiyâ, 22).

ve İslâm hukuku alanında görülebilirler. İslâm'da mantık hiçbir zaman imanın karşısında konumlandırılmamıştır. Hatta Fârâbî² gibi filozofların Aristo mantığını İslâm âlemine getirmelerine başlangıçta karşı çıkan gramer âlimleri bile bunu kendilerine *âdâbü'l-cedel* (yargıda bulunma sanatı) diye bilinen Stoacı muhâkeme tarzlarının zâten mantık kullanma ihtiyaçlarını karşıladığına inandıkları için yapıyorlardı.

Müslüman filozoflar ve bilim adamları arasında mantık, her zaman bilimsel düşüncenin vazgeçilmez bir aracı olarak görülmüştü. Müslüman âlimler, mantığı *Kur'ân* tarafından övülen bir hikmet ve bilgi çeşidi olarak da görüyorlardı. Mantığı kullanırken hakikatle ve kesin olanla ilgilendikleri kadar netlik ve tutarlılığa da özen gösteriyorlardı. Mantığın hem hakikate hem de yanlışa hizmet edebilen iki taraflı bir araç olduğunun fazlasıyla farkındaydılar.

Mantık, Müslüman filozoflar ve bilim adamları tarafından, aşkın olanın farkında olan bir dinî bilinç çerçevesinde geliştirildi. Onların gözünde mantık, doğru bir akılla doğru şekilde kullanılırsa kişiyi aşkın olanın bizzat kendisine yönlendirebilirdi.³ Mantığın dinî hakikatlere ilişkin açık bir işlevi de bu hakikatlerin, tutarsız ve çelişkili göründükleri yerlerde, bütün olarak ele alınınca ne kadar tutarlı ve akla uygun olduğunu açıklamaya yardımcı olmaktır.

Fârâbî gibi bazı filozof-bilim adamları Aristo mantığının *hadislerde* ve *Kur'ân'da* güçlü destekler bulunduğunu göstermeye çalışan eserler yazmışlardı. Gazzâlî gibi ünlü bir âlim de benzer bir amaçla, Aristo mantığını olduğu gibi benimseyenleri suçlayan bir eser yazınca, mantığa yapılan muhâlefetin en son izleri de dinî çevrelerden silinmiş oldu. Böylece mantık, İslâm dünyasında yalnızca felsefî bilimlerin değil, dinî bilimlerin de kullanıldığı önemli bir araç hâline geldi.

-
2. Bkz. M. Mahdi "Language and Logic in Classical Islam", G. E. von Grunebaum (ed.), *Logic in Classical Culture* içinde, (Wiesbaden, 1970), s. 51-83; ayrıca bkz. Osman Bakar, *Al-Fârâbî Life, Works and Significance*, (Kuala Lumpur: The Islamic Academy of Science, 1987) s. 18.
 3. Mantığın "aşkın" olanla ilişkisindeki rolü hakkında esaslı bir tartışma için bkz. F. Schuon, *Logic and Transcendence*, (London: Perennial Books Ltd., 1975).

İslâmî mantıkta bilimsel kanıt, metot veya delillerle ispat anlamına gelen *el-burhân* teriminin Kur'ân'ın bir isminden türetilmiş olması gerçekten önemlidir.⁴ Gazzâlî'ye göre genellikle "tartı" olarak tercüme edilen Kur'ân'daki *el-mîzân* terimi, başka anlamlarıyla birlikte mantığa da gönderme yapar. Mantık, doğru yargı ölçülerine ulaşmak için fikirleri ve kanaatleri tarttığımız bir terazidir.

İSLÂM BİLİMİNDE DENEYE BAŞVURMA RUHU

İslâm'da mantığın yaygın bir biçimde kullanılması, modern Batı'da açık bir şekilde rasyonalizm ve mantıkçılık olarak görülen düzeye ulaşmamıştır; çünkü İslâm'da akıl, kutsal vahiyden farklı bir biçimde asla kullanılmamıştır. Aşkın olanın bilinciyle dolu olan Müslüman âlimler, genel olarak, kutsal vahyin insan aklına üstün olduğu fikrini benimsemişlerdir. Benzer bir şekilde mantıksal düşünmeye verilen önem de Müslüman âlimler arasındaki deney yapma ruhunu asla bastırmamıştır.

Roger Bacon'un Avrupa bilimini deneysel metotla tanıştıırıp bunu popüler hâle getirmesinden çok daha önce, İslâm dünyasında doğayla ilgili çalışmalar, yani gözleme ve bilime dayanarak yapılan çalışmalar, zâten oldukça yaygın durumdaydı. Bu tür çalışmalar, kesin bir şekilde Müslümanlar tarafından önceki bütün medeniyetlerin girişimlerinde olduğundan çok daha ileri bir dereceye getirilmiştir. İslâm bilimi ile ilgilenen birçok çağdaş tarihçi, doğa incelemelerindeki İslâmî ampirik yaklaşımın kendine özgü modern ruhu şeklinde tabir ettikleri bu ruha hayran oldular.

Burada zikretmek gerekirse Râzî, İbn Sînâ, Bîrûnî, İbn Heysem, Zahravî, Nasîruddîn Tûsî, Kutbeddîn Şîrâzî ve Kemâleddîn Farsî gibi meşhur bilim adamlarının hepsi, tıp da dâhil olmak üzere doğal bilimlerde yapmış oldukları çok geniş çalışmalarda görüldüğü üzere, gözlemsel güçleri ve deneye olan eğilimleri ile tanınıyorlardı. Bu bilim adamlarının deneysel sahada ulaştıkları başarıları anlatan birçok

4. Bkz. Nîsâ, 174.

kitap yazılmıştır. Bu nedenle bunları tekrar etmek gereksizdir.⁵ Burada üzerinde durduğumuz konu Müslümanların deneysel sahadaki başarıları değil, onların hangi ruhsal ve manevî bilinçle deneye yaklaştıklarıdır.

Mantığın yoğun bir şekilde kullanılması Allah'a ve dine isyan eden bir seküler rasyonalizme ve yine aynı şekilde deneyin yaygın olarak kullanılması da duyuları tüm bilginin kaynağı olarak gören bir deneyciliğe sebep olmadı. Geleneksel İslâm epistemolojisi (bilgi teorisi) bu tür felsefî sapmalara karşı gerekli tüm önlemleri sağlamaktadır. İslâm birlik (*tevhîd*) ve denge (*itidâl*) dinidir; bilgide bir bütünlük ve hiyerarşi bulunduğu ve bilmenin değişik yolları olduğu fikrini destekler. Bilgiye giden bütün yollar gerektiği gibi değerlendirilmiş ve her birine İslâm epistemolojisinin genel yapısı içinde meşrû bir yer ve işlev tayin edilmiştir.

Mantıksal düşünme, matematiksel analiz, gözlem, deney ve hatta kutsal kitapların rasyonel yorumları; tüm bunlar Müslüman bilim adamlarının bilimsel girişimlerinde rol oynamışlardır. Müslümanlar bilginin bütünlüğü ve bilgi hiyerarşisine bağlılığı ima eden *tevhîd*in gerçek ruhuna sadık kaldıkları sürece, bir bilme tarzının bir diğer tarza rağmen kabul edildiği veya bazı bilme tarzlarının üstünlüğünün diğerlerinin geçerliliğinin inkârıyla desteklendiği talihsiz ve entelektüel açıdan da tehlikeli bir durumdan korunmuşlardır.

Tevhid prensibine göre, Müslümanlar yalnızca Allah'ın mutlak ve geriye kalan her şeyin ise izâfî olduğunu tasdik ederler. Mutlak Hakikat (*el-Hakk*) olarak Allah, tüm diğer hakikatlerin kaynağıdır ve ancak bu hakikatler bir hiyerarşi içinde veya göreceli olarak bilinebilirler. İslâm'a göre insan, bilmesi gereken her şeyi öğrenmesini sağlamaya elverişli bir yapıya göre donatılmıştır. Kur'ân'da şöyle buyrulur:

"Yarattığı her şeyi güzel yaratan ve insanı yaratmaya bir çamurdan başlayan O'dur. Sonra da onun soyunu süzölmüş bir özden, değer-

5. Örnek olarak bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, *Islamic Science: An Illustrated Study*, London: World of Islam Festival Publishing Company Ltd., 1976); Ayrıca aynı yazarın *Science and Civilization in Islam* (Kuala Lumpur: Dewan Pustaka Fajar, 1984).

siz bir sudan yaratmıştır. Sonra onu düzenli bir şekle sokup, içine kendi ruhundan üfürdü. Ve sizin için kulaklar, gözler ve gönüller var etti. Siz pek az şükrediyorsunuz!”⁶

Böylece Kur’ân, Müslümanlara, insanın sahip olduğu tüm bilme melekelerinin -beş duyunun, hafıza ve hayâl kabiliyeti gibi içsel duyuların, düşünsel ve ruhsal melekelerin, yani aklın ve kalbin- her zaman şükredilmeleri gereken Allah’ın kıymetli hediyeleri olduğunu hatırlatır. Allah’a şükretmek yalnızca bu bilme melekelerinin kutsal kaynaklı kabul edilmesinden ibaret değildir. Şükür aynı zamanda bu kabiliyetlerin yaratılışlarına ve işlevlerine uygun olarak meşrû bir şekilde kullanılmalarıdır. Her bir melekenin meşrû bir şekilde kullanılması, ona uygun etkinlik alanlarının ve bunun sınırlarının gereğince tanınmasını gerektirir. Biraz önce zikredilen ayette açıkça vurgulandığı gibi, insanı oluşturan farklı parçalar ve melekeler Allah tarafından “en uygun biçimde” tanzim edilmiştir. Bu sebeple Müslüman âlimler bu konu hakkında asırlar boyunca ciltlerce eser yazdılar. Müslüman filozof-bilim adamları bu konunun dahil olduğu psikoloji disiplini altında birçok orijinal fikir ve teoriye katkıda bulunmuşlardır.⁷

Müslümanlar, dünya hakkında ampirik bilgi edinme kaynağı olarak duyu tecrübenin önemini vurgulamışlardır. Fakat onlar fiziksel duyuların bilgi edinme araçları olarak sınırlı olduğu gerçeğini de belirtmişlerdir. Dinî bilinç işte burada devreye girmektedir. İslâm inanç sistemi, ne kadar güçlü ve gelişmiş teleskop ve mikroskop gibi araçlar kullanılsa da fiziksel duyuların ulaşacağı bilgi sınırlarının dışında olgular ve gerçekler olduğunu belirtir. Bu fiziksel olmayan olgular ve gerçeklerin bilinmesi, beş duyu dışındaki isabetli melekelerin kullanılmasını gerektirirler. Fiziksel gerçeklik, bütün gerçekliğin yalnızca bir yönüdür. Müslümanlar fiziksel gerçekliği birçok gerçeklik düzlemi arasındaki en alt derece olarak görmüşlerdir. En üst derecede ise Allah vardır.

6. Secde, 7-9.

7. Bkz. F. Rahman, *Avicenna’s Psychology*, (Westport, Connecticut: Hyperion Press, Inc., yeni baskı, 1981).

Fiziksel gerçeklik düzleminde, bir Müslümanın dinî bilinci, onun bu gerçeğe olan entelektüel tavrını ve bilimsel çalışmasını etkiler. Bir Müslüman, fiziksel dünyanın kendisinden kaynaklanan bir varlığa sahip olmadığını ve diğer tüm âlemler gibi varlığını Allah'a borçlu olduğunu bilir. O daima Allah ile bağlantılıdır. Bağlantısı kesildiği anda varlığı da sona ermiş olur. Deizm, İslâm'a tamamen yabancı bir düşüncedir. Müslümanlar hiçbir zaman Allah'ı, kâinâtı mükemmel bir şekilde yaratıp artık işini tamamlamış bir saatçi olarak görmemişlerdir.

İslâmî gözlem ve deney ruhu, bu dinî bilinç tarafından şekillendirilmiştir. Müslümanların deneye dayalı bilimdeki örnek başarılarının ilhâm kaynağı, dine şüpheyle yaklaşmak ve septisizm değildir; tüm hakikatlerin kaynağı ve Mutlak olan Allah'a kesin olarak inanmaktır.

Müslümanlar, Allah'ın yarattığı gerçekliklerin belirli yönleri hakkında bilgiler edinmek amacıyla deneye ve gözleme başvurmuşlardır. 12. asrın Müslüman filozoflarından birisi olan Sühreverdî'ye göre dünya, Allah'ın dünya bilgisinden başka bir şey değildir. Bu yüzden dünyayı bilmek demek, Allah'ın dünya bilgisini bilmek demektir. Müslümanlar kâinât hakkında keşfedilebilecek bütün bilgi ve hakikatlerin, kâinâtın bir açıklaması olarak gördükleri *Kutsal Kitap*'ın öğretileriyle çelişmeyeceğine ikna olmuşlardır. *Kur'ân*, inananlara; yaratılış âleminde, insanın kendi iç dünyalarında ve toplumların ve insanlık tarihinin sayfalarında tezâhür eden Allah'ın ayetlerini gözlemlemeyi tavsiye eder.⁸ Ayrıca hakikat ve bilgi olma iddiasında bulunan her şeyin doğruluğunu adalet hâkim oluncaya ve şüphe ve zan yerini kesinliğe bırakıncaya dek araştırmaya çağırır. Bu çerçevede, bilimsel deney, karşılaşılan iddiaların doğruluğunu saptama sürecinde kullanılan çeşitli yöntemlerden yalnızca bir tanesidir.

-
8. "Onun hak olduğu meydana çıkıncaya kadar varlığımızın belgelerini onlara hem dış dünyada ve hem de kendi içlerinde göstereceğiz. Rabbinin her şeye şahit olması yetmez mi?" (Fussilet, 53). Kur'ân'daki başka bir ayette şöyle denir: "Daha yeryüzünde bir gezip de bakmazlar mı ki, kendilerinden öncekilerin sonu nasıl olmuştur? Onlar kendilerinden hem daha çok hem de kuvvetleri ve yeryüzündeki eserleri noktasından daha üstün idiler. Öyle iken o elde ettikleri şeyler kendilerini kurtaramadı." (Mü'min, 82).

NESNELLİĞİ SORUŞTURMANIN DİNİ ANLAMI

Bugün birçok kişi tarafından modern bilimin, yaratılış âlemi hakkında medeniyet tarihinde ulaşılan en nesnel bilgi olduğu iddia edilse bile bu bilim, kendisinden önce gelmiş olan İslâm biliminden daha nesnel değildir. Nesnellik arayışı, yalnızca modern medeniyete ait bir özellik de değildir. İslâmî perspektiften bakılırsa, entelektüel uğraşılarda nesnelliğin peşinde olmak sadece insan yaradılışı içinde kök salmış olan bir arzu değildir; bu aynı zamanda derin bir dinî anlama sahip olan bir çabadır.

Nesnellik bilimsel ruhun hayatî bir parçasıdır. Nesnellik olmaksızın bilgi, insanlığın kolektif bir teşebbüsü olarak mümkün olmayacaktır. Nesnelliğin temel anlamı iki temel düşünce ile ilişkilidir: Birincisi prensip, önyargılı, peşin hükümlü ve “çıkarıcı” bakış açısının zıttı olan tarafsız bir düşünce ve “önyargısız” bir perspektifle ilgilidir. Birincisi ile bağlantılı olan ikinci düşünce ise, bir bilginin doğruluğunun kolektif olarak doğrulanabilirliği prensibidir. Nesnel bilgi, herkesin sağlamasına açık olan bilgidir. Çoğunluğun erişimine açık olan ve doğruluğu herkesçe kontrol edilebilir olan ampirik bilginin modern dünyada tek nesnel bilgi çeşidi olarak algılanması hiç de şaşırtıcı değildir. Fakat İslâm’ın olaya bakışı, birazdan açıklayacağım gibi oldukça farklıdır. Bir bilgi diğerinden, sadece daha çok sayıda insan tarafından doğrulanabiliyor diye daha nesnel addedilmez. Tarafsız, önyargısız ve adil olmak, insan hayatının diğer sahalarında olduğu gibi bilgi için de insanın ulvî özellikleri olarak görülmüş ve evrensel kabul edilmiştir. Bu özellikler, hangi zorluklarla karşılaşsa karşılaşsın, bütün insanların gerçekleştirmek için yarıştığı ideallerdir. Müslüman âlimler, bu özelliklerin kazanılması ve geliştirilmesi üzerinde fazlasıyla durmuşlardır. Diğer medeniyetlerle karşılaştırdığında İslâm medeniyeti, bu özellikleri muhtelif bilgi sahalarında oldukça başarılı bir şekilde göstermiş olmasıyla gurur duyabilir.

İslâm geleneğinde, önyargısızlık, adillik ve tarafsızlık özelliklerine gönderme yapılarak tarif edilen nesnellik anlayışı *tevhid* bilincinden ayrı değerlendirilmez. Modern dünyada ise durum tamamen farklıdır. Birçok insan dini, tarafsızlık ve adaletin gerçekleştirilmesinde en büyük engel olarak görmektedir. Birçok eleştiriye göre din; peşin hü-

kümlülüğü, önyargılı ve ayrımcı bir bakış açısını destekler. Diğer bir deyişle, modern zihinlere göre din, bilimsel bir çalışmada nesnelliği sağlayacak olan en son şeydir. Fakat modern, seküler bilim, dini kendi dünya görüşünden dışlayarak dine dayalı bilimden, özellikle geleneksel İslâm biliminden daha yüksek bir tarafsızlık, evrensellik ve adalet standartlarına ulaşabildiğini henüz göstermemiştir.

Karşılaştırmalı dinler disiplininde, mesela Ortaçağ İslâm biliminin ulaşmış olduğu nesnellik düzeyi, Bîrûnî'nin 10. yüzyılda üzerinde çalışma yaptığı Hindu dini örneğinde olduğu gibi, hâlen aşılamamıştır.⁹ Ortaçağ Müslümanlarının tabîî bilimler hakkındaki eserlerindeki bilimsel özellikle ilgili olarak, Marksist bir bilim tarihçisi olan Bernal, Ortaçağ eserleri ile onların modern karşılıklarını okurken ne kadar az farklılık görüldüğünü hayretle ifade eder.

İslâm'a göre insan, nesnel olmayı ister ve buna ihtiyaç duyar. Çünkü insan Allah'ın sûretinden yaratılmıştır. Bu yüzden insan, ilâhî özelliklere benzemeye çalışır. Nesnel olmak, bir anlamda, Allah'ın isim ve sıfatlarını en güzel sûrette yansıtmak anlamına gelir. İnsanın nesnel olmaya kabiliyeti vardır; çünkü prensipte nesnel olabilmek için gerekli olan özellikler ona verilmiştir. Tarafsızlık, önyargısızlık ve adalet sadece insanın sahip olduğu özellikler değildir; aslında bu özellikler, insanda da tecellî eden ilâhî özelliklerdir. Din özellikle de manevî boyutu, bu özelliklerin insan bireylerinde filizlenmesi için gerekli olan doktrinleri ve araçları temin eder. Bundan dolayı, bilimsel nesnellik ile dinî bilinç arasında önemli bir kavramsal ilişki vardır. Bilimsel çalışmalarda nesnel olmak yalnızca bilimsel değil, dinî bir öneme de sahiptir. Birçok insan bu gerçeği bugün unutmuş olsa bile, nesnellik, insanın Allah karşısındaki eşsiz pozisyonunun birçok göstergesinden birisidir.

Modern bilimsel araştırmalarda nesnellik, ana hatlarıyla, ampirik ve deneysel sahaya hapsedilmiştir. Buna karşın, İslâmî entelektüel gelenek, insan bilincinin daha üst düzlemlerinde de nesnellikten bahseder. Bu yaklaşımda, İslâm'ın savunduğu nesnel gerçekliğin birçok düzlemi vardır ve bu, İslâm inancının mantıkî bir sonucudur. Fiziksel, mate-

9. Bkz. El-Bîrûnî, *Alberuni's India*, çev. E. C. Sachau, (London: Kegan Paul, Trench, Trubner Co., Ltd., 1910).

matiksel ve metafiziksel tüm gerçeklikler tabiatları gereği nesneldirler. Her nesnel gerçeklik düzlemine uygun olarak, bu nesnel gerçeğin kendine has bilme yetisi kullanılarak idrâk edildiği ve yine kendine münhasır bir ispat ve doğrulama şekli vardır. Dinî ve manevî bilgi veya felsefî ve metafiziksel bilgi gibi ampirik olmayan bilgi sahalarında da nesnellik mümkündür; çünkü prensipte her insan daha üst bilme melekelerine sahiptir. İslâm, nesnelliğin en ulvî anlamda entelektüel düzene ait olduğunu savunur. Bu nesnellik, kendisi aracılığıyla Mutlak ve izâfî olanın ya da Allah ile O'nun dışındaki şeylerin ayırt edilmesini sağlayan idrâkin entelektüel gücünü ifade eder.

SONUÇ

İslâm'da, tüm bilgi sahalarında, bilimsel ruhun kaynağı dinî bir bilinç olan *tevhid* bilincine dayanır. Sonuç olarak, İslâmî entelektüel gelenek, ancak tabîî bilimlerin nesnel olabileceği veya bu bilimlerin diğerlerine nazaran daha nesnel olduğuyla ilgilenmez. Tıpkı bunun gibi, bilimsel girişim için bu kadar önemli olan nesnellik anlayışı da dinî bilinçten ayrı olarak düşünülemez.

İSLÂM BİLİMİNDE METODOLOJİ SORUNU

modern dünyada, İslâm bilim geleneğini yeniden canlandırma-ya veya yaratılış dünyası ile ilgili olarak hem yeni hem de geleneksel¹⁰ bir bilim ortaya koymaya yönelik her girişimde özellikle üzerinde durmamız ve ciddi bir şekilde ele alıp dönüştürmemiz gereken merkezî sorunlardan birisi de *metodoloji* sorunudur. Bu sorunu bizim açımızdan önemli kılan şey nedir? Bu sorun önemlidir, çünkü gerçekte, İslâm'ın veya Hint ve Çin gibi diğer geleneksel medeniyetlerin bilim metodolojisi yaklaşımı ile modern bilim metodolojisi arasında farklılıklar vardır.

Ne var ki bizim alışageldiğimiz düşünme tarzında çok farklı bir telakki söz konusudur. Yıllarca modern bilim anlayışının sadece tek

-
10. Geleneksel bilim nesnel bir düzenin derli toplu ve düzenli bilgisi olduğu kadar, üzerinde çalışılan alana Kutsal Prensibin uygulanması ilkesi üzerine kurulduğu için dinî bir özelliği de vardır. Çağdaş dünyada geleneksel bilimlerin anlamı ve önemi için bkz. S. H. Nasr, "The Role of the Traditional Sciences in the Encounter of Religion and Science - An Oriental Perspective", *The Wiegand Lecture*, Toronto Üniversitesi'nde Ekim 1983'de aynı başlık altında *Religious Studies*-20 (1984), 519-541'de yayınlandı.

bir metodolojiyle, yani şu meşhur *bilimsel metot*¹¹ denilen metodoloji ile ortaya çıktığı iddiasına yenik düştük. *Bilimsel metot* tabirinin arkasına sığınarak gelen ve tabiat biliminin sadece tek bir çeşidinin mümkün olduğunu iddia eden bu düşünce, İslâm bilimi de dahil olmak üzere modern çağ öncesi bilimlere bakış şeklimizi ciddi bir biçimde etkiledi. Modern çağ öncesi ortaya konan bilimsel üretkenlikleri ve onların “güven” derecesini ölçmede *bilimsel metodun* uygulanma şekline bakılması, bilim adamları arasında evrensel bir ölçüt hâline geldi.

Birkaç istisna dışında¹² Müslümanlar, yukarıda bahsedilen modern metodoloji ile ilgili iddialara yanıt olarak, aslında İslâm medeniyetinin *bilimsel metodu* modern Batı’dan daha önce uygulamaya başladığını ve bunun bilimsel düşünce alanında Batı medeniyeti üzerinde oldukça büyük etkileri olduğunu göstermeye çalıştılar. Bir önceki bölümde söylediğimiz gibi *bilimsel metodun* İslâm biliminde yaygın olarak pratik edilmiş olduğu, artık bilim tarihi kitaplarında ispat olunmuş bir gerçektir. Fakat *bilimsel metodun*, İslâm biliminin bugün kullanılan anlamıyla “bilim”e tam mutabık düşen kısımlarında bile tek kullanılan metot olmadığını biliyoruz.

Profesör Nasr’ın bağımsız bir bilimsel ve entelektüel gelenek olarak ele aldığı İslâm bilimi üzerine yapmış olduğu öncü çalışmalarda

-
11. Tıp dalında Nobel ödülü almış birisi şöyle yazmaktadır: “Maalesef İngiltere’de biz, bilimsel ünvanlı kişilerin *tümevarım* diye adlandırdıkları, aslında tümdengelimle benzeyen ve aynı mantikî değere sahip bir metodun kullanımı sayesinde gerçekleştiğine inandırılarak büyüdük. Duyularla elde edilen gerçeğin basit bir biçimde ifade edilmesiyle başlayan bu tümevarım metodu, mantıksal olarak işletilen bir düşünce sürecidir ve bu, bizi genel kanunların kesin olarak doğru olduğuna inanmaya sevk eder. Bu inanç kişinin entelektüel gelişimine önemli bir engel oluşturur.” Bkz. P. Medawar, *Pluto’s Republic*, (Oxford University Press, 1982) s. 33.
 12. İslâm biliminin kendine özgü bir metodolojisi olduğunu göstermeye çalışan bu istisnai tepkiler için Seyyid Hüseyin Nasr’ın İslâm bilimi üzerine yazmış olduğu çeşitli eserlere bakınız. Özellikle bkz. *Science and Civilization in Islam: An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, (Cambridge, MA: Harward University Pres, 1964) ve (London: Thames & Hudson 1978); *Islamic Science*; “Reflections on Methodology in the Islamic Sciences”, *Hamdard Islamicus* içinde, 3:3 (1980), s. 3-13.

saptadığı en önemli bulgulardan birisi de İslâm biliminde diğer metotları yok sayan tek bir metodun kullanılmadığıdır. Aksine, İslâm bilimi, incelenen konunun doğasına uygun olarak, onu anlamaya imkân veren farklı metotlar uygulamayı her zaman ön planda tutmuştur. Müslüman bilim adamları, doğal bilimlerin yerleşmesi ve gelişmesi adına kutsal kitapların yorumlanması, metodolojik düşünme, gözlem ve deney gibi insanın rahatlıkla erişebileceği her bilgi yolundan faydalanmışlardır.

Modern bilimin kendisinde bile sadece tek bir metodolojinin rol oynadığı fikri, son on yılda metodoloji üzerine yapılan birçok çalışma sonucunda yıkılmıştır. Bunun üzerine, çoğulcu metodoloji fikri çağdaş bilim tarihçileri ve felsefecileri arasında geçerlilik kazanmıştır. Hatta bunlardan bazıları, kutsal kitapları dahi bu çoğulcu metodolojinin bütüncü bir parçası olarak kabul etmeye kadar işi götürmüşlerdir.¹³ Benzer bir şekilde, R. Oppenheimer ve E. Schrödinger'den Fritjof Capra'ya kadar birçok profesyonel bilim adamı ve çoğunlukla fizikçiler, modern fiziğin sınırlarında karşılaşılan bazı çıkmazlara ve problemlere çözüm bulma umuduyla Doğu doktrinine yönelmişlerdir.¹⁴

Bir bütün olarak bakıldığında, modern bilimde ortaya çıkan en önemli ve en ilginç gelişmenin şu olduğu söylenebilir: Yaratıcı sürecin gerçekleşmesinde bilim, *bilimsel metot* olarak yaygınlaştırılan şeyden daha karmaşıktır. Fakat modern bilimin üretici süreç içindeki bu çoğulcu metodolojinin farkına varması ve bunu kabul etmesi, İslâm'ın bilim metodolojisi tasavvuru ile modern tasavvur arasındaki farkın ortadan kalkarak belirsizleştiği anlamına mı geliyor? Bu soruya vereceğimiz cevap, temel farklılıkların yerinde kalmaya devam ettiği şeklinde olacaktır.

O hâlde bu farklılığın sınırları nereye uzanmaktadır? İslâm bilim metodolojisi, günümüzde modern bilime hâkim olan epistemolojiden oldukça farklı bir epistemoloji üzerine kurulmuştur. Gittikçe artan sayıda bilim adamının, bilim tarihçisi ve felsefecisinin, mo-

13. Bkz. P. Feyerabend, *Against Method*, 1982, s. 30.

14. Bkz. E. Schrödinger, *My View of the World*, (Cambridge, 1964); Fritjof Capra, *The Tao of Physics*, (Boulder: Shambhala, 1975) ve *The Turning Point: Science, Society and the Rising Culture* (Bentam baskısı, 1983).

dern bilimin dünyaya tutarlı bir şekilde bakmayı sağlayacak yeni bir epistemolojik paradigmaya ihtiyacı olduğunu ileri sürmesi¹⁵ modern bilime hâkim olan epistemolojiyi neredeyse hiç etkilememiştir. Ancak eşyanın bilgisini ampirik yoldan elde etmek açısından, modern bilimin *bilimsel metodu* ile İslâm bilimindeki *bilimsel metot* arasında neredeyse hiçbir fark olmadığını söylemek doğru olacaktır. Bununla beraber felsefî açıdan ifade edecek olursak, asıl farklılık bu iki bilimin kendilerine göre uyguladıkları epistemolojiden kaynaklanır. Benzer bir şekilde, üretici süreç sorunu da iki bilimde farklı şekillerde ele alınmıştır. Bu konuda şunu söyleyebiliriz: Çoğulcu metodoloji nin gerçekliğini kabul etmek ve onun gerekliliğinden bahsetmekle, bu çoğulcu metodolojinin birleştirilmiş bir vizyonuna sahip olmak aynı şey değildir.

Çağdaş bilim felsefesinde, birleşik bir vizyona sahip olduğu için modern bilimi doğuran bu üretici sürecin ne olduğunun ya da ne olmadığının anlaşılması sonucunda ortaya çıkan tüm pozitif entelektüel kazanımlar, ortaya konan farklı felsefî yorumlar içinde kaybolmuş gibi görünüyorlar. Bu yorumlardan birinde çoğulcu metodoloji, epistemolojik sistemde ve bilimsel gelişmenin ilerlemesi sürecinde, şöyle ya da böyle kendine göre bir değeri olan bir tür teorik anarşizm olarak algılanmıştır.¹⁶ Öne sürülen diğer yorumlar ise, hem bilimsel metodolojide insanın özel bir yeri olduğunu kabul etmişler, hem de insanın

-
15. Mesela bkz. Morris Bermon, *The Reenchantment of the World*, (Cornell University Press, 1981); Kurt Hubner, *Critique of Scientific Reason*, (The University of Chicago Press, 1983). Kökleri geleneksel dünya görüşünde olan bir epistemolojik paradigmanın gerekliliğini şiddetle savunan çalışmalar için bkz. Huston Smith, *Beyond The Post-Modern Mind*, (New York: Crossroad, 1982) ve yenilenmiş ve gözden geçirilmiş bir baskısı (Wheaton, 3. The Theosophical Publishing House, 1989); ayrıca aynı yazarın *Forgotten Truth: The Primordial Tradition*, (Harper&Row, 1976); E. F. Schumacher, *A Guide for the Perplexed*, (Harper & Row, 1977); S. H. Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, (Kuala Lumpur: foundation for Traditional Studies, 1989).
 16. P. Feyerabend, *a.g.e.* Bütün kitap kendisinin de belirttiği gibi anarşist bir bilgi teorisidir. Kitabın girişinde kitabın konusu şöyle özetlenmiştir: “Bilim, özünde anarşist bir girişimdir: Teorik anarşizm kurallı ve düzenli alternatiflerden daha insancıldır ve gelişmeyi teşvik etme ihtimali daha yüksektir.”

entelektüel üretkenliğine dair gerçeği ve bu üretkenliğin hakikî doğasını bilmenin mümkün olduğunu reddetmişlerdir.¹⁷

Ayrıca hâlihazırda bazı bilim çevreleri tarafından kabul edilmiş olan çoğulcu metodoloji, İslâm bilim metodolojilerinin bütününe birden kuşatmaz. Modern bilim, hem mevcut epistemolojik temellerini koruyup hem de vahyolunmuş kutsal kitapları ve geleneksel olarak kabul edilen şekliyle entelektüel sezgiyi felsefî çelişkilere düşmeden kendi metodolojisinin bir parçası olarak kullanamaz. Modern bilim epistemolojisi, vahiy düşüncesine ve bu düşüncenin bütün muhtevasına bilinçli bir isyanın sonucuyken, bunu nasıl yapabilir ki? Gerçekte, birinin kabulü, zorunlu olarak diğerrinin reddi anlamına gelmektedir.

Kutsal kitapları modern bilim metodolojisinin içine katmaktan söz eden bazı çağdaş bilim felsefecileri, aslında kutsal kitaplara geleneksel bilimler tarafından verilen epistemolojik statüyü kastetmiyorlardır. Modern bilim eğer tam da bu söylediğimiz şeyi yapmış olsaydı, günümüzde anlaşıldığı şekliyle bir modern bilim olmaktan çıkardı. Çünkü bu, modern insanın manevî bir değişim geçirmesi veya yeniden doğuşu anlamına gelir.¹⁸ Bütün bunlar şunu gösteriyor: Geleneksel bakış açısında metodoloji sorunu, kavramsal olarak, insan idrâkinin nihaî amacından, yani insanın manevî geleceği sorunundan ayrı olarak ele alınamaz.

Birlik (*tevhîd*) düşüncesi üzerine kurulu olan İslâm biliminin epistemolojik paradigması, metodolojik çeşitliliğin ne anlama geldiği konusunda tutarlı ve bütüncül bir görüşe sahiptir. Aslında bu metodolojilerin kaynağı, nihaî olarak hakikat ve insanın bu hakikat içindeki yeriyle ilgili olarak Kur'ân'ın ortaya koyduğu görüşlerdir. Daha genel olarak bakarsak, Prof. Nasr'ın açıkça gösterdiği üzere, İslâm ile İslâm bilimleri arasında organik bir ilişki vardır. Bu organik ilişki İslâm biliminin metodolojisine daha yakından bakıldığında net bir şekilde görülebilir.

-
17. Bu konunun bir tartışması için, bkz. P. Medawar, *a.g.e.* "Introduction and Intuition in Scientific Thought" başlıklı bölüm.
 18. Bu konuyu ciddi olarak ele alan bir çalışma için bkz. S. H. Nasr, *Man and Nature*.

Bu bölümün amacı, sözünü ettiğimiz ilişkinin altında yatan prensipleri tartışmaktır. İslâm biliminde mevcut olan bütün bu farklı metodların, ilgili oldukları alanlara uygulandıklarında, kâinâtı bilmede geçerli bir yol ve araç olarak kabul edilmelerinin sebebi bu prensipler ışığında ortaya çıkacaktır. Bu metodlar birbirleriyle çelişmezler; aksine İslâm bilimlerinin nihaî amacı olan Kâinâtın Birliğine, -ki bu birlik, iki temel kaynak olan *vahiyden ve entelektüel sezgiden* doğar-¹⁹ ulaşmada birbirlerini tamamlarlar. Böylece, farklı bilme metodları üzerine oturtulmuş farklı bilimler, hakikat hakkında rakip iddiaları olan ve çatışan disiplinler şeklinde değil, birbiriyle tam bir uyum içinde olan bilimler şeklinde görülmüşlerdir. İslâm ve İslâm bilim metodolojisi arasındaki bu organik ilişkiyi akılda tutarak şunu söyleyebiliriz: Kullanılan metodoloji, modern bilimin epistemolojik paradigması içerisinde kaldığı müddetçe, günümüz Müslümanlarının geliştirdiği hiçbir bilim, kendisinin tam anlamıyla İslâmî olduğunu iddia edemez. Hatta bu metodolojide kullanılan değişik araştırma ve çalışma tekniklerinin ve metodlarının, İslâm bilim metodolojisinin önemli parçalarını oluşturduğu savunulsa bile.

İslâm bilim metodolojisinin prensiplerini tartışırken kullandığımız malzemenin çoğunu, Prof. Nasr'ın İslâm bilimi ve onun farklı yönleri hakkında yayınladığı birçok eserinden aldık. Bu eserlerin modern dünyada İslâm bilimlerini tekrar canlandırmak için girişimde bulunan günümüz Müslüman bilim adamları için iyi bir başlangıç noktası oluşturacağına inancımız kesindir. Şunu da itiraf edelim ki, sadece metodoloji sorununda bile, İslâm bilimlerinde çalışılmayı bekleyen birçok konu vardır. Muhakkak ki bu tür çalışmalar, günümüz bilim adamlarının, geçmişte İslâm bilimini doğurmuş olan üretken sürecinin dinamiklerini daha iyi anlamaları konusunda çok büyük faydalar sağlayacaktır. Yine de bu konu üzerine yapılmış çalışmalar, gelecekteki araştırmalar için sadece bir hazırlık platformu oluşturmakla kalmışlardır. Bu çalışmalar, faal bir şekilde çalışan geleneksel Müslüman bilim

19. İslâm bilimlerinin hem amacı hem de temeli olan “kâinâtın birliği”, kelime-i şehâdetin birinci kısmında “Lâ ilâhe illallâh”ta içerilen *tevhîd* prensibinin kâinâta uygulanmasından çıkmaktadır. Bu, mevcut olan her şeyin birbiriyle tam bir ilişki ağı içerisinde olmasını ifade eder. Bkz. S. H. Nasr, *Islamic Cosmological Doctrines*, s. 4-5.

adamlarının zihnî yapılarını ve onların entelektüel üretkenliklerinin altında yatan gerçeğin ilk ışıltılarını görmemizi de sağladılar. Bu zihnî yapının ve gerçeğin aydınlığa kavuşturulması İslâm biliminde metodoloji kavramının anlaşılması bakımından önemli bir yere sahiptir.

İSLÂM BİLİMİNDE METODOLOJİNİN PRENSİPLERİ

Metodoloji hakkında konuşmak, ya kısmen ya da bütün yönleriyle insanın gerçek bilgisini elde edebileceği yollardan veya metotlardan bahsetmek anlamına gelir. Bu yüzden metodolojiden söz etmek, öncelikle bilginin öznel kutbu olan insandan, yani bilen öznenen bahsetmek demektir. Bu kutup, kâinâtta hiyerarşik olarak bulunan ve insanın içindeki tüm bilme gücü ve kabiliyetlerinden oluşur. Diğer bir deyişle, insan birçok bilinç düzeyine sahip olma kabiliyetindedir. Buna ek olarak metodolojiden söz etmek kâinâttan bahsetmek demektir. Kâinât, bilginin nesnel kutbudur, yani bilinen objedir. Bu da hiyerarşidir. Diğer bir ifadeyle, kâinât birçok varlık veya vücut düzeyine sahiptir. İslâm'da bilgi (*ilim*) metodolojisi, tam olarak, insanın bilgi edinme melekeleri ile kâinâtın hiyerarşisi arasındaki ilişkiyle ve bu ilişkiyi yöneten prensiplerle irtibatlıdır.

İslâmî entelektüel tarihimizden bizlere, bilgi metodolojisi sorunu ile uğraşan oldukça geniş bir literatür miras kalmıştır. İslâm'daki *kelâm*, *Meşşâî* (gizemci), *İşrâkî* (aydınlanmacı) ve *el-Hikmetü'l-müteâliye* (aşkın teosofi) ekolleri ile genellikle sûfilerle özdeşleştirilen *ma'rîfet* gibi farklı ekollerin hemen hepsi değişik perspektiflerden, ayrı noktaları vurgulayarak farklı amaçlarla aynı konuya değinmişlerdir. Bu ekollerin hepsinin de entelektüel derinlikleri, kaliteleri ve kesinlikleri²⁰ birbirinden farklıdır. Terminolojileri ve insanın bilme faaliyetinin dina-

20. Bu çeşitli entelektüel ekoller hakkında, bkz. S. H. Nasr, *Islamic Life and Thought*, (Albany: SUNY Press, 1981); Macid Fahri, *A History of Islamic Philosophy*, (New York: Columbio University Press, 1983). Bu ekollerin bilgi metodolojisi sorunu hakkındaki görüşleri için bkz. S. H. Nasr, "Intellect and Intuition: Their Relationship from the Islamic Perspective", S. Azzum (ed), *Islam and Contemporary Society* içinde, (Islamic of Europe, 1982) s. 36-46.

miklerini kavramsallaştırmada kullanılan detaylı tasvirler bir ekolden diğerine değişmektedir. Fakat bu ekollerin hepsi, hem insanın bilme melekeleri hem de kâinâtın hiyerarşik tabiatı konusunda hemfikirdirler. Bu bölümde bu ekollerden bazılarının görüşlerine kendileriyle ilgili tartışmalar sırasında değineceğiz.

Günümüzde bilim tarihçilerinin ve felsefecilerinin birçoğu, aslında gerçeklik hakkında belli bir görüşe sahip olan belirli bir bilimsel kolektive tarafından seçilen ve üzerinde çalışılacak olan bir grup fenomenin aslında *a priori* olarak kabul edildiği iddiasını taşırlar.²¹ Modern bilimin ilgilendiği gerçeklik, tamamen farklı ve ayrı iki öz²² olarak görülen zihin ve maddeye indirgenmiş Kartezyen gerçekliktir ve bu, genel olarak modern Batı felsefesinde temel bir olgu olarak kabul edilir. İslâm bilimi ise, sonsuz bir evrene sahip olmakla övünen modern bilimin gerçeklik hakkında sahip olduğundan çok daha fazla niteliksel zenginlik sergiler.

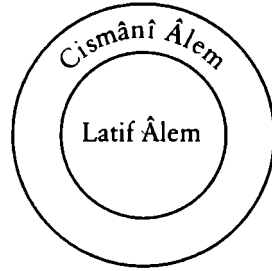
İslâmî kozmos anlayışı ve onun çok boyutlu ve düzenli anatomisi, vahyin sağladığı veriler üzerine kuruludur. Bundan dolayı İslâm bilimleri bütün bu çalışma sahasını tanımlayan vahye zorunlu olarak yönelir. Böyle bir kozmos görüşünü kabul eden Müslüman zihni, her şeyden önce, vahyi zâten en yüksek bilgi kaynağı olarak kabul eder. Daha sonra da göreceğimiz gibi bunun, İslâm bilim metodolojisi üzerinde önemli sonuçları olmuştur.

Geleneksel kozmos, diğer bir deyişle Allah'ın yarattığı düzen üç temel yapıdan oluşmaktadır: *Maddî veya materyal yapı; ruhsal veya canlı yapı ve manevî veya melekî yapı*. Sûfî terminolojisinde bunlar, sı-

21. Bkz. T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, (University of Chicago Press, 1970); Michael Polanyi, "The Growth of Science in Society", *Knowing and Being* içinde, (1969) s. 73-86. K. Hubner, *Critique of Scientific Reason*'ında şöyle yazıyor: "Olgusal ifadeler ve temel prensipler, sadece teorilerin parçalarıdır. Bunlar bir teorinin çerçevesi içinde verilirler; bu çerçeve içinde seçilirler ve geçerlidirler ve sonunda bu çerçeveye bağlıdırlar. Bu, bütün ampirik bilimler için, tarihle ilgili olanlar kadar doğal bilimler için de geçerlidir." s. 106.

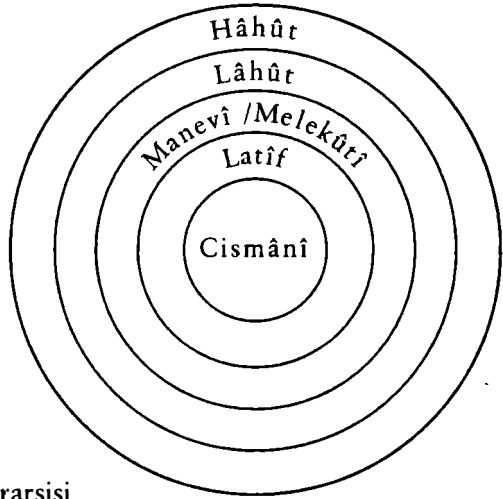
22. Bu kartezyen dualizme şimdilerde birçok fizikçi meydan okumaktadır. Örneğin bkz. D. Bohm, *Wholeness and the Implicate Order*, (Routledge & Kegan Paul, 1980). Bu kitapta Bohm, maddeyi ve bilinci de içeren ve tüm varlığı ayıramaz bir bütün olarak ele alan bir kuantum fiziği teorisi geliştirir.

rasıyla *nâsût*, *melekût* ve *ceberût*²³ şeklinde adlandırılır. Materyal âlem de denilen maddî dünya, latîf âlem olarak da isimlendirilen ruhsal âlem tarafından kuşatılmış ve hâkimiyet altına alınmıştır. Bu iki âlem birlikte “doğa” alanını oluşturur. Melekî âlem ise, hem materyal hem de latîf âlemdeki tüm tabiat kanunlarını yöneten âlemdir (Bkz. Şekil 1).



Şekil 1. Maddî Âlem

Sûfiler, düşüncelerini *Kur’ân*’ın sağladığı bilgilere dayandırarak, gerçekliğin bütünündeki hiyerarşiyi tasvir etmek için “Beş Kutsal Makam” (*el-Hadarâtü’l-ilâhiyyetü’l-hams*)²⁴ adı verilen doktrini formüle etmişlerdir (Bkz. Şekil 2).



Şekil 2. Gerçeklik Hiyerarşisi

23. Bkz. F. Schuon, *Dimensions of Islam*, (London: Allen & Unwin, 1970), s. 144.

24. Bu doktrinin Kur’ânî önermeleri için, bkz. *a.g.e.*, s. 146-147.

Şekildeki üç durum -maddî, ruhsal ve manevî- sırasıyla yükselen düzende yine ilk üç “makam”ı temsil eder. Bu hiyerarşide gerçekliğin bir sonraki seviyesi ya da diğer bir ifadeyle bir sonraki makamı ise kutsal niteliklerin (*esmâ sıfâtıyye*) gerçek dünyasıdır. Bunlar, Allah’tan, mesela “Yaratıcı” ve “Ortaya Çıkaran” şeklinde bahseden sıfatlardır. *Lâhût* olarak adlandırılan bu dördüncü durum, böylece Varlığın Yaratıcı ilkesi ile özdeşleştirilebilir. Bu, bütün kozmosun ontolojik ilkesidir ve bundan dolayı tüm yaratıklara kıyasen Mutlak’tır. Sonraki ve en yüksek “makam” ise İlâhî Öz’dür (*ez-Zât*). *Hâhût* adı verilen “derece” sınırsız ve Aşkın Zât’tır, Varlık Ötesi’dir; “belirlenmemiş” ve “nitelenmemiş” ilkedir ve bundan dolayı Saf Mutlak’tır.²⁵

Müslüman filozoflar, teologlar ve özellikle de sûfiler gerçekliğin yapısı hakkında yukarıda çizilen bu taslağa bağlıdır. Genel olarak kabul edilen bu yapı ve kullanılan derecelendirme ve terminoloji, yalnızca değişik ekoller arasında değil, sûfilerde olduğu gibi, aynı ekolün kendi içinde bile farklılıklar gösterir. Biz burada bu farklılıklarla ilgilenmiyoruz. Hâlihazırda yürüttüğümüz bu tartışma çerçevesinde vurgulamak istediğimiz nokta, yukarıda bahsettiğimiz gerçekliğe İslâmî bakışın İbn Sînâ, el-Bîrûnî, İhvân-ı Safâ ve diğer birçok Müslüman bilim adamının zihninde çeşitli bilimleri geliştirip ilerletirken faal olduğudur.

İslâmî epistemolojinin nesnel kutbunu temsil eden ve yukarıda tarif ettiğimiz kozmik gerçekliğe, her zaman ontolojik ilkeyle, yani Kutsal Akıl veya Saf Varlık’la ilişkili olarak bakılmıştır. Aslında İbn Sînâ’nın da dediği gibi, doğru bilim eşyanın özünün bilgisini, onların Kutsal Kaynağı ile ilintilendirerek arayan bilimdir.²⁶ Bu

25. *Hâhût*, *hüve*’den gelir ve “O” manasındadır; bu sebepten ötürü mâhiyet veya hüviyet olarak tercüme edilebilir. Bkz. *a.g.e.*, s. 144.

26. İbn Sînâ doğru bilim ya da tabiat üzerine çalışmanın gerçek amacını *el-İşârât ve’t-tenbihât*’ta müzakere eder. Onun doğru bilim tasavvuru çağdaş bir yazar olan F. Brunner tarafından tam yerinde olarak şu şekilde ifade edilmiştir: “*La science veritable suspend la connaissance du monde a la connaissance de Dieu pour le monde dans son integrale realite et pour constituer l’expression legitime, au niveau du monde, de l’intellection transcendante qui est la fin de l’homme.*” (Hakikî bilim, tüm gerçekliği içerisinde dünya söz konusu olduğunda, dünyanın bilgisini Tanrı bilgisine bağlar; bunu da, insanın amacı

numen'in²⁷, bütün varlıkların kaynağıyla ilişkili fenomenlerin kökü hakkındaki bilgidir. Bundan dolayı sadece gerçeğin hiyerarşik ışığı-nın farkında olan bilim, doğru bilim olarak mümkün olacaktır.

Burada şu soruya cevap bulmak gerekir: İslâm biliminde, bilginin nesnel ve öznel kutuplarının hiyerarşileri arasındaki zarurî ilişki nasıl tasavvur edilmiştir? Tasavvur edilen iki kutup arasında birebir örtüş-me olduğu düşünülür. Kozmik varlığın her seviyesinin insanda bir karşılığı vardır. Mikrokozmosta hiçbir şey yoktur ki metakozmostan, yani Kutsal İlke'den gelmiş olmasın ve yine mikrokosmosda bulunmasın.²⁸ Geleneksel kozmosun üç parçalı yapısına maddî, latif ve manevî/melekî âlemlere, geleneksel insan mikrokosmosunun üç parçalı yapısı tekabül eder: Vücut (*corpus*), nefis (*anima*) ve ruh (Bkz. Şekil 3). İslâmî terminolojide mikrokosmosun bu esas unsurlarına sırasıyla *cism*, *nefs* ve *akıl* adı verilir.²⁹

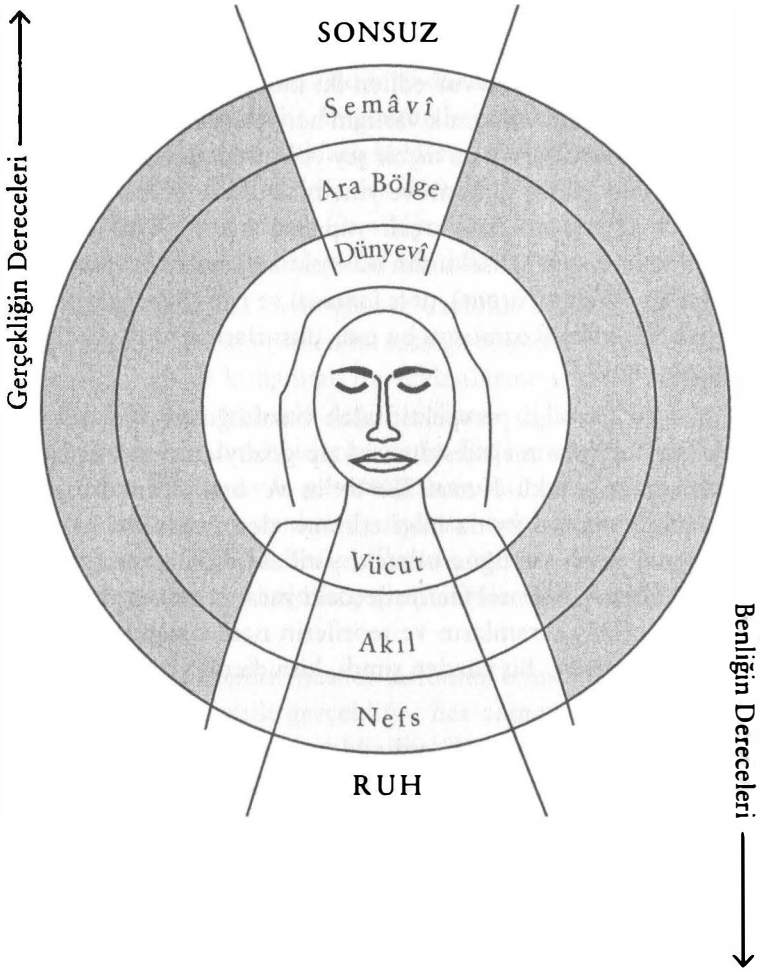
Bilinç ya da bilgi perspektifinden bakıldığında *akıl*, insanın en yüksek bilgi edinme melekesidir ve kalp gözüyle (*ayne'l-kalb*) de özdeşleştirilebilir; çünkü Kutsal *Kur'ân*'ın ve hadislerin dilinde kalp, aslında bilginin tahtı ya da bilgi edinme aleti manasına gelir. Aklın ne olduğunu ve ne yaptığını bilmek, yani aklın tabiatını, güçlerini ve işlevlerini bilmek, bilimsel faaliyetlerdeki yaratıcı süreci idrâk etmenin ve düşüncelerin, kavramların ve teorilerin nasıl oluşturulduğunu anlamamanın anahtarıdır. Bu yüzden şimdi, kısa da olsa bu önemli konuya temas edeceğiz.

İnsan akli manevî bir cevherdir ve onun kaynağı ya da ilkesi Kutsal Akıl veya *Logos* (ki bu ve aynı zamanda makrokozmik Evren'in Pren-

olan aşkın kavrayışın dünya düzeyindeki meşru ifadesini oluşturmak üzere yapar.) Bkz. *Science et Realite* (Paris, 1954), s.13.

27. Numen: Genel olarak aklın, tüm fenomenlerin nedeni, temeli ve dayanağı olarak var oluşunu öngördüğü, gerçek fakat kendi içerisinde bilinemez olan töz, fenomenin kendisinin tezâhürü, ifadesi olduğu gerçeklik. Düşüncenin dışında kalan, hiçbir bilgi türüne konu olmayan, ne duysal ne de entelektüel sezgi tarafından bilinebilen, duyularla kavrandığı takdirde, numen olmaktan çıkarak, fenomen hâline gelecek olan temel, töz.
28. F. Schuon, *Esoterism as Principle and as Way*, (Middlesex: Perennial Books, 1981), s. 17-18.
29. Bir başka İslâmî terminoloji grubu da *cisim*, *hayâl* ve *ruh* olabilir.

Şekil 3.



Mikrokozmos ve makrokozmos arasında birebir uyum vardır.
(Bu şekil Huston Smith'in *Forgetting Truth* adlı kitabından alınmıştır.)

sibidir) ve dinin temeli olan kutsal kitap *Kur'ân*'dır.³⁰ Müslümanlar arasında genel kabul gördüğü üzere, *Kur'ân-ı Kerim*'in yaratılmamış olan gerçekliği Kutsal Aklın içinde bulunmaktadır. İnsanın bireysel aklının, makrokozmos evrenin ve *Kur'ân-ı Kerim*'in aynı metafizik temele sahip olması İslâm bilim metodolojisi açısından güçlü bir öneme sahiptir. Bazı çağdaş bilim felsefecilerini, kutsal metinleri muhtemel bilimsel referanslar olarak değerlendirmeye iten etkenle karşılaştırıldığında, Müslüman bilim adamlarının ve filozofların Kutsal Kitapları genel metodolojilerinin tamamlayıcı bir parçası olarak benimsemelerinin çok önemli metafizik ve entelektüel sebepleri vardır.

İnsan aklı, makrokozmos evren ve vahyedilmiş olan *Kur'ân*, çok kapsamlı bir şekilde, İslâm vahiy düşüncesinin üç temel parçasını ya da yönünü oluşturur. Bunların hepsi bir bütün olarak İslâm'ın merkezi teziyle, yani Allah'ın tabiatı gereği yarattığı ve vahyettiği ile ilgilidir.³¹ Bir kudsi hadise göre Allah bilinmek istedi ve evreni yarattı. Bu, Allah'ın yaratmasının aynı zamanda O'nun vahyi olduğu anlamına gelir. Aksi takdirde mahlûkât O'nu bilemeyecekti; mahlûkât O'nu, yaratması aracılığıyla bilmiş oldu. İnsan yaratılmış evrendeki merkezî varlıktır; aklının ve bilişsel güçlerinin doğaüstü karakteri ve evrenin küçük bir misali³² olması hasebiyle insan, hem tüm evreni hem de onun mahlûk olmayan ilkesini bilme pozisyonundadır. Bu sebeple, insan aklına sık sık Allah'ın öznel ya da cüz'î vahyi de denilmiştir (*vahy-i cüz'*).

İslâm'ın temeli olan *Kur'ân-ı Kerim*, insandan Allah'ın bir maksadı ve O'nun evrensel vahyi (*el-vahy el-küllî*) olarak söz eder. Yine

-
30. Birçok hadise göre Allah, âlemi yaratmadan önce her şeyin iç gerçekliğini Levh-i Mahfûz'a Kalem ile "yazmıştır." Kalem her şeyin kendisinden yapıldığı (külli) Evrensel Aklı, Logos'u veya Kelime'yi temsil eder. Ayrıca Allah, ezeli Kur'ân'ı da Levh-i Mahfûz'a Kalem'le yazmıştır. Böylece, metafiziksel olarak, Kur'ân tüm yaratılışın prototipini içermektedir.
31. Bkz. Schuon, *Understanding Islam*, (London: Allen & Unwin, 1972), s. 13.
32. İnsan, içinde birçok nefis karmaşık özelliklerini barındırır: Mineral nefis (*er-rûhu'l-akdiyye*), bitkisel nefis (*en-nefsu'n-nebâtiyye*), hayvanî nefis (*en-nefsu'l-hayvâniyye*) ve rasyonel nefis (*en-nefsu'n-nâtîka*). Mikrokozmos olan insan kendisinin, yani esasının, tam bir bilgisine sahip olarak makrokozmos olan evreni bilir. Bu konunun İbn Sînâ tarafından ele alınışı için bkz. Nasr, *Islamic Cosmological Doctrines*, bölüm 14.

benzer bir şekilde, yaratılmış evren de Allah'ın kozmik vahyi ve kitabı olarak tasvir edilmiştir. Onun yaratılmamış olan gerçekliğine de tekvînî Kur'ân denilmektedir. Aynı zamanda ilâhi vahyin bu üç formunu hem kuşatıcı hem de tutarlı bir bütünlük içerisinde birleştiren de yine *tevhîd* ilkesidir.

İnsan akklı, yaratılmış düzenin tümünü ve yaratılmamış olan Benliğini (*self*) nasıl tam olarak bilebilir? Bu bilgi muhtemelen aklın içindeki gizli bütün olanakların gerçekleştirilmesi aracılığıyla mümkün olabilir. Fakat bu gerçekleştirme, insandaki öznel vahy olan akıl, kendisini nesnel vahye, yani kutsal Kitaba teslim ettiğinde mümkün olur. Mesela İbn Sînâ, her insanın maddî ya da potansiyel (*bi'l-kuvve*)³³ gizli bir formda akıl sahibi olduğunu söyler. Aklın tüm yetilerinin gerçekleştirilmesi süreci, aklî edinimlerin farklı derecelerini temsil eden birçok basamaktan geçer.

Birinci basamak sıradan, yani alışılmış aklın edinilmesidir (*bi'l-meleke*). Bir insan bu akla, nefsinde ilk akledilebilir formlar görüldüğünde sahip olur. İkinci basamağa, bu akledilebilir formların zihinde yerleşmesi tamamen gerçekleştiğinde ulaşılır (*bi'l-fiil*). Üçüncü basamak, aklın bi'l-fiil bir şekilde tam olarak gerçekleşmesidir. Buna müstefîd akıl denir. Daha sonra aklın bu en yüksek seviyesini aşan ve tüm bu aklî gerçekleştirme sürecini mümkün kılan birey-üstü basamak gelir. İbn Sînâ buna faal akıl adını verir. Çeşitli seviyelerde nefsi nâtıkanın faal akıl tarafından aydınlatılması, nefsin çeşitli bilme melekelerinin ve güçlerinin akledilebilir ve manevî âlemlerden gelen “düşüncelere” tamamen açılmasını ve işlevsel hâle gelmesini sağlar.

Akıl hakkındaki bu öğreti, İbn Sînâ'nın genellikle en büyük temsilcisi olarak kabul edildiği filozof-bilim adamı ekolü tarafından ayrıntılı bir şekilde izah edilmiştir. Burada genel hatlarıyla sunduğumuz bu öğretinin, genel anlamıyla değerlendirildiğinde, bilimsel zihnin geliştirilmesi meselesiyle samimi olarak ilgilenen herkes için önemli sonuçları vardır. Bilimsel faaliyetlerdeki yaratıcı süreç sorunu, çağdaş bilim felsefesinde oldukça geniş bir şekilde ele alınmış ve tartışılmıştır. Tartışmamızın önceki kısımlarında bu noktaya değinmiştik.

33. Bkz. Nasr, “Intellect and Intuition”, s. 39.

Yaratıcılık sorununun, yani fikirlerin, kavramların ve teorilerin kaynağı meselesinin tam bir şekilde tanımlanmış, adım adım takip edilebilecek bir metoda indirgenmesi ya da analiz edilebilir olması ve yaratıcılığın geliştirilebilir bir şey olup olmadığı hakkında birçok soru ortaya atılmıştır. Profesör Nasr, sorunun ilk kısmını İslâm bilimleri açısından ele almıştır.³⁴ Sonraki süreçte Müslüman bilim adamları, olgularla veya titiz mantikî analizlerle test edilecek olan esas fikirlerine, kavramlarına ve teorilerine hangi metotla ulaşmışlardır? İbn Sînâ itme teorisine, Nasîreddîn Tûsî yeni gezegen hareketi modeline, İbn Heysem modern fiziğin en temel kavramlarından biri olan momentum kavramına ve Şihâbeddîn Sühreverdî maddî cisimleri ışığın dereceleri olarak açıklayan teoriye nasıl ulaşmışlardı? Profesör Nasr, ister Müslüman bilim adamlarında isterse de onların çağdaş mukabillerinde olsun, böylesi yaratıcılığın tam tanımlanmış, adım adım takip edilebilecek bir sürecin sezgi ya da yaratıcı nitelikte bir sıçrama içerdiği görüşünü tenkit eder.

Yukarıdaki bakış açısı şimdi birçok modern bilim adamı tarafından paylaşıyor olsa da, şu olgu yerinde durmaktadır: İslâm düşüncesinde sezgi veya yaratıcılık sorunu, modern bilimin gözlemleyip anladığından oldukça farklı bir biçimde ele alınmaktadır. Modern araştırmalar “köken” sorununu, diğer bir deyişle düşünce problemini çözmeye çalışmaktadır, fakat buna rağmen yatay düzlemdeki bir araştırma, zorunlu olarak ilâhî olan ile ilişkilidir; çünkü bu perspektifte, reddedilen veya inkâr edilen aklın ve maddî dünyanın ötesinde yüksek bir gerçeklik zinciri benimsenmiştir. Düşüncelerin kökeni problemi, insan beyni ve bilincinin kimyasal ve fiziksel düzleminde tahlil edilebilmektedir. Böyle bir perspektifte, insana ait yaratıcı düşüncenin kutsal kökeni reddedilir ve modern insan tarafından yaratıcı insan dehası düşüncesi icat edilip yaygınlaştırılır ve bu yaklaşımda geleneksel medeniyetlere küçük bir önem atfedilir.

Benzer bir şekilde, insan düşüncesinin sezgisel boyutu veya yaratıcılığı problemi hakkındaki tartışma alevlendirilir. Gerçekte, saf psikolojik ve fiziksel düzeni, insan bilincinin gerçekliğine dayanan materyalist ruh ya da sekülerlik sınırlandırmaktadır. 1960 yılında tıp dalında

34. Nasr, “Reflection on Methodology...”, s. 8.

Nobel Ödülünü alan İngiliz bilim adamı Sir Peter Medawar, bu yaygın problemi basit olarak şöyle ifade etmiştir:

Analizlerin ötesinde romantik bir yanılsama olan bu “yaratıcılık” düşüncesini aşmak zorundayız; bizi ilerletmesi gereken romantik bir yanılsamadır. Bunu nasıl yapacağımızı muhtemelen öğrene-
meyeceğiz, ama bu düşüncüyü destekleyip teşvik edebiliriz. Oku-
yarak ve tartışarak bu konuda fikir sahibi olabilir; benzer prensi-
plerin rehberliğinde, zihnimizde henüz formüle edilmemiş so-
ruların cevaplarını başka biçimde bulabiliriz. İlaçların hipotezleri
formüle etmede bize yardımcı olabileceği fikrine karşı değilim;
fakat onların niteliklerinin nasıl geliştirileceğine dair hiçbir şey
bilmiyorum. Bundan dolayı bir ilaç kullanırken tereddüt etmem
gerekir; çünkü onlara karşı eleştirel düşüncenin beslenmesi aynı
oranda kullanılmamaktadır.³⁵

Geleneksel perspektiften bakıldığında, yenilikçilik peşindeki modern bilim zihniyetinin yaratıcı veya sezgisel düşüncelerin gerçekliği hakkındaki tasavvuru ile -ki bu yukarıda güzel bir şekilde tasvir edilmiştir- İslâm bilimindeki entelektüel sezgi birbirinden farklı muhtevalara sahiptir. İslâm bilimi, gerçekliği, ruhu da kapsayan bir biçimde ele alır. Eserleri bugün Batı dünyasında geleneksel perspektifin en uygun ifadesini ve en yüksek temsilini içeren Schuon, bu sezginin derece-lerini kapsayıcı bir şekilde ortaya koymuştur.³⁶ Sezgisel düşüncenin modern gerçekliği, geleneksel perspektifin ötesine geçememektedir. Geleneksel perspektifte tahayyül dünyası ve Latince *mundus imaginis* veya İslâm düşüncesinde “âlemu’l-hayâl” olarak bilinen bu gerçeklik, varlığın manevî gerçeklikleri ve fiziksel düzlem arasındaki objektif bir gerçekliktir.³⁷ Burada, modern zihnin ilgilendiği yaratıcı ve sezgisel

35. P. Medawar, *a.g.e.*, s. 109-110.

36. Onun eserlerinin bazılarında sezgi sorunu çeşitli yönleriyle ele alınmıştır: *Logic and Transcendence, Stations of Wisdom*, (Middlesex: Perennial Books, 1980); *From the Divine to the Human*, (Bloomington: World Wisdom Books, 1981).

37. Bkz. H. Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabi*, (Princeton, 1969) ve ayrıca onun *Spiritual Body and Celestial Earth: from Mazdean Iran to Shi’ite Iran*, (Princeton, 1977).

düşüncelerin kendi bilimsel girişimleri açısından pratik bir öneme sahip olduğu gerçeğini inkâr edemeyiz.

Modern bilimin, gerçekliğin en yüksek derecelerinin sadece yenilikçi fikirler aracılığıyla bir düzene sokulması gibi -ki bu problemlerin doğru çözümleri bulunabilir- birçok problemle mücadele ettiğinin tamamen farkındayız. Biyoloji biliminde hayatın kökeniyle ilgili problem veya fizikte maddenin gerçekliği sorunu ya da modern kozmolojide fiziksel evrenin kökeni problemi gibi problemler aklımızın bir köşesinde durmaktadır. Bununla birlikte, İbn Sînâ'nın rasyonel bir şekilde müzakere ettiği gibi, en yüksek idealar sadece Faal Akıl tarafından aydınlatılması mümkün olan akıl tarafından kabul edilmekte ve akıl, imanın ışığı ve vahyin inayetiyle aydınlatılmaktadır. Schuon'un dediği gibi entelektüel sezgi, saf ruha nefsin bütün gücünün ontolojik olarak vahyin temel doğmasıyla yaslanmasıdır.³⁸

Modern bilim, yaratıcılık ve sezgi problemini insan zekâsına indirgerken ve bunları biyolojik kategorilerin kavramları içerisinde düşünürken, diğer tarafta meseleyi kutsal kökene sahip kavramlarla formüle eden ve bundan dolayı insan zekâsını kutsal bir yapıda gören geleneksel bilimler bulunmaktadır. Problemin geleneksel formülasyonu, insanî faktörlerin hem doğal (biyolojik ve psikolojik) hem de kültürel olarak değişmez rol ve önemlerini inkâr etmek anlamına gelmez. Tersine, geleneksel perspektifte, yaratıcı aklın tasarımı bütün yönleriyle -fiziksel, sosyal ve kültürel, entelektüel ve manevî- ele alınır. İslâm'da bütün bu çevre, Kur'ân'dan doğrudan alınan dinî ve manevî ayetlerin tanımlamalarıyla gerçekleştirilir. Objektif ve evrensel vahiy olan *Kur'ân* zorunlu olarak evren ve insan arasındaki bağlantıyı teşkil eder.

Kur'ânî vahye iman, insan zekâsından önce bütün imkânları açıklar. Bütün alanlarda vahye iman, vahyin kapsamında bütün imkânların gerçekleşmesini sağlar. Müslüman zihnin çabası, bu prensibin tamamen farkında olunmasına dayanır. Bu perspektif içerisinde, İbn Sînâ'nın bir bilim adamı olarak bulunması önemlidir; çünkü bütün insanlık tarihi içerisinde İbn Sînâ bilimsel aklın en önemli temsilcilerinden birisidir.

38. Schuon, *Dimensions of Islam*, s. 76.

Onun, felsefî ve bilimsel problemlerin çözümünde sık sık duaya başvurduğu bilinmektedir.³⁹ Bu durum, bilgi metodolojisinin tamamlayıcı bir parçası olan nefis tezkiyesi meselesinde mükemmel bir şekilde anlaşılabilir.

İslâm'ın ana ilgisinin, insan zekâsının fonksiyonlarının düzeltilmesi ve korunması olduğunu gayet iyi biliyoruz. Entelektüel yarar bakımından İslâm'ın ana fikri, insanın kurtuluşa ulaşmasıdır.⁴⁰ Önceki satırlarda, Allah'ın objektif vahyi olan *Kur'ân* vasıtasıyla işaret ettiğimiz üzere, insan kendi zekâsının potansiyelini bütünüyle anlayamaz. Bu yorumu daha sonra geniş bir şekilde ele alacağız. *Kur'ân*'ın sunmuş olduğu dinî ve manevî evren, entelektüel gelişimin önündeki bir engel değildir; bu, onun doğru fonksiyonlarda işlemesi anlamına gelir. Bu Kur'ânî bakış açısı, hem eşyanın kutsal kökenini insana hatırlatır, hem de ona destek olur. İslâm bilimleri, gerçekte, metodoloji ve teknik çıkarımlarıyla, *Kur'ân* ayetlerinin kaynağında kavranabilir. Bununla birlikte onun tarihsel etkileri, özellikle ilerleme ve değişim esnasında, çeşitli kaynaklardan da yararlanmaya olanak sağlar.

Doğanın kendisi zâten İslâmî'dir. İslâm'ın dinî ve manevî evreninin ilk düzeyi *şeriat*'tır. Bütün hukukçuların (fıkıhçıların) kabul ettiği üzere *şeriat*'ın en önemli hedefi, aklın korunması ve sağlıklı gelişiminin sağlanmasıdır. Çünkü *şeriat*, hem düşünceye (imana) hem de aksiyona (amel) uygundur ve Kur'ân'ın bütünsel anlamından ayrı değildir; diğer düzeyler bu objektifliğe teslim olurlar. *Şeriat*, *tefsîr* metoduyla Kur'ân'ın gerçekliğinden çıkar. Bununla beraber *tefsîr* ilmi, vahiyle inmiş Kitab'ın hâricî (zâhirî) anlamını genişletmez. Aklın yönelimi içerisinde olan *tefsîr* ilmi rasyonel bir yapıdadır ve onun yansıması aklî plan üzerinde gerçekleşir. Aklî yapının gücü, analiz veya muhakemedir; enstrümanı ise mantıktır. Bununla beraber, felsefecilerin, teologların (*mutekellimûn*), hukukçuların (*fukahâ*) Kutsal Kitab'ın *tefsîr*inde aklî yapıyı kullanmaları oldukça yaygındır; fakat onların kullandığı aklî yapı, modern dünyanın içinde gizli olan rasyonalizm değildir.

39. Nasr, *Islamic Cosmological Doctrines*, s. 181.

40. Bu yaklaşım üzerine bkz. Schuon, *Understanding Islam* ve Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, (London: Allen & Unwin, 1971).

Rasyonalizm gerçekliği sadece rasyonel tarzda ifade ettiği için değil, aynı zamanda, aklî olanın içerisindeki gerçekliği eşyanın birçok temel özelliğiyle çatışarak elde ettiği için de hatalıdır.⁴¹ Tefsîr ilminde, rasyonel yapı, mevcudu hatırlatarak ve vahyin içeriğini olabilecek en iyi şekilde mantıkî bir tarzda yorumlayarak inancın ya da vahyin tasarrufunda kendine yer bulur; oysa modern düşüncede rasyonalizm, kendi kavramsal yeterliliği dışındaki şeyleri yalanlayarak hakîkate karşı başkaldırmayı alışkanlık hâline getirmiştir; mantığın doğasında olduğu gibi.⁴² Mantık ya hakîkat ya da bâtil için kullanılabilir bir şeydir. Mantıkî bir kanıtlama epistemik statülere ya da kendi öncüllerinin hakîkat-değer ilişkisine değil, bu kanıtlamanın iletmeyi amaçladığı “öncelikli bilgi”ye bağlıdır. Dahası, onun nedenlerle kıyaslanmasına dayanır. Tefsîr ilminde vahyin rolü, rasyonel ve aklî argümanlar olarak kullanılan veya çıkarımların hakîkatini yargılayacak kriterler olarak birçok argüman tesis eden verili bilgidir.

Bu tefsîr metodu eşit ölçüde hem doğaya hem de kozmik metinlere uygulanabilir. Bu yolla, doğa bilimlerinin gelişimi özellikle başından sonuna kadar hem dış dünyanın düzeylerini hem de kozmik metinleri aslına uygun bir biçimde geliştirir; böylece kozmosun gerçekliğini tüketmemiş olur ve gerçekliğin bir bütün olarak kavranmasını sağlar. Genel olarak modern bilim, ortaya çıktığından beri böyle bir bilim olagelmıştır. İslâm’da, gelişen doğal dünyaya ait bilim, bir metodoloji dahilinde bütünüyle *tefsîr* ilmine atıfta bulunabilir. Dahası tefsîr metodolojisindeki kalıcı sınırlar hakkıyla düzenlenmiştir. Modern bilim, kendisinin doğal bir bilim olduğunu ve kendi metodolojisinin bizzat bilginin metodolojisi olduğunu iddia eder; dahası bu yanılsamayı barındırır, zira bu metodolojide doğa, muhtemelen bazı matematik formüllerle son sınırlarını insana verecektir.

Kutsal kitabın tefsîr metodolojisi, geleneksel bir gelişim içerisinde, dilbilimsel bir analiz metodunu içerir. Tefsîrlerde İslâm bilim metodolojisinin bileşenleri yürürlüğe konulmalıdır; bu çaba modern dünyada yeniden canlandırılabilir. İslâm bilimleri ile tefsîr metodolojisinin uyumu, Kutsal Kur’ân’ın makrokozmos emsali olan Doğa Kitabı üze-

41. Schuon, *Stations of Wisdom*, s. 36.

42. Bu sorun hakkında bkz. *a.g.e.*, bölüm 1.

rinde doğrulanabilir. 15. yüzyılda yaşamış olan sûfî bilge Aziz Nesefî, *Keşfu'l-Hakâik* adlı eserinde bir sûreyle ilişkili olarak “doğa”daki Kur’ân ile doğayı birbiriyle karşılaştırmış ve her türü bir ayetle ve belirlirli her varlığı harflerle ilişkilendirmiştir.⁴³

Kur’ân’ın içerisindeki birçok ayet, tefsîr metoduyla açıklanmış, anlamları ortaya çıkarılmıştır. Aynı şekilde doğa, insandan önce birçok fenomen sunmuştur. Bu fenomenler biçimsel mantığın sınırlarına basitçe indirgenemezler ve aynı şekilde rasyonalizmle adlandırılmazlar. Bugün modern bilimin sınırlarında, böyle birçok fenomenle karşılaşırız. Modern fizikte mantık işlemez hâle geldiği zaman ışığın doğası problemi ortaya çıkar. Hem devamlı hem de devamlı olmayan bir varlık olarak ışığın doğası, hem zerrecik hem de dalgalardan oluşur; bu durum gerçekte modern fiziğin bir paradoksudur. Daha sonra bizler atom fiziğindeki boşluk fenomenine, simetrik zerreciklerin “hiçlik”ten doğup ve “hiçlik”te ölmelerine⁴⁴ ve hareketlerinde bir aklın varlığı gözlemlenen elektronlara sahip olduk. Bu olgular, Doğu mistisizmindeki dönüş figürleriyle anlamlı bir birlik oluşturup probleme bir çözüm sunabilir. Artık modern bilimin sınırları dışında olduğundan onun yaklaşımlarıyla bunların açıklanması imkânsızdır. Burada hiç şüphesiz modern fizik gerçekliğin yeni bir düzlemiyle karşı karşıyadır. Zira yarı-mantıksal ve yarı-rasyonel yaklaşımda doğal olgular, bir başka metodolojinin yaklaşımına ihtiyaç duyar.

Kutsal Kitab’a müracaat edersek, tefsîr metodu aynı noktada bize *te’vîl* metodunu vermektedir. Te’vîl veya hermenötik, kutsal bir metnin iç anlamının bilgisine atıfta bulunur. Bundan dolayı Kur’ânî vahyin ezoterik boyutuyla ilgilidir. İslâm’ın manevî geleneğinde bu boyut genellikle tasavvuf ile kimlik bulmaktadır. Tasavvuf, düşünce (*iman*) ve aksiyonun (*amel*)⁴⁵ her ikisine de dayanan *ihşân* düzeyinde Allah’ın vahyi olarak adlandırılabilir. Düşünce konusunda te’vîl, tasavvufun entelektüel boyutuyla ilgiliyken, hakikat ilminin ana doktrini yine

43. Bkz. F. Meimer, “Nature in the Monism of Islam” Joseph Campbell (ed), *Spirit and Nature*, (Princeton, 1982), s. 202-203.

44. Nasr, *Knowledge and the Sacred*, (New York: Crossroad, 1981), s. 115.

45. Tasavvufun Kur’ânî temelleri ile ilgili olarak bkz. S. H. Nasr, *Ideal and Realities of Islam*.

tevhîd prensibidir. Anlamın en yüksek düzeyinde formüle edilip anlaşılması tefsîr ilmiyle olur.

Aksiyon konusunda *te'vîl*, tasavvufun manevî boyutuyla ilgilidir; tasavvuf, ruh veya maneviyâtın bir bilimi olarak şariat düzleminde, en derin eylemlerle temellendirilmiş ritüeller bütünüdür. Bu, nefsin, saf ruha bütün gücüyle itaat ettiği bir düzeydir. Geleneksel kozmoloji ve psikoloji⁴⁶, her birisiyle yakından ilişkilidir ve bunlar çeşitli kavramsal şemalar olarak *te'vîl* metodunu içeren Kur'ânî vahyin içsel boyutu üzerinde temellenir.

Te'vîl metodu farklı çağrışımlarla birlikte yalnızca tasavvufta değil, ayrıca fıkıh (hukuk) ve kelâmda (teoloji) da kullanılır. Bilimsel bir metodoloji olup olmadığı yönündeki tartışmaların varlığına rağmen *te'vîl* metodu sûfizmden de kullanılır; bundan dolayı *te'vîl* tefsirin zıddı değil, onun daha yoğun bir formdur.⁴⁷ Nasıl ki *tefsîr* metodu içerisinde bulunan aklın operasyonel bileşenleri rasyonel yapıdaysa ve mantığın muhtevası nedeniyle analitik bir fonksiyona sahipse, aynı şekilde *te'vîl* metodunun operatif bileşenleri de fonksiyonu birleşme veya sentez olan sezgisel bir yapıya sahiptir ve buradaki ana enstrüman sembolizmdir. Tasavvuftaki *te'vîl*de, bir sembol bir alegoriden daha farklı anlama gelir. Bir sembol, varlığın daha aşağı düzlemine yansımadır; en yüksek ontolojik statüye ait gerçekliğin “yansımasıdır.” Sembolize edilen, öz içerisindeki bu yansımadır; aksi takdirde bu yansıma, az veya çok, kişiseliliğin yapay bir ifadesi olacak ve kendi varlığındaki evrensellikten uzakta kalacaktır.⁴⁸

Zihnin, biri rasyonel diğeri sezgisel olmak üzere iki yönelimi olduğunu ve bunların fiziksel beyin yapısının düzeylerinde ortaya çıktık-

46. Huston Smith, geleneksel psikolojiyi en iyi tanımlayan sözcük olarak “pneumatology” kavramını kullanmayı tercih eder. Bkz. *Forgetting Truth*, s. 60.

47. *Te'vîl*'in kullanımı için bkz. El Attas, S.M.N., *The Concept of Education in Islam*, (Kuala Lumpur: ABIM, 1980) ve Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, s. 58-61.

48. Gazzâlî, kaleme aldığı metinlerde, hislerin dünyasında tek bir şey yoktur, yüksek düzeylerdeki bazı şeylerin bir sembolü yoktur. Bu sembolizmin metodu ve bilimidir, der. Ona göre sembol ile sembolizasyon arasındaki ilişkiyi içsel doğamızla kavrayabiliriz. Bkz. *Mişkâtü'l-Envâr*, İngilizce çevirisi W.H.T. Gairdner, (Lahore: Muhammad Ashraf), s. 121-125.

larını söylemek gerekir. Modern beyin araştırmaları, farklı ayrımları veya dış yüzeye ait fonksiyonları ortaya çıkarmıştır. Bunlar popüler olarak “sağ ve sol fikirler” olarak bilinen bilimsel soruşturmaların bölgesidir. Carl Sagan bu farklılığı şöyle anlatır:

Beynin sol tarafı, ardışık olarak bilgiyi işlerken sağ taraf eş zamanlı olarak öncelikle birkaç girdiye başvurur. Sol yarımküre seriler içerisinde çalışır, sağ ise paraleldir. Sol yarımküre dijital bir bilgisayara benzerken, sağ yarımküre analog bilgisayara benzer.⁴⁹

Beynin sağ yarımküresinde bulunan düşüncenin sezgisel yönelim bölümleri, onun muhteşem sembolik önemini ifade eder. Bu, entelektüel sezginin muhâkeme etme üzerindeki üstünlüğünü sembolize eder. Ünlü Fransız Mısır-bilimci Schwaller de Lubics, sezgisel görüşün, antik bilimlerin en muhteşem çehresini oluşturduğunu söyler. Mantıksal araştırmalar aklı keskinleştirdiği gibi, sembolik işlemler sezgisel vizyonu ön plana çıkarır. Antik Mısır bilimleri üzerine yaptığı birkaç çalışmada Schwaller de Lubics, Antik Mısırlıların sembolik tavırlarına dikkat çekmiş, sembolik bir yazı olarak bütün doğal fenomenleri hissedenden kapsamlı bir zihni inşa edebildiklerini söylemiş ve kâinâtı hem fiziksel hem de manevî bakımdan yöneten güçleri ve kuralları göstermiştir.⁵⁰ Bununla beraber İslâm, bir orta yol dini olarak, uygun bir biçimde medeniyetini doğa bilimleri üzerinde kurmuş, sezgisel yapılarla rasyonel yapıları dengeli bir şekilde bina etmiş ve evrensel bir yapı oluşturmuştur.

Te'vîl'in, insanın manevî bilgisinden ayrı düşünülemezcek ezoterik bir metodoloji olduğunu söyleyebiliriz. Hem Kutsal kitabın *te'vîli* hem de kozmik metnin *te'vîli* insan ruhunun *te'vîline* bağlıdır. Nefs, kutsal kaynağa (*hakikat*) dönmedikçe, metnin gerçekliğine de döner. Buradaki manevî sancı, nefsin İlâhî kökene dönüşüdür. Bu doktorin, İslâm'ın bilgi metodolojisinin önemli bir parçası olan ruhun arın-

49. Carl Sagan, *The Dragons of Eden*, New York, s. 169.

50. Schwaller de Lubics, *Symbol and the Symbolic: Ancient Egypt, Science and the Evolution of Consciousness* (New York: Inner Traditions Int., 1978).

ması üzerinde temellenir. Bu metodoloji sık sık ampirizmin yüksek bir türü olarak tanımlanır.⁵¹

Nesneleri gözlemlemenin yani “deneysel deneyimin” ve “deneyimin” bu en yüksek seviyesinde artık daha fazla haricî şeyler yoktur. Fakat deneycinin kendi nefsi vardır. Şimdi gözlemlenip belirlenmiş olan ve çözümlenmiş olan hayvanların doğası onun içerisinde. Deneyim, arındırıcı rasyonel ruhtan meydana gelir; tabiatın saf olmamasından ve biçimlerin şeklinden ki onlar maneviyattan meydana gelirler. Ancak o saf bir özdür. Nefs sonra aydınlanır ve en yüksek mertebeye ulaşır, fonksiyonel hale gelir. Zihin ise deneyimi kurgular ki biz buna entelektüel sezgi deriz. Bu sezgi, hakikati direk olarak idrâk eder, hem fiziksel hem de hissedilebilir dünyayı. Eşyanın içsel gerçekliğinin direkt idrâkını tanımlayan kavramların tamamı İslâm’ın bilgi teorisinde vardır: zevk, işrâk, mükâşefe, basîret, nazar, bedihî, hudûs ve ferâset.⁵² Bu kavramlar, şeylerin direkt bilgisini deneyimlememizi sağlar.

Tabiat dünyasını anlamamızı sağlayan te’vîl metodu, aynı zamanda onların manevî kökenini de ortaya çıkarabilir. Maddî şeylerin manevî köklerin bu bilgisi içerisinde -ki bu şeylerin aslında ne olduklarını modern bilim cevaplamıştır- karmaşık bu dünyanın kökeniyle ilgilenmeyi gerektirir.

Bizim bu bölümdeki tartışmamız hem felsefî hem de manevî bir tartışma olarak görülebilir. Bununla beraber, biz daha önce ortaya konulmuş ve güçlükle inandığımız bu noktaları İslâmî bir metodoloji olarak daha ilerilere taşımamızdır. Bu metodoloji, zorunlu olarak İslâm’ın kutsal kitabıyla ve manevî gelenekle derin bir bağa sahiptir ki bunlar vahyin ayetleridir. Gerçekte, bu metodoloji formüle edilmiştir ve tarihsel olarak da başarı kazandığı kabul edilir. Bu miras, birçok Müslüman reddetse de bize kalmıştır. Bugün birçok Müslüman bilim adamının hem sûfî geleneğini takip etmesi hem de bilgiyi takip etmesi rastlantı değildir; Profesör Nasr’ın çalışmaları bunu açıkça göstermektedir.

51. Bkz. El-Attas, S.M.N., *The Positive Aspects of Tasawwuf: Preliminary Thoughts on An Islamic Philosophy of Science*, (Kuala Lumpur: Islamic Academy of Science, 1981), s. 6.

52. Nasr, “Intellect and Intuition...” s. 36-37.

Gerçektende İslâm'ın ruhsal boyutu ile Müslüman bilim adamlarının bilimsel aklı arasında derin bir kavramsal ilişki vardır ve tabiat ilimleri İslâm medeniyetinde doğmuştur. Modern dünyada İslâm ilimlerini yeniden değerlendirmek gerekiyor ve öncelikle biz yeniden yakın ilişki içerisinde olmalıyız.

İSLÂM EPİSTEMOLOJİSİNDE ŞÜPHENİN YERİ: GAZZÂLÎ'NİN FELSEFÎ TECRÜBESİ

e bû Hamîd Muhammed el-Gazzâlî'ye (450/1058-505/1111) atfedilen çok sayıda otantik çalışma vardır. Fakat üzerine birçok şerh yazılan ve onun felsefî sisteminde yer alan şüphe meselesi ile ilgili özel kitabı *el-Munkızu mine'd-Dalâl*'dir.⁵³

Gazzâlî'nin ölümünden yaklaşık olarak beş yıl önce ve büyük bir ihtimalle Nişabur'daki Meymûne Nizâmiye Medresesi'nde öğretme döndükten sonra Zilkade 499/Temmuz 1106'da, uzun süren disiplinli zühd hayatını müteakiben yazılan bu otobiyografik çalışma, günümüz düşünürleri tarafından entelektüel inceliği ve bir *apologia*

53. Kitabın iki başlığı vardır. Biri *El-Munkızu mine'd-Dalâl vel-Mufsih ani'l-Ahvâl* (Hatadan Korunma ve Nefsin Hallerinin Ortaya Çıkarılması); diğeri *El-Munkızu mine'd-Dalâl ve'l-Muvassıl* (ya da *el-Mûsıl*) *ilâ zi'l-İzze ve'l-Celâl* (Hatadan Koruyan ve İzzet ve Celâl Sahibiyle Birleştiren)'dir. Bu çalışmanın ve Gazzâlî'nin *Munkız*'da özellikle bahsettiği diğer çalışmalarının, eldeki en eski nüshalara dayanılarak hazırlanan şerhli bir İngilizce tercümesi için bkz. R. Joseph McCarthy, *Freedom and Fulfillment: An Annotated Translation of al-Ghazzâlî's al-Munqidh min al-dalâl and Other Relevant Works of al-Ghazzâlî*, (Boston 1980). Çeşitli dillerde *Munkız*'in çevirisine atıflarda bulunulmuştur, bkz. s. xxv.

pro vita sua oluşu bakımından sıkça *Confessions of St. Augustine* (St. Augustine'nin İtirafı), Newman'ın *Grammar of Assent*'i (Uzlaşmanın Dilbilgisi) ve püriten anlamıyla Bunyan'ın *Grace Abounding*'iyle (Bol Lütuf) karşılaştırılmıştır.⁵⁴ Mevcut tartışmamız açısından daha da önemlisi, bu eserin, Gazzâlî'nin epistemolojisinin ve düşünce sisteminin merkezinde *şüph*e metodunun olduğu iddiasını desteklemek için sık sık alıntılandığı ve bu hususta Descartes'ı (1596-1650)⁵⁵ öncelediği gerçektir. Aslında, iki düşünürün felsefelerinde *şüph*enin yeri ve işlevi ile ilgili birçok karşılaştırmalı çalışma yapılmıştır.

Bu bölümdeki amacımız Gazzâlî'nin hayatında ve düşüncesinde *şüph*enin anlam ve önemini tartışmaktır; fakat bunu *şüph*e metodunun ya da modern Batı felsefesi nin kuşkucu tutumunun öncelenmesi açısından değil, Gazzâlî'nin, ait olduğu İslâmî entelektüel geleneğin epistemolojik bakımdan bütünüleyici bir ferdi olması açısından ele alacağız. Gazzâlî *şüph*esinin doğasını, işlevini ve ruhunu analiz etmeye çalışacağız. Yukarıdaki sorunu tartışırken iki önemli faktöre dikkat edeceğiz. Birincisi Gazzâlî'nin zamanında İslâm dünyasında hâkim olan entelektüel, dinî ve manevî iklimdir. Bu, hiç şüphesiz onun entelektüel hayatının erken döneminde şüphenin oluşmasına katkıda bulunan haricî ana faktör oluşturur. Diğerisi ise, İslâm'ın o zamana kadar, insanın kesinlik arayışında onun hizmetine sunduğu imkânların hepsini ilgilendirir ve Gazzâlî'nin hayatı hakkında bildiklerimiz onun bu imkânlardan oldukça istifade ettiğini söylüyor. Ayrıca, Gazzâlî şüphesinin ruhu en güzel bir biçimde, *Munkız*'ın yazılmasına sebep olan gerçek amaç bağlamında ve onun sonraki eserleri ışığında bakılınca anlaşılabilir.

-
54. Bkz. M. 'Umaruddîn, *The Ethical Philosophy of al Ghazzâlî*, (Lahore 1977), s. 286, 4. bölümün 2. dipnotu; ayrıca, Wensinck, *La Pensée de Ghazzali*, s. 111.
55. Bkz. M. İkbâl, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (Lahore, Iqbal Academy Pakistan & Institute of Islamic Culture, 1989), s. 102; M. Saeed Sheikh, "Al Ghazzali: Metaphysics," M. M. Şerif, *A History of Muslim Philosophy* içinde, (Wiesbaden, 1963) cilt 1, s. 587-588; Sami M. Najm "The Place and Function of Doubt in the Philosophies of Descartes and al-Ghazzâlî" ve ayrıca W. Montgomery Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazzâlî*, (Chicago, 1982), s.12.

Munkız'da, Gazzâlî bize hayatının başlarında nefsin esrarengiz bir illetine kendisinin nasıl yakalandığını anlatır; yaklaşık iki ay süren bu hastalık esnasında “aslında o bir kuşkucudur, ama sözde ve öğretide değil.”⁵⁶ Bu kuşkuculuk hastalığının ızdırabını çekerken yirmili yaşlarının başlarında Nişabur'daki Nizamiye Medresesi'nde bir talebedir.

Gazzâlî şüphesinin doğası nedir? Gazzâlî bize, şüphenin kesinlik arayışında, yani “gerçekte olduğu şekliyle” eşyanın hakikat bilgisini (*hakâiku'l-umûr*) arayışında ortaya çıktığını anlatır.⁵⁷ “Gerçekte olduğu şekliyle” eşyanın hakikat bilgisi, Gazzâlî'nin *ilme'l-yakîn* dediği bilgidir. Gazzâlî bu bilgiyi “bilinen şeyin bilgisine hiç şüphe bulaşmayacağı, hata veya aldanma ihtimalinin eşlik edemeyeceği, hatta zihnin bu imkânı varsayamayacağı” kesinlikte ve emniyette olan bilgi olarak tanımlar.⁵⁸ Hâlihazırdaki tartışmamızın konusuyla ilgili olduğu için Gazzâlî'nin içindeki bu arayış hakkında burada bir şeyler söylememiz gerekiyor. Aslında, eğer Gazzâlî şüphesinin doğasını ve önemini doğru olarak anlamak istiyorsak, bu arayışın anlamı hiçbir zaman gözden kaçırılmamalıdır.

İslâm'daki *hakâiku'l-umûr* arayışı, Peygamber'in Allah'tan ona “eşyayı hakikatte olduğu gibi” göstermesini istediği meşhur duası ile başlamıştır. Ariflerin duası, özünde Peygamber'in bu duasıdır; çünkü bu dua, eşyanın akıl üstü veya içkin gerçekliğine gönderme yapar. Ve bu sebeple, sûfiler Peygamber'in bu duasını taklit etmede mü'minlerin en tutarlı ve inançlıları olmuşlardır. Meşhur sûfî Câmî (ö. 1492), bu duayı harika bir şekilde, ariflerin içsel arayışlarının tam da ruhunu güzel bir sûrette yakalayarak açmıştır:

“Ey Allah'ım! Bizi dünyevî boş meşgalelerden kurtar ve bize eşyanın tabiatını olduğu gibi göster. Gözlerimizden cehâlet peçesini çek ve bize eşyayı olduğu gibi göster. Bize ne yokluğu var gibi göster ne de varlık güzelliğinin üstüne yokluk perdesini ört. Bu olgu

56. MacCarthy, *a.g.e.*, s. 66.

57. Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, s. 11. Burada alıntılanan metin Farid Jabre'nin Fransızca tercümesiyle bareber basılan metindir; *Erreur et Délivrance*, (Beyrut, 1969).

58. McCarthy, *a.g.e.*, s. 63.

dünyasını Senin Cemâlini tezâhür ettiren bir ayna kıl bizi. Senden ayıracak ve uzaklaştıracak bir perde kılma. Kâinâtın bu gerçek olmayan olgularını bizim için bilginin ve derinliğin kaynağı kıl; cehâletin ve körlüğün sebepleri değil. Bizim Senin Cemâlinden ayrı düşmemiz ve ona yabancılaşmamız kendi nefsimizdendir. Bizi nefsimizden kurtar ve bize Senin derûnî ilmini nasip et.”⁵⁹

Gazzâlî’nin kesinlik arayışı, onun tanımıyla, rûhânî bir soruşturma arayışından başka bir şey değildir. Bununla beraber ilk olarak bu, tamamen entelektüel bir arayıştır. Gazzâlî’nin gençlik yıllarında yoğun bir şüphe dönemine sebep olan bu arayışı besleyen hem dâhilî hem hâricî unsurlar vardır. Hâricî kuvvetlerin en önemlilerinden zâten bahsetmiştik. Bunlar Gazzâlî’nin yaşadığı dönemde mevcut bulunan ve her biri onun dinî düşünceyle şekillenmiş ve yaratıcı olan zihnini meşgul etmiş olan çeşitli entelektüel, dinî ve manevî akımlardır. Bu akımlarla çok ilgilendiği, *Munkız*’dan kolayca anlaşılmaktadır.

Aslında, Gazzâlî’nin o ünlü şüphesinin kökenini bu akımlar oluşturmaktaydı. Din ve inanç çeşitliliği ve her dinin takipçisinin kabul ettiği inanca inatla yapıştığı gerçeği karşısında çarpılmıştı. Gazzâlî, bu dinî olgu nedeniyle eleştirel düşünmenin bir sonucunda eleştirilmeden kabul edilen dinî inançları (*taklîdât*) sorgulamaya başlamıştır. Fakat insanların ruhlarında aşkınlık düşüncesinin olduğu bir çağda yaşaması münasebetiyle, dinlerin çeşitliliği sorunu Gazzâlî’yi modern zamanlarda aynı soruna tepki olarak ortaya çıkan yaygın bir çeşit izâfilik problemine götürmedi.⁶⁰ Aksine, bu onu insan tabiatının iç gerçekliğini, yani dünyevî düzeyde dinî formların ve ifadelerin çeşitliliğini içine alan bir kaba dönüşen insanın ezeli tabiatını aramaya (*fitrat*) götürecekti.

Onun düşüncelerini yorumlayan bazı modern yorumcuların görüşlerinin aksine, Gazzâlî *taklîde* tek başına karşı değildi ve *taklîdin* tamamen yasaklanmasını hiçbir zaman savunmadı. Aslında, *taklîdi*, zi-

59. Jâmi, *Lawā’ih, A Treatise On Sufism*, çev. E. H. Whinfield ve M.M. Kazvini, (London: Royal Asiatic Society, 1914), s. 2

60. Dinlerin çeşitliliğinin modern yorumuyla ilgili derin bir eleştiri için bkz. F. Schuon, *Gnosis: Divine Wisdom*, (Middlesex: Perennial Book, 1978), bölüm 1.

hinleri filozoflarda ve bilim adamlarında bulunan bir çeşit entelektüel meraktan uzak olan ve bundan dolayı uzman otoritelerin görüşlerini kabul etmekten memnun olan basit mü'minler için gerekli görüyordu. Gazzâlî'nin *taklîd* eleştirisi onun en yüksek seviyede bir kesinlik arayışı bağlamında ele alınmalıdır. Bu açıdan bakıldığında *taklîd* büyük bir engeldir. Sonuçta, Gazzâlî kendisini *taklîd* bağlarından (*râbîtatü't-taklîd*) kurtarmıştır.

Burada, fikir edinmenin özel bir tarzı olan *taklîd* ile fikirlerin kendileri olan *taklîdât* arasında net bir ayrım yapmamız gerekiyor. Bu ayrım her nasılsa Gazzâlî düşüncesini çalışanlar arasında nadiren fark edilmiştir. Gazzâlî'nin taklîdi reddetmesi *taklîdin* içkin metodolojik sınırlılığından kaynaklanmaktaydı; onu basit zihinler için kabul etmekle Gazzâlî, insan düzeninin öznel gerçekliğinin önemli bir yönünü, yani insan bireylerinin birbirlerinden entelektüel kapasite olarak ayrıldığını basitçe onaylamaktaydı. *Taklîdin* güvenilirliği onun hem doğru hem de yanlış *taklîdât*a karşı dayanıksız olduğu gerçeğinden kaynaklanmaktadır. Fakat yanlış *taklîdât* sorununun çözümü, taklîdin tamamen silinmesi vasıtasıyla değil -ki bu zâten pratikte imkânsızdır- kişinin kendisini *taklîdât*ın kendilerinin doğruluğu ya da yanlışlığı sorusuna yöneltmesi ile mümkündür. Böylece *Munkız*'da Gazzâlî bize taklîd problemi üzerine düşündükten sonra bu *taklîdât*ın yanlışını doğrusundan ayırmak için nasıl elemeye çabaladığını anlatır.⁶¹ Gerçekten onun entelektüel çabasının çoğu bu göreve adanmıştı.

Gazzâlî'ye göre, *taklîdin* -yani hakikatlerin bir otoriteden edinilmesinin- bu pozitif fonksiyonu, doğru bilginin emanet edildiği, dinî ve manevî konularla ilgili bilgileri yorumlayacak ve netleştirecek meşrû otoriteler tarafından muhafaza edilecektir. Bilgiyle ilgili olarak, Gazzâlî'nin kabul ettiği insan anlayışının bir diğer yönü de bilginin ve dolayısıyla bilenlerin derece ve seviyelerinin olmasıdır. Bu görüşün temeli Gazzâlî'nin alıntılıdığı şu ayete dayanır: "*Allah, sizden iman edenleri ve ilim verilmiş olanları, derece derece yükseltir.*"⁶² İslâm bilgi teorisinde, Peygamber'de ve sonunda Allah'ın kendisinde doruğa çıkan entelektüel ve manevî otoriteler hiyerarşisi vardır. Gazzâlî, "Bir

61. Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 11.

62. Kur'ân, 58 (Mücâdele), 11. Bkz. McCarthy, *a.g.e.*, s. 96.

ilim seviyesi olan iman, başkalarının tecrübelerine ve söylentilere dayanan bilgiye hüsnü-zan⁶³ göstermektir ki bunların en güvenilirini Hz. Peygamber'e dayananlardır" der.

Modernist çevrelerden *taklîd* bir grup için kabul edilebilir ve fakat diğer bir grup için yasak olduğu fikrine kabul edilemez, hatta tehlikeli olduğu iddiasıyla itirazlar gelmektedir; çünkü böyle bir yaklaşım İslâm'ın ruhuna zıt olan bir kast sisteminin oluşmasına götürebilir. Yukarıda anlatılanlar bu itirazı geçersiz kılmaya yeter aslında, fakat biz İslâmî bir düşünce olan ilim ve otorite hiyerarşisinin modernistlerin ellerinde zihinlerden silinip gitmesine itiraz eden bir âlimin reddiyesini alıntılarlamak istiyoruz:

"Toplumdaki insan düzenine gelince, 'hiyerarşi' dediğimizde, baskının, sömürünün ve hâkimiyetin sanki Allah tarafından takdir edilmiş bir ilkeymiş gibi meşrûlaştırıldığı görüşü kastetmiyoruz... Hiyerarşik düzensizliklerin insan toplumunda egemen olduğu gerçeği, insan düzeninde hiyerarşinin geçersiz olduğu anlamına gelmez; çünkü aslında, yaratılış düzeninde meşrû bir hiyerarşi vardır ve bu, tüm yaratılışı kapsayan ve adaleti tezâhür ettiren İlâhî Düzen'dir."⁶⁴

Gazzâlî epistemolojisinin ve düşünce sisteminin merkezi olan bilgi ve varlık hiyerarşisi budur ve böyle bir düşünce İslâm'da sosyal bir kast sisteminin meşrûlaştırılmasını ima ediyor diyecek son kişi Gazzâlî'dir.

Gazzâlî'nin *taklîd* ile ilgili metodolojik eleştirisi hakkında yürüttüğümüz bu tartışmayı toparlayacak olursak, onun *taklîd* ile tatmin olmadığını söyleyebiliriz; çünkü taklîd onun şiddetli entelektüel susuzluğunu söndüremiyordu. Genç yaşında bile taklîdin hem doğruya hem yanlışla götürebilecek bir yol olduğu onun için apaçıktı, fakat neyin doğru neyin yanlış olduğu hakkında, onu derinden sarsmış olan açık bir tartışma deniziyle karşı karşıyaydı. Bu, onu felsefenin en merkezî sorunlarından biri üzerine, yani "Doğru bilgi nedir?" sorusu hakkında

63. Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 40.

64. Al-Attas, S.M.N., *Islam and Secularism*, (Kuala Lumpur: ABIM, 1978), s. 101.

tefekkür etmeye götürdü. Bu aynı zamanda onun entelektüel şüphesi-
nin yoğunlaşmasının başlangıcını ifade eder.

Dinlerin ve inançların çeşitliliği sorununun yanında -ki bu sorun-
da önemli bir mevzu *taklîd* idi- ortada bir diğer ve daha önemli olan
ve onun şüphesinin bidayetine katkıda bulunmuş ve zihnini derin bir
şekilde etkilemiş olan dinî ve manevî bir akım vardı.

İslâm ümmeti içinde, her birinin kendine has hakîkatî anlama ve
doğrulama metotları olan ve her biri sadece kendilerinin kurtuldu-
ğunu iddia eden birçok mezhep ve fırka bulunmaktaydı. *Munkız*'da
Gazzâlî şu yorumu yapar:

“Derin bir denizde insanların çoğunun battığı ve bunlardan sa-
dece çok azının kurtulduğu” bir duruma benzeyen ümmetin şu
hâlinde Peygamber’in meşhur sözünün tahakkuk ettiği görülür:
“Ümmetim yetmiş üç fırkaya bölünecektir. Bunlardan sadece biri
kurtulacaktır.”

Yukarıdaki dinî atmosfer sadece Gazzâlî'nin yaşadığı döneme
has bir durum değildi. Birkaç asır önce, eserleri Gazzâlî'nin üzerinde
büyük bir etki bırakmış olan diğer meşhur bir sûfî, el-Hâris b. Esed
el-Muhâsibî (781-837)⁶⁵, İslâm ümmetinin içine düştüğü acınacak du-
rumdan yakınıyordu. Aslında *Munkız*'ın otobiyografik karakteri, el-
Muhâsibî'nin kendisi de otobiyografik bir karaktere sahip olan çalış-
ması *Kitâbu'l-Vesâyâ*'nın girişi üzerine modellendirilebilir.⁶⁶

Bu çalışmadan alınan aşağıdaki parça *Munkız*'daki belli pasajlarla
çarpıcı benzerlikler göstermekte ve el-Muhâsibî'nin döneminde hü-
küm süren dinî atmosfere ilişkin bazı ipuçları vermektedir:

“Günümüzde bu ümmet yetmişden çok fırkaya bölündü: Bunlar-
dan sadece biri kurtuluş yoludur, geri kalanı hakkında en iyisini
Allah bilir. Bu zamanda ben ümmetin içine düştüğü farklılıkları

65. Bu erken dönem sûfî şahsiyetin hayatı ve öğretisi hakkında bkz. Margaret
Smith, *An Early Mystic of Baghdad: A Study of the Life and Teaching of*
Harith İbn Asad al Muhasibi, (London, 1935).

66. Bkz. A. J. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystic of Islam*, (London:
Unwin Paperback, 1979), s. 47.

düşünmeyi hiç bırakmadım; hatta hayatımın bir dakikasında bile, üzerinde hem itikâdî hem de amelî bakımdan net ve doğru yolu aramaya devam ettim ve ahirete giden yolda kelâmcıların gösterdiği şekliyle bir rehber aradım. Ayrıca, fukâhanın yorumlarıyla, her şeye kâdir olan Allah ile ilgili doktrinin çoğunu çalıştım ve ümmetin türlü türlü durumları üzerine tefekkür ettim; bu konudaki farklı doktrinler ve söylemler üzerinde düşündüm. Ve gördüm ki ümmetin ayrılığı sanki derin bir denizdi; içinde çoğu boğulmuş ve fakat çok küçük bir grup ondan kurtulmuştu; bunlar içinde her grubun, kurtuluşun onları takip etmekte olduğunu ve onlara karşı gelenlerin perişan olacağını ifade ettiklerini gördüm...”⁶⁷

Gazzâlî’nin otobiyografik çalışması el-Muhâsibî’ninkinden daha dramatik ve daha belîğ olmasına rağmen, iki insanın da aynı hâricî koşullardan dolayı çok benzer bir entelektüel krize sürüklenmeleri ilginçtir. Her ikisi de kurtuluşu garanti eden yakîn ve ilim ışığını aramışlar ve her ikisi de bu ışığı tasavvufta bulmuşlardır. Bu süreç içinde, detayları çalışılması gereken hem felsefî hem de sosyolojik bir bilgi analizi gerçekleştirmişlerdir. Bunu söylemekle beraber Gazzâlî’nin *şüphe* (şek) ve *kesinlik* (yakîn) hakkındaki felsefî tartışmasının birçok yönden hâlâ orijinallik iddia edebileceğini ekleyebiliriz.

Gazzâlî şüphesinin ortaya çıkışına ve onun “gerçek bilgi” düşüncesinin temel formülasyonuna katkıda bulunan etmenleri tartıştıktan sonra, şimdi bu şüphenin felsefî anlamını ve önemini araştırmaya başlayacağız. Daha önce Gazzâlî’nin aradığı kesin ve gerçek bilgiyi (*el-ilmu’l-yakîn*) nasıl tarif ettiğini görmüştük. Hatadan, şüpheden tamamen azade olan ve kalbin kendisiyle tam sükûnet bulduğu ilim bu ilimdir. Bu çeşit bir kesinlik ya da kesinlik mümkün müdür? Gazzâlî’nin böyle bir soruyu hiçbir zaman açıkça sormamış olması önemlidir. Fakat yukarıdaki kriterlerle donanmış olarak Gazzâlî tüm ilmini hemen dikkatle irdelemeye koyulmuştur. Kendisini “duyu verileri (*hissiyât*) ve kendinde hakikat (*zarûriyât*) olanlar müstesna önceki tarife cevap veren bir ilimden yoksun” bulmuştur.⁶⁸ Gazzâlî daha sonra yanılmaz-

67. A.g.e., s. 47-48. İtalikler benimdir. İtalik kısmı McCarthy, a.g.e., s. 62-63 ile karşılaştırınız.

68. McCarthy, a.g.e., s. 64.

lık ve şüphesizlik testlerine karşı ayakta durup duramayacaklarını belirlemek için duyu verilerine karşı şüphe üretmeye başlamıştır (*teşhik*). Aklın, duyuların kesinlik iddiasına karşı yargıç olarak ortaya çıktığı bu gayretin sonucu duyu verilerine güvenmenin artık savunulabilir olmadığı idi. Aklın, duyu algılarını hata ile itham etmesi duyular tarafından çürütüleliyordu.

Duyu verilerine olan dayanağı sarsılmış olan Gazzâlî, “On, üçten fazladır”, “Bir ve aynı şey, aynı zamanda hem doğrulanıp hem yanlışlanamaz” ve “Bir ve aynı şey hem sonradan hem ezeli, hem var hem yok, hem vâcib hem muhâl olamaz” gibi temel hakikatler kategorisine ait olan rasyonel verilere sığınma aramıştır.⁶⁹ Ne var ki bu rasyonel verilere (*akliyyât*) sığınma da şüphe unsurlarından emin değildir. Bu sefer, şüphe, aklın kesinlik iddialarına karşı duyu verilerinin itirazları vasıtasıyla sessizce sokulur.

Munkız’da açıklandığı gibi, aklın bu iddiaları, eskiden aklın duyuların iddialarını reddettiği şekilde reddedilmiyordu. Bunlar sadece analojik argümantasyon (temsili muhâkeme) vasıtasıyla şüpheyne konu olabilirler. Yine de bu, aklın su götürmez bir tarzda def edemeyeceği bir şüphedir. Akla kendisinden daha üstün bir başka yargıcın bulunabileceği ihtimali hatırlatılır. Eğer o kendisini gösterebilseydi “aklın yargılarını, aynen akıl yargıcının kendini gösterdiği ve duyuların yargılarını yalanladığı şekilde yalanlayabilirdi.”⁷⁰ Bu diğer yargıcın gösterilemez olduğu gerçeği, onun varlığının muhâl olduğu anlamına gelmez.

Gazzâlî’nin nefsinde yaşadığı bu iç müzakere, aklın ötesinde başka bir çeşit algı olma ihtimalinin teklifi -ki bu ihtimal çeşitli deliller ve muhâkemeler tarafından takviye ediliyordu- işleri daha da kötüye götürdü. Her şeyden önce, akla analogi prensibini rüya olgusuna uygulaması için başvuruldu. Bu prensip aracılığıyla akıl, bu teklif edilen akıl üstü hâl ile bizim uyanık hâlimiz, yani duyularımızın ve aklımızın tam olarak işlediği hâl arasındaki ilişkinin uyanık hâlimizin rüyadaki hâlimizle olan ilişkisine benzediğini fark edebilirdi. Eğer uyanık hâlimiz uykudaki hayâllerimizin ve inançlarımızın temelsiz olduğuna

69. *A.g.e.*, s. 65.

70. *A.g.e.*

hükmediyorsa, akıl-üstü hâl de benzer bir şekilde rasyonel inançlarımız hakkında hüküm verebilir.

Bu muhâkeme ile kendisi de en seçkin fakihlerden biri olan Gazzâlî, analogi prensibini iyi bilen fukahâyâ ve diğer akıl yandaşlarına hitap ediyordu. Biz burada Gazzâlî'nin aklında bu iç muhâkemeyi yaparken bu hedef kitlelerin bulunduğunu söylemiyoruz. Onlara dolaylı olarak referans vermesi, onun *Munkız*'ı yazdığı zaman bu eseri bir dereceye kadar rasyonalistleri İslâmî epistemolojinin ilme gerçek anahtar olarak akıl üstü kavrayışları onayladığı hususunda ikna etmek maksadıyla yazdığını da ortaya çıkarıyor. Böylece Gazzâlî rasyonalistleri *Munkız*'da tekdir eder: "Bundan dolayı hakîkatin ortaya çıkmasının kusursuzca formüle edilmiş ispatlara dayandığını düşünenler muhakak ki Allah'ın geniş rahmetini daraltmaktadırlar."⁷¹

Akıl-üstü bir durumunun olma ihtimalini destekleyerek akla karşı koyan analoginin yanı sıra, bir de aslında bu hâli yaşadıklarını iddia eden sûfiler vardı. Onlar bu akıl üstü hâlleri tecrübe ettikleri esnada aklın normal verilerle uyuşmayan olguları gördüklerini ileri sürüyorlardı. Son olarak, aklın dikkatine sunulan son delil parçası da "İnsanlar uykudadırlar; ancak ölünce uyanırlar" şeklinde buyurulan hadisle, "*Sen bundan gaflet içindeydin; işte şimdi senin perdeni kaldırdık, şimdi senin bakışın pek keskindir*"⁷² şeklinde buyurulan ayetti. Alıntılanan ayet ve hadis, insanın ölümden sonraki hâline gönderme yapmaktadır ve akla belki de sorgulanan durumun bu olması gerektiği söylenmektedir.

Aklın hakîkate ilişkin son söz sahibi olduğu iddiasına karşı bu itirazların hiçbirisi akıl tarafından tatmin edici bir şekilde çürütüleliyordu. Gazzâlî'nin nefsinin yaklaşık iki ay süren bu gizemli hastalığı, rasyonel meleke ve diğer başka bir meleke arasındaki bir iç çekişme ve gerilimden başka bir şey değildi. İkincisi birincisinden, hissiyât vasıtasıyla, onun varlığını ve sûfilerin iddia ettiği şekilde onun birtakım güçlerinden kaynaklanan tecrübelerin mümkün olabileceğini kabul etmesini istemektedir. Akıl ve mantık üstü olan bu diğer meleke, Gazzâlî'nin

71. A.g.e., s. 66.

72. Kaf Sûresi, 22.

entelektüel hayatının bu özel safhasında akıl üstü bir tecrübenin var olabileceğini kabul etmek ve onun bir teorisini kurmaktan öteye geçememiş olduğu sezgisel melekedir. Sonraları, yoğun bir manevî hayat devresi esnasında, Gazzâlî ona manevî dünyanın sayısız sırlarını açan daha yüksek bir melekenin güçleriyle donandığını iddia etmiştir.⁷³ Bu güçlere Gazzâlî *keşf* (doğrudan görüş) ve *zevk* (McCarthy, *amacına ulaşan tecrübe*; Watt, *doğrudan tecrübe* olarak tercüme etmişlerdir) demektedir.⁷⁴

Duyu verilerinden rasyonel verilere aşamalı geçiş ciddi bir problem arz etmemişti; fakat rasyonel ve sezgisel tecrübeleri arasındaki ilk doğrudan karşılaşma Gazzâlî için oldukça güç oldu. İki ay süren “İkrarda ve itikadda değil, fakat gerçekte kuşkucu” olma hâli, sezgisel melekesinin bazı iddialı tezâhürleri karşısında rasyonel melekesinin güvenilirliği hakkında yoğun şüphelere tahammül etmek zorunda olduğu bir dönemdi. Onun sorunu, bu iki insanî bilme melekesinin genel bilgi şeması içindeki doğru yerini tespit etmekte ve özelde, akıl ve geleneksel olarak anlaşıldığı şekliyle sezgi arasındaki doğru ilişkiyi tesis etmekte.

Böylece, rasyonel argümanlar ya da mantikî ispatlar yoluyla değil, fakat Allah'ın nûrunun etkisi sayesinde bu hastalıktan kurtulduğunda, onun entelektüel dengesi de eski hâlini almıştı ve eskisi gibi zarûriyât sınıfından olan rasyonel verilerin güvenilebilirliğini kabul ediyordu. Bununla birlikte bu yeni oluşan entelektüel dengede akıl artık eskiden sahip olduğu o başat konuma sahip değildi. Gazzâlî'nin kendi kelimeleriyle, Allah'ın göğsüne koyduğu o nur, ilmin çoğunun anahtarıydı.⁷⁵

Şüphenin Gazzâlî'nin düşünce sisteminde ve epistemolojisinde merkezî bir yere sahip olduğunu savunan bazı düşünürlerin görüşlerini paylaşıyoruz. *Munkız*, hakîkatin tahkik edilmesinde Gazzâlî'nin sistematik şüpheyi bir araç olarak kullandığı görüşünü desteklemiyor.⁷⁶

73. McCarthy, *a.g.e.*, s. 94.

74. *A.g.e.*, s. 95. Sezginin İslâm düşüncesinde kullanılan çeşitli terimleri ve İslâm perspektifinde akıl ve sezgi arasındaki ilişki hakkında bkz. Nasr, “Intellect and Intuition...”.

75. Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 13.

76. Bu görüş Sami M. Necm tarafından *a.g.e.*'de tartışılmıştır.

Munkız'da Descartes'in "İnsanın, hayatında bir kez, her şeyden mümkün olduğu kadar şüphe etmesi gerekir"⁷⁷ ifadesiyle kıyaslanacak hiçbir şey bulunmamaktadır. Bu, bizi Gazzâlî'nin ilk şahsî krizinin gerçek doğası sorusuna götürmektedir.

McCarthy, Gazzâlî'nin kuşkuculuk krizini, bir vicdan ve ruh krizi olan onun ikinci şahsî krizinin zıttına, sadece aklî olan epistemolojik bir kriz olarak tarif eder.⁷⁸ *Un Classico della Spiritualita Musulmana* adlı eseri McCarthy tarafından Gazzâlî ve *Munkız* üzerine yapılan en güzel çalışmalardan biri olarak kabul edilen Peder Poggi, Gazzâlî'nin gençlik dönemindeki kuşkuculuğunu gerçek olarak değil, fakat sadece *metodolojik* bir kuşkuculuk olarak kabul eder.⁷⁹ Diğer bir meşhur İtalyan oryantalist Guiseppe Furlani de Gazzâlî'nin şüphesinin bir kuşkuculuk değil, daha çok bir bilgi kritiği olduğunda hemfikiridir.⁸⁰

Biz bu düşünürlerin genel görüşleriyle hemfikiriz; Gazzâlî, yaşadığı kriz esnasında ne felsefî ne dinî anlamda bir kuşkucuydu; bu kriz epistemolojik ya da metodik bir krizdi. *Munkız* bu görüşü destekleyecek bol miktarda delil sunmaktadır. Gazzâlî felsefî bir kuşkucu değildi; çünkü metafizik kesinliğin değerini hiç tartışmamıştı bile. Böylece önceden de zikrettiğimiz gibi, Gazzâlî *hakâiku'l-umûr*'un bilgisinin mümkün olup olmadığını hiç sorgulamamıştı. Onun kesin bilgiyi aramaya karşı doğal entelektüel eğilimi bir bakıma onun hakîkatin *de jure* kesinliğine dair şahsî kanaatinin bir teyidiydi.

Schuon'a göre agnostikler ve diğer rölativistler, *de jure* olan hakîkatin kesinliğinin karşısına *de facto* olarak hatanın kesinliğini koyarak onun aldatıcı karakterini ispatlamaya çalışmaktadır; öyle ki,

-
77. Descartes, *Principles*, bölüm 1, *The Philosophical Works of Descartes* içinde, İngilizce çev. E.S. Haldane ve G. R. T. Ross, (New York, 1955).
78. McCarthy, *a.g.e.*, s. xxix.
79. Vincenzo M. Poggi, *Un classico della Spiritualita Musulmana*, (Rome: Libreria dell' Università Gregoriana 1967), s. 171.
80. Guiseppe Furlani, "Dr. J. Obermann, Der philos, und regligiose Subjectivismus Ghazalis" (Recensione) *Revista trimestrale di studi filosofie religiose* içinde, (Perugia 1992), cilt III, no. 2, s. 340-53. Yukarıda alıntılanan eserin McCarthy, Furlani'nin yukarıdaki eleştirisinden bazı alıntıların İngilizce tercümesini sunmaktadır.

sanki yanlış kesinliğe dair psikolojik olgu doğru kesinlikleri oldukları gibi olmaktan ve tüm etkilerinden alıkoyabilecekmiş ve sanki yanlış kesinliklerin varlıkları tam da kendi yollarıyla doğru kesinliklerin varlığını ispat etmiyormuş gibi göstermeye gayret etmektedir.⁸¹ Gazzâlî'ye gelince, o hiçbir zaman agnostiklerin ve rölativistlerin yukarıda düş-tükleri felsefî ayartmaya kapılmadı. Onun şüphesi hakîkatin kendisi hakkında değil, fakat hakîkatı bilme ve kabul etme tarzları hakkında idi. Fakat hakîkat ile eşyanın daha iç gerçeğini kastettiği için onun bu gerçeklik arayışı aynı zamanda ona mukabil gelen bilgi tarzı arayışını da ima etmektedir.

Gazzâlî, kendi döneminde pratik olarak ulaşabileceği tüm bilme tarzlarını eleştiriyordu. Bu konuda onu motive eden unsurlardan birisi, sûfiler tarafından var olduğu iddia edilen daha farklı bir bilme tarzı ihtimalinin olmasıydı. Bu ihtimal, sûfilerin metoduyla kişisel olarak gerçekleştirdiği ilk karşılaşmanın etkisinden itibaren Gazzâlî'nin zihnini kıskırtmış olmalı. Burada Gazzâlî'nin erken dönemde aldığı eğitimin arka planını hatırlamalıyız. Bu, güçlü bir tasavvuf etkisinin inceden inceye hâkim olduğu bir eğitimdi. Es-Subkî, Gazzâlî'nin babasının, zamanını mümkün olduğunca sûfilerle beraber geçirmeye çalışan dindar bir derviş olduğunu rivayet eder.⁸²

İlk eğitiminin emanet edildiği birinci hocası, babasının dindar bir mutasavvıf arkadaşı idi. O zamanlar beraber çalıştıkları küçük kardeşi Ahmed el-Gazzâlî (ö. 1126) daha az meşhur olmasına rağmen, sonraları, müridleri arasında Sühreverdiyye tarikatının kurucusu Abdulkâhir Ebû Necib Sühreverdî de olduğu için büyük bir ihtimalle, birçok araştırmacı tarafından, Gazzâlî'nin kendisi olarak düşünülmüştür. Nişabur'da öğrenci iken çalıştığı konulardan biri tasavvuftu. Ayrıca el-Kuşeyrî'nin (ö. 1074) öğrencisi olan sûfî Ebû Ali el-Fadl İbn Muhammed İbn Ali el-Farmadî et-Tûsî'nin de müridi olmuştu. Gazzâlî, el-Farmadî'den (ö. 1084) sûfiligini teori ve pratiğini öğrenmiş ve hatta onun yol göstermesiyle belli zâhidâne ve manevî pratiklere dalmıştı.

81. F. Schuon, *Logic and Transcendence*, s. 44.

82. Es-Subkî, *Tabakât eş-Şâfi'iyye el-kübrâ*, (Kahire, 1324/1906), cilt IV., s. 102, M. Saîd Şeyh de alıntılanmıştır; *a.g.e.*, s. 282-283.

Gazzâlî, sûfîlerin üzerinde durdukları, Allah’la doğrudan şahsi bir tecrübe fikrine giderek kendini kaptırıyordu. Ne var ki sûfîlerin yolunu takip ettiği ilk denemelerinde mistiklerin “çok yukarılardan” ilhâm almaya başladıkları basamağa erişemediği için biraz umudu kırılmıştı.⁸³ Bu arka planın ışığında tasavvufun Gazzâlî’yi yaşadığı o epistemolojik krize sürüklemeye merkezî bir rol oynadığını düşünmek için güçlü sebepler var. Gazzâlî’nin aklın güvenilirliği ile ilgili şüpheleri “aşağıdan” ya da aklın kendisi üzerine düşünmesinden kaynaklanmamış, fakat “yukarıdan”, akıl üstü olduğunu iddia eden ve “kendi akıl eleştirisini sunan” sûfî tarzı bilgi ile aşinalığının bir sonucu olarak teklif edilmişti. Aynı şekilde, bu şüphenin giderilmesi akıl gücünün değil, fakat “yukarıdan” her bilme melekesine kendi hak ettiği pozisyonu veren ve kendi seviyesinde geçerliliğini ve güvenilirliğini iade eden ilâhî rahmetin nurunun mahsûlüydü.

Gazzâlî ayrıca hiçbir zaman dinî bir kuşkucu da olmamıştı. O, bize *Munkız*’da yakîn arayışı sürecinde İslâm inancının üç temel ögesine sarsılmaz bir imanı olduğunu söyler:

“Dinî ve aklî ilimleri iyice kavramak için, lâıkiyla öğrendiğim ilim dalları ve yükseldiğim meslekler, bana, Allâhu Teâlâ’ya, nübüvve ve âhiret gününe, şüphe götürmez, sağlam bir iman kazandırmıştı. İmanın esasları belli bir delil ile değil, bilakis sayısız sebeplerle, karînelerle ve tecrübelerle kalbime iyice yerleşmişti.”⁸⁴

Yukarıdaki alıntı, Gazzâlî’nin sözde kuşkuculuğunun modern Batı felsefesinde karşılaşılan kuşkuculukla karşılaştırılmaması için *Munkız*’ın sunduğu değerli bir kanıttır. Gazzâlî’nin şüpheci zihni hiçbir zaman vahiyden ve imandan kopmamıştı; aksine dinin rükünlerine “emin ve kesin” bir iman üzerine oturtulmuştu. Modern kuşkuculuğun şüpheci zihnine gelince, onunki hem akıldan hem de vahiyden kopmuş ve bu hedefsiz faaliyetinde inanca sırtını dönmüş-tü. Şimdi, Gazzâlî’nin her zaman sabırsızca peşinde koştuğu kesinlik ile zâten hep sahip olduğu “emin ve kesin” iman arasındaki farklılık

83. İbn Hallikân, *Vefeyâtu’l-A’yân*, İngilizceye çev. de Slane, (Paris, 1842-1871), cilt II, s. 122.

84. McCarthy, *Munkız*, s. 90-91.

nedir? Kısaca bu soru ile ilgileneceğiz; çünkü cevabın tam da içinde Gazzâlî şüphesinin önemi yatmaktadır. Ayrıca J. Obermann⁸⁵ gibi araştırmacılar Gazzâlî'ye karşı, “Gazzâlî'nin nesnel gerçeklik ile ilgili hiç aklından çıkarmadığı şüpheleri onu dinî öznellikte kutsal bir sığınak bulmaya götürmüştür” şeklinde suçlamalarda bulunmaktadırlar.

Yukarıdaki sorunun cevabı İslâm ma'rifetindeki *kesinlik* fikrinde bulunur. Kesinliğin dereceleri vardır: Kur'ânî terminolojide bunlar; *ilme'l-yakîn* (ilimle bilmek), *ayne'l-yakîn* (gözle görerek bilmek), *hakka'l-yakîn* (her şeyiyle bilmek)'dir. Bunlar sırasıyla ateşin tarifini duymak, ateşi görmek ve onun içine girmekle karşılaştırılmıştır.⁸⁶ Gazzâlî'nin kesinlik arayışına uygulandığında, çeşitli ilimleri araştırdıktan sonra elde ettiğini söylediği “emin ve kesin” iman, *ilme'l-yakîndir*; çünkü bahsedilen hakikatleri kabullenmesi vahyin ve Peygamber'in otoritesine dayanan bilgiye bağlı olduğu için tabiatında istidlâlidir. Diğer bir tabirle, inanç seviyesinde inancın nesnesi olan belirli hakikatler doğrudan ya da hemen bilinmez. Yine de inanç, kişinin hem aklı hem de kalbiyle hakikate iştirâk etmesi derecesinde, zâten belli bir seviyede bilgi ve kesinlik olduğunu ima eder. Yani Gerçek'in doğru bilgisini arama serüveninin başından beri Gazzâlî'de belli bir kesinlik unsuru her zaman vardı.

Gazzâlî, şaheseri (*opus magnum*) *İhyâu 'Ulûmi'd-dîn*'in “Kitâbu'l-İlm” bahsinde, İslâm'ın kendi yaşadığı döneme kadarki ana entelektüel ekollerinin kesinlik terimini kullanışlarını tartışır. Gazzâlî, bu terimin uygulandığı iki farklı anlam teşhis eder. Bir grupta, bu terimi tartışılan bilgi ya da hakikatin hiçbir şüphe ihtimaline yer bırakmayacak bir delille tesis edilmesi anlamında şüphenin elenmesi olarak kullanan felsefeciler (*nuzzâr*) ve kelâmcılar (*mutekellimûn*) vardır.⁸⁷ Kesinlik teriminin ikinci anlamı fukahânın, mutasavvıfların ve geri kalan oku-

85. J. Obermann, *Der Philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazzalis' Ein Beitrag zum Problem der Religions*, (Wien und Leipzig, 1921), s. 20.

86. Bkz. Nasr, *Knowledge and the Sacred*, (New York, Crossroad, 1981) s. 325; ayrıca Abu Bakr Siraj al-Din, *The Book of Certainty* (New York, 1974).

87. Gazzâlî, *Kitâbu'l-ilm*, İngilizceye çeviren Nabih Amin Faris, (Lahore, 1974) s. 193-194.

muş insanların çoğunun kullandığı anlamdı. *Yakîn* bu durumda, dinî inancın yoğunluğunu ya da nefsin “kalbe egemen olan ve onu tutan” şeyi hem kabul etmesinden hem de ona teslim olmasından gelen bir coşkuyu ifade etmektedir.

Gazzâlî’ye göre her iki tür *yakîn* de güçlendirilmelidir; fakat daha asıl olan kesinlik ikincisidir; çünkü ikinci kesinlik birincisine epistemolojik bir temel sağlamazsa birincisi epistemik özünü ve değerini kaybeder. Dahası, ikinci *yakîn* dinî ve manevî itaati ve övülmeye değer alışkanlıkları geliştirir. Diğer bir tabirle, felsefî kesinlik, eğer kişi hakîkate teslim olmazsa ya da kendi varlığını o hakîkatle uyumlu hâle getirecek şekilde değiştirmezse, hiçbir değer taşımaz. Fukahâ ve sûfîler her ne kadar ikinci *yakîn* türüyle özdeşleştiriliyorsa da, onlar genellikle kesinliğin farklı seviyeleri ile ilgilenmişlerdir. Sûfîler, temel olarak Hakikat’in doğrudan ve hazır tecrübesiyle ve Saf Ruha sadece şeraitin hâricî anlamları seviyesinde değil, fakat benliğin her seviyesinde teslim olmakla ilgileniyorlardı. Bu sebeple, önceden zikredilen kesinlik dereceleri aslında *fıkıhtan* çok *ma‘rifete* aittir. Gazzâlî’nin *İhyâ*’da kullandığı popüler terminolojiyle bunlar *ilmu’l-muâmele*’ye değil *ilmu’l-mukâsefe*’ye aittir.

Gazzâlî’nin “kesin ve emin imanına” dönersek; nihaî amacına göre, Gazzâlî’nin hem bilme tarzlarında hem de tüm varlığını teslim etmesinde eksiklikler vardır. İlkindeki eksiklik, önceden anladığımız gibi tabiatında epistemolojik olan birinci şahsî krizinden gelmektedir. İkincisindeki eksiklik, bu iki kriz tamamen alâkasız olmamasına rağmen, daha çok manevî olan ikinci kriziyle ilgilidir. Biz Gazzâlî’nin “kesin ve emin inancını” hakîkatte belirli bir tarzda iştirâk etmeyi ifade eden *ilme’l-yakîn* seviyesinde bir kesinlikle özdeşleştirdik. Nesnel olarak, eğer en yüksek kesinlik derecesi olarak *ilme’l-yakîn*’in güvenilirliği hakkında şüphe üretilebiliyorsa, bu daha üst bir kesinlik derecesi mümkün olduğu içindir. Schuon’un da dediği gibi, eğer insan şüphe edebiliyorsa, bu kesinlik var olduğu içindir.⁸⁸

Gazzâlî’nin sûfîlerin metodolojisiyle tanışıklığı, onu daha üst bir seviyede hakîkatin *de jure* kesinliğinin farkına vardırırmıştı. Epistemo-

88. Schuon, *a.g.e.*, s. 13.

lojik krizi esnasında bu kesinlikten sadece *ilme'l-yakîn* anlamında emindi. Krizden sonra, semâ'dan aldığı entelektüel sezginin nurunun sonucu olarak bu kesinlik ayrıca *el-yakîn* seviyesine yükseldi. Bu yeni kesinlik Gazzâlî'nin entelektüel ve manevî arayışının sonu değildi. Gazzâlî sûfilerin mistik tecrübelerine karşı bir özlem duyuyordu. Onların bazı manevî pratiklerine dalmış, fakat yaşamak istediği tecrübeler hususunda başarılı olamamıştı. Bu, onun içinde takılıp kalan bir rahatsızlık olmalıydı. Daha sonra asıl hatasını fark edecekti: Kendini ün ve servet gibi dünyevî istek ve hırslara fazla kaptırmıştı⁸⁹, fakat manevî pratiklerin istenen sonucu vermesi belli bir zihin çerçevesini ve kişinin niyetinde hâlis olması gibi belli manevî erdemleri gerektirmektedir.

Gazzâlî *Munkız*'da birinci krizi biter bitmez “hakîkati arayanlar”ın görüşlerini ve metotlarını daha bir titizlikle çalışmaya başladığını anlatır. Gazzâlî, hakîkati arayanları dört gruba ayırır: Bunlar, “bağımsız hüküm veren ve akleden insanlar olduklarını ileri süren kelâmcılar; talimin yegâne sahipleri ve masum imamdan elde edilen bilginin imtiyazlı alıcıları olduklarını iddia eden *bâtınîler*; mantık ve mantikî kesinlik yoluyla ispatı savunan felsefeciler ve nihayet *huzûr-i ilâhî*'yi bilen ve mistik vizyon ve aydınlatmaya sahip olduklarını iddia eden sûfiler”dir.⁹⁰ O zamana kadar tasavvufa karşı zâten bir meyil ve sempatisi olmasına rağmen, Gazzâlî'nin en yüksek kesinliği ararken açık olan tüm ihtimalleri ve imkânları deneyerek tüm *tâlib-i hakikat* sınıflarını karşılaştırmalı olarak çalıştığında şüphe yoktur.

Bu tam ve titiz çalışmanın sonunda, “sûfilerin *erbâb-ı ahvâl* (hâl erbabı) oldukları ve *ashâb-ı akvâl* (laf üreten) olmadıkları” sonucuna ulaşmıştır.⁹¹ Gazzâlî ayrıca teorik bilgi ile yaşanmış bilgi arasında büyük bir fark olduğunun da ayırımına varmıştır. Bu farkı resmetmek için şu örneği verir: Bizim sıhhat ve tokluğun tanımını, sebeplerini ve şartlarını *bilmemizle* sağlıklı ve tok olmamız arasında, sarhoş olmanın tanımını *bilmemizle* sarhoş olmamız arasında ve riyâzetin gerçek tabi-

89. McCarthy, *a.g.e.*, s. 91.

90. *A.g.e.*, s. 67.

91. Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 35.

atını ve şartlarını *bilmemizle* riyazeti uygulamamız arasında büyük bir fark vardır. *Hakka'l-yakîn*, yaşanmış bilgidir elde edilen kesinliktir. Bu bilgi, hata ve şüpheden münezzehtir; çünkü konjonktür ya da zihni kavramlar üzerine oturmaz; kalpte yerleşmiştir ve bundan dolayı insan varlığının tümünü kapsar.⁹²

Ne var ki yaşanmış bilgi bilen varlığının dönüşümünü ister. Gazzâlî; “Sûfî tarzı bilginin özel karakteristiği, nefsî gurur, dünya-ya arzuyla bağlanma ve diğer birçok kötü ve zararlı alışkanlıklardan uzak tutmasıdır” der. Tüm bunlar bu bilginin gerçekleşmesinin önünde duran engelleri kaldırmak ve kalbi mâsivâdan temizleyerek sürekli Allah’ın zikriyle süslemek içindir.⁹³ Bu Gazzâlî’yi kendi hâli üzerine düşünmeye sevk etmiştir. O, nefsinin acınacak hâlini fark etmişti; “ufalanan bir kayanın eşiğinde ve (eğer yolunu düzeltmezse) ateşe düşmek üzere olduğundan”⁹⁴ emin olmuştu. Şu anda önünde hayatının en önemli kararı durmaktaydı. Yaklaşık altı ay boyunca sürekli olarak dünyevî arzuların cazibesıyla ahiret hayatının çekiciliği arasında gidip geldi. Bu, Gazzâlî’nin manevî anlamda ikinci krizidir ve ilkinden çok daha ciddidir; çünkü bir hayat tarzını özünde ona tamamen zıt olan başka bir hayat tarzı için terk etmek gibi bir kararla ilgilidir. Gazzâlî, bize sonunda bir karar verme kapasitesini nasıl yitirdiğini ve Allah’ın onun kalbinin dünya cazibesinden kurtulmasını kolaylaştırarak onu bu krizden nasıl kurtardığını anlatır. Gazzâlî kesinliğin ne olduğu hususundaki entelektüel merakının başlangıcından beri yorulmaksızın aradığı *yakîn*in nurunu sûfîlerin manevî yolunda bulmuştu.

Bu sebeple, bu meşhur Gazzâlî şüphesi, İslâm epistemolojisinin ve özellikle de İslâmî ma‘rifetteki kesinliğin nurunu bulmak için kendi iç varlığına dönmesi Obermann ve Furlani gibi araştırmacıların iddia ettiği gibi bir dinî öznellik tecrübesi ya da nesnel gerçeklik hayâlinden kurtulma denemesi değildir. Tam tersine, Gazzâlî mümkün olan en yüksek nesnel gerçeklik seviyesine çekilmişti. Nesnel gerçekliğin altında yatan Nihai Hakikat insan benliğinin ya da insanın öznel şuurunun

92. Nasr, *a.g.e.*, s. 325.

93. McCarthy, *a.g.e.*, s. 90.

94. *A.g.e.*, s. 91.

altında yatan Yüce Benlik ile aynıdır. Gazzâlî'nin içinde yaşadığı ve düşündüğü entelektüel ve manevî gelenek Gazzâlî'nin insanın bu en yüksek gerçekliği görmesini engelleyen perdenin kendi nefsinin karanlığı olduğu gerçeğini tamamen fark etmesini sağlamıştı. Bundan dolayı kendi iç varlığına dönerek, Gazzâlî sadece, ilâhî rahmet sayesinde bu perdenin çekilmesini garanti edebilecek geleneksel yolu takip ediyordu. Bu, Gazzâlî'nin saygın bir örneği olduğu tüm hakikat arayıcılarının evrensel yoludur.

İKİNCİ BÖLÜM

İSLÂM BİLİMİNDE İNSAN, DOĞA VE ALLAH

BİLİM VE MANEVÎ BİLGİNİN BİRLİĞİ: İSLÂM TECRÜBESİ

*d*oğal düzenin organize, düzenli ve nesnel bilgisi şeklinde sınırlı anlamıyla *bilim* sadece modern zihnin bir ürünü değildir. Bu şekildeki bilgi Çin, Hint ve İslâm medeniyetleri gibi modern öncesi medeniyetlerde de kapsamlı bir şekilde geliştirilmişti. Fakat bu modern öncesi bilimlerin amaçları, metodolojileri, ilhâm kaynakları ve insan, bilgi ve tabiî âlemin gerçeği ile ilgili varsayımları bakımından modern bilimden ayrılırlar.

Modern öncesi bilimlerin ile modern bilimlerin arasındaki diğer bir temel farklılık bilimin diğer bilgi türleri yanındaki yeri ile ilgilidir. Modern öncesi medeniyetlerde bilim manevî bilgiden hiçbir zaman ayrılmamıştı. Bilakis bilim ile manevî bilgi arasında organik bir birlik bulunurdu. Bu bölümün ana hedefi bu birliğin nasıl başarıldığını açıklamaktır. Benim özeldeki referansım ise İslâmî bilimsel gelenektir. Bununla birlikte İslâm biliminin burada zikredilen birçok özelliği diğer modern öncesi bilimlerin için de aynen geçerlidir.

Manevî bilgi ile manevî düzene ait olan bilgiyi kastediyorum. Manevî bilginin özü ruh âleminin bilgisidir. İslâm'da bu bilgi Bir'in,

Allah'ın ve O'nun Birliğinin bilgisidir. Kutsal Birlik (*tevhîd*) prensibinin İslâm'ın merkezî mesajını oluşturması tekrar etmeye değerdir. Yüzyıllar boyunca oluşturulan bilginin İslâmî sınıflandırılmasında *tevhîd* bilgisi her zaman hem en yüksek bilgi şekli hem de entelektüel arayışın nihaî hedefi olarak kabul edilmiştir.

Manevî bilgi sadece saf ruhun âlemine hapsedilmemiş, aynı zamanda Ruh'un gerçekliğinin farklı düzeylerindeki tezâhürleriyle de -ki bu kâinâtın tümü demektir- ilgilenmiştir.

Bir Müslümanın Allah hakkındaki bilgisinin temel bir parçası, kâinâtın ilâhî yaratma eyleminin sonucu olarak bilinmesidir. Allah ile âlem, Yaratıcı ile yaratıklar, ya da ilâhî ilke ile kozmik tezâhür arasındaki ilişkinin bilgisi bilim ve manevî bilgi arasındaki birliğin en temel esasını oluşturur. İslâmiyet'te bu tip bilginin en önemli kaynakları Kur'ân ve *hadîstir*. Manevî bilgi ve bilim arasındaki birliğin İslâmiyet'teki düşünüş biçimini ve nasıl tecrübe edildiğini anlamak için bu bilgide tecessüm eden bazı anahtar kavram ve düşüncelere gönderme yapmak kaçınılmazdır.

HEM BİLİMİN HEM DE MANEVÎ BİLGİNİN KAYNAĞI OLARAK KUR'ÂN

Kur'ân, İslâmî entelektüelliğin ve maneviyâtın kaynağıdır. Kur'ân sadece dinin ve manevî bilginin temeli değil, tüm bilgi çeşitlerinin kaynağıdır. O, İslâmî görüş olan bilim ve manevî bilgi birliğinin ana ilhâm kaynağıdır. Bu birlik düşüncesi tüm bilginin birliği düşüncesinin bir sonucudur. Bütün bilgilerin birliği anlayışı ise *tevhîd* prensibinin insan bilgisi alanına uygulanmasından ortaya çıkmaktadır.

İnsan farklı kaynaklardan, çeşitli yol ve vasıtalar aracılığıyla bilgi edinir. Fakat tüm bilgi nihayetinde Âlim-i Mutlak olan Allah'tan gelir. Kur'ân'a göre insanın maddî ve manevî bilgiyi edinmesi, Allah'ın ona gerekli bilme melekelerini vermesi sayesinde mümkün olur. Birçok Müslüman bilim adamı ve filozof, düşünme ve bilme eyleminde insan aklının ilâhî akıl tarafından aydınlatıldığını söyler.

Kur'ân bir bilim kitabı değildir. Fakat o, bilimin ilkelerinin bilgisini sağlar ki bunu da her zaman metafizik ve manevî bilgiye bağlayarak yapar. Kur'ân'ın “*Yaratan Rabbinin adıyla oku*” emrine tüm Müslüman nesiller sadakatle riayet etmişlerdir. Bu emir, bilimsel bilgi de dâhil olmak üzere, bilgi ediniminin Allah'ın gerçekliğinin bilgisi temeli üzerine oturtulması gerektiği şeklinde anlaşılmıştır. Aslında İslâm, bir bilimi yalnızca ma'rifetullahla ve ruh âlemiyle ilişkilendirildiği zaman meşrû kabul etmektedir. Sonuç olarak İslâm bilimi, dinî ve manevî bir karakter taşımaktadır. Meşhur Müslüman bilim adamı İbn Sînâ'ya göre, sadece dünyanın bilgisini İlâhî İlke'nin bilgisine bağlayan bilim gerçek bilimdir.¹

BİLİMSEL VE MANEVÎ BİLGİNİN KAYNAĞI OLARAK TABİAT

Tabiat matematiksel, fiziksel ve metafiziksel, bilimsel ve manevî; niteliksel ve niceliksel; pratik ve estetik olmak üzere birçok bilgi türünün kaynağıdır. Çünkü âlem olarak ve bütünselliği içinde bakıldığında, tabiatın gerçekliğin birçok cephesinden oluştuğu görülür. Her bilgi türü, tabiatın çalışmak için seçilen özel bir yönüne tekabül etmektedir. Modern bilim, çalışmak için bu yönlerden sadece bazılarını seçmiştir. Modern bilim, tabiatın bilimsel düşüncesi ve indirgemeci ve materyalist dünya görüşüyle uyumlu olarak, tabiatın metafizik, manevî, niteliksel ve estetik yönlerini görmezden gelmekte, küçük görmekte ya da tamamen reddetmektedir. Eddington ve Whitehead, modern bilimin, tabiatın gerçeklik yönlerinden sadece sözde bilimsel metodun çalışabileceği yönlerle ilgilenmesi nedeniyle, bir çeşit öznel seçilmiş bilgi olduğunu söylemekte haklıdır.²

İslâm'da tabiatın birliği, İlâhî İlke'nin birliğinin bir yansıması olarak görülmüştür. İslâm biliminin hedefi, tabiatın birliğini, yani onun tüm parçalarının ve cephelerinin birbirleriyle ilişkili olduğunu göstermektir. Sonuç olarak, İslâm bilimi tabiatın tüm farklı yönleri-

1. F. Brunner, *Science et Realite*, s. 13.

2. S. H. Nasr, *Man and Nature*, s. 28.

ni birleştirilmiş ve bütünleştirilmiş bir duruş noktasından çalışmak istemektedir. Mesela, kâinâtın matematiksel yönünün temel oluşu İslâm bilimi tarafından çok güzel bir şekilde anlaşılmıştır. 12. yüzyıl Müslüman bilim adamları ve filozoflar topluluğu olan İhvân-ı Safâ'ya göre, "tüm âlem aritmetik, geometrik ve musikî ilişkilerle tam bir uyum içinde oluşturulmuştur."³ Fakat kâinâtın bu matematiksel içeriği hiçbir zaman İslâmiyet'te sırf niceliksel bir bakış açısından değil, bir amaç ve bir değer açısından değerlendirilmiştir. İslâmî matematik hem niceliksel hem de niteliksel bir bilimdir.

Kâinâtı matematiksel kavramlarıyla İslâm'ın dünya görüşü için de kolayca kabul gören Pisagorcuları takip eden birçok Müslüman matematikçi, çeşitli geometrik şekillerin "faziletlerinden" ve "şahsiyetlerinden" bahsetmektedir. Geometri çalışırken ulaşılmak istenen bir amacın da insan nefsinin ruhlar âleminde ve bâkî hayata giden yolculuğuna hazırlamak olduğunu söylemektedirler.⁴ Benzer bir şekilde sayıların bilimi de manevî bilgiyle ilişkili görülmüştür. Sayılar sadece kendileriyle dört işlemin yapılabildiği niceliksel varlıklar değildir. Sayılar aynı zamanda niteliksel varlıklardır. Niteliksel yönüyle sayılar, birliğin tekrarından doğan insan nefsindeki manevî bir imajdır. Sayılar bu yüzden birliğin birçok ifadesi ya da izdüşümü olarak kabul edilirler. Bir sayısından diğer sayıların üretilmesi insan zihninin tüm eşyanın Allah'tan nasıl geldiği hususunda güçlü bir örnek sunmaktadır. İhvân-ı Safâ, âlemin Allah tarafından yaratılışını, sayıların bir rakamından üretilmesiyle karşılaştırır.⁵ Tarihî orijini, Hinduların metafizik spekülasyonlarına kadar izlenebilen sıfır rakamının, varlık

3. Bkz. S. H. Nasr, *Islamic Cosmological Doctrines*, s. 45.

4. *A.g.e.*, s. 49.

5. "Bil ey kardeş (Allah sana da, bize de kendinden bir Ruh ile yardım etsin!) Allah Teâlâ, tüm yaratıkları yarattığında ve her şeyi varlığa getirdiğinde onları (sayıların) çokluğu O'nun Birliğine bir şahit ve sınıflandırılması ve düzeni de O'nun yaratılıştaki hikmetinin kemaline bir işaret oldu. Ve bu aynı zamanda onların (yaratıkların) Yaratıcıları ile ilişkilerinin, aritmetik üzerine yazdığımız risalede gösterdiğimiz gibi, sayıların ikiden önce gelen ve sayıların ilkesi olan Bir orijini ve kaynağı olan Bir ile ilişkilerinde olduğu gibi bir gerçeğe şahittir." İhvân-ı Safâ, *Resâ'il*, (Cairo: Arabiyyah Press, 1928), terc. S. H. Nasr, *Science and Civilization in Islam*.

dahil tüm belirlemelerin ötesinde olan İlâhî Öz'ü sembolize ettiği söylenir.

Müslümanların geliştirdiği şekliyle matematik, fiziksel âlem ile manevî ya da Platonik arketiplerin metafiziksel âlemi arasında temel bir bağlantı olarak ortaya çıkar. Matematiksel bilimlerin temeli olan aritmetik ve geometri uygulamalarını hem fiziksel bilimlerin sahasında hem de *tevhid*in metafiziksel bilgisi sahasında bulurlar. Fârâbî, İhvân-ı Safâ ve Kutbeddîn Şîrâzî gibi Müslüman filozof bilim adamları matematik eğitimi manevî hakikatlerin sağlıklı bir bilgisini edinebilmek için vazgeçilmez addetmişlerdir.⁶

Tabiat da manevî ve metafiziksel bilginin kaynağıdır, çünkü tabiat sadece “doğal” değildir. Tabiat ayrıca “tabiat-üstü” bir yöne de sahiptir. İslâm’da tabîî olanla manevî olan, birbiriyle sıkı bir şekilde ilişkilidir. Manevî gerçeklik kendini tabîî âlemde, ondan bağımsız olmakla beraber tezâhür ettirir. İki düzen birbirine dikey ve metafizik ilişkilerle bağlıdırlar. Tabîî âlem farklı dinî geleneklerde manevî âlemin bir tezâhürü, sembolü ya da yansıması olarak çeşitli şekillerde tarif edilmiştir. Tersinden bakacak olursak, manevî âlem de tabîî âlemin sebebi, ilkesi, kökü ya da arketipi olarak tarif edilmiştir.

Fakat Batı, dinî ve entelektüel tarihinde sık sık, tabîî olanla manevî olan arasında, bilim ve manevî bilginin birliğinin gerçekleşmesine izin vermeyecek şekilde, keskin bir ayrım yapılmıştır. Tabîî âlem dünyevî olanla, manevî olan da kutsalla özdeşleştirilmiştir. Ayrıca tabîî ve tabiat-üstü ya da tabiat ve rahmet arasına keskin bir hat çekilmiştir. Tabîî âlemin manevî içeriği boşaltılmıştır. Sonuçta, tabiatın artık dinî ve manevî hayatta anlamlı bir rolü olduğu göz ardı edilir.

Tabiatla manevî düzenden bir şeylerin olduğu gerçeği, İslâm felsefe ve kelâm literatüründe sıkça ifade edilmiştir. Kur’ân’ın dilinde tabiatın, Allah’ın izlerini içinde barındırdığı söylenir. Tabiat olaylarının hem makro-kozmik âlemde hem de insanın nefsinde, Allah’ın ayetleri olduğu söylenir. Benzer bir şekilde Kur’ân ayetleri de aynı şekilde

6. Bu sorun ile ilgili olarak Fârâbî’nin ve Kutbeddîn Şîrâzî’nin görüşleri ile *Classification of Knowledge in Islam*, (Kuala Lumpur: Institute for Policy Research, 1991) adlı eserimde ilgilendim.

adlandırılmıştır. Bu sebeple tabiat, Kur'an'ın mukabili olan ilâhî bir vahiy olarak görülmüştür. Tabiat insana aşkın olanın manevî ve metafizik mesajını taşır. Tabiatın bu dinî ve manevî algılanışının ardında bilim ve manevî bilginin birliğinin temelleri yatar.

Ayrıca tabiatın bir semboller kitabı olduğu da söylenir. Gazzâlî'ye göre tabiî âlemde var olan her şey daha üst âlemdeki bir şeyin sembolüdür.⁷ Önceki bölümlerde işaret edildiği gibi, geleneksel anlamıyla sembol teşbîhten farklıdır. İslâm'da geleneksel olarak anlaşıldığı gibi, sembol daha üst ontolojik bir statüye ait olan bir şeyin, varlığın daha alt bir düzeyindeki "yansımasıdır." Tabiî sembollerle sembolize edilen bu üst âlem manevî âlemdir. Mesela, güneş İlâhî Akli sembolize eder; uzayın sonsuz boşluğu İlâhî Sonsuz İmkânı ve ayrıca İlâhî Sabitliği sembolize eder; kuş nefsi, ağaç varlık mertebelerini, su bilgiyi ve yağmur vahiyi sembolize eder. Daha sayısız örnek verilebilir.

Sembol ve sembolize edilen arasında bir iç bağlantı vardır. Bu, tabiatında fiziksel olmayan metafizik bir bağlantıdır. Bir sembolün ya da bu iç bağlantının anlamının bilgisi mantikî ya da matematiksel analiz ya da ampirik araştırma vasıtasıyla elde edilemez. Bu bilgi geleneksel olarak sembolizm adı verilen ve tabiatında metafiziksel olan ilme aittir. Bilimin ve manevî bilginin birliği arayışında sembolizm ilmi can alıcı bir öneme sahiptir. Bu sebepten bu ilim neredeyse her modern öncesi gelenekte geliştirilmiştir. Fakat tam da kendi tabiatından dolayı bu ilim modern zihinler için belirli zorluklara sahiptir. Çünkü bu ilim, ilâhî vahyin ve entelektüel sezginin, nesnel bilginin iki esas gerçek kaynağı olarak kabul edildiğini varsayar. Ayrıca o, fizikî âlem dışında, varlığın diğer seviyelerinin ve kâinâtın hiyerarşik gerçekliğinin de kabul edildiğini varsayar. Bu varsayımlar, modern bilimin birçok temel varsayımına ters düşmektedir.

Sembolizm ilmi, tabiî nesnelerin, modern bilimin yaptığı gibi sadece gerçekler olarak görülmemesi gerektiğini ima eder. Ampirik ve aritmetik çalışmayı kabul eden tabiî nesneler ya da olaylar aynı zamanda semboller olarak da görülmelidirler. Bu tabiî bir nesnenin gerçekliğinin bilimsel ve matematik bağlamıyla sınırlı olmadığı anlamına gelir.

7. Bkz. *Mishkât al-anwâr*, İngilizceye terc. W. H. T. Gairdner, s. 121-5.

Tabiî nesnelerin sembolik bilgisi sadece mümkün değil, aynı zamanda, mukabil bilimsel ve matematiksel bilgi kadar gerçektir de. Geçmiş yüzyıllarda Müslüman bilim adamları tabiî şeylerin sembolik ve bilimsel bilgilerinin birbirine zıt ya da alâkasız olmadıklarını göstermişlerdir. Aslında, tabiatın sembolik bilgisi, tabiî dünyanın ampirik çalışılması sonucunda keşfedilen bilimsel gerçeklerin, teorilerin ve kanunların meta-bilimsel ve metafizik önemlerini ortaya çıkarmaya yardım etmektedir. Ve birkaç bilinen olayda, Müslüman bilim adamlarına yeni bilimsel çalışma alanlarına girmeyi ilhâm ederek buralarda orijinal keşifler yapmalarına sebep olan bilgi sembolik bilgiydi. Sühreverdî'nin 12. yüzyıl nûr metafiziği ve nûr sembolizmi üzerine oturtulan kozmolojinin 13. yüzyıl İslâm dünyasında optik alanında yoğun bilimsel faaliyetlerin doğmasına nasıl yardımcı olduğu bunun güzel bir örneğidir. Kutbeddîn Şirâzî ve öğrencisi Kemâleddîn el-Farsî bu alanda önemli keşifler yapmışlardır.⁸

Tabiatın bilimsel ve sembolik bilgisi arasındaki harmonik ilişki İbn Sînâ tarafından *Doğu Felsefesi (el-Hikmetu'l-Meşrikiyye)* adı ile bilinen eserinde güzelce açıklanmıştır. Bu çalışmada bilimsel gerçekler, yolcunun kozmosun içinden ve ötesinden İlâhî Huzur'a giden yolculuğunda manevî kemâl yolu üzerindeki işaretler olarak görev yapan sembollere dönüşmüştür.⁹ İbn Sînâ bu bilimsel olguları, Ortaçağ'da onun zamanında bilinen mineraloji, biyoloji, astronomi, fizik, kozmoloji, sosyoloji ve antropolojiyi de içine alan geniş bir yelpazedeki bilimlerden seçmiştir. Bilimsel bilginin tarif ettiği kâinâtla ilgili fiziksel ve astronomik gerçekler bu çalışmada artık bilimsel olarak analiz ve manipüle edilen hâricî nesneler ve olaylar olarak görülmüyordu. Tabiatın sembolik bilgisinden dolayı İbn Sînâ bu gerçekleri, içinden Allah'a giden yolculuğunun geçmesi gereken bir semboller kozmosunun parçası olarak görebiliyordu. Bundan dolayı, fiziksel dünyanın bilimsel bilgisi, sembollerin geleneksel bilgisinin bilinmesi ve kabul edilmesi

8. Bu keşiflerin bir tartışması için bkz. E. S. Kennedy, "The Exact Sciences in Iran under the Seljuqs and Mongols", *Cambridge History of Iran*, Cilt V, ed. J. A. Boyle, (Cambridge: 1968), s. 676.

9. Bkz. H. Corbin, *Avicenna and the Visionary Recitals*, çev. W.R. Trask, (Texas: Spring Publications, 1980).

şartıyla kozmostan geçen manevî bir yolculuk fikrinin şekillendirilmesinde önemli bir rol oynayabilir.

Tabiat ilâhî bir vahiy olarak düşünüldüğünden ma'rifetullahı kazanmak için bir kaynaktır. Müslüman bilim adamları Allah'ın hikmetinin, O'nun yaratışında sayısız yollarla yansıdığına kesin olarak inanırlar. Onlar, tabîî formlar, kuvvetler, enerjiler, kanunlar ve ritimler gibi şeyleri sadece bugün alışıldığı şekliyle bilimsel bilgi edinmek için değil, ilâhî hikmetin bilgisine ulaşmak için çalışırlar. Mesela, zooloji örneğinden bakacak olursak, Müslümanların zooloji çalışmalarında farklı sonuçlar tasarlanmış olduğunu görürüz. Bu çalışmalarda, her şeyden önce hayvanların sınıflandırılması ve anatomisi ile ilgili bilimsel çalışmalar bulunur. Hayvanların, Müslümanlar tarafından sınıflandırılması onların yaşam alanlarının doğası ve kendilerini hâricî saldırılara karşı organize etme yolları gibi birçok kriter üzerine kurulmuştur.

Müslümanların hayvanlara ilgileri, ayrıca pratik endişelerden de doğmuştur; bunlardan en önemlisi tıbbî kaygılardır. Onlar, hem veterinerliğe hem de hayvanların farmakolojik kullanımına hatırı sayılır bir dikkat göstermişlerdir. Sonra, hayvan psikolojisi ve fizyolojisi vardır. Müslüman zoologların ilgi gösterdikleri diğer bir saha da hayvanların manevî, sembolik ve ahlâkî değeridir.

Mevcut tartışmamız açısından büyük bir öneme sahip olan bir gerçek de, zooloji alanında bilimsel ve manevî bilginin birliğine şahadet eden birçok bilim adamı ve risalenin var olmasıdır. Zooloji üzerine en meşhur Arapça çalışma olan *Hayvanlar Kitabı*'nın 9. yüzyıl yazarı Câhız'da hayvanların bilimsel, edebî, moral ve dinî çalışmaları birbiriyle birleştirilmiştir. Câhız'a göre zooloji çalışmanın ilk hedefi, Allah'ın varlığının ve O'nun yaratılıştaki içkin hikmetinin gösterilmesidir. Câhız, zoolojiyi dinî çalışmaların bir uzantısı olarak ele almaktadır.

Kemâleddîn ed-Demîrî'nin *Hayvanlar Dünyasının Büyük Kitabı*¹⁰ adlı 14. yüzyıl zoolojik çalışmasında manevî, ahlâkî, dinî ve fikhî, edebî, bilimsel ve tıbbî perspektiflerin birleştirilmesinin iyi bir örneği-

10. Bu eser hakkındaki modern bir çalışma için bkz. J. De Somogy, "Ad-Damîrî's *Hayât al-hayawân: An Arabic Zoological Lexicon*", *Osiris*, cilt 9., (1950), s. 33-43.

le karşılaşırız. Hatta ed-Demîrî, manevî bilginin ayrılmaz bir parçası olan rüya tabirleri disiplini hayvanların önemiyle uğraşmıştır. İslâm şeriatının hayvan etinin yenmesiyle ilgili emirleri, hayvanların dinî ve fikhî bir açıdan çalışılmasını ilhâm etmiştir. Müslümanların hayvanların dinî ve fikhî statüsüyle ilgilenmeleri, zooloji dalında, bilim ve manevî bilginin birliği için ana çerçevelerden birini sunmaktadır. Birçok Müslüman bilim adamı, bu dinî yasaklamaların bilimsel haklı çıkarımının keşfine ilgi duymuştu.

Hayvan davranışları, derûnî özellikleri ve özel bir hayvan cinsinin bir türü, o hayvan türünden manevî ve moral dersler çıkarmak maksadıyla dikkatle gözlemlenmiştir. Hayvanların insanlara ilâhî hikmet ve insanın kendi iç doğasıyla ilgili öğretecek çok şeyi olduğu inancının metafizik bir temeli vardır. İslâm manevî geleneğine göre insan, ilâhî isimlerin ve sıfatların küllî işaretleri iken, hayvanlar sadece kısmî tecellileridir. Bununla birlikte, hayvanlardaki işaretler genellikle insanlardakine göre daha doğrudandır. Hayvanlar kozmik sıfatların ve manevî tavırların sembolleridir. Hem hayır hem de şer sıfatlara sahip olmaları hasebiyle, hayvanlar kendilerini insana ahlâk hocaları olarak takdim ederler.

İslâm nokta-i nazarından bakılınca, uygun bir zooloji ya da hayvan bilimi sadece hayvanların tüm bu farklı yönleri göz önünde bulundurulduğunda ortaya çıkar. Zoolojinin bu tarz kavranışında bilimsel ve manevî bilginin birliği vardır. İki tip bilgi arasındaki bağlantı sadece zoolojik eserlerde değil, sanat eserlerinde de korunmuştur. Müslüman sanatkârlar bu hayvanların derûnî özelliklerini başarıyla yakalayan çeşitli hayvan minyatürleri çizmişlerdir. Hayvanların iç özellikleri ile manevî alem arasında var olan bağlantı sayesinde bu sanat eserleri bir çeşit manevî bir işlev görürler; yani insanın, zâhirî alemin manevî âlemin bir yansıması olarak tefekkür etmesini sağlarlar.

“İLÂHÎ KANUNLAR”IN KAYNAĞI OLARAK TABİAT

Modern bilimin ana özelliklerinden birisi de Batı entelektüel tarihinde “tabiat kanunları” denilen şeyin pek çok şeyin keşfindeki başarısıdır. Kozmosun kendine ait kanunları olduğu fikri tüm medeniyetler-

de bulunur. Kâinâtta düzen ve harmoni vardır. Fakat modern bilimde “tabiat kanunları” manevî ve metafizik önemini yitirmiştir. Aslında bugün “tabiat kanunları” birçok insan tarafından dinde bulunan “ilâhî kanunlara” zıt olarak görülür. “Tabiat kanunları” ile “ilâhî kanunlar” arasındaki bu modern çatışmanın bilim ve manevî bilginin birliği açısından felâket sonuçları vardır. Eğer modern dünyada bu birliği tekrar kurmak istiyorsak, bunun mümkün yollarından birisi “tabiat kanunlarının” metafizik ve manevî statüsünün tekrar belirtilmesidir.

İslâm’da hiçbir zaman “tabiat kanunları” ile “ilâhî kanunlar” arasında bir çatışma olmamıştır. “Tabiat kanunları” da ilâhî kanunlardır. Tüm kanunlar İlâhî İlke’nin yansımalarıdır. Allah, Kanun Koyucudur. Allah hem kozmosta hem de insanlar arasında iradesini kanunlar vasıtasıyla tezâhür ettirir. İnsanlar arasında Allah, her toplum için bir kanun (*şeriat*) buyurmuştur. İslâm şeriatı bunların sadece en son vahyedilenidir. Tarihte insanlığa vahyolunan, İslâmiyet’te *nevâmîsu’l-enbiyâ* (peygamberlerin kanunları) denilen birçok farklı ilâhî kanun varken, tüm yaratılışı idare eden sadece bir tek İlâhî Kanun’dur. Bu kanuna *nâmûsu’l-hilkât* (yaratılış kanunu) denir.

Her ne kadar tüm kâinâtı idare eden tek bir ilâhî kanundan bahsetsek de yaratılışın farklı seviyeleri için farklı kanun grupları vardır. Hatta tabiî seviye gibi, aynı yaratılış seviyesi içinde bile farklı tür varlıkları için farklı kanunlar vardır. Kur’ân, Allah’ın her varlık türü için bir kanun vaz’ettiğini ima edencesine hayvan türlerine ümmet demektedir. Kur’ân ayrıca, her yaratığın bir fıtratından bahsetmektedir. İslâm biliminin hedefi, eşyanın gerçek doğasını Allah’ın yarattığı şekliyle bilmektir. İslâm bilimi, ayrıca “tabiat kanunları”nın birliğinin İlâhî İlke’nin birliğinin bir yansıması olduğunu göstermeye çalışır. Tabiatı ve her varlık türünün kanununu bilmek, o türün İlâhî İrade’ye teslim tarzını bilmektir. Bu, “tabiat kanunları”nın ve vahyedilmiş dinî kanunların birliğine Kur’ânî bakıştır. Kur’ân’a göre, insan türü hariç tüm yaratıklar, evrensel olarak anlaşıldığı şekliyle Müslümandırlar; çünkü onlar kendi fıtratlarına isyan edemezler. İnsan seviyesinde ise Allah’ın kendileri için koyduğu ilâhî kanuna teslim olanlar Müslümandır. Yaratıklar arasında, sadece insan, ilâhî kanunlara ve kendi fıtratına başkaldırabilir. Öyleyse “tabiat kanunları” ile dinin vahyedilmiş kanunlarının doğası arasında metafizik bir bakış açısı itibariyle hiçbir fark yoktur.

Yaratılışın farklı seviyelerini idare eden kanunlar, aynı derecede temel ve evrensel değildir. Bazı kanunlar diğerlerinden daha temel ve daha evrenseldir. Yaratılış kanunlarının evrenselliğinin, yaratılış düzeyindeki hiyerarşiye tekabül eden bir hiyerarşisi vardır. Mesela, biyolojik kanunlar fiziksel ya da kimyasal kanunlardan daha temel ve daha evrenseldir; çünkü biyolojik kanunlar, kendisinden fiziksel kanunların çıktığı fiziksel alandan daha yüksek bir ontolojik gerçekliğe sahip olan biyolojik alanla ilgilidir. Fakat biyolojik kanunlar da, doğasında manevî olan daha yüksek bir grup kozmik kanuna tâbidir. Fizik ve biyolojideki bilinen tüm kanunları birleştirme girişimi geliştirildiğinde ve bu, nesnel bir tarzda sürdürüldüğünde gerçekliğin daha yüksek ve fiziksel olmayan seviyelerinin ciddi şekilde düşünülmesinin ve araştırılmasının gerektiği bir noktaya ulaşılacaktır. Diğer bir tabirle, fiziksel kanunların evrenselliğinin bir sınırı vardır.

BİLİM VE MANEVÎ BİLGİNİN BİRLİĞİ İÇİN KAVRAMSAL BİR ÇERÇEVE KAYNAĞI OLARAK KOZMOLOJİK BİLGİ

Yukarıdaki tartışmada, bilim ve manevî bilginin birliğinin gerekli dinî ve felsefî haklı çıkarımını sağlayan İslâm'ın en önemli öğretilerinden bazılarıyla ilgilendik. Bu birliğin, her bilim türünün *tevhid*in yüce bilgisi ile organik olarak ilişkilendiğinde gerçekleşeceğini belirttik. Fakat bu “organik ilişkiden” ne kastedildiği ve bunun başarılması için gerekli somut davranışın ne olduğu daha fazla açıklanmaya ihtiyaç duymaktadır.

Çeşitli tabîî ve matematik bilimler, gerçekliğin özel alanları ile ilgilenmeleri anlamında özel bilimlerdir. *Tevhid*in yüce bilgisi metafizik bir bilimdir. *Tevhid*, her şeyi içine alan Yüce Gerçeklik ile ilgilendiği için en evrensel bilimdir. *Tevhid*in yüce bilgisi ile özel bilimler arasında kozmolojik bilgi denilen bir bilgi kitlesi yatar.

Kozmoloji derken, aynı adla anılan modern disiplini kastetmiyoruz. Gerek İslâm'da gerekse diğer medeniyetlerde olsun, geleneksel kozmoloji, kozmosun yapısı ve niteliksel içeriği ile ilgilenen bilimdir.

Kozmoloji kozmosun tüm gerçekliği ile ilgilendiği derecede evrensel bir bilimdir. Fârâbî, *İhsâu'l-'ulûm* (İlimlerin Tasnifi) adlı meşhur ri-salesinde kozmolojiyi metafiziğin bir dalı olarak değerlendirir. Fârâbî ayrıca kozmolojiden, özel bilimlerin ilkelerinin de türetilebileceğini savunur. Gerçekten de İslâm'da kozmoloji, saf metafizik ve özel bilim-ler arasında bir köprü olarak önemli bir rol oynar. Kozmoloji, bilim ve manevî bilginin birliği için kavramsal bir çerçeve kaynağıdır.

*Tevhîd*in metafizik bilgisiyle organik olarak ilişkili olan bilimden kastedilen, bilimsel bilgi ile metafiziksel bilgi arasındaki uyumun kavramsal olarak sağlanmasıdır. Özel bilimlerle metafiziksel *tevhid* ilmi-nin uyumu kavramsal düzeyde gerçekleştirilebilir; çünkü İlâhî İlke özel bilimlerin ilgilendiği çokluk (kesret) âleminin metafizik kaynağıdır. Bununla birlikte, bu entegrasyon için gerekli olan “kavramsal araçlar” kozmolojiden alınabilir.

Kozmoloji bu “kavramsal uyumun araçları”nı sağlayabilir; çünkü onun hedefi “her şeyin birbiriyle ilişkili olduğunu, kozmik hiyerarşinin seviyelerinin birbiriyle ve nihayet Yüce İlke'yle ilişkilerini gösteren bir bilim sağlamaktır. Böylece kozmoloji, kesretin vahdet ile uyumlu olmasına imkân tanıyan bir bilgi sunar.”¹¹

Kozmolojik olarak, duyu algılarının dünyası, varlığın birçok seviyesinden sadece bir tanesidir. Müslümanlar her birinin temelleri belirli manevî verilere dayalı birçok kozmolojik model geliştirmişlerdir. Her model bir ya da daha fazla sembolizm türünün kullanımıyla özdeşleştirilebilir. Mesela, İhvân-ı Safâ gibi Müslüman Pisagorcuların kozmolojik modelinde, kozmik gerçekliğin seviye ve niteliklerini tasvir için sayısal, alfabetik, kimyasal ve astrolojik sembolizmin bir kombinasyonu kullanılmıştır.

Fârâbî ve İbn Sînâ'da olduğu gibi, Meşşâî model, Batlamyus astronomisinin geometrik şemasında içkin olan sembolizmi kullanır. İşrâkî filozofların modeli, nûr sembolizminden yararlanır. İbn Arabî'nin sûfî kozmolojik modeli, tüm kozmolojik nitelikleri ilâhî isimlerin işaretleri

11. S. H. Nasr, “The Cosmos and Naturel Order,” *Islamic Spirituality: Foundation* içinde, ed. S. H. Nasr, *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1987), Cilt 19, s. 350.

ve kozmik var oluşun her seviyesini bir “ilâhî huzur” olarak takdim eder. Fakat kullanılan sembolizm türünden bağımsız olarak bu modellerin hepsinde kozmik var oluşun üç temel seviyesini ayırt edebiliriz; bunlar manevî, latîf ve fiziksel seviyelerdir. Bu kozmos bölünüşü niteliksel ya da dikey bir bölünmedir, çünkü üç farklı nitelik seviyesine gönderme yapar.

Kozmoloji bize bu üç âlemin birbiriyle ilişkilerinin bilgisini sunar. Manevî âlem, latîf âlemin, latîf âlem de fiziksel âlemin ilkesidir. Bundan dolayı kozmoloji, fiziksel âlemin, daha üst gerçeklik seviyeleri ile bağlantısı kesilmiş otonom bir alan olarak değerlendirilmemesini ister. Kozmoloji, fiziksel âlemin çalışılmasında, manevî ve latîf şeylerin konuyla ilgili olduğu hususunda ısrar eder. Mesela, geleneksel “gökyüzü” maddesi fiziksel olmayan, latîf bir şeydir. “Gökyüzü”nün bilgisi fiziksel âlemin orijininin anlaşılması için hayatî önem arz eder.

Benzer bir şekilde, biyolojik bilimlerin üzerinde durduğu yaşama şekilleri vazgeçilmez olarak manevî ve latîf âlemlerle ilişkilidir. Yeryüzündeki hayatın kaynağı sorunu, moleküler dünyada ne kadar derine nüfûz edilirse edilsin, sadece fiziksel varlıklarla çözülemez. Hayat fiziksel olmayan bir şeydir; fiziksel alana nüfûz etmiş canlandırıcı bir ilke ya da enerjidir. Canlı formlarla eşleştirilen moleküler faaliyetler hayatın kaynağı değildir. Aksine bu faaliyetler hayatın fiziksel düzlemdeki özel tezâhürleridir. Hayat gizemini anlamak için vazgeçilmez olan İslâmî kozmolojik ilke *nefs-i külliye* düşüncesidir. *Nefs-i külliye* tabîî seviyenin nefsidir. İnsan nefsi insan bedeni için ne ise, *nefs-i külliye* de tabîî seviye için aynı şeydir.

Bitkilerde ve hayvanlarda hayatı üreten şey, tüm kozmosu canlandıran bir mevcut olan *nefs-i külliye*dir. Kendilerine has birçok güçleri ve melekeleri ile bitki ve hayvan nefisleri *nefs-i külliye*nin melekeleri olarak düşünülmüşlerdir. *Nefs-i külliye*nin kendisi, Allah tarafından yaratılmıştır. *Nefs-i külliye*nin kozmik işlevi, güçleri ve nitelikleri, özellikle de tabîî seviye ile ilişkisi hakkındaki bilgiler biyolojik bilimlerin *tevhid*in manevî bilgisine uyum göstermesi bakımından kaçınılmazdır.

Konuyla ilgili kozmolojik ilkelerin bir tartışmasına girmek bu çalışmanın konusunun ötesindedir. Vermiş olduğum örnekler bilim ve

manevî bilginin birliği için kavramsal bir çerçeve kaynağı olarak kozmolojinin önemini göstermeye yeterlidir.

SONUÇ

Geleneksel kozmolojinin modern dünyada yeniden canlandırılmasına ihtiyaç vardır. Bilim ve manevî bilginin birleştirilmesini gerçekleştirmek için ortaya atılan her projede bu kozmoloji önemli bir rol oynayacaktır. Geleneksel kozmolojinin canlandırılması, doğanın niceliksel olarak çalışılmasında başarısını ispatlamış olan deneysel metodun ve modern bilimsel araştırma ve inceleme araçlarının terk edilmesi ya da görmezden gelinmesini gerektirmez; fakat bu gerçekliğe ve bilgiye karşı modern yaklaşımda temel değişimleri gerektirir. Geleneksel kozmolojinin kabulünün önemli metodolojik sonuçları vardır. Bu, modern bilimsel metodun eşyayı bilmede tek yol olma iddiasını bırakması anlamına gelir. Ayrıca, kâinâtın bilgisine giden diğer muhtemel yollar da tanınmalıdır.

Modern bilim, tabiî dünyayı farklı çalışan ve farklı bilme yolları geliştirmiş olan toplumlar ve medeniyetler olduğu şeklindeki tarihsel gerçeğini kabul etmelidir. Bilmenin bu farklı yolları, bazı çağdaş bilim felsefecilerinin tahayyül ettiği gibi bir çeşit “epistemolojik” anarşi şeklinde yorumlanmamalıdır. Böyle toplumlar ve medeniyetler, bilme tarzlarının hiyerarşisi ve birliği sayesinde bu çeşitlilik içinde birliği görmüşlerdir.

Modern bilimi karakterize eden indirgemecilik ruhu, tabiî düzeyi yoksullaştırmıştır. Kozmolojik bilimlerin ve onların üzerine oturan geleneksel bilimlerin yeniden canlandırılması, modern insanın, gerçekliğin zenginliğinin şuuruna varmasına yardımcı olabilir.

EŞ'ARÎ KELAMINDA ATOMCU TABİAT DÜŞÜNCEŚİ

GİRİŞ

islâm'ın entelektüel tarihinde, tabiata farklı perspektiflerden bakışları ve onu farklı anladıkları için birbirinden ayrılan birçok farklı tabiat düşüncesi ile karşılaşırız. Bunların en çok bilinenleri ve ayrıca en önce oluşturulanları Eş'arî ekolüyle beraber anılan tabiat teorisi-
dir. Buna genellikle atomcu tabiat düşüncesi olarak gönderme yapılır; çünkü bu teori, maddenin, mekânın ve zamanın süresizliğine ve bunların atomik karakterine vurgu yapar. Bu bölümdeki amacımız bu düşüncenin, sebep-sonuç ilişkisini ve bu ilişkiyle alâkalı olarak “tabiat kanunları”nın anlamı sorununu ele alışını da içeren birkaç önemli özelliği ile ilgili giriş mahiyetinde bir tartışma sunmaktır.

ATOMCULUK ÜZERİNE GENEL DÜŞÜNCELER

Atomculuk fikri hem Doğu hem de Batı düşüncesinde uzun bir tarihe sahiptir.¹² Bu uzun tarih boyunca atomculuk fikrinin içinde ele

12. Atomculuğun tarihi için bkz. L. L. Whyte, *Essay on Atomism – From Democritus to 1960*, (London, 1961); ayrıca J. M. Baldwin (ed.), *Dictionary of Philosophy and Psychology*, (New York: 1940), cilt 1.

alınan farklı felsefî ve dinî kalıplardan o kadar çok farklı formülasyonlar çıkmıştır ki, bunların hepsini tek bir tanım, yeterli bir şekilde ifade edip kavrayamaz.

Yunan felsefî spekülasyonlarının klasik atom teorisinden Hint dinî fırkalarının beşinci yüzyıl atomculuğuna, dokuzuncu yüzyıl İslâm kelâmı atomculuğundan Avrupa Rönesansı ve modern bilimin atom teorisine kadar tüm bu teorilerin ortak olarak kabul ettiği bir ve yalnızca bir temel fikir vardır: Maddî dünyayı oluşturan parçacıkların sınırlılığı ve bölünebilirliği. Bu, cevherin sonsuza kadar bölünebileceğini varsayan görüşler hariç tutulduğunda böyledir. Diğer taraftan her birinin, tabiatın ve fiziksel dünyanın gerçeğini açıklama iddiasından başka hiçbir ortak yönleri yoktur.

Tabîî ki bazıları arasında ilginç benzerlikler bulunabilir; mesela Hint atomculuğu ile kelâmın atom teorisi ve hatta kelâm ve modern kuantum fiziğinin atom teorileri arasında böyle bir benzerlik vardır. İlkindeki benzerlikler bazı araştırmacıları, kelâmdaki bazı fikirlerin üzerinde, Epikürcü kökenlerinin yanı sıra, bir de Hint etkisi¹³ olduğunu varsaymaya götürmüştür. Fakat bu iddialardan hiçbiri modern çalışmalarca şu ana kadar kesin bir şekilde tesis edilmemiştir. Kelâm atomculuğu ile modern kuantum fiziği arasındaki benzerlikler, modern bilimsel teorilerin tarihî köklerini keşfetmeye ya da bu erken fikirlerin modernleri nasıl öncelediğini araştırmaya öncelikle ilgi duyan çağdaş bilim tarihçilerinin dikkatini çekmiştir.

Kelâm atomculuğu ile diğer kültürlerde ve medeniyetlerde bulunan atomculuğun çeşitli formları arasındaki tarihî bağlantılar ne olursa olsun, buradaki esas ilgimiz, kelâm atomculuğunun diğer atomculuklardan bir ya da birkaçının muhtemel bir uzantısı olduğunu ya da onları öncelediğini tartışmak değil, onu doğrudan İslâm vahyinden çıkıp gelen bağımsız, uyumlu bir tabiat felsefesi olarak ele almaktır. İşin özü, kelâmın atom teorisini, Müslümanlar tarafından formülize edilmiş birçok tabiat felsefesinden biri olarak anlamak istiyoruz.

Atomcu tabiat felsefesi Kur'ânî bir temele sahip olduğu ölçüde İslâmî'dir. Fakat bu, İslâm'daki tabiat felsefelerinden sadece biridir;

13. Bkz. Macid Fahri, *A History of Islamic Philosophy*, s. 32-34.

çünkü Kur'ân'ın tabiat ile ilgili öğretilerinin tümü üzerine değil, vahyedilmiş Kitap'ta bulunan özel bir kelâmî perspektif üzerine kurulmuştur. Kur'ân'da, aslında diğer entelektüel ekoller tarafından kullanılan ve tabiatı kelâmdan farklı olarak yorumlayan felsefelere temel olarak hizmet eden değişik teolojik perspektifler de vardır. Bu nokta vurgulamaya değerdir. Esas terimlerle, *kelâm* ve *felsefe* arasındaki münakaşa biri İslâmî diğer İslâmî olmayan ya da daha az İslâmî olan iki ayrı dünya görüşü arasındaki bir tartışma değildir. Aksine bu tartışma, her ikisi de İslâmîliğin temel kriterlerini karşılayan ve bundan dolayı her ikisi de eşit şekilde İslâmî olarak adlandırılmaya hak kazanan iki özel felsefî perspektif arasındaki bir tartışma idi.

Kelâmî-felsefî perspektifte birinin diğerine kişisel olarak tercih edilmesi anlaşılabilir bir durumdur. Bir kimsenin eğilimi ve seçimi, o kimsenin entelektüel oluşumundan, arka planından ve birçok kültürel faktörden etkilenir. Bu yüzden *kelâm*ın teolojik perspektifinin, bu atomculuğu ilk defa ortaya çıkaran Arapların psikolojik yapılarına daha fazla uyumlu olduğu iddiası söz konusudur.¹⁴ *Kelâm* ile ilgili bu bakış açısı bu bölümün ilerleyen kısımlarında daha yakından incelenecektir.

TARİHÎ PERSPEKTİFTE İSLÂM ATOMCULUĞU

İslâm'da atomculuk teorisi ilk defa Mu'tezile kelâmcıları tarafından 9. yüzyılın ilk yarısında geliştirilmiştir. Atomculuk fikrinin, madde ve araz temel sorunlarıyla ilgili olarak 8. yüzyılın başları kadar erken bir dönemde tartışılmış olması da muhtemeldir. Bu ihtimal, ilk Mu'tezile kelâmcılarından ve Mu'tezile ekolünün kurucusu Vâsıl bin 'Atâ'nın (ö. 131/748) çağdaşlarından biri olan Dırâr bin Ömer'in ileri sürdüğü bazı argümanlardan kaynaklanmaktadır. Dırâr'ın argümanları, kelâmın atom teorisinin tam da temellerine yöneltilmiş gibi görünüyor. Onun bu teorisinin birkaç muhâlifinden biri olduğu söylenir.

14. S. H. Nasr, "Islamic Conception of Intellectual Life" P.P. Wiener (ed), *Dictionary of the History of Ideas*, (New York: Charles Scribner's Sons, 1973), cilt II içinde, s. 642.

Dırâr, vücudun (varlığın) atomlar ve arazlar olarak iki ayrı unsurdan oluştuğu doktrinini reddetmiş ve onun yerine vücudu, “bir defa oluşturulduğunda diğer arazların hâmilî (ya da alt katmanı) hâline gelen bir arazlar topluluğu”na indirgemıştır.¹⁵

Ne var ki, atomculuğun, teolojik çevrelerde, kendini Aristoculuğun bir anti tezi olarak öven bir teori olarak 9. yüzyılın ortalarına kadar güçlü bir şekilde tesis edildiği kesindir. Eş‘arî kelâm ekolünün kurucusu Ebu‘l-Hasan el-Eş‘arî’nin (ö. 330/941) *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*’de verdiği bir erken dönem kelâm atomculuğu açıklamasına göre, Ebu‘l-Huzeyl el-Allâf (ö. 226/840), el-İskâfî (ö. 241/855), Mu‘ammer ibn ‘Abbâd es-Sülemî (ö. 228/842), Hişâm el-Fuvatî (Mu‘ammer’in bir çağdaşı) ve ‘Abbâd ibn Süleyman (ö. 250/864) gibi erken 9. yüzyıl Mu‘tezilî şahsiyetlerin hepsi şu veya bu şekilde atomcu nazariyeyi kabul ediyorlardı.¹⁶

Mu‘tezile tarafından başlatılan bu atomculuk, daha sonra rafine edilmiş ve Eş‘arî ekolünce, özellikle de ekolün seçkin “tabiat felsefecisi” olarak sayılabilecek Ebû Bekr el-Bâkılânî (ö. 403/1013) tarafından kapsamlı bir şekilde geliştirilmiştir. 10. yüzyıldan sonra İslâm içinde gelişen atomculuk, Gazzâlî ve Fahreddîn Râzî (ö. 606/1209) gibi ünlü isimlerin de desteklediği Eş‘arî kelâmının atomculuğu idi.¹⁷ Sünnî teolojide bu, günümüze kadar baskın ‘tabiat felsefesi’ olarak kalmıştır.

Kelâm ilminin kökleri; özgür irade ve kader, Kur‘ân’ın mahlûk olup olmadığı, iman ve amel ilişkisi, mü‘minin tanımı ve benzer birçok sorunlarla ilgili İslâm ümmeti içinde çıkan ilk teolojik ve politik tartışmalara dayanır.¹⁸ Tüm bu meseleler o zamanlar ümmetin içinde var olan hem dinî hem de siyasî tabiatlı özel iç faktörlerden ve gelişmelerden kaynaklanmaktaydı.¹⁹ Bu tartışmalar yedinci yüzyıl sırasında kendilerini ümmetin genelinden ayıran ve farklı tanımlanabilir görüşleri olan çeşitli hizipçi grupları ortaya çıkardı. Bu grupların en önemlileri

15. Fahri, *Islamic Occasionalism*, (London: Allen and Unwin, 1958), s. 33; ayrıca *a.g.e.*, s. 53.

16. Fahri, *a.g.e.*, s. 34.

17. M. M. Şerif, *A History of Muslim Philosophy*, s. 226.

18. Macid Fahri, *A History of Islamic Philosophy*, s. 42-44.

19. *A.g.e.*, s. 37-41.

Mürcie, Kaderiyye ve Hâricîler'dir. İlk teolojik ekol, yani Mu'tezile, işte bu erken teolojik eğilimlerin ve tezâhürlerin içinden çıkmıştır.

Eğer kelâm, kaynağını İslâm ümmetinin iç etkenlerine borçlu ise, gelişimini daha ziyade dış etkenlere borçludur. İlk dış etken, hepsi de entelektüel olarak Yunan mantığının aletleriyle donanmış olan Yahudiler, Hristiyanlar, Zerdüşter, Maniciler ve de materyalistler tarafından İslâm inancının esaslarına karşı gerçekleştirilen saldırılardı. Diğer ana etken Yunan felsefî düşüncesinin, Yunanca eserlerin Arapçaya tercümesi ile ümmetin içine dâhil edilmesiydi. İslâm düşüncesine bu iki etkenin ortaya çıkardığı meydan okuyuş, sekizinci yüzyılın başları kadar erken bir dönemde zâten tezâhür etmişti. Bu meydan okuma, tüm bu düşünce problemine, yeni doğan kelâm ilminin boğuşması gereken yeni bir boyut eklemişti.

Yeni meydan okumanın doğası, biri metodolojik, diğeri doktriner olmak üzere iki katmanlıdır. Metodolojik seviyede meydan okuma, vahiy ile akıl ilişkisi temel problemine -ki kelâmî tartışmalarda mantığın ya da diyalektik metotların kullanımının meşrûluğu sorunu bunun sadece bir yönüdür- rasyonel cevaplar bulmayı içerir. Doktriner seviyede meydan okuma ise, çatışan İslâmî olma iddiaları arasında ortodoksluğun ya da İslâmîliğin otantik kriterlerini tanımlama ve formülize etme problemini içerir.

Erken dönem Müslümanların iç tehditlerinde olduğu gibi, İslâm ümmetinin içinden dış tehditlere karşı da geniş bir yelpazede bir tepki hareketi ortaya çıktı. Kelâm sahnesinde, sekizinci yüzyıldan onuncu yüzyıla kadar baskın olan Mu'tezile ekolünün içinde bile bu tepkiler, başlangıçta inancın basit bir şekilde rasyonalize edilmesinden Yunan felsefesinin Aristotelyen ekolde içkin olan rasyonalist eğilimlerin benimsenmesine doğru bir değişim geçirdi. Mu'tezile rasyonalizmi, diğer sonuçlarıyla beraber ilâhî sıfatların gerçekliğinin inkârına ve böylece Allah'ın vahyedilmiş dininin temeli ve kaynağı olan Gerçeklikten çok, soyut felsefî bir kavram olarak görülmesine götürmüştü.²⁰

Yelpazenin diğer ucunda, inancın her ne şekilde olursa olsun rasyonalize edilmesine karşı çıkan nasçı geleneğin aşırı uçları vardı.

20. Nasr, *a.g.e.*, s. 641.

EŞ'ARÎ KELÂMÎ ÜZERİNE GENEL DÜŞÜNCELER

Eş'arî kelâmı, tamamen birbirine zıt bu iki düşünce ekolüne bir reaksiyon olarak, ümmet için bir orta yol bulmak maksadıyla ortaya çıktı. Vahiy ve akıl ilişkisi problemi üzerine, Schuon'un ifadeleriyle söyleyecek olursak, el-Eş'arî, te'vîci aklın doğrularını vahyin doğrularını minimize etmeden korumayı başardı. Benzer bir şekilde, el-Eş'arî, Allah'a antropomorfik sıfatlar verirken, bu sıfatların soyutlanması ve düz anlamıyla anlaşılabilmesi gerektiğini savunarak ilâhiyât tasavvurunda teşbîh (benzetme ya da analogi) ve tenzîh (soyutlama ya da kıyas edilemezlik) arasında bir uzlaştırma sergilemiştir. Benzer bir şekilde, insan özgürlüğüyle ilgili olarak, Eş'arî özgürlüğü, hem ilâhî takdiri hem de insanın sorumluluğunu muhafaza ederek kelâm nokta-i nazarından kabul edilebilir bir şekilde tanımlamıştır.²¹

Aslında, bu “kelâmî uzlaştırma” ruhu, Eş'arî'nin diğer öğretilerinin çoğunda da kendini gösterir ve böylece onu hem Mu'tezilîlerden hem de nasçı gelenekçilerden ayırır. Eş'arî atomculuğunun gelişimine ilişkin kısa bahsimizde, el-Eş'arî'nin bir talebesi olan Bâkîllânî'den, bu ekolün anlaşılması ve detaylı şekilde formülize edilmesinden en çok sorumlu olan takipçilerinden birisi olarak bahsettik. Diğer Eş'arî öğretileriyle ilgili olarak, Bâkîllânî haricinde Gazzâlî ve Fahreddîn Râzî bu öğretileri ayrıntılandırarak daha rasyonel bir izah üretmişlerdir.

Eş'arîler inancın rasyonalize edilmesi gereğini kabul etmiş olsalar da, filozofların rasyonel metodolojilerine ve spekülasyonlarına genellikle karşı çıkmışlardı. Hiç şüphesiz onların bu tavrı vahyin akla karşı üstünlüğünü ve temel oluşunu muhafaza etme isteğinden geliyordu. Onların gördüğü şekliyle, bu önemli prensip, filozofların metafizik bilgiye bile rasyonalist yaklaşımlarının bir sonucu olarak feda edilmişti. Bir bakıma Eş'arîler bağımsız bir entelektüel spekülasyon ruhuna sahiptirler. Filozoflardan farklı olarak onlar, Yunan felsefesinin herhangi bir özel ekolüne bağlı değillerdi. Bu ruh, Aristo fiziğinin en sert eleştirilerinden bazılarının ileri sürülmesi gibi bir netice vermişti. So-

21. Tüm bu pasaj, Schuon'un *Islam and Perennial Philosophy*, (İslâm ve Ezeli Hikmet, İz Yay., 1998) adlı kitabında geçen, Eş'arî kelâmının konumunun mükemmel özetinin bir açıklamasıdır.

nuş olarak Eş'arîler, tabiat bilimleriyle, özellikle de atomculuk teorisi hakkında birçok orijinal fikir geliştirebilmişlerdir.

EŞ'ARÎ ATOMCULUĞU VE TABİAT TASAVVURU

Eş'arî atomculuğu, İslâm vahyinde içkin olan özel bir teolojik perspektifin tabiat alanına doğrudan uygulanmasının bir meyvesidir. Bu uygulama, İslâmî olanların yanı sıra, diğer birçok kaynaktan çıkarılan fikir ve kavramları içermektedir. Bu “yabancı” fikir ve kavramlar, sorgulanan teolojik perspektife kolay bir şekilde uyum göstermiştir.

Şimdi bu “özel teolojik perspektifin” mahiyetini açıklamanın tam zamanıdır. “Teoloji” kelimesinin zorunlu olarak ima ettiği üzere, teolojik bir perspektif Allah'la ilgili olmalıdır. Allah'ın birçok isimleri ve sıfatları vardır. Kelâm'ın teolojik perspektifinin özelliği, bu kadar çok esmâ-i ilâhiyye ve sıfât-ı ilâhiyye içinde kelâmın, dinî bir dünya görüşü kurmak maksadıyla, bunlardan sadece biri üzerine yoğunlaşmayı seçtiği gerçeğinden kaynaklanır. Kelâm, kudret-i mutlakın sınırsızlığını, neredeyse diğer sıfât-ı ilâhiyyeyi görmezden gelme pahasına betimlemeye çalışır. Allah'ın faaliyetinin baskın saiki, el-Eş'arî'ye göre, “O ne istiyor” ve “çünkü O istiyor”dur.

Allah'ın tabiattaki faaliyetine uygulandığında bu perspektif, Batı'da *occasionalism* olarak bilinen önemli fikrin doğmasına neden olmuştur. Occasionalism, tesirin münhasıran Allah'a ait olduğu ve bu tabiattaki olayların O'nun doğrudan müdahalesinin âşikâr bir tezâhürü ya da vukuu olarak görüldüğü inanç olarak tanımlanmıştır.²² Occasionalism, tabiattaki her şeyin ve her olayın, tabiatı itibariyle özünde süreksiz olduğunu ima eder. Kâinât ayrı, somut, birbirinden bağımsız olan varlıkların dünyasıdır. İlâhî irade müstesna, onların arasında her nasıl olursa olsun hiçbir bağ yoktur. Eğer A, B ile bağlı ise, bu tabiatlarından dolayı bağlı olduklarından değil, Allah onların öyle olmasını irade ettiği içindir. Tabiatta gözlemlenen her sonuç sadece ve sadece Allah tarafından sebep olunmuştur. Böylece occasionalism, filozofların ve

22. Fahri, *Islamic Occasionalism*, s. 9.

bilim adamlarının anladığı anlamda sebep-sonuç ilişkisinin inkârını da ima eder.

Bundan dolayı atomculuk, eşyanın özünde süreksiz olması ilkesinin doğrudan bir sonucudur. Nitekim İslâm atomculuğunun temellerinin, İslâm'ın özel teolojik ilkelerinde -ki bu ilkeler İslâm'ın entelektüel tarihinde ağırlıklı olarak kelâm ekolüyle özdeşleştirilmiştir- yattığı söylenebilir. Bu, Wolfson'un şaşkınlığına, yani nasıl olup da atomculuğun, "Yunan felsefe ekollerinin çoğu ve Kilise Papazları tarafından reddedilen, gözden düşmüş bir teorinin, kelâmcılar arasında kabul görebildiğine"²³ cevap verir.

Atomculuk, mütekellimûn tarafından çok ciddiye alınmıştı; çünkü atomculuk ayrılmaz bir şekilde onların teolojileriyle bağlantılıydı. O kadar ki, Eş'arî kelâmında atomculuğun statüsü el-Bâkılânî ve sonraki diğer kelâmcılar tarafından inançları desteklemek için yalnızca bir ön kabul olmaktan imanın esaslı bir parçası hâline dönüştürülmüştü. Onların atomlara ve arazlara olan ilgisi bilimsel olmaktan ziyade teolojikti. Bu, "Allah'ın mutlak kudretinin doğruluğunu kanıtlamak ve sadece eşyanın vücuda getirilmesini değil, şeylerin bir andan diğer bir ana geçişlerini de O'nun doğrudan müdahalesine atfetmek"²⁴ içindi. Eğer yabancı atomculukların bazı parçaları onların teolojik çerçevelerine oturuyorlarsa güzel ve iyiydi. Aksi takdirde o atomculuklar onlar için az önem ifade ediyor ya da hiçbir şey ifade etmiyordu.

Eş'arîler "atomların ve arazların metafiziği" ile ilgili rasyonel spekülasyonları ve benimsedikleri özel atomcu öğretileri dinî bakımdan nasıl haklı çıkarıyorlardı? El-Eş'arî, *Risâle fî istihsânu'l-haud fî'l-kelâm* adlı eserinde; hareket, sükûn, cisim, araz, atom ve mekân gibi sorular hakkındaki tartışmaları bid'at ve günah olarak gören nasçı gelenekçilerin eleştirilerine cevap verir. Eş'arî, Peygamber'in tüm bu şeylerden habersiz olmadığını, sadece kendi zamanında bunlarla ilgili problemler ortaya çıkmadığı için bunları tartışmadığını iddia eder. Üstelik Kur'an'ın ya da Peygamber'in bu konuların tartışılmasını yasaklayan

23. Bkz. Harry A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976), s. 467.

24. Fahri, *A History of Islamic Philosophy*, s. 54.

açık bir emri de yoktur. Aksine, el-Eş'arî kendini eleştirenlere, bu fiziksel konuların ve problemlerin altında yatan genel kaidelerin (usûl) Kur'ân'da ve hadislerde açıkça zikredildiğini ihtar eder.²⁵ El-Eş'arî'nin bu görüşlerinden, günümüzde fizikle bağdaştırdığımız ve yukarıda tartıştığımız sorunların kendi zamanında geniş bir şekilde tartışıldığını çıkarabiliriz. Tartışmalar sadece bilimsel olmayıp, Müslümanların dinî inançlarına da açıkça değindiğinden, din âlimlerinin etkin bir şekilde bu tartışmalarda rol almalarını gerektiriyordu. Ve bu problemlere, Kur'ân ve hadislerde mevcut olan genel kaidelere dayanarak cevap arama girişimlerinde bulunulmalıydı.

Aslında, El-Eş'arî, atomculuğun rasyonel olarak tartışılmasının dinen doğru görüldüğü iddiasını ispat etmek için, mümkün olan her yerde Kur'ân'dan ve hadislerden alıntılar yapar. Mesela,²⁶ arazın “devam edemeyen (...) fakat varlığa gelişinin ikinci anında yok olan” şeklinde tanımlanmasının Kitap'ta bir temeli olduğunu göstermek için şu Kur'ân ayetinden yardım ister:

*“Siz dünyanın geçici menfaatini (araz) istiyorsunuz, Allah ise ahireti ister.”*²⁷

Genel olarak Eş'arîlerin atomculuk problemine yaklaşımlarını dinî kaygılar yönlendirmişti. Onların yaklaşımı şöyle özetlenebilir: İlk etapta onlar İslâm'ın en önemli iki kaynağına, yani Kur'ân'a ve hadislerle dayanan genel teorik bir çerçeve ortaya koydular ve bunu formüle ettiler. Atomculukla ilgili kavramsal problemlerin ve onların çözümlerinin formülasyonlarını bu genel çerçeve içinde sunmaya çalıştılar. Detaylarla ilgili olarak, önlerinde açık iki muhtemel kaynak ya da yol vardı. Bunların ilki onların bildikleri İslâmî olmayan kaynaklardan gelen atomculukla ilgili çalışmalardı. İkinci yol, onların kendi düşünce güçlerine ve Yunan felsefesinden adapte edilen mantık elemanlarını da

25. M. M. Şerif, *a.g.e.*, s. 225.

26. Eş'arî'nin alıntıladığı çeşitli Kur'ân ayetleri ve hadislerle ilgili daha fazla bilgi için bkz. El-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve Risâle fî istihsânu'l-haud fî'l-keîâm*.

27. Enfâl, 67.

içeren rasyonel araştırma metotlarına dayanan kendi spekülâtif zihinleri içinden geçiyordu. Refleks vermek için gerekli olan bilgi ve analiz İslâm vahyinden ve İslâmî olmayan atomculuktan geliyordu. Kâinâtın temel yapısı ve esası sorununa yönelik tüm teorik yaklaşımların sonucu, geneli itibariyle tek, fakat bazı parçalarında önceki atomculuk şekilleriyle farklılıkları olduğu gibi benzerlikleri de gördüğümüz bir tür atomculuk çeşidiydi.

TABİAT VE EŞ'ARÎ ATOMLARININ ÖZELLİKLERİ

Eş'arîler “bölünemeyen parça” manasına gelen ve Arapça'da *el-cüz' ellezî lem yetecezzâ* şeklinde ifade edilen bölünemez parçacıkların var olduğunu varsayarlardı. Bu parçacıklar var olabilen en temel birimlerdir ve tüm kâinât bunlardan yaratılmıştır. Bu yüzden biz bunlara ‘Eş'arî atomları’ diyeceğiz.

Eş'arîlerin “Allah dışındaki her şey” şeklinde tanımladıkları kâinât, iki farklı elemandan oluşur: Atomlar ve arazlar. Atom, arazlara varlık veren mekândır. Bir araz başka bir arazın içinde var olamaz; ancak bir atomun ya da bu atomlardan oluşmuş bir cismin içinde var olabilir. Tersî de, bir cisim, renk, koku, hayat bilgi ya da bunların zıtları gibi, pozitif ya da negatif arazlardan sıyrılıp çıkarılamaz.

Eş'arî atomlarının en önemli özelliği, onların büyüklük ve ebattan (*kem*) yoksun olup tamamıyla homojen olmalarıdır. Diğer bir ifadeyle, onların uzunluğu bizim görüşümüzde, boyutlu atomlar, boyut fikrinin ima ettiği her şeyle beraber, teolojik gerekliliği karşılayacak kadar temelli değildir. Bunlar Yunan felsefesinde her zaman ebatları var olarak gösterilen Leucippus ve Democritos ya da Epicurus'arı atomlarından farklıdır. Bu, Eş'arî atomculuğunu, Yunan seleflerinden ayıran önemli bir noktadır.

Wolfson, şaşırtıcı olmayan şu soruyu yöneltmektedir: Böyle boyutsuz bir atom tasavvuru nereden gelmiştir? Wolfson'a göre bu “yeni fikir” kelâmın içinden kendiliğinden çıkamazdı; çünkü “Arap felsefesinin böyle önemli bir konuda ana kaynaklarından ayrılması için ne dinî ne

de rasyonel bir makul sebebi vardı.”²⁸ Wolfson, aynı zamanda, bunun kaynaklarını Hint atomculuğuna dayandıran Mabillean ve Pines gibi oryantalistlerin görüşlerinin kabul edilmesinin de zor olduğunu düşünür.

Wolfson bu son görüşü sadece bir tahmin olarak bertaraf etmekte haklıdır; çünkü bunun tarihi bir delili yoktur. Fakat onun kendi cevabı da daha az tahminî değildir. Wolfson kelâmın, bu sorguladığımız düşünceyi, bir Yunan kaynağından almış olması gerektiği ile ilgili şüphesini bir türlü atamaz. Yunan filozoflarının otantik yazılarından destek bulamayan Wolfson, ümidini Şehristânî'nin Yunan filozofları hakkındaki doksografisinde* muhafaza edilenlere benzer sahte doksografilere dayandırır. Ne var ki, sonunda ulaşabildiği en güçlü iddia, mütekellimûnun çok büyük bir ihtimalle bu doksografilere dayanarak Yunan atomunun tabiatı hakkında yanlış çıkarımlarda bulunduğunu söylemek olmuştur.²⁹

Daha önceden Hint atomculuğunda benzer bir fikir olmuş olsa bile kelâmın, boyutsuz atom fikrini formüle etmesindeki orijinallliği yadsımanın hiçbir nedeni olmadığını düşünüyoruz. Wolfson'un aksine, Eş'arîlerin yukarıdaki fikirler üzerinde ısrar etmelerinin hem dinî hem de rasyonel anlamda güçlü sebepleri olduğunu düşünüyoruz. Takip eden argüman mevcut maksadımız açısından yeterli olacaktır. Atomlar boyut sahibi olamazlardı; çünkü boyut, sınır ve yüzey fikirlerini içeren fiziksel mekânın bir özelliğidir. Fakat mekânın kendisi de atomlardan oluştuğu için ve onların teolojisi atomların tamamen birbirinden bağımsız olmalarını gerektirdiğinden atomların fiziksel mekânı kaplaması söz konusu olamaz. Kendileri de maddî olmayan varlıklar olan atomlar tasavvurî bir mekânda ya da boşlukta var olurlar. Daha da ötesi, Eş'arî teolojisi, cevherlere yüklenen nitelikler de dâhil olmak üzere, fiziksel ve fiziksel olmayan her şeyin icad edilmişliğini, daima yenilenişini ve Allah'a mutlak bağımlılığını açıklamada bir temel olarak münasip bir şekilde hizmet edebilecek atomik cevherlerin varlığını gerektirir. Yani aynı türün arazlarını bir önceki atomda mevcut olduğu şekliyle yaratarak değiştirir. Farklı bir şey istediğinde o zaman bu arazları yaratmayı keser.

28. Wolfson, *a.g.e.*, s. 473.

* Doksografi: Antik Yunan'da farklı felsefî görüşleri bir arada sunan kitaplara verilen isim.

29. *A.g.e.*, s. 475.

Eş'arî atomlarının ikinci ana özelliği, onların sayıca sonlu ya da belirli olmalarıdır. Dolayısıyla, maddenin sonsuz parçalanabilirliğine inanan ve atomların sayıca sınırsız olduğunu kabul eden tüm Yunan atomcu ekollerinin tersine Eş'arîler, atomların sonsuz olduğunu “*Ve O her şeyi sayıca tespit etmiştir*” (Cin, 28) ayetine dayanarak reddetmişlerdir. Burada Wolfson, kelâmın Yunan atomculuğundan ayrılmasının açık ve belirli bir metinsel temelini olduğunu kabul etmektedir.

Eş'arî atomlarının üçüncü önemli özelliği, onların tabiatları gereği geçici olmalarıdır. Eş'arîler, atomun iki ânı devam ettiremeyeceklerini savunurlar. Zamanın her ânında atomlar varlığa gelirler ve varlıktan geçerler. Her atomun bekâsı anlıktır. Onun anlık varlığı Allah'ın onun üstüne, diğer tüm arazlar gibi geçici olan bekâ arazını vermesiyle mümkün hâle getirilir. Bâkılânî'nin kelimeleriyle ifade edecek olursak, araz “varlığa gelişinin saniyesinde yok olur.” Atomların ve arazların bu geçiciliği onların, eşyanın sadece varlığa gelişinde değil, ayrıca bir andan diğer ana geçerken varlıklarını devam ettirmelerinde de Allah'ın doğrudan müdahale ettiğine olan teolojik inançların doğrudan bir sonucudur.

Eğer atomlar ve arazlar her an yaratılıp yok ediliyorlarsa, sıradan tecrübemizin bize söylediği kadarıyla, aynı kâinâtın var olmaya devam ettiği gerçeğini nasıl açıklayacağız? Kelâmın bu soruya cevabı Profesör el-Attâs tarafından güzel bir şekilde şöyle özetlenmiştir:

İlk varlığından sonra kâinât var olmaya (*bekâ*) devam etmez, fakat varlıktan geçer gider (*fenâ*); zamanın her ânında var oluşu sona erer; aslında onun varlıkta devamı olarak gördüğümüz şey, onun benzerlerinin sürekli yenilenmesidir. Böylece zamanın her ânında kâinât varlık ihtiyacındadır ve bizim kâinât olarak gözlemlediğimiz şeyin varlığı Hak Tealâ'ya bağlıdır ki O'nun yaratma eylemi devamlı olarak benzer kâinâtları ademden vücûda getirir. Bu şekilde biz aynı kâinâtın varlıkta devamını tahayyül ederiz, hâlbuki gerçekte durum bu değildir.³⁰

30. Seyyid Muhammed N. al-Attas, *A Commentary on the 'Huccet el-Siddik' of Nuraddîn al-Rânirî*, (Kuala Lumpur: The Ministry of Culture, Youth and Sports, 1986), s. 256.

“Devamlı olarak benzer kâinâtları ademden vücuda getirme” ilâhî eylemi atomik seviyede vuku bulur ve belki şöyle açıklanabilir: Allah bir cismin bir atomunu yarattığında, aynı zamanda o atomun içinde onu varlık âleminde görünür kılan arazları da yaratır. Bu atom; varlıktan geçtiği anda Allah aynı cismin varlıkta devam etmesini istediği müddetçe onu benzer bir atomla içinde benzer arazları ve genişliği olmayan, fakat boyut sahibi cisimleri oluşturmak için bir araya gelen varlıklardır.

Oluş, bozuluş, değişim ve hareket namına ara dünyada ne gözlemliyorsak, Eş'arîlere göre mucizeler de dahil olmak üzere, her şey bu ilâhî faaliyet tarafından doğrudan yaratılan 'atomik olayların' sonuçlarıdır. Eş'arîlerin hararetle kendi atomculuklarına sıkı sıkıya sarılmalarının bir sebebi de bu teorik çerçevenin, mucizelerin rasyonel bir açıklamasını yapmaya izin verecek seviyede kuşatıcı ve ayrıntılı olmasıdır.

Eğer Allah bir mucizenin olmasını isterse, mesela A cisminin bir anda B cismine dönüşmesini isterse, o zaman O, A cismine yüklenen araz ve sıfatları taşıyan atomları yaratmayı keser. Onun yerine, ânında B cismine yüklenen araz ve sıfatları taşıyan atomları getirir.

Eş'arî atomculuğunun burada tartışmayı uygun gördüğümüz diğer bir yönü de, zaman ve hareketin atomik tabiatı ile ilgilidir. Cisim atomlarına zaman atomları tekabül eder. Hareket hakkındaki genel Eş'arî görüşü, hem hareketin hem de sükûnun cevherlerin modları olduğu şeklindedir. Bir mekândan başka bir mekâna hareket eden bir cevher ikinci noktaya göre durgun, fakat birinci noktaya göre hareket hâlinindedir. Bu böyledir; çünkü hareket cisme, cisim ikinci noktaya yerleştikten sonra vâki olur.³¹ Zira atomik seviyede, aynı atomun mekânda bir noktadan diğerine intikalinden bahsedemeyiz. Daha ziyade, atom iki nokta arasında yok edildiği için onun ikinci noktada yeniden yaratılmasından bahsedebiliriz. Bu, Newton fiziğindeki mesafe kavramının burada uygulanamayacağı anlamına gelir. Bu hareket teorisinin doğal çıkarımı, vakumun ya da boşlukların varlığının onaylanmasıdır.

31. Fahri, *a.g.e.*, s. 40.

ATOMCU PERSPEKTİFTE NEDENSELLİK

Gördüğümüz gibi Eş'arîler maddeyi, mekânı ve zamanı atomlara ayırırlar; bunun sonucunda da kâinât birbirinden bağımsız, ayrı, somut varlıkların bir alanı hâline gelir. Onların varlıklarının bir anı ile diğeri arasında bir bağlantı yoktur. Eş'arîler bundan dolayı eşya arasında herhangi yatay bir bağı inkâr ederler. Diğer bir tabirle, onlar Aristotelyen illiyet anlayışını kabul etmezler. Öyleyse bu kısımlara ayrılmış, bölünmüş ve süreksiz gerçeklik bağlantısını ve birliğini nasıl bulur? Her şeyi her an yaratan, onların varlığının ve sıfatlarının doğrudan ve tek sebebi İrade-i İlâhî'dir.³² Tabiatta birlik ve harmoni vardır; çünkü o sadece "Bir" in iradesi ile varlığa getirilmiştir ve bu şekilde yönetilmektedir.

Eş'arî'ye göre Allah anlayışı, her şeyin ve her olayın biricik sebebi olarak, tabiattaki ikincil sebepleri reddeder. Sınırlı ve yaratılmış hiçbir varlık herhangi bir şeyin sebebi olamaz. İllî bir güce ya da özelliğe sahip olmak eşyanın tabiatında yoktur. İnsan da dahil olmak üzere, tabiî nesnelerin sahipmiş gibi göründükleri sözde güç, etkin bir güç değildir, çünkü o türetilmiş bir güçtür. Gazzâlî'nin *Tehâfutu'l-felâsîfesi*'nden alınan şu pasaj, Eş'arî kelâmcılarının illiyetle ilgili olarak filozoflara karşı yönelttikleri görüşleri özetlemektedir:

Bize göre, genellikle sebep olarak bilinen ile sonuç olarak bilinen arasındaki bağlantı zorunlu bir bağlantı değildir; bu iki şeyden her birinin kendi tekilliği vardır ve biri, diğeri değildir; birinin tasdik ya da reddedilişini, var oluşunu ya da var olmayışını gerektirmez. Mesela; susuzluğun giderilmesi su içmeyi gerektirmez; tokluk yemek yemeyi, yanma ateşle teması, iyileşme ilaç almayı, kafanın kesilmesi ölümü, tahliye de müshil ilacının alınmasını gerektirmez. Tıpta, astronomide, bilimlerde ve sanattaki tüm ampirik bağlantılar için bu böyledir. Çünkü bu şeyler arasındaki bağlantılar Allah'ın onları ardı ardına yaratma gücüne dayanır; bu bağlantı ayrılmaz ya da kendinde zorunlu bir bağlantı olduğundan değildir, aksine Allah'ın gücü yemek yeme ile

32. S. H. Nasr, *Islamic Life and Thought*, (Albany: SUNY Press, 1981), s. 96. (İslâm'da Düşünce ve Hayat, İnsan Yay., 1998.)

tokluk, kafanın kesilmesi ile ölüm ve bunun gibi tüm bağlantıları vermeye yeter.

Ama filozoflar bu imkânı reddederler ve bunun imkânsız olduğunu iddia ederler. Tüm bu sayısız bağlantıları araştırmak çok uzun zaman alacaktır, bundan dolayı bir örneği; pamuğun ateşle temasını ele alacağız; çünkü biz temas olduğu hâlde pamuğun yanmayabileceğinin ve ateş değmeden de pamuğun küle dönüşebileceğinin, filozoflar bu ihtimali reddetseler bile mümkün olduğunu düşünüyoruz.³³

Sebeup ve sonuç kavramları ve onların arasında zorunlu bir bağlantı bulunması gerektiği fikri bilim ve felsefe için önemlidir. Yunan felsefesinde, Ortaçağ Yahudi, Hristiyan ve İslâm felsefesi ve biliminde olduğu gibi Aristotelyen illiyet anlayışı geniş kabul görüyordu. Bu anlayış, sınırlı ve yaratılmış eşyanın tabiatı yatay ya da ikincil bir rolü olduğunu açıkça kabul ediyordu. Filozoflar dört sebebi birbirinden ayırmışlardı; maddî, formel, etkin ve nihaî. Tabiat olaylarının açıklanmasında etkin ve nihaî sebepler göz önüne alınmadığından dolayı Ortaçağ sefepleri kadar kuşatıcı ve ayrıntılı bir kavram olmasa da modern bilimde illiyet fikri büyük öneme sahiptir.

İlliyetle ilgili Aristotelyen öğretinin, eşyanın tabiatı üzerine oturduğu iddia edilir. Her şey kozmik düzende kendi işlevlerini belirleyen kendine özel bir doğaya sahiptir. Filozofların illiyet hakkındaki düşüncelerini özetlemek için burada İbn Rüşd'ün Gazzâlî'nin eleştirisine bir karşılık olarak yazdığı *Tehâfutu't-tehâfut* adlı eserinden bir pasaj alınılıyoruz:

“Duyu ile algılanabilen şeylerde etkin sebeplerin varlığını inkâr etmek safsatadır... Çünkü bunu inkâr eden, artık her fiilin bir faili olması gerektiğini kabul edemez. Sebeplerin kendilerinden çıkan fiilleri tek başlarına gerçekleştirebilme gücüne sahip olma-

33. Gazzâlî, *Tehâfutu'l-felâsife*. Tüm bu pasaj, S. Van den Bergh'in, İbn Rüşd'ün *Tehâfutu't-tehâfut* tercümesinden alınmıştır. E. J. Gibb, Memorial Series, New Series 19, (London: Luzac and Col., 1954) s. 315-317. Ayrıca N. A. Kamali'nin *Tehâfutu'l-felâsife (The Incoherence of the Philosophers)*, Pakistan Philosophical Congress, 1963) tercümesine de başvurabilirsiniz.

dıkları ya da fiillerini kemâle erdirmek için hâricî bir sebebe, ayrı olsun ya da olmasın, ihtiyaç duyup duymadıkları sorusu kendi kendine delil teşkil edemez ve iyice araştırılmaya ve incelenmeye muhtaçtır.

Ve eğer kelâmcıların, birbirine sebep oldukları algılanan etkin sebepler hakkında şüpheleri, sebepleri algılanmayan sonuçların bulunmasından kaynaklanıyorsa bu mantıksızdır. Sebepleri algılanmayan şeyler, sebeplerinin algılanamamasından dolayı hâlâ bilinmiyorlar ve araştırılmaları gerekiyor. Ve daha da ötesi, kelâmcılar, ancak kendilerinin anlaşılmasıyla bir şeyin anlaşılmasını mümkün kılan aslî sebepler hakkında ne diyorlar? Çünkü eşyanın özel işlevlerini belirleyen ve kendileri vasıtasıyla eşyanın özlerinin ve isimlerinin ayırt edildiği cevher ve arazların var olduğu âşikârdır. Eğer bir şey özel bir tabiata sahip olmasaydı, özel bir ismi ya da tanımı olmazdı ve her şey bir olurdu ki aslında bir bile değil; çünkü bu birin tek özel bir eylemi ya da edilgenliği olup olmadığı sorulabilir ve eğer özel bir eylemi varsa, o zaman muhakkak özel tabiatlardan neş'et eden özel eylemler olurdu; ama eğer tek bir eylemi yoksa o zaman o bir, bir olmazdı. Ama eğer birliğin tabiatı inkâr edilirse, varlığın tabiatı da inkâr edilir ve varlığın inkârının neticesi hiçliktir. Dahası, her şeyden neş'et eden fiiller, tabiatında onları yapmakta olan şeyler için mutlak olarak zorunlu mudur, yoksa yarısında mı? Bu incelenmesi gereken bir sorudur; çünkü iki var olan şey arasındaki tek bir eylemlilik ve edilgenlik sonsuz sayıdaki ilişkilerden sadece bir tanesi vasıtasıyla olur ve genellikle bir ilişkinin diğerine engel olduğu vâkidir. Bundan dolayı hassas bir cisme yaklaştırdığında ateşin faaliyete geçmesi mutlak olarak kesin değildir; çünkü orada bu hassas cisimle ateşin fiilini engelleyebilecek tarzda ilişkide bulunabilecek bir şey olması, su ihtivâ eden magnezyum silikatta ve başka şeylerde olduğu gibi, ihtimal dışı değildir. Fakat bu yüzden bir kimsenin ateşin yakıcı gücünü -ateş, ismini ve tanımını muhafaza ettiği müddetçe- inkâr etmesi gerekmez."³⁴

Evet, burada iki zihnin, iki perspektifin ve İslâm içindeki biri kelâmî, diğeri bilimsel iki felsefenin klasik karşılaşmasını görüyoruz.

34. İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 318-319.

Perspektiflerin bu karşı karşıya gelmesiyle yüzleşenler, Müslüman halkların yaklaşık yedi yüzyıllık tarihlerinin açıkça gösterdiği gibi, kolayca bunlardan birini tutmaya yelteniyor. Biz bu ayartmaya karşı koymak için burada epey çaba sarf edeceğiz. Her şeyden önce, bu iki düşünce biçimi, kendi tarzlarıyla İslâm'ın geçmişteki şanına önemli katkılarda bulunmuşlardır. Daha da önemlisi, illiyet hakkındaki her iki görüşün de Kur'ân'a başvurularak savunulabilen görüşler olduğunu belirtmek gerekiyor.

Her bir perspektifin İslâm'ın entelektüel dünyasında oynayacağı müsbet bir rolü vardır ve her perspektif İslâm ümmeti içinde düşünen sadece özel bir kesimin entelektüel ihtiyaçlarını karşılamamaktadır. İki perspektif beraberce İslâm'ın entelektüel kültürünü zenginleştirmiştir. Burada Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün sırasıyla tipik bir örneğini oluşturduğu kelâmî ve bilimsel iki tip bakış açısı, her asırda rastlanması anlamında, yaşayan perspektiflerdir. Entelektüel müsamahanın seviyesine göre her ikisi de bazen üretken bazen de menfî olarak, beraber ve birbiriyle ilişki içinde yaşarlar. Onları sadece Müslümanlar arasında değil, örneğin Batı'nın entelektüel kültüründe Hume'cu ve Einstein'cı zihinlerin gösterdiği gibi, diğer kültürlerin insanları arasında da buluruz.

İllyet ile ilgili kelâmî perspektif, ister “tabiî” ve “tabiat-üstü” ister mucizevî olsun, tüm olayları ve âlemi sadece Kudret-i İlâhî ile açıklamak ister. Bu perspektif Kudret-i İlâhî'yi muhafaza etmek ve yüceltmek için mahlûklara, ilgili tabiatlarının bir parçası olarak Allah tarafından derc edilen illî güçlerin nesnel gerçekliğini inkâr eder. Kur'ân'ın neredeyse her sayfasında tekrarlanan “Allah her şeye Kâdirdir” cümlesinin dışında da kelâmî perspektifin İslâmî olduğuna dair açık metinsel deliller sunan sayısız ayet vardır. Burada bunun bazı örneklerini verebiliriz: “Daneleri ve çekirdekleri çatlatan şüphesiz Allah'tır” (En'âm, 95); “Gökten yağmur indiren de O'dur” (En'âm, 99) “Onları siz öldürmediniz, Allah öldürdü. Attığın zaman da sen atmadın ancak Allah attı.” (Enfâl, 17).³⁵

Tüm bu ayetlerde ikincil, yatay ya da bitişik sebepler tüm olayların doğrudan ve biricik sebebi olarak takdim edilen Nihaî Sebeb'in

35. İlgili diğer ayetler. 56:63-64; 67:19.

içine yerleştirilmek sûretiyle, mevcut sebepler yadsınıyormuş gibi görünüyor. Bedir Savaşı'nda Müslümanlara gelen ilâhî yardıma gönderme yapan son ayet, yaratılmış varlıklara illî güçlerin verilmesinin inkâr edilmesi bakımından en açık olanıdır.

İlîyet hakkındaki bilimsel perspektif, dünyayı ve tüm olayları, mucizevî olanları da içine alarak, “tabiî sebepler” ile ya da eşyanın Allah tarafından verilen tabiatına başvurarak açıklamak ister. Müslüman filozoflar ne her şeyin Nihâî Sebebi olarak Allah'ın gerçekliğini ne de genellikle muhâliflerinin ileri sürdükleri gibi mucizelerin mümkün olduğunu hiçbir zaman inkâr etmemişlerdir. Aksine onlar, birer bilim adamı olarak, bitişik ve ikincil sebeplerin önemini onların ilâhî kaynağını unutmadan vurgulamışlardır. Filozofların fiziksel sebeplerle başlayıp nihayetinde İlk ve Nihâî Sebebe olarak Vâcibu'l-Vücûd'la sona eren dikey sebepler zinciri doktrini, muhâliflerine, mutlak takdir ve özgürlük sahibi olan Allah fikrinin altını oyuyormuş gibi gelmiştir.

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi felsefeciler açısından, dünyanın sadece Allah'ın iradesine değil, aynı zamanda O'nun varlığına da bağımlı olduğu söylenebilir. Fakat onlar tarafından Allah'ın yüceltilen yönünün, O'nun varlığı ve ilmi olduğu açıktır. İlâhî Gerçekliğin bu yönünü muhafaza etmek maksadıyla filozoflar yaratıkların cevher ve arazlarının nesnel gerçekliklerine vurgu yaptılar ve şunu savundular: “Yaratma, Allah'ın varlık vermesi ve kâinattaki her yaratığın İlâhî Kaynağıyla varlığı ve aklı sayesinde irtibat kurmak sûretiyle akıl şualarının parlamasıdır.”³⁶

Filozofların mucizelere ya da “tabiat-üstü” olaylara karşı takındıkları tavır belki de en güzel şu anekdotla gösterilebilir: Geleneksel İslâmî kaynaklarda İbn Sînâ ve sûfî Ebû Sa'îd arasında bir hamamda geçen şu karşılaşma nakledilir: Ebû Sa'îd, filozof bilim adamımıza, ağır bir cismin dünyanın merkezine doğru yöneldiğinin doğru olup olmadığını sorar. İbn Sînâ bunun kesinlikle doğru olduğunu söyler. Bunun üzerine Ebû Sa'îd metal bir tası havaya fırlatır; fakat tas yere düşeceğine havada asılı kalır. “Bunun sebebi nedir?” diye sorar. İbn Sînâ doğal hareketin tasın düşmesi olduğunu, fakat güçlü bir kuvvetin

36. S. H. Nasr, *Islamic Cosmological Doctrines*, s. 213, (İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş, İnsan. Yay. 1985.)

bu doğal hareketi engellediğini söyler. “Bu güçlü kuvvet nedir?” diye sorar Ebû Sa’îd. İbn Sînâ, “Tasın üstüne etki yapan ruhundur!” diye cevap verir.³⁷

İbn Sînâ’nın cevabı oldukça öğreticidir. Burada tipik geleneksel Müslüman bilim zihninin işleyişiyle karşı karşıyayız. İbn Sînâ mucizevî olayı ilâhî gücün doğrudan müdahalesine atfetmemiştir. Aksine olayı görünmez güçlü bir kuvvet şeklinde “tabîî” bir sebebin eseri olarak açıklamıştır. Çok açıktır ki, “tabîî sebep”le, modern materyalist felsefede anlaşılan şeyin aynısını kastetmiyoruz. “Yüksek” olanı aşağı olanla açıklamaya çalışan modern mukabillerinin zıddına, geleneksel Müslüman bilim adamları eşyanın esas sebeplerini, açıklanan şeyden ontolojik olarak daha yüksek ilkelerle özdeşleştirirler. Mucizeleri “tabîî” ya da bilimsel olarak açıklamak için filozoflar, tabîî illî güçlerin alanını, fiziksel ve latîf âlemlerin ötesinde üstün tabiatlara sahip olan ve mucizelerin fail sebepleri olarak algılanan mevcutları da içine alacak şekilde genişletirler. Yani anekdotta İbn Sînâ, Ebû Sa’îd’in keramet sebebini Ebû Sa’îd’in ruhundan yayılan ve çekim kuvvetine meydan okuyacak kadar üstün bir tabiata sahip olan görünmez bir kuvvetle özdeşleştiriyor.

Peygamber’in tecrübe ettiği vahiy hadisesini filozofların ele alışı, onların mucizelere ve genelde illiyete karşı takındıkları tavrı resmeden bir diğer güzel örneği oluşturur. Müslümanlar Kur’ân’ın nüzûlüne genellikle, Peygamber’in en büyük mucizesi gözüyle bakarlar. Fakat yine de filozofların meleke psikolojisi³⁸ üzerine yazdıkları risalelerde açıklandığı üzere, bu “en büyük mucize”, Peygamber aklının üstün tabiatına atfedilir. Peygamber aklının tüm diğer insanların aklî tabiatından daha üstün olduğunu ve daima vahyin büyük meleği Cebrâîl ile derûnî bir bağlantı içinde olduğunu savunurlar. Peygamber akli mükemmel bir tabiata sahip olduğu için, ilâhî vahyin alıcısı hâline gelir.³⁹

37. A.g.e., s. 194.

38. Meleke psikolojisi çerçevesinde filozofların vahiy teorisinin detaylı bir tartışması için bkz. O. Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*, 2. ve 3. bölümler.

39. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar peygamber aklını, insan nefsinin meleke-leri hiyerarşisinde en yüksek pozisyona yerleştirmişlerdir. Onlar peygamber

Birçok Müslüman açısından, filozofların vahyin bilimsel teorisini psikolojik temellere dayanarak formüle etme girişimleri, bu en büyük mucizenin mucizevî değerini düşürmekten başka bir anlam ifade etmez. Filozofların perspektifinden ise, insan aklının Allah'ın büyük meleği ile doğrudan iletişim içinde olduğu gerçeğinden daha büyük mucize ne olabilir ki? Ve Kur'ân gibi bir otorite onların duruş noktaları için açık bir destek sunuyorsa, Cebrâil'in aracı rolünü vurguladıkları için filozofları kim suçlayabilir ki? Kur'ân şöyle der: “O (Kur'ân), şüphesiz değerli, güçlü ve Arş'ın sahibi (Allah'ın) katında itibarlı bir elçinin (Cebrâil'in) getirdiği sözdür.” (Tekvîr, 19-20)

Bilimsel perspektif de, illiyet konusunda metinsel desteğe dayanarak İslâmîliğini iddia edebilir. Bununla ilgili olarak aşağıda, Kur'ân'dan ilgili bazı ayetleri⁴⁰ aktaracağız:

“Her şeyden yüce olan Rabbinin ismini tesbih et, ki O her şeyi yaratıp düzene koymuştur ve o her şeye kurallar takdir etmiş ve hidayet vermiştir” (A'lâ, 1-3); *“Yemin olsun esip savuran (rüzgâr)'a; ve ağır yükle yüklü olanlara; ve kolayca akıp gidenlere; ve emirle taksim edenlere”* (Zâriyât, 1-4); *“O Allah ki yedi göğü yarattı ve yeryüzünü de onlara benzer şekilde yarattı. Bunlar arasında O'nun emri nüzûl eder durur; ta ki Allah'ın her şeye kâdir olduğunu ve ilminin her şeyi kuşattığını bilersiniz.”* (Talâk, 12).

Birinci ve ikinci ayet, yaratılmış eşyanın tabiatlarının, özlerinin ya da sıfatlarının ve onların aracı illî güçlerinin nesnel gerçekliğine olan inançlarını tasdik eder. Özellikle ikinci ayet bize çok önemli bir noktayı hatırlatır. Kur'ân'da Allah eşyanın tabiatları ya da gerçeklikleri adına yemin eder; ki bu da O'nun bizzat bu nesnel gerçeklikleri kabul ettiğini ima eder. Sonuncusu belki de bunların en önemlisidir. Eğer yukarıdaki ayetlerin, filozofların illiyet teorilerinin muhtemel en iyi özetini sunduğunu iddia edersek abartmış sayılmayız. İtalik kısım, yani ilâhî emrin yaratılmışların farklı seviyelerinden tenezzül etmesi

aklını, en yüksek mükemmelliğinde akl-ı mustefâd ile özdeşleştirmişlerdir. Bkz. a.g.e., s. 64.

40. Daha fazla ilgili ayet için bkz. 48:7; 82:10; 82:19.

(*yetenezzelu'l-emr*), filozofların “dikey illî zincir” öğretisine açık bir metinsel tasdik sunmaktadır. Dahası, son ayetin bütününde bu dikey illî zincirin insanı en nihayetinde ilâhî kudreti ve ilmi tanımaya götüreceği fikri mükemmel şekilde açık hâle getirilmiştir. Filozofların kudret-i ilâhiyeyi ve ilm-i ilâhiyeyi yüceltme yolu böyledir.

Yukarıdaki tartışma, her iki pozisyonun da sağlam dinî ve rasyonel temeller üzerine oturtulduğunu açıkça göstermektedir. Bazıları filozofların illiyetle ilgili görüşlerinin Gazzâlî’nin meşhur “ateş örneği”nden ciddi bir darbe aldığı görüşündedir. Gazzâlî ateşin yakıcı bir vasıta olarak tabiatını reddederken, şüphesiz Hz. İbrahim’in (a.s.) Kur’ân’da zikredilen kıssasından etkilenmişti. Hz. İbrahim, müşrik düşmanları tarafından ateşe atılmış, fakat yanmamıştı. Scuhon tarafından, bir defasında, aynı ayetin kelâmcıların aleyhine ve filozofların lehine kullanılabileceği hakkında şahsen uyarılmıştı.

Söz konusu ayetler şöyledir:

“Dediler ki, ‘Eğer bir şey yapacağız, İbrahim’i yakarak ilâh-larınıza yardım edin!’ Biz, ‘Ey ateş!’ dedik, ‘İbrahim için serin ve selametli ol!’” (21:68-69) Scuhon, filozofların yerine şöyle cevap verir: Eğer ateş gerçekten bir yakma aracı olmasaydı, Allah ona serin olmasını emretmezdi!

Aristotelyen illiyet anlayışının kelâmcılar tarafından reddedilmesinden hareketle “tabiat kanunları”nın onlar için herhangi bir anlamı olup olmadığını sormak yerindedir. Çünkü tabiî bilimlerde bu kanunlar ayrılmaz bir biçimde illiyet fikrine bağlanmıştır. “Tabiat kanunları” ile tabiatte tekil şeyler arasında var olan hem niteliksel hem de nice-liksel olarak düzenli sebep ve sonucun birbirini takibindeki düzenliliği şeklinde tezâhür eden ilişkileri kast ediyoruz. Eş’arîler tabiî olayların, dikkate değer bir düzenlilik gösterdiklerini inkâr etmezler. Fakat onlara göre bu düzenlilik sadece zâhîrîdir, nesnel bir gerçekliğe sahip olmaması anlamında gerçek değildir; zihinsel bir kurgudan ya da insan zihninin alışkanlığından başka bir şey değildir.

İki olayı sebep ve sonuç olarak birleştirmek insan zihninin bir alışkanlığıdır. Mesela, sıcaklığın ateşle bağlanması olayını gözlemle-

yerek zihin, sıcaklığa ateşin sebep olduğunu düşünür; hâlbuki gerçekte ateşin sıcak olmasını irade eden Allah'tır. Bundan dolayı Eş'arîlerin görüşüne göre "tabiat kanunları" nesnel olarak gerçek değildirler. Onlar Allah tarafından belirlenmiş ve "kanun" statüsü verilmiş zihni kurgulardır.

EŞ'ARÎ ATOMCULUĞUNUN YERİ VE ÖNEMİ

Dikkat çektiğimiz üzere, Sünnî kelâmında Eş'arî atomculuğunun önemli bir yeri vardır. Onlar, bir tabiat felsefesi olarak Meşşâî filozoflardan ve Şîî mütekellimûndan, ötekilerin eşyanın özünde devamlılığı ve tabiattaki illî zincirin önemini vurgulamaları bakımından ayrılırlar. Fakat âlemin devamlı yaratılmasının ve yok edilmesinin sûfî tasavvuruyla birçok benzerlikleri vardır.

Eş'arî kelâmının occasionalismisi Latin skolastisizminde olduğu gibi Descartes, Malebranche ve Hume'un Rönesans sonrası felsefesi üzerinde de büyük etkide bulunmuştur. Kelâmı, Latin Batı'ya aktardığına inanılan kişi meşhur Yahudi filozof ve teolog Mûsâ b. Meymûn'dur. Onun, kelâmın ayrıntılı ve kuşatıcı bir tanımını sunan *Aklı Karışıklar İçin Kılavuz* adlı kitabı 1220'ye kadar, erken bir tarihte Latinceye tercüme edilmiş ve daha sonra Thomas Aquinas'ın İslâm occasionalismisi eleştirisine temel olarak hizmet etmişti. Ne kadar ilginçtir ki, illiyeti inkâr ederken Hume, zihnin sebep ve sonuç olarak algıladığı iki olay arasındaki bağlantının İlâhî İrade olduğunu hakikat olarak kabul etmeden önce, Eş'arîlerin sundukları argümanlara çok benzer argümanlar ileri sürmüştür. Dahası, onun bazı örnekleri Eş'arîlerin örnekleriyle aynıdır. Bu, bazı araştırmacıları Hume'un Eş'arî atomculuğu ile İbn Rüşd'ün *Tehâfutu't-tehâfut*'u ve İbn Meymûn'un yukarıda zikrettiğimiz çalışması (*Delâletu'l-hâirîn*) vasıtasıyla tanışmış olması gerektiğini varsaymaya götürmüştür.

Eş'arî atomculuğu, ayrıca, çağdaş bilim felsefesi ve tarihi için büyük öneme haizdir. Bu, modern fiziğin atom teorisiyle olan birçok benzerliğinden dolayıdır. Bunun önemli bir neticesi, bilimsel metodo-

lojinin ve bilimsel teorilerin epistemolojik temelleri ile ilgili günümüzde kabul edilen görüşlerin altında yatan varsayımlardan bazılarını tekrar gözden geçirmek zorunda kalmamızdır. Çünkü Eş'arî atomculuğu bize, tabiata bakmanın ve onu anlamının başka bir yolu olduğu ihtimalini teklif eder. Bu yol modern bilimin benimsediğinden farklıdır. Fakat çağdaş kuantum fiziği ile birçok ortak özelliği paylaşan bütüncül bir atom teorisi formüle etmeyi başarmıştır.

İSLÂM TIP FELSEFESİNE GİRİŞ

GİRİŞ

islâm tıbbı ile İslâm ümmetinin doğuşundan günümüze kadar bin yılı aşkın süredir, çeşitli ırkî ve etnik kaynaklardan ve iklimlerden Müslüman halkların kavramsallaştırdığı ve geliştirdiği tıp sistemi kasdedilmektedir. İslâmî olarak anılmayı hak eden diğer her şey gibi İslâm tıbbı da her şeyden önce İslâm dininin temel öğretilerinden sâdır olan prensipler üzerine kurulmuştur. İslâm tıbbı, İslâm ümmetinin tıp ve sağlık sorunlarına Allah, insan, tabiat ve toplumun birbiri içine sıkıca girdiği ve uyumlu bir şekilde birbiriyle ilişkili olduğu ve İslâm dünya görüşü ile uyumlu çözümler bulmak amacıyla giriştikleri şuurlu bir teşebbüsün meyvesidir. İslâm tıbbı kesinlikle, İslâm maneviyâtının ve ahlâkî değerlerinin en önemli kültürel tezâhürlerinden biridir.

Modern araştırmacılar tıptan bir sistem olarak bahsederek genellikle sadece tıp bilgisine ve onun birçok dalına değil, çeşitli kurumsal formlar içinde tıbbî pratik ve sağlık bakımı organizasyonu vb. şeylere de gönderme yapmak isterler. Bu anlamda bir tıp sistemi çerçevesinden bakılınca, İslâm tıbbı dünyanın bu zamana kadar gördüğü en gelişmiş ve en etkin tıp sistemleri arasında sayılmalıdır. Uzun tarihi boyunca İslâm tıbbı, yeni tıbbî uygulamalar başlattı ve koruyucu tıbbın, tıbbî

eğitimin, tıp ahlâkının, ilaç yapımının, kayıt ve sınıflandırmanın ve tedavi edici yöntemin önceden hiç görülmemiş bir şekilde gelişimini ve daha sistematik bir organizasyonunu mümkün kılan yeni tıp ve sağlık kurumlarının doğmasına neden oldu.

Bu yeni uygulamalar ve kurumlar günümüze kadar modern tıp sisteminin özündeki organizasyonun ayrılmaz parçası olarak kaldı. Bu, eczacılık alanı için özellikle geçerlidir. Dikkate değer çağdaş bir tıp tarihçisi olan Cyril Elgood'un konuyla ilgili şu ifadesi dikkat çekicidir:

“Araplar tıp malzemelerini o kadar sağlam ve doğru kurmuşlar ki, onların eczacılığı tüm sistemlerindeki diğer parçaların hepsinden daha uzun bir süre yaşadı. Onların ilaçları sınıflandırma metotları aslında bugün de değişmemiştir. Eczane bugün de hastanenin en önemli parçasıdır.”⁴¹

Birçok seçkin Müslüman hekimin en önemlisi İbn Sînâ'dır. Onun araştırmacı gayretleri sayesinde Müslümanların malûmât sahibi olduğu üzere tüm bu tıp bilgisi, gövdesi tüm zamanların en büyük tıp ansiklopedileri arasında olmakla takdir edilen çalışmaları sistematik şekilde yazıya dökülmüştür. Özellikle tasniflerin, diyagramların ve çizimlerin özgün özellikleri yardımıyla, bu tıp ansiklopedileri eğitim ve öğretimi kolaylaştırmış ve sonuçta sadece İslâm dünyasındaki tıp okullarında değil 19. yüzyıl gibi geç bir tarihe kadar Batı'da da popüler ders kitapları olarak hizmet etmiştir.⁴²

İslâm tıp sistemi, en azından altın çağı boyunca, değişime adapte olabilmesinde görüldüğü gibi, hem olağanüstü sentez gücünü ve esnekliğini ya da dinamik doğasını hem de Müslümanların karşılaştığı çeşitli geleneksel tıp sistemlerindeki öğretilerin, metotların ve tekniklerin en iyilerini yorumlama kabiliyeti vasıtasıyla bilimsel karakterini sergilemiştir. Mesela, 14. yüzyıldan başlayarak İslâm tıbbı Hint-Pakistan alt

41. C. Elgood, *Safavid Medical Practice (The Practice of Medicine, Surgery and Gynaecology in Persia Between 1500 A.D. and 1750 A.D.)*, (London: Luzac & Company Ltd., 1970), s. 30.

42. Orta Çağların en meşhur iki tıp ders kitabı İbn Sînâ'nın *el-Kânûn fî-tıbb'ı* ve ez-Zahrâvî'nin *Kitâbu't-tasrîf'idir*.

kıtasına yayıldığında tıp ve diğer geleneksel Hint tıp sistemleriyle karşılaşmak sûretiyle zenginleşmiştir.

Bununla beraber dikkat edilmesi gereken nokta, İslâm tıbbının tüm bu zenginleşme süreci boyunca temel felsefî çerçevesinin ve esaslarının pratik olarak değişmeden kaldığıdır. İslâm tıbbının üzerine oturtulduğu genel ilkeler Müslüman hekimler tarafından felsefî ve bilimsel açıdan her zaman uygulanabilir olarak görülmüştür. Ne talihsizliktir ki, İslâm tıbbının hâlen yaşayan bir tıp sistemi olarak var olduğu Hint-Pakistan alt kıtası gibi birkaç yer müstesna, İslâm tıp felsefesi ve teorilerinin çoğu unutulmuş ya da günümüz Müslümanları tarafından neredeyse hiç anlaşılmayacak bir duruma gelmiştir. Aslında, bugün gözlemlediğimiz şey, İslâm tıp sisteminin birçok hâricî ve organizasyonel yönünün modern tıp sisteminin bütünleyici bir parçası şeklinde hayatını sürdürürken, İslâm tıbbının altında yatan felsefenin alay konusu edildiği ve Müslümanlar da dahil olmak üzere birçok bilim adamınca bilimsel olmadığı gerekçesiyle reddedildiğidir. İndirgemeci bilim anlayışı, sadece modern tıbbın bilimsel tıp olduğu fikrini kabul etmektedir. Sonuç olarak, İslâm tıbbı, modern toplumun tıp ve sağlık ihtiyaçlarıyla ilgisiz olduğu gerekçesiyle reddedilmektedir.

Bu bölümde, İslâm tıp teorilerinin altında yatan ilkelerin tekrar ifade edilmesi, yaygınlaştırılması ve çağdaş tıpta sağlık açısından girilen kriz nedeniyle yeni uygulamaların yapılması gerektiği görüşünü savunuyoruz. İslâm tıp felsefesini yeniden keşfetme ve canlandırma-daki ana husus teorik ya da akademik değildir. Daha ziyade, İslâm tıp sisteminin İslâmî yaşam tarzında en uygun olanı olduğuna ve her çağdaki İslâm ümmetinin genel tıp ve sağlık ihtiyaçlarını karşılamada en etkin olanı olduğuna duyulan sağlam inançtır. Ne var ki, İslâm tıp felsefesi ve bu felsefeden neş'et eden bilimsel teoriler entelektüel olarak, en azından bilim adamları topluluğu tarafından kabul edilmeden önce İslâm tıbbında önemli bir canlanma beklenemez.

İSLÂM KÜLTÜRÜNDE BİR BİLGİ DALI OLARAK TIP

Batı kültüründe olduğu gibi İslâm kültüründe de tıp, hem bilim hem de bir sanat sayılır. Daha da ötesi tıp; mimari, tarım ve denizci-

likle aynı kategoriye konulan pratik ya da kıyasî olmayan bir sanattır.⁴³ Bir bilim olarak tıp, birçok ilim tasnifinde insan vücudunun özel yönleriyle uğraşan, tabii bilimlerin (ya da felsefenin) bir dalı olarak sınıflandırılır.

1) Tıp İlminin Konusu

Hekimlik mesleğinin sekiz yüz yıldır son otoritesi olan İbn Sînâ'nın değerli kitabı *Kânûn*'da tanımladığı üzere tıp ilmi, "sağlığı muhafaza etmek ya da eski hâline getirmek için uygun yolları kullanmak maksadıyla insan vücudunun hastalık ve sağlık durumları ile ilgilenen bir bilgi dalıdır."

Yani, tıp ilminin en temel kavramları, sağlık ve hastalık kavramlarıdır. İnsanoğlu tıp düşüncesi tarihinde, birçok farklı sağlık ve hastalık felsefesi ve teorisi ortaya koymuştur. Her felsefe, insan bedeninin⁴⁴ farklı bir tasavvuru ve daha spesifik olarak özel fizyolojik bir perspektifi üzerine kuruludur. Ayrıca her felsefe farklı bir tıp sistemi doğurmuştur. İslâm'ın sağlık ve hastalık teorisi, onun fizyolojik temelini de içerecek şekilde aşağıda açıklanmıştır.

2) Tıp İlminin Görevi ve Amacı

Müslüman hekimlere göre, tıp ilminin genel maksadı, insan bedeninin sağlığını muhafaza etmeye ya da eski hâline getirmeye Allah'ın izniyle yardımcı olacak önlemleri almak ve onları muhafaza etmektir. İnsan vücudunun normal hâli sağlıklı olduğu hâldir. Bu, vücudun tüm işlevlerinin normal olarak devam ettiği ve vücudu

43. Pratik ya da kıyasî olmayan sanat nosyonu, Müslüman filozof-bilim adamlarının anladığı şekliyle, modern uygulamalı bilimler fikrini kucaklar. Bilgi dallarının kategorilerinin doğası meselesini *Classification of Knowledge in Islam* adlı eserimizde tartıştık.

44. İnsan bedeninin İslâmî tasavvurunun ayrıntılı bir tartışması için bu kitabın 9. bölümüne bakınız.

oluşturan tüm elemanların ve sistemlerin harmonisi ve dengesiyle karakterize edilen durumdur. İlet ya da hastalık, bir ya da daha fazla organın işlevinin veya formunun bozulması neticesinde bu harmoni ve dengenin yok olmasının bir sonucudur. Tıp ilminin ve hekimin görevi sağlığın normal hâlini muhafaza etmek ya da vücut hastalıkla acı çektiğinde onu eski hâline getirecek uygun vasıtaları bulmak ve kullanmaktır.

Sağlığın korunması, koruyucu ve önleyici tıbbın önemini odak noktası hâline getirir. Diğer taraftan, sağlığın eski hâline getirilmesi ise öncelikle tedavi edici tıpla ilgilidir. Böylece, tıp ilminin ilgilendiği iki ana alan ortaya çıkmış olur: Koruyucu tıp ve tedavi edici tıp. İslâm tıp sistemi her ikisine de büyük önem verir.

3) Tıp İlminin Dinî Değeri

Müslümanların geliştirdiği pratik bilim ve sanatların hiçbirisine tıp kadar asil ve saygın bir yer verilmemiştir. Müslüman din ve tıp otoriteleri arasından birçoğu, tıp sanat ve pratiğini “birinci sınıf bir uğraş” olarak görmüşlerdir. Çünkü tıp erkek ve kadınlara, başkalarının sağlıklarını muhafaza etme ve onları iyileştirme hususunda yardımcı olmalarını sağlar.”⁴⁵ İslâm’ın amacı insanın refah ve mutluluğudur. İslâm’ın mutluluk anlayışı güven, tam sıhhat, insan ferdinin ve topluluğunun bütünlüğü -ki fiziksel sıhhat açıkça bunun zorunlu ve ayrılmaz bir unsurudur- fikirlerini içine alır.

İslâm’da sağlığa bütüncül bir gözle bakılır; dolayısıyla İslâm tıbbının doğası da bütüncüldür. Kur’ân’ın isimlerinden birisi “sıhhat veren” ya da “sıhhati düzeltici” anlamına gelen *eş-Şifâ*’dır. Müslümanlar buradaki sıhhati manevî, entelektüel, psikolojik ve fiziksel sağlıkla ilişkilendirerek anlarlar. İnsan sağlığının tüm bu farklı boyutları, İslâm’ın dünya görüşünde bütünleştirilmiş ve birleştirilmiştir. Böylece, tıbbın görevi, Kur’ân’ın insanın mutluluğu hakkındaki görüşüyle tamamen uyum içindedir.

45. F. Rahman, *Health and Medicine in the Islamic Tradition*, (New York: Crossroad, 1987), s. 39.

Müslümanlar tarafından tıp, genellikle, kökleri açıkça Kur'ân'da ve peygamberin sünnetinde yerleşmiş bir bilim olarak algılanmıştır. Tıbbın geleneksel İslâm toplumundaki prestij ve asaleti, bu sanatın insanlara İdris peygamber vasıtasıyla vahyedildiğine olan inançtan ötürü daha da artmıştır.⁴⁶

Tıba verilen yüksek dinî değer, ahlâkî-fıkhî düşünce üzerine kurulu olan Müslümanların bilgi tasnifine de açıkça yansımıştır. İslâm şeriatının ahlâkî-fıkhî kriterlerine göre tıp, farz-ı kifâye ilimler kategorisinde yer alır. Bu kategorideki ilimleri öğrenmek her Müslümanın boynunun borcu değildir. Fakat bu, kolektif bir varlık olarak Müslüman topluma farzdır. Şeriatın bildirdiği ilke, ümmetin tıp ve sağlık ihtiyaçlarını karşılayacak kadar yeterli sayıda tıp öğrenen Müslümanın var olmasını zorunlulu görür. Eğer bu ilke Müslümanlar tarafından içtenlikle takip edilmiş olsaydı, şu içinde oldukları şiddetli tıbbî ve sıhhi sorunlardan korunmuş olacaktı.

Tıp ilmine verilen bu özel dinî onaydan ötürü hekimler, İslâm toplumu içinde oldukça etkin ve saygıdeğer bir konuma sahip olagelmışlerdir. Fakat aynı zamanda Müslüman hekimin şahsiyetinin, entelektüel özelliklerinin ve duruşunun da buna mukabil tıp ilminin ve mesleğinin prestijini muhafaza ettiğini ve yükselttiğini söylemek doğru olacaktır. Müslüman hekim, modern mukabilleri gibi bir uzman değildir. O genellikle her konuda geniş bilgiye sahiptir ve bilimlerin birçoğuna büyük ilgisi vardır. Kelimenin tam anlamıyla bir entelektüeldir. Müslüman hekim, genellikle, İslâm entelektüelliğinin tam tecessüm etmiş hâlidir. Çünkü Nasr'ın ifade ettiği gibi:

“İslâm tarihi boyunca bilimlerin yayılması ve aktarılmasında hâkim figür olmuş olan bilge kişi ya da hekim, aynı zamanda genellikle de doktordur. İkisi arasındaki ilişki aslında o kadar yakındır ki, hem bilgeye hem de doktora hekim denmiştir. İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi İslâm filozof ve bilim adamlarının en meşhurlarının çoğu aynı zamanda hekimdirler.”⁴⁷

46. Bu inanç, Sa'îd el Endelûsî ve İbn Kiftî gibi birçok Müslüman tıp otoritesi ve düşünce tarihçisi ve hatta Gazzâlî gibi âlimler tarafından kabul edilmiştir.

47. S. H. Nasr, *Science and Civilization in Islam*, s. 184 (İslâm'da Bilim ve Medeniyet, İnsan Yay. 1991).

Tıp uğraşına verilen büyük dinî şerefe uygun olarak Müslüman toplumun, hekimden yüksek bir beklenti içerisinde olması doğal ve uygundur. Genel olarak, hekimin, “bilimsel kavrayışı ahlâkî değerlerle birleştirmiş, entelektüel gücü derin bir dinî inançtan ve Allah’a tevekkülden ayrılmamış faziletli bir karakter”⁴⁸ sahibi olması beklenir. Müslüman hekimlerin genellikle bu beklentileri karşılamayı başarmış olması, İslâm tıp sisteminin övgüsüne dahil olmaktadır.

İSLÂM TIP SİSTEMİNİN KAPSAMI VE KISIMLARI

Müslüman hekimler tıp bilimini teorik ve pratik olarak iki ana kısma ayırırlar: (Bkz. Tablo 1)

1. Teorik tıp

Teorik tıp beş ana daldan oluşur. Bunlar:

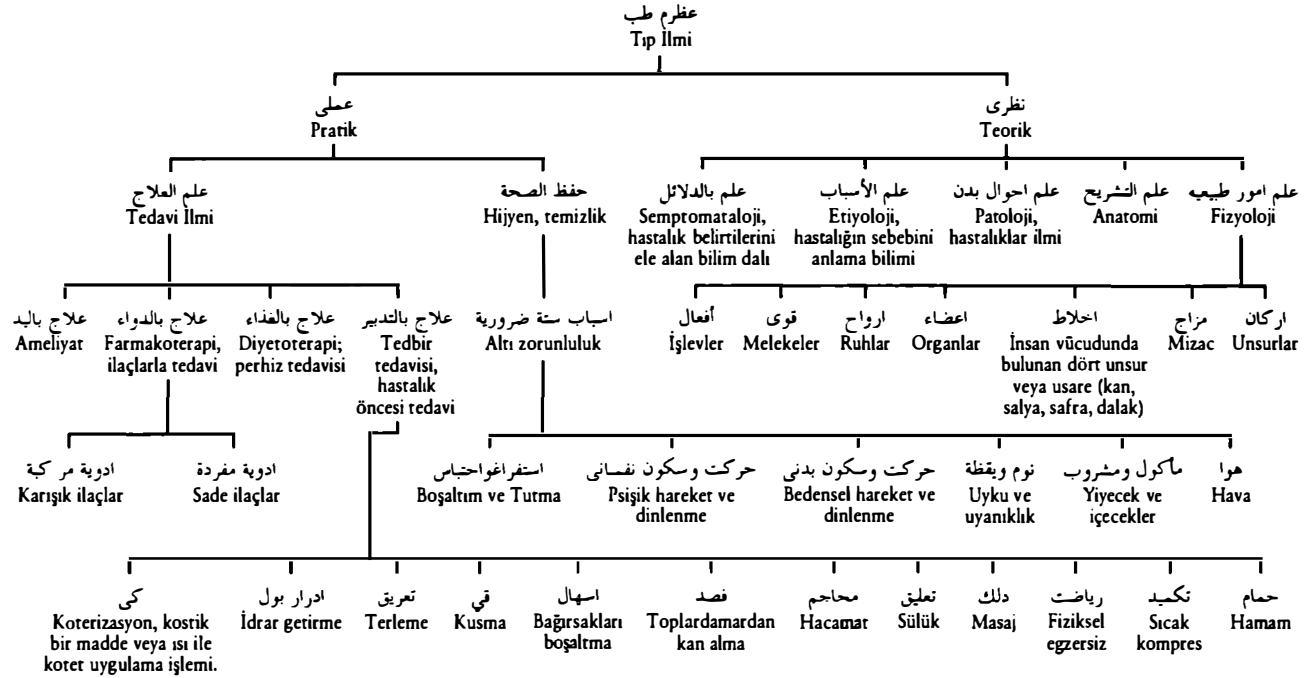
a. Fizyoloji

Kelime anlamı insan bedenindeki “tabiî olayların bilimi” olan *ilm-i umûr-i tabiyye*, yaşayan bir organizma olarak görülen insan bedeninin tüm yapılarının, organlarının ve bölümlerinin işlevleri ile ilgilenir. Humoral teorisi üzerine kurulu olan İslâm fizyolojisi, birçok bakımdan modern tıbbın fizyolojisinden temel olarak farklıdır. Humoral teorisi daha sonra tartışılacaktır.

b. Anatomi

Bu bilim (*ilm-i teşrîh*) esas olarak insan vücudunun ve onun bölümlerinin yapılarıyla ilgilenir. Fakat Müslüman hekimlerin anladığı ve tanımladığı şekliyle anatomi, aynı isimle bilinen modern bilimden çok daha ge-

48. A.g.e., s. 185.



niş bir alana sahiptir. 15. yüzyılın meşhur İranlı tıp hocası Sadreddîn Ali İsfahânî, anatomiye “hayvan ve insan vücudunun tek tek bölümlerinin, onların yaratılış amaçlarının ve onlarda tezâhür eden kudret-i ilâhiyye ve hikmet-i ilâhiyyenin ayetlerinin ilmidir” şeklinde tanımlamıştır.⁴⁹

Yani anatomi, fizyoloji ile yakından ilgilidir. Aslında yukarıda ima edildiği gibi Müslüman hekimler, anatomiye fizyolojiden hatta teolojiden bağımsız bir konu hâline getirmeyi reddetmişlerdir. Anatomi sadece tıp öğrencilerine değil, aynı zamanda felsefe, kelâm, tasavvuf ve fıkıh öğrencilerine de okutulduğu için Müslümanlar arasında belki de en popüler tıp dalı idi.

c. Patoloji

En geniş anlamıyla bu bilim bedeninin hâlleriyle (*ilm-i ahvâl-i beden*) uğraşmakta; hastalığın doğası ve tezâhürleri ile insan bedeninin yapısını çalışmaktadır.

Müslüman hekimlere göre bedeninin üç hâli vardır: Sağlık hâli, hastalık hâli, ne sağlık ne de hastalık hâli. Bu son kategori ile yaşlı insanlarda ve bir ameliyat ya da yaralanma sonrası iyileşme dönemine giren insanlarda olduğu gibi, hem hastalığın hem de tam sağlığın yokluğu kastedilmektedir.

İbn Sînâ, *el-Kânûn fit-tıbb*'ında hastalıkların detaylı bir tasnifini vermektedir.⁵⁰

d. Etioloji

Bu bilim özel olarak hastalıkların sebeplerinin (*ilmu'l-esbâb*) ve bedeninin normal olmayan hâllerinin çalışılmasıyla ilgilenmektedir. Bundan dolayı patoloji ile çok yakından ilgidir.

49. C. Elgood, *a.g.e.*, s. 129.

50. En temel tasnif, hastalıkların basit ve kompleks olarak ayrılmasıdır. Bkz. Hakim Muhammed Abdurrezzâk ve Ümmü'l-Fazal, *Report on Arab (Yunanî) Medicine and the State of Kuwait*, 1977, s. 12.

e. *Semptomatoloji*

Bu bilim (*ilm bi'd-delâil*), hastalıkların semptomları ile ilgilenir. Müslüman hekimler nabız, ten rengi gibi hâricî semptomlara oldukça güvenmişlerdi. Onların hâricî semptomlara, özellikle de nabza bakarak bir hastalığı teşhis edebilme yetenekleri fevkaladeydi. İbn Sînâ nabzın on özelliğinden bahseder ki, Müslüman hekimler bir hastalığı teşhis ederken buna genellikle büyük önem verirler. Bu özellikler:⁵¹

- Miktar
- Kuvvet
- Hareket süresi
- Kalp duvarının durumu, yumuşak ya da sert oluşu
- Hacim
- Dinlenme süresinin miktarı
- Nabız çarpıntısı
- Eşitlik ve eşitsizlik
- Nabız dengesi
- Ritim

Müslüman hekimler aynı zamanda vücut içi düzeni kapsamında sindirim sisteminin öneminden de büyük ölçüde haberdardılar. Bu yüzden onlar, tenasül uzvuyla ilgili rahatsızlıklarda, kandaki hastalık başlangıcında, metabolizmik rahatsızlıklar ve karaciğer hastalığı gibi durumları teşhis etmek için idrar ve dışkı analizleri yapmışlardır.

2. Pratik Tıp

Pratik tıp iki daldan oluşur: Hijyen (*hıfzu's-sıhha*) ve tedavi (*ilmu'l-ilâc*).

51. A.g.e.

a. Hijyen

Hıfzu's-sıhha terimi, sağlığın korunması anlamına gelir. İslâm tıbbında bu isimle bilinen dalın çok geniş bir çalışma alanı vardır; çünkü İslâm'da sağlığın muhafazası düşüncesi modern tıptakinden kesinlikle çok daha geniş bir kuşatıcılığa sahiptir. Kişisel hijyen, toplumsal sağlığı ve sosyal ve koruyucu tıbbın ilgi sahasını oluşturan alanları da içine alır.

Uygulama açısından bakıldığında, yukarıda işaret edilen kuşatıcı anlamıyla hijyen, İslâm tıbbının en önemli dalıdır; zira bu tıp dalı, hastalığı tedavi etmekten ziyade öncelikli olarak ondan korunmakla ilgilenir. İslâm tıp sisteminde hastalığın önlenmesine yapılan bu büyük vurgu, şeriat öğretilerinin doğrudan bir sonucudur. Önceden de belirttiğimiz gibi, Müslümanlar için sağlık Allah'ın, insanı yarattığı doğal ya da normal hâldir. Bir hadis, insanın bir hastalığa yakalanmadan önce Allah'ın kendisine bir hediyesi olan sağlığını muhafaza etmesini ve değerini takdir etmesini salık verir. Böyle bir karşılık insan varlığının tüm yönlerini manevî, psikolojik ve de fiziksel olarak içine alır.

Benzer bir şekilde, insan toplumsallığının birliğine ve bütünlüğüne vurgu yapan İslâm sosyal felsefesi de toplumun hasta bireylerine karşı yerine getirilmesi gereken görev ve sorumluluklar yüklemiştir. Böylece İslâm'da hastalık, hiçbir zaman, maalesef bugün birçok insanın ele aldığı şekilde belli ekonomik sonuçları ima eden sırf tıbbî bir sorun olarak görülmemiştir. Hastalık hiçbir zaman sadece tıbbî yönüne indirgenmemesi gereken çok yönlü bir olgudur. Hastalığın müsbet değerini vurgulayan, manevî ve sosyal önemine işaret eden birçok hadis mevcuttur.⁵²

Hastalık ve onun bütün boyutları hakkındaki İslâm öğretileri, özellikle manevî, psikolojik, tıbbî ve de sosyal olan öğretiler, geleneksel Müslüman toplumlarının sağlıklı bir insan ekolojisi ve sosyo-kültürel ortamlar üretmelerini sağlamıştır. Bu ortamda hastalar ve acı çekenler modern mukabillerinin çoğunun, özellikle de endüstrileşmiş Batı top-

52. İslâm'da hastalığın manevî ve sosyal öneminin bir tartışması için bkz. F. Rahman *a.g.e.*, özellikle de "Wellness and Illness in the Islamic Worldview" adlı bölüm, s.11-28. Ayrıca bu kitabın 9. bölümüne de bakınız.

lumunda yaşayan bireylerin acı bir biçimde altında ezildiği psikolojik ve ekonomik yüklerin çoğundan kurtarılmışlardır. İslâm maneviyâtı ve onun iman geleneği ve öngörülen sosyal ilişkiler ve kurumlar, özellikle de aile ve İslâm tıp sisteminin toplumcu tabiatı, hastanın “psikolojik ve ekonomik” yüklerden kurtarılmasında önemli roller oynamışlardır. Tıbbî tedavi yolları bulmadaki başarısızlıklara tepki verme tarzlarında bile bir asalet vardır.

Birçok modern hastalığın ortaya çıkışının gösterdiği gibi, hayat tarzı ile sağlık arasında çok yakın bir ilişki vardır. Kalp rahatsızlığı ve kanser gibi kronik ve bozulmaya yol açıcı hastalıklar, modern Japonların *karoşi*⁵³ dedikleri hastalık da dahil olmak üzere stresle ilgili rahatsızlıklar, frengi, cinsel organ uçuk ve siğili, bel soğukluğu ve şimdi de AIDS gibi cinsel temasla bulaşan hastalıklar, yanlış ilaç kullanımından ve tedavi edici ya da iyileştirici prosedürlerden kaynaklanan hastalıklar, tüm bunlar modern endüstrileşmiş toplumların yaşadığı hayat tarzlarıyla ilişkilidir.

Herhangi bir hayat tarzının bileşenleri şunlardır:

- Beslenme alışkanlıkları ve yiyecek üretim ve tüketim tarzları
- Cinsel alışkanlıklar
- Çalışma alışkanlıkları
- Çevrenin düzenlenmesi
- Sağlık, hastalık, rahatsızlık ve tedaviye karşı genel tutum

Yukarıda bahsettiğimiz hastalık sınıflarından her biri, modern hayatın bu yönlerinden biri ya da daha çoğuyla alâkalıdır. Cinsel yoldan bulaşan hastalıklar, açık bir şekilde cinsel alışkanlıklarla ilgilidir. Stresle ilgili rahatsızlıklar, kalp rahatsızlıkları ve kalp krizleri modern çalışma alışkanlıklarının doğrudan sonuçlarıdır. *Iatrogenic** tedaviden gelen rahatsızlıklar modern insanlar arasında hastalık, sağlık ve tedaviye

53. *Karoşi*, aşırı çalışmaktan kaynaklanan ölümün modern Japoncadaki ifadesidir. Bkz. “Living to Grips with Karoshi” adlı makale, *Time*, Ocak 30, 1989.

* Primer bir hastalığın tedavisi sırasında ortaya çıkan ve bu tedaviye bağlı olarak gelişen sekonder bir rahatsızlık durumu. (ç.n.)

karşı bütüncül bir yaklaşımın eksikliğinden kaynaklanır. Hastalıkların sebeplerine ve tedavisine bütüncül yaklaşımın eksikliğinden kaynaklanan bazı sonuçlar “gereksiz ve genellikle de riskli ameliyatların yaygın oluşu, doktorların uygun olmayan ya da tehlikeli ilaçlar yazmaya haddinden fazla hazır olmaları ve tehlikeli teşhis süreçlerinin fazlasıyla kullanılmasıdır.”⁵⁴ Kanser hastalığının yüzde 80-90’ının hava kirliliği, sigara, yiyecek katkı maddeleri, böcek zehiri ve radyasyon gibi çevresel risklerden kaynaklandığı yaygın olarak bilinmektedir. Yukarıda bahsedilmeyen fakat bugün Batı’da önemli tıbbî kaygılara yol açan aşırı kiloyla ilgili hastalıklar ise beslenme ve beslenme alışkanlıkları ile yakından ilgilidir.

Modern hayat tarzı ve modern hastalıklar arasındaki bu sıkı ilişkinin ışığında, insan, İslâmî hayat tarzında tecessüm etmiş olan hikmet üzerinde daha çok düşünmelidir. Şeriat öğretilerinin üzerine oturan İslâmî hayat tarzı bir bütün olarak koruyucu tıbbın bir şekli olarak görülebilir. Aslında, bir Müslüman için, ibadete ilişkin temizlik, yeme ve içme, perhiz, cinsellik ve çalışma alışkanlıkları, çevrenin organizasyonu ve tedavi ile ilgili şeriatın çeşitli kural ve emirlerinin tamamı, bireylerin ve toplumun mümkün olan en iyi şekilde sağlıklarını muhafaza edebilmesi ve hastalıkları önleyebilmesi için Allah tarafından emredilmiştir. Bu sebeple, İslâm, tıp ilmini, dinî öğretilerin içine, onların bütünsel bir parçası olarak dahil eder. Bu bağlamda, şuna da dikkat çekilmelidir ki, Peygamber’in tıbbî sorunlarla ilgili tüm hadisleri birçok Müslüman yazar tarafından *Tıbb-ı Nebevî* adı altında sistematize edilmiştir.⁵⁵ Bu bilgi kümesi İslâm tıbbının dinî temeli olarak hizmet eder ve İslâm tıp eğitimi her zaman muhakkak bu kitabın çalışılmasıyla başlar.

İslâm, tıbbî sağlığın muhafazası için altı hayati ön zorunluluk ortaya koymuştur. Genelde “altı zorunluluk” (*sitte-i zarûriye*) denilen bu altı prensip birçok yazara göre tartışma konusunu ortaya koyar.⁵⁶ Bunlar;

54. John Ehrenreich (ed), *The Cultural Crisis of Modern Medicine*, (New York: Monthly Review Pres, 1978), s. 14.

55. Bkz. örneğin, C. Elgood’un *Osiris*’teki bu çalışmanın İngilizce tercümesi, 1962, s. 33-192.

56. C. Elgood, *Safavid Medical Practice*, s. 17-18.

- Hava
- Yiyecek ve içecekler
- Bedenin dinlenme ve hareketi
- Uyku
- Duygusal hareket ve sakinlik
- Boşaltım ve tutmadır.

- Hava

İyi bir sağlık için zorunludur. İklimin ve toprağın insan sağlığına etkisi de bu sorunun İslâmî açıklamasına dahildir. İbn Sînâ'ya göre hava değişikliği hastaların birçok rahatsızlığı yenmelerine yardımcı olabilir. Şehir sakinlerine iyi ve temiz hava teminini garantilemek için İbn Sînâ, şehrin birçok bahçeye sahip olması gerektiğini ve şehir duvarlarının mimarî dizaynının şehrin iklim koşullarıyla ekolojik olarak uyum içinde olması gerektiğini şiddetle tavsiye eder.

- Yiyecek ve içecekler

Bu ikinci gerekliliğin tartışılması diğer şeylerle birlikte şunları da içine alır:

- Neyin yenmesi ve içilmesi iyidir ve bununla bağlantılı olarak hangi yiyecek ve içeceklerden kaçınılmalıdır?
- Yenilmesi ve içilmesi gereken miktar nedir?
- Öğünlerin uygun zamanları hangileridir?

Müslüman hekimler sadece taze, çürümeden ve hastalık üreten maddelerden uzak yiyecekleri tüketmemiz gerektiğini savunurlar. İçme suyu arı olmalıdır. Mesela İbn Sînâ belli kaynaklardan çıkan menba sularının mineral içeriklerinden dolayı sahip oldukları tıbbî önemi fark etmiştir. Diğer taraftan kirli suyun hastalık taşıdığı da fark edilmişti.

Hakîm Abdurrezzâk'a göre bu gerçeği ilk fark eden İbn Sînâ'dır.⁵⁷ Dahası Müslüman hekimler neyin yenmesi ve içilmesi gerektiğinin kişiye göre değiştiğini savunmuşlardır; çünkü herkesin kendine has bir humoral (vücut sıvısı) yapısı vardır.

Müslüman hekimler tarafından, dinen yasak olan domuz eti ve alkollü içecekler gibi yiyecek ve içecekler hakkında, bunların yasaklanmasının tıbbî ve bilimsel haklı çıkarımlarıyla ilgili tartışmalar içeren ya da özel olarak bunları tartışan birçok risale kaleme alınmıştır. Mesela, Müslüman klinikçilerin en büyüğü sayılan er-Râzî (ö. 925), içkili olmanın ve alkollü içeceklerin insanın hem ruhuna hem de vücuduna yaptığı etkilerle ilgili olarak şunları yazmıştır:

“Kronik bir şekilde içkili olmak, ona dalanı mahveden, felâkete ve her çeşit hastalığa sürükleyen fena eğilimlerden biridir. Çünkü aşırı içenlerde içki pek yakında beyin kanaması, nefes kesilmesi ve ani ölümlere sebep olur. Tüm bunların yanında içkili olmak aklın gitmesine sebeptir... İçki rasyonel nefsi zayıflatır ve onun güçlerini öyle aptallaştırır ki, kişi neredeyse hiç dikkatli düşünemez ve tartışamaz hâle gelir.”⁵⁸

Bu çeşit risaleler Müslümanların beslenme alışkanlıklarını idare eden dinî ve bilimsel ilkelerin birliğini açıkça gösterir.

– Bedenin Dinlenmesi ve Hareketi

Mükemmel sağlık vücudun hem sükûtunu hem de hareketini gerektirir, özellikle de fiziksel egzersiz şeklinde. Ayrıca belirli hastalıkların ve fiziksel rahatsızlıkların tedavisi ya bedenin dinlenmesine ya da hareketine bağlıdır. Mesela, Müslüman hekimler iltihap, çatlama ve kırılmaların tamamen hareketsizliği gerektirirken felcin özel bazı hareket şekillerini gerektirdiğini savunmuşlardır. Fiziksel egzersizlerin tıbbî değeri çokça vurgulanmıştır.

57. H. M. Abdurrezzâk ve U. Fazal, *a.g.e.*, s. 15.

58. S. H. Nasr, *a.g.e.*, s. 206.

– Uyku

Uyku, dinlenmenin hem fiziksel hem de zihinsel açıdan ideal şekli olarak görülmüştür. Uykusuzluk enerjinin dağılıp boşa gitmesine, zihinsel zayıflığa ve sindirim bozukluklarına yol açar.

– Duygusal Hareket ve Sakinlik

Müslümanların bu ilke ile muameleleri, hangi duygusal hâllerin bir insanın sağlığına yardımcı olduğu ya da zarar verdiğiyle ilgili tartışmayı içerir. Mutluluk teşvik edilmelidir; çünkü o, bir insanı sağlıklı tutmaya yardımcı olur. Üzüntü ya da elemenden, kızgınlıktan ve duygusal gerginlikten genel olarak kaçınılmalıdır, çünkü bu duygusal hâller birçok hastalığa sebep olabilir. Müslüman hekimlerin zikrettiği hastalıklardan bazıları tüberküloz, histeri ve nörofizyolojik sistemin işlemesindeki bir bozukluktan ileri gelen zihinsel düzensizliklerdir.

Psikolojik etkenlerin sebep olduğu hastalıklar genellikle psikolojik araçlarla tedavi edilir. Bu tedavi metodu İslâm tıbbının “psikolojik terapi” denilen ve bugün “psikosomatik tıp” adıyla bilinen dalının bir parçasını oluşturur. Müslüman hekimler müziğin, samimi dostluğun ve harika doğal manzaraların psikolojik sıhhatin bozulmasıyla ortaya çıkan hastalıkların tedavisindeki değerini fark etmişlerdir.

– Boşaltım ve Tutma

Boşaltım sisteminin düzgün ve normal çalışması tam sağlık için hayatî bir önem taşır. Cinsel münasebetin sağlık üzerindeki etkileri de bu ilkenin tartışma konusuna dahil edilmiştir. Vücut atıklarının boşaltımındaki bir düzensizlik, aşırılık, azalma ya da tamamen tıkanma hastalıklara yol açabilir. Vücut artıklarının tabîî yoldan atılmasının örnekleri idrar, terleme, kusma, dışkı, adet şeklinde rahimden boşaltım ve solunumdur.

b. Tedaviler

İlmu'l-ilâc terimi, tedavi ya da iyileştirici süreçler ilmi anlamına gelir. Bu ilim dört ana dala ayrılmıştır:

- Tedbir tedavisi (*ilâc bi't-tedbîr*)
- Perhiz tedavisi (*ilâc bi'l-ğîdâ*)
- İlaç tedavisi (*ilâc bi'd-devâ*)
- Ameliyat (*ilâc bi'l-yed*)

Meşhur bir hadise göre “Allah her hastalık için bir şifa göndermiştir.” Diğer bir hadis de şöyledir: “Her hastalık için öyle bir ilaç vardır ki, eğer hastalığa doğru ilaç denk gelirse Allah’ın izni ile sağlık tekrar yerini bulur.” İslâm tıbbının uygulamasında “doğru ilacı” bulma arayışı ilâhî yardıma derinden bir dayanma ile birlikte yürümüştür. Müslüman hekimlere, bir hastalığın tedavisinin onun tabiatına ve sebeplerine dayandığı ilkesi rehberlik etmiştir. Dikkatli gözlem ve sistematik rasyonel düşünmeye dayanan asırların deneyimi, İslâm tıbbının çağdaş Müslümanlar tarafından çalışılmayı hak eden tedavi ile ilgili şaşırtıcı bir bilgi hazinesi biriktirilmesini sağlamıştır. Birçok sahada ve yönde modern dünyanın İslâm tedavi metotlarından istifade edeceği çok şey vardır.

– Tedbir Tedavisi

Bu tedavi sınıfı, geniş özel teknikler, fiziksel araçlar ve genellikle de basit yapıdaki birtakım süreçler yelpazesini kapsar. Bunlar; damardan kan alma, hacamat, terleme, bol miktarda idrar verdirmek, Türk hamamı, masaj, egzersiz, müshil kullanma, kusturma ve hatta sülük çekmeyi içine alır.⁵⁹

59. Bu tedavi metotlarıyla ilgili daha ileri tartışmalar için bkz. H. M. Abdurrezzâk ve U. Fazal, *a.g.e.*, s. 16-17.

– Perhiz Tedavisi

İslâm tıbbında perhiz, modern tıptakinden daha önemli bir rol oynar. Önceden işaret edildiği gibi, doğru yiyecek ve içeceği tüketmek ve bunu doğru şekilde olduğu kadar, doğru miktarda tüketmek tam sağlığın altı esasından biridir. Müslüman hekimlerin gözüyle, perhizin hastalık ve sağlık üzerindeki etkisi genellikle ilaçlardan daha güçlüdür.

İslâm tıbbına göre perhiz tedavisinin bilimsel temeli vücut sıvılarının tabiatı ile yiyeceklerin tabiatları arasındaki tekabüliyet teorisine dayanır. İlaçlar ve vücut sıvıları gibi, yiyecekler de farklı derecelerde çeşitli tabiatlara sahiptir; bu sûretle, yiyecekler onu tüketen kişinin humoral (vücut sıvısı) oluşumunu etkiler. Buna binaen, İslâmî perhiz tedavisi belli hastalıkları, hastanın yeme alışkanlıklarını düzenleyerek tedavi etmeye çalışır. İslâm’da temel tedavi fikri, vücudun kendini muhafazası ve hastalığa karşı savaşması için gerekli doğal gücüne destek olacak bir ilaç bulmak olduğundan, geleneksel olarak buna *medicatrix naturae* denir. Perhiz ile tedavi edenin görevi, besleyicilik ve farmakolojik özellikleri vücudun doğal gücünü ya da bağışıklık sistemi dediğimiz şeyi güçlendirebilecek bir perhiz yazmaktır. Çağdaş bir beslenme ve doğal tedavi uzmanının şu görüşleri İslâm tıbbının ruhunu taşımaktadır:

“İnsan vücudunun işgalci mikroplara karşı savaşmak için her çeşit silahı kontrol ettiğini biliyoruz. Bu çeşitli silahların ne kadar iyi işleyeceğine etki eden, benzer mikroplara önceden maruz kalma, kalıtım, stres, duygusallık ve beslenmeyi de içeren birçok etken vardır.”⁶⁰

Perhiz tedavisi hakkında birçok Müslümanın yiyeceklerin besleyicilik ve farmakolojik özelliklerini tartışan çalışması vardır.⁶¹

-
60. Eu Hooi Khaw’ın makalesi “Science and Health: Eating Right for Stronger Resistance”, *New Straits Times*, 19 Mayıs 1989.
 61. Bu çalışmaların bir çoğu H. M. Abdurrezzâk ve U. Fazal tarafından *a.g.e.*, s. 18’de zikredilmiştir.

– İlaç Tedavisi

İlaç tedavisi, Müslümanların muhteşem bir bilgi hazinesine sahip oldukları ve tıbbın ilerlemesine sıra dışı katkılarda bulundukları bir alandır. İslâm'da eczacılığın ve ilaç tedavisinin ilkeleri tıptaki humoral teoriyle çok yakından ilişkilidir. Özel bir ilacın kullanımı üç ana faktörden etkilenir:

1. Kullanılan ilacın doğası
2. Söz konusu hastalığın doğası
3. Hastanın mizacı

Rehber ilke, yazılan ilacın söz konusu hastalıkta mevcut olan özelliklerin tersine sahip olmasıdır.

İlaç tedavisi hakkındaki İslâm literatürü aşağıdaki konuların detaylı bir incelemesini içerir:

1. İlaçların doğası, özellikleri ve mizacı
2. İlaçların etki dereceleri
3. İlaçların niteliklerine göre sınıflandırılması
4. İlaçların vücudun çeşitli sistemleri ve organları üzerindeki faaliyetleri
5. Müshil kullanımı
6. İlaçların düzenlenmesi, özellikle de
 - a. doz ve zamanlama
 - b. ilaç düzenleme tarzları
 - c. ilaçların biçim ve şekilleri
7. İlaçların zararlı etkilerinin düzeltilmesi
8. İlaç yerine geçen muadiller

İslâm farmakolojisi ilaçların tasnifi üzerinde önemle durur. İlaçların özelliklerine göre tasnifi hususunu daha önce belirtmiştik. Bu temele dayanarak ilaçları dört gruba ayırabiliriz:

1. Sıcak mizaçlı ilaçlar
2. Soğuk ilaçlar

3. Kayganlaştırıcıları da içeren nemli ilaçlar

4. Kuru ilaçlar

Bununla beraber, en iyi bilinen tasnif basit (*müfredât*) ve bileşik (*mürekkebât*) ilaçlar arasındaki ayrımdır. Basit ilaçlar kendi doğal ve basit hâllerinde var olan ilaçlardır. Farmakolojinin bu dalı günümüzde farmakognosi olarak bilinir. Bileşik ilaçlar ise bugün yaygın şekliyle anlaşılan ilaçlardır. İslâm farmakolojisinin bileşik ilaçlarla uğraşan dalı genellikle ilaç kataloğu, farmakope* ya da ilaç formülleri anlamına gelen akrabadin konusu altında tartışılmıştır.

İslâm farmakolojisinin ehemmiyetinin modern dünyada, özellikle de birçok alopantik (zıt tedavi usûlü) ilacın insan sağlığını tehdit etmesi çerçevesinde daha iyi bilinmesini sağlamak önemlidir. Nasr'ın uygun bir şekilde işaret ettiği üzere:

“İslâm farmakolojisi, tarih öncesinin uzun devirlerine kadar yayılan ve birçok neslin tecrübe ve gözlemlerinin bir ürünüdür. Birçoğunun yan etkilerine, bir bütün olarak insan bedeni üzerindeki uzun dönemdeki etkileri üzerinde kapsamlı çalışmalar yapılmadan halkın zorla maruz bırakıldığı bu ilaçların lehine açık bir tercih olsa da, tecrübe ve gözlemlerle elde edilen böyle bir bilgi hazinesinin birçok kimse tarafından bu kadar kolay ıskartaya çıkarılması ampirik açıdan bile anlamsız görünmektedir.”⁶²

– Ameliyat

İslâm tıbbında ameliyat, mutlak olarak gerekli olduğu düşünülmeyince, genelde tasvip edilmemiştir. Müslümanların yaptıkları ameliyatlar çeşitli yara dağlama şekilleri, sezeryan, göz operasyonları, ağız ameliyatları ve dişçilikle sınırlı kalmıştır. İslâm dünyasının birçok yerinde bugün de yaygın olarak uygulanmakta olan geleneksel kemik bilimi aslında ameliyatın bir parçası değildir. Çünkü İslâm tıbbında,

* Belli standartlara göre ilaç hazırlama formülleri ve yöntemlerini içeren resmi kitap.

62. S. H. Nasr, *Islamic Science*, s. 185.

kırılmış ve çıkmış kemiklerin tedavisi genellikle herhangi bir ameliyatı gerektirmez.

3. İslâm Tıbbında Fizyoloji

İslâm tıbbında önleyici tıp ve tedaviyle ilgili tartışıklarımızın çoğu, en iyi şekilde, bu tıbbın tümünün üzerine oturtulduğu fizyolojiye gönderme yaparak anlaşılabilir ve haklı çıkarılabilir. Hem hastalık hem de sağlık, bu fizyolojinin altında yatan temel kavramlarla tanımlanmıştır.

İslâm fizyolojisi, dört unsurun ve dört tabiatın bilgisini varsayan humoral teorisi üzerine kurulmuştur.⁶³

a. Vücudun “Unsurları” olarak Humorlar

Tabiat âleminde dört unsur ve dört doğa vardır. Bu dört unsur ateş, hava, su ve topraktır; dört tabiat ise soğuk, sıcak, kuruluk ve nemdir. Unsurlar, fiziksel dünyada aynı isimle bulunan fiziksel maddelerle özdeşmiş gibi ele alınmamalıdır. Daha çok, onlar kendilerinin fiziksel düzlemdeki tezâhürleri olan söz konusu fiziksel maddelerin ilkeleridir; meleklerden doğal dünyanın kozmolojik ilkeleri olarak bahsettiğimiz anlamda. Benzer bir şekilde, dört tabiat da aynı adları taşıyan ve insan tarafından çevresinde duyular vasıtasıyla tecrübe edilebilen fiziksel tabiatların ya da özelliklerin ilkeleri olarak görülmelidir. Her unsurun iki tabiatı vardır; ateş, sıcak ve kurudur; hava, sıcak ve nemlidir; su, soğuk ve nemlidir; toprak ise soğuk ve kurudur.

Vücudun “yapı taşları”nı ya da “unsurları”nı oluşturan humorlar sindirilmiş yiyecekten üretilen başlıca vücut sıvılarıdır. Vücutta bu

63. Dört unsur, dört tabiat ve dört humorun daha ayrıntılı bir tartışması için bkz. O. G. Gruner, *A Treatise on the Canon of Medicine, Incorporating a Translation of the First Book*, (London, 1930); Hamdar Institute, *Theories and Philosophies of Medicine*, (New Delhi, 1962); S. H. Nasr, *a.g.e.*, s. 159-161; H. M. Abdurrezzâk ve U. Fazal *a.g.e.*

şekilde dört humor vardır: Kan, balgam, sarı safra ve siyah safra. Bu humorlar, tabiat âlemindeki diğer her şey gibi, farklı karışım, oran ve kombinasyonlardaki unsur ve tabiatlardan oluşmuştur.

Unsurlar gibi her humorun iki tabiatı vardır: kan, sıcak ve nemlidir; balgam, soğuk ve nemlidir; sarı safra, sıcak ve kuru; siyah safra ise soğuk ve kurudur. Böylece insan vücudunun tabiatları ile tabiat âleminde bulunan şeylerin içindeki tabiatlar arasında bir tekabüliyet vardır.

İnsan vücudunda humorlar belli bir humor bileşimi ya da mizaç üretmek için birbirleriyle karışırlar. Her insan kendi sağlıklı hâlini temsil eden farklı bir mizaca sahiptir. Böylece her bireyde sağlık, kendi bileşenlerine nisbetle humorların uyumu anlamına gelir. Hastalık ise bu uyumun bozulmasıdır. Bundan dolayı hekim hastayı sağlığına tekrar kavuşturmak için humorların denge hâlini tekrar kurmalıdır.

Farklı bir mizaca sahip olan şey, sadece bir bütün olarak var olan vücut değildir. Vücudun her bir organı da farklı bir mizaca sahiptir. Tüm vücudun sağlığı için önemi olan her bir organın sağlığı da, benzer bir şekilde, organları oluşturan maddelerin hem kuvvet hem de miktar olarak birbirleriyle doğru oranda oldukları ve güzelce karıştıkları hâl olarak tanımlanmıştır.

İbn Sînâ'ya göre, biyolojik çerçevede ifade edecek olursak, yaratılmış varlıkların farklı hayat süreleri, yani onların ömürleri arasındaki farkın sorumlusu mizaçların çeşitliliğinden ileri gelir. Mizaçların bu çeşitliliği insan bedeninin özel doğası dışında birçok etken tarafından belirlenir. İbn Sînâ ırk, iklim, yaş ve cinsiyeti bu etkenler arasında zikretmiştir.

İslâmî tedavinin doğası ve karakteristiği büyük ölçüde yukarıda izah ettiğimiz humor teorisi tarafından belirlenmiştir. Her insanın mizacının farklı ve kendine özgü olduğu gerçeği, aynı rahatsızlık ya da hastalıktan acı çeken iki insana aynı tıbbî tedavi şeklinin uygulanamayacağı anlamına gelir. Bu, aynı zamanda vücudun savunma mekanizmasının ya da bağışıklık sisteminin tepkisinin kişiden kişiye değiştiği anlamına da gelir. Dahası, insan vücudundaki tabiatlar ile doğal âlemdeki tabiatlar arasındaki tekabüliyet şu anlama gelir: Sağlığı adına insan, doğal çevresiyle uyum içinde yaşamalıdır. Bundan dolayı İslâm

tıbbında her hastanın gerçek mizacının anlaşılmasına, hem önceden tartıştığımız altı zorunlulukta olduğu gibi hastalık ve sağlığı etkileyen hâricî etmenlere hem de her insan vücudunun mizacının kendine özgülüğünü belirleyen etkenlere ciddi bir dikkat sarf edilmiştir.

Öyleyse, hastalık ve sağlığın yukarıdaki tanımı ışığında, hastalıkların teşhisi humorların dengesinin nasıl bozulduğunu aramaktan ibarettir.

b. İnsan Vücudunun Biyolojik Sistemleri

İnsan vücudunun biyolojik sistemlerinden bahsederken, Müslüman hekimlerin, beden ve çeşitli organların melekeleri ya da *kuvveleri* dedikleri ve onlarla bağlantılı olan fizyolojik işlevlere gönderme yapıyoruz. Bedenin üç temel sistemi, fiziksel (*tabîyye*), sinirsel (*nefsânîyye*) ve canlı (*hayvânîyye*) sistemlerdir. Bu sistemlerin birliği, Müslüman hekimlere göre, merkezi kalbin sol karıncığında olan hayatî bir kuvvet ya da ruhun bedende var olması ile mümkün kılınmıştır.

Ruh teriminin tıbbî ya da biyolojik anlamda kullanımı ile onun teolojik anlamda kullanımı birbirinden ayırt edilmelidir. İkincisi melekût âlemi ile özdeşleştirilen saf manevî maddeye gönderme yapar. Hayatî ruh ne fiziksel ne de manevî bir maddedir. Aksine o, fiziksel beden ile teolojik anlamıyla ruh arasında bir yerde duran latîf bir beden ya da latîf bir enerji şeklindedir. Hayatî ruhun işlevi beden hayatının düzenlenmesini yönetmektir. Bu işlevin mümkün olması, beden kendisinden oluştuğu humor karışımının belli bir incelik ve kusursuzluk seviyesinde olmasını varsayar.

Hayatî ruh üç çeşittir:

– Tabî ruh

Karaciğerde yerleşmiş olan hayatî ruhtur. Sıcak ve nemlidir. Aynı adla anılan melekeler ve ikincil melekelerle yerine getirilen beslenme, büyüme ve üreme işlevlerini görür. Toplardamarlar içinde dolaşır.

– Aklî ruh

Soğuk ve nemli olan bu ruhun merkezi beyindir; kavrama melekesi ile duyu ve algıları, hareket ettirici meleke vasıtasıyla da hareketi oluşturur. Sinirlerde dolaşır.

– Asil hayatî ruh

Bu ruh, sıcak ve kurudur. Merkezi konumunda olan kalpte işleyerek, tabîî ve aklî ruhla beraber düşünülen biyolojik sistemlerin işlevlerini icra edebilmesi için gerekli uygun koşulları hazırlayarak ve atardamarlarda dolaşıp tüm organlara ve dokulara ulaşarak hayatı muhafaza eder.

Tabîî ruh fiziksel sistemi, aklî ruh sinir sistemini ve hayatî ruh da hayat sistemini oluşturur. Vücudun sıhhati her sistemin ve onu oluşturan unsurların ve üç sistemin birbirleriyle karşılıklı ilişkilerinin, bedenin bütüncül birliği içinde ahenkli bir şekilde çalışmasını sağlar. Sonuç olarak İslâm tıbbı, bu biyolojik sistemlerin bilinmesine büyük önem vermiştir.

c. İslâm Fizyolojisinin Metafizik ve Kozmolojik Temeli

Yukarıda ele aldığımız fizyolojik teorinin tarihi kökeni, Galen ve Hipokrat'ın Yunan tıp teorilerine kadar izlenebilir. Bununla birlikte, bu teori Müslüman filozof-bilim adamları tarafından İslâm'ın genel tıp teorisinin hayatî bir parçası hâline gelerek kabul edilmiştir. Çünkü Kur'ân ve hadisin aşağıda sıralayacağımız metafizik ve kozmolojik öğretileriyle uyum içindedir:

1. Gerçekliğin; en aşağıdan, yani fiziksel dünyadan en yukarıya, yani insanın da dahil olduğu kâinâtın yaratıcısı olan Allah'a kadar uzanan hiyerarşik seviyeleri vardır. Kâinâtın üç temel niteliksel bölümü; fiziksel, saf manevî ve ikisi arasındaki ara-âlem, yani latîf âlemde oluşur. Kur'ân'da bu üç bölüm sırasıyla; nur-

dan mahlûklar, ateşten mahlûklar ve topraktan mahlûklar ile temsil edilmiştir.

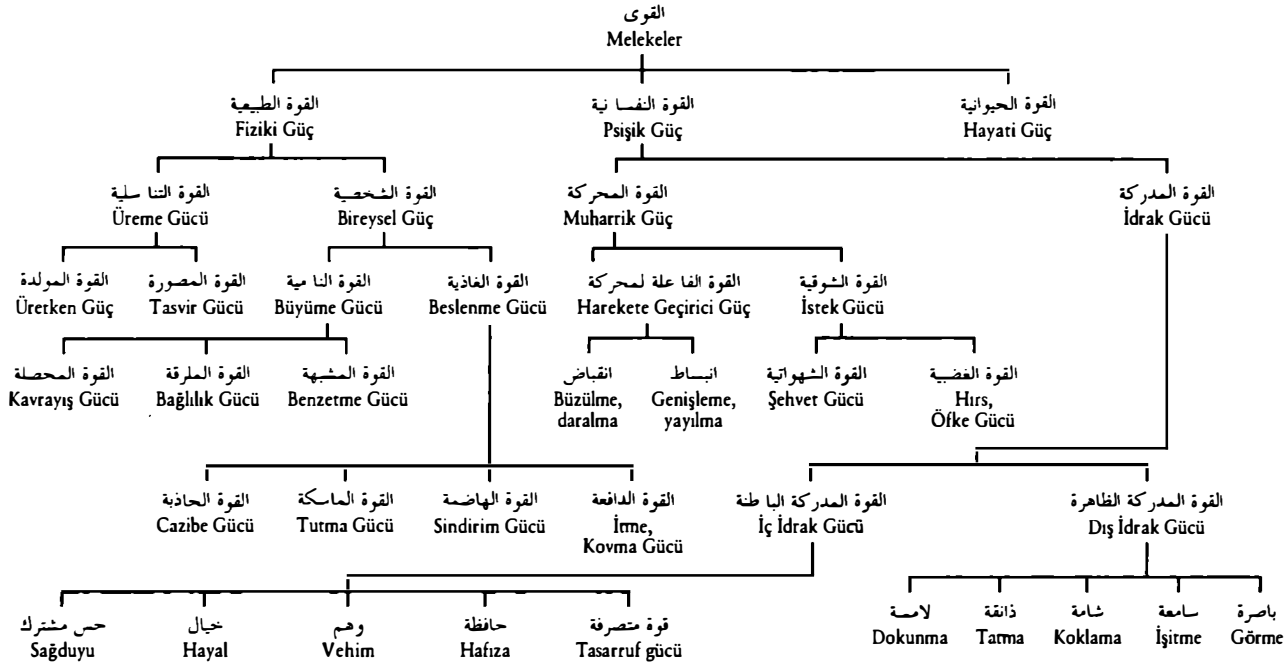
2. Düzen, adalet, denge, harmoni ve muvazene tüm kâinâtı sarmıştır.
3. Kâinâtın birliği, Allah'ın birliği hakkındaki metafizik düşüncenin kozmolojik bir sonucudur.
4. "Ahsen-i takvîm"de ("en güzel bir biçimde") yaratılan insan, kâinâtın bir mikrokozmosudur. İnsan, sayısız tabiatı, kuvveleri (Tablo II) ve özellikleri ile çok boyutlu ve çok seviyeli bir yaratıktır, fakat yine de bütünlük ve küllîlik ile karakterize edilen yaşayan bir varlıktır; insan; beden, nefis ve ruhtur.
5. İnsanın mutluluğu, rahatı ve sağlığı en geniş kapsamda Allah'la, tabî ve sosyal çevreyle ve kişinin kendisiyle uyum içinde olduğu bir hayat tarzının meyvesidir.

ç. Yeni Bir Sentez İhtiyacı

İslâm tıbbi hem teoride hem de pratikte, yukarıda izah edilen metafizik ve kozmolojik ilkelerin sağlık, hastalık ve hayatın sona ermesine uygulanmasının bir ürünüdür. İslâm tıp felsefesinin modern tıptan çok farklı olduğu, hatta ona karşı olduğu konusunda şüphe yoktur. İslâm tıbbi, diğer birçok geleneksel tıp sistemleri gibi, tabiatında bütünleştirici iken modern tıp indirgemecidir.⁶⁴ Fakat modern tıp gibi İslâm tıbbi da bilimseldir.

Çağdaş dünyada İslâm tıbbını yeniden canlandırmak, modern tıbbın tamamen reddedilmesini gerektirmez. İslâm tıbbının ruhu, İslâm hayat sisteminin diğer yönleri açısından doğru olduğu gibi, hiçbir zaman tümüyle indirgemeci olmamıştır. Açıktır ki modern tıp felsefesinin birçok ana unsuru kabul edilmemelidir. Az önce sunduğumuz geleneksel tıp felsefesi, İslâm'ın inançlarına ve değerlerine en uygun olanıdır.

64. Fritjof Capra bunu çok güzel bir şekilde özetlemiştir, bkz. *Turning Point*, s. 157



Tablo II

Fakat Müslümanlar, modern tıbbın biyoloji ve tıp bilgisi ile tıp teknolojisinde ulaştığı başarılarından imkân verdiği ölçüde maksimum faydayı sağlamalıdır. Diğer bir tabirle, Müslümanlar bugün tıp alanında, İslâm çerçevesi içinde yeni bir sentez üretmeye çağrılmaktadırlar. Modern bilim adamlarınca keşfedilen biyoloji ve tıp bilgisinin, bunlar gerçek bilgiler oldukları ve sadece hipotez ya da teori olmadıkları sürece, İslâm tıbbının felsefî çerçevesiyle uyum gösterebileceğine inanıyoruz; zira İslâm tıbbı, doğası gereği sentetik, bütüncül ve bilimseldir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSLÂM BİLİMİ VE BATI

İSLÂM BİLİMİNİN ORTAÇAĞ HİRİSTİYAN TABİAT DÜŞÜNCEİ ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

GİRİŞ

modern araştırmacılar, Batı'da İslâm biliminin etkisinin, 10. yüzyıl gibi erken bir dönemde kendini göstermeye başladığını ve bunun Rönesans sonrası döneme kadar devam ettiğini hiçbir şüpheye yer bırakmayacak tarzda delillerle ispat etmiştir.¹ Bu tartışmamızda, iki sebepten dolayı bunu, 13. yüzyıl Avrupası üzerindeki etkileriyle kendimizi sınırlamak istiyoruz. Evvela bu dönem, Müslüman âlimlerin eserlerinin Arapçadan Latinceye tercümesine dair faaliyetlerin zirvesidir. İkinci olarak; bu çeviri faaliyetlerinin akabinde, Batı'da bilimlerin yükselmesiyle bağlantılı ana entelektüel değişimler bu dönemde gerçekleşmiştir. Bu dönem, St. Thomas ile Albertus Magnus, Roger Bacon ve Robert Grosseteste gibi isimlerin -ki bunlar Hıristiyan felsefesinin kalıpları içinde olmakla beraber tabii bilimlerle yoğun bir şekilde ilgilenmiş insanlardır- ortaya koydukları sentezlere şahit olan skolastizmin altın çağı idi. Batı biliminin bu hareketli döneminde ortaya çıkan köklü entelektüel değişimler hakkında yapılacak

1. Bkz. D. M. Dunlop, *Arabic Science in the West*, (Karachi: Pakistan Historical Society), 1958.

çalışmaların, İslâm biliminin Ortaçağ Hristiyan tabiat düşüncesi üzerindeki etkisinin boyutlarını ve önemini daha fazla takdir etmemizi sağlayacağını umuyoruz.

İslâm biliminin 13. yüzyılda, Batı'daki tabiat görüşleri üzerinde yapmış olduğu etkinin önem ve boyutlarını ortaya koyabilmek için öncelikle, kısa da olsa şu sorulara cevap bulmaya çalışmanın gerekli olduğunu düşünüyoruz. İlkın, İslâm biliminin 13. yüzyıla kadar ne ölçüde Latin Batı'ya aktarıldığı ve bu aktarılan birikimin Latin izleyiciler tarafından nasıl karşılandığı, yorumlandığı ve anlaşıldığı sorularını sormak zorundayız. İkinci olarak, 13. yüzyılda Hristiyan Batı'nın entelektüel dünyasına girmeden önce İslâm biliminde hâkim olan tabiat felsefelerinin neler olduğunu düşünmek durumundayız. Bu soruların cevapları -ki çağdaş araştırmacılar bize bunları sunmaktadır- konu hakkında otaya konmuş son sözler olmasa da, İslâm etkisinin önemini ve boyutlarını değerlendirmemize yarayacak gerekli materyali bize sağlamaktadır. Bu yüzden ikincisi ile başlamak üzere şimdi bu iki soruyu tartışmayı sürdüreceğiz.

HİRİSTİYAN BATI'DA İSLÂM ETKİSİNDEN ÖNCEKİ TABİAT FELSEFELERİ

Her kuşatıcı dinî gelenek, hem teolojik boyuta hem de metafizik ve ma'rifet boyutuna sahiptir; Hristiyanlık da buna bir istisna teşkil etmez. Erken Ortaçağ Hristiyanlığındaki doğa bilgisine dair her çalışmada, sırasıyla egzoterik ve ezoterik terimleriyle belirtilen bu iki boyut arasındaki açık farkın ortaya konmasının çok önemli olduğunu düşünüyoruz. Hem amaçları hem de ön varsayımları ile son derece Hristiyan olan doğa bilimi, zihnimizde Hristiyanlığın teolojik boyutundan ziyade metafizik ve tefekkürî boyutunu çağrıştırmaktadır. Burada, ma'rifet ile Hristiyan konsüllerinde yasaklanan türden bir ma'rifetin kastedilmediğini vurgulamamız gerekiyor; aksine, ma'rifetle daha ziyade kurtarıcı bir işlevi olan ve manevî bir tecrübe olarak Allah sevgisinden ayrılamayan, birleştirici ve aydınlatıcı bir bilgiyi kast ediyoruz.

Buradaki ma‘rifet, teoloji ile iman esaslarının rasyonel bir savunmasından ibarettir. Buna göre, aslında birçok insanın yapmaya meyilli olduğu gibi, biz de her iki boyutu belirtmek için aynı “teoloji” terimini kullanmak istersek bu durumda, bir yanda tefekkürî ve metafizik teoloji ile diğer yanda rasyonel ve felsefî teolojinin ayırt edilmesi üzerinde ısrar etmemiz gerekir. Hıristiyanlık tarihinde birinci tür teoloji, hem Yunan hem de erken dönem Latin Kilise Babaları, aralarında Ortaçağ’dan Johannes Scotus Erigena ve St. Victorlu Hugh ya da 16./17. yüzyılda Alman mistik Jacob Boehme gibi isimlerin bulunduğu metafizikçiler ve mistikler ile özdeşleştirilmiştir.

İkinci tür teolojinin seçkin temsilcileri Canterbury’li St. Anselm, Auvergne’li William ve St. Thomas Aquinas gibi şahsiyetleri, 14. yüzyılın Ockham’lı William gibi nominalist teologları ve ayrıca günümüzdeki Yeni Thomist ekolün Jacques Maritain gibi önde gelen sözcülerini içine alır. Bu iki çeşit teoloji arasındaki farklılık, doğrudanlamaya çalıştıkları manevî hakikatler alanında fazla etkin değildir. Burada bizimle özellikle ilgili olan soru hakkında şunu söyleyebiliriz: Hıristiyanlığın her iki boyutunun da, birbirinden farklı olsa da, dinî karakterli tabiat düşünceleri ürettiği bilinmektedir. Bununla birlikte, önceden belirttiğimiz gibi, tamamen Hıristiyanlık nokta-i nazarından bakıldığında, tabiatla en büyük ilgi, Hıristiyanlığın tefekkürî ve metafizik boyutunda bulunmaktadır.² Yine de bu, tefekkürî boyutla özdeşleştirilen bütün büyük teologların ortaya koydukları teolojik formülasyonlar, tabiat düşünceleriyle ilgilendikleri anlamına gelmez. Mesela, Clairvauxlu St. Bernard ve Assisi’li St. Francis kesinlikle bu kategoriye dahil olan iki büyük teologdu; fakat ilki, ikincisinin aksine, tabiat çalışmalarına hiç de ilgi göstermemişti. Bu örneğin aksine, Ortaçağ Hıristiyanlığında, bu terimin genelde anlaşıldığı anlamda teolog olarak geçmeyen, fakat aynı zamanda hem ciddi bir şekilde dindar olup hem de yoğun bir biçimde doğayla ilgilenen ve felsefî görüşleri Hıristiyanlığın bizim zihnimizdeki mistik ve metafizik boyutuna en iyi uyan bazı önemli şahsiyetlere sahibiz. Mesela, tabiat hakkındaki görüşlerine daha sonra değineceğimiz Roger Bacon böy-

2. Bkz. E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, (New York: Random House, 1955).

le bir şahsiyettir. Bundan dolayı, onların tabiat düşüncelerinin “saf” teologlarınkilere nazaran ruh ve içerik olarak daha az Hıristiyan olmadıkları kanaatindeyiz.

Ortaçağ Hıristiyanlığında, doğaya duyulan ilginin en çok nerede bulunabileceğini belirledikten sonra, bir bütün olarak Hıristiyanlığın genel dinî kalıplarının içinde doğa bilimlerinin geliştirilmesine ilişkin olarak bir araştırmacının gözlemini zikretmek uygun olacaktır. B. Bavink’e göre, Assisi’li St. Francis, Alman mistik Boehme ve Luther gibi birkaç Cermen müstesna olmak üzere Hıristiyanlık, insan dışındaki doğa çalışmasını göz ardı etmiştir.³ Kesin bir biçimde şunu söyleyebiliriz ki, erken Hıristiyanlık ile Yunanlıların “kozmik dini” arasındaki kritik tarihî karşılaşmada⁴ -ki bu karşılaşmada Hıristiyanlık, geliş güzel bir tabiatçılık karşısında, Allah’ın aşkınlığını muhafaza edebilmek için doğa ile doğa-üstü ya da lütuf ile tabiat arasında keskin bir çizgi çekmek zorunda kalmıştı- derinden kök salmış sebeplerden dolayı doğanın teolojik açıdan çalışılması, Hıristiyanlık içinde merkezî bir yer işgal etmemişti.

Bununla beraber, Ortaçağ Hıristiyanlığında doğa çalışmaları alanının birçok modern bilim tarihçisinin resmettiği gibi verimsiz ve kısır olmadığı da kesindir. Prof. J. Oman, Alfred N. Whitehead’i, bilimsel ilginin kaynağının ve gelişiminin önemli bir etkeni olan dinin doğaya ilgisini ciddi bir şekilde göz ardı etmesinden dolayı tamamen haklı olarak eleştirdiği çalışmasında, reformdan asırlar önce Avrupa’nın kuzeyinin, Ortaçağ katedrallerindeki şekillerde doğal nesnelerin oyulmasına ve mimarî ustalık isteyen eserlere cesaret edildiğine şahit olduğu gerçeğini bize hatırlatır.⁵ Bu başarılar iki şeyi ima eder: Birincisi, bir kozmolojinin ya da en evrensel anlamıyla sanatın varlığını. Geleneksel sanat ve kozmoloji araştırmacıları, kutsal sanat ve kozmoloji arasında derin kavramsal bir ilişki olduğunu savunurlar. Onlara göre Ortaçağ

3. B. Bavink, “The Naturel Sciences”, *Introduction to the Scientific Philosophy of Today* içinde, (New York, 1932), s. 576.

4. Bu karşılaşma konusunda bkz. J. Pepin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, (Paris, 1964).

5. J. Oman, *The Natural and Supernatural*, (Cambridge University Press: 1931), s. 479.

katedralleri, kozmosun, Hıristiyan nazarıyla görülen mikro-kozmik bir modelini temsil eder.⁶

Çağdaş bilim tarihinde, Ortaçağ Hıristiyan tabiat bilgisinin ve tabii eşya bilgisinin, tıpkı klasik İslâm için de geçerli olan iki ayrı seviyede var olduğuna nadiren dikkat edilmiştir. Her şeyden önce, popüler seviyede bir tabiat bilgisi vardı. Bu bilgi, Büyük Pliny'nin *Historia Naturalis*'i (M.S. 23-79) ve Büyük Basil'in *Homiliae Novem in Hexaemeron*'u ile genç çağdaşı Gabala Piskoposu Severianus'un *Six Orations on the Creation of the World*'ü gibi diğer popüler ansiklopedi ve çalışmalardan geriye kalanlar üzerine oturmaktadır. Basil'in küçük kardeşi Nyssa'lı Gregory'nin, Seville Piskoposu Isidorus'un (570-636), gelecek kuşakların hayranlıklarını kazanan ve kendisine 'Kutsal' unvanı verilen büyük İngiliz keşiş Bede'nin (673-735) ve diğer benzer Ortaçağ yazarlarının kaleme aldığı eserler, bu popüler tabiat bilgisi hakkındaki birikime yapılmış önemli katkılar olarak sayılabilir. Bu bilgi aynı zamanda, *Timaeus*'dan türetilen ve daha popüler yazarlarda olduğu gibi bazı Azizlerin çalışmalarında da sıkça adı geçen Platonik kozmolojinin öğeleri üzerine kurulmuştur.

Diğer tarafta, soyu Saint Paul'e kadar giden ve modern araştırmacıların, eserlerinin 5. ve 6. yüzyıllara ait olduğunu düşündükleri Atina Yüksek Mahkemesi üyesi Dionysius ve 9. yüzyılda yaşamış olan İrlandalı bilgin Johannes Scotus Erigena (810-877) gibi şahsiyetlerle birlikte anılan bir bilgi çeşidi vardır. Ayrıca gizli topluluklar, Hıristiyanlığın ezoterik yönleriyle bağlantılı olan zanaatkâr loncaları ve organizasyonlarıyla sıkı bir şekilde anılan tabiat bilimleri ve kozmolojiler de bulunmaktaydı. Bu ikinci bilgi türünün çağdaş bilim tarihçilerinin ana akımının daha az ilgisini çekmesi ve bundan dolayı daha az bilinmesi, bu bilginin doğasından kaynaklanmaktadır. Her şeye rağmen, 10. yüzyılda, İslâm bilim ve felsefesi ile karşılaşana dek erken Ortaçağ Batısında hüküm süren tabiat felsefeleri, bu iki seviye ile beraber anılan yazı ve gelenek bütününde aranmalıdır.

O dönemde okumuş kimseler arasında genel kabul gören bir diğer önemli tabiat düşüncesi de Dionysius'a ait olan düşüncelerdi. Bu,

6. Bkz. Buckhardt, "Nature de la Perspective Cosmologique", *Etudes Traditionnelles* içinde, cilt 49, (1948), s. 216-219.

varlığın büyük zinciri fikrine ve kâinâtın hiyerarşik olduğu düşünce-sine dayanan bir tasavvurdu. Dionysius, aynı zamanda, İbn Sînâ'nın Hicrî 6. yüzyıl civarında, İslâm dünyasında formüle edip yaygınlık kazandırdığı düşünceyle neredeyse aynı tarzda, kozmolojiyi melek il-mine vazgeçilmez olarak bağlı görüyordu. O, Yeni Eflatuncu kozmo-lojinin unsurlarının metinsel verilerle ve kilise öğretileriyle tamamen uyumlu hâle getirildiği bir dünya görüşü sunuyordu. Bu nedenle onun düşünceleri, kâinâtın dinî ve manevî bir tasavvurundan ibaretti. Platonist ve Aristotelyen teorilere göre gökler, hareket ettirilenden daha asil ve daha manevî bir karaktere sahip bir hareket ettiriciye muhtaç olan eşmerkezli dokuz küreden oluşuyordu: Yani göklerdeki ruhların bir hiyerarşisi olduğu düşüncesinden hareketle Dionysius, bu ruhla-rı metinlerde zikredilen çeşitli melekûtî varlıklarla özdeşleştirdi.⁷ O, bu varlıkları, dokuz hiyerarşik seviyede düzenlemiş, bunları üç tâli hiyerarşide toplamış ve bu melekûtî varlıkları dokuz göksel kürenin muharrikleri olarak sıralamıştı. Melekûtî varlıkların bu hiyerarşisinin üstünde Allah vardır. Altında ise dünyadaki yaratıklar bulunur: Önce insan, sonra hayvanlar, bitkiler ve nihayet kâinâtın tortusu ve en aşağı kısmı.

Dionysius'un hiyerarşik bir gerçeklik olarak sunduğu kâinât resmi gerçekten detaylı bir resimdir. Kâinât sadece çeşitli mahlûk sevi-yelerinden teşkil edilmemiş, aynı zamanda bu seviyelerin her biri de kendi içinde bir baş Seraf (Kitab-ı Mukaddes'e göre Allah'ın tahtını koruyan altı kanatlı meleklerden biri) ve daha düşükleri birinci sevi-yeden olan melekûtî varlıklarda olduğu gibi heyarşik olarak düzenlen-miştir. Dionysius, "Seraflar tıpkı dünyada olduğu gibi Kilisenin baş-piskoposu, piskoposlar ve bu şekilde aşağıya doğru giden derecelere göre sıralanmıştır. Dahası, mahlûkât zinciri, bir seviyenin en yüksek mahlûkunun, bir üst seviyeden en alttaki mahlûka bağlı olması ve ona dayanması anlamında sürekli-dir. En yüksek melekûtî varlığın kendisi de Allah'a dayanmaktadır" der. Yeni Eflatuncu kozmoloji ile kaynaşan Dionysius'un bu melekbilim (angeology) öğretisi, göksel cisimlerin hareketini melekûtî varlıklara isnad etmek yerine, aslında Allah ta-

7. S. F. Mason, *A History of The Sciences*, (New York: Collier Boks, 1962), s. 68-69.

rafından verilmiş olan derûnî bir gücün ya da müşevvikin varlığını varsayan İskenderiyeli John Philoponos gibi belli şahsiyetler tarafından hücumu uğramasına rağmen, özellikle de Hristiyanlığın tefekkürî boyutu içinde etkili olmaya devam etmiştir.

Dionysius ile diğer önemli bir tabiat görüşünü de bağdaştırabiliriz. Bu, 9. yüzyılda Dionysius'un Latin mütercimi olan Erigena'nın daha detaylı bir çalışmasında ele alınan sembolik ve tefekkürî görüştür. Bu önemli bir tasavvurdur; çünkü bu tasavvur, modern bilimin aksine doğal olayları, ilâhî köklerden ve kaynaklarından tamamen koparılmış salt olgular ve bağımsız gerçekler olarak görmez. Bir şeyin gerçekliği, Allah'tan ayrı olma derecesine⁸ ve evrensel mahlûkât yelpazesindeki statüsüne göre tanımlanır. Yaratılış, Allah'ın, fiilleri vasıtasıyla vahyin ya da işaretinin ta kendisidir. Dionysius bu işarete, ilâhî isimlerin "ilâhî tecellîsi" adını verir. Tabiat bir "ilâhî tecellî" olduğuna göre, bu görüşten, tabiat hakkındaki bilgimizin bize Allah hakkında bir şeyler bilme imkânı sağladığı çıkar. Mahlûkât, ilâhî isimlerin gerçekliğine farklı derecelerde katılmaktadır. Mesela, yaratılmış düzenin hepsi, iyinin Allah'ın bir ismi olan İyi'den İyi'ye doğru bir deveranıdır. Benzer bir şekilde, ilâhî aşk, tüm yaratılışı doldurur ve Allah'tan ışıyan tüm varlık, bu aşk aracılığıyla O'na dönmek için çabalar. Öyleyse tam da bu perspektifte kozmos, ilâhî isim ve sıfatların yansıdığı bir tiyatroya dönüşür. Kozmos böylece tefekkür edilmesi gereken bir ikon ve metafizik hakîkatin bir sembolü olarak hizmet eder.

Yukarıdaki perspektif tefekkürî bir perspektiftir. Mukabil tabiat doktrini ise metafizik ve kozmolojiktir ve modern anlamda anlaşıldığı şekliyle bilimsel değildir. Bazı teologlar ve filozoflar bu perspektife ve bu tür doktrinlere panteistik oldukları gerekçesiyle karşı çıkmışlardır. Böylece, Dionysius ve Erigena panteistik görüşleri savunmakla suçlanmışlardır. Ne var ki, Erigena'nın, kâinâtın aşkın kaynağından sonuna kadar haberdar olduğu ve bu hususa çok vurgu yaptığı gerçeği düşünülürse, bu suçlamanın haklı çıkarılamaz olduğu ortaya çıkar. Batı'da, doğa çalışmaları ve tefekkürî perspektif arasındaki ilişkiye dair yapılmış her çalışmaya önemli bir şahsiyet olarak dahil edilen Erigena, temel eseri *De divisione naturae*'de (Yunanca başlığı *Periphyse-*

8. Gilson, *a.g.e.*, s. 83.

on) kapsamlı ve detaylı bir tabiat ve yaratılış tasavvuru sunmaktadır. Bu tasavvur sadece Erigena'nın kişisel görüşlerini temsil etmez; aksine insanın tabiatı anlama tarihi açısından değeri kalıcı olan evrensel bir perspektifi temsil eder.

Bu çalışmada Erigena, temel Hristiyan doktrinlerini tabiat ve yaratılış çalışmasına uygulamaya çalışır. Ona göre, evrendeki tüm eşya Allah'tan gelmektedir ve Logos olarak anlaşıldığı şekliyle Mesih yoluyla yaratılmıştır. Kitab'ın açılış cümlesi olan "Başlangıçta Allah gökleri ve yeri yaptı" ibaresini Erigena, tüm ezeli sebeplerin Mesih'te yaratılmış olduğu şeklinde yorumlar. Ayrıca ona göre teslîs, kendisini sadece manevî âlemde değil, yaratılışın her alanında gösterir: Baba'nın aslı, varlığın kaynağı olarak; Oğul'un akli, hikmetin kaynağı olarak ve Ruh'un hayatı, kâinattaki her şeyin *hayatı* olarak görünür. Sonuç olarak her yaratık, kurucu bir teslîs ile tanımlanır⁹ ve dolayısıyla insanın teslîsi de doğası, us (*logos*) ve duyudan (*dianoia*) müteşekkildir. Ayrıca, Erigena'ya göre insan, yaratılışın tümünü içeren bir mikrokozmostur; maddî ya da cismânî değil, ama öznel anlamda bir mikrokozmostur.¹⁰ Bu manevî ve sembolik tabiat tasavvuru, Erigena'nın astronomik sistemini de etkilemiştir. Erigena, Güneş'e, tüm varlığın ve canlılığın kaynağı ve dünyanın derindeki evrensel etkin sebep olması münasebetiyle, bu sembolik doğasından ötürü daha seçkin bir yer verir.¹¹

Burada göz önüne alacağımız bir diğer tabiat tasavvuru ise popüler görüşle beraber anılan ve Kutsal Metin'in daha çok zahiri yorumuna dayanan tasavvurdur. Bunu, teolojik tasavvur olarak betimleyebiliriz; çünkü bu tasavvur, teologların filozoflarca açık bir şekilde ifade edilen zıt görüşleri karşısında, tabiat ile ilgili çeşitli metinsel ifadelerin rasyonel bir savunmasını ve açıklamasını vermek için giriştikleri kasıtlı bir teşebbüsün meyvesidir. Temel olarak, kozmogoni ve kozmografi sorunları ile uğraşan bu "teolojik" açıklamada, söz konusu metinsel

9. H. Bett, "Johannes Scotus Erigena", *A Study in Medieval Philosophy*, (Cambridge, 1925), s. 32.

10. H. Bett, *a.g.e.*, s. 58.

11. R. Von Siebold ve Erhardt, *The Astronomy of Johannes Scotus Erigena*, (Baltimore, 1940).

veriler çoğunlukla temsili ya da sembolik olarak değil, aksine hakiki fiziksel gerçekliğin sadık bir betimlemesi olarak anlaşılmıştır. Burada, Batı'da Rönesans ile başlayan teoloji ve bilim arasındaki müstakbel çatışmanın tohumları yatmaktadır. İslâmî bilgi ve öğretinin ya da daha net ifadesiyle İslâmî bilginin Batı'ya ulaşan kısmının, o tohumların bereketlenmesine nasıl yardımcı olduğu aslında buradaki temel meselemizdir.

Dinî bir metin ve bilim arasında, doğanın belli yönlerinin bilgisi sorunu üzerine çıkacak bir çatışmayla ilgili olarak dikkat çekilmesi gereken nokta, tabii ki tamamen bağdaştırılamaz olan çatışmalar dışında, metnin yanlış olduğu ve bilimin doğru olduğu ya da her ikisinin de doğayı kendi bakış açılarından tasvir etmeye uğraştığıdır. Dinî bir metnin her şeyden önce bilimsel bir metin değildir; içinde her sınıftan insanın bulunduğu dinî bir topluluğa hitap eden dinî bir kitaptır. Onun esas işlevi, ölümsüz bir varlık olan insanın acil ihtiyaçlarına, ortalama bir zihnin kolayca anlayabileceği bir dille hitap etmesidir. Bu sebeple, metinlerde ortaya konan gerçeklik tasvirinin, eşyanın ezoterik resminden ziyade egzoterik görünüşüne uyması ve aynı zamanda entelektüel olarak ve manen yetenekli zihinler için özel öneme sahip olan diğer anlam seviyelerini de taşıması ve açığa vurması gerekir.

Aslında doğa hakkındaki metinsel ifadeler, eşyanın gerçek doğasından ziyade onların dolaysız görüntülerine dayanmaktadır. Yani, eğer popüler tabiat anlayışında, teologlar, kâinâtın tapınak (tabernacle) şeklinde olduğu ve dünyanın, etrafında diğer gezegenlerin dolaştığı bir merkez olduğu şeklindeki düşünceleri savunuyorlarsa, bunlar bir anlamda doğrudur. Dahası, bu dinen arzu edilir bir şeydir; çünkü Kitab'ın dinî ve manevî mesajı, sadece gerçekliğin normal insan tecrübesine başvurularak herkes için şeffaf hâle getirilebilir. Dünyanın düz olduğu herkes için aşikârdır, fakat küre şeklinde olduğunun kavranması birçok insan için daha zordur. Ayrıca, dünyanın taban, gökyüzünün tavan olması fikri Allah'tan "her şeyle ilgilenen Yaratıcı" ve "insan hayatının Koruyucusu" olarak güçlü bir şekilde söz eder. Bilim adamları bu özel dinî nedeni ve perspektifi anlamalıdır. Popüler tabiat anlayışını savunan teologlardan bazıları, filozofların çizdiği şekilde, bilimsel bir dünya resmine karşı müsamahakârdı. Mesela, teolojik görüşleri erken Ortaçağ Hıristiyanlığına egemen

olan St. Augustine böyle biriydi. St. Jerome ve kozmografyacıların -Kozmos ekolünün takipçilerinde olduğu gibi- bir kısmı buna şiddetle karşıydılar.¹²

İSLÂM BİLİMİNİN LATİN DÜNYASINA AKTARILMASI

Şimdi diğer soruna, yani İslâm biliminin 10. ve 13. yüzyıllar arasında Batı'ya aktarılması konusuna ve bu bilimin genellikle nasıl anlaşıldığı ve yorumlandığı hususuna dönüyoruz. D. M. Dunlop, İslâmî bilginin Batı'ya aktarılması konusunda araştırmacılar tarafından yapılan çeşitli çalışmalar hakkındaki önemli araştırmasında¹³, Batı'daki tercüme hareketlerinin aşağıdaki genel resmini bize sunar.

Aktarımın birinci devresinde, yani 10. ve 11. yüzyıllarda Arapça'dan Latinceye sadece belli astronomi ve matematik metinleri tercüme edilmişti. Bu metinlerin kaynağı İspanya idi ve tercüme faaliyeti Almanya'daki Lorraine okullarıyla bağlantılıydı. Bu okullarla ilgili olarak J. W. Thompson, elindeki çeşitli delilleri gözden geçirerek, şunları yazmıştır: “Ben Lorraine okullarının 10. yüzyılın son yarısında, Arap biliminin Latin Avrupa'da filizlendiği bahçe olduğuna ve bilginin bu bahçeden Almanya'nın diğer bölgelerine, Fransa'ya ve özellikle de İngiltere'ye yayıldığına ikna oldum.”¹⁴ İspanya'nın içinde, Katalonya'da bile bir tercüme ve uyarlama faaliyeti varmış gibi görünüyor. Ayrıca 11. yüzyılda, farklı bir aktarım merkezi olan Güney İtalya'da, birçok tıp metninin Constantine Africanus tarafından tercüme edildiğini görüyoruz.

Orta devre adını verebileceğimiz ve 12. yüzyılın tamamını kapsayan sonraki devre, kimya da dahil olmak üzere her çeşit Arapça bilimsel çalışmanın yaygın şekilde basılmasına ve yayılmasına şahit olmuştur.

12. J. L. E. Dreyer, *A History of Astronomy from Thales to Kepler*, (New York: Dover Publications, 1953), s. 220-221.

13. Dunlop, *a.g.e.*

14. J. W. Thompson, “The Introduction of Arabic Science into Lorraine in the 10th Century” *Isis* içinde, XII (1929), s. 184-193.

Ayrıca Müslümanlar tarafından kaleme alınan felsefî eserlerin tercüme edilmeye başlanması da bu dönemdedir. Tercüme faaliyetlerinin ana merkezleri İspanya ve İtalya; önemli şahsiyetleri Gundisalvi, Cremonalı Gerard ve Tivoli'li Plato'dur. Bath'lı Adelard ve Pisa'lı Stephen gibi isimler de zikredilmelidir.

Daha sonra, 13. yüzyıldan itibaren son devir gelir. Bu, Batı'nın değer verdiği her eserin Latinceye pratik olarak tercüme edilinceye kadar, Müslümanların neredeyse her daldaki çalışmalarının sürekli olarak yeniden üretildiği devirdir. Bu devir esnasında, 12. yüzyılın en önemli okullarından birisi olan Toledo Tercüme Okulu daha da faal bir hâle gelerek belli bir süre zarfında lider bir okul oldu. Bu dönemin en önemli şahsiyeti muhtemelen Michael Scot olmuştur.

Bu devirde, Arapçadan Latinceye tercüme edilen bilimsel ve felsefî çalışmaların toplamının hatırı sayılır ölçekte olduğuna şüphe yoktur.¹⁵ El-Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî, Râzî gibi birçok büyük Müslüman bilim adamı ve filozofun bazı çalışmaları tercüme edilmiş ve bu ilim adamları Latin dünyasında, Latinize edilmiş isimler altında meşhur olmuşlardır. Bu bölümdeki tartışmamız açısından, hem bu İslâmî şahsiyetlerin hem de burada bahsi geçmemiş fakat eserleri Latinceye tercüme edilmiş olma imtiyazını paylaşan diğer isimlerin, İslâm entelektüel dünyasında filozof-bilim adamı (*felâsife*) ekolüne ait oldukları gerçeğini zikretmemiz çok önemlidir. Bu ekol 13. yüzyılın sonuna kadar var olan ve kesin ve özel tabiat görüşleri formüle etmesiyle tanınan birçok entelektüel ekolden sadece biriydi.

Bundan dolayı Latin Batı'nın, İslâm içinde formüle edilen birçok tabiat düşüncesinden yalnızca birini, yani Meşşâî ekolününkini bildiği söylenebilir. Bu ekolün ayırt edici özelliği, onun Yunan felsefî geleneği ile sıkı bir şekilde özdeşleştirilmiş olmasıdır; özellikle de elbette Platon ve Aristo felsefelerinin Müslümanlar tarafından ele alınan şekliyle. Bu yüzden, Latin Batı'nın İslâm Meşşâî felsefe ve bilimiyle tanışmasına eşlik eden ana entelektüel değişimlerden birisinin, Hıristiyan teolojisinin Aristoculaşması olması şaşırtıcı değildir. Bu hususun daha sonraları Batı'daki genel tabiat anlayışı üzerinde birçok sonucu olmuştur.

15. Bkz. Gilson, *a.g.e.*, Yunan-Arap etkisi üzerine olan bölüm.

Meşşâî bakış açısı, kozmosu her yere yayılan rasyonel bir sistem olarak bütünleştirmeye çalışır. Doğa, analiz edilmesi ve anlaşılması gereken bir alan olarak görülür. Doğanın bilgisine, temel enstrümanı mantık olan muhâkeme yöntemiyle ulaşılır. Bundan dolayı, İslâm'da bu ekol -Müslüman rasyonalizmi hiçbir zaman iman ve vahiyden ayrılmadığı hâlde- rasyonalizm ile özdeşleştirilebilir. Bununla birlikte modern emprisizmin kalbinde yatan gözlem ve deney, bu ekolün ayırt edici bir özelliği olmamıştır. Aksine Prof. Nasr'ın birçok çalışmasında gösterdiği gibi¹⁶ mantık ve rasyonel düşünce, genellikle gerçek doğa gözleminin dışında kalırken, gözlem ve deney çoğu zaman İslâmî geleneğin mistik ve ma'rifete dair unsurlarının yanında yer almıştır. Emin olmak gerekir ki, Meşşâî ekolden pek çok deneysel faaliyet geldiğine şüphe yoktur; fakat bu faaliyet (emprisizmin 17. yüzyıl biliminde rasyonalizm ile ilişkilendirildiği biçimde) bu ekolün rasyonalizmi ile ilişkilendirilemez. Dahası, bu ekolle beraber zikredilen İbn Sînâ gibi şahsiyetler vardır ki, bunlar tipik Meşşâî ya da Aristotelyen olan kimselerden daha farklı tabiat düşünceleri formüle etmişlerdir. Meşşâî olmayan bu tasavvurlar, karakter olarak tefekkürî ve semboliktir ve İslâm'ın metafizik ve mistik boyutuyla her zaman özdeşleştirilmişlerdir.

13. yüzyılın sonuna kadarki dönemde, İslâm biliminin Batı'ya aktarılmasının boyutlarıyla ilgili tartışmamızı, Sühreverdi'nin İsrâkî ekolünün, İbn Arabî'ninki gibi çeşitli sûfî ekollerin ve İhvân-ı Safâ'nın yeni Pisagorcü ekolünün geliştirdiği bilimlerin, Latin Batı'da neredeyse tamamen meçhul olduğunu söyleyerek özetleyebiliriz. Bu dönemde Meşşâî ekolün bilimleri bile sadece kısmen aktarılabilmişti.

İSLÂM BİLİMİNE GENEL YANIT

İslâm'dan aktarılan bilimsel ve felsefî çalışmaların çoğu rasyonel bir tabiata sahipti. Simya ve diğer okült ilimler gibi diğer rasyonel olmayan öğeler de Batı'ya intikal ettiler; fakat bunlar, Tapınak Tarikatı (Order of the Temple) gibi çeşitli gizli örgütlerle sınırlı kaldılar.¹⁷ Bu-

16. Örneğin bkz. *Man and Nature*, s. 94.

17. Bkz. P. Ponsoy, *Islam et le Graal*, (Paris, 1957).

nun sonucunda, Latin Batı'da İslâm bilim ve felsefesinin, klasik Yunan tipinde bir rasyonalizmi bir bütün olarak tecessüm ettirdiğine dair genel bir imaj oluştu. İslâm biliminin bu şekilde anlaşılması ve tasvir edilmesi, 13. yüzyıl Avrupasında rasyonalizmin yükselişini hızlandırmaya yardımcı oldu.

Hâlbuki İslâm'da rasyonel felsefenin yeri biraz farklı algılanıyordu. Meşşâî ekolün kesin bir biçimde rasyonalist eğilimler içerdiği düşünülüyordu. Örneğin, Gazzâlî bu eğilimlere şiddetle hücum etmiş ve bunun sonucunda İslâm entelektüel hayatı, sufizmle beraber düşünülen ma'rifet ve tenevvür boyutuna giderek daha fazla kaymıştı. Hayatının sonuna doğru İbn Sînâ bile rasyonel Meşşâî tarzdaki yazılarını "reddetmiş", sembolik ve tefekkürî tabiatlı bir "Doğu Felsefesi"nin izahını yapmaya başlamıştı. İbn Rüşd (Latince *Averroes*) birçok Müslüman tarafından bilim adamları ve filozoflar arasında, rasyonalizmin en büyük müfessiri olarak addediliyordu. Böyle düşünenler yine de İbn Rüşd'ün Latin yorumcular tarafından biraz fazla rasyonalize edildiğini söylerlerdi. İbn Rüşd, sadece fazla rasyonalize edilmemiş, fakat Profesör Harry Austin Wolfson'un "The Twice-Revealed Averroes"¹⁸ başlıklı ilginç makalesinde gösterdiği üzere, onun teolojik fikirleri hem İslâm dünyasında zındık fikirler ileri sürmek, hem de genel anlamıyla din karşıtı olmak derecesinde yanlış anlaşılmıştır. İbn Rüşd herhangi bir Müslüman'dan (Ortaçağ'ın Batısında Aristoculuğu diriltecek derecede) daha enstrumentalist bir karaktere sahipti. Profesör Wolfson bu etkiden şu şekilde bahseder:

"İbn Rüşd'ün gerçek ya da zannî dalâletinden dolayı mükerreren kınanmasına rağmen yorumları yaygın bir şekilde okunmuş, üzerinde çalışılmış ve yaygınlaştırılmıştır. Dahası, bu fikirler taklit edilmiştir. Onu dalâletle lanetleyenlerin kendileri, Albertus Magnus, Thomas Aquinas ve hatta Romalı Giles gibi isimler, onun örneklerini takip etmişler ve Aristo üzerine onun tarzında açıklamalar yazmışlar ve sürekli ondan alıntılar yapmışlardır. Ortaçağ filozoflarının Aristo üzerine yazdıkları bu yeni açıklamalar, kendileri dinî hatadan berî olsalar bile İbn Rüşd'ün yerine geçeme-

18. H. A. Wolfson. "The Twice-Revealed Averroes", *Speculum* içinde, XXXVI. s. 373-392.

miştir. Onlar sadece Aristo'ya ve böylece İbn Rüşd'e daha büyük bir ilginin uyanmasına sebep olmuşlardır..."¹⁹

İSLÂM BİLİMİNİN BATI'DA 13. YÜZYIL TABİAT DÜŞÜNCELERİ ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

İslâm bilimlerinin Ortaçağ Batısında yaygınlaşmasının boyutları ile ilgili sorunu ve bu bilimlerin Batı tarafından genellikle nasıl karşılandığını tartıştıktan sonra, nihayet dikkatimizi onların 13. yüzyıl tabiat düşünceleri üzerindeki etkileri sorusuna yöneltebiliriz. İslâm biliminin girişinden hemen önceki dönemde, Batı'da baskın olan tabiat düşüncelerini daha önce teşhis etmiştik. Latin muhatapların yorumladığı şekliyle İslâm Meşşâî bilim ve felsefelerinin, bu tabiat düşüncelerinin gelişimini nasıl etkilediğini araştırmak istiyoruz. 13. yüzyıl Batı entelektüel düşüncesinin gelişimine dair genel resim kesinlikle düz ya da basit bir şekilde tarif edilecek gibi değildir. David Knowles²⁰ bu yüzyılın entelektüel dünyasına akın eden birçok düşünce akımından söz eder. Yeni Eflatuncu öğretiler, Dionysius'cu yazılar, Augustinyen teoloji ve Yahudilerin, Hristiyanların ve Müslümanların Aristotelyen araştırmalarının hepsi bu karmaşıklığa katkıda bulunmuştur. Bunların karşılıklı ilişkileri temel entelektüel değişimlere ve Knowles'in tabiriyle, "mevcut düşünce tarzlarının tümünde bir devrime" yol açmıştır. Bununla birlikte, bu entelektüel "devrim"deki baskın düşünce akımının Aristotelyen çalışma ve felsefe olduğu hakkında hiç şüphe yoktur. Karşılıklı bu ilişkiler, aynı zamanda, en önemlisi Thomas Aquinas'ın olan birçok sentezin netice vermesine sebep olmuştu. Bu sentezlerin çoğunda İslâm etkisinin önemli izleri açıkça görülüyordu.

Evvela Dionysius ve Erigena isimleri ile eşleştirmiş olduğumuz sembolik ve tefekkürî tabiat düşüncelerini ele alalım. Bu özel tabiat görüşü ile ilgili herhangi bir İslâmî yazının Latin Batı'ya aktarılıp aktarılmadığı bilinmemektedir. Batı'da geliştirildiği ve yaygın olduğu kadarıyla bu tabiat görüşü İslâmî kaynaklardan, 13. yüzyıl Batı ras-

19. A.g.e., s. 382.

20. D. Knowles, *The Evolution of Medieval Thought*, (Baltimore, 1962).

yonalizminin Müslüman Meşşâî bilim ve felsefesinden aldığı yardıma benzer bir şekilde hemen hemen hiç bir ek destek almamıştır.

Batı'da bu tabiat görüşüyle özdeşleştirebileceğimiz herhangi bir ekol söz konusu değildir. Fakat 10. yüzyıldan 13. yüzyıla kadar olan dönemde, Bingen'li St. Hildegarde (1099-1179), Saint Victor'lu Hugh (1096-1141), Assisi'li St. Francis (1182-1226) ve St. Bonaventure (1217-1274) gibi farklı yollarla Hristiyan tefekkürî ve sembolik tabiat görüşünü derin bir tarzda ifade etmiş olan tek tek şahsiyetler çıkmıştır. Bu şahıslar diğer sahalarda önemli etkileri olan büyük insanlar olsalar da tefekkürî tabiat görüşü, bu dönemde entelektüel şuurunun biraz gerisinde kalmıştır. Aslında Hristiyanlığın ma'rifet ve metafizik boyutu, giderek büyüyen rasyonalist bir çevrede boğuldukça bu görüş gittikçe kenara itilmiştir.

Dionysius'cu yazılar ve Erigenacı öğretiler 12. yüzyılın sonunda ya da 13. yüzyılın başlarında yeniden yayılmışlardı. Bu yayılma Paris'te bir teoloji ve mantık profesörü olan Bene'li Amaury (ö. 1206 ya da 1207), Dinant'lı David ve İspanyalı Mauritius ile örneklendirilebilir.²¹ Bu isimlerin, Erigena'nın "ilâhî tecellî" şeklindeki tabiat öğretisini, diğer hususlarla beraber ihya ettikleri söylenir. Onların tefekkürî ve sembolik tabiat görüşü hakkında yapmış oldukları açıklamaların otantik olup olmadığını bilmiyoruz; çünkü bunlardan günümüze herhangi bir orijinal yazı ulaşmamıştır. Onların fikirlerinin 1215'te Paris Üniversitesi'nde, özel olarak duyurulan bir yasadan ve Sens (Fransa'da bir şehir) Taşra Kilise Meclisi toplantısında alınan bir kararla yasakların garanti altına alınmış olmasından yola çıkarak geçerlilik kazanmaya başladığını varsayıyoruz. Paris Üniversitesi'nde alınan kararla, aynı zamanda, Aristo'nun metafizik öğretileri, doğa felsefesi hakkında kaleme aldığı eserler ve konu üzerine yapılan yorumlar yasaklanmıştı.

Bu şahıslar etrafında kümelenen entelektüel halka panteistik görüşleri yaymakla itham edilmişlerdi. Onların fikirlerinin gerçek doğruluğu ya da içerdikleri hatalar²² ne olursa olsun, onlarla özdeşleştirir-

21. Bkz. Gilson, *a.g.e.*, s. 240-243.

22. Gilson bu sorunun çağdaş araştırmalar sayesinde kesin bir şekilde çözülmesi gerektiğini düşünmektedir.

len entelektüel akım, Aristo felsefesinin dev deprem dalgası ile kıyas edildiğinde sadece ikincil bir konumdaydı. Bu isimlerin, İslâm bilim ve felsefesine dair yapılan bazı çalışmalardan haberdar olup olmadıkları konusuna gelince, Gilson burada, en azından psikoloji ve ontoloji sahalarında, bir İbn Sînâ etkisinin olduğuna dair birtakım delillerin varlığına işaret etmektedir. İbn Sînâ'nın insan aklının aydınlatıcısı olarak tartıştığı Faal Akıl düşüncesinden haberdar olan St. Bonaventure için de aynı durum geçerliymiş gibi görünüyor. Assisili St. Francis'in İslâm topraklarını ziyaret ettiği bilinmektedir, fakat kendisi entelektüel ilimlere fazla ilgi göstermemiştir.

Böylece, tercüme arazları yüzünden sembolik ve tefekkürî tabiat düşünceleri hakkındaki İslâmî literatürün, Batı tarafından hiçbir zaman bilinmediğini ve bundan dolayı, bu önemli tasavvurun Batı'da ortaya konan düşünceleri etkilemediğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla Batı'da ortaya konmuş otantik açıklamaların tamamı saf Hıristiyan ilhâmının neticeleridir.

Bununla beraber, metafizik ve kozmolojik tabiat öğretilerini ele alırsak, İslâm bilimlerinin, özellikle de İbn Sînâ'nın metafizik kozmolojisinin dikkate değer bir etkisi vardır. İbn Sînâ'nın külliyyatı, 12. yüzyılda Latin dünyasına zengin bir metafizik kozmoloji (evrenin yapısının metafizik tasviri ile ilgilenen bilgi dalı) sunmuştur. Varlıkların hiyerarşisi ve onların Bir olandan sudûr etmeleri bu kozmolojinin merkezindedir. Buna tekabül eden kozmogoni, Sebeb-i Evvel'den kaynaklanan ve ay altı dünyaya ve insan ruhuna (soul) doğru inen, her biri bir cisme sahip semavî bir küre üreten, ayrı ve farklı akılların sudûru sisteminden oluşmaktadır. Bilimsel ve metafiziksel bir dille söyleyecek olursak, İbn Sînâ'yı okumadan önce Latinlerin ellerinde bulunanların tamamı *Timaëus*'un kısmî bir bilgisinden ibaretti. Dionysius'un *Semavî Hiyerarşi*'si de biliniyordu; fakat çözölemeyen bazı zorluklar arz etmiş görünüyordu.

Dionysius'un melekbiliminin yeni bir kozmolojik nûr altında yorumlanmasını mümkün kılan İbn Sînâ'nın bu kozmolojisi; çünkü daha önce gördüğümüz gibi, bu iki filozofun kozmolojileri temelde melekbilim ile ilişkilidir. 12. yüzyıl boyunca yayılan farklı Eflatunculuk formlarının tümü İbn Sînâ kozmolojisini bilimsel ve metafi-

ziksel olarak çekici bulmuşlardı. Gilson'un ifade ettiği gibi, evrenin sudûrunun bereketli metafiziği altında, İncil'in yaratma kavramı ortadan kaybolmuştu.²³ Bu yeni gelişmeye Hıristiyan teologların tepkisi, İbn Sînâ'nın metafiziği ve kozmolojisi ile Augustine'nin teolojisinin bir sentezini ortaya koyma teşebbüsü oldu; Gilson'un net bir şekilde gösterdiği gibi, muhtemelen en önemli örneği Auvergne'li William (1180-1249) olan bir "İbn Sînâlaşan Augustinecilik"ten kesinlikle söz edilebiliriz.

Yukarıdaki sentezde, İbn Sînâ kozmolojisi ana hatlarıyla kabul edilmişti, fakat Hıristiyan teolojik perspektifini ya da daha doğrusu Augustine'nin düşüncelerini muhafaza edebilmek için birçok önemli unsur elenmek zorundaydı. Sadece Allah'a mahsus olan yaratma eylemine yaklaşacağı için ebedî ve zorunlu sudûr fikri reddedilmişti. Dahası, bu fikir İncil'deki "zaman içinde yoktan yaratma" düşüncesine zıtlık teşkil ediyordu. İlâhî anlayışın vucûbiyeti tarafından idare edilen imkânâtın ebedî sudûru fikrine karşı olarak, Auvergneli William, Allah'ın iradesinin ebedî, fakat hür olduğunu; onun kararlarının ebedî olduğunu, fakat bundan bu kararlarının sonuçlarının da ebedî olacağı sonucunun çıkmayacağını iddia ediyordu. Allah ezelde ve hür olarak kâinâtın zaman içinde ya da zaman ile başlamasını irade etmiştir. Bu tam da, iki yüzyıl öncesinde filozoflarla tartışmalarında İslâm kelâm ekolünün aldığı pozisyondu.

Ayrıca Faal Akıl'ın insanların ruhlarını aydınlattığı öğretisi de ciddi şekilde ayıklanmıştı. Onlar tarafından ortaya konan düşünceye "bu fikrin bir modifikasyonu" demek daha doğru olur; çünkü İbn Sînâ, Faal Akıl'ı Cebrâil ile ya da Kutsal Ruh ile özdeşleştirirken, "İbn Sînâlaşan Augustineciler" onu bizzat Allah'ın kendisiyle özdeşleştirmeye gayret ediyorlardı. Auvergneli William ve benzer kanaatteki diğer teologların, İbn Sînâ'nın bu temel öğretileri karşısındaki eleştirileri, sonunda onun melekbilim ve kozmolojisinin tahrir edilmesine yol açtı.

Böylece, paradoksal olarak, İbn Sînâ'ya yöneltilen en sert eleştiriler ondan etkilenen teologlar tarafından yapılmıştı. Corbin bu paradoksu, "İbn Sînâlaşan Augustinecilik"ın temsilcilerinin, aslında İbn

23. Gilson, *a.g.e.*, s. 240.

Sînâ'nın kozmolojisi ile Augustine'ci teolojinin gerçek bir sentezini he-deflemediklerini söyleyerek açıklamaya çalışır. Onlar daha ziyade, İbn Sînâ'nın etkisi altında Augustine'ci aydınlatma teorisini formüle etmek için Aristo terminolojisini ödünç alan teologlardı.²⁴

Kısaca, İbn Sînâ'nın kozmolojik öğretilerinin iki temel Latin yorumu vardır. Peder Ronald de Vaux'un "Latin İbn Sînâcılığı" adını verdiği teologlar çevresi olarak tanımlanan birinci yorumda zikredilen iki öğretinin de Dionysius'un kozmolojisi ve melekbilimiyle uyum içinde olduğu kabul edilmiştir. Bu grupla özdeşleştirilenler arasında Toledo Başmütercimi ve en meşhur İbn Sînâ mütercimi olan Dominicus Gundissalinius vardı. "İbn Sînâlaşan Augustinecilik" ile özdeşleştirilen iki grup tarafından, onların anladığı ve yorumladığı şekliyle Augustine'ci teolojik konumu muhafaza etmek adına, iki öğreti de reddedilmişti. Büyük Albert (Albertus Magnus) ve Roger Bacon da bu entelektüel perspektif içinde değerlendirilen diğer iki meşhur isimdir. Bu iki temel yorum arasındaki farklardan bağımsız olarak, sonuçta ortaya çıkan mukabil tabiat düşüncesi aynı şekilde manevî ve dinî tabiattaydı.

Roger Bacon'un tabiat görüşü özel olarak bahsedilmeye değerdir. Bilimsel ve felsefî görüşlerinde Bacon, "Aristo'dan sonra felsefenin lideri ve prensi" olarak açıkça tanıdığı ve İbn Rüşd'e tercih ettiği İbn Sînâ'dan oldukça etkilenmişti. Bacon, İbn Sînâ'nın külliyâtını, mümkün olduğunca Hristiyan bakış açısı içine entegre etme görevini üstlendi. Bacon, doğa bilimlerini doğa-üstü bir bilgi kalıbı içinde yetiştirmeye gayret eden bir aydınlanmacı ve Pisagorcuydu. Matematik sembolik anlamda ele alıyordu. Bacon, sık sık deneysel metodun kucusu olarak anılır. Fakat ona göre iki çeşit deney vardır. Birinci tür deney, hâricteki doğa üzerinde yapılan deneydir. Bu, doğal bilimlerdeki kesinliğin kaynağıdır. İkinci tür deney, bir kişinin Kutsal Ruh'un kendi nefsi üzerindeki faaliyetinden "tecrübeyle haberdar olmasına" gönderme yapmaktadır. Bu, semâvî şeylerin bilgisinin kaynağıdır ki, Allah'ı görmekle doruk noktasına ulaşır.²⁵ Kısmen Müslümanların optik üzerine yaptıkları çalışmalardan etkilenen Bacon'un kozmogonisi,

24. H. Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, (Irving, 1980), s. 104

25. A. E. Taylor, *European Civilization*, (London, 1935). Cilt III, s. 827.

bir diğer önemli tabiat tasavvurunu oluşturur ve Sühreverdi'nin İsrâkî ekolüne benzer.

Son olarak, popüler görüşle özdeşleştirilen teolojik tabiat tasavvurunu etkileyen bazı önemli gelişmeleri kısaca tartışacağız. Aslında “İbn Sînâlaşan Augustinecilik”in kitabî bir kavram olan “yoktan yaratma” gibi fikirleri, popüler teolojik öğretilerde anlaşıldığı şekliyle savunmaya yönelik girişimlerini tasvir ettiğimizde bu hususa bir bakıma zâten daha önce değinmiş oluyoruz. Fakat bu teoloji, Augustine’ci olması münasebetiyle aydınlatıcıdır. 13. yüzyılda, özellikle de Aquinas’la birlikte, bir diğer teoloji çeşidi -yani rasyonel teoloji- hızla ivme kazanıyordu. Aquinas, kendi döneminde, Latin dünyasında ortaya çıkan birçok fikir akımlarından hareketle dikkate değer bir sentez -meşhur Thomist sentez- oluşturmuştu. Sentez, Hıristiyan teolojik bakış açısı içinde geliştirilmişti. Hıristiyan öğreti ile çelişen teoriler dışlanmış, mantıken sağlıklı ve Hıristiyanlık’la uzlaştırılabilir olan fikirler bu senteze dahil edilmişti. Yine de, Ortaçağ düşüncesinin birçok önemli araştırmacısı tarafından ortaya konan incelemelerin açıkça gösterdiği gibi, Aquinas’ın eleme ve sentez yapma sürecinin sonucunda ortaya koyduğu düşünce, Latin tercümeler vasıtasıyla erişilebilir duruma getirilen Müslüman düşünürlerin teolojik, felsefî ve bilimsel fikirlerini içermektedir.

Fârâbî (*Alfarabius*), İbn Sînâ (*Avicenna*), Gazzâlî (*Algazel*), İbn Bâcce, (*Avempace*) ve İbn Rüşd (*Averroese*) gibi en ünlülerini zikretmek gerekirse, bu İslâm düşünürlerinin tamamı Aquinas, onun hocası Albertus Magnus ve diğer Ortaçağ Hıristiyan düşünürler üzerinde büyük etki bırakmışlardır. Robert Hammond, Fârâbî’nin Albertus Magnus ve Aquinas üzerindeki etkisinin ontoloji, kozmoloji, psikoloji ve teolojide açıkça görüldüğünü ortaya koymuştur.²⁶ Tabiat teolojisi açısından çok önemli olan illiyet ilkesi ve Allah’ın “kozmozolojik delilleri” gibi konuların müzakeresinde Aquinas sadece Fârâbî’nin delillerini tekrar etmiştir.²⁷ Gilson’a göre, İbn Sînâ’nın etkisi bu özel alanda daha da fazlaydı.²⁸

26. Bkz. R. Hammond, *The Philosophy of A1-Fârâbî and its Influence on Medieval Thought*, (New York: The Hobson Book Press, 1947).

27. A.g. e., s. 21

28. Gilson, a.g.e., s, 187.

Zenginleştirilmiş İslâmî formuyla İbn Sînâ ve Fârâbî tarafından takdim edilen Aristotelyen illiyet doktrininin (*Tabiat İlkeleri Üzerine* adlı eserinde ve metafizik üzerine yaptığı tefsîrde görülebileceği gibi) Aquinas'ın teolojik tabiat tasavvuru üzerinde büyük etkisi olmuştur. Mesela, Gilson, İslâm filozoflarını okumadan önce etkin sebep anlayışının “ilâhî yaratma faaliyetini tasvir etmeye çalışan Hristiyan teologların zihninde daima az ya da çok bulanık bir şekilde olduğunu” olduğunu ileri sürer.²⁹

Daha genel olarak Gilson şu güçlü etkiyi gözlemlemiştir:

“Varlığın kaynağı olarak, İbn Sînâ'nın etkin illiyet düşüncesi ile *Sebepler Üzerine* adlı kitapta tasvir edilen Proclus'cu evrenin birleştirilmesinden neş'et eden metafizik kompleks, 13. yüzyılın sonlarına doğru gayet sıradan bir fikir olarak oldukça yaygınlaşacaktı. Sonuçta, yapı olarak Yeni Eflatuncu fakat Eski Ahit'in yaratan Tanrısıyla birebir örtüşen bir illiyetin her yere nüfûz ettiği bir evrendir...”³⁰

Bununla birlikte Aquinas, Gazzâlî gibi, Yeni Eflatuncu sudûr teorisini, İncil'in “dünyanın yoktan yaratılması” (*creatio mundi ex nihilo*) doktrini lehine reddetmiştir. Bu iyi bilinen Thomist sentezi burada tartışmayacağız. Onun yerine İslâm İspanyasından (Endülüs) Latin Batı'ya akan bir diğer önemli entelektüel akımı tartışarak devam edeceğiz. Bu Latin İbn Rüşdcülüğüdür.

İbn Rüşd'ün ölümü üzerinden daha yirmi yıl bile geçmeden, 13. yüzyılın ikinci on yılında, Aristo tefsîrleri Latinceye sistematik olarak tercüme edilmeye başlandı. İbn Sînâ'da olduğu gibi Hristiyan düşüncüler tarafından İbn Rüşd'ün kabulü de karışık oldu. Kısa bir süre içinde, aynı yüzyılda, İbn Rüşd'ü Aristo ile özdeşleştiren ve felsefe ile din ve akıl ile vahiy arasındaki ihtilâflı konuları gündeme getiren Latin İbn Rüşdcülüğü adında bir ekol zuhûr etti. Bu İbn Rüşdcüler, onu, çifte hakikat doktrininin (doğal aklın hakikati ve vahyin hakikati) yaratıcısı olarak sundular. Ne var ki onların bu iddiası yan-

29. A.g.e., s. 210.

30. A.g.e., s. 211.

lıştı. İbn Rüşd, akıl ile vahyin aynı nihaî hakîkate götürdüğünü düşünüyordu. Hatta “*Din ve Felsefe Arasındaki Uyum Üzerine*” (*Kitâbu Fasli'l-makâl ve takrîru mâ beyne's-şerîa ve'l-hikme mine'l-ittisâl*) adlı bir eser de yazmıştı. İbn Rüşd'ün aynı zamanda bir fakih ve dinî bir cemaat lideri olduğu da unutulmamalıdır. İbn Rüşd hakkında kesinlikle söylenebilecek olan şey, onun diğer Müslüman filozoflardan daha rasyonalist olduğudur. İbn Rüşd, tüm dinî hakîkatlerin rasyonel olarak gösterilebilir olduğuna inanıyordu. Sonraları daha etkili olan ve Latin dünyasında vahiyden bağımsız olarak peşine düşülen, işte bu “rasyonalizmdir”.

İbn Rüşdcülüğün rasyonalizmine ve felsefeciliğine, özellikle de Hıristiyan Kitabına, inancına ve ma'rifetine doğrudan zıt olan felsefî pozisyonlara karşı yoğun ve sert teolojik reaksiyonlar söz konusuydu. İbn Rüşd adı kısa bir zamanda din karşıtı düşünce ile eş anlamlı hâle geldi. Burada bizi özellikle ilgilendiren nokta, bu teolojik reaksiyonların doğasıdır. Gilson ve diğer Ortaçağ düşünceci araştırmacılarının dikkat çektiği üzere, reaksiyon, İbn Rüşdcülerin teologlara karşı kullandıkları aracın aynısını, yani doğal akıllı, giderek artan şekilde kullanma eğilimi gösteriyordu. Bu, örneğin Thomist sentezde açıkça gözlemlenebilir. Aslında Aquinas'ın bizzat kendisi daha geleneksel teologlar tarafından saldırıya uğramıştı.

Teologlar arasında -filozofların rasyonalizmine karşı entelektüel bir tepki kalıbı olarak- giderek artan bu rasyonalist eğilim, müzakere etmiş olduğumuz tabiat görüşünün anlaşılması açısından bazı sonuçlar ihtivâ eder. Tabiat ve olaylar hakkındaki metinsel bir ifade, ya onun rasyonel gösterimi ya da sembolik ve metafizik anlamının berraklığı esas alınarak kabul edilebilir. İbn Rüşdcülüğün saf rasyonalizminin neden olduğu şey, doğanın sembolik yorumlarının -yani felsefe ve teoloji arasında ihtilaf konusu olan iddiaları çözmede yardımcı olan entelektüel bilginin- daha da güç kaybetmesine yardım etmesidir. 13. yüzyılda doğa bilimleri, inanan insanlar tarafından Hıristiyan entelektüel çerçevesi içinde geliştirilmekteydi. Fakat İbn Rüşdcülüğün Batı'da oluşmasına yardımcı olduğu bir diğer şey, bilginin ve kozmosun sekülerize edilmesinin ve iman ile akıl arasındaki karşılaşmanın tohumlarını atmak oldu.

SEÇİLMİŞ BİBLOGRAFYA

1. J. Baltrusaitis, *Cosmographie chretienne dans l'art du moyen-age*, (Paris, 1939).
2. G. B. Burch, *Early Medieval Philosophy*, (New York, 1951).
3. G. B. Burch, "The Christian Non-dualism of Scotus Erigena", *Philosophical Quarterly* içinde, vol. 26, (1954), s. 209-214.
4. H. Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, (New York, 1960).
5. P. Delhay, *Medieval Christian Philosophy*, (New York, 1960).
6. D. M. Dunlop, *Arabic Science in the West*, (Karachi: Pakistan Historical Society, 1958).
7. E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, (New York, 1955).
8. E. Gilson, "Les sources greco-arabes de l'augustinisme avicennant", *Archives d'histoire et litteraire du Moyen Age* içinde, c. IV, 1929, s. 5-149.
9. E. Gilson, *The Spirit of Medieval Philosophy*, (New York, 1936)
10. E. Gilson, *The Unity of Philosophical Experience*, (London, 1938)
11. A. M. Goichon, *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe medievale*, (Paris, 1944).
12. D. Knowles, *The Evolution of Medieval Thought*, (Baltimore, 1962).
13. A. Miele, *La science arabe et son role dans l'evolution scientifique mondiale*, (Leiden, 1966).
14. S. H. Nasr, *Three Muslim Sages*, (Cambridge, Mass. 1964).
15. S. H. Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, (London, 1976).
16. J. Needleman (ed), *The Sword of Gnosis*, (Baltimore, 1974).
17. J. Oman, *The Naturel and Supernaturel*, (Cambridge, 1936).

18. P. Ponseye, *Islam et le Graal*, (Paris, 1957).
19. H. Probst-Biraben, *Les Mysteres des templiers*, (Nice, 1947).
20. C. E. Raven, *Naturel Religion and Christian Teology*, (Cambridge, 1953).
21. G. Sarton, *Introduction to the History of Science*, (Baltimore, 1927-48).
22. C. Singer, *Studies in the History and Method of Science*, (Oxford, vol. I.)
23. J. Sittler, *The Ecology of Faith*, (Philadelphia, 1961).
24. A. E. Taylor, *European Civilization*, (London, 1935), vol III.
25. W. Temple, *Nature, Man and God*, (New York, 1949).
26. H. Z. Ülken, "Influence of Muslim Thought on the West: Philosophical Influence before Descartes", *A History of Muslim Philosophy* içinde, ed. M. M. Şerif, (Wiesbaden, 1966).
27. Von Weizsacker, *The History of Nature*, (Chicago, 1949).
28. W. M. Watt, *The Influence of Islam on Medieval Europe*, (Edinburgh, 1972)
29. G.M. Wickens (ed), *Avicenna: Philosopher and Scientist*, (London, 1952).
30. G. Williams, *Wilderness and Paradise in Christian Thought*.
31. H.A. Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle*, (Cambridge, Mass., 1929).
32. H.A. Wolfson, "The Twice-revealed Averroes", *Speculum* içinde, vol. 36 (1961), s. 373-392.

ÖMER HAYYÂM'IN, ÖKLİD'İN PARALELLER TEORİSİNİ ELEŞTİRİSİ

GİRİŞ

a rapça kaynaklarda geçtiği şekliyle Ömer Hayyâm'ın tam adı Gıyâseddîn Ebu'l-Feth Ömer ibn İbrahim en-Nîsâbûrî el-Hayyâmî'dir. Hayyâm'ı şahsen tanıyan ve *Târihi Hukemâu'l-İslâm* adlı eserinde onunla ilgili ilk bilgileri sunan 12. yüzyıl tarihçisi Beyhâkî'ye ve diğer çok bir kaynağa³¹ göre Müslüman bir şair ve matematikçi olan Hayyâm, hayatının büyük bir bölümünü geçirdiği ve öldüğü Nişabur yakınlarında doğmuştur. Hayyâm hakkında o kadar az şey bilinmektedir ki, hem doğum hem de ölüm tarihi araştırmacılar arasında tartışma konusudur.

Hayyâm'ın doğum günü olarak öne sürülen 15 Mayıs 1048 tarihi ile ilgili elde edilen son bulgu (Hint araştırmacı Govinda Tirtha ve Sovyet araştırmacılar A. P. Youshkevitch ve B. A. Rosenfeld tarafından Beyhâkî'nin sağladığı bazı delillere dayanılarak yapılan incelemeler)

-
31. Hayyâm'ın doğum yeriyle ilgili farklı bilgi veren kaynaklar, Ahmed Tatavî'nin (16. yüzyıl) *Târih-i Elfî*'si ve Ahmed Tebrîzî'nin (15. yüzyıl) *Tarab-hâne*'sidir. Bunlar, Hayyâm'ın doğum yeri olarak Hazar'ın kuzeydoğu köşesindeki Esterâbâd civarını gösterirler. Bkz. R. N. Frye (ed), *Cambridge History of Iran*, c. 4, (1975), "Umar Khayyam: Astronomer, Mathematician And Poet" başlıklı makale, s. 658.

artık bu sorunu tamamen çözebilir.³² 15. yüzyıl yazarı Yâr Ahmed-i Reşîd-i Tebrîzî'nin *Tarab-hâne*'sindeki delile dayanarak yukarıdaki iki Rus araştırmacı, Hayyâm'ın tam ölüm tarihini 12 Muharrem 526/4 Aralık 1131 olarak hesaplamışlardır.³³

Hayyâm İslâm dünyasında, Batı'daki ünlü *Rubâiyyât*'ın 'Ömer Hayyâm'ı olarak değil, büyük bir matematikçi ve filozof-bilim adamı olarak etkileyici bir şahsiyetti. Beyhâkî onu, "felsefî ilimlerin farklı alanlarında İbn Sînâ'nın bir takipçisi" olarak adlandırmıştır.³⁴ Doğrusu Hayyâm, İbn Sînâ ekolü içinde değerlendirilir. Fakat İbn Sînâ'nın aksine, Hayyâm daha az yazmıştır. Beyhâkî şöyle rivayet eder: "O, hem yazmada hem de öğretmede cimri idi; filoloji, fıkıh ve tarih hakkında geniş bir bilgiye sahip olmasına rağmen, fizik üzerine bir özet, varlık üzerine bir risale, vücûd ve yükümlülük üzerine bir risale dışında hiçbir şey yazmamıştır."³⁵ Felsefe ve bilim hakkındaki risalelerinden günümüze dek ulaşanların sayısı birkaçı geçmez.³⁶ Bunların en önemlisi, üçüncü dereceden eşitliklerle ilgili olarak kaleme aldığı *Risâle fi'l-berâhîn 'alâ mesâilil-cebr ve'l-mukâbele* (Cebir ve Eşitlik Problemlerinin İspatına Dair Risale) adlı cebir risalesidir.³⁷ Ortaçağ matematiğinde kendi türünün en iyisi olan bu çalışmanın doğası, matematik ile Öklid geometrisinde içkin olarak bulunan metafizik önem arasındaki ilişki hakkında Hayyâm'ın vizyonunu açıkça göstermektedir.³⁸

32. Bkz. Swami Govinda Tirtha, *The Nectar Of Grace, Omar Khayyam's Life And Works*, (Allahabad, 1941), s. 70-71; B. A. Rosenfeld ve A. P. Youshkevitch, *Omar Khayyam*, (Moscow, 1965).

33. Swami Govinda Tirtha, *a.g.e.* ve B. A. Rosenfeld ve A. P. Youshkevitch, *a.g.e.*

34. Govinda, *a.g.e.*, s. 32-33.

35. R.N. Frye, *a.g.e.*, s. 661.

36. S. H. Nasr, *Science And Civilization in Islam*, 53. (İslâm'da Bilim ve Medeniyet, İnsan Yay., 1992, s. 160.) Hayyâm'ın ayrıntılı bir bibliyografyası için bkz. B. A. Rosenfeld ve A. P. Youshkevitch, "al-Khayyâmi", *Dictionary of Scientific Biography* içinde, C. G. Gillispie (ed), (New York, 1970), s. 331-334. Bundan sonra bu büyük kitap DSB olarak alıntılanacaktır.

37. Bu eser birçok dile tercüme edilmiştir. Bkz. S. H. Nasr, *Islamic Science*, not 30, s. 85.

38. S. H. Nasr, *Science And Civilization in Islam*, s. 160. (İslâm'da Bilim ve Medeniyet, İnsan Yay., 1991.)

Hayyâm'ın bir diğer çok önemli katkısı, özellikle de geometri disiplinine olan katkısıdır. Bu risale, Hayyâm'ın, Öklid'in paralel doğrular teorisinin ve oranlar teorisinin eleştirisini içermektedir. Risalenin birinci kitabında Hayyâm, *Öklid'in paralel doğrular teoremi* (*Fî şerh mâ eşkele min musâdarât kitâb uqlidûs*) ile ilgili beşinci varsayımını tekrar inceler ve toplam sekiz teorem önerip bunları ispat ederek bu varsayımı haklı çıkarmaya girişir. Oranlar ve nisbetler teorisi, risalenin ikinci ve üçüncü kitaplarında ele alınmıştır. Hayyâm genel olarak bu teoriye birçok önemli katkıda bulunmuştur.³⁹ Bu risalede, bir oranı ifade etme aracı olarak sürekli kesirler kullanıp Eudoxos tarafından sunulan tanımı genişletmek vasıtasıyla yeni ve daha genel bir sayı kavramını geliştirir.⁴⁰ Hayyâm, bitmeyen sürekli kesirli irrasyonel kesirlerle gerçek sayıların (yani pozitif tam sayıların) aynı operasyonel ölçeğe yerleştirilebileceğini gösterir; Hayyâm buna dayanarak irrasyonel olanı neredeyse bir sayı statüsünde kabul eder.⁴¹ Bu bölümde Hayyâm'ın sadece Öklid paraleller teorisi eleştirisiyle ve bunun modern geometrinin gelişimi açısından ifade ettiği tarihi önemle ilgileneceğiz.

TERCÜMELER VE HAYYÂM'IN GEOMETRİ ÇALIŞMALARININ YORUMLANMASI

Hayyâm'ın sözünü ettiğimiz risalesi Arapça aslından birçok dile tercüme edilmiştir. Bunların ilki, 'Alî R. Amir-Moez adlı İranlı bir matematikçinin *Scripta Mathematica*, cilt 24, sayı 4 (1959), s. 275-303'te İngilizce yayınlanan eksik bir tercümesidir. Bu tercüme, 1077-1078 tarihli Hayyâm'ın orijinal el yazısından 1218'de kopya edildiği iddia edilen bir metne dayanmaktadır.⁴² Eksik olmasının yanı sıra, bu tercüme bir yorum ya da risalenin metni iliştilmemiştir. Yaklaşık iki yıl sonra (1961), çalışmanın Rusça tercümesi ve yorumu, önceden

39. Bkz. E. S. Kennedy, *a.g.e.*, s. 663-664; S. H. Nasr, *Islamic Science*, s. 81; B. A. Rosenfeld ve A. P. Youshkevitch, *a.g.e.*, s. 326-327.

40. E. S. Kennedy, *a.g.e.*, s. 662-663.

41. S. H. Nasr, *a.g.e.*, s. 81.

42. Omar Khayyam, *Discussion of Difficulties in Euclid*, İngilizceye çev. 'Alî R. Amir-Moez, *Scripta Mathematica* içinde, c. 24, Sayı 4, (1959), s. 303.

zikredilen iki Rus araştırmacı tarafından *Omar Khayyâm, Traktaty*'de, Leiden elyazmalarının bazı fotoğraflarıyla birlikte yayımlandı.⁴³ Bunu, Celâleddîn Humâî'nin Leiden elyazmalarından fotoğraflarıyla kendisinin bizzat tekrar gözden geçirdiği metne dayanan 1967'deki Farsça tercümesi ve yorumu takip etti.⁴⁴ Hem Rusça hem Farsça yorumların her ikisi de Hayyâm'ın, Öklid'in paralel doğrular teorisi eleştirisinin yanı sıra, onun geometri hakkında İslâm dünyasında ve daha sonra da Batı'da vuku bulan gelişmeler üzerindeki etkisinin eleştirel bir değerlendirmesini de sunmaktadır.

Bununla birlikte, Hayyâm'ın paralel doğrular hakkındaki çalışmasının tarihi önemini Batılı araştırmacıların dikkatine ilk sunan kişi, meşhur Amerikalı tarihçi ve matematikçi David Eugene Smith olmuştur. Smith, Hayyâm'ın paralel teorisiyle ilgili bu ilk eleştirel incelemeyi, *Euclides ab omni naevo vindicatus* (1733) adlı eserin sahibi ve genel olarak Öklidci olmayan geometriye doğru atılan ilk önemli adım olarak değerlendiren Girolamo Saccheri (1667-1733) ile kıyas ederek sunmuştur.⁴⁵ Smith'in, Hayyâm'ın teorisine tarihî bir önem atfetmesi, diğer meşhur İranlı matematikçi ve filozof-bilim adamı olan Nasîreddîn et-Tûsî'ye (1201-1274) atfedilen Arapça bir el yazmasının kendisi tarafından Tahran'da keşfedilmesiyle (1933) mümkün olmuştur.

Bu el yazması, Hayyâm'ın geometriyle ilgili yukarıda adı geçen risalesinin önemli bir parçasını ve et-Tûsî'nin onun üzerine yazdığı bir şerhi içermektedir. Smith'in, paralel teoriler bağlamında, Hayyâm ve Saccheri üzerinde karşılaştırmalı olarak çalışması, öncekinin sonraki üzerindeki etkisinin açıkça göstermektedir. Bu çalışmada Smith'in çalışma arkadaşı olan Profesör J. Ginsburg'a göre, kendisinin bu konuyla ilgili olarak hazırladığı bibliyografya üzerine yaptığı ayrıntılı araştırması, Hayyâm'ın; et-Tûsî'nin, Wallis'in ve Sacchari'nin Öklidci olmayan geometrinin temellerini atmada onların öncüsü olduğunu

43. B. A. Rosenfeld ve A. P. Youshkevitch, *Omar Xaiiam, Traktati*, (Moscow, 1961).

44. J. D. Homai, *Khayyâm-namah, I*, (Tehran, 1967).

45. D. E. Smith, "Euclid, Omar Khayyam and Sacchari", *Scripta Mathematica* içinde, c. 3., sayı 1, (1935), s. 8.

açıkça göstermektedir.⁴⁶ Bu sorunu daha sonra daha detaylı bir şekilde tartışacağız.

Smith'i, et-Tûsî'nin el yazmasını keşfetmeye götüren koşullar, en azından doğrudan bir şekilde Hayyâm ile ilgili oldukları için burada zikredilmek mecburiyetindedir. Smith hem bir matematikçi hem de bir şairdi ve şair dehası ile matematiksel zihin arasında bulunması muhtemel içkin bir ilişkiyi, bu iki özellikle donatılmış şahsiyetlerin entelektüel kompleksleri üzerinde çalışma yaparak keşfetmek konusuna oldukça ilgi duyuyordu.⁴⁷ Şair-matematikçi entelektüel kompleksin en yüksek temsilcisi olarak gördüğü Hayyâm'ın cazibesi onu kendine çekmişti. Smith aslında, Hayyâm'ın *Rubâiyyât*'ının yeni bir versiyonunu yayınlanmıştı (New York, 1933). Şair Hayyâm'ın peşinde takip ettiği rota, onu, Hayyâm'ın matematik hazinesini keşfetmeye götürmüştü. Bu büyüleyici konunun peşinde giderken Smith, aslında insan düşünce tarihinin ender entelektüel türlerinden biriyle ilgileniyordu. İslâm medeniyeti, Hayyâm'ın yanı sıra her iki alanda da hünerli birkaç başka şahsiyet çıkarmıştı; fakat bu iki tür hakkında Profesör Nasr şöyle yazar: "Hayyâm tarihte hem büyük bir şair hem de seçkin bir matematikçi olan belki de tek şahsiyetti."⁴⁸

Smith'in, Hayyâm'ın geometri üzerine yapığı çalışmaların tarihi önemini keşfetmesi hiç şüphesiz bu risalenin ilk edisyon, çeviri ve serhlerine ilhâm vermiştir. Onun, Leiden elyazmalarında, eserin varlığından bahseden ve *Kommentar zu den Schwierigkeiten in den Postulaten des Euklides* (Öklid Varsayımlarının Matematikteki Tabiri Nedir? Zorluğu Üzerinde Yorum) başlıklı makalesinin yayınlanmasının (1935) üzerinden fazla geçmeden metnin ilk edisyonunun (1936) çıktığını belirtmek yeterlidir. Söz konusu çalışmaya girişen kişi T. Erani adlı biriydi. Amir-Moez'in ilk fakat eksik İngilizce tercümesi, Smith'in sıkı bir biçimde ilişkide olduğu aynı matematik dergisinde, *Scripta Mathematica*'da yayınlandı.

46. A.g.e., s. 6, Not 5.

47. Böyle diğer bir şahsiyet Sir William Rowan Hamilton'dur. Bkz. *Scripta Mathematica*, c. 10, (1944), s. 9.

48. S. H. Nasr, *Science And Civilization in Islam*, s. 53. (İslâm'da Bilim ve Medeniyet, İnsan Yay., 1991)

HAYYÂM'IN ÖKLİD TEORİSİNİN ÖNCEKİ YORUMLARI HAKKINDAKİ DEĞERLENDİRMESİ

Hayyâm, *Şerh*'in başlangıcında “Öklid geometrisinde hiç ispatlanamamış en büyük şüpheli mesele” olarak adlandırdığı Öklid'in beşinci varsayımı hakkında hem Yunan hem de Müslüman seleflerinin birçok yorumlarından haberdar olduğunu iddia eder.⁴⁹ Zikredilen yorumcular arasında İskenderiyeli Heron (M.S. 3. yy.), Ebû Ca'fer el-Hâzin (ö. 961-71), Ebu'l-Abbâs el-Fadl ibn Hâtım en-Neyrîzî, Latin Anaritus (ö. yaklaşık 922), Ebû Ali el-Hasan ibn el-Heysem (965-1039) vardır. Hayyâm bu yorumların hepsinde, varsayımın ya ispat edilmeden kabul edildiğini ya da teklif edilen ispatın hatalı olduğunu iddia eder. Kendisinden önce hiç kimsenin, aslında varsayımı ispat edemediğini söylemekteki niyeti, onun paralellerin sonucu hakkında söyleyeceği yeni ve farklı bir şey olduğunu diğer insanlara bildirmektir. Hayyâm, doğru ispatı bulduğuna inanıyordu. Tabii ki onun bütün bu varsayımı ispat etme girişimleri diğer bütün girişimler gibi basit fakat açık olmayan bir sebepten dolayı başarısızlıkla sonuçlandı; çünkü beşinci varsayım, Öklid'in diğer varsayımlarından bağımsızdı ve böyle olunca bunlar, Öklid sisteminin ön kabulleriyle ispat edilemezdi. Yine de Hayyâm'ın bu varsayımı tekrar incelemeye alması geometri çalışmalarında yeni bir bölümün açılmasını sağladı. Hayyâm, sonraki matematikçilerin üzerinde çalışacakları ve böylece Öklidci olmayan geometrinin oluşmasını sağlayacak yeni materyaller tedarik etti.

Bu bölümde, Hayyâm'ın, bir ispatın gerekleri açısından konu dışı ve hatta geometri alanına yabancı olduğu gerekçesiyle eleştirdiği seleflerinin bazı önemli fikirlerini belirlemek istiyoruz. Ayrıca, Hayyâm'ın onlardan değiştirerek ya da aynen adapte ederek kullandığı ve onun ispat şemasının bütünü açısından hayatî olarak addettiğimiz bazı fikirlerinden de bahsedeceğiz. Bunları, Hayyâm'ın eleştirdiği ve seleflerinin bu varsayımı ve delilsiz kabul ettikleri diğer ilkeleri ispat etmelerini engellediğini ileri sürdüğü bazı kusurlar takip edecek. Bunların hepsi, onun bu varsayımı eleştirmesindeki genel felsefî ve geometrik perspektifi anlamamıza yardım edecek.

49. Omar Khayyam, *a.g.e.*, s. 277.

Hayyâm tarafından en çok eleştirilen kişi İbn Heysem'di. İbn Heysem, uzun yorumcular zinciri içinde Hayyâm'a en yakın olan kişidir. İbn Heysem, Sâbit b. Kurra'ya (836-931) çok yakın bir tarzda, Öklid'in paralelcilik tanımını "daha aşikâr" bir varsayımla, yani eşit uzaklık özelliğini kullanan bir tanımla değiştirmek için giriştiği teşebbüste, düz bir çizgi parçasının hareketi kavramını ortaya koymuştur.⁵⁰ İbn Heysem'in varsayımı şöyledir:

"Eğer bir düz çizgi, bir tarafı her zaman diğer ikinci düz bir çizgiye değecek şekilde hareket ederse ve bu hareket boyunca ikinci çizgiye dik ve onunla aynı düzlemde kalırsa, o zaman hareket eden çizginin diğer sonu ikinci çizgiye paralel düz bir çizgi çezecektir."

Önce Hayyâm, daha sonra da et-Tûsî, kendi paraleller tanımlarını formüle etmek için İbn Heysem tarafından kullanılan prosedüre karşı çıkmıştır; çünkü onlara göre, beraberinde geometrik süreklilik fikrini getiren bir hareket kavramını ileri sürmek Öklid geometrisine yabancı bir şeydi. İbn Heysem, bu kullanımı, Öklid'in küreyi, "kendi çapı etrafında döndürülen bir yarım dairenin oluşturduğu yer" olarak tanımlamasında olduğu gibi bir emsali olduğunu iddia ederek haklı çıkarmıştı. Fakat Hayyâm, İbn Heysem'in bir çizgi parçasının hareketi fikri ile Öklid'in hareket kategorileri arasında açık bir fark olduğunu söyleyerek bu iddiayı reddetmiştir. Bununla kalmayan Hayyâm, aynı zamanda bütün bir çizginin hareket edip aynı zamanda diğer verili bir çizgiye dik kalmasını ve böylece Öklid'in meşhur varsayımının ispatına bir temel olarak hizmet edecek böyle bir hareket fikrinin imkânını da sorgulamıştır.⁵¹

Hayyâm, öncekilerin ortaya koyduğu gayretlerin önemli bir meyvesi olan ve Sâbit b. Kurra ve İbn Heysem'in çalışmalarından miras alınan bir dörtgen analizini kendi ispatı için daha da geliştirdi. Bu analizi devam ettirmesi Hayyâm'ın, beşinci varsayım ile bir dörtgenin iç açları arasındaki ilişkiden haberdar olduğunu gösteriyor gibidir. Hayyâm ayrıca, filozof Aristo'dan da bir ilke ödünç aldığını iddia etmiştir. Bu ilkeye göre, birbirine yaklaşan iki doğru kesişir ve bu doğruların birbir-

50. A. I. Sabra, "İbn al-Haytham" *DSB* içinde, c. VI, s. 201-202.

51. Omar Khayyam, *a.g.e.*, s. 277.

lerine yaklaştıkları doğrultuda birbirlerinden uzaklaşmaları mümkün değildir.⁵² Araştırmacılar, Aristo'nun bilinen eserlerinden hiçbirinde, bu ilkeye benzer bir şeye rastlamadıklarını kaydetmişlerdir. Yazılarında bu ilkeye en yakın benzerlik izlenebilen kişi Hayyâm'ın selefi olan Sâbit b. Kurra'dır.

Sâbit, beşinci varsayım hakkındaki iki ispat teşebbüsünden ilkinde şunu iddia eder: İki doğru, üçüncü bir doğru tarafından kesilirse üçüncü doğrunun bir tarafındaki doğruların birbirine yaklaşması ya da birbirinden uzaklaşması hâlinde diğer taraftaki doğrular da buna mukabil birbirinden uzaklaşmak ya da birbirine yaklaşmak zorundadır.⁵³ Hiç şüphesiz Hayyâm'ın ilkesi daha rafine ve daha genel bir karakterde görünmektedir. Onun bu ilkeyi paraleller teorisi ile bir başlama noktası olarak kullanması, seleflerinin birbirini takiben düştükleri *petitio principii* mantıksal hatasından haberdar olduğunu ima etmektedir. Hayyâm'ın bu hataya düşmemesi onun başarılarından biridir.

Hayyâm'ın seleflerinin kusurlarını eleştirmesi, onların hem felsefî hem de sırf geometrik yönleriyle ilgilidir. Felsefî eleştirinde Hayyâm, mekânsal gerçeğin algılanmasından soyutlanmış düz çizgilerin temel özellikleriyle ilgili olarak geçmiş filozoflarca tesis edilen ilkelerin garip bir şekilde ihmal edilmesine gönderme yapar. Hayyâm'ın daha önce zikrettiğimiz üzere, Aristo'ya atfettiği ilke buna iyi bir örnektir. Hayyâm, “bu ilkenin ihmal edilmesinin, Batı matematik tarihinde Saccheri'nin ‘dik açı hipotezi’ olarak bilinegelen hipoteze Öklid'in ulaşmasını engellediğini”⁵⁴ söyler.

Uygulama yönüyle, Hayyâm'ın kendisi de et-Tûsî tarafından “eskilerin ilkelerinden” birini, yani Arşimed'in aksiyomunu doğru kullanmamakla eleştirilmiştir.⁵⁵ Hayyâm, en yakın seleflerini Öklid'i

52. B. A. Rosenfeld ve A. P. Youshkevitch, *DSB*, c. VII, s. 329. Bu, Amir-Moez'in tercümesinde atlanmıştır.

53. A. T Grigorian ve B. A. Rosenfeld, ‘Thabit İbn Qurra’, *DSB*, c. XIII, s. 290 içinde. Bir öncülün ispatı olmadan doğru olarak kabul edilmesi ya da ispat edilecek öncülün gizli olarak ispatın içinde kullanılması. (Ç.N.)

54. Omar Khayyam, *a.g.e.*, s. 282.

55. A. A. al-Daffa ve J. Stroyls, “Nasir al-Din al-Tusi's Attempt to Prove the Parallel Postulate of Euclid”, *Proceedings of The International Congress of*

eleştirmeden kabul etmekle ve sadece kısmî ispatlarla tatmin olma-ya eğilimli olmakla eleştirmeye devam eder. Hayyâm “tam bir ispat, özel bir önermenin hem doğrudan hem de tersiyle ispat edilmesini gerektirir.”⁵⁶ der. Geometrik eleştirisinde Hayyâm, aynı düzlemde bulunan iki doğru arasındaki gerçek uzaklığın tesbitindeki karışıklığı özellikle zikreder; fakat et-Tûsî, karışıklık suçlamasını Hayyâm’ın kendisine yöneltmiştir. Hayyâm’a göre; iki kesişen doğru arasındaki gerçek mesafe, kendisine göre iki iç açının eşit olduğu doğru vasıtasıyla ölçülür.⁵⁷ Bu tanım esas alındığında, iki paralel doğru arasındaki mesafe her iki doğruya da dik olan bağlayıcı çizginin uzunluğuna da eşittir.

Bu geometrik problemi araştırma konusunda, Hayyâm’ın üzerinde önemli etkiler bırakmış olan paralel teorisi ile ilgili önceki bazı çalışmaların ismini vermemiz gerekirse, Sâbit b. Kurra ve İbn Heysem’in eserlerini zikretmemiz gerekir. Hayyâm, Sâbit’e Öklid’in önemsiz bir mütercimi olarak gönderme yapmasına rağmen⁵⁸ Sâbit’in birçok önemli düşüncesi onun çalışmalarında -değiştirilmiş ya da daha anlaşılır hâle getirilip geliştirilmiş tarzda da olsa- tekrar karşımıza çıkmaktadır. İbn Heysem’e gelince, Hayyâm’ın ona referans vermekten daha fazlasını yaptığını az önce gördük. Eğer Hayyâm’ın beşinci varsayımı eleştirmedeki ruhu ve felsefî perspektifi betimleyecek olursak, onun, içinde bu varsayımın özel bir karaktere sahip olduğu tutarlı ve açık bir sistem olan Öklid geometrisinin felsefî temellerine sınıksız bağlı olduğunu söyleyebiliriz.

HAYYÂM'IN PARALELLER TEORİSİ

Hayyâm, Öklid’in *Elements*’inin ilk yirmi sekiz önermesini herhangi bir değişikliğe uğratmadan kabul eder. Fakat yirmi dokuzuncu

The History and Philosophy of Science içinde, Hakim Mohammed Said (ed), (Hamdard Foundation Press, 1979), s. 20.

56. Omar Khayyam, *a.g.e.*, s. 279.

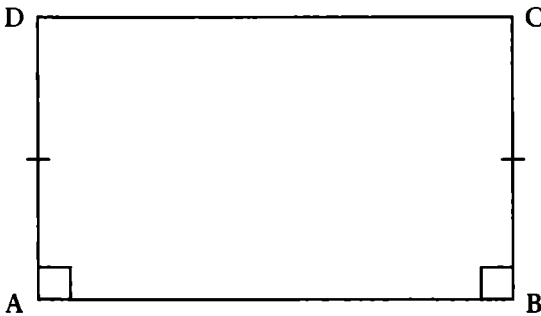
57. *A.g.e.*, s. 284.

58. Al-Daffa ve Stroyls, *a.g.e.*, s. 15.

önermeyi, kendi sekiz önermesiyle değiştirmeye çalışır; çünkü Öklid “sorunlu” paralel doğrular teorisini bu önerme ve “şüpheli” beşinci varsayım üzerine inşa etmiştir. Yirmi dokuzuncu önermede Öklid şöyle der:

“Paralel doğrular üzerine düşen bir doğru, ters açılar birbirine eşit yapar; dış açı, iç-ters açıya eşit olur ve aynı taraftaki iç açılardan toplamı iki dik açıya eşit olur.”

Sekiz önermeyi inşa ederken Hayyâm’ın çıkış noktası önceden bahsedilen “Aristo İlkesi”dir. Her ikisi de beşinci varsayımla aynı olan iki ifadeden müteşekkil bu ilkeyi kullanarak Hayyâm, aynı doğruya dik iki doğrunun ne birbirine yaklaştığını ne de birbirinden uzaklaştığını ve aslında birbirinden eşit uzaklıkta olduklarını ispat etmiştir.⁵⁹ Bu hazırlık safhasındaki netice, onun genel ispat şemasında önemli bir uygulamaya sahip olacaktır. Hayyâm’ın ikinci adımı kendi I. önermesini kurmaktır. Bu, ‘Saccheri’nin Nil Dörtgeni’ olarak bilinen şeyi analiz etmeye başladığı önermeydi. Hayyâm ikizkenarlı iki dik açılı bir ABCD dörtgeni tahayyül eder; yani AD ve BC kenarlarının da birbirine eşit olduğu ve her ikisinin de AB kenarına dik olduğu bir dörtgen (Bkz. Şekil 4). Daha sonra Hayyâm, beşinci varsayımı kullanmadan ADC ve BCD açılarının eşit olduğunu gösterir.



(Şekil 4)

59. B. A. Rosenfeld ve A. P. Youshkevitch, *a.g.e.*, s. 329.

İki açının eşit olması üç ihtimal olduğunu gösterir: Her ikisi de ya (i) dar açı, ya (ii) geniş açı, ya da (iii) dik açı olmak zorundadır. Hayyâm, önerme II ve III'te, her iki açının da zorunlu olarak dik olması gerektiğini ispat eder. Aslında ispatta anahtar olan Önerme III'tür. Önerme II sadece bir yardımcı olarak iş görür.

Dik açı hipotezi denilen hipotezin -ki bu altı yüzyıl sonra Saccheri'nin paraleller teorisinde tekrar ortaya çıkmıştır- doğruluğunu ortaya koyarken Hayyâm, matematikteki en önemli mantıksal araçlardan biri olan *reductio ad absurdum* metodunu (çelişki yöntemi) kullanır. Az önce bahsedilen iki dik açılı dörtgenin dikedörtgen olmasıyla ilgili olarak Sâbit b. Kurra ve İbn Heysem evvelki eserlerinde benzer sonuçlara varmışlardı⁶⁰; fakat onların bunu analiz etme yöntemi farklıydı. Dar ve geniş açı hipotezinin reddedilmesinde çelişki yönteminin ilk defa açık ve sistematik bir biçimde uygulanmasını Hayyâm'a bağlamak zorundayız.

Burada önerme III'ün ispatıyla ilgili detaylara girmeyeceğiz. Hayyâm'ın tüm argümanının özünü ifade etmek bizim için kâfidir: Eğer farazî dar ya da geniş açı doğru olsaydı, o zaman her durumda bir çelişki çıkardı. Her varsayım, başlangıç önermesinin, yani "Aristo İlkesi"ne dayanarak tesis edilen ve aynı düz çizgiye dik iki doğrunun birbirinden eşit uzaklıkta bulundukları şeklinde olan önermenin doğruluğuyla çelişkiye düşecekti. Sonuç olarak, dik açı hipotezi tek imkân olarak kabul edilmelidir. Hayyâm'ın geri kalan önermeleri bu hipotezin beşinci varsayımla aynı olduğunu ispat etmeye yöneliktir.

Hayyâm ayrıca, yukarıdaki mantıksal çelişki dışında, diğer iki hipotezden birini kabul etmekten zorunlu olarak kaynaklanan bazı geometrik sonuçlardan da haberdardı. Hem o hem de et-Tûsî, dar açı hipotezinin üçgenin iç açıları toplamının iki dik açıdan daha az olacağını fark etmişlerdi.⁶¹ Öklid geometrisinin dünyasıyla sınırlanmış olduklarından, ne Hayyâm ne de et-Tûsî, içinde üçgenlerin böyle bir özelliğe sahip olabilecekleri farklı bir geometrik sistemin var olma

60. Al-Daffa ve Stroyls, *a.g.e.*

61. E. S. Kennedy, *a.g.e.*, s. 665.

ihtimalini araştırmayı göze almadılar. Çok sonraları, bunun Lobachevskii (1793-1856) geometrisinin yararlandığı bir özellik olduğuna şahit olacağız.

Dörtgenin bir dikdörtgen olduğunu gösterdikten sonra Hayyâm, onun diğer özelliklerini çıkarmaya devam eder. Önerme IV'te, dikdörtgenin karşılıklı kenarlarının aynı uzunlukta olduğunu gösterir. Önerme V'te, aynı düz çizgiye dik iki doğrudan birine dik olan bir doğrunun diğer bir doğruya da dik olduğunu ispat eder. Bu önerme, Önerme VII'yi ispat etmek için kullanılacaktır. Önerme VII'de Hayyâm, Öklidçi anlamıyla iki paraleli, yani kesişmeyen doğrunun eşit uzaklıkta olduğunu ispat eder. Önerme VII önemlidir; çünkü bu önerme Hayyâm'ın değiştirmeye çalıştığı Kitap I'deki beşinci varsayımı haklı çıkarmak için ispat edilen bir seri önermenin sonuncusudur. Aslında Hayyâm, bu varsayımı bu önermeden çıkarmaktadır. Varsayım şöyledir:

“Eğer iki düz çizginin üzerine düşen bir düz çizgi, aynı taraftaki iç açıları iki dik açıdan daha küçük yapıyorsa, bu iki düz çizgi -eğer yeterince uzatılırsa- açıların iki dik açıdan daha küçük olduğu tarafta karşılaşırlar.”⁶²

İspat hem “Aristo İlkesi”nden hem de Önerme VI'dan istifade etmektedir.

HAYYÂM'IN PARALELLER TEORİSİNİN TARİHİ ÖNEMİ

Daha önce Hayyâm'ın beşinci varsayımı ispat girişiminin başarısızlıkla sonuçlandığını belirtmiştik. Benzer şekilde, haleflerinin tüm teşebbüsleri de başarısızlıkla sonuçlandı. Bunun sebebi, bu ispatların her birinde kullanılan anahtar ilkenin ispatlanacak varsayımın bir benzerinde türetilmesidir. Gerçek şu ki, bu varsayım, Öklid geometrisinin

62. Thomas L. Heath, *Euclid: The Thirteen Books of The Elements*, c. 1, (1965), s. 202.

diğer varsayımları cinsinden ispat edilemez. Bu varsayımın ispat edilemez olduğunun anlaşılmasından bahsederken Sir Thomas Heath şöyle yazmaktadır:

“Yirmi yüzyılı aşkın bir süredir, çoğu yetenekli geometriciler tarafından, birbirini müteakiben, varsayımı ispat etmek için yapılan sayısız teşebbüsleri düşününce, kendi geometri sisteminin bütünüün geçerliliği için kaçınılmaz saydığı böyle bir hipotezin gerçekten de ispat edilemez olduğu sonucuna varan insanın dehasına hayran kalmamak mümkün değil.”⁶³

Bununla beraber, Hayyâm'ın teşebbüsünün geometri tarihinde yeni bir sayfa açtığını ve kendi başına tarihî bir öneme sahip olduğunu daha önce belirtmiştik. İşte bu bölümün son kısmında meselenin bu yönüyle ilgileneceğiz.

İslâm dünyasında, Hayyâm'ın çalışmaları hakkında yorum yapmış en önemli şahsiyet et-Tûsî'dir. Et-Tûsî, kendi paraleller teorisi-ni, her şeyden önce Hayyâm'ın eseri üzerine kurar.⁶⁴ Beşinci varsayımı ispat etmeye çalışmış başka birçok Müslüman matematikçi daha vardır: Her ikisi de et-Tûsî'nin çağdaşı olan İbn Ömer el-Ebherî (ö. 1265)⁶⁵ ve Şemseddîn es-Semerkandî (1276)⁶⁶ ve takipçileri arasında Semerkand'daki Uluğ Bey Medresesi'nin 15. yüzyıl müderrislerinden Kadızâde er-Rûmî⁶⁷ gibi zâtlar vardı. Fakat onların çalışmalarından hiçbirisi geometride ortaya çıkan sonraki gelişmeleri etkileyemedi. Diğer taraftan et-Tûsî'nin ispatı Latin Batı'ya ulaştı ve Edward Pocock tarafından tercüme edildi. Doğrusu bu ispat, konuyla ilgili bu imtiyazı kazanan tek Müslüman eserdi. Et-Tûsî, Christoph Clavius (1537-1612), Pietro Antonio Cataldi (1512-1626), Johann Heinrich Lambert (1728-1777) ve kendilerinden daha önce bahsedilen Wallis ve

63. Thomas L. Heath, *a.g.e.*, s. 202.

64. Al-Daffa and Stroyls, *a.g.e.*, s. 20.

65. Bu şahsiyet hakkında bkz. G. Sarton, *Introduction to the History of Science*, c. II, Bölüm II, s. 867.

66. Onun paraleller teorisine katkıları hakkında bkz. H. Dilgan “Al-Samarqandî”, *DSB* içinde XII, s. 91.

67. Bkz. H. Dilgan, “Qadi Zada al-Rumi”, *DSB* içinde, c. XI, s. 227-229.

Saccheri gibi -özellikle de son üçü- Batılı matematikçilerin geometri çalışmalarını çeşitli derecelerde etkilemiştir.

Hem John Wallis (1616-1703) hem de Saccheri'nin, et-Tûsî'nin ispatı üzerine yorum yazdığı bilinmektedir. Hayyâm'ın geometri ri-salesinin modern geometrinin gelişimi açısından tarihî önemi işte burada yatmaktadır. Et-Tûsî, ispatında kullandığı bazı önermeleri Hayyâm'dan almış olduğunu kendisi söylemektedir. Hayyâm'ın Saccheri'nin üzerindeki etkisini net bir şekilde göstermek için David E. Smith, Saccheri'nin ilk birkaç teoreminin Hayyâm'ın bazı önermeleriyle aslında aynı olduğu -sadece tıpatıp aynı ispatlarla ve amaçlarla kullanılmakla kalmayıp hatta bazı şekillerin aynı tarzda harflendirilmiş olduğu- gerçeğiyle kanıtlıyor.⁶⁸

Bununla beraber Saccheri, Hayyâm'dan farklı olarak, araştırmasını dar ve geniş açı hipotezlerine doğru devam ettirmiştir. İncelemesi esasında, ileride Öklidci olmayan geometriye doğru ilerleyecek olan birçok temel özellik türetmiştir. Dar açı hipotezinden çıkartılmış olan asimptotik düz çizgilerin doğasıyla zıt olduğunu düşünmüş ve böylece hipotezi bir kenara bırakmıştır. Aynı şekilde, geniş açı hipotezini de bırakmıştır; çünkü onu kabul etmek, düz çizgilerin sonsuzluğu düşüncesini de bir kenara bırakmak anlamına gelecekti. Saccheri'nin vardığı sonuç, onun da Hayyâm gibi Öklid geometrisiyle sınırlı kaldığını göstermektedir.

Burada, bilimsel düşünce tarihçisinin üzerinde düşünmesi gereken ilginç paralellikler vardır: Hayyâm'ın ve onun Müslüman haleflerinin dar ve geniş açı hipotezlerinin analizlerini bunların ima ettikleri tüm sonuçlarıyla beraber sonuna kadar devam ettirmeyi reddetmeleri ve astronomi alanında bunun tekabülü olarak İslâm astronomlarının kapalı ve sınırlı bir uzaydan (güneş merkezli sistemin bilgisi dâhil olmak üzere bu uzayı resmeden Batlamyus sistemini kaldırıp atacak her türlü teknik bilgiye sahip olmalarına rağmen) bahsetmeleri.⁶⁹ Bu paralelliklerin modern Batı'daki uzantısı: Geleneksel kozmos düşüncesini tahrip edip sonsuz bir evrenle değiştirme işini görenler Batılı astronomlar

68. D. E. Smith, *a.g.e.*, s. 8-10.

69. S. H. Nasr, *Islamic Science*, s. 133.

olduğu gibi, geometriyi de geleneksel kalıbından çıkarıp saf 'yapay' geometriler üretenler de yine Batılı matematikçilerdir.

Doğu ile Batı arasında yapılacak bir karşılaştırma, farklı iki bilim felsefesinin mukayesesi anlamına gelir. Profesör Nasr'ın kelimeleriyle, Ortaçağ matematikçisi Hayyâm'a göre Öklid geometrisi -sembolik doğasından dolayı- fiziksel gerçekliğin en derin ve esaslı yönlerine tekabül etmekteydi.⁷⁰ Modern matematikçiler için geometrinin varsayımları -birbirleriyle tutarlı oldukları müddetçe- fiziksel doğruluğu ya da yanlışlığı düşünülmesi gerekmeyen hipotezler hâline geldi.⁷¹ Hayyâm'ın ve Ortaçağ zihinlerinin genel olarak fazla sempati duymadıkları, işte böyle bir entelektüel faaliyetti.

70. S. H. Nasr, *a.g.e.*, s. 83.

71. Howard Eves, *Introduction to the History of Mathematics*, 1975, s. 386.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İSLÂM VE MODERN BİLİMLER

bu bölümdeki temel amacımız bugün Batı’da biyoetik olarak bilinen dalın İslâm’daki karşılıklarının doğasını ve ana karakteristiklerini tartışmaktır.¹ Tartışmamızı İslâmî öğelerin ışığı altında insan bedeni özelinde gerçekleştireceğiz. Bu mevzu, çağdaş biyomedikal uygulamaların ortaya çıkardığı ve son derece ciddi tartışmalara yol açan birçok yönü hasebiyle ve ilgili ahlâkî mevzuların insan bedenine ilişkin muamelelerle ilgili olmasından dolayı seçilmiştir. Bir toplumun insan bedeni hakkındaki görüşleri, şu ya da bu şekilde onların kültür ve medeniyetinin -sanat, bilim ve özellikle tıp dahil olmak üzere- değişik yönlerine açıkça yansır. Bundan dolayı, insan bedeni hakkındaki temel İslâmî görüşlere ilişkin yapılacak bir tartışma, İslâm’ın çağdaş biyoetik tartışmalarda gündeme gelen birçok konu hakkındaki tavrını aydınlatmaya yardımcı olacaktır.

-
1. Konu ile ilgili mevzular hakkında çağdaş Müslümanların yazdıkları yazıların bir bibliyografyası için bkz. M. A. Anees, “A Selected Bibliography on Islamic Medicine”, *The Muslim World Book Review* içinde, 5:1, (Güz, 1984).

İSLÂMÎ CEVABIN DOĞASI VE KARAKTERİSTİKLERİ

Modern iletişim araçları sayesinde, dünya çapındaki Müslüman toplumu Batı'da ortaya çıkan en son biyomedikal yeniliklerden anında haberdar olmaktadır. Müslüman toplumlar, pratik bir biçimde biyomedikal alandaki tartışmalı bu yeni teknolojik icatların tecavüzünden korunmuş ya da Batı toplumlarıyla aynı derecede etkilenmemiş olsalar bile, bu gelişmelerin ahlâkî, entelektüel ve felsefî sonuçlarıyla uğraşmaktan kaçamazlardı. Bir din olarak İslâm'ın doğası, bu konu hakkında net ve belirli bir duruşu gerektirir. Bu, bizi İslâm dininin karakteri hakkında, tartışılan konuyla önemli bir ilgisi olan birkaç görüş bildirmeye mecbur bırakmaktadır.

İslâm'daki en temel öğretisi, İslâm inancının ilk prensibi olan kelime-i şehâdette (*Lâ ilâhe illallah*) karşılığını bulan, mümkün olan en evrensel tarzda ifade edilen ve genellikle "Allah'tan başka ilâh yoktur" şeklinde tercüme edilen *tevhîd* ilkesidir. Bu öğretisi, her Müslümanın, kendi düşünce ve hareketlerini uyumlu bir bütünlük ve birlik içinde organize etmek sûretiyle kendi varlığında gerçekleştirmeye çalıştığı İslâm'ın temel tavrını ve ruhunu taşımaktadır. Bu birliğe ulaşıldığında, ister düşünce isterse hareket sahasında olsun, manevî ve maddî ya da dinî ve seküler olan arasında artık hiçbir ayırım yoktur.

Tüm düşünce ve hareketler, dünyevî faaliyetler olarak görülen ticaretle uğraşmak ve devletin idarî işlerini yürütmek gibi işleri de kapsayan tüm işler, bu birliğe ulaşıldığında dinî bir karakter ve manevî bir anlam taşır. Bu yüzden İslâm, *tevhîd* ilkesi vasıtasıyla tüm bilgiyi ve insan faaliyetlerini -hiçbir doğru ve faydalı bilgi ve hiçbir iyi ve hayırlı amel bu alandan dışlanmayacak ve seküler ya da kutsal olarak tanımlanmayacak şekilde- tek bir dinî ve kutsal alana entegre etmeye çalışmaktadır. Bu gerçekten ötürü, teknoloji de dahil olmak üzere hiçbir insan faaliyeti İslâm'ın ahlâkî hükmü dışında tutulamaz. Benzer bir şekilde, İslâm, gerçeğin bir bilgisini ya da onun belli bazı yönlerini sunduğunu iddia eden hiçbir bilim türüne karşı ilgisiz kalmaz. İslâm, bunun böyle olduğunu iddia edenleri kendi bilgi kavramı ışığında yargılar.

Tevhîd dini olan İslâm'ın karakterinin biyoetiğe karşı takınılan İslâmî tavrı ile olan ilgisini daha elle tutulur bir biçimde göstermek için daha titiz olmalıyız: İslâm'da uygulandığı özgül şekliyle *tevîd* ilkesi, bilgi ve insan faaliyetinin uyumlu bir bütün hâlinde entegre edilmesini nasıl mümkün kılar? Düşünce seviyesinde entegrasyon, bilgi ve varlığın birliği hiyerarşisi fikrinin -ki bu fikir İslâm'a has olmayıp Hristiyanlık da dahil tüm geleneksel medeniyetlerde ortakdır- uygulanmasıyla başa-rılır. Fakat bu düşüncenin İslâmî uygulamasında, diğer medeniyetlerde aynı derecede bulunmayan çapıcı bir yön vardır.

Öncelikle, İslâm'ın temasa geçtiği birbirinden farklı ve tarihsel olarak birbirine yabancı olan Yunan, Keldanî, Fars, Hint ve Çin bilim-lerinin oluşturduğu engin sentez, insan medeniyet tarihindeki emsalsiz bir vakadır.² İslâm, bu bilimlerin birçok unsurunu yeni bir bilgi kitlesi olarak birleştirmiş ve bu unsurları kendi *tevîd* fikri ve ruhuyla uyum-lu olacak şekilde daha da geliştirmiştir.

İkinci olarak, İslâm, hemen hemen (kendi medeniyeti tarafından bilinen) her bilgi dalında çok sayıda önemli şahsiyetler yetiştirmiştir. Bilginin birliği ve hiyerarşisi, aslında, bu şahsiyetlerin zihinlerinde ve ruhlarında bilginin farklı seviyelerinin uyumlu bir şekilde gerçekleştirilmesinden dolayı yaşayan bir vakıa idi.

Ve üçüncü olarak, 9. yüzyılda el-Kindî'den 18. yüzyılda Şah Velî-yullah Dihlevî'ye kadarki Müslüman âlimler silsilesi, bilimlerin birliği ve hiyerarşisini muhafaza edebilmek için entelektüel yetenek dehaları-nın önemli bir parçasını bilimlerin tasnifine ayırdılar. Çünkü her bili-min, bilginin bütünsel şeması içindeki alanı ve konumunun her zaman göz önünde bulundurulması bu tasnif ile mümkündür.

Bu kitabın daha önceki bazı bölümlerinde vurguladığımız gibi, İslâmî bakış açısındaki en yüksek bilgi *tevîd*in ya da ilâhî vahdetin bilgisidir. Bu İlâhî Öz'ün, isimlerin ve sıfatların ve Allah'ın mahlûkâtı kuşatan ilâhî tesir ve fiillerin bilgisidir. Diğer her türlü bilgi, organik olarak bu bilgiyle bağlantılı olmak zorundadır ve bütün çalışma alan-larındaki tüm fikirler, kavramlar ve teoriler bu ışık altında formüle

2. Bkz. S. H. Nasr, *Science and Civilizaion in Islam*, s. 29-40, (İslâm'da Bilim ve Medeniyet, İnsan Yay. 1991).

edilmeli ya da değerlendirmelidir. Bu yüzden *tevhiid* bilgisi, çağdaş biyomedikal keşiflerin ve uygulamaların entelektüel ve felsefî muhtevalarıyla -ki bunlar çok sayıdadır- Müslümanların ortaya koymuş olduğu bütün girişimlerde rehber olmak zorundadır.³ Ne var ki tüm bu muhtevayla ilgilenmek bu bölümün kapsamını aşmaktadır.

Amel seviyesinde uyum, ilâhî iradenin somut tecessümü olan şeriatın uygulanmasıyla gerçekleştirilir. İslâm'da ilâhî hukuk, sadece evrensel moral ilkeleri içermekle kalmayıp insanın, dünya hayatının hem özel hem de toplumsal yönlerini nasıl idare etmesi gerektiğinin detaylarını içermesi bakımından somut ve kuşatıcıdır. İslâm'ın biyoe-tik hakkında verdiği cevabın doğasını ve karakterini tam olarak anlamak istiyorsak İslâm hukuk tasavvurunu bilmek bizim için son derece ehemmiyetlidir.

İlâhî hukukun İslâm'daki rolü; önemi ve merkezîyeti açısından Hıristiyanlık'taki teolojiyle kıyaslanabilir. Şeriat, tıpkı *tevhiid* (İlâhî Birlik) öğretileri gibi İslâm vahyinin bütünleyici bir yönüdür. Bundan dolayı şeriat, hayatlarını ilâhî iradeyle uyum içinde yaşayabilmeleri için Müslümanlara hizmet eden diri ve kutsal bir hukuktur. Şeriat, doğrunun ve yanlışın en öncelikli bilgi kaynağıdır. İslâmiyet'te hukuk, kuşatıcı tabiatından dolayı, içinde bulunan ahlâkî emir ve tavırlarıyla insan hayatının tümünü kutsal kılar ve ilâhî yasanın alanı dışında hiçbir boş saha bırakmaz.

Şeriata göre Allah'ın nazarında insan fiillerinin ve eşyanın bir değer hiyerarşisi vardır. Her insan fiili şu beş sınıftan birine dahildir:

1. Zorunlu (vâcib)
2. Övgüye değer ya da tavsiye edilen (mendûb)
3. Yasak (haram)
4. Ayıp (mekrûh)
5. Yapılması ya da yapılmaması konusunda bir hüküm bulunmayan (mubah)

3. J. Monod, G. Stent ve R. Sinsheimer gibi birçok moleküler biyolog, modern biyomedikal keşiflere geleneksel dinî dünya görüşleri ve ahlâkî açıdan endişe verici muhtevaları olan felsefî ve ahlâkî anlamlar yüklemişlerdir.

Şeriatın tamamı Kur'ân'da mündemiç olmasına rağmen, Hicrî 3. asra kadar, İslâm fıkhi bağımsız bir bilim olarak ortaya çıkınca-ya ve İslâm hukuku büyük dehalat ve dinî güvenilirliğe sahip kişiler tarafından uygun bir şekilde kodlanıp sistematize edilinceye kadar insan fiillerinin yukarıdaki tasnifinin ortaya çıkmadığına dikkat çekilmelidir.⁴

Dahası, birçok İslâm hukuk mezhebi vardır ve bunlar, hukukun temel ilkeleri üzerinde ve beş vakit namaz gibi birçok vâcib ve içki içmek gibi yasaklanmış fiiller hakkında hemfikir olmalarına rağmen, diğer birçok amelin kesin teknik hukukî statüsünü ya da temel vâcib ve haramların detaylarını belirlemede görüş ayrılığına düşebilmektedir. Ayrıca, şeriat öğretileri, tüm zaman ve iklimlerde uygulanması gerektiğinden, fukahânın, özellikle de müctehidlerin görevi bu öğretileri yorumlamak ve onları insan faaliyetlerinin hangi sahasında olursa olsun yeni ortaya çıkan sorunlara ve durumlara uygulamaktır.

Günümüzde biyomedikal sahada, yeni keşiflerden ve yeni tekniklerin uygulanmasından doğan ve önceleri hiç ortaya çıkmamış birçok yeni problem ve durumla karşı karşıyayız. Organ nakli, sun'î dölleme, genetik ve davranış kontrolüyle ilgili sorunlar tamamen yeniyken; doğum kontrolü, çocuk aldırma ve ölecek kimseye uygun muamele gibi asırlık sorunlara -modern biyomedikal tekniklerin bir sonucu olarak- yeni meseleler dahil olmuştur. Hâlihazırda, bu meselelerin çok boyutlu bir karaktere sahip oldukları geniş çapta fark edilmektedir; bunlar aynı zamanda hem ahlâkî ve hukukî, hem tıbbî ve bilimsel hem de sosyal ve felsefî meselelerdir ve bundan dolayı çözümleri için çok boyutlu bir yaklaşım gerekmektedir.

Müslümanların dinî ve manevî hayatında, şeriatın merkezî rolü çerçevesinde, bu yeni gelişmelerle karşılaşıldığında şu sorunun sorulması gayet doğaldır: Ortaya çıkan yeni fiilî durumlar şeriatın bakış açısına göre helâl midir yoksa değil midir? Bundan dolayı Müslümanların çağdaş biyoetiğe karşı ortaya koyacağı öncelikli ve önemli cevap seviyesi, bu konular hakkındaki fetvaları Müslüman cemaat tarafından

4. İslâm hukukunun bu tanzimi ve sistematize edilmesinin ayrıntılı bir açıklaması için bkz. A. Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, (İslamabad, 1970).

doğru hareket edebilmek adına dikkatle takip edilen fukahânın düşüncelerinden gelir; zira fukahâ, İslâm ilâhî hukukunun yetkili müfessirleri ve muhafızlarıdır.

Aslında İslâm geleneği içinde, Batı'da hâlihazırda tartışılan biyomedikal meselelerin çoğuyla ilgilenen sağlam bir biyomedikal fıkıh disiplini vardır. Bu disiplin, özellikle doğum kontrolü ve çocuk aldırma, insan vücudunun incelenmek üzere kesilmesi ve ölümün -yaşayanların ölmek üzere olan hastalara ya da ölene karşı görev ve vazifeleriyle ilgili tüm sonuç ve muhtevaları içeren- anlamı ve tanımı gibi sorunlarla ilgilenmektedir. Küçük kan dolaşımının gerçek kâşifi olduğu bilinen İbn en-Nefîs (ö. 1288) gibi bazı Müslüman hekimlerin aynı zamanda fıkıh alanında da seçkin şahsiyetler olduğu gerçeğini hatırlayabiliriz.⁵ Bu geleneksel biyomedikal fıkıh, çağdaş biyoetikle ilgilenmeye teşebbüs eden herhangi bir Müslümana gerekli olan arka planı ve ana noktaları sunmaktadır.

Modern zamanlarda birçok insan, biyomedikal alanda devrimci bilimsel ve teknolojik ilerleme olarak adlandırılan gelişmelerin ışığında yeni bir değer oryantasyonu ve geleneksel değer sisteminin yeniden gözden geçirilmesi ihtiyacından bahsetmişlerdir. Bu tartışmaya, birçok modernist Müslümanın katılmış olmasına rağmen, tamamen yabancı ve din karşıtı bir hayat kavramının meyvesi olan bu sözde bilimsel ve teknolojik ilerlemeye uymak adına şeriatla dinî bir reforma girişmek gibi bir konu söz konusu olamaz. Dahası, modern Batı tıbbı, İslâm dünyasının tamamında, özellikle de Hint alt kıtasında yaşayan milyonlarca Müslümana, kendisinin vazgeçilmez olduğunu hiçbir zaman ispatlayamamıştır. Müslümanlar, bu zamana kadar hayatta kalmayı başarmış olan ve modern tıbbın tersine, kendi dinî dünya görüşleriyle veya ahlâklarıyla içkin ve uyumlu bir şekilde bağlı oldukları, geleneksel tıbbın çeşitli türleri olarak tezâhür eden daha iyi yerleşmiş ve arklarını yaslayabilecekleri tıbbî bir geleneğe sahiptirler.

Geleneksel İslâmî görüşler; doğum kontrolü, çocuk aldırma, kadavra kullanımı, ölmek üzere olan hastalara uygun şekilde muamele

5. İbn en-Nefîs, Kahire'de el-Masrûriyye Okulu'nda fıkıh okutmuştur ve ismi es-Sübki'nin (ö. 1370) *et-T'abakâtü's-şâfi'îyyini'l-kübrâ* adlı eserinde geçmektedir. Bkz. A. Z. Iskandar "İbn al-Nafis", DSB içinde, s. 603.

edilmesi ve ölümün anlamı ve tanımı gibi biyomedikal alandaki yeni gelişmelerden etkilenmeyecektir. Çünkü bu konular hakkındaki İslâmî tavır, insan hayatının amacı ve ölümün anlamı gibi daha temel sorunlarla ilgili olarak İslâm'ın değişmez öğretileri tarafından doğrudan bir biçimde şekillendirilmekte ve idare edilmektedir.⁶ Burada, yukarıda bahsedilen konuların her biriyle ilgili olan İslâmî görüşlerin detaylarına girmek mümkün değildir. Burada, günümüz fıkıhçılarının bu çağdaş meselelere cevap verirken, sadece geleneksel İslâmî görüşleri tekrar ettiklerini ifade etmek istiyoruz. Diğer bir tabirle, yeni keşifler ve yeni teknikler, onlara, seleflerinin yukarıdaki meseleler hakkında formüle ettikleri fikhî görüşlere temel olan ahlâkî-fikhî esasları sorgulatacak hiçbir mantıklı haklı çıkarım sunmamaktadır. Bununla birlikte burada, İslâm tarihinde benzerleri bulunan meselelerden bahsettiğimizi de vurgulamalıyız.

Yukarıdaki noktayı bir örnekle açıklayalım. Biyomedikal fıkha referanslar içeren geleneksel kaynaklarda, doğum kontrolü ve çocuk aldirmaya müsaade edildiği özel durum ve şartların detaylı tartışmalarını görüyoruz.⁷ İslâm, genel olarak, çocuk aldirmayı hamileliğin her evresinde yasaklarken; fıkıhçılar, şeriâtın zorunluluk hâlinde kısıtlamayı kaldırmasına müsaade eden ve başka bir seçenek olmadığı takdirde ehven-i şer olanı tavsiye eden ilkesinin rehberliğinde -cenin tamamen şekillenmiş olsa bile- çocuğun alınmasını gerektirecek istisnâ durumların olduğu hususunda hemfikirdirler. Bu istisnâ durum, hamileliğin devam etmesinin annenin hayatını büyük ölçüde tehlikeye atacağına güvenilir bir şekilde kanıtlanması durumunda ortaya çıkar.

Anne hayatının korunmasının neden çocuğunkine öncelendiği hususunda fıkıhçılar şöyle der: “Çünkü anne ceninin kaynağıdır; dahası o, hayata görev ve sorumlulukla da bağlanmış ve ayrıca anne ailenin direğidir. Onun hayatını, henüz bir kişilik kazanmamış ve yerine geti-

6. İslâm geleneğinde ölüm ve ölümden sonraki hayat hakkında çeşitli görüşlerin güzel bir açıklaması için bkz. J. B. Smith ve Y. Y. Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, (Albany, 1981).

7. Bu meselelerin geleneksel kaynaklara dayanan modern bir tartışması için bkz. Y. al-Qaradawi, *The Lawful and Prohibited in Islam*, (Indianapolis), s. 198-202.

receği sorumlulukları ya da yükümlülükleri olmayan bir ceninin hayatı için feda etmek mümkün değildir.”⁸

Şimdi, modern biyomedikal bilgi ve teknoloji, yeni doğum kontrolü ve çocuk aldırma yöntemlerini kesin bir biçimde ulaşılabilir hâle getirmiş ve modern insanın bu iki sorunla karşılaşmasında, doğum öncesinde ceninin durumuyla ilgili bazı konularda bilgi sahibi olabilmek gibi yeni değişkenler geliştirmiştir. Fakat bu yeni bilimsel ve teknolojik gelişmeler, sorunun temel ahlâkî-fikhî denklemlerini hiçbir şekilde etkileyemez ve değiştiremez; çünkü İslâmiyet’te doğum kontrolü ve çocuk aldırmanın meşrû etkenleri her zaman geçerlidir.

Günümüzde, doğacak olan çocukta bazı kusurların doğumdan önce bilinmesi, birçok insana çocuğu aldırma için haklı çıkarılabilir bir temel sağlayabilir; çünkü günümüz insanı tam anlamıyla normal ve sağlıklı bir çocuk dışında bir şey istemez. Fakat İslâm hukuku, annenin hayatını tehlikeye attığı düşünülmedikçe bu bilinen kusurları çocuğun alınması için meşrû bir temel olarak kabul etmez. İslâm’da doğum kontrolünün ve çocuk aldırmanın meşrû ve gayri meşrû olduğu durumlarla ilgili açıkça belirtilmiş görüşlerin ışığında şunu söylemeliyiz: Uygulamada modern yöntemlerin ve tekniklerin kullanılması ya da kullanılmaması sorunu -gerekli ahlâkî-fikhî şartlar yerine geldikten sonra- ahlâkî olmaktan ziyade esasında tıbbî bir meseledir.

Modern biyomedikal keşiflerden ve tekniklerden doğan ve günümüzde Batı’da tartışılan biyoetik meselelerin tamamı Müslüman âlimlerce ele alınmamıştır. Müslüman toplumlar içinde tartışılan meseleler göz önüne alındığında, sadece bazı meseleler kesin bir tarzda çözüme kavuşturulmuştur. Fakat meselelerin çoğunda fukahâ, uyumsuzlukları sona erdirmeye yetecek ölçüde dikkate değer bir fikir birliğine ulaşmıştır. Mesela sun’î dölleme böyle bir meseledir. Hukuken evli olan çiftin dölüyle sınırlı olduğu sürece şariat döllemeye izin verebilir. Ne var ki, organ nakli sorunu İslâm dünyasının birçok bölgesinde uzun ve birbirine zıt tartışmalara yol açmıştır. Halen tartışılan meselelerin her biriyle teknik fikhî statüsü nihayetinde açıkta durmaktadır. İslâm ve çağdaş biyoetik arasındaki karşılaşmada,

İslâm'ın verdiği cevabın doğası ve gidişâtı, aynı anda hem ahlâkî hem de hukukî olan kutsal hukukta mevcut bulunan öğretiler tarafından belirlenecektir.

İNSAN BEDENİNİN İSLÂMÎ TASAVVURU

Bu bölüm, İslâm öğretisi çerçevesinde, insan bedeniyle ilgili bir tartışmayı içermektedir. Bu tartışma sayesinde, İslâm'ın çağdaş biyoetiğe karşı takındığı tavra daha fazla ışık tutmayı ümit ediyoruz. Geleneksel İslâmî literatürde, konunun farklı entelektüel ekoller tarafından ayrıntılı bir şekilde ele alındığını görüyoruz. Fakat burada sadece İslâmî öğretilerce esas olarak addedilen unsurları gündeme getirebileceğiz.

İslâmiyet'e göre insan Allah'ın en şerefli mahlûkudur. Bu gerçek, Kur'ân'da, meleklerin ilâhî emir doğrultusunda Âdem'e (a.s.) secde etmeleriyle sembolize edilmiştir.⁹ İnsan'ın "ahsen-i takvîm"de (en güzel bir biçimde) yaratıldığını söyleyen ve insan formunun güzelliğini öven birçok ayet ve hadis vardır.¹⁰ Peygamber, kendi timsalini bir aynada seyrederken, vücudu nasıl güzel yaratılmışsa aynı şekilde nefsinin de mükemmel ahlâkî ve manevî özelliklerle süslenmesi için Allah'a dua etmiştir.

İnsan, birçok düzeyi ve yönü olan bir yaratıktır. O; vücut, nefis ve ruhtur. Fakat İslâm, temel *tevhîd* ilkesine sadık olarak, insanı tüm parçaları birbirine bağımlı olan bir bütün olarak görmektedir. İslâm, insanın Rahmân'ın sûreti üzere yaratıldığı görüşünü Hıristiyanlık ve Yahudilik'le paylaşır. Bu görüşün bir sonucu, insan bedeninin "Rahmân'ın sûretinde" yaratılmış olmasındaki saygınlığın belli bazı yönlerine iştirâk etmesidir. Peygamber'in (s.a.v.) amca oğlu, damadı ve İslâm'ın dördüncü halifesi olan Hz. Ali, insandan mikrokozmos (âlem-i sağîr: küçük âlem) olarak bahseder. İnsanın âlem-i sağîr olduğu düşüncesi, ileride göreceğimiz gibi, İslâm'ın içinde yetişen bilimlerin, özellikle de biyomedikal bilimler en temel ilkelerinden birini

9. Bakara, 34

10. "Muhakkak ki biz, insanı en güzel sûrette (ahsen-i takvîm) yarattık" (Tîn, 4).

teşkil etmektedir. İçinde insan bedeninin incelendiği ve ele alınmaya çalışıldığı ruh üzerinde İslâm'ın bu insan telakkisinin önemli sonuçları vardır.

Hukuk düzeyinde, İslâm, insan bedenini genel olarak hakları ve görevleri açısından ele alır. İslâm; bedenın genel sağlığı, refahı ve sıhhatine sadece kendi adına değil, insanın gerçek özünü teşkil eden manevî nefsi adına büyük önem verir. Normal ve sağlıklı bir beden hem fazilet hem de rezilet doğrultusunda kusursuz bir araç olarak hizmet edebilir. İslâm, bedenın tüm aktivitelerinin ruhun sağlığı ve saadeti adına olması gerektiği üzerinde ısrar eder. Diğer bir tabirle, İslâm'da -ki bu diğer dinler için de doğrudur- insanın tam sağlıklı bir bedene sahip olması ruhun onu yaratılış maksadını gerçekleştirebilmesi için eksiksiz bir araç olarak kullanabilmesi içindir.

Beden ve ruh arasındaki ilişki Müslüman âlimlerce, bu ilişkinin ele alındığı bakış açısına bağlı olarak çeşitli temsiller vasıtasıyla tasvir edilmiştir. Fakat bu ilişkilerin hepsinde beden ruhun altında kalmıştır. Örneğin Gazzâlî, bedeni ruhun aracı ya da binek hayvanı; ruhu ise yabancı bir ülkeyi (yani dünyayı) ticaret maksadıyla ziyaret eden ve yakında aslî vatanına dönecek olan bir seyyah olarak tarif eder.¹¹ Yolculuğun nihai hedefini unutmak ya da ihmal etmek noktasına varmamak şartıyla araca (bedene) dikkat edilmeli ve ona iyi bakılmalıdır.

İslâm, bedenın tüm meşrû ihtiyaçlarının hakkıyla karşılanmasını buyurur. Bedenın meşrû ihtiyaçlarını nelerin teşkil ettiği hususu ise ilâhî hukuk tarafından tanımlanmış ve respit edilmiştir. İnsan toplulukları için hukuk teşri ederken İslâm, insan doğasında içkin olan güçlerin ve zayıflıkların her ikisini de tam olarak göz önüne alır. Ayrıca, insanın ya bedenî ihtiyaçlarının peşine aşırı şekilde düşmesi ya da onun meşrû ihtiyaçlarını bile karşılamaması gibi insan ilâhî eğilimlerin de farkındadır. Her iki eğilimin de insanın genel sağlığı üzerinde çok zararlı etkileri olabilir.

İslâm hukukunun bedenın yiyecek, cinsî münasebet ve giyinme gibi temel ihtiyaçlarıyla ilgili genel amacı, insanın sadece fiziksel sağlığını değil, aynı zamanda psikolojik ve ruhsal sağlığını da muhafaza

11. Al-Ghazzali, *Alchemy of Happiness*, (Lahore, 1979), s. 21 ve 49.

etmektedir. Çünkü insanın bu fiziksel ihtiyaçları onun ruhunu da etkileyebilecek yönlerde sahiptir. Müslümanlar için fiziksel, psikolojik ve manevî ihtiyaçlar ancak dinî kuralların sadık bir şekilde uygulanması sûretiyle uyumlu bir şekilde karşılanabilir.

Peygamber (s.a.v.), birçok hadis-i şerifte, her Müslümanın saygı göstermesi ve koruması gereken bedensel haklardan bahsetmektedir. Bazı sahabelerin her gün oruç tutmaya,¹² tüm gece ibadet etmeye ve cinsî münasebetten kaçınmaya dair yemin ettiklerini öğrendiğinde Peygamber (s.a.v.) memnuniyetsizliğini belirtmişti. Onları, kendi hayatının ve uygulamalarının, Müslümanların takip edeceği en güzel örnekleri sunduğu konusunda uyardı. Onun sünnetinden ayrılanlar, onun ümmetinden değildir. Böylece İslâm, ruh adına bile olsa bedenın temel hak ve ihtiyaçlarının yadsınmasına karşı çıkar. Buraya kadarki bölümde, bedenın temel haklarından ve meşrû ihtiyaçlarından oldukça genel anlamda bahsettik. Şimdi bunlara daha somut bir tarzda bakalım.

İslâm'ın öğretileri, şahsî hijyen ve temizlik sorununa oldukça vurgu yapar. Bu ifade birçok Batılı tarafından, özellikle de İslâm dünyasının farklı bölgelerine seyahat etmiş ve oralarda kendi gözleri önünde sağlıklı koşullar ve gayri sıhhi uygulamalarla ilgili örnekler gören kimseler tarafından muhtemelen kuşkuyla karşılanacaktır. Günümüzde, Müslüman toplumlar arasındaki hijyenik koşulların ve temizlik durumunun nedenleri ne olursa olsun bu, şeriatın hijyen ve temizlikle ilgili birçok emri bulunduğu gerçeğini değiştirmez.¹³ Şeriatın bu alandaki öğretileri, İslâm tıbbının geneli içine dahil edilmektedir. İslâm tıbbı, hem teori hem de pratikte hijyen ve temizlik hakkındaki bu dinî emirleri hastalıkların önlenmesi için en iyi araç olarak görür. Ayrıca, İslâm, alışkanlıkların ve dinî uygulamaların çoğunda belli bazı tıbbî meziyetler olduğunu da görmektedir.

Namaz için yapılan temizlik, Müslümanların kendilerini düzenli olarak yıkamalarını gerektirir. Müslümanlar, beş vakit namazı kıla-

-
12. Bir hadis-i şerife göre, oruçların en iyisi birer gün atlayarak tutulan Dâvûd Peygamber'in orucudur.
 13. İslâm'da hijyenin dinî unsurlarının önemi üzerine bkz. S. H. Nasr, *Islamic Science*, s. 164-66.

bilmek için taharet hâlinde olmalıdır. Bu hâlde bulunmak için Müslümanlar, şeriatla tarif edildiği şekliyle vücudun belirli bölgelerini abdest alarak yıkarlar. Dahası İslâm kuralları, her cinsel birleşmeden sonra karı-kocanın gusül abdesti¹⁴ almasını gerektirir ki bu olmaksızın alınan namaz abdestleri şer'an geçerli değildir. Yahudi dinî geleneğinde de mevcut bulunan ve hijyen sorunu ile ilgisi olan geleneksel sünnet olma uygulamasını da burada zikretmeliyiz. Bu uygulama artık günümüz tıp uzmanlarınca geniş çapta kabul görmekte ve tavsiye edilmektedir.

İslâm'ın, üzerinde büyük vurgu yaptığı bir diğer bir sağlık konusu da diyetdir.* Müslümanların diyet alışkanlıklarının, şeriatın kontrol ettiği şekliyle genel sağlık üzerinde önemli etkileri vardır.¹⁵ İslâm tıbbi açısından diyetin önemi hakkında Nasr şunları söyler:

“Diyet, İslâm'da modern tıpta oynadığından çok daha önemli bir rol oynar. Müslümanlar, yiyeceklerin türünün ve hangi tarzda yendiğinin sağlıkla o kadar doğrudan bir ilgisi olduğunu düşünmüşlerdir ki, onlara göre diyet belki de hem sağlık hem de hastalık üzerinde ilaçlardan bile daha güçlüdür. Endülüslü hekim Ebû Mervân ibn Zuhr'un 12. yüzyılda diyet üzerine yazılmış ilk bilimsel çalışmayı, *Kitâbu'l-ağdiye* (Diyet Kitabı)'yı hazırlaması ve bugün İslâm dünyasında yiyeceklerin böyle önemli tedavi edici bir rol oynaması bir rastlantı değildir.”¹⁶

Şeriat açısından, genel olarak yiyecekler de önceden zikrettiğimiz çeşitli şer'i kategorilerden birine girerler. Müslümanların diyet alışkanlıkları göz önüne alındığında, bunların en önemlisi haram sınıfına girenlerdir. Bu sınıfa alkollü içecekler, domuz eti ve bazı kuşların ve hayvanların etleri girer. İslâm, bir kısmı Yahudilik gibi bazı dinlerde de mevcut olan bu diyet yasakları için bir çeşit felsefî ve bilimsel

14. Arapça “gusl” anlamına gelir ve vücudun her yerinin yıkanmasını gerektirir. Arapçada namaz abdesti için kullanılan terim ise “vudû”dur.

* Diyet burada popüler anlamından farklı olarak, yenilmesi, içilmesi haram ya da helal olan gıdalar ve bunların nasıl tüketileceğini ifade etmektedir. (Ç.N.)

15. Müslümanların diyet alışkanlıklarını idare eden şer'i ilkeler hakkında bkz. el-Karadâvî, *a.g.e.*, s. 39-78.

16. S. H. Nasr, *a.g.e.*, s. 166.

haklı çıkarım girişimlerinden de yoksun değildir. Mesela, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*'nde, insanın gıda olarak aldığı bitkilerin ve hayvan etlerinin hem vücudun hem de ruhun üzerinde tesiri olduğu savunulmaktadır.¹⁷ Bunun sebebi, iyi ve güzel nitelikler olduğu gibi kötü niteliklerin de her üç âlemde (mineral, bitki ve hayvan) de içkin olarak bulunmasıdır. İhvân-ı Safâ'ya göre bu üç âlemin, Evrensel Ruh tarafından dört unsurun farklı derecelerde karıştırılmasıyla meydana geldiği hatırlanmalıdır.

Güzel ve iyi nitelikler iyi ruhların tezâhürleriyken, kötü nitelikler de kötü ruhların tezâhürleridir. Farklı bitkilerde ve hayvanlarda farklı nitelikler bulunur. İnsanın hem fiziksel bedenini hem de ruhunu, yiyecek olarak tükettiği bitkilere ve hayvanlara bağlı olarak olumlu ya da olumsuz anlamda etkileyen işte bu niteliklerdir. İslâm maneviyâtı bağlamında bazı din âlimleri, diyetle ilgili bu yasaklamalar için manevî haklı çıkarımlar da sunmuşlardır. Onlara göre kişinin ibadetteki yoğunluğunu ve bundan dolayı da ibadetin manevî etkisini belirleyen etmenlerden biri de kişinin yediği yiyeceklerdir.

Diyetle ilgili yasaklamalardan ayrı olarak, oruç tutmak, sofradan tamamen doymadan kalkmak ve yavaş yemek gibi dinî emirler de ayrıca Müslümanların diyet alışkanlıklarını düzene sokmaya yardım etmektedir. Bu emirlerin insan bedeni açısından tıbbî önemi gerektiği gibi onaylanmış ve takdir edilmiştir. Fakat Müslümanların bunları uygulamasındaki en yüksek saik dinî ve manevîdir, yani ilâhî iradeye tâbi olma ve ruhun kurtuluşa ermesidir.

Mensup oldukları din Müslümanlara, sıhhatlerini korumak için gayret sarf etmelerini ve Allah'a dua etmelerini emrederken, onlara aynı zamanda hastalıklar karşısında nasıl doğru davranış göstermeleri gerektiğini ve yüklenmek zorunda oldukları sorumlulukları da öğretmektedir. Bedenin hem hastalığı hem de sağlığı Allah tarafından takdir edilmiştir. Mü'mine gelince, o her ikisinden de faydalanır. Eğer hastaysa, hastalığı Allah'ın bir imtihanı olarak görür ve onu sabırla, tevekkülle ve şükürle geçirir. Mü'min, hastalığa böyle karşılık vermeyi başardığında fiziksel ızdırablarından manevî faydalar çıkarabilir. Gele-

17. S. H. Nasr, *Islamic Cosmological Doctrines*, s. 70. (İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş, İnsan Yay., 1985.)

neksel İslâmî perspektifte hastalıklar bu sebeple manevî bir boyuta ve öneme sahiptir. Bir hadis-i kudsîde Allah (c.c.), Peygamber vasıtasıyla şöyle der: “Ey kulum! Sıhhat seninle kendi aranda bir bağ kurar, fakat hastalık seninle Ben'im aramda bir bağ kurar.”

Şeriat manevî huzur elde etmek maksadıyla vücuda eziyet etmeye izin vermez. Fakat mü'minin kabullenmek zorunda olduğu kaderindeki bir hastalık ya da fiziksel ızdırab onun için manevî faydalar sağlamak ve Allah ile arasındaki ilişkiyi güçlendirmek için mükemmel bir fırsattır.

16. yüzyılda yaşamış olan meşhur Mısırlı âlim Suyûtî'nin *Tıbb-ı Nebevî*¹⁸ adlı kitabında naklettiği şu hadisler, hastalıkların ya da fiziksel acıların İslâmî öğretiler açısından olumlu değerini ve manevî önemini daha da güzel bir şekilde göstermektedir:

“Muhakkak ki, bir mü'min hastalıktan korkmamalıdır; çünkü eğer o, hastalıktan ne elde edeceğini bilseydi, ölene kadar hasta olmayı isterdi.

Şiddetli acılarla karşılaşan insanlar sırasıyla Allah'ın peygamberleri, velîler ve daha sonra sâlih kullardır. Bir insan, imanının sevgisi nisbetinde hastalığa maruz kalır. Bu dünya üzerinde yürüdükleri müddetçe ve günahtan azade oluncaya kadar dindâr insanlar için acılar bitmeyecektir.

Eğer Allah bir halkı seviyorsa onlara bir musibet verir.

Mü'minin marûz kaldığı hiçbir hastalık ya da acı yoktur ki onun günahları için bir kefarete olmasın; bu ister ona batan bir diken olsun isterse onu mahveden bir felâket olsun.

Mü'minin yakalandığı hiçbir hastalık yoktur ki, Allah o mü'minin günahlarını bir ağacın yapraklarını döktüğü gibi dökmesin.

Hiçbir Müslüman, bir ağacın yapraklarını dökmesi gibi Allah da onun günahlarını dökmeden hiçbir yara almaz.”

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu hadisleri hastalık ve fiziksel acıların olumlu değerini vurgulamakta ve şayet meydana gelirlerse onlara karşı takınılacak doğru manevî tavrı tanımlamaktadır. Bunlar, bir Müslümanın hastalığı sağlığa tercih etmesi

18. Hem C. Elgood'un hem de Chaghminî'nin bu eserin “Medicine of the Prophet” başlıklı İngilizce tercümesi için bkz. *Osiris* içinde, 14, (1962), s. 33-192.

gerektiği anlamına gelmez. Hz. Peygamber'in bir sahabesi olan Hz. Ebu'd-Derdâ, bir defasında ona şöyle sordu: "Ya Rasulallah (s.a.v.)! Eğer hastalığım iyileşse ve ben de bunun için şükretsem, bu, hasta olmamdan ve ona sabırla katlanmamdan daha iyi midir?" Hz. Peygamber (s.a.v.), Ebu'd-Derdâ'ya şöyle cevap verdi: "Muhakkak ki, Allah'ın Rasûlü (s.a.v.) tıpkı senin yaptığın gibi sıhhati sevmektedir." Hastayı hastalığının tedavisini aramaya, genel olarak mü'minleri hasta ziyareti yapmaya ve onların hem maddî hem manevî rahatlarını temin etmeye çağıran birçok hadis vardır.¹⁹

Bununla birlikte Hz. Peygamber (s.a.v.) aşırı ilaç kullanılmamasını da tavsiye etmiştir çünkü "bazen ilaçlar genlerde hastalık bırakırlar"²⁰ demiştir. Bu nebevî tavsiyenin önemini takdir etmek için, tedaviden kaynaklanan hastalıkların bugün çağdaş insanın rahatsızlıkları arasında önem bakımından üçüncü sırada olduğu gerçeğine burada gönderme yapmak muhtemelen yerinde olacaktır.²¹

Böylece, hem sağlık hem hastalık hâlinde bir Müslümanın bedeni-ne uygun bir şekilde davranması dini tarafından emredilmiştir. Öldüğünde de onun bedeni, İslâm'ın ilâhî kurallarına uygun bir şekilde sahîp olacağı tüm saygıyı da hak etmektedir. İslâmî kurallar, gömülmenin mümkün olan en yakın zamanda gerçekleştirilmesini ve gereksiz geciktirmeler olmamasını emreder. İslâmî gömme usûlü hakkındaki tüm âdetlerin detaylarına girmek bu bölümün ilgisi dışındadır.²² Bununla beraber, vurgulamak istediğimiz nokta, ölünün uygun şekilde ve acilen gömülmesini temin etmenin ümmetin dinî vazifesi olduğudur. İslâm'ın ölüye gösterdiği saygı bedenın kadavra olarak kullanılması hususunda da ayrıca ortaya çıkmaktadır. Asırlar boyunca birçok fıkıhçı, bu katı

-
19. Bu meseleyle ilgili çeşitli hadisler hakkında *Sahîh-i Buhârî*'nin hastalık ve tedavi ile ilgili iki ana bölümüne, ya da Elgood'un yukarıda zikredilen tercümesine bakınız.
 20. Bkz. İbn-i Kuteybe, *Uyûnu'l-abbâr*, C. 3. s. 273. A. Ali'nin "Contribution of Islam to the Development of Medical Sciences" adlı makalesinden alıntılanmıştır, *Studies in History of Medicine*, 4, (1980), s. 49.
 21. J. Needleman, *Consciousness and Tradition*, (New York, 1982). s. 99.
 22. Cesedin gömülme için hazırlanmasıyla ilgili çeşitli süreçlerin tasviri için bkz. A. A. Tritton, "Muslim Funeral Customs", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 9, (1937-39), s. 653-61.

yasaklamayı sorgulayagelmişse de İslâmî kurallar bu fiile müsaade etmez. Bundan dolayı, daha önce ismini zikrettiğimiz İbnü'n-Nefîs bize, kendisini anatomi çalışmaktan men eden şeyin din olduğunu söyler.

Kişinin sadece fiziksel değil, bir bütün olarak sağlığından söz ederken, kısa da olsa kıyafet konusundaki İslâmî bakışla ilgili birkaç şey söylemek gerekir. Çünkü kıyafetler doğrudan doğruya sadece bedenle değil ruhla da ilişkilidir. Aslında, bir insanın kıyafeti onun ruhuna en yakın olan şeyler arasındadır. Kıyafet, hayatın haricî yönüyle ilgili de olsa, ruh üzerinde kalıcı ve çok güçlü bir etki yapar. Giyilen kıyafetler kişinin iç güzelliğinin durumunu yansıttmasının dışında, kişinin insan bedenini algılayışıyla da yakından ilgilidir.

Yine şariat tarafından düzenlenen İslâmî giyim alışkanlıklarının temel amacı edeb, manevî saygınlık ve güzelliiktir.²³ Edeb, her Müslümanın vücudunu örtecek elbiseler giymesini gerektirir. Özellikle de, Müslüman kadının elbisesi içini, vücudunun kısımlarını göstermemeli ve beden hatlarını belli etmemelidir.

Manevî saygınlık düşüncesi, erkeklerin erkekliklerini ve kadınların da kadınlıklarını muhafaza etmesini ihtivâ eder; öyle ki erkeğin elbisesi kadınınkinden açıkça farklı olmalıdır. Normal olarak geleneksel Müslüman erkek elbisesinin cübbesi ve sarığı ile ve geleneksel kadın elbisesinin örtüsü (hicab) ile birlikte düşünülen manevî saygınlık, insana kadın ve erkek olarak kendi manevî işlevlerini ve sorumluluklarını hatırlatmaktadır. İslâmî kıyafetin ruhu, çağdaş bir âlim tarafından güzel bir biçimde şöyle özetlenmiştir:

“Onun (yani bir Müslüman'ın) elbisesi, Allah'ın yeryüzündeki bir halifesi olma işlevinin saygınlığını muhafaza etmekte, aynı zamanda abdest almasını kolaylaştırmakta ve namazdaki hareketlerle uyum içinde olmaktadır. Dahası, modern Avrupa elbisesinin beden ve abdest arasında bir engel teşkil etmesi gibi namazda yapılan hareketlerin bütün güzelliğini de alıp götürmesinin ve onlara mani olmasının aksine, Müslümanın elbisesi namazın süsüdür.”²⁴

23. Bkz. el-Karadâvî, *a.g.e.*, s. 79-94.

24. Bkz. Ebû Bekir Sirâceddîn, “The Spiritual Function of Civilization”, J. Ne-edleman (ed), *The Sword of Gnosis*, (Baltimore, 1974), s. 107.

İslâmiyet'te insan şeklinin güzelliği örtülüdür. Fıkıh açısından örtünmenin temel sebebi, içinde Allah'a karşı görevlerinin sürekli hatırlatıldığı sağlıklı dinî ve manevî bir atmosfer oluşturmak için insan arzularını idare altına almaktır. Bu örtünme kadın bedeninde daha da gereklidir. Tasavvuf geleneğinde tecessüm ettiği şekliyle, İslâm'ın ezoterik öğretisi şu haklı çıkarımı önermektedir: Kadın bedeni ilâhî olanla ilgili bazı ezoterik hakikatleri temsil eder ve İslâm'da derûnî sırlar aynı şekilde perdelidir.²⁵ Bundan dolayı İslâm'da kıyafetin bir de metafizik önemi vardır. İslâm'da insan biçiminin güzelliği içselleştirilmekte ve manevîleştirilmektedir; dışsallaştırılmakta ya da sıradan hâle getirilmemektedir. İnsan bedeninde en yüksek manevî hakikatlerin bir temsilini gören İslâm'daki bu derûnî öğretiler, şeriatın sanat da dahil olmak üzere insan biçiminin sergilenmesi hususundaki sıkı emirleriyle birleştiğinde, İslâm'da, insan şeklinin güzelliği hakkındaki anlayışın, "beden güzelliğinin" sırf fiziksel ve cinsel bir nesne olarak görüldüğü kutsal yüceltmeye ya da külte dönüşmediğini belirtmeliyiz.

İnsan şeklinin güzelliği örtülmesi gerekirken, onu örten elbise kendisini güzel olarak şunmalıdır. Bir defasında Hz. Peygamber (s.a.v.): "Kalbinde zerre kadar kibir olan cennete giremeyecek" buyurmuştur. Bunun üzerine bir adam şöyle sordu: "Güzel bir cübbe ve iyi ayakbılar giymeyi sevenin durumu nedir?" Hz. Peygamber (s.a.v.) cevap verdi: "Muhakkak ki Allah güzeldir ve güzeli sever." Bununla birlikte, elbisenin güzelliğinden daha önemli olan insanın dış tavırları ve vücut hareketleridir; çünkü kişinin güzelliğinin özünü vücut hareketleri daha doğrudan bir tarzda yansıtmaktadır. Bu, bizi insan bedeninin ve onun çeşitli kısımlarının görevleri meselesine getiriyor.

İnsanın genel görünüşünün ve dış tavırlarının güzelliği, bedeninin farklı kısımları tarafından gerçekleştirilen hareketlerin dengeli

25. "Belirli bir tarzda bile olsa kadın, yapısı ve işlevinin bazı görüntülerinden örürü ezoterizmi temsil eder. 'Ezoterik gerçek', yani hakikat 'dişil' bir gerçeklik olarak 'hissedilir'; benzer bir durum bereket için de geçerlidir. Ayrıca, kadının örtüsü ve (toplumdan) ayrılması içinde yaşadığımız son devrîsel evre ile bağlantılıdır. Ve bunlar şarabın yasaklanması ve sırların gizlenmesi ile belirli bir benzerlik gösterirler." Bkz. F. Schuon, *Understanding Islam*, (London, 1972), s. 37.

ve uyumlu bir hâl almasından doğar. Gazzâlî'ye göre beden her bir uzvu, Allah'ın irade ettiği genel bir denge ve harmoni kanununun üzerine oturan uygun bir hareket tarzına sahiptir.²⁶ Eğer insan, fiziksel bedeni ve tüm varlığının merkezi veya “çekirdeği” olan manevî nefsi ya da kalbi arasında dengeli ve uyumlu bir ilişkiyi başarmak istiyorsa, beden hareketlerini de münasip bir şekilde uydurmalıdır. Müslümanlara göre mükemmel örneğin bulunduğu yer Hz. Peygamberin (s.a.v.) beden hareketleridir. Buna bağlı olarak Gazzâlî, Müslümanların, Peygamber örneğini beden hareketlerinde bile mümkün olduğunca takip etmesi gerektiğini ifade eder. Aslında bu hareketler, detaylı bir tarzda kaydedilmiş ve günümüze kadar sünnetin ya da nebevî geleneğin bütünleyici bir parçası olarak muhafaza edilmiştir. Asırlar boyunca milyonlarca Müslüman onun yürüme, yeme, uyuma, ayakkabı giyme vs. tarzını taklit etmeye çalışmıştır.

Bedenin dengeli ve uyumlu hareket etmesi, kişinin ilâhî hukukla uyum içinde hareket etmesiyle gerçekleştirilir. İnsan, şeriat tarafından yasaklanan ve tavsiye edilmeyen davranışlardan uzak durmalıdır; çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.) “Her günah, kalbin üzerinde bir pas perdesi bırakır” şeklinde buyurmuştur. Aynı zamanda, kişi, şeriatın emrettiği ve tavsiye ettiği davranışlara da uymalıdır. İnsan bedeninin görevleriyle kastedilen budur. *İhyâu ulûmi'd-dîn*'de orucun sırları konusunun işlendiği bölümde Gazzâlî, mükemmel ve Allah'ın kabul edeceği bir oruç için gerekli olan şartlardan bahseder. İnsan oruçluken sadece yemekten ve cinsî lezzetlerden uzak durmakla kalmamalı, ayrıca göz, kulak, el ve ayak gibi vücut uzuvlarını da şer'an günah sayılan davranışlardan dizginlemelidir.

Bu kaçınmanın sadece nefis üzerindeki etkileri değil, vücut hareketlerinin tüm tarzları üzerindeki etkisi de çok derindir. Orucun ardındaki temel düşünce, bu kaçınmanın, şeriatla tecessüm ettiği şekliyle, ilâhî iradeyle uyumunun farkındalığından doğan sürekli bir alışkanlık hâline gelmesidir. Gazzâlî “Üstelik bu kaçınma vasıtasıyla Allah'ı zikretmenin önünde başıboş şehvânî arzular şeklinde duran ve kalbe yönelen engelleri kaldırmış oluruz. Gerçekten de, Kur'an'da

26. Gai Eaton, “Perfecting the Mirror”, *Parabola*, 10:3, (Ağustos, 1985), s. 45.

oruç, insanın takvâ hâlini kazanabilmesi için üzerine farz kılınmıştır”²⁷ şeklinde buyrulur.

Takvâ, müsbet ya da sâlih amellerin işlenmesi sayesinde mümkün olur; şeriat açısından bunların en önemlisi beş vakit namazdır. İslâm’da, insanın namazda manevî, entelektüel, psikolojik ve fiziksel öğelerinin tümünün tam bir uyum ve denge içinde olduğu söylenir. Fiziksel seviyede bile namazda yapılan tüm bedensel hareket tarzlarının mükemmel bir denge ve uyum içinde olduğu ve Hâlık ile mahlûk arasındaki çeşitli muhtemel ilişkileri belirttiği vurgulanır. Bir araştırmacının özetlediği gibi:

Namazdaki manevî ve entelektüel öğeler Kur’ân kıraatıyla, duygusal öğeler ise korku ve ümit ile Allah’a yakarmakla temsil edilirken; dışsal öğeler diyebileceğimiz öğeler de bedeni, ruhun bir aracı olarak kullanan fiziksel hareketlerle ifade edilir. Her rekâtta ibadet eden kişi ayağa kalkar ve Kur’ân’dan bazı parçalar okur; bu kıyam ve dik duruş, Allah’tan onu hidayet erdirmesini istediği “sırât-ı müstakîm”in bir temsilidir. Vücudun kendisi de, felek ile dünyayı, ilâhî olan ile insanî olanı birbirine bağlayan ışık hüznemesinin bir sembolü olur.

Fakat Müslüman sadece kendisi adına ve hemcinslerinden erkek ve kadınlar adına ibadet etmez; o ayrıca, yaratılışın tümü adına da ibadet eder; bu, onun “Allah’ın yeryüzündeki halifesi” olma işlevinin bir vechesidir. Kıyamı, âbidin kalçasından kafasına kadarki bedeninin üst kısmını yere paralel hâle getirdiği rûkû takip eder; bazen bu duruşla dört ayak üzerinde hareket eden ve vücutları yatay hâlde olan hayvanların temsil edildiği söylenmiştir. Rûkûyu da alnın yere koyulduğu ve bedenin sanki bir cenin gibi kıvrıldığı secde takip eder; bu öncelikle aşkın olanın kudret ve yüceliğinin tanınması ise de bazı ariflere göre cansızların, özellikle de mineral tabakasının temsidir. Rûkûda âbid Allah’ı mutlak olan ve yatay seviyedeki her şeyi kuşatan varlık olarak teşbih ederken, şimdi secdede, aslında olduğu gibi, kendi en iç “çekirdek” boyutlarına indirgenmiştir. Bu şekilde âbidin fiziksel bedeni, Hâlık ve mahlûk arasındaki çeşitli ilişkileri göstermiştir.²⁸

27. Bakara, 183.

28. Eaton, *a.g.e.*, s. 47-48.

Bunun dışında, tasavvufta “kalbin ibadeti”, yani ibadetin en evrensel şekli olan *zıkr* ya da ilâhî isimlerle niyaz etme vardır. Tasavvufî bir yöntem olan *zıkrın* birçok çeşidi vardır. Fakat *zıkr* hakkında burada detaylı bir tartışmaya girmeyeceğiz. Burada, sadece bedenın İslâm’ın manevî hayatındaki önemini daha da vurgulamak maksadıyla zıkrın, bedenın doğal faaliyetleri olan nefes alma ve kalp atışının ritmi ile olan bağlantısını zikredeceğiz. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) şöyle buyurduğu rivayet edilir: “Dost’un zikrinde titremeyenin dostu yoktur.”²⁹ Zikrde ritmik nefes almalardan ve bedenın hareketlerinden istifade edilir. Bu ritim, temeli diğer hadislerin yanı sıra, yukarıdaki hadiste de yatan ilâhî sûfî dansının temel karakteridir. *Zıkr* ister sessiz ister ilâhî şeklinde yapılsın, onun amacı insanın Allah’ı isimleriyle niyaz ederek her zaman hatırlamasını sağlamaktır, ta ki zıkr en nihayetinde kalp atışının ritmiyle bütünleşsin.³⁰

İnsan bedenıyla ilgili olarak buraya kadar yürüttüğümüz tartışmada İslâm’ın beden sağlığına büyük bir önem verdiğini gördük. Fakat bu beden, insanı oluşturan diğer unsurlardan bağımsız olarak değil manevî, entelektüel, duygusal ve fiziksel öğelerin tamamının mükemmel bir şekilde uyumlu ve dengeli olduğu genel bir sağlık hâlinin bütünleyici bir unsuru olarak görülür.

“ÂLEM-İ SAĞÎR” (MİKROKOZMOS) OLARAK İNSAN VÜCUDU

Daha önce mikrokozmos olarak insan fikrinin birçok İslâm biliminin temel ilkesini teşkil ettiğini ifade etmiştik. Bu düşünce, tüm kâinâtın öz olarak insanda içkin olması anlamına gelir. Diğer bir tabirle insan, minyatür bir kâinâttır. Burada, bu fikirle ilgili düşüncelerimizi, Müslüman âlimlerin asırlar boyunca insan bedeni hakkındaki

29. Titus Burckhardt tarafından kaleme alınan *Incrodution to Sufi Doctrines* adlı eserden alıntılanmıştır. Çev. D. M. Matheson (Lahore: M. Ashraf , 1959).

30. Bkz. William Stoddart, *Sufism: The Mystical Doctrines and Methods of Islam*, (Wellingborough: Thorsons, 1976).

yaklaşımlarında ve olarak yürütmüş oldukları çalışmalarda mevcut bulunan ruhun önemli sonuçlarına hasredeceğiz. Müslüman âlimlerin insan bedeni hakkındaki çalışmaları çok önemli gördükleri konusunda şüphe yoktur. Beden sadece biyomedikal faydalar için değil, aynı zamanda insanın entelektüel ve manevî faydası için de çalışılmıştır. Onların gözünde, insan anatomisi ve fizyolojisinin önemi sadece biyomedikal bilimlerle sınırlı değildir; manevî alana da uzanır. Beden üzerinde yapılan çalışmaların ruhu Gazzâlî tarafından şöyle tarif edilmektedir:

“Bedenin yapısıyla ilgilenen ilme anatomi denir: Bu büyük bir ilimdir, fakat birçok insan ondan gafildir. Eğer biri anatomi üzerine çalışırsa, bu sadece tıpta yetenek kazanmak içindir. Kudret-i İlâhiye’nin kemâlinin şuûruna varmak maksadıyla değildir. Anatomi bilgisi bizim için hayatın bilgisini öğrenmeye bir vasıtasıdır; hayatın bilgisi vasıtasıyla da kalp hakkında bir bilgi edinebiliriz ve kalbin bilgisi ma’rifetullaha bir anahtardır.”³¹

İnsan mikrokozmos olması hasebiyle, tüm var oluşun önemli noktalarını özetler; insan ve kâinât arasında bir tekabüliyet vardır. İslâm tıbbı bu tekabüliyeti temel bir ilke olarak kullanır. Altıncı bölümde açıklandığı gibi, insan bedeni, diğer tüm hayvan bedenleri gibi, belirli ilkelere göre karışan dört karışımdan³² (yani kan, balgam, sarı safra ve kara safra) oluşmuştur; tıpkı doğal alemin dört unsurun (ateş, hava, su ve toprak) karışımından oluştuğu gibi. Humorlar (vücut sıvıları) da bu unsurlardan ve dört tabiatın (sıcak, nemli, soğuk ve kuru) meydana gelmiştir. Daha titiz olmak gerekirse, her bir humor iki unsurla ve iki tabiatla ilişkilidir; böylece her humor diğer humorla hem ortak hem de onlardan farklı yönlerle sahiptir. İslâm tıbbından hastalık ve sağlığın tanımına temel sağlayan da işte bu humoral teşekküldür. Sağlık, humoralın denge ve uyum hâline gönderme yapar. Bu denge hâlinin

31. Al-Ghazzâlî. *Alchemy of Happiness (Kimyâ-i Saâdet)*, (Albany, New York, 1873), s. 38-39.

32. İnsan vücudunun humoral teşekkülü hakkında daha detaylı bir tartışma için, bkz. S. H. Nasr, *Islamic Science*, s. 159-62; ayrıca onun *Science and Civilization in Islam*. s. 219-25.

bozulmasına hastalık denir. Hekimin görevi humoralın dengesini tekrar kurmaktır.

İslâm tıp sisteminde, mikrokozmos ile kâinât arasındaki tekabüliyetin hastalığın teşhis ve tedavisi üzerinde önemli sonuçları vardır. Humoral denge hem iç hem de dış etkenlerden dolayı bozulabilir. Müslüman hekimler dış etkenlere oldukça önem verirler; çünkü onlar, yukarıdaki tekabüliyetin bir sonucu olarak, haricî âlemin tümüyle insanın humoralı arasında sürekli bir etki ve tepki olduğunun farkındadırlar.³³ Eğer Müslüman hekimler şeriatın daha önce tartıştığımız emirlerinde birçok tıbbî bilgelik görmüşlerse, bunun sebebi onların o emirleri, insanın kendisiyle ve haricî çevresiyle uyum içinde yaşayabilmesini sağlayan vasıtalar olarak görmelerindendir.

Günümüzde Hint alt kıtasındaki bazı doktorların modern bilimsel keşiflerden istifade ederek yukarıdaki tekabüliyetin hakikatini doğrulamaya çalışmaları önemlidir. Örneğin onlar şunu iddia ederler: Eğer insan bedeni gerçekten mikrokozmos ise, o zaman makrokozmostaki tüm elementlere sahip olmalıdır. Bu araştırmacılarından birinin ortaya koyduğu en son bulgulara göre, doğal olarak var olan toplam 92 elementten 31 tanesinin insan bedeninde mevcut olduğu görülmüştür.³⁴

İslâm'da insan bedeninin sadece biyomedikal ve bilimsel bir açıdan çalışılmadığını vurgulamak istiyoruz. Beden sadece hekimlerin bir ilgisi olmaktan çok uzaktır; çünkü bedenin ihtivâ ettiği anlamlar, insanın fizik ve biyomedikal anlayışı ile -bu anlayış ne kadar uzaklara ulaşırsa ulaşsın- tüketilemez. Hatta vücut Müslüman hekimler tarafından biyomedikal açıdan çalışıldığında, hiçbir zaman kendi kendine çalışan bir makine olarak algılanmamıştır. Müslüman hekimler daha ziyade, insan bedenini nefsin bir uzantısı ve nefis ile ruhun her ikisiyle de ilgili bir şey olarak görürler. Birçok Müslüman hekimin, psikoso-

33. Müslüman hekimlere göre, kişinin sağlığı üzerinde altı temel haricî etken vardır: Nefes alma, yemek yeme, vücudun dinlenmesi ve hareketi, uyku, duygusal dinginlik, boşaltma ve tutma (Buna cinsî münasebetin etkileri de dahildir). Bkz. Bu kitabın altıncı bölümü, s. 125-126.

34. Bkz. S. B. Vohora, "Is the Human Body a Microcosm?: A Critical Study", *Studies in History of Medicine*, 5: 1 (Mart, 1981).

matik tıbbın ve psikolojinin üstatları olmasının nedeni budur. Mesela, Ebû Bekr er-Râzî (Latince *Rhazes*), zihni ve bedeni mahveden çeşitli tinsel ve psikolojik hastalıkları ve bu rahatsızlıkların nasıl üstesinden gelinebileceğini tartıştığı *Manevî Tedavi (et-Tıbbu'r-rûhânî)*³⁵ adlı bir eser kaleme almıştır.

Filozof, kelâmcı ve mutasavvıfların insan bedenine ilgi göstermelerinin sebebi, bedenin hikmet ve geçekliğin diğer seviyelerine işaret eden bir semboller hazinesi olmasından kaynaklanır. Vücut hakkında hekimler için faydaları bulunan biyomedikal gerçekler -özellikle de anatomi ve fizyoloji- aynı zamanda Yaratıcının hikmetinin tüm mahlûkâtı kuşattığını gösteren sembollerdir. Kur'ân, insan bedeninden "Allah'ın ayetleri"nden birisi olarak bahseder. Diğer bir tabirle, vücut hakkındaki bilgi, insanı zorunlu olarak ma'rifetullaha götürmektedir. Gazzâlî'nin bu görüşü doğrulayan bir alıntısını yukarıda vermiştik.

İhvân-ı Safâ'ya göre insan, kâinâtı, dolaşarak ve çalışarak kendi yaşam süresi içinde bilemez; fakat Allah, hikmetiyle kâinâttaki her şeyi insanın içine yerleştirmiştir. Böylece insan, çalışarak her şeyin bilgisine ulaşabilir.³⁶ İhvân-ı Safâ, insan anatomisi ve fizyolojisi hakkında yapılan çalışmaların, Hâlık'ın kudretinin ve hikmetinin ma'rifetine bir anahtar olduğunu savunmuştur. Onlar, sayısal sembolizmden istifade ederek, insan bedeninin anatomisi ile cennet arasında bir teka-büliyet kurmuşlardır. Fakat aynı zamanda, yeryüzü ile beden arasında da çarpıcı bir benzerlik görmüşlerdir. İhvân-ı Safâ, insanı diğer canlılardan ayıran fiziksel özelliklerde de manevî bir anlam görmektedir. Mesela, insanın dik duruşu, ontolojik ve metafizik bir yükselişi ve insanın manevî aleme ulaşma özlemini sembolize edecek şekilde betimlenmiştir.

Genel olarak, İslâm siyaset felsefesinin kurucusu olarak görülen Fârâbî, kendi toplum teorisini açıklamak için insan anatomisinin sembolizminden istifade etmiştir. Ona göre, vücudun organları arasındaki karşılıklı ilişkiler ile geleneksel insan toplumlarının bölümleri arasında

35. Bkz. Rhazes, *The Spiritual Physick of Rhazes*, Çev. A. J. Arberry, (London, 1950).

36. S. H. Nasr, *Islamic Cosmological Doctrines*, s. 98. (İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş, İnsan Yay., 1985).

bir benzerlik vardır. Bu bağlamda, Müslüman âlimler, bedene genellikle “kalbin krallığı” olarak bakarlar ve onu büyük bir şehre benzetirler. İbn Arabî, el-Cîlî ve en-Nesefî gibi meşhur sûfiler, ruhun “mabedi” olarak beden düşüncesini ele almışlardır. Ve İslâm’ın büyük sûfî şairi Rûmî, insan bedeninden “Yûnus’un balinası” ve “kalbin gölgesinin gölgesinin gölgesi” olarak söz ederek hem beden hem de ruhun mutlaka iyi olduklarını savunurken, beden birbire zıt tabiat ve özelliklerinde ruhun gerçek tabiatının etkili açıklamalarını görür.³⁷

SONUÇ

İslâmî bakış açısından insan bedeniyle ilgili tartışmamızı erkek ve kadın bedenlerinin sembolizmine dair birkaç görüş belirterek sonuçlandırmak istiyoruz. Daha önceki satırlarda geleneksel kadın elbisesine değinirken, kadın bedeninin ilâhî gerçekliğin bazı yönlerini sembolize ettiğini ifade etmiştik. Şimdi, insan bedeninin en derin ve esaslı mesajı, insanın Allah’ın isim ve sıfatlarını yansıtan teomorfik bir varlık olduğu gerçeği ile alâkalıdır. Erkek ve kadın, her ikisi de insan olmaları hasebiyle ilâhî olanla ilgili aynı hakikatleri sembolize etmektedirler.³⁸ Fakat insan şeklinin erkek ve kadın olarak kutuplaşması ilâhî olanın farklı yönlerini sembolize etmektedir. Kadının, Allah’ın yaratıcı olmayan yönünü sembolize ettiği söylenir. İlâhî Öz’ün Arapçasının (zât) müennes formda olması gerçekten manidardır. Diğer taraftan, erkeğin, Allah’ı Rabb ve Hâlık olarak sembolize ettiği söylenir.

İbn Arabî’ye göre, Allah’ın isimlerinin kadın üzerindeki tefekkürü, mümkün olan en yüksek tefekkürdür. İslâm maneviyâtında esas ola-

37. Bkz. W. C. Chittick, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, (Albany, 1983). s. 28-31.

38. İslâm’da erkek ve kadın bedenlerinin manevî mesajları hakkında bkz. S. H. Nasr, “The Male and Female in the Islamic Perspectives”, *Studies in Comparative Religion*, s. 67-75. Bu konunun, İslâm da dahil olmak üzere çeşitli dinî geleneklerin bakış açılarından ele alınışı için bkz. F. Schuon, *From the Divine to the Human*, (Bloomington, 1982), “The Message of the Human Body” adlı bölüm.

rak cinselliğin olumlu yanları dikkate alınmıştır. Şeriatın, karşı cinsler arasındaki ilişkilerle ilgili katı emirlerinin işaret ettiği gibi, olumsuz yönleri de kesinlikle ihmal edilmemiştir. Şer'î sınırlar dahilinde yapıldığında kutsal bir fiil olan cinsel birleşme, sûfî düşünür için aslında insanlığın atasının cennette sahip olduğu o huzurlu birleşmenin bir sembolüne dönüşür. Üzerinde durduğumuz bu birkaç nokta, İslâm maneviyâtının bazı büyük mümessillerinin, en derin manevî anlamları insan bedeninin cinsel yönüyle ilişkilendirdikleri gerçeğinin altını çizmek niyetindeydi.

Burada, insan bedeni hakkındaki İslâmî görüşlerin tamamını ele almadık. Zikrettiğimiz hususları ise yetersiz bir şekilde ele aldık. Fakat yukarıdaki tartışmanın, insan ve özellikle insan bedeni hakkındaki İslâmî görüşlerin daha iyi takdir edilmesine katkıda bulunacağını ümit ediyoruz. Bu da sonunda İslâm'ın çağdaş biyoetiğe verdiği cevabın tabiat ve karakteristiğinin -bu cevabın İslâm'ın insan ve insan bedeni hakkında ortaya koyduğu görüşler tarafından saptandığı ve saptanmaya devam edildiği kadarıyla- daha iyi takdir edilmesine götürecektir.

GİRİŞ

bu bölümün ana hedefi 19. ve 20. yüzyılda yaşayan seçkin Müslüman düşünürlerin fikir ve çalışmalarında tecessüm eden ve modern bilime karşı verilen entelektüel İslâmî cevapların bir analizini yapmaktır. Bu bölümde, modern bilimin çağdaş Müslüman topluma meydan okuyuşunun söz konusu düşünürler tarafından nasıl algılandığını ve onların algılarını etkileyen temel fikirlerin neler olduğunu araştıracağız. Onların bu meydan okuyuş karşısında vermiş oldukları entelektüel tepkiler, son iki yüzyılda hem Müslüman dünyada hem de modern bilimin aslî vatanı olan Batı’da meydana gelen esaslı değişikliklerin ışığı altında analiz edilecek ve değerlendirilecektir.

Ayrıca, birkaç Müslüman entelektüelin ön ayak olduğu ve şimdi İslâm dünyasının birçok bölgesinde hız kazanan İslâmîleştirme hareketiyle özdeşleştirilen entelektüel tepkiyi de kısaca ele alacağız. Sadece İslâmî entelektüel geleneğin yeniden canlandırılması açısından değil, aynı zamanda Batılı bilim adamlarının doğal bilimler için yeni paradigma arayışlarının ışığı altında İslâmîleştirme çabasının taşıdığı öne-

mi modern bilimin gelişimi açısından da değerlendirerek bu bölümü sonlandırmış olacağız.

İSLÂM DÜNYASININ MODERN BİLİMLE İLK KARŞILAŞMASI

Modern bilimden kastımız, 17. yüzyıldan bu yana, Batılı bilim adamı ve filozofların teknolojik alandaki pratik uygulamaların tümü de dahil olmak üzere ortaya koyup geliştirdikleri “doğa” üzerine yapılan çalışma modelini kastediyoruz. Manidar bir şekilde, doğumunun üzerinden dört yüzyıl geçmemiş olan modern bilim, en azından felsefî temelleri açısından derin bir krizdeymiş gibi görünüyor. Son zamanlarda Batı’da, hem teknolojik gelişmeler hem de doğal bilimler açısından alternatif modeller konusunu sıkça ele alan birçok eserin kaleme alındığını müşahade ediyoruz.

Yeni model arayışları üç sebepten dolayı ortaya çıkmıştır: Birincisi, bilimsel araştırmanın yeni sınırlarında atom altı fizik gibi ana gelişmeler, 17. yüzyıldan bu yana gerçeklik ve fiziksel dünya hakkında bilime temel varsayımlar sunan Kartezyen ve mekanistik dünya görüşünün modasının geçmesine sebep olmuştur. İkinci olarak, çağdaş ekolojik kriz, insan ve tabiat arasındaki genel ilişki sorununu ve uygun teknoloji meselesini odak noktası hâline getirmiştir. Ve üçüncüsü, bilim tarihi disiplini, Batılı insanın modern dönemden daha önce, diğer medeniyetler tarafından geliştirilen tabiat bilimi ve teknolojik uygulamalar -ki bunlar basitçe modern bilimin sadece öncüleri olmaya indirgenemez- hakkında daha geniş bilgi sahibi olmasını sağlamıştır.

Günümüz İslâm dünyasında geniş çapta tartışılan doğa bilimlerinin İslâmîleştirilmesi meselesi, sadece modern bilimin bu özel karakteri hakkında Müslüman entelektüeller arasında yükselen şuûr çerçevesinde bakıldığında anlamlıdır. İslâmîleştirme, gerçekten de modern bilime alternatif bir model sağlama teşebbüsüdür. Fakat bu yeni bir algı ve yeni bir tepkidir. Müslüman dünyanın modern bilimle ilk karşılaşması sırasında Müslüman şuûrundan doğan entelektüel tepkinin ana hatları tamamen farklı idi. Şimdi biz dikkatimizi bu ilk karşılaşmaya çeviriyoruz.

MÜSLÜMAN DÜNYADA GENEL BATI ETKİSİNİN BAŞLAMASI

Müslüman dünyanın Batı ile karşılaşmasının tarihi çok eskilere dayanır. Bu süreçte her iki medeniyet birbirlerini büyük ölçüde etkilemişlerdir. Müslüman dünya üzerinde Batı etkisinin başlamasından söz ederken aslında Müslüman dünyanın artık Batı medeniyetinin ortaya koyduğu haricî meydan okumalara karşı koyabilecek iç gücü ve dinamizmi kaybettiği tarihteki o özel ana gönderme yapıyoruz.³⁹

Müslüman dünya, canlılığı ve üretken dehası sayesinde diğer medeniyetler tarafından ortaya konan olumlu gelişmeleri kendi dünya görüşüne ve bünyesine katabildiği bir geçmişe sahiptir. İslâm âlemi geçmişinin aksine bu sefer, hem Batı'nın oldukça yüksek maddî gücü hem de kendi iç zayıflığı nedeniyle Batı kültürünün kendi topraklarına hızlı akışını durdurma noktasındaki güçsüzlüğünü -her ne kadar şiddetle karşı koymamış değilse bile- ortaya koymuştur. 19. yüzyılın başlarından itibaren İslâm dünyasının başına gelen budur.

İslâm kültürüne yabancı olan Batı fikir ve etkilerinin bu dönemden önce Osmanlı İmparatorluğu'na⁴⁰ sızdığı ve İslâm topraklarından önemli bazı parçaların Batılı güçlerin eline düştüğü doğrudur. Mısır, Napolyon tarafından 1798'de işgal edilmişti. 15. yüzyılın başlarında, İslâm'a ihtida ettikten sonra hem Malay dünyasında İslâm'ın yayılması için bir merkez olan hem de İslâm dünyasının ana ticaret merkezlerinden birisi hâline gelen Melaka adaları 1511'den itibaren sırasıyla Portekizliler, Hollandalılar ve İngilizler tarafından 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar yönetile geldi. Fakat İslâm dünyasında Batı etkisinin başlaması, hem yoğunluk hem genişlik hem de Müslüman halklar üzerindeki bariz yıkıcı etkisi itibarıyla, 19. yüzyılın başlangıcıyla özdeşleştirilmelidir.

39. Mesela, bkz. Morris Berman, *The Reenchantment of the World*: Richard L. Thompson, *Mechanistic and Nonmechanistic Science: An Investigation into the Nature of Consciousness and Form*, (New York: Bala Books, 1981) ve Kurt Hubner, *Critique of Scientific Reason*.

40. Bu sorun hakkında, bkz. H. A. R. Gibb ve Harold Bowen (der.), *Islamic Society and the West: A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East*, (Oxford University Press, 1957), Cilt I., Bölüm I.

Bu dönemde, Batı'nın İslâm dünyasına meydan okuması askerî, siyasî, ekonomik, sosyal, kültürel ve entelektüel bakımdan olmak üzere her seviyede gerçekleşti. Bununla birlikte, başlangıçta İslâm dünyası üzerindeki Batı hakimiyeti askerî, siyasî ve ekonomikti. Müslümanlar askerî olarak mağlup edilmişler, siyasî açıdan boyun eğmişler ve ekonomik olarak doğrudan ya da dolaylı bir biçimde sömürgeleştirilmişlerdi. Bu hâkimiyet İslâm dünyasının siyasî yapısında, yönetim ve yargı mekanizmasında, eğitim sisteminde, orduda ve tüm sosyo-ekonomik düzeninin çatısında çok kapsamlı değişikliklere yol açtı. Bunu kısa bir süre içinde, bir kısmı daha doğrudan ve diğerlerinden daha yoğun olan çeşitli kanallar vasıtasıyla dinî ve entelektüel darbeler takip etti.⁴¹

Dinî bakımdan en ciddi tehdit Hristiyan misyonerler, özellikle de İslâm dünyasında tesis edilen geniş okul ağı vasıtasıyla gelmiştir. İslâm'a ve Müslüman dünyaya yapılan entelektüel saldırılar ise şarkiyatçıların araştırmaları vasıtasıyla yapıliyordu. Ve daha sonra modern düşüncenin işgali gerçekleşti. İşgal, Avrupa modeline dayanan ve Avrupa derslerinin okutulduğu Müslüman okulların tesis edilmesi ile -bu okulların kurulmasındaki asıl niyet Müslümanların Avrupalı işgalcilerle eğitim alanında yarışmasını kolaylaştırmak ve Hristiyan misyoner okullarını kontrol edebilmek olsa bile- oldukça kolaylaştırıldı. Aslında, sekülerizmin ve diğer Batı nüfûzunun, Müslüman toplumun tümüne etkin bir şekilde yayılması esas olarak eğitim vasıtasıyla olmuştu.

19. yüzyılın başından bu yana durmaksızın Müslüman dünyaya akan tüm Batı ürünleri arasında, Müslüman halklar üzerinde en büyük iz ve etkiyi bırakan ve Müslümanların kendi açmazlarını eleştirel bir biçimde değerlendirmesine neden olan haricî uyarıcı, modern bilim ve teknolojidir. Müslümanlar, bilim ve teknolojiyi askerî güç ve ekonomik ilerleme ile özdeşleştirmişlerdi; çünkü bu gücün kendi toprakları üzerindeki gösterisine kendi gözleriyle şahit olmuşlardı. Bilim ve teknoloji takviyesi sayesinde Batının onlardan çok daha üstün bir duruma geldiğini fark etmişlerdi. Aydın Müslümanlar buna şu veya bu şekilde karşılık vermeliydiler.

41. Fazlur Rahman, *Islam*, (University of Chicago Press, 1966), s. 212.

MODERN BİLİMİN MÜSLÜMAN DÜNYA ÜZERİNDEKİ İLK ETKİSİ

18. yüzyıl, Avrupa'nın birçok teknolojik buluş ve başarısının doğum yeri olarak temayüz etmesine şahit oldu. Aynı yüzyılın sonraki dönemlerinde, Avrupa teknolojisi iki kanal vasıtasıyla -askerî ve endüstri- Osmanlı toplumuna sızmaya başladı.⁴² Bununla birlikte, bu iki sahada takdim edilen yenilikler Müslümanlar arasında Avrupalılara karşı bir aşağılık kompleksini harekete geçirecek kadar geniş çaplı değildi. Bu iki etkenin, Osmanlı İmparatorluğu'nda mevcut bulunan eski askerî organizasyonlar ve İslâm ekonomisinin geleneksel yapısı üzerindeki etkileri yine de hatırı sayılır ölçüde ve hayli önemli idi.

Fakat Müslüman zihninde modern bilimin ilk gerçek etkisi, Napolyon'un 1798'deki Mısır seferi ile oluşmuştu. Mısır seferi birkaç Sorbone profesörünü, Academie Francaise uzmanını ve bir Fransız bilimsel başarılar hazinesini de beraberinde getirmişti.⁴³ Çok yakında Fransız işgalciler Mısır toprakları üzerinde birkaç kütüphane, laboratuvarlar, atölyeler, kimyasal ve askerî fabrikalar kuracaklardı. Mısır'ın birçok din âlimi de Fransız biliminin başarılarını Fransa seyahatleri sonunda kendi gözleriyle görebileceklerdi. Ve birçok Fransızca kitabın Arapçaya tercüme edilmesiyle birlikte Müslüman halkın daha büyük bir kesimi de Avrupa'nın bilimsel ve teknolojik başarısıyla karşı karşıya bırakılmıştı.⁴⁴ Bu arada, Müslüman Mısırlılar, kendi gözleri önünde bu bilime dayalı gücün Batı tarafından, kendi topraklarına ve kaynaklarına daha fazla tecavüz etme maksadıyla nasıl en güzel şekilde kullanıldığını görüyorlardı.

Modern Batı bilimi ile birçok dahilî zayıflığın musallat olduğu bir İslâm dünyası arasındaki bu tarihî karşılaşma, bilime karşı iki farklı

42. Avrupa teknolojisinin Osmanlı toplumunda bu iki kesime sızmaya başlaması hakkında bkz. Gibb ve Bowen, *a.g.e.*, Bölüm III ve IV.

43. Bkz. I. R. al-Faruqi, "Science and Traditional Values in Islamic Society", *Zygon, Journal of Religion and Science* içinde, c. 2, no. 3, (Eylül, 1967), s. 23.

44. Bu bilgi, 19. yüzyılın başlarında bir Ezher Rektörü olan Şeyh Hasan el-Attâr tarafından sunulmuştur. Bkz. Ali Mübarek, *el-Hitatu't-tevfikriyyeh fi tercümetu's-Şeyh Hasan el-Attâr*, (Kahire: Bulak, 1924), c. IV, no. 38.

Müslüman tavrın ortaya çıkmasına neden oldu. Birinci tavır, husûmet ve reddetme şeklindeyken ikinci tavır, uzlaşma ve tasvip yönündeydi. Her iki tavır da farklı saikler tarafından şekillendirilmekte ve farklı haklı çıkarımlar üzerine oturtulmaktaydı. Mesela husûmet besleyenler, modern bilimde karakteristik olarak Avrupalı olan ve İslâm biliminin ruhuna temelden zıt olan bir şeyler görenlerden onu şeytanın bir işi olarak görenlere ve onun başarılarını inkâr etmeye teşebbüs edenlerden bilimin eserlerini dünyanın sonunun alametleriyle özdeşleştirenlere kadar değişiyordu.⁴⁵ Seyyid Cemâleddîn Afgânî, Müslüman bilim ile Avrupalı bilim arasında bir ayırım yapmaktan dolayı birinci grubu şiddetli bir şekilde tenkit etmişti.

Destekleyenler de kendi saflarında farklı görüşler sergiliyorlardı. Her şeyden önce hem Müslümanlardan hem de gayri müslimlerden oluşan seküler bir tabaka vardı. Genellikle Hristiyan entelektüeller olan ikinci gruba dahil olanlar, sesini daha çok duyuran grup olarak ortaya çıktı. Onlar modern bilimin güçlü bir şekilde takip edilmesini savundular. Yazılarına bakmak sûretiyle bir yargıya varılacak olursa, onları öncelikle pratik kaygılar motive ediyordu. Bilim maddî bir güç kaynağı ve sosyal değişim ve modernizasyonun gerçek aracı olarak görülüyordu. Fakat daha sonra, özellikle de 20. yüzyıl başlarından itibaren, Ya'kûb Sarrûf (1852-1927), Şiblî eş-Şumeyyil (1860-1916), Corci Zeydân (1861-1914), Farah Antûn (1871-1922) ve Selâme Mûsâ (1876-1958) gibi meşhur Hristiyan entelektüellerle birlikte, modern bilimi bütünüyle kabul etmenin ardındaki temel saik felsefî ve entelektüel bir hâle geldi. Onlar bilimin (entelektüel aydınlanmanın gerçek kaynağı olarak) statüsünü onaylamak ve bilimsel dünya görüşünün geleneksel dinî dünya görüşüne üstünlüğünü iddia etmek için gayret ettiler.

Onların bir kısmında ise bu saik aynı zamanda siyasî idi. Bilim ve modern medeniyet vasıtasıyla onlar, Müslümanların geleneksel ve dinî reformcu pozisyonlarına siper olan zihnî ve psikolojik engelleri alaşağı etmeyi umdular. Bu saikten bahsederken çağdaş bir Arap araştırmacı şunu belirtir: “Bunda, belki de ‘hakîkatin’ değil de, Müslüman toplum içinde yaşayan Hristiyan Arapların durumundaki siyasî dönüşümün

45. al-Faruqi, *a.g.e.*, s. 238.

peşinde olan şuûrsuz bir irade tespit edilebilir. Hristiyan entelektüeller aklı ve bilimsel yaklaşımı el üstünde tutarak dolaylı bir şekilde sosyal ve siyasî otoriteye meşrûluk sağlayan kaynaklara saldırıyorlardı.”⁴⁶

Modern bilimin bu seküler grubunun Müslümanlar üzerindeki etkisi pratik seviyede daha da görünür bir durumdaydı. Bunun erken tezâhürleri 19. yüzyılın ilk bir-iki on yılında, Mısır’ın Fransız işgalinin hemen ardından gelen Muhammed Ali yönetiminde bile görülebilir. Muhammed Ali, bilimi ve modernizasyonu güçlü bir kararlılık ve cesaretle, dine özel bir önem atfetmeden takip eden bir kişiydi.⁴⁷ Napolyon’u, Mısır’a askerî ve sanayi teknikleri getirmesi için teşvik etmişti.⁴⁸ Avrupa modeline uygun bir şekilde, Avrupa bilimlerinin -önce özel olarak davet ettiği Avrupalı hocalar vesilesiyle, daha sonra ise Batı’da eğitim görmüş Mısırlılar tarafından- okutulduğu okullar kurmuştu.

Diğer Müslüman ülkelerden modern Mısır okullarında Avrupa bilimlerini öğrenmek amacıyla birçok öğrencinin gelmesiyle birlikte modern bilimin İslâm dünyasındaki etkisinin yayılması daha da hız kazandı. Muhammed Ali, bilimciliği ve modernizmi, çok güçlü bir şekilde Taha Hüseyin’in şahsında bulacaktı.⁴⁹ Muhammed Ali’nin ölümünden sonra onun başlattığı bilim ve modernizasyon meşgalesi çocukları ve torunları tarafından devam ettirildi. Muhammed Ali’nin entelektüel açıdan müdafaası ve haklı gösterilmesi genel olarak Hristiyan Arap düşünürler tarafından ortaya kondu. Bu düşünürlerin en meşhurları daha önce zikredilmişti. Bu düşünürlerin fikirleri *el-Hilâl*, *el-Muktataf* ve *el-Câmia* gibi süreli yayınlar vasıtasıyla nakledilmekteydi. Bu Hristiyan entelektüellerin⁵⁰ yazıları vasıtasıyla, artık Müslüman halkın düşüncesine meydan okuyan sadece “saf bilim” ve onun teknolojik

46. Bkz. Hisham Sharabi, *Arab Intellectuals and the West: The Formative Years 1375-1941* (The Johns Hopkins Press, 1970), s. 57.

47. Bkz. H. A. R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, (Princeton: Princeton University Press, 1982), s. 247.

48. A.g.e., s. 328.

49. Taha Hüseyin’in, Muhammed Ali’nin modernizasyon programını müdafaasının bir örneği için bkz. Taha Hüseyin, “Modern Egypt”, Arberry ve Landau (der.), *Islam Today* içinde, London, Bölüm 6.

50. H. Sharabi, a.g.e., s. 69-70.

uygulamaları değildi. Bilim adına Müslüman zihnin içine davetsiz bir şekilde girmeye başlayan şey, modern Batı düşüncesindeki bilimle özdeşleşen felsefî akımlardı ki, bunlar özellikle de pozitivism, tabiatçılık ve evrimcilik idi.

Mesela, Darwinizm'i Arap dünyasına sunan Şiblî Şumeyyil'dir. Şumeyyil birçok makalesinde Darwin'in bilimsel buluşlarının sosyal ve felsefî muhtevasıyla ilgilenmişti. 1910'da Darwin'in evrim teorisi üzerine *Evrimin ve İlerlemenin Felsefesi* adlı bir kitap yayınlamıştı. Onun gözünde, sadece fizik bilimlerinin yöntemleri vasıtasıyla ulaşılabildiği doğru olan bilgiye doğru olarak gerçek bilgi denilebilir. Şumeyyil'in Hristiyan Arap düşüncesindeki en tutarlı materyalist pozisyonu geliştirdiği söylenir.

Muhammed Hüseyin Heykel, Taha Hüseyin ve Ali Abdurrâzık gibi Müslüman entelektüellerin, en azından entelektüel kariyerlerinin erken dönemlerinde, daha az çarpıcı etkiler gözlemlenmez. Oldukça belâgatli ve etkili bu üç seküler Müslüman düşünür, modern bilimsel dünya görüşünün hatırı için din karşıtı duygularını açıkça ifade etmişler ve bu tavır, destekledikleri bilimsel ruhun tam da tersine hareket etmek anlamına gelmesine rağmen, İslâm'ı ve onun mirasını alçaltıp küçük düşürmüşlerdi. Modern bilim metodolojisinin büyümesine öyle bir kapılmışlardı ki, 1920'lerden sonra İslâm'a geri dönmelerine rağmen, İslâm'ı modern bilimin ışığında yorumlamaya ve yargılamaya devam ettiler.

Onların İslâm'a geri dönmesinin ardından, Batı'da modern bilimlere eleştiriyle bakan birçok entelektüel ve felsefî gelişmenin ortaya çıkmış olması bilhassa manidardır. Bu gelişmelerden bazıları, içine İslâm'ı da alan Doğu geleneklerine karşı yeni ve hakikî bir ilgiyi içermekteydi. Mesela Heykel, açık olarak bu gelişmelerden derin bir şekilde etkilendiğini itiraf etmiştir. Onun Auguste Comte (ö. 1857) ve Hippolyte Taine (ö. 1893) gibi Batılı akıl hocaları, bir aydınlanma yolu olarak tamamen bilime dayanmaktan vazgeçmişler, bunun yerine manevî hidayete ilgi göstermeye başlamışlardı.⁵¹ Benzer bir şekilde, Heykel'in kendisi-

51. Bkz. C. D. Smith, *Islam and the Search for Social Order in Modern Egypt: A Biography of Muhammad Husayn Haykal* (Albany, Suny Press, 1983), s. 97-98.

ni 1920’li yılların “maneviyâtçı” bir örneği olarak alıntılıdığı Henry Bergson, bilimin bilimsel metotlar ve ilkelerle kuşatıcı bir hakikat sistemi keşfetme yeteneği hususundaki şüphelerini itiraf etmiştir.

Modern bilimi tasvip eden, fakat bunu İslâm çerçevesi içinde muhafaza eden diğer grubu ise Seyyid Cemâleddîn Afgânî, Muhammed Abduh, Reşid Rıza gibi göze çarpan şahsiyetler temsil etmektedir. Bu düşünce hattı, Hint alt-kıtasında Sir Ahmed Han ve Muhammed İkbâl ve Türkiye’de de Namık Kemal tarafından temsil edilmektedir. Bu grup içinde de modern bilimin İslâm’a nasıl eklemlendirileceği ve entelektüel ve dinî olarak nasıl haklı çıkarılacağı hususunda farklı görüşlerle karşılaşırız. Fakat modern bilimle anlaşmaya varan bu teşebbüslerin hiçbirinde onun temel önermeleri ve metodolojisi ciddi şekilde sorgulanmamıştır.

Modern bilimlerin söz konusu Müslüman düşünürler ve reformcular üzerinde ciddi bir entelektüel etki bıraktığı ve hatta onların bazı dinî görüşlerini yumuşattığında şüphe yoktur. Onların modern bilimi, dinî temellere dayanarak haklı gösterme girişimleri ikili bir maksada hizmet ediyordu: Birincisi; gerçek İslâm’ı, Oryantalizm’in ve dinî dünya görüşünü reddetme dayanağı olarak modern bilimlere başvuran oldukça sekülerleşmiş ve Batılılaşmış Hristiyan Arapların şiddetli saldırılarından muhafaza etmek ve ikincisi; şeriatı ve geleneksel mirası korumak adına, ictihada karşı çıkan ve en büyük meyvelerinden birisi bilim olan modern medeniyete karşı olumsuz bir tavır takınan dinî müessesenin pençesinden gerçek İslâm’ı kurtarmak. Onların gerçek İslâm yorumunda modern bilimle uyum içinde olmak önemli bir kriter olarak kabul edilmekteydi.

Buraya kadar modern bilimin, İslâm dünyasının özel bir bölgesinde, yani Mısır’da yaşayan Müslüman toplum üzerindeki etkisini ele aldık. Fakat bu dönemde Mısır, İslâm dünyasının en önemli dinî ve entelektüel merkezlerinden biriydi. Belki de bu özel durumundan dolayı Batılı emperyalist düzenin cazip bir hedefi hâline geldi. Mısır, sekülerleşme ve Batılılaşma tarafından nüfûz edilen ve bundan en kötü şekilde etkilenen ilk Müslüman topraklar arasındaydı.

Buna benzer diğer bir bölge, modern bilimin etkisinin 18. yüzyıla kadar erken dönemlerde hissedildiği Hint alt-kıtasıdır. Bu bölge, Os-

manlı İmparatorluğu'nda olduğu gibi, Avrupa teknolojisine açılan ilk askerî alandı. 18. yüzyılın başlarında Moğol İmparatorluğu çökerken, İngiliz East India Şirketi'nin teritoryal imparatorluğunu inşasının arifesinde, imparatorluğun Avrupalıları üst mevkilere atayan askerî politikasının da açıkça gösterdiği gibi Avrupa'nın teknolojik üstünlüğü tam anlamıyla kabul edilmişti.⁵²

Daha sonra, yüzyılın ikinci yarısında, aralarında Avrupa'yı görmüş olan Moğol imparatoru Şah Alem II'nin özel elçisi İ'tisâm ed-Dîn'in de bulunduğu birkaç Müslüman, modern Batı medeniyetinin ve onun teknolojik üstünlüğünün ilk izlenimlerini yazıya döktüler. Yayınlanan ilk ve en iyi değerlendirmelerden biri, Avrupa'yı 1799-1803 tarihleri arasında ziyaret eden Mirza Ebû Tâlib Han tarafından hazırlanmıştır. Mısırlı âlim et-Tahtâvî'nin izlenimlerinden bir çeyrek yüzyıl önce yazılmış olan Ebû Tâlib Han'ın *Mesîr-i tâlibî fî bilâdi Afrancî* adlı çalışması bir Müslüman tarafından modern Batı medeniyeti hakkında yazılan ilk girişlerden birisiydi.

Entelektüel seviyede 19. yüzyıldan önce bile modern bilime karşı Avaz (Uz) hükümdarları bir parça ilgi göstermişlerdi. Mesela, Newton'un *Principia*'sı Arapçaya Âsaf ed-Devle'nin (1778- 1792) himayesi altında tercüme edilmişti. Ne var ki bu istisnâ bir ilgiydi. Modern bilimlerin etkisinin hız kazanmaya başlaması, 19. yüzyılın başlarındaki İngiliz eğitim, kültür ve ekonomi kurumlarıyla karşılaşmasından önce gerçekleşmemişti.⁵³

1835'te modern bilimler ilk defa İngilizce olarak okutulmaya başlandı. İlk mühendislik okulu 1847'de Roorkee'de ve ilk tıp fakültesi 1845'te Bombay'da kuruldu. Modern bilime ve bu kurumlara karşı olumlu bir karşılığın yolunu herkesten daha fazla hazırlayan entelektüel şahsiyet (Şah Veliyullah'ın oğlu) büyük kelâmcı Şah Abdulaziz'in talebesi Kerâmet Ali Cavnî (ö. 1873) idi. O, yüzyılın ilk yirmi yılında, Seyyid Ahmed Barelvî'nin Bengal'deki reform hareketlerini destekleyen ve Batılı bilimleri asimile edecek bir eğilim geliştirdi. Hint Müslümanlarını, Batılı bilimsel eserlerin Arapça, Farsça ve Urduca

52. Aziz Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan, 1857-1964*, (Oxford University Press. 1967), s. 5.

53. A.g.e., s. 23.

tercüme edilebilmesi için Avrupa dillerini öğrenmeye teşvik etti. Onun modern bilim hakkındaki görüşleri, yaşadığı dönemde biliniyor olmasına rağmen, *Meâhızu'l-'ulûm* adlı eseri “1865 İsyanı”ndan sonra basılana dek yazıya dökülmemiştir. Bundan dolayı Kerâmet Ali, Profesör Fârûkî’nin “tek kitaplık ekol” dediği ve Hintli Müslümanların Kur’ânî dünya görüşünü bilimsel dünya görüşü ile özdeşleştiren entelektüel ekolünün kurucusudur.

Bu ekolün iki büyük temsilcisi, Kerâmet Ali’nin kendi talebesi olan Emîr Ali ve Seyyid Ahmed Han’dır. Onların kaleme aldığı birçok yazı vasıtasıyla modern bilim, alt-kıtada yaşayan Müslüman zihinler üzerinde büyük bir etki bırakmıştır. Seyyid Ahmed Han (1817-1898) entelektüel enerjisini Müslümanlar arasında modern bilimin geliştirilmesine vakfetmişti. 1864’te Batı bilimini halk arasında, özellikle de Müslümanlar arasında yaygınlaştırmak maksadıyla bilimsel bir topluluk kurmuştu. Bu topluluk, fizik ve sosyal bilimler alanında yazılmış olan Avrupa eserlerini Urducaya tercüme etmiş ve iki dilli bir de dergi yayınlamıştı.¹⁶ Mısır’da olduğu gibi alt-kıta Müslümanlarının zihnine tadrîcen sızan şey, sadece saf bilimin bilgisi ve teknolojik uygulamaları değil, aynı zamanda onun altında yatan felsefeler ve dünya görüşü de olmuştu. Seyyid Ahmed Han, bu felsefeyi ve dünya görüşünü uyumlu hâle getirmek ve haklı göstermek için İslâm’ı tekrar yorumlamak zorundaydı. Aslında o, insanları İslâm ve modern bilim arasında sıhhatli ve net bir ilişki kurabilecek yeni bir ilm-i kelâm tesisine çağırmıştı.

Seyyid Ahmed Han, kurumsal seviyede, Cambridge Üniversitesi’ni model alan, diğer maksatlarının yanı sıra, düşüncelerin liberalleşmesini ve engin bir hümanizmin ve bilimsel dünya görüşünün teşvikini hedefleyen Anglo-Mohammadan Oriental College’i (Anglo-Muhammedî Şark Üniversitesi) 1874 yılında Aligarh’da kurdu. Bir propagandacı olarak o, ismi İbn Miskeveyh’in meşhur ahlâk risalesinin adını taşıyan, fakat açıkça Addison ve Steele’nin *Spectator* ve *Tatler*’ini model alan *Tehzibu'l-ahlâk* adlı bir dergi yayınlamaya girişti. Derginin ana hedeflerinden birisi, modern bilimin ön kabulleri ile vahyedilmiş dinin verileri arasındaki uçurumu kapatmaktır. Bu, İslâm’ın alt-kıtadaki gelişimini önemli ölçüde şekillendiren ve modernizmin etkili bir sözcüsü olan bir dergiydi.

Seyyid Ahmed Han ve ekolünün Batıcılığı, popüler seviyede şair Ekber Allahâbâdî (ö. 1921) ve daha entelektüel bir seviyede Şiblî Nu'mânî (ö. 1914) ve Ebu'l-Kelâm Âzâd (ö. 1959) gibi şahsiyetler tarafından eleştiri aldı. Modern bilime ve daha genel olarak modern medeniyete verdiği cevapta Şiblî Nu'mânî, yakından ilişki içinde olduğu Mısırlı Muhammed Ferîd Vecdî ve Reşîd Rıza'ya çok benzer bir tavır takındı. Modern eğitimden büyülenmiş olmasına rağmen onun programı, İslâm'ı bazı yabancı kriterlere göre yeniden şekillendirmeyi değil, onu içerden canlandırmayı ihtivâ ediyordu. O, İslâmî bilginin bir bütün olarak, Bağdat'taki Abbâsî yönetimi altında gelişip serpilmesine benzer bir şekilde eski hâline geri getirilmesini tasavvur ediyordu.⁵⁴

Genel olarak, modern bilimin 19. yüzyıl İslâm dünyası üzerindeki etkisinin oldukça derin olduğunu söyleyebiliriz. Ekonomik, askerî, entelektüel ve hatta dinî açıdan bile bu etki çok kapsamlı olmuştur. İslâm'ı, Batıcılığın tecâvüzünden muhafaza eden hareketin ön saflarında olanların çoğu, düşünme tarzları ve entelektüel tavırlar bakımından bu bilimin kendisinden ciddi şekilde bizzat etkilenmiştir. İslâm dünyasının modern bilimle karşılaşması, Müslüman entelijansiya arasında geniş bir entelektüel karşılık ve cevap yelpazesi ortaya çıkardı. Bu cevap kalıpları, takip eden bölümde analiz edilecektir.

BİR MEYDAN OKUMA OLARAK MODERN BİLİM: 19. VE 20. YÜZYIL MÜSLÜMAN DÜŞÜNÜRLERİN GÖRÜŞLERİ

19. yüzyıl ve 20. yüzyılın ilk yarısındaki dindar ya da seküler Müslüman düşünürler, modern bilimi, İslâm dünyasına esaslı bir meydan okuma olarak gördüler. Onları, bu meydan okumayı algılayış biçimine göre iki ana gruba ayırabiliriz: Birinci grup, meydan okuyuşu olumlu anlamda tanımlamışlardı. Onlara göre Müslümanlar modern bilimleri öğrenmek ve edinmek için çabalamak zorundaydı. İkinci grup, karşılaşmayı ve reddetmeyi savunmuştu. Meydan okumayı bu tarzda algı-

54. A.g.e.,s. 77-86.

layan görüşü olumsuz olarak tanımlıyoruz. Şimdi, her grubun kendi pozisyonunu haklı çıkarmak için öne sürdüğü bazı argümanlara daha yakından bakalım.

ÖĞRENME VE KAZANIMDA OLUMLU BOY ÖLÇÜŞME

Modern bilimin meydan okuyuşuna olumlu olarak karşılık veren 19. yüzyılın ilk büyük Müslüman entelektüel şahsiyeti Hasan el-Attâr el-Halvetî idi.⁵⁵ 1766 civarında Kahire’de doğmuştu. Meşhur Mısırlı tarihçi Abdurrahmân el-Cebertî’nin bir çağdaşı ve daha da meşhur Rifâ’a et-Tahtâvî’nin hocalarından biriydi. Onun entelektüel tepkisi belki de birçok çağdaşı tarafından ortaya konan tepkiden daha önemliydi. El-Attâr, 1831’den 1835’te vefatına kadar Şeyhu’l-Ezher (El-Ezher Üniversitesi Rektörü) olarak sadece önemli bir dinî şahsiyet değil, aynı zamanda çok yetenekli bir bilim adamıydı. Diğer eserlerinin yanı sıra, metafizik, astronomi, matematik ve tıp üzerine de birçok eser yazmıştı.

El-Attâr, bilimsel eğitimini Türkiye’de almıştı. Orada özellikle de tıp sahasında birçok Avrupalı bilim adamıyla karşılaşma imkânına sahip oldu. Bu tanışmalar vasıtasıyla çağdaş Batı biliminin kaydetmiş olduğu ilerlemelerin farkına vardı. Fakat içinde yetiştirildiği İslâmî geleneğin bilimsel dünya görüşüne sadık olduğu için Avrupa bilimine bakışını, bu bilimin başarılarını İslâmî dünya görüşüne ekleme arzusu yönlendiriyordu. Bunu en güzel şekilde Batı tıbbına yaklaşımında görebiliriz. Bir yandan İbn Sînâ’nın tıp çalışmalarını Batı tıbbındaki gelişmeleri kullanarak eleştirecek kadar zeki ve cesur davranırken, diğer yandan “hekimlerin şahi”nin kendisi tarafından tekmil edilen İslâm tıbbının geleneksel felsefî çerçevesine sadık kalmıştır. El-Ezher uleması arasındaki iç çekişmelerden ötürü el-Attâr, modern bilim hakkındaki ilerici entelektüel görüşlerini bu saygın kurumdaki rek-

55. Hayatı ve eserleri hakkında bkz. Peter Gran, *Islamic Roots of Capitalism: Egypt 1760-1840*, (Austin & London: University of Texas Press, 1979), Bölümler 4 - 8.

törlüğü esnasında somut eğitim programlarına dönüştürme fırsatını yakalayamamıştır.

El-Attâr'ın entelektüel bakış açısı, bilimlerin İslâmîleştirilmesini savunan günümüz Müslüman ilim adamlarına oldukça benzemektedir. O, hem üzerine birçok risale yazdığı İslâm felsefesine hem de Batı biliminin altında yatan felsefeye hâkim biriydi. Modern bilime karşı olumlu bir tavır sergileyen 19. yüzyılın diğer büyük bir şahsiyeti de el-Attâr'dan önemli bir noktada ayrılan Seyyid Cemâleddîn Afgânî'ydi. Afgânî de İran'da İslâm felsefesi üzerinde çalışmış ve el-Ezher'de bu felsefeyi tekrar canlandırmaya teşebbüs etmişti. O, İslâm felsefesini iyi bilmesine rağmen hiçbir zaman modern doğal bilimler alanında formel bir eğitim almamıştı. Bu, Afgânî'nin modern bilime dair yürüttüğü tartışmada İslâm felsefesi ilkelerini somut bir şekilde uygulamayışının temel bir sebebi olabilir. Afgânî'nin modern bilim analizi, bu bilimin evrensel unsurlarıyla onun Batılı insana has özel dünya görüşünü tanımlayan ve saptayan "Batılı" unsurlar arasındaki farklara işaret edecek kadar eleştirel değildi. Afgânî, kültürel değerlerin teknolojik uygulamalardaki rolünü fark etmiş olmasına rağmen, modern bilimi, milletleri, kültürleri ve dinleri aşan evrensel bir bilim olarak kabul etmiştir. Afgânî, bu yüzden modern bilime karşı takındıkları olumsuz tavır yüzünden din âlimlerini eleştirmiştir:

"Her şeyden daha garibi, bugünlerde ulemâmız, bilimi iki kısma ayırmıştır. Birine İslâmî bilim, diğerine Avrupa bilimi diyorlar. Bundan dolayı onlar, başkalarının bazı yararlı bilimleri öğretmelerini yasaklıyorlar. Onlar, bilimin hiçbir milletle bağlantısı olmayan ve kendisi hariç hiçbir özellikle ayırt edilmeyen asil bir şey olduğunu fark etmediler. Dahası, bilinen her şey bilim aracılığıyla bilinmektedir ve şöhret bulan her millet bilimler vasıtasıyla şöhret bulmaktadır.

Ne kadar gariptir ki, Müslümanlar Aristo'ya atfedilen bilimleri, sanki Aristo Müslümanların temellerinden biriymiş gibi büyük bir zevkle çalışmaktadırlar. Fakat eğer tartışmalar Galileo, Newton ve Kepler'le ilgiliyse onları kâfir saymaktadırlar. Bilimin aslı esası ispattır ve ispat ne Aristo ne de Galileo'dur. İspat neredeyse hakikat oradadır ve İslâm dinini muhafaza etmek inancıyla bilimi ve bilgiyi yasaklayanlar gerçekten de bu dinin düşmanlarıdır.

İslâm, dinî bilime ve bilgiye en yakın dindir ve İslâm inancının temeli ile bilim ve bilgi arasında hiçbir uyumsuzluk yoktur.”⁵⁶

Afgânî, Müslümanları modern bilimi çalışmaya teşvik ederken, bilimin ne doğulu ne batılı, ne İslâmî ne de gayri İslâmî olduğunu, bilimin evrensel bir özelliğe sahip olduğunu ve her medeniyetin gururu olduğunu savunmuştur. Eğer Afgânî’nin modern bilimden kasdı, bu bilginin temelini teşkil eden fiziksel gerçeklik hakkındaki felsefî varsayımlarından ayrı olarak doğal olayların bilimsel topluluk tarafından ampirik bir şekilde tesis edildiği olgusal bilgi ise bu argüman kesinlikle geçerlidir. İslâm’ın “gerçeklik” görüşüne oldukça ters olan ilkidir. Afgânî aslında modern bilimin kavramsal yapılarının içine girmiş olan çağdaş Batı’daki ana felsefî akımlardan haberdardı. Darwinizmi ya da evrimciliği ve atomculuğu *Materyalistlere Reddiye* adlı çalışmasında eleştirmişti.⁵⁷

Afgânî, bilimlerin geliştirilmesi için felsefenin vazgeçilmez olduğundan bahsetmiştir. Fakat onun kafasında nasıl bir felsefe vardı? Bu, pek açık değildir. Afgânî’nin, modern bilim felsefesini tüm kültürler ve medeniyetler için bir felsefe olarak kabul edip etmediğinden emin değiliz. Yine de o, çağdaş Müslümanları; Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Bâcce, Molla Sadra ve diğer tüm kadîm Müslüman filozofların eserlerini geride bırakacak bir felsefe formüle etmeye çağırıyordu. Bizim gözümüzde Afgânî, birçok din âliminin iddia ettiği gibi, İslâm bilimi ile Avrupa bilimi arasındaki farklılığın temeline dair ikna edici bir reddiye sunmamıştır.

Hatta Afgânî, bilim ve İslâm inancının temelleri arasında bir uyumsuzluk olmadığını savunmuştur. Bundan dolayı Müslümanlar, bilimi reddetmemelidirler. Hatta tersine, Afgânî bize gerçek İslâm’ın felsefeye ve bilime olumlu baktığını hatırlatır. O, bilgiye en yakın dindir. Müslümanlara felsefeyi ilk öğreten ve onların ruhunda felsefî bilimlerin köklerini yetiştiren Kur’ân’dır. Kur’ân’ın verdiği bu felsefî ruh, ilk

56. Bkz. N. R. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal al-Din “al-Afghani”*, (University of California Press, 1983), s. 107.

57. *A.g.e.*, s. 150-180.

Müslümanların dünya tarihi sahnesine çıkmalarından çok kısa bir süre sonra tüm bilimleri geliştirmelerini sağlamıştır. 3 Kasım 1882’de Hindistan Kalküta’da öğretim ve öğrenme üzerine verdiği bir konferansta Afgânî, Hint dinleyicilerine şunu hatırlatmaktadır:

İlk Müslümanların bilimleri yoktu; fakat İslâm dinine hamd olsun ki onların arasından felsefî bir ruh yükseldi ve bu felsefî ruhtan dolayı onlar dünyanın ve insan ihtiyaçlarının umumî meselelerini tartışmaya başladılar. Kısa bir süre içinde, Mansûr Devânîkî zamanında Süryanice, Farsça ve Yunancadan Arap lisanına tercüme ettikleri özel mevzularla tüm bilimleri edinmelerinin sebebi budur.”⁵⁸

Afgânî’nin gözünde felsefî ruha sahip olmak, bilimlerin kendilerine sahip olmaktan daha önemlidir; çünkü ikincisi ancak birincisi ile hayatını devam ettirebilir. Bundan dolayı, modern bilimle karşılaşmalarında Müslümanlar için önemli olan, aslında Kur’ân’ın emrettiği bilimsel araştırma ruhunun geliştirilmesidir. İslâm dünyasında bu ruhun kaybolması onun tıkanmasına ve kötüye gitmesine sebebiyet verirken Batı, zenginleşmiş ve güçlenmiştir; çünkü Batı, Müslümanlardan miras aldığı bu ruhu büyütüp geliştirmiştir. Müslümanlar, bilimi kalkınmış Batı’dan yeniden taze bir şekilde öğrenirken aslında geçmişteki şanlarını keşfetmeye ve Kur’ân’ın doğa üzerinde çalışmalar yapılmasıyla ilgili olarak uzun zamandır ihmal edilen emrini yerine getirmeye girişmişlerdir.

Afgânî, ayrıca, bilimin insan medeniyeti açısından vazgeçilmez oluşunu ve bilimsel ve teknolojik beceri ile çoğalan sayısız faydaları uzun uzun ele almıştır. Onun, Müslümanların modern bilim hakkında çalışmalar yapması lehine olan argümanları, Türkiye’de Namık Kemal, Hindistan’da Seyyid Ahmed Han ve Mısır’da Muhammed Abduh gibi çağdaşları tarafından esas olarak paylaşılıyordu. Ayrıldıkları noktada, modern bilimin geleneksel dünya görüşü (*weltanschauung*) ve iman sahasındaki muhtevasıydı. Fakat bu önemli bir ayrılıktır. İslâm ve modern bilim arasındaki karşılaşmada ortaya çıkan merkezî bir mesele bu muhteva hakkındadır.

58. A.g.e., s. 105.

Bu meşhur Müslüman reformcular, modern bilimin olumlu yönlerini ve büyük faydalarını açıklayabilmek için büyük ızdırablar çektiler. Onların yorulmak bilmez gayretleri Müslümanlar arasında modern bilimin benimsenmesini kolaylaştırdı. Peki, İslâm ve modern bilim arasında çatışma alanları yok mu? Ve eğer böyle bir çatışma varsa Müslüman zihni bu durumda ne tür bir tavır sergilemelidir?

Afgânî göz önüne alındığında, onun yazıları ve konuşmaları modern bilime sadece övgüdür. Onun modern bilimi eleştirdiği anlar, yalnızca bazı bilimsel teoriler konusunda ortaya koyduğu kritiklerdir. Belki de o, Müslümanları modern bilimi çalışmaktan soğutabilecek çatışma ve tartışma alanlarına girmek istemiyordu. Modern bilimleri çalışmamak Müslümanlar açısından daha büyük bir şerre sebep olacaktı; çünkü bu durumda Batının teknolojik üstünlüğü ve Müslüman topraklar üzerindeki emperyalist tecavüzleri karşısında tıkanmışlık ve uyku içinde yaşamaya mahkûm kalacaklardı. Böyle hassas bir anda modern bilimin olumsuz unsurlarının altını çizmek, kendi esas vazifesi olan Müslümanları entelektüel uykularından uyandırmaya ve modern bilimin vaat ettiği uçsuz bucaksız faydaları ortaya koymaya yardımcı olmayacaktı.

Afgânî'nin talebesi Muhammed Abduh, din ve bilim arasında hiçbir çatışma olamayacağı görüşündeydi. Çatışma ihtimali bilim ve Kur'ân müfessirleri arasındaydı. Bunun sonucunda Abduh, Ortaçağ İslâm kozmolojisine ve dünya görüşüne bilimin gerçekten de meydan okuyabileceğini, fakat imanın bilime karşı olamayacağını savunmuştur.²² Aksine, onun gözünde iman ve bilim birbirine bağımlıdır. İlk Müslümanların durumu da böyleydi. Dini ne kadar iyi bilirlerse doğa bilimlerinde de o kadar ileriye gitmişlerdi. Diğer bir tabirle, diğer dinî geleneklerde birbirini dışlayan ve hatta birbirlerine zıt olarak algılanan aklın⁵⁹ ve kalbin alanları, konu İslâm olduğunda organik bir birlik teşkil etmektedir. Abduh'un görüşleri Hint alt-kıtasında İkbâl tarafından paylaşılıyordu.

Modern bilimin muhtevasının çok farklı bir şekilde algılanışı Seyyid Ahmed Han'dan gelmektedir. Ona göre, bir inancın kabul edilebi-

59. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (University of Chicago Press, 1982), s. 51. (İslâm ve Çağdaşlık: *Fikrî Bir Geleneğin Değişimi*, Ankara Okulu Yay., 1996).

lirliğini yargılamak için hizmet edecek kriter, tüm ilke ve keşifleriyle modern bilimdir.⁶⁰ İslâm'ın ilkeleri modern bilimin keşfettiği doğa kanunlarıyla ve böylece de yeni bir teknoloji ihtiyacı ile uyum içinde tekrar tefsir edilmelidir. Müslümanların ekseriyetinin böyle radikal bir görüşe tepkileri tahmin edilebilir. Seyyid Ahmed Han'ın "teolojik program"ı açıkça dinî inançları modern bilimsel görünüme eklemlenmek maksadıyla kurduğu Aligarh Müslüman Koleji'nde bile din öğretmenlerinin ciddi tepkisi yüzünden destek bulamadı.

Modern bilime daha "ortodoks" bir tepki Namık Kemal'den geldi. O, ampirik olarak doğrulanırlar hariç modern bilimin iddialarını kabul etmedi. Dahası, bilimin iddialarının vahyin verilerine tâbi olması gerektiği üzerinde ısrar etti.

MUHALEFET ETME VE GERİ ÇEVİRMEDE OLUMSUZ KARŞI ÇIKIŞ

Modern bilime şüpheyle ya da düşmanca yaklaşan Müslümanlar çoğunluğu oluştururlar. Bu sınıf, modernistler tarafından taklîdî dünya görüşünün taraftarları olmakla özdeşleştirilen kimseleri içerir. Birçok dinî muhafazakâr ve gelenekçi zümre, modern bilimin çalışılmasına karşı çıkmaktadır; çünkü onlar kendi geleneksel tabiat tasavvurları ile onun dünya görüşü arasında büyük bir bağdaşmazlık görmektedirler. Onların geleneksel dünya görüşüne tutku derecesindeki bağlılıkları, sadece o dünya görüşü çerçevesinde anlamlı olan popüler dinî adet ve pratikleri muhafaza ve himaye etme arzusuyla daha da şiddetlenir. Modern bilimin "şerlerine" entelektüel olarak meydan okumak ve kendi inanç sistemlerinin ışığı altında onun felsefî duruş noktasının yanlışlığını göstermek yerine kendi dünya görüşlerini, modern bilimi reddederek ve ondan sakınarak muhafaza etmeye teşebbüs etmeleriyle bu din âlimleri kendilerini modernistlerin haklı eleştirilerine maruz bırakmışlardır.

Düşmanlık gösterenlerin içine, modern bilim ve teknolojinin maddî kazançlarını kabul etmekle beraber, dinî inançları ve kültürel

60. A.g.e., s. 51-52.

değerleri İslâm’a ters olan Batılı insanların ürünleri olduğu gerekçesiyle onların çalışılmasını tasvip etmeyen Müslümanlar da dahildir. Müslümanların Batı’dan modern bilimi öğrenmelerinin, onların kültürel değerlerini ve alışkanlıklarını kendilerine mal etmek gibi bir sonuç doğuracağına dair bir korku da mevcuttur. Bu tutum, genel olarak Müslüman kitlelerle özdeşleştirilebilir. Bu korkunun haklı ya da haksız olmasından bağımsız olarak, söz konusu görüş entelektüel bir cevap olarak değerlendirilemez. Bu daha ziyade, yabancı kültürlerin meydana okumasıyla yüzleşemeyecek kadar kendine olan güvenini yitirmiş olan halkın sezgisel bir tepkisidir. “Faydalı” modern teknolojinin, bir topluma, onun kültürel kimliğini ve sosyal yapısını zararlı bir şekilde etkilemeden takdim edileceği düşüncesinin naifliğini entelektüel bir şey olarak göstermek, Müslüman olsun ya da olmasın günümüz bilim adamlarına kalmıştır.

ÇAĞDAŞ ENTELEKTÜEL KARŞILIK: BİLİMLERİN İSLÂMİLEŞTİRİLMESİ

19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında Müslüman düşünürlerinin ana görevi, Müslüman halkı entelektüel uykudan uyandırmak ve onları modern bilimleri öğrenmeye karşı olumlu bir tavır takınmaya teşvik etmektir. Bu sebeple, onlar tarafından ortaya konan argümanların, genel olarak, İslâm ve modern bilim arasındaki uyumun ve bu bilimin ümmete nasıl faydalı olacağına altını çizmeye meyilli olmaları anlaşılabilir bir durumdur. Onlar, bu bilimin gerekli uyarılma ve ayarlama yapılmadan benimsenmesi hâlinde, bunun, Müslüman kültürel çevre üzerinde sebep olacağı olumsuz etkiyle çok az ilgilydiler.

Bir yüzyıl sonra, modern bilim ve teknolojinin geliştirilmesi ve benimsenmesi hususunda, Müslüman dünyada, en azından bazı ülkelerde, müthiş bir ilerleme görebiliriz. Fakat bu ilerleme, Müslüman zihinlerin sekülerleştirilmesi pahasına başarılmıştır. Bu sekülerleşme akımının nasıl önüne geçileceği ve fakat aynı zamanda bilimsel ve teknolojik ilerlemenin engellenmeden nasıl devam ettirileceği günümüz Müslüman entelektüellerin büyük bir meselesi hâline gelmiştir. İslâm ve modern bilimler arasındaki karşılaşma problemini çözmeye teşeb-

büs eden girişimlerin bir devamı olarak görülmesi gereken bu entelektüel mesele, kendini modern bilimin her dalının “İslâmîliği” ile ilgilenen çok daha kuşatıcı bir programın bir parçası olarak göstermektedir. Bu programa, “bilginin İslâmîleştirilmesi” adı verilir.

“Bilginin İslâmîleştirilmesi” konusu hâlihazırda İslâm dünyasının birçok bölgesinde popüler bir mevzudur. Bu konuyu, hazırlanmakta olan çalışmalarımızdan bir tanesi ayrıntılı bir şekilde ele alacaktır. “İslâmîleştirme” hakkındaki kısa bir tartışmayı Müslümanların genelde modern düşünceye, özelde modern bilime verdikleri karşılığın hâlen süregiden bir süreç olduğunu göstermek için bu bölüme dahil etmeye karar verdik.

Bu popülerliğe katkıda bulunan önemli bir olay Nisan 1977’de Mekke’de yapılan “İslâmî Eğitim Üzerine İlk Dünya Konferansı” idi. Doğal bilimlerin İslâmîleştirilmesiyle ilgili birçok konferans organize edildi ve bu amaçları gerçekleştirmek maksadıyla bazı akademik kurumlar ve organizasyonlar tesis edildi. Halen konuyla ilgili ortaya konmuş ciddi eser sayısı oldukça azdır. İlk planda aklımıza el-Attâs, el-Fârûkî ve S. Hüseyin Nasr gibi araştırmacıların yazıları geliyor.⁶¹ Yine de elimizdeki bu birkaç yazıdan bile İslâmîleştirmenin ne hakkında olduğu, neyi başardığı ve ileride ne yapması gerektiği hakkında önemli bir resim ortaya çıkarabildik.

Doğa bilimlerinin İslâmîleştirilmesindeki ana hedef, doğal dünyanın İslâm ilkeleri üzerine oturan kuşatıcı bir çalışmasını -teknolojik uygulamalarıyla beraber- formüle etmektir. Böyle bir amacın Müslümanlar için gerçekten de meşrû ve geçerli olduğu yukarıda bahsedilen yazılarda ikna edici bir şekilde gösterilmiştir. Argümanlar, hem modern bilimin bir doğa çalışma modeli olarak sınırlarını ve yetersizlik-

61. Mesela bkz. S. M. N. al-‘Attas, *Islam and Secularism; The Positive Aspects of Tasawwuf: Preliminary Thoughts on an Islamic Philosophy of Science*, I. R. al-Faruqi, *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*, (Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1982); *Tawhid: Its Implication for Thought and Life*, (Virginia: Int. Institute of Islamic Thought, 1982); S. H. Nasr, *Man and Nature; Science and Civilization in Islam; ve Islamic Cosmological Doctrines*. (İnsan ve Tabiat, İnsan Yay., 1982 ve *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, İnsan Yay., 1985).

lerini göstererek modern bilime ciddi bir eleştiri getirmekte, hem de İslâm'ın doğal bilimlerle ilgili olan ve aslında modern bilimde olumlu olan ne varsa zâten içinde tecessüm ettiği ilkeleri açıklayıp izah etmektedir. İslâmîleştirmenin ikinci ana vazifesi, bu ilkelerin doğal bilimlerin çeşitli dallarına somut olarak uygulanmasıdır. Bu, her eğitim seviyesine uygun öğretim yöntemleri ve ders kitapları şeklinde gerçekleştirilecektir. Benzer bir şekilde, Müslüman ümmetin sosyal ve ekonomik kalkınmasının çeşitli safhalarında gerekli olan uygun teknolojik ihtiyaçların tanımlanmasına ve belirlenmesine acilen ihtiyaç vardır.

SONUÇ

Yukarıda anlaşıldığı şekliyle modern bilimin İslâmîleştirilmesinin, Müslümanların bilime karşı verecekleri en uygun karşılık olduğuna inanıyoruz. Müslümanlar ancak İslâmîleştirme sayesinde bilimsel ve teknolojik ilerleme kaydedebilir ve aynı zamanda İslâmî entelektüel, ahlâkî ve manevî görünümelerini koruyup güçlendirebilirler. Bunun başarısı sadece İslâmî entelektüel geleneğin ihyası açısından değil, aynı zamanda modern bilimin gelecekteki gelişimi açısından da büyük öneme sahip olacaktır. Günümüzde birçok modern bilim adamı, ciddiyetle doğal bilimler için yeni paradigmlar aramaktadır. Modern bilimi karşısına alan fakat seküler Batı'nın onları çözmede gösterdiği zafiye-
tin ispatlandığı sayısız sorunu çözmek için gerekli olan ve bu yeni paradigmlar için vazgeçilmez önemde hayatî katkıları sağlayarak İslâm, yine o Hızırvarî evrensel rolünü oynayabilir. Fakat İslâmîleştirilmenin başarısı tüm Müslüman entelektüellerin sıkı ve koordineli çabalarına bağlıdır.

REFERANSLAR

1. Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, (London, 1933).
2. Aziz Ahmed, *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964*, (Oxford University Press, 1967).

3. Beşir Ahmed Dar, *Religious Thought of Sayyid Ahmad Han*, (Lahore: Institute of Islamic Culture, 1957).
4. Osman Amin, *Muhammad 'Abduh*, (Washington D.C: American Council of Learned Societies, 1953), (Arapçadan çeviren: Charles Wendell).
5. A. J. Arberry ve Rom Landau, (ed.), *Islam Today*, (London: Faber and Faber Ltd.).
6. Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, (Montreal: McGill University Press, 1964).
7. Werner Caskel, "Western Impact and Islamic Civilization" *Unity and Variety in Muslim Civilization* içinde, Gustave E. Von Grunebaum (ed), (University of Chicago Press, 1955), s. 335-360.
8. R. Ismail al-Faruqî ve O. Naseef, (ed), *Social and Natural Sciences: The Islamic Perspective*, (Jeddah: Hodder and Stoughton & King Abdul Aziz University, 1981).
9. -----, *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*, (Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1982).
10. -----, "Science and Traditional Values in Islamic Society" *Zygon* içinde, *Journal of Religion and Science*, vol.2, no.3, (Eylül, 1967), s. 231-246.
11. N. Richard Frye, (ed), *Islam and the West: Proceedings of Harvard Summer School Conference on the Middle East*, Temmuz, 25-27, 1955, (The Hague, 1957).
12. H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, (New York: Octagon Books, 1978).
13. -----, (ed), *Whither Islam?: A Survey of Modern Movement in the Moslem World*, (New York: AMS Press Inc., 1973).
14. -----, *Studies on the Civilization of Islam*, Stanford J. Shaw ve William R. Polk (ed), (Toronto: S. J. Reginald Saunders & Co.Ltd., 1962).

15. H. A. R Gibb ve Harold Bowen (ed), *Islamic Society and the West: A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East*, (Oxford University Press, 1957), vol. I, Bölümler I & II.
16. Peter Gran, *Islamic Roots of Capitalism: Egypt, (1760-1840)* (Austin: University of Texas Press, 1979).
17. Yvonne Yazbeck Haddad, *Contemporary Islam and the Challenge of History*, (Albany: Suny Press, 1982).
18. Muhammad İkbâl, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (Lahore: Iqbal Academy & Institute of Islamic Culture, 1989).
19. Nikki R. Keddie, *Sayyid Jamal al-din al-Afghani: A Political Biography*, (University of California Press, 1972).
20. -----, *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal al-Din Al-Afghani*, (University of California Press, 1968).
21. Elie Kedourie, *Afghani and 'Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*, (Frank Cass & Co. Ltd., 1966).
22. -----, *England and the Middle East: The Destruction of the Otoman Empire 1914-1921*, (London: Bowes & Bowes, 1956).
23. George Makdisi (ed), *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb*, (Dept. Of Near Eastern Languages and Literatures, Harvard University, 1965).
24. S. H. Nasr, *Islamic Life and Thought*, (Albany: Suny Press, 1981).
25. -----, *Islam and Plight of Modern Man*, (London, 1976).
26. -----, *Man and Nature*, (London: Allen & Unwin Ltd., 1976)
27. Fazlur Rahman, *Islam*, (University of Chicago Press, 1960).
28. -----, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (University of Chicago Press, 1982).

29. Ernst Renan, *L'Islamisme et la Science*, (Paris, 1883).
30. Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought*, (Princeton, 1962).
31. Hisham Sharabi, *Arab Intellectuals and the West: The Formative Years 1875-1914*, (The Johns Hopkins Press, 1970).
32. Charles D. Smith, *Islam and the Search for Social Order in Modern Egypt: A Biography of Muhammad Husayn Haykal*, (Albany: Suny Press, 1983).
33. Wilfred C. Smith, *Modern Islam in India: A Social Analysis*, (Albany: Lahore, 1963).
34. -----, *Islam in Modern History*, (Princeton University Press, 1957).
35. A. A. Thanwi, *Answer to Modernism*, (New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1981).
36. Murray Titus, *Indian Islam*, (Oxford University Press, 1930).
37. -----, *Islam in India and Pakistan*, (Calcutta: Y.M.C.A. Publishing House, 1959).
38. Christian W. Troll, *Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology*, (New Delhi, 1978).

İSLÂM, BİLİM VE TEKNOLOJİ: ESKİ GÖRKEM, BUGÜNKÜ ÇIKMAZLAR VE GELECEĞİN ŞEKİLLENDİRİLMESİ

GİRİŞ

bugün Müslümanlar çok zor bir zamanda yaşıyorlar. Müslümanlar demografik olarak hesaba katılması gereken büyük bir güç. Dünyada yaklaşık olarak bir milyar Müslüman yaşıyor ve dolayısıyla dünya nüfusunun beşte biri Müslüman.* Devasa bir ekonomik potansiyel söz konusudur. Dünyanın yerleşik bölümlerinin oldukça büyük bir parçasını teşkil eden Müslüman ülkelere zengin doğal kaynaklar lütfedilmiştir. Buna rağmen, onların hem bilimsel ve teknolojik ilerlemede hem de dünyada gelişen ekonomik ve siyasî olaylar üzerindeki etkileri oldukça sınırlıdır. Askerî bakımdan da zayıf olan Müslümanlar, mevcut durumda, dünya tarihini şekillendirmede de kesinlikle önemli bir rol oynamamaktadırlar.

Müslümanlar, İslâm medeniyetinin tıkanmasının ve kötüye gidişinin farkına varmalarından bu yana, özellikle askerî yenilgilerin ardından ve Batılı sömürgeci güçlere siyasî, ekonomik ve kültürel olarak boyun eğmelerini takiben, bu durumun altında yatan sebepleri bulmaya,

* Farklı bir kaynakta dünyadaki Müslüman nüfusun, 2010 yılının ortasında 1 milyar 570 milyon olduğu tespit edilmiştir. (Ç. N.)

göze çarpan sorunları analiz etmeye ve hastalıklarına etkili tedaviler aramaya çalıştılar. Bu sorunla ilgili olarak ortaya konan tartışmalar, bugün de hem popüler hem de akademik seviyede devam ediyor.

Fakat genel bir görüş birliğine ulaşmak bir yana, Müslümanlar, temel meselelerde bile bölünmüş durumdadırlar. Müslümanların geri kalmışlığı ve tıkanmışlığı sorununa hem gelenekçi hem de modernistler tarafından başlatılan çözüm bulma teşebbüsleri sadece kısmen başarılı olmuştur. Onların hem başarılarından hem de başarısızlıklarından istifade edebiliriz. Başlatılan iyi çalışmaları ve başarılı programları -bunlar ister teorik ister pratik düzeyde olsun- daha güçlü bir şekilde ileriye götürmek ve yapılan hataların sebeplerini belirleyip onları aşmak sûretiyle bu hataları tekrarlamaktan kaçınmamız gerekir.

Seleflerimizin birçoğu, modern Batı medeniyetine ve onun emperyalist düzenine karşı tepkilerini formüle ederken sadece günümüz İslâm dünyasında yaygın olan olaylardan etkilenmekle kalmayıp aynı ölçüde, hatta daha da fazla, Batı'da var olan durumlardan da etkilenebilirler. Son bölümde gördüğümüz üzere, geçmişte yönelmeye çalıştıkları önemli konulardan biri Müslümanların bilim ve teknoloji sahasındaki geriliği problemi ve modern bilime karşı Müslümanların takındıkları tavır sorunuydu. Fakat Abdülkâdir el-Cezâirî, Cemâleddîn el-Afgânî (Esterâbâdî), Muhammed Abduh, Reşîd Rıza ve Ziya Gökalp gibi şahsiyetlerin Batı düşünce ve kültürüne entelektüel ve siyasî cevaplar vermelerinden bu yana ya da İkbâl'den günümüze, hem İslâm hem de Batı dünyasında radikal değişimler yaşandı.

Bu değişimlerden birisi, Batı ülkelerinde, yüksek bir eğitim almış bir Müslüman grubu da içine alan geniş Müslüman azınlıkların oluşmasıdır. Bu gelişme, Batının gelecekteki entelektüel ve kültürel dönüşümü açısından uzun vadeli etkiler doğurabilir. Bir zamanlar İslâm medeniyetinin görkemli ve kıskanılan bir parçası ve İslâmî entelektüel kültürün Latin Batı'ya aktarılmasında odak noktası olan İspanya'nın kültürel ve entelektüel tarihi hakkında, eski yerleşik entelektüel kurumlarla bir grup genç entelektüel arasında ilginç bir tartışma devam etmektedir.

Batı'daki diğer önemli bir gelişme, Batı rasyonalitesi ve tüm insanlığın hastalıklarına bir panzehir olarak sunulan bilim ve teknolojiye

duyulan inanç karşısında oldukça eleştirel davranan birçok entelektüel ve sosyo-kültürel grubun ve hareketin ortaya çıkmasıdır.

İslâm medeniyetini yeniden inşa etmek amacıyla ortaya koyduğumuz mevcut girişim açısından, çağdaş olayları -özellikle de fikir düzeyinde- dikkate almanın yanı sıra, hem Müslüman dünyada hem Batı'da meydana gelen hataları ve başarıları eleştirel bir şekilde ele almamız gayet uygundur. Bu bölümde dikkatimizi, İslâm medeniyetinin bilim ve teknoloji alanındaki ihyâsı sorunu üzerine yoğunlaştıracğız.

ÇAĞDAŞ MEYDAN OKUMALAR VE ÇIKMAZLAR

Modern zamanlardan önce bile bilim ve teknolojiye ortaya konan başarılar ve gerçekleştirilen ilerleme, genel olarak bir medeniyetin büyüklüğü, parlaklığı ya da gelişmişliği açısından birer ipucu olarak kabul edilmiştir. Fakat bilim ve teknolojinin, insanî ilerleme ve gelişmenin yegâne göstergesi hâline gelecek kadar büyük bir saplantı hâline dönüşmesi sadece modern zamanlarda -mesela son iki yüzyılda- ortaya çıkmıştır.

Birçok toplumda bilim; dünya görüşünün, epistemolojinin, etiğin ve ahlâkın ana kaynağı -eğer tek kaynağı değilse- hâline gelmek sûretiyle yerleşik geleneksel dinin yerini almıştır. Bilim, 'hakikat' kelimesinin hâlâ bir anlam ifade ettiği insanlar için gelişen hakikat iddiaları arasında belirleyici bir hakem olarak tayin edilmiştir. Ve teknolojinin, tüm sorunların pratik çözümü ve insanlığın yüzleştiği tüm rahatsızlıkların ilacı olduğuna hâlâ geniş çapta inanılmaktadır.

Eskiden beri saygı duyulan manevî ve ahlâkî değerler pahasına derinleşen bilim ve teknoloji saplantısı, günümüzdeki en büyük talihsizliklerden birisidir. Saplantının maddî bir güçte olması daha da büyük bir talihsizliktir. Son yarım yüzyıldan bu yana, bilimsel ve teknolojik buluşların yıkıcı etkileri açıkça görülebilir hâle geldiği için, bilim ve teknolojinin -dünyada cennet kurmayı bir yana bırakın- insanlığın akıllara durgunluk veren sorunlarını çözebilecek mucizevî gücüne duyulan inancın giderek zayıfladığını görüyoruz. Buna rağmen, bilim ve teknolojinin gelişimi, yukarıdaki düşünce çizgisini

açıkça ifade edenler ya da buna kapılanlar tarafından şekillendirmeye devam ediyor.

Sözünü ettiğimiz bu seküler ve dini yok sayan bilim ve teknoloji anlayışı, İslâmî dünya görüşüne ve Kur'an'ın medeniyet, gelişme ve ilerleme öğelerine tamamen yabancıdır. Kur'an'da açıkça şöyle denir:

“Siz insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği tavsiye eder kötülükten sakındırırsınız ve Allah’a iman edersiniz.”⁶²

Yukarıdaki ayet, büyük ve şanlı bir medeniyetin manevî ve ahlâkî temeller üzerinde başarılı bir şekilde kurulması için gerekli açık formülü Müslümanlara sunan ve bir medeniyetin niteliği hakkında hüküm vermek için gerekli olan genel kriterleri veren Kur'an'daki sayısız ayetlerden sadece birisidir. Elimizdeki formül ve kriterler, üç temel evrensel ilke de tecessüm etmiştir:

1. İyinin, doğrunun ve faziletli olanın ve Kur'an'da ma'rûf teriminin ifade ettiği ve içerdiği ne varsa bunların teşvik edilmesi, geliştirilmesi ve emredilmesi,
2. Şerlerin, ahlâkî bozuklukların ve münker ifadesine dahil olan her şeyin kınanması ve yasaklanması,
3. Tek olan Allah'a iman.

Yukarıdaki ayet aynı zamanda, Müslümanların başka bir Kur'an ayetinde “*vasat ümmet*”⁶³ olarak tarif edilen ‘örnek ümmet’ olmaya davet edildiklerini ima etmektedir. İlâhî olarak buyrulan bu sosyopolitik ideale Müslümanlar, ancak sözlerinde ve hareketlerinde yukarıda zikredilen ilkelere bağlı kalmaları durumunda ulaşabilirler.

Esasen etik ve ahlâkî unsurlar içeren ilk iki ilkeye dair detaylı açıklamalar ve uygulamalar, en modern ilâhî hukuk olarak tanımlayabileceğimiz şeriatın içinde mevcuttur. Diğer tüm dinlerin ahlâk sistemleriyle karşılaştırıldığında, İslâm şeriatının hem daha kuşatıcı ve detaylı hem de daha bütüncül ve uyumlu bir tabiata sahip olduğu görülür. Bu nedenle o, ister ilâhî isterse beşerî olsun diğer tüm hukuklardan daha

62. Âl-i İmrân, 110.

63. Bakara, 143.

üstündür. Sonuç olarak, İslâm şeriatı modern toplumun etik ve ahlâkî sorunlarını etkili bir şekilde ele almaya en uygun hukuktur.

Sözünü ettiğimiz üç ilkedен sonuncusu olan bir Allah'a iman ilkesine gelince: Aslında bu ilke, kendi doğası itibariyle entelektüel ve manevîdir. İslâm imanının tabiatında bilmek ve anlamak arasındaki ayrım oldukça bulanıktır.⁶⁴ Bu ilke en detaylı ifadesini, İslâmî dünya görüşünün manevî ve metafizik temelini tesis eden imanın altı şartında bulur. İslâm'ın bu altı şartının Müslüman âlimlerce sistematik ve ras-yonel bir açıklaması, İslâm kültüründe birçok dinî ve felsefî ilimlerin doğmasını, gelişmesini ve neşv ü nemâ bulmasını sağlamıştır.

İmanın birinci rüknü olan *tevhîd* ilkesi, *ilm-i tevhîd* olarak isimlendirilen ilimde, dinî ve felsefî çalışmaların bir mevzusu olmuştur. İkinci rükün olan meleklere imandan, melek bilim denilen meleklerin ilmi ya da melekler üzerine yapılan çalışmalar ortaya çıkmıştır. Üçüncü ve dördüncü rükünler, yani sırasıyla kitaplara ve resûllere iman, ilâhî vahiy ve peygamberlikle ilgili meleke psikolojisini ve karşılaştırmalı dinleri de içine alan çeşitli ilimlerin doğmasına sebep olmuştur. Bu ilimler İslâm bilim felsefesi açısından büyük öneme sahiptir. Beşinci rükün olan ahirete iman, eskatoloji adı verilen ve insanın Allah'a rücû etme ilminin formüle ve sistematize edilmesini sağlamıştır. Altıncı rükün olan her şeyin ilâhî takdirine iman, İslâm kozmolojisinin esaslı bir unsurunu teşkil etmektedir ve Allah ile kâinât arasındaki ilişkiyi anlamak açısından önemlidir.

Genel olarak şunu söyleyebiliriz ki, İslâm medeniyetinde kozmoloji, psikoloji ve matematik bilimler gibi farklı bilimlerin tamamı en niha-yetinde imanın altı rüknünde tecessüm eden ilkelere dayanmaktadır.

İlm-i tevhîd her zaman bilgi hiyerarşisindeki en yüksek ilim olarak görülmüştür. Zira o, diğer ilimlerin kaynağı ve sonudur. O, diğer ilimlere anlam, yön ve amaç veren ilimdir. Aynı zamanda onların birlik ve bütünlüğünün kaynağı yine bu ilimdir. İslâmî olduğunu iddia eden her bilim, şu veya bu şekilde organik olarak *tevhîd* ilkesi ile ilişkili olmalıdır.

64. İman sadece belli bir sevide bilgiyi kabul etmekle kalmaz, aynı zamanda o, özel bir bilme usûlüdür.

İlm-i tevhîd, ilâhî isim ve sıfatların birliği ve bütünlüğüyle ilgilendiği için, farklı özel bilimlerin tümü Allah'ın "Güzel İsimleri"nin (*esmâu'l-hüsnâ*) tefsîrleri olarak görülmelidir. Bize göre İslâm, medenî dünyanın çoğuna hükmetmeye başladığı zamanlardan itibaren yüzyıllar boyunca, Müslüman bilim adamları tarafından geliştirilen matematik, fizik ve biyoloji bilimleri haklı olarak İslâm bilimi müsterek adıyla anılabilir; çünkü bunlar doğrudan bir biçimde İslâm'ın biraz önce gönderme yaptığımız inanç sistemi üzerine oturtulmuştur. Ve onunla kavramsal olarak uyum içindedir.

Gelgelelim hâlihazırda, Müslümanların ne kadar çabuk aşarlarsa o kadar iyi olacağı kesin olan ciddi bir sorunla karşı karşıya olduklarında şüphe yoktur. Modern bilimden ve onun felsefesinden yeterli derecede haberdar olanlarımız, onun içerdiği ana fikrin, İslâm'ın dinî ve manevî görüşüyle hiç de uyum içinde olmadığını hemen kabul edeceklerdir. Modern bilimin ruhu, İslâm'ın çizdiği "kâinât resmi"ne karşı basit bir biçimde nötr ya da ilgisiz değildir. Birçok bakımdan ve birçok noktada modern bilimin insan, kâinât ve gerçeklik hakkındaki önvarsayımları pekâlâ İslâm inanç sistemini baltalayabilir. Eğer bir kişi imanının altı şartındaki rükünlerin her birinin anlamını ve onların tüm felsefî ve bilimsel muhtevasını gerçekten idrâk ederse, bu durumda o kişi, felsefî ve mantıksal çelişkilere düşmeden ya da entelektüel dürüstlüğünden ödün vermeden modern bilim felsefesinin bir savunucusu olamaz.

Modern bilimin bir önkabul olarak Allah'a ihtiyacı yoktur. O, doğal olayları manevî ya da metafizik sebeplere başvurmada sadece doğal ya da maddî sebeplerle açıklamaya çalışır. Birçok modern bilim adamı, bireysel olarak bir Allah'a ya da "büyük mükemmel gerçeklik"e inanıyor olabilir; fakat bilimsel topluluğun "resmî" üyeleri olarak onlar, kâinatta Allah'ı ve diğer manevî unsurları yasaklayan entelektüel normları takip etmek zorundadırlar. Onlar, fiziksel evreni, manevî âlemlerden tamamen bağlantısı kesilmiş bağımsız bir alan olarak çalışmak zorundadırlar.

Fakat İslâmî bakış açısında, Allah'ı ve diğer manevî varlıkları bilime dahil etmek ne lüzumsuz bir iştir, ne de bilimsel araştırma ve açıklamanın buyruklarıyla çelişkilidir. İlâhî ilke prensibinin doğal alana dahil edilmesi, maddî sebeplerin araştırılmasının şerefine en küçük bir

gölge düşürmemektedir. Bu “gerçek”, klasik İslâm filozofları ve bilim adamları tarafından kanıtlanmıştır.

Doğal olayların tam ve doğru araştırılması için hem fiziksel hem de metafizik sebeplerin bilgisi gereklidir. Doğa çalışması sadece metafizik sebeplerle sınırlı kalsaydı ampirik bilim diye bir şey olmayacaktı. Kısacası, metafizik sebepler düşüncesini fiziksel sebeplere gönderme yapmadan kavrayabilmek neredeyse imkânsızdır. Aksine, metafizik sebepleri inkâr etmek ya da bir kenara bırakmak ve sadece fiziksel sebeplere dayanmak da birçok soruyu sonsuza dek cevapsız bırakacaktır. Gerçekte, elbette fiziksel sebepler metafizik sebeplere dayanmaktadır. “Dikey sebepler” diyebileceğimiz metafiziksel sebepler olmaksızın, “yatay sebepler” diyebileceğimiz fiziksel sebepler de olmazdı. *Tevhîd* önerisi ile uyum içinde formüle edilen bütüncül ve kuşatıcı illiyet teorisi sayesinde, bu iki sebep türü meşrû, doğru ve uyumlu ilişkisini İslâm biliminde bulur.

Teorik olarak ifade edecek olursak, modern bilim gaye fikrini doğadan sürgün etmiştir. Fakat Kur’ânî bakış açısında doğa bir hedefe mütealliktir. Allah’ın mahlûkâtındaki maksat fikri, Kur’ân’da tekrar tekrar gündeme gelen önemli bir fikirdir. Kur’ân’da şöyle buyrulur:

*“Gökleri, yeri ve ikisi arasındakileri biz ancak hak (bir gaye) ile yarattık.”*⁶⁵

*“Biz, göğü, yeri ve ikisi arasındakileri oyuncak olsun diye yaratmadık!”*⁶⁶

Yaratılıştaki bu önemli ilâhî gaye fikrini ifade eden Kur’ânî ifade “bi’l-hak”tır. Bu ifade doğru, adil ve dürüst gaye fikrini içerir. İnsan varlığının bütünleyici bir parçası olan kâinâtın yaratılışının gerçek amacı, insanın Allah’ı tanıması ve O’na kulluk etmesidir. Bir hadis-i kudsîde şöyle denir:

“Ben bilinmez bir hazine idim. Bilinmek istedim, kâinâtı yarat-tım.”

65. Hicr, 85.

66. Enbiyâ, 16.

Yani insan Allah'ı, kâinât hakkındaki bilgisi vasıtasıyla tanıyabilir. Bu imkân, Allah'ın kâinâtı yaratarak kendi isim ve sıfatlarını -ki Kur'ân'da en çok zikredilen sıfatlar ilim, kudret ve adalettir- tezâhür ettirdiği şeklindeki gerçeğin bir sonucudur. Kur'ân tam da bu sebeple, doğal olayları "Allah'ın işaretleri" (âyâtullah) olarak nitelendirir; zira bu olaylar Allahın isim ve sıfatlarına işaret eder.

Kâinât aynı zamanda, vahdet-i ilâhiyenin de bir işaretidir. Kâinâtta her şeyin birbirleriyle ilişkili olması ve tüm kâinâtı kuşatan düzen ve uyum Allah'ın birliğine işaret eder. Kur'ân'da şu argüman ortaya konur:

*"Göklerde ve yerde, Allah'ın yanında başka ilâhlar bulunsaydı ikisi de harap olup giderdi."*⁶⁷

Yunanca kökenli *kozmos* kelimesi, kaosun aksine, düzen, uyum ve adaleti çağırıştırır. Yukarıdaki Kur'ânî argümanı takip ederek Müslümanlar kâinâtın birliğini vahdet-i ilâhiyenin meşrû kozmolojik bir delili olarak görmüşlerdir. Aslında, İslâmî bilimlerin temel hedefi yaratılıştaki birliği, O'nun kanunlarında yansıdığı şekliyle göstermek ve *tevhid* hakikatini açıkça tasdik etmektir.

Bundan dolayı bilim, entelektüel bir role ve işleve sahiptir; yani bilim entelektüel ve manevî ihtiyaçlarını tamamlama konusunda insana yardımcı olmaktadır ki bunların en mühimi ma'rifetullahta kesinlik kazanır. Fakat dünyevî bir yaratık olması hasebiyle insan, karşılamak zorunda olduğu bazı fiziksel ve maddî ihtiyaçlara sahiptir. Böylece bilimin ikinci rolü ve fonksiyonu, insana bu ihtiyaçlarını karşılamada şahsî, ailevî ve toplumsal seviyelerde yardımcı olmak şeklinde tezâhür etmektedir. İslâm dini bu rol üzerinde de önemle durmuştur. Eğer Müslümanlar bilimin bu ikinci rolünü yadsımayı seçerlerse, aslında dinlerinin ruhuna ve genel öğretilerine de karşı çıkmış olurlar. Kur'ân tekrar tekrar kâinâtın insana hizmet için yaratıldığını vurgular. Kur'ân'ın kelimeleriyle ifade edecek olursak, Allah'ın insana ihsanları sayısız ve sınırsızdır. *Farz-ı kifâye* fikrini bilgiye uyguladığımızda ortaya çıkan, yani bir toplumun bir bütün ola-

67. Enbiyâ, 22.

rak kendi refahı için elde etmesi ve sahip olması gereken bilgi türü, İslâm medeniyetinin üretken olduğu devirlerde, bilimin bu ikinci rolünü içine alacak kadar sofistike bir formülasyona ve sistematik bir seviyeye ulaşmıştır.

Fakat insan, Allah'ın ihsanlarını kötüye kullanmaya eğilimlidir. Bundan dolayı Allah, insanı; doğayı akıllıca, adaletle ve ahlâkî bir amaç hissiyle kullanması konusunda uyarır:

*“Ey insanlar! Yeryüzündeki temiz ve helâl nimetlerden yiye. Şeytanın izini takip etmeyin. Şüphesiz ki o, sizin için apaçık bir düşmandır.”*⁶⁸

*“Ey iman edenler! Size ihsan ettiğimiz temiz nimetlerden yiye ve eğer Allah'a ibadet ediyorsanız O'na şükredin.”*⁶⁹

*“Görmedin mi göklerde ve yerde ne varsa Allah sizin hizmetinize verdi. Gizli ve açık nimetlerinin size bol bol ihsan etti? Fakat insanlardan öylesi vardır ki, ne bir ilme ne bir yol göstericiye ne de aydınlatıcı bir kitaba dayanmaksızın Allah hakkında mücadele derler.”*⁷⁰

Bununla birlikte şu hususa da işaret etmemiz gerekiyor: İslâm, bilimin maddî menfaatler sağlama konusunda insana yardımcı olmasını yadsımazken, bu rolün şeriat ahlâkî çerçevesi içinde gerçekleştirilmesi gerektiğinde de ısrar eder. Aksi takdirde, bilim ve teknoloji bugün tehlike çanlarını çaldiracak derecede yapıldığı üzere ahlâkî olmayan ve şeytanî amaçlar adına kötüye kullanacaktır. En son tahlilde bilim ve teknoloji, insanın manevî ve ahlâkî hedeflerine hizmet eden mükemmel birer araç olarak görülmelidir. Ne yazık ki bilim ve teknoloji, modern dünyada ateizm ve materyalizm gibi yanlış ideolojilere ve sahte dinlere dayanak olarak kullanılmış ve ırkçılığa alet edilmiştir. Ekonomi dünyasında da bilim ve teknoloji, çevrenin tahrip edilmesine yol açan hırsın araçları hâline dönüşmüştür. Ayrıca onlar, fakirlerin zenginler tarafından ekonomik olarak sömürülmesine ve böylece top-

68. Bakara, 168.

69. Bakara, 172.

70. Lokmân, 20.

lumsal sınıflar arasındaki uçurumun genişlemesine hizmet eden araçlar olarak kullanılmıştır.

Bilim ve teknoloji, gelirin milletler arasındaki eşit olmayan dağılımı sorununu tek başına çözemez. Benzer bir şekilde, bilim ve teknoloji, onların insan tarafından kötüye kullanılması sorununu da çözemez. Burada maneviyâtın, etiğin ve ahlâkın müdahalesine ihtiyaç vardır. Bilim ve teknolojinin her türlü kötüye kullanımı konusunda farklı seviyelerde mücadele etmek gerekmektedir. Bilimin ırk üstünlüğü ve bağınazlığa alet edilmesi ve yanlış felsefeleri haklı çıkarmak adına kullanılması gibi meselelerle entelektüel seviyede mücadele edilmelidir. Bu, -İslâm bilim felsefesinde olduğu gibi- bilimin entelektüel ve maddî (teknolojik) rollerini uyum içinde işletebilecek kapasitede bir bilim felsefesi yardımıyla yapılabilir. Çağdaş bilim felsefesinde bu iki rol artık uyum ve denge içinde değildir.

Bilim ve teknolojinin ekonomik sömürü araçları olarak kullanılması neticesinde, özellikle de fakirlik içinde ve sömürge altındaki milletlerin siyasî ve ekonomik bakımdan organize olmak sûretiyle birlik içinde hareket etmeleri, etik ve ahlâkî olarak mücadele etmeleri gerekmektedir. İnsanlık günümüzde, teknolojinin kendi varlığına gerçek bir tehdit teşkil edecek şekilde kötüye kullanılmasına karşı duracak bir etik ve ahlâk sistemine gerçekten ihtiyaç duymaktadır.

İlâhî gaye düşüncesinin kâinâtın dışlanması ve yasaklanması, modern bilimi, bu düşünceden sadır olan paha biçilmez ilkelerden mahrum bırakmaktadır. Bu ilkeler hem bilimsel, hem felsefî hem de dinî (metafiziksel) sorulara -mesela eşyanın kaynağı sorunu insan zihnini büyüleyen bu türden sorulardan birisidir- geleneksel olarak en tatmin edici cevapları veren ve varlığın hiyerarşisi gibi kıymetli fikirlerin çıktığı temel ilkelerdir.

Modern bilim; kâinâtın, türlerin, insanın, dil ve edebiyâtın, sanat ve bilimin kaynağı hakkındaki gözlemleri ilâhî rol ve müdahaleye gönderme yapmaksızın çözmeye çalışmaktadır. Modern bilim bize, hem felsefî tabiatlı olup hem de felsefî olarak anlamsız olan ve bilimsel diye sunulan, fakat ampirik delili bulunmayan ve mantıkî tutarsızlıklarla dolu kaynak teorilerden başka bir şey sunmamıştır. Ancak buna rağmen, genellikle konjonktürel tabiatlı olan bu teorileri, taraftarları ve

sempatizanları sanki dinî dogmalarmışçasına hırsla savunmaktadırlar. Bu durumun sebebi, bilimsel teorilere, aşkın olanı ilgilendiren sorulara verilen geleneksel dinî cevapların yerini alacakmış gözüyle bakılması olabilir. Bunun sonucu olarak bilimsel teoriler, dinî dogmaların tabiatını bir şekilde paylaşmalıdır, çünkü insanın aşkın olana ihtiyacı kendini entelektüel seviyede de gösterecektir.

Evrin teorisi, bu teoriler arasında en iyi bilinen teoridir.⁷¹ Darwin'in *The Origin Of Species* adlı kitabının felsefî arka planında 19. yüzyıl Avrupasında yaygın olan deizmin -doğal dünyayı Yaratıcının ellerinden tamamen çıkmış bağımsız bir alan olarak gören tabiat felsefesi- bulunması dikkat çekicidir. Diğer kaynak teoriler, gibi bu teori de birçok bilimin dalı hakkında yapılacak çalışmalar için felsefî bir çerçeve olarak hizmet etmektedir. Bu teoriler, Müslüman öğrencilerin okullarda ve yüksek öğrenim kurumlarında okudukları ders kitaplarının sayfalarını doldurmaktadır. Böyle teorilerin doğası, Müslümanların kendi inanç sistemlerine olan itikatlarını zayıflatmak gibi istenmeyen bir etki göstermektedir.

Günümüzde Müslümanların, teorik ve kavramsal sorunlara ve bilim felsefesinin ortaya çıkardığı sorunlara teknolojik alandaki meydan okumalardan daha az önem vermeleri gerektiğini düşünen Müslümanlar bulunmaktadır. Müslümanlar açısından teknolojik meydan okumanın önemini yadsımak istemiyoruz. Fakat bizim gözümüzde, iman ve bilim arasındaki ilişkiyle ilgili olan teorik ve kavramsal sorunlar hiç de daha az önemli değildir. Zira ferasetimizin, ruhumuzun, idealizmimizin ve şahsiyetimizin güçlü bir şekilde bağlı olduğu İslâmî dünya görüşünü ve inanç sistemini muhafaza ve müdafaa etmeye kendimizi adanmış oranda, modern bilim felsefeleri tarafından dünya görüşümüze ve inanç sistemimize yöneltilen kavramsal problemlerle de hakkıyla ilgilenmeliyiz.

Modern bilim ve teknolojinin yetersizlikleri ve tehlikeleri -özellikle de İslâmî bakış açısından- ne olursa olsun, Müslümanların onları öğrenmelerine ve onlara hâkim olmalarına engel bir durum yoktur.

71. Bu teorinin ayrıntılı bir eleştirisi için bkz. O. Bakar, *Critique of Evolutionary Theory: A Collection of Essays*, (The Islamic Academy of Science: Kuala Lumpur, 1987).

Müslümanlar, bilimsel bilgiyi ve teknolojik beceriyi, kendi kendilerine ayakta durana ve yüksek derecede rekabet yapabilene, hatta dünya liderliğini yeniden üstlenme noktasına varana dek edinmek durumundadırlar. İslâm, bu hedefin gerçekleştirebilmesi için ana saik olarak hizmet etmelidir. Bu, Müslümanların, bilimsel ve teknolojik ilerlemeyi, İslâm bilim felsefesi üzerine ve hem İslâm inanç sisteminde hem de şeriatıta tecessüm etmiş olan etik ve ahlâk sistemi üzerine kurulmuş olan bir teknoloji çerçevesinde gerçekleştirmeleri anlamına gelir.

ESKİ GÖRKEM: BİR İLHÂM KAYNAĞI

Uzun yıllar boyunca -9. yüzyıldan 15. yüzyıla kadar- Müslümanlar, bilim ve teknoloji sahasında entelektüel açıdan lider olmuşlardır. Müslümanlar olarak İslâm medeniyeti tarihinin bu şerefli bölümüyle elbette övünüyoruz. Şimdi, bir kişinin kendi kültür ve medeniyetinin eski görkemine geri dönüp bakması onun niyetine bağlı olarak iyi ya da kötü bir şey olabilir. Geçmiş başarıları yüceltmek sadece kendini yüceltmek adına yapılıyorsa ya da günümüz Müslümanlarının realitesinden bir çeşit kaçışa kendini kaptırmak anlamına geliyorsa, bunlar çağdaş Müslüman toplumun gelişmesi açısından hiçbir işe yaramaz. Fakat bu düşünce, Müslümanları, seleflerinin ilerlemeye doğru yürüyüşlerindeki olumlu ayak izlerini takip edip tekrar o şerefi elde ettirecek bir ilhâm anlamı taşıyorsa, o zaman yararlı bir çalışmadır.

Bize göre, bu tarihten faydalı dersler çıkarmak için İslâm bilim ve teknolojisinin hem “altın devri” hem de gerileme ve tıkanma devri üzerinde çalışmalıyız. Altın devri incelerken temel olarak, bilim ve teknolojiye ilerleme ve gelişmenin sağlanmasına, üretken ve orijinal bilimsel zihinlerin yetişmesine yardım eden olumlu etkenleri öğrenmekle ilgileniyoruz. Bu olumlu etkenleri bir defa belirledikten sonra, onları mevcut duruma tekrar uygulayabiliriz. Aynı etkenlerin -çağdaş sosyo-ekonomik şartların ortaya çıkardığı yenilerinin yanında -Müslüman toplumda yeniden var olması ve tekrar faal hâle geçirilmesi için gerekli tüm tedbirleri almalıyız.

Aynı şekilde, İslâm bilim ve teknolojisinde yaşanan gerileme ve tıkanmanın sebeplerini de bilmeye ihtiyacımız var. Bu sorun günümüzde hâlâ ateşli bir şekilde tartışılmaktadır. Bize göre gerilemenin sebebi, olumlu etkenlerinin ortadan kalkmasının ve olumsuz etkenlerin ortaya çıkmasının bir bileşimidir. Tekrar ifade edecek olursak, bu menfî etkenler belirlendikten sonra, eğer bunlar çağdaş Müslüman toplumlarda mevcut iseler, onları ortadan kaldıracak adımlar atılmalı ya da hâlihazırda mevcut değilse onların toplumda kök salmaları engellenmelidir. İslâm biliminin neden gerilediğine dair açıklamalar sunan çoğu araştırmacının, onun üretken devresine ve buna katkıda bulunan etkenlere hiç temas etmemeleri şaşırtıcıdır. Bunun sonucunda onların gerileme teorilerini doğru kabul edecek olursak İslâm biliminin “altın çağı” olmadan var olması gerekirdi.⁷²

Şimdiye kadar İslâm bilim ve teknolojisinin yükselişi ve gerilemesi üzerine yapılmış herhangi bir kapsamlı ve net çalışma olmamasına rağmen, İslâm biliminin “altın çağı” boyunca yükselmesine ve parlamasına sebep olan şu temel etkenleri belirlememizi sağlayacak yeterli tarihî materyal mevcuttur:

1. Bilim ve teknoloji peşinde dinî şuûrun motive edici bir kuvvet olarak oynadığı rol. *Tevhîd* ruhunun doğru anlaşılmasından dolayı bilgiye karşı genel bir saygı vardı. Diğer bir tabirle, bilginin tüm yönleriyle ilgilenen dinî öğretiler her yöne yayılmıştı.
2. Şeriata olan bağlılığın çeşitli ilimlerin çalışılmasına ilhâm vermesi
3. Birkaç yüzyıl süren büyük tercüme hareketlerinin doğması ve yükselmesi. Klasik İslâm’daki tercüme hareketleri, bilginin bir kültürden diğerine aktarılmasının tarihteki en büyük örneğidir.
4. Bilimsel öğrenime, ilerlemeye ve kalkınmaya adanmış bir felsefenin gelişmesi.
5. Bilimsel ve teknolojik faaliyetlerin her yerde yöneticiler ve vezirler tarafından muhafaza edilmesi ve desteklenmesi.

72. Örnek olarak bkz. bizim *Classification of Knowledge in Islam* adlı eserimizde Fazlur Rahman’ın gerileme teorisi üzerine yaptığımız kritik.

6. Farklı düşünce ekollerine (fıkîhî, kelâmî, felsefî ve tasavvufî) mensup âlimlerin entelektüel tartışmaları samimi ve rasyonel bir tarzda, fakat karşılıklı saygı ruhu içinde gerçekleştirmeleri neticesinde doğan sağlıklı bir entelektüel havanın varlığı. 10. yüzyılda, İbn Sînâ ile Birûnî arasında gerçekleşen bilimsel tartışma, İslâm'ın entelektüel tarihindeki en sıra dışı tartışmalardan birisi olarak ortadadır.
7. Eğitim ve bilim kurumlarının, özellikle de yaygınlık ve prestij kazanan medreselerin oynadıkları önemli rol.
8. İslâm'ın ana entelektüel bakış açıları arasında kurulan denge.

Bize göre, İslâm bilim ve teknolojisinin gerilemesine sebep olan temel etkenler, yukarıda sayılan olumlu etkenlerin tedricen ortadan kalkmasından kaynaklanan iç ve dış kuvvetlerle özdeşleştirilebilir. Bu iç ve dış etkenlere örnek olarak: Siyasî yozlaşma, iç çekişmeler, mezhep taassubu ve hizipçiliğin artması, dinî bilginin derûnî boyutlarının yadsınması ve Moğolların muazzam yıkımıdır.

GELECEĞİN ŞEKİLLENDİRİLMESİ

Bugün Müslümanlar, İslâm'ı, bilimsel ve teknolojik ilerlemenin birincil motive edici kuvveti yapma fikrine kendilerini adanmışlardır. İnsanlar, bilim ve teknoloji üzerinde çalışmak ve bunları edinmek için dinî (maneviyât, etik ve felsefe), ideolojik, ekonomik ve siyasi olmak üzere birçok sebepten ilhâm alabilirler. Materyalist ve dünyevî saikler -eğer bilim ve teknoloji tarihi bize rehber olacaksa- daha kısa süreli olduklarını ispatlamışlardır. Bu bağlamda, modern bilimin dört yüzyıldan az bir zamandır var olduğu gerçeğine dikkat edelim. Ve materyalist saikin başat olarak ortaya çıktığı dönemin daha da kısa olduğunu vurgulayalım.

Biraz önce saydığımız sekiz etkenin, Müslümanların geçmişte bilim ve teknoloji sahasındaki çarpıcı başarılarını mümkün kılan en önemli etkenler olduğu üzerinde eğer fikir birliği içindeyssek, bu başarıların çağdaş Müslüman toplumda da gerçekleştirilmesi için çalışmak zorundayız. İslâm dünyasının birçok bölgesinde yaşanan acına-

cak durum düşünöldüğünde bunların, uygulanması kolay olmayan programlar olduğunu belirtmemiz gerekiyor. Çünkü Müslüman ölkelerdeki okuma yazma sorunu ya da genel eğitim seviyesiyle ilgili meselelerin bile üstesinden gelinememişken, Müslümanların bilim ve teknolojiye ilerleme kaydetmelerinden nasıl bahsedebiliriz? Tüm bu sekiz etken yüksek seviyede bir eğitimi, bilgiye ve ilim adamalarına karşı saygıyı, Müslümanların genel refahına karşı samimi bir yaklaşımı ve Müslümanların dinî, entelektöel ve siyasî liderlerinin İslâmî öğretilerin tüm boyutlarıyla yayılmasına kendilerini adanmalarını varsayar.

Daha iyi bir geleceğin anahtarı eğitimidir. Eğitim en iyi yatırım şeklidir. Bundan dolayı, her Müslüman ölkede, milli gelirinin en büyük parçasını eğitime ayırmalıdır. Bu eğitim seferberliğinin ana hedefi “bilgi költürü”nün çağdaş Müslüman toplumda sağlam kökler salmasını sağlamaktır. Bu bilgi költürünün felsefi ve sosyal temelleri bir kez sağlam bir şekilde atılırsa bilim ve teknolojiye ilerleme işini başarmak daha kolay hâle gelecektir. Başarmaktan kasdımız, Müslümanların aslında yeni bilim ve teknolojiler üretmesi ve keşfetmesidir, yoksa onları başkalarından satın alarak basit bir şekilde sahip olmak değil.

21. YÜZYILDA BİR İSLÂM ÜNİVERSİTESİNDE
UYGULAMALI BİLİMLER VE/VEYA
MÜHENDİSLİK BİLİMLERİ FELSEFESİ DERSLERİ İÇİN
SİHHATLİ BİR MÜFREDÂT TASARLAMAK

GİRİŞ

*m*üslüman dünyanın büyük bir ihtimalle yüzleşeceği 21. yüzyılın en büyük tehditlerinden birisi, dünyadaki süper ekonomik güçlerin şu ya da bu şekilde kurdukları ekonomik emperyalizm olacaktır. Bu emperyalizm Müslüman bedeninin, zihninin ve ruhunun tekrar köleleştirilmesi anlamına gelmektedir. Yabancı güçlerin empoze ettikleri her emperyalizm türünün -kendi gözlerimizle şahit olduğumuz askerî ve siyasî emperyalizm de dahil olmak üzere- ümetin dinî ve manevî, siyasî ve ekonomik, kültürel ve sosyal hayatı açısından ağır sonuçları bulunmaktadır. Kısacası, Müslümanlar kendi topraklarında, kendi kaderlerinin hâkimi olmaktan zorla alıkonacaklardır!

Bu ekonomik emperyalizm tehdidine karşı, İslâm dünyasının verebileceği en uygun karşılık, en azından Müslümanların genel refahı için hayatî ve stratejik görülen alanlarda ve sektörlerde ekonomik kalkınmanın ve ilerlemenin gerekli ve önemli tüm araçları Müslümanların elinde olursa mümkün olacaktır kaldı ki bu ihtimal de şu anda çok

uzak görünüyor. Bu araçlardan birisi, sıhhatli bilimsel bilgi ve teknolojik know-how'dur. Fakat bunlar, çağdaş Müslümanların meşrû ve temel ihtiyaçlarında olduğu gibi, Müslüman toplumun sosyal yapısından ve kültürel çevresinden de beslenmelidir.

Bu da gelecek yüzyılın İslâm üniversitesinin bilim adamları, araştırmacılar ve mühendisler yetiştirmeye olduğu kadar, ekonomik kalkınma açısından çok önemli rol oynayacağı ve katkıda bulunacağı kabul edilen diğer meslek gruplarını da yetiştirmeye yardım edecek derslere öncelik vermesi gerektiği anlamına gelir. Fakat bu aynı zamanda, bir İslâm üniversitesinin ismine yakışır bir tarzda, nitelik olarak sadece günümüzde birçok üniversitenin yetiştirdiği türden bilim adamları, teknolojistler ve mühendisler yetiştirmekle ilgilenmesi gerektiğini de içerir. Onun yerine bu üniversite, kendi uzlaşma alanlarında mükemmelliğe ve seçkinliğe erişme ihtimalini baltalamadan ma'rifetin ve bilginin, imanın ve rasyonel zihnin, üretkenliğin ve ahlâkî ferasetin, keşif gücünün, etik faziletlerin ve ekolojik hassasiyetin tam bir uyum içinde geliştiği "yeni bir tür" bilim adamı, teknolojist ve mühendis yetiştirmekle ilgilenmelidir.

Hepimizin gerçekleştirmek için gayret ettiği dengeli ve bütüncül bilimsel ve teknolojik eğitim dediğimiz şey budur. Bu ise günümüzde kural hâline gelmiş tek yönlü ve indirgemeci türden bir bilimsel ve teknolojik eğitimi bir kenara bırakacağımız anlamına gelir. Zira bu türden bir bilimsel ve teknolojik eğitimde ve gelişmede, bir sahada ya da yöndeki ilerleme ve gelişme genellikle eşit derecede ve hatta daha önemli alanların ihmal edilmesi pahasına vurgulanmakta ve takip edilmektedir. Şimdi Batı'da bile birçok makul zihin, bir çözüm bulamasa da, bu sorunun doğurduğu vehâmetin farkındadır.

Çözüm, bizden, üniversitede uygulamalı bilimler ve mühendislik bilimleri dersleri için benzer şekilde dengeli ve bütüncül bir müfredât tasarlayabilme kapasitesini talep etmektedir. Ve bize göre Müslümanların dinî, manevî, entelektüel, ahlâkî, bilimsel ve sanatsal mirası böyle bir müfredatı tasarlamak için gerekli tüm materyali sağlayabilecek kapasitededir. Müfredâtın felsefî temelini oluşturan esaslı bir parçası, uygulamalı bilimler ve mühendislik bilimleri felsefesi üzerine bir ders-ten ibarettir.

DERSİN HEDEF VE GAYELERİ

Uygulamalı bilimler ve mühendislik bilimleri felsefesi hakkında ve aynı ismi taşıyan fakültede okutulacak olan ders, şu hedeflere ve gayelere ulaşmaya yönelmiş olmalıdır:

1. Sadece meslekî olarak yeterli ve yetenekli olmakla kalmayıp aynı zamanda manevî, entelektüel, ahlâkî ve etik açılardan donanımlı bilim adamlarını, mühendisleri ve teknolojistleri Allah, diğer insanlar ve doğal çevre ile bütüncül ve uyumlu bir ilişki temeline dayanarak yetiştirmek.
2. Gelişme ve ilerlemeyi, insan hayatı ve çevre üzerinde yıkıcı etkilere yol açmadan sağlayacak olan dengeli ve bütüncül yeni bir bilimsel ve teknolojik ilerleme ve gelişme modeli oluşturmak.
3. İslâm'ın yoğun bir şekilde vurgu yaptığı üzere, bilginin ve bilimsel ruhun kutsal ve ahlâkî olduğu şeklindeki evrensel öğretiyi desteklemek. Bu husus, yetiştirmeye niyetlendiğimiz bilim adamı, mühendis ve teknolojistlerin yapacağı bazı bilimsel keşiflerin ve teknolojik buluşların dinî, ahlâkî ve sosyal getirilerini önceden tahmin edebilecek kadar aydınlanmış olması gerektiğini ifade eder.
4. Uygulamalı bilimler ve mühendislik bilimlerinin farklı dallarında, hem dinlerinin temel ve değişmez ilkelerini hem de kendi kültürlerinin ahlâkî ve etik temellerini çok iyi bilen uzmanlar yetiştirmek.
5. Üretken, nesnel ve bağımsız bir zihne ve rasyonel ve mantıkî ölçüde düşünebilme yetisine sahip bilim adamları, mühendisler ve teknolojistler yetiştirmek.
6. Bir yandan yabancı düşünceleri ve teknikleri kendi kültürü içinde eritme konusunda hassas olan diğer yandan da ümmeti bilimsel ve teknolojik ilerlemeye götürecek olan gerçek anahtarın Allah'ın onlara kendi coğrafi sınırları içinde lütfetmiş olduğu tabii ve insanî kaynakların akıllıca kullanılmasında yattığına dair sağlam kanaatlerini muhafaza edecek bilim adamları, mühendisler ve teknolojistler yetiştirmek.

MÜFREDATIN BAZI BELİRGİN ÖZELLİKLERİ

Teklif edilen dersin müfredatını oluşturacak olan materyaller yukarıdaki hedefleri ve gayeleri gerçekleştirmeyi göz önüne alarak seçilmiş ve düzenlenmiştir. Bunlar, Allah'ı, insanı, kâinâtı, Müslüman toplumun sosyal yapısını kuşatan ve içinde ana unsurlar olarak etik ve ahlâkî barındıran şeriatın temel bilgilerini kapsayan İslâmî bir üniversitenin öğrencilerine yaraşır bir tarzda geniş bir yelpazedeki konuları içermektedir. Bununla beraber, bu temel bilgiler hakkındaki materyallerin düzenlenmesi entelektüel ilgileri, eğilimleri ve yetenekleri esasen uygulamalı bilimlere ve mühendislik bilimlerine yönelmiş olan öğrencilerin ihtiyaçlarına göre özel olarak hazırlanmıştır.

Müfredatta, konusuyla ilgili metafizik (manevî), kozmolojik, psikolojik, sosyolojik, ahlâkî ve bilimsel bilgiler bir araya getirilmiştir. Fakat tüm bu bilgilerin, derslerde ve diğer öğretim oturumlarında İslâm'ın *tevhidî* bakış açısı altında bir bütün hâlinde kavranmış olması dikkate alınmıştır. Bu müfredât vasıtasıyla öğrenciler, *tevhide* ve *şeriata*, 'soyut' düşünceler olarak ya da doğrudan bir biçimde entelektüel olarak ilgilendikleri uygulamalı bilimler ve mühendislik bilimleriyle ilgili teorik ve pratik uygulamalardan kopmuş genel bir emirler bütünü olarak bakamayacaktır. Daha ziyade, öğrenciler, *tevhid* ve *şeriata*, fazlasıyla aşına oldukları bilimlerden alınan temel kavramlar ve düşüncelerle yaklaşma şansına sahip olacaktır. Diğer bir tabirle, birçok üniversitede geleneksel olarak uygulandığı üzere bir yanda *tevhid* ya da *şariat* diğer yanda da bilimlerin kavramsal olarak ilgisiz ve birbirlerinin dışlayan iki alan olarak öğretilmesi burada artık ıskartaya çıkarılmaktadır.

Müfredât iki temel konu etrafında düzenlenmiştir:

1. Epistemoloji
2. Ahlâk

Epistemoloji altında işlenen konular öncelikle uygulamalı bilimler ve mühendislik bilimlerinin epistemolojik statüsünü, onların fiziksel (doğal) âlemi idare eden *tevhidî* ilkelerle (yani metafizik ve kozmolojik bilgi) kurduğu kavramsal ilişkileri, bilimsel yöntem ve üretken düşüncüyü (matematiksel ilhâmlar da buna dahildir) ve çağdaş uygulamalı bilimler ve mühendislik bilimlerinde özellikle de genetik mühendisli-

ğinde ele alınan insan üretkenliğinin bazı yönleriyle alâkalı epistemolojik muhtevayı kapsamaktadır.

Ahlâk altında işlenen konulara gelince, bunlar ilk olarak bilimsel ve teknolojik bilginin ahlâkî tabiatı ve statüsü, İslâm'ın insanın yeryüzündeki halifesi olması hakkındaki öğretisinin bilim adamları ve mühendisler özellikle de teknolojistler açısından taşıdığı özel anlamlar, insanın sosyal sorumlulukları, bilimsel ve teknolojik gelişmenin coğrafî-iklimsel ve sosyo-kültürel çerçevesi, araştırma ahlâkı, biyoteknoloji ve çevre mühendisliği ve bu alanlardaki çağdaş ahlâkî meseleler.

Özet olarak, müfredâtın birinci bölümü esas olarak, bilimsel ve teknolojik bilginin üretilmesinin temelleri ve metodolojik araçları ile ilgilenirken, ikinci bölüm bunun ahlâkî temelleri, faydaları, geniş alanları kapsayan farklı, insan hayatı ve çevre açısında önemi ve pratik sonuçları ile ilgilenmektedir.

DERSİN İÇERİĞİ

Uygulamalı Bilimler ve Mühendislik Bilimleri Felsefesi

Epistemolojik konular

Ahlâkî konular

EPİSTEMOLOJİK KONULAR

**Uygulamalı Bilimlerin ve Mühendislik Bilimlerinin
Epistemolojik Statüsü ve Çalışma Alanının
Tanımlanması**

Modern İslâmî ve Batı epistemolojilerinde uygulamalı bilimler ve mühendislik bilimleri tasavvuru (karşılaştırmalı inceleme)

Uygulamalı bilimlerin ve mühendislik bilimlerinin İslâmî bilgi ve tasnifteki yeri

Bunların İslâm medeniyetindeki kısa tarihî arka planı

Uygulamalı Bilimlerin ve Mühendislik Bilimlerinin Tevhîdî İlkeleri

– Kur’ân’a ve hadise, İslâm filozofları ve bilim adamlarına ve Modern bilimlere göre evrenin matematiksel, biyolojik ve fizyo-kimyasal yapısı,

– Yukarıdaki yapıdan yola çıkarak bilimsel ve teknolojik ilkelerin ve mühendislik ilkelerinin belirlenmesi,

– Kur’ân’daki “Allah’ın işaretleri” (âyetullah) kavramının, *tevhîdî* ilkeye, evredeki ilâhî isim ve sıfatların bir işareti ve tezâhürü olarak metinsel bir temel teşkil etmesi,

– Uygulamalı bilimlerde ve mühendislik bilimlerinde var olan temel kavram ve düşüncelerin anlaşılmasında en büyük ilişkiye ve öneme sahip olan seçilmiş ilâhî isim ve sıfatlar ve onların yegâne özellikleri üzerinde çalışılması. Bunlar, Allah’ın Rahmân ve Rahîm, Alîm, Hakîm ve Hâlık-ı Kâdir, Fâtır, Cemîl, Hasîb, Munazzım, Sâni ve Kâmil gibi isim ve sıfatlarını içermektedir.

– İlâhî ilim, hikmet, kudret ve yaratıcılığın kâinatta ve daha özelde tabiatte tezâhür ettiği şekliyle insanî taklitleri olarak uygulamalı bilimler ve mühendislik bilimleri.

BİLİMSEL YÖNTEM VE ÜRETKEN DÜŞÜNCE

– İnsanın bilişsel şuûrunun yapısı; bununla ilgili tartışma dört anahtar terimi kapsamaktadır: Akıl, kalp, ruh ve nefis

– Aklın çeşitli bölümlere ayrılması ve bunların düşünme sürecindeki rolleri ve işlevleri,

– Beş duyunun (hâricî) ve tasavvur yetisinin (dâhilî duyu) düşünme süreciyle ilişkisi,

– Bilimsel düşüncenin bir aygıtı olarak mantık ilminin; mantığın temel unsurlarının ve mantikî düşünme ilkelerinin anlaşılması,

– Veri tasnifi ve bunlardan çeşitli seviyelerde teori inşa etmeye götüren yeni enformasyon ve bilgi türetme yolları ve yöntemleri (ma-

tematiksel yöntemler de dahildir) gibi sorunları da içeren bilimsel yöntemin ilke ve unsurları,

– Bilimsel ve teknolojik üretkenlik kavramlarının İslâmî ve modern Batılı anlamları; bilimsel üretkenliğin entelektüel, manevî, zihnî ve hatta sosyo-kültürel şartları.

MÜHENDİSLİK BİLİMLERİ İLE ÖZELLİKLE İLGİLİ OLAN İSLÂMÎ SANAT VE TASARIM VECHELERİ

İslâm Bilim Felsefesi Işığında Çağdaş Uygulamalı Bilimlerin ve Mühendislik Bilimlerinin Kritiği

– Yapay zekâ, enformasyon teorisi, genetik mühendisliği ve çevre bilimleri gibi sahalardaki ‘tartışmalı ya da problematik’ kavram, fikir ve teorilerin belirlenmesi,

– Bu ‘tartışmalı ya da problematik’ kavram, fikir ve teorilerin epistemolojik muhtevâsının tartışılması.

AHLÂKÎ KONULAR

Uygulamalı Bilimlerin ve Mühendislik Bilimlerinin Ahlâkî Statüsü

– Kur’ân’da ve hadiste bilginin üretimini, elde edilmesini, öğretilmesini ve yaygınlaştırılmasını düzenleyen ahlâkî ilkeler,

– Bilginin farz-ı ayn ve farz-ı kifâye, takdir edilmiş ve kınanmış ya da faydalı ve faydasız olarak tasnif edilmesinin ahlâkî temeli,

– Yukarıdaki ilkelerin ve yapılan tasnifin uygulamalı bilimler ve mühendislik bilimlerinin ahlâkî statüsü ve onun İslâm toplumundaki bilim adamlarının, mühendislerin ve teknolojistlerin dinî akademik ve sosyo-ekonomik statüleri açısından sonuçları.

Şeriat'ın Bilimsel ve Teknolojik Gelişmeyi Yöneten İlkeleri

– İnsan âleminin beş sınıfı: Vâcib (farz anlamında), haram, mendûb, mekrûh ve mübah,

– İnsanın Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak konumu ve bilim adamları ve teknolojistler, doğanın koruyucuları ve doğal kaynakların yöneticileri olmaları açısından bunun ahlâkî, manevî ve sosyal sonuçları,

– Bilimsel ve teknolojik gelişmenin coğrafi-iklimsel ve sosyo-kültürel bağlamı:

Yerel coğrafi-iklimsel şartların ayrıntılı olarak bilinmesinin önemi ve böylece bunların (“tehlikeli ve elverişsiz” yönleri de dahil olmak üzere) İsrail'in çıplak çölleri verimli tarım arazilerine dönüştürmesine benzer bir şekilde servete dönüştürülmesi,

Bilimsel araştırmada ve kalkınma planlamasında coğrafi-iklimsel şartların önemli bir etken olması,

Bir grubun diğer bir grup üzerinde siyasî hâkimiyet ya da ekonomik sömürge kurma aracı olarak değil, tüm insanlığın ekonomik refahı ve sosyal adaleti için bir araç olarak bilim ve teknolojinin kullanılması,

Bilim ve teknolojinin gelişmesini şekillendirecek olan sosyo-kültürel değerlerin şeriattan türetilmesi.

Araştırma Ahlâkı

- Araştırmanın hedef ve gayeleri
- Araştırmada öncelik kavramı ve kriteri
- Araştırma finansmanı ahlâkı
- Araştırmada gizlilik kavramı
- Ahlâkî araştırmanın özellikleri

Uygulamalı Bilimlerde ve Mühendislik Bilimlerinde Çağdaş Ahlâkî Meseleler

– Çağdaş uygulamalı bilimlerin ve mühendislik bilimlerinin tarım bilimleri, biyoteknoloji, genetik mühendisliği ve kimya mühendisliği gibi dallarıyla ilgili ana ahlâkî konuların belirlenmesi,

– Yukarıdaki ahlâkî meselelerin İslâm ahlâk felsefesi ışığında çözülmesi,

SONUÇ

Yukarıdaki ders, Uygulamalı Bilimler Ve Mühendislik Bilimleri fakültelerinin tüm öğrencileri için zorunlu hâle getirilmelidir. Dersin öğretimi öğrencilerin üniversitedeki lisans programının tümüne yayılabilir. Detaylarda, uygulamalı bilimler felsefesi ve mühendislik bilimleri felsefesi arasında bazı farklılıkların ortaya çıkması beklenebilir. Fakat yukarıdaki konular, az ya da çok hem uygulamalı bilimler hem de mühendislik bilimleri öğrencileri için uygun ve gerçekten de gereklidir.

İNDEKS

A

- 'Abbâd ibn Süleyman 90
Abdulaziz, Şah 218
Abdulkâhir Ebû Necib Sühreverdî 63
Abdurrahmân el-Cebertî 221
Abdülkâdir el-Cezâirî 234
âdâbü'l-cedel 19
Addison 219
Afgânî 214, 217, 222, 223, 224, 225, 234
Ahmed Barelvî, Seyyid 218
Ahmed el-Gazzâlî 63
Ahmed Han, Seyyid 219, 220, 224, 225, 226
Ahmed Han, Sir 217
akıl 18, 20, 37, 40, 43, 53, 59, 60, 61, 64, 74, 91, 92, 104, 160, 161, 216
Aklı Karışıklar İçin Kılavuz 108
akliyât 59
Albertus Magnus 141, 153, 158, 159
âlemu'l-hayâl 42
Alfarabius 159
Algazel 159
alışılmış akl 40
Ali Abdurrâzık 216
Aligarh 12, 13, 219, 226
Aligarh Üniversitesi 13
Ali, Hz. 191
Allah'ın işaretleri (âyâtullah) 240, 254
Allah'ın sûreti 25
Almanya 150
'Alî R. Amir-Moez 167
ampirik bilgi 22, 24
ampirik bilim 239
ampirik olmayan bilgi 26
ampirizm 49
analojik argümantasyon (temsîlî muhâkeme) 59
Anatomi 117, 119, 203
Anglo-Mohammadan Oriental College 219
antik bilimler 48
Arap Tıp Sistemi 118
Aristo fiziği 92
Aristo İlkesi 174, 175, 176
Aristo mantığı 19
Aristotelyen ekol 91
Aristotelyen illiyet anlayışı 101, 107
Arşimed 172
Âsaf ed-Devle 218
ashâb-ı akvâl 67
Assisi'li St. Francis 143, 144, 155
ateizm 241
ateşten mahlûklar 135

atom altı fizik 210
 atomculuk 87, 89, 90, 93-96
 atomcu tabiat felsefesi 87, 88
 atom fiziği 46
 Attâr, el- 221, 222
 Attâs, el- 98, 228
 Auguste Comte 216
 Augustine'ci teoloji 158
 Augustinyen teoloji 154
 Auvergne'li William 143, 157
 Avempace 159
 Averrose 159
 Avicenna 22, 79, 158, 159, 162, 163
 Avrupa Rönesansı 88
 Avrupa teknolojisi 213
 ayne'l-kalb 37
 ayne'l-yakîn 65
 Aziz Nesefti 46

B

Bağdat 220
 başışıklık sistemi 128
 basîret 49
 Bath'lı Adelard 151
 Batı bilimi 141, 213
 Batı kültürü 12, 211
 Batı medeniyeti 28, 218
 bâtûniler 67
 Batı rasyonalitesi 234
 Batlamyus astronomisi 84
 Batlamyus sistemi 178
 Bavink, B. 144
 Bede 145
 bedihî 49
 Bedir Savaşı 104
 bekâ 98
 Bene'li Amaury 155
 Bengal 218
 beşinci varsayım 170, 171, 172, 174
 Beyhâkî 165, 166

bilgi kültürü 247
 bilgilerin birliği 74
 bilginin birliği 185
 bilginin İslâmîleştirilmesi 228
 bilimlerin İslâmîleştirilmesi 222
 bilimsel bilgi 75, 80, 84, 250
 bilimsel deney 23
 bilimsel metot 28, 29, 30
 bilimsel nesnellik 25
 bilimsel ruh 18, 216, 251
 bilim ve teknoloji 234, 235, 236, 241, 242, 244, 246
 Bingen'li St. Hildegard 155
 Bîrûnî 20, 25, 36
 biyoetik 183, 186, 190
 biyomedikal fıkıh 189
 Boehme 143, 144
 Bombay 218
 Bonaventure, St. 155, 156
 Boston 13, 51
 Bunyan 52
 burhân, el- 20
 Büyük Albert (bkz. Albertus Magnus) 158
 Büyük Basil 145
 Büyük Pliny 145

C

Câhız 80
 Cambridge Üniversitesi 219
 Câmî 53
 Câmia, el- 215
 Canterbury'li St. Anselm 143
 Carl Sagan 48
 ceberût 35
 Cebrâil 105, 106, 157
 Celâleddîn Humâî 168
 Christoph Clavius 177
 Cîlî, el- 206
 cism 37

Clairvauxlu St. Bernard 143
 Confessions of St. Augustine 52
 Constantine Africanus 150
 Corbin 42, 79, 157, 158, 162
 Corci Zeydân 214
creatio mundi ex nihilo 160
 Cremonalı Gerard 151
cüz' ellezî lem yetecezzâ, el- 96
 cüz'î vahy 39
 Cyril Elgood 112

Ç

çağdaş bilim felsefesi 30, 108, 242
 Çin 27, 73, 185
 çoğulcu metodoloji 30

D

Darwin 216, 243
 Darwinizm 216
 Dato Hj. Mûsâ Muhammed 13
 David Eugene Smith 168, 178
 David Knowles 154
 De divisione naturae 147
 Deizm 23
Delâletu'l-hâirîn 108
 Democritos 96
 deneyim 49
 deneyisel deneyim 49
 deneyisel metot 20
 Descartes 52, 62, 108, 163
 Dırâr bin Ömer 89
 dianoia 148
 dik açî hipotezi 172, 175
 dikey illî zincir 107
 Dinant'lı David 155
 dinî bilimler 18
 dinî bilinç 18
 dinî öznellik 68
 dinî ve manevî bilgi 26

Dionysius 145, 146, 147, 154, 155,
 156, 158
 Dionysius'cu yazılar 154, 155
 diyet 194, 195
 doğa bilimleri 18, 48, 161, 210
 doğal bilimler 29, 34, 209, 210,
 222, 229
 Doğu Felsefesi (el-Hikmetu'l-Meşri-
 kıyye) 79, 153
 Doğu mistisizmi 46
 Dominicus Gundissalinus 158
 Dunlop, D. M. 141, 150, 162
 duyuru verileri 61

E

East India Şirketi 218
 Ebû Ali el-Fadl İbn Muhammed İbn
 Ali el-Farmadî et-Tûsî 63
 Ebû Ali el-Hasan ibn el-Heysem
 170
 Ebû Bekr el-Bâkılânî 90
 Ebû Bekr er-Râzî 205
 Ebû Ca'fer el-Hâzin 170
 Ebu'd-Derdâ 197
 Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî
 (bkz. Gazzâlî) 51
 Ebu'l-Abbâs el-Fadl ibn Hâtim en-
 Neyrîzî 170
 Ebu'l-Hasan el-Eş'arî 90
 Ebu'l-Huzeyl el-Allâf 90
 Ebu'l-Kelâm Âzâd 220
 Ebû Mervân ibn Zuhr 194
 Ebû Sa'îd 104, 105
 Eddington 75
 Edward Pocock 177
 Eflatunculuk 156
 Ekber Allahâbâdî 220
 ekonomik emperyalizm 249
Elements 173, 176
 Emîr Ali 219

emperyalizm 249
 entelektüel sezgi 37, 42, 43, 49
 entelektüel ve manevî otoriteler hi-
 yerarşisi 55
 Epicurus 96
 erbâb-ı ahvâl 67
 Erigena 143, 145, 147, 148, 154,
 155, 162
 Erigenacı öğretiler 155
 Erken Ortaçağ Hristiyanlığı 142
 eskatoloji 237
 Eski Ahit 160
 esmâ' ilâhiyye 93
 esmâ' sıfâtiyye 36
 esmâu'l-hüsna 238
 Eş'arî atomculuğu 92, 93, 108, 109
 Eş'arî atomları 96
 Eş'arî Kelâmı 92
 Eş'arî, -ler 87, 90, 92-100, 107,
 108, 109
 eşyanın hakikat bilgisi 53
 Etioloji 119
 Euclides ab omni naevo vindicatus
 168
 Eudoxos 167
 evrenin sudûru 157
 Evrensel Ruh 195
 evrensel vahy 39
 evrimcilik 216
 Evrimin ve İlerlemenin Felsefesi 216
 evrim teorisi 216
 Ezher, El- 221

F

faal akıl 40
 Fahreddîn Râzî 90, 92
 Fârâbî 19, 77, 84, 104, 105, 151,
 159, 160, 205, 223
 Farah Antûn 214
 Farmadî, el- 63

farmakognosi 130
 farmakoloji 130
 Fars 185
 Fârûkî, el- 228
 felsefeciler 65, 67, 104
 felsefî bilimler 19
 felsefî ve metafiziksel bilgi 26
 fenâ 98
 ferâset 49
 fıkıh 18, 47, 119, 166, 188
 fıtrat 54
 fiziksel âlem 77, 85
 fiziksel duyular 22
 fiziksel gerçeklik 22, 23
 fiziksel sebepler 239
 Fritjof Capra 29, 135
 fukahâ 44, 188, 190

G

Gabala Piskoposu Severianus 145
 Galen 134
 Galileo 222
 Gazzâlî 12, 19, 20, 47, 51-69, 78,
 90, 92, 100, 101, 103, 107,
 116, 151, 153, 159, 160, 192,
 200, 203, 205
 Gazzâlî düşüncesi 55
 Gazzâlî epistemolojisi 56
 Gazzâlî şüphesi 52, 68
 geleneksel kozmoloji 47
 geleneksel kozmos 34, 178
 geleneksel medeniyetler 27
 geleneksel perspektif 42
 geleneksel tıp 188
 geleneksel tıp felsefesi 135
 gerçek bilgi 58, 216
 gezegen hareketi modeli 41
 Gıyâseddîn Ebu'l-Feth Ömer ibn İb-
 rahim en-Nisâbü'rî el-Hayyâmî
 165

Gilson 143, 147, 151, 155, 156,
157, 159, 160, 161, 162
Ginsburg, J. 168
Girolamo Saccheri 168
Govinda Tirtha 165, 166
Grace Abounding 52
Grammar of Assent 52
Guiseppe Furlani 62
Gundisalvi 151

H

Hadârâtü'l-ilâhiyyetü'l-hams, el- 35
hadis 18, 60, 121, 127, 191, 193,
196, 197, 239
hakâiku'l-umûr 53, 62
hakikat 23, 31, 32, 45, 46, 48, 53,
58, 63, 67, 69, 108, 160, 199,
217, 222, 235
hakikati arayanlar 67
Hakîm Abdurrezzâk 125
hakka'l-yakîn 65
Hâriciler 91
Hâris b. Esed el-Muhâsibî, el- 57
Harry Austin Wolfson 153
Hasan el-Attâr el-Halvetî 221
hayvâniyye 39, 133
Hayvanlar Dünyasının Büyük Kitabı
80
Hayvanlar Kitabı 80
Hayyâm 168-179
Henry Bergson 217
hermenötik 46
hıfzu's-sıhha 120
Hristiyan Araplar 214
Hristiyan felsefesi 141
Hristiyanlar 91
Hristiyanlık 142, 143, 144, 159,
185, 186, 191
Hristiyan teolojisi 151
hijyen 120, 121

Hikmetu'l-Meşrikriyye, el- 79, 261
Hikmetü'l-müteâliye, el- 33
Hilâl, el- 215
Hindistan 12, 13, 224
Hindu dini 25
Hint 27, 73, 88, 97, 112, 113, 165,
185, 188, 204, 217, 218, 224,
225
• Hint atomculuğu 88, 97
Hipokrat 134
Hippolyte Taine 216
hissiyât 58, 60
Historia Naturalis 145
Hollandalılar 211
Homiliae Novem in Hexaemeron
145
hudûs 49
Hume 103, 108
humor 132, 133, 203
humoral denge 204
humoral teorisi 117
humorlar 131, 132
humor teorisi 132
huzûr-i ilâhî 67

I

Isidorus 145

İ

İbn Arabî 84, 152, 206
İbn Bâcce 159, 223
İbn en-Nefis 188
İbn Heysem 20, 41, 171, 173, 175
İbn Miskeveyh 219
İbn Ömer el-Ebherî 177
İbn Rüşd 101, 102, 103, 108, 116,
153, 154, 158, 159, 160, 161
İbn Sinâ 20, 36, 39, 40, 41, 43, 75,
79, 84, 104, 105, 112, 114,

- 116, 119, 120, 124, 125, 132, 146, 151-153, 156-160, 166, 221, 223, 246
- İbn Sînâ kozmolojisi 156, 157
- İbrahim, Hz. 107
- İbn Sînâlaşan Augustinecilik 157, 158, 159
- İbn Sînâ'nın kozmolojisi 157
- İdris 116
- ihsân 46
- İhsâu'l-'ulûm* 84
- İhvân-ı Safâ 36, 76, 77, 84, 152, 195, 205
- İhvân-ı Safâ Risâleleri* 195
- İhyâu 'Ulûmi'd-dîn* 65, 66
- İkbâl 52, 217, 225, 231, 234
- ilâc bi'd-devâ 127
- ilâc bi'l-ğidâ 127
- ilâc bi'l-yed 127
- ilâc bi't-tedbîr 127
- İlâhî Akl 78
- İlâhî aşk 147
- İlâhî Huzur 79
- İlâhî ilke 74
- İlâhî isimler 81
- İlâhî kanunlar 82
- İlâhî köken 48
- İlâhî Öz 36, 77, 185, 206
- İlâhî özellikler 25
- İlâhî Sabitli 78
- İlâhî Sonsuz İmkân 78
- İlâhî tecellî 147, 155
- illiyet 100, 101, 103, 106, 107, 159, 160, 239
- ilm bi'd-delâil 120
- ilme'l-yakîn 53, 65, 66, 67
- ilm-i ahvâl-i beden 119
- ilm-i teşrîh 117
- ilm-i tevhîd 237
- ilm-i umûr-i tabîiyye 117
- ilmu'l-esbâb 119
- ilmu'l-ilâc 120, 127
- ilmu'l-muâmele 66
- ilmu'l-mukâşefe 66
- ilmu'l-yakîn, el- 58
- İngilizler 211
- insan bedeni 85, 130, 183, 195, 202, 203, 204, 206, 207
- İskâfî, el- 90
- İskenderiyeli Heron 170
- İslâm atomculuğu 94
- İslâm bilgi teorisi 55
- İslâm bilim felsefesi 237, 242, 244
- İslâm bilimi 11, 12, 20, 28, 29, 32, 34, 42, 75, 76, 82, 142, 223, 238
- İslâm bilimleri 11, 31, 34, 41, 44, 45
- İslâm bilim metodolojisi 29, 32, 34, 39, 45
- İslâm bilim ve teknolojisi 245
- İslâm epistemolojisi 21
- İslâm farmakolojisi 129, 130
- İslâm felsefesi 14, 101, 222
- İslâm fizyolojisi 117, 131
- İslâm geleneği 24, 188
- İslâm hukuku 19, 187, 190
- İslâmî ampirik yaklaşım 20
- İslâmî bilimsel gelenek 73
- İslâmî entelektüel gelenek 25, 26
- İslâmî kozmos 34
- İslâmîleştirme 209, 210, 228, 229
- İslâm İspanyası 160
- İslâm kültürü 11, 211
- İslâm medeniyeti 24, 169, 235, 244
- İslâm occasionalismi 108
- İslâm tıbbı 111, 112, 113, 134, 135, 137, 193, 194, 203
- İslâm tıp felsefesi 113
- İspanya 150, 151, 234
- İspanyalı Mauritius 155
- işrâk 49

İşrâkî 33, 84, 152, 159
 İşrâkî ekolü 159
 İtalya 150, 151
 İ'tisâm ed-Dîn 218

J

Jacob Boehme 143
 Jacques Maritain 143
 Johannes Scotus Erigena 143, 145,
 148
 Johann Heinrich Lambert 177
 John Philoponos 147
 John Wallis 178

K

Kaderiyye 91
 kadın bedeni 206
 Kadızâde er-Rûmî 177
 Kâinâtın Birliği 32, 240
 kalbin gölgesinin gölgesinin gölgesi
 206
 kalbin krallığı 206
 kalp gözü 37
 Kânûn fit-tıbb, el- 112, 114, 119
 kaos 240
 Kartezyen gerçeklik 34
 Katalonya 150
 kelâm 33, 77, 88, 89, 90, 91, 92,
 94, 95, 119, 157, 219
 Kelâm atomculuğu 88, 90
 Keldanî 185
 Kemâleddîn ed-Demîrî 80
 Kemâleddîn el-Farsî 20, 79
 Kepler 150, 222
 Kerâmet Ali Cavnûrî 218
 kesinlik 52, 53, 54, 55, 58, 59, 64,
 65, 66, 67, 240
Keşfu'l-Hakâik 46
 Kindî, el- 151, 185

*Kitâbu Fasli'l-makâl ve takrîru mâ
 beyne's-şeria ve'l-hikme mine'l-
 ittisâl* 161

Kitâbu'l-ağdiye 194

Kitâbu'l-Vesâyâ 57

*Kommentar zu den Schwierigkeiten
 in den Postulaten des Euklides*
 169

koruyucu tıp 115

kozmetik tezâhür 74

kozmetik vahy 40

kozmozgoni 148, 156

kozmozografi 148

kozmozoloji 47, 79, 83, 84, 85, 86,
 144, 146, 156, 159, 237

Kuala Lumpur 13, 14, 19, 21, 30,
 47, 49, 56, 77, 98, 243

kuantum fiziği 34, 88, 109

Kudret-i İlâhî 103

Kur'ân 18-23, 31, 35, 37, 39, 40,
 43-46, 55, 74, 75, 77, 78, 82,
 89, 90, 94, 95, 103, 105, 106,
 107, 115, 116, 134, 187, 191,
 200, 201, 205, 223, 224, 225,
 236, 239, 240, 254, 255

Kuşeyrî, el- 63

Kutbeddîn Şirâzî 20, 77, 79

Kutsal Akıl 36, 37

Kutsal Birlik 17, 74

Kutsal İlke 37

Kutsal Ruh 157, 158

kutsal vahiy 20

L

lâhût 35, 36

latif âlem 35, 85

Latin Anaritus 170

Latin Batı 108, 142, 151, 152, 153,
 154, 160, 177, 234

Latin İbn Rüşdcülüğü 160

Latin İbn Sînâcılığı 158
 Latin skolastisizmi 108
 Leucippus 96
 Lobachevskii 176
 Logos 37, 39, 148
 Lorraine okulları 150
 Los Angeles 13
 Luther 144

M

Mabilleau 97
 maddî dünya 35
Makâlâtü'l-İslâmiyyîn 90
 makrokozmmik evren 39
 Malay dünyası 211
 Malebranche 108
 manevî âlem 85
 manevî bilgi 26, 73, 74
 Maniciler 91
 Mansûr Devânîkî 224
 mantık 19, 20, 45
 mantıkçılık 20
 ma'rîfet 33, 142, 143, 153, 155
 ma'rîfetullah 203
 materyal âlem 35
 materyalistler 91
 materyalizm 241
 McCarthy 51, 53, 55, 58, 61, 62, 64, 67, 68
Meâhızu'l-'ulûm 219
medicatrix naturae 128
 mekanistik dünya görüşü 210
 Melaka adaları 211
 melek bilim 146, 156, 157, 237
 meleke psikolojisi 105
 melekî âlem 35
 melekût 35, 133
 melekûtî varlıklar 146
 Mesih 148
 Mesîr-i tâlibî fî bilâdi Afrancî 218

Meşşâî 33, 84, 108, 151, 152, 153, 154, 155
 Meşşâî model 84
 metafiziksel âlem 77
 metafiziksel bilgi 26, 84
 metafiziksel sebepler 239
 Meymûne Nizâmîye Medresesi 51
 Mısır 48, 211, 213, 215, 217, 219, 224
 Michael Scot 151
 mikrokozmos 37, 38, 39
 Mirza Ebû Tâlib Han 218
 mîzân, el- 20
 modern 11, 12, 20, 24, 25, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 49, 52, 54, 64, 73, 75, 78, 80, 82, 83, 86, 88, 101, 105, 108, 109, 112, 113, 114, 116, 117, 121, 122, 123, 127, 128, 130, 135, 137, 141, 144, 145, 147, 152, 167, 178, 186, 187, 188, 189, 190, 194, 198, 204, 209, 210, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 241, 242, 243, 246, 255
 Modern Batı Felsefesi 34, 52
 modern bilim, -ler 11, 12, 27, 29, 31, 41, 42, 43, 45, 49, 73, 75, 86, 137, 144, 210, 212, 216, 218, 219, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 229, 238, 239, 242, 243
 modern çağ 28
 modern fizik 46
 modern kozmoloji 43
 modern kuantum fiziği 88
 modern metodoloji 28
 modern öncesi bilimler 73

modern teknoloji 227
 modern tıp 112, 113, 135, 188
 Moğol İmparatorluğu 218
 Molla Sadra 223
 momentum 41
 Mu'ammer ibn 'Abbâd es-Sülemî 90
 Muhammed Abduh 217, 224, 225, 234
 Muhammed Ali 215
 Muhammed Ferîd Vecdî 220
 Muhammed Hüseyin Heykel 216
 Muhammed İkbâl 217
Muktataf, el- 215
mundus imaginalis 42
Munkızu mine'd-Dalâl, el- 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 62, 64, 67
 Mûsâ b. Meymûn 108
 mutekellimûn 44, 65
 Mu'tezile 89, 90, 91
 Mu'tezile rasyonalizmi 91
 Mu'tezilî 90, 92
 Mutlak Hakikat 21
 mükâşefe 49, 66
 Mürcie 91
 Müslüman reformcular 225
 müstefid akıl 40

N

Namık Kemal 217, 224, 226
 nâmûsu'l-hilkât 82
 Napolyon 211, 213, 215
 nasçı gelenekçiler 92
 Nasîreddîn et-Tûsî 20, 41, 168
 Nasr 21, 27, 28, 30-33, 39-41, 44, 46, 47, 49, 61, 65, 68, 75, 76, 84, 89, 91, 100, 104, 116, 125, 130, 131, 152, 162, 166, 167, 169, 178, 179, 185, 193, 194, 195, 203, 205, 206, 228, 231

nâsût 35
 nazar 49
 nefis 37, 39, 40, 85, 135, 191, 204, 254
 nefsânîyye 133
 nefis-i külliye 85
 nefis-i nâtika 40
 Neseî, en- 206
 nesnel bilgi 24
 nesnel gerçeklik 26, 65, 68
 nesnellik 24
 nesnel vahy 40
 nevâmîsu'l-enbiyâ 82
 Newman 52
 Newton 99, 218, 222
 Newton fiziği 99
 niceliksel varlıklar 76
 Nihai Hakikat 68
 Nihai Sebeb 103
 Nişabur 51, 53, 63, 165
 niteliksel varlıklar 76
 nurdan mahlûklar 134
 nûr metafiziği 79
 nûr sembolizmi 79, 84
 Nyssa'lı Gregory 145

O

Obermann, J. 62, 65
 occasionalism 93
 Ockham'lı William 143
 Oman, J. 144, 162
 Omar Khayyâm, Traktaty 168
 ontolojik ilke 36
 Oppenheimer, R. 29
 oranlar teorisi 167
 Ortaçağ Hıristiyanlığı 144
 Ortaçağ Hıristiyan tabiat düşüncesi 142
 Ortaçağ İslâm bilimi 25
 Ortaçağ İslâm kozmolojisi 225

oruç 193, 195, 200, 201
Oryantalizm 217
Osmanlı İmparatorluğu 211, 213,
217

Ö

Öklidci olmayan geometri 168
Öklid geometrisi 166, 170, 179
Öklid'in beşinci varsayımı 170
Öklid Paraleller Teorisi 13, 167
Ömer Hayyâm 13, 165, 166
örnek ümmet 236
öznel vahy 40

P

paralel doğrular teorisi 167, 168,
174
paraleller teorisi 167, 172
Paris Üniversitesi 155
Patoloji 119
Peder Ronald de Vaux 158
Penang 13
perhiz 123, 128
Peygamber aklı 105
Peygamber, Hz. 56, 196, 197, 199,
200, 202
Pietro Antonio Cataldi 177
Pines 97
Pisagorcular 76
Pisa'lı Stephen 151
Platonik kozmoloji 145
Platonist 146
Portekizliler 211
pozitivizm 216
pratik tıp 120
Principia 218
Proclus'cu evren 160
psikoloji 11, 22, 47, 156, 159, 205,
237

psikolojik terapi 126
psikosomatik tıp 126, 204

R

râbitatü't-taklîd 55
Rahmân'ın sûreti 191
rasyonalizm 20, 44, 45, 152, 161
rasyonel felsefe 153
rasyonel veriler 61
Râzî, er- 20, 90, 92, 125, 151, 205
reductio ad absurdum 175
Reşid Rıza 217
Rhazes 205
Rifâ'a et-Tahtâvî 221
Risâle fî istihsânu'l-haud fî'l-kelâm
94, 95
Risâle fî'l-berâhîn 'alâ mesâilî'l-cebr
ve'l-mukâbele 166
Robert Grosseteste 141
Robert Hammond 159
Roger Bacon 20, 141, 143, 158
Romalı Giles 153
Roorkee 218
Rosenfeld, B. A. 165, 166, 167,
168, 172, 174
Rönesans 108, 141, 149
Rubâiyyât 166, 169
ruhsal âlem 35
Rûmî 177, 206

S

Sâbit b. Kurra 171, 172, 173, 175
Saccheri 168, 172, 174, 175, 178
Saccheri'nin Nil Dörtgeni 174
Saccheri'nin paraleller teorisi 175
Sadreddîn Ali İsfahânî 119
Saf Mutlak 36
Saf Ruh 66
Saf Varlık 36

Saint Paul 145
 Saint Victor'lu Hugh 155
 sayısal sembolizm 205
 Schrödinger, E. 29
 Schuon 19, 35, 37, 39, 42-45, 54, 62, 63, 66, 92, 199, 206
 Schwaller de Lubics 48
 Scripta Mathematica 167, 169
 Sebeb-i Evvel 156
 Sebepler Üzerine 160
 seküler bilim 25
 sekülerizm 212
 sekülerleşme 217, 227
 Selâme Mûsâ 214
 Semavî Hiyerarşi 156
 sembolizm 47, 78, 84, 85
 Semerkand 177
 Semptomatoloji 120
 Seyyid Cemâleddîn Afgânî (bkz. Afgânî) 214, 217, 222
 sezgi 37, 41, 42, 43, 49, 61
 sezgisel görüş 48
 sıfât-ı ilâhiyye 93
 Sir Peter Medawar 42
 sitte-i zarûriye 123
Six Orations on the Creaton of the World 145
 Spectator 219
 Steele 219
 Subkî, es- 63
 sudûr 156, 157, 160
 sûfiler 36, 53, 60, 63, 66, 67, 206
 Suyûtî 196
 Sühreverdî 23, 41, 63, 79, 152, 159
 Sühreverdiyye 63
 Sünnî 90, 108

Ş

Şah Alem II 218
 Şehristânî 97

Şemseddîn es-Semerkandî 177
 şeriat 44, 47, 82, 121, 186, 187, 190, 198, 200, 201, 241, 252
 Şiblî eş-Şumeyyil 214
 Şiblî Nu'mânî 220
 Şifâ, eş- 115
 Şihâbeddîn Sühreverdî (bkz. Sühreverdî) 41
 şüphe 18, 23, 51, 52, 53, 54, 58, 59, 62, 64, 65, 66, 67, 135, 151, 152, 154, 203, 217, 238

T

tabiatçılık 144, 216
 tabiatın birliği 75
Tabiat İlkeleri Üzerine 160
 tabiat kanunları 81, 82, 87, 107, 108
 tabiî âlem 77
 tabiî nesneler 79
 tabiîyye 117, 133
 Taha Hüseyin 215, 216
 Tahtâvî, et- 218, 221
 taklîd 54, 55, 56, 57
 taklîdât 54, 55
 takvâ 201
 tâlib-i hakikat 67
 Tapınak Tarikatı 152
 Tarab-hâne 165, 166
Târihi Hukemâu'l-İslâm 165
 Tasavvuf 46, 199
 Tatler 219
 tedavi edici tıp 115
 tefsir 18, 44, 45, 46, 47, 226
 tefsir metodolojisi 45
Tehâfutu'l-felâsife 100
Tehâfutu't-tehâfut 101, 108
Tehzibu'l-ahlâk 219
 tekvînî Kur'ân 40
 teorik bilgi 67

reslîs 148
 teşkîk 59
 tevhid 11, 17, 18, 21, 24, 26, 31,
 32, 40, 47, 74, 84, 184, 185,
 186, 191, 237, 238, 240, 252
 tevhid ve bilim 11
 te'vîl 46, 47, 49
The Origin Of Species 243
 Thomas Aquinas, St. 108, 143, 153,
 154
 Thomas Heath, Sir 177
 Thomas, St. 141, 143
 Thompson, J. W. 150
 Tıbb-ı Nebevî 123, 196
Tıbbu'r-rûhânî, et- 205
Timaeus 145, 156
 Tivoli'li Plato 151
 Toledo Tercüme Okulu 151
 topraktan mahlûklar 135
 Tûsî, et- (bkz. Nasîreddîn et-Tûsî)
 63, 168, 169, 171, 172, 173,
 175, 177, 178
 Türkiye 4, 217, 221, 224

U

Uluğ Bey Medresesi 177
Un Classico della Spiritualita Musul-
mana 62

V

Vâcibu'l-Vücûd 104
 vahdet-i ilâhiyye 240
 vahiy ile akıl ilişkisi 91
 vahy el-küllî, el- 39
 vahy-i cüz' 39
 vasat ümmet 236
 Vâsıl bin 'Atâ 89
 Veliyullah Dihlevî, Şah 185

Victorlu Hugh, St. 143

W

Wallis 168, 177, 178
weltanschauung 224
 Whitehead, N. 75, 144
 Wolfson 94, 96, 97, 98, 153, 163

Y

Yahudiler 91
 Yahudilik 191, 194
 Yakîn 66
 Ya'kûb Sarrûf 214
 Yâr Ahmed-i Reşîd-i Tebrîzî 166
 yaşanmış bilgi 67, 68
 Yeni Eflatuncu kozmoloji 146
 Yeni Eflatuncu öğretiler 154
 Youshkevitch, A. P. 165, 166, 167,
 168, 172, 174
 Yunan 88, 91, 92, 94, 95, 96, 97,
 98, 101, 134, 143, 151, 153,
 170, 185
 Yunan atomculuğu 98
 Yunan felsefesi 91
 Yûnus'un balinası 206
 Yüce Benlik 69

Z

Zahravî 20
 zaman içinde yoktan yaratma 157
 zarûriyât 58, 61
 Zât, ez- 36, 206
 Zerdüştler 91
 zevk 49, 61
 zikr 202
 Ziya Gökalp 234

FELSEFE VE HİKMET DİZİSİ KİTAPLARIMIZ

- Evrenin Yatışmaz Yapısı*/Abdülkerim Sürüş
Gazâlî Hakikat Araştırması/Sabri Orman
Usûl-i Din/İbn Hazm
Bilgi Felsefesi/Alparslan Açıkgenç
Felsefe-i Âlâ/Şemsettin Günaltay
İhvân-ı Safâ'da Müzik Düşüncesi/Yalçın Çetinkaya
İkbâl ve Kurani Hikmet/Muammer Münevver
Küçük Felsefe Tarihi/Mustafa Rahmi
İslâm Felsefesi Tarihine Bir Katkı/Muhammed İkbâl
İlimlerin Özü/Nevi Efendi
Felsefe Dersleri-1/Murtaza Mutahharî
Söyleşiler/A. Tabatabâi - H. Corbin
Beytü'l-Hikme/Mustafa Demirci
Gazâlî'de Bilgi Sistemi ve Şüphe/Mehmet Ayman
Kant ve Felsefesi/Mehmet Emin Erişirgil
Hikmet ve Sanat/Gulam Rıza Avânî
Farâbî'de Mutluluk ve Ahlâk İlişkisi/Mehmet Kasım Özgen
Felsefe Dersleri-2/Murtaza Mutahharî
Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri/M.M. Şerif
Şihâbeddin Sühreverdî ve Nur Heykelleri
Yusuf Ziya Yörükhan
İbn Sînâ ve Gazâlî'de Bilgi Problemi/Ahmet Kamil Cihan
İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu (2 Cilt)
Ali Sami en-Neşşâr
İslâm Felsefesi Kelam ve Tasavvufuna Giriş/Macit Fahri
İhvân-ı Safâ'da Varlık Düşüncesi/Hamdi Onay
Hayy İbn Yakkân/İbn Tufeyl-İbn Sînâ
Heidegger ve Teoloji/Edisyon
Düşünme. Konuşma ve Söz üzerine/Gazâlî
Varlık Zinciri/Arthur O. Lovejoy

Dini Bilginin İmkânı/Der. Temel Yeşilyurt
Hasan el-Basrî ve Kelâmî Görüşleri/Mustafa Erdem
Akıl ve Nass/Kamil Güneş
Hukuk Felsefesi-Mutezilede/Kadı Abdulcabbar
Kindî Metafiziği/Cevher Şulul
Mistisizm ve Felsefe/Walter T. Stace
İslâm Hikmeti/Hâce Han
Mutezileden Aforizmalar/Yüksel Macit
İkbal'in Düşünce Dünyası/Ahmet Albayrak
Türk Kelam Bilginleri/Ömer Aydın
Metafizik Temaşa ve Mistik Deneyim/C. Andruzac
Sayıların Gizemi ve Tasavvufun Dinamikleri/
B. Ali Çetinkaya
İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi/Cevher Şulul
Nübüvvet Felsefesi/Cevher Şulul
İkçâğ Felsefesi Tarihi/Bayram Ali Çetinkaya
Çağdaş Epistemolojiye Giriş/Nebi Mehdiye

islâm bilim tarihi ve felsefesi

osman bakar

İslâm Bilim Tarihi ve Felsefesi isimli bu eserde yer alan makaleler, İslâm Dünyasında hicrî 3. asırdan itibaren geliştirilen farklı ilimlerin ardındaki ilkeleri ve İslâmî eğitimin farklı şubeleriyle alâkalı olarak bilimin yerini ele almaktadırlar. Profesör Osman Bakar, İslâm Bilimini tarif ederken, bu ilimlerin organik olarak İslâm'ın temel öğretileriyle nasıl alâkalı olduklarını göstermektedir. *İslâm Bilim Tarihi ve Felsefesi*, tüm tabîî ve riyâzî ilimleri kapsayarak İslâm Biliminin modern bilimle olan ortak yönlerini tasvir etmektedir: dilinin rasyonel tabiatı, bilimsel ve deneysel araştırma yöntemlerinin adaptasyonu ve bilimsel uygulamaları, organizasyonları ve kurumlarının uluslararası karakteri.

Bununla birlikte Osman Bakar, ayrıca İslâm'ın bilime yaklaşımının seküler modern yaklaşımdan nasıl farklılaştığının da altını çizmektedir. İslâm'ın metafizikî, kozmolojik, epistemolojik, etik ve ahlâkî ilkeleri üzerine bina edilmiş olan İslâmî Bilimî, modern bilimden farklı metodolojik ilkeleri ve epistemolojik ilkeleriyle, modern bilimin en ilgi çekici problemiyle tüm dünyaya seslenmektedir.



insan yayınları

ISBN 978-975-574-632-6



9 789755 746326

16 TL