

TC
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANA BİLİM DALI
FELSEFE YÜKSEK LİSANS
PROGRAMI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

GÜNÜMÜZ BİLİM FELSEFESİ BAĞLAMINDA
İSLÂM BİLİM TARTIŞMALARI
SYED MUHAMMAD NAQUIB AL-ATTAS
ÖRNEĞİ

SIRACETTİN ASLAN

1273010

TEZ DANIŞMANI

Prof. Dr. ALPARSLAN AÇIKGENÇ

İSTANBUL

2014

TC
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANA BİLİM DALI
FELSEFE YÜKSEK LİSANS PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

GÜNÜMÜZ BİLİM FELSEFESİ BAĞLAMINDA
İSLÂM BİLİM TARTIŞMALARI
SYED MUHAMMAD NAQUİB AL-ATTAS
ÖRNEĞİ

SIRACETTİN ASLAN

12730110

Tezin Enstitüye Verildiği Tarih:.....

Tezin Savunulduğu Tarih:.....

Tez Oy birliği ile başarılı bulunmuştur.

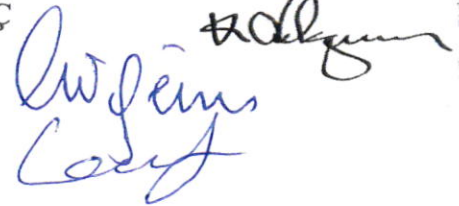
Unvan/Ad Soyadı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Alparslan AÇIKGENÇ

Jüri Üyeleri : Prof. Dr. M. Sait ÖZERVERLİ

Prof. Dr. Caner TASLAMAN

İmza



İSTANBUL
2014

ÖZ

GÜNÜMÜZ BİLİM FELSEFESİ BAĞLAMINDA İSLÂM BİLİM TARTIŞMALARI

SYED MUHAMMAD NAQUIB AL-ATTAS ÖRNEĞİ

Sıracettin ASLAN
Haziran, 2014

Bu çalışmada, günümüz bilim felsefesi bağlamında İslâm dünyasında meydana gelen İslâmî bilim tartışmaları, umumî anlamda çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi bakımından ele alınmıştır. İslâmî bilimin inşa edilebilirliği bağlamında çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi meselesi, 20. yy. ikinci yarısından sonra al-Attas tarafından ilk defa ortaya atılmış ve gittikçe yoğunluğunu daha çok hissettirerek günümüze kadar cevval bir şekilde gelmiştir. Çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi ekseninde İslâm bilim tartışmalarının, ana hatlarıyla üç önemli veçhesinden söz etmek mümkündür. Bunlardan birincisi, İslâm dünyası başta olmak üzere insanlığın içinde bulunduğu siyasî, iktisadî, çevresel, toplumsal ve zihinsel sorunlardan arındırmanın yanı sıra aslından uzaklaştırılan bilginin aslına dönüştürülmesiyle ilgili arayışları içerir. İkincisi, bu sorun ve arayışların ilmî bir düzlemde tahlilinin yapılmasına imkân sunulması bakımından esasen İslâm dünyasının, kadim ilmî geleneğiyle kopar(t)ılmış olan bağlarının yeniden tesis edilmesi anlayışıyla ilişkilidir. Üçüncüsü ise çalışmamızın da ana iskeletini oluşturan modern bilim kuramının ilk iki sorunsalının ortaya çıkmasına zemin hazırlayan önemli bir etken olarak kabul edildiğinde, bu akıma karşı yeni bir bakış açısı ve alternatif bir bilimsel algının geliştirilmesi ile ilgili tartışmaları ihtiva eder. Bu son ifadeyle çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi bağlamında tesis edilecek İslâmî bilim, modern mekanik bilime bir tepki olmakla birlikte modern bilimin tasarladığı bilimsel zihniyete alternatif bir bilim modelinin ortaya çıkarılmasına mukabil gelir. Bu tartışmalar ışığında çalışmamız, al-Attas'ın bilim felsefesinin bir analizini ve tartışmasını yaparak onun modern bilime ilişkin eleştirileri üzerine yoğunlaşacaktır. Bu bakış açısıyla çalışmamız, al-Attas'ın günümüzde İslâm bilim geleneğinin tekrardan nasıl canlandırılabilceğine ilişkin tezlerini

irdelemeye çalışacaktır. Böylece bu çalışma, İslâm dünyasında akademik düzeyde yoğun bir şekilde tartışılan İslâmîleştirme projesinden hareketle girifilen akademik bir çabanın hâsılatıdır.

Anahtar Kelimeler: Çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi, İslâmî bilim, modern bilim, dünyagörüşü, epistemoloji, al-Attas, Seyyid Muhammed Nakib.

ABSTRACT

ISLAMIC SCIENCE DISCUSSIONS IN THE CONTEXT OF PRESENT SCIENCE OF PHILOSOPHY

SYED MUHAMMAD NAQUIB AL-ATTAS IN CONTEXT

Sıracettin ASLAN

June, 2014

This study is an attempt to contextualize Islamic science discussions in the Muslim world in the context of contemporary philosophy of science with regard to the grand project of Islamization of presentday knowledge. This grand project was first initiated by Professor al-Attas in the context of the possibility to (re)-construct Islamic science after the second half of the 20th century. Since then many other Muslim thinkers entered into the debate and thus this idea has been intensively discussed up to present-day increasingly taking a major place among the contemporary discussions in philosophical circles. In a common framework it is possible to mention three aspects of the contemporary science debate on the axis of Islamization of contemporary knowledge. First of them is liberating humanity but especially the Muslim community from contemporary political, economic, environmental, social and mental problems which infect their worldview. In addition to this, the first aspect includes a search to return knowledge to its original state. The second aspect includes the re-establishment of the ties which are detached from ancient tradition of science in the Muslim world in terms of preparing the ground for analyzing the issues in order to find solutions for these problems. The third one is the fact that as contemporary scientific approach is taken to be responsible for leading the first two issues, which make up the main body of our study, then the Islamic science debate must develop a new alternative perspective and a new scientific paradigm replacing the presentday conception of science. With this last statement we claim that the new conception of science to be established in the context of Islamization of contemporary knowledge as a reaction to modern scientific perspective is supposed to introduce an alternative mentality of science to the modern scientific paradigm. In the light of these discussions our study will attempt to discuss and provide an analysis of Professor al-

Attas' philosophy of science and the critique he leveled against the modern conception of science. From this perspective we shall try to see how he defends the possibility of establishing the roots of Islamic scientific tradition once again in our times. Thus this study is an overall result of the grand Islamization project which is now dominating the scholarly discussions in the Muslim world.

Keywords: Islamization of contemporary knowledge, Islamic science, modern science, worldview, epistemology, al-Attas, Seyyid Muhammed Nakib.

KISALTMALAR

A.Ü.D.T.C.F	: Ankara Üniversitesi Dil, Tarih, Coğrafya Fakültesi
Age	: Adı geçen eser
Agm	: Adı geçen makale
Bkz	: Bakınız
Bs	: Basım
C	: Cilt
Çev	: Çeviren
Ed	: Editör
Hızl	: Hazırlayan
IIU	: The International İslâmîc University
ISTAC	: International Institute of Islamic Thought and Civilization
Krş	: Karşılaştırınız
No	: Numara
S	: Sayı
Trans	: Translated
Vol	: Volume

ÖNSÖZ

Bu çalışmanın neticelenmesinde, birçok hocamın ve dostlarımın katkısıyla olmuştur. Bu çalışmanın konusunun ve vasat seyrinin belirlemesinde, yazım sürecindeki teşvik, rehberlik ve katkılarından dolayı vakar ve ilmî duruşunu her zaman hayırla yâd edeceğim kıymetli danışmanım Prof. Dr. Alparslan AÇIKGENÇ'e bêhed teşekkür ederim. Bu çalışmanın yazım sürecince, ikinci meskenim olarak gördüğüm ve sürekli olarak istifade ettiğim İSAM kütüphanesinin kıymetli yönetimine ve çalışanlarına; olgunlaşmasında katkıları bulunan başta ortağım Arş. Gör. Emin SALİHİ, dostum Dr. M. Fatih KILIÇ, Arş. Gör. Kamuran GÖKDAĞ, Arş. Gör. Musa AZAK, Arş. Gör. Mirpenç AKŞİT'e ve diğer arkadaşlarıma da teşekkür etmek bir kul vazifesidir. Son olarak tez savunmam esnasında kendilerinden aldığım geri bildirimlerden dolayı Prof. Dr. M. Sait ÖZERVARLI ve aynı zamanda derslerini zevkle takip ettiğim hocam Prof. Dr. Caner TASLAMAN'a teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

İÇİNDEKİLER

Sayfa No.

ÖZ.....	iii
ABSTRACT	v
KISALTMALAR	vii
ÖNSÖZ.....	viii
İÇİNDEKİLER	ix
GİRİŞ	1
1.AL-ATTAS'IN BİLİM FELSEFESİ.....	13
1.1. Bilim Kavramının Mahiyeti ve İşlevi	13
1.2. Bilimlerin Sınıflandırılması	16
1.2.1. Dinî İlimler.....	18
1.2.2. Tabiat Bilimleri	21
1.3. Al-Attas'ın Bilim Felsefesinin Ana Unsurları	21
1.3.1. Bilginin Mahiyeti	22
1.3.2. Bilginin Anatomisi	24
1.3.2.1. Güvenilir Duyular	25
1.3.2.2. Akl-î Selim.....	26
1.3.2.3. Sezgi.....	28
1.3.2.4. Sadık Haber.....	30
1.3.3. Bilgi Türleri.....	30
1.3.4. İnsanın Mahiyetine Dair Hükümler	32
1.3.5. Eğitimin Değeri ve Hedefine Dair Hükümler	35
2. AL-ATTAS'IN DÜŞÜNCE SİSTEMİ AÇISINDAN MODERN BİLİM VE ELEŞTİRİSİ.....	41
2.1. Modern Bilimin Tarihsel Arka Veçhesi	42
2.1.1. Modern Bilimin Doğuşu ve Gelişimi	48

2.2.	Modern Bilim Nazariyesinin Sorunları.....	53
2.2.1.	Modern Bilimin Bileşenleri.....	55
2.2.2.	Nesnellik Sorunu.....	59
2.2.3.	Sekülerizm.....	64
2.2.4.	Tabiatçı Nazariye Açısından Aşkın Bilimlerin Temellendirilmesi Sorunu ...	67
3.AL-ATTAS VE İSLÂMÎ BİLİMİN İNŞA EDİLEBİLİRLİĞİ BAĞLAMINDA ÇAĞDAŞ BİLGİNİN İSLÂMİLEŞTİRİLMESİ MESELESİ		74
3.1.	Çağdaş Bilginin İslâmîleştirilmesinin Muhtevası	77
3.1.1.	İslâmîlik ve İslâmîleştirme Kavramlarının Mahiyeti	79
3.1.2.	İslâm Dünyagörüşü	83
3.1.3.	Dilin İslâmîleştirilmesi.....	86
3.1.4.	Çağdaş Bilginin İslâmîleştirilmesi Hususunda Temel Kavramlar	89
3.2.	Çağdaş Bilginin İslâmîleştirilmesinde Dâhili Sorunlar.....	94
3.3.	Bilginin Batılılaş(tırıl)maktan Arındırılması.....	97
3.4.	İslâmî Üniversite Projesi	100
4. SONUÇ.....		106
KAYNAKÇA		111
ÖZGEÇMİŞ.....		116

GİRİŞ

İslâm dünyasında, çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi konusunda yapılan İslâm bilim tartışmalarının kavramsal düzeyde kadim bir geçmişi yoktur. Ancak, klasik dönem İslâm medeniyetinde teşekkül olunan bilgi ve bilim geleneği esas alındığında, kadim bir tarihsel ilmî arka planının olduğu da muhakkaktır. Umumî anlamda, çalışmamıza konu olduğu şekliyle bu tartışmaların üç önemli veçhesinden söz etmek mümkündür. Bunlardan birincisi, İslâm dünyasının içinde bulunduğu siyasî, iktisadî, toplumsal ve itikadî sorunlardan arınma hususunda yeni arayışları içerir. İkincisi, bu sorunların ilmî incelenmesinin yapılmasına imkân sunulması bakımından İslâm dünyasının, kadim ilmî geleneğiyle kopar(t)ılmış olan bağlarının yeninden tesis edilmesi anlayışı ile ilgilidir. Üçüncüsü ise çalışmamızın da iskeletini oluşturan modern bilimsel tefekkür biçiminin ilk iki sorunun ortaya çıkmasına zemin hazırlayan önemli bir etken olarak kabul edildiğinde, bu akıma karşı yeni bir bakış açısının geliştirilmesi ve alternatif bir bilim geleneğinin inşa edilmesine ilişkin tartışmaları ihtiva eder.

İslâm bilim tartışmalarının temel sorunsalını, çalışmamıza konu olduğu şekliyle muasır bilimin inşa ettiği epistemolojik ve ontolojik nazariyenin yanı sıra bilimsel yöntem oluşturmaktadır. Bu nedenle, modern bilimsel düşüncenin epistemolojik ve ontolojik nazariyesi ile yönteminin yeninden tahkik ve tahlil edilmesine epistemolojik imkân sağlayacak bir bilgi geleneği ve buna bağlı olarak bir bilim geleneğinin yeninden inşa edilmesinin mümkünlüğü tartışılmasını gerektirmektedir. Bu bakımdan modern bilim nazariyesinin epistemolojik ve metodolojik bağlamının anlaşılır bir şekilde değerlendirmeye konu olabilmesi için modern bilimsel nazariyenin teşekkülü öncesinden, uygarlıklar nezdinde, bilimsel bilginin tarihi gelişim süreci, algısı ve mahiyeti hakkında kısaca bilgi vermek, günümüz bilimsel düşüncesinin kapsam alanının anlaşılmasında ve kadim gelenekteki bilimsel algıyla mukayese edilmesi açısından imkân sağlayacaktır.

Bu çerçevede ilk olarak irdelenmesi gereken uygarlık, bilinen tarih açısından Mezopotamya uygarlığıdır. Mezopotamya uygarlığında kuramsal çerçevede ifade

edilmeyen bilimsel bilgiye yaklaşım, daha çok pratik yarar sağlamaya dönüktür. Bu amaçla teşekkül olunan bilimsel algının epistemolojik temelinde, umumî anlamda deneysel ve mitolojik unsurların muvazeneliği yer alır.¹ Mezopotamya uygarlığıyla doğrudan dirsek teması gerçekleştiren Mısır'daki bilimsel algının anlaşılması noktasında referans kaynaklarını, *Rhind Papirüsü*² başta olmak üzere devasa piramitler, dikili taşlar, Nil nehri dolaylarındaki setler ve tapınaklar oluşturur. Bu yapıların inşa edilmesi konusunda Mısırlıların bilgisi, Mezopotamyalılarınki gibi, çoğunlukla nazari olmaktan ziyade pratik fizik, kimya, geometri ve matematik gibi disiplinlerin bilgisine dayandığı söylenebilir.³ Bu bakımdan Antik Mısır'da geliştirilen bilimsel bilginin temel amacı, olgu toplama ve pratik ihtiyaçların karşılanmasına dönüktür. Mısırlıların, umumî olarak nazari bilgiye yönelişleri olmadığı için onların bilgi ve yetenekleri de, tabîî olarak deneye dayalı ve teknik bilgi düzeyinde kalmıştır. Ancak, burada her ne kadar bilimsel algının, deneye dayalı ve teknik düzeyde kaldığını ifade etsek de, tüm kadim uygarlıkların ortak özelliği bu algının mutlak anlamda mitolojik unsurlardan soyutlaştırılmamış olmasıdır.

Öte yandan Hindistan ve Çin uygarlıklarına gelindiğinde, bu iki uygarlıktaki bilimsel idrâkin mahiyeti, metafizik ve olgusal alanların birlikteliği üzerinden okunabilir. Çin medeniyetinde bilimsel algının teşekkülünde Konfüçyüs, Mo Tse/Tzu ve Lao Tse/Tzu öğretilerinin⁴ işlevsel katkısı vardır. Her üç öğretime, sosyal

¹ Bilimsel tefekkürün beşiği olarak kabul edilen Mezopotamya'daki bilimsel algının, modern bilimsel düşüncedene farklı bir biçimde ve Mezopotamyalıların kendilerine özgü bir tarzda şekillendirildiği söylenebilir. Bu bilimsel tefekkür biçimi, modern bilime göre pek değeri olmayan sihir ve kâhinlik gibi uygulanmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Jean Bottéro, **Mesopotamia: Writings, Reasoning and the God**, trans. Zainab Bahrani and M Arc Van De Mieroop (Chicago: The University of Chicago Press, 1992), 39; bu çerçevede, her ne kadar modern dönemde, sihir ve kâhinlik gibi metafizik olgularla yüklü alanların bilimsel gelişmelere köstek olarak kabul edilse de, bu alanların, bilimsel ve teknik bilginin ortaya çıkmasında önemli bir katkısı olduğu söylenebilir.

² Sözü edilen Rhind Papirüsü, İ.Ö. 1650 yıllarında Antik Mısır'da yazıldığı belirlenmiş olup cebir, geometri, trigonometri ve dört işlem gibi konular hakkında bilgiler içerir. Ayrıca Rhind Papirüsünün, Antik Mısır matematiğinin temelini oluşturduğu kabul edilmektedir. Bkz. Erik Hornung, **Mısır Bilime Giriş**, çev. Zehra Aksu Yilmazer (İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2004), 146.

³ Örneğin Mısırlılar, sürtünme kuvvetinin fiziksel teorisini bilmiyor olsalar da, sürtünme kuvvetinin hareketin zemin üzerinde azaltıcı bir etkisinin olduğunu fehm etmekteydiler. Çünkü yapının inşa edilmesinde bu bilgilerin önemli bir etkisi vardır. Aynı şekilde kaldıraç, makara ve palanga sistemlerinin kuramsal çerçevesini bilmeseler de, inşa edilen devasa piramit ve yapılara bakıldığında büyük ağırlıkları kaldırma yollarını tecrübî yollarla denedikleri aşikârdır. Kimya biliminin kuramsal bilgisine vakıf olmasalar da altın ve bronz gibi metalleri biliyorlar ve kullanıyorlardı. Firavun mezarlarında bu tür metallerin bulunmuş olması, bunun bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Ayrıca denilebilir ki Mısırlıların mumyalama uygulamaları, onların insan anatomisi bilgisine sahip oluklarına işaret eder. Bkz. Mehmet Doğan, **Bilim ve Teknoloji Tarihi**, (Ankara: Anı Yayıncılık, 2010), 38–39.

⁴ Bu üç öğreti için ayrıntılı bilgi için bkz. Fung Yu-Lan, **A History of Chinese Philosophy**, (New York: The Free Press, 1966), 38–103.

hayata ilişkin ideal bir hayat tarzı ve sosyal düzenin korunup sürdürülmesi ile kâinatla ilişkin olarak da metafiziksel bakış tarzları, oluşturucu ve esas belirleyicidir. Bu bağlamda Çin uygarlığının bilimsel idrâkinde, kâinat, insan ve Tanrı arasında ilişkili terkihi bir yapının mevcut olduğu söylenebilir. Çin uygarlığının coğrafi sınırlarıyla ve bilimsel algı zihniyetiyle etkin bir etkileşim halinde olan Hindistan uygarlığında ise metafiziksel ve olgusal unsurların birlikte ele alındığı düşünce zeminini, Brahma ve Buda öğretileri⁵ oluşturur. Her iki öğreti ekseninde gelişen bilimsel algı, metafiziksel öğretilerle iç içe gelişen bir rahip felsefesi dolayımında şekillenmiştir.⁶

Buraya kadar ele alınan dört uygarlıkta, günümüzde ele alındığı şekliyle bilimsel bir geleneğin varlığa geldiğini söylemek güçtür. Bununla birlikte yukarıda sözü edilen dört uygarlıkla doğrudan ve dolaylı yollarla iletişime geçen Antik Yunan medeniyetine gelindiğinde, burada, bilimsel bilginin teşekkülü, çeşitli safhalardan geçerek meydana gelmiştir. Bu safhalar arasından Sokrat öncesi dönemde,⁷ İ.Ö. 6.yüzyılda Miletos filozoflarıyla beraber Grek kültüründe daha önce hâsıl olan

⁵ Brahmanist kozmolojik öğretide, tanrısal ile varlıksal alan bir bütünün parçaları olarak kabul edilir. Bu bağlamda oluşturulan evren algısına göre gerçekte var olan, yalnızca birliktir. Var olan gerçekliğin bilgisine ulaşabilmenin yolu ise, bireyin içkin dünyasındaki aşkın olanın bilinmesinden geçer. Bkz. Esin Kâhya, **Hint'te Bilim**, (Ankara: Nobel Yayınları, 1999), 15–28; Budha öğretisinin temelinde ise “Dört Yüce Gerçek” (Bunlar; i- yaşam acıdır; ii- acıların kaynağını doyumsuz istek ve arzular oluşturmaktadır; iii- tutkulardan arınan kişi kurtuluşa erer ve ölüm-doğum döngüsünün dışında kalır; ii- bu kurtuluşa giden yol sekiz basamaktan oluşur; doğru inanmak, doğru düşünmek, doğru konuşmak, doğru davranmak, doğru yaşamak, doğru yönelmek, doğru kavramak ve doğru erişmek) diye ifade edilen unsurlara dayalı olarak evren, bir yokluk olarak kabul edilir. Yokluk üzerinde inşa edilen varlığın, kendisinde kalıcı bir bilginin varlığı söz konusu değildir. Canlı ve cansız tüm varlıkları meydana getiren şey, “dharma” adı verilen küçük küçük cansız parçacıklardır. Bu dharmalar, sürekli ve kalıcı bir şey olmayıp, sonradan oluşan ve yok olan şeylerdir. Bu anlamda, kalıcı bir varlığın bilgisinden söz edilemez. Ancak dharmaların varoluşu ve yok oluşu, bir yasa göre olmaktadır. Değişmeyen bu yasaya göre varoluş ve yok oluş, etki tepki kanununa bağlı olarak gerçekleşmektedir. Bkz. H. J. Störig, **İlkçağ Felsefesi: Hint, Çin ve Yunan**, çev. Ömer Cemal Güngören (İstanbul: Yol Yayınları, 2000), 68–74.

⁶ Sanskrit edebiyatını inceleyen ve bir bakıma Hint uygarlığının bilim tarihini kaleme alan Birûnî (İ.S. 973–1048), onların bilimsel algıları hakkında şunları söyler: “*Ben onların astronomi ve matematiğe dair eserlerini ancak incili istiridyelerle ekşi hurmaların karışımına yahut bir arada duran pahalı kristaller ile çakıl taşlarına benzetebilirim. Kesinlikle bilimsel akıl yürütme metotlarına başvurmadıklarını için, her iki cins şey de onların nazarında eşittir.*” bkz. Stephen F. Mason, **Bilimler Tarihi**, çev. Umur Daybelge (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001), 80.

⁷ Bu dönemde, Grekçede, modern anlamda ele alındığı şekliyle “bilim” kelimesini karşılayacak doğrudan bir kelimenin varlığından söz edilemezse de, “bilimsel” olarak nitelendirilebilecek faaliyetler “Felsefe”, “Episteme”, “Theoria” ve “Peri Physeos Historia” (tabiat ile ilgili araştırmalar) gibi farklı kelimelerle ifade edilmekteydi. Bkz. Şafak Ural, **Bilim Tarihi**, (İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1998), 63.

mitolojik ve *paganist* geleneğin çizmiş olduğu dünyagörüşünün⁸ sarsılmış ve yerini kâinatı nazari olarak anlayıp müstâkil aklın kendi yetileriyle kurmaya çalıştığı ve *arkhe/prima materia/logosa* dayanmak isteyen bir evren tasarımı oluşmaya başladığı söylenebilir. Bu dönemin filozofları, burada epistemenin esasını oluşturan *logosu* ile insanın evrene ilişkin yegâne anlam yetisini farazî düşüncelerden ve müphemliklerden arındırma gayretinde bulunarak kâinattaki nazari anlamaya imkân verecek kâinatın oluşturunca ilkelerini tespit etmeye çalışmışlardır. Ancak, kâinat üzerine yürütülen bu tarz çalışmalar, Sokrates dönemiyle birlikte⁹ beşeri alana doğru bir eğilim göstermiştir. Nitekim Sofistlerle beraber tabiat felsefesine tepki doğmuş, insanla ilgili sorunlara doğru bir temayül ortaya çıkmıştır. Bu dönemde, insan yaşamının mahiyeti ve gayesi üzerine bütünsel düşünceler geliştirilmeye çalışılmıştır. Geliştirilen bilgisel nazariyeler, ahlâksal ve toplumsal merkezli olup ve bunların ışığında Tanrı, mantık, devlet ve bilgi gibi konular araştırılmaya başlanmıştır. Yani bu dönemde, ahlâk ve siyaset felsefeye dâhil edilerek pratik bireyin kendisine, mikro kozmosa, onun mahiyeti, dünyadaki konumuna ve diğer bireylerle olan sosyal ilişkilerine yönelik epistemik çalışmalar yapılmıştır.

Her üç dönemdeki Antik Yunan mirasını devralan sistematik dönemde ise, Platon ve Aristoteles’le beraber Sokrat dönemi filozoflarının beşeri kuramları ile Sokrates öncesi dönem filozoflarına ait olan varlık kuramlarının terkihi yapılmaya çalışılmıştır. Bu şekilde, kâinat ile toplumsal olanın birbirinden kayıtsız alanlar olmadığı; aksine birbiriyle ilintili alanlar olduğu belirlenmiştir. Bu dönemde, varoluşa, insana, ahlâka, topluma, evrene ilişkin tekil ve tümel meseleler, akıl ve deney esas alınarak sistematik bir şekilde araştırılıp irdelenmeye çalışılmıştır. Bu bütüncül yaklaşımlardan dolayıdır ki, Antik Yunan’da, köklerini Sokrates’te de bulabileceğimiz sistematik düşünüşün başlatıcıları, genel felsefe tarihi çalışmalarında Platon ve Aristoteles olarak kabul edilir.

⁸ Dünyagörüşü kavramı, birleşik olarak yazılmış ve bundan sonraki yerler de aynı şekilde yazılacaktır. Bunun sebebi ise dünyagörüşü kavramı, sosyolojik ve antropolojik anlamlarında ziyâde epistemolojik bir çerçeve dâhilinde ele alması olmamızdan kaynaklanmaktadır. Dünyagörüşü kavramının epistemolojik anlamda kullanımı için bkz. Alparslan Açıkgenç, “Bilim Epistemolojisine Yeni Bir Yaklaşım”, *bilimname*, s. 2, (2003): 55.

⁹ Gunnar Skirbek ve Nils Gilje, *Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrullah Akbaş ve Şule Mutlu (İstanbul: Üniversite Kitabevi, Tarihsiz), 52–65.

Platon, tabiat filozoflarının görünebilir, tecrübe edilebilir varlık çerçevesindeki *arkhe* temellendirmelerini ve Sokrates'in Sofistik bir ortamda bilginin niteliksel biçimlerini ve mantıksal ilkelerini belirlenebilirlik çerçevesinde savunmuş olduğu bu süreci, tamamen farklı bir boyuta, daha yükseklerle, idealara taşımıştır. Bu demektir ki Platon, tecrübe edilemez, dokunulamaz idealar dünyasını merkeze almış olmakla, tabiat filozoflarının yitip giden ontolojik araştırma sahalarına ideal bir dayanak bulmaya çalışmıştır.¹⁰ Aristoteles ise Platon'un bilgilenme sürecinde merkeze aldığı ideaların kısmî bir tenkidini yaparak bilimin işlevini ve esaslarını yer kürede arar. Bu bakımdan Aristoteles, bilimin esas işlevini, bir şeyin nedenini ortaya koymak, o şeyin mahiyetini ilk prensiplere bağlayarak tanımlamak olduğunu söyler. Ona göre bu işlem yapıldığında bilimsel bilgiye ulaşılmış olacaktır.¹¹ Bu şekilde Aristoteles'in bilim nazariyesi, varlıkların ilk ilkeleri ve nedenleri üzerinde kurulu olduğu söylenilebilir. Bu bağlamda, bir şeyin var olduğunun bilgisine vakıf olmak demek, onun sadece cismanî yapısını bilmek demek değil, onun varlıksal nedenini ontolojik düzlemdeki niteliğini bilmek demektir. Bu yönüyle Aristoteles'in, epistemolojik tartışmaların veçhesini gök kubbeden yer küreye indirmeye doğru çalıştığını ifade etmek mümkündür. Böylece bilginin kuramsal çerçevede ifade edilmesi konusunda Aristoteles ile önemli bir zirve yakalayan Antik Yunan uygarlığı, önceki uygarlıklardan çok farklı bir şekilde bilgiyi işleyerek kendilerine özgü bir form içerisinde bilgi geleneğini inşa etmiştir. Bu bilgi geleneği, genellikle pratik yararlar sağlamaktan ziyade teorik anlamalar etrafından şekillenmiştir.

Çeşitli aşamalardan geçerek sistemleşen Antik Yunan bilimini miras alan Roma uygarlığında bilimsel bilgiyi şekillendiren talebe bakıldığında, burada, bilginin pratik veçhesi daha çok anlam ve karşılık bulmuştur. Bu bakımdan Roma döneminde kâinat üzerinden yürütülen ontolojik araştırmalar ve deneysel uygulamalar, nazari değil, pratik yarar sağlama dolayımında meydana gelmiştir. Roma imparatorluğunun, İ.S. 313 yılında Hristiyanlığa resmen izin vermesi, imparator Constantinus'un 337'de Hristiyanlığı kabul etmesi ve 391 yılında devletin resmi dini olarak ilan etmesiyle birlikte Roma'da, düşüş eğiliminde olan bilimsel bilginin seyri önemli

¹⁰ Platon, "Theaitetos", **Platon Toplu Diyaloglar 2**, çev. Macit Gökberk (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986); ayrıca bkz. Platon, "Devlet", **Platon Toplu Diyalogları-1**, çev. Hüseyin Demirhan (Ankara: Eos Yayınevi, Kasım 2007): 613–643.

¹¹ Aristoteles, **Metafizik**, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, Kasım 1996), 291–292.

ölçüde etkilenmiştir. Nitekim İmparatorluğun Hristiyanlığı resmi din olarak ilan etmesinden sonra, yoğun teolojik yönelimlerle şekillenen kilise kurumu ve kurumu biçimlendiren kilise teologları, bilime ve kâinatın soruşturulmasında düşmanlık, kuşkuculuk, değişkenlik ve/ya da kayıtsızlık göstermişlerdir.¹² Bu şekilde Hristiyanlığın etkin olduğu bu ortamda, kâinatta ilişkin geliştirilen bilgiler, kilise öğretisine dayandırıldığı ölçüde değerli sayılırdı. Hulâsa kilise teolojisi, yaşamın her tarafında olduğu gibi bilim üzerine de sultasını kurmuştu.

Felsefî düşünce ve buna bağlı olarak bilimsel bilginin düşüş sürecine girdiği bir dönemde, İslâm medeniyeti ortaya çıkar. Yukarıda anlatılan uygarlıklardaki felsefî düşüncenin ve bilimsel bilginin kavşak noktasını oluşturan İslâm medeniyetinde, bilimsel bilginin kapsam alanı oldukça geniş bir şekilde tezahür etmiştir. İslâm medeniyetinde, bilimsel bilginin devasa bir şekilde gelişmesinin elbette ki birçok nedeni olacaktır. Bu nedenlerden biri, İslâmîyet'in doğuşunun henüz birinci asrında, fetihlerle genişleyen İslâm coğrafyası ve bu genişlemeyle birlikte fethedilen yerlerdeki akademilerle sağlanan iletişimin sonucunda Antik Yunan başta olmak üzere ulaşılan birçok uygarlığın eserlerinin tevarüs edilmesidir. Böylece İslâm ilim geleneğinin oluşumu, hem Kur'an ve hadislerin akla, tefekkür ve araştırmaya büyük önem atfetmesinden dolayı hem de Müslüman ilim adamlarının ayet ve hadisler ışığında, ilmî bilginin her milletten alınabileceği¹³ gerçeğini göz ardı

¹² James E. McClellan III and Harold Dorn, **Science and Techonology in World History: An Introduction**, (Maryland: The Johns Hopkins Eniversity Press, 2006), 94; Antik Yunan mirasını devralan Roma'daki bilimsel bilginin mahiyetiyle ilişkili olarak İslâm âlimlerinden Mesûdî'nin (İ.S. 896–956) aktarımları, yaşadığı dönemi referans aldığımızda önem arz etmektedir. Ona göre, Roma'da bilim adamları, kısa bir süreliğine tabiat bilimleri üzerinde teoriler geliştirdiler. Bu dönemde (Roma'nın erken döneminde) bu bilimlerin mahiyeti, doğa bilimi, –beden, zihin ve ruh–, aritmetik, geometri, yıldız bilimi (astroloji) ve astronomi alanıyla ilgiliydi. Roma'da, Hristiyanlık kabul edilene dek bu bilimler kısmen rağbet görmeye ve gelişmeye devam etmişti. Ancak Roma'nın Hristiyanlığı benimsemesiyle birlikte felsefeyi (anlama dayalı teorik bilgiyi) hatırlatan tüm unsurlar ortadan kaldırılmıştı. Roma, Helen ve Helenistik dönemden kalma Antik Yunan'ın felsefî sistemleri, açık ve seçik bir şekilde asıl mahiyetinden uzaklaştırarak yozlaştırdı. Bkz. Dimitri Gutas, **Greek Thought, Arabic Culture**, (Canada: Routledge, 1998), 89; nitakim Bizans İmparatoru I. Justinianus'un 529 yılında Platon'un kurmuş olduğu Akademia ve diğer birçok okulu kapatmış olması devletin bilime karşı ne kadar bitaraf olduğunun bir kanıtı olarak görülebilir. Bkz. James E. McClellan III and Harold Dorn, **Science and Techonology in World History: An Introduction**, (Maryland: The Johns Hopkins University Press, 2006), 99.

¹³ Bu çerçevede İslâm filozoflarından Kindî'nin (ö. 837) yaklaşımı takdire şayandır. Kindî, İslâm felsefe geleneğinin tevarüs ettiği felsefe mirasıyla ilgili olarak kendilerinden öncekilere; hatta onların da öncesinde bu mirasın oluşmasına katkı sağlayan filozoflara teşekkür borçlu olduğunu söyler. Çünkü Kindî'ye göre hiçbir şahıs ya da toplum, felsefeyi bütünüyle kuşatamaz. Bkz. Kindî, **Felsefî Risâleler**, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), 140-141. Bu yaklaşım, felsefe-bilim geleneğinin Batı'nın kendisinden menkul olduğuna ilişkin Yunan Mucizesi kavramsallaştırmasıyla ortaya çıkan anlayışa göre hakkaniyetli olması bakımından son derece çarpıcıdır.

etmeyerek kadim uygarlıkların felsefesi ve olgulara dayalı bilimlerine başvurmalarıyla ortaya çıkmıştır. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki, Müslüman ilim adamları, bu başvuru sürecinde tevarüs ettikleri eserleri, hazır fikir ve bilim paketleri olarak ele almayı tevhiid öğretisinin potasında düşünsel analizlere tabii tutarak şerhler ve tenkitler getirmişlerdir. Yapılan bu şerhler ve tenkitler, bir bilgi geleneği üzerinde yapılmıştır. Bu bilgi geleneği ise, kaynağını tevhiid düşüncesinin temel ilkelerinden almıştır. Daha öz bir ifadeyle Müslüman ilim adamları, kadim ve çağdaşı olan uygarlıkların bilimsel çalışmalarını tevarüs etmeden önce tevhiid öğretisi üzerinde bir bilgi ve buna bağlı olarak ilim geleneği inşa ederek ilmî faaliyetlerini yürütmüşlerdir. Öte yandan bilimsel bilginin bütün bir insanlığın mirası olduğu düşüncesinden hareketle bu dönüştürme ve geliştirme sürecinde, dinî vecibelerin yerine getirilmesi, sosyal, kültürel, siyasî ve iktisadî ihtiyaçların sağlanması gibi beklentiler de önemli bir yer tutmuştur. Bu bakımda klasik dönem İslâm medeniyetinde görülen tefsir, kelâm ve fıkıh gibi dinî ilimlerin yanı sıra felsefe, mantık, astronomi, fizik, kimya, biyoloji ve tıp gibi akla dayalı bilimleri, teknik ve mühendislik dalları önemli alanlar olarak telakkî etmiştir.

Ancak, bilimsel bilginin tarihi gelişim sürecine bakıldığında, bilim, hiçbir uygarlıkta kalıcı olarak varlık göstermiştir. Dolayısıyla İslâm medeniyetinde teşekkül olunan bilim de, bir bakıma daimi olarak düşünülemezdi. Bu nedenden ve dahası birçok sebepten dolayı İslâm medeniyetinde olgulara dayalı olarak gelişen bilimsel birikim, daha sonra, Endülüs, Balkanlar, Sicilya üzerinden ve bazı seyyahların vasıtasıyla ve haclı seferleriyle Batı uygarlığına aktarıldığı görülür. Batı'ya aktarılan ve bütün bir insanlığın ortak mirası olan bu bilimsel birikim, burada, öncekilerden çok farklı bir şekilde işlenmeye başlanılır. Bu işleyiş, bugün ele aldığımız şekliyle, geçmişle bütün bağlarını koparan ve deneye dayalı olarak yeni bir bilgi kümesinin teşekkül sürecini meydana getiren Avrupa Rönesans'ının oluşumuna imkân sağlamıştır. Nitekim günümüz bilim idrâki, Rönesans hareketiyle birlikte coğrafi olarak Avrupa'da temelleri atılan, bu işleyişin Francis Bacon (İ.S. 1561–1626) ile laboratuvar ortamına indirgenen ve Descartes (İ.S. 1591–1650) ile birlikte felsefi arka planı tesis edilen modern bilim olarak adlandırılmaktadır.

Modern bilimsel düşüncenin ilk teşekkül evrelerinde, kilise kurumunun tekelindeki metafizik/aşkın perspektiflerle sarmalanmış bilgi algısına karşı ciddi bir

mücadele söz konusudur. Dahası modern bilim, bir bakıma Hristiyanlık eleştirisi ve mücadelesinin neticesinde hâsıl olmuştur. Öyleki bu mücadele, aklın kiliseye karşı zaferiyle nihayete ermiştir. Kilise ise aklın ve deneyin savları karşısında bitaraf ya da kayıtsız kalmayıp, kendisini de zamanla bu savların doğurduğu gelişmelere adapte etmeye başlamıştır. Bu bağlamda kilise müessesesi, dünyayı/bilimsel gelişmeleri kendine uyarlamaktan ziyade bilimsel gelişmelere bağlı olarak sabitelerini değiştirip kendisini ihtida ettirmiştir. Kilise'nin bilimsel gelişmelere karşı bu tutumu, çalışmamız açısından sorunlu bir yaklaşım olarak görülmektedir.

Hulâsa, çeşitli safhalardan geçerek teşekkül olunan modern bilim, araştırma alanlarını olgular dünyasıyla sınırlandırarak kadim uygarlıkların bilgiyi idrâk ettikleri tarzlarından çok farklı bir formatla ele almıştır. Aynı şekilde modern bilim, kadimden gelen insan ve evrene ilişkin aşkın duruşun da bilimselliğini tartışmaya açmış ve bununla birlikte bu bakış açısını dışlayıp, aşkın unsurları, bilimden tecrit etme gayretine girişmiştir. Bu bağlamda olgusal âlemi aşkın unsurlardan arındırma gayretinde olan ve olgular âleminde mekanik bir işleyişi öngören modern bilim anlayışına göre bilim, teknolojiye yol açmalıdır ve teknoloji de insanların arzularının tatminine cevap vermelidir. Ancak, burada tatmin edilmesi gereken insanın manevî duyguları değil, onun bedenine ilişkin arzularıdır. Bu bakımdan modern bilim algısında insan, biyolojik bir varlık mertebesine indirgenmiş olmaktadır. Bu açıdan modern bilim, niteliğe karşı niceliğin egemenliğini savunarak insanın ulvî değerlerle olan bağlarını, hümanist, düalist ve pozitivist öğretiler çerçevesinde koparmayı gaye edinmektedir. Modern bilim, bu gayesini gerçekleştirmek için bilginin kaynağı olarak akıl, seküler akıl ile felsefî-mantıksal deneyciliği esas almaktadır.

Modern bilim, sözü edilen bilgi kaynaklarından edindiği bilgi kümesi üzerinde teşekkül ettiği bilimsel algının yegâneliğini ve nesnelliğini ileri sürmektedir. Ancak, bilimsel düşüncenin meydana geldiği toplumun ve bilimsel nazariyelerin öncüsü olarak görülen bilim insanlarının dünyagörüşünden bağımsız olamayacağı fikrî esas alındığında, sözü edilen bilimin nesnellik iddiası sorunlu bir hâle gelmektedir. Aslında modern bilimin ileri sürdüğü bilime ilişkin bu nesnellik iddiasının arkasında, mesleğini kazanç/kâr amaçlı icrâ eden bezirgânlık anlayışının yer aldığı söylenebilir.

Bu çerçevede modern bilim, faydaya dayalı maddî yönden evreni tahrip etmekle birlikte evrenin salt mekanik yapısına odaklanarak epistemolojik tahriplerin yanı sıra manevî açıdan da toplumsal alanda dinî değerlerin zayıflamasının ve yozlaştırılmasının müsebbibi olarak görülmelidir. Çünkü modern bilim, olgu-değer ilişkisini aşkın ve ahlâkî unsurlardan tecrit ederek/arındırarak olguyu laboratuvar/deney ortamına indirgemesi neticesinde, insanlıkta manevî-zihnî sorunsalların ortaya çıkmasına fikrî zemin hazırlamıştır. Öyle ki, modern bilimin evrene karşı olan bu zihnî ve tahripkâr tutumu karşısında, bugün bilinçli bütün bir insanlık vaveylan etmektedir. Bununla birlikte bilimin efendisi olarak kendisini gören modern bilimsel anlayış (Batı uygarlığı), bilim ve teknolojiyi siyasal iktidarların nesnesi, ideolojik aygıtı haline getirerek onun bir tahakküm gücü olarak işlev görmesine imkân sağlayarak üçüncü dünya ülkelerinin yeraltı ve üstü kaynaklarının sömürülmesine cevaz vermektedir.

Burada kısaca ele aldığımız modern bilimin kendinden menkul bildiği mekanik bilimsel gelişmelerin meydana getirdiği sorunlardan en çok etkilenen ve bunlarla en çok şekillenen toplum, kuşkusuz İslâm toplumdur. Bu bağlamda yaklaşık iki asırdır, İslâmî yaşayan düşünüşün temel sorunları arasında, modern bilim ve uygarlığının hâsılatları ya da dayatmaları olan mekanik bilimsel metodolojinin mutlak otorite sorunu oluşturmaktadır. Bu mutlak otorite, bilimsel düşünme ve parametrelerin dışındaki varsayımları dogma/hurafe ya da bilim dışı olarak görmektedir. Bu anlayış üzerinde tanımlanan bilimsellik sorunu, İslâm düşün ve bilim dünyasına kendi bilim geleneğiyle aralarında kimi yerlerde telafisi zor hasarlara yol açtı, kimi yerlerde ise gelenekle zihnî keşmekeşlerin, safsataların ve çatışmaların önünü açmıştır. Bununla birlikte bilimsel sorunsallığın nüvesi olan bu gelişmeler, İslâm toplumunda bilimsel yabancılaşmayı da beraberinde getirmiştir. Bu bilimsel yabancılaşmadan kast ettiğimiz şey, toplum ya da uygarlıkların kadim geleneklerinden gelen bilimsel metodolojilerinden uzaklaşarak kadim geleneklerinden olmayan, fakat başka toplum ve uygarlıklara ait olan bilimsel geleneğin ve metodolojinin akademik ve toplumsal düşün düzeyinde içselleştirilmesi ve eğitim-öğretim kurumlarında müfredat düzeyinde uygulanmasıdır.

Bu çalışma da, genelde bütün bir insanlıkta özelde ise İslâm toplumunda, bu sorunsalların meydana getirdiği fenomen âlem ile numen âlem arasındaki

kutuplaşmanın ve toplumsal sahada varolan zihinsel tahribatların yanı sıra siyasî, iktisadî ve itikadî sorunların bir müsebbibi olarak modern bilimsel anlayışın olduğunu tartışılmaktadır. Bu sorunsalların izale edilmesi için İslâm dünyasında, 1970’lerde, kimi akademisyenler ve akademik birimler tarafından çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi meselesi ortaya atılmıştır. Çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi konusunda yapılan çalışmaların kavramsal düzeyde ifade edilişi, bu çalışma da, farklılıklarıyla birlikte çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi bağlamında İslâm’î bilim şeklinde tasarlanmıştır.

Bu minvalde İslâm bilimi teriminin ortaya çıkışının ana nedeni, İslâm medeniyetinde bilgi ve bilgi algısını tekrardan ortaya çıkararak ve modern bilimsel düşüncenin meydana getirdiği sorunları tahkik, tahlil ve tenkit ederek çözümler üretmeye, bilimsel alandaki geri kalmışlığı ortadan kaldırmaya ve İslâm’ın dünyaya yeniden egemen olmasına hizmet edecek bir vasıta sağlamaktır. Bu şekilde İslâm bilimiyle dünya bilimler hiyerarşisinde yeni bir güç cephesini ve güç dengelerini yeniden oluşturmayı amaç edinen İslâmî dalgayı temsil etmektedir. Bu terim aracılığıyla, “kendi bilgi geleneğimiz”, buna bağlı olarak “kendi bilimimiz”, “kendi teknolojimiz” ve “kendi felsefemiz” gibi alanlarda bir özgünlüğe kavuşmayı hedeflenmektedir. Bu bakımdan İslâm bilim terimi, ortaya atıldığı günden bugüne, birçok vakıf ve araştırmacı tarafından desteklemekle birlikte üniversiteler ve akademik kurumlar bünyesinde toplantıların yapıla geldiği de görülmektedir.¹⁴

İslâm bilim tartışmaları içerisinde bu akademik çevreler arasında yaptığı çalışmalarla en önde gelen isimlerden biri, aynı zamanda çalışmamızın ana iskeletini oluşturan Seyyid Muhammed Nakib al-Attas’tır. Esasen al-Attas tarafından ortaya atılan çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi projesi, bilginin Batılı mahiyetten arındırılması işlemiyle ilişkilidir.¹⁵ Bu bakımdan Al-Attas’ın, İslâmî bilimin inşa edilebilirliği konusunda önerdiği iki önemli yaklaşımından söz edilebilir. Birincisi, çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi mevzusudur. Burada İslâmîleştirmenin esasında, bilginin Batılılaştırılmaktan kurtarılması, arındırılması çabası söz konusudur. Bu bakımdan el-Attas, çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi ekseninde İslâmîleştirilmeyi, *“insanın ilk önce sihir-büyü tesirinden, mitolojik ve animistik (ruhanî) olarak*

¹⁴ Mustafa Armağan, **İslâm Bilim Tartışmaları**, ed. Mustafa Armağan (İstanbul: İnsan Yayınları 1990), 21.

¹⁵ Alparslan Açıkgöç, **Islamic Science Towards A Definition**, (Kuala Lumpur: ISTAC, 1996), 1–3.

*algılanan tanrı inanışlarından, ulusal/kabilevî kültür geleneğinin tesirinden, daha sonra da laik felsefenin, dilin ve aklın üzerindeki seküler tahakkümden azâd edilmesi şeklinde tanımlamaktadır.”*¹⁶ Burada insanın, asıl halaskâr edilmesi gereken maddî/bedensel yönü değil, ruhsal yönüdür. Çünkü insansal davranışlara şuur veren öz ve insanı Allah’ın halifesi yapan cevher, esasen ruhtur. Bu bakımdan İslâmîleşme, insanı Allah’a abd (kul) etmek için beşerî tüm düzenlerin çarpık seküler felsefelerinden alıkoyup onun asıl hürriyetine kavuşturulması sürecidir. Böylece bu hür olma sıfatıyla insan, bütün bilinçli ve anlamlı fillerin mutlak olarak kendisine atfedildiği hakiki bir insan/halife olur.

İkincisinde ise modern/Batı bilimin tahakkümcü yapısı ve epistemolojik tahripleri/ilmî dejenerasyonu karşısında tesis edilecek İslâm biliminin metodolojik köklerinin, klasik dönemde İslâm medeniyetindeki bilgi ve bilim havzasında anlam bulması gerekmektedir. Bu çerçevede İslâm bilimi denildiğinde, İslâm kültür ve medeniyet havzası içerisinde teşekkül olunan ve günümüze kadar geliştirilen psikolojik ve bilişsel bilimleri de içine alan ilimlerin tamamı kastedilmektedir.

İslâm bilgi geleneğinin tekrardan tesis edilip tevhîd düşüncesi gereğince, İslâmî dünya görüşünü bütün insanlığa aktarmak için İslâm medeniyetinin altın çağ ve gerileme dönemleri nitelikli bir şekilde tarih disipliniyle soruşturup sosyolojik olarak da tahlil edilmelidir. Bu soruşturulma yürütülürken, öncelikle Kur’an ve Sünnette dayanan bir dünya görüşünün ahlâkî parametreler ekseninde toplumsal düzlemde tesis edilmesi de gerekir.¹⁷ Bununla birlikte klasik dönemde meydana getirilen ilmî disiplinlerin ana unsurları ve bilimsel ruhun teşhis ve tetkik edilmelidir. Bu tetkik ve teşhisin yanı sıra İslâm medeniyetinin, siyasî, iktisadî ve sosyo-kültürel dâhili ve harici bütün unsurları (tevarüs sürecini) göz önünde bulundurarak gerileme ya da çöküş nedenlerinin araştırılması gerekir. Bu araştırmaların nihayetinde erişilen veriye göre, günümüz çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi bağlamında yeni bir İslâmî bilimsel anlayışın tesis edilmesine imkân sağlanmalıdır.

Bu çerçevede çalışmamız, günümüz bilim felsefesi bağlamında İslâm bilim tartışmalarını yürütürken, al-Attas’ın bilim felsefesi, modern bilim eleştirisi ve İslâmî bilimin inşa edilebilirliği bağlamında çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi meselesini

¹⁶ Syed Muhammad Naquib al-Attas, **Islam and Secularism**, (Kuala Lumpur: ISTAC, 1993), 44.

¹⁷ Fazlur Rahman, **Islam&Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition**, (Chicago: The University Chicago Press, 1982), 5–7.

ıkış noktası yapacaktır. Bu ıkış noktasından hareketle çalışmamız giriş, üç bölüm ve sonuç kısmından oluşur. Birinci bölüm, çalışmamızın merkezinde yer alan el-Attas'ın bilim felsefesine ayrılmıştır. Burada, al-Attas'ın bilim felsefesinde mihenk taşı hükmünde olan insan, İslâm, bilginin ve bilimin ne'liği ve araçları ile eğitime ilişkin düşünceleri üzerine yoğunlaşacaktır. İkinci bölümde, modern bilimi meydana getiren tarihsel dinamikler işlenerek onun bileşenleri, sekülerizm ile bağlantısı, bilgi kaynakları ve küllilik iddiası eleştirel bir bakışla işlenmeye çalışılacaktır. Ayrıca bu bölümde, modern bilimsel düşüncede, başta kâinat olmak üzere siyasî ve içtimaî alanlarda aşkın bilimlerin temellendirilmesi sorunu üzerine de durulacaktır. Çalışmamızın esas tartışmasını oluşturan üçüncü bölümü ise İslâmî bilimin yeninden inşa edilebilirliği bağlamında çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi konusunda al-Attas'ın katkısı ve projeleri tartışılacaktır. Sonuç bölümünde ise yapılan araştırmaya ilişkin genel bir değerlendirme yapılacak ve öneriler sunulacaktır.

1. AL-ATTAS'IN BİLİM FELSEFESİ

Al-Attas'ın bilim felsefesi, beşer aklının ürettiği bilgilerin metafizik alanla ilişkilendirilmesiyle doğrudan ilgilidir. Bu bakımdan onun bilim felsefesi, aynı zamanda farz-î kifâye bilimlerin farz-î ayn ilimlerin denetiminde yürütülmesine ilişkin epistemolojik ve ontolojik arayışların bütünüdür. Al-Attas, insanın bilgilenme arayışlarını epistemolojik ve ontolojik düzlemde tahlil ederken, modern bilimin bilgi kaynağı olarak ileri sürdüğü akıl, seküler akıl ile mantıksal ve felsefi deneyciliğin aksine, güvenilir duyuları, akl-î selim, sezgi ve doğru haberi esas alır. Al-Attas'ın insicamlı bir şekilde ele aldığı bu bilgi yetileri, onun bilim felsefesinin epistemik iskeletini oluşturur. Bu bilgi yetilerinden hareketle oluşan bilgi kümesi ve buna bağlı olarak meydana gelen bilim, bilim cemaatinin ve toplumunun dünyagörüşünden bağımsız değildir. Bilginin ve bilimin oluşumunun dünyagörüşünden bağımsız olmaması, aynı zamanda insanın mahiyetinin ne olduğuna ilişkin incelemeyi gerektirir. Burada al-Attas'ın bilim felsefesine konu olduğu şekliyle insan, maddî ve manevî veçhelerden oluşan üçüncü bir öz olarak ele alınır. Bu iki özden müteşekkil insanın maddî ve manevî gelişimi ve vahdeti ise doğrudan eğitim sayesinde mümkün olabilir. Bu bağlamıyla eğitim, edeb ve te'dib kavramlarıyla doğrudan ilişkili olup insanın maddî ve manevî gelişiminin tevhidi epistemoloji doğrultusunda şekillenmesini sağlar. Bu çerçevede al-Attas'ın bilim felsefesinin tematik muhtevasını oluşturan insan, hem bilginin, hem bilimin ve hem de eğitimin öznesi olarak kabul edilir. Bu bağlamdan hareketle al-Attas'ın bilim felsefesini, günümüz bilim felsefesi bağlamında İslâmî bilimin inşâ edilebilirliği ile ilişkili olarak aşağıdaki başlıklar ve bileşenler hâlinde işlemek mümkündür.

1.1. Bilim Kavramının Mahiyeti ve İşlevi

Al-Attas'ın bilim kavramına ilişkin düşüncelerini, ana hatlarıyla İslâm düşünce geleneği içerisinde değerlendirmek mümkündür. İslâm düşünce geleneği dâhilinde bilim kavramı ele alındığında, ilim kavramını bir bütün olarak karşılamamakla birlikte umumîyetle onun yerine kullanıldığı görülmektedir. Ancak al-Attas'ın bilim felsefesinde ilim kavramı, bilim kavramının mahiyeti ve işlevine

ilişkin onun fikirlerini içermekle birlikte bilimden daha geniş bir muhtevayı yansıtmaktadır. Bu kullanılış şekliyle bilim kavramı, al-Attas'ın bilim felsefesinde, ilim kavramıyla bağlantılı olarak şehadet ve gayb âleminden müteşekkil bütün bilgi kümelerini kuşatan şümullü bir çerçeveye sahiptir. Bu muhtevaya sahip olan ilim kavramı, medeniyetler kavşağında yer alan İslâm medeniyetine özgü¹⁸ bir kavram olmakla birlikte onun mahiyeti de, İslâm medeniyetindeki bilimsel ruhun niteliğini göstermektedir.

Klasik dönem İslâm medeniyetinde ele alındığı şekliyle ilim kavramı, “bilim” ve “bilgi” anlamlarını ihtiva etmekle birlikte fiil olarak da “bilmek” anlamına gelen kapsamlı bir terimdir. Klasik sözlüklerde bu bilme, “bir şeyi gerçek yönüyle kavramak, gerçeğe örtüşen kesin inanç, bir nesnenin şeklinin zihinde oluşması, nesneyi olduğu gibi bilmek, nesnedeki gizliliğin ortadan kalkması, tümel ve tikellerin kavranmasını sağlayan bir sıfat” gibi değişik şekillerde tarif edilmiştir. Bu tariflerle birlikte ilim kavramının, ilimler tarihi boyunca “belli bir alana ait sistemli bilgi birikimini ifade eden disiplin” anlamında da kullanıla geldiği görülmektedir.¹⁹ Bu son ifadeye yakın bir tanım da, Alparslan Açıkgenç yapmaktadır. Açıkgenç, ilim kavramının, bilim kavramını tam karşılamadığını ifade ederek sistemli bir bilgi birikimi olarak bilimi; “*gayet net bir şekilde tanımlanmış bir konu etrafında, ilmi olarak geliştirilmiş herhangi bir yöntemle yapılan araştırmalar sonucu bir nazariyeler birikimi neticesinde oluşan ve adlandırılan düzenli bilgi kümesi*” şeklinde tanımlamaktadır.²⁰ Açıkgenç'in bu tanımlamasına göre bir bilgi türünün bilim olarak kabul edilebilmesi için, belirli bir konu, yöntem, nazarî ve bilgi birikimi olmak üzere dört temel unsur gerekmektedir. Bu gereklilikle birlikte Açıkgenç'in bilim tanımlamasından dikkat edilmesi gereken bir diğer husus, bilimsel sürece dâhil olan konunun değişmesiyle birlikte farklı bir yöntemle elde edilen nazariyeler sonuncunda meydana gelen bilgi birikiminde de bir farklılık söz konusu olabileceğidir. Bu demektir ki bilim, bu dört unsura bağlı olarak görecelik arz eder.

¹⁸Franz Rosenthal, **Bilginin Zaferi**, çev. Lami Göngören (İstanbul: Ufuk Kitap, 2004), 12; burada Rosenthal; ilim kavramının, İslâm medeniyetinin kendine özgü olan kavramlarının baş tacı olmakla birlikte İslâm medeniyetinde, bu kavram kadar bütün yönleriyle belirleyici olmuş başka bir kavram olmadığını aktarmaktadır.

¹⁹ İlhan Kutluer, “İlim”, **İslâm Ansiklopedisi**, c. 22, (İstanbul: TDVY): 113.

²⁰ Alparslan Açıkgenç, **Kavram ve Süreç Olarak Bilginin İslâmîleştirilmesi**, (İstanbul: Nesil Basım Yayın, 1998), 45; ayrıca bkz. Alparslan Açıkgenç, **İslâm Medeniyetinde Bilgi ve Bilim**, 2. bs. (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), 27.

Al-Attas'ın bilim kavramına ilişkin aktarımları, klasik sözlüklerde tanımlanan ilim kavramının mahiyetini ve Açıkgenç'in bilim kavramına ilişkin yaptığı tanımın muhtevasını içermektedir. Burada al-Attas, esasen İslâm düşüncesinin temel kaynaklarına dayanarak bilim kavramı üzerine tahkik ve tahlillerde bulunarak kendi düşüncelerini aktarmaktadır. Al-Attas, bu tahkik ve tahlil sonucunda bilimin açık bir tanımının yapılması gerektiğini savunmaktadır. Bu bakımdan al-Attas, Müslüman mantıkçıların yolundan giderek bu tanımın “resm” ve “hadd” olmak üzere iki bağlamının olması gerektiğine işaret etmektedir. Al-Attas'ın ele aldığı şekliyle “resm” kavramı, olguların mahiyetine ilişkin açıklamalara karşılık gelirken “hadd” kavramı ise olguların ayırıcı özelliklerini ortaya koymaktadır. Bu çerçevede bilime ilişkin olarak yapılan her iki tarif, ontolojik düzlemde yapılan epistemolojik bir tariftir. Ancak bilginin temelde oluşumu ise esasen resm kavramıyla ilişkilidir.²¹ Böylece al-Attas, “resm” tanımından hareketle bilim kavramının; Kur'an-i kerim, sünnet, vahiy, şariat, bilgelik, iman, ilm-i ledûn, hikmet, fıkıh, marifet/Tanrı bilgisinin yanı sıra tefekkür ve terbiye bilgisi gibi geniş anlam ve alanları ihtiva ettiğini aktarır.²² Bilimi ihtiva eden ve şekillendiren bu kavramların tamamı, aynı zamanda İslâm ilim düşünce geleneğinde, birbiriyle iç içe girmiş İslâmî kavramlar yumağını temsil eder. Örneğin bu kavramlar yumağı arasında hikmet kavramı, Kur'an'da “ilim” ve “fıkıh” anlamlarında kullanılır. Bu anlamlarda kullanılan hikmet kavramı, ilim anlamıyla vahiy ve sünneti işaret ederken fıkıh anlamıyla da vahyolunmuş kaynaklar ışığında aklî tasavvurlara karşılık gelir.²³

Öte yandan al-Attas, “resm” ve “hadd” kavramı ile “tefsir” ve “te'vil” kavramları arasında bir teşbihte bulunarak bilimin etkinliğini ve onun işlevî hakkındaki fikirlerini paylaşır. Ona göre bilim etkinliği, esasen şahadet âlemindeki olguların epistemolojik ve ontolojik düzlemde tefsir yöntemine öncelik verilerek te'vil yoluyla bunların tanımlanmasıdır. Başka bir ifadeyle şahadet âleminde yürütülecek bilimsel araştırmalar, araştırmaya konu olan olguların açık ve seçik anlamlarının tefsir edilmesi önceliklidir. Bu şekilde yapılan tefsirin mahiyeti ise, araştırmaya konu olan olguların varlıksal sistemdeki konumlarının belirlenmesiyle

²¹ Al-Attas, **The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education**, (Kuala Lumpur: ISTAC, 1991), 2.

²² Al-Attas, **Islam and Secularism** (Kuala Lumpur: ISTAC, 1993), 143; Al-Attas, **The Concept of Education in Islam**, 21; Al-Attas, “Religion, Knowledge and Education”, **Aims and Objectives of Islamic Education**, ed. al-Attas (Jeddah: King Abdulaziz University, 1979): 29-30.

²³ Alparslan Açıkgenç, **Kavram ve Süreç Olarak Bilginin İslâmîleştirilmesi**, 96.

ilişkilidir. Bu ilişki belirlendikten sonra al-Attas, te'vil vasıtasıyla araştırmaya konu olan olguların esas anlamlarını zihinsel bir süreçle düşünülmesine imkân sunma bakımından aşkın olan ile ilişkilendirir.²⁴ Bu çerçevede ele alınan bilim, yüce bir kudretin varlığının ontolojik bir gereklilik olarak tesis etmek ve ilmî bir doğrulama için epistemolojik olarak da yeterli bir zemin sağlamalıdır.²⁵ Bu zaviyeden bakıldığında bilim, bilinenden bilinmeyene doğru bir yöntembilimle (*methodology*) hareket ederse bilim olur.²⁶ Bu nedenle bilimin mahiyeti, salt maddî nedenlerle ölçülemeyen aşkın/metafiziksel bir karaktere sahip olduğu söylenebilir. Burada hareketle bilimin işlevi ise, bilim ve epistemolojinin, bilgi ile değerlerin ve fizik ile metafiziğin bütüncül birliğinin esaslarını belirleme hususunda doğrudan epistemolojik vasıtalar sunmasıyla ilgili olduğu ifade edilebilir.

1.2. Bilimlerin Sınıflandırılması

Al-Attas'ın bilimleri sınıflandırması, esasen disiplinlerin konularının ve bunların ele alış yöntemlerinin, gayelerinin ve kaynaklarının metafizik alanla ilişkisinin belirlenmesi bakımından soyuttan somuta doğru sıralanarak epistemolojik ve ontolojik temellendirilmeler üzerine kuruludur. Bu bağlamda ele alınan al-Attas'ın bilimler sınıflandırmasıyla çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi hususunda üniversite düzeyinde tertip edilecek eğitim ve öğretim müfredatlarının yeniden düzenlenmesi amaçlanmaktadır. Bu bakımdan al-Attas'ın bilimler sınıflandırmasında nihaî hedefi, Batı uygarlığının bilgi üzerindeki tahakkümcü ve asimilasyoncu tutumunun, bilhassa da seküler bilimsel düşünmenin İslâm toplumunun yükseköğretim kurumlarındaki etkisini ve etkinliğini bertaraf etmektir. Eğitim ve

²⁴ Al-Attas, **Islam and The Philosophy of Science** (Kuala Lumpur: ISTAC, 1989), 31-34.

²⁵ Sirajul Husain, "Islamic Science: The Making of a Formal Intellectual Discipline", **The American Journal of Islamic Social Sciences**, vol. 10, no. 3, (1994): 306.

²⁶ Al-Attas, **Islam, Secularism and the Philosophy of the Future** (London: Mansell Publishing Limited, 1985), xxi; Öte yandan bilim kavramı, ruhsal, akılsal, deneysel, duyuşsal, duygusal, dinsel, kültürel, sanatsal, toplumsal vs. alanların da dâhil olduğu İslâmî bir hayat sisteminin bütün yönlerini kapsamaktadır. Bu yönleriyle bilim kavramı, Allah'ın insan ve insanın Allah hakkındaki bilgisinden sosyal ve fen bilimlerine kadar geniş bir spektruma/tayfa mukabil gelmektedir. Bkz. Seyyed Hossein Nasr, "Reflection on Methodology in the Islam Sciences", **Hamdard Islamicus**, vol. III, no. 3, (1980), 4; bu ifadeleri krş. Alparslan Açıkgenç, **Bilgi Felsefesi (İslâm Bağlamında Bilgiden, Bilimden Sistem Felsefesine)**, 4. bs. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 13,18; Bu bakımdan İslâm bilim düşüncesinde belli yöntemler dâhilinde teşekkül olunan tefsir, kelâm ve fıkıh gibi dini ilimlerin yanı sıra felsefe, mantık, astronomi, fizik, kimya, biyoloji ve tıp gibi akla dayalı tabiat ilimlerinin önemli alanlar olarak telakki edilmiş olması, bu spektrumun bir göstergesidir. Dolayısıyla bilim denilince, seküler bilim algısına paralel olarak sadece tabiat bilimlerinin ortaya çıkardığı bilgi kümesi olarak anlaşılması nakıs kalmaktadır.

öğretim temelinde geliştirilen al-Attas'ın bilimler sınıflandırılmasındaki bilimlerin derecelendirilmesi ise metafizik alandaki pay almışlıkla ilişkilendirilmektedir. Başka bir ifadeyle al-Attas'ın bilimler hiyerarşisinin hem epistemolojik hem de ontolojik bağlamında her ilmî disiplinin değeri, doğrudan veya dolaylı yollarla insanın Tanrı'nın bilgisine göre ve O'nun halifesi gibi davranması noktasındaki insan düşüncesinin gelişimine katkısı oranındadır.

Al-Attas, üniversite düzeyinde uygulanacak ders müfredat taslağını ve bunun nazari temelini oluşturmak için insanın tabiatının fiziki ve manevî yönünden hareketle bilimleri sınıflandırır. Al-Attas'ın bilimler sınıflandırılmasında esas alınan insan tabiatının fiziki yönü tabiat/pozitif bilimlerine tekabül ederken ruhanî/manevî yönü ise dinî ilimlere karşılık gelir. Bu çerçevede al-Attas'ın bilimler sınıflandırmasında, dinî ilimler ve tabiat bilimleri olmak üzere iki varlık alanını (gayb, şehadet veya aşkın alan, olgular alanı) kapsayan umumi ilimler söz konusudur.

Bu sınıflandırmada tabiat bilimleri, farz-î kifâye iken dinî ilimler ise farz-î ayn hükmündedir. Burada, al-Attas, farz-î kifâye bilimlerin öğrenilmesinden önce farz-î ayn ilimlerinin öğrenilmesinden taraftır. Çünkü farz-î ayn ilimler, insanın davranış ve bilgilenmelerine aslî kimlik ve buna bağlı olarak İslâmîlik kazandıran ilmî bir çerçeveyi karşılamaktadır. Al-Attas'ın, İslâm bilim geleneğinin önemli bir unsuru olarak gördüğü “edep” kavramı bu açıdan onun bilim felsefesini de şekillendiren önemli bir ahlâkî yapı olarak karşımızda çıkmaktadır. Bu anlamda edebî tutum (bilim ahlâkı) olarak farz-î ayn ilimler, esasen varlığın ve varoluşun amaçları üzerine yoğunlaşırken farz-î kifâye bilimler de, toplumun maddî ihtiyaçlarının karşılanmasıyla ilgilenmektedir. Bu bakımdan farz-î ayn ilimler, farz-ı kifâye bilimleri kontrol etmekle birlikte, aynı zamanda onlara rehberlik yapmamaktadır.²⁷ Bu demektir ki yükseköğrenim düzeyinde farz-î kifâye bilimlerde uzmanlaşmak isteyenler, farz-î ayn ilimlerin rehberliğinden hareket etmekle mükelleftir. Bu umumî sınıflandırmayı böylece verdikten sonra al-Attas'ın açısından

²⁷Al-Attas, **Islam and Secularism**, 143-148; Al-Attas'ın bilimler sınıflandırılmasında, mantık ilmi, doğrudan dâhil edilmiş değildir. Bunun sebebi ise al-Attas'ın mantık ilmini her iki sınıflandırmadaki bütün ilimlerin vasıtası olarak ele almasından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle Al-Attas, mantık ilmini, diğer ilimlere ve bilgilenme süreçlerine ilişkin kanıtlar geliştirmek, tartışma yöntemlerini belirlemek, yanlışların ortaya çıkarmak için nazariyeler geliştirmek, kıyas, ispat gibi doğruyu bulmak için ileri sürülen söz söyleme disiplinine mukabil olarak ele almaktadır. Bkz. Al-Attas, **Islam and The Philosophy of Science**, 14.

bu ilimlerin ayrıntılı tasnifinin, konularının ve yöntemlerinin nasıl belirlendiğine geçebiliriz.

1.2.1. Dinî İlimler

Al-Attas, insan tabiatının manevî yönünden hareket ederek ele aldığı dinî ilimleri (Religious Sciences); Kur'an-ı Kerim, Sünnet, Şeriat, Kelâm, İslâm Metafiziği ve Arap Dil Bilimi olmak üzere altı başlık altında ele alır. Al-Attas'ın (1-) Kur'an-ı Kerim ilmiyle işaret ettiği konular, Kur'an'ı Kerimin kıraâtı ve hermeneutiği (tefsir ve te'vil)²⁸ hakkındadır. Kur'an'ı kerimin kıraâtı üzerine fazla yoğunlaşmayan al-Attas, daha çok Kur'an hermeneutiği üzerine odaklanır. Ona göre Kur'an hermeneutiğinin bir bileşeni olarak tefsir, Kur'an ayetlerini anlamak ve yorumlamak için doğrudan kullanılan yöntemi karşılar. Te'vil ise, Kur'an-i Kerim'deki muhkem ayetlerin anlamlarından hareketle müşabih ayetlerin köktenci ve simgesel izahatlarını sunar.²⁹ Bu meyanda aralarında doğrudan bir ilişki bulunan tefsir ve te'vil, hususen Kur'an ayetleri hakkında olmalarının yanı sıra umumî olarak da bütün araştırma alanlarında yürütülen ilmî faaliyetlerin esaslarını belirler. Bu bakımdan herhangi biri olmaksızın, diğerinin sağlıklı bir şekilde işlev görmesi ya da işlem yapması söz konusu olamaz. Bununla birlikte te'vil, kendisine uygun şartlar hazırlayan tefsirin genişletilmiş bir şekli olarak da ele alınabilir.³⁰ Örneğin tabiat araştırmalarına ilişkin olarak bu iki yöntem, evrendeki olgusal nesnelerin bir tür tefsiri yaptıktan sonra te'vil yoluyla olguların simgesel izahatını yapmaya imkân sağlayabilir.

Al-Attas'ın Kur'an-ı kerimin uygulama alanı olarak da ele aldığı (2) sünnet ilmi; Hz. peygamberin hayatı ve hadislerinin yanı sıra hadis ilminin metodolojisi başta olmak üzere Hz. Âdem'den son peygambere kadar gelen bütün peygamberlerin hayatlarını ve onların ilahî davetlerinin tarihsel sürecinin işlenmesi konularını ihtiva eder. Ayrıca al-Attas, tarihsel süreç içerisinde güvenilir ravîlerin aktardıkları

²⁸Al-Attas, **The Concept of Education in Islam**, 42; Wan Mohd Nor Wan Daud, **The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib Al-Attas: An Exposition of The Original Concept of Islamization**, (Kuala Lumpur: ISTAC, 1998), 247.

²⁹Al-Attas, **Islam and The Philosophy of Science**, 30-31; ayrıca bkz. Al-Attas, **The Concept of Education in İslâm**, 4-5.

³⁰ 'Adî Setia, "Al-Attas' Philosophy of Science: An Extended Outline", **Islam & Science**, vol. 1, no. 2, (2003): 196.

rivayetleri de sünnet ilminin dâhilinde ele alır.³¹ Al-Attas, sünnet ilminden sonra üçüncü (3) sıraya şariat ilmini dinî ilimler sınıflandırmasına dâhil eder. Al-Attas, şariat ilmî bünyesinde ele alınması gereken konuları; fıkıh ve fıkıh usulü, İslâm'ın ilkeleri ve âmel boyutu (İslâm, iman ve ihsan) şeklinde tertipler. Bu şekilde tertip edilen şariat ilmî, diğer ilimler arasında mümtaz bir yere sahiptir. Bunun sebebi ise şariat ilminin bireysel ve toplumsal hayatta ilişkin uygulamaların yanı sıra doğru bilgi, ölçü ve adaletin tezahürü olarak görülmesinden kaynaklanır.³²

Al-Attas, şariat ilminî kısaca tahlil ettikten sona kelâm ilmine yönelir. Al-Attas'ın (4) kelâm ilmiyle işaret ettiği konular arasında Allah'ın mahiyeti, sıfatları, isimleri ve fiillerinin (tevhidin) mahiyeti yer alır.³³ Bu çerçevede tasnife konu edilen kelâm ilminin, varoluşun zihinsel kavrayışı ve mahiyetinin yalın haliyle tam olarak bilinmeyeceğinden dolayı sezgisel kavrayışın ontolojik sahası gibi alanlarla da ilişkilendirilmesi onun işlem alanı dâhilindedir.³⁴

Öte yandan al-Attas'ın bilim felsefesinin adeta ana iskeletini oluşturan (5) İslâm metafiziği (tasavvuf) ilminde ise psikoloji, kozmoloji, ontoloji ve varlık hiyerarşisini anlatan kozmolojik doktrinlerin de dâhil olduğu İslâm felsefesinin temel konuları yer alır.³⁵ Bu bağlamda al-Attas, İslâm metafiziğiyle kelâmcılardan hukemaya kadar, özellikle de sûfilerin dâhil olduğu ekollerin fikirlerinin ve nazariyelerinin bir terkiibini yapmaya çalıştığı görülür. Bu terkiiple vücut bulan İslâm metafiziği, al-Attas'ın bilimler tasnifinin en önemli basamağını ve hatta esasını oluşturduğu söylenebilir. Buna ilaveten tasavvuf düşüncesinin yoğun bir şekilde hissedildiği İslâm metafiziği, al-Attas'ın bilimler sınıflandırmasında diğer bilimler arasından en yüce bilim olarak ele alınır. Al-Attas'ın bilimler sisteminde İslâm metafiziğini bu denli önemli olmasının sebebi, İslâm metafiziğinin diğer bilimlerin kavşak noktasının oluşturuyor olmasından kaynaklanır. Bu işlevsel etkinlik bakımından İslâm metafiziği için akıl ile tecrübeyi aşkın alanla ilişkilendirme görevi hâsıl olmaktadır. Bu anlamda al-Attas, bilim felsefesi de dâhil hiçbir felsefî öğretinin

³¹Al-Attas, **The Concept of Education in Islam**, 42; ayrıca krş. Wan Daud, **The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib Al-Attas**, 248.

³²Wan Daud, **The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib Al-Attas**, 248-249; krş. Al-Attas, **The Concept of Education in Islam**, 42.

³³Al-Attas, **The Concept of Education in Islam**, 42.

³⁴Wan Daud, **The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib Al-Attas**, 249.

³⁵Al-Attas, **The Concept of Education in Islam**, 42; ayrıca krş. Wan Daud, **The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib Al-Attas**, 249-250.

metafizikten bağımsız olarak şekillendirilemeyeceğini hararetle savunur.³⁶ Bu bağlamda ele alınan İslâm metafiziği, insanın şeyler hakkında ulaşabileceği kadar ulaşacağı bilgi miktarıdır ve onun gayesi ise bütün varlıkların en uzak sebeplerini bilmeyi sağlamaktır.

Al-Attas'ın dinî ilimler sınıflandırılmasında ele alınan son bilim, (6) dil bilimleri hakkındadır. Dil bilimleri; Arapça gramer, lügat-bilim ve edebiyat gibi alanları ihtiva eder. Bu alanlar arasında al-Attas, bilhassa Arap dilinin kökenini, kapsamını ve (çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi bağlamında) İslâmîliğini vurgulamaktadır.³⁷ Bu bağlamda al-Attas, Hz. Peygamber'e nübüvvet görevi verilmesiyle birlikte Arap dilinin İslâmlaştırıldığını savunmaktadır. Çünkü gelen vahiy/Arap dili, Kur'an ile şekillenerek birçok kelimeye yeni anlamlar yüklenmiş ve inananların zihinlerinde İslâmî dünyagörüşünün oluşumuna yol açmıştır. Bu şekilde İslâmlaşan Arap dilinin, hakikati objektif olarak ifade etme özelliğine sahip olduğuna ilişkin iki gerekçesi bulunmaktadır. Birincisi, Arapçanın kök ve kelime sisteminin toplumsal gelenekler de dâhil yapay uygulamaları kabul etmemesinden kaynaklanmaktadır. İkincisi ise Kur'an'da geçen ve Hz. peygamber tarafından uygulamaya konulan temel kavram ve terimlerin semantik bağamlarına objektif bir teminat sağlamasından ileri gelmektedir.³⁸ Al-Attas'a göre Arap dilinin bu muhtevası, onun bir bilim dili olmasını sağlamıştır.

³⁶Wan Daud, **The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib Al-Attas**, 38-39; Al-Attas'ın metafiziği ilişkin serd ettiği görüşler ile Aristoteles ve Farabi'nin metafizik hakkındaki görüşleri arasında çok önemli benzerlikler vardır. Nitekim Aristoteles, bilim deyince birinci derecede teorik bilimleri anlamış ve teorik bilimlerden en yüce olanı, ilk felsefe şeklinde de ifade ettiği metafizik olarak belirlemiştir. Burada ilk felsefe olarak belirlenen metafizik, bütün varlık sahalarının taşıyıcısı olan ilkeler ve cevherler hakkındadır. Bu bağlamda metafizik, varlık olmak bakımında varlığı ve ona özü gereği ilişen nitelikleri araştıran bir bilim olarak görülmüştür. Bkz. Ayhan Bıçak, **Tarih Bilimi** (İstanbul: Çantay Kitabevi, 1999), 32-36; Aynı şekilde Fârâbî, bilimler tasnifinde en önemli değeri, ontolojik ve epistemolojik çerçevede metafizik disiplinine vermektedir. Burada tümel ilimler arasına dâhil edilen metafizik (ilk felsefe, hikmet) ilmi, onun ilkelerinin kesin ve araştırma metodolojisi her şeyin bütün yönlerini kapsadığını düşünülmektedir. Bkz. Fârâbî, **İhsâu'l-ulûm**, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Vadi Yayınları, 1990), 90; Bu ilmin ilk konusu, "mutlak varlık" ve genellikle ona eşit olan şey, yani "bir" olup "varlığı varlık olmak bakımından" incelemektir. Bkz. Mübahat Türker Küyel "Fârâbî'de Fizik Ötesinin Önemi ve Menşei", **A. Ü. D. T. C. F. Dergisi**, c. XX, s. 12, (1962): 58.

³⁷Al-Attas, **The Concept of Education in Islam**, 42.

³⁸Wan Daud, **The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib Al-Attas**, 250; Al-Attas, ilimleri öğrenmek ve bunları disipline etmek için dilin önemli bir araç olduğunu vurgulayarak doğru bilginin öğrenilmesi ve aktarılması konusunda başta Arap dili olmak üzere diğer İslâmî dillerin ve farklı dillerin öğrenilmesi gerektiğini aktarmaktadır. Bkz. Wan Muhammed Nor, "An Outline of The Educational Philosophy and Methodology of al-Attas", çev. Yasin Ceylan, **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, c. 7, s. 1, (Kış, 1993-1994): 65.

1.2.2. Tabiat Bilimleri

Al-Attas, rasyonel, zihinsel ve felsefî bilimler olarak da ele aldığı tabiat bilimlerini; beşerî, tabiat, deneysel ve teknolojik olmak üzere dört başlık altında ele almaktadır. Bunlar arasında al-Attas, beşerî bilimleri de (i) İslâmî dünya görüşünden hareketle mukayeseli din; (ii) Batı kültürü ve uygarlığı; (iii) dil bilimleri (İslâmî diller -gramer, lügat-bilim ve edebiyatı-) ve (vi) İslâm tarihi şeklinde tasnif etmektedir. Al-Attas, (ii) Batı kültürü ve uygarlığı bünyesinde özellikle İslâm medeniyeti ile karşı karşıya gelen kültürleri, dinleri ve uygarlıklarla ilgili konuların işlenmesi gerektiğini işaret ederken (vi) İslâm tarihi ile de İslâm düşüncesi, kültürü, uygarlığı; İslâm’da bilimlerin gelişimi; İslâmî bilim felsefesi; dünya tarihi olarak İslâm’a atıfta bulunmaktadır.³⁹ Al-Attas, tabiat bilimleri tasnifinin ana hatlarına ilişkin düşüncelerini, çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi mevzusunda niteliksel açıdan paylaşmaktadır. Ancak al-Attas’ın çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi konusundaki düşünceleri, son bölümde ayrıntılı bir şekilde tartışılacağından dolayı burada tekrar olmaması için ayrıca ele alınmayacaktır.

1.3. Al-Attas’ın Bilim Felsefesinin Ana Unsurları

Al-Attas’ın bilim felsefesi, vahiy geleneği üzerine kurulu ve tasavvuf düşüncesine göre tasarlanmış metafiziksel bir yapı içerisinde vücut bulmaktadır. Bu yapı, insan aklının ve ruhunun te’dir edilmesi gaye edinen İslâm dünyagörüşü bağlamından bilimsel hakikatin sistematik bir çerçevesini sunmaktadır. Bilimsel hakikatin sistematik çerçevesini, İslâm dinin ve dünyagörüşünün temel esasları olan Kur’an ve Hadis oluşturmaktadır. Bu iki temel kaynak ile birlikte al-Attas’ın bilim felsefesinin epistemolojik temelinde akıl, sağlıklı duyular ve sezginin yanı sıra iki temel bilgi kaynağıyla ilişkili olarak sadık haber bulunmaktadır. Bu dört bilgi kaynağı, al-Attas’ın bilim felsefesinde birbiriyle uyumlu olmakla birlikte insan benliğinden hareketle evrendeki kozmik hukuka dikkat çekerek esasen bilginin Allah’tan geldiğine işaret etmektedir. Bu husus, İslâm bilgi geleneğinin önemli bir ilkesi olarak ifade edilen ve Kur’an’da, Mülk Suresi’nin 26. Âyetinde zikredilen “bilgi (el-‘ilm) Allah katındadır” (innema’l-‘ilmu ‘ indallah) kaidesi ile tam bir uyum arz etmektedir. Buradan hareketle al-Attas’ın bilim felsefesinin ana unsurlarını aşağıdaki başlıklar halinde ele almak mümkündür.

³⁹Al-Attas, *The Concept of Education in İslâm*, 42-43; Wan Daud, *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib Al-Attas*, 254-255.

1.3.1. Bilginin Mahiyeti

Al-Attas'ın bilim felsefesinde, bilginin mahiyetinin anlaşılmasına imkân veren esas unsur, aşkın ve olgusal alanlardan edinilen bilginin birliğinin önemli bir işlevi vardır. Al-Attas, bilginin birliğinden hareketle ve varlığın varoluş düzeyleri de esas alınarak doğru bilginin mümkün olduğu ve bu bilgi türünün tüm insani faziletlere epistemolojik arka plan oluşturması gerektiği bakımında bir inanç meselesi olarak görmektedir. Bu zaviyeden bakıldığında al-Attas'ın bilginin mahiyetini temellendirmede ontolojik ve epistemolojik nazariyesi, her zaman dikey doğrultuda anlamlandırılmaktadır.⁴⁰ Bu şekilde anlamlandırılan aşkın ve olgusal hakikat, tabiattaki sembolizmle ilişkilendirilmekle birlikte tevhîd öğretisinin önemli kavramlarından olan iman, ihsan ve İslâm olmaksızın tasdik ve tasavvur edilmesi önemli bir eksiklik olarak da görülmektedir.

Aşkın hakikat bağlamında bilginin mahiyeti, hem anlamın ruha ulaşması hem de ruhun anlama ulaşmasıyla ilişkilidir.⁴¹ Bu anlamda bilgi, ruhsal bir nitelik taşır. Bilginin ruhsal bir nitelik taşımasının temelinde, bilginin insandaki mekânı olan akıl (intellect), nefis (soul/self), kalp (heart) ve ruh (spirit) vardır. Bilginin ruhsal bir nitelik olarak anlaşılmasına imkân sağlayan bu dört yeti arasında akıl, bedeni idare görevi ile hareket ettiğinde nefse; sezgisel bir iç aydınlanmayı sağladığında kalbe;

⁴⁰Al-Attas, **Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam** (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), 11-12; al-Attas'ın kâinat üzerinden yürütülen araştırmaların dikey bağlamla ilişkilendirilmesi konusunda görüşü, İbn Sina ve Sühreverdî gibi klasik dönem İslâm âlimlerinin ve çağdaş dönem âlimlerinden Seyyid Hüseyin Nasr'ın görüşleri arasında önemli benzerlik söz konusudur. Örneğin İshrâki felsefeyi sistemleştiren Sühreverdî'ye göre olguların bilgisi ile tevhîdi bilgi arasında muazzam bir birliktelik vardır. Ona göre nesnelerin bilgisini bilmek demek, Allah'ın dünya bilgisini bilmek demektir. Bkz. Sühreverdî, **İşrak Felsefesi**, çev. Tahir Uluç (İstanbul, İz Yayıncılık, 2009), 105; Aynı şekilde iki bilgi düzlemine ilişkin olarak İbn Sînâ, olgular dünyasındaki nesnelerin bilgisini sistemleştirilirken, onların kutsal kaynağı ile ilişkilendirilmesi gerektiğini ifade eder. Aksi durumda, sistemleştirilen bilginin önemli bir tarafı noksan kalmış olur. Bkz. Osman Bakar, **Gelenek ve Bilim**, çev. Ercüment Asil (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003), 54; bu bağlamda İbn-i Sînâ'da fiziksel varlıkların bilgisi, ancak onların sebeplerinin bilinmesiyle elde edilebilir. Bu sebepler fizik âlemdeki maddî, sûri (görünüşe ait/gerçek ve hakiki olmayan), gaye ve fail sebeplerden metafizik anlamda varlık veren ve özü yetkinleştiren fail ve gaye sebebe uzanır. Varlık veren bu sebepler, fizik âlemde kalarak açıklanmaz. Bunun için mutlaka faal akıldan Tanrı'ya uzanan metafizik anlamdaki sebepler gündeme gelmelidir. Dolayısıyla fiziki varlıklara ilişkin bilgi, metafizik ilkeler üzerinden açıklanır. Böylece tabiattaki nesnelere ilişkin bilgi, onların ilâhî ilkeleriyle ilintili olarak açıklanmış olur. Bu konuyla ilgili olarak bkz. Robert Wisnovsky, **İbn-i Sînâ Metafizigi**, çev. İbrahim Halil Üçer (İstanbul, Klasik Yayınları, 2011), 309-331.

⁴¹Al-Attas, **Prolegomena to the Metaphysics of Islam**, 14.

mücerred kavramlar yumağıyla alakadar olduğunda ise ruha tekabül eder.⁴² Bu son merhale ile bilgi, ruhta anlam bulur. Burada anlam ile ifade edilen mananın, bir şeyin Kur'anî kavramlar yumağı bağlamında diğer şeylerle olan ilişkisinin aşikâr bir şekilde uygun yerinin zihinde/ruhta tecessüm edilmesidir⁴³

Gerçeklik bağlamında bilginin mahiyeti ise zihnin dışında veya nesnel olarak varolan olgusal âlem ile ilintilidir.⁴⁴ Esasen hem aşkın hem de gerçeklik bağlamında bilginin mahiyetinin belirlenmesi, bilmeye konu olan şeyin varoluş sebebini ve müsebbibini bilmekle doğrudan bağlantılıdır.⁴⁵ Bu bakımdan bir şeyi bilmek demek, bilmeye konu olan şeyin anlamının ruhta hâsıl olması anlamına gelir. Ruhta hâsıl olunan bu bilgi, nesnenin ontolojik hiyerarşi içerisinde uygun yerinin bilinmesi, onun varoluşsal düzeylerinin ve nedeninin aşkın alanla irtibatlandırılması onun tabiatı gereğidir. Burada ifade edilen varoluşsal düzeylerden kasıt; ontolojik, epistemolojik ve psikolojik alanları da içeren çeşitli olgusal düzeylerdir.

Al-Attas'ın bilgi felsefesinde, gerçekte varolanların varoluşsal düzeylerini ontolojik düzlemde beş kategoride toplamak mümkündür. Birincisi, dış dünya gibi nesnel düzeyde varoluş (reality/haqîqî) düzeyidir. İkincisi, rüyaları, hayalleri ve kuruntuları da içine alan duyular yetisi ve duyu tecrübesiyle ile belirlenen duyular (sensible/hissî) varoluşu düzeyidir. Üçüncüsü, duyusal yetilere konu olmayan, ancak duyular varoluşuna ait olguların hayalde (imaginary/khayâlî) varolması düzeyidir, yani hayali varoluştur. Dördüncü, zihinsel (intellectual/'aqlî) varoluş düzeyidir. Sonuncusu ise ilk dört düzeyde sözü edilen düzeylerin hiçbirinde varolmayan, ancak belli formatlar dâhilinde başka olgulara benzeyen bir nesne şeklinde varolan benzeşim (analogous/sibhî) varoluş düzeyidir. Benzeşim varoluş düzeyi, aynı zamanda ruhun çıkarımsal ve düşünsel alanına mukabil olarak da tanımlanabilir. Aynı şekilde her beş düzeydeki gerçekliklerin varoluşsal düzeylerinin birinden farklı olmasından dolayı, bunların algılanması da bireyden bireye farklılık gösterdiğini ifade etmek mümkündür. Öte yandan al-Attas, bütün bu varoluş düzeylerin dışında kutsal (transcendental/holy) varoluş düzeyi gibi farklı bir varoluş türünün daha

⁴²Al-Attas, **The Meaning and Experience of Happiness in Islam**, (Kuala Lumpur: ISTAC, 1993), 92.

⁴³Al-Attas, **Prolegomena to the Metaphysics of Islam**, 14-16; Al-Attas, **The Concept of Education in Islam**, 17-19.

⁴⁴Al-Attas, **Islam and The Philosophy of Science**, 15.

⁴⁵Al-Attas, **Islam and Secularism**, 97; Al-Attas, **The Concept of Education in İslâm**, 17; ayrıca kırs. Al-Attas, **Prolegomena to the Metaphysics of Islam**, 14.

olduğunu ifade eder. Bu varoluş türü, olgusal nesnelerin bütün gerçekliğini idrâk edebilen peygamberler ve ilimde derinleşen ferasetli insanların yaşantı hallerindeki akıl üstü ve aşkın bir düzeyi karşılar.⁴⁶ Kutsal varoluş düzeyinde bir şeyi bilme ve idrâk etme, o şeyin fiziksel gerçekliğinin ötesinden, yani tecrübeden daha yüksek bir çaba ve aşamadır. Bu aşamaya ulaşmak için ilimde derinleşmeyi gerektirmekle birlikte derinleşen ilmin aşkın bağlam ile ilişkilendirilmesi ya da aşkın bağlamdan feyz, ilham veya vahyi bilgi desteği alınmalıdır.

1.3.2. Bilginin Anatomisi

Al-Attas'ın bilgi anatomisi, modern bilgi kuramlarının kaynakları ve yöntemleri bakımından rasyonel ve deneysel tecrübelerinin yanı sıra realizm, idealizm ve faydacılık gibi yaklaşımların önemli bir bölümünü kapsamaktadır. Ancak geniş bir muhtevaya sahip olan al-Attas'ın bilgi anatomisi; sofistvarî bir eda ile bütün şeylerin yegâne ölçüsünün insan olduğunu savunan ahlâkî ve epistemolojik rölativizmin, şüpheciliğin ve agnostisizmin yanı sıra modern ve post-modern bilimin doğuşuna katkı sağlayan sekülerizmin bilgi algısını içermemektedir. Çünkü al-Attas'ın bilgi anatomisinin muhtevasının esasını ve değerini, metafizik alanla olan etkileşimi ve bu etkileşimin nihaî sonuçları belirlemektedir.⁴⁷ Bu bağlamda al-Attas, bilgiye erişimin sağlanabilmesi için rasyonel ve deneysel uygulamaların yanı sıra deneye ve aklî ilkelere dayalı çıkarımlardan hareketle tûmdengelim ve tûmevarım gibi yöntemlere başvurmaktadır.⁴⁸ Bu anlamda al-Attas'ın bilim felsefesinin epistemolojik araçları arasında, epistemolojik yaklaşımın bağlamına göre güvenilir duyular (gözleme ve algılama), akl-î selim, otoriteye dayanan doğru haber ve sezgi vasıtaları yer almaktadır. Al-Attas'ın bilginin anatomisinde etkin olan araç ve yöntemlere bakıldığında, onun bilgi kuramında tek bir bilgi kaynağı ve yöntem söz konusu olmayıp birden çok bilgi kaynağı ve yöntem bulunmaktadır. Şimdi,

⁴⁶Al-Attas, **Islam and The Philosophy of Science**, 16-17; Wan Muhammed Nor, “al-Attas'ın Eğitim Felsefesi ve Metodolojisinin Genel Hatları”, 53; Al-Attas, **Prolegomena to the Metaphysics of Islam**, 16; Bu varoluş türlerinden hareketle Osman Bakar, İslâm bilgi(ilim) metodolojisinin esasen insanın bilgi edinme yetilerinin melekelerinin hiyerarşisi ile kâinatın hiyerarşisi arasındaki ilişkiyle ve bu ilişkiyi yöneten prensiplerle ilgilendiğini ifade etmektedir. Bu ilişkileri yöneten temel prensip, tevhidi ilkelerdir. Tevhidi ilkeler gereği, bilginin bütün varoluşsal düzeylerinin bir takım mertebeleri vardır. Bu mertebelerin ilmi düzeyde anlaşılması ve idrak edilmesi, ancak kendini Allah'a adayan insanların hikmet ve marifet ile mümkün olabilir. Bkz. Osman Bakar, **Gelenek ve Bilim**, çev. Ercüment Asil (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003), 30.

⁴⁷Al-Attas, **Prolegomena to the Metaphysics of Islam**, 14.

⁴⁸Al-Attas, **Prolegomena to the Metaphysics of Islam**, 3.

çalışmamıza konu olduğu şekliyle al-Attas'ın bilgi kuramında etkin olan bu bilgi kaynaklarını irdelemeye çalışalım.

1.3.2.1. Güvenilir Duyular

Al-Attas'ın bilgi anatomisinde güvenilir duyular; şehadet âlemindeki tikel bilgilerin kavranması ve bunların işlevlerinin araştırmacıya kazandırılması konusunda dokunma, görme, koku alma, tat alma ve işitme yetilerinden müteşekkildir. Bu beş dış duyu yetisinin tabiatla ilişkin gözlem ve deneyimle elde ettiği tikel bilgiler, insanın bilgilenme sürecinin başlangıç noktasının teşkil etmektedir. Daha sonra dış duyuların sağladığı bu tikel bilgiler, dış duyularla ahenk içerisinde olan iç algı yetileri aracılığıyla dönüştürülmektedir. Burada iç algı yetilerinin esas işlevî, olgusal dünyadaki tikellerin gerçekliğini değil, beş dış duyunun ortaya çıkardığı dışsal gerçekliklerin, suretlerin mana itibariyle tasavvur edilmesine imkân sağlamaktır.⁴⁹ Bu bağlamda dış duyular, tikellerin dışsal/biçimsel özelliklerini konu edinirken iç duyular ise dış duyuların biçim verdiği tikellere anlam vererek idrak edilmesiyle ilgilenmektedir. Bu çerçevede iç ve dış duyular ayırımında tamamen İbn Sînâ'cı yaklaşımı çağrıştıran al-Attas, bir bilgi kaynağı olarak dış duyu ve iç algı yetileri arasından daha çok iç algı yetileri üzerinde durmaktadır.

Al-Attas, dış duyulara konu olan imgeleri ve bu imgelerin anlamlarını iç dünyamızda algılayan, imgeler arasındaki bağlantıyı birbiriyle ilişkilendiren ya da ayrıştıran ve bu durumlardan düşünce üreten iç algı yetilerini; sağ/ortak duyu (the common senses/el-müşterek), tasavvur/hayal yetisi (the representative faculty/hayaliye), değerlendirme yetisi (the estimative faculty/vehmiyye), hafıza

⁴⁹Al-Attas, **Islam and The Philosophy of Science**, 9-10; ayrıca bkz ve krş. Al-Attas, **Prolegomena to the Metaphysics of Islam**, 149–151; İnsan bilgisinin başlangıç noktasını, iç ve dış duyular olmak üzere duyusal algılar oluşturmaktadır. Burada duyusal algılar, insanın algı yetisinin sadece bir parçasını karşılamaktadırlar. İnsan zihninin idrak yetisinin, benlik/zihinsel bilinç ve hayal olmak üzere iki önemli yetisi vardır. Burada benlik yetisi, iç ve dış duyusal algıları bir bilinç seviyesine çıkarır. İnsanın tasavvur yetisi olarak hayal ise, daha önce insan zihninde yer edinilen duyusal ve duygusal algıların canlandırır. Hayal yetisi vasıtasıyla canlandırılan bu yetiler üzerine düşünme ediminin gerçekleştirilmesi için akla intikal ettirilir. Bu bakımdan akıl, aklın bir alt yetisi olan hayal vasıtasıyla sağlanan bütün algı yetilerinin düşünüldüğü yetidir. Akıl, kendisine intikal edilen veriler üzerinde düşünme işleminin bir hüküm verebilmesi ise aklın üst yetisi olan “irade” sayesinde mümkün olabilmektedir. Bkz. Açıkgenç, **Kavram ve Süreç Olarak Bilginin İslâmîleştirilmesi**, 158; Açıkgenç'in insanın bilgi anatomisine ilişkin bu yaklaşımındaki gaye, İslâmî çerçevede bir bilgi kuramı geliştirmektir. Onun bu kuramı, al-Attas'ın bilgi kaynakları olarak kabul ettiği araçlarla önemli benzerlikleri söz konusudur. Al-Attas ile Açıkgenç'in bilgi anatomilerindeki ortak özellik, algısal yetiler ile zihinsel mekanizmanın birliktelik faaliyeti nihayetinde bir bilgi türünün varlık bulmasıdır.

yetisi (the faculty of memory and recollection/bellek) ve hayal gücü (the imagination) şeklinde isimlendirir. Bu iç algı yetileri arasından ortak duyunun işlevi, dış duylardan gelen bilgileri bir araya getirmektir. Daha sonra ortak duyunun bir araya getirmediği bilgiler, hayal yetisi vasıtasıyla bir araya getirilir ve bundan sonraki bilgilenme sürecinde de ortak duyudan hayal yetisi görevi devr almaktadır. Hayal yetisinin ortak duyudan ve ötesinden devr aldığı şeyler üzerinden hüküm verme ve çıkarım yapma işlemi için değerlendirme yetisine (vehmîye) aktarmaktadır. Ancak bu hüküm verme ve çıkarım yapma işlemi, akılsal ayırışma olmaksızın ve belleğin yardımına başvurmada hayale dayalı ve içgüdüselidir. Daha sonra hafıza/bellek yetisi, değerlendirme yetisi üzerinde çalışmak için değerlendirme yetisinin ürettiği formları ve kavramları koruma altına almakta ve gerektiğinde tekrar canlandırmaya çalışır. Son yeti olan hayal gücü ise müfekkire ve mütehayyile olmak üzere iki görevi bulunmaktadır. Mütehayyile, insanın sanatsal ve teknik ürünlerinden mes'ul olan iç algısal hayal gücünü temsil ederken müfekkire ise insanın bütün akılsal etkinliklerinde sorumlu olan akılsal hayal gücünü karşılamaktadır.⁵⁰

1.3.2.2. Akl-î Selim

Al-Attas'ın bilim felsefesinde, insandaki en büyük hüccet olan aklın⁵¹ iki bağlamı vardır. Bunlar; niceleyici (kantitatif) ve niteleyici akıldır. Niceleyici akıl, bitkisel ve hayvansal akıl ile ilişkili iken niteleyici akıldan kastedilen şey ise aklın zihni faaliyetini oluşturan ve örgütleyen süreçtir. Al-Attas'ın akıl deyince de, esasen vurgu yaptığı niteleyici akıldır. Bu meyanda al-Attas'ın bilim felsefesinde (niteleyici) akılsallıktan söz edildiğinde, insanın her hangi bir konu ya da bir şey hakkında bilgilenme sürecinin sistematik bir şekilde tefsir edilmesi sonucunda meydana gelen verilerin isimlendirilmesi veya anlaşılacağı şekilde sadece ifade edilmesi değildir. Aynı şekilde bu kavramla, aklın vakalarının, donelerinin ve bunları bir araya getiren bağintılarının, denklemlerinin soyutlanması veyahut akıl gücü ile evrenin keşf ve idrâk edilmesi de değildir. Ancak, al-Attas'ın bilim felsefesinde akıl,

⁵⁰Al-Attas, **Prolegomena to the Metaphysics of Islam**, 151-154; krş. Osman Bakar, **Classification of Knowledge in Islam: A Study in Islamic Philosophies of Science**, (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1998), 51-62.

⁵¹ Bkz. En'am Suresi: 74-82.

bütün bu anlatılanlarla rabitalı olmakla birlikte esasen kalp' de mündemiç⁵² ruhsal bir öz olarak tanımlanır. Bu minvalde kalp, al-Attas'ın bilgi anatomisinde, insanın bütün bilme melekelerinin odak merkezini oluşturduğu söylenebilir.⁵³ Başka bir ifadeyle insanın manevî bilişsel organına tekabül eden⁵⁴ ve aklın makamı olarak kabul edilen kalp, bir müşahede yetisi olarak düşünülmekte ve bu müşahede neticesinde varılan bilgi ise marifet⁵⁵ olarak kavramsallaştırılıp içselleştirilmesinde aktif işlev görür. Al-Attas'a göre bir anlama yetisi işlevini yerine getiren kalp, bilgiye karşı duygusal bir iletişim ve ilişkisi söz konusu olduğundan dolayı öznellik algısının merkezini teşkil eder. Bu anlamda öznelğin tecrübesi, duygulara dayanır. Duyulara dayanan nesnelliğin merkezini ise akıldır. Al-Attas, öznellik ve nesnellik algısının birlikte çalışmasına ilişkin olarak da vahiyi esas alır. Çünkü vahiy, kalbin duygularla ve aklın duygularla birlikte uyum içerisinde çalışmasına imkân sağlar.⁵⁶

Al-Attas'ın bilgi anatomisinin önemli bir bileşeni olan akıl, duygulara konu olan olguların mantıksal sistem⁵⁷ dâhilinde yorumlanıp bunların zihinsel aktiviteler için kullanılabilir duruma getiren insansal bir yetidir. Bununla birlikte akıl, olgular arasındaki münasebetleri soyutlayıp şahadet âlemini anlaşılır ve anlamlı hale getirecek şekilde kanun çıkarıcı olarak da anlamlandırılması yetisidir. Aklın bu iki işlevinin temelinde ise, daha öncede ifade edildiği gibi zihnin, sezginin ve insanî kavrayışın manevî mekânı olarak bilinen ve manevî cevher şeklinde de isimlendirilen kalp vardır.⁵⁸ Bu anlamda akıl, duygusal unsurlarla sınırlandırılmayacağı gibi öznenin kendi farkındalığını fark etmesi ve şahadet âlemi ve buradaki tümellerin yanı sıra

⁵²Al-Attas, **Islam, Secularism and the Philosophy of the Future**, 174; Al-Attas, **Islam and The Philosophy of Science**, 10; Al-Attas, **The Concept of Education in Islam**, 14.

⁵³Al-Attas, **Islam and Secularism**, 35.

⁵⁴Al-Attas, **The Meaning and Experience of Happiness in Islam**, 22.

⁵⁵Burada al-Attas, marifet bilgisi ile manevî ve rasyonel bilginin terkibine işaret etmektedir. Bu terkihi sağlayan akıl ise, insana doğruyu bulmasına yardımcı olan ve aynı zamanda insanı yanlıştan alıkoyan manevî bir cevherdir. Ayrıca aklın bu işlevselliği, insanı aşkın olan ile ilişkilendirerek tanımlamakta ve kişi, "ben" dendiğinde işaret edilen bir hakikat olarak anlaşılmasına imkân sağlar. Bkz. Al-Attas, **Islam and The Philosophy of Science**, 14.

⁵⁶Açıkgenç, "Tefsir Usulünde Bütünlük Sorunu (Uygulamalı Bir Çalışma Denemesi)", **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, c. 3, s. 3, (1989): 99.

⁵⁷Mantık; deliller, diyalektik yöntemler, sınıflama ve teoriler geliştirme, yanlışları ortaya çıkarma, kıyas yapma ve doğruyu aramada zihinsel hallerin genel durumunu belirlemede söz söyleme sanatı olarak işlev alanı belirlenebilir. Bkz. Al-Attas, **Islam and The Philosophy of Science**, 14; Burada mantık kavramı, Arapça bir kavram olup Latince de Logic kavramına karşılık gelmektedir. Mantık, semantik yapısı içinde akıl tarafından kavranılan bir şeyin anlaşılabilir karakteri olan ma'kül'ler vasıtasıyla elde edilen bilgi vasıtasıdır. Bu bakımdan ratio, Latince de intentio anlamına gelen ma'kül ile eş anlamı olarak anlaşılabilir. Bkz. Al-Attas, **Prolegomena to the Metaphysics of Islam**, 175.

⁵⁸Al-Attas, **Islam and The Philosophy of Science**, 20.

değerlerin ve rasyonel gerçekliklerin/doğruların doğrudan kavrayışla da sınırlandırılmaz.⁵⁹ Akıl, bu kavrayışları içermekle birlikte fiziksel ve aşkın alanı arasında bir köprü vazifesini görmektedir. Burada aklın, aşkın alana ilişkin bilgiye erişmesi için vahyin gölgesinden hareket etmesi ve tefekkür etmesi gerekmektedir. Al-Attas, şehadet ve gayb âlemlerinin birlikteliği üzerine kendini konumlandıran akıl türünü, felsefede ele alınan şekliyle akıl ve akılcılıktan ayırt etmek için akl-ı selim şeklinde kavramsallaştırmaktadır.

1.3.2.3. Sezgi

Al-Attas'ın bilim felsefesi açısından sezgi yetisinin mahiyeti ve işlevi, dinî hakikatlerin, Allah'ın gerçekliğinin ve varoluşunun, kâinattaki nesnelerin gerçek özlerine ilişkin gerçekliklerin doğrudan ve dolaylı bir şekilde anlaşılması mevzuusuyla ilişkilidir. Dinî hakikatlerin, Allah'ın ve varlığın varoluş ve gerçekliğinin anlaşılması, sezgisel keşif (mükâşefe) yoluyla bağıntılıdır.⁶⁰ Bu bağıntı, aynı zamanda şehadet âlemiyle gayb âlemi arasındaki ontolojik hiyerarşinin ve epistemolojik ilişkisinin esaslarını da ihtiva eder. Her iki âleme ilişkin esaslar ise, akıl ve deneyin bir konu ya da bir nesne hakkında uyumlu bir bütünlük oluşturmadan önce ilgili konunun ya da nesnenin içe doğuş ve hedefe varma hususundaki sezgisel mükâşefe ile ilgilidir. Bu bağlamda bir bilgi yetisi olarak sezgisel keşf, aşkın ve olgusal gerçeklik bağlamında ruhun anlama ulaşması ya da ruhta anlamın meydana gelmesi şeklinde ele almak da mümkündür. Ruhun anlama ulaşması, kanıtlar sayesinde mümkün olurken ruhta anlamın oluşması ise anlamın ruhta kendiliğinde doğmasıyla alakalıdır.⁶¹ Bu bakımdan bir şey hakkındaki anlamın ruhta kendiliğinden hâsıl olması, doğrudan o şeyin varlığının varoluşunu sezmekle mümkündür olur. Al-Attas açısından bu tarz bir varoluş, en üst düzeydeki sezgiye tekabül eden varoluşun sezgisine karşılık gelir. Bu bağlamıyla varoluş sezgisi, insanın bizzat varoluşunun

⁵⁹Al-Attas, **Islam and The Philosophy of Science**, 10.

⁶⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Al-Attas, **The Intuition of Existence: A Fundamental Basis of Islamic Metaphysics** (Kuala Lumpur; ISTAC, 1990), 1-46; Burada al-Attas'ın talebelerinden 'Adî Setia, al-Attas'ın bir bilgi melekesi olarak sezgiye yaklaşımının temelinde İbn'ül Arabî'den etkisinin olduğuna işaret etmektedir. Nitekim İbn'ül Arabî, mutlak yaratılışın ontolojik kökeninin anlaşılması konusunda doğrudan sezgisel tecrübeyi önermektedir. Bkz. 'Adî Setia, **agm**, 177-178.

⁶¹Al-Attas, **Islam and The Philosophy of Science**, 16; anlamın ruhta oluşmasıyla ilgili olarak Alparslan Açıkgenç'in sezgiye getirdiği tanımlamayı kapsamaktadır. Ona göre sezgi, bilgiye erişiminde etkin rol oynayan basamakların geride bırakılarak aniden sonuca ulaşan zihinsel bir bilgi yetisidir. Bkz. Alparslan Açıkgenç, **Bilgi Felsefesi**, 161.

idrâk etmesi sonucunda kendi varoluşsal sebebinin fehm etmesine yardımcı olan bir yetidir.

Al-Attas'ın bilgi anatomisi açısında varoluşun sezgisel mükâşefe vasıtasıyla ruhta anlamının meydana gelmesi konusunda içsel bir kavrayışın oluşması, özel bir çaba ve ilahî inisiyatif/lütuf gereklidir. Bu bakımdan ihlas ile kendini Allah'a adayanlar; dinî değerleri ve doğruları kendi hayatlarında içselleştirip eylemleştirenler; kâinattaki Allah'ın birliği ve bütünlüğünü zihinsel yetiler vasıtasıyla kavrayıp ve bunun üzerinde derin tefekkür edenler; ancak Allah'ın dilemesiyle sözü edilen sezgisel bilgiye sahip olabilirler.⁶² Sezginin bir bilgi vasatı olarak -Peygamberler ve veli insanların da dâhil- kullanabilmesi için akli yetilerin, duyuşsal tecrübelerin ve iç benliklerin eğitilmesi, terbiye edilip geliştirilmesi gerekir. Daha sonra kişisel aklın ve tecrübenin, tutarlı ve bütünlüklü olarak anlam veremediği soru veya sorunlar hakkında sezgisel keşf bilgi sunabilir. Bununla al-Attas, aynı zamanda aklî ve tecrübî yöntemlerinin insanı eriştirebileceği sezgi mertebelerinin sınırlılığına da dikkat çekerek sezgisel bilginin bütünsellik sorununa vurgu yapar. Ona göre bütünsel sezgisel bilgiye erişimde, Allah tarafından bir tür ilham ile Peygamberler ve Veliler kullar nüfuz edebilirler. Fakat bu erişim de, salt aklî ve duyuların geliştirilmesi yoluyla değil, yukarıda ifade edildiği gibi daha çok manevî ve âmeli bağlamda iç dünyalarını eğitime, disipline etme ve geliştirmeye ilişkilidir.⁶³ Bu bağlamda sezgi melekesi; akıl ve tecrübeyi tutarlı bir biçimde bir araya getirerek onların ürünlerini bir bütünlük içinde terkiğini yapar. Böylece sezgi melekesi, akıl ve

⁶²Al-Attas, **Islam and The Philosophy of Science**, 11.

⁶³Al-Attas, **Islam and The Philosophy of Science**, 11-12; krş. Al-Attas, "Science and Islam", **Al-Nahdah: Muslim News and Views**, vol. 7, no. 1, (1987): 5; ayrıca bkz. al-Attas, **Islam and The Philosophy of Science**, 11-12; Al-Attas, sezgisel melekedenin kapsam ve mahiyetini belirledikten sonra onun şekk ve şüphe ile karıştırılmaması gerektiğine dikkat çekmektedir. Bu bakımdan Al-Attas, "doğrusu zan, hakikat karşısında hiçbir şey ifade etmez"(Yunus Süresi:36) ayetinden hareketle İslâm bilim geleneğinde şekk (zan) ve şüphenin herhangi bir değerinin olmadığını aktarmaktadır. Bkz. Al-Attas, **Islam, Secularism and the Philosophy of the Future**, xvi-xvii; bu anlatımla birlikte al-Attas, bilgilenme konusunda şüphenin epistemolojik bir araç olarak kullanılmasının seküler rasyonalistlere ait olduğunu aktarır. Daha sonra al-Attas, doğru bilginin erişiminde bir epistemolojik araç olarak şüphenin kabul edilmesinin bir muamma hali olarak görür. Doğru bilgiye ulaşma konusunda al-Attas, şüpheyne değil, hidayete yer vermektedir. Öte yandan al-Attas'a göre şüphe, insanın tercihiyle ilgili olarak iki zıt arasında kalmaktır. Bu iki zıt durumun tercihi ise kalp yapar. Kalp, birini yok saymadan ötekine daha çok temayül gösterirse zan ortaya çıkar. Ancak Kalbin iki tercihten birini reddetmesi, onun hakikatinden şüphe etmesi anlamına da gelmez. Bkz. Al-Attas, **Islam and The Philosophy of Science**, 8; al-Attas'ın şüphenin epistemolojik bir araç olarak kabul edilemeyeceği konusundaki görüşleri, İslâm bilim geleneği ile aynılık arz etmektedir. Nitekim Franz Rosenthal'in de belirttiği gibi, İslâm bilim geleneğinde bilgisel bir vasıta olarak zan ve şüphe çoğunlukla tecrit edilmiştir. Bkz. Rosenthal, **age**, 330.

tecrübe yetisi olmaksızın aracısız zihinde hâsıl olan şeyin anlamına ulaşma imkânını sağlar.

1.3.2.4. Sadık Haber

Al-Attas'ın ileri sürdüğü bilginin anatomisi konusunda, son bilgi kaynağı olarak sadık haberi ele alınmaktadır. Ona göre sadık haberin, iki veçhesi vardır; toplumca mutabık kalınan bir şahıs (âlim, bilgin) ya da bir topluluğun dilinden aktarılan bilgi ile Hz. Peygamber'in Sünneti ve Kur'an-i Kerim. Birinci kaynaktan gelen haberler, deneysel ve tecrübî yöntemlerle sorgulanabilir ve eleştirilebilirken ikinci kaynaktan gelen haberler ise deneyin konusu yapılmaksızın doğrudan bir kabul ve tasdik söz konusudur. Ancak birinci kaynaktan gelen bilgilerin geçerliliği, bir şahıs ya da bir toplum tarafından ileri sürülen haberin kendi içinde tutarlı, kesintisiz ve zincirleme olarak bir ilişki sunmasıyla orantılıdır.⁶⁴

Al-Attas'ın sadık haberin en güvenilir bilgi kaynağı olarak kabul ettiği Hz. Peygamber'in Sünneti ve Kur'an-i Kerim, bize hakikati iletmekle birlikte aynı zamanda hakikati meydana getirirler. Bunun sebebi ise iki bilgi kaynağı, bilgiyi aklın ve tecrübenin sıradan düzeyine indirgmeden zihinsel ve manevî bilmenin yanı sıra aşkın tecrübenin daha ulvî seviyeleriyle ilişkili olan doğru haberin kaynağını temsil etmesinden kaynaklanır.⁶⁵ Bu bağlamdan sadık haber, salt akla ve tecrübeye dayanılarak, mantık yürütülerek, tahminlerde bulunarak elde edilmez. Bu bilgi türüne erişim, ancak mutlak varlığa ilişkin yapılan kulluk yoluyla elde edilen deneyime dayanır.

1.3.3. Bilgi Türleri

Bilgi konularının bir sınırı olmadığından dolayı insanın bilgi arayışının da bir sınırı yoktur. Bilgi arayışının bir sınırı olmaması, hakiki bilgiye erişmenin belirli bir başlangıcı ve sonu olan bir zaman ve mekân diliminde gerçekleşeceği konusu da meçhuldür. Hakiki bilgiye ilişkin bu meçhul vaziyet, bilgiyi anlamsız yaptığı da ifade

⁶⁴Al-Attas, **Islam, Secularism and the Philosophy of the Future**, 222-223; ayrıca bkz. Muhammed Nor, "al-Attas'ın Eğitim Felsefesi ve Metodolojisinin Genel Hatları: 54. ayrıca bkz. Reviewedby M. Zeki Kirmani, "The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhamad Naquib al-Attas: An Exploration of the Original Concept of Islamic by Wan Mohd. Nor Wan Daud", **Journal Islamic Science**, v. 15, No. 1-2, (June-December 1999):183; Al-Attas, **Islam and The Philosophy of Science**, 13.

⁶⁵Al-Attas, **Islam, Secularism and the Philosophy of the Future**, xxii; Al-Attas, **Islam and The Philosophy of Science**, 9; Muhammed Nor, "al-Attas'ın Eğitim Felsefesi ve Metodolojisinin Genel Hatları", 55.

edilebilir. Ancak, hakikat nazarında bilgiyi anlamsız kılan şey, al-Attas'a göre tecrübî bilgi arayışıdır. Bu bakımdan al-Attas'ın epistemolojik kuramında, tecrübî bilginin aksine bilmeye konu olan şeylerin bir sınırı vardır. Bu kavrayışla doğru bilginin peşinden gitmek, sonu olmayan bir araştırma değildir. Çünkü her doğru bilginin bir sınırı vardır ki, bu da hikmettir. Burada hikmet, aynı zamanda her nesnedeki doğru bilginin sınırlarını belirleyen şeydir.⁶⁶

Al-Attas, nesnelerdeki doğru bilginin sınırlarını belirleme bakımından ve bir takım Kur'an-i Kerim ayetlerinden⁶⁷ hareketle bilginin üç türünden bahseder. Bunlar, tündengelim veya tümevarım yoluyla meydana gelen (1) *ilme'l-yakîn*; gözlem ya da doğrudan müşahade yoluyla erişilen (2) *ayne'l-yakîn* ve sadece tecrübî yaşantı yoluyla meydana gelen (3) *hakka'l yakîn* bilgi türleridir. Bu bilgi türlerinin kavramsal kökeninden yer alan yakîn kavramıyla ifade edilmek istenen şey, sahih vahyin tanımladığı şekliyle Allah'ın bilgisine (marifet); bu bilgi vasıtasıyla insanın kendi mahiyetine ilişkin doğru bilgiye sahip olmasının yanı sıra ontolojik hiyerarşideki uygun yerini bilmesi ve kavramasına; bu bilme ve kavrayışa uygun davranış sergilemesine imkân sağlamaktır.⁶⁸

Al-Attas'ın sınırlarını ve mahiyetlerini belirlediği her üç bilgi türünün esas kaynağını, daha üst kategoride ele alınan ilahî ve beşerî bilgi oluşturmaktadır. İlahî bilgi, Allah tarafından insana bahşedilen bilgi türünü oluştururken; beşerî bilgi ise deney ve gözleme dayalı rasyonel araştırma yöntemleri sonucunda meydana gelen bilgidir. Al-Attas'ın marifet diye de isimlendirdiği ilahî bilginin; vahiy, ilham ve ruhî keşf (manevî sezgi) gibi manevî bilgi kaynakları⁶⁹ vardır. Manevî bilgi kaynakları bakımından marifet bilgisi, Allah bilgisinin nüfuzunu içerdiğinden dolayı en yüksek bilgi türüdür. Deney ve gözlemle elde edilen beşerî bilgi ise mantıksal çıkarımlara ve

⁶⁶Al-Attas, **Islam and The Philosophy of Science**, 31; al-Attas, günümüzde yaygın olarak ele alınan bilgi türünün hakiki bilgiye tekabül etmediğini ifade eder. Ona göre Batı'nın tekelinde bulunan bilgi türü, hakiki bilgi değil, tecrübî bilgidir. Bu bakımdan Batı biliminin varlık sebebi olan felsefi, natüralist ve seküler türden her türlü rasyonalizm, hakiki bilgiye cevap verememektedir. Bkz. Al-Attas, **Islam, Secularism and the Philosophy of the Future**, xvi.

⁶⁷ **Tekâsür Suresi**, 102/5, 7; **Hâkka Suresi**, 69/51.

⁶⁸Al-Attas, **The Meaning and Experience of Happiness in Islam**, 19–20.

⁶⁹ Al-Attas, başka bir çalışmasında ilahi bilgi kaynağı olarak da ele aldığı manevî bilgi kaynakları arasına, doğrudan Kur'an-i Kerim, şariat, hikmet, ilmi ledünni ve sünnet ilimlerine yer vermektedir. Bkz. Al-Attas, **Islam, Secularism and the Philosophy of the Future**, 136-142; ayrıca bkz. "Religion, Knowledge and Education", 32; İlahi bilgi, duyular ve duygular vasıtasıyla insanın ulaştığı algısal verilerin zihinde düşünsel bir çerçevede işleterek insanda irade ve cüz'i ihtiyârın tahakkuk etmesini sağlayan aşkın bir bilgidir. Bkz. Açıkgenç, **Bilgi Felsefesi**, 161-178.

tümdengelimine dayalı olarak pragmatik değerdeki nesneleri konu eder. Her iki bilgi türü arasında bir mukayese edilecekse ilahî bilgi, insanî bilmenin nihaî ereğini oluşturduğundan beşerî bilginin esası ve temelini oluşturur. Aynı şekilde beşerî bilginin sarf-î nazarının değeri, ilahî bilginin penceresinde bakıldığı sürece kıymetlidir. Aksi takdirde beşerî bilgi, araştırmacıyı sonsuz ve amaçsız arayışlar lâbirentine sokar. Bu bakımdan daha yüksek bir hakikat olan ilahî bilgide, araştırmacı için sınır varken; beşerî bilgide ise herhangi bir sınır söz konusu değildir.⁷⁰ Öte yandan ilahî bilgi, ruhun gıdası işlevini gördüğünden farz-î ayn hükmünde iken beşerî bilgi, dünyevî yaşamdaki pratik ihtiyaçların karşılanmasından etkin olduğundan farz-î kifâyedir.⁷¹ Bu çerçevede ilahî bilgi, tasdikâtı konu edildiğinden evrensel/tümel olarak kabul edilirken beşerî bilgi, tasavvurlarla ilişkili olduğundan da öznel/tikeldir.

1.3.4. İnsanın Mahiyetine Dair Hükümler

Günümüz bilim felsefesi bağlamında insanı tanımlama gayreti içerisinde olan psikoloji, sosyoloji, biyoloji ve antropoloji gibi disiplinler; insanı, genellikle aklın ve benliğin incelenmesi ekseninde hayvan türünün gelişmiş bir biçimi olarak ele almaktadır. İnsana ilişkin bu bakış açısının düşünsel kökleri, Darwin'in türlerin kökeni ile ilgili insanın tarihsel biyolojik sürecini içeren biyolojik 'Evrin Teorisi'ne dayanmaktadır. Darwinizmden düşünsel destek alan sözü edilen disiplinler, insan aklını ve tecrübesini metafizik âlemden koparılmasını ve onları şahadet âlemiyle sınırlandırarak seküler bilimsel çalışmalara(!) konu etmektedirler.⁷² İnsana ilişkin bu bakış açısının tenkidini yapan al-Attas, buna karşıt olarak ruh ve bedenden meydana gelen insanın ruhî melekesini ön planda tutarak onun metafizik âlemle olması gereken bağlamına dikkat çekmektedir. Ona göre insanın ruhî tarafının bir aslı, bir kökeni vardır ki; insanın, nihaî olarak bu asla ve kökene geri dönmesi zorunludur.⁷³

Al-Attas'ın bilim felsefesinde, ruh ve bedenden müteşekkil insanın çifte bir mahiyette sahip olduğu önemle vurgulanmaktadır. Burada insan, ruh ve bedenin bileşiminden meydana gelen çifte bir tabiatın yanı sıra üçüncü bir öz olarak kabul

⁷⁰ Al-Attas, "Religion, Knowledge and Education", 29-32; Al-Attas, **Islam and Secularism**, 83-86.

⁷¹ Al-Attas, "Religion, Knowledge and Education", 32; Al-Attas, **Islam and Secularism**, 87.

⁷² Al-Attas, **Islam and The Philosophy of Science**, 6-7.

⁷³ Al-Attas, **Islam, Secularism and the Philosophy of the Future**, xxiii.

edilmektedir. Bu bakımdan insanın tabiatının müstakil olarak beden veya ruh şeklinde tanımlanması, bir eksiklik olarak görülmektedir.⁷⁴ İnsan tabiatını şekillendiren her iki unsurun, muhtevaları farklı olmakla birlikte işlev alanları da birbirinden farklıdır. Al-Attas’a göre insanın tabiatının şekillendiren bir unsur olarak ruh, bedenden bağımsız manevî ve soyut bir özdür. Bu manevî ve soyut öz, insanoğlunun zihinsel idea ve imgelere ilişkin yorumlama işleminde etkin bir şekilde iştirak ederek insan bedenini anlamlandıran ve bedende varolanı bilinçlendiren ve bu varolana kavrayış becerisini kazandıran bir niteliktir.⁷⁵ Bu anlamda insan ruhu, mekânda varlık bulur, ancak salt mekânla sınırlandırılmaz. Öyle ki ruh, pasif bir konumda değil, zihinsel kavrayış ve hayal gücü sayesinde cevval bir mahiyeti söz konusudur. Bu çerçevede insan ruhu, değerlendirme ve hayal yetileriyle dış duyuşsal algı merkezlerinden gelen verileri cins ve türlere ayırarak onların tikel ve genel ilkelerini maddî arazlarından epistemolojik bir süreçle varlıksal düzlemde soyutlama işlemi gerçekleştirir.⁷⁶ Bununla birlikte kavranabilir olguların merkezini oluşturan insan ruhu; ruh, akıl, nefis ve kalb gibi yetilerini de kendinde barındırır. Bu yetilerle ilişkili olarak insan ruhu, düşünme ve kavrama ile ilgili olduğunda “akıl”; bedeni idare ettiğinde “nefis”; sezgisel bilgilenme ile uğraştığında “kalb” ve aşkın/soyut âlemlerle uğraştığında “ruh” adını alır.⁷⁷ Bu bakımdan da insanın mahiyetini belirleyen bileşenlerin arasında yer alan tinsel, ruhsal, akılsal ve kalbî yetilerden dolayı insan, çok yönlü bir varlıktır. İnsanın bu yapısından dolayı onun gerçekliği ve doğruluğu, hem maddî hem de manevî alanı kuşatır.⁷⁸ İnsanın maddî ve manevî alanları kuşatan bir varlık olarak anlaşılması, onun olgusal ve aşkın alanlarının birlikteliği üzerine okumalar yapmasını gerektirir. Bu okuma biçimi, aynı zamanda bilginin birliği hakkında insanın mefkûreler geliştirmesine epistemolojik ve ontolojik imkân sağlar.

Öte yandan al-Attas’ın insan ruhunun temel bileşenleri arasına dâhil ettiği aklın; aktif akıl ve idrâk olmak üzere onun iki niteliğinden söz edilebilir. Burada

⁷⁴Al-Attas, **Islam, Secularism and the Philosophy of the Future**, 132; Attas’ın insana getirdiği tanımlama, Platon’un ruh (daimon) tanımlamasına benzerdir. Platon’a göre ruh, bölünemeyen ve bölünebilen tözlerin karışımından ibaret olan üçüncü bir tözdür. Bkz. Eflatun, **Timaios**, çev. Erol Güney ve Lûtfî Ay (İstanbul: Maarif Matbaası, 1943), 31 (35-a).

⁷⁵Al-Attas, **Prolegomena to the Metaphysics of Islam**, 171.

⁷⁶Al-Attas, **Prolegomena to the Metaphysics of Islam**, 156-158.

⁷⁷Al-Attas, **Prolegomena to the Metaphysics of Islam**, 145-148.

⁷⁸Al-Attas, **Islam and The Philosophy of Science**, 24.

insansal davranışların ilkelerini belirleyen aktif akıl, pratik akla tekabül etmekle birlikte idrak yetisinin teorik yönünün tekil hareketlerini yönlendirmektedir. Bu iki insansal nitelik, fiziksel nesneleri idare etmekle birlikte aklın tasarımsal yetisine bağlı olarak insansal becerilerin ve sanatların ortaya çıkmasına yardımcı olmaktadır.⁷⁹ Bununla birlikte insanın, diğer canlılardan esasen farklı kılan her iki akıl yetisine sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim bu iki akıl yetisi sayesinde insan, tümelleri kavramayabilmekte ve tümellerin anlamlarını formüle edebilmekte ve bunlar hakkında hüküm verme, aralarındaki benzerlik ve farklılıkları belirleyebilmektedir.⁸⁰

Aynı şekilde insan ruhunun tabiatında, nefs-î nâtika ve hayvanî nefis olmak üzere iki akl-eden yeti vardır. Burada nefs-î nâtika yetisi sayesinde insan, transandantal/aşkın bir yöne sahip olmakla birlikte metafiziksel anlamda varoluşunu gerçekleştirebilme imkânını da kendinde barındırır. Bu zaviyeden bakıldığında insan, nefs-î nâtika yetisi vasıtasıyla kendini ve Rabbini bilebilir. İnsanın kendini ve buna bağlı olarak Rabbini bilebilmesi demek, kendisinin varoluşsal nedenselliğinin farkındalığını tefekkür etmesi ve daha sonra eriştiği sonuçları içselleştirme ve eylemleştirmesi ile ilişkilidir.⁸¹ Bu minvaldeki bilme edimiyle insan, Allah'ın yer küredeki halifesi olduğunu fehm eder ve cüzî iradesine bağlı olarak bir sorumlulukla karşılaşır. Bu sorumluluk, Allah'a 'abd olma' bilincinden hareketle ferdî ve toplumsal birlikteliğin teşekkülü hususunda adaletin aşkın boyutuyla iştirâki gerektirir.⁸² İnsan tabiatını şekillendiren bir diğer yeti olan hayvani nefis ise insanın

⁷⁹Al-Attas, **Prolegomena to the Metaphysics of Islam**, 155.

⁸⁰Al-Attas, **Islam and The Philosophy of Science**, 14-15; akla ilişkin bu anlatımlarla birlikte al-Attas, akıl teriminin(deveyi) “bağlama” veya “alikoyma” anlamlarına geldiğine dikkat çekmektedir. Al-Attas, ayrıca aklın kalp, ruh ve nefis terimleriyle de anlaşılan aynı gerçekliği karşıladığını aktarmaktadır. Bu anlamları ihtiva eden akıl, insanı yanıltan alıkoyan ve onu doğruya sevk eden manevî bir cevherdir. Buradan hareketle al-Attas, akıl denildiğinde, insan tanımının esasının belirleyen ve kişi “ben” dendiğinde atıfta bulunan bir gerçeklik anlaşılması gerektiğini vurgulamaktadır. Bkz. Al-Attas, **Islam and The Philosophy of Science**, 14.

⁸¹Al-Attas, **Islam, Secularism and the Philosophy of the Future**, 132-136; ayrıca bkz. Muhammed Nor, “al-Attas’ın Eğitim Felsefesi ve Metodolojisinin Genel Hatları”, 41-44; ayrıca insanın mahiyetine ilişkin bkz. İbrahim A. Ragab, “Islamic Perspective on Theory Building in The Social Sciences”, **The American Journal of Islamic Social Sciences**, vol. 10, no. 1, (1993): 14. parçada ifade edilen Nâtıkkavramı, aklın gücü ve yetisi anlamına karşılık gelmektedir. Nâtık kavramının felsefi literatürde bir karşılığı arandığında, Grekçede “logos” a ve Latince “ratio” kavramına karşılık gelmektedir. Al-Attas’ın bilgi sisteminde ele alındığı şekliyle nâtık kavramı, düşünürleri sınıflandırma, ayırıştırma ve hükmetme mukabilinde kullanılmaktadır. Bkz. Al-Attas, **Prolegomena to the Metaphysics of Islam**, 174-175.

⁸²Al-Attas, **Prolegomena to the Metaphysics of Islam**, 145-146; Aynı şekilde bu sorumluluk, insanın şahadet ve gayb âlemine ilişkin ilmi soruşturmalarının, modern bilim düşüncesinde etkin yer alan

beden üzerindeki ve bedenın insan üzerindeki cismanî beklentilerinin karşılanmasıyla ilgilidir. Bu beklentilerin karşılanması, nefs-î nâtika yetisinin gölgesinde yapılmalıdır. Çünkü nefs-î nâtika, hayvanî nefs ve buna bağılı olarak bedeni idare ve yönlendirme mekanizmasına sahiptir.⁸³

1.3.5. Eğitimin Değeri ve Hedefine Dair Hükümler

Al-Attas'ın eğitim felsefesinin esasen hedefi, insanın kendi farkındalığının farkında olması ve bu farkındalığın aşkın alan ile ilişkilendirerek kendi yaratılış gayesini ve fitratının gerçekleşmesini sağlamaktır. Bununla birlikte eğitimin değeri ve hedefine dair hükümler denildiğinde, insanın ruhsal ve manevî yetilerinin yanı sıra fiziksel yetilerinin de geliştirilmesi anlaşılmalıdır. Al-Attas, kişisel gelişimin bu şekilde sağlanabilirliğinin “kendini bilen rabbini bilir”⁸⁴ kutsi hadisine başvuruyu esas almaktadır. Bu anlayışla al-Attas'ın önerdiği İslâmî eğitim modeliyle, insan nefsinin ve ruhunun Allah ile aşılmasını amaçlamaktadır. Bu çerçevede al-Attas'a göre İslâmî eğitim; dinsel, ahlâksal, insansal olan bütün bileşimlerin gelişiminin aşkın alanla ilişkilendirilmesi konusunda bir temel teşkil etmektedir. Bu bağlamda al-Attas'ın eğitim felsefesindeki bilginin ve eğitim pratiklerinin temel amacı, insanı ölüm sonrasına hazırlamaktır. Bu zaviyeden bakıldığında bilgi peşinde koşanın gayesi, ahiret yurdunda saadeti yakalamaktır. Bu çerçevede İslâmî eğitimin uygulayıcısı olan muallim ise sadece bilgi aktarıcısı değil aynı zamanda bireyin manevî gelişimine katkı sağlayan bir mürebbi olarak görülmektedir.

Al-Attas'ın eğitimin değeri ve hedefine ilişkin düşüncelerinin temelinde, yukarıda da işaret edildiği gibi te'dib ve buna bağılı olarak edeb kavramsallaştırmaları yer almaktadır.⁸⁵ Al-Attas, te'dib kavramının günümüzde kullanıldığı anlamıyla eğitim teriminin bileşenleri arasında olan talim (öğretim) ve terbiye⁸⁶ kavramlarından

aşkın olanı inkâr ve kâinattaki mekanik tasavvurun aksine, Allah'a ‘abd olma’ bilinciyle yapılmasını öngörmektedir. Bkz. Al-Attas, **Islam and Secularism**, 69-70.

⁸³Al-Attas, **Islam, Secularism and the Philosophy of the Future**, 134; ayrıca bkz. “al-Attas'ın Eğitim Felsefesi ve Metodolojisinin Genel Hatları”, 41-44;

⁸³Al-Attas, **Prolegomena to the Metaphysics of Islam**, 145-148-; ayrıca bkz ve krş. Wan Muhammed Nor, “al-Attas'ın Eğitim Felsefesi ve Metodolojisinin Genel Hatları”, 42.

⁸⁴Al-Attas, **Islam and Secularism**, 69.

⁸⁵ Al-Attas'ın eğitimin değeri ve hedefine ilişkin ifade edeceğimiz bütün görüşlerinin temelinde, Hz. Peygamberin “rabbim beni eğitti (eddebe) ve benim eğitimimi (te'dib) en mükemmel şekilde yaptı” hadisindeki anlam ve ilkelerin oluşturunca bir etkisi vardır. Bkz. Al-Attas, “Religion, Knowledge and Education”, 1.

⁸⁶ Al-Attas, günümüz İslâm dünyasında kullanılan anlamıyla ve asli itibarıyla de İslâm eğitim düşüncesindeki eğitim kavramını karşılamayan *terbiye* kavramının, modernist düşüncede olan bazı

farklı bir nazar ile işlemektedir. Ona göre terbiye kavramı ile İngilizcedeki “eğitmek” ve eğitim” anlamlarına gelen Latince kökenli “educare” ve education” kavramları arasında doğrudan bir ilişki bulunmaktadır. Educare ve Education kavramları, sırasıyla “meydan getirmek”, “bil kuvve varoluştan ya da gelişmemiş olan şeyden ortaya çıkma” anlamlarında kullanılmaktadır. Burada “meydana getirme” ve “geliştirme” terimleri, maddî veya fizikî olan şeylere tekabül etmektedir. Al-Attas, İslâm düşünce geleneğine bağlı kalarak terbiye kavramının kullanımının salt maddî veya fizikî alan ilişkili olmadığını aktarmaktadır. İslâmî literatürü esas alan al-Attas’a göre “gaza” veya “gazv” kökünden türeyen ve “desteklemek”, “büyütmek” ve “beslemek” anlamlarına gelen terbiye kavramı, insanın da dâhil olduğu semantik alanlar içerisinde madenleri, bitkileri ve hayvanları kapsamaktadır. Bu bağlamda terbiye kavramı, aklî unsuru içermediğinden dolayı insanın tabiatta ilişkin kendi konumunu ve davranışını belirlemeyi karşılamamaktadır. Buradan hareketle al-Attas, terbiye kavramının İslâm eğitim sistemindeki eğitim kavramını mana ve işlev itibariyle karşılamadığını ifade etmektedir.⁸⁷ Al-Attas, terbiye kavramına ilişkin ileri sürdüğü bu çerçeveden hareketle, İslâm düşüncesi bağlamından eğitim kavramını karşılayan en makul kavramın te’dib olduğunu vurgulamaktadır. Al-Attas’ın genel felsefesi ile de bir uyum içinde olan te’dib kavramı⁸⁸, kevnî düzendeki nesnelerin ve vakaların uygun yerlerinin insana idrâk edilmesi ve bu idrâk ile birlikte yüce bir kudretin kozmik düzendeki işlevinin bilinmesi ve içselleştirilmesini ihtiva etmektedir.⁸⁹

Al-Attas’ın eğitim sisteminin temelini oluşturan bir diğer kavram ise edeb kavramıdır. Al-Attas’ın te’dib kavramıyla birebir ilişkili olarak ele aldığı edeb kavramı, insanın maddî ve manevî bütün yönlerini kuşatmaktadır. Bu muhtevasıyla edeb kavramı, al-Attas’ın eğitim sisteminin kendine münhasır, en sarîh ve köklü kavramları arasında yer almaktadır. Bu kavramın mahiyetini ve işlevini, hikmet penceresinden insanın eşya ile olan münasebetleri üzerine doğrudan bir tesir alanı

düşünürlerin ortaya çıkardığı bir kavram olduğu iddiasındadır. Bkz. Al-Attas, **The Concept of Education in Islam**, 29-30.

⁸⁷Al-Attas, **Islam, Secularism and the Philosophy of the Future**, 188-191.

⁸⁸ Wan Muhammed Nor Wan Daud, “Al-Attas’Concept of Ta’dib As True and Comprehesive Education in Islam”, **Teoman Durah’ya Armağan: Bir Bilim-Felsefe Çağrıcısı**, haz. Cengiz Çakmak (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008): 182.

⁸⁹Al-Attas, **The Concept of Education in Islam**, 27; Al-Attas, **Islam, Secularism and the Philosophy of the Future**, 182.

mevcuttur. Bu tesir alanı bakımdan edebin, tabiattan aşkın alana ve bireyden toplumsal sahaya kadar bütün ilmî disiplinlerin dâhil olduğu şümûlü bir muhtevası vardır. Bu geniş ilmî disiplinler yelpazesinden çıkarılacak sonuca göre edeb, bilgi ile varlığın hiyerarşik bir düzen içerisinde olup insanın bu hiyerarşik yapıyla olan ilişkisi ve ilgisinin fiziksel, zihinsel, ruhsal yetenek ve bil-kuvve ile doğru orantılı olduğunu bilmek ve idrâk etmesinde ilk basamak görevi görür.⁹⁰ Bu bilme ve idrâk türünün, aynı zamanda evrendeki kozmik nizamın varoluşunun epistemolojik ve ontolojik düzlemdeki tahkîk ve tahlilinin bütüncül bir yaklaşımının esas alınarak gayb âlemiyle ilişkili aşkın zeminde temellendirilmesi gerektirir.

Al-Attas, evrendeki kozmik nizâmın/hukukun edeb ile ilişkisinin tezahürünü adalet terimi açıklar. Burada adalet terimi, evrenin kozmik nizâm bakımından tüm varolanların kendi sistemleri içinde yerli yerinde ve dengede olmasına; bu denge ve düzeni sağlayan unsurların aşkın bir bağlamının olduğuna âtıftır.⁹¹ Bu bakımdan adalet mefhumu, İslâm ilim geleneğinde olduğu gibi edeb bağlantılı olarak ilm ile kaim ve ilm ile kavidir.⁹² Böylece edeb, delili hikmet olan adaletin, ontolojik birliğin evrende aşikâr bir şekilde gerçekleştiği üzerine okuma yapma nazarıdır.

Öte yandan edeb, insanın gerek fen gerekse sosyal ilimlerle ilişkili olarak müşahhas ve mücerred alanlar üzerindeki araştırmaları konusunda, onun zihinsel aktiviteleri ve ruhsal kavrayışları için uygun nitelikler hazırlayan bir disiplindir. Bu nitelikler arasında en önemli olan şey, edebin, pratik aklın disipline edilmesini sağlamasıdır. Bu disipline ile birlikte insan; fizikî, aklî, ruhî kapasite ve potansiyeline göre kendisinin kozmik nizamdaki mâkûl yerini bilme ve onu içselleştirme imkânını bulur.⁹³ Aynı şekilde edeb disiplini, bilginin ve varlığın mertebe ve derecelerine göre

⁹⁰Al-Attas, **The Concept of Education in Islam**, 26-27; burada edeb kavramıyla asıl anlatılmak istenen şey, insandaki cevherin mana itibarıyla anlaşılmasıdır. İnsandaki bu cevher, kendini bilmeye ilişkili olarak Allah’a giden minvalde bir rabıttır. Bununla insan, kendini konumu idrak etmesini sağlar. Bu idrakin gerçekleşmesi ise tasdik, gerçek saygı, sevgi ve alçak gönüllükle bağlantılıdır. Bkz. Al-Attas, “Religion, Knowledge and Education”, 7.

⁹¹Al-Attas, **The Concept of Education in Islam**, 20-21; Al-Attas, “Religion, Knowledge and Education”, 35-36.

⁹²Al-Attas, **Islam and Secularism**, 78; Al-Attas, “Religion, Knowledge and Education”, 2.

⁹³Al-Attas, **Islam, Secularism and the Philosophy of the Future**, 182; Al-Attas, **The Concept of Education in Islam**, 22; al-Attas’ın edeb kavramına ilişkin bu yaklaşımını, İslâm bilgi geleneği açısından Franz Rosenthal’de vurgulamaktadır. Rosenthal’a göre edeb, insanı mutluluğa erişirme ve hayat tarzının biçimi bakımında beşerî bir hikmet olarak İslâm bilgi geleneğinde tanımlanmıştır. Ancak, burada söz edilen mutluluk, bedeninin fiziki ve bedeni zevklerde doyuma ulaşması değil, manevî zevk yakalamakla ilişkilidir. Bu meyanda edeb, nâtik kavramıyla eşdeğer olduğu ifade edilir.

hiyerarşik olarak tanzim edildiği hakikatinin bilinmesi ve içselleştirilmesini önerir.⁹⁴ Bu zaviyeden bakıldığında edeb, ontolojik ve epistemolojik kuramların teşekkülünde işlevsel etkinliği olan bilimsel aklın/ruhun ab-î hayatı ve gıdası hükmündedir. Yani edeb, insanın davranışsal tutumlarını ve bilgisel araştırmalarını anlamlandıran bir niteliğe sahiptir.

Yukarıda sözünü ettiğimiz edebe ilişkin nazariyenin tesisi ve uygulaması ise al-Attas'a göre İslâmî eğitim sistemi ve müfredatının esaslarını oluşturmaktadır. Burada İslâmî eğitimin konusu ve nihaî hedefi, edeb sahibi bireyler yetiştirmeyi esas alarak edebın insanın bütün benliğinde tecessümünü sağlamaktadır. Bu açıdan İslâm'da eğitim, esasen ruha edebın verilmesi veya ruhun te'dib edilmesine yöneliktir. Bu bağlamda edeb, bir ziyafette davet edilenin nasıl davranılması gerektiğini gösteren kaideler toplamına⁹⁵ işaretir. Bu kaidelerle birlikte al-Attas, eğitimin esas hedefinin iyi bir yurttaş ya da iyi bir işçi yetiştirmek olmadığını, ancak iyi bir insan yetiştirmek olduğunu savunmaktadır. Çünkü ferdin ihyası, aynı zamanda toplumun ihyası manasına gelmektedir.⁹⁶ Bu bağlamda eğitimin nihaî hedefi, insanüstü bir varlık yaratmak değil, edeb sahibi üstün insan profilini ortaya çıkarmaktır. Edebin esas alınmadığı bir eğitim sistemi, seküler eğitim sisteminin mukabilidir ve insanüstü bir varlığın ortaya çıkarılmasına hizmet etmektedir. Bu bakımdan bir toplumun eğitim sisteminde edebın yokluğu ise, beraberinde toplumun dinsel, düşünsel ve sosyal alanlarında bir düzensizlik meydana gelmesinin nazariye düzeyinde kaçınılmaz kılmaktadır. Edebin kaybına bağlı olarak meydana gelen bu düzensizlik, bilginin karmaşık ve sorunlu hale gelmesine yol açmaktadır. Edebin kaybı ve bunun doğal bir sonucu olan bilgi keşmekeşliğine bağlı olarak siyasal düzlemde, sahte liderlerin⁹⁷ ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır. Bu bağlamda

Bu bakımdan edepten yoksun insan, aynı zamanda nâtıktan (akıldan) yoksun kişi anlamına geldiği İslâm bilgi geleneğinde, kabul edilmiştir. Bkz. Rosenthal, **age**, 310.

⁹⁴Al-Attas, **The Concept of Education in Islam**, 27.

⁹⁵Al-Attas, **The Concept of Education in Islam**, 23-24; Al-Attas, **Islam and Secularism**, 149-152; Al-Attas, "Religion, Knowledge and Education", 35-36.

⁹⁶Al-Attas, **The Concept of Education in Islam**, 25; al-Attas, **Islam and Secularism**, 150; ayrıca bkz. "Religion, Knowledge and Education", 32-33; Attas'ın talebesi Wan Muhammed Nor, çağdaş İslâm düşüncesinde, İslâmî eğitimin amacının iyi vatandaş değil, iyi insan yetiştirmek olduğunu ilk söyleyen düşünürün al-Attas olduğunu söyler. Burada iyi insan, edebli ve ruhu ted'ib edilen insandır. Attas, tarihte böyle bir şahsiyete örnek olarak Hz. peygamberi verir. Al-Attas, iyi bir insan tarzının çağırıştırılması için Kuala Lumpur'daki Uluslararası İslâm Düşüncesi ve Uygarlığı (ISTAC) armasının ortasına "Muhammed" ismini nakşettirmiştir. Bkz. Muhammed Nor, "al-Attas'ın Eğitim Felsefesi ve Metodolojisinin Genel Hatları", 56-57.

⁹⁷Al-Attas, **The Concept of Education in Islam**, 34-35.

al-Attas'ın eğitim sisteminde, uygulaması adalet olan edeb denilince; zihin ve ruh için gerekli uygun nitelikler hazırlanarak bilimsel araştırmaların aşkın olanla disipline edilmesi; hikmet penceresinden bir dürüstlük manzarası sunarak doğru ve uygun şeylerin tanınması ve benimsenmesi anlaşılmalıdır. Bu iki bağlamdan hareketle edeb, bilim insanını yanlış anlamalarından ve eylemlerinden uzaklaştırarak mutlak doğru olanın yanında yer almasını sağlar.⁹⁸ Öyleyse edeb, amel-î sâlihdir, yani doğru eylemdir ve onun toplumsal yansıması ise âdil düzendir.⁹⁹

Bu bölümü sonlandırırken al-Attas'ın bilim felsefesinin, bilgidен bilime, fizikten metafiziğe, öznenen nesneye, insandan eğitime kadar geniş ilmî bir yelpazeyi ihtiva ettiğine şahit olduk. Bu geniş yelpazenin mihenk noktasını, doğru bilginin mahiyeti ve nasıl erişilebileceğine ilişkin bilimsel çabalar oluşturmuştur. Burada doğru bilgi üzerinden al-Attas'ın bu denli yoğunlaşılmasının nedeni, esasen günümüzde mevcut olan bilgi ve bilimin seküler idrâkinden kaynaklanır. Muasır bilgi ve bilim idrâkî, düalist faraziyelerle şekillenen seküler bakış tarzını yansıttığından dolayı doğru bilgiyi temsil etmez. Buradan hareketle al-Attas'ın doğru bilginin aşkın alanla ilişkili olması gerektiği sarf-î nazarıyla bakıldığında, günümüz çağdaş/seküler bilimsel tefekkürün ileri sürdüğü salt deney ve akla dayalı doğru (!) bilginin muhtevasının yetersiz olduğu görülecektir. Bu bağlamda ele almaya çalıştığımız al-Attas'ın bilim felsefesinin mahiyetine ilişkin bu bölüm, aynı zamanda onun “modern bilim ve eleştirisi” ile “İslâmî bilimin inşa edilebilirliği bağlamında çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi meselesi” bölümlerinde ileri sürdüğü tezlerle de epistemolojik bir arka plan oluşturmayı amaçlamıştır.

⁹⁸Al-Attas, **The Concept of Education in Islam**, 26-27.

⁹⁹Al-Attas, **Prolegomena to the Metaphysics of Islam**, 16-17.

2. AL-ATTAS'IN DÜŞÜNCE SİSTEMİ AÇISINDAN MODERN BİLİM VE ELEŞTİRİSİ

Al-Attas'ın çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi konusunda ileri sürdüğü görüşlerin önemli bir veçhesini, modern bilimsel tefekkürün ve onunla bağlantılı olarak çağdaş bilgi ve bilimin mahiyeti oluşturur. Burada modern bilim, Avrupa'da, tarihsel köken bağlamından 1500'den ve 1750'lere kadar meydana gelen bilimsel gelişmelerin bir sonucu olup¹⁰⁰ 19. yüzyılın ikinci yarısına ve hatta 20. Yüzyıla kadar devam eden bilimsel düşünceye karşılık gelir. Çağdaş bilim ise umumî olarak 19. yüzyılın sonlarında yine Avrupa'da meydana gelen ve günümüze kadar devam eden bilimsel tefekkür ve gelişmelere tekabül¹⁰¹ eder. Modern ve çağdaş bilim kavramsallaştırmaları, her ne kadar zamansal olarak farklı dönemlere tekabül etse de, günümüzde birebir ayrıştırılmış olduğunu ifade etmek güçtür. Bu nedenle günümüzde Batı uygarlığından meydana gelen bilimsel bilgi ve algı tahlil ve tenkit edilirken, umumî anlamda modern ve çağdaş bilim ayrıştırılması üzerinden yapılmaktan ziyade modern bilim ve onun üzerinden çağdaş bilimin de esas alındığı söylenebilir. Bu çerçevede çalışma boyunca çağdaş bilim ve bilimsel algıya ilişkin

¹⁰⁰ Bu dönemler arasında meydana gelip varlık bulan modern bilimin tarihsel arka veçhinde, Aristoteles fikirleri ve klasik dönem İslâm bilim adamlarının çalışmaları önemli yer tutar. Bu tarihsel arka veçheyle birlikte modern bilim, ileri sayfalarda da değinileceği üzere, somut olarak Kopernik ve Galileo ile birlikte ortaya çıkmış olmakla birlikte onun kilometre taşlarını Kepler'in gezegenlerin dolaşımı ile keşifleri, Galileo'nun, Kopernik'ten aldığı bilimsel mirasla Aristoteleci dünya görüşünü çürütürken bilim dili olarak matematiksel ifadelerle ilişkin vurgusu, Descartes'in dünyanın mekanik/doğal olarak tanımlanması hususundaki fikirleri ve Newton'un fizik ile ilgili tespitleri oluşturmuştur. Bu bakımdan Kepler'den, Darwin'e, Einstein'a kadar Batı uygarlığında meydana gelen bilimsel gelişmelerin adlandırılmasına modern bilim denilir. Bkz. Nidhal Guessoum, **İslam's Quantum Question: Reconciling Muslim Tradition and Modern Science**, (London: I.B. Tauris, 2011), 74-76; Bu bağlamda anlam bulan modernlik kavramı ise Avrupa düşün merkezli küresel sisteme tekabül ederken İslâm dünyası başta olmak üzere Avrupalı olmaya toplumların da, bu küresel sistemin dışına itilmesi, onların marjinalleştirilmesi ve nihayetinde buraların fiilen işgal ve sömürmeye cevaz veren aklın anlamalarını karşılık gelir. Bkz. İbrahim Kalın, **İslâm ve Batı**, (İstanbul: İsam Yayınları, Mart 2008), 109.

¹⁰¹ Kasım Küçükaltıp ve Ahmet Cevizci, **Batı Düşüncesi -Felsefi Temeller-**, (İstanbul: İsam Yayınları, Aralık 2010), 163-164; "Çağdaş" dönem kavramsallaştırılmasını, kimi düşünürler, 1650'lerden günümüze kadar gelen dönemi ihtiva ettiğini aktarmaktadırlar. Bu zaman dilimi, aynı zamanda çağdaş Batı medeniyetinin tarihsel sürecinin gelişimini göstermektedir. Bu meydana ele alınan çağdaş dönem kavramsallaştırması, modern dönem kavramını karşıladığı söylenebilir. Bkz. Ş. Teoman Duralı, **Çağdaş Küresel Medeniyet: Anlamı/Gelişimi/Konumu –Çağdaş Küreselleştirilen İngiliz-Yahudi Medeniyeti-**, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2000), 65; Modern bilim kuramına, günümüz bilim düşüncesini de dâhil ederek işleyen bir çalışma için bkz. Toby E. Huff, **The Rise of Early Modern Science; İslâm, China and the Modern**, (New York: Cambridge University Press, 2003), 8-11.

doğrudan atıflar olmakla birlikte anlam bütünlüğünün sağlanması açısından umumî olarak “günümüz” veya “günümüzde” modern/Batı bilimi şeklinde ifadeler de kullanılmıştır. Bu bakımdan çalışmamızın “*Al-Attas’ın Düşünce Sistemi Açısından Modern Bilim ve Eleştirisi*” başlığı altından işlenen konular, aynı zamanda al-Attas’ın çağdaş bilime ilişkin görüşlerini de ihtiva ettiğini ifade etmek mümkündür.

Al-Attas’ın modern bilim ve ondan türeyen çağdaş bilime ilişkin eleştirel düşünceleri, epistemolojiden ontolojiye; insandan kâinata; şehâdet âleminden mûteal âleme kadar geniş kapsamlı bir muhtevaya sahiptir. Al-Attas, çağdaş bilimin bu alanlara ilişkin ileri sürdüğü nazariyelerin ciddi sorunlarının bulunduğuna işaret eder. Ona göre çağdaş bilim, bilgiyi, olması gerektiği aslî muhtevasından koparıp seküler düzlemde işleyerek sorunlu bir hâle getirmiştir. Bilgiye ilişkin bu sorunlu yaklaşım, başta İslâm bilgi ve bilim geleneği olmak üzere kökleri kadimde olan diğer bilgi geleneklerini de, bilimsellik arz etmediği düşüncesinden hareketle dogmatik olarak görmüştür. Bu çerçevede çağdaş bilim, modern dönem Batı uygarlığının epistemolojik tefekkür dünyasındaki seküler faydacı yaklaşımlardan beslenerek insanî yetilerin sağladığı bilgi kaynaklarıyla kendini sınırlandırmıştır. Bu sınırlandırma, beraberinde kâinatın mekanik yapısı esas alınarak geliştirilen evren tasavvurunun ve hümanizmaya dayalı seküler bireyselleşme fikrinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Burada hem kâinat hem de insana ilişkin geliştirilen tasavvurlarda, metafizik alana yer verilmediği, bu noktada metafiziksel olanın tecrit edilmesi söz konusudur. Al-Attas’ın düşünce sistemi açısından modern bilimin bu muhtevası, epistemolojik ve ontolojik hiyerarşik düzlemde tenkide değer bir konu olarak görülür. Bu bağlamda al-Attas, modern bilimin tarihsel arka veçhesini oluşturan etkenlerden, onun epistemolojik nazariyesinin sorunlu muhtevasından, seküler tefekkür ile ilişkisi ve tabiatçı nazariye açısından aşkın bilimlerin temellendirilmesi sorununa kadar geniş bir yelpazede ele alır. Bu çerçevede al-Attas’ın modern bilim eleştirisini, umumî anlamda aşağıdaki başlıklar hâlinde tasnif edip ele almak mümkündür.

2.1. Modern Bilimin Tarihsel Arka Veçhesi

Modern bilimin tarihsel arka veçhesini oluşturan birçok sâik olmakla birlikte esasen bu noktada Hristiyan dünyagörüşü ekseninde dönüştürülen kadim bilimsel bilginin oluşturu bir işlevi/etkisi vardır. Bu etki ekseninde modern bilim,

Avrupa’da, Hristiyan dünyagörüşüne dayalı olarak Helenistik Roma medeniyetinin bilimsel idrâkini ve İslâm bilim geleneğini kendi bağlamsal şartlarıyla şekillendirilmesi sonucunda meydana gelen bilimsel gelişmelerin toplamını ihtiva eder.¹⁰² Al-Attas, bu terkiplerle teşekkül olunan modern bilimin tarihsel arka veçhesini tahlil ederken, bilhassa Hristiyan ilahiyatının tarihi dönemeçlerde geçirmiş olduğu değişim ve dönüşümlerin sorgulanmasını başlangıç noktası olarak seçer. Al-Attas’ın bu başlangıç noktasını esas almasının sebebi, Hristiyan ilahiyatının tarihsel bağlamının anlaşılmasından modern bilimsel düşüncenin ve özellikle onun mekanik-seküler yönünün anlaşılamayacak olmasıdır. Bu anlaşılammaya kapı aralamak için Al-Attas, Hristiyan ilahiyatının tarihsel gelişim süreci ve esasları başta olmak üzere İslâm medeniyetinde teşekkül olunan -çoğunlukla olgulara dayalı- bilimlerin Batı’ya aktarımıyla meydana gelen modern bilimsel gelişmelerin tarihselliğinin inkişafına girer.

Hristiyan ilahiyatının tarihi gelişim süreci tahlil edildiğinde, başta Aziz Paul/Pavlus tarafından Hristiyan itikadının temelleri atılmış ve daha sonrasında Galata, İznik ve Kadıköy Konsilleri tarafından da üç kez gözden geçirilerek Hristiyan itikadına yapılan ilavelerle bu ilahiyatın şekillendirildiği görülür. Hristiyan ilahiyatına yapılan bu ilaveler arasında, Yunan ve Roma felsefeleri başta olmak üzere diğer uygarlıklardan tevarüs edilen fikirlerin ithali de söz konusudur. Örneğin Hristiyan ilahiyatında, “kanuni hüküm/şeriat” ilkeleri olmadığından dolayı bu durum, Roma’nın pozitif hukukuyla ıslah edilmeye çalışılmıştır. Bu minvalde tesis edilen Hristiyan ilahiyatı, dünyagörüşü, metafiziği, kozmolojisi, felsefesi, bilimi ve sanatı, ithal edilen fikirler ekseninde terkibi bir bilgi yapısı üzerine kurulmuş ve anlam bulmuştur.¹⁰³ Başka bir ifadeyle Hristiyan ilahiyatlarınca, Hristiyan ilahiyatına, Hristiyanlığın esas ilkeleri korunmadan Antik Yunan’ın

¹⁰²Açıkgenç, **İslâm Medeniyetinde Bilgi ve Bilim**, 130; Burada, modern bilimin Hristiyan dünyagörüşü etrafında şekillendiğiyle ilgili görüşlere çeşitli eleştiriler yapılmaktadır. Bu eleştirileri yapanlardan biri de, René Guenon’dur. Guenon’a göre modern düşüncenin terkibi Hristiyan düşüncesini karşıladığı konusunda ileri sürülen fikirlerin, sağlıklı bilimsel bir zemini yoktur. Bu anlamda modern düşünce, Hristiyan düşüncesine karşıdır. Bu karşıtlığa rağmen Hristiyanlık, bazı konularda modern düşüncenin doğuşuna ve gelişimine zemin hazırlamıştır. Buna göre Hristiyan öğretisinin modern bilim veya Batı uygarlığı üzerindeki işlevsel etkinliği, ortaçağdan sonra yok olmaya başlamıştır. Bkz. René Guénon, **Modern Dünyanın Bunalımı**, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: Hece Yayınları, 2005), 147-148.

¹⁰³ Al-Attas, **Islam and Secularism**, 28-29; Bu bilgi idrakini esas alan ve buna bağlı hikmeti yücelten ortaçağ kilise zihniyeti, bilginin dinî ve dünyevî değerine birlikte inanmayı gerektiren bir algı ile hareket etmemiştir. Bkz. Rosenthal, **age**, 360.

epistemolojik ve felsefî miraslarının yanı sıra ahlâk, eğitim ve estetiğinin esaslarını¹⁰⁴; Yahudi toplumunun dinî düşüncesinin bir takım unsurlarını;¹⁰⁵ Latin, Germen, Kelt ve Nordik kavimlerinin de ulusal ruhu ve kültürel geleneklerinin dâhil edilmesi hususunda bir tavır sergilenmiştir.¹⁰⁶ Hristiyan ilahiyatçılarının dinsel normatiflerin geçişkenliğiyle ilgili olan bu tutumları, böylece dinsel algıdaki epistemolojik özümseme ve cehaleti beraberinde getirmiş olmakla birlikte sonraki dönemlerde de metafiziksel düşünceden arındırılmış seküler okumaların yapılmasına zemin hazırlamıştır. Nitekim bu okuma biçimi, modern seküler bilimsel çalışmaların tarihsel arka veçhesini oluşturmakla birlikte gelişimine de, bir bakıma meşruiyet kazandırmıştır. Öyle ki Hristiyan ilahiyatının hakikat arayışını belirleyen esas sâikini, bundan böyle modern bilimsel gelişmelerin muhtevası belirler olmuştur.

Böylece Hristiyanlar, kendi dinî sabitlerinden tavizler verip başka uygarlıklardan fikirler tevarüs ederek kendi ilahiyatlarını inşa etmeye çalışmışlardır. Bu inşa sürecinin, günümüze kadar devam ede geldiği de görülmektedir. Hristiyanlığın, bu inşa sürecinde dinsel algıdaki değişmeyen sabitlerinin zedelenmesi ve hatta ortadan kaldırılmasına ilişkin çabası onun bir kültür dinî hâline dönüştürülmesine neden olmuştur.¹⁰⁷ Bu bağlamda, dönemin bilimsel idrâkî bağlamında değişim ve dönüşümü öngören Protestanlar başta olmak üzere birçok Hristiyan ilahiyatçı ve nazariyeci, Hristiyanlık öğretisinin neo-modernist düşünce akımlarıyla ittifak kurulması gerektiğini beyan etmişlerdir. Bu çerçevede birçok Hristiyan –Katolik ve Protestanlar dâhil- mütefekkir, modern bilimsel ilerleme ve gelişmelere muvazi dairede mantıksal akıl yürütmelerle, modern bilimin insanı tanımladığı ve hayata verdiği mana çerçevesinde birebir aynısını (prototipini) verebilir düşüncesiyle İncillerin tekrardan yorumlanması, kilisenin konumu ve işlevi konusunda değişikliklerin yapılması gerektiğini hararetle savunmuşlardır. Bu

¹⁰⁴ Bu esaslarla birlikte Antik Yunan uygarlığında hâsıl olan aklın ve hayal gücünün de, modern bilimin teşekkülünde işlevsel rol oynamıştır. Bkz. Leslie Lipson, **Uygarlığın Ahlâkî Bunalımları [Manevî Bir Erime mi? Yoksa İlerleme mi?]**, çev. Jale Çam Yeşiltaş (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2003), 67.

¹⁰⁵ Yahudî toplumunun, Rönesans ve Aydınlanma çağından günümüze kadar devam eden Batı uygarlığının inşası ve mefkûresinin teşekkülünde önemli katkıları olmuştur. Bu konuyla ilgili olarak Teoman Duralı, Yahudî ve İngiliz toplumunun değer ve anlayışları dolayımında terkiбі bir yapı içerisinde Avrupa’da teşekkül olunan ve günümüze kadar varlığını en etkin bir şekilde sürdüren Batı uygarlığını, çağdaş İngiliz-Yahudî medeniyeti diye kavramsallaştırmaktadır. Bu hususla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Ş. Teoman Duralı, **age**.

¹⁰⁶ Al-Attas, **İslam and Secularism**, 134; Al-Attas, “Religion, Knowledge and Education”: 19-20.

¹⁰⁷ Al-Attas, **İslam and Secularism**, 29; krş. Mehmet Özay, **Sekülerleşme ve Din**, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 19-20.

yaklaşım, zamanla, neredeyse bütün Hristiyan ilahiyatçıları tarafından kabul görmeye başlamıştır. Öyle ki, geleneğin savunucusu olanlar, tenkit edilerek irtidât ile suçlanır konuma düşmüşlerdir. Hristiyanların kendi içinde geçirmiş olduğu bu çatışma sürecinde tesis edilen kilise söylemi ise, artık Hristiyanlığın sekülerleştirilmiş şekli olarak varlık bulmuş ve bu varoluş üzerinde yeni bir dünyagörüşünün mukabili olmuştur. Bu yeni dünyagörüşüne göre modern bilimsel gelişmelerin dayandığı seküler düşüncelerin, İncil ile çelişen herhangi bir tarafı yoktur. Aksine bu gelişmelerin kaynağı, bizatihi İncil olarak kabul edilmiştir.¹⁰⁸ Daha öz bir ifadeyle Hristiyanlık mefkûresindeki bu değişim ve dönüşümle birlikte Hristiyan ilahiyatı hellenize¹⁰⁹ edilerek sekülerleştirilmiştir. Böylece Hristiyan ilahiyatçılarının ekseriyeti, gelenek ve değer konusunda değişemeyen sabiteleri kalmamış ve her değişim ve dönüşüme bağlı yeni bir düşünsel tavır almışlardır, almaktalar. Örneğin Aydınlanma öncesinde Hristiyan düşüncesinde akıl, ilahiyatın gölgesinde işlevselliğini devam ettirirken Aydınlanma ile birlikte ilahiyatın muhtevasının tahlili aklın eline verilmiştir.

Öyle ki günümüzde birçok Hristiyan ilahiyatçı ve aydın, artık modern seküler düşünceyi öylesine benimsemişlerdir ki insanlığın düşünce tarihini evrimci nazariyenin bir parçası; Marksizm'in tarihsel materyalist mefkûresine bağlı kalarak toplumsal ve siyasal değişimin kaçınılmazlığını vurgulayıp buna mukabil olarak değişim olduğunu savunmaktadırlar. Bunlara göre insan ve tarih nasıl bir gelişme gösteriyorsa, dinî savlar ve buna dayalı olarak din inancının da değişmesi ve gelişmesi zorunluluk göstermelidir.¹¹⁰ Bu düşünme biçimi, bir bakıma insan aklının ve dilinin metafizik ve dinî unsurların kontrolünden arındırılıp serbest bırakılmasını savunan ve aynı zamanda ilâhî/aşkın olana karşı isyan içinde olan Hümanizmanın

¹⁰⁸ Al-Attas, **Islam and Secularism**, 2-4.

¹⁰⁹ Hristiyan teolojisinin hellenize edilmesi demek, Hristiyanlık öğretisinin ilk metinleri ve teslis inancının ilkelerini Antik Yunan felsefesi bağlamında temellendirilmesi demektir. Hristiyanlığa ilişkin geliştirilen bu düşünme biçimine, her ne kadar değişim ve dönüşüm tezinin savunan başta Protestanlar olmak üzere bir takım Katolikler destek vermiş olsalar da, St. Thomas Aquinas gibi Katolik teologlar, Hristiyan dinin esaslarının sürekliliğine ve değişmezliğine dikkat çekerek rahatsızlıklarını ifade etmişlerdir. Ancak Hristiyan dünyasında, bu değişim ve dönüşüme karşı direnç gösterilmişse de, çok azınlıkta kalmıştır. Bu azınlığın ve sorunun sebebi ise Hristiyanlık mefkûresindeki Tanrı tasavvurudur. Hristiyanlığın düşünce tarihini bakıldığında, bu Tanrı tasavvuruna bağlı olarak perspektif açısından dini düşünceye aykırı olan bilimlere ilişkin sürekli bir temayül (bilhassa Aydınlanma sonrasında) göstermiştir. Bkz. Al-Attas, **Islam and Secularism**, 5-13.

¹¹⁰ Al-Attas, **Islam and Secularism**, 4-5.

*“insanın ilahlaştırılması ve Tanrı’nın da insanlaştırılması”*¹¹¹ sloganına karşılık gelir. Bu çerçevede Hristiyan ilahiyatı, aşkın hakikatin seviyesine çıkarılacağı yerde hakikati onun değişken niceliklerine indirgemeye çalışılmıştır. Bu konuyla ilgili olarak Eric Lionel Mascall, Hristiyanlık ilahiyatının modern bilimin bağrından meydana gelen değişim ve dönüşümlere yenik düşürüldüğü hususunda; *“dünyayı Hristiyanlığa ihtida ettirilmesi gerekirken Hristiyanlığı dünyaya ihtida ettirdik”*¹¹² diyerek kaygılarını paylaşır. Hristiyan ilahiyatçılarının değişen zaman ve mekâna bağlı olarak meydana gelen bu tutumları, dinsel epistemolojiye ilişkin epistemik cehaletin bir yansımasıdır. Bu öyle epistemik bir cehalettir ki, günümüz Hristiyan toplumu, -Tanrı’ya o kadar yabancılaşmışlardır ki- Tanrı kavramı yerine başka bir kavram bulma arayışı içerisine girmişlerdir.¹¹³ Bu bakımdan Hristiyan mefkûresindeki Tanrı tasavvuru, erken dönemlerdeki diyalektik süreç bağlamından teşekkül olunan aşkın merkezli iken daha sonrasında aşkın-dünya endeksli olmaya başlamış ve günümüzde ise dünya merkezli bir vaziyete dönüşmüştür. Oysaki Tanrı, al-Attas’ın ifade ettiği gibi¹¹⁴, zaman ve mekân göre değişim gösteren bir mit ya da imge olmayıp gerçekliğin bizatihi kendisidir.

Al-Attas’ın Hristiyanlığın tarihsel süreç içerisinde geçirmiş olduğu değişim ve dönüşümlere dikkat çekmesinin sebebi, bu değişim ve dönüşümlerin modern bilimin teşekkülünde etkin rol almasından kaynaklanır. Bu anlamda al-Attas’ın gayesi, modern bilimin tarihsel süreç içerisindeki teşekkülünü, başlangıçta modern bilime karşıt bir söylem geliştiren Kilise’nin, zamanla söylemini nasıl değiştirdiğine işaret etmektir. Aynı zamanda al-Attas’ın bu tutumu, modern bilimin tarihsel arka veçhesinin en etkin cevvaliyetinin Hristiyan ilahiyatının ve buna bağlı ilahiyatçılarının olduğuna ilişkin bir çabayı ihtiva ettiği söylenebilir.

Öte yandan al-Attas, kadim uygarlıklardan devşirilen bilimsel mirasın Hristiyan dünyagörüşü etrafında şekillendirilerek meydana gelen modern bilimin teşekkülünde, İslâm medeniyetinin eğitim kurumlarının ve Müslüman bilim adamlarının katkısının da olduğunu tartışır. Klasik dönem İslâm medeniyetinde tesis edilen bilimsel miras, Kurtuba ve Sevilla’daki (İşbiliye) eğitim merkezleri vasıtasıyla

¹¹¹ Al-Attas, *Islam and Secularism*, 136; Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, 24.

¹¹² Al-Attas, *Islam and Secularism*, 5; krş. Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, 23.

¹¹³ Al-Attas, *Islam and Secularism*, 12-13.

¹¹⁴ Al-Attas, *Islam and the Philosophy of Science*, 3.

Batı uygarlığına aktarılmış ve Batı'nın hayat tarzını ve dilini etkilemiş olmakla birlikte sosyal ve kültürel alanlarda devrim hükmünde olabilecek değişim ve dönüşümlerin ortaya çıkmasının da bir müsebbibidir. Al-Attas'a göre Batı dünyasında meydana bu değişim ve dönüşümlerin başında, modern bilimin de doğuşunu hazırlayan Rönesans hareketi gelir.¹¹⁵ Rönesans ile birlikte vücut bulan modern bilimin cevvaliyet bulmasında, İslâm medeniyetinde teşekkül olunan aklî ve bilimsel ruhun Batı'ya aktarılaraq aşılmasının önemli katkıları olmuştur. Ancak, bu akılcı ve bilimsel ruh, doğrudan değil, Batı uygarlığının düşünce havzasında yeniden tanımlanarak ve yeni bir kalıba büründürülerek alınmıştır.¹¹⁶ Farklı bir ifadeyle Batılılar; Endülüs, Sicilya ve Balkanların yanı sıra haclı seferlerinin ve Batılı seyyahların vasıtasıyla İslâm medeniyetindeki bilimsel çalışmaları Avrupa'ya intikal ederek bunlar üzerinde bilimsel araştırmalarda bulunmuşlardır. Bu bilimsel araştırmalar, İslâm dünyagörüşünü bir kenara bırakıp ve sadece olgulara dayalı bilimlere üzerine yoğunlaşarak Müslümanların geliştirdikleri bilimsel yöntemlere başvurmuşlardır. Yani Batılılar, bu tevarüs sürecinde İslâm medeniyetinin tesis ettiği olgulara dayalı bilimi alırlarken bu medeniyetin kültür ve değer yargılarını ötelemişlerdir. Bu bağlamda 9. ve 10. asırlarda, Batı'ya intikal edip Latinceye tercüme edilen bir takım Müslümanların bilimsel çalışmalarını şu şekilde sıralamak mümkündür;¹¹⁷ matematik alanında Ebu Abdullah Muhammed b. Musa el-Harezmi (ö.835) ve Benû Musa Kardeşler (Muhammed, Ahmed ve Hasan), astronomi alanında Ebu'l-Abbas Muhammed b. Kesîr el-Fergânî, Ebu Ma'ser Ca'fer b. Muhammed b. Ömer el-Belhi (ö. 886) ve yine Ebu Abdullah Muhammed b. Musa el-Harezmi, kimya ve fizik alanında Câbir b. Hayyân ve Ebu Ali el-Hasan (el-Huseyn) İbnü'l Heysem (Batılılarca Alhazen) (ö. 1029), tıp alanında ise Muhammed b. Zekeriya er-Razi (ö.923), Ebu Ali İbn Sinâ ve Ebu'l-Kâsım Halef b. Abbâs ez-Zehrâvî. İslâm bilim dünyasında Batı'ya aktarılan bu bilim cemaatinin bilimsel

¹¹⁵ Al-Attas, **Islam and Secularism**, 101-102.

¹¹⁶ Al-Attas, "Religion, Knowledge and Education": 20; Alfred Weber, İslâm medeniyetinde ortaya çıkan olgulara ilişkin bilimsel çalışmaların Batı düşüncesinin gelişimine işlevsel bir katkısını bir mukayese aktarır. Ona göre Antik Yunan uygarlığında kuramsal bilginin gelişmesinde, diğer uygarlıkların etkisi ne derecede ise Ortaçağ İslâm dünyasında gelişen ilmî birikimin de Batı düşüncesinin gelişimi üzerindeki etkisi de o derece önemlidir. Bkz. Alfred Weber, **Felsefe Tarihi**, çev. H. Vehbi Eralp (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998), 3.

¹¹⁷ Abdurrahman Bedevî, **Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslâm'ın Rolü**, çev. Muharrem Tan, 2.bs. (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 19-24.

alışmaları, önemli bir etken olarak modern bilimin doğuşu ve gelişimine cevvaliyet kazandırmıştır.

2.1.1. Modern Bilimin Doğuşu ve Gelişimi

Modern bilimin doğuşuna ve gelişimine tanıklık eden, onun tarihsel arka veçhesini oluşturan etkenler gibi birçok sâik bulunmaktadır. Bu sâiklerin bir kısmını, modern bilimin tarihsel arka veçhesini tahlil ederken al-Attas'ın atıfları bağlamında tarihsel düzlemde işlemeye çalıştık. Çalışmamızın bu başlığında ise modern bilimin doğuşuna ve gelişimine katkı sağlayan bir takım Batılı düşünür ve akımlar nezdinden mesele irdelenmeye çalışılacaktır. Bu bakımdan modern biliminin doğuşunu, gelişimini hazırlayan ve modern tefekkürü şekillendiren (dâhili) unsurların başında, Rönesans akımı ve Aydınlanma çağının düşünme ilkeleri gelir. Rönesans ve Aydınlanma çağının düşünsel mitini belirleyen bilimsel çalışmalar arasında ise, çalışmaya konu olduğu şekliyle Nicolaus Kopernik (1473–1543), Francis Bacon (1561-1626), Johannes Kepler (1571–1630), Galileo Galilei (1564–1642), Renê Descartes¹¹⁸ (1596–1650) ve Isaac Newton (1643–1727) gibi bilim insanlarının çalışmaları vardır. Bu çalışmalar ışığında teşekkül olunan modern bilim, aynı zamanda Avrupa'da coğrafi keşiflerle birlikte meydana gelen sosyal, ekonomik ve bilimsel gelişmelerin sonucunda ortaya çıkan ve 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar devam eden araştırma ve düşünme biçimine karşılık¹¹⁹ gelir. Bu araştırma ve düşünme biçimi, esasen evren ve topluma ilişkin araştırmalarında aşkın unsurların tecrit edilerek salt insanî yetilerin gölgesinden akılcı ve deneysel bir muhtevayı barındırır. Burada her iki alana ilişkin elde edilen hakikat bilgisinin değerini ise, seküler yaklaşımlar bağlamından hümanizmaya dayalı öznel aklın çerçevesi belirler.

¹¹⁸ Al-Attas, **Islam and Secularism**, 7.

¹¹⁹ Küçükalp ve Cevizci, **Batı Düşüncesi -Felsefi Temeller-**, 109; Renê Guênon, günümüzde yaygın olarak kabul edilen modern bilimin doğuşunu hazırlayan bu safhaların, aynı zamanda onun çöküşüne zemin hazırladığını düşünür. Bu anlamda Rönesans ve reform hareketleri, modern bilimin yükselişi değil, bir bakıma çöküşünün emareleridir. Burada Rönesans hareketi, bilim ve sanat alanında; reform hareketi ise, dinsel alanda mutlak anlamda geleneksel ruhla bütün bağlarını kopararak varlık göstermişlerdir. Bu nedenle Rönesans ve reform hareketleri, modern bilimin doğuşuna ve gelişimine çalışmış olmakla birlikte onun çöküşünün de esaslarını vermişlerdir. Çünkü Rönesans ve reform hareketlerinin ileri sürdükleri bilimsel yaklaşımları bağlamından dinden ayrık ya da din dışı bir bilim geleneğinin tesis edilmesi demek, bilginin kapsam alanının daraltılarak deneye dayalı ve analitik olarak incelenmesi ile teorik anlamalardan ziyade pratik kaygıların öncelik verildiği anlamına gelir. Bu durum ise nihayetinde bir buhran getirmektedir. Bkz. Guênon, **Modern Dünyanın Bunalımı**, 47-48.

Yukarıda ifade edildiği üzere modern bilimin doğuş ve gelişimine tanıklık eden ve cevvaliyet kazandıran bir bilim cemaatinin varlığı söz konusudur. Bu bilim cemaati, modern bilimin doğuşuna hazırlık bakımından kilometre taşlarını döşemekle birlikte Rönesans ve Aydınlanma çağının ilerleme ve gelişme mitinin de temelini atmışlardır. Bu anlamda modern bilimin doğuşuna ve gelişmesine işlevsel katkısı olan Rönesans ve Aydınlanma çağında sürdürülen bilimsel atılımlar, kendiliğinden meydana gelmiş değildir, bunun arkasında bilim cemaatinin tefekkür biçimi vardır. Bu anlatımlarla birlikte modern bilimin doğuşu ve gelişimi konusunda sürdürülen çabaların, kilise ilahiyatıyla girdiği epistemolojik bir çatışma süreci de malûmdur. Modern bilimin kilise ile girdiği çatışmacı sürecin başlangıcı, somut olarak Kopernik'e kadar ve hatta daha öncesine de götürülebilir. Bu başlangıç noktası, Kopernik'in fizik evren modeli ile kilisenin kutsal metinlere dayanarak ileri sürdüğü dünya tasavvuruyla ilgilidir. Evrene ilişkin bu iki farklı düşünme biçimi, beraberinde karşılıklı bir çatışma sürecini getirmiştir. Bilimsel düşünmenin kilise karşısındaki mücadelesi, Kopernik devrimi ile önemli bir başarı yakalayarak yoluna devam etmiştir. Böylece Kopernik devrimi ile birlikte fizik ve astronomi bilimi alanında önemli gelişmeler yaşanmış ve kilisenin, insanın evrendeki konumuna ilişkin bakış açısının aksine insanın evrendeki kozmik bütünlüğünün ve öneminin yitirilmesine bilgisel bir zemin hazırlanmıştır.¹²⁰ Daha sonra Kopernik ve modern dönemin geçiş kavşağında yer alan Galileo ile birlikte deneysel yönteme bağlı olarak fizik ve matematik alanında önemli başarılar elde edilmiştir.¹²¹ Galileo, modern bilimsel düşünceye konu olan evrensel yasa ve kâinattaki illiyet fikrini ileri sürerek bilginin esas işlevini temellendirme hususunda niceliksel yöntemlere başvurur. Bu başvuru, evrende meydana gelen hadiselerin deneye konu olanlarını ölçmek; deneye konu olmayanlarını ise ölçülebilenlere indirgeyerek açıklamayı gerektirir.¹²² Böylece deney konu olan hadiselerden elde edilen sonuçlar, artık tümel/külli olmakla birlikte evrendeki mekanik birliği de temsil eder olmuştur.

Modern bilimin doğuşu ve gelişimine katkı sağlayan Rönesans hareketi, tam da Kopernik ile Galileo arasındaki dönemde ortaya çıkar ve bu dönemin düşünme biçimine karşılık gelir. Yeniden doğuş anlamına gelen ve 15–16. yüzyılın ortaçağ ve

¹²⁰ Al-Attas, **Islam and Secularism**, 35-36.

¹²¹ Küçükalp ve Cevizci, **age**, 120.

¹²² Hilmi Ziya Ülken, **Bilim Felsefesi**, 3. bs. (İstanbul: Ülken Yayınları, 2007), 13.

reformist döneme tekabül eden Rönesans hareketi, bir yandan kilise ilahiyatının düşünsel aklının sarsıldığına bir işareti olmakla birlikte bir yandan da modern bilimsel düşüncenin doğuşunu ve gelişimine cevvaliyet kazandırmıştır. Başlangıçta kilise tefekkür biçimine bir tepki olarak ortaya çıkan Rönesans hareketi, kilise ile girdiği epistemolojik çatışma sonucunda, tedrici olarak deneysel ve salt aklî düşünmenin kiliseye/dinî düşünceye karşı süre gelen bir zaferle sonuçlanmıştır. Rönesans hareketinin başlatıcıları, bu zaferin en belirgin sebeplerini, kilise ilahiyatının deneysel testlere ve eleştirel sınamalara konu olmayan dogmatik bir görünümünün olmasıyla ilişkilendirmişlerdir. Buna bağlı olarak modern bilimin algısında, kilise öğretisi üzerinden bütün dinî öğretilerin dogmatik olduğu ve doğru bilgiye giden yolların da deneysel ve salt aklî yöntemlerde olduğu düşüncesi hâkim olmuştur.¹²³ Rönesans ile birlikte modern bilimin esas varsayımları arasında, kâinattaki işleyişin anlaşılması bakımından onun aklî yetilere bağlı ve tarafsız bir şekilde ele alınması için matematiksel formülasyonlardan, tümdengelmisel rasyonaliteden ve geleneksel görüşlerden bağımsız olarak doğrulanabilirliği ve sistematik şüpheli tavrılar yer almıştır.¹²⁴ Bu tavrılardan bilgisel destek alan Rönesans hareketi, aşkın olana karşı isyan bayrağını dalgalandırıp insan ve insanî yetilerin yüceltilmesi¹²⁵ üzerine yoğunlaşarak modern bilimin doğuşunu ve gelişimini hızlandırmakla birlikte onun bilgisel araçlarını ve muhtevasının mahiyetini de belirlemiştir.

Rönesans zihniyetinin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkan ve iki yüzyıl (17–19 yy) boyunca Batı’yı tesiri altına alan Aydınlanma dönemi ise, seküler ve

¹²³ İsmail R. Farûkî, **Tevhid**, çev. Dilaver Yardım ve Latif Boyacı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006), 51-52; başka bir ifadeyle modern bilim, ortaçağlarda kilisesinin bilimsel gelişmelere karşı takındığı tavır ve bu karşı tavra karşı çıkanlara yapmış olduğu acımasız şiddetlere karşı bir ayaklanma sonucunda neşvünema bulmuştur. Bu bakımdan modern bilim, ortaçağlarda Hristiyan öğretisi nezdinde metafizik alana ilişkin bilginin inkârına çalıştığı gibi günümüzde de, olabildiğince kutsal olanın tecridine çalışmaktadır. Bkz. M. Ali Kettani, “Science and Techonology in İslâm: The Underlying Value System”, **Science, Values and Environment in İslâm and the West**, ed. Ziauddin Serdar (London: Manchester University Press, 1984): 66-67.

¹²⁴ Toby E. Huff, **age**, 106; ayrıca bkz. Özey, **age**, 31-32.

¹²⁵ Seyyed Hossein Nasr, “İslâm and Enviromental Crisis”, **Journal of İslâmîc Research**, vol. 4, no. 3, (July 1990): 163; burada Rönesans’ın insanî yetilerin yüceltilmesine ilişkin çabaları, İlhan Kutluer’in ifade ettiği gibi, antik pagan kültürlerinde hâsıl olan insan merkezli (antroposantrik) bir yorumlamayı merkeze alan toplumun yeninden inşa etme gayretinin bir mukabili olarak görülmelidir. Bkz. İlhan Kutluer, “İslâm ve Bilim Tartışmalarında Temel Yaklaşımlar”, **Bilgi, Bilim ve İslâm I-II**, hzl. Ahmet Tabakoğlu, Sadık Çelenk (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005): 151.

materyalist aklın¹²⁶ hüküm sürdüğü ve aynı zamanda geçmiş/gelenek ile olan kopuşu/çatışmayı ifade eden¹²⁷ bir çağa tekabül eder. Bu seküler çağda bilim cemaati, Rönesans'tan miras aldıkları insan hayatının düşünsel bağlamına ilişkin fikirleri daha ileri bir safhaya taşımışlar ve insanı maddî dünya ile hapsederek deneysel bir düzlemde tahlil etmişlerdir. Bu bakımdan Aydınlanma çağının en temel fikir ve zikir arayışı, seküler epistemoloji ve varlıksal anlayış doğrultusunda “ideal insan” ve “ideal toplum” inşası üzerinedir. Bu ideal insan ve toplum inşası konusunda al-Attas, Rönesans ile Aydınlanma çağı arasında doğrudan bir ilişkiye işaret ederek Rönesans'ı, Batı uygarlığının yeniden doğduğu bir çağ ile kavramsallaştırırken Aydınlanma çağını ise Batı uygarlığının rüşte erme, reşit olma çağına mukabil geldiğini vurgular.¹²⁸ Böylece Rönesans hareketinde fikri destek alan Aydınlanma çağında, oluşturulan ilerleme mitinden¹²⁹ hareketle bilimsel bilgi ışığından kâinatın teknolojik araç ve gereçlerle kontrolünün sağlanmasına ve deneysel ölçütlere bağlı rasyonel bir dünyagörüşünün inşasına çalışılmıştır. Bu dünyagörüşü, salt aklî esaslar üzerinden kilise kurumunun merkezi savlarını boşa çıkarma gayretine girişerek -dünden bugüne- özelde Batı uygarlığında, genelde ise bütün bir insanlıkta inanç kaybının ortaya çıkmasının müsebbibi olmuştur. Bu inanç kaybı da, aynı zamanda beraberinde bireysel dinî pratiklerin erozyona uğramasını getirmiştir.¹³⁰

Öte yandan aydınlanma döneminin etkin düşünürlerinden ve aynı zamanda Galileo'nun bilimsel birikimini miras alan Newton, bu mirası Kopernik'in fizik ve astronomi hakkındaki fikirleriyle buluşturmaya çalışarak modern bilimin gelişimine katkıda bulunmuştur. Bu bağlamda Newton, seleflerinden miras aldığı fizik, astronomi ve matematik bilimlerini daha da geliştirerek bunlara bilimsellik kazandırmaya girişmiş ve evrene ilişkin nazariyeler geliştirmiştir. Newton'un evrene ilişkin geliştirdiği nazariyeye göre evrenin, Tanrı tarafından yaratılmış olmasıyla birlikte matematik ve fizik kurallarının etkin olduğu mekanik bir işleyişi vardır. Buna

¹²⁶ Özey, **age**, 28-29.

¹²⁷ Özey, **age**, 94.

¹²⁸ Al-Attas, **Islam and Secularism**, 37.

¹²⁹ Bu bağlamda Aydınlanma fikri, bu ilerleme mitinden hareketle siyasal, toplumsal ve felsefî bütün veçheleriyle evrenin fethedilerek insanın tahakkümü altına alınmasını ve insanı da, Tanrı'yla olan irtibatını kesmeyi gaye edinir. Aydınlanma fikrinin bu konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Özey, **age**, 94.

¹³⁰ Pippa Norris and Ronald Inglehart, **Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide**, (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 7

göre Tanrı'nın yarattığı evren ile evreni idare eden mekanik yasalar¹³¹ arasında bir çelişmezlik yoktur. Ayrıca Newton, olgulara dayalı nazariyesi gereğince toplumsal alandaki değişim ve dönüşümlerin müsebbibinin bilim ve bilgi ile açıklanması koşulu önemli bir etken olarak görür. Bu bakımdan gerek evren, gerekse toplumsal alana ilişkin araştırmaların niteliksel bağlamını, olgusal bilgi türleri belirler. Örneğin evrendeki kozmik düzenin tasavvur edilip temellendirilmesinde, ahlâkî, ilâhî veya teleolojik gerekçeler geçerli değil; kütle, ivme ve kuvvet gibi fiziğin konusu olan unsurların belirleyiciliği söz konusudur.¹³² Fiziğin konusu olan kütle, ivme ve harekete ilişkin Newton'un bu görüşleri, aynı zamanda onun üç hareket yasasını ihtiva etmekle birlikte modern bilimsel düşünceye zorunluluk fikrinin yerleşmesine de kapı aralamıştır. Newton'un üç hareket yasasına bağlı olarak ileri sürdüğü mekanik nazariyeden elde edilen olgusal bilginin, fizik biliminin yanı sıra sosyoloji ve psikoloji gibi insan bilimlerinin anlaşılması ve anlamlandırılması bakımından belirleyici bir işlevi vardır. Örneğin bu işlevin fizik bilimine yansımaları, evrende deneyin konusu olmayan mucizevî hadiselerin meydana gelemeyeceğine bağlı olarak tesadüf ve tevafuka yer olamayacağı şeklindedir.¹³³

Batı'da modern bilimsel düşünmenin gelişmesine ve ilerlemesine zemin ve katkı hazırlayan bir diğer etken ise 17. Yüzyılda Descartes tarafından sistemleştirilen Kartezyen felsefedir. Kartezyen felsefe, insan ve evren nezdinden ruh ile madde arasında epistemolojik ve ontolojik ayırımı esas alır. Bu ayırım, insan ve evrene ilişkin düalist seküler okumaların yapılmasına imkân sağlayarak evrenin araştırılmasını ve insanın hizmetine amade edilmesini gerektirir. Kartezyen felsefenin insan ve evrene ilişkin bu bakış açısı, modern bilimsel gelişmelerin seküler

¹³¹ Mekanik evren tasavvurunun oluşmasında, Newton'un üç hareket yasasının önemli bir etkinliğinden söze dileyebilir. Bu bakımdan Newton'un üç hareket yasası (etki-tepki, dinamik-güç ve yer çekimi kanunu), 17. yy. mekanik bilimsel algının gelişmesinde önemli katkıları olmakla birlikte onun *Principia*'sı da, mekanik bilimsel araştırmaların önemli bir başvuru eseri olmuştur. Bu bilimsel algıya bağlı olarak Newton'un, mekanik bir dünya görüşünün yaygınlaşmasına önemli bir zemin hazırladığı söylenebilir. Öyle ki 18. yy'a gelindiğinde, Newton'un mekanik bilim hakkındaki görüşleri, modern bilimin külli normları olarak kabul edilmeye başlamıştır. Bkz. Thomas S. Kuhn, **The Structure of Scientific Revolutions**, Englarged Second Edition (Chicago: The University of Chicago Press, 1970), 104-106.

¹³² Küçükalp ve Cevizci, **age**, 121-122.

¹³³ Ülken, **age**, 16-17; Aslında, fizik ve fizik kanunlarından hareketle mucizeyi dışlayan Newton, dinî temayülleri olan biridir. Bu temayülleriyle birlikte onun dinsel algısında evren, başlangıçta, zaman ve mekân bakımından Tanrı tarafından sağlam temeller üzerinde inşa edilmiş ve sonrasında ise Tanrı'nın, fizik kanunlarına ve evrene müdahalesi sözkonusu değildir. Bu bakımdan Newton'un, deistik bir evren tasavvuruna sahip olduğu söylenebilir. Bkz. Ülken, **age**, 17.

bir çizgide ilerlemesine epistemolojik bir vasıta sağlamıştır.¹³⁴ Burada evrene ilişkin sağlanan bu epistemolojik vasıta, aynı zamanda mekanik evren tasavvurunda hareketle evrenin hiçbir yerinde herhangi bir boşluğun olmadığını ileri sürerek düalizme kapı aralamıştır.¹³⁵ Bu çerçevede evrendeki olgular üzerinde yürütülecek bilgisel soruşturmanın olabildiğince, onların en yalın hâle getirilerek bir sayımdan geçirilmesi gerekir.¹³⁶ Descartes'in bu yaklaşımları, modern bilimsel tefekkürün epistemolojik ve ontolojik esaslarını sağlamakla birlikte günümüz Batı biliminin düalist felsefî temellerini de oluşturmaktadır. Bu felsefî temeller, Kartezyen felsefenin öngördüğü niceliksel esaslar ekseninde düalist düşünme biçiminde anlama büründüğü ve bu anlamla modern bilimin ve onun nihayetindeki çağdaş bilimin maddî yönünü ihtiva ettiği söylenebilir.

2.2. Modern Bilim Nazariyesinin Sorunları

Modern bilim nazariyesinin; insan, tarih, toplum, hakikatin bilgisi, kâinat ve Tanrı gibi birçok alanı ihtiva eden geniş yelpazede araştırma sahaları bulunmaktadır. Modern bilim, bu araştırma sahalarını umumî olarak tek bir yöntemle incelemeye çalışmaktadır. Ancak, tek bir yöntemle incelemeye konu edilen araştırma sahaları, aynı zamanda birçok sorunu da beraberinde getirmektedir. Bu sorunlar arasında al-Attas'ın üzerine yoğunlaştığı konular, esasen insan, kâinat ve Tanrı tasavvurundan çıkarılan hakikatin bilgisinden teşekkül olunmaktadır. Bu konulara ilişkin modern bilimin ileri sürdüğü nazariyeler, olgusal nesneleri merkeze alan ve aşkın olanı öteleyen seküler dünyagörüşü havzasında varlık bulmaktadır. Bu varoluşun temelinde ise, nesnelerin birbirinden bağımsız bir şekilde meydana geldiğini savunan düalisttik felsefî düşüncenin esasları yer almaktadır. Bu felsefî düşünce, olgusal nesnelerin ezeli-ebedî bir biçimde madde içinde yer aldığını ileri sürmekle birlikte bunların her zaman bir ilerleme, bir gelişme ya da bir evrimden geçtiğini savunmaktadır. Bu bakış açısına göre kâinat, aşkın unsurlardan berî olmakla birlikte ezeli-ebedî bir şekilde ve kendinde içkin yasalara bağlı olarak hareket eden mekanik

¹³⁴ Al-Attas, **İslam and Secularism**, 36.

¹³⁵ Alan Chalmers, **Bilim Dedikleri**, çev. Hüsamettin Arslan, 1. bs. (Ankara: Vadi Yayınları, 1990.), 158.

¹³⁶ Descartes, **Aklın Yönetimi için Kurallar**, çev. Müntekim Ökmen, 2. bs. (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1999), 73-74; Nitekim Descartes'in evrene ilişkin bu bakış açısından düşünsel destek alan birçok fizikçi, evrenin salt görünen parçacıklardan (corpuscles) ibaret olduğunu ileri sürmüşler ve evrendeki olguların bu parçacıklarla açıklanabileceğini savunmuşlardır. Bkz. Kuhn, **age**, 41.

bir sisteme tekabül etmektedir.¹³⁷ Bu bağlamda evrendeki nedenselliğin açıklanması da, ancak kâinatın kendinden menkul olarak kabul edilen etkenlerin mekanik varsayımlara indirgemekle mümkün olmaktadır. Bu son ifadeyle, aynı zamanda evrendeki nedenselliğin aşkınsal bir bağlamının olmadığına işaret edilmektedir. Aynı şekilde evrendeki olguların mahiyetinin anlaşılması da, mekanik unsurlarla ilişkilendirilerek maddî bir düzlemde mümkünlüğü soruşturulmaktadır.

Böylece modern bilim nazariyesi, olguların mahiyetine ilişkin tezlerini, kâinatta hâsıl olan vakıaları ve bunların temel niteliklerini incelerken değişim ve oluşuma işaret etmek için zaman ve mekân bağlamından hareketle hayat ve enerji gibi kavramlarla¹³⁸ süreç bakımından temellendirmeye çalışır. Al-Attas, bu çerçevede tesis edilen bilim nazariyesinin özcü bir dünyagörüşü ile doğrudan ilişkisinin olduğuna dikkat çeker. Bu özcü dünyagörüşüne göre olgular, her şeyden bağımsız olup varoluşun temel özünü kendi kendinde barındırır. Şehâdet âlemindeki olgulara ilişkin bu ifade biçimi, aynı zamanda onları kendi içinde tanımlayan bir düşünceye karşılık gelir ve onların dışında kendilerini içleyen ve kaplayan herhangi bir gerçeklikten söz edilemeyeceğini varsayar.¹³⁹ Bu bakımdan modern bilim, özcü dünyagörüşü bağlamında fiziği daha yüksek bir metafizik derecesine yükseltmekte olup “tefekkürü” de, değer ve gelenekten kopartarak mekanik bilimsel düşünmeye mahkûm eder.¹⁴⁰ Böylece tefekkürü olgusal nesnelere indirgeyen modern bilimin; esasen kâinat, insan ve Tanrı’nın da dâhil olduğu birçok konu hakkında ileri sürdüğü nazariyelerin ve hakikatin bilgisi, evrensel nitelikli olmayıp burada ideolojik bir formatın bulunduğu malûmu ilâmdır. Bu ideolojik format, aynı zamanda modern bilimin indirgemeci yaklaşımının vakıalara ve olgulara ilişkin bireyci ve çözümleyici bir bağlamdan hâsıl olduğu anlamına gelir. Modern bilimin bireyci, çözümleyici ve indirgemeci yapısından kaynaklı olarak onun epistemolojisi de, umumî anlamda

¹³⁷ Al-Attas, “Science and İslâm”: 4.

¹³⁸ Al-Attas, varoluşun sadece kavramsal düzeyde ele alınmasını yeterli görmez. Ona göre varoluş, sadece zihinsel değil, aynı zamanda varoluşun zihinden ayrı gerçek bir varlığı da sözkonusudur. Bu nedenle hayat, hayati dürtü ve enerji gibi kavramlarla varoluşun anlatılması, varoluşun bizatihi özüne ilişkin mahiyeti değil, sıfatlarına ve özelliklerine karşılık gelir. Bkz. Al-Attas, **Islam and the Philosophy of Science**, 21.

¹³⁹ Al-Attas, **Islam and the Philosophy of Science**, 20-21.

¹⁴⁰ Siraj Munir, “İslâm and The World of Science, **Arabia: The Islamic World Review**, no. 23, (1983): 64; Bu çerçevede İsmail R. Faruki, modern bilimin değerden bağımsız olduğu konusundaki izahatının maddî esaslar üzerindeki indirgemeci tasarımına “Tanrısız Bilim” yakıştırmasını yapar. Bkz. İsmail R. Al Faruqi, “The Causal and Telic Nature of The Universe”, **MAAS Journal of İslâmîc Science**, vol. 2, no. 2, (July-Dec. 1986): 20.

kabul görülmüş tekno-merkezli ve faydacı bir muhtevayı barındırır. Bu muhtevanın daha iyi temellendirilip betimlenmesi için modern bilimin bileşenleri, muhtevası ve nesnellik sorunun yanı sıra onun seküler bağlamının teşhir edilmesi gerekir. Bu gerekliliği, al-Attas'ın görüşleri bağlamında aşağıdaki alt başlıklar hâlinde irdelemek mümkündür.

2.2.1. Modern Bilimin Bileşenleri

Modern bilim nazariyesinin bileşenleri arasında; esasen Descartes'in felsefesinden fikri destek alan hümanizm, düalizm ile mekanik evren tasavvurunun yanı sıra ilerlemeci tarih anlayışı/diyalektik materyalizm, faydacılık ve sekülerizm gibi akımlar yer alır.¹⁴¹ Al-Attas, bu akımların ruhunu ve mahiyetini belirleyen şeyin salt insanî yetilerin ve bunlardan hareketle düalist gerçeklik (reality), doğruluk (truth) görüşünün geçerliliği ve seküler bir dünyagörüşü olduğunu vurgular. Ona göre bu unsurlar, modern bilim nazariyelerinin inşa edilmesinde, işlevlerinin belirlenmesinde ve yayılmasında oluşturuıcı rol oynar.¹⁴² Bu çerçevede modern bilim nazariyesinde düalizm; gerçek ve hakiki bilgiyi kuşatmış olmakla birlikte zihin-beden ikilemini, anlama yetisi ile aklın birbirinden ayrılmasını – maddeye dayalı anlama yetisinin geçerliliğine daha çok önem verilmekte-, akılcılık ve deneyciliğin yöntemsel açıdan birbirinden ayrıştırılmasında bilgisel etkinlik sağlar.¹⁴³ Bu etkinlikle birlikte modern bilimde, kendi kaderini kendisi tayin eden bireyin kutsandığı, disiplinler arasındaki geçişin tek yöneme bağlandığı akılcı, deneyci bir idrâk ve bilme türü vardır. Tek yöneme bağlı olarak insanî yetileri merkeze alarak varlığa gelen hümanizma, tam da bu bilme ve idrakin konusunu oluşturmakla birlikte bunun mahiyetini belirleme vasatını da kendinde bulur.

Bu bağlamda Rönesans sonrasında skolâstik düşünceye bir tepki olarak ortaya çıkan ve modern bilim nazariyesinin en önemli bileşeni olarak kabul edilen hümanizmanın esas sorunsalını; insan aklı, benliği ve onun bu dünyadaki konumunun mahiyeti oluşturur. Hümanizmanın insan aklı ve benliğinin incelenmesi konusunda benimsediği yöntem, onun sadece hayvansal yönlerini merkeze alan ve aynı zamanda onu hayvan türünün gelişmiş bir türü olarak gören psikoloji, sosyoloji

¹⁴¹ Al-Attas, *Islam and Secularism*, 22-23; krş. Küçükalp ve Cevizci, *age*, 18-19.

¹⁴² Al-Attas, "Religion, Knowledge and Education": 22-23.

¹⁴³ Muhammed Nor, "Al-Attas'ın Eğitim Felsefesi ve Metodolojisinin Genel Hatları": 66-67.

ve antropoloji gibi çağdaş bilimsel disiplinlerin yöntemleriyle sınırlıdır. Öyle ki bu disiplinlerin insana ilişkin geliştirdikleri yöntemler, esasen insan aklını ve tecrübesini duyusal dünya ile sınırlandırarak¹⁴⁴ faydacılığa dayalı bireycilik mefkûresinin ortaya çıkmasına bilgisel bir ortam/zemin hazırlamıştır. Burada bireycilik mefkûresi, bireyin deneyimine konu olmayan ilkelerin inkârı ve olgulara ilişkin bütün araştırma sahalarının ilkelerinin insanî yetilere indirgenmesiyle ilişkili olarak ortaya çıkan bir kaftandır. Seyyid Hüseyin Nasr, Rönesans hareketinin Hristiyan teolojisiyle girdiği epistemolojik çatışma sonucunda meydana gelen hümanizmanın insana biçtiği bu kaftanı, prometeyen insana benzettir. Bu prometeyen insan, kendini Tanrı'dan daha ulvî bir konuma yerleştirerek kendisini bir bakıma tanrılaştırmakta ve hatta daha ileri giderek kendini ondan daha üstün görmeyi amaçlar.¹⁴⁵ Prometeyen insanın bu kendini üstün görme çabası, bir bakıma insan/ın/lığın ve evrenin aşkınsal merkezle olan bağlarının kopartılmasına ve insanın yeryüzünde mutlaklaştırmaya gayret etmenin mukabilidir. Böylece insanı beşer cihetiyle ele alan hümanizmanın¹⁴⁶, insanın salt fizikî dünya ile olan iletişim ve ilişkisini esas alarak onun özündeki feth ve tahakküm yönleri üzerinden yoğunlaşması -hatta bunu gaye edinmesi-, salt bir varoluş ve yok oluş olarak değerlendirilmesine ve bu minvalde anlamlandırmasına kapı aralamaktadır. Hümanizmanın varoluş ve yok oluş ikilisinin anlam muhtevası bağlamında anlaşılmasının düşünsel cevvaliyetini, Kartezyen felsefeden türemiş ve onda varlık bulmuş düalizmin düşünsel mitlerinden almaktadır.

Modern bilim kuramını çepeçevre saran düalizm, nazari boyutunu Descartes'in -özne-nesne ilişkisinden hareketle- Kartezyen felsefesinden almakla birlikte kadim bir tarihsel geçmişe de sahip olduğunu ifade etmekte yarar vardır. Tarihsel bağlamıyla düalizm, Antik Yunanda hâsıl olan Sokrates öncesi "episteme-doxa" ile Eflatun'daki "idealar-gölgeler dünyası", Aristoteles'teki "madde-form", Skolâstik dönemdeki "bu dünya-öte dünya", daha sonra döneme ilişkin olarak da

¹⁴⁴ Al-Attas, **Islam and the Philosophy of Science**, 7.

¹⁴⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Nasr, **Knowledge and The Sacred**, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981), 160-188; Bununla birlikte Nasr, modern Batı düşüncesinde, Rönesans ve Aydınlanma dönemi ile birlikte kadimden gelen insana ilişkin bakışı açısının tanrının bir imajını yansıttığından dolayı bu bakış açısının alaşağı edilerek Tanrı, insanın imajı ve bilinçsel bir tasarımı hâline getirildiğini aktarır. Bu aktarım, aynı zamanda hümanizmin esaslarını oluşturur. Bu anlamda hümanizm, "Allah'ın hâkimiyeti"nin yerine "insanın hâkimiyetini" ikame etme arayışına mukabil gelir. Bu arayışa göre insan, hakikatin nihaî belirleyicisi olmakla birlikte evrendeki en yüksek değere sahip bir varlık olarak tecessüm eder. Bkz. Nasr, **Knowledge and The Sacred**, 165; Nasr, **Bir Kutsal Bilim İhtiyacı**, çev. Şehabeddin Yalçın (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 64-65.

¹⁴⁶ Ş. Teoman Duralı, **age**, 89.

Kant'taki "numen-fenomen" ve pozitivist akımdaki "olgu-değer" ilişkisine karşılık geldiği ifade edilebilir.¹⁴⁷ Ancak modern bilim nazariyesini şekillendirdiği veçhesiyle düalizm, Kartezyen felsefenin ruh ve madde arasındaki ayırma dayalı ileri sürülen ilişkiye dayanır.¹⁴⁸ Bu çerçevede Kartezyen felsefenin iki ayrı töz olarak ele aldığı ruh ve bedenin ayırımına ilişkin nazariyesi, insanın cismanî boyutunun onun zihinsel etkinlikleri üzerinden etkili olmasına imkân sağlamıştır.¹⁴⁹ Kartezyen felsefesinin sağladığı bu imkânla düalizm, kâinat üzerine indirgemeci tabiatçı okumaların yapılmasına epistemik zemin hazırlayarak ruhsal olanın cismanî olanın kontrolüne verilmesine yol açmıştır. Bu durum, aşkın olanın ya dışlanmasına sebep olmuş ya da olgusal düzlemde işlenmesine cevaz vermiştir. Buna göre niteliksel olanın geçerliliği, niceliğin cevazına bağlanmıştır, indirgenmiştir.

Al-Attas, niteliksel olanın nicelikselin boyunduruğunun altına alınmasının modern bilimin en belirgin araştırma ruhunu karşıladığını söyler. Bu araştırma ruhunun epistemolojik temelinde ise, düalist felsefeye bağlı olarak şüphe ve iç gerilim yer alır. Bu bağlamda modern biliminin en temel kavramları arasında yer alan ve metafizik bakış açılarından arındırılmış bir mekân olarak "dünya", "dünya hayatı" ve "insan" ile ilişkili olan "değişme", "gelişme" ve "ilerleme" düşüncesinin temellendirilmesinin esasını, bu kuşku ve iç gerilim oluşturur. Burada iç gerilimden kast edilen şey, insanın bilgilenme yolunda sınırsız istek ve arzularının ortaya çıkışını sağlayan etkenlere işaretler. Ancak dikkat edilmesi gereken konu, kuşkuya bağlı olarak arayışın sonlandırılmayışı mevzudur. Şöyle ki, salt kuşkuya dayalı araştırılan şeye tam anlamıyla vukûfiyet sağlanamayacağından, araştırmacının da tam anlamıyla tatmin edilmeyişi söz konusudur. Al-Attas, bu durumu, tuzlu su ile susuzluğunu gidermek isteyen misaline benzeterek açıklar. Ona göre tuzlu suyu içen insan, aynı işlem devam ettikçe asıl gayesine ulaşamayacak ve zamanla gayesini unutacaktır.¹⁵⁰ Bu bakımdan insan, tuzlu suyu içtikçe nasıl susuzluğunu gideremiyorsa, aynı şekilde modern bilimin kuşku ve iç gerilimlerden kaynaklı olarak arzuladığı bilgi arayışı da bir netice vermeyecektir. Daha öz bir ifadeyle modern bilimin, düalist tefekkürün kuşkucu ve içsel gerilimlerinden kaynaklı bir şekilde sonu olan bir bilgi kümesini teşekkül etmesi afakîdir.

¹⁴⁷ Küçükcalp ve Cevizci, *age*, 144-145.

¹⁴⁸ Al-Attas, *Islam and Secularism*, 36.

¹⁴⁹ Bertrand Russell, *Bilim ve Din*, çev. Hilmi Yavuz (İstanbul: Cem Yayınevi, 1997), 86.

¹⁵⁰ Al-Attas, "Religion, Knowledge and Education": 21-22.

Düalizm, modern bilimin bileşenleri arasında önemli bir konuma sahip –hatta diğer bileşenlerin düşünsel temelini oluşturur- olmakla birlikte modern bilimde akılcılık, seküler akılcılık ile felsefî ve mantıksal deneyciliğin ileri sürdüğü bilgi sağlayanlarının üzerinde oluşturucu bir etkiye sahiptir. Burada akılcılık, tecrübe olmadan sadece akıldan gelen bilgilere itibar ederken; seküler akılcılık, aklî verileri kabul etmekle birlikte esasen duysal tecrübeyi esas alır. Seküler akılcılığın esas aldığı duysal tecrübe, sâdık haberin ve sezgisel bilginin varlığını inkâr¹⁵¹ ederek vahyi ve dinî bilginin doğruluğunu yok sayar. Bu bakımdan salt aklî bilgilenme merkezine alan akılcılık, dış duyuların algı ve deneyimlerine başvurmada bilginin teşekkülü üzerine yoğunlaşırken; seküler akılcılık ise aklın duyuların tecrübesine dayanmasını bir ölçüde kabullenmekle birlikte bunun otoritesini ve bilgi kaynaklarından biri olarak sezgiyi kabul etmeyen tabiatçı bilgi nazariyesinin inşasına çalışır.¹⁵² Mantıksal ve felsefî deneycilik ise bilgisel arayışın erişebileceği bütün bir bilgiyi, gözlemlenebilir olgulara ve bu olgulara ilişkin mantıksal yaklaşımlara, dilsel çözümlemelere dayandırır.¹⁵³ Bu çerçevede akılcılık, seküler akılcılık ile mantıksal ve felsefî deneyciliğin ortak paydası, kâinattaki varlıksal ve bilgisel nazariyelerin manevî/sembolik/aşkın muhtevadan arındırılarak kâinatın müstakil bir alan olarak idrâk edilmesine ve bu idrâkin sonuçlarını aklın ve deneyciliğin mantıksal çıkarımlarına dayandırılmasıdır.

Modern bilim; akılcılık, seküler akılcılık ile mantıksal ve felsefî deneyciliğin esasları bağlamında ele aldığı bilgi nazariyesini, olgular dünyasıyla sınırlandırarak yegâne gerçeklik olarak ileri sürer. Olgular dünyasıyla sınırlandırılan bu bilgi, olgular dünyasında neşvünemâ bulan hadiselerin tabiî düzenini ve onların arasındaki ilişkilerini açıklayabilme muhtevasına sahip olduğu iddiasındadır. Bu bakımdan olgular dünyasında yürütülecek bilgisel arayışın gayesi ise, kâinatın manevî

¹⁵¹ Al-Attas, akılcılık, seküler akılcılık ile felsefî ve mantıksal deneyciliğin esasen sâdık haberi ve sezgisel bilgiyi doğrudan inkâr etmediği görüşündedir. Ona göre bu bilgi sağlayanları, sâdık haberi ile sezgiyi akla ve deneye indirgeme çabasındadır. Fakat insanî yetiler arasında yer alan akıl ve deneyin düzeyleri bulunduğu gerçeği esas alındığında, insan deneyiminin bilincinin üstünde aşkın tecrübe, zihni ve ruhsal bilgi düzeylerinin varolduğunun inkârından da söz edilemez. Bu bakımdan modern bilimin savunuculuğunu yapan bir takım rasyonalist, seküler düşünür ve psikolog; sezgiyi duysal gözleme ve zihne bağlı mantıksal çıkarım veya idrâk sıçrayışından hareketle gizli duysal birikimlere indirgeme gayretindedirler. Al-Attas, sezgiye ilişkin böylesi bir bakış açısının zandan öte başka bir şey olmadığını söyler. Çünkü birden meydana gelen tam-algının (apprehension) duyu deneyiminden geldiği ile ilgili herhangi bir delil, kanıt söz konusu değildir. Bkz. Al-Attas, “Science and İslâm”: 4.

¹⁵² Al-Attas, **İslam, Secularism and the Philosophy of the Future**, xxi-xxii; Al-Attas, **İslam and the Philosophy of Science**, 5-6.

¹⁵³ Al-Attas, **İslam and the Philosophy of Science**, 5.

anlamından ve sembolik yorumundan ayrıştırılarak kâinatın menşei ve hakikatinin seküler düzlemde tabiatçı ve salt aklî terimlerle açıklamaktır.¹⁵⁴ Modern bilimin bu muhtevası, “*Plâtoncu külliler yerine cüz’ilerin ve tekillerin hakikatini, Plâtoncu akılcı yöntem yerine Aristocu tecrübî metodunun geçerliliğini ve mantığa dayalı günlük hayat tecrübesine*”¹⁵⁵ dayandırılan epistemolojik bir varsayımı yansıtır. Modern bilim bağlamında bilginin Aristocu tecrübî ve mantıkî yaklaşımlara indirgenmesi, beraberinde deneyciliğin esaslarını oluşturan gözlem ve tecrübenin kâinat ve toplumsal alana ilişkin bilimsel araştırmalarda bir yargıç olarak kabul edilmesi anlamına gelir. Modern bilimin deneyci ve salt akılcı gelenek¹⁵⁶ içerisinde konumlanmış olması, onun insanî tecrübeden geçmeden kabul edilmeyen ve insana bağımlı kılmayan herhangi bir ilkenin varlığını yok sayan antropomorfik bir sisteme sahip olduğuna işarettir. Bu bakımdan modern bilim; düalist düzlemde akılcılık, seküler akılcılık ile mantıksal ve felsefî deneyciliğin sağladığı varsayımlardan hareketle evreni ve toplumu kontrol eden bir kapsamla kendini sınırlandırmış olmakla onun manevî anlamda bireyin huzuru ve ruhun kurtuluşu ile ilişkili olmadığı ayan beyandır.

2.2.2. Nesnellik Sorunu

Modern bilimin ileri sürdüğü bilimsel bilginin nesnellik sorununu, bilim tarihi ve dünyagörüşü ile ilişkili olmak üzere iki şekilde ele almak mümkündür. Bilim tarihi açısından modern bilimin nesnellik tezleri incelendiğinde, umumî anlamda nisbî muvazaa arz ettiği görülmektedir.¹⁵⁷ Bilimin öznel bir veçhesinin olduğuna ilişkin görüşler, özelde Batı uygarlığının inşa ettiği modern bilim genelde ise bütün diğer uygarlıkların kendi bilimsel anlayışları/zihniyetleri bağlamında inşa ettiği bilimler için geçerlidir. Bu konuda bilim tarihinden somut birkaç örnek vermek, modern bilimin nesnellik mevzusunun ve sorunun daha iyi anlaşılmasına imkân sağlamakla birlikte bilimsel bilginin tarihi gelişim sürecine de ışık tutacaktır.

Bu çerçevede Aristoteles’in cisimlerin düşme hızı ve fizik evren tasavvuruna ilişkin görüşlerini, bilinen tarih açısından bir başlangıç noktası olarak kabul edip zamanla onun bu görüşlerin nasıl bir değişime uğradığına işaret edilebilir. Bu

¹⁵⁴ Al-Attas, *Islam and the Philosophy of Science*, 3–6; krş. Al-Attas, “Science and İslâm”: 4.

¹⁵⁵ Al-Attas, *Islam, Secularism and the Philosophy of the Future*, 218-219.

¹⁵⁶ Al-Attas, *Islam and Secularism*, 37.

¹⁵⁷ Al-Attas, *Islam and the Philosophy of Science*, 4.

meyanda Aristoteles, cismin düşme hızı, ağırlığıyla muvazi olduğu görüşünü ortaya attığında bu görüş, asırlarca bilimsel bir gerçeklik olarak kabul edilmiş ve kuşaktan kuşağa aktarılmıştı. Ancak ara dönemlerde farklı görüşler ileri sürülmüş olsa da esasen Galileo, cisimlerin düşme hızının ağırlıklarıyla değil, normal şartlarda cisimlerin ivmeleriyle muvazi olarak düştüğünü gözlemiş ve bunu teorik olarak da açıklamıştı.¹⁵⁸ Bu demektir ki cisimlerin düşme hızına ilişkin Aristoteles'ten süre gelen bilimsel yaklaşım, Galileo tarafından yanlışlanarak yerine başka bir bilimsel yaklaşım geçmiş oldu. Aynı şekilde Aristoteles'ten¹⁵⁹ devam ede gelen yerkürenin durağan ve gök cisimlerinin hareket ettiğine ilişkin klasik görüşlerin, Batı'da Ptolemy olarak bilinen Batlamyus (İ.S.85!-165!) tarafından kısmî değişiklikler yapılmasıyla birlikte Kopernik'in fizik evren nazariyesinden yola çıkan Galileo ile yanlışlanması da, bilimsel alanda önemli bir bilimsel değişimi gösterir.¹⁶⁰

Konuyla ilgili başka bir örnek de Newton'un, ışığın bir parçacık ve ışık ışınlarının da çok küçük parçacık şuaları olduğuna ilişkin gözlemleri örnek verilebilir. Newton'da sonra gelen ve onun ışık kuramından faydalanan Augustine Jean Fresnel (1788-1827), ışığın dalga benzeri bir olgu olduğunu ileri sürmüş ve ışık ışınlarının da bir eter içinde yayılan dalgalar olarak gözlemlemişti. Bu gözlem, o dönem için bilimsel bir yaklaşım olarak kabul edilmişti. Ancak, daha sonrasında fotoelektrik ve siyah cisimlerin radyasyon ışınları dikkate alınınca Fresnel'in ışınla ilgili gözlemlerinin yetersiz olduğunu Max Planck (1858-1947) ve Albert Einstein (1879-1955) fark etmiş ve bu yanlışlık düzeltilmişti. Bu yeni yaklaşıma göre ışık, parçacığa benzer bir olgu olarak kabul edilmişti.¹⁶¹ Bu son ifade, aynı zamanda bilimsel yaklaşımlar arasında tekrardan bir geri dönüşü de mümkün kılan bir geçişi yansıtır. Burada her bilimsel yaklaşım, kendi zamanları diliminde bilimsel bir hakikatmiş gibi bir kabul edilmesi mevzubahistir. Ancak, bilimsel alanda, umumî olarak bilimsel gelişmeler ilerledikçe yeni olgulara dayalı yeni bilgiler ortaya çıkmakta ve kısmen de olsa eskisinin geçerliliğini yitirmekte olduğu da bir hakikattir. Fakat yine de mutlak anlamda, bilimsel bir hakikatin varlığından söz etmek güçtür.

¹⁵⁸ Kuhn, **age**, 118-125; Galileo, buradaki açıklamasını daha iyi temellendirmek için matematiksel olarak da formüle eder. Bu formüle göre bir yükseklikten serbestçe düşen cisimlerin düşme zamanlarının karesiyle orantılı olarak alınan yolu kat ederek ağırlıklarından bağımsız sabit bir ivmeyle hareket eder. Bkz. Chalmers, **age**, 131; krş. Russell, **age**, 21-24.

¹⁵⁹ Aristoteles, **Metafizik**, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 511-512.

¹⁶⁰ Chalmers, **age**, 124-129; Ş. Teoman Durallı, **age**, 91-93.

¹⁶¹ Kuhn, **age**, 12-13; ayrıca bkz. Chalmers, **age**, 200.

Bu çerçevede günümüz modern bilimin ortaya çıkardığı doğruların, mutlak anlamda bir doğruymuş gibi dayatılması, bilim felsefesi ve bilim tarihi açısından sorunlu bir yaklaşımdır. Çünkü bilim denilen şey, Thomas Kuhn'nun (1922-1996) da ifade ettiği gibi¹⁶², adeta hukuktaki bir yasa gibi değişen şartlara bağlı olarak daha özgün ve yeni bir bilgi kavrayışına ya da bilimsel yaklaşıma karşılık gelir.

Dolayısıyla bilimsel bilgi denildiğinde, “doğrulanmış bilgi değildir; muhtemelen doğru olan bilgidir”¹⁶³ şeklinde anlaşılması daha uygundur. Çünkü ne saf ve ne de tamamlanmış bir şey olarak bilim; belli bir yönteme dayalıdır, tarihseldir, nisbîdir, içtimâidir, bağlamsaldır ve bazı ön kabullere ilişkin muhtevası vardır.¹⁶⁴ Bu bağlamda modern bilimin nesnelliğinin eleştirisini yapan Kuhn, bilimsel bilginin tarihi gelişim sürecini ve bunun etkenlerini esas alarak doğrusal bir şekilde temellendirmesi gerektiğinden taraftır. Ona göre bilimsel bilginin gelişim seyri; bilim öncesi, olağan bilim (normal science), bunalımlar, devrim, yeni olağan bilim ve yeni bilimler şeklinde ortaya çıkar.¹⁶⁵ Bu aşamalar arasındaki geçişlerin, süreç açısından değişken olmakla birlikte bir önceki aşamadaki bilimsel yaklaşımın yıkılmasıyla diğer bir bilimsel yaklaşıma geçişi söz konusu olur. Bu anlamda bilimsel olanın mutlak bir veri olarak kabul edilebilirliği, zaman ve mekân bağlamında bilimsel yaklaşımlar arasındaki geçişler üzerinden okunmasını gerektirir.

¹⁶² Kuhn, **age**, 23.

¹⁶³ Chalmers, **age**, 55.

¹⁶⁴ Abdülkerim Suruş, “Bilginin İslâmîleştirilmesi Mümkün mü?”, **İslâm ve Modernizm: Fazlur Rahman Tecrübesi Sempozyumu**, 22-23 Şubat 1997, (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997): 124-125.

¹⁶⁵ Bu demektir ki bilim öncesinde, derli toplu bir bilgi kümesi/geleneği olmadığından bilimden pek söz edilmez. Fakat Kuhn, olağan bilim geleneğinin içinde varolduğu düşünülen bir bilimsel yaklaşımın, aynı zamanda olağan bilimi bilim olmayandan da ayıran özellik olduğunu söyler. Bkz. Kuhn, **age**, 35-42; Kuhn, burada, bütün bilim geleneklerinin hayatiyetinin daim olmadığını söyler. Bu bakımdan olağan bilim de, daimi olarak varlık sürdürmeyecek ve karşılaştığı veya çözemediği bazı sorunlar/başarısızlıklar ortaya çıkacaktır. Bu sorunların ortaya çıkmasıyla birlikte bunalımlar (crisis) dönemi başlar. Bu dönemde, ileri sürülen bilimsel bir tez hakkında iki farklı bakış açısı olup buna bağlı olarak da iki bakış açısının temellendirdiği iddialar da farklılık arz eder. Bu şekilde meydana gelen bunalım karşısında, olağan bilim cemaati, kendi görüşlerini bunalım öncesindeki bilimsel yaklaşım ekseninde kendilerince bulanık görünen savlara karşılık savunmaya geçerler. Ancak bu bilim cemaati, kendilerinin bilimsel yaklaşımları bağlamında ileri sürdükleri tezleri eksik kaldığını fark ettiklerinde devrim olgunlaşmış anlamına gelir. Burada bilimsel yaklaşımdaki eksikliği gidermek demek, aynı zamanda bilimde devrim yapmak demektir. Böylece rakip olan bilimsel tezler, yeni olağan bilimin etkin olmasına ve hayat bulmasına imkân sağlar. Böylece yeni olağan bilimin (extraordinary science) ileri sürdüğü nazariye, önceki nazariyelerden umumî anlamda farklıdır, ancak, öncekilere göre bütünüyle daha sağlam temelleri olduğu konusunda da kesin bir netice sözkonusu değildir. Ancak, bir nazariyenin sağlamlığı ve daha ileri düzeyde olduğu konusu, kültürel yargılar ve toplumsal beklentiler çerçevesinde ele alınabilir. Aynı şekilde bu bakış açısı, diğer kültürler için de geçerlidir. Bu bakımdan Kuhn, bilimsel araştırmanın nihaî bir noktasının olmadığını düşünür. Bkz. Kuhn, **age**, 66-93;

Bilimsel yaklaşımlar arasında geçişler yapılırken ve yeni bir bilim inşa edilirken, bilim cemaatinin zihniyet bağlamından dünyagörüşleri önemli bir etken olarak görülebilir.

Bilimsel yaklaşımlar arasındaki geçişler, birbirinden etkilenerak beraberinde bilim cemaatinin dünyagörüşlerinin değişimini (geşalt) ve oluşumunu da meydana getirir. Bu değişim ve oluşumun, idrâkten bilimsel yaklaşımlara doğru bir seyr-û seferi söz konusudur.¹⁶⁶ Bu anlamda özelde modern bilim, genelde ise bütün bilimsel bilgilerin, umumî olarak ortaya çıktığı toplumun düşünsel kültürünü ve değer yargılarını beraberinde taşıdığına ilişkin genel bir kabul vardır. Bu bakımdan bilimi sistematik olarak inşa eden toplumun ve bilim cemaatinin dünyagörüşü ve değer yargılarının bilime dâhil edilmesi, onun aynı zamanda beşer aklından türeyen bir ideolojik formatının da olduğu anlamına gelir. Bu ideolojik format, dünya bilimler tarihi içerisinde bilim üreten bütün uygarlıklarda var olmakla birlikte günümüz biliminin kuşattığı kadarıyla hiçbir dönem kuşatmış değildir.

Bu kuşatılmışlıkla ilgili olarak Glyn Ford (1950-...), “Rebirth of Islamic Science” adlı makalesinde, Batı uygarlığının ideolojik değer yargılarının bilimsel bilginin dokusuna nasıl işlenmiş olduğuna ilişkin muhtevayı Antik Yunanın Truva atı ile bir teşbih yaparak önemli bir çerçeveye dikkat çeker. Ona göre günümüz çağdaş bilimi ve teknolojisi, tıpkı Yunanlıların Truva’ya soktuğu Truva atı gibi, her yere ve her şeye Batı değerlerini taşır ve nüfuz etmesine yardımcı olur.¹⁶⁷ Bu bağlamda, Amerikalı İlahiyatçı Reinhold Niebhur’un (1892-1971) da belirttiği gibi, Batı uygarlığının dünyagörüşü¹⁶⁸ bağlamında tesis edilen bütün bilgilerin, ideolojik bir muhtevası söz konusudur ve olması gerekenden daha fazla bir şey olma iddiasını taşır. Daha öz bir ifadeyle modern bilim, belli bir dünyagörüşü açısından kazanılmış sınırlı bir bilgi idrâkini temsil etmesi gerekirken nihaî olarak mutlak anlamda nesnel olma havasını kendinde görür.¹⁶⁹ Bu bakımdan modern bilim, tesis ettiği bilgiyi hakikat seviyesine yükseltmeye çalışacağı yerde, hakikati kendisinin inşa ettiği bilgi

¹⁶⁶ Kuhn, *age*, 111-112.

¹⁶⁷ Glyn Ford, “Rebirth of İslâmîc Science”, **Science, Values and Environment in İslâm and The West**, ed. Ziauddin Serdar (London: Manchester University Press, 1984): 26.

¹⁶⁸ Bu minvalde modern bilim; Hristiyan, Yahudî, Helen ve Nordik inanç disiplinlerinin ve kavimlerin kabilevî gelenek ve örflerinin terkibi sonucunda teşekkül olunan Batı uygarlığının dünyagörüşü havzasında anlam kazanır. Bkz. Al-Attas, **Islam and Secularism**, 134;

¹⁶⁹ Akt. Mehmet Aydın, “İlim-İslâm Münasebeti”, **Bilgi, Bilim ve İslâm I-II**, ed. Ahmet Tabakoğlu ve Sadık Çelenk (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005): 89.

seviyesine indirgemeye çalışır.¹⁷⁰ Böylece modern bilim, kadimden gelen insan ve evrene ilişkin mûteâl bakış açısının bilimselliğini tartışmaya açmış olmakla yetinmeyip bu bakış açısını dışlayarak mûteâl unsurları, bilimden tecrit etmeyi de adeta vazife bilir. Bu anlatımlarla birlikte bilimin, bilhassa modern biliminin mutlak anlamda tarafsız ve nesnelliğinden söz etmek, ilmî anlamda sorunlu bir yaklaşımdır.¹⁷¹

Bilimi tarihsel ve toplumsal bir müessese olarak ele alan Paul Feyerabend (1924-1994), bilimsel nesnellik iddiasının tek bir yönetime indirgenmesini tenkit ederek bunun bilim cemaatinin iktidarını yansıttığına işaret eder. Feyerabend, bu iktidar biçiminin bireylerin bilimsel düşünme tarzlarını ve özgürlüklerini sınırlandırdığını düşünür.¹⁷² Bu sınırlandırmaya nesnellik açısından daha da anlaşılır kılmak için Feyerabend, “*Özgür Bir Toplumda Bilim*” adlı eserinde, modern bilim ve Roma kilisesi diye ifade ettiği ortaçağ kilise kurumu arasında bir mukayese yoluna gider. Ona göre bugün modern bilim olarak kabul edilen müessese, bilimsel ürün olarak ifade edilen bilgiyi yegâne nesnel bilgi diye ileri sürerken diğerlerini ise tamamen mitolojik, dogmatik ve hurafe diye lanse etmektedir. Bu açıdan tek nesnel gerçeklik, modern bilimin ileri sürdüğü bilimsel gerçeklik olduğundan modern bilimin alanına girmeyen metafiziksel unsurlar, ahlâkî ve manevî değerler gibi soyut olan alanların bir anlamı olmamaktadır. Feyerabend, modern bilimin bilimsel bilgiye ilişkin bu yaklaşımına benzer bir yaklaşım biçiminin de kilise (ortaçağ) kurumunda olduğuna işaret etmektedir. Bu bakımdan ortaçağ kilise müessesesi, kendisinin öngördüğü kabullerin dışındaki diğer tüm bilimsel bilginin tecridini adeta vazife bilmekteydi.¹⁷³ Bu demektir ki, dün kilise müessesesi, bilimsel diye ifade edilen bilginin varlığını yok saydığı gibi, Rönesans ile birlikte meydana gelen ve mekanik dünya görüşü dolayımında şekillenen modern bilim de, günümüzde de olduğu gibi, mutlaklığı kendi tezlerinde görerek metafiziksel ve mûteâl olanın varlığını yok

¹⁷⁰ Guénon, **Modern Dünyanın Bunalımı**, 109.

¹⁷¹ Bilimsel bilginin bu veçhesini kabul etmekle birlikte al-Attas, onun nesnelliğinin mümkün olabileceğine de dikkat çeker. Al-Attas, bu görüşünü uygulamada temellendirmek için dinler arasındaki teolojik, inançsal ve ibadet boyutlarındaki farklılıklara rağmen ahlâkî davranışlarının külliliğine başvurur. Buna örnek olarak da al-Attas, ülkesindeki (Malezya) üç büyük dinin sosyal ve ahlâkî düzeylerdeki birlikteliğini emsal olarak gösterir. Bkz. Muhammed Nor, “Al-Attas’ın Eğitim Felsefesi ve Metodolojisinin Genel Hatları”: 65.

¹⁷² Paul Feyerabend, **Against Method**, Third Edition (London: Redwood Burn Limited Trowbridge & Esher, 1980), 47; Feyerabend, **Özgür Bir Toplumda Bilim**, çev. Ahmet Kardam, 2. bs. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999), 131.

¹⁷³ Feyerabend, **Özgür Bir Toplumda Bilim**, 100.

saymaya ve tecridine çalışmayı bir vazife olarak görmektedir. Bu açıdan günümüz bilim felsefesinin esaslarını oluşturan modern bilim, geliştirdiği mekanik evren tasavvuruna bağlı olarak mutlak ve külli düzeyde bir epistemoloji ileri sürmenin yanı sıra olması gerekenin ölçütü olarak da kendini varsaymaktadır.

Al-Attas açısından gerek bilim tarihi ve gerekse de dünyagörüşü bağlamında modern bilimin tahlil edildiğinden savlarının nesnelliğinin bilimsel olmadığını ifade etmek mümkündür. Ancak al-Attas'ın modern bilimin nesnellik iddiasına eleştirisi, bilimsel bilginin tarihi gelişimi bağlamından ele alınmaktan ziyade daha çok dünyagörüşü düzleminde yapıldığı görülür. Ona göre modern bilimin bilimsel kavramları yumağında düşünen bilim cemaati, kendilerinin inşa ettiği bilimsel bilginin nesnel normlar taşıdığını ileri sürerek umum tarafından tasdik edilmesinin gerekliliğini savunurlar. Oysaki nesnel normlar hâline dönüştüğü iddia edilen bilimsel bilgiler, esasında bilgiyi tecrübenin konusu olan alanlarla ilişkilendirerek duyumsanabilen nazariyelerin kabulünü varsayan ve bilimselliği sistematik yöntemlerle kanıtlama çabasında olan gerçekçilik (realizm), faydacılık ve idealizmden müteşekkil bir muhtevayı yansıtır.¹⁷⁴ İnsanî tecrübî yetilerin referans alınarak meydana gelen bu muhteva, modern bilimin zaman ve mekân bağlamında olguları ve nesneleri yalın bir şekilde işleyerek nesnelliğe ulaşma çabası vardır. Nesnelerin yalın hâliyle araştırmaya konu edilmesi, bir bakıma bilime ilişkin seküler bakış açısının geliştirilmesine imkân sağlanmıştır. Buradan hareketle modern bilimin düşünsel kavrayışının bir bileşeni olarak sekülerizmin tahliline geçilebilir.

2.2.3. Sekülerizm

Al-Attas'ın modern bilime ilişkin eleştirel yaklaşımlarının önemli bir boyutunu da, onun sekülerizme ilişkin bakış açısı oluşturur. Al-Attas'a göre sekülerizm, modern bilimin en belirgin ve en kuşatıcı düşünsel kavramlarının başında yer almakla birlikte diğer kavram ve kuramlara ilişkin tefekkürün esasını da belirler. Bu bağlamda modern bilimi etrafıca kuşatan sekülerizm, tarihsel süreç açısından kavramsal bağlamının Aristoteles'e kadar geri giden¹⁷⁵ kadim bir geçmişi vardır. Sekülerizmin bu kadim geçmişi ile birlikte modern bilimde varlık bulması, Rönesans ve reform hareketlerinin doğurduğu materyalist ve tabiatçı fikir

¹⁷⁴ Al-Attas, *Islam and the Philosophy of Science*, 4.

¹⁷⁵ Al-Attas, *The Meaning and Experience of Happiness in İslâm*, 9; Mehmet Özay, *age*, 120-121.

akımlarının yanı sıra Kartezyen felsefenin doğuşuna kadar geri görülebilir. Bu fikir akımları dolayımında varoluşunu gerçekleştiren sekülerizm; kuşkuculuk, bilinemezcilik ve öznelcilik bağlamında modern bilimin doğuşuna epistemolojik ve ontolojik bir zemin¹⁷⁶ hazırlamıştır. Bu çerçevede al-Attas, sekülerizmin epistemolojik ve ontolojik bağlamına ilişkin tahlilin daha iyi anlaşılmasına imkân sağlaması açısından onun kavramsal muhtevasının ve modern bilimsel tefekküre geçiş sürecinin irdelenmesi üzerine yoğunlaşır.

Sekülerlik, erken dönemlerde, okuma ve yazma bilmeyenleri işaret etmede kullanırdı. Okuma-yazma bilmeyen ve umumî olarak “laity” (meslekten/din adamı olmayanlar) diye adlandırılan bu insanlar, hukuk ve tıp başta olmak üzere sanat ve bilimsel gelişmelerden bihaber diler.¹⁷⁷ Öte yanda Latince “saeculum” (şimdiki zaman) kökünden türeyen seküler kavramı, hem zaman hem de mekân kapsamı olan çifte yöne sahip olup zaman boyutuyla “şimdi”, mekân boyutuyla da “burada” anlamlarını ihtiva eder. ‘Şimdi’den kastedilen şey, “şu gün, şu anda”; ‘burada’ ile kastedilen ise “bulunduğumuz yer, dünyadır”. Kavramsal düzeyde bu anlamları ihtiva eden sekülerizm, tarihsel süreç içerisinde Greko-Romen ve Musevî düşünce geleneği ile Batı Hıristiyanlarının buluşma¹⁷⁸ deneyimi sonucunda meydana gelen

¹⁷⁶ Al-Attas, **Prolegomena to the Metaphysics of Islam**, 14.

¹⁷⁷ Al-Attas, **Prolegomena to the Metaphysics of Islam**, 20.

¹⁷⁸ Al-Attas, **Islam and Secularism**, 25; Mehmet Özay, **age**, 120; öte yandan al-Attas, seküler kavramının İslâmî literatürde bir karşılığının olmadığına da özellikle dikkat çekmektedir. Ona göre İslâm dünyagörüşünde, sekülerlik düşüncesinin yeri yoktur. Ancak seküler kavramı, İslâm düşüncesinde bir kavram ile karşılaştırılırsa zorlama bir yorumla “dünya” (al-hayat el-dünyâ) kavramı ile bir teşbih kurulabilir. Burada dünya kavramı, etimolojik olarak danâ kökünden türetilmiş ve “yakına getirilmiş, yakınlaştırılmış” olan şey anlamındadır. Bkz. Al-Attas, **Prolegomena to the Metaphysics of Islam**, 21-23; sekülerizmin kavramsal bağlamının İslâmî çerçeve ile olan ilişkisi konusunda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Aydın, “İslâm ve Sekülerleşme”, **Sekülerleşme ve Dinî Canlanma Sempozyumu, 22-23 Ekim 2008** (Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2008): 104-110; ayrıca şuna dikkat etmek gerekir ki seküler ve laiklik kavramları, toplumumuzca çoğunlukla aynı anlamlarda kullanıla geldiği görülmektedir. Oysaki bu kavramın, kapsam alanları muhtevaları açısından birbirinden farklıdır. Burada laiklik kavramı, çoğunlukla siyasi alandaki din ve dünya işlerinin birbirinden ayrılması anlamında kullanılır. Dolayısıyla laiklik, dinin inkârını var saymayıp, sadece siyasetten uzaklaştırılmasını savunur. Yani siyasi iktidarın meşruiyeti, dine ve dinî unsurlara dayandırılmamasına bağlıdır. Oysaki sekülerizm, Weber’in ifadesiyle, dünya ve içindekilerinin doğaüstü güçlerden ve kutsaldan uzaklaştırılması yönünde ortaya çıkan eğilimlerin tamamını ihtiva eder. Bu bakımdan sekülerizm, dünyanın sembolik anlamından uzaklaştırılması ve toplumun rasyonelleşmesini savunur. Dolayısıyla laiklik, dinsel olanın siyaset sahnesinden uzaklaştırılmasıyla yetinirken sekülerizm ise dinsel olanın, insanın dâhil olduğu bütün sahalardan arındırma düşüncesindedir. Bkz. M. Ali Kirman, “Sekülerleşme Perspektifinden Dinî ve Seküler Fundamentalizmler”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, c. ½, (Kış 2008): 281-282; ayrıca laiklik ve seküler kavramlarının etimolojik anlamları ve muhtevaları konusunda geniş bilgi için bkz. Mehmet Ali Kılıçbay, “Laiklik ya da Bu Dünyayı Yaşayabilmek”, **Cogito Dergisi**, s. 1, (Yaz 1994): 13-19; krş. Talip Küçükcan, “Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal

düşünsel kavrayışın bir hâsılatıdır. Burada Greko-Romen düşünce geleneği, varoluşu mekânsal olarak idrâk ederken Musevî geleneği ise varoluşu zamansal olarak kabul eder. Bu iki geleneğin Hristiyan dünyagörüşü bağlamında şekillendirilerek hayat bulan sekülerizm, insan aklının ve nutkunun dinsel ve metafiziksel denetimlerden arınmasını savunarak düşünsel cevvaliyetini bu denetimlerin karştı üzerine bağlamıştır. Bu son ifade ile anlatılmak istenen şey, sekülerizmin tefekkürü dinsel ve metafiziksel olandan ayırıştırıp onun insanda tekâmül edilmesine ilişkin modern bilimin ileri sürdüğü varsayımlara karşılık geldiği ve bunların esaslarını oluşturduğudur.¹⁷⁹ Sekülerizmin bu muhtevası, aynı zamanda modern bilimin yegâne uğraş alanını zaman ve mekân bağlamında şehâdet âlemiyle sınırlandırarak dinsel ve metafiziksel alanla ilişkili okumaların önüne set çekilmesine imkân sunmuştur. Bu bağlamda modern bilim, gelenek karştı bir şekilde konumlanarak dünya ve içindekilerinin tanımlanmasında ve değerlendirilmesinde ölçüt olarak seküler okumaları temel almıştır. Bu temelden hareketle modern bilim, dinî metinlere dayalı (kapalı) dünyagörüşlerinin temel cevvaliyetlerinin ve evrende kutsallık addedilen sembollerinin yok sayılmasına ilişkin yetkiyi kendinde bulmuştur.

Bu yetkiyi modern bilime veren sekülerizm, esasen kâinattaki tılsımların manevî sembollerin soyutlanmasının yanı sıra dinî değerlerin siyaset ve toplum meseleleri üzerindeki yaptırımcı işlevinin dışlanmasına hizmet eder. Başka bir ifadeyle sekülerizmin kâinattaki kutsal sembollerin büyüünün bozulması, siyasetin kutsallıktan arındırması¹⁸⁰ ve değerlerin kutsanmasının son verilmesine ilişkin gayreti, aynı zamanda potansiyel olarak onun birinci derecedeki faaliyet alanıdır.¹⁸¹ Bu bakımdan sekülerizm, insan zihnindeki ve davranışlarındaki bütün ahlâkî ve düşünsel değerlerin izafiliğini savunan felsefî ve modern bilimsel sürece tekabül eder. Sekülerizmin bu süreçle varmak istediği hedef ise, bütün kültürel unsurların ve değer sistemlerinin dinî inançların bağlamından görecelik hâline dönüştürülmesini sağlamak ve bunların nesnelliğini sorunlu hâle getirmektir.¹⁸² Bu anlamda

Değişme ve İslâm Dünyası”, **İslâm Araştırmalar Dergisi**, s. 13, (2005): 117-118; krş. Özay, **age**, 113-119

¹⁷⁹ Al-Attas, **Islam and Secularism**, 16-17; Al-Attas, **Prolegomena to the Metaphysics of Islam**, 22-23;

¹⁸⁰ Sekülerizmin siyasi iktidarla ilişkisi bağlamında ayrıntılı bilgi için bkz. Talal Asad, **Formations of the Secular: Christianity İslâm, Modernity**, (Stanford: Stanford University, 2003),181-201.

¹⁸¹ Al-Attas, **Prolegomena to the Metaphysics of Islam**, 29;

¹⁸² Al-Attas, **Islam and Secularism**, 43; Al-Attas, **Prolegomena to the Metaphysics of Islam**, 25.

sekülerizm, insanın aklı ve dili üzerine etki bırakan dinî ve metafiziksel unsurlardan arındırarak¹⁸³ ahlâkî değerlerin ulviliğini ve evrenselliğini (aşkınlığını) kabul etmeyip yok etme gayretindedir. Fazlur Rahman'ın da dediği gibi sekülerizmin kutsala karşı olan bu tutumu, ateistlik bir tavrın dışı vurumu¹⁸⁴ olarak okunmalıdır. Böylece ateistlik bir tefekkür biçimi olarak sekülerizm; modern bilim insanının idrâkini, evren ve tanrı tasavvurunu, düşünsel manevîyatını, tefekkürünü, felsefesini, fizikî hayatının mahiyetini belirleyen esasların bütününe kapsadığını ifade etmek mümkündür. Bu son ifadeyle sekülerizmin birey, toplum ve evren üzerindeki metafizik ve dinsel etkinin tecrit edilmesi çabasının temelinde, hümanizmaya dayalı bir birey tasavvurunun geliştirmek olduğu anlaşılabılır. Sekülerizm, bu birey tarzını, bir bakıma kutsayarak kendi kendine hâkim olmasına ve evrende mekanik bir işleyişin var olduğunu savunan tabiatçıların tezlerini temellendirmelerinde epistemolojik ve ontolojik bir bağlam oluşturmaya çalıştığı söylenebilir.

2.2.4. Tabiatçı Nazariye Açısından Aşkın Bilimlerin Temellendirilmesi Sorunu

Tabiatçı nazariye, modern bilimin evrene ilişkin tasavvurunu belirlemesinde etkin bir işleve sahiptir. Bu işlevin, mekanik evren algısıyla doğrudan bir ilişkisi söz konusudur. Bu mekanik evren algısı, tarihsel süreç bakımından Antik Yunan'ın tabiat filozoflarına kadar geri gitmekle birlikte modern bilimin evren tasavvurunda yer alışı ise terakibi bir yapı içerisinde teşekkül olunmuştur. Bu terakibi yapıdan hareketle Al-Attas, modern bilime konu olduğu şekliyle tabiatçı nazariyenin doğuşunun ve tarihi gelişim sürecinin arkasındaki esas unsurun evrimci nazariyenin olduğunu ifade eder. Bu evrimci nazariye, kâinattaki bütün mevcudatın dış etkenlere bağılı değil, kendi iç cevvaliyetiyle birbirinden geldiğini ve varolan bütün şeylerin bir tekâmülünü varsayar. Yani varolan her şey, ezeli ve ebedî maddede bil-kuvve hâlde olanın evrim olduğu düşüncesinden ibarettir. Bu zaviyeden kâinatta bakıldığında, kâinat, kendi içinde mekanik olarak işleyen sonsuz bir sistem ve mekanik kanunlara göre

¹⁸³ Al-Attas, *Islam and Secularism*, 17; Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, 24-26.

¹⁸⁴ Fazlur Rahman, *İslâm & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, 15; Fazlur Rahman'a göre sekülerizm, geleneksel bağlardan ve dogmalardan uzaklaşma/kurtulma yönünde çaresizlikten alınmış bir önlemdir. Bkz. Fazlur Rahman, "The Impact of Modernity on İslâm", *İslâmîc Studies* (Pakistan: Journal of the İslamîc Research Institute, 1966), vol. V, no. 2, (June 1966): 125; Sekülerizmin gelenek ve kutsala ilişkin bu yaklaşımları bağlamında modern bilim, din ve metafiziği dışlayarak meydana gelen boşluğu trajedilerle doldurmuştur. Bu trajediler, "bireysel ve toplumsal çatışmalar, biyolojik kalıtım, bilinç dışının psikolojisi, korkunun yarattığı yenilgi, evrenin sırrı ile karşılaşan insan, insanın ezeli arayışı" gibi alanları ihtiva eder. Bkz. Al-Attas, *The Meaning and Experience of Happiness in İslâm*, 15-16.

evrimleşerek varlığını devam ettiren olgusal bir âlem olarak idrâk edilir.¹⁸⁵ Bu mekanik sistem, nesnelerin kendinden menkul ve gizil bir şey olduğunu ileri sürerek evrenin yokluktan meydana geldiğini¹⁸⁶ ifade eden aşkın çerçeveyi kabul etmez. Bu bağlamda evrimci nazariye, evrenin yokluktan var olmadığını ifade eder ve bu ifadeyi kendine çıkış noktası yapar. Buna göre kâinata varolan her şey, kendisindeki gizil olan potansiyel güçten dolayı bir ilerleme sağlayarak evrimleşmesi sonucunda olgular sahasında varlık bulmuştur. Bu varoluş, aşkınsal bütün güçlerden bağımsız ve kendinde içkin kurallara göre evrimleşerek işleyen ve gelişen bir sistem dâhilinde mümkün olmuştur. Evrene ilişkin bu bakış açısının esasen gayesi ise, evrenin manevî ve sembolik anlamlarından soyutlanıp onun kökeni ve evrendeki bilginin salt mekanik unsurlara indirgenerek tabiatçı temaşa etkinliğinin gölgesinden aklı düzlemde tanımlanmasıdır.¹⁸⁷ Bu çerçevede tabiatçı nazariye, doğal anlamda oluşa konu olmayan değişmez ve ezeli ilkeler alanı olan metafizikte varolan her şeyin inkârını öngörür.¹⁸⁸ Bu ifadelerden anlaşılmaktadır ki tabiatçı nazariye, indirgemeci metodolojik bir süreçle kozmik nizamın/hukukun özünün kutsal dayanağından kopartılarak dünyevileştirmeye çalışır.

Al-Attas, kâinattaki kozmik nizamın profanlaştırılması hususunun kadim bir tarihsel arka planının olduğunu ifade ederek bunu erken dönem Antik Yunana kadar geri götürür. Bu çerçevede al-Attas, modern bilimin kâinata ilişkin bakış açısını yansıtan tabiatçı nazariyenin temelinde, Antik Yunan ve Romalıların evren tasavvurlarından teşekkül olunmuş terkihi bir bağlamın olduğunu söyler. Bu bağlamda erken dönem Olympos çağında, Antik Yunan'daki evren okumaları, metafiziksel güçlerle iç içe bir görünüm arz ederken Sokrates öncesi Miletos Okuluyla birlikte evren üzerindeki metafiziksel unsurlar dışlanmış ve evrenin mahiyetinin belirlenmesi arayışı sonucunda evrenin artık “arkhe” prensibi üzerinden

¹⁸⁵ Al-Attas, **Islam and the Philosophy of Science**, 5-6.

¹⁸⁶ Cemaleddin Afgânî, **Dehriyyun’a Reddiye**, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Ekin Yayınları, 1997), 16-19.

¹⁸⁷ Al-Attas, **Islam, Secularism and the Philosophy of the Future**, xviii-xix; Al-Attas, “Science and İslâm”: 4.

¹⁸⁸ Guênon, **Modern Dünyanın Bunalımı**, 76; tabiatçı nazariyenin aşkın alanla ilgili en önemli anlaşmazlıklarından biri, kâinatın büyümesi meseledir. Tabiatçı nazariye, kâinattaki bu büyümenin çözülmesi ve aşkınsal unsurlardan arındırılması gerektiğini hararetle savunur. Kâinatın büyümesinin ifşa edilmesiyle ilgili olarak Max Weber, tabiatçı nazariyenin bundan kastının, kâinata cevvaliyet veren ruhun Tanrı ya da aşkın unsurların olmadığını ortaya çıkarmak olduğunu söyler. Eğer kâinatın Tanrı’dan soyutlaştırılrsa insanın da metafizik güçlere bağımlılığı sona erecektir. Bkz. Al-Attas, **Islam and Secularism**, 18; Francis Robinson, “İslâm’da Sekülerleşme”, **Sosyal Bilimler Enstitü Dergisi**, çev. Celalettin Çelik, s. 13, (2002): 344.

açıklanması ve tahlil edilmesi söz konusu olmuştur. Böylece erken dönem Antik Yunan kozmolojisinde evreni idare eden, koruyan ve besleyen tanrısal güçlere yer verilirken tabiatçı filozoflarla birlikte evrendeki tanrısal güçlerin alaşağı edilerek evrenin sembolik yorumu, kökeni ve gerçeği etki-tepki mekanizmasına indirgemeye çalışan tabiatçı dünyagörüşü hâkim olmaya başlanmıştır. Roma dönemine gelindiğinde, Helenistikler üzerinden tevarüs edilen evrene ilişkin bu son bakış açısı, anlamaktan ziyade faydaya dönük yaklaşımlarla gelişme göstermiştir. Bu anlamda Roma döneminde, deneysel yaklaşımlarla evrendeki aşkın unsurların tecrit edilmesine ilişkin okuma biçimleri çıkarılara dayalı olarak tesis edilen mekanik evren tasavvuru çerçevesinde daha da ilerleme kat etmiştir.¹⁸⁹ Böylece modern bilimin bağrında yeşeren ve onun evren tasavvurunu şekillendiren tabiatçı nazariye, Antik Yunan tabiatçı filozoflarının evrene ilişkin soruşturma biçimini ve Roma'nın faydaya dayalı geliştirdikleri mekanik evren okumalarının bir potada bütünleştirme çabasının bir karşılığı olarak meydana gelmiştir. Terkibi bir yapı içerisinde teşekkül olunan tabiatçı nazariyenin evren üzerinde yürüttüğü epistemolojik ve ontolojik araştırmalarda evren, güç-enerji, zaman-mekân, canlı, hayat, hareket ve atom vs. unsurlarla ilişkili olarak ele alınmıştır. Salt bu unsurlara indirgenerek ele alınan evren, mekanik bir şekilde işleyen kapalı bir sistem olarak kabul edilmiştir. Bu mekanik sistem, bir saat gibi ilk kez kurulmuş, aşkın kudretin bir etkisinin ve teleolojik bir muhtevası olmaksızın işlemeye devam eder. Bu mekanik işleyişin nedenselliği ise, mekanik yasalara göre işleyen zaman ve mekân bağlamında meydana gelen olaylar zinciriyle ilişkilidir.

Al-Attas'a göre evrene ilişkin bu bakış açısının ciddi sorunları vardır. Evren, kendi başına müstakil olarak sadece öz ve varoluş bağlamında bir hakikati temsil edemez. Bu anlamda evrenin varoluşunun kendinden menkul bir alan olarak gören tabiatçı etkinliklerin sağlayacağı nihaî sonuçlar, beraberinde evrene ilişkin hakikatten bir sapmayı da getirir.¹⁹⁰ Çünkü evrendeki olguların gerçek anlamda bilinebilmesi ve kendileri arasındaki ilişkinin serdedilebilmesinin yolu, evrendeki harmoniyi meydana getiren unsurların belli farklarının, bu unsurlar arasındaki özsel ilişkilerin ve oldukları gibi özelliklerinin bilinmesinden geçer.¹⁹¹ Bu bakımdan

¹⁸⁹ Al-Attas, **Islam and Secularism**, 33-34;

¹⁹⁰ Al-Attas, **The Concept of Education in İslâm**, 17-18.

¹⁹¹ Al-Attas, **Islam and the Philosophy of Science**, 15.

evrendeki nedenselliğin soruşturulmasının, neden ve etkilerden meydana gelen tek bir doğrusal çizgi üzerinden yapılması bir eksikliktir. Çünkü evrende meydana gelen vakıalarda, nedensellik zinciri bağlamında sonsuz bir nedenler yumağı vardır. Burada tabiatçı nazariye; tek bir uzay-zaman noktasına odaklanarak bir, iki veya üç dolaysız nedene işaret edebilir, ancak meydana gelen vakıaya ilişkin olarak bütün bir nedenler yumağının nasıl oluştuğunu açıklayamaz. Çünkü böyle bir nedensellik zincirinin araştırılması, ancak metafiziksel alana aittir.¹⁹² Bu çerçevede evrenin anlaşılabilmesi için metafiziksel alanla bağlantılı olarak onun neden varolduğunun, neyi sembolize ettiğinin ve ne anlama geldiğinin bilinmesi gerekir. Bu demektir ki evrenin, kendinden içkin bir muhtevası olduğu kadar metafiziksel alanla da bir bağlantısı vardır. Bu nedenle evrenin bu iki veçhesinden birini yok saymak, evrenin mahiyetinin ve muhtevasının anlaşılmasını çıkmaza sokarak sorunlu hâle getirir.

Duyulara ve tecrübelerle konu olan bütün şeylerin sembolik bir bağlamının olduğunu ifade eden al-Attas, evrenin mahiyetini anlaşılır kılmak için onun sembolik muhtevasından hareketle, evreni yol levhalarına benzeterek açıklar. Ona göre yol levhalarındaki ifade ve semboller, varılmak istenen menzil açısından seyyaha rehberlik eder. Bu nedenle levhalardaki ifade ve semboller, kendinde içkin düzlemde salt bir değer ifade etmeyip rehberlik sağladığı takdirde bir anlam taşır. Bu bakımdan evrendeki semboller de, sembolize edilen şeylerle/nesnelerle içsel ve karşılıklı referansları minvalinde anlaşılmalıdır.¹⁹³ Evrenin bu sembolik anlamı, aynı zamanda onun kozmik muhtevasının ve kutsal olanla simgesel bir bağlamının olduğuna işaret eder.¹⁹⁴ Bu veçhiyle evren, görünenin ötesinde görünmeyenin gerçekliğini gösteren şehâdet âlemini karşılar. Şehâdet âlemi ise, insana aşkın olan manevî ve metafizik olanın mesajını içermekle birlikte manevî bilginin ve bilimin vahdetinin esaslarını da ihtiva eder. Burada evrenin manevî ve metafizik veçhesi, var olan olguların bir üst âlemdeki ve daha üst konumdaki ontolojik statüye sahip olan şeylerin sembolüdür (yağmurun vahyi, uzayın sonsuz boşluğu ve Allah'ın sonsuz kudretini sembolize etmesi gibi).¹⁹⁵ Bu sembolik muhtevasından dolayı evren, kutsal

¹⁹² Ismail R. al-Faruqi, "The Causal and Telic Nature of The Universe": 16.

¹⁹³ Al-Attas, **Islam, Secularism and the Philosophy of the Future**, xix-xxvi.

¹⁹⁴ Al-Attas, **Islam and the Philosophy of Science**, 3; Al-Attas, **Islam, Secularism and the Philosophy of the Future**, xx-xxi;

¹⁹⁵ Osman Bakar, **Gelenek ve Bilim**, 57; burada ifade edilen sembolizm, modern öncesi dönemlerde ilmî disiplin olarak kabul edilirdi. Bu ilim, aynı zamanda vahyin ve entelektüel sezgiyi, bilimsel

olandan müstakil bir alan değil, bilinen şeylerden bilinmeyen unsurlara erişmede veri sağlayan bir alandır.

Dolayısıyla evrene ilişkin yürütülen araştırmaların salt nesneler, olgular ve bunların arasındaki mekanik ilişkiyle sınırlandırılması, evren üzerine nakıs bir okuma biçimi olup ve nihayetinde evrene ilişkin eksik varsayımlarla sonuçlanması kaçınılmazdır. Çünkü evrende varolan her şey, al-Attas'ın ifadesiyle, ötelede bulunanlara erişmede bir levha ya da levhalar hükmündedir. Oysaki tabiatçı nazariye, levhanın üzerindeki işaret ve verilerin ayrıntılarıyla ilgilenip kozmolojik anlamda rehberliğini göz ardı etmektedir. Yani tabiatçı nazariye, levha üzerinde bulunan hedefi göz ardı ederek levhanın estetik ihtişamı ve yapısındaki temel unsurları inceleme ve araştırmayla ilgilenmektedir. Bu bakımdan tabiatçı nazariyenin evrene ilişkin bakışı açısı, bir bakıma evrenin mahiyetini teorik olarak anlamaktan ziyade evrenden yarar devşirme çabasını gütmektedir.¹⁹⁶ Al-Attas'a göre tabiatçı nazariyenin evren üzerinden salt faydaya dönük bu araştırma faaliyetleri, beraberinde evrendeki değerler ve kutsallığa ilişkin unsurların tecrit edilmesini getirmektedir. Ayrıca evrene ilişkin bu yaklaşım, evrenin sembolik anlamının aşkın bağlamı açısından aşkın gayeden soyutlanarak evrenin salt laboratuvar ortamında sorgulanması ve soruşturmasını gerektirmektedir. Evren ilişkin bu yaklaşım türünü sorumsuz bir tavır olarak ele alan al-Attas, telafisi zor tahribatların meydana gelişinin en önemli sebebinin evrenin incelenmesinde ve araştırılmasındaki kutsal ve manevî gayenin esas/göz önünde bulundurulmamasından kaynaklı olduğunu aktarır.¹⁹⁷

Hülâsa tabiatçı nazariye, hümanist ve düalist mefkûreye dayalı evrenin bütün gizemli sırlarını ifşa etmek ve bunların kontrolünü sağlamayı vazife olarak görmektedir. Bu vazife icra edilirken, seküler âlem tasavvurunun ileri sürdüğü dünyevî savlar esas alınmaktadır. Böylece evrene ilişkin araştırma ve ondan yarar devşirme hususunda seküler görüşün esas alınması, beraberinde evreni tahrip edilmesini, sömürülmesi ve evren üzerinde bir kontrol mekanizmasının oluşturulmasını meşrulaştırmıştır. Bu meşrulaştırma, aynı zamanda evrenin sembolik muhtevassından arındırılmasını gerektirmiştir. Evrenin sembolik anlamından

nesnellığe ilişkin iki temel bilgi kaynağı olarak kabul eder. Burada ulaşılan bilimselliğin muhtevası, matematik ve aritmetik disiplinlerde erişilen bilimsel sonuçlarla eşdeğerdir. Bakar, **Gelenek ve Bilim**, 57-59.

¹⁹⁶ Al-Attas, **Islam, Secularism and the Philosophy of the Future**, xx-xxi.

¹⁹⁷ Muhammed Nor, "Al-Attas'ın Eğitim Felsefesi ve Metodolojisinin Genel Hatları": 46-47.

soyutlandırılarak salt faydaya konu olması bakımından ele alınmış olması, günümüzde, beraberinde evren ile ilgili epistemolojik tahripleri meydana getirmiş olmakla birlikte telafisi zor çevresel sorunların varoluşsal nedeni olarak görülmektedir. Bununla birlikte tabiatçıların evren üzerine yürüttükleri hâkimiyet kurma çabaları, yani evrenin insana köle yapma konusundaki eylemleri, bugün tersine tepmiştir. Çünkü tabiatçıların evrenden yarar devşirme ve onun üzerinde hâkimiyet kurmak için kutsal olan ile girmiş oldukları epistemolojik savaşlarının nihayetinde, bilhassa kendi kendilerini evrenin mekanik çarkı içerisinde robotlaştırarak köleleştirmişlerdir.

İkinci bölümü sonlandırırken, al-Attas'ın modern bilime ilişkin eleştirel yaklaşımlarının önemli bir boyutunun, bölümün hemen girişinde de belirtildiği gibi, burada ele alınan konular bağlamından çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi mevzuuyla doğrudan bir ilişkisi vardır. Bu bakımdan çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesinin bir basamağını, hatta bu basamağın en önemli zincirini, modern bilimin esasen insan, bilgi, evren ve tanrı ile ilgili ileri sürdüğü savların ortaya çıkardığı sorunlar oluşturur. Aslında modern bilim, sözü edilen alanlarda ileri sürdüğü savları bir yaşam felsefesi hâline dönüştürmüştür. Bununla da yetinmeyen modern bilim, inşa ettiği yaşam felsefesinin aksine düşünen, farklı bir ruhla ve farklı bilgi kaynaklarından beslenen toplumlara dayatmıştır. Bu dayatma ile birlikte modern bilim, kendi yaşam felsefesini esas alarak diğer toplumların düşünme tarzlarını ötelemiştir. Bu bakımdan modern bilim, diğer bilme türlerini ya kendisinin inşa ettiği fikir havzasında dönüştürmeye çalışmış, ya da onları hurafe diye yaftalayarak tecrit etmiştir. Modern bilimin bu düşünme tarzı, yukarıda anlatılan anlatımlara bağlı olarak İslâm toplumunun tefekkür biçimini önemli ölçüde etkilemiştir. Buna karşılık olarak İslâm toplumunda, akademik düzeyde, bir yönüyle modern biliminin bu dayatmacı ve tahrip edici düşünsel algısından hareketle bilginin İslâmîleştirilmesi meselesi ortaya atılmıştır. Bu çerçevede modern bilim, bir sonraki bölümde ele alınacak bilginin İslâmîleştirilmesi meselesiyle doğrudan bir bağlantısı olduğundan bu meselelerin temellendirilmesinde ve anlaşılmasından önemli araç hükmündedir. Bu minvalde al-Attas'ın düşünce sistemi açısından modern bilimin tarihsel bağlamı ve bileşenlerinin muhtevasının yanı sıra insanın, bilhassa da modern bilim cemaatinin dâhil olduğu araştırma sahalarında meydana gelen sorunları tahlil etmeye çalıştık. Bu sorunların

ana iskeletini oluşturan İşlâmî bilimin inşa edilebilirliği bağlamında bilginin İşlâmîleştirilmesi meselesini ele alacağımız bۆlme geçilecektir.

3.AL-ATTAS VE İSLÂMÎ BİLİMİN İNŞA EDİLEBİLİRLİĞİ BAĞLAMINDA ÇAĞDAŞ BİLGİNİN İSLÂMİLEŞTİRİLMESİ MESELESİ

Bilginin İslâmîleştirilmesi meselesi, her ne kadar kavramsal düzeyde 20. yüzyılın iki yarısında sonra ortaya çıkmış olsa da, bu meselenin tarihi bir bağlamı vardır. Bu tarihsel bağlamı, İslâm medeniyetinin altın çağının teşekkül sürecine kadar geri gitmekle birlikte esasen Osmanlı devletinin son dönemine dayandırılır.¹⁹⁸ Çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi meselesinin İslâm medeniyetinin altın çağına dayandırılmasının sebebi, metodolojik bir çerçevenin tesis edilmesi bakımından İslâm medeniyetinde teşekkül olunan bilgi ve buna bağlı olarak bilim geleneğinin işlevsel muhtevasından kaynaklanır. Bu bakımdan İslâm medeniyetinin ilmî mirası, çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi bağlamında teşekkül edilecek yeni İslâmî bilimin önemli bir teorik veçhesini oluşturduğu söylenebilir. Çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi meselesinin bir diğer veçhesini ise Osmanlı devletinin son dönemlerinde meydana gelen yenilgiler ve bu yenilgilerin ortaya çıkardığı sorunlar doğrultusunda modern bilime ilişkin yapılan ontolojik ve epistemolojik tartışmaları ihtiva eder. Yapılan bu tartışmalara göre Osmanlı devleti, 18. yüzyıldan itibaren görünür bir şekilde Batı uygarlığında meydana gelen bilimsel gelişmelere mukabil olarak gerilemeye başlamış ve Batılılar tarafından toprakları işgal edilerek sömürülmeye maruz bırakılmıştır. Böylece İslâm toplumlarında; ekonomik, askeri, siyasi ve bilim gibi birçok alanda süratli bir şekilde gerilemeler varlık göstermiştir. Bu sorunların tarihsel arka veçhesinde, dâhili sorunlar bağlamında kendinden içkin birçok sebep olmakla birlikte çalışmamıza konu olduğu şekliyle harici açıdan esasen Batı uygarlığı ve ondan türeyen modern bilimsel tefekkür biçimi önemli bir sorunsal etken olarak tartışılmıştır.

19. yüzyılın ikinci yarısından sonra yürütülen tartışmalar, Batı uygarlığında türeyen modern bilimsel tefekkür biçiminin İslâm toplumları üzerindeki zihinsel asimilasyonundan ziyade İslâm toplumlarının kalkındırılması hususundaki işlevsel etkinliğine ilişkin olarak cereyan etmiştir. Bu çerçevede Cemâleddin Afgânî(ö. 1897)

¹⁹⁸Mevlüt Uyanık, **Bilginin İslâmîleştirilmesi ve Çağdaş İslâm Düşüncesi**, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999), 13-63.

ve halefleri Muhammed Abduh (ö. 1905) ile Reşid Rıza'nın (ö. 1935) yanı sıra Hindistanlı Seyyid Ahmed Han (ö. 1898) gibi bilim insanları, terakî bir yapı içerisinde teşekkül olunan modern bilimin¹⁹⁹ İslâm toplumunca benimsenmesi mevzusu üzerine çeşitli fikirler beyan etmişlerdir. Bu görüşlerin ortak paydasının, ana hatlarıyla modern bilimin mahiyetinin tartışılarak İslâm toplumlarının Batı uygarlığı karşısındaki “yenik durumunu ve geri kalmışlığını”²⁰⁰ bertaraf etmek olduğu söylenebilir. Bu minvalde Afgânî, modern bilime karşı olmayıp, aksine modern bilimin özümsemesi konusunda görüş bildirir. Ona göre modern bilimin mahiyeti, İslâm dünyagörüşüne aykırı değildir. Modern bilim, İslâm bilim düşüncesine karşı ve aykırı olmadığından dolayı Müslümanların süratli bir şekilde modern bilimi öğrenmesi gerekir. Öyle ki Afgânî, İslâm düşüncesinin esasları ile (modern) bilim ve bilgi arasında bir kutuplaşmanın²⁰¹ olmadığına işaret ederek aralarındaki birliktelik ruhuna dikkat çekmiştir. Afgânî'nin halefi ve geleneksel anlamda kendini yetiştirmiş bir kelimci olan Muhammed Abduh ise, İslâm/din ve bilimin kaynakları bakımından arasındaki farklılığa dikkat çekerek bilimin lehine bir değerlendirme ve yorumlamada bulunarak selefinin görüşünü destekleme yoluna gitmiştir.²⁰²

Abduh'un ileri sürdüğü din ile bilim arasındaki birlikteliğin anlaşılabilirliği, onun çağdaşı olan S. Ahmet Han düşüncesinde de bulabilmekteyiz. Ancak, Ahmet Han'ın İslâm/din ile bilim/akıl arasındaki birlikteliğe yaklaşımının çıkış noktası, Abduh'tan farklı olduğu ifade edilmelidir. Ahmet Han, İslâm/din ile bilim/akıl arasındaki kaynaşmanın birliktelik standartlarının belirlenmesinde bilimin/akılın esas alınması gerektiğini savunarak bir bakıma modern bilimin dünyagörüşü ile İslâmî öğretileri barıştırma yolunu seçer. Bu anlamda çağdaş İslâm düşüncesinin tabiatçı düşünürü olarak da kabul edilen Ahmet Han, keramet ve mucizenin imkânını inkâr

¹⁹⁹ Al-Attas, **Islam and Secularism**, 134; Al-Attas, “Religion, Knowledge and Education: 19–20.

²⁰⁰ Yasin Aktay, “Modernleşme ve Gelenek Bağlamında Dinî Bilgi ve Otoritenin Dönüşümü”, **bilimname**, c. VI, s. 3, (2004): 131.

²⁰¹ Bilimsel ve dinî metinler, aslî itibarıyla aralarında bir kutuplaşma sözkonusu değildir. Eğer bir kutuplaşmadan söz edilecek ise, bu durum, bilimsel ve dini metinler üzerinde okuma yapan düşünce adamlarından kaynaklıdır. Çünkü her iki okuma biçiminin kapsam alanları farklı olduğundan, bilgi kaynakları da farklıdır. Bu demektir ki her iki alan arasındaki kutuplaşma, bu iki alanla uğraşan çevrelerin ihtilaflarından, geleneklerinden, dogmalarından, standartlarından, amaçlarından, çıkarlarından, ilgilerinden ve dillerinden kaynaklanır. Bununla birlikte bu kutuplaşma da, her iki çevrenin farklı merkez ve çevrelerden hareket etmelerinden kaynaklı olarak meydana gelen çatışmalar önemli bir etkidir. Bkz. Hüsamettin Arslan, **Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi**, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1992), 129.

²⁰² Mustafa Aydın, **Bilgi Sosyolojisi**, (İstanbul: Açılım Kitap, 2004), 282-283; Toby E. Huff, **age**, 368.

ederek tabiat ve tabiat kanunlarının bağımsızlığını varsayar. Yani Ahmet Han, İslâm düşüncenin yeninden inşa edilmesinden ziyade modern bilimin ilkeleri ışığından daha çok kevnîyat sahasında çalışmalarda bulunmuştur.²⁰³ Afgânî'den Ahmet Han'a kadar modern bilime ilişkin yürütülen bu tartışmalar, ayrıntılarında temel farklılıklar olmakla birlikte nihaî anlamda modern bilimin sosyal veçhesinden ziyade çoğunlukla fen bilimlerine dayalı veçhesine yönelik sürdürülmüştür. Bu bakımdan modern bilimin, Müslümanlarca benimsenmesinde bir beis görülmemiş ve İslâm dünyasının içinde bulunduğu sorunlardan arınabilmesinin yolu da, onun transfer edilmesiyle mümkün olabileceği tartışılmıştır.

20. yüzyılın ikinci yarısının ortalarına gelindiğinde, İslâm toplumlarında modern bilime ilişkin yapılan tartışmalar, bilimin hem mekanik yönü hem de içtimai yönü üzerine yoğunlaşarak önceki tartışmalardan daha farklı bir seyirde ilerleme göstermiştir. Bu tartışmalar, Batı uygarlığında ortaya çıkan modern bilimsel tefekkürün, Batı dünyagörüşü ve değer yargılarından ayırık olmadığına ilişkin mefkûreden hareketle bunun külliliğini epistemolojik ve ontolojik bir çerçevede sorgulamaya yönelik olmuştur. Bu epistemolojik ve ontolojik soruşturma bağlamında sürdürülen bilimsel tartışmalar, aynı zamanda modern bilimin siyasal iktidarların nesnesi haline geldiğini ileri sürerek başta İslâm toplumları olmak üzere küresel çapta zihinsel ve çevresel tahriplerin meydana gelmesinin yanı sıra üçüncü dünya ülkelerindeki sömürge ve alinasyonun müsebbibi olarak görmüştür.

İslâm toplumlarında, Batı uygarlığının bağrında yeşeren modern bilimsel tefekkürün sebep olduğu sorunsallara reçete olması²⁰⁴ bakımından Nakib al-Attas, İsmail R. Farûkî ve S. Hüseyin Nasr gibi âlimler, epistemolojik ve ontolojik bir bağlam dâhilinde (çağdaş) bilginin İslâmîleştirilmesi mevzusunu ileri sürmüşlerdir. Burada Farûkî, daha çok sosyal bilimler sahası üzerine politik bir eğilimle yaklaşırken Nasr ise çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi bağlamında inşa edilecek İslâmî bilimin²⁰⁵ mûteâl arka planı üzerine yoğunlaşmıştır. Bu çalışmanın

²⁰³ Şaban Ali Düzgün, **Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi**, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1997), 71-81; Fazlur Rahman, **İslam**, (London: Limited London and Beccles, 1966), 217-218; Fazlur Rahman, "The Impact of Modernity on Islam", **Islamic Studies** (Pakistan: Journal of The Islamic Research Institute), vol. V, no. 2, (June 1966): 115-116; krş. Toby E. Huff, **age**, 368-370.

²⁰⁴ Osman Bakar, **Gelenek ve Bilim**, 154.

²⁰⁵ İslâmî bilim kavramsallaştırılması, 1954 yılında ilk defa S. Hüseyin Nasr tarafından ortaya atılmıştır. Nasr'ın ele aldığı şekliyle İslâmî bilim, İslâm bilginleri, İslâm bilim tarihi ve İslâmî

merkezinde yer alan Nakib al-Attas ise Nasr'a daha yakın durmakla birlikte iki düşünür arasında bir denge konumunda olduğunu ifade etmek mümkündür. Al-Attas, 1968-69 tarihlerinde, çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi konusunda ilk defa bir “bilgi-teorikel tasarı”²⁰⁶ geliştirdiğinden dolayı bu alanın teorisyei olarak da kabul edilir. Al-Attas'ın ileri sürdüğü bu bilgisel tasarının muhtevası, esasen eğitimin ve bilhassa üniversite eğitimini istila eden yabancı kavramların, dilin, düşüncenin İslâmîleştirilmesini ve idarecilerin edeb merkezli ihya edilmesi gibi birçok konuyu içerir. Bütün bu alanlarla birlikte al-Attas, bilhassa İslâmî bilimin inşa edilebilirliği bağlamında çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi meselesini bir zihniyet meselesi olarak görür. Bu bağlamda al-Attas, İslâmî biliminin salt olgusal alanlarla sınırlandırılmasının nakıs bir anlayış olduğunu düşünür. Ona göre tesis edilecek İslâmî bilim, Kur'anî sistem ve muhtevasından hareketle şehadet ve gayb âleminin birlikte ele alınması sonucunda teşekkül olunan bilimsel idrâkin inşasına²⁰⁷ mukabil gelmelidir. Bu son ifadeden anlaşılacağı üzere kâinattaki döngüsel bağlam, vakıanın sebep-sonuç arasındaki zorunlu-mekanik bir ilişkiye hapsedilmeksizin gayb âlemiyle bağlantılı sebep-sonuç ilişkisi dolayımından cereyan edildiği düşünülmelidir. Bu bakımdan bilginin İslâmîleştirilmesi bağlamından tesis edilecek İslâmî bilimin, şehadet ve gayb âlemi arasındaki kozmik hukuka riayet edilmesinin zorunluluğu söz konusudur. Bu kısa açıklamalardan sonra al-Attas'ın bilginin İslâmîleştirilmesine ilişkin görüşlerini, daha anlaşılır kılmak için çalışmamıza konu olduğu şekliyle aşağıdaki başlıklar halinde tasnif edip işlemek mümkündür.

3.1. Çağdaş Bilginin İslâmîleştirilmesinin Muhtevası

Çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi meselesinin, al-Attas'ın ele aldığı şekliyle iki önemli veçhesinden söz etmek mümkündür. Birincisi ve öncelikli olan, İslâm toplumunda, İslâm dünyagörüşüne dayalı ve edeb ile bütünleştirilmiş İslâm bilgi

kaynaklar ışığından modern bilimin temel esasları tenkit edilerek meydana gelecek yeni bir bilimsel yaklaşımı karşılar. Bkz. Nidhal Guessoum, **Islam's Quantum Question**, 107-110.

²⁰⁶ Al-Attas, **Islam, Secularism and the Philosophy of Future**, 41; burada şunu belirtmek gerekir ki al-Attas, “bilginin İslâmîleştirilmesi” kavramsallaştırılmasını hiç kullanmamıştır. Al-Attas, bunun yerine “çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi” kavramsallaştırılmasını kullandığı görülür. Bu nedenle çalışma boyunca, umum tarafından bilindiği şekliyle bilginin İslâmîleştirilmesi yerine çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi kavramsallaştırılması kullanılacaktır. Al-Attas'ın bilginin İslâmîleştirilmesi kavramsallaştırılmasını kullanmadığına ilişkin bkz. Açıkgenç, **İslâmîc Science Towards A Definition**, 7.

²⁰⁷ Al-Attas, **Islam and the Philosophy of Science**, 35.

geleneği ve buna bağlı olarak bilim geleneğinin inşa edilmesi meselesidir. Bu son ifadeyle çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi, İslâm düşüncesi ve bilgi kaynaklarından hareketle İslâmî bilgi ve bilim geleneğinin yeninden inşasına ilişkin arayışları içerir. Çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesinin ikinci veçhesi ise modern mekanik bilime bir tepki olmakla birlikte modern bilimin tasarladığı bilimsel zihniyete alternatif bir bilim geleneğinin ortaya çıkarılmasıyla ilgilidir. Bu veçhiyle çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi mevzusu, İslâm toplumunun kendi değer yargılarıyla barışık sistematik bir bilgi ve buna bağlı yeni bir bilim geleneğinin inşa edilmesinin yanı sıra bilginin Batılılaştırılmaktan kurtarılması ve arındırılmasıyla²⁰⁸ doğrudan bağlantılıdır. Bu bağlantıdan hareketle çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi; esasen aslî bilginin, mekanik seküler faraziyelerle şekillenen modern bilimsel tefekkürden arındırılması ve bu tefekkür biçiminin İslâm toplumlarının eğitim kurumlarında ve toplumsal alanda sebep olduğu bilgisel tahribatların ihya edilmesine ilişkin zihinsel bir çaba ve inşadır. Bu zihinsel çaba ve inşanın başlangıç noktasını, bilginin seküler tefekkür biçiminin verdiği anlam ve ifadelerden, ideolojilerden arındırılmasını oluşturur.²⁰⁹ Al-Attas, bu minvalde yürütülecek çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi mevzusunu “epistemolojik bir devrim”²¹⁰ olarak görür. Bu epistemolojik devrimin temelinde de, yatay olguların dikey olanla ilişkilendiren ontolojik bağlam vardır.

Epistemik bir arayış olarak çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi, evren, insan ve onun yaşamı üzerine İslâmî bir bakış açısının kazandırılarak bunların özetlenmesi, aralarında aşkın bir çerçevenin kurulması ve yayın yoluyla entelektüel arayışa iştirak etme çabalarının tamamını ihtiva eder.²¹¹ Çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi yerine bilginin İslâmîleştirilmesi kavramsallaştırılmasını ileri süren İsmail R. Farûkî, bu çabanın bütün insanlığın ortak mirası olan bilginin İslâmî esaslar ışığında ve çağın ruhuna göre yeninden işlenmesine mukabil geldiğini ifade buyurur. Bu anlamda bilginin İslâmîleştirilmesi, günümüzde etkin olan bilginin yeninden tanımlanması, verilerinin sistematik olarak yeninde düzenlenmesi, yeni akıl yürütmelerin meydana getirilmesi, bilime ilişkin sonuçların yeninden değerlendirmesi ve sonuçların

²⁰⁸ Açıkgeç, **İslâmî Science Towards A Definition**, 1–3.

²⁰⁹ Al-Attas, **The Concept of Education in İslâm**, 43.

²¹⁰ Wan Daud, “Bilginin İslâmîleştirilmesi: Attas ve Fazlur Rahman Arasında Kısa Bir Karşılaştırma”, **İslâm ve Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi** (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997):127.

²¹¹ Akt. Tâha J. al’Alwânî, “The Islamic of Knowledge: Yesterday and Today”, **The American Journal of Islamic Social Sciences**, vol. 12, no. 1, (Spring 1995): 83.

hedeflerinin yeninden belirlenmesiyle ilişkilidir. Bilginin İslâmîleştirilmesi hususunu oluşturan bütün bu anlamaların, İslâm dünyagörüşünün esaslarından hareketle yapılması esastır. İslâm dünyagörüşünden hareketle bilginin İslâmîleştirilmesiyle amaçlanan nihaî hedef ise, seküler arayışın aksine, İslâmî usul ve ilkeler esas alınarak hakikatin (truth), bilginin (knowledge), insanlığın (humanity) ve yaşamın birliğinin (the unity of life) yanı sıra yaratılışın da bir gaye için olduğunu epistemolojik ve ontolojik bir düzlemde temellendirmektir.²¹² Bu çerçevede bilginin İslâmîleştirilmesi, bütün insanlığın mirası olarak görülen bilgi kümesinin, epistemolojik ve ontolojik vahdetin esasları üzerinden temellendirildiğinden aslî bilginin çağdaş seküler bilimsel tefekkürden arındırılabilirliği düşünülmektedir. Aslî bilginin seküler bilimsel tefekkürden arındırma çabasında olan bu düşünüş, bunun yerine, insan kavrayışının ötesinde ve dâhilinde bütün fizik ve metafizik alanların tanzim edicisi olan tek ve eşsiz yaratıcı bir kudretin görünürdeki göstergesi olan tevhidi epistemolojinin²¹³ inşa edilebilirliğini öngörür. Burada tevhidi epistemolojinin inşa edilebilirliği, İslâmî bilim modelinin inşa edilebilirliğiyle doğrudan ilişkisi söz konusudur. Bu bakımdan çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi bağlamından İslâmî bilimin inşa edilebilirliği, İslâm dünyagörüşü ve bu dünyagörüşünden esinlenerek tesisi edilen dil, özgün bir yöntembilim ile seküler kavramlardan arındırılmış bilimsel kavramlar yumağının oluşturulmasıyla mümkün olabilir.

3.1.1. İslâmîlik ve İslâmîleştirme Kavramlarının Mahiyeti

İslâmîlik ve İslâmîleştirme kavramsallaştırmaları, çağdaş bilginin, İslâm düşüncesinin temel esasları bağlamında dönüştürme çabalarının nihayetinde ortaya çıkmıştır. Burada İslâmîlik kavramı, İslâm dünyagörüşü bağlamından yürütülen araştırma sahalarının düşünsel kimliğine ilişkin çerçeveye mukabil gelir. Bu bakımdan İslâmîliğini, kavramsal düzeyde İslâm bilim geleneği ile doğrudan bir bağlamı söz konusu değildir. Ancak bu kavram, İslâm bilim geleneğiyle dıştan etiketleme ile nitelendirildiği söylenebilir. İslâmîliğe ilişkin bu nitelendirme, aynı zamanda İslâm düşüncesinin özüne ilişkin çerçeve ile dıştan iliştilen etiketleme arasındaki farklılığın ayrıştırılmasına da imkân sağlar. Bu yönüyle İslâmîlik, umumî

²¹² Isma'îl Raji al Fârûqî, *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan*, (Maryland: International Institute of Islamic Thought, Brentwood, 1982), 15-16.

²¹³ Tâha J. al'Alwânî, "The Islamic of Knowledge: Yesterday and Today", 84.

anlamda İslâmî olmayan inanç ve düşünce tarzlarının İslâm düşüncesinin ana unsurlarıyla olan uygunluk durumunun mahiyetinin kapsamına karşılık olarak kullanılır.²¹⁴ Çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi açısından İslâmîlik kavramı, sözü edilen alanda yürütülen bilgisel faaliyetlerin mahiyetini iktifa eder. Buradan hareketle İslâmîleştirme kavramı ise bu faaliyetlerin zamansal ve mekânsal bağlamdaki sürecini karşılar. İslâmîleştirme sürecinin anlamlandırılması, İslâmîliğin düşün havzasında gerçekleşir. İslâmîliğin düşün havzasını belirleyen saik ise, kaynağını Kur'an ve Sünnet'ten alan nübüvvet risalesinin başlangıcından günümüze kadar gelen İslâmî düşün idrakinin tamamından müteşekkildir.²¹⁵ Bu çerçevede Fazlur Rahman, öğretilerin ya da kurumların İslâmîliği, bu öğretilerin veya kurumların Kur'an ve Sünnet'ten bir bütün olarak çıkarılmasıyla orantılı olması gerektiğini söyler.²¹⁶ Alparslan Açıkgenç, F. Raman'ın Kur'an ve Sünnet ile anlatmak istediği şeyin İslâmî dünyagörüşü olduğunu aktarır.²¹⁷ İslâmî dünyagörüşünden hareketle Açıkgenç, "bir fikrin, doktrinin, halin, davranışın ve disiplinin (bilim anlamında) İslâmî olması ancak onun 'farklı' yorumlamalarını kendi bağlamına dâhil eden İslâm dünyagörüşünden doğrudan çıkmasına ya da ondan geliştirilmesine bağlı"²¹⁸ olması gerektiği şeklinde görüş beyan eder.

Çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi bakımından İslâmîlik, İslâm dünyagörüşü düzleminde anlamsal bir muhtevayı yansıtmakla birlikte bu anlamın cevvaliyet kazanması, İslâmîleşmeyle ilgilidir. Bu bakımdan İslâmîlik ve İslâmîleştirme kavramlarının ortak paydası, İslâm'ın düşün pratiklerine karşıt olan harici tefekkürlere karşı ortak tutumlar sergilemeleridir. Bu ortak tutum belirlenirken, İslâmîlikten İslâmîleştirmeye doğru giden bir seyir vasatı söz konusudur. Daha öz bir meramla çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesinde, tevhd ilkesinin gereği olarak İslâm dünyagörüşü düzleminde batıl mefkûrelerin tahkik ve tahlilinin epistemolojik çerçevede yapılmasına imkân sağlayan İslâmîlik mefkûresidir. Al-Attas, İslâmîlik mefkûresinden hareketle çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi ekseninde İslâmîleşmeyi;

"insanın ilk önce İslâmla çelişen sihir-büyü tesirinden, mitolojik ve animistik (ruhani) olarak algılanan tanrı inanışlarından,

²¹⁴ Mustafa Aydın, **age**, 280.

²¹⁵ Açıkgenç, **Bilgi Felsefesi**, 38-39;

²¹⁶ Fazlur Rahman, **İslâm&Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition**, 23.

²¹⁷ Açıkgenç, **Bilgi felsefesi**, 35-37

²¹⁸ Açıkgenç, **İslâmîc Science Towards A Definition**, 8.

ulusal/kabilevî kültür geleneğinin tesirinden, daha sonra da dili ve aklî üzerindeki seküler tahakkümden azâd edilmesidir. Müslüman kişi, aklî²¹⁹ ve dili sihir, mitoloji, animizm ve İslâm ile çelişen onun milli-kültürel ve sekülerizm tarafından kontrol edilmeyen kimsedir. Böyle birisi, hem sihirselsel ve hem de seküler dünya görüşlerinden kurtulmuştur... İslâmîleşmenin mahiyetini biz, bağımsız kılıcı, özgürleştirici bir süreç olarak tanımlarız. Çünkü insan hem maddî (fizikî) ve hem de ruhî bir varlıktır. Ama özgürlük onun ruhuna aittir. Ancak bu özgürlük sıfatıyla insan bütün bilinçli ve anlamlı fillerin mutlak olarak kendisine atfedildiği hakiki bir insan olur. Ruhunun özgür olması, onun maddî varlığı ya da bedeni üzerinde doğrudan bir tesir yapar, bir insan olarak beden içerisinde tezahürü, kendi kendisine ve ayrıca kendisiyle doğa arasında bir huzur ve uyum getirir. O, bu anlamıyla bir özgürlüğü tadararak, yönünü, tüm varoluş ve uyum içerisinde olduğu ilk (aslî) konumuna ermek yoluna çevirir.... Biz aynı zamanda İslâmîleşmeyi, önce dilin İslâmîleştirilmesini içerdiğini de ifade ettik ve bu gerçek, Kur'an ilk Araplara ilk indirildiğinde Kur'an'ın kendisi tarafından sergilemiştir.²²⁰

Görüldüğü üzere al-Attas, tevhidi dünyagörüşünün bir gerekliliği olarak İslâmîleştirilmeyi, bilginin anlam ve ifadelerini sarmalayan seküler ideolojilerden²²¹ arındırılmasını öncelikli ve zorunlu bir işlem olarak görür. Yani İslâmîleştirme, İslâmî tefekkür biçimini sarmalayan büyü ve efsane gibi mitolojik hurafelerden arındırıldıktan sonra çağdaş düşüncenin/bilimin dil, düşünce ve mantık üzerindeki seküler tahakkümünün sonlandırılması sürecidir. Bu süreç boyunca, insanî kavrayışının ötesinde fizik ile metafizik alanların tanzim edicisi olması bakımından tek ve eşsiz yaratıcının kudretinin evrendeki göstergesi olarak kozmik hukuk ve tevhidi ilkedden epistemolojik fikri destek²²² alınmalıdır. Bu fikri destekten hareketle

²¹⁹ Al-Attas'ın aklın ve düşüncenin batıl unsur ve anlayışlardan arındırılmasına ilişkin yaklaşımı, tevhidi düşüncenin bir gerekliliği olmakla birlikte çağdaş İslâm düşünürlerinden Afgânî'ye çok yakındır. Al-Attas gibi Afgânî'de, aklın batıl unsur ve anlayışlardan arındırılması meselesini, tevhidi dünyagörüşünün/İslâm dinin dayandığı esas temel olarak görür. Bu bakımdan aklı sarmalayan batıl unsur ve anlayışların, tevhid düşüncesiyle temizlenmesi, arındırılması ve vehimlerden azade edilmesi ilk işlem olarak görülmelidir. Bkz. Afgânî, *age*, 92.

²²⁰ Al-Attas, *Islam and Secularism*, 44-46.

²²¹ Al-Attas, *The Concept of Education in İslâm*, 43.

²²² Tâha J. al'Alwânî, "The İslâmîc of Knowledge: Yesterday and Today", 84.

çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesinde, modern bilimin öngördüğü şekliyle kâinattaki olgular arasındaki zorunlu ilişki ve illiyettin Kur'an-ı sisteme göre yorumlanarak varoluşsal olguların aşkın alanla ilişkilendirilip temellendirilmeye çalışılmalıdır.²²³ Bu minvalde çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi, İslâm toplumunun bütün hayat damarlarını çepeçevre saran ve kâinatta mekanik bir işleyişi varsayan seküler akımların ve tefekkür biçimlerinin tahakkümünden arındırılması sürecidir. Bu sürecin, günümüz seküler bilimin tekelinde bulunan bilginin dil, düşünce ve akıl ile ilişkili olarak felsefî bir bağlamı da söz konusudur. Çünkü seküler bilim nazariyelerinin değerlere ilişkin mekânları, zihinlerdir. Zihinlerde yer edinen bu değer kuramları, dilsel sembollere dönüştürülerek kâinat üzerine seküler okumaların yapılmasına imkân sağlamakla birlikte bütün bir toplumun yargılarını da cendereye alırlar.²²⁴ Bu nedenle çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi, İmadüddin Halil'nin de ifade ettiği gibi²²⁵, epistemolojik nazariyeler dâhilinde evren, insan ve insan yaşamı üzerine İslâmî bir bakış açısının kazandırılarak bunların özetlenmesi ve mûteâl olanla ilişkinin kurulmasını gerektirir.

Öte yandan al-Attas, İslâmîleşmeyi, zihinsel bir hareket şeklinde ele alarak insanın aklına gelebilecek her türlü kuruntudan, şüpheden (şekk) ve zandan azade edilmesi çabası olarak görür. İslâmîleşme vasıtasıyla insanın şüphe²²⁶ ve zandan arındırıldığında, insanın maddî ve manevî gerçekler konusundaki hakikatin (hakk) mutlak bilgisine erişmesi sağlanabilir. Bu anlamda İslâmîleşmenin, olgusal gerçekliklerin yalın haliyle anlaşılması hususunda bilimsel bilgiye dayandığı söylenebilir. Manevî gerçeklikler hususunda ise daha yüksek bir bilgi çeşidi olan marifette ulaşmayı amaçlar. Burada marifet bilgisi, bilimsel olanının erişiminde öncülük eder ve aynı zamanda buna İslâmîlik katar.²²⁷ Dolayısıyla marifet bilgisi,

²²³ Al-Attas, **Islam and the Philosophy of Science**, 35–36.

²²⁴ Al-Attas, **Prolegomena to the Metaphysics of Islam**, s. 32.

²²⁵ Akt. Tâha J. al'Alwânî, **agm**, 83.

²²⁶ Burada şüphe, doğru bilginin elde edilmesi konusunda yürütülen bilimsel araştırmaların nihayete erdirilmediğinde hâsıl olmaktadır. Bu bağlamda epistemolojik bir ilke olarak şüphecilik, doğru ile doğru olmayan şeylerin ayırımı yapılamadığı ve her daim bir rüya halinde bulunan önsel varsayımlara dayanan bir yeislik fikridir. Bkz. İsmail R. Farûkî, **Tevhid**, 55.

²²⁷ Wan Muhammed Nor, “al-Attas’ın Eğitim Felsefesi ve Metodolojisinin Genel Hatları”, 66; Şehadet âlemine ilişkin bilgiler, ilim terimi ile ifade edilir. Gayb âlemine ilişkin bilgiler ise, marifet şeklinde kategorileştirilebilir. Bu bakımdan ilim ile marifet bilgisi, muhtevaları farklı olduğunda dolayı aynı çeşit bilgiler değildir. İlim, ameli ve nazari olabilirken marifet ise bir ruh halidir ve tecrübîdir. Aynı şekilde ilimde, matematiksel kesinlik aranabilirken, tamamen yaşantı haliyle ilişkili olan marifette aranmaz. Bkz. Açıkgeç, **Kavram ve Süreç Olarak Bilginin İslâmîleştirilmesi**, 55-56.

aslî itibariyle doğru (truth) bilgi ve İslâmî olduğundan dolayı İslâmîleştirilemez. Ancak bilimsel bilgi, sonradan insan tecrübesi ve aklıyla elde edildiğinden İslâmîleştirilmesi söz konusu edilebilir.²²⁸ Bu çerçevede çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi, marifet ve saf bilginin İslâmîleştirilmesiyle ilgili olmayıp farz-î kifâye olarak ifade edilen bilimsel bilgiyle ilgilidir. Yani çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi, çağdaş bilimin öteden beri marifeti öteleyerek karmaşık hâle getirdiği saf bilginin seküler dünyagörüşünden arındırılarak İslâm dünyagörüşü dâhilinde aslî özelliğine kavuşturma çabasıdır.

3.1.2. İslâm Dünyagörüşü

Dünyagörüşü, umumî anlamda insanın -bilimsel ve teknolojik faaliyetlerinin de- dâhil olduğu araştırma sahalarındaki çabalarının görünmeyen veçhesini teşkil eden yapısal bir bütünlüğe karşılık gelir. Bu anlamda dünyagörüşü, hakikatin doğrudan zihindeki görünümüne tekabül eder.²²⁹ Dolayısıyla dünyagörüşü, bir bakıma bilimsel zihniyetin ve idrâkin trasendental/metafiziksel arka veçhesini yansıtır. Bu bağlamda bilimlerin tarihi boyunca teşekkül olunan bilimlerin meydana geldiği toplumun veya bilim cemaatinin dünyagörüşünden ayrılmadığı maluma ilamdır. Bilimsel araştırmaların nihayetinde erişilen sonuçların kavramsallaştırılması da, bu süreçte etkinliği olan bilim cemaatinin ve onların tefekkür dünyalarının bir bakıma adlandırılmasıdır.²³⁰ Bilim gelenekleri ve buna bağlı bilimsel kavramlar yumağının, dünyagörüşünden bağımsız ve kayıtsız olmayacağına ilişkin en bariz örnek günümüz çağdaş bilimdir. Günümüzde etkin ve baskın olan çağdaş bilim, ortaya çıktığı Batı uygarlığının dünyagörüşüyle bir bütünlük gösterir. Başka bir ifadeyle çağdaş bilimin; bilimsel ve bilimsel kavramlar yumağını çevreleyen Batı uygarlığının dünyagörüşü ile doğrudan bir işlevsel etkinliği vardır. Mademki çağdaş bilim, Batı uygarlığının dünyagörüşüyle bir bütünlük gösteriyor; o zaman onun alınıp

²²⁸ Christopher A. Furlow, **İslâm, Science and Modernity: From Northern Virginia To Kuala Kumpur**, (University of Florida: A Dissertation Presented to the Graduate School of the University of Florida in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy, 2005): 130.

²²⁹ Açıkgenç, **Bilgi Felsefesi**, 248; Açıkgenç'in bilginin zihinle olan bağlamına ilişkin yaklaşımı, Platon'un da düşüncesinde bulabilmekteyiz. Platon, bilginin algıdan başka bir şey olmadığını söyler. Onun sözünü ettiği algı ise, salt duyumlarla alakalı değildir. Ona göre salt duyumlardan gelen bilgi, bir yanılsamadan ibarettir. Yani, duyumlardan gelen bilgi, gerçeğe ilişkin bir bilgi türü değildir. Çünkü algısal yetilerin esasını oluşturan şey, zihinsel mekanizmadır. Platon, bu zihinsel mekanizmaya düşünce sistemi adını verir. Kaynağını ruhtan alan bu düşünce sistemi vasıtasıyla insan, duyumlarından gelen bilgiyi gerçeklikle ilişkilendirerek kavrayabilir. Bkz. Platon, "Theaitetos", **Diyaloglar 2**, çev. Macit Gökberk (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986), 236-24.

²³⁰ Thomas S. Kuhn, **age**, 179-180.

işlenmesinde de, bu bütünlük göz önünde bulundurulmalıdır. Ayrıca çağdaş bilimin ele alınıp işlenmesi de, aynı zamanda bir dünyagörüşü düzleminde yapılmasını gerektirir. Bu bağlamda çağdaş bilginin İslâm toplumuna aktarılıp İslâmîleştirilmesi hususunda, İslâm dünyagörüşünün temel kaidelerinin esas alınması hususu zorunluluk arz eder.

Bilimin dünyagörüşüyle olan anlamlı bütünlüğünden hareketle al-Attas, çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesinin hususunda başlangıç noktasını İslâmî dünyagörüşünü seçer. Burada çağdaş bilginin İslâmîleştirilip İslâm toplumuna tevarüs edilmeden önce İslâm dünyagörüşünün ilkelerinin ve muhtevasının ana hatlarıyla belirlenmesi gerekir. Bu çerçevede al-Attas'ın ele aldığı şekliyle İslâm dünyagörüşünün, ana hatlarıyla Allah'ın, vahyin ve yaratıcının yaratıklarının mahiyetinin, bilhassa insanın mahiyeti ve insan ruhunun psikolojisi; bilginin, dinin, hürriyetin, değerlerin, faziletlerin ve mutluluğun mahiyeti gibi soyut alana ilişkin unsurların işlevsel bir etkinliği vardır. İslâm dünyagörüşü, aynı zamanda insanın bilgisini, mahiyetini, hayattaki amacını ve nihaî olarak da geleceğini ilgilendiren geniş bir muhtevayı da kendinde barındırır. İslâm dünyagörüşüne ilişkin bu bileşenlerin ortaya çıkardığı terim ve kavramlar vasıtasıyla değişim, gelişim ve ilerlemeye ilişkin mefkûrelerin şekillendirilmesi amaçlanır.²³¹ Bu çerçevede al-Attas, tevhidi epistemoloji bağlamında İslâm dünyagörüşünün oluşturu bileşenlerini ayrı ayrı, uzun uzadıya işler. Ancak bu bileşenlerin hepsini ele alıp işlemek çalışmanın kapsam alanını genişleteceğinde birkaç hususla sınırlandırıp yetinmekten fayda vardır. Bu bileşenler arasından vahiyle anlatılmak istenen şey; ortak, rakip ve eş koşmaksızın yegâne Allah'ı (ilâhı) tanımak, tasdik ve yalnızca O'na ibadet etmek; bütün peygamberlerin ve nihaî olarak da son peygamberin getirdiği hakikatin bütün veçhelerini doğrudan benimsemekle ilgilidir.²³² Bu veçhelerden düşünsel destek alan vahiy, bilgiye ve bilgisel araştırmalara nüfus ederek aydınlatarak bunların bir hakikat olmasını sağlar.²³³ İslâm dünyagörüşünün kapsamını belirleyen önemli bir saik olarak Allah ise, mutlak bir gerçeklik olarak kabul edilir ve diğer bütün tanrıların da isimden başka bir şey olmayan batıl kavramlar olarak kabul edilir. Bu bakımdan

²³¹ Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, 4–5.

²³² Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, 10; krş. W. M. Nor Wan Daud, *İslâm Bilgi Anlayışı ve Çoğulcu Bir Toplum Modeline Yansıması –Malezya Örneği-*, çev. Fuat Aydın (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 23–48.

²³³ Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, 42.

İslâm dünyagörüşünde Allah tasavvuru, Feurbach'ın ileri sürdüğü insan zihninin bir yansıması; Nietzsche'nin dediği insan kızgınlıklarının bir ürünü; Freud'un anladığı çocuksu olmayı düşünen insanların bir yanılsaması; Marks'ın insan toplulukların bir afyonu dediği şeylere benzemez.²³⁴ Ayrıca İslâm dünyagörüşünde Allah tasavvuru, ne Yunan ve Helenistik felsefe geleneğinin; ne Batılı felsefe ve bilim geleneğinin; ne de Doğulu mistik geleneklerinin tanrı tasavvurlarına birebir, zahiri ve batını olarak benzer. İslâm dünyagörüşünde Allah; tektir, hayat sahibidir (Hayy), başkasına muhtaç olmayan (Kayyum), bütün varlıkların kendisine muhtaç olduğu ezeli ve ebedî (Bakî)dir. Allah'ın varlığı, kendi Zât'ındandır. Yani İslâm dünyagörüşünde Allah, Aristotelesçi ilk hareket ettiriciye benzemeksizin daima değişim ve dönüşüme maruz kalmadan fail olarak sürekli faaliyet halindedir.²³⁵ İslâm dünyagörüşünün, semavi ve dünyevî kaynaklı olarak da nitelendirilen dünyagörüşlerinden farklı olarak kendine münhasır bir Allah, insan ve evren tasavvuru vardır. Bu son ifadeden anlaşılacağı üzere İslâm dünyagörüşü, salt soyut kavram ve alanlar üzerine kurulu olmayıp şahadet âlemine ilişkin bir bakış açısını da ihtiva eder. Bu bakış açısı, şahadet âlemiyle gayb âlemi arasında bir köprünün kurulmasıyla ilişkilidir.

Bu bağlamda İslâm dünyagörüşü; şahadet dünyasını, insanın tarihini, sosyal, politik ve kültürel birikimini ihata etmekle birlikte gayb âlemi/ahiret ile ayrılmaz ilişkileri söz konusudur. Burada İslâm dünyagörüşünü esasen şekillendiren olgu, şahadet âlemiyle köklü bir ilişkisi olan ahiret âlemidir, anlayışıdır. Bu anlayışla al-Attas, İslâm dünyagörüşünün, “nazratu'l-İslâm li'l-kevn” şeklinde düşünülen salt soyut alanlarla sınırlı olmayıp “ru'yetu'l İslâm li'l-vücut” olarak anlaşılması gerektiğini söyler.²³⁶ Bu minvalde İslâmî dünyagörüşü, mevcudata ilişkin sağlanan temasın duysal ve duygusal tecrübelerle dayalı felsefî faraziyelerle kendini sınırlandırmaz. Çünkü İslâmî dünyagörüşü denildiğinde, hem dünya hem de ahiret merkezli olmakla birlikte dünyaya ilişkin perspektifin arkasında uhrevî unsurların yer alması düşünülmelidir. Bu bağlamda İslâm dünyagörüşünde bilginin mahiyeti de, zahiri olandan batını olana; yatay bağlamdan dikey bağlama doğru sürekli bir bağımlılık çerçevesi içerisinde ele alınmalıdır.²³⁷

²³⁴ Wan Daud, **İslâm Bilgi Anlayışı**, 26.

²³⁵ Al-Attas, **Prolegomena to the Metaphysics of Islam**, 7-12.

²³⁶ Al-Attas, **Prolegomena to the Metaphysics of Islam**, 1-5.

²³⁷ Al-Attas, **Prolegomena to the Metaphysics of Islam**, 10-11.

Bu belirlenimler ışığında, günümüz beklentilerinin de esas alınarak İslâm dünyagörüşünün canlandırılması gerekir. Çünkü bir toplumda dünyagörüşü tesis edilmeden, canlandırılmadan, Açıkgenç'in de ifade buyurduğu üzere, o toplumda bilim ortaya çıkmaz. Çünkü bilim, onu inşa eden toplumun dünyagörüşüyle ilişkili olarak yerel ve kültürel olanla zorunlu bir bağı vardır. Yani bilime kaftan biçen olgunun, meydana geldiği toplumun dünyagörüşünden beslenme ve oraya dayanma zorunluluğu söz konusudur.²³⁸ Bu nedenle çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi bağlamında İslâmî bilimin çıkış noktası, İslâmî dünyagörüşü olmasının gerekliliğinden hareketle İslâm dünyagörüşünün canlandırılması gerekir. Böylece İslâm dünyagörüşü bağlamından ortaya çıkarılacak bilgisel terim, nazariye ve kuramlar, çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi bağlamında yürütülen İslâmî bilime ilişkin yaklaşımlara bir özgünlük katacaktır. Bu özgünlükle birlikte İslâm toplumlarında meydana gelecek ilerleme, gelişme ve günümüz bilimine ilişkin meydan okumalar; değer ve fazilet yargıları, yaşam tarzı ve inanç yapısının İslâm dünyagörüşüyle uyum içinde olacaktır.

3.1.3. Dilin İslâmîleştirilmesi

Dil, insan zihninde bir yazılım gibi çalışır ve dilin işlevsel kullanımı da, bir bakıma zihnin aynası hükmündedir. Burada dilin işlevsel kullanımı, aynı zamanda düşüncenin sınırlarını belirler.²³⁹ Yani zihin, kendindeki gerçekliği ihtiva ederken dil de zihnin içindekini dışa vurur. Başka bir ifadeyle dil, zihinde, aklın kavramsallaştırmaları ve kalpte oluşturulan sezgiler vasıtasıyla teşekkül olunan gerçeklik algısını yansıtır.²⁴⁰ Bu bakımdan dil, düşüncede teşekkül olunan kavramların düşünsel muhtevalarının ortaya konulmasında etkin bir araçtır. Dil, düşüncenin ürettiği ve aklın kavramsallaştırdığı bilgilerin taşınmasında etkin olması, onun düşünce ve mantık arasında ayrılmaz bir ilişkinin var olduğu anlamına gelir. Bu nedenle dil, adeta bilimsel bilgi gibi, bir toplumun ortak malıdır ve o toplumun değer yargılarını beraberinde taşır. Dilin değer yüklü kavramların oluşumunda ve taşınmasındaki etkinliği, aynı zamanda farklı dillerde bir bozulmayı beraberinde getirmekle birlikte toplumların düşünme tarzlarına nüfuz edilmesine de imkân sağlar.

²³⁸ Açıkgenç, **Kavram ve Süreç Olarak Bilginin İslâmîleştirilmesi**, 47.

²³⁹ Şakir Kocabaş, **İslâm'da Gerçeklik Kavramı**, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2004), 18.

²⁴⁰ Al-Attas, **The Concept of Education in İslâm**, 1-13.

Bu minvalde bir toplumun ya da bilim adamlarının, başka bir toplum tarafından ortaya çıkarılan bilimsel kavram ve nazariyelerin alınması konusundaki uğraşları zan edildiği gibi yüzeysel değildir. Çünkü kavram ve nazariyelerin işlevsel durum getirilmesi, ancak bunların meydana geldiği toplumun dünya hayatında yaşamakla ve o dilin düşünce sınırları içinde düşünmekle mümkündür.²⁴¹ Bu demektir ki yabancı bir dilden kavram ve nazariyelerin tevarüs edilmesi, o dilin dünyagörüşündeki sembolik formlarının anlam muhtevaları da alınıyor anlamında gelir. Dilin ontolojiyi yansıttığı düşüncesinden hareketle al-Attas, dil-düşünce ilişkisi bağlamında günümüzde İslâm dünyagörüşünün yabancı menşeli kavramlarla istila edildiğini vurgulayarak kültür ve değer yüklü yabancı kavramların kullanılması sonucunda da, Müslümanların kendi özlerinden kopuşu beraberinde getirdiğini ifade eder. Bu istila, aynı zamanda İslâm toplumlarında entelektüel keşmekeşlik ve anarşinin doğmasına sebep olmuştur.²⁴² Bunun sebeplerinde birisi, dil ile düşüncenin birbirine girift olduğu düşünülüğünde dile ait sembollerin kullanılması neticesinde bir semantik karışıklığa bağlı olarak İslâm düşüncesinin ve dünyagörüşünün tefsir edilmesindeki yanlışlıktan kaynaklanır.²⁴³ Bu yanlış anlamalarla ilgili olarak al-Attas, bir dilde meydana gelen bozulmayı önlemenin yolu, o dilin asline/özüne geri dönüşü sağlamakla mümkün olabileceğini ifade eder.²⁴⁴ Al-Attas, dilin asline dönüşün sağlanması konusundaki düşüncelerini “dilin İslâmîleştirilmesi” kavramsallaştırılmasıyla ortaya atar. Çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi bağlamında dilin İslâmîleştirilmesiyle ilgili olarak al-Attas, aşağıdaki ifadeleri kullanır:

*“İslâmîleşmeyi, dil bağlamında da tanımlanmış bulunmaktayız ki bu öncelikli bir hedeftir. Dilin İslâmîleşmesi ilk örneği ise vahiydir. Akıl, dil ve düşünce birbirine bağlı ve insanın dünya görüşünü birlikte saptama bağlamında da birbirine bağımlı güçlerdir. İşte burada kastettiğimiz şey, bu güçlerin İslâmî potada bir araya gelmesidir, aklın ve düşüncenin İslâmîleşmesidir.”*²⁴⁵

Bu bağlamda al-Attas, dilin İslâmîleştirilmesini, anlam ve kökenbilim açıdan Arap dilinden hareketle yapılmasını önerir. Al-Attas’ın Arap dilinin önermesinin

²⁴¹ Kuhn, *age*, 204.

²⁴² Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, 20.

²⁴³ Al-Attas, *The Concept of Education in Islam*, 11

²⁴⁴ Kocabaş, *age*, 25.

²⁴⁵ Al-Attas, *Islam and Secularism*, 45-46.

sebebi ise, Arapçanın toplumsal, bilim ve teknik gibi alanlarda meydana gelen değişim ve dönüşümlerden olumsuz etkilenmeyip umumî anlamda aslî özelliğini korumuş olmasından kaynaklanır. Bunun da sebebi, İslâm dini ortaya çıktığı zamanlarda bile Arap dilinin esasları değiştirmemiş olmasındandır. Ancak İslâm dinin ortaya çıktığı dönemlerde, Arap dili, İslâm dünyagörüşü bağlamında yeni formatlara büründüğünü ifade etmek gerekir. Yani bu dönemlerde, Arap dili, semantik anlamlarından değişiklikler yapılarak İslâm dünyagörüşüne uyarlanmıştır.²⁴⁶ Bu bakımdan al-Attas'ın önerdiği Arap dili, İslâmlaşmış Arapçadır. Al-Attas, Çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi ekseninde dilin İslâmîleştirilmesini, Hz. Peygamber'in cahiliye Arap toplumunun kullanmış oldukları bir takım kavramların anlamlarını ve isimlerini nasıl değiştirdiğini örneklendirerek temellendirmeye çalışır. Bu kavramlar arasından anlam itibariyle “Kerim” ve “Kader” kavramı ile isim değişikliği itibariyle de “Medine” kavramı üzerine durulabilir. Burada “Kerim” kavramı, Arap toplumunda, Kur'an ayetleri inmeden önce “fazla eli açık oluş” ve “soy-sop asilliği” anlamlarında kullanırdı. Kerim kavramı, bu anlamıyla aşağı yukarı *buhl* kavramının karşısını karşılar. Ancak Kur'an ayetlerinin inmesiyle birlikte Kerim kavramının semantik alanı değişmiş ve yeni bir anlama bürünmüştür. Bu yeni anlam, *takva* kavramının etrafında örüldüğü görülür. Aslında bu durum, bir bakıma Arap dilinin nasıl İslâmlaştığını gösterir.²⁴⁷ İslâm bilgi geleneği dâhilinde kavramların anlamlarının nasıl ve ne ile değiştirildiğine ilişkin başka bir örnek de, “kader” kavramı verilebilir. Kader kavramı, Arapçada, kudret ve ölçü anlamlarına gelir. İslâm öncesi Arap toplumunda, kader kavramına karşılık çoğul anlamıyla “akdâr” kavramı kullanılırdı ve bu anlamıyla da kader, varolan her şeyin geleceğini tayin eden, bilhassa doğum, ölüm ve rızık ile ilgili meselelerde, insanın erişemediği durumların tasvirini karşılardı. Öyle ki bu kavram, Arap cahiliye toplumunda kötümser bir dogma halini almıştı. Ancak İslâm dini, bu kavramın Arap toplumunda varolan anlamından arındırarak, yani “kör ve merhametsiz tesadüfî güç” anlamını değiştirerek Kâdir, Hâkim ve Rahim olan Allah bağlamında işlemiştir.²⁴⁸ Kerim ve kader kavramlarının yanı sıra İslâm medeniyetinin erken dönemlerinde, cahiliye döneminde kalma bazı kavramlar, hem anlam hem de isim itibariyle de kökten

²⁴⁶ Farûkî, **Tevhid**, 40.

²⁴⁷ Al-Attas, **The Concept of Education in Islam**, 9-10.

²⁴⁸ Fazlur Rahman, **Major Themes of The Qur'an**, (Minneapolis (USA): Bibliotheca Islamic, 1989), 12-13.

değiştirilmişti. Buna örnek olarak “Yesrib” örnek verilebilir. Kötü bir anlamı ihtiva eden Yesrib kavramı, Hz. Peygamberin hicretiyle birlikte hem anlam ve isim itibariyle “el-Medine” olarak değiştirilmiştir.²⁴⁹ İslâmî mirastan hareketle “Kerim” ve “kader” kavramlarına ilişkin anlam muhtevalarının bu şekilde değiştirilmiş olması, ya da Yesrib gibi örneklemeler, dilin İslâmîleştirilmesine ilişkin çabalar için önemli bir emsal teşkil edebilir. Buradan hareketle al-Attas’ın çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi hususunda esas alınması gereken kavramların mahiyetine ilişkin görüşlerine geçebiliriz.

3.1.4. Çağdaş Bilginin İslâmîleştirilmesi Hususunda Temel Kavramlar

Çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi meselesinin önemli araştırma alanlarından biri de, dilin İslâmîleştirilmesi bağlamında bilimsel kavramlar yumağının dönüştürülmesiyle ilgilidir. Yukarıda da denildiği üzere bilimsel kavramlar yumağının, onu meydana getiren bilim cemaatinin dünyagörüşü ile doğrudan bağlantısı vardır. Bu bakımdan bilim, zihinsel tasavvurların, fikirlerin, kavramların, kavrayışların ve hükümlerin meydana getirdiği anlam birimlerden müteşekkildir. Anlam ise şeylerin ontolojik sistemdeki uygun ve doğru yerinin bir dünyagörüşü doğrultusunda belirlenebilmesiyle ilişkilidir.²⁵⁰ Bu çerçevede günümüzde işlevsel etkinliği olan çağdaş bilim ve bu bilimin ortaya çıkardığı kavramlar yumağı, çağdaş bilim cemaatinin dünyagörüşü çerçevesinde şekillendirilmiştir. Bu nedenle bir bilim cemaatinin teşekkül ettiği bilim ve bilimsel kavramlar yumağının, bir diğer bilim cemaati tarafından doğrudan tevarüs edilmesi özgün bir yaklaşım değildir. Dolayısıyla dil ve düşünce bütünlüğü esas alındığından kavram ve kuramların doğrudan tevarüsünün yapılması, aynı zamanda onu meydana getiren bilim cemaatinin dünyagörüşüne bağlı olarak tefekkür biçiminin beraberinde alınmasına yol açar.

Bu bağlamda çağdaş Batı uygarlığının dünyagörüşünün İslâm dünyagörüşüne aykırı olduğunu esas alındığından, bu uygarlığın dünyagörüşünden ortaya çıkan bilim ve bilimsel kavramlar yumağının İslâm toplumuna doğrudan tevarüs edilmesi bilimsel olmayıp sorunlu bir yaklaşım olarak görülmelidir. Çünkü çağdaş bilim cemaatinin değer yargıları ve tefekkür dünyaları, ana hatlarıyla İslâm

²⁴⁹ Al-Attas, **Islam: the Concept of Religion and the Foundation of Ethics and Morality**, (Kuala Lumpur: IBFIM, 2013), 3.

²⁵⁰ Al-Attas, **Islam and The Philosophy of Science**, 15-16.

dünyagörüşüyle çelişir vaziyettedir. Bu bakımdan çağdaş bilim cemaatinin değer yargıları ve tefekkür anlayışları doğrultusunda meydana gelen bilim ve bilimsel kavramlar, İslâm dünyagörüşünün bilimsel kavramlar yumağından ortaya çıkan kavramların anlam muhtevassından farklıdır. Örneğin çağdaş Batı uygarlığının düşünce idrâkinde özgürlük (Freedom&liberty) kavramı, Rönesans sonrasında teşekkül olunduğu anlamıyla insanın bireysel tabiatının dar sınırları içerisinde haps olunmasına mukabil olarak kullanılır. Bu kullanımıyla özgürlük kavramı, salt bireysellik fikrine dayandırılarak anlamlandırılması bakımından bireyi biyolojik varlık (beşer) mertebesine indirgenmiş oluyor. Özgürlük kavramının bu muhtevası, İslâm düşünce tasavvurundaki özgürlük anlayışına aykırıdır. Çünkü İslâm düşünce sistemindeki özgürlük kavramının kavramsal düzeydeki karşılığı, hürriyet olup hürriyet denildiğinde de Allah’a iman edip kul olma anlayışı akla gelir.²⁵¹ Bu demektir ki çağdaş Batı düşüncesinin ele aldığı şekliyle özgürlük kavramı, İslâm’daki hürriyet kavramına tekabül etmediği gibi anlam muhtevası bakımından iki kavram arasında bir kutuplaşma vardır. Çünkü İslâm, çağdaş Batı düşüncesinin önerdiği şekliyle özgürlüğün, insanın biyolojik ve tefekkür yönüne ilişkin bir serbestiyet, Allah’tan uzaklaşma ve kötülük yapma gibi esaslara bağlı olarak ele alınmasında temelde karşı çıkar. Ancak böyle bir özgürlük anlayışının İslâm düşüncesindeki karşılığının, başboşluk şeklinde değerlendirilmesi söz konusu olabilir. Oysaki hürriyet fikrinin ve kavramının muhatabı olan insan, İslâm düşünce geleneğinde halife ve ümmet kavramlarıyla mezc olmuş olmakla birlikte tevhîd, din, risâlet ve ahiret kavramlarıyla da doğrudan bir ilişkisi vardır.

İslâm düşünce geleneğinde halife olarak insanın varoluşsal gayesi, sosyo-ekonomik alanlarla sınırlı olmayıp Allah’ın yeryüzündeki halifesi olmak ve bu doğrultuda “adaleti mahza” üzerinden kendini ve başkalarını idare etmesidir.²⁵² Çünkü insan, Allah’ın halifesi oluşundan dolayı büyük âlem (macrocosmos) içinden küçük bir âlemi (microkosmos) temsil eder.²⁵³ İnsanın halifelik yönü göz ardı edildiğinde ise, insan ile kâinat arasındaki kozmik dengenin bozulması kaçınılmaz bir vakıdır.²⁵⁴ Allah, insanın yeryüzünde halifesi olması bakımından kâinattaki

²⁵¹ Nasr, **Islam and the Plight of Modern Man**, (Pakistan//Lahor: Suhail Academy, 1988), 21.

²⁵² Al-Attas, **Prolegomena to the Metaphysics of Islam**, 145-146

²⁵³ Al-Attas, **Islam: the Concept of Religion and the Foundation of Ethics and Morality**, 19.

²⁵⁴ Bünyamin Duran, **Bilim ve Yeni Bilim**, (İstanbul: Nesil Yayınları, 1996), 54.

bütün mevcudatları kendisi için yaratmış ve karşılığında kendisine abd olunmasını istemiştir. Bu nedenle İslâm düşüncesinde Allah, çağdaş Batı uygarlığının ileri sürdüğü şekliyle insanı biyolojik ihtiyaçlarını gidermesi veya başıboş olarak dolaşması için yaratmış değildir.

Başka bir örnek, “akıl” (ratio) kavramının günümüz bilim felsefesinde, İslâm düşüncesinde anlamlandırıldığından farklı bir şekilde nasıl ele alındığını misal verilebilir. Burada akıl kavramı, Antik Yunan ve Roma döneminden bugüne gelinen sekülerleşme sürecini hızlandırmış ve başlangıçta aynı anlamda ele alınan “zihin (intellectus)” kavramından tedricen ayrıştırılmıştır. Akıl ve zihin kavramlarının birbirinden ayrıştırılması sonucunda modern bilimde, düalist muhtevanın ortaya çıkmasına bilgisel zemin hazırlanmıştır. Böylece modern bilimde, akılsallık bütünüyle ön plana çıkmış ve varsayımlar akılsallık üzerine inşa edilmiştir. Oysaki bütünüyle akılsallık üzerine inşa edilmiş bilim, Feyerabend’in de ifade ettiği gibi, tam anlamıyla özgür bilim değildir. Böyle bir bilim anlayışında, sadece aydınların oyunu oynanır.²⁵⁵ Ancak İslâm bilgi geleneğine bakıldığında, durum tamamen farklı olup akıl ve zihin kavramlarının kapsam ve mahiyeti beraberce ele alınmış ve karşılığında “natik” ya da “nutq” kavramları kullanıldığı görülür. Bu kullanım şekliyle akıl kavramı, manevî ve ruhî idrâk diye bilinen kalbe tekabül edilen manevî bir cevhere karşılık gelir.²⁵⁶ Bu minvalde günümüzde birçok kavram, İslâm düşünce geleneği açısından olması gerekenden daha farklı bir şekilde anlamalara ve kullanımlara konu oluyor.

Ancak günümüz İslâm toplumlarında, özgürlük ve akıl (ratio) kavramlarının anlam muhtevalarında olduğu gibi, İslâm düşünce geleneğine münhasır bazı kavramların da yerli yerinde kullanılmadığı bilinen bir hakikattir. Örneğin “fıkıh” kavramı, hukuk diye İngilizce tercüme edilmekte ve İslâm toplumlarının ekseriyeti de bu anlamıyla eğitim müfredatlarında işlemektedir. Oysaki İslâm düşünce geleneğinde fıkıh kavramı, ahlâk ve hukuk kavramlarının anlam muhtevalarıyla birlikte ele alınmıştır.²⁵⁷ Buna benzer örnekleri çoğaltmak mümkündür. Ancak bu

²⁵⁵ Feyerabend, **Özgür Bir Toplumda Bilim**, 44.

²⁵⁶ Al-Attas, **The Concept of Education in Islam**, v-vi.

²⁵⁷ Açıkgenç, **Kavram ve Süreç Olarak Bilginin İslâmîleştirilmesi**, 37; Alparslan Açıkgenç, “Bilim Epistemolojine Yeni Bir Yaklaşım”:69-70; ayrıca fıkıh kavramının kapsamı için bkz. Fazlur Rahman, **Islam&Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition**, 32; Wan Daud, **İslâm Bilgi Anlayışı**, 121.

çalışmanın ana seyrini, genişletmemek için birkaç kısa örnekle yetinmekte yarar vardır. Bu çerçevede İslâm ilahiyatına özgü olan “nebi”, “mürşit” ve “adalet” kavramları örnek verilebilir. Bu kavramlar arasında nebi kavramı, çağdaş Batı düşüncesinde, John, Luke ve Mettews gibi İncil yazarları için kullanılırken mürşit kelimesi de, Arap dünyasında “turist rehberi” anlamında kullanıldığı görülür. Diğer taraftan adalet kavramı ise, kam oyu nezdinde tarafsızlıkla ilgili iken hukuk dilinde hukuki işlem anlamlarında kullanılır. Fakat İslâm düşünce geleneğinde adalet kavramı, esasen şahadet âlemindeki nesnelerin/şeylerin uygun ve doğru olan yerine koyarak bunların kozmik düzen üzerinden okuma yapmayla ilişkilidir.²⁵⁸ Yani adalet kavramı, ilahi gaye gözetilerek gayb ile şahadet arasındaki düzlemde doğrulukla ilişkili düzen arayışını ihtiva eder.

Gerek İslâm, gerekse çağdaş Batı düşünce geleneğine özgü kavramların yanlış kullanımlarının ve anlamalarının önlenmesi, çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi meselesinin çalışma sahasına girer. Ancak çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi meselesi bağlamında kavramlar ve düşünsel nazariyelere ilişkin araştırmaları neticelendirip kavramsallaştırırken dikkatli olmak gerekir. Mesela sosyalizm veya liberalizmin ortak paydalarından hareketle İslâmî sosyalizm veya liberalizm gibi kavramsallaştırmalar, İslâm düşüncesinin oluşturucu ruhuna aykırılık arz ettiğinden dikkati gerektirir. Çünkü sosyalizm, müstakil ve seküler ideolojiye mukabil geldiğinden İslâmîlik ekseninden ele alınması kesinlikle doğru olamaz. Ancak gerek sosyalizmin gerekse liberalizm gibi akımların bazı esasları, İslâm’da mukabili mevcut olabilir. Burada benzerlikler kavramsallaştırılırken farklı bir yöntem bilim geliştirilebilir. Örneğin sosyalizm ve liberalizmin İslâmîlik bağlamında İslâmîleştirilmesi tahlilini, İslâm’da sosyal, ekonomik ve siyasi boyutları bağlamından yapmak mümkündür.²⁵⁹ Bu minvalde al-Attas, çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi bakımından kavramların anlam muhtevalarının doğru bir şekilde anlaşılabilir kılmak için İslâm dünyagörüşünü hareket noktası olarak belirler. Buradan hareketle al-Attas, kavramlara ilişkin yanlış kullanım ve anlamların ortadan kaldırılması için İslâm dünyagörüşüne uyumlu bir dizi kavramları önererek bunlar arasındaki bağlantıya dikkat çeker.

Al-Attas’ın, çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi konusunda ve buna bağlı

²⁵⁸ Muhammed Nor, “al-Attas’ın Eğitim Felsefesi ve Metodolojisinin Genel Hatları”: 72.

²⁵⁹ Al-Attas, *Islam and Secularism*, 43-44.

olarak tesis edilecek İslâmî eğitim müfredatına ilişkin önerdiği temel kavramlar arasında; din, insan, bilgi (marife/yöneliş), hikmet (sebeb bilgisi), edep (right action/doğru-sâlih âmel), adalet (justice) ve üniversite (külliyyet-i cemiye) kavramları vardır. Al-Attas’a göre din, uygulamaya ilişkin olarak bilgi arayışının ve eğitim sürecinin gayesine; insan, bunun faaliyet kapsamına; bilgi, bunun içeriğine; hikmet, insan ve bilgi kavramına bağlı olarak kaidelere; adalet, hikmet kavramı ile ilgili olarak dağıtım meselesine; edep, ilk beş kavramla ilişkili olarak yöneme ve üniversite kavramı ise kendinden önceki kavramların bir bütünlük içerisinde işlenerek bunların uygulama sahasına işaret eder.²⁶⁰ Bu kavramların işlevselliklerini biraz daha betimlenecek ise hikmet kavramı, insan ve bilgiye ilişkin kaideleri belirleyerek bilginin nereye ve nasıl yerleştirileceğini insana kavratır. Bu bilme türü, Allah tarafından insanlara bahşedilmiştir.²⁶¹ Hikmet kavramıyla ilgili olarak Açıkgenç, çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi bağlamında tesis edilecek İslâmî bilimin çıkış noktasının hikmet olması gerektiğini söyler. Bunun sebebi ise hikmetin, şehadet ve gayb arasında epistemolojik bir köprü sağlamasına bağlı olarak kalp ve aklın dengeli bir şekilde birleştiren bir disiplin olmasından kaynaklanır.²⁶² Üniversite (külliye) kavramı ise, önerilen kavramların anlamsal terkinin oluşturulması neticesinde meydana gelen insani kâmil/evrensel insanın (el-insanü’l-küllî) mikrokozmik temsiline mukabil olarak kullanılır.²⁶³

Al-Attas, bu kavramlar arasından çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesinin, esasen edep ve adalet ekseninde yapılmasından yanadır. Bunun sebebi ise, çalışmanın birinci bölümünde ele alındığı şekliyle, edep ve adalet kavramlarının İslâmî kimliğin ve eğitimin en belirgin unsurlarını ihtiva etmesindendir.²⁶⁴ Bu bağlamda al-Attas, edep ve adalet kavramlarını merkeze alınarak önerdiği kavramlar aracılığıyla doğru bilgiyi ve gerçekliği anlamaya ve yorumlamaya girişilmesi gerektiğini söyler. Çünkü bu anahtar kavramlar, İslâm düşünce geleneğine özgü olmalarının yanı sıra diğer kavramlara göre daha da kuşatıcı muhtevaları söz konusudur. Başka bir ifadeyle bu kavramlar, kökeninde Kur’an-i bakış açısı olan

²⁶⁰ Al-Attas, “Religion, Knowledge and Education”: 43-44.

²⁶¹ Al-Attas, **Islam: the Concept of Religion and the Foundation of Ethics and Morality**, 29; Al-Attas, **Islam and The Philosophy of Science**, 22-23.

²⁶² Açıkgenç, “İslâmî Bilim ve Felsefe Anlayışı”, **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, c. 4, s. 3, (Temmuz 1993): 189.

²⁶³ Al-Attas, **Islam and Secularism**, 154; Al-Attas, “Religion, Knowledge and Education”: 37-38.

²⁶⁴ A. Furlow, **Islam, Science and Modernity**, 128-129;

İslâmlaşmış Arap dilinden türemişlerdir. Bu nedenle önerilen kavramlar, kullanıldığı yerlerde İslâmîlik katmakla birlikte cihanşümül anlamda da İslâm toplumlarının zihinsel ve manevî birlikteliğinin sağlanmasında önemli araçlar hükmündedir. Bu araçların vasıtasıyla İslâm dünyagörüşüyle çelişen ve İslâm toplumunu dinî değerlerinden yabancılaştıran kavramsal düzeydeki yabancı öğelerin ve sorunların giderilmesinde bir reçete sunabilir.

3.2. Çağdaş Bilginin İslâmîleştirilmesinde Dâhili Sorunlar

Al-Attas, çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi bağlamında günümüz İslâm toplumlarındaki “edeb kaybı” ve İslâm bilim mirasına karşıt duran çevreler olmak üzere iki temel soruna işaret eder. Al-Attas’a göre edeb kaybı, günümüz İslâm toplumlarının en önemli sorunu olmakla birlikte diğer bütün sorunların da kaynağını oluşturur. Bu bakımdan günümüz İslâm toplumlarının Batı uygarlığı ve bilim karşısındaki çıkmazı, dâhili cevvaliyetler bağlamında esasen edeb kaybı ile tahlil edilebilir. Al-Attas’ın ele aldığı şekliyle “edeb” kavramıyla anlatılmak istenen şey, insan bedeninin, ruhunun ve aklının disipline ve terbiye edilerek insanın düşün ve fizikî hayattaki doğru yerinin, durumunun bilinmesini ve tasdik edilmesini sağlamaktır. Ancak günümüzde edeb kavramıyla anlatılmak istenen şeyin, insanın maddî ve manevî gelişimini birlikte karşılamaktan ziyade onun maddî yönü üzerine yoğunlaştığı görülür. Öyle ki bu yoğunlaşmanın bir neticesi olarak edeb kaybı meydana gelmiştir. Başka bir ifadeyle edeb kaybının karşılığı, gemleyen nefis ve terbiye edilmeyen ruh, yönlendirilmeyen akıl olarak belirlenmiştir. Edeb kaybı hâsıl olmuş olmasından kaynaklı olarak da, insanın ve doğru bilginin olması gerektiği yerde konumlandırılmamıştır. Böylece edeb kaybına bağlı olarak bilginin aslinden kopartılarak bilgide karmaşıklığı ve yanlış anlamaların yanı sıra edeb ve bilgi eksikliğini kendinden barındıran, kapasite ve yetenekten yoksun liderlerin ortaya çıkmasında sebep olunmuştur.²⁶⁵ İslâm toplumunda edeb kaybı ve buna bağlı olarak bilginin aslinden kopartılarak yozlaştırılmasının temelinde, İslâm toplumunu kendine özgü güncel ve tarihsel sebepleri olmakla birlikte Batı kültürü ve uygarlığı içerisinden filizlenen seküler bilimsel tefekkür biçimi vardır.²⁶⁶ Bu nedenle seküler bilimsel tefekkür biçimi, İslâm toplumlarında meydana gelen zihinsel dönüşümlerin

²⁶⁵ Al-Attas, **Islam and Secularism**, 105-106; Al-Attas, **Prolegomena to the Metaphysics of Islam**, 17-19; Al-Attas (ed),, **Aims and Objectives of Islamic Education**, 2-3.

²⁶⁶ Al-Attas, **Prolegomena to the Metaphysics of Islam**, 15.

müsebbibi olarak görülür. Bu zihinsel dönüşümler, İslâm düşünce geleneğinden kopuk ve bilgiyi mekanik faraziyelerle ilişkilendirilmesi nihayetinde seküler bir düzlemde hâsıl olmuştur. Bu dönüşümler, İslâm düşünce geleneğine ilişkin zihinsel ve bilgisel tahribatlara sebep olunarak İslâm toplumlarında bir takım uydu düşün çevrelerinin ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Al-Attas, çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi meselesine ilişkin İslâm toplumlarında hâsıl olan bu uydu çevrelere isim vermeden bir takım Müslüman bilim insanları ve entelektüeller sınıfı olduğunu ifade eder. Bunlar, ekseriyette modernist, gelenekçi reformcu ve seküler bilimci çevrelerden oluşur.²⁶⁷ Bu çevrelerin bilgilenme süreçlerinin temelinde, Batı uygarlığı menşei seküler felsefe ve adına bilim dedikleri ilkelerin yanı sıra antropoloji, sosyoloji, dilbilimi, psikoloji ile seküler eğitim müfredatlarındaki ilke ve yöntemler yer alır.²⁶⁸ Bu üç grup, devlet, toplum ve insan ile ilgili İslâm toplumlarının siyasi, içtimai, fikrî, bilgi ve insan ile ilgili alanlarda yaşadığı sorunların çözüm adresi olarak İslâm ve İslâmî kaynakları esas almazlar. Bunların başvuru kaynağı, Avrupa da ortaya çıkan özgürlük, eşitlik, kardeşlik, toplumsal sözleşme, insan hakları, hümanist ilke ve düşün akımlarından müteşekkildir.²⁶⁹ Bu ilke ve yöntemleri hareket noktası olarak seçen bu çevreler, İslâmî ilmî miras ve geleneğin Batı kültür ve uygarlığının inşa ettiği seküler bilimsel geleneğin süzgecinden geçirme gayretindedirler. Onların bu gayreti, aynı zamanda İslâmî zihinsel tasavvurların genetik kodlarının aslinden uzaklaştırmanın mukabili olarak görmek mümkündür.

Bu bağlamda modernistler, gelenekçi reformcular ve seküler bilimciler, kadimden gelen İslâm bilgi mirasının muhtevasını acımasızca tenkit ederek İslâmî bilim geleneğinin oluşmasında ve gelişmesinde önemli katkıları olan geçmiş dönem Müslüman bilim adamlarını da eleştirmeyi vazife bilirler. Bu ideolojik eleştirilere karşıt olarak al-Attas, günümüz Müslümanlarının geçmiş dönemlerde yaşayan İslâm

²⁶⁷ Al-Attas (ed), **Aims and Objectives of Islamic Education**, 5.

²⁶⁸ Al-Attas (ed), **Aims and Objectives of Islamic Education**, 12; Burada sözü edilen çevrelerin beslendikleri bilgi kaynakları konusunda Mehmet S. Aydın, Freud, Darwin ve Comte'un ileri sürdükleri nazariyelerin oluşturduğunu ifade eder. Ona göre modern bilim ve sanatının İslâm dünyasına intikali güçleştiren unsurlarında başında, bilim felsefesi ya da düşüncesi adı altında dine husumeti yapan düşünürler gelir. Bu düşünürler, çoğunlukla Freud, Darwin ve Comte'un fikirlerini adeta bilimsellik adı altında işleyerek tek yönlü olarak toplumsal alana dayatmaya çalışırlar. Ayrıntılı bkz. Mehmet S. Aydın, **İslâm'ın Evrenselliği**, ed. Mustafa Armağan (İstanbul: Ufuk Kitap, 2006), 57-58.

²⁶⁹ Al-Attas (ed), **Aims and Objectives of Islamic Education**, 9.

âlimlerinin ilmî miraslarının ve bilgeliklerinin öğrenilmesi gerektiğini hararetle savunur. Öyle ki bu öğrenme, al-Attas’a göre çağın Müslümanları için zorunlu bir görev olmalıdır. Bu anlamda zamanın bilgisel ve zihnî handikaplarına karşın, Müslümanlar, İslâm âlimlerin bırakmış oldukları ilmî mirasın vasat bir seyirde şiar edinmelidir. Çünkü onlar, günümüz Müslümanlarının bilgilenme yollarını aydınlatan bir meşale hükmündedir. Bu son ifadenin anlamı, gücün ve ilhamın kaynağı onların hikmetinden ve ilimlerinden almak anlamına gelir.²⁷⁰

İslâm bilgi geleneği ve onun teşekkülünde etkin rol oynayanları tenkit edenler, aynı zamanda İslâm dinini diğer dinlerle, Hz. peygamberi diğer peygamberle ve Hz. Peygamberin beşer yönü üzerine yoğunlaşarak O’nu sıradan bir insan statüsüne indirgeyip küçümseme gayreti içerisindeyler. Aslında bunların beslendiği esas bilgi pınarı, Batı felsefesi ve bilimine endeksli olduğundan hikmeti diğer bilimlerle özdeşleştirilerek İslâm bilim düşüncesinin sekülerleştirilmesine çalışırlar. Aynı şekilde modernist, gelenekçi reformcu ve seküler bilim bağlamında tefekkür edenler, İslâm toplumunda, Arap yazı türünün latinleştirilerek (Romanization) kadim gelenekle bütün bağların kesilmesine ve buna bağlı olarak da İslâm toplumlarını asimile çabasıdadırlar. Bununla birlikte kullanılan dilin anlambilim (semantik) ve kelime dağarcığının Arapçadan ayırıştırma ve uzaklaştırma uğraşları, nihaî anlamda İslâm ve İslâm dünyagörüşünün kendine özgü kavramlarının yozlaştırılarak Batılılaştırma eğilimindedirler. Bu eğilimde olanlar, aynı zamanda farz-î ayn bilgiye verilmesi gereken itibarın farz-î kifâye bilgiye verilmesi gerektiğini hararetle savunurlar.²⁷¹ Bu son ifadeden anlaşılması gereken anlam, İslâm düşünce ve bilgi geleneğine karşı olan bu eğilimlerin tevhidi düşünceyi bilimsel çalışma ve arayışlardan arındırılmasına ilişkin bakış açılarını yansıtır. Oysaki İslâm medeniyetinin altın çağını yaşadığı dönemdeki Müslüman bilginlerin bilimsel çalışmalarının niteliğini, imanın tevhidi düşünceyle buluştuğu İslâmî kaideler

²⁷⁰Al-Attas (ed), **Aims and Objectives of Islamic Education**, 15.

²⁷¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Al-Attas, **Islam and Secularism**, 97-132; Al-Attas (ed), **Aims and Objectives of Islamic Education**, 5-15; Farûkî, modernistler başta olmak üzere kimi çevrelerin İslâmî mirasa karşı olan eleştirel, yıkıcı ve asimilevi tutumlarının ana lokomotifini modern eğitim kurumları ve sömürgeci güçlerin yönlendirilmelerine bağlar. Farûkî, bu yönlendirmelerle İslâmî bilgi çerçevesinin temelini oluşturan Kur’an ayetlerinin doğruluğunu, Hz. Peygamberin hak peygamber oluşunu, Sünnetin sıhhatini, şeriat ile Müslümanların İslâm medeniyeti ve kültürü ile olan ilişkilerinin tenkit edildiği kanaatindedir. Ona göre bunların temel amacı ise Müslümanların kendine, kadime geleneğine, ümmetine, imanına ve seleflerine olan itimadını zayıflatmakla birlikte modern bilimin tutsağında manevî idrakten yabancılaştırmaktır. Bkz. İsmâ’il Rajî al Fârûqî, **Islamization of Knowledge**, 4.

belirlemektedir. Yani İslâm medeniyetinin altın çağını yakalamasında ekin rol alan Müslüman bilim insanları, diğer uygarlıklardan tevarüs ettikleri bilgi ve bilime tevhidi bir ruh ve şuurla yaklaşırlarken günümüzde sözü edilen uydu çevreler ise tevhidi ruh ve şuurla olmaksızın modern bilime yaklaşarak onu içselleştirme çabası içerisindeyler. Bu uydu çevrelerin, seküler bilim ve teknolojinin temelindeki nazariyelerin faziletinin, fikrîsel düzleminin test etmeden ve kültürel değerler açısından tahlil edilmeden almasından yana olduğu söylenebilir. Ancak bu uydu çevrelerin ileri sürdüklerinin aksine bilimsel kavram, nazariyeler ve teknolojik faaliyetlerin tamamı, ortaya çıktığı toplumun dünyagörüşünden²⁷² ayırık değildir.

Uydu çevrelerin çağdaş seküler bilime ilişkin bu ruhsuz ve şursuz içselleştirme çabaları, bir bakıma İslâm toplumlarının kendi aslî değerlerinden kopartılarak ya da yozlaştırarak onları Batılılaştırmaya mahkûm etmektedir. Bu Batılılaştırılma çabaları, çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi bağlamında İslâm dünyagörüşüne özgü yeni (İslâmî) bir bilim geleneğinin inşasında önemli bir sorundur. Bu çabaların tahripkâr açılım ve anlamalarını bertaraf etmek için al-Attas'ın da önerdiği gibi İslâmî gelenekten gelen ilmî mirasın çağın ruhuna uygun bir şekilde nakşettirerek sahip çıkılması gerekir. Bu bağlamda İslâmî bilimin inşa edilebilirliği bağlamında çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi çabalarına da, kadimden gelen İslâmî ilmî miras, tarihsel arka plan yapılabilir. Bu bağlamda inşa edilecek İslâmî bir bilim geleneğinde, bilimsel ilerleme ve gelişmelerin İslâm dünyagörüşüyle doğrudan uyum içinde olmasına imkân sağlayabilir.

3.3. Bilginin Batılılaş(tırıl)maktan Arındırılması

Çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi, aynı zamanda bilginin Batılılaştırmaktan arındırılması işlemine tekabül eder. Bilginin Batılılaştırmaktan arındırılması gereken alanların başında, İslâm toplumlarının eğitim kurumları gelir. Al-Attas'a göre İslâm toplumlarındaki eğitim kurumlarının en temel sorunu, Batı kültür ve uygarlığından aktarılan kavramların belli bir eleme ya da süzgeçten geçirilmeden ders müfredatlarında yer edinmesidir. Bu nedenle çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi bağlamında tesis edilecek İslâmî bir eğitim sisteminde, Batı kültür ve düşünce geleneği ile yoğurulmuş kavramların bütünüyle mevcut disiplinlerden ayıklanması öncelikli bir işlem olarak görülür. Bu öncelikli işlem yapıldıktan sonra çağdaş

²⁷² Bu son ifade ile ilgili geniş bilgi için çalışmanın ikinci bölümüne bakılabilir.

bilginin İslâmîleştirilmesi veya bilginin Batılılaşmaktan arındırılması süreci başlatılabilir. Öyle ki sözü edilen eleme ve süzgeçten geçirme işlemi başarılı bir şekilde tamamlanırsa, al-Attas'a göre ekstra bir faaliyetin içine de girmeye gerek yoktur. Çünkü saf durumda kalan bilgiler, mahiyeti itibariyle zaten İslâmîdir. Aksi takdirde eğitim kurumlarını ihata eden kavramların yamalanarak bir hakikat elde edilemeyeceği gibi, bu işlemle de bir yere varılamaz. Böyle bir yöntemle başvurulması demek, bedenin yabancı unsurlarla dolu, hastalıktan bitap düşmüşken bir reçetenin şifa vermeyeceği demektir.²⁷³ Bu bağlamda bilginin Batılılaşmaktan kurtarılması, çağdaş bilgi nazariyeleri ve buna bağlı bilimin bütün veçhelerinin araştırılmasını gerektirir. Bu araştırma yapılırken, çağdaş bilimsel varsayımlarla değil, İslâm dünyagörüşü bağlamında ortaya çıkan kavram ve oluşturulan yöntemlerle yapılmalıdır. Bu bakımdan bilginin Batılılaşmaktan arındırılmasında, Kur'an ve İslâmî mirasın²⁷⁴ çıkış noktası yapma zorunluluğu söz konusu edilmelidir.

İslâmî mirastan hareketle al-Attas, modern bilimin dünyagörüşü bağlamında onayladığı tabiat ve sosyal bilimlere üzerine yaptığı okumalarının ve sonuçlarının muazzam ölçüde eleştirel bir değerlendirmeye tâbi tutulmasından yanadır. Çünkü modern bilimin her iki alan üzerinde geliştirdiği bakış açısının, neredeyse bir bütün olarak İslâm düşünce geleneğiyle ayrışır ve kutuplaşır bir yönü vardır. Bu minvalde yapılacak eleştirel değerlendirmeler, çok boyutlu ve köklü olması gerekir. Bu eleştirel değerlendirmeler arasında, modern bilimin bilgilenme metodolojisi, kullandığı kavramlar ve geliştirdiği bilgi teorisi, ön kabullerinin ve sembollerinin yanı sıra onun aklî ve tecrübî bağlamını, ahlâk ve değerlere ilişkisini bakışını, varlıkların menşei konusundaki yorumunu, bilimlerin sınıflandırılışını, sınırlarını ve bilimlerin birbirleriyle nasıl ilişkilendirdiğini ele alıp sosyal meselelere nasıl uyguladığı gibi konular yer alır.²⁷⁵ Al-Attas, modern bilime ilişkin ileri sürdüğü bu tahliller arasından, bilhassa modern bilimin sosyal bilimlere ilişkin veçhesi üzerine yoğunlaşır ve bunu öncelikli olarak görür. Bunun sebebi ise sosyal ve beşerî bilimlerin, meydana geldiği toplum veya uygarlığın dünyagörüşünü, ahlâkını ve kültürünü diğer bilimlere nazaran daha bariz bir şekilde izler taşımasından

²⁷³ Al-Attas, **Islam and Secularism**, 162-163.

²⁷⁴ Yasien Mohammed, "Islam of Knowledge: A Critique", **The American Journal of Islamic Social Sciences**, vol. 11, no. 2, (Summer 1994): 285.

²⁷⁵ Al-Attas, **Islam and The Philosophy of Science**, 3-4; Al-Attas, "Science and Islam": 4.

kaynaklanır.²⁷⁶ Bu çerçevede günümüz bilimi, ortaya çıktığı Batı uygarlığının dünyagörüşünü, bilimsel ve psikolojik idrâkını temsil eder. Batı uygarlığının ruhunu ve kültürü yansıtan günümüz bilimi, aynı zamanda onun hedeflerine göre ayarlanmış değerler sistemini de kendinde taşır.²⁷⁷

Batı uygarlığı, Cemil Meriç'in de dediği gibi, İslâm toplumlarını parçalatmak, çevresel ve zihinsel sömürgelere maruz bırakmak için kendi değerler sistemine göre ayarlanmış kavramlarını yerleştirerek yapıyor. Batı uygarlığının ürettiği bilim vasıtasıyla İslâm toplumlarına yerleştirdiği bu kavramların ekseriyeti, sağ-sol kavramları vs. İslâm düşünce tarihinde karşılığı olmadığı gibi bunlara yer de yoktur.²⁷⁸

Bu nedenle bilginin Batılılaşmaktan arındırılmasında, günümüz bilimini kuşatan Batı uygarlığının kültürel değerlerinin ve inanç sistemlerinin farkında olunarak bilimin kavramsal dayanağının Kur'an-i metafizik tasavvurundan alan bir bilim felsefesi inşa edilmesi zorunluluğu hâsıl olmaktadır. İnşa edilecek bilim felsefesi, şeriatın (sacred law) beş temel esası üzerine kurulmalıdır. Bu esaslar, dinî inanç ve amelin, aklın ve hayatın, soy ve varlığın/zenginliğin muhafaza edilmesini içerir.²⁷⁹ Burada bilim felsefesinin inşa edilmesinin gerekliliği, günümüz biliminin nazariye hâline getirdiği olgusal bilginin, kozmik âlemde olması gerektiği yerde olmayışının bir neticesidir. Yani günümüz bilim idrâkî, bilgiyi gerektiği gibi ele almayıp bilgiye adaletsizce hükmettiğinden insan hayatına barış ve refah getirilmesi yerine toplumsal alanı bir kaos haline getirerek kâinattaki kozmik düzene de halel getirmiştir. Bu bakımdan toplumsal alanı keşmekeş haline getiren ve kâinattaki kozmik nizama zarar veren bilgi, doğru bilgi ya da asli bilgi değildir. Dolayısıyla bu bilme türü, külli bir muhtevaya sahip olmayıp ideolojik bir bağlamı söz konusudur. Bu çerçevede al-Attas, aslî bilginin, ideolojik bağlama sahip olan günümüz biliminin pençelerinden kurtarılması için eğitim sistemlerinin ihya edilmesi gerektiğini önerir. Eğitim sistemlerinin ihya edilmesinin ilk aşamasını, üniversite eğitimi oluşturur.

²⁷⁶ Muhammed Nor, "al-Attas'ın Eğitim Felsefesi ve Metodolojisinin Genel Hatları", 66.

²⁷⁷ Al-Attas, **İslam and Secularism**, 137.

²⁷⁸ Cemil Meriç, **Sosyoloji Notları ve Konferanslar**, hzl. Ümit Meriç, 16. bs.(İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 294-295.

²⁷⁹ 'Adi Setia, **Attas' The Philosophy of Science**, 213.

3.4. İslâmî Üniversite Projesi

Günümüz İslâm toplumlarındaki mevcut eğitim kurumları ve müfredatları, özgünlükten uzak taklit yoluyla seküler bir düzlemde tesis edilmiştir.²⁸⁰ İslâm toplumlarındaki seküler eğitim sisteminin inşa edilişi, 1800’lerin başından günümüze kadar devam ede gelmiştir. Seküler eğitim sisteminin inşa edilmesiyle birlikte Batı’nın düşünsel sermayesi, İslâm toplumlarının düşünsel algıları üzerinde etkin olmayı beraberinde getirmiştir. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki seküler eğitim sistemlerinin inşa edilişi, İslâm toplumlarında meydana gelen sorunları izale etmekten ziyade Batı düşünce geleneği taklit edilerek eğitim, hukuk ve iktisat gibi sistemlerin yenilenmesi nihayetinde ortaya çıkmış değildir. İslâm toplumlarında, bilhassa da eğitim kurumlarında sekülerizmin ortaya çıkışı, denilebilir ki tepeden dayatma hegemonik bir çabaya dayanır.²⁸¹ Bu çabayla teşekkül olunan eğitim kurumları ve müfredatları, İslâm eğitim geleneğinden kopuk bir şekilde Batı dünyagörüşüyle bütünleşerek seküler eğitim anlayışıyla bezenmiştir. Bu durum, Batı dünyagörüşü bağlamından ortaya çıkan bilimsel kavramlar yumağıyla düşünen bir neslin ortaya çıkmasına imkân sağlamıştır. Öyle ki bu nesil, dünyagörüşü yüklü İslâmî kavram ve kuramlardan bihaber kalarak İslâm düşünce geleneğine yabancılaşmıştır.²⁸²

Eğitim müfredatlarının seküler düzlemde tesis edilmesi, beraberinde bilginin aslinden uzaklaştırılmasına bağlı olarak bozulmasına da neden olmuştur. İslâm toplumunda varolan bilginin aslinden uzaklaştırılmasının, elbette dâhili birçok sebebi olmakla birlikte esasen harici sebepler önemli yer işgal etmektedir. Harici sebepler ise, yukarıda da ifade edildiği gibi, umumî anlamda Batı kültürü ve medeniyetinin

²⁸⁰ Al-Attas, “Religion, Knowledge and Education”: 38.

²⁸¹ Francis Robinson, “İslâm’da Sekülerleşme”, çev. Celaleddin Çelik, **Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, s. 13, (2002): 349; ayrıca bkz. ve krş. Talip Küçükcan, “Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslâm Dünyası”, **İslâm Araştırmalar Dergisi**, s. 13, (2005): 116-117; al-Attas’a göre sekülerizmin İslâm toplumlarının eğitim sistemlerinde ortaya çıkışının evveli vardır. Batı uygarlığı, ilkin İslâm toplumlarını Hristiyanlaştırmaya çalışmış ve bunun başaramayınca onların eğitim ve öğretim müfredatlarını değiştirerek seküler dünyagörüşlerini dâhil etmiştir. Burada Hristiyanlık dinî, Batı uygarlığının seküler bilgi ve bilim anlayışının yayılmasında sadece stratejik bir araç hükmündedir. Bkz. Muhammed Nor, “al-Attas’ın Eğitim Felsefesi ve Metodolojisinin Genel Hatları”, 48.

²⁸² Farûkî, Müslümanların İslâmî düşünce ve kültür geleneğinden yabancılaşmasının sebebini, modern ve geleneksel okullar arasındaki çatışmadan kaynaklandığını söyler. Ona göre modern ve geleneksel okullar arasında zihinsel çatışma, beraberinde toplumsal alanda düşünsel buhranların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Farûkî, bu buhrandan arınmanın en önemli yolun ise klasik dönem İslâm medeniyetinde icra edilen bağlı kalınarak ve iman ile tekrar öze geri dönüp mevcut taklitçilikten sıyrılmakla mümkün olduğunu ifade eder. Mevlüt Uyanık, **age**, 116-117.

dünyagörüşü, felsefesi ve biliminden müteşekkil eğitim anlayışı oluşturur. Bu bakımdan İslâm toplumlarından asırları bulan ilmî keşmekeşliğin müsebbibi, Batı dünyagörüşü havzasında ortaya çıkan seküler bilgi geleneğidir. Öyle ki bu bilgi geleneği, İslâm dünyagörüşü bağlamından ortaya çıkan düşünsel kavramların anlamlarının değiştirilmesinin, yozlaştırılmasının, sınırlandırılmasının müsebbibidir. Bu bağlamda Batı bilgi geleneği, genelde bütün bir insanlıkta, özelde ise İslâm toplumlarında akademik düzeyde yaşanan bilgi keşmekeşliğinin varoluşsal sebebi olmakla birlikte kamusal alanda da kimlik ve zihinsel tahriplerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bütün bunlarla birlikte Batı bilgi geleneği, İslâm bilim ve tarihinden tevarüs edilen ilmî mirasın tarihî köklerinden saptırılmasına neden olmuş ve seküler bir eğitim sisteminin tesis edilmesinde aktif rol oynamıştır.²⁸³ Dahası Batı bilgi geleneğinin seküler temellerinin üniversite kurumu üzerindeki etkinliğinden dolayı üniversite, günümüzde, seküler ve izafî gayeler taşıyan, salt faydaya dayalı beklentiler içerisinde olan insan prototipinin inşasına çalışan bir kurum haline gelmiştir. Bu kurum, aynı zamanda seküler devleti/iktidarı ve toplumu da yansıtan önemli araç olmuştur. Bu gayelerle hareket eden üniversiteler, İslâm eğitim sisteminin sarf-î nazarındaki insanî kâmil/evrensel insanı karşılamamaktadır. Bununla birlikte günümüz üniversitelerinde, bölüm ve disiplinler arasında ciddi bir kopukluk²⁸⁴ mevcut olmasının yanı sıra insanın varoluşsal gayesiyle ilgili kayda değer bir faaliyet yürütülmemektedir.²⁸⁵ Buradan hareketle al-Attas'ın önerdiği İslâmî üniversite projesi, Batı bilgi geleneğinin İslâm düşünce geleneği ve eğitim kurumları üzerindeki seküler yansımalarının bertaraf edilmesini amaçlamaktadır. Al-Attas, geliştirdiği İslâmî üniversite projesiyle son iki asırdan bugüne dek üniversite düzeyinde en kapsamlı ve tutarlı eğitim sistemi ve müfredatı geliştiren ilk mütefekkir²⁸⁶ olarak kabul edilir.

²⁸³ A-Attas, **Prolegomena to the Metaphysics of Islam**, 15-16

²⁸⁴ Oysaki İslâmî bilim algısında, çoğunlukla tümdengelim yöntemine bağlı salt gözlem ve deneyle teşekkül edilen modern bilimin aksine bilimlerin tabiatına ve kapsamına uygun bir yöntemle yaklaşarak sonuçlar ortaya çıkarma vardır. Örneğin bir ağaç, botanik açıdan incelenerek gözlem yoluyla tanımlanabilir. Burada tıp bilimiyle ağacın ürünlerinin test edilerek ilaç haline getirebilirken fizik bilimi de, onun formunu ve maddesini tahlil edebilir. Aynı şekilde tasavvuf da, ağacın varlığı üzerinde ya da Allah'ın varlığında ağacı temaşa ve tefekkür etkinliğinin gerçekleşmesini sağlayabilir. Bkz. Nasr, "Reflection on Methodology in the Islam Sciences": 4-5.

²⁸⁵ Al-Attas, **Islam and Secularism**, 154-155; Al-Attas, "Religion, Knowledge and Education", 38-39.

²⁸⁶ Wan Daud, "Al-Attas' Concept of Ta'dib As True and Comprehensive Education in Islam": 181.

Al-Attas'ın teorik taslağını geliştirdiği ve IIU (The International Islamic University) ile ISTAC'da kısmî olarak uygulamaya koyduğu İslâmî üniversite projesinin dört temel sacayağından söz edilebilir. Bunlar; (1) İslâmî eğitim anlayışının tekrardan canlandırılması, (2) İslâm bilgi geleneği ve diğer bilgi alanları arasında da bir bağlantı kurularak İslâm bilgi geleneğinin yüceliğinin ortaya çıkarılması, (3) tevhîd öğretisinin esas alınarak kadim İslâmî öğrenme geleneğinin diriltilmesi ve (4) yükseköğrenimin akademik bütün sahalarında bir başarı örneğinin sergilenmesi.²⁸⁷ İslâmî üniversite projesinin bu muhtevasından hareketle al-Attas'ın, bir bakıma günümüzde personel ve bürokrat üretmenin ötesine geçmeyen ve çoğunlukla niteliksiz akademisyenler yetiştiren İslâm toplumlarındaki üniversitelerin²⁸⁸ dönüştürülmesini önermektedir. Çünkü günümüz İslâm toplumlarındaki başta üniversiteler olmak üzere diğer eğitim kurumlarının ekseriyeti, sırf meslekî diplomaya dayalı eğitim verdiklerinden dolayı kâmil insanın yetiştirilmesinde, ülke ekonomisini ve gelişimini olumsuz yönde etkilemektedir.²⁸⁹

Al-Attas'ın taslağını geliştirdiği İslâmî üniversite projesinin ilk faaliyeti, Müslümanların düşünsel benliğini kuşatan ve eğitim kurumlarını ihata eden dünyagörüşü yüklü yabancı kavramların dönüştürülmesini veya dışlanmasını yöneliktir. Bu faaliyet sağladıktan sonra İslâm dünyagörüşüne özgü yeni bir eğitim modelinin inşası söz konusudur. Bu açıdan İslâmî üniversite projesi, eğitim kurumlarını sarmalayan yabancı kavramların temizlenmesi ve sonrasında saf/öz bilgiyi ortaya çıkarmakla doğrudan ilişkilidir. Burada üniversite düzeyinde saf bilginin ortaya çıkarılmasının yolu, İslâm dünyagörüşü bağlamında teşekkül olunan din, insan, bilgi (ilm ve marifet), hikmet, adalet, edep ve üniversite (külliye/câmia) gibi anahtar kavramlarla²⁹⁰ bağlantının kurulmasından geçer. Çünkü bu kavramlar, Müslümanların dünyagörüşünü ve anlayışlarını etkilemekle birlikte meydana gelecek değişim ve dönüşümde de etkin rol oynayabilir. Bu bakımdan sözü edilen kavramlar, çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi bağlamında, al-Attas'ın önerdiği İslâmî üniversitenin eğitim müfredatının en cevval kavramları arasında yer alır.

²⁸⁷ Wan Daud, **İslâm Bilgi Anlayışı**, 132.

²⁸⁸ Taha Câbir al-Alvânî, **İslâm Düşüncesinin Bugünkü Meseleleri**, çev. Süleyman Gündüz (İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2008), 89.

²⁸⁹ Wan Daud, **İslâm Bilgi Anlayışı**, 135.

²⁹⁰ Al-Attas, "Religion, Knowledge and Education": 43.

Al-Attas'ın önerdiği şekliyle İslâmî üniversitenin eğitim müfredatında, bu bölümün “çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi hususunda temel kavramlar” başlığında ifade edildiği çerçevede insanın mahiyeti, dinin mahiyeti ve insanın onunla ilişkisi, bilginin (ilm ve marifet), hikmetin, adaletin ve doğru amelin mahiyeti ile aslı/saf bilgi arasında bir terkinin oluşturulması zorunludur. Burada aslî bilginin sözü edilen alanlarla terkihi sağlanırken metafiziksel bağlama, dinî ilimlere, İslâm kozmoloji öğretisine ve İslâm tasavvuf düşüncesinin yanı sıra Arapça bilgisine de atıfta bulunmalıdır. Bütün bunlarla birlikte kavramsal ve kuramsal hale getirilecek bilgiye, İslâm tarihi, kültürü, medeniyeti ve düşüncesine de referansta bulunmalıdır.²⁹¹ Bu dersler arasından al-Attas, “İslâm Medeniyetine Giriş” dersinin zorunlu olarak Müslüman öğrencilerin almasından taraftır. Bunun sebebi ise Müslüman öğrencilerin, klasik dönem İslâm medeniyetinde hâsıl olan bilgi algısını ve Malay dünyasının (Malay öğrencileri için) İslâmlaşma sürecini kavratmaktır.²⁹²

Al-Attas, İslâmî üniversitede dinî ve aklî olmak üzere okutulacak ilimleri iki başlık altında tasnif eder.²⁹³ Burada al-Attas, dinî ilimlerin (farz-î ayn) bütün eğitim ve öğretim basamaklarında verilmesi gerektiğini savunur. Al-Attas'ın dinî ilimler sınıflandırmasında; (1-) Kur'an: kıraati ve yorumlanması (tefsir ve te'vil); (2-) Sünnet: başta Hz. Peygamber hayatı olmak üzere diğer bütün peygamberlerin hayatları ve mesajlarının öğretilmesi dâhil; (3-) Şariat: hukuk, İslâm'ın esasları ve pratikleri (İslâm, iman, ihsan); (4-) İlahiyat: Allah, O'nun zatı, sıfatları, isimleri ve fiilleri (tevhîd); (5-) İslâm Metafiziği (Tasavvuf): psikoloji, kozmoloji ve ontoloji; (6-) Dilbilimleri: Arapça²⁹⁴, kavaid, ıstılahat ve edebiyat gibi alanlar yer alır. Al-

²⁹¹ Al-Attas, **Islam and Secularism**, 164.

²⁹² Wan Daud, **İslâm Bilgi Anlayışı**, 139; Farûkî, bu dersin, İslâm ümmetinin kuracağı İslâm üniversitede, İslâm dünyagörüşünü aşlamak için İslâm medeniyeti dersi, zorunlu ders olarak eğitimin bütün aşamalarında kronolojik ve belli bir usul dâhilinde işlenmesi gerektiğini söyler. İslâm medeniyeti dersiyle hedeflenen gaye, İslâm medeniyeti ve kültürel mirasının ümmet bilinci ekseninde işlenerek öğrenciye İslâmî bilinç, kişilik ve şuur aşlamaktır. Bkz. Isma'il Raji al Fârûqî, **Islamization of Knowledge**, 10-15.

²⁹³ Al-Attas, “Religion, Knowledge and Education”: 40-43; Al-Attas, önerdiği İslâmî üniversite projesinde, yükseköğrenim kurumlarına girişte not ve puan değerlendirmesinin yanı sıra “ahlak puanlanması”nın da olabilirliğini teklif eder. Bu teklifin sebebi ise İslâmî karakter ve davranışın, İslâmî eğitimin asli unsurunu oluşturmasından kaynaklanır. Böyle yapıldığı takdirde, al-Attas, üniversitelerin asli işlevi olan edepli bir bireyin yetişmesine fiziksel bir ortam hazırlanmış olacağını düşünür. Bkz. Al-Attas, “Religion, Knowledge and Education”: 46.

²⁹⁴ Attas, farz- i ayn ilimlere ilişkin olarak uzmanlaşmanın her aşamasında gerekli olan bilgi edindikten sonra Kur'an ilimleri ve Arapçanın temel bilgilerinin yer almasından taraftır. Bkz. Wan Muhammed Nor Wan Daud, “Al-Attas'Concept of Ta'dib As True and Comprehesive Education in Islam”: 184; Wan Muhammed Nor, “al-Attas'ın Eğitim Felsefesi ve Metodolojisinin Genel Hatları”: 63.

Attas'ın aklî, fikrî ve Felsefî bilimler sınıflandırmasında (bilimsel bilgiler, farz-î kifâye) ise (1-) Batılıların hakikat görüşünü kuşatan düalizm kavramı; (2-) beden ve ruh düalizmi; rasyonalizm ve deneycilik; (3-) hümanizm doktrinler; seküler ideolojiler ve (4-) trajedi (özellikle edebiyatta) kavramlarından müteşekkildir. Al-Attas, İslâmî üniversitede okutulacak bu ilim tasnifine ilaveten, sosyal ve beşerî bilimler alanına ilişkin (i) İslâmî bakış açısından hareketle karşılaştırılmalı dinlerin, (ii) Batı kültür ve uygarlığı, (iii) dil bilimlerinin (İslâm dilleri, gramer, ıstılahat ve edebiyat), (iiii) İslâm tarihinin (İslâmî düşünce, kültür ve uygarlığı, İslâm'da bilimler gelişmesi, İslâm bilim felsefesi ve dünya tarihi) ders olarak okutulmasından yanadır.²⁹⁵ Ayrıca al-Attas, fen bilimleri sahasında ise doğa bilimleri, uygulamalı ve teknolojik bilimler²⁹⁶ ders müfredatlarına iliştilirip işlenilmesi gerektiğini ifade eder. Üniversitede okutulacak ilimleri bu şekilde tasnif ettikten sonra al-Attas, bunlar arasındaki denge ve bağımlılığa da önemle dikkat çeker. Ona göre farz-î kifâye bilimlerin, farz-î ayn ilimlerin gölgesinden öğrenilmesi gerekir. Ancak farz-î kifâye ilimlerin, ders müfredatlarına konulmadan önce bunlara dâhil olunan değer yüklü bütün yabancı kavramlardan arındırılması önceliklidir. Bu süreç işlenirken de, yabancı unsur ve anahtar kavramların Batı din ve düşünce tarihinde neden kaynaklandığını ve nasıl kullanıldığını tespit edilmesi gerekir.

İslâmî üniversite bünyesinde okutulacak derslerden amaçlanan şey, marifet ve bilgiyi, iman ve rasyonel aklı, üretkenliği ve ahlâkî feraseti, keşif gücünü ve ahlâkî değerler ile evrendeki kozmik düzeni gözeten bilim insanlarını yetiştirmektedir. Bu anlamda al-Attas'ın önerdiği üniversite eğitim müfredatının konusu, insanın kendini bilmesine ilişkin düşünceleri ihtiva etmektedir. Çünkü eğitim kurumlarında, eğitim

²⁹⁵ Sözü edilen dört alanla ilgili al-Attas'ın önerdiği ders müfredatının, bir benzeri de al-Alwânî tarafından ele alınmıştır. Al-Alwânî, bu derslere ilişkin görüşlerine bakıldığında al-Attas'tan etkilenmiş olması da muhtemeldir. Al-Alwânî'nin önerdiği ders müfredatının ayrıntısı için bkz. Taha Câbir el-Alvânî, **age**, 40.

²⁹⁶ Al-Attas'ın İslâmî üniversitede okutulacak Kevnî ilimlerle ilgili yakın bir yaklaşım da, Osman Bakar'ın çalışmalarında mevcuttur. Al-Attas'ın üniversite genelinde önerdiği ders müfredatını, Bakar ise fakülte düzeyinde "Uygulamalı Bilimler ve Mühendislik Bilimleri Felsefesi" dersini önermektedir. Bakar, bu dersin amaç ve hedefini, özetle şu şekilde açıklamaktadır; 1- mesleki olarak yeteri ve yetenekli olmakla birlikte entelektüel düzeyde ahlaki ve doğal çevreyle uyumlu bilim adamları yetiştirmektir. 2- ilgili alanda meydana getirilen ve kullanılan bilimsel bilginin tamamının, kutsal ve ahlaki olduğu evrensel öğretinin içselleştirilmesi gerekir. 3- alt disiplinlerde, uzmanlaşmayı sağlamaktır. 4- üretken, bağımsız ve nesnel zihinleri rasyonel ve mantıklı bir şekilde düşünebilme yetisine sahip bilim adamları yetiştirmek. Bu ders, manevî (metafizik) ve bilimsel bilgi arasında bir dengedir. Bu nedenle bu ders müfredatının, metafizik/ahlak ve epistemoloji olmak üzere iki temel bileşeni vardır. Bakar, bu dersin, Uygulamalı Bilimler ve Mühendislik Bilimleri Fakültesinde zorunlu olarak okutulmasından yanadır. Bkz. Osman Bakar, **Gelenek ve Bilim**, 183-189.

ve eğitilen olmak üzere iki temel saha bulunmaktadır ki, bu her iki sahanın nesnesi de, öznesi de, insan olgusu oluşturmaktadır. Bu bakımdan al-Attas'ın önerdiği İslâmî üniversitenin gayesi, bilgiyi olması gerektiği gibi metafizik alanla ilişkilendirmekle birlikte iyi bir insan, yani insani kâmil yetiştirmektir. Başka bir ifadeyle İslâmî üniversite projesi, insanın ruhunu, aklını, rasyonel benliğini, duygularını ve duyularının eğitimi vasıtasıyla, bütün şahsiyetinin dengeli gelişimini inşa etmeye yönelik bir projedir. Bu projenin, insanın maddî ve manevî boyutu arasında bir denge olduğunu gözetmesi, aynı zamanda insanın kâinat yasalarına muhalefet ve onunla çatışma içinde olmadan onun yasalarını fahmederek ve onunla uyum için yaşayabilen iyi bir şahsiyetin inşasına ilişkin muhtevası vardır.²⁹⁷ Bu bağlamda inşa edilecek insan, aynı zamanda te'dib edilen insana tekabül etmektedir. Bu hassasiyetleri gözetken İslâmî bir müfredat, aynı zamanda günümüz eğitim kurumlarında bir tabu haline gelmiş olan tek yönlü ve indirgemeci etütler üzerinde kurulu olan modern bilim ve teknolojinin anlaşılmasına imkân sağlamaktadır.

²⁹⁷ Al-Attas (ed), *Aims and Objectives of Islamic Education*, 158-159.

4. SONUÇ

İslâm medeniyeti, teşekkül sürecinden bugüne kadar farklı zamanlarda ve merhalelerde birçok sorunla karşılaşmıştır. Nitekim İslâm medeniyeti, fikrî düzlemde Yunan felsefesiyle; askeri ve kültürel alanda haçlı ordularıyla; sömürge sahasında Moğol istilas ve dâhili birçok siyasî ve düşünsel sorunlarla karşı karşıya gelmişti. Her karşılaşmada İslâm medeniyeti, kendi dinamiklerini oluşturarak bu sorunların üstesinden gelmeyi başarmıştır. Ancak günümüzde İslâm dünyasının karşılaştığı sorunların, öncekilerden çok farklı ve daha karmaşık bir yapısı vardır. Bu sorunlar, askerî, siyasî, iktisadî, kültürel, eğitim, dinsel, ahlâkî, düşünsel, bilimsel, teknolojik vs. alanlardan müteşekkil olup Müslümanların varlığını ve bilhassa İslâmî mefkûreyi tehdit etmektedir. Müslümanların varlığına ve İslâmî mefkûreye ilişkin bu tehdittin, birçok dâhili sebepleri olmakla birlikte çalışmamıza konu olduğu şekliyle harici unsurlar arasında Batı uygarlığı ve bu uygarlığın bağrında çıkan modern bilimle doğrudan bağıntısı vardır. Burada Batı uygarlığının ve ondan neşet eden modern bilimin esas alınmasının birçok sebebi olmakla birlikte insan, kâinat, metafizik ve bilhassa da bu üç alana ilişkin ileri sürdükleri bilginin mahiyeti sorun oluşturur.

Bu minvalde Batı uygarlığında terkibi bir yapı dâhilinde vücuda gelen modern bilim, seküler bakış açısıyla teşkil edilen psikoloji, sosyoloji ve antropoloji disiplinleri vasıtasıyla insanın biyolojik yönü üzerinde yoğunlaştığı görülür. Bu bakımdan insana verilen değer de, haliyle onun biyolojik bağlamı ölçüsünde olmuştur. Seküler değerler ölçüsünde ele alınan bu kıstasın bilgi kaynağı ise laboratuvar ortamındaki araç-gereçlerin yanı sıra salt akıl, deney, felsefî ve mantıksal deneycilik oluşturur. Bu anlamda insan, evrimcilik ve tarihselcilik mefkûreleri bağlamından maddî dünyaya hapsedilerek manevî/aşkın boyutundan kopartılmıştır. Modern bilim, maddî ve manevî veçhelerden müteşekkil üçüncü bir öz olan insanın manevî boyutundan arındırarak onun maddî veçhesini esas alması demek, bir bakıma insanı seküler bilim ve teknolojinin kölesi haline getirmiştir.

Seküler bilim ve teknolojinin kölesi haline getirilen insana, aynı zamanda kâinatı sınırsızca kullanma, tahrip etme ve onu kendi tahakkümü altına alma yetkisi de verilmiş olmaktadır. Öyle ki bu yetkiyle insan, F. Bacon işaret ettiği laboratuvar

ortamında kâinatta işkence edile edile konuşurma görevi de, bir bakıma kendisine tevdi edilmiş demektir. Çünkü bu bakış açısıyla kâinat, fayda konusu ve kendinde içkin yasaları olan bir nesne olarak kabul edilmiştir. Kâinatta ilişkin bu yaklaşımla edinilen bilgiler ise, bilgilenme arayışında daha yüksek bir aşama olarak kabul ettiğimiz metafiziğin derecesinde konumlandırılmıştır. Bu şekilde konumlandırılan kâinat, sembolik anlam muhtevalarından arındırılmış sadece olgusal gerçeklikler sahasını karşılayan mekanik işleyişin hüküm sürdüğü bir alan olarak belirlenmiştir. Daha öz bir ifadeyle modern bilim, kâinattaki kozmik hukukun aşkın bağlamının olduğuna ilişkin bakış açısının inkârının ileri sürerek varoluşun kendinden müstakil bir yapıdan müteşekkil olduğunu varsaymıştır. Böylece modern bilimin insan ve kâinatta ilişkin tasavvuru, düalist mefkûrenin sekülerlik düzleminde anlamlandırılmış oluyor. Bu anlamla modern bilim, aşkın olanın, insanın dâhil olduğu bütün alanlardan arındırılması gayretinde bulunarak insan ve insanî kuvvelerin kaynaklık ettiği mekanik varsayımlar üzerinden hareket etmeyi seçmiştir.

Modern bilim, insan, kâinat ve metafizik alan başta olmak üzere bütün araştırma sahalarına ilişkin tavrını belirleme konusunda insanî kuvvelerden hareketle tek bir yöntem esas alır. Tek yönetime bağlı olarak elde edilen bilgi, mutlak anlamda hakikat ve külli olduğu ileri sürülmektedir. Bu bilgi türünü evrensel bir norm şeklinde görmekle yetinmeyen modern bilim, düalist düzlemden düşünsel destek almakla yetinmeyip seküler bakış açısıyla da harmanlayarak edinilen bilginin varoluşsal gayesini betimlemekte ve bu bilgi türünü evrensel bir kaideymiş gibi bilimsel ve toplumsal alana dayatmaktadır. Bu demektir ki modern bilim, prometeyen insan gibi, kendini mutlak hakikatin merkezinde konumlandırmakla birlikte mutlak otorite sahibi olarak da kendini görmektedir.

Modern bilimin, insan, kâinat ve metafizik alana ilişkin bu tavrı, beraberinde birçok sorun ve tahribin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu tahribin boyutu, günümüzde, neredeyse bütün bir insanlığı tehdit ederek telafisi zor seviyelere ulaşmıştır. Bu tahripler arasında, ozon tabakasının delinmesi, bütün insanlığı imha edecek düzeyde kimyasal, biyolojik ve nükleer silahların varlığı vs. ifade edilebilir. Ayrıca modern bilimin sebep olduğu bu tahriplerin dışında günümüzdeki zihinsel keşmekeşlerin ve asimilasyonların da müsebbibi görülmelidir. Çünkü bu durum, modern bilimin bilgiyi olması gereken konumundan (bilginin birliği/fizik-metafizik

birliktelikten) kopartarak seküler bir dünyagörüşüne haps etmesiyle doğrudan ilgilidir.

Bu çerçevede modern bilimin sebep olduğu soruların anlaşılabilirliği, onun inşa eden Batı uygarlığının dünyagörüşüyle doğrudan bağlantılıdır. Bu bakımdan Batı uygarlığında 17. yy' da teşekkül olunan ve günümüze kadar etkinliğini devam ettiren modern bilim, Batılı bilim cemaatinin ve uygarlığının dünyagörüşünden müstakil düşünülemez. Eğer bilim, bilim cemaatinin dünyagörüşünün bir yansıması olarak düşünülürse, bilimin aşkın olan karşı bir husumetinin sök konusu olmadığı aşikârdır. Bu demektir ki bilim cemaatinin, aşkın olana karşı bir husumetinden söz edilebilir. Öte yandan ortaya çıkarılan bilimsel kavramlar yumağı ve oluşturulan bilim geleneği de, sözü edilen dünyagörüşünden kayıtsız olamaz. Bu bağlamda Batı uygarlığında tesis edilen bilgi ve buna bağlı bilim geleneği, bu süreçte etkin olan bilim cemaatinin ve toplumun dünyagörüşüyle iç içe bir görünüme sahiptir. Dolayısıyla modern bilim, yukarıda bilhassa belirtilen araştırma sahalarında ileri sürdüğü bilgi nazariyesinin muhtevası, Batı uygarlığının dünyagörüşü dâhilinde değerlendirilmediğinde tam olarak anlaşılamaz. Buradan modern bilimsel nazariyenin mutlaklığı, ancak Batılı dünyagörüşü bağlamında düşünüldüğünde mümkün olabilir.

Hulasa modern bilimin; özellikle bilgiyi düalist ve seküler okuma biçimleriyle sınırlandırarak bunun mutlak hakikat olduğuna ilişkin nazariyesi, bilgiyi aslından koparma çabası, seküler bir eğitimi sisteminin benimsenip dayatılması, aşkın olanın şehadet âleminden soyutlaması, sebep olduğu çevresel ve bilgisel tahripler, küresel asimilasyonu vs. sorunları; insanlığın ekser çoğunluğu bir arayışa yöneltmiştir. Modern bilimin genelde bütün insanlıkta, özelde İslâm dünyasında sebep olduğu bu sorunlara reçete olması bakımından başta al-Attas olmak üzere Açıkgenç, Nasr ve Farûkî gibi Müslüman âlimler tarafından çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi projesi ileri sürülmüştür. Ancak çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi bağlamında yürütülen İslâmî bilim tartışmalarının ekseriyetini, bir bütün olarak modern bilimsel tefekküre karşı konumlandırmak doğru değildir. Çünkü çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi meselesi, esasen İslâm toplumunu içinde bulunduğu olumsuz durumlardan arındırma ilgili olmakla birlikte bütün bir insanlığı ilgilendiren bir meseledir. İslâmî bilimin inşa edilebilirliği bağlamında çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi meselesi, esasen başlangıç noktasını İslâm dünyagörüşü oluşturur.

Yani çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi meselesi, İslâm mefkûre ve bilim idrakinin çağın ruhuna uygun yeninden tanzim edilmesinin yöntembilimsel (methodology) bir gereklilik olarak karşımıza çıkar.

Çalışmamızın ana iskeletini oluşturan al-Attas, İslâmî biliminin inşa edilebilirliği bağlamında çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi meselesinin esas işlevini, bilginin Batılılaş(tırıl)maktan arındırılması ya da dönüştürülmesi olarak görür. Ona göre günümüzde etkin bilgi, aslından kopartılmış olup seküler bakış açısıyla etrafı sarmalanmıştır. Yani bilgi, aslı itibariyle saf ve berrak olup ve esasen de insanlığın manevî kurtuluşu için bir araç iken günümüzde aksi yönden anlam bulmuştur. Bu bakımdan çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi meselesi, en önemli işlevi bilgiyi seküler dünyagörüşünden arındırıp aslına dönüştürülmesini sağlamaktır. Bu şekilde dönüştürülen bilgi, Allah'ın, Hz. Âdem'e öğrettiği eşyanın bilgisi²⁹⁸ şeklinde düşünülebilir. Ancak bilginin bu aslı anlamını bulması, bir süreci gerektirir. Bu sürecin başında, İslâm dünyagörüşünün çağın ruhuna göre tekrardan canlandırılarak insan aklı ve dilini kuşatan bütün ecnebi kavramlardan arındırma çabası yer almalıdır. Bu çaba, sistematik olarak yapılması gerektiğinden bunun başarıya ulaşması da, ancak eğitim ile mümkün olabilir. Bu bağlamda al-Attas, başlangıçta üniversite düzeyinde İslâmî eğitim müfredatının oluşturulması ve uygulanması gerektiğini önerir. Al-Attas'ın İslâmî üniversite projesine ilişkin önerdiği eğitim sistem ve müfredatının temelinde, başka kavramlar da oluşturucu olmakla birlikte esasen edeb ve adalet kavramlarının anlam muhtevaları yer alır.

Al-Attas açısından çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi bağlamında İslâmî bilimin tesis edilmesi demek, günümüzde etkin olan bilimsel ve teknolojik keşiflerinden tekrardan yapılması anlamına gelmez. İslâmî bilimiyle ifade edilmek istenen anlam, esasen Batı uygarlığının tekelinde bulunan ve bütün insanlığın mirası olan bilimsel birikimin İslâmî esaslar (Kur'an, Sünnet, İslâm bilim mirası vs.) üzerinden ve İslâm medeniyetinin düşünsel bağlamına zarar vermeden yeninden teşekkül sürecinden geçirmektir. Bu işlem yürütülürken bilimden yola çıkarak İslâmî çerçevenin belirlenmesi değil, İslâmî esaslardan yola çıkarak bilimsel çerçevenin oluşturulması esastır. Yani İslâmî bilimin kökleri, sadece İslâm'da olmalıdır. Aksi takdirde, aydınlanma sonrasında modern bilimsel gelişmelere bağlı olarak Hristiyan ilahiyatında meydana gelen değişim serüveninin bir benzeri de, aynı sebepler aynı

²⁹⁸ Bakara; 2/31.

neticeleri doğurduğu kaidesince İslâm ilahiyatında meydana gelebilir. Bu ferasetle teşekkül edilecek İslâmî bilim, modern bilimsel tefekkürün çıkmazlarını ve sebep olduğu hastalıklara karşı panzehir olabilir.

Bu bağlamda İslâmî bilim, fizik ve metafizik bilimler arasında epistemolojik denge oluşturarak varlığın tabî ve metafizik boyutlarının birlikte alıp kavramaya çalışan bir teşebbüstür. Bu teşebbüs, aynı zamanda insanın dâhil olduğu bütün sahalarda İslâmî bir bilinç, şuur oluşturma sürecinin mukabili olarak görülebilir. Bu minvalde çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesini, aynı zamanda epistemolojik ve ontolojik düzlemde değerler dünyasını inşa etme gayreti olarak da okunabilir. Ancak sözü edilen değerler dünyası inşa edilirken, çağdaş bilimsel tefekkürün tarihi gelişim sürecini ve günümüzdeki etkinliğinin epistemolojik bir düzlemde tahlil edilerek ve gerektiğinden eleştirel bir süzgeçten geçirilerek buna alternatif bir bilimsel idrakin tesis edilmesine çalışılmalıdır. Bu bakımdan İslâmî bilim, bir bakıma pozitivist tabiatçı mefkûrenin aşkın olan dışlayarak olgusal alandan elde ettiği bilginin mutlak hakikatmış gibi ileri sürdüğü bilgi anlayışına bir karşı çıkış olarak değerlendirilebilir. Bu karşı çıkışla amaçlanan şey ise, tevhidi dünyagörüşü bağlamında İslâmî bilgi sistemi, kaynakları ve buna bağlı olarak yöntembilimin yeninden inşa edilmesidir.

Son söz olarak, İslâmî bilimin inşa edilebilirliği bağlamında İslâm dünyasında yürütülen tartışmalar, akademik düzeyde önemli çalışma sahalarını açtığı söylenebilir. Bu çalışma alanları, kayda değer akademik bir literatür oluşturmuş olmakla birlikte bilimin ve teknolojinin hızlı gelişimi esas alındığından yeterli olduğunu söylemek zordur. Bu nedenle çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi hususundaki çabaların daha çok cevval kazanması için İslâm dünyasındaki bilim insanlarının, alternatif yollar ve yöntemler geliştirilmesi gerekir.

KAYNAKÇA

- Açıkgenç, Alparslan. “Bilim Epistemolojisine Yeni Bir Yaklaşım”, **bilimname**, s. 2, (2003): 53-74.
- _____. “İslâmî Bilim ve Felsefe Anlayışı”. **İslâmî Araştırmalar Dergisi**. c. 4. s. 3. (1993): 175-189.
- _____. “Tefsir Usulünde Bütünlük Sorunu (Uygulamalı Bir Çalışma Denemesi)”. **İslâmî Araştırmalar Dergisi**. c. 3. s. 3. (1989): 95-101.
- _____. **Bilgi Felsefesi (İslâm Bağlamında Bilgiden, Bilimden Sistem Felsefesine)**. 4. bs. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- _____. **Islamic Science Towards A Definition**. Kuala Lumpur: ISTACI, 1996; Türkçe tercüme için bkz. **Kavram ve Süreç Olarak Bilginin İslâmîleştirilmesi**. İstanbul: Nesil Basım Yayın, 1998.
- _____. **İslâm Medeniyetinde Bilgi ve Bilim**. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.
- Afgânî, Cemâleddin. **Dehriyyun’a Reddiye**. çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Ekin Yayınları, 1997.
- Al-Alwânî, Tâha J. “The Islamic of Knowledge: Yesterday and Today”. **The American Journal of Islamic Social Sciences**. vol. 12. no. 1. (1995): 81-101.
- _____. **İslâm Düşüncesinin Bugünkü Meseleleri**. çev. Süleyman Gündüz. İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2008.
- Al-Attas, Syed Muhammad Nakuib. **Islam: the Concept of Religion and the Foundation of Ethics and Morality**. Kuala Lumpur: IBFIM, 2013.
- _____. “Religion, Knowledge and Education”. **Aims and Objectives of Islamic Education**. Ed. Naquib al-Attas. Jeddah: King Abdulaziz University, 1979: 16-47.
- _____. “Science and Islam”, **Al-Nahdah: Muslim News and Views**. vol. 7. no. 1. (1987): 4-6.
- _____. **Islam and Secularism**. Kuala Lumpur: ISTAC, 1993.
- _____. **Islam and The Philosophy of Science**. Kuala Lumpur: ISTAC, 1989.
- _____. **Islam, Secularism and the Philosophy of the Future**. London: Mansell Publishing Limited, 1985.

- _____. **The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education.** Kuala Lumpur: ISTAC, 1991.
- _____. **The Meaning and Experience of Happiness in Islam.** Kuala Lumpur: ISTAC, 1993.
- Al-Fârûqî, İsmâ'îl Râjî. "The Causal and Telic Nature of The Universe". **MAAS Journal of Islamic Science.** vol. 2. no. 2. (1986): 9-21.
- _____. **Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan.** Maryland: International Institute of Islamic Thought, 1982.
- _____. **Tevhid.** çev. Dilaver Yardım ve Latif Boyacı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2006.
- Anees, Munawar Ahamd. "İslâm Biliminin Temelini Atmak". **İslâm Bilim Tartışmaları.** Ed. Mustafa Armağan. İstanbul: İnsan Yayınları, 1990: 58-73.
- _____. "What Islamic Science is Not". **MAAS Journal of Islamic Science.** vol. 2. no. 1. (1986): 9-19.
- Aristoteles. **Metafizik.** çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Arslan, Hüsamettin. **Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi.** İstanbul: Paradigma Yayınları, 1992.
- Asad, Talal. **Formations of the Secular: Christianity İslâm, Modernity.** Stanford: Stanford University, 2003.
- Aydın, Mehmet. "İlim-İslâm Münasebeti". **Bilgi, Bilim ve İslâm I-II.** hz. Ahmet Tabakoğlu, Sadık Çelenk. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005: 79-98.
- _____. "İslâm ve Sekülerleşme". **Sekülerleşme ve Dinî Canlanma Sempozyumu, 22-23 Ekim 2008.** Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2008: 104-110.
- _____. **İslâmın Evrenselliği.** ed. Mustafa Armağan. İstanbul: Ufuk Kitap, 2006.
- Bakar, Osman. **Gelenek ve Bilim.** çev. Ercüment Asil. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003.
- Bedevî, Abdurrahman. **Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslâm'ın Rolü.** çev. Muharrem Tan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- Bottéro, Jean. **Mezopotamya.** çev. Mehmet Emin Özcan, Ayten Er. Ankara: Dost Kitabevi, 2012.
- Daud, Wan Muhammed Nor Wan. "Al-Attas'Concept of Ta'dib As True and Comprehensive Education in Islam". **Teoman Duralı'ya Armağan: Bir Bilim-Felsefe Çağrıcısı.** hzl. Cengiz Çakmak. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008: 180-193.

- _____. “al-Attas’ın Eğitim Felsefesi ve Metodolojisinin Genel Hatları”. **İslâmî Araştırmalar Dergisi**. çev. Yasin Ceylan. c. 7. s. 1. (1993–1994): 35–72.
- Descartes. **Aklın Yönetimi için Kurallar**. çev. Müntekim Ökmen. 2. bs. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1999.
- Duran, Bünyamin. **Bilim ve Yeni Bilim**. İstanbul: Nesil Yayınları, 1996.
- Feyerabend, Paul. **Against Method**. Third Edition. London: Redwood Burn Limited Trowbridge & Esher, 1980.
- _____. **Özgür Bir Toplumda Bilim**. çev. Ahmet Kardam. 2. bs. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.
- Ford, Glyn. “Rebirth of Islamic Science”, **Science, Values and Environment in Islam and The West**. ed. Ziauddin Serdar. London: Manchester University Press, 1984: 26-29.
- Furlow, Christopher A. **Islam, Science and Modernity: From Northern Virginia To Kuala Kumpur**. University of Florida: A Dissertation Presented to the Graduate School of the University of Florida in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy, 2005: 130.
- Gazo, Ernest Wolf. “Batı’da ve İslâm’da Allah Anlayışına Felsefî Bir Yaklaşım”. çev. İbrahim Özdemir. **İslâmî Araştırmalar Dergisi**. c. 3. s. 2. (1989): 5-15.
- Guênon, René. **Modern Dünyanın Bunalımı**. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: Hece Yayınları, 2005.
- Gutas, Dimitri. **Greek Thought, Arabic Culture**. Canada: Routledge, 1998.
- Hornung, Erik. **Mısırilime Giriş**. çev. Zehra Aksu Yılmaz. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004.
- Husain, Sirajul. “Islamic Science: The Making of a Formal Intellectual Discipline”. **The American Journal of Islamic Social Sciences**. vol. 10. no. 3. (1994): 305-311.
- Kâhya, Esin. **Hint’te Bilim**. Ankara: Nobel Yayınları, 1999.
- Kalın, İbrahim. **İslâm ve Batı**, İstanbul: İsam Yayınları, Mart 2008.
- Kettani, M. Ali. “Science and Techonology in Islam: The Underlying Value System”. **Science, Values and Environment in Islam and The West**. ed. Ziauddin Serdar. London: Manchester University Press, 1984: 66-90.
- Kılıçbay, Mehmet Ali. “Laiklik ya da Bu Dünyayı Yaşayabilmek”. **Cogito**. s. 1. (1994): 13-19.
- Kirmani, M. Ali. “Sekülerleşme Perspektifinden Dinî ve Seküler Fundamentalizmler”. **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**. c. ½. (2008): 274-291.

- Kirmani, M. Riaz. "Islamic World View The Mashi'ah and Marziyyah System". **MAAS Journal of Islamic Science**. vol. 15. no. 1-2. (1999): 53-93.
- Kirmani, M. Zeki. "İslâm Bilim Üzerine Son Tartışmalar". çev. Mustafa Türker. **İslâmî Bilimde Metodoloji Sorunu**. hzl. Mehmet Paçacı. Ankara: Fecr Yayınevi, 1991: 173-220.
- Kocabaş, Şakir. **İslâm'da Gerçeklik Kavramı**. İstanbul: Pınar Yayınları, 2004.
- Kutluer, İlhan. "İslâm ve Bilim Tartışmalarında Temel Yaklaşımlar". **Bilgi, Bilim ve İslâm I-II**. hzl. Ahmet Tabakoğlu, Sadık Çelenk. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005: 149-162.
- _____. **Erdemli Toplum ve Düşmanları**. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Küçükcan, Talip. "Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslâm Dünyası". **İslâm Araştırmalar Dergisi**. s. 13. (2005): 109-128.
- Küyel, Mübahat Türker. "Fârâbi'de Fizik Ötesinin Önemi ve Menşei". **A. Ü. D. T. C. F. Dergisi**. c. XX, s. 12. (1962): 55-64.
- Lambert, Karel, Gordon G. Brittan. **Bilim Felsefesine Giriş**. çev. S. Ertan Tağman. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2011.
- Lan, Fung Yu. **A History of Chinese Philosophy**. New York: The Free Press, 1966.
- Lipson, Leslie. **Uygarlığın Ahlâkî Bunalımları [Manevî Bir Erime mi? Yoksa İlerleme mi?]**. çev. Jale Çam Yeşiltaş. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2003.
- Mason, Stephen F. **Bilimler Tarihi**. çev. Umur Daybelge. Ankara: KBY, 2001.
- McClellan III, James E., Harold Dorn. **Dünya Tarihinde Bilim ve Teknoloji**. çev. Haydar Yalçın. Ankara: Arkadaş Yayınları, 2008.
- Mohammed, Yasien. "Islam of Knowledge: A Critique". **The American Journal of Islamic Social Sciences**. vol. 11. no. 2. (1994): 282-294.
- Munir, Siraj. "Islam and The World of Science". **Arabia: The Islamic World Review**. n. 23. (1983): 64-65.
- Nasr, Seyyed Hossein. "Islam and Enviromental Crisis". **Journal of Islamiz Research**. vol. 4. no. 3. (1990): 155-174.
- _____. "İslâm Bilimi Nedir?". **İslâmî Araştırmalar Dergisi**. çev. Mevlüt Uyanık. c. 7. s. 1. (1993-1994): 1-12.
- _____. "Reflection on Methodology in the Islam Sciencess". **Hamdard Islamicus**. vol. III. no. 3. (1980): 3-13.
- _____. **Knowledge and The Sacred**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.

- _____. **Traditional Islam in The Modern World**. London and New York: Kegan Paul International Ltd., 1990.
- Paçacı, Mehmet (hızl.). **İslâmî Bilimde Metodoloji Sorunu**. Ankara: Fecr Yayınevi, 1991.
- Platon, “Theaitetos”. **Platon Toplu Diyalogları-II**. çev. Macit Gökberk. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986: 177-270.
- _____. “Devlet”. **Platon Toplu Diyalogları-I**. çev. Hüseyin Demirhan. Ankara: Eos Yayınevi, 2007: 399–705.
- Ragab, Ibrahim A. “Islamic Perspective on Theory Building in The Social Sciences”, **The American Journal of Islamic Social Sciences**. vol. 10. no. 1.(1993): 1-22.
- Rahman, Fazlur. “The Impact of Modernity on Islam”. **Islamic Studies**. Pakistan: Journal of The Islamic Research Institute. vol. V. no. 2. (1966): 113-128.
- _____. “The Qur’ânîc Concept of God, The Universe and Man”. **Islamic Studies**. Pakistan: Journal of The Islamic Research Institute. vol. VI. no. 1. (1967): 1-19.
- _____. **Islam&Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition**. Chicago: The University Chicago Press, 1982; Türkçe Tercümesi için bkz. **İslâm ve Çağdaşlık: Fikri Bir Geleneğin Değişimi**. çev. Alparslan Açıkgenç ve M. Hayri Kırbaoğlu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1996.
- _____. **Major Themes of The Qur’an**. Minneapolis (USA): Bibliotheca Islamic, 1989; Türkçe tercümesi için bkz. **Ana Konularıyla Kur’an**. çev. Alparslan Açıkgenç. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998.
- Robinson, Francis. “İslâm’da Sekülerleşme”. **Sosyal Bilimler Enstitü Dergisi**. çev. Celaleddin Çelik. s. 13. (2002): 343-355.
- Safi, Louay. “The Quest for an Islamic Methodology: The Islamization of Knowledge Project in Its Second Decade”, **The American Journal of Islamic Social Sciences**. vol. 10. no. 1. (1993): 23-48.
- Setia, ‘Adî. “Al-Attas’ Philosophy of Science: An Extended Outline”. **Islam & Science**. vol. 1. no. 2. (2003): 165-214.
- Tabakoğlu, Ahmet, Sadık Çelenk (hızl.). **Bilgi, Bilim ve İslâm I-II**. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Ural, Şafak. **Bilim Tarihi**. İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1998.
- Ülken, Hilmi Ziya. **Bilim Felsefesi**. 3. bs. İstanbul: Ülken Yayınları, 2007.

ÖZGEÇMİŞ

Sıracettin ASLAN
03/06/1982 Diyarbakır
srcttnaslan@gmail.com

Eğitim

Lisan : Dicle Üniversitesi, Edebiyat Fak. Felsefe Bölümü
Y. Lisans : Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Bölümü

Akademik Tecrübesi

2010-2013 Araştırma Görevlisi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Mardin.
2013- Araştırma Görevlisi (35.md.), Yıldız Teknik Üniversitesi, Felsefe Bölümü, İstanbul.

Yayınlar

Aslan, Sıracettin; “Al-Attas’ın İslâm Bilim Tartışmalarına Katkısı”, III. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi, 15-18 Mayıs 2014, Sakarya.

Al-Attas, Seyyid Muhammed Nakib; İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi, Akademik Araştırmalar Dergisi, Sayı: 59, Yıl: Kasım 2013-Ocak 2014: 193-202. (Kitap Tanıtımı).

Açıkgenç, Alparslan; Kavram ve Süreç Olarak Bilginin İslamileştirilmesi, Akademik Araştırmalar Dergisi, Sayı: 59, Yıl: Kasım 2013-Ocak 2014: 203-208. (Kitap Tanıtımı).

Aslan, Sıracettin; “Babanzâde Ahmed Naîm’in Hayatı, İlmî Kişiliği ve Nasyonalizme Dair Görüşleri Üzerine Bir İnceleme”, Kimlik, Kültür ve Değişim Sürecinde Osmanlı’dan Güümüze Kürtler Sempozyumu, 6-8 Eylül 2012, Bingöl.

Yabancı Dil

İngilizce : Orta Düzey
Kürtçe (Ana Dil) : İleri Düzey

Özel Çalışma Alanları

Bilim Felsefesi, Bilim Tarihi, Epistemoloji, İslâm Düşüncesi, Kürt Düşüncesi, İslâm Bilim Tartışmaları, Çağdaş Bilginin İslâmileştirilmesi Meselesi.