

CİLT 3

BAHAR 1415/1995

SAYI 1



İSLÂMÎ SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ

inkılâb

Kur'ân Bağlamında Felsefe Kavramı*

*Alparslan Açıkgenç***

Felsefenin en çok tartışılan konularından birisi, bizzat felsefenin mahiyeti ve konusudur. Kendi doğasını eleştirel olarak tartışan tek disiplin de felsefedir. İşte, felsefecilerin felsefeyi, özellikle de ondokuzuncu yüzyıldan sonra biyoloji, fizik veya astronomi gibi diğer tecrübî bilimlerden ayırmalarında, etkili olan nedenlerden birisi budur. Buna, diğer bilimlerde ele alınan sorunlardan çok farklı olduğundan, felsefede tartışılan konuların niteliğini de eklediğimizde, felsefe ile diğer bilimler arasındaki farklılık açıkça ortaya çıkar.

Amacımız, felsefe konularının doğasını, aynı zamanda felsefenin temel yöntemi olan eleştirel bir tavırla incelemek; böylece, İslamîleştirme gayretlerine bir katkı olarak görülebilecek Kur'ânî bakış açısının da kabul edilebilecek bir felsefe kavramına ulaşmaktır. Tartışmamız, *felsefe* teriminin açık bir anlayışını ortaya koymamızı gerekli kılıyor. Eğer İslâmî bir felsefe anlayışı geliştirilecekse, ilk elden felsefeyle neyin kastedildiği açıklığa kavuşturulmalıdır. Bunun gereği, felsefe tarihinde felsefenin niteliği, amacı ve konusuyla ilgili olarak birden fazla anlayışın bulunmasındandır. Bununla beraber, sorunu halletmek bu yazının görevini yerine getirdiği anlamına gelmez. Dahası, felsefenin bir toplumdaki işlevinin ne olduğu genel olarak gösterilmeli ki, bilhassa, Müslüman bir toplumda felsefenin oynadığı etki, işlev ortaya konulabilsin. Son olarak da, burada geliştireceğimiz felsefe anlayışının İslâmî açıdan doğruluğunun savunulabilmesi

* Alparslan Açıkgenç, "A Concept of Philosophy in the Qur'anic Context," *AJISS*, Vol. 11, No 2 (Summer 1994), ss. 155 - 182.

** Alparslan Açıkgenç, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Felsefe Bölümü'nde doçenttir.

için ileri sürdüğümüz delillerin, Kur'ânî bakış açısından değerlendirmesi gerekir.

Böylece tartışma üç temel bölüme ayrılacaktır. Birinci bölüm, "felsefenin ne olduğuna" hasredilecek; ikinci bölümde ise, çok sık olarak kullanılan *hikmet* kavramında kendini gösteren ve "Kur'ânî felsefe kavramı" veya "Kur'ân'ın felsefeyle ilgili tavrı" olarak isimlendireceğimiz yönünü ortaya çıkarmaya; nihayet son olarak üçüncü bölümde de, Müslüman bir toplumda felsefenin işlevi gösterilmeye çalışılacaktır. İslâm düşünce tarihinin uzun seyri içerisinde çok tartışılan bir konu hakkında açık bir hükme ulaşabilmek için her tartışmada bir felsefe sorunu tahlil edilecektir. Bu tartışmanın merkezinde ise, Kur'ân'ın metniyle uyuşmayan İslâm Aristoculuğunun (*Meşşâ'îliğin*) öğretileri yatmaktadır. Eş'ari ve Gazzali gibi bazı Müslüman düşünürler, Kur'ân üzerine temellendirilmiş bir felsefe sistemi ortaya koymaktansa, sadece *Meşşâ'î* öğretilerini değil, felsefe olarak adlandırılabilir herhangi bir faaliyete de hücum etmişlerdir. Bununla beraber, bütün bu tartışmaların gerisindeki fikrî çabalar incelendiğinde, Eş'ari ve Gazzali'nin çabalarını felsefeden başka bir şeyle tanımlamanın mümkün olmadığı görülür. Gariptir ki, bu da felsefeyi reddetmek için geliştirilmiştir.

Bu üç tartışma bağlamında esas amacımız "Kur'ânî açıdan felsefe" olarak isimlendirilebilecek bir anlayış geliştirmektir. Bu amaca ulaşabilmek için de, İslâm'da felsefeyi yeren ve kötileyen toplumsal ve fikrî şartların yorucu tartışmaları yerine, konuyla ilgili Kur'ânî *hikmet* kelimesi tahlil edilecektir.

Felsefenin Ne Olduğu Üzerine

Kur'ân'ın felsefeye karşı tutumunu ortaya çıkarabilmek için, öncelikle felsefeden ne anladığımızı açıklığa kavuşturmamız gerekmektedir. Bunun nedeni ise, daha sonra işaret edeceğimiz gibi, Kur'ân'ın karşı olduğu bazı felsefe anlayışlarının bulunmasıdır. Bu da bizlere, Kur'ân'ın felsefeye toptan karşı olmadığı, belki sadece bazı felsefe anlayışlarına karşı belli tavırlar takındığıyla ilgili bir ipucu vermektedir. Bu tavır, aşağıda ele alınacak bazı âyetlere "kabullenmeme" ve "hoş görmeme" olarak açıkça yansımaktadır. Böylece, bu bağlamda kullanılan Kur'ân'ın *hikmet* kavramını karşılayacak bir felsefe anlayışını ortaya koymak için, konunun tarihî bir incelemesi sunulacaktır.

Sorunu ortaya koymamız, buradaki amacımızla ilgili olarak tüm bilgilerin iki geniş alana ayrılabilirliğini açığa çıkaracaktır: Tecrübî ve duyumsal alanlar. Tecrübî bilgi alanları "tabiat bilimleri" veya "deneysel bilimler" olarak adlandırılan bilgi dallarına aittir. İnsan tecrübesiyle bu veya şu şekilde ilgili olan (yani insanın bizatihi varlığı, veya kâinattaki varlığı, veya insanın toplumsal varlığı) da hem insan, hem de sosyal bilimlerin araştırma alanına girer. Bu bilimler ara-

sında belli bir yeri olmasına rağmen felsefe, bazı konularının tabiat bilimlerinin bazı konularının da sosyal bilimlerin alanına girmesi açısından bütün bu bilimlerden ayrılmaktadır.

Felsefe, insan ve sosyal bilimler içerisine giren tüm bilgi alanlarını “duyumsal” (experimental) veya “yaşamsal” (experiential) olarak nitelendirilecektir. Bu nitelendirme felsefenin mahiyetini inceleme yaklaşımımızı yansıtmaması için seçilmiştir. “Yaşamsal” sahada, epistemolojik açıdan, tecrübî alanın yanında, daha yüksek düzeyde bir tecrübeye, yani yaşantı hâline ihtiyaç olduğunu düşündüğümüzden; (şu anda kullanacak başka bir tabir bulamadığımdan) bu “yaşamsal” durumu, muvakkaten *mistik* olarak adlandırabiliriz (aşağıda bunu felsefî açıdan “özel hâlet-i ruhiye” olarak adlandıracağız). Felsefenin niteliğiyle ilgili tarihî incelememiz bu iki konuyu daha da açıklığa kavuşturacaktır.

Tarihî açıdan konuya yaklaşırsak, görürüz ki, insan kâinata bir bütün olarak yönelmiş ve bütüncül bir şekilde de onu ele almıştır. İnsanın kâinatın bilgisini elde etmedeki bu ilk yaklaşımı, bilim tarihinde açıkça görülür. Bilim tarihinde deneysel olan ile “yaşamsal”, diğer deyimimizle, “duyumsal” olan alanlar arasında açık bir ayırım yoktu. Başka bir ifade ile, bilimsel alan henüz felsefî alandan ayrılmamıştı. Bu anlayış, büyük ölçüde insan bilgisi olarak, genelde bilgiyi hedefliyordu ve “bilim” ile “felsefe” arasında açık bir ayırım yapmıyordu. Bundan dolayı, tarihin ilk dönemlerinde felsefe, “bilgi sevgisi ve arzusu” anlamına geliyordu.

Bu en eski felsefe anlayışı, Müslüman aydınlarını da etkileyerek, orta çağlarda bile devam etti. Meselâ, Fârâbî (ö. 950) meşhur eseri, *İhsau'l-Ulum*'da bilimleri tasnif etmiş ve bu tasnifine felsefî disiplinler olan mantık, metafizik ve ahlâkî da dahil etmiştir.¹ Bununla beraber diğer bir Müslüman düşünür, Gazzali, bu tasnife muhalefet etmiş ve metafiziği, İslâmî anlamda bir bilim olarak kabul etmemiş, buna mukabil metafiziği bir felsefe disiplini olarak kabul etmiştir. Gazzali'nin savunduğu şey, insan zihninin, mantık ve matematik gibi şelf konularda ulaştığı kesinliğe, metafizik konularda da ulaşmak istemeye çalıştığıydı. Bununla beraber, metafizik sorunların mahiyeti matematiksel bir kesinliğe ulaşmaya müsait değildi. Bu olgu, filozofların belli matematik sorunlarında anlaşabildikleri halde; metafizik sorunlarda hiç bir zaman bütünüyle ittifak edebilecekleri bir sonuca ulaşmamalarında açıkça görülebilir.²

(1) Bkz. Fârâbî, *Ihsa' ul-'Ulum*, Uthman Amin, ed. (Mısır: Daru'l-Fikrî'l-Arabi, 1949), ss. 53, 99, 102vd.

(2) Ebu Hamid Gazzali, *Tehafut ul-Felâsife*, ed. Maurice Bduyges, S. J. (Beyrut: Matba'at al-Kathulikiyah, 1927); özellikle s. 39 ve “Birinci Mukaddime”.

Böylece, bu anlayışa göre felsefe veya bilimdeki bu iki temel gelişme, bazı öğrenim alanlarını, genel öğrenimin gövdesinden ayırmak ve bilginin bağımsız dalları hâline getirmek üzere yoldaydı: Pratik amaca yönelik olan ilk büyük gelişme, belli alanlarda ihtisaslaşmayı ve sistematize olmayı ortaya çıkaran bilgi birikimi idi; ikincisi ise, felsefede hiçbir zaman bir çözüme ulaşamayan metafizik konulara yapılan saldırı idi. Böyle bir saldırıya zemin hazırlayan kesin ve çok önemli bir tavır felsefe tarihinde “akılcılık” (rasyonalizm) olarak bilinmektedir. Eskiçağ felsefe anlayışının, ortaçağ felsefe anlayışıyla beraber tavırları, insan aklının kendi başına hem bilimsel, hem de metafizik sorunları çözebilecek güçte olduğunu iddia etmeleridir. Bu tavır, İbn Tufeyl'in (ö. 1185) ünlü eseri, *Hayy ibn Yakzan*'da çok canlı olarak işlenmiştir.

Bununla beraber, yeni bir felsefe anlayışı ortaya koyan ikinci temel gelişmenin ana temsilcisi, sahneye onsekizinci yüzyılda girdi. Bu eleştirel felsefenin kurucusu Immanuel Kant'tı (ö.1804). Kant'a göre metafizik olarak felsefe bir bilim olamazdı. Zira “bütün bilgilerimiz hiç şüphesiz (insanın) tecrübesiyle başlamaktadır.”³ Metafizik nesnelere ilgili olarak tecrübemize hiçbir şey verilmediğinden, bu nesnelere kurgusal (spekülatif) bilgileri mümkün değildir. Kant'ı bu sonuca getiren, hiç şüphesiz tecrübeden bağımsız olarak bilginin varlığını mümkün görmeyen tecrübeci (ampirist) felsefedir. Tecrübeciler, doğuştan olan bir bilginin varlığını kabul etmezler ve Kant'a göre bu tavırlarında haklıdırlar. Fakat öncel (a priori) bilgiyi ve insan aklının ilkelerini reddetmede ise yanılıyorlardı. İşte Kant'a göre, David Hume (ö. 1776) gibi bir Tecrübeci, şüpheli olurken, John Lock (ö.1704) gibi diğer bazı Tecrübecilerin de insan aklının sınırlarını aşarak metafizik realistler olmalarının nedeni budur.

Bu yeni gelişme metafizik olarak felsefeyi, bilim olarak felsefedeki kesin olarak ayıran yeni bir felsefe anlayışı getirmiştir. Açıkça görüldüğü gibi, bu yeni anlayış, bütün bilgi alanlarını “felsefe” olarak adlandırıp bilgiyi bütüncül tek bir alan gibi görmeye, ilkçağ-ortaçağ anlayışından pek de farklı değildir; fakat metafizik konuları kurgusal (spekülatif) veya kuramsal (teorik) bilimden, yani felsefedeki, dışlaması itibarıyla ondan ayrılmaktadır. Diğer taraftan, Kant'a göre Tanrı, cüz'i, ihtiyarî ve ölümsüzlük gibi konuları içeren bu kurgusal bilgi, yeni bir öğrenme alanı oluşturmuştur: “Pratik felsefe”. Bu yeni felsefe anlayışının, herhangi bir kurgusal veya kuramsal metafizik konunun tartışılmasını açıkça yasaklamasına rağmen, metafiziği pratik felsefe olarak mümkün görmesine dikkat çekmek amacımız açısından çok önemlidir.

(3) Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith (New York: St. Martin's Press, 1965); B 1 (Smith'in tercümesiyle ilgili sayfa numaraları parantez içinde verilmiştir, s. 41).

Şimdiye kadar tartışılan felsefe anlayışları iki başlık altında sınıflandırılabilir: "akılcı anlayış" olarak adlandıracağımız eskiçağ-ortaçağ anlayışı ve "eleştirel anlayış" olarak adlandırılacak yeni anlayış. Bunlara ilâveten üçüncü bir ayırım daha yapmak istiyoruz; bu da "pozitivist" anlayıştır. Bu üçüncü felsefe anlayışı ondokuuncu yüzyılda ortaya çıkmaya başlamış, ancak tam şeklini yirminci yüzyılda almıştır. Bundan dolayı, çağdaş akımlara daha çok yansımıştır.

Pozitivism, bilimdeki pozitivist tavrına ilâveten, eleştirel felsefe anlayışı üzerine temellendirilmiştir. Bu anlayış şunu iddia etmektedir:

Felsefe, bir zamanlar kuramsal araştırmanın her alanını kapsayacak şekilde çok geniş olarak yorumlanmıştı... Bununla beraber, herhangi bir alan bazı ana kuramların hâkim olduğunda ve belirli eleştiri ve doğrulama yöntemlerinin de gelişip belli bir noktaya ulaştığında, bu alan felsefenin ana gövdesinden ayrılmakta ve bağımsız olmaktadır. (Cornman v.d. 1974, s. 2)

Bundan dolayı felsefe diğer alanlara sorunlar ihraç etmiştir. Felsefede tartışılmak üzere kalanlar ise "genel ve temel nitelikleri bakımından bu tür bir ihraca direnen sorular ve sorunlar" olmuştur (Bkz. Cornman, a.g.e.). Metafizik sorunlara gelince, pozitivist görüş bunları görünüşte sorunlar olarak görmüştür. Eleştirel anlayış, metafiziğin mümkün olmadığını göstermesine rağmen, bunu değişik zeminlerde yapmıştır. Meselâ, meşhur bir pozitivist olan Ayer (1952) pozitivist anlayışın metafizik konuların saçmalığını bir mantık meselesi olarak gösterdiğini iddia etmektedir. Fakat eleştirel anlayış bunu, bir olgusal sorun olarak göstermeye çalıştığından, metafiziğin pratik yönünün hâlâ geçerli olduğuna müsaade etmektedir.

Pozitivist anlayışın temelindeki düşünce, "saf tecrübecilik" olarak adlandırılabilir. Bu anlayışa göre, gerçeklikle ilgili bilgimizi artırdığımız ileri süren her iddia, doğruluğu herhangi bir şekilde tecrübî vasıtalarla test edilmeden geçersizdir. Her deneysel bilim, böyle tecrübî yöntemleri kullanabileceğinden, ancak bunlar gerçek bilgi olarak kabul edilmektedir. Metafizik ise, kendi iddialarını bu yolla ispatlayamadığından, bilginin bir alanı olarak ele alınmamalıdır. Böylece, metafizikle ilişkisini kesmiş, belli bilimlerin kavramlarını tahlil eden ve inceleyen felsefe ortada kalmaktadır. Bundan dolayı, felsefenin işlevi mantikî bir yöntemle yapılan dil tahlillerine indirgenmiştir (Cornman, a.g.e. 1974).

Tarihî açıdan sorunu ele almamız, felsefenin niteliği ve doğasıyla ilgili üç temel anlayışın olduğunu; sorunla ilgili diğer değişik anlayışların akılcı, eleştirel veya pozitivist anlayışlardan biri altında tasnif edilebileceğini göstermiştir. Bu üç anlayışla ilgili değerlendirmemizden çıkarılabilecek sonuç şudur: Felsefenin konusu, ya bilimle (metafiziği dışlayan ve dışlamayan), ya da dil ile ilgili tahlillerdir. Pozitivizmin bazı aşırı mensupları felsefeyi bir bilgi alanı olarak görmeyi ta-

mamen yok sayan yöntem konumuna indirgemektedirler. Diğer bazıları da şöyle demektedir:

Doğrudan deney ve iyi temellendirilmiş bir kurama başvurmakla çözülemeyecek bir çok sorun bulunmaktadır. Meselâ, bütün araştırma alanlarında, insanlar bilgiyi arar. Ancak sadece felsefede bilginin ne olduğu sorulabilir... Bazı alanlarda insanlar sadece belli hareket ve uygulamaların rastgele sonuçlarını incelerler. Ancak felsefede hareket ve uygulamaları doğru veya yanlış kılan genel niteliklerin ne olduğu sorulanır (Cornman v.d. 1974, s. 3).

Bütün bunlara rağmen pozitivism, felsefenin bir bilgi dalı olarak ele alınması konusunda pek birşey söylememektedir. Zira, ne tecrübî ve ne de duygusal (yani metafizik) bilgi alanları, felsefenin konusu içerisine girmemektedir. Böylece, felsefe için, bilim adamlarının ifadeleri üzerinde eleştirel olarak "dedikodu" yapmaktan başka bir konu kalmamaktadır.

Şimdiye kadar kendi İslâmî bakış açımızdan, şu veya bu şekilde bize ulaşıp bulunan önemli üç felsefe anlayışını kendi tarihî bakış açıları çerçevesinde takdim ettik. Bundan dolayı, her ne kadar felsefe tarihi, felsefenin niteliğiyle ilgili çok sayıda görüş sunuyorsa da, felsefeye doğasıyla ilgili birlik veren bir özelliği hiçbir zaman değişmemiştir: Bizatihi düşünme ve akıl yürütme. Elbetteki filozoflar bu "düşünce ve akıl yürütmenin" tarzı ve yöntemi üzerinde aynı fikirde değiller. Ancak en azından şu teminat verilebilir: Filozoflar hemen hemen evrensel boyutta felsefenin tanımının şöyle veya böyle mantıklı akıl yürütmeyi ve düşünmeyi ihtiva ettiğini kabul ederler ki, biz bunu burada "temmülî düşünce" (tefekürî) olarak sunacağız. Bu genel anlayışın, aynı zamanda, incelemekte olduğumuz söz konusu her üç felsefe anlayışı arasında ortak bir nokta olduğunu belirtmek isteriz.

Kur'ânî Bakış Açısı: Hikmet

Burada amacımız, *hikmet* kelimesini açıklamaktır; böylece dolaylı da olsa, Kur'ân'ın nasıl bir felsefe anlayışını tasvip edeceğini göstermeyi ümit etmekteyiz. Burada ulaştığımız sonuçlar, bir bütün olarak Kur'ân'dan:

Gaybı da bilmiyorum... Ben sadece bana vahyolunana uyuyorum. (En'âm [6]: 50)

Yoksa gayb yanlarında da oradan mı çıkarıp yazıyorlar? (Kalem [68]: 47)

Göklerin ve yerin gaybını sadece Allah bilir. (Nahl [16]: 77)

Gaybın anahtarları sadece Allah katındadır; onları sadece O bilir. (En'âm [6]: 59).

Bu âyetlerden açıkça anlaşıldığı gibi insan *gayb âlemini* bilemez. Ayrıca

gayb âleminin bu bağlamda geçmesi, gelecek hakkında kehanette bulunmak demek olmadığına dikkat edilmelidir. Zira geleceği kimsenin önceden bilemeyeceğini Kur'an açıkça zikretmektedir. Burada, gayb âlemiyle sadece ontolojik bir dünya olarak ve bizce bilinip bilinmeyeceği açısından ilgilenmekteyiz.

Gayb âleminin insanlarca bilinmeyeceğinin açıkça ifade edilmesine rağmen, *şehadet âlemini* bilemeyeceğimizle ilgili en ufak bir ima bile Kur'an'da bulunmamaktadır. Aksine, insanlar bu dünyayı araştırmaya ve onun üzerinde düşünmeye teşvik edilmişlerdir:

Göklerin ve yerin yaratılışında, gecenin ve gündüzün gidip gelişinde elbette akıl sahipleri için ibret verici deliller vardır (Âl-i İmrân [3]: 190).

Gökleri ve yeri kim yarattı? Size gökten kim su indirdi ve onunla bir ağacını dahi bitiremeyeceğiniz gönül açan bahçeler bitirdi? Ayrıca şu dünyayı yaşanacak bir yer yapan, içinden ırmaklar çıkaran, orada sağlam dağlar yaratan ve iki deniz arasına bir perde koyan kimdir? Allah ile beraber başka bir tanrı mı var? Hayır onların çoğu bilmiyorlar. Ya dua ettiği zaman darda kalmışa kim yetişir ve kötülüğü kaldırıp sizi yeryüzünün hâkimleri yapar? Allah'tan başka bir tanrı mı var? Ne de az düşünürsünüz! Peki, karanın ve denizin karanlıkları içerisinde size yol gösteren ve yağmur öncesinde rüzgar gönderen kimdir? Yoksa Allah ile beraber başka bir tanrı mı var? Hâşâ! Allah onların koştuıkları ortaklardan münezzehtir. Peki ya, önce kim yaratıyor ve bu yarattıkları öldükten sonra onları yeniden diriltiyor? Sizi gökten ve yerden kim rızıklandırıyor? Yoksa Allah ile beraber başka bir tanrı mı var? De ki, "eğer doğru iseniz delilinizi getirin" (Neml [27]: 60-64).

O, yedi göğü birbiri üzerinde tabaka tabaka yarattı. Rahmân'ın yaratmasında bir aykırılık, uygunsuzluk görüyor musun? Sonra gözünü çevir, tekrar bak; göz, (aradığı düzensizliği bulamadan) yorgun ve bitkin bir halde (düzensizliği bulmaktan) ümidini kesmiş bir şekilde sana geri dönecektir (Mülk [67]: 3-4).

Bu âyetlerin açıkça gösterdiği gibi *şehadet âlemi*, insan aklı ile kavranabilir. Bununla beraber, *şehadet âleminin* bilgisinin, tabiat bilimlerinin konusu olan deneysel bilginin alanına girdiği açıktır. Ancak gayb âlemi aynı yolla bilinmeyeceğinden, tabiat bilimlerinin veya tecrübî bilimlerin konusu olamaz.

Gayb âleminin bilinmemesine rağmen, Kur'an bu âlemin vahiy vasıtasıyla insana anlaşılabilir kılınabileceğine işaret eder. Aslında, Kur'an'ın gayesi, bu gayb âlemini insana öğretmektir:

Gaybı, O bilir ve kimseye gaybı göstermez. Ancak (bildirmeyi) dilediği peygamber(ler) bunun dışındadır. (Cin [72]: 26-27)

(Ey Muhammed), sana bu vahyettiğimiz gayb haberlerindedir. Bundan önce, sen de milletin de, bunu biliyordunuz. (Hûd [11]: 49)

Peki bu bilinemiyen ancak sadece vahyin yardımıyla akıl tarafından anlaşılabilir kılınabilen bu gayb âlemi nedir? Bunun cevabını bulmak için, sadece aşağıdaki âyetleri incelemek yeterlidir:

De ki: “Göklerde ve yerde Allah’tan başka kimse gaybı bilmez. Ne zaman dirileceklerini de bilmezler. Doğrusu onların âhiret hakkındaki bilgileri de doğru değildir.” (Neml [27]:65-6)

Bu, doğruluğu şüphe götürmeyen ve Allah’a karşı gelmekten sakınanlara yol gösteren Kitaptır. Onlar, gayba inananlar, namaz kılıp zekat verenler ve hem sana, hem de senden önce indirilenlere inananlar, âhirete de iman edenlerdir. Rab’lerinin yolunda olanlar ve kurtulanlar da bunlardır. (Bakara [2]: 2-5)

Gaybdan Rabbine inanan ve sakınanlar için bağışlama ve büyük mükâfat vardır. (Mülk [67]:12).

Bu âyetlerden çıkarılabilecek sonuç şudur: Gayb âlemi, Allah, âhiret ve vahiy gibi kavramları ihtiva etmektedir. Eğer böyleyse, bu kavramların felsefede metafiziğin konusu olduğunu hâlihazırda biliyoruz. Ayrıca Kur’ân bunların insan aklı tarafından bilinmeyeceğini, ancak Kur’ân tarafından öğretildikten sonra anlaşılacağını ifade ettiğinden, şu çıkarımı yapabiliriz: Metafizik konuların tek başına akıl tarafından, özellikle de vahyin yardımı olmadan, keşfedilebileceğini ve bilinebileceğini ileri süren akılcı felsefe anlayışı Kur’ânî bakış açısınca kabul edilemez.

Kur’ân, *gayb âleminin* vahiy olmaksızın bilinmeyeceğini neden ileri sürmektedir? Bu soruya felsefî bir bilgi nazariyesi bağlamında cevap vermeye çalışacağız: *Gayb âlemi* tek başına akıl tarafından bilinemez, çünkü duyu organlarımız üzerinde herhangi bir etkileri yoktur. Ancak *şehadet âlemi* duyularımızı doğrudan etkilediğinden, zihnin de bilgi üretme yetisini buna eklemesiyle, bu âlemi doğrudan bilebiliriz. Bundan dolayı, Kur’ân’a göre, zihnin kavramasını önceleleyen bir tecrübe olmadan insan bilgisinin mümkün olmadığını ileri sürebiliriz. *Şehadet âleminin* bilgisi söz konusu olduğu müddetçe bu doğrudur. Ancak Kur’ân’ın ifadesinin genel olduğunu ve bundan dolayı da aynı çıkarımın *gayb âlemi* sözkonusu olduğunda da geçerli olduğunu düşünüyoruz. Bu durumda mantık şunu dayatmaktadır: zihin, *gayb âlemiyle* ilgili bilgiyi üretmeden önce, bu âlemlerle ilgili tecrübe nasıl mümkün olmaktadır? Bu konuyla ilgili âyetleri incelediğimizde şunu buluruz: Kur’ân’a göre insanın, *gayb âleminin* etkilerini hissedebileceği bazı doğuştan iç yetileri vardır. Diğer bir ifade ile her kişi, vahyin rehberliğine samimi olarak kendini vermek şartıyla bunu tecrübe edebilir. Zira *gayb âleminin* tecrübesi (yaşantısı) doğrudan ve vasitasız olamaz. Bundan dolayı, bu tecrübeye vasıta olacak vahye muhtacdır. Kur’ân’ın, açıkça “kalb” olarak adlandırdığı iç tecrübenin bu merkezine “iç kavrayış duygusu” denebilir. (Şuarâ

[26]: 88-9; Kaf [50]:37; A'râf [7]:179; Ra'd [13]:28; ve Hac [22]:46).

Kur'ân'ın gayb âlemiyle ilgili öğretisi açısından ilginç olduğu kadar kesin olan, 'kalb' ve 'akıl' kelimelerini (*ya'kilûn* olarak) yanyana kullanılmasıdır: *Kulûbun ya'kilûne biha* (Hac [22]: 46). Bu da, kalbin bir düşünce yetisi olarak, akıl veya zihnin bir organı olduğuna vurgu yapıldığını göstermektedir. Bununla beraber zihnin, kavramsal düşünmenin yetisi olduğunu ve kalbin ise bunu yapamayacağını biliyoruz. Öyleyse Kur'ân neden kalbi bir düşünce yetisi olarak temsil etmektedir? Bu soruya cevap verebilmemiz için, kalple ilgili daha çok bilgi alabileceğimiz âyetlerin yardımına muhtacız. Kaf [50] sûresinin 37. âyetinde, vahyin gayb âleminin hakikatını yansıttığında kalbin tecrübenin merkezi olduğu ima edilmektedir. Burada kalbi, tecrübenin bir organı olarak yorumlayabiliriz; çünkü kalb burada bir duyu-tecrübe organı olan kulakla karşılaştırılmaktadır. Aslında kalbin duyu organlarına benzetildiğini başka âyetlerde de görmekteyiz:

Heva ve hevesini tanı edinen, bir bilgisi olduğu halde Allah'ın şaşırttığı, kulağını ve kalbini mühürlediği, gözünü perdelediği kimseyi gördün mü? Onu Allah'tan başka doğru yola kim iletebilir? (Câsiye [45]: 23; ayrıca bkz. A'raf [7]: 100-105; Nur [24]: 37-40; Enbiya [17]: 45-47; Kehf [18]: 51-61; vs.)

Önceki toplumların başlarına gelenlerden hiç ibret almadılar mı ki, onlardan sonra yeryüzüne vâris olanları, dileseydik günahlarıyla cezalandırır ve kalplerini mühürledik; böylece artık hiç işitmezlerdi. (A'raf [7]:100-101; ayrıca bkz. Bakara [2]: 7; Nur [24]: 37; Nahl [16]: 108; Enbiya [17]: 46 ve Kehf [18]:57)

Özellikle A'raf [7] sûresinin 100. âyeti kalpten işitmenin fizikî organı olarak bahsetmektedir; çünkü kulaklar, *gayb âleminin*in gerçekliğini duyabilecek organ olmadığından bu âlemin yaşantısını bize verebilecek bir yeti değildirler. Bundan şu sonucu çıkarabiliriz: Kur'ân'a göre kalp ve kalbin bütün alt yetileri, iç tecrübenin merkezi olduğundan, *gayb âleminin* etkilerini alabilecek yegâne organdır. Bundan dolayı düşünme organı olamaz, ancak diğer alt yetilerinden (isteme, suçluluk duygusu, vicdan ve korku gibi) *gayb âleminin* etkilerini alan bir merkezdir. Bu durumda da, *Kulûbun ya'kilûne biha* ve *kulûbun yafkahûna biha* (A'raf [7]: 179)⁴ gibi benzeri ifadeler, "zihnin üzerinde düşünebileceği *gayb âlemine* ait duyuları alan kalpler" olarak yorumlanabilir.

Bunun üzerine temellendirirsek, Kur'ân insan için iki alanın bilgisinden bahsetmektedir: *âlem-i şehadet* ve *âlem-i gayb*. Birincisi, duyu organlarıyla (dış yetilerle), ikincisi ise kalble (iç yetilerle) algılanır. Her ikisinin tecrübesi ise

(4) Bu âyetteki ifade olumsuz olmasına rağmen, Kur'ânî terim "kalb" yorumumu değiştirmedikten diğer iki âyetle (yani Hac [22]:46; ve A'raf [7]:169) bir paralellik olsun diye olumlu olarak çevrilmiştir.

bu duyumlara göre bilgi üreten akla emanet edilmiştir. Bununla beraber, *şehadet âleminin* duyu organlarındaki tezahürünün doğrudan ve vasıtasız; *gayb âleminin* iç yetilerdeki tezahürünün vahyin aracılığıyla ve dolaylı olduğuna da işaret edilmelidir. Bu geçiş ancak biraz düşünce ile mümkün olduğundan kalp ve zihin arasında karşılıklı bir ilişki vardır. Bunun anlamı ise, *gayb âleminin* tecrübesinin vahiy üzerinde biraz düşünme gerektirdiğidir. Fakat burada bile, sözkonusu tecrübe *şehadet âlemine* değil de *gayb âlemine* ait olduğundan vahiy akla rehberlik etmelidir.⁵ Bu sonuçtan anladığımız: Kur'ân, insanları *şehadet âleminin* bilgisini elde etmek için araştırma yapmaya ve düşünmeye teşvik ederken, *gayb âlemiyle* ilgili bilgide insana rehberlik etmeyi istemektedir. Böylece, bu şekilde yönlendirilmemiş herhangi bir felsefenin metafizik konuları ele aldığından büyük hatalara düşeceğini söyleyebiliriz. *Gayb âlemi*, duyu organlarımızı aştığından, doğrudan etkisi ve sezgisi mümkün değildir. Öte yandan, metafizik konuları ele alırken, vahiy esas alan herhangi bir felsefe de Kur'ân tarafından tasvip edilir diyebiliriz. Kur'ân tarafından sağlanan bu rehberlik kalp ve aklın karşılıklı ilişkilerinin çok güzel bir şekilde dengelenmesinden gelmektedir. Bu güzel denge ve âhenk ilişkisinden neyi kasdettiğimizin anlaşılabilmesi için "metafizik alanla" ne demek istendiğini açığa çıkarmamız gerekiyor.

Metafizik alan içine giren felsefî konular, sadece Allah, ahiret ve vahiyden ibaret değildir. Ayrıca bilgi, varlık, cüz'î-ihiyarî ve hakikat nedir gibi soyut kavramlar da bu alana girer. Ahlâkî sorunlar da yine metafiziğin konusuna girer. Bir tabiat bilimcisinin tavrı ne olmalıdır, bilim adamı bilimi bilim olarak nasıl değerlendirmelidir, kâinatı hangi niyetle incelemelidir? Bütün bunlar metafiziğin konusu içine girmektedir. Bundan dolayı, metafizik mânasındaki felsefe vahyin rehberliğine muhtaçtır. Dahası, ona bilim denmesi bile mümkün olur. Zira bulgularının "duygusal vasıtalar" diyebileceğimiz şeyle doğrulanması mümkün. Bununla beraber, aşkın gerçekliği (*gayb âleminin* bilgisini) vahiyden çıkarabilmesi için teemmülî düşüncenin önemini vurgulamamız gerekiyor. Başka bir ifade ile zihin, *gayb âleminin* hakikatını ortaya çıkarabilmek için vahyin yardımına muhtaçtır.

Bu anlamda rehberlik, özel hâlet-i ruhiye olarak adlandırabileceğimiz ve yukarıda atıfta bulunulan duygusal vasıtaları vurgulayan, araştırmacının tavrından

(5) Burada bir çeşit döngüsellik görülmektedir; *gayb âleminin* doğru bilgisini elde etmek için vahyin rehberliğine ihtiyaç vardır. Ancak bu rehberliğin zihinde gerçek bilgiyi meydana getirebilmesi için de, vahyin teemmülî düşünceyle gözden geçirilmesi gerekmektedir. Bu durumda, zihinden vahye, vahiyden de tekrar zihne gelmiş oluyoruz. Kuramsal olarak burada bir kısır döngü bulunmasına rağmen, uygulamada konu *gayb âleminin* bilgisi olduğundan, vahye akıl üzerine hak ettiği önceliğini vermekle bu kısır döngüyü bertaraf edebiliriz. Nitekim bu, bütün döngüsel akıl yürütmelerin mutlaka kısır olmak zorunda olmadığını göstermektedir.

meydana gelmektedir. Kalbi, vahyin yardımıyla gayb âleminin tezahürlerini alan iç yeti olarak yorumladığımızdan, bu âleme ait tüm bilgi alanlarını, doğrudan “deneysel” olan konulara nispetle, “tecrübî” olarak isimlendirebiliriz. Duygusal tecrübeler, dolaylı olmalarına rağmen, araştırmacıya aittir. Başka bir ifade ile, iç duygularımızın tezahürü vahyin yardımına ve uyandırmasına muhtaçtır. Tıpkı dış yetilerimizin bile, bazen yakın olmayan, fakat bununla beraber doğrudan tecrübeleri mümkün olan şeyleri görmek ve duymak için yardımcı âletlere muhtaç olduğu gibi; bizim iç duygularımız da daha güzel ve çok daha hassas bir vasıtaya, Kur'an tarafından sunulan yardıma muhtaçtır. *Hidayet* olarak bilinen bu tür vasıta, araştırmacının “öznel hâlet-i ruhiye”sindeki zihnî durumunda yansımıştır.

Kur'an'ın felsefe anlayışının tam bir resmini ortaya koyabilmek için bu *öznel hâlet-i ruhiyenin* anlaşılması çok önemlidir. Zihnî bir durum olarak öznel hâlet-i ruhiyede vahyin iletmek istediği mesaj, teemmülî düşünce ve iç kavrama yetisi olan kalple uyumlu olarak kaynaşmış bir durumdadır. Buna ulaşmak için Kur'an doğrudan kalble ilişkili olan öznel hâlet-i ruhiye durumlarına atıfta bulunmaktadır. Bu durum ve hâlet-i ruhiyede, bir kişinin bütün varlığı gözönüne getirilmekte, hayat ve ölümle ilgili kesin sorular sorulmakta ve bazı ürkütücü ve korku verici olgular canlı olarak tasvir edilmektedir. Bu örneklerde Kur'an, ilk olarak kişiye kendi zihnini söz konusu konuyla ilgili daha önce sahip olduğu önyargılardan ve yanlış kavramlardan temizlemede yardım etmeyi amaçlamaktadır. İkinci olarak da, Kur'an kişi ile tartışılan konu arasında belli bir ilişki kurmaktadır. Bu ilişki, tehlikeli bir tavır olan “iletilen konuya tarafsız kalma”dan araştırmacıyı kurtarır. Bu başarılı olduğu zaman araştırmacı, vahyin bir talebesi olarak istenilen mesajı anlama ve kabul etmede ihlâslî ve istekli olur. Üçüncüsü, Kur'an, araştırmacının kişisel durumlarını tahlil etmekle, kişiyi kendi benliğini ve bilincini tahlil etmeye davet eder. Kendi benliğini tahlil etme ve kendini muhasebeye çekme, araştırmacıyı vahyin mesajına hazırlar. Bu amaç yolunda Kur'an, bazen kişinin bütün benliğine (*fitrat*) nüfuz etmiş manevî kavramları, ahlâkî bilinci kullanır. Kur'an'ın bu öznel hâlet-i ruhiye ile ilgili görevini ne kadar titizlikle ve ustaca yerine getirdiğini göstermek için şu âyetleri zikretmek yararlı olacaktır:

Ölçü ve tartıda hile yapanların vay haline! Onlar insanlardan bir şey ölçüp aldıkları zaman ölçüyü tam yaparlar. Fakat kendileri onlara ölçtükleri veya tarttıkları zaman eksik yaparlar. Bunlar, bir gün gelince tekrar diriltileceklerini sanmıyorlar mı? O öyle dehşetli bir gündür ki, bütün insanlar âlemlerin Rabb'inin huzurunda dikileceklerdir. (Mutaffifîn [83]: 1-6).

Doğrusu, Biz insanı, sınamak için karışık bir nutfeden yarattık. Böylece ona iştirme ve görme verdik. Ona doğru yolu gösterdik; artık şükretmek veya nankör olmak onun kendi elindedir. İnkâr edenler için zincirler, demir halkalar ve aevli bir ateş hazırladık. İyi kimseler ise, karışımı kâfur olan bir kadehten içerler. [Bu içkinin

kaynağı], Allah'ın kullarının, bol bol akıtarak içtikleri bir çeşmedir. Onlar, sözlerini yerine getirir ve *şerri* yaygınlaşan bir günden çekinirler. Yoksulu, yetimi ve esirleri, Allah rızası için doyururlar. (İnsan [76]: 2-8)

İnsanoğlu, kemiklerini bir araya getiremeyeceğimizi mi zannediyor? Hayır! Biz, onun parmak uçlarına kadar yeniden yaratılmasına güç yetiririz. İnsan ise, devamlı suç işlemek ister ve “Kıyamet ne zaman kopacak?” diye sorar durur. Gözlerin kamaştığı zaman, ayın tutulduğu zaman ve güneşin ayla bir araya getirildiği zaman; işte o gün insan “Kaçacak bir yer var mı?” der. Hayır, hayır! O gün sığınacak bir yer yoktur. O gün herkesin varıp duracağı yer, ancak Rabbinin huzurudur. O gün insana, yaptığı ve yapmadığı her şey haber verilir. Daha doğrusu insan, özürlerini ortaya koysa bile kendi yaptığını gözüyle görür... Hayır! Siz, çabuk elde edilen bu dünyayı seversiniz ve âhireti terkedersiniz. Halbuki o gün, Rablerine bakan pırıl pırıl parlayan yüzler vardır. Ancak belini kıracak bir azabın geleceğini bildiği için asık ve üzüntülü yüzler de vardır. Hayır! Can boğaza geldiği zaman, “iyileştirecek biri yok mu?” denildiği zaman, ölmekte olanın, dünyadan ayrılma zamanı olduğunu anladığı zaman, bacakları birbirine dolaştığı zaman; evet! İşte o gün, gidiş ancak Rabb'inin huzurudur... İnsan, başıboş bırakılacağını mı sanır? O, rahme döken meniden bir damlacık su değil miydi? Sonra o damla canlı bir hücreye dönüşmüş ve derken Allah onu yaratıp güzel bir şekilde koymuştur. Ondan erkek ve dişi iki cins yaratmıştır. Bütün bunları yapan Allah'ın, ölüleri tekrar diriltmeye gücü yetmez mi? (Kıyâmet [75]: 3-40)

Yaratan Rabbinin adıyla oku! O, insanı (ana rahminde) bir hücreden (*alak*) yarattı. Oku! Rabbin, kalemle öğreten, insana bilmediğini bildiren en büyük kerem sahibidir. Ancak insan, yine kendini yeterli gördüğü için azar. Fakat dönüş mutlaka Rabb'inedir. (Alâk [96]: 1-8)

İnkâr edenlere gelince, onları uyarsan da uyarımasan da pek farketmez; zira onlar artık inanmazlar. Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir, gözlerinde de perde vardır. Bunun için büyük bir azaba uğrayacaklardır. Bazı insanlar da: “Allah'a ve âhiret gününe inandık” derler; oysa inanmamışlardır. Bununla Allah'ı ve mü'minleri aldatmaya çalışırlar. Halbuki yalnız kendilerini aldatırlar da bunun farkına varmazlar. Onların kalplerinde hastalık vardır. Allah da hastalıklarını artırmıştır. Yalan söylemelerinden ötürü onlara acı bir ceza vardır. Onlara: “yeryüzünde bozgunculuk yapmayın” dendiği zaman: “Biz sadece düzelticileriz” derler. İyi bilin ki, onlar ortalığı bozanlardır, fakat bunu anlamazlar. Onlara: “İnsanların inandığı gibi inanın” dense: “Yani akılsızların inandığı gibi mi inanalım” derler. İyi bilin ki, asıl akılsızlar onlardır, fakat bunu bilmezler. Onların durumu, tıpkı aydınlanmak için ateş yakan birine benzer. Ateş çevresini aydınlatır aydınlatmaz Allah onların ışıklarını giderir ve onları karanlıkları içinde bırakır. Onlar (sanki) sağırduygular, dilsizdirler, kördürler. (Bu durumda olan) kimseler Allah'a dönemezler. Yine onlar, gökten boşanan içinde karanlıklar, gök gürlemeleri ve şimşekler bulunan bir yağmura tutulmuş gibidirler. Yıldırımlardan, ölüm korkusuyla parmaklarını kulaklarına tıklarlar; oysa Allah, inkârcıları kuşatmıştır. Şimşek neredeyse gözlerini kapıve-

recek! Önerini aydınlattı mı, onun ışığında yürürler; üzerlerine karanlık çöktü mü, dikilir kalırlar. Allah dileseydi elbetteki işitmelerini, görmelerini de alıp götürürdü. Şüphesiz Allah'ın herşeyi yapmaya gücü yeter. (Bakara [2]: 6-20)

Doğrusu insan hırslı (ve huysuz) yaratılmıştır. Kendisine kötülük dokundu mu sızlanır. İyilik gördü mü başkalarından gizler. (Meâric [70]: 19-21)

İnsanın nefsi, cimriliğe yatkın yapılmıştır; eğer iyilik yapar da kötülüklerden sakınırsanız, Allah, bunları bilir. (Nisâ [4]: 128)

Şüphesiz nefsini kötülüklerden arındıran kurtulmuştur. Onu kirletip iyiliklere karşı örtene ise, zarara uğramıştır. (Şems [91]: 9-10)

Nefsinin bencilliğinden kendini koruyanlar, kurtulanlardır. (59: 9)

Alâk sûresinin 4 ve 5. âyetlerinde açıkça ifade edildiği gibi, “O, insanlara bilmediğini öğretti” demekle, aşkın âlemle ilgili konularda insanlığın rehberi olduğu ilân edilmektedir. Kur'ân *şehadet âlemine* atıfta bulunmasına ve bazı bilgiler vermesine rağmen bu, sadece ikincil bir tarzda yapılmıştır. Zira Kur'ân'ın temel gayesi, aşkın âlemin bilgisinde bir rehber olmaktır. Bundan dolayı iki âlem, birbirinden ayrılamaz; biri diğerini gösterirken, diğeri ise birincinin sonucudur. Bütün tabiat kanunları öyle yerleştirilmiştir ki, hepsi birden aşkın âlemi göstermektedir. Bu “gösterme” sadece vahyin yardımıyla keşfedilebilir ve anlaşılabilir.

Tıpkı bu iki alanın birbiriyle örtüşmesi gibi, insanda bulunan her iki alan ile ilgili yetileri de aynı şekilde örtüşmektedir. Bundan dolayı akıl ve kalb çok dakîk bir şekilde birleşmelidir. Bu birleşmenin sonucu, aşkın ve *şehadet âlemlerinin* bilgisini ihtiva eden, Kur'ân'da da *hikmet* olarak isimlendirilen, Kur'ânî dünya görüşünü ortaya çıkaran bir bilgidir. İki alan birbirinden ayrıldığı zaman, hem *şehadet* âlemiyle ilgili olarak (bilim adı altında), hem de aşkın âlemle ilgili olarak (felsefe ve metafizik kisvesinde) tehlikeli sonuçlar (bilgi biçiminde) ortaya çıkabilir. Her iki alanda ve bu alanların insandaki ilgili yetilerinde, birlik (*têvhid*) âhenkle ve dikkatli bir şekilde sağlandığı vakit, bunun meyvesi, Kur'ân'ın düşüncede “doğru yol” (*sırat-i mustakîm*) dediği şeydir. O halde, Kur'ânî hikmet, insan düşüncesinde doğru yola ulaştırır.

Birinci bölümde tarihî felsefî anlayışları, ikinci olarak da Kur'ân'ın dünya görüşü üzerine bina edilen Kur'ânî tavrın bu anlayışlara bakışını takdim ettik. Şimdi ise, hem tarihî anlamda, hem de Kur'ân bağlamında bir felsefe anlayışı ortaya koyabilmek için çıkarılan sonuçları kullanarak, bir felsefe kavramı geliştirmeye çalışacağız.

Kur'ânî Bağlamda Bir Bilim Olarak Felsefe

Felsefeyi, üç tarihî felsefe anlayışlarını çerçeveleyen karmaşık sorunlarından kaçınmak için, *teemmülî düşünce* (reflective thinking) olarak tanımladık. Peki bu karmaşıklık dışında bir felsefe anlayışı mümkün müdür? İnsan bilgisi deneme-yanılma tarzında kendini doğrulayıp ve bu şekilde artarken, daha sorunsal olmayan bir felsefe anlayışı geliştirmek için daha önceki yorumları kullanabiliriz. Bu amaca ulaşmak için de, teemmülî düşünce ve akıl yürütmenin en önemli özelliği olan, Kant'ın tabiriyle *yapısal bütünlük* (architectonic) kavramı ile başlıyoruz (Kant, 1965). Başka bir ifade ile, insan zihni belli bir dünya görüşü çerçevesinde çalışır. Kavramları, fikirleri ve düşünceleri, ancak bir sistem bağlamında algılayabilir. Aksi halde, fikir veya kavramlar ait oldukları dünya görüşü veya sistemlerinden ayrı olarak ele alındıklarında, teemmülî akıl yürütme onları kavrayamaz, veya yanlış yorumlar.

Burada daha da ileri giderek, bütün insan davranışlarının son tahlilde dünya görüşüne indirgenebileceğini ileri sürmek istiyoruz. Bu sonuç tek başına dünya görüşünün birey ve toplum hayatındaki önemini, felsefî ve bilimsel faaliyetler de dahil, göstermesinde yeterlidir. Bunun yanında, bir dünya görüşünün davranışlarımız üzerindeki etkisini de vurgulamak istiyoruz. Bireyin psikolojik durumu ve sosyal çevresinin davranışları üzerindeki etkisinin önemi üzerinde durmak niyetinde değiliz. Ancak bütün bunlardan önce, epistemolojik açıdan, bir dünya görüşü insan tavrının diğer tüm unsurlarından daha önemlidir. Zira dünya görüşü, insan zihninin, bilgi elde etmek için *işlediği tek çerçevedir*. Bunu tam bir bilgi kuramı olarak değil de, böyle bir kuram için bile temel çerçeve olarak görüyoruz. Bu iddiamız, bize iki ayrı konu verdiğinden, dünya görüşü kavramını iki başlık altında ele alacağız: 1. Dünya görüşlerinin mahiyeti; 2. toplumdaki ve daha da önemlisi bilgi elde etme aracı olarak hem felsefe ve hem de bilimsel çalışmalarındaki işlevleri.

1. Dünya Görüşlerinin Mahiyeti

Burada dünya görüşü kavramını, Kur'ânî kaynaklardan bağımsız olarak, özellikle felsefe gibi bilimlerdeki mevcut bilgileri kullanarak ele almak durumundayız. Mesela, Kantçı terminolojiyi kullanırsak şu anda bile belli bir öncel bilgiye sahip olduğumuzu söyleyebiliriz. Bunu şöyle açıklamak istiyoruz: İnsan zihni, içinde bulunduğu kâinatı anlayabilecek bir şekilde yaratılmıştır. Buna ilâveten, bu dünyanın da insan tarafından kavranabilecek bir şekilde yaratıldığını da kabul etmeliyiz. Bilgiyi elde etmenin ilk adımı, dünyayla ilgili izlenimlerin duyu organlarımız tarafından zihnimizde canlanmasıdır. Yine Kantçı terminolojiyi kullanırsak, tecrübî bilgiye (a posteriori) sahip olma yeteneğine sahibiz. Öncel ve tecrübî bilginin devam eden karışımı insan zihninde yavaş yavaş dünya

görüşü denilen bir çerçeve oluşturur. Tecrübî bilginin ilk başlangıcıyla, zihin bu çerçevede çalışmaya ve daha sonra elde edilen bilgileri birleştirerek bunu genişletmeye çalışır. Böylece dünya görüşü, zihnin, içerisinde çalıştığı ve o olmadan işleyemediği bir çevre olmaktadır.

Bundan dolayı, İnsan zihninin mahiyeti belli bir sorunu ancak bizim "sistem" dediğimiz "yapıcı bir birlik ağı" (scheme) çerçevesinde kavrayabilir. Eğer sadece belli sorunlarla soyut bir şekilde ilgilenen bu felsefeyi "sorunsal felsefe" olarak adlandıırırsak, bu tür sorunların ele alındığı bir ağ ortaya koymaya çalışıyorsak, buna da "sistematik felsefe" veya "sistem felsefesi" diyebiliriz. Ancak, herhangi bir sorun ele alınırken bir sistemin daima önceden varsayıldığına veya mevcut olduğuna da işaret edilmelidir. Bundan dolayı, sorunsal felsefe daima kaçınılmaz olarak bir sistem felsefesini önceden varsayar. Zira insan zihni, bir sorunu ancak önceden var saydığı bir sistem çerçevesinde ele alabilir. Bunun farkında olan Kant şöyle demektedir: "İnsan akli kendi mahiyeti gereği yapısal bir bütünlüğe sahiptir" (a.g.e., s. 429); ve "sistemli birlik... akıl için zorunludur" (a.g. e., s. 556). Bu durumda sistem kavramı, görüldüğünden daha fazla anlam içerdiğinden, bu kavramı biraz daha ayrıntılı olarak ele almak istiyoruz.

İnsan, bilinçli bir varlık olarak mahiyeti gereği kendisi ve çevresi üzerinde düşündüğünden, her ne kadar bütüncül bir âlem anlayışını tabî olarak oluştursa da ilk başta bu tür sorunları parça parça ve tek başına ele almıştır. Bu durum, felsefe tarihinde kendini gösterdiği gibi; tek tek sorunların incelenişi, eski Yunanlılar tarafından *felsefe* (yani hikmet sevgisi) olarak adlandırılan bir disiplini doğurmasıyla, bu sorunların böylece daha tutarlı bir bilgi kümesinin birliğini, bir *sistemi* oluşturmasında da görülmektedir. Bu gelişme tabiiydi. Zira insanın bilgi yetisi, bu tür kuramsal sorunlarla ilgilendiğinde, Whitehead'in ifadesini kullanırsak, ancak böyle bir "kategorik çerçevede" işleyebilir. Böylece sorunlar, bizleri kaçınılmaz olarak sistemlere götürür.

Bundan dolayı, yukarıda "sistematik felsefe" olarak ortaya koyduğumuz ve sistemler bilgisi olarak ifade edilebilecek bir felsefe anlayışını savunmaya çalışacağız. Fakat sistem kelimesinin çoğul olarak kullanılması, birden fazla sistem olduğu anlamına gelmemelidir. Gerçekten ise, nesnel anlamda sadece bir tane evrensel sistem vardır, ancak bu sistemin kavramsal olarak incelenmesi ise filozoftan filozofa değişir. Bundan dolayı, bu kavramsal anlamda birden fazla sistem ortaya çıkmıştır. Bu nedenle felsefe, "nesnel, evrensel sistemin kavramsal ağını ortaya koymaya çalışan bilim" olarak görülebilir.

Bu bağlamda, sistem kavramı, kâinatın yapısını anlamaya çalışan *kavramsal toplam* anlamını içerecektir. Bundan dolayı, bu felsefî anlamında kullanılacak olan sistem kavramı, burada daha genel olarak dünya görüşü anlamında da

ele alınacaktır. Fakat felsefî açıdan bu iki kavram eş anlamlı değildir. Bir sistem, fikirlerin sistematik olarak yapısal bir bütünlük içerisinde düzenlenmesi iken, dünya görüşü ise fikirlerin böyle sistematik bir şekilde birbiriyle bağlanmadığı zihni bir bütünlüktür. Sonuç olarak, dünya görüşü içindeki bazı fikirler müphem ve karmaşık olup iyi tanımlanmamıştır. Bir sistem ise, iyi düzenlenmiş fikir ve öğretilerin bir örgüsü olup, hiç bir tutarsızlık ve açık yönü olmayan uyumlu bir birliktir. O halde sistem, “tecrübemizin her parçasının yorumlanabileceği, fikirlerin tutarlı, mantıkî ve zorunlu bir birliğidir” (Whitehead, 1979, s. 3). Bu noktayı ortaya çıkarmak için, şimdi bir dünya görüşünün nasıl oluştuğunu ve daha sonra ise bir sistemin nasıl tesis edildiğini göstermeye çalışacağız.

Dünya görüşü, çoğunlukla günlük hayatın doğal sürecinde ortaya çıkar. Bununla beraber, bu süreç tabii vasıtalarla yönetilmemektedir. Aksine, büyük kısmı eğitim ve toplum tarafından düzenlenmektedir. Bundan dolayı, bir dünya görüşünü düzenleyen temel unsurlar kültürel çevre ve eğitimidir. Dünya görüşünün ortaya çıkmasının diğer hâkim etkenleri ise, bireysel psikoloji, dil, tabii çevre ve diğer sosyal şartlardır. Birey, sistematik olarak düzenlenmiş bir dünya görüşü için bilinçli olarak herhangi bir gayret göstermez, ancak günlük hayatta tesadüfen yüzyüze geldiği sorulara cevap arar. Bundan dolayı, bir dünya görüşü tesis edilmez, belki birey tarafından rastgele çevresindeki etkilerle oluşturulur. İşte bilinçli olarak yapısal bir bütünlük bakış açısının kurulmasının tersine, dünya görüşünün zihinde oluşmasının tabii bir süreç olduğunu iddia etmemiz bu bağlamda değerlendirilmelidir. Bu yüzden dünya görüşü, bireyin herşeyi onunla gördüğü bir bakış açısıdır. Hiç kimse daha önceden bir dünya görüşünü varsaymadan bir sorunu ele alamaz ve değerlendiremez. Aslında, insan zihni sadece böyle bir yapısal bütünlük içinde çalışır. Kant'ın (1965, s. 556) özellikle anlatmak istediği de budur:

İnsan aklı mahiyeti gereği yapısal bir bütünlüğe sahiptir (architectonic). Yani, bütün bilgimizin mümkün bir sisteme ait olduğunu kabul eder... Sistematik birlik... akıl için zorunludur... Yapısal bir bütünlükten, bir sistem oluşturma-sanatını anlıyoruz. Sistematik birlik, günlük bilgilerimizi bilim (wissenschaft) derecesine çıkaran şey olduğundan, yani karmaşık bilgi yumağından bir sistem meydana getirdiğinden yapısal bütünlük, bilgimizdeki bilimin temel dayanağıdır... Bir sistem ile bilgimizin çok yönlülüğünün tek bir fikir altındaki birliğini anlıyoruz. Bu fikir insan aklı tarafından sağlanan kavramdır... Böylece bütünlük rastgele toplanmış değil, düzenlenmiş birliktir. Dış eklemelerle değil, kendi içinden gelişmelidir. Bundan dolayı gelişmesi yeni bir üyenin ilâvesiyle olmayan, belki her üyesi, şekli değişiklikler bir yana, kendi amacı için daha güçlü ve etkili olan canlı bir vücut gibidir.

Eğer bu görüş sadece epistemolojik nedenlerle kabul edilirse, o zaman bilimin epistemolojik bir bakış açısı, yani dünya görüşü, üzerine bina edilmesi ge-

rektiği sonucuna varılabilir. Bir bilim kavramından veya diğer ilgili kavramlardan yoksun bir dünya görüşünün herhangi bir bilimsel bilgi üretmesi mümkün değildir. Sonuç, halihazırda bütün bu tür kavramlara sahip, fakat bu kavramları içerdiği halde tarihin tozları altında gömülü olarak kalan dünya görüşü için de pek farklı olmayacaktır. Bu günkü durumumuzu ortaya koyan bu gerçeği, daha iyi açıklamak için bir sistem ile bir dünya görüşü arasındaki temel farklılıkları, aynı zamanda dünya görüşünün önemini de gösterdiğinden, özetlemeye çalışacağız:

- a. Bir sistem, düzenli bilimsel bir birlik iken, bir dünya görüşü ise, zihnin kültür ve eğitim vasıtasıyla (istense de istenmese de) ulaştığı tabii birliktir.
- b. Yukarıdaki farklılık üzerine bina ederek, bir dünya görüşünün çevre, aile, toplum, değer ve hatta tabii çevre ve ayrıca doğuştan gelen, dil, gelenek ve davranış gibi unsurlar üzerinde rastgele bir tarzda oluştuğu söylenebilir. Bununla beraber, bir sistem ise iradî olarak belli bir yöntemle ve bilimsel olarak düzenli bir kavramsal yapıda inşa edilir. Bundan dolayı da sistemin inşası bir bilim olabilir.
- c. Sistem kurma bilimi felsefedir. Ancak, "dünya görüşü oluşturmaya"nın bilimi olamaz. Bununla beraber, dünya görüşünün oluşumu, kültür ve eğitim ile ilgili unsurlar tarafından bilinç dışında ve niyet edilmeden olduğundan, bir bilim tarafından araştırılabilir. Örneğin, bir çocuk, anadilini herhangi bir isteme olmadan "tabii olarak" öğrenir; ancak bu dilin bilgisi, grameri ve sentaksı isteyerek elde edilebilir.

Sistemin bu niteliklerini, yukarıda arzedilen dünya görüşünün temel özellikleriyle karşılaştırdığımızda sistemlerin niteliklerini daha iyi ortaya çıkarabiliriz. Her ne kadar bir sistem, çok iyi bir örgünün birliğinden meydana geliyorsa da, bir sistemin, alt sistemlere veya ana sisteme bağlı olmayan ancak ondan çıkarsanan "kısmılara" ayrılması da mümkündür. Bu yüzden, çoğu felsefi sistemlerdeki yapısal bütünlük, çıkarımsaldır (deductive). Çıkarımsal olmayan sistemlerin de bulunabileceği mümkün olmakla beraber, sistematik sistemlerin büyük ekseriyeti çıkarımsaldır; bunların en önemli örnekleri ise, Spinoza, Hegel ve Fârâbî'nin sistemleridir.⁶

Felsefi bir sistem düzenli bir birliktir. Bu birliğin düzeni, sistemi ortaya koyan filozof tarafından geliştirilen bazı ilke ve kurallara göre geliştirilmiştir. Bunlar da filozoftan filozofa değişeceğinden, sisteme olan ilgisi dışında onlardan

(6) Bu husus, filozofların şu eserlerinde açıkça görülmektedir: Spinoza'nın *Ethic's*; Hegel'in *Encyclopedia of Philosophical Sciences*, ve Farabi'nin *el-Medinetü'l-Fazıla* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1990), çeviren Ahmet Arslan.

bahsetmeyeceğiz. Bir sistemin yapısı bu ilke ve kurallara (yönteme) göre değişebilir. Başka bir ifade ile, her sistem kuramsal bir temele, ekseriyetle genel bir metafiziğe göre inşa edilmektedir ve bundan dolayı da temel bir sistem olarak adlandırılabilir. “Genel metafizik” olarak atıfta bulunduğumuz bu temel sistem, sistemin diğer parçalarını da belirleyen ve ekseriya da bunu inşa eden filozofun yöntemini özetleyen öğretilerden, kurallardan ve ilkelerden meydana gelmektedir. Bununla beraber, genel metafizikten hemen sonra gelen sistemin parçalarının yapıları hakkında pek açıklama yapamayız, çünkü bunlar filozoftan filozofa değişeceğinden genel bir özetle anlatılamaz. Böylece, sistemin genel metafiziklerinden sonra gelen kısımları, 'altsistemler' olarak adlandırılabilir. Bunlar ise, sıstemde kapladığı yere göre, uygun bir şekilde 'üstsistemler' veya altsistemler olarak tasnif edilebilir. Böylece sistemin daha önce gelen bir kısmı daha sonra geleceğe nisbeten altsistem; daha sonra gelen ise bu altsisteme nisbetle üstsistem olarak adlandırılabilir. Sistemin her hangi bir kısmı, aynı zamanda hem alt hem de üst sistem olabilir.

Genel bir metafiziğe, alt ve üst sistemlere ilâveten, bir sistem belli kuram ve öğretilerle inşa edilir. Bir kuram, sadece belli bir soruna çözüm olarak sunulduğundan, ekseriya sadece belli bir sorunla ilgilidir. Bir öğreti ise birden fazla sorunla ilgilidir ve birden fazla kuramla inşa edilir. Bu durumda bir öğreti, belli sorunları veya diğer sorunları da içeren daha karmaşık bir sorunun nasıl anladığımızın bir ifadesidir. Böylece, mümkün bir sistemin beş temel unsurunu ayırabiliriz: Kuramlar, öğretiler, genel metafizik (veya temel sistem), altsistemler ve üstsistemler.

Bir sistem çoğunlukla bu beş unsurdan inşa edilir. Belli bir sistemdeki en basit unsur, kuram ve bundan sonra da bir öğretilerdir. Bu iki unsur, sistemin genel bütünlüğü içerisinde bir altsistem oluşturmadıklarından, sistemin sadece parçaları olarak değerlendirilebilirler. Kuramlar ve öğretiler öyle âhenkli bir şekilde düzenlenmişlerdir ki, beraberce bir alt veya üst sistemi meydana getirirler. Görüldüğü gibi, bir sistemin üç kısmı: Genel metafizik, altsistemler ve üstsistemlerdir. Eğer belli bir sistemin ilgi kurarak sistemlerin bu yapılarını açıklamamız gerekirse, sistemlerin genel metafiziklerinin çoğunlukla bu sistemin inşa yöntemini ortaya koyan bir epistemoloji veya ontoloji olduğunu söyleyebiliriz. İslâm düşüncesindeki özcü sistemler, İbn Sînâ örneğinde olduğu gibi daha çok epistemoloji üzerine bina edilmiştir. Eğer İbn Sînâ'nın bir sistem inşa ettiği *el-İşarat ve't-Tenbihat* ve *eş-Şifa* adlı kitaplarını inceleyecek olursak, işe aslında kendisinin bilgi kuramını da ortaya koyan mantıkla başladığını görürüz. İbn Arabi ve Molla Sadra gibi varoluşçu sistemler ise ontoloji üzerine bina edilmişlerdir. Bu genel metafiziklerin tarz ve içeriklerinin gelişimini bir kenara bıraksak bile, bir şey kesindir: Genel metafizikler bütün sistemin başlangıç noktası ve esas temelidirler. Belirli

bir sistemin diğer kısımları ise filozoftan filozofa değişen bir düzen takip eder. Genel metafiziği takip eden her altsistem veya üstsistem, bilginin belirli bir dalını oluştururlar: Mantık, ahlâk felsefesi, din, sanat, siyaset ve tabiat felsefesi, sosyoloji veya psikoloji gibi. Bu kısımlar, herbiri sistemde bir kısım olarak, veya bir kısımda bir öğreti olarak yer alabilecek, "tek tek bilimler" olarak tanımlanabilirler. Bunlar, bir bütün olarak hep birden alındıklarında bilimlerin tasnifini oluştururlar. Eğer sistemin kapsadığı bilgiyle beraber ele alınırlarsa, bir bütün olarak bir kozmoloji oluştururlar. Zira kâinatın (yani nesnel olan sistemin) bilimi olarak kozmoloji, hemen hemen her sistemin (yani öznelleştirilmiş veya kavramlaştırılmış kâinatın) hedeflediği projedir. Bundan dolayı, her ne kadar bazı eski sistemlerin kendilerine ait kozmolojileri olsa da, bütün olarak sistemin kendisi bir kozmoloji sunduğundan, ayrıca bir kozmoloji geliştirmeyi gereksiz görüyoruz. İşte bazı filozofların kozmoloji kavramını sistemin eşanlamlısı olarak kullanmalarının nedeni de budur.⁷

2. Dünya Görüşlerinin İşlevleri

Tarihî açıdan sistemler, çağdaş bilginin sistematik bir birliğini bütün halinde toplayan genel planlar olarak görülebirlirler. Bu açıdan onların işlevleri elde edilebilen bilgiyi sistematize etmektir. Bundan dolayı da, çoğunlukla felsefe tarihinde yeni bir çığır başlatırlar. Sistematik felsefenin bu fikrî işlevi, tarihî düşüncenin kapsamındadır ve bundan dolayı da tarihî işlev olarak adlandırılabilir. Bu anlamda bir sistem Platonculuk, Yeni-Platonculuk, Aristoculuk, Meşşai (İslâm Aristocuları), İrakî Okulu, Kantçılık, Hegelcilik veya Whitehead'çi Süreç Okulu gibi bağımsız birer düşünce akımı veya felsefe okulu olurlar.

Ancak sistemlerin diğer bazı işlevleri daha vardır: Her ne zaman felsefe yapmaya veya bir kuram oluşturmaya başlasak, bir sistemden ayrı da olsa, mahiyeti, kaçınılmaz ve zorunlu olarak düzenli bir tarzda ifade edilmese bile bir fikirler sistemini varsaymamızı gerektirir. Sistemlerin bu işlevi, bilgi yetimizin mahiyetiyle ilgilidir ve bundan dolayı da onun bu rolü 'epistemolojik işlev' olarak gösterilebilir. Felsefe fikrinin özü olarak bir sistem, tarihî ve epistemolojik işlevlerine ek olarak, toplumda da farklı bir rol oynar. Aşağıdaki bölümde bu role, dünya görüşünün oluşumunda sistemlerin toplumsal işlevleri olarak yer vereceğiz.

(7) Whitehead, sistem kavramına çok yakın anlamda birkaç kelime kullanmaktadır: Kategorik düzen, model (pattern), kozmoloji, düzen, veya genel düzen ve dünya görüşü. Bkz. *Science and Modern World* (New York: The Free Press, 1967), *Modes of Thought* (New York: The Free Press, 1938), ve *Process and Reality*, ed., David B. Griffin ve Donald W. Sherburne (New York: The Free Press, 1979).

Bir sistem, toplumuna, gelişmesine katkıda bulunan belli bir dinamizm verir. Sağlanan en büyük dinamizm ise sistematik bir dünya görüşüdür. Eğer bu süreç tam olarak yerine getirilirse, toplumdaki bireylerin dünya görüşleri de tabii olmaktan ziyade *bilimsel* olarak gelişir. Aslında, çok makul olarak bir toplumun temel dünya görüşünü, o toplumdaki düşünür veya düşünürlerce (yani ulema) geliştirilen sistemlerin oluşturduğu ileri sürülebilir. Whitehead, “belli bir dönemin zihniyeti, sözkonusu toplumların eğitim kurumlarında hâkim olan dünya görüşünden çıkar” (1979, s. vii) diyerek bunu açıklamıştır.

Günümüz Müslümanlarının dünya görüşü rastgele oluşmaktadır. Halbuki bizim burada ortaya koymak istediğimiz anlayışa göre, dünya görüşünün, toplumda geliştirilen belli bir sisteme göre oluşması gerekir ki, böyle bir dünya görüşüne 'bilimsel' diyebiliriz. Bilimsel bir dünya görüşü, kapsadığı temel bileşenlerini -yani kavramlarını, fikirlerini ve öğretilerini- bireylerine açık ve net bir şekilde tanımlar ve sistematik olarak düzenlenmiş bir bilgi olarak nakleder. Bilimsel sistemlerin dünya görüşlerini böyle etkilemesinde geçirdiği üç merhale vardır:

- a. Soyut Aşama: Dünya görüşünün, soyut olarak oluşturulduğu safhadır. Ancak burada dünya görüşü, soyut düşünce ile oluşturulduğundan, felsefi anlamda *sistem* olarak adlandırılmıştır. Ulemânın bu görevi üstlenmesi gerekir.
- b. Fikir adamları, yazarlar, ressamalar, mimarlar, öğretmenler ve eğitimcilerin oluşturduğu *somutlaştırma* aşaması: Genel olarak “aydın” diyebileceğimiz bütün bu insanlar, ulemâ tarafından oluşturulan ve geliştirilen bu soyut sistemi anlayabilirler ve böylece onlardan etkilenerek çalışmalarında bu sistemi yansıtırlar. Aydınların çalışmaları çoğunlukla somut nitelikte olduğundan, faaliyetleri soyut sistemi somutlaştırarak, halkın bunları kolay bir şekilde anlamalarını sağlayacaktır. Bu anlamda sistem, dünya görüşüne dönüşmüş olur.
- c. Dünya görüşünün eğitim ve iletişim kurumlarınca kitlesel yayılma aşaması: İlk aşamadan son aşamaya kadar bu fikri hareket, ulemâ tarafından iyi tanımlanmış ve sistematik olarak geliştirilmiş kavramlar, fikirler ve öğretiler çerçevesinde halkın dünya görüşünü şekillendirmesi ile sonuçlanır. Dünya görüşünün bu şekildeki oluşma süreci, bilimsel olarak sınıflandırılabilir.

Şimdi bunu daha da açıklığa kavuşturmak için, belli bir toplumda dünya görüşünün nasıl konumlandığını (veya konumlanabileceğini) göstermeye çalışacağız: İdeal olarak, toplumda hâkim, sadece bir dünya görüşü bulunmalıdır. Halkın %80'i tarafından benimsenen bir dünya görüşü *hâkim dünya görüşüdür*. Geriye kalan %20'nin de kendilerine ait dünya görüşleri elbetteki olacaktır. Ancak bu oran, toplumun birliğini etkilemeyecektir. Böyle bir durum, hâkim dünya gö-

rüşünün, diğer dünya görüşleri ve fikirlerle girilecek münakaşalar ve ortak tartışmalarla düzeltilmesi ve kontrol edilmesine de imkân verir. Toplumsal birlik nihâyette mahiyeti gereği fikrî olduğundan, kültürel farklılık için her zaman yer vardır.

Hâkim dünya görüşü kavramını biraz daha açıklamalıyız: Bir toplumdaki çoğunluğun dünya görüşü olduğundan, hâkim dünya görüşü, onu taşıyan bütün bireylerde örtüştüktür. Bununla beraber, iki bireyin dünya görüşlerinin her bakımdan örtüşmesi de imkânsızdır. Bundan dolayı, "hâkim" dünya görüşüyle, bütün temel fikirlerinde, varsayımlar ve kavramlarında içeriği yaklaşık %80 aynı olan dünya görüşlerini kastediyoruz ki, buna belki de 'yaygın dünya görüşü' demek daha doğru olur. Bundan dolayı, aynı, yaygın veya hâkim dünya görüşleri şeklindeki ifadelerimiz, en azından içeriklerinin %80'i aynı veya benzer olan dünya görüşlerine atıfta bulunmaktadır. Ayrıca içeriklerinin %20'si farklılık gösteren dünya görüşlerine de farklı dünya görüşleri diyebiliriz. Elbetteki bir dünya görüşünün içeriğini belli yüzde oranları ile temsil etmek mümkün değildir. Ancak dünya görüşleri arasındaki benzerlikler ve ayrılıklar hakkında bir fikir verebilmek için yüzde oranlarını kullanmayı tercih ettik. O halde diyebiliriz ki, birbiriyle örtüşen iki dünya görüşü olmadığı gibi, en azından bir kısım fikir, kavram ve hatta öğretileri paylaşmayan dünya görüşleri de yoktur.

Daha önce de ifade edildiği gibi, bir dünya görüşü bireyin günlük hayatta karşı karşıya geldiği sorunlara verdiği cevaplar bütünlüğüdür. Elbetteki bireyin cevapları eğitim, din ve hatta doğal çevresinin de dahil olduğu birçok husustan etkilenmektedir. Dünya görüşünün araştırılması, bundan dolayı, aynı zamanda en temel sorulara verilen cevapların araştırılmasıdır da: İnsan ve insanın kâinattaki yeri gibi. Bundan dolayı, dünya görüşünün ilgilendiği sorunların çoğu nitelik olarak felsefî sorular olduklarından, dünya görüşü de daha çok felsefidir. Daha önce işaret edildiği gibi, insan faaliyetlerinin çevresi bu faaliyetin içinde cereyan ettiği dünya görüşü olduğundan, ve bilimsel faaliyetlerimiz de bir çevre olmadan mümkün olmadığından bu çevrenin kendisi de dünya görüşünün bir parçasıdır. Bundan şu sonucu çıkarabiliriz: Tıpkı bir filozofun öğretisi ve kuramlarının son tahlilde bir sisteme indirgenebileceği gibi; bütün beşerî faaliyetler de, son tahlilde içinde oluştukları dünya görüşüne indirgenebilir.

İnsan faaliyetlerinin son tahlilde bir dünya görüşüne indirgenebilmesi, tek başına bireyde ve felsefî ve bilimsel faaliyetleri de içeren toplum hayatında dünya görüşünün önemini göstermek için yeterlidir. Bu sonucu dünya görüşünün eylemlerimizdeki rolünü göstermek için vurguladık. İnsan davranışlarını etkileyen bireyin psikolojisi, fizikî ve sosyal çevre gibi diğer unsurların önemi üzerinde durmak istemiyoruz. Bununla beraber, epistemolojik açıdan bakıldığında, dünya görüşü, insan eylemlerini etkileyen diğer tüm unsurlardan daha önemlidir. Zira

insan zihninin bilgi elde etmek için, içinde hareket ettiği tek çerçeve dünya görüşüdür. Burada bu noktayı göstermeye çalıştık.

Dünya görüşleri, yukarıda açıklandığı gibi, karmakarışık kategorik tablo şeklinde ifade edilmiş, yapısal bütünlüğün birlikleridir. Halbuki sistemler, birleştirilmiş ve düzenlenmiş kategorik tablolar şeklinde ifade edilmişlerdir. Kavramlar, terimler ve sorunlar iyi tanımlandıklarından, sistem içinde açık ve seçik olarak ifade edilmişlerdir. Bir dünya görüşü felsefî bir bağlamda ifade edilerek sistemleştirilebilir ve bir sistem olarak sunulabilir. Fakat bir toplumdaki bireylerin zihninde yansıtıldığında, o daima dünya görüşü olarak kalacak ve hiçbir zaman bir sistem olamayacaktır. Böylece bir dünya görüşü bir sistem tarafından etkilenmediğinden, kavramları, görüşleri, fikirleri ve bakış açısı bir dereceye kadar açık ve seçiklik kazanır. Bu nitelik bireyin, (yani sistem kurucusu olmayan fikir adamının) zihnindeki dünya görüşü için mümkündür. Her ne kadar dünya görüşü hiçbir zaman bir sistemin sistematik birliğini elde edemese de, mahiyet itibariyle ahlâkî, siyasî, iktisadî ve başka türlü olabilen kavramlarına, terimlerine, fikirlerine ve bakış açlarına fertleri çekebilir.

Bireylerin bu dinamik hareketleri ve soyut fikirleri içselleştirmesi, bir toplumun gelişimi için hem bilimlerde, hem de insan faaliyetlerinin diğer alanlarında çok önemlidir. Toplumların fikrî hayatında görülen bu gelişme ve kalkınma olgusuna "sistemlerin toplumsal işlevleri" adını veriyoruz. Kurgusal düşüncenin bu gelişmeci ilerlemesi, medeniyetleri doğuran en önemli etkidir. Rosenthal'ın da dediği gibi (1970, s. 1) "medeniyetler, kendilerine en fazla ayrıcalıklı özelliklerini veren soyut nitelikteki önemli kavramlar üzerinde yükselir. Bu tür kavramlar, yükselmeye başlayan her medeniyetin başlangıcında bulunabilir." Böylece, felsefenin toplumda, özellikle de Kur'ânî bağlamda geliştirildiğinde, Müslüman toplumlarda oynadığı önemli bir fikrî işlevinin olduğu sonucunu vurgulamış oluyoruz.

Bir sistemin soyut dinamizmi ise, tıpkı kıştan sonra toprağın uyanması gibi, onun, güçlendirici, büyüleyici ve canlandırıcı özgünlüğünden gelir. Bu dinamizm, topluma yansyarak; böylece, kurgusal sistem ile toplum arasındaki beraberliği ve birlikteliği engelleyici unsurlar yoksa, o toplumu bir kalkınma sürecine sokar. Whitehead (1938, ss. 2-3) bu olguya şöyle işaret eder:

Bütün sistematik düşüncelerde bir bilgellik çeşni vardır. Bütün kavramları, tecrübeleri ve teklifleri, böyle birşey düşünmediğimizi de belirterek, bir kenara bırakmak vardır. Sistem önemlidir. Tecrübemize akan eden düşünceleri ele almak, onları faydalı hâle getirmek ve eleştirmek için bu zorunludur... Böyle bir zihin alışkanlığı medeniyetin özüdür. Hatta bu, medeniyettir.

Whitehead (1967, s. viii) şu sonuca ulaşır: "Eğer felsefenin işleviyle ilgili

görüşüm doğruysa, fikrî çabalar içerisinde en etkili olanı felsefedir." Yukarıda özetlediğimiz sistemlerin toplumdaki işlevlerinde görüldüğü gibi, bu yargının doğruluğunun açık olduğuna inanıyoruz. Whitehead, her ne kadar bu olguyu önemle vurgulamışsa da, felsefe ve toplum arasındaki karşılıklı ilişkiden bahsetmemiştir. Felsefenin kültürel çerçevesini oluşturan toplumun, her zaman onun üzerinde hatırı sayılır bir etkide bulunduğu yaygın olarak belirtildiği halde; bu ilişkinin diğer yönü, yani felsefenin toplumu etkilemesi, nedense pek fazla dikkat çekmemiştir. Sistemlerin bu işlevlerini yerine getirirken nasıl bir mekanizma ile işledikleri, başlı başına girift bir sorundur. Bu tartışmamızda sistemlerin toplumsal işlevlerini dünya görüşü kavramına olan ilişkisi yönüyle ele alıp ortaya koymaya çalıştık. Bu yüzden bu sorunu ayrıca ele almayacağız.

Görüldüğü gibi, her dünya görüşü sistematik ve açık değildir. Aksine, bir toplumun bireylerinin büyük çoğunluğu sistematik olmayan ve müphem bir dünya görüşüne sahiptirler. Bazan hemen hemen hiç kimse belirli, açık ve sistematik bir dünya görüşüne sahip olmayabilir. Eğer durum buysa, toplum bir bütün olarak sistematik bir dünya görüşüne sahip değildir. Böyle bir durum ise, toplumun düşünüş ve gerileyişinin başlangıcını belirler. Zira kendi kimliğini oluşturmayı ve ortaya koymayı başaramaz. Daha vahim ve tahrip edici olan ise, fikrî sefaletin neden olduğu, ahlâkî kavramları ve değerlendirmeleri saran belirsizliktir.

Toplumun içine düştüğü bu kötü durum, açık ve sistematik bir dünya görüşü oluşturmakla tedavi edilebilir. Başka bir ifadeyle, sözkonusu toplum, bilimsel bir dünya görüşü oluşturma sürecine girmelidir.⁸ Zira sadece böyle bir süreç, toplumdaki fertlerin hayatlarını yeniden düzenlemeleri için bir yol ve yordam sağlayabilir. Buna ulaşmanın tek yolu da teemmülf düşüncedir: Felsefedir. Toplum, felsefî düşünce vasıtasıyla yeni bir dünya görüşü oluşturur. Bireyler ise, sistematik bir birlik dahilinde açık ve seçik kavramlara sahip olduğunda, ahlâken ve fikren dinamik olurlar. Bu da nihaî tahlilde gelişmeci ve bilgi-yönelimli bir toplum üretir; İslâm medeniyetinin ilk günlerinde olduğu gibi.

Özgün teemmülf düşüncenin önemli diğer bir yönü, hiçbir toplumun statik ve durağan olmaması olgusunda da kendini gösterir. Toplumda devamlı bir şekilde toplumsal değişimler olmakta; bu ise, bireyde de değişimlere yol açmaktadır. Bu yüzden bir toplumun dünya görüşü, toplumsal değişmeye paralel olarak kendini yenilemelidir. Aksi takdirde kendi toplumunun bireylerini daha fazla tatmin edemeyecektir. Yine, bu yenileme görevi de felsefeye aittir.

(8) Bu bağlamda, açık ve sistematik terimlerini aynı anlamda kullanıyorum. Zira bir dünya görüşü sistematik ise aynı zamanda açıktır. Diğer taraftan, eğer bir dünya görüşü açık ise, bu açıklık onun sistematik modunu ifade eder.

Şimdiye kadar, bir toplumda genel olarak felsefenin en önemli rolünü özetlemeye çalıştık. Müslüman toplumları incelediğimizde ise bu önem daha da artar. Zira bir Müslüman için şu tür felsefî soruları cevaplamak en önemli vazife olacaktır: İslâm'da bilim ve bilgi nedir? İslâm'ın modern bilime karşı tavrı nedir? Kur'ân'ın hikmet ve ilim kavramları çağdaş insana ne verebilir? Çağdaş insanlığın çıkmazlarına nasıl bir cevap(lar) sunuyor? Bir Müslüman için hayatın anlamı nedir? Birey olarak insan nedir ve kâinattaki yeri nedir? Bütün bu ve benzeri sorular, "sistem kurma bilimi" olarak tanımlanan bir disiplin tarafından oluşturulan bütüncül İslâmî bir dünya görüşü dahilinde sistematik olarak cevaplandırılmak zorundadır. Dünya görüşü, fikirlerimizi bir birlik (*tevhid*) ile donatıldığından, İslâm'ın eşsiz amacı olan tevhid, Kur'ân'da tanımlandığı gibi, en mükemmel şekilde yerine getirilecektir.

Felsefî faaliyetlerin tarihî tahliliyle genel bir felsefe tanımına ulaşmış bulunuyoruz. Bu genel kavram "sistem oluşturan bilim" olarak ifade edilmiştir. Şimdi bu tahlillerimizin sonuçlarını İslâmî bir felsefe anlayışına ulaşabilmek için Kur'ânî bağlama uygulayacağız.

Sonuç

İçinde bulunduğumuz şu zamanda Müslümanlar, ulemâ tarafından geliştirilmiş İslâmî bir felsefe sistemine muhtaçtırlar. Bununla beraber, böyle bir sistem ile bilimsel olarak oluşturulmuş bir dünya görüşü arasında fark vardır. Birinci olarak, bilimsel bağlamda oluşturulmayan bir dünya görüşü tabii bir dünya görüşüdür. Burada anlatmak istediğimiz, bu tür bir dünya görüşü değildir. Zira tabii dünya görüşleri, dinamik olmayıp çağdaş ilerlemeye karşı genellikle direnirler; veya daha doğru bir ifadeyle gelişmeyi gerektiren dinamizmi bireylere veremezler. İkinci olarak, bilimsel bir dünya görüşü, bireye bilimsel faaliyetlerin ortaya çıkması için gerekli olan dayanağı verdiği için dinamiktir. Fakat bu dünya görüşü, düşünürlerin soyut fikirlerinden geliştirilen bir sistem olduğundan, yine de kendi başına ve kendi içinde bir sistem oluşturamaz. Bundan dolayı, bilimsel dünya görüşünün "bilimsel" olarak nitelendirilmesi sadece teşbihendir. Çünkü böyle bir dünya görüşü, daha ziyade, bilimsel olarak oluşturulmuş ve temel fikirleri, kavramları, değerleri ve öğretileri insan zihninde berraklaşabilen bir sistemden kaynaklanmaktadır. Buna rağmen bu durumda bile "yöntem" olarak adlandırılan belirli usullere göre sistematik olarak düzenlenmediklerinden, bir sistem oluşturamazlar.

Kur'ân'ı bir bütün olarak tahlil etmemiz, gördüğümüz gibi, İslâmî dünya görüşünde iki temel bilgi türünü ortaya koydu: Mutlak âlemin bilgisi ve maddî âlemin bilgisi. İkinci tür bilgi, çeşitli tabiat bilimleri tarafından incelenmektedir.

Diğer taraftan mutlak alanın bilgisi ise, Kur'ân'ın verilerinin zorunlu bir sonucu olarak iki yön sunar: Eğer, Kur'ân'a göre, mutlak âlemle ilgili fiillerimizden sorumlu olacaksak, onun bilgisini elde etme yetimiz olmalıdır.

Onlardan öncekiler de yalanladılar; bu yüzden hiç farkına varmadıkları bir yerden onlara ceza geldi. (Zümer [39]: 25)

Günahlarından dolayı boğuldular ve ateşe sokuldular; kendilerine Allah'tan başka yardımcıları da bulamadılar. Nuh dedi ki; Rabb'im yeryüzünde kafirlerden tek kişi bırakma. (Nûh [71]: 25-6)

Bu ve daha birçok âyet, imanın insanlar için bir sorumluluk olduğunu ve inanmadığından dolayı da sorumlu tutulacağını açıkça göstermektedir. Bu tür görev ve sorumluluklar, sadece bunlara ait bilgiyi, insan zihni elde edebilirse anlamlı olabilir. Mutlak alan bizatihi girilemez olduğundan, onunla ilgili bazı bilgiler vahiy vasıtasıyla verilmiştir; daha sonra da duygusal yolla, yani öznel hâlet-i ruhiye ile zihin tarafından kavranılmış ve elde edilmiştir. Vahyin yardımıyla duygusal olarak elde edilen Mutlak alanın bu yönünü “duygusal mutlak” olarak adlandırıyoruz. Böylece onu diğer elde edilemeyen “aşkın mutlak” yönden ayırıyoruz. Aynı zamanda “mutlak gayb âlemi” olarak da bilinen ikinci alanın bilgisi, her ne kadar emirleri ve öğrenimi vahiy vasıtasıyla verilmişse de, insana bir sorumluluk yüklemeyiz.

Mutlak alan, böylece, bilginin iki sınıfını sunar: Vahiy kelâmı ile incelebilen aşkın mutlak (Allah'ın zâtı, haşrin niteliği, cüz'i ihtiyarî ve cennet gibi) ve duygusal mutlak (yani felsefî ve kurgusal kelâm manasında metafizik). Ancak bu bilimin tecrübe düzeyi farklı olduğundan, yöntemi de maddî âlemi inceleyen bilimlerden farklıdır.

Mutlak alanın bu iki tür bilgisiyle ilgili olarak, iki genel bilimi ayırdedebiliriz: a) Vahiy kelâmı: Sadece bu alanın konularını düzenler ve sistematik olarak sunar (yani Allah'ın zâtı, haşir, cennet ve cehennem gibi). b) Kurgusal kelâm: Duygusal âlemin bilgisini (yani Allah'ın varlığı, ölümden sonra hayatın aklî oluşu, cüz'i ihtiyarînin gerçekliği ve ilgili kelâmî konuları) sunmak için öznel halet-i ruhiyeyi kullanır. Bu bilim, mutlak alanı temsil eden vahiy kelâmının aksine, duygusal alanı temsil ettiğinden, kurgusal kelâm bilginin elde edilmesinde aklı kullanan ilk beşerî bilimdir. Bundan dolayı da, aşkın alandan maddî âleme bir geçit sağlar. O halde, aşkın alan ile maddî alanlar (şehadet âlemi) arasında yer alan diğer bazı bilimler de olacaktır.

Bu ikinci grup bilimler arasında bulunan bilimler insanlığı, toplumu, dini ve bilimin mahiyetini inceler. Aşkın ile tabiat bilimleri arasında bulduklarından dolayı, İslâm'ın temel kaynaklarını kendilerine zemin alarak, yukarıda açık-

lamaya çalıştığımız öznel hâlet-i ruhiye yöntemine ek olarak, bu bilimlerde geliştirilen yöntemleri kullanmalıdırlar. Hem deneysel-gözlem yöntemini ve hem de mümkün olan her yerde akılcı yöntemleri kullanmalıdırlar. Maddî âlemle ilgili bilimlerin sınıflandırılması daha ciddî bir çaba gerektirir. Bu bilimlerden ne anladığımız konusunda bir fikir vermek için bu bağlamda fizik, astronomi, biyoloji, kimya gibi tabiat bilimleri yanında; matematik ve mantık gibi biçimsel bilimleri zikretmek istiyoruz.

Şimdi her üç başlığımızı da bir sonuçta özetleyebiliriz: Kur'ân, ne bilimsel bilginin elde edilmesine, ne de felsefede vahye dayanan sistematik bir dünya görüşü oluşturmaya muhalif olmadığından, insan düşüncesinin kendisine de bizzat karşı değildir. Dahası, insanın bu her iki çabasında da Kur'ân, araştırmacıya aşkın âlemin bilgisini verir ve ona rehberlik eder. Bununla beraber, şahadet âlemiyle ilgili olarak da, bilim adamına bu alanın bilgisini vermekten çok, sadece onun niyet ve davranışını temizleme ve arındırmaya çalışır. Zira bu âlemin bilgisini herhangi bir kimse doğrudan kendisi elde edebilir.

Son olarak, felsefenin hem birey, hem de toplum için gerekli olduğunu gösterdiğimizden Müslüman düşünür, hikmet olarak felsefeyle, vahiy olarak Kur'ân arasındaki sınırı çok dikkatlice belirleme noktasındadır. Diğer taraftan, metafizik konularda Kur'ân'ın rehberliğine güvenmek zorundayız. Metafizik konularla gayb âlemini kastediyoruz. Yine daha başka metafizik sorunların da olduğunu anlıyoruz (yani bilgi, sebeblik, cüz'i ihtiyarî ve hakikat gibi). Bu ve benzeri sorunları sadece vahiy vasıtasıyla gayb hakkında bildiklerimizle cevaplayabiliriz. Böyle bir çerçevede felsefenin (İslâmî) rolü ise, açıkça Kur'ânî bir terim olan hikmetle tanımladığımız, bir dünya görüşünü ortaya koymak- bir sistem inşa etmektir. Bunun günümüz Müslüman dünyasının en âcil ihtiyacı olduğuna inanıyoruz.

KAYNAKLAR

- Ayer, Alfred J. *Language, Turth and Logic*. (New York: Dover Publications, 1952).
 Cornman, James W. vd. *Philosophical Problems and Arguments: An Introduction*. (New York: Macmillan, 1974).
 Al-Farabi, *İhsâ' el-'Ulûm*, İngilizce tercümesi, 'Uthman Amin (Mısır: Dar al-Fikr al-'arabi, 1949).
 Gazali, *Tehafut u'l-Felasife*. ed. M. Bouyges, S. J. (Beirut: al-Matba'at al-Kathulikiyah, 1927).

- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*, İngilizce tercümesi Norman Kemp Smith (New York: St. Martin's Press, 1965).
- Rahman, Fazlur. *Ana Konularıyla Kur'ân*, çev. Alparslan Açıkgeç, (Fecr Yayınevi, 1987).
- . *İslâm ve Çağdaşlık: Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, çevirenler A. Açıkgeç, M. H. Kırbaşoğlu (Ankara: Fecr Yayınevi, 1990).
- Rosenthal, Franz. *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. (Leiden: E.J. Brill, 1970).
- Walzer, Richard. çeviri ve ed. *al-Farabi on the Perfect State* (Oxford: Clarendon Press, 1985).
- Whitehead, Alfred N. *Modes of Thought*. (New York: The Free Press, 1938).
- . *Science and Modern World* (New York: The Free Press, 1967).
- . *Process and Realiy*. ed. David R. Griffin ve Donald W. Sherbune (New York: The Free Press, 1979).

Çeviren: İbrahim Özdemir