



İSLAM
DÜŞÜNCE
ATLASI

1



İSLAM DÜŞÜNCE ATLASI

YENİ
EDİSYON

HAZIRLAYAN İBRAHİM HALİL ÜÇER

1

KLASİK
DÖNEM

WWW.ISLAMDUSUNCEATLASI.ORG

ilem
İlim Etütler Derneği


KONYA
DİNİ VE KÜLTÜREL
ARAŞTIRMALAR DERNEĞİ



İSLAM DÜŞÜNCE ATLASI


Konya Büyükşehir Belediyesi Adına Sahibi: Uğur İbrahim Altay
Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları: 360
Sertifika No: 21473

İstanbul 2022

Birinci Basım: Ekim 2017
İkinci Basım: Aralık 2017
Üçüncü Basım: Ocak 2019
Genişletilmiş Dördüncü Basım: Eylül 2022

ISBN 978-605-389-304-2

HAZIRLAYAN İbrahim Halil Üçer

TASARIM VE UYGULAMA MNA Tasarım  Muhammed Nur Anbarlı

HARİTALANDIRMA VE İNFOGRAFİK Erol Polat

GEOMETRİK DESENLER Serap Ekizler Sönmez

TASHİH Elmin Aliyev

YAPIM  KÜLTÜR A.Ş.

Konya Sanat Kültür ve Spor Faaliyetleri San. ve Tic. AŞ
Konevi Mh., Alay Cd., No. 11
Meram 42040 Konya
konyakultur.com
+90 332 355 55 52

BASKI VE CİLT
Optimum Basım
Sertifika Nu. 41707

www.islamdusunceatlası.org

ilem
İlmi Etüdler Derneği

Aziz Mahmut Hüdayi Mahallesi,
Halk Caddesi, Türbekapısı Sokak, No. 13,
Üsküdar 34672 İstanbul
+90 216 310 43 18
ilem.org.tr



Konya Büyükşehir Belediyesi
Mevlânâ Kültür Merkezi, Çimenlik Mahallesi,
Aslanlı Kışla Caddesi, No. 8
Karatay 42030 Konya
444 5 542
konya.bel.tr



DÜŞÜNCE TARİHİNİN YAPISI VE DÜŞÜNCE TARİHİ ÇALIŞMASININ ANLAMI ÜZERİNE

İBRAHİM HALİL ÜÇER
Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi



Geçmişteki Düşüncelerin Tarihine Niçin İlgili Duyarız?

İnsanlar geçmişteki şeylere çok çeşitli nedenlerle ilgi duyabilir. Tarihi Salı Pazarı'ndaki tezgahlarda yer alan, hiç tanımadığımız insanların siyah beyaz fotoğrafları veya çatı arasına gizlenmiş eski eşyalar kadar bir filozofun düşünceleri ya da kişisel yaşantısı da bizde merak ve ilgi uyandırabilir. Ne var ki bu türden ilgiler, derinleştirilmediği ölçüde, nostaljik veya magazinsel bir meraktan öteye geçmez. Bunlar faydalı bir uğraş olarak takdir, hatta teşvik edilebilir, ancak ne bir tarihçi geçmişteki hadiselerle ne de bir düşünce tarihçisi geçmişteki düşüncelere böyle bir merak saikiyle yönelir. Ne olursa olsun herhangi bir merakın toplu bir mesai sarfını hak edecek ilmi bir disiplin haline gelebilmesi, bugün, buradaki insanın "Kimim? Nereden geldim? Neredeyim? Nereye gidiyorum? Ne Yapmalı ya da yapmamalıyım?" gibi hayati sorularıyla ilgili olmasına bağlıdır. Dolayısıyla geçmişteki düşüncelere dönük merakımız, bugün her birimizin sorduğu bu türden sorularla, yani bugünkü düşünme etkinliğimizle ilişkili olmadığı sürece genel mânâda bir kültürlenme çabasından başka bir şey ifade etmez.

Peki yakın, uzak ya da çok uzak geçmişte ortaya çıkmış düşüncelerin bizim bugünkü düşünme etkinliğimizle nasıl bir ilişkisi bulunabilir? Bu soruya cevap vermeden önce şöyle bir bakalım; sahip olduğumuz kaç fikir yepyenidir? İnsan, varlık, bilgi, değer, âlem ve tanrı gibi konular hakkındaki fikirlerimizin neredeyse tamamına yakını geçmişten gelerek uzun süreler içinde oluşmuştur. Düşünce tarihçisi işte bu olgudan yola çıkar ve bugünkü düşüncelerimizi oluşturan süreçleri kavramaya çalışır. Dolayısıyla onun geçmişteki düşüncelere dönük merakı basitçe “Eskiler neler düşündü?” sorusundan yola çıkmaz. Bunun yerine “Bugün neyi düşünüyoruz?”, “Bugünkü düşüncemizi yönlendiren temel fikirler nelerdir?”, “İnsanın temel sorularına tarih boyunca nasıl cevaplar verildi ve bu cevaplar nasıl değişti?”, “Bugünkü düşüncelerimizle geçmiştekiler arasında nasıl bir ilişki var?” gibi sorulardan başlar ve buradan kalkarak geçmişteki düşüncelere doğru yönelir. Böylece bir yandan temel insanî soruları ve onlarla ilgili düşüncelerin tarihini kavrarken, diğer yandan bugünkü düşüncelerimizi kuran temel bileşenleri tanıma yoluyla şimdiki düşünme etkinliğimize farklılık ve sıhhat kazandırmış oluruz.

Tarihi Anlamak Şimdiyi Anlamaktır, Şimdiyi Anlamaksa Tarihi

Şimdi, biraz önce ile biraz sonranın birleştiği yerde varlık kazanır ve kesintisiz bir akış içerisinde olmuşla olacağı birleştirir. Dolayısıyla şimdi, olmuş olanın izlerini ve geleceğe doğru yönelen sürgünlerini taşıyan daimi bir imkân alanıdır. Geçmişin olup bitmiş, geçip gitmiş bir tarafı bulunduğu elbette inkâr edilemez, fakat bu tarafını aşacak bir şekilde geçmişin bugüne uzandığı ve buradaki eylemlerimizin istikametini tayin ederek yapısını belirlediği yönleri de bulunur. Geçmişin belki en çok dikkatimizi çeken, çekmesi gereken yönü de burasıdır, çünkü geçmiş burada tarihe dönüşür. Geçmişte olan, işte bu yönüyle, geçmişte kalmaz ve bir kez olmuş olmanın beraberinde getirdiği yeniden olabilme imkânı şimdiye intikal ederek gerçekleşecek eylemlerimiz için bir zemin rolü ifa eder. Yazı yazmayı hiç bilmeyen bir çocuğa nispetle, bir kez yazı yazmayı öğrenen ve bu eylemi bilfiil gerçekleştiren bir çocuğu tasavvur edelim; onun geçmişte bu eylemi bir kez gerçekleştirmiş olması, dilediği zaman bu eylemi yeniden gerçekleştirebilmesi için temel oluşturur. Şu an yazmıyor olsa bile, artık ona eylem iktidarı kazandıran bir melekeye, yani dilediği zaman kolayca yazabilme gücüne sahiptir. Bu güç geçmişteki bir eylemle elde edilmiştir, ancak geçmişte kalmayan bir yöne sahiptir; bir kez elde edildikten sonra kendi aktüalitesini meleke halinde şimdiye devreder ve ona yönelmediğimiz anlarda bile orada bir yerde her an aktüel hale gelmeye hazır bir şekilde korunur; şimdide saklı imkânları olduracak yeni aktüalitelere için zemin rolü ifa eder. Tıpkı bunun gibi, an içindeki eylemlerimiz sadece hiç tecrübe edilmemiş saf imkânları keşfederek onları bilfiil hale getirme çabasını ifade etmez, bu çabayı mümkün kılacak şekilde önceki tecrübelerden elde ettiğimiz yeteneklerin kullanılmasını da içerir. Bu manasıyla tarih, olmuş bitmiş ve gelip geçmiş hadiseler yığınına aşacak şekilde bugüne intikal eden

ve orada “kendisi sayesinde eylemde bulunma gücü elde ettiğimiz” bir melekeler, yetenekler toplamı olarak kendisini gösterir. Tam da bu nedenle, tarihsel zamana yönelik bir idrak zaafiyeti sadece geçmişe dair basit bir anlayışsızlık ortaya çıkarmaz; şimdiye ait eylemlerimizin yapısal boyutu içinde saklı olan ve eylem iktidarımızın ya da iktidarsızlığımızın kendisine dayandığı melekeler ve yetenekleri gözden kaçırdığı için, eylemin yapısını bozar, bütünlükten uzaklaştırır ve bilinçten yoksun bırakır. Bu bakımdan tarihi anlamak, şimdiyi anlamaktır. Bu anlayış sayesinde şimdi içinde saklı olan ve eylemlerimizi inşa etmeye devam eden yapısal unsurları kavrama, eyleme içkin cihetlerini muhasebe etme ve bu sayede eylemlerimize istikamet kazandırma imkânı elde ederiz. Bununla birlikte şunu hatırla tutmak gerekir: Şimdiye içkin yetenek ve melekeleri kavrama çabası, sırf onları oldurma ve orada oldukları için yücelterek geleceğe aktarma gayretinden ibaret olamaz. Bahse konu yetenek ve melekeler, keşfi takip eden bir tahkik ameliyesinin konusu kılınmadıkları sürece eylemlerimizi negatif bir yolla etkileme ve bizzat şimdinin canlılığı içerisinde ortaya çıkan yeni imkânlara ket vurma rolü de ifa edebilir. Tarihsel melekeleri donduracak, üstlerini örtecek ve içkin aktivitelerini gözden kaçırarak bir lakaytlıktan kurtulma ve onları keşfetme çabası her şeyden önce gelir, fakat daha önemlisi, bu canlı hafızayı tahkike dayalı bir anlama çabasının önüne sermektir.

Tarihsel hafızaya dönük böyle bir anlayışa erişme çabası, kaçınılmaz olarak, şimdi içerisinde gerçekleşir. Dolayısıyla canlı şimdiye yönelik bir ilgi ve meraktan yoksunluk, tarihe bakışı körleştirerek hikmetten mahrum kılar. Denilebilir ki tarihsel hafızasını kaybetmiş bir şimdi boş, şimdiye dönük bir ilgi ve meraktan mahrum tarihsel idrak kör, gelecek tasavvurundan yoksun bir şimdi ise istikametsizdir.

Sözgelimi hareket ve değişimin ilkesine dair herhangi bir soruya sahip olmayan bir düşünce tarihçisinin önceki doğa veya nefis teorilerine, bir şehrin insanî yaşam için gerçekte ne anlama geldiğine ilişkin herhangi bir soruya sahip olmayan şehir tarihçisinin Merv, Herat ya da Florensa gibi şehirlere, bilgi üretiminin toplumsal düzenin inşasında nasıl bir role sahip olduğu hakkında hiç düşünmemiş bir kurumlar tarihçisinin 13. yüzyıldaki medreselere dair malumatı belki onu ciltler dolusu esere sahip kılabilir, ama yöneldiği şeylerin gerçek anlamlarını keşfetmesini sağlayamaz. Bu nedenle şimdiye, daha yerinde bir tabirle varoluşun en canlı bir biçimde şimdide gösterdiği anlamlara yönelik bir merak veya idrak yoksunluğu, bu anlamların tarihteki görüntülerine ilişkin de bir idrak yoksunluğuna dönüşür. Tarihi anlamak şimdiyi anlamaktır, ama şimdiyi anlama çabasından mahrum bir idrakin, tarihsel olanı hiçbir zaman tam olarak kavrayamayacağı da akılda tutulmalıdır.

Peki şimdide gerçekleşen anlama çabasını tarih ve hafızayla ilişkilendirmek suretiyle ona derinlik kazandırmak, tarihe dönük anlama çabasını da şimdiyle ilişkilendirerek onu bugüne uzanan hikmetli bir bakışa kavuşturmak için ihtiyacımız olan şey nedir? Gelecek ufku işte bu sorunun cevabı olarak ortaya çıkar. Gelecek ufkunu kaybetmiş bir şimdi kısırdır: Ya geriye

doğru çekilerek geçmişin içine çöker ve silik bir leke haline gelir ya da ileriye doğru istikametsiz atılımlar ve çırpınışlarla enerjisini kaybederek tükenir.

Tarihsel hafızasını koruyan bir şimdi, olup bitenleri kendisi içinde kavrayacağı bir kap elde etmiş, dileyenin üstüne istediğini yazdığı boş bir levha olmaktan çıkarak söylenenlere eleştirel bir şekilde yönelme imkânını kazanmış olur. Eleştirel kavrayışın bir ön şartı olarak böyle bir hafızanın yokluğunda, gerçek manada “anlama”dan bahsedilemez. Çünkü anlama, öğrenme ve öğretme, düşünme ve akıl yürütme daima önceki bilgilere dayalı bir şekilde gerçekleşen bir süreçtir. Bir derste olduğunuzu tasavvur edin; hoca için bildiklerini size aktarabilmesi, başta dilsel hafıza olmak üzere bir yandan söylenenleri anlayabilmenizi mümkün kılan önceleyici bir zemine bağlıyken diğer yandan söylenen yeni şeyleri hafızanızda bulunan önceki bilgilerle ilişkilendirebilmesine bağlıdır. Sizin hocayı anlayabilmeniz de aynı şekilde söylenenleri hafızanızda bulunan önceki bilgilerle ilişkilendirip yorumlayabilmeniz sayesinde mümkün olur. Bu manada, anlatılan herhangi bir şeyle ilgili “Doğru mu yoksa yanlış mı?” sorusunu sorabilmemiz, hafızamızda yer alan özdeşlik, çelişmezlik, üçüncü şıkın imkânsızlığı gibi ilkelere, bu ilkelere kazandığımız, bilimsel otoritelerden duyarak güvendiğimiz, kitaplardan okuyarak öğrendiğimiz ya da aile, toplum, kültür ve gelenek sayesinde elde ettiğimiz önceki bilgilerimize, kısaca hafızamıza bağlıdır. Kanıtlayıcı bir akıl yürütme öncüllere ve önceki bilgilere, tümevarımsal bir akıl yürütme önceki deneyimlere, karar verme süreçleri önceki tecrübelerimize dayanır. Hasılı önceleyici bilgiler ve hafızadan bahsedemediğimiz yerde, sadece anlama ve eleştirme değil, yeni bilgilerin “öğrenilmesi” de söz konusu edilemez.

Eleştirel düşünme yeteneğinin ön şartlarından biri olan hafızasını kaybetmiş kişiyi kolayca yönlendirebilirsiniz. Şayet hafızamı kaybetmişsem İbrahim olan adımı, sözgelimi Ahmet’le değiştirebilir; Üsküdar’dan geliyorsa aslında Kadıköy’den geldiğime beni ikna edebilir ve nihayet Fatih’e gidiyor olsam bile Beykoz’a gitmem gerektiğini telkin edebilirsiniz. Bu durum sadece bireyler için değil, tarihi ve kültürel hafızalarıyla hüviyetlerini elde eden milletler için de geçerlidir. Hafızasını kaybetmiş bir millete başkaları tarafından, kim olduğu söylenir, nereden geldiği öğretilir ve nereye gitmesi gerektiği telkin edilir! Hafızasını kaybetmiş milletlerin kimliği, tarihi, iradesi ve gelecek ufku tehdit altındadır. Hatırlamak, bu tehdide direnmenin en geçerli yoludur.

Tahkikten Yoksun Bir Hafızanın Zaafı

Hafıza, önemli olduğu kadar, dikkatli bir şekilde takip edilip canlı tutulmadığında ve eleştirel bir yolla, gerçeklikle ilişkisi sürekli bir şekilde tahkik edilmediğinde çeşitli hatalara yol açıp aslında kabul etmemizin mümkün olmadığı şeyleri kabul etmeye, önyargılar oluşturmaya, iletişimi zayıflatmaya, yeni durumlar ve bilgileri yanlış yorumlamaya neden olabilir. Sözgelimi kötü, donuk ve zayıf bir hafızanın sebep olduğu problemlerden biri “doğruluk yanılması”dır. Buna tanışıklık yanılması da denilebilir. Zayıf hafıza-

mız dolayısıyla bir bilginin kaynağını, onu doğru yapan kanıtlama adımlarını, hatta bilginin içeriğini bile unutabilir, ancak hâlâ o bilgi içeriğini temsil eden bazı kelimeleri, imajları, isimleri hafızamızda taşıyor olabiliriz. Böylesi bir durumda o kelimeler, imajlar veya isimlerin geçtiği yeni bir bilgi iddiasını hiç eleştirmeden, öncekini çağrıştırdığı için doğru kabul edebilir ve bu noktada bir doğruluk yanılması içine düşebiliriz. Dolayısıyla hafızamızda doğru olarak konumlandığımız şeylerin tahkikine sahip olmazsak, yanlış bir iddia bu doğruya benzetilerek bize kabul ettirilebilir. Bu, eleştirel bir kavrayıştan mahrum hafızanın, mugalata ile aldatılmaya açık olduğunu gösterir.

Müslümanların kültürel hafızası içerisinde asırlar içinde oluşan ve dakik kanıtlamalara dayanan entelektüel bir uzlaşının değerli hale getirdiği kavramlar vardır. Arayışlar Dönemi İslam düşüncesinin modern kavramsal çerçeveleri meşrulaştırma yolunda, onları eski kavramsal çerçevelerle özdeşleştirme veya onlara benzetme yolundaki stratejisi, bizzat bu düşüncenin yer yer tanışıklık yanılmasına düştüğüne bir örnek olarak gösterilebilir. Bunun için şûrâ kavramı hatırlanabilir. Modern dönemde meşrutiyet ve demokrasi nosyonları doğrudan kurucu hafızanın bir unsuru olarak gündeme gelen ve Müslümanların işlerini şûra ile yaptıklarına vurguda bulunan ilkeyle (Şura: 38) ilintilendirilerek değerlendirilmeye tâbi tutulmuş, geniş kitlelerin demokrasi ve meşrutiyet nosyonlarını bu yolla kabullenmesi yoluna gidilmiştir. Aslında bu durum sadece bir kitleyi belirli bir şeye ikna etmek ve yönlendirmek amacıyla gerçekleştirilmez, bir insan karşı karşıya kaldığı yeni bir durumu ele alırken tahkikten yoksun ve aceleci bir şekilde, yalnızca önceki bilgileriyle hızlı ilişkiler kurarak, benzetmeler yoluyla düşündüğünde de aynı hataya düşebilir. Akıl, vicdan, özgürlük, insan hakları, ulus-devlet ve anayasa gibi, modern dönemde –dayandıkları yeni ontolojiler nedeniyle– yeni anlamlar kazanan kavramların birçoğu, Arayışlar Dönemi İslam düşüncesi boyunca yer yer benzeri bir tanışıklık, dolayısıyla da doğruluk yanılması içerisinde ele alınmıştır.

Diğer taraftan hafızamız olayları, kişileri, olguları, hatta kendimizi ele alırken bile bizi yönlendirir. Ancak bugün hatırladıklarımız geçmişte olup bitenlerin veya öğrendiklerimizi daima mükemmel bir kopyası değildir. Bazı şeyleri seçer, bazılarının üstünü örteriz, bazılarını tahrif eder süreç dahilinde yeniden oluştururuz; hatta bazen hiç olmayan bir şeye olmuş gibi inanabiliriz. Tüm bunlar mevcut durumları ele alırken bizi yönlendirir ve çeşitli ön yargılar, kalıplar vs. oluşturabilir. Yeni durumlarla bu tür ön-yargılar içerisinde karşılaştığımızda, bizzat bu durumları doğru bir şekilde kavrama imkânından mahrum oluruz. Böylece tahkikten mahrum hafıza, yukarıda anlattığımız gibi sadece yeni durumları bizim için acilci bir yolla meşrulaştırma yönünde bir işlev ifa etmez, bu kez tersinden onları anlama ve alımlama yönünde ket vurucu bir işlev de görebilir.

Hafızanın gerçeklikten kopması ve gerçeklikle ilişkili bir eleştirel anlayışın, yani tahkikin uzağına düşmesi neticesinde ortaya çıkan bu zaafının üstesinden gelmenin yolu, hem hafızamızı hem de yeni bilgileri sistematik-mantıksal ve tarihsel bir eleştiri içerisinde ele almaktan geçer.



XIII. yüzyıl Suriye bölgesine ait bir matara, British Museum



Hafızaya Dönük Makul Kavrayışın Önündeki Engeller

Geçmişteki düşüncelere dönük merakımızın şimdiki düşünme etkinliğimizle yakından ilişkili olması, onu sadece nostaljik ve magazinsel meraktan ayırt etmez; düşünce tarihini bugün üstesinden gelemediğimiz her türlü sorunla ilgili mucizevi bir çözüm sandığı olarak gören hayranlıkla dolu bir meraktan da ayırt eder, etmesi gerekir. Zira böylesi bir merak, düşüncenin üstlenmesi gereken şimdiki sorumlulukları bir kenara bırakır ve parlak geçmişte üretilmiş fikirleri, belki de sırf parlak bir geçmişte üretildikleri için araştırmaya ve geçmişe duyduğu özlem nedeniyle yeniden üretmeye değer bulur. Oysa bu durum düşünceyi gerçeklikten koparır, destansı geçmiş tasavvuruyla bizatihi geçmişin çarpıtılmış bir şekilde kavranmasına neden olur ve hesaplaşmaksızın bugüne boca ettiği parça parça fikirlerle düşünce dünyasını yamalı bohçaya çevirir.

Diğer taraftan düşünce tarihçisi, hayranlıkla dolu bir meraka ne kadar mesafeli ise kırgınlık, küskünlük ve yabancılaşmayla dolu bir lakaytlığa da o kadar mesafeli olmalıdır. İnsanlar birçok farklı nedenle geçmişe özlem ve hayranlık duyabileceği gibi, ona yabancılaşabilir, hatta giderek ona karşı kırgınlık ve nefret dolu duygular da besleyebilir. Geçmişle böylesi bir ilişkinin önde gelen sebeplerinden biri, insanların memnuniyetsizlik duydukları şimdiki hallerinden geçmişi, geçmişteki atalarını ve onların eylemleriyle düşüncelerini sorumlu tutmalarıdır. Bu canlı itham içerisinde geçmiş sadece bir yabancılaşma değil, aynı zamanda nefret nesnesi haline gelir ve oraya dönük her türden ilgi sadece anlamsız değil, kaçınılması gereken tehlikeli bir ilişki örneği olarak görülmeye başlanır. Böyle bir bakış açısının temel sorunu şudur: Biz geçmişi terk ettiğimizi düşünebiliriz ama geçmiş bizi terk etmez; bilinç düzeyinde gerçekleşen bir hesaplaşma yerine duygusal bir ayrılıkla terk ettiğimiz geçmiş, giderek bilinç dışı bir düzleme yerleşir ve her türden düşünme etkinliğimizi bu bilinç dışı düzlem üzerinden bu kez negatif bir yolla yönlendirmeye başlar. Bu tutum, sahiplerini sadece geçmişin çarpık bir resmiyle baş başa bırakmaz, onların şimdiki düşünme etkinliklerinin yapısını düşman bir geçmişin kavga edilen hayaletiyle bozup durur.

Hayranlık ve nefret tutumu ortak bir özelliği paylaşır: Duygusalılık. Duygular insan yaşamı için vazgeçilmezdir, fakat düşünceyi yalnızca etkilenimler katmanına hapsedtikleri ölçüde, etkilenimlerden bağımsız içsel ve dışsal gerçekliğe erişme imkânını baltalarlar. Çok sevdiğiniz ve hayranlık duyduğunuz, keman çalan fakat şimdi ölmüş dostunuzu tahayyül edin; ona duyduğunuz hayranlık onun bir parçası haline gelen kemana karşı da hayranlığa dönüşebilir. Öyle ki kemanla ilgili her türden eleştiri veya onu başka enstrümanlarla karşılaştırma yönündeki herhangi bir teşebbüs, giderek dostunuza dönük bir saygısızlık olarak belirebilir zihninizde; artık bu etkilenim katmanından bağımsız bir şekilde ne kemana ne de başka enstrümanları tasavvur edebilir hale gelmişsinizdir. Bu durum hem kemana, hem başka enstrümanlara dönük düşüncelerinizi bozar. Bu kez ney üfleyen, fakat kavga ve nefretle ayrıldığınız eski dostunuzu tahayyül edin;

ona dönük nefretiniz giderek onunla özdeşleştirdiğiniz neye de yönelmeye başlar. Yeni dostlarınız sizi bir ney dinletisine davet ettiğinde buraya gitmekten imtina edebilir, ney üfleyenlere karşı mesafeyle yaklaşabilir ve giderek neyin neden berbat bir enstrüman olduğuyla ilgili söylevler verirken bulabilirsiniz kendinizi. Neyle ilgili size gayet objektif gibi görünmeye başlayan negatif tutumunuzun kaynağında, aslında kendinize bile itiraf etmekten çekindiğiniz eski bir kavga yatar. Bilinç düzeyine çıkarıp bir türlü sağlıklı bir şekilde yüzleşmediğiniz bu ilişki, siz onu terk ettiğinizi düşünseniz bile sizi terk etmez ve bilincinizin alt katmanlarına iyice yerleşip bilinç seviyesindeki tüm eylemlerinizi yönlendirmeye, giderek irrasyonel hale getirmeye başlar. Neye, kemana, müzik aletlerine, müziğe, müzik tarihine ve kültürüne soğukkanlı bir bakış için duygusallığın ötesine geçen, etkilenimlerden imkân ölçüsünde uzak, rasyonel bir tutuma ihtiyaç vardır. Geçmiş ve ona ait unsurlar hayranlığın ya da nefretin konusu olduğunda, sadece anlamlarını kaybetmek ve bu tutum sahiplerinin düşünme süreçlerini bozmakla kalmazlar, aynı zamanda kavga kaynağı haline gelirler.

Düşünce Tarihi Çalışmasının Değeri

Şimdiki düşünme etkinliğimizin farkındalık kazanması, mevcut düşüncelerimizi yönlendiren temel inançların ilişkili olduğu epistemolojik katmanların, kavramsal ağların ve bizzat bu inançların oluşum tarihinin fark edilmesiyle ilgilidir. Örnek olarak insan ruhunun ya da filozofların deyişiy-le nefsinin maddî bir şey olmadığı inancını alalım; bugün çoğu insan için ölümsüzlüğü, metafizik bilginin imkânını ya da öte dünyanın varlığını ispat etmek ruhun gayrı maddîliğine bağlı görünür. Çünkü zihninde böyle bir ilişkiye sahip biri için, ruh gayrı maddî olmazsa beden ortadan kalktıktan sonra neyin devam edeceği sorusu cevapsız kalabilir. Aynı şekilde ruh maddî bir şey kabul edilirse, maddî ve duyulur olanın ötesine geçecek metafiziksel idrake neyin aracılık edeceği belirsizleşebilir. Bununla birlikte İslam düşünce geleneğinde, uzunca bir süre çoğu bilgin ruhu cisimsel ve atomlardan müteşekkil bir şey kabul ettiği halde ölümsüzlük, vahiy ve öte dünyanın varlığı gibi düşünceleri savunabilmiştir. Düşünce tarihi çalışmasının bize vereceği bu bilgi, en azından İslam düşünce tarihinde ruhun gayrı maddîliği fikriyle ilgili bir icmanın bulunmadığını, bunun da ötesinde ruhu böyle kabul etmeksizin de ölümsüzlük, vahiy, öte dünyanın varlığı gibi fikirleri savunabileceğimizi gösterir. Bu farkındalık sayesinde şimdiki düşüncelerimizin ne ölçüde zorunlu olduğunu yeniden düşünme imkânı buluruz.

Bu yeniden düşünme çabasının şimdiki fikirlerimize sıhhat kazandırıcı bir tarafı da vardır. Ruhun gayrı maddîliği fikri üzerinden devam edelim; İslam düşünce tarihi boyunca, özellikle on ikinci yüzyılı takiben, bu fikirle ölümsüzlük, metafizik bilginin imkânı, öte dünyanın varlığı gibi diğer fikirler arasında o kadar zorunlu bir bağ kurulmuştur ki giderek ruhun gayrı maddîliği söz konusu fikirlerle aynı seviyede ele alınmaya başlamış, dinî düşünce için bir ilke katına yükselmiştir. Bu dönüşümün bir neticesi olarak bugün de ruhun gayrı maddîliği fikriyle ilgili bir itiraz, çoğu insan

için dinî inançlarından birine yapılmış bir eleştiri gibi algılanabilmektedir. Kuşkusuz ruhun gayrı maddîliği fikri bugün de çeşitli argümanlarla savunulabilir, ancak bu fikrin ölümsüzlük, vahiy, öte dünyanın varlığı gibi diğer inançlarla aynı düzeyde değerlendirilmesi düşüncelerimizi inşa eden bilgi ağında bir bozulmaya, giderek karmaşaya neden olur.

Fikirlerin süreklilik ve dönüşümüyle ilgili, daha dikkat çekici başka bir örnek verelim: Âlemin yoktan yaratılması. Bugün birçok Müslüman tıpkı nefsin gayrı maddîliğinde olduğu gibi, âlemin yoktan yaratılmış olduğunu kabul etmeyi de bir tür inanç esası olarak benimser. Hatta XIII. yüzyıl düşünürü Sadeddîn et-Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsîd* adlı eserinde söylediklerine bakılacak olursa, âlemin yoklukla öncelendiği fikri İslam'ın temel esaslarından biri kabul edilir ve bir düşünürün ancak, bir dizi başka ilkeyle birlikte, ancak bu ilkeye dayandığı ölçüde İslamî esaslarla uyumlu olarak düşünebileceği varsayılır. Bununla birlikte İslam düşüncesinde ahval, sudur ve zuhûr teorileri gibi alternatif fikirler de yer alır ve Fahreddîn er-Râzî, *el-Muhassa'l*ında Allah'ın kudretine nispetle yoktan yaratma ile aksi fikirler arasında bir fark bulunmadığını söyler. Buradan şunu öğreniriz; önceki örnekte olduğu gibi, yoktan yaratma düşüncesi de ilahî irade-kudret ve yaratma başta olmak üzere daha temel bazı fikirleri açıklama-ispata sadedinde geliştirilmiş olup, dayandığı argümanlara nispetle tahkike açıktır. Bu örnekler çoğaltılabilir; fizikte tabiat, suret ve doğal güçler, ahlakta insan tabiatı, mizaç ve itidal, epistemolojide bilginin imkânı, doğruluk ve gerekçelendirme gibi konularla alakalı birçok düşünce bu şekilde yeniden ele alınabilir.

Bu kısa analizden iki sonuç çıkartılabiliriz: Düşünceler biri süreklilik ve dönüşüm, diğeri ise ilişkisellik olmak üzere çift boyutlu bir yapıya sahiptir. Süreklilik ve dönüşüm ciheti düşüncenin zamanla irtibatına, ilişkisellik ise bir düşüncenin yatay ve dikey düzlemde ilişkili olduğu diğer düşünce katmanlarıyla irtibatına işaret eder ve her düşünceyi ilişkisellik bir ağ içinde kavramamız gerektiğine vurguda bulunur. Bu nedenle düşünce tarihçisi bir yandan *düşüncenin zamanlarını* keşfederek düşüncelerin zaman içindeki süreklilik ve dönüşümlerini göstermeyi, diğeri yandan *düşüncenin katmanlarını* keşfederek bir düşüncenin hangi düşüncelerle ilişkili bir şekilde kurulup geliştiğini ortaya koymayı amaçlar. Şimdi *düşüncenin zamanına* ve *katmanlarına* biraz daha yakından bakalım. Böyle bir bakışın bize düşünce tarihi çalışmasının konusu, yöntemi ve gayesine ilişkin de bir fikir vereceğini umut ediyorum.

Düşüncenin Zamanı:

Düşünce Tarihçisi Hangi Değişimin Zamanını Ölçer?

Tarih zamanla, zamansa değişimle ilgilidir. Dolayısıyla düşünce tarihi çalışmasından bahsedebilmemiz, ancak *düşüncenin zamanından* ve bu zamanı ortaya çıkartan değişimlerden bahsedebildiğimiz ölçüde anlamlı olacaktır. Şu halde "düşünce/ler tarihi" nosyonunu kavrayabilmek için önce ana hatlarıyla tarih, zaman ve değişim ilişkisine yönelmemiz gerekiyor.

Çoğu düşünür zamanı değişimin miktarı veya sayısı olarak tanımlar.

Zamanı ister bilfiil değişimlerin artardalığında isterse de değişimin imkânından çıkartalım, değişimle zaman arasında kopmaz bir ilişki vardır. Bununla birlikte değişimler çok çeşitlidir ve değişim çeşitlendikçe zaman da çeşitlenir. Dünyanın güneş sistemi içerisinde sürekli tekrar eden örüntüler halindeki konumsal değişimi dünyaya ait astronomik zamanı ortaya çıkarır. Sene, ay, hafta ve gün, bu tekbiçimli astronomik zamanı ölçülebilir ve takip edilebilir hale getiren objektif *kronolojiyi* ifade eder. Diğer taraftan bu astronomik zamanı ortaya çıkaran konumsal değişimlerin dünyada sebep olduğu fiziksel değişimler vardır. Mevsimsel ve günlük hareketlerin dünya üzerinde yarattığı ısınma, soğuma, büzüşme, genleşme gibi değişimler dünyanın *jeolojik* ve *coğrafi zamanını* ortaya çıkarır. Dünyanın astronomik, jeolojik ve coğrafi zamanına benzer şekilde canlıların *biyolojik zamanından* da bahsedilebilir. Organizmanın çeşitli açılardan değişim süreçleri bu zamanı ortaya çıkarır ve biz de yaş, çocukluk, gençlik, yaşlılık gibi adlandırmalarla bu zamanın görünen yüzünü ölçer ve takip edilebilir hale getiririz. Dünyanın astronomik zamanını ortaya çıkaran değişimleri ölçüp gruplandırarak elde ettiğimiz yüzyıl, sene, ay, hafta gün ve diğer zaman ölçüm birimleri, belki de takibi kolay olduğu için çoğu zaman jeolojik ve biyolojik zamanı ölçmek için de kullanılır. Ancak biyolojik zamanı ortaya çıkaran değişimler, astronomik zamanı ortaya çıkaran değişimlerden tümüyle farklı olduğu için aslında her iki zaman türü ayrı bir ritim ve akışa sahiptir. Dünyanın astronomik zamanı üzerinden kırk sene geçirmiş olabilir, fakat biyolojik yaşıңыз, yani biyolojik değişimlerinizin ortaya çıkardığı zaman elli gösterir. Bu nedenle kronolojik ölçü birimlerine ilaveten, biyolojik zamanı ölçülendirmek için bebeklik, çocukluk, ilk gençlik, ergenlik, gençlik, olgunluk, yaşlılık vs. gibi adlandırmalara sahibiz. Demek ki zamanın ritmi, hızı ve kendisini gösterme biçimi, onu ortaya çıkaran değişimin türüyle kopmaz bir ilişkiye sahiptir.

Kronolojik, jeolojik veya biyolojik zamanın aksine *tarihsel zaman* doğal ve sapmalara umumiyetle bağışık bir biçimde tekrar eden değişim örüntüleriyle ortaya çıkmaz. Bu nedenle tarihsel zamanı kavramanın yolu kronoloji değildir. Tarihsel zaman, dünyaya ait astronomik, jeolojik ve coğrafi zamanlar içinde yaşayan insanın bu zamanlara bağlı koşullar içerisinde, fakat onları aşacak bir şekilde giriştiği iradi eylemlerin yarattığı değişimlerin zamanıdır. İnsana ait arzuların dile gelme ve iradi bir yolla gerçekleştirilme biçimleri bireysel, toplumsal, iktisadî ve siyasî eylemleri ve bu eylemlerle biçimlenmiş zaman-mekânsal alanları inşa eder. Kuşkusuz bu değişimlerin kendisi içerisinde yüzdüğü objektif bir astronomik-coğrafi zaman-mekân katmanı vardır, ancak kronolojinin bize tanıttığı bu objektif zaman farklı beşeri zamanların oluşturduğu farklı tarihsel zamanlar barındırır. Bu tarihsel zamanları birbirinden ayırt eden şey, sadece onlara zemin teşkil eden somut coğrafi ayrımlar değildir. Onları birbirinden ayıran ve aynı objektif zaman dilimi içerisinde, Braudel'in deyişiyle farklı zamansallıklar görmemizi sağlayan şey dünyaya etki eden eylemlerin arkasındaki insanların farklı varlık, değer, insan ve evren anlayışlarına sahip

olmasıdır. İşte bu anlayışlar zemininde varlık kazanan eylemlerin yarattığı değişimlerin zamanı, coğrafyanın sınırlarını da aşan tarihi zamansallıklar inşa eder. Tarihçi işte bu zamansallıkları keşfetmeye, onları ortaya çıkaran değişimleri çözümlenmeye çalışır.

Peki düşüncenin de böyle farklı bir zamansal akışa ve ritme sahip olduğunu söyleyebilir miyiz? Bir başka deyişle, düşüncenin zamanından bahsedebilir miyiz? Bunu keşfettiğimizde düşünce tarihçisinin neyi kendisine konu ettiğini de belirleme imkânı bulacağız.

Uzunca bir süre hakiki düşüncenin zaman, mekan, dil gibi unsurlara bağlı değişimlerden bağımsız ilahî bir uzayda varlık kazandığı kabul edilmiştir. Böyle bir kabule neden olan şeylerden biri, belki de en önemlisi, aklın değişmez hakikatleri idrak yönündeki değişmez ve müşterek kabiliyetine olan güçlü inançtır. Sözelimi Fârâbî (ö. 339/950) matematik, fizik, mantık ve metafizik bilimlerini tam da bu nedenle “hakiki bilimler” (*el-ulûm el-hakîkiyye*) diye nitelemiş; hakikiliği ise değişmezlikle tanımlamıştır. Burada değişmezlik; şu ya da bu zamana, bölgeye, topluma, dine ve dile göre farklılaşmaksızın aynı olma manasına gelir. Buna göre “hakiki bilgi” veya “hakiki felsefe” değişmez; değişen zaten yanlıştır. Böyle bir bilimsel bilgi tasavvuru, “bilginin” veya “düşüncenin” tarihini tasavvur etmeyi zorlaştırır. Zaten bu nedenle, bahse konu bilimsel bilgi tasavvuruna sahip geleneksel felsefe tarihi metinleri, bugünkü manasıyla düşünce tarihi değildir. Bunun yerine onlar, herhangi bir gelişim, değişim ve etkileşimden bağımsız bir şekilde, “bilgi”nin tarih içindeki görünümelerini onu üreten “bilgin”lere bağlı kronolojik bir sıra düzeni içerisinde sergilemeyi seçerler. Buna rağmen, geleneksel tarih metinleri bile ekol ve daha önemlisi *tabaka* fikrinden yoksun kalmaz. Sözelimi, İslam dünyasında yazılmış ilk sistematik bilim ve felsefe tarihi metinlerinden biri sayılabilecek *el-Fihrist*'in müellifi Muhammed b. İshak en-Nedîm (ö. ykl. 385/995) felsefî ilimlerin İslam dünyasına intikalinin, bu ilimlerin tarihinde yarattığı dönüşümü vurgulamak isterken İslam dünyasındaki filozof ve bilim adamları için *el-muhdesûn* (=yeniler) tabirini kullanır. Muasır ve çağdaş gibi anlamlara gelen bu tabir, en-Nedîm'in bu filozoflar ve bilim adamlarıyla muasır olduğunu anlatmayı amaçlamaz, çünkü bu kategori altında yer verdiği isimlerin birçoğu ondan önce yaşamıştır. *el-Muhdes* ifadesi, bunun yerine, en-Nedîm'in felsefî ilimlerin tarihi açısından nasıl bir farkındalık içerisinde bulunduğunu anlatır: Müslümanların önceki felsefî ve bilimsel mirası temellük ederek ürettikleri birikim “yeni” (*muhdes*) bir dönemi ortaya çıkarmış ve onu önceleyen evreyi “antik” (*Kadim*) haline getirmiştir. Diğer taraftan İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) tarihle ilgili meşhur *et-Tabakâtü'l-kübrâ*'sından başlayan bir gelenekle ilişkili bir biçimde hemen her alanda telif edilmiş tabakat metinleri henüz düşüncenin değilse de düşünürlerin tabakaları ve *katmanları*ndan bahsetme imkânı tanır. Bu minvalde İbn Cülcül (ö. ykl. 384/994), İbnü'l-Kıftî (ö. 646/1248), İbn Ebî Usaybi'a (ö. 668/1269) gibi isimlerin felsefe-bilim tarihini; el-Ka'bi (ö. 319/931) ve Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) gibi kelâmcıların da Mu'tezile geleneğini

tabakalar halinde ele alma teşebbüsleri, düşünce üretiminin farklı evrelerine yönelik bir farkındalık içerir. Bu eserlerde *tabaka* fikri ilk bakışta sadece kronolojiyle, yani nesiller ve yüzyıllarla ilgili gibi görünse de farklı tabakalarda yer alan bilginlere ait sorular ve bu soruları cevaplama yöntemleri açısından gerçekleşen değişimlere ilişkin de fikir verir. Bu türden değişimleri adlandırma ihtiyacı, daha sonra İslam düşüncesindeki nazarî gelenekler için *mütekaddimûn* (=öncekiler) ve *müteahhirûn* (=sonrakiler) şeklinde bir ayırım yapılmasına neden olmuştur.

Kronolojiye çok güçlü bir biçimde bağlı olan ve tabakalandırmanın düşüncedeki değişimlerle ilişkisine ancak nisbî ölçüde atıfta bulunan *tabaka* fikrine karşılık, *mütekaddimûn* – *müteahhirûn* ayırımı kronolojiyi tâlileştirir ve başka bir şeyi ölçmeye başladığını açıkça ifade eder. Çünkü bu ayırım da yalın kronolojiden uzaklaşır ve düşünceyi, onun da içinde aktığı astronomik zamanın akışına göre değil, bizatihi düşüncenin kendi ritmine göre takip etmeye başlarız. Bunu sağlayan şey, düşünceye özgü zamanı inşa eden değişimlerin fark edilmesidir. Bunlar düşüncenin yöneldiği sorularda, bu soruların yarattığı problemlerde, bu problemleri ifade etme biçimlerinde ve bu soruları anlamlı kılan çerçevelerde meydana gelen değişimlerdir. *Düşüncenin zamanı*, işte bu değişimlerin zamanıdır. Bu değişimlerin yarattığı zamanın tarihsel zamanla bir benzerliği vardır: Tıpkı onun gibi düşüncenin zamanı da astronomik zamanın aksine yeknesak değildir, tekrar eden değişmez örüntülerle ilerlemez. Bu nedenle yeknesak kronoloji bahse konu değişimlerin gerçekleştiği kesin zaman aralıklarına dair bilgi verse de bu değişimlerin kendisini ölçme, adlandırma veya tanımlama kabiliyetine sahip değildir. Düşüncenin zamanı, kuşkusuz dünyaya ait astronomik, coğrafi ve beşeri zaman içerisinde varlık kazanır, fakat onu ortaya çıkaran değişimler dünyanın kendisi ya da güneş etrafındaki hareketlerinden kaynaklanan değişimler olmadığı için ne astronomik ne de coğrafi zaman ölçüleri düşüncenin zamanıyla çakışmaz. XIV., XV. ya da XVI. yüzyıllar astronomik bir zaman ölçüsünü ifade edebilir, ancak “XV. yüzyıl İslam düşüncesi” bu zaman dilimi içerisinde gerçekleşen düşünceyi nitelendirme, belirleme veya anlama açısından neredeyse hiçbir şey ifade etmez. Çünkü düşüncenin zamanını yaratan değişimler, astronomik zamanı yaratan değişimleri ölçen birimlerle ölçülemez. Nasıl ki biyolojik zamanı ortaya çıkaran değişimlerin farklılığına nispetle astronomik zamana ait ölçü birimlerinden ayrı olarak bebeklik, gençlik, yaşlılık gibi dönemlendirmelere sahipsek, düşüncenin zamanları için de onu ortaya çıkaran değişimlerin farklılığına nispetle farklı dönemlendirmelere ihtiyacımız vardır.

Düşünceye özgü bir zamansal akış ve ritmin mevcut olduğunu söyledik. Peki o nedir, nasıl kavranabilir? Düşünme her şeyden önce bir kavram işçiliğidir. Zihin, gerçekliği kendisi aracılığıyla kavrayacağı ve kavramlara karşılık gelen kaplar inşa eder. Gerçekliği bir şekilde bu kaplara sığdırdığımızı düşündüğümüzde, onu kavradığımızı inanırız. Oysa gerçeklik “neredeyse” değişmez bir biçimde hep orada dururken, gerçekliği kendisi aracılığıyla kavrayıp ifade ettiğimiz kavramlar “neredeyse” sürekli değişir. Yeryüzün-

den göğe baktığımızda gördüğümüz manzara aslında milyonlarca yıldır neredeyse hiç değişmedi; fakat yeryüzündeki birkaç yüz bin yıllık hikayesi boyunca insanın bu manzaraya bakışı ve bu bakışı ifade eden kavramlar belki yüzlerce kez değişti. İnsanın kendisi biyolojik açıdan yüzbinlerce yıldır neredeyse hiç değişmedi, fakat insanın kendisine bakışı ve bu bakışı ifade ettiği kavramlar değişiyor. Uzunca bir süre, gerçekliği sığdırdığımız bu kavramların tanrısal yaratımın değişmezlik ve ilahiliğine koşut bir değişmezlik ve ilahîliğe sahip olduğuna inandık. Özellikle yüksek seviyeli metafiziksel bir idrakin ürünü olan kavramların böyle bir yönü bulunduğunu hâlâ inkar edemeyiz. Bununla birlikte gerçekliğin çok yavaş değişen boyutlarına nispetle kavramlarımızın çok hızlı değiştiğini de itiraf etmek gerekir. Düşüncenin zamanını en açık biçimde gösteren şey, böyle kavramsal değişimlerdir. Düşüncenin zamanı; kavramlarda, terimlerde, problemlerde ve teorilerde, kısaca tasavvurlarda gerçekleşen değişimin zamanıdır.

Peki kavramlarımız gerçekliğin kendisiyle ilişkisiz bir şekilde değişip duran zihinsel oyunculardan mı ibarettir? Onların tamamı aynı ölçüde değişken midir? Sahip olduğumuz tasavvurlar arasında değişmez olan herhangi birinden bahsedebilir miyiz? Şayet böyle değişmez tasavvurlar söz konusu ise bunlar ne tür tasavvurlardır ve onlara böyle bir özelliği kazandıran şey nedir? Değişim gözlemlediğimiz tasavvurlar nasıl ve niçin değişir? Onları değişime dirençleri açısından bir ayrıma tâbi tutabilir miyiz? Bu mümkünse bir tasavvuru değişime karşı daha dirençli kılan şey nedir? Daha da arttırabileceğimiz bu sorular, düşüncenin zamanı ile değişim arasındaki ilişkiyi keşfettiğimiz anda sökün eder ve bizden tasavvurları değişimle ilişkisine nispetle yeniden düşünmemizi talep eder. Böyle bir düşünme etkinliği, düşüncenin zamanlarını keşfetmek için düşüncenin katmanlarına müracaatı gerektirir. Çünkü düşüncenin katmanları arasındaki dikey ve yatay ilişkiler, ortaya çıkardıkları süreklilikler ve değişimlerle düşünceye özgü zamanı inşa ederler. Düşünce tarihçisinin konusu işte düşüncenin zamanını ortaya çıkaran bu değişimleri incelemektir.

Düşüncenin Katmanları

Bir insan kısa yaşamında bile çoğu fikrinin değiştiğine şahitlik eder. Bu değişimlerden bazıları hızlı, diğer bazıları ise yavaş gerçekleşir, ama bazıları vardır ki onlar ya çok zor değişir ya da hiç değişmez. Değişime daha dirençli bu fikirlerimizden bir kısmı benliğimizi ve hayat görüşümüzü inşa eden temel fikirlere tekabül ederken, diğer bir kısmı gerçekliği onlar temelinde idrak ettiğimiz ve değişimleri durumunda gerçeklik idrakimizin de temelinden sarsılacağı evvelî bilgiler ve doğrudan onlara dayalı inançlar olabilir. Benzer şekilde düşünce tarihinde de değişime dirençleri ve kalıcılık dereceleri ölçüsünde farklı seviyede değerlendirilebilecek fikirlere bahsedebiliriz. Fikirlerin tümü daimi bir değişim içinde olmadığı gibi, çoğu mutlak bir kalıcılık da içermez. Annales okulu tarihçilerinin etkili bir şekilde gösterdiği gibi, nasıl ki tarihsel zamanın gelip geçen *olaylar* katmanından ayrı olarak, kolayca gelip geçmeyip uzun süreler boyunca etkisini koruyan

süreçler ve neredeyse hiç gelip geçmeyip hep orada kaldığı izlenimi veren yapılar katmanı varsa, düşünceler tarihindeki fikirler de değişim olgusuna nispetle böyle katmanlara sahiptir. Geçmişteki bir tarihte İstanbul'da çıkan bir yangın, Akdeniz'de bir geminin batması ya da bir Şehzâde düğünü olay kabilinden şeylerdir; ne kendileri kalıcıdır ne de gerçekleştirmeleri kalıcı etkiler ortaya çıkarır. Belki tarihçi ancak bu olaylara içkin kalıcı cihetleri fark ettiği ve olayları söz konusu cihetlerle ilişkili bir biçimde yorumladığında onlara ilişkin tarihsel bir kavrayış elde eder. Kalıcılık taşımayan bu tür olaylara karşılık arazi, vergi ya da hukuk reformları gibi iktisadî ve toplumsal, tanzimat ve meşrutiyet gibi siyasî, Bilimsel Devrimler, Rönesans ve Reformasyon gibi bilimsel ve dinî dönüşümler ise süreçler kabilinden şeylere tekabül eder. Olaylara nispetle süreçler hemen olup bitmez, hızlıca gelip geçmezler. Bu nedenle daha uzun erimli bir kalıcılığa sahip olur ve aynı ölçüde kalıcı etkiler ortaya çıkarırlar. Süreçlere ilişkin tarihsel kavrayış bir yandan kalıcı cihetlerine ve etkilerine odaklanırken, diğer yandan daha kalıcı unsurlar üzerinde yarattıkları dönüşümleri keşfetmeye çalışır. Nihayet olayların hızlıca olup biten ve gelip geçen, süreçlerin yavaşça olup biten ve hemen gelip geçmeyen cihetlerine karşılık yapılar, tıpkı kıta oluşumları gibi çok ağır bir şekilde oluşup aynı ağırlıkta dönüşür ve geçip gitmek yerine bugüne kadar intikal ederek uzun süreler boyunca kalıcılığını sürdürür. Medeniyet, toplum, devlet, aile, okul gibi varlıkları insan iradesine bağlı şeyler böylesi yapılara tekabül eder. Düşünce tarihindeki fikirler de böyledir. Bazısı tarihin belli bir döneminde hafifçe parlar, çevresinde bir dikkat oluşturur, hatta çeşitli metinlerde varlığına işaret edilecek şekilde kayda girer, fakat kalıcılık elde etmez. Diğer bazıları ise ortaya çıktığı anda dikkat çeksin ya da çekmesin, sonrasında uzun erimli bir etki oluşturur ve izaha kalktığı gerçeklik kesitiyle ilgili idrakte uzun erimli ve kapsamlı bir dönüşüm meydana getirir. Buna mukabil başka bazı fikirler ise bugün bile hep oradaymış ve doğası itibariyle kalıcıymış gibi görünür.

Bu değerlendirme ışığında, düşünceleri değişime dirençleri açısından belli katmanlar dahilinde değerlendirebiliriz. Bu katmanlar şu şekilde ifade edilebilir:

- 1) **Kalıp tasavvurlar katmanı:** Tüm insanların ortak bir şekilde yöneldiği ve örüntüler halinde tüm insan topluluklarında tekrar eden temel düşünme nesnelere, ortak aslî sorular
- 2) **Kurucu ilkeler katmanı:** İnsan düşüncesinin yöneldiği ortak aslî soruların en iyi nasıl cevaplanabileceğini tayin eden metafiziksel ilkeler
- 3) **Açıklayıcı fikirler katmanı:** Kurucu ilkelerin en iyi nasıl açıklanıp yorumlanabileceğini gösteren fikirler
- 4) **Betimleyici bilimsel teoriler katmanı:** Fiziksel gerçekliğin belli bir kesitini akıl yürütme, gözlem, deneyim, ölçme ve hesaplama yoluyla betimlemeyi ve bu betimlemeye dayalı öngörülerde bulunmayı sağlayan bilimsel teoriler katmanı. Betimleyici bilimsel teoriler,

aynı zamanda kurucu ilkeleri açıklayan fikirlerden herhangi birinin diğerlerinden daha doğru, daha tutarlı ve dolayısıyla daha sağlam olduğunu göstermek üzere kullanılan teoriler alanını ifade eder.

1) Kalıp tasavvurlar katmanı

Kalıp tasavvurlar katmanı, tüm insanların ortak bir şekilde yöneldiği ve örüntüler halinde tüm insan topluluklarında tekrar eden temel düşünme nesnelere tekabül eder. Bunlar insan, tanrı, âlem, dünya, hayat, ölüm gibi dışsal gerçekliğe dönük ortak algılardan türer. Bununla birlikte söz konusu tasavvurlara ortaklık kazandıran şey, sadece muhatap olduğumuz ortak gerçeklik evreni değildir; bu gerçekliğe dönük insanî yönelişi tayin eden öz-bilincin katlanmış yönelimsellik diye tabir edebileceğimiz metafiziksel yapısı da burada aktif bir rol oynar. Katlanmış yönelimsellik, insanın bir nesneye doğru yönelimi üzerine katlanıp bizzat bu yönelimin kendisi üzerine de düşünebilmesidir. Bu anlamda, sadece hayata yönelmeyiz, hayata doğru yönelimimizin kendisine de yönelip “Niçin hayata doğru yönelim içindeyim?” diye sorabiliriz. Bu soru beraberinde “Yönelen ben kimim?”, “Yöneldiğim hayat nedir?”, “Yönelme nedir?” gibi ileri soruları ortaya çıkarır. Demek ki insan bilincine özgü katlanmış yönelimsellik, bilincin kendi nesnelere ile arasına mesafe koyarak onlara dönük bir soruşturma içine girmesini ve içinde bulunduğu gerçeklik evrenini keşfe yönelmesini mümkün kılar. Bu minvalde insanî bilinç sorgulayıcı yönelimi, bilincin de içinde bulunduğu gerçekliğin kendisi ise sorgulayıcı yönelimin nesnelere temin eder. Böylece muhatap olduğumuz gerçeklik kesitlerinin ortaklığı, aynı sorgulayıcı yönelime sahip insanları ortak gerçeklik kesitlerine yöneltir, bu yönelim de insana ortak düşünme nesnelere temin eder. İşte bu ortak düşünme nesnelere, örüntüler halinde tüm insanlarda takip edebildiğimiz için kalıp tasavvurlar olarak adlandırabiliriz. İster Bâbil ve Keldânî, ister Hint ve Pers, ister Mısır ve Yunan, ister Hıristiyanlık ve İslam toplulukları olsun, tüm toplumlar ve uygarlıklar insanın, âlemin veya tanrının ne olduğuyla ilgili bir anlayışa sahiptir. Kuşkusuz Mısırlılar ve Yunanlılar ya da Zerdüşti ve İslamî gelenekler farklı insan, tanrı ya da âlem anlayışları sergiler, ama bu anlayışların birbirinden farklı olduklarını söyleyebilmek için ortak oldukları bir şeyden bahsedebilmemiz gerekir. Onların ortak oldukları şey işte bu kalıp tasavvurlardır. Bunlar sayesinde farklı düşünce geleneklerinin insan, tanrı ya da âlem anlayışları arasında bir karşılaştırma yapabilme imkânı elde ederiz.

İnsan düşüncesinin evrensel tarihinin esasen bu kalıp tasavvurlar üzerinden ilerlediği söylenebilir. Bu anlamda kalıp tasavvurlar katmanı henüz onlara içerik kazandıran belli bir anlayıştan bağımsız olarak ele alınmalıdır. Ancak herhangi bir ortak insanî tasavvurun içeriksiz ve belli bir anlayıştan yoksun, yalın bir şekilde gözlemlenemeyeceği de aşikârdır. Belki insana, âleme, tanrıya yönelmiş sorgulayıcı merak seviyesinde bu tasavvurların henüz belirli bir içeriğe sahip olmadığı, ancak bir içerik kazanmaya yöneldiği söylenebilir. Zaten bu tasavvurları henüz bir içerikten bağımsız

bir şekilde, soyutlayarak düşünebilmemizi mümkün kılan şey de onların tam olarak “İnsan nedir?”, “İçinde bulunduğum ve beni çevreleyen âlem nedir?”, “Gözlemediğimiz gerçekliğin kaynağında bulunan şey nedir?” gibi ilksel sorularda kendisini gösteren ve bir cevap bulduğunda belirli bir insan, âlem ya da tanrı düşüncesi haline gelecek kalıp tasavvurlar olmalarıdır. Düşünce tarihini bu temel ve ortak kalıpların içinde akan bir nehir gibi tasavvur edebiliriz. Düşüncenin zamanını ortaya çıkaran değişim de esasen bu kalıp tasavvurlar yatağında gerçekleşir. Bu düşünme yatakları neredeyse hiç değişmeden kalırlar, ama onlara içerik kazandıran fikirler bir nehir gibi bu yatakların içinde akar.

Kalıp tasavvurlar, onlara içerik kazandıran anlayışlardan bağımsız bir soyutlama içerisinde düşünüldüğünde belirsiz bir yapı arz eder. Bu belirsizlikleri itibarıyla onlar, farklı suretlerle belirlenim kazanan heyulani konuları andırırlar. Nasıl ki heyulani konular, üzerlerinde gerçekleşen her türden oluş ve değişimin altta yatan kalıcı zeminini ifade ediyorsa, bu tasavvurlar da insan düşüncesinde meydana gelen değişimlerin onlar üzerinde gerçekleştiği değişmez yapıları temsil eder. Dolayısıyla, düşünceler değişime dirençleri açısından bir tasnife tâbi tutulacaksa; kendisi değişimsiz kalan ve tüm değişimlere zemin teşkil eden bu ortak tasavvurlar en kalıcı yapısal katmanı ifade eder.

2) Kurucu ilkeler katmanı

Kurucu ilkeler, henüz belli bir içerikten yoksun kalıp tasavvurlara içerik kazandıran ve onları farklı yüklemeler aracılığıyla belirli bir insan, tanrı ya da âlem düşüncesi olarak kuran fikirlere tekabül eder. Örnek olarak “Âlem Tanrı tarafından yaratılmış şeylerin toplamıdır” önermesi ile “Âlem duyularımızı kullanarak algılayabileceğimiz, ölçebileceğimiz ve gözlem yoluyla keşfedebileceğimiz şeylerin toplamıdır” önermelerinden ilki âlemin en iyi “yaratılmışlık” ilkesiyle anlaşılabilirliğini savunurken, ikincisi en iyi “algılanabilirlik”le anlaşılabilirliğini savunur.

Kalıp tasavvurlar seviyesinde insan düşüncesinin evrensel tarihini takip etme imkânı bulurken, kurucu ilkeler katmanında genel düşünce tarihi içindeki özel düşünce geleneklerinin oluşumuna şahitlik ederiz. Sözelimi “Yoktan ancak yok çıkar”, “Varolan şey yok, yokolan şey varolmaz”, “Görünen her şey görünmeyen bir ilkenin tezahürüdür” gibi ilkelerde olduğu gibi varlıkla, “İnsanın tanrılar tarafından belirlenen kaderin zorunlu ağlarına mahkum olduğu” ilkesinde olduğu gibi insan özgürlüğüyle, “Tanrılığın en temel özelliği kendine yeterli olmaktır” gibi teolojiyle ilgili ilkeler hangi alt okuldan olursa olsun Antik Yunan felsefesinin neredeyse tüm okulları tarafından paylaşılır. Bu alt okullar için problem, söz konusu ilkelere ilişkin bir tartışmanın ötesinde, bu ilkelerin en iyi ve en tutarlı bir şekilde hangi fikirlerle açıklanabileceğiyle ilgilidir. Antik Yunan geleneği için şahit olabileceğimiz ve bu gelenek için yer yer makuliyetin sınırlarını tayin eden bu türden kurucu ilkeler, başka bir geleneğe intikal ettiğimizde farklılaşabilir. Sözelimi Hint geleneği için Tanrı, insan ya da âlem tasav-

vurlarını kuran ilkeler, Yunan düşüncesine nispetle farklılık arz edebilir. Önceki pasajda yer verdiğimiz haliyle, İslam düşünce geleneğinin de söz konusu kalıp tasavvurları farklı ilkeler etrafında kurduğunu görebiliriz. Farklı gelenekler ortak kalıp tasavvurlar zemininde “karşılaşır”, ancak bu tasavvurları kuran ilkeler noktasında ayrışır. Bu ayrışmanın keskinliği ve sürekliliği ölçüsünde, söz konusu ilkeler o düşünce geleneğini diğerinden ayırt eden hassas direnç noktalarını teşkil eder. Bu türden kurucu fikirlerle ulaşma çabası, kalıp tasavvurlarda verili gerçeklik kesitlerinin, yani varlığın, âlemin, tanrının, insanın, hayatın ya da ölümün hakikatine dair bir araştırma olarak anlaşılmalıdır.

Peki insan bu hakikat arayışını nasıl ve neye dayalı olarak yürütmelidir? Bir başka deyişle kalıp tasavvurların hakikatiyle ilgili sorgulamada bilgi kaynağımız ne olmalı ve bilgi kaynakları belirlenmişse, bu tasavvurların içeriğiyle ilgili doğru bilgiye ulaştıracak şekilde söz konusu kaynaklar nasıl kullanılmalıdır? Bu iki soruda ortaya çıktığı haliyle bilginin kaynağı ve yöntem meseleleri, kurucu ilkelerin teşekkülünde hayati bir role sahiptir.

Akıl, duyu ve haber bu noktada temel bilgi kaynakları olarak öne çıkar. İslam düşünce geleneği açısından kurucu ilkeler katmanının nasıl teşekkül ettiği sorusunun cevabı, bu temel kaynaklar arasında kurulan ilişki tarzlarının tespitiyle yakından ilişkilidir. Akıl ve duyu söz konusu olduğunda, bunların en temel bilgi kaynakları arasında yer aldığı hususunda İslam düşünce geleneği açısından herhangi bir tartışma bulunmaz. Bu minvalde Müslümanlar insanın akıl yoluyla belli başlı hakikatleri bilebileceğini, hatta akılla bu temel hakikatlere ulaşmanın insan için zorunlu olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Buna göre insanın aklen Allah’ın varlığını, birliğini, âlemin yaratılmış olduğunu, dolayısıyla insanın yaratıcısına karşı yükümlülükleri bulunduğunu bilmesi sadece mümkün değil, aynı zamanda zorunlu sayılmıştır. Müslüman düşünürler arasında bu konuyla ilgili ihtilaf insanın aklen bu hususları bilip bilemeyeceği ve bilmesinin zorunlu olup olmayacağıyla ilgili değil, burada bahsedilen zorunluluğun şartlarıyla, yani bunları tasdik mükellefiyetinden doğan mükafat ve cezanın peygamber gelmeden önce de geçerli olup olamayacağıyla ilgilidir. Dolayısıyla İslam düşünce geleneğindeki tüm ekoller, Hz. Peygamber’in gaybdan getirdiği haberi kavramanın ve aklen tasdik etmenin temeli olarak bu aklî bilgileri (*akliyyât*) kabul eder. Burada nebevî haber bir yandan söz konusu aklî ilkeleri teyit ederken, diğer yandan bu ilkelerin nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgili akıl ve duyu tarafından ulaşılması mümkün olmayan ileri ilkeleri (*sem’iyyât*) vaz eder. Güvenilir bir otoriteden işitme yoluyla elde edilen bilgiler manasında *sem’iyyât* alanına ait ilkeler insanın duyu ve akılla erişemediği gayb alanından haber getiren Peygamber’in bildirmesi yoluyla bilinebilir. Gayb alanına ilişkin Peygamber’in getirdiği ve Müslümanların da iman ettiği haberler, tüm içerimleriyle *aklî*, yani akıl yoluyla ulaşılabilir olmasa bile *ma’kûldür*, yani aklın zorunluluk ve imkânsızlık hükümleriyle çelişmez. Aynı şekilde bu haberleri Müslümanların doğrularak iman etmesi her zaman aklî olmasa bile makuldür, yani iman bu

haberleri doğrulamasını makul hale getirecek daha temel aklî ilkelere dayanır. Bu anlamda gaybî haberleri tasdiki makul hale getiren şey, Allah'ın varlığı, birliği, âlemin yaratılmışlığı, insanın mükellefiyeti ve nübüvvetin imkânı gibi hususların haberi önceleyecek bir aklîlik zemininde tasdik edilebilir olmasıdır. Bir kez bu ilkeler aklen tasdik edildikten sonra, bunlar zemininde varlığı aklîlik kazanan Allah'a, Peygamberine ve onun getirdiği haberlere iman da makuliyet kazanır.

Buradan anlaşılan o ki Müslümanlar kalıp tasavvurların hakikatini inşa edecek bazı ilkelere *sahih nazar*, yani geçerli akıl yürütmeler yoluyla ulaşılabileceğini, bunların da akletme gücüne sahip tüm insanlar için *birinci seviyede objektif* aklî ilkelere (*akliyyât*) karşılık geldiğini düşünür. Aynı şekilde Müslüman düşünürler, duyu-akıl yoluyla ulaşamayacağımız bir bilgi alanı bulunduğunu ve bu alana ilişkin bilgilerin de güvenilir bir otorite olarak Hz. Peygamber'in getirdiği haberle elde edilebileceği kabul eder. Bu haberlerin inşa ettiği ilkeler alanı da *ikinci seviyede objektif* sem'î ilkelere (*sem'iyât*) tekabül eder. Kurucu ilkeler bu iki seviyenin ortaklığı ile temin edilir. Akliyyât alanının birinci seviyede objektif kurucu ilkeler olarak görülmesi, onun sem'iyât alanına dönük objektif bir tasdikin temelini oluşturacak temel ilkeleri temin etmesine bağlıdır. Sem'iyât alanının ikinci seviyede objektif kurucu ilkeler olarak görülmesi ise onun objektifliğinin birinci seviyedeki akli ilkeler üzerinden temin edilmesi dolayısıyladır. Bu manada İslam düşünce geleneğindeki bütün ekoller sem'î ilkelerin veya haberin bilgi kaynağı olduğu ve duyu-akıl yoluyla ulaşamayacağımız bilgiler verdiğini kabul etse de aklın sınırının nerede bitip haberin sınırının nerede başladığı noktasında görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır.

Müslümanların zaman içerisinde bu konuyla ilgili görüş ayrılıklarını giderme kabiliyetine sahip bir çözüme ulaştıkları söylenebilir. Bu çözüm üç seviyeli bir idrak alanı inşa eder:

- 1) Akılla idrak edilenler,
- 2) Peygamberin haber vermesiyle idrak edilenler,
- 3) Hem akılla hem de hem de Peygamberin haber vermesiyle idrak edilenler.

Birinci alan sadece Peygamber'in bildirmesiyle bilinebileceğini varsayabileceğimiz bir yöne sahip değildir. Çünkü bu alanda bilinenler Peygamber'in getirdiği haberleri doğrulamamızı sağlayacak temel akli ilkeleri temsil eder. Haber doğrulanma talebi muhataplarında bulunması gereken bu ilkelere dayandığı için, bu ilkelerin ancak haberle bilinebileceğini söylemek onun doğrulanma talebini abes hale getirir. Bu kısımda insanın bildiği şeyler, aklen zorunlu (*vâcib*) ve aklen imkânsız (*mumteni*) olan şeylerin bilgisidir. Aklın ilk ilkeleri ve diğer zaruri bilgilerin yanısıra *nazarî bir zorunluluk* yoluyla ulaşılabilecek, Allah'ın vâd, âlim, kâdir ve muhtâr, âlemin yaratılmış ve insanın yükümlü bir varlık olduğu, nübüvvetin imkân ve isbatı gibi bilgiler bu alana dahildir. Bu ilkeler, "temel" olarak

vaz edildiklerinden, söz konusu temel üzerine bina edilen tüm sistemin sınırlarını belirleme ehliyetine sahiptir. Burada bir şey imkânsız olarak tayin edilmişse sem'î bilginin bununla çelişmemesi, çelişir görüldüğü yerde de tevil edilmesi gerekir. Aynı şekilde burada bir şey zorunlu olarak tayin edilmişse, sem'î bilgide bu alana taalluk eden şeylerin ona uygun şekilde yorumlanarak anlaşılması gerekir.

Birincisinin tersi olarak ikinci alan, bu kez sadece Peygamber'in haber vermesiyle bilebileceğimiz ve aklen idrak edilebileceğini varsayamayacağımız bilgilere tekabül eder. Şöyle ki akıl zorunlu ve imkânsız durumlar alanını objektif olarak keşfedebilir, ancak aklen mümkün olan durumların gerçekleşme bilgisi ile onların zorunlu ve imkânsız sayılan durumlarla ilişkisinin nasıl kurulacağıyla ilgili bilgiyi nübüvvet öğretir. Dolayısıyla nebevî haber aracılığıyla bildiklerimiz, hakkında aklî bir zorunluluk ve imkânsızlık bulunmayan mümkün durumların varlık ya da yokluk cihetlerinin tercih edilmesiyle ilgilidir. İnsan bu gibi durumlar hakkında akla müracaat ettiğinde akıl o durumun varlığının mı yoksa yokluğunun mu tercih edileceğiyle ilgili zorunlu bir hükme varamaz. Buna göre Allah'ın var, âlim, kâdir, muhtâr ve âlim olduğunu aklî zorunlulukla bilebiliriz, ancak onun kudret ve ihtiyarının hangi yollarla tahakkuk ettiği, bu tahakkuk biçimlerinin doğurduğu ilahî isimler ve sıfatlar ve bu isim ve sıfatların âlemle ilişki biçimleri gibi konular bizim için gaybdır. Bunları gaybdan haber getiren Hz. Peygamber aracılığıyla iştir ve iman ederiz. Örnek olarak akıl Allah'ın herşeye gücü yeten olduğunu bilir, ancak onun gücünün yaptığı hatadan pişman olan biriyle ilgili nasıl gerçekleşeceğini bilemez. Pişman olan kişinin bağışlanması da bağışlanmaması da aklen mümkündür. Bu imkân durumunu, pişman olan kişilerin bağışlanacağı cihetinde hükme bağlayarak "tevbe"nin varlığına hükmeden nebevî haberdır. Böylece Allah'ın kâdir olduğuyla ilgili genel bir hükmü bilsek bile, bu kudretin şu ya da bu durumda nasıl kendisini göstereceğini sem'î hakikat aracılığıyla öğrenmiş oluruz.

Nihayet üçüncü idrak alanı, aklın ulaşabileceği, fakat hakkında haberin de bulunduğu bilgilerle ilgilidir. Birinci idrak alanının aksine burada, Peygamber'in getirdiği haberi doğrulamak bu tür bilgileri aklen tasdik etmeye bağlı değildir. Bu nedenle bir insan söz konusu bilgileri doğrudan haber aracılığıyla da tasdik edebilir, ama sem'î hakikat aracılığıyla öğrenilmesi onların imkân, imkânsızlık ya da zorunluluklarıyla ilgili bilgiye aklen ulaşamayacağımız anlamına gelmez. Bu tür bilgilerle ilgili nebevî haberin de bulunması, aklî idraki teyit ya da bunlara aklen ulaşılmasının zor olduğu durumlarda ilahî bir lütuf olarak değerlendirilmiştir. Allah'ın sıfatları, vahdaniyet, yaratmanın sadece Allah'a hasredilmesi, ve O'nun görülüp görülemeyeceğiyle ilgili konular genel olarak bu alan içinde değerlendirilmiştir.

Kurucu ilkelerin tespit edilmesinde akliyyât alanının rolü ve nazarî soruşturmanın değeriyle ilgili olarak İslam dünyasındaki kelâmî ve meşşai gelenekler arasında bir ölçüye kadar mutabakat bulunur. Bu noktada söz konusu geleneklerin, kalıp tasavvurların hakikatiyle ilgili araştırmanın *nazar* yoluyla yürütülmesi gerektiği hususunda ittifak ettikleri söylene-

bilir. Bununla birlikte kelâmî ve Meşşâî nazarî faaliyet, akliyyât alanının sınırları ve aklen mümkün sayılan durumların sadece sem'î hakikatle keşfedilip keşfedilemeyeceği gibi konularda ayrışır. Buna göre Eş'arî-Mâtürîdî okullar ile Mu'tezile, mümkün durumlara nispetle ilahî kudreti sınırlayan herhangi bir aklî ilkenin vaz edilip edilemeyeceği noktasında ayrışırken; Eş'arî-Mâtürîdî-Mu'tezilî kelâm okulları ile Meşşâî felsefe okulu aklen mümkün sayılan durumların sadece sem'î hakikatle yargıya bağlanıp bağlanamayacağı hususunda da ayrışır.

Diğer taraftan İslam düşünce geleneğindeki tüm okulların nazarî soruşturmanın değeriyle ilgili aynı tutuma sahip olduğu söylenemez. Sufiler ve İshrâkî bilginler kurucu ilkelerin keşfinde yöntem olarak nazarî soruşturmanın değil, müşâhede bilgisini ortaya çıkaracak şekilde mücâhede ve tasfiye yönteminin merkeze alınması gerektiğini savunur. Tasfiye sürecinin hangi yolla yürütülmesi gerektiği noktasında sufiler Hz. Peygamber'e ittibayı ve sem'î hakikatin bildirdiği pratikleri uygulamayı öne çıkarırken, İshrâkîler aklî riyazet pratiklerini öne çıkarır.

3) Açıklayıcı Fikirler Katmanı

Bu katmanda yer alan fikirler, kurucu ilkelerin en iyi nasıl açıklanabileceği sorusunun cevabı olarak gündeme gelir. Buna göre kurucu ilkeler kalıp tasavvurların doğru bir şekilde nasıl anlaşılması gerektiğini belirlerken, açıklayıcı fikirler de kurucu ilkelerin nasıl doğru bir şekilde açıklanabileceğini tayin eder. Şöyle ki Allah'ın yaratıcı ve âlemin de yaratılmış olduğu kurucu ilkeler arasında yer alır, ancak bu iki ilkenin en iyi hangi yolla açıklanabileceği sorusu farklı cevaplara sahip olabilir. Bu minvalde İslam düşünce geleneği içindeki tüm alt gelenekler ve okullar söz konusu kurucu ilkeleri kabul ederken, bu ilkelere nasıl ulaşılabileceği ve onların hangi yolla açıklanıp yorumlanması gerektiği noktasında ayrılabilirler.

Kurucu ilkelerde müştereklik, açıklayıcı fikirlerde ihtilaf olgusunu birkaç örnek üzerinden izah edebiliriz. Şöyle ki kelâmî, Meşşâî, Ekberî ve İshrâkî geleneklerin tümü için âlemin Allah tarafından yaratıldığında şüphe yoktur. Bununla birlikte kelâmcılar âlemin yaratılmışlığını *hudûsla*, Meşşâîler *imkânla*, Ekberîler *zuhûrla*, İshrâkîler ise *ışrâkla* açıklayıp ispat etmeyi seçer. Yaratmanın nasıl gerçekleştiğiyle ilgili farklı açıklayıcı fikirlerle nispetle yaratıcının nasıl karakterize edileceği noktasında da farklılıklar gündeme gelir. Buna göre âlemin yaratılmışlığında *hudûsu* merkeze alanlar yaratıcıyı temelde *kadim* olarak, *imkânı* merkeze alanlar *vâcib* olarak, *zuhûru* merkeze alanlar *Gerçek Varlık* olarak, nihayet *ışrâkı* merkeze alanlar da *Nurlar'ın Nuru* olarak karakterize eder. Böyle farklı şekillerde karakterize edilen Allah'ın yaratıcı olduğu noktasında İslam düşüncesindeki alt gelenekler ve okullar arasında bir ihtilaf bulunmaz, ama yaratıcılığını nasıl açıklayıp ispat edeceğimiz sorusuna verdikleri cevap noktasında ayrılırlar. Buna göre kelâmî gelenek Allah'ın yaratıcılığını *ilahî kudret ve iradeye* bağlı bir şekilde açıklarken, Meşşâî gelenek *ilahî tamlik ve yetkinlik* fikrine müracaat ederek açıklar. Yaratıcının yaratılmışlara benzemediği

ve her iki düzlem arasında ontolojik bir farklılığın bulunduğu hususunda da İslam düşünce gelenekleri müşterektir, ancak varlığın yapısının bu farklılık fikri etrafında nasıl açıklanacağı noktasında ayrışmalar meydana gelebilir. Kelâmî gelenek varlıkları kadim ve hâdis olarak ayırıp yalnızca kadim olan Allah'ın gayrı maddî olduğunu ve onun dışındaki tüm varlıkların atomlardan oluşan cisimler ya da cisimsel özellikler olarak görülmesi gerektiğini savunurken, Meşşâî gelenek varlıkları vâcib ve mümkün olarak ayırıp vâcib olan Allah ile diğer mümkünler arasındaki ayrımın maddîlik ve gayrı maddîlik noktasında değil nedenli olma ve olmama noktasında gerçekleştiğini savunur. Meşşâî lerinki gibi kabul edilince Allah dışındaki başka bazı şeylerin de gayrı maddîlik özelliğine sahip olabileceği düşünülür. Diğer taraftan İshrâkîler Allah ile onun dışındakilerin özce farklılaşmadığını, farklılaşmanın aynı varlık anlamının yoğunluğundaki derecelenmede ortaya çıktığını savunur. Son olarak Ekberî gelenekte ise varlık tek bir anlam olarak görülür ve Allah bu gerçek varlığın kendisine, mevcutlar ise bu varlığın zuhûr mertebelerine karşılık gelir.

Buradaki örneklerde görüleceği üzere İslam düşüncesindeki alt gelenekler ve okullar Allah'ın varlığı, birliği, yaratıcılığı, âlemin yaratılmışlığı, yaratıcı ile yaratılan arasında fark bulunduğu gibi kurucu ilkelere noktasında müşterektir. Zaten onları "İslam düşünce geleneği" içerisinde değerlendirebilmeyi mümkün kılan şey, bahse konu kurucu ilkelere ortak mensubiyetleridir. Bu ilkelere herhangi birinin ihlali, Müslüman düşünürler için birinci ve ikinci seviyeden objektif ilkelerin dışına çıkma anlamında, *sahih nazardan sapma* ve *sadık haberden kopma* olarak anlaşılır. Buna mukabil söz konusu ilkelere *sahih nazar* ya da *sadık müşâhede* ile en iyi nasıl ulaşılacağı ve *sadık haberle* bildirilenlerin en iyi nasıl anlaşılıp yorumlanacağı noktasında farklı fikirler ortaya çıkabilir. İşte açıklayıcı fikirler bu noktada gündeme gelir ve bir yandan kurucu ilkelere giden yolu ve onların hangi yolla anlaşılacağına tayin ederken, diğer yandan da onları ispat eden ve açıklayan en iyi fikirler olarak kendilerini takdim eder. İslam düşünce geleneği içindeki alt gelenekler ve okullar arasındaki rekabet de bu fikirlerden hangisinin kurucu ilkelere en iyi ulaştırdığı ve onları açıkladığı noktasında ortaya çıkar.

Peki açıklayıcı fikirlerin farklılaşmasını izah edecek bir çerçeveden bahsedebilir miyiz? Bu noktada kurucu ilkelere bizi götürdüğü söylenen *sahih nazarın* ya da *mücâhede-tasfiyenin* ne olduğu ve *sâdık haberin* nasıl tevil edileceği soruları önem kazanır. Buna göre nazarî alanda ortaya çıkan farklı açıklayıcı fikirlerin temelinde farklı nazarî yöntemler, bu yöntemlerin dayandığı dönemin bilimsel çerçeveleri ve sadık haberin nasıl tevil edildiğiyle ilgili farklı yaklaşımlar bulunur. Aynı şekilde müşâhede bilgisine dayalı farklı açıklayıcı fikirlerin oluşumunda da bu bilgiye ne tür bir mücâhede yöntemiyle ulaşıldığı, bu mücâhede yöntemiyle ulaşılan bilgilerin hangi bilimsel çerçevelere bağlı bir şekilde ulaşıldığı ve nihayet sadık haberin nasıl tevil edildiği gibi sorular anlam kazanır.

İslam düşüncesindeki nazarî gelenekler açısından bakılacak olursa,

açıklayıcı fikirler bakımından erken dönem kelâm geleneği ile daha sonra ortaya çıkan Meşşâî gelenek arasındaki farkın yöntem ve dayandıkları bilimsel çerçevelerle yakından ilişkili olduğu görülür. Bu manada erken dönem kelâmında kullanılan sebr ve taksim, hulfi kıyas, özellikle de gâibin şâhide kıyası gibi nazari yöntemler ile başta atomculuk olmak üzere dayanan bilimsel çerçevelerin yoktan yaratma, hudûs, ilahî adet, gayrı maddî aracı varlıkların reddi gibi konularda belirleyici olduğu görülebilir. Aynı şekilde Meşşâî lerin kullandığı, akledilir tümel doğalar ve illetlerin keşfine dayalı tündengimsel yöntem ile madde-suretçi bilimsel çerçeve de feyiz, sudur, zorunlu nedensellik ve gayrı maddî aracı varlıkların kabulü gibi konularda belirleyici hale gelmiştir. Burada dayanan bilimsel çerçeveler ve yöntemlerdeki farklılığın açıklayıcı fikirleri tayindeki rolü yakından görülebilir. Örnek olarak, bir kelâmcı fiziksel evrenin yapısını izah ederken atomlara müracaat eder, atomların varlığı üzerinden hudûsu ispat eder, hudûs delili üzerinden de Yaratıcı'nın varlığı fikrine ulaşır. Burada Allah'ın yaratıcı olduğu şeklindeki kurucu ilkeye hudûs fikriyle, hudûsa da değişimden hâli kalamayan atomların varlığıyla alakalı bir teoriyle ulaşmış oluruz. Başka bir gelenekten örnek verecek olursak, bir Meşşâî filozof insanın ontolojik yapısını izah ederken madde-suret ayrımına müracaat eder, bu ayrım üzerinden insanî soyut nefis fikrine ulaşır, soyut nefis fikri üzerinden de nübüvvetin imkânı, insanın ölümsüzlüğü, metafizik bilginin imkânı gibi konuları gerekçelendirir. Burada da nübüvvetin mümkün olduğu şeklindeki kurucu ilkeye soyut nefis fikriyle, soyut nefis fikrine de madde-suret ayrımıyla ulaşmış oluruz. Her iki örnekte de içinde bulunduğumuz gerçeklik evrenine ait bir kesitle ilgili bilimsel betimlemeler (=cisimlerin atomlardan mı yoksa madde-surettten mi oluştuğuyla ilgili teoriler) açıklayıcı fikirlerin oluşumunu, açıklayıcı fikirler de kurucu ilkelerin nasıl anlaşılması gerektiğini tayin eder görünmektedir.

Açıklayıcı fikirlerin teşekkülünde sahih nazarla ulaşılan akli ilkelerin yanısıra, bunlarla ilişkili bir şekilde sâdik haberin nasıl tevil edileceği sorusunun da önemli olduğunu kaydetmiştik. Buna göre kurucu ilkelerin ancak sem'î hakikatle ayrıntılandırılabilceği yerde, teville konu edilecek dilsel ifadenin hangi ilkelere göre ve ne tür bir mecaz teorisiyle yorumlanıp anlaşılacağı önem kazanır. Bu noktada sem'î hakikatın kendisine göre tevil edileceği kurucu akli ilkelerin sınırı Mu'tezile açısından oldukça geniştir. Onlar Allah'ın varlığı, birliği ve kudretinin yanısıra, onun âdil olduğu, kulları için iyiyi veya en iyiyi yaratması gerektiği, mükafat ve tehditle ilgili verdiği sözlerde durmasının zorunlu olduğu, nimet verene şükürün vacip olduğu gibi hususları aklen ulaşacağımız zorunlu ilkeler olarak kabul eder, sem'î hakikat içinde buna ters düşer görünen şeyleri tevil ederler. Böylece sem'î hakikatın teviliyle ulaşabildiğimiz açıklayıcı fikirler, söz konusu akli ilkelerin sınırları etrafında oluşur. Buna mukabil Eş'arîler için bu ilkelerin sınırı Mu'tezile'de olduğu kadar geniş değildir. Onlar Allah'ın kudret, irade ve ilim sıfatlarını akliyyat seviyesinde zorunlu ilkeler olarak vaz ettikten sonra, aklın asıl görevinin bunları uluhiyyete yaraşır bir mutlaklık içinde kavra-

mak olduğunu belirtirler. Dolayısıyla Mu'tezilî bakış açısından merkezinde adaletin bulunduğu aklî ilkeler, ilahî irade ve kudreti *sınırlandırmak* üzere istihdam edilirken, aksine Eş'arîlerde akıl kurucu ilkeler olarak vaz edilen ilahî irade ve kudreti –sem'iyât alanında bildirilen mümkünlere nispetle– *mutlaklaştırmak* üzere istihdam edilir. Bu minvalde Allah'ın kâdir-i mutlak ve fâil-i muhtâr olduğu şeklindeki aklî ilkeler, Eş'arîler için sem'iyâtın anlaşılıp yorumlanmasında esas teşkil eder. Diğer taraftan Mâtürîdîler için bahse konu aklî ilkeler arasında, Eş'arîler'de bulunan kudret, ilim ve iradenin yanısıra *hikmet* yer alır. Bununla birlikte Mâtürîdî gelenek için hikmet, Mu'tezile'deki adalet ve gereklerinin aksine ilahî kudreti önceleyerek sınırlayan değil, kudretin tezahüründe keşfedilen bir şey olarak görülür. Aradaki fark Mu'tezilî düşünürler için aklî ilkelerin kudreti önceleyerek onun işleyiş yollarını zorunlu bir şekilde tayin eden illetler gibi vazedilmesi, buna mukabil Mâtürîdî düşünürler için bunların ancak kudretin tecellisi içinde keşfedilebilecek olumsal zorunluluklar şeklinde değerlendirilmesidir.

4) Betimleyici Bilimsel Teoriler Katmanı

Fiziksel gerçekliğin herhangi bir kesitinin akıl yürütme, gözlem, deneyim, ölçme yahut hesaplama yoluyla betimlenmesi üzerinden evrenin yapısı ve işleyişine dair getirilen açıklamalar ve bu açıklamalar temelinde geliştirilen öngörüler, betimleyici bilimsel teoriler katmanını oluşturur. Bu katmanda yer alan teorilerin “betimleyici” olarak anılması, onların ancak fiziksel gerçekliğin kuruluşunu temin eden metafizik ilkelerle birlikte açıklayıcılık kazanabilmeleri, fakat tek başlarına yalnızca gözlem alanı içine giren gerçekliğin işleyişini betimlemeleridir. Bu teorilerden oluşan sistemli yapı ise kendine mahsus bir yöntemsel çerçeve temelinde fiziksel gerçekliğin bütününe ilişkin tutarlı, bütüncül bir tasvir olarak ortaya çıkar. Bu tasvir neticesinde oluşan fiziksel evren tasavvurları minerolojiden psikolojiye, tıptan biyolojiye, astronomiden mekaniğe kadar farklı bilimsel disiplinlerin kavramsal yapısını, dolayısıyla bizim fiziksel gerçekliğe kendisi içinden baktığımız kavramsal çerçeveleri tayin eder.

İslam düşünce geleneğindeki Meşşâî doğa merkezli, kelâmî parçacıkçı ve kimyevi nitelikçi fiziksel teoriler bu türden bütüncül tasvirler olarak anlaşılmalıdır. Bu bağlamda Meşşâî likte madde-suret ayrımına dayalı bir şekilde ortaya çıkan ve fiziksel evrenin işleyişini içkin doğalar, aktif-pasif güçler ve nefisler üzerinden açıklayan bilimsel rasyonalitenin inşa ettiği fiziksel evren tasavvuru ile kelâm geleneğinde atomcu anlayışa dayalı bir şekilde ortaya çıkan ve fiziksel evrenin işleyişini bölünemez parçacıkların birleşme, ayrılma, itme, çekme gibi mekanik ilişkilerine bağlı bir şekilde açıklayan bilimsel rasyonalitenin inşa ettiği fiziksel evren tasavvuru farklı olacaktır. Aynı şekilde cisimlerin ölçülebilir niteliklerin karışımından oluştuğunu ve herhangi bir cisimde bu niteliklerin tahlil edilerek ölçülerinin keşfedilmesi halinde, bu ölçüde niteliğin yeniden terkip edilmesiyle aynı cismin oluşturulabileceğini iddia eden kimyevi bilimsel rasyonalite de farklı bir fiziksel evren tasavvuru vaz edecektir.

Fiziksel evren tasavvurları ve onlar içinde teşekkül eden kavramsal şemalar, açıklayıcı fikirler arasından hangisinin kurucu ilkelerden birini daha iyi izah ettiği noktasında önem kazanır. Buna göre açıklayıcı fikirlerin rekabetinde, söz konusu fikirlerden birinin dayandığı bilimsel teorinin gücü o fikrin diğerleri arasından sıyrılarak kurucu ilkeyi izahta öne çıkmasını sağlar. Dolayısıyla fiziksel evren tasavvurları açıklayıcı fikirlerin, açıklayıcı fikirler de kurucu ilkelerin anlaşılıp yorumlanmasında önemli bir role sahiptir. Örnek verecek olursak, genel olarak kelâm geleneğinde Yaratıcı'nın varlığı, âlemin zamansal sonradanlığı (=hudûs) fikrine, zamansal sonradanlık ise değişimden ayrı kalamayan atomlar anlayışına bağlı olarak ele alınır. Diğer taraftan Meşşâî gelenekte Yaratıcı fail ilkenin varlığı sudur teorisine, sudur ise gök cisimlerinin hareketini açıklamayı amaçlayan belli bir kozmolojik, astronomik ve fiziksel teoriye bağlı olarak ele alınır. Bu noktada feleklerin dairesel hareketi, bu hareketin kaynağında bulunduğu varsayılan kozmik nefisler ve akıllar düşüncesi ve madde-suret anlayışı toplu bir şekilde Yaratıcı fail ilkeyle ilişkilendirilir. Böylece söz konusu metafizik ilkenin bu geniş kavramsal ağ içerisinde kavranmaya başlandığına şahitlik ederiz. Bu örnekler çoğaltılabilir. Dönemin fiziksel evren tasavvurları ve onları inşa eden kavramsal çerçeveler, bir nevi idrak kaplarına karşılık gelir ve metafiziksel kurucu ilkeler onlar içinde anlaşılıp yorumlanır. Bu durum sadece nazarî gelenekler için değil, İshrâkîlik ve Ekberîlik'te olduğu üzere mücâhede ve tasfiye yöntemini benimseyen gelenekler için de geçerlidir. Bir sufi, müşâhedesini, şu ya da bu ölçüde, dönemin câri evren tasavvuruyla ilişkili bir şekilde ifade eder.

Betimleyici bilimsel teoriler, düşünce tarihinin değişime en az dirençli olan katmanına tekabül eder. Önceki satırlarda ifade ettiğimiz gibi, yeryüzünden göğe baktığımızda gördüğümüz manzara aslında milyonlarca yıldır neredeyse hiç değişmemiştir, ama yeryüzündeki birkaç yüz bin yıllık macerası boyunca insanın bu manzaraya bakışı ve bu bakışı ifade eden kavramlarının defalarca değiştiğini görebiliriz. Dolayısıyla düşünce tarihi boyunca, diğerlerine nispetle, değişime en açık katmanın betimleyici bilimsel teoriler katmanı olduğu söylenebilir. Peki bu değişken katmanla, yukarıda bulunan ve neredeyse hiç değişmediği söylenen katmanlar arasında nasıl bir ilişki vardır? Değişmeyen unsurların anlaşılıp açıklanması değişenler alanına bağlı ise düşünce tarihinde kalıcı ilkelerden bahsedebilmemiz mümkün mü?

Katmanlar Arası İlişkiler:

Değişenler ve Değişmeyenler

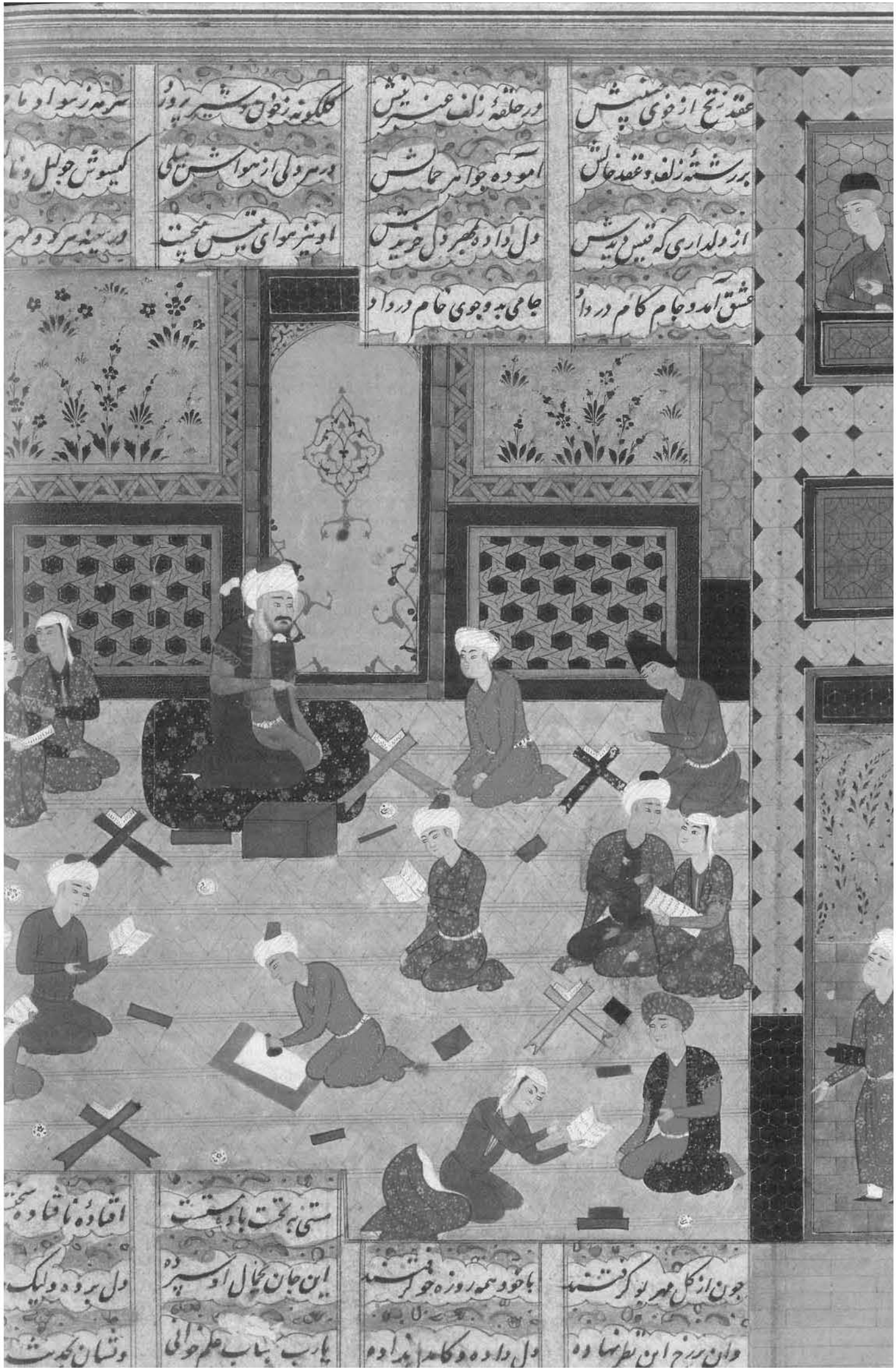
Yukarıdaki tasvirden, *kalıp tasavvurların* insan düşüncesinin evrensel tarihini takip etmeyi mümkün kılan kalıcı idrak örüntülerine tekabül ettiği görülebilir. Ona bu kalıcılığı kazandıran şey insanî öz-bilince mahsus evrensel ve tarih-üstü sorular ile bu soruların yöneldiği gerçekliğin değişmez yapısıdır.

Buraya kadar anlatılanlardan, ilk bakışta, gerçeklik anlayışının kurucu ilkelere, kurucu ilkelerin açıklayıcı fikirlere, açıklayıcı fikirlerin de betim-

leyici bilimsel teorilere bağlı bir şekilde belirlendiği çıkarsanabilir. Böyle bir çıkarım, betimleyici bilimsel teorilerin düşünce binasının en temelinde yer aldığını ve yukarıya doğru tüm fikir ve ilkeleri tayin ettiğini ima eder. Böyle düşünüldüğünde, dayarılan betimleyici bilimsel teorilerden herhangi birinin yanlışlığının, yukarıya doğru ona dayanan fikirler ve ilkelerin de yanlışlığını gerektirdiği gibi bir izlenim doğabilir. Özellikle erken dönem Mu'tezile kelâmı ve Meşşâî felsefe açısından böyle bir hiyerarşi fikrinin bulunduğu da düşünülmüştür. Öyle ki *Mukaddime* yazarı İbn Haldun, erken dönem kelâmcılarının —bunlar arasında yanlışlıkla Bâkılânî'yi zikretse de aslında bunlar Basra Mu'tezilesinin Ebû Hâşim ve Kâdî Abdülcebâr gibi temsilcileridir— *delilin butlânı medlûlün butlânını gerektirir*, yani delilin yanlışlığı delille ispatlanmak istenen şeyin de yanlışlığını zorunlu kılar şeklindeki ilkeyi benimsediğini söyler. Buna göre Yaratıcı'nın varlığı ilkesi hudûs fikrine, hudûs da cevher-araz teorisine dayanıyorsa, cevher-araz teorisinin yanlış olması durumunda Yaratıcı'nın varlığı ilkesi de yanlış olacaktır. Erken dönem Mu'tezilî kelâmı ve felsefe geleneğindeki bu eğilime rağmen, Eş'arî-Mâtürîdî düşünürler in'ikâs-ı edille olarak ifade edilen bu yaklaşıma karşı çıkmıştır. Bâkılânî'den başlayıp Cüveynî ve Gazzâlî'ye oradan Fahreddîn er-Râzî'ye uzanan kelâmi perspektif, delilin yanlışlığının veya yokluğunun ispat edilmek istenen şeyin yokluğunu gerektirmediği noktasında ittifak etmiştir. Bu bakış açısına göre Yaratıcının var, âlim, kâdir, muhtâr, âlemin yaratılmış, insanın yükümlü ve nübüvvetin mümkün olduğu gibi metafiziksel kurucu ilkelerin doğrulanması zorunlu bir şekilde açıklayıcı fikirlere, açıklayıcı fikirler de *zorunlu bir şekilde* betimleyici bilimsel teorilere dayanmaz. İslam düşünce geleneğinin sonraki yüzyıllarına damga vurmuş görünen bu bakış açısını tutarlı bir şekilde savunmak için, insan idrakinin bahse konu bilgi alanlarıyla ilgili bir süreklilik ve kesinlik derecelenmesi içerisinde ele alınması gerekir.

Süreklilik ve kesinlik derecelenmesi bakımından mukayese edildiğinde, kalıp tasavvurlara içerik kazandıran ve onları gerçeklikle alakalı tasdiklere dönüştürerek belirsizlikten çıkartan *kurucu ilkelerin* değişime en dirençli ikinci katmanı temsil ettiği söylenmelidir. Bununla birlikte kurucu ilkelerin farklı zamanlara ve toplumlara göre değiştiği de bir vâkıdardır. Bu durum ilk bakışta, oldukça yavaş değişse bile kurucu ilkelerin yine de özü itibarıyla değişken ve tarihsel olduğu gibi bir izlenime neden olabilir. Örnek olarak bir tanrı kabul edilse bile onun yaratıcı sayılıp sayılmayacağı, yaratıcı sayılacaksa ona irade ve kudretin atfedilip atfedilemeyeceği gibi konularda farklı toplumlar ve düşünce gelenekleri arasında ihtilaf bulunur. Bununla birlikte Müslüman düşünürler şu hususta mutabıktır: Ge-





سر زود او ما
کیوش جلیل و نا

کلکونه ز خون و شیر پروز
در سر دلی از هواش سلی

در حلقه زلف عشقش
اموده چو امر حاشش

عقد زخ از خوی پستیش
بر رشته زلف و عقد خاش

در سینه سر دود مهر

او نیز هوای قفس محبت

دل داده بچهره دل خویشش
جامی بدو جوی خام در داد

از دل داری که قفسش
عشق آمد و جام کام در داد

اقاده ناقاد و سجد
دل برده و لیک
و تسان بکشت

ستی بهجت با دستت
این جان خیال او سپرده
پارب بناب علم خوانی

با خود همه روزه جو گشتند
دل داده و کاه را بر آدم

چون از گل مهر تو گرفتند
وان بر رخ این نظر نهاده

çerli bir akıl yürütme (*sahih nazar*) ya da doğru bir sezgiyle (*sâdık müşâhede*) insan bu ilkelere zorunlu olarak ulaşabilir. Allah'ın var, âlim ve kâdir olduğu, nübüvvetin mümkün ve gerekli olduğu, âlemin yaratılmış olduğu şeklinde özetlenebilecek bu ilkelere ulaştırmayan akıl yürütmeler, geçersiz ve çürük akıl yürütmelerdir. Dolayısıyla bu ilkeler özü itibariyle değişken, tarihsel ve sübjektif değil, insan bilincinin ve muhatap olduğu gerçekliğin yapısının doğurduğu değişmez, tarih-üstü ve objektif metafiziksel yargılardır. Yine de tarihsel tecrübeye bakıldığında, ister akıl yürütme ister sezgi yoluyla olsun bu yargılara varmanın o kadar da kolay olmadığı ve insanın yer yer bunların aksi yargılara ulaşabildiği bir gerçektir. Dolayısıyla insan akli bu ilkelere ulaşabileceği halde, toplumsal, psikolojik, siyasî ve benzeri sebeplerle onlardan saparak kalıp tasavvurlarla ilgili farklı yargılar verebilir, hatta kalıp tasavvurlara nasıl içerik kazandırılacağıyla ilgili bir soruşturmadan tümüyle gafil de kalabilir. Peygamberler işte bu noktada devreye girer ve ilahî uyarı yoluyla, insan aklını –sahih nazarla da ulaşabileceği– kurucu ilkelere dönük bir sorgulamaya yönlendirirler. Bu ilahî müdahale dikkate alındığında, kurucu ilkelere dönük doğru tasdiklere saf akılla ulaşılabilmesi, ancak nebevî haber atmosferinde varlık kazanan *uyarılmış rasyonalitenin* sorgulama ve bu ilkelere ulaştıracak akıl yürütümlere girişme yönünde kolaylık elde edeceği söylenebilir. Bu uyarıya ve ilahî lütfaya dayalı kolaylaştırmaya rağmen yine de nihai tasdik haberden değil, doğrulama ve yanlışlamaya açık bir şekilde akıldan gelir. Çünkü bu seviyedeki bir tasdik, hem bizatihi nebevî haberin hem de onun doğruluğunun imkânına dönük bir tasdike temel teşkil eder. Aslında kurucu ilkelere dönük sorgulama çabaları, nihai hükümler açısından akli eleştiriye daima açık olsa da, en azından sorgulamaya esas teşkil edecek ön tasavvurlar ve bu tasavvurların tasdike dönüşüm süreçleri açısından çoğunlukla *uyarılmış bir rasyonalite* içinde cereyan eder. Buradaki uyarıcı zemin ilahî uyarıyı taşıyan peygamber tarafından inşa edilebileceği gibi, belirli bir tarihi-toplumsal eğilim ve zihniyet dünyası tarafından da inşa edilebilir. Dolayısıyla belli bir düşünce geleneğini diğerinden ayıran kurucu ilkelerin tespit ve eleştirisinde, ortak insanî rasyonaliteye müracaat kadar bu rasyonaliteyi sevk eden uyarıcı zeminin de keşfedilip tenkide tâbi tutulması zorunludur.

Kurucu ilkelerin ortak insanî rasyonaliteye dayanan geçerli akıl yürütme, ortak insanî tecrübeye bağlı doğru sezgi ve bunların doğru istikamette ilerleyişini temin eden uyarıcı zemin bağlamında kazandığı objektiflik, ona değişime dirençli ve kalıcı cihetini kazandırır. Geçerli akıl yürütme ve doğru sezgiyle ulaşılan kurucu ilkeler ile bu ilkeleri veren akıl yürütme ve sezgi üzerinden ulaşmamızın mümkün olmadığı sem'î hakikat, düşünce binasının hiçbir şekilde değişmez cihetini inşa eder. İslam düşünce geleneği içindeki alt gelenekler ve okullar bu değişmez çerçeveyi tasdik ettikleri ve açıklama-yorumlama faaliyetlerini bu çerçevede yürüttükleri ölçüde İslam düşünce geleneğinin bir unsuru ve devamı olarak görülürler. Tabii bu değerlendirme, İslam düşünce geleneği tabirindeki "İslam"ı, başka yerlerde olduğu gibi artık bir kültür ve coğrafya manasında değil, kalıp tasavvurlara içerik ka-

zandıran sahih itikatlar toplamı olarak aldığımız ölçüde anlamlı olur.

Kurucu ilkeler alanını takip eden açıklayıcı fikirler ve betimleyici bilimsel teoriler alanı, düşünce binasının değişken cihetlerine tekabül eder. Bu değişken unsurlardan açıklayıcı fikirler daha yavaş, betimleyici bilimsel teoriler ise daha hızlı değişen alanlar olarak değerlendirilebilir. Bu minvalde açıklayıcı fikirler, belli bir düşünce geleneği içindeki alt düşünce gelenekleri ile okulların oluşumunu temin eder ve onlar için özel kurucu ilkelere dönüşürken, betimleyici bilimsel teoriler bu fikirlerin doğruluğunu teyit eden, yer yer de gerekçelendiren bilgi alanına karşılık gelir. Buna göre İslam düşünce geleneğine mensup okullar için aslolan Allah'ın yaratıcılığını tasdik etmektir, onun yaratıcılığının nasıl açıklanacağı hususunda farklılaşmalar meydana gelebilir ve kurucu ilkeleri nefyetmediği sürece bu farklılaşmalar herhangi bir okulun İslam düşüncesi dairesinin dışına çıkmasına sebep olmaz. Aynı şekilde İslam düşünce geleneğine mensubiyetin bir şartı âlemin yaratılmış olduğunu tasdiktir, fakat âlemin yaratılmışlığının en iyi nasıl açıklanacağı hususunda farklılaşmalar meydana gelebilir. Dolayısıyla açıklayıcı fikirler alanı İslam düşünce geleneğinin dinamik cephesine tekabül eder.

Esasen kurucu ilkeler alanı da bir ölçüye kadar dinamiktir, ancak onların dinamikliği ilkelerin kendisi açısından değil, onlara ulaştıran akıl yürütme ya da sezgi bakımındandır. Onlara ulaştıran akıl yürütme ve sezgi de formu bakımından değil, ancak içeriği bakımından gelişip değişebilir. Örnek olarak "Âlem yaratılmıştır" şeklinde ifade edilen kurucu ilkenin kendisi değişken değildir. Aynı şekilde bu hükme varmamızı sağlayan akıl yürütmenin formunu temin eden ve eser-müessir arasında ilişki kurmamızı sağlayan izafet veya nedensellik ilkesi de değişken değildir. Bununla birlikte nedensellik ilişkisini kurmamızı sağlayan nazarî, tecrübi veya sezgisel içerik farklı zamanlar ve yerlerde değişkenlik gösterebilir. Şöyle ki, âlemin varlığının âlem türünden olmayan bir ilkesinin bulunduğu fikrine herkes İbn Sînâ gibi mümkün-vâcib ya da kelâmcılar gibi hâdis-kadim ilişkisi üzerinden ulaşmaz; âlemdeki düzene ilişkin yalın bir gözlem, varoluşun anlamsız ve gayesiz olamayacağıyla ilgili bir düşünce ya da varlıktaki çokluğun içinde daima birliği gören sezgisel bir idrak bizi aynı ilkeye ulaştırabilir ve her seferinde de farklı içerikte gözlemler, düşünceler ve deneyimler üzerinden gerçekleşebilir.

Kurucu ilkelerin aksine açıklayıcı fikirler alanı hem bu fikirlerin kendisi, hem onlara ulaştıran akıl yürütme ya da sezginin formu hem de onların içeriği açısından dinamiktir. Âlemin yaratılmışlığı ilkesini izah sadedinde öne çıkan hudûs ve yoktan yaratma fikri, kurucu ilkelerin sahip olduğu metafiziksel kesinlik ve sürekliliğe sahip değildir. Bu nedenle Fahreddîn er-Râzî *el-Muhassal*'da kurucu ilke olarak belirlenen ilahî kudrete nispetle yoktan yaratma ve sudurun aynı ölçüde muhtemel olabileceğini, aklın yaratmayı bunlardan biri üzerinden anlamayı seçmesinin çelişik fikirleri ortadan kaldıracak bir akli zorunluluk ve kesinlik yoluyla değil, ancak en yeğ ve uygun olanı tercih şeklinde gerçekleştiğini söyler. Açıklayıcı fikre

kalıcılık ve süreklilik kazandıran şey, akli zorunluluk ve kesinlik yerine, bu fikrin kurucu ilkelerle, sem'î hakikatle ve hakkında iddiada bulunduğu gerçeklik kesitine dair araştırmalarla uygunluk içinde olması ve bu uygunluğun bilim cemaati tarafından icmâ yoluyla tasdik edilmesidir. Bununla birlikte bahis konusu icma, bir açıklayıcı fikri en yeğ ve uygun yapan uygunluk kriterlerini başka bir açıklayıcı fikrin daha güçlü bir şekilde taşıması durumunda bozulur. Vahdet-i vücûd anlayışının sünni gelenek içindeki yoktan yaratmayla ilgili icmâyı bozması, Gazzâlî'yle birlikte on ikinci yüzyıl sonrası kelâmcılarının mütekaddimûn kelâmının insan ruhunun atomlardan oluşan cisimsel bir şey olduğu yönündeki icmânı bozarak ruhu filozoflar gibi gayrı maddî sayması, Âmidî gibi sünni kelâmcıların bir kez Allah kâdir-i muhtâr sayıldıktan sonra âlemin kıdemini savunmanın imkânsız olmadığını söyleyerek âlemin kıdemiyle ilgili icmâyı bozması bu tür durumlara örnek olarak verilebilir. Bununla birlikte bozulan icmâ er-tesinde yeni açıklayıcı fikir üzerinde icmânın oluşması; tahkik arayışları karşısında önceki fikrin zayıf düşmesine, yeni fikrin yukarıda saydığımız uygunluklar alanını daha güçlü bir şekilde temin edebilmesine ve bu hususta bilim cemaatinin çoğunluğunun ittifak etmesine bağlıdır.

Betimleyici bilimsel teoriler katmanı, açıklayıcı fikirlere benzer şekilde, hem teorilerin kendisi, hem de onlara ulaştıran bilimsel soruşturmanın formu ve içeriği bakımından dinamiktir. Bilim tarihi bu alanın dinamik ve değişken yapısını gösteren örneklerle doludur. Bu minvalde insan idrakinin fiziksel gerçekliğin belli bir kesitiyle alakalı olarak akıl yürütme, gözlem, deneyim, ölçme ve hesaplama yoluyla yaptığı betimlemeler ve bunlara bağlı öngörüler, söz konusu sonuçların aynı yöntemler aracılığıyla yürütülen yeni araştırmalar yoluyla sürekli bir şekilde eleştirilip ileriye taşınması yoluyla gelişir. Açıklayıcı fikirlerin uyum ve destek aradığı parametrelerden biri bilimsel teoriler katmanı olduğu için, açıklayıcı fikirlerle gelişip değişen bilimsel teoriler arasındaki mesafenin açıldığı durumda bütüncül uyum arayışlarının bir ifadesi olarak tahkik çabası etkinlik kazanır. Bu çabaya bağlı olarak kurucu ilkeler ve sem'î hakikatle uyumlu yeni açıklayıcı fikirler ortaya çıkacağı gibi, aynı açıklayıcı fikir yeni bilimsel teorilerle telif arayışına da girebilir.

Bu noktada bilimsel teorilerin aslında otonom bir yapıya sahip olmadığı ve daima kurucu ilkeler alanıyla ilgili metafiziksel yargıların bir uzantısı olarak ortaya çıktığını ifade etmek gerekir. Çünkü bilimsel araştırma kurucu ilkelerin temin ettiği bütüncül bir gerçeklik tasavvurunun içinde iş görür ve ancak bu ilkelerle birlikte düşünülüğünde hakiki manada açıklayıcılık vasfı kazanır. Dolayısıyla ona açıklayıcılık gücü kazandıran şey, betimleyici cihetine gömülü metafiziksel ilkelerdir. Bu minvalde, bilimsel teorilerden oluşan betimleyici bir sistem, ona içkin kurucu metafiziksel ilkelerle beraber, insanın "Nerede'n geliyorum? Neredeyim? Ben Kimim? Nereye Gidiyorum?" gibi sorulardan oluşan bütüncül *varlık anlayışı* talebine cevap verecek hale gelir. Bu sorulara cevap vermek için betimleyici bilimsel teorilerin ötesindeki metafiziksel ilkelere ihtiyaç bulunmadığı,

çünkü bilimsel teorilerin zaten bu soruları cevaplama hususunda yeterli olduğu şeklindeki bir iddia, ilk bakışta bilimsel teorileri kurucu metafiziksel ilkelerden ayırıp onlara otonomi kazandırıyor görünebilir. Bununla birlikte böyle yapıldığı zaman bilimin kendisi metafizik haline gelir ve sınırlarını aşmak suretiyle ürettiği yeni metafizik ilkeleri içine alarak onlara kendinden menkul bir objektiflik izafe eder. Diğer taraftan bu soruların, manalı olsa da bilimsel rasyonalite açısından makul ve meşru olmadığı, dolayısıyla bilimsel araştırmanın bu soruların cevaplarını içermek bir tarafa, tamamen bunların ihmal ve ilgasıyla yürütülmesi gerektiği şeklindeki bir yaklaşımdan da bahsedilebilir. Özellikle Kant sonrası Batı fikriyatının ana eğilimlerinden birini temsil eden bu tutum, paradoksal bir şekilde, gerçekliğin ilkelerine dair araştırmayı yasaklayan bir gerçeklik araştırması olarak kendisini gösterir. Bu kez karşılaştığımız şey, gerçekliğe dönük idrakimizin sınırlarıyla ilgili yöntemsel kabullerin metafizik haline getirilmesidir. Bu iki örneği vermekle niyetim modern Batı düşüncesindeki eğilimlerle ilgili bir tartışmaya girmek değil. Göstermek istediğim şey; betimleyici bilimsel teorilere şu ya da bu şekilde daima metafiziksel kabuller ve ilkelerin gömülü olduğu. Ayrıca her gelenekte olduğu gibi burada da söz konusu metafiziksel kabuller ve ilkeleri yönlendiren *uyarılmış bir rasyonalitenin*, dolayısıyla rasyonel soruşturmanın kendisi içinde ilerlediği tarihi-toplumsal-dini-kültürel bir *uyarı zemininin* bulunduğunu da gözden kaçırmamak gerekir. Hal böyle olunca belirli bir *varlık anlayışına* ait *açıklayıcı fikirler*, değişen bilimsel teorilerle ilişkili bir şekilde tahkik edilecekse, bunun öncesinde söz konusu bilimsel teorilere gömülü *kurucu metafiziksel ilkelerin* keşfedilip tarihsel ve sistematik bir tenkide tâbi tutulması gerekir. Burada tarihsel tenkit bu ilkelere götüren rasyonaliteyi *uyarıcı zemini* keşfetmeyi mümkün kılarken, sistematik tenkit ortak akli ilkeler zemininde mantıksal bir eleştiriyi temin eder. Böyle bir eleştiri faaliyetinden bağımsız bir şekilde, açıklayıcı fikirleri doğrudan doğruya herhangi bir bilimsel teoriyle telif ya da ona nispetle tahkik ederek yenisine ulaşma çabası, beklenmedik bir şekilde, açıklayıcı fikrin tasdik ettiği kurucu ilkenin nefyine götüren bir yolu açabilir. Anlaşılacağı üzere bunun sebebi, yeni bilimsel teoriye gömülü olan kurucu metafiziksel ilkenin telife çalıştığımız açıklayıcı fikrin tasdik amacında olduğu diğer kurucu ilke ile çatışması ve hiçbir şekilde telif kabiliyetli olmamasıdır.

Yazının başında düşünce tarihine dönük ilginin esasında şimdiki düşünme etkinliğimizin bulunduğunu, çünkü şimdiki düşüncelerimizin önemli bir bölümünün geçmişten geldiğini ve bugüne intikal ederek şimdiki düşünme etkinliğimizi doğrudan veya dolaylı bir şekilde yönlendirdiğini ifade etmiştim. Şimdiki düşünme etkinliğimizin zeminine yerleşen bu fikirler bizim için düşüncelerimize istikamet kazandıracak sahil imkân alanları temin edebileceği gibi, düşünme etkinliğimizin yapısını bozacak ve şimdiyle irtibatını keserek onu gelecek ufkundan mahrum bırakacak engellere de dönüşebilir. Bunu keşfetmenin yolu onların üzerine serdiğimiz nefret, hayranlık ya da kayıtsızlık örtüsünü kaldırmak ve bu düşün-

celeri çift yönlü bir tahkik ameliyesinin, yani gerçeklik temelli bir eleştirel düşünme çabasının önüne sermektir. Bu tahkik talebinin bir yönü İslam düşünce geleneğine dönüktür. Bu cephesiyle tahkik çabası önce İslam *varlık anlayışının* zorunlu ve sürekli cihetleri ile mümkün ve değişken cihetlerini ayırt ederek zorunlu ve sürekli cihetlerin zorunluluk ve sürekliliğini akli seviyede yeniden kazanmaya yönelmeli, ikinci olarak *kurucu ilkeleri* (=akliyyât) kazanmış objektif idrak alanından kalkmak suretiyle, sem'î hakikate dönük inancın makuliyetini tahsil etmelidir. Sem'î hakikatin makul tasdikini takiben, İslam düşünce geleneğinin mümkün ve değişken cihetlerinin imkânına hükmedebilmesini sağlayacak bir soruşturmaya girişerek *açıklayıcı fikirler ve betimleyici bilimsel teoriler* alanını temyiz etmeli, açıklayıcı fikirler alanını birinci seviyeli objektif ilkeler (*akliyyât*), ikinci seviyeli objektif ilkeler (*sem'îyyât*) ve gerçekliğin kendisiyle ilgili betimleyici bilimsel teorilerle uyumlu bir şekilde yeniden temellendirmeli ya da inşa etmelidir. Açıklayıcı fikirlerin yeniden temellendirileceği ya da inşa edileceği zemin betimleyici bilimsel teoriler alanındaki dönüşümlerle yakından ilişkilidir ve on yedinci yüzyıldan itibaren Batı Avrupa'da ortaya çıkan gelişmelerin betimleyici bilimsel teoriler alanında devrimsel sayılan dönüşümler meydana getirdiği de vâkıdır. Dolayısıyla birincil ve ikincil objektif ilkeler alanıyla (*akliyyât-sem'îyyât*) uyum gözetilen açıklayıcı fikirlerin, artık uyum sağlaması gereken ve İslam düşünce geleneğinin tarihsel çizgisi dışında gelişmiş yeni bir alan vardır: Betimleyici modern bilimsel teoriler (şimdilik konuyu nazarîyat seviyesinde ele alıyor görünsek de, buna modern siyasî, toplumsal, iktisadî teoriler ve pratikler de dahil edilebilir). İslam toplumlarını son iki yüzyıldır en çok meşgul eden şeylerin başında "İslam"ın, Batı'ya ilerleme, refah, gelişme temin eden bu bilimsel değişimlerle nasıl telif edileceği sorusunun geldiği dikkate alınacak olursa, buradaki yeni uyum arayışının Müslümanlar için nasıl hayati bir öneme sahip olduğu hatırlanabilir. Hatta İslam dünyasının bütününe hakim olan üç fikrî cereyan, yani Batıcılık, Muhafazakârlık ve İslamcılık tamamen bu uyumun mümkün olup olmadığıyla alakalı bir değerlendirmeden doğmuştur. Aynı şekilde yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren gündeme gelen İslamî Bilim, Bilginin İslamileştirilmesi, Kutsal Bilim gibi düşünceler ve projeler de bu arayışın bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla tahkik ameliyesinin ikinci yönü, İslam *varlık anlayışına* dahil edilmek istenen modern bilimsel teorilere yönelmeli ve İslam düşüncesinin iç yapısını keşfederek bu yapıyı oluşturan unsurları her katmanda eleştirel bir şekilde yeniden kazanma çabasını bu kez bu bilimsel teoriler üzerinde icra etmelidir. Böyle yaptığında tıpkı İslam düşünce geleneğinde olduğu gibi, önce ana yapısı itibarıyla Batı düşünce geleneğini de katmanları itibarıyla bir analize tâbi tutması; *kalıp tasavvurlarla* ilgili yargıları inşa eden buradaki *kurucu metafiziksel ilkelerin* aklen zorunlu bir şekilde tasdik edilip edilemeyeceğini tahkik ederek, aklen tasdikini sağlayacağı bir zorunluluktan mahrumsa bu ilkeleri yönlendirerek onlara uyuşimsal bir zorunluluk kazandırmış görünen *uyarıcı zeminin* ne olduğunu keşfetmesi gerekir. Tâ-

kiben, zorunlu bir şekilde betimleyici bilimsel teoriler alanına dayandığı söylenen ve fiziksel evrenin kuruluş-işleyişiyle ilgili genellemelere tekabül eden *açıklayıcı fikirlerin* ne kadar bu bilimsel teorilere, ne kadar kurucu metafiziksel ilkelere ve uyarıcı zemine bağlı olduğunu tespit etmesi lazım gelir. Bu kapsamlı tarihsel ve sistematik eleştiri neticesinde fiziksel gerçekliğin belli bir kesitiyle ilgili betimlemeler ve bunlara bağlı öngörülerde bulunan objektif bilimsel teorilerin diğer katmanlarla, varsayılan zorunluluk ilişkisi keşfetme imkânı doğar. Ancak böyle bir tahkik çabası ertesinde, İslam düşüncesine özgü kurucu ilkeleri açıklayan fikirler bu bilimsel teorilere göre yeniden temellendirme ve inşa ameliyesine tâbi tutulabilir.

Son birkaç yüzyıldır İslam toplumları, modern bilimsel çerçeveyi —tamen pragmatik amaçlarla— bu tarihsel ve sistematik tenkit ameliyesinden bağımsız bir şekilde kendi varlık anlayışları içine entegre etme çabası içine girmiştir. Bunun doğurduğu sonuç ya Batıcılıkta olduğu gibi kurucu ilkelerle ilgili bir şüphe ve karamsarlık ya Muhafazakârlıkta olduğu gibi modern bilimsel teorilere karşı geleneksel teorileri koruma yönünde katı bir taassup yahut da Modernistlerde olduğu gibi çelişkilere lakayt bir reformculuktur. Her üçü de İslam dünyasında özgün bilgi üretimini ve onunla uyumlu sahih pratikler alanını mümkün kılmaktan uzak düşen, dahası bilgi binasını bütünlükten, pratikler alanını da tutarlılıktan ayıran bu tutumların ötesinde dördüncü ve yeni bir yol önümüzde duruyor: Tahkik. Bu, fikrî ve siyasî yönelimlerinden bağımsız bir şekilde ister Batıcı, ister Muhafazakâr isterse de Modernist olsun, iradelerini aşan ortak bir hafızaya mensup herkesin ortak bir gayretle yönelmek mükellefiyetinde olduğu yeni bir yoldur. ●