Kendini Bulmak

İHSAN FAZLIOĞLU



Papersense Yayınları
Altunizade Mah. Kısıklı Cad. Aköz İş Merkezi No:14 B Blok D: 6
Üsküdar 34662 İstanbul
Tel: (0216) 474 46 49 Faks: (0216) 651 86 53
papersense.com / bilgi@papersense.com

İhsan Fazlıoğlu Kitaplığı / İnsan-Tarih Yazıları
Kendini Bulmak

Yayın koordinatörü: Ayşe Müşerref Kot
Proje editörü: Esra Kartal Soysal
Kapak tasarımı: Geray Gençer
Sayfa tasarımı: M. Hakan Güngör
1. Baskı: Şubat 2015
2. Baskı: Nisan 2015

ISBN: 978-605-160-857-0
T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı
Yayıncılık Sertifika No: 29281

Baskı ve Cilt
Sena Ofset
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi E Blok K: 6
Zeytinburnu - İstanbul
Matbaa Sertifika No: 12064

Yayın Hakları
© Eserin işlenmiş hakları,
Libronet Bilgi Hizmetleri ve Yazılım San. Tic. Ltd. Şti.'ne aittir.
İzinsiz yayınlanamaz. Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

Kendini Bulmak

İhsan Fazlıoğlu

İnsan-Tarih Yazıları



İhsan Fazlıoğlu

Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. 1966 yılında Ankara'da doğdu. İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü'nü bitirdi (1989). Ürdün Üniversitesi'nde (Amman) ve Arap Bilim Tarihi Enstitüsü'nde (Halep) bilim ve matematik tarihi üzerinde araştırmalar yaptı (1990-1992). Yüksek lisans çalışmasını İ.Ü. Bilim Tarihi Bölümü'nde (1993); doktorasını İ.Ü. Felsefe Bölümü'nde tamamladı (1998). Oklahoma Üniversitesi'nde (ABD) sahasıyla ilgili araştırmalar yaptı (2001-2002). 2005 yılında doçent oldu. McGill Üniversitesi, İslam Araştırmaları Enstitüsü'nde misafir öğretim üyesi olarak bulundu, proje danışmanlığı yaptı ve kıdemli araştırmacı olarak çalıştı (2008-2011). Fazlıoğlu hâlen İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesidir (2011-...). Fazlıoğlu, felsefe-bilim tarihi ile matematik tarihi ve felsefesi üzerine yoğunlaşmakta, özellikle bu yapıların İslam-Anadolu Selçuklu-Osmanlı-Türk medeniyet tarihi içerisindeki gelişmelerini yazma kaynaklara dayanarak incelemekte ve yayınlar yapmaktadır.

İçindekiler

Takdim 9

Kendilik Bilinci

*Meta-fizik*e Durmak 13
*Var-olma*yı ve *Hayat*ı Yeniden *Anlamlı* kılmak! 21
Bir *Akâid*imiz Var mı? 29
*Kebed*in Bedeli 32
*Asgarî Metafizik*in Çerçevesi 35
Kendilik-Bilinci Üzerine... 45
Mahkûm, Mazlûm ya da Mesûl İnsan!
Siz *Mahzûn* mu Olmak İstersiniz? 53
Kim Aydınlanacak:
İnsan-makine mi, Makine-insan mı? 61
Gözel Özün Göze Gelmesidir / *Estetik*in
Varlık İlkesi Olarak Ferdiyet 67
Birinci Mukaddime: *Aesthetic ve Sane'a* 68
İkinci Mukaddime: İstişhâdî İdrâk ve
Apophatic İfade 71
Matlûb: *Estetik*in Varlık İlkesi Olarak Ferdiyet 76
i. Bir *Kemâl* Arayışı Olarak Estetik 77
ii. Kemâle, *Emân* ve *Îmân* ile Ermek 78
iii. Beşerden İnsana Kişi-olmak 81
Neyi Kaybettik: Kanonik Yapıyla Var-olmak... 89
Sorun: Bireysel Ahlâkta Çözülme 90
Köken ve Neden: Kanonik Yapının Yokluğu 92
Çözüm: Teklif 103
Fıtrat, Nazar ve İstidlâl: Akıl mı Akletmek mi?
ya da Müslümanca Düşünmeye Giriş 111

Bilgi

Bilgi Aklın Kulluğudur 121
Müminin Yitik Malı *Hikmet*in *Ne*liği Üzerine 127
Nedenin Yokluğu, Yokluğun Nedenidir! 133
Anlam Arayışı, Arayışın da Anlamıdır! 141
Resim, *Yorum* ve *İnanç* ya da
*Bilgi*yi Okumak İçin Bir Kılavuz 147
İslâm Felsefe-Bilim Tarihi Okumaları
Yasaklanmalı (mı?) 155
Türkiye'de İslâm Felsefe-Bilim Tarihi
Çalışmalarının Bir Gerçeklik Küresi Var mı? 165
Tasvîr, Tahkîk ve Tedkîk Açmazında
Çağdaş İslâm Düşüncesi 173
Tasvîr: Birinci Dereceden Düşünme/Dil 173
Tahkîk: İkinci Dereceden Düşünme/Dil 175
Tedkîk: Üçüncü Dereceden Düşünme/Dil 179
Episteme ve İlim 180
Açmaz I: Kadîmin Kıdemi Nereye Kadar? 181
Açmaz II: Cedîdin İdrâki Var mı? 184
İctihâd mı, Tahkîk mi? 187
Hakîkat mi *Gerçeklik* mi: Hangisi *Hakîkî*dir? 195
Batı'nın Hikmeti, Doğu'nun Rasyonalitesi 205

Kimlik

Türkleri hadım etmek! 217
"Türk Milleti"nin Mefhûmu... 225
Ne-ise-ne ve Mefhûm 226
Hâfıza ve Hatırlama 228
"Türk Milleti": Kendilik ve Kimlik 231
Yeri Yurt Yapmak:
Hâfıza ile Mekân İlişkisi Üzerine... 237

Takdim

Büyük Osmanlı filozofu İsmail Gelenbevî (ö. 1789) "Kıvâm olmadan ahvâlin devamı olmaz."; yani *zât* bir kıvâmda olmalı ki, nitelikleri (*ahvâl*) yüklenebilsin (*mahmûl*) ve sürdürebilsin diyordu. Benzer biçimde, Bu Ülke'de başta *düşünme* olmak üzere her türlü insanî edim ve eylem, bizâtihi insanın zâtının kıvâmını talep eder. Daha veciz bir deyişle, düşünebilmek için *özne* olmak zorunludur; bu nedenle Bu Ülke'de yeni bir düşünce, ancak ve ancak yeni bir öznenin kıvâmını bulmasına, bir anlam varlığı olarak öznenin yeniden inşâsına bağlıdır. Öznenin yeniden inşâsı, kendi olmuş, *kendilik-bilinci*ne ermiş, ferdiyetini kazanmış kişioğlunun alâmet-i fârikası "âmentu bi..." diyerek iyi, doğru ve güzel/yüce ile bağını en sahih biçimde kurmak; bir metafizik var olan olarak *kendi*ni yani *emâneti* yani *akletme*yi yüklenmek; hesabı verilmiş bir *hayat görüşü* içinde yaşam ile ölümü bir süreklilik içinde idrâk etmek; madde ile manâyı birbirinin yerine ikame etmeksizin sahiplenmek ve dahi geçmişiyle geleceğinde buluşmak için *teklif* sahibi olmak; verili, hazır reçetelerden medet ummadan halis niyetle *bilmek* ve *eylemek* yani *yola koyulmak*, yola çıkmak, hatta *yolu kendine yurt tutmak* ve yoldaki hatalarını doğrularına azık kılmak ile mümkündür. İşte elinizdeki deneme böyle bir yola çıkışın azığı olmayı mütevazı bir biçimde teklif ediyor.

*Denemeler*in büyük çoğunluğu edebiyat ve fikriyat dergisi *İtibar*'da yayımlandı; bir kısmı doğrudan telif edildi; çok az bir

kısmı ise bazı konferans ve seminerlerde yapılan sunumlara dayalı olarak kaleme alındı; iki yazı ise *Sabah Ülkesi* dergisinde neşredildi. Denemelerin, aralarındaki içerik benzerlikleri dikkate alınmak suretiyle *kendilik bilinci*, *bilgi* ve *kimlik* alt başlıklarına taksim edilerek daha rahat takip edilmeleri sağlandı.

Modern düşüncede *doğayı büyüden, ruhî (spiritüel) fâil yapılardan arındırma* (dis-enchantment), *anlamdan temizleme*ye dönüştü; süreç içinde *Varlık*'ı, *Evren*'i ve *hayat*ı dolayısıyla *insan*ı *anlam*dan arındırmak, anlamdan temizlemek modernizmin bir tür alâmet-i fârikası hâlini aldı. Sonuç ise *anlamın*, dolayısıyla *insanın yitimi*ydi. *Kendilik-bilinci*ne ermiş, ferdiyetini kazanmış her *insan*, birey ve tür olarak insanın varlığını korumak için, *var oluşu*nu, *var olmayı ve hayatı yeniden anlamlı kılma*lıdır (re-enchantment). Yeniden anlamlı kılmak, bir tür *kendilik arayışı* ile başlar. Kısaca dendikte ise *kendilik-bilinci*ne ermek, özne olmak, kıvâma gelmek ile...

KENDİLİK BİLİNCİ

*Meta-fizik*e Durmak[1]

Meta-fizik nedir? Bu soruya verilecek yanıt, düşünce üretmenin imkânına da kapı aralar; zira metafizik olmadan düşünce üretilemez. Bir *metafizik*imiz var mı? Yok ise inancımız, halk seviyesinde *mitolojik*, okumuşlar nezdinde ise *psikolojik*tir. Çünkü inanılan hakkındaki tüm yüklemlerimizin, önermelerimizin doğruluğu, *fer'iyyet kuralı* gereği – ki çağdaş Anglo-Sakson dünyada buna *truth-maker theory* denir– inanılanın var olmasına bağlıdır (tevakkuf). Tıpkı, fizik nesneler hakkındaki tüm yüklemlerimizin, önermelerimizin doğruluğunun, yine aynı kural gereği, fizik nesnelerin var olmasına bağlı olması gibi. Unutulmamalıdır ki, felsefî geleneğimizde akıl hâlî, tasavvur hissî, tasdik aklîdir.

Nedir metafizik? *Fizik* kavramı hakkında belirsiz de olsa bir tasavvura sahip olduğumuza göre *–fizik* kavramı hakkında açık seçik bir tasavvur da ancak belirli bir metafizik içinde mümkündür–, sorun *meta* sözcüğünde düğümleniyor demektir. *Meta*ya *öte, üstü* gibi anlamlar vermek, akabinde *meta-fizik*i fizik-ötesi/üstü biçiminde çevirmek, daha sonra tarihî malûmât aktarmak, lafız seviyesinde bir anlam ifade ediyorsa da mefhûm seviyesinde bir sûret vermez. Konunun daha iyi takip edilebilmesi için lafız ile manâ ve sûret ile mefhûm arasındaki ilişkiyi daha açık kılmak gerekir. Hissî,

[1] *İtibar*, Nisan-2013, sayı. 19, s. 28-29.

zihnî/vehmî, aklî ve farazî uzaylara dair her bir nesnenin ayıklama (intizâ) ve soyutlama (tecrîd) yoluyla elde edilen husûlî tasavvuruna, bir öz (sûret) bir de sözcük (lafız) eşlik eder; sözcük anlama (manâ), sûret ise mefhûma karşılık gelir; bu nedenle anlam için dile, dolayısıyla sözcüğe gitmek gerekirken mefhûm için bizâtihi ait olduğu nesneye yönelmek şarttır. Veciz bir deyişle, anlam sözcüğe (*manâ min hays el-lafz*), mefhûm, malûm hâle dönüşmüş sûrete/nesneye (*mefhûm min hays el-sûre*) aittir. Başka bir açıdan, manâ ile mefhûmun her ikisi de zihnî sûretin adıdır; ancak zihnî sûret, yalnızca lafızla gösterimi vurgulanırsa manâ, sırf zihnîliği vurgulanırsa mefhûm adını alır; dolayısıyla manâ ile mefhûm bi'z-zât müttehid, bi'l-itibâr muhteliftirler. İşte bu açıklamalar ışığında, *meta-fizik*teki *meta* sözcüğünün manâsının yalnızca sözlük anlamını tespit etmek, mefhûmunu vermez; mefhûmunu idrâk için ayrıca yapılması gereken, *meta*nın sûretini/nesnesini/mâhiyetini belirlemektir.

Öte, *üstü* vb. zarflar, sözcük düzleminde anlam bakımından, nesne/şey düzleminde ise mefhûm bakımından fizik dünya içinde bir karşılık bulabilirler. Sözcüklerin mecâzî kullanımlarına sığınılması, hakîkat araştırmalarında bir değer ifade etmez. Öyleyse *fizik*in *üst*ünde ya da *öte*sinde deyişleri, *işâret-i hissîye*ye konu, mahsûs bir alana karşılık gelmez. Çünkü *öte* ve *üstü* gibi sözcükler, mahsûsun dışında –ki bu sözcük de mahsûs içinde anlamlıdır– bir mekânı, bir mesafeyi, dolayısıyla bir temassızlığı imlerler. Giderek, insanın konuşabilirlik imkânının elinden alındığı bir belirsizliğe doğru yönelirler. Hâlbuki konuşulan (mekûl), düşünülen (makûl) ve susulan (meskût), insana nisbetle bir anlama ve mefhûma sahiptir.

Bu girişten sonra aşağıda, "*Metafizik nedir?*" sorusuna, mensûbiyet duyduğum felsefe geleneği açısından bir yanıt verme denemesine girişeceğim. Varlık, insana nisbetle iki şekilde

tecellî eder, açığa çıkar, kendini dışa vurur. Birincisi *aynî* tecellî dediğimiz mahsûs Kâinâttır, ki *işâret-i hissîye*ye konudur; bu-ara-dadır; haricîdir yani idrâkimin dışında durur; muhâtabımdır yani görme eylemime konudur. *Varlık*'ın ikinci tür tecellîsi ise *gaybî*dir; gâib bu-ara-da değil, o-ara-da-dır; başka bir deyişle göz önünde olmayandır; mahsûs olmadığından *işâret-i hissîye*ye değil, makûl olduğundan *işâret-i aklîye*ye konudur; göz ile görülmez (*basar*), akıl ile idrâk edilir (*nazar*). Bu kısa açıklamadan hâsıl olan sonuç şudur: Varlık, bir *aynî* bir de *gaybî*, başka bir deyişle, bir *mahsûs* (sensible) bir de *makûl* (intelligible) olarak tecellî eder. Bu nedenle *gâib* kayıp, kaybolmuş demek değildir; göz önünde olmayan, muhâtabım olmayan, kısaca göze konu olan *zâhir* değil, akla konu olan *bâtın* demektir.

Felsefe geleneğimiz, ister meşşâî ister kelâmî ister işrâkî ister irfânî olsun *radikal gerçekçi*dir. Çünkü bilgi bir şeyin bilgisidir; şey yok ise o şeye ait bilgi de yoktur. *Mahmûl* bir kez dile getirildi mi, bir *mevzû*ya nisbet edilir; bunun için de asgarî şart mevzûnun var olmasıdır. *Şey*in uzayı aynî, zihnî, aklî/gaybî, farazî ya da nefsu'l-emrî olabilir. Daha veciz bir deyişle, "(Husûlî) bilgi, bilinene tâbidir." [el-ilmu tâbiun li'l-malûm] O kadar ki, yokluk (madûm) üzerinde konuşulmaya başlandığında, yokluk malûm hâle getirildiğinde bile bir sözde-şey olma (vucûd-i lafzî) değeri kazanır; bu da konuşmalarımızı, yüklemlerimizi anlamlı kılar. Kısaca idrâk, sözcük anlamıyla bir şeyi peşi sıra koşup *yakalamak* demekse yakalanılacak bir şeyin olması zorunludur; terim anlamıyla *kavramak* demekse kavranılacak bir şeyin bulunması gereklidir.

Şimdi şu soruyu sorabiliriz: *Gâib*in/*Gayb*ın, dolayısıyla makûlun uzayı neresidir? Bu sorunun yanıtı tektir: *Akıl*... Dolayısıyla *Varlık*'ın bir tecellîgâhı olarak akıl makûlâtı içerir. Öyleyse metafizik denirken kastedilen, dışarıya dönük olarak –fizik/maddî– *Kâinât*'ın dışı, ötesi değil, bizâtihi

gaybî, aklî, makûl olandır. *Gaybî*dir çünkü aynî değildir; *aklî*dir çünkü hissî değildir; *makûl*dür çünkü mahsûs değildir. İşte bu nedenle "gâibe/gaybe îmân etmek" demek, kayıp olana, aynî, hissî ve mahsûs olana değil, *işâret-i aklîye* ile idrâk edilen (*nazar*) makûle îmân etmek demektir. Yine bu nedenledir ki, geleneğimizde *saçma olduğu için* değil *makûl olduğu için*, *âciz kalındığı için* değil *idrâk edilebildiği için* inanılır. "Dinin başlangıcı, Tanrı'nın bilgisidir." [evvel eldin huve marifetullâh] denilmesi, yukarıda dile getirilenlere bir örnektir. Çünkü, Tanrı'nın en önemli adı, *Huve* yani O'dur; ve O-olmak –varlıkça– gâib olmanın zirvesidir. Nahivde, marife isimler derecelendirilirken, zamirlerin *e'raf el-meârif* olarak ilk sırayı alması ise –bilgice– O-*olmak*ın, makûl olmanın da zirvesi olduğunu imler.

Tam burada şu noktaya işâret etmeliyiz: Aklî, geleneğimizde mefhûm olarak *rasyonel* (rational) anlamına gelmez. Rasyonel, *mantıklı* (mantıkî) demektir; başka bir deyişle *istidlâlî* olan bu akla *sınırlandırılmış akıl* (akl-ı mahdûd) da denir. Çünkü akıl *mücerred* (akl-ı mücerred) ya da *fıtrî* (akl-ı fıtrî) yapısıyla, Seyyid Şerîf'in dediği gibi pek çok farklı tecellîlere sahiptir ve istidlâlî/mantıkî olmak bu tecellîlerden yalnızca biridir. Bu çerçevede, örnek olarak "gâibe/gayba îmân", istidlâlî/mantıkî akılla değil, mücerred/fıtrî akılla yapılır. Bu işlem bir kez yapıldıktan sonra kişi, ister ise istidlâlî/mantıkî aklını devreye sokarak inancını müstedlel kılabilir. Çünkü istidlâlî/mantıkî akıl –doğası ve nesnesi gereği– yalnızca *bedîhiyât* ve *burhaniyât* ile iş görürken, mücerred/fıtrî akıl, *itibâriyât*, *istihsaniyât* ve *zevkîyât*ı da dikkate alır. Bu nedenle, "İslâm, aklî/makûl bir dindir." denirken kastedilen, İslâm'ın mücerred/fıtrî akla uygunluğudur; istidlâlî/mantıkî akla değil...

Şimdiye değin dile getirilen düşünceleri, kadîm geleneğimize geri giderek tevsik edebiliriz. Sadreddin Konevî'nin

öğrencisi Müeyyeddin Cendî'nin öğrencisi ve Davud Kayserî'nin hocası Abdurrezzak Kaşanî, *Şerh fusûs el-hikem* adlı eserinde, açıkça "*el-Ğâib = el-Ma'kûl*" denklemini kurar. Sadeddin Taftazanî, medreselerin kelâm sahasındaki temel ders kitaplarından biri olan *Şerh el-mekâsıd* adlı eserinin mukaddimesinde *ilm-i kelâm*ın, dolayısıyla kitabının bölümlerini sayarken, "Beşincisi [İlâhiyyât]: Vâcib'e [Tanrı'ya] ilişkin Akliyyât" der. Şemseddin İsfahânî ise *Tesdîd el-kavâid fi şerh tecrîd el-akâid* adlı eserinde kelâm ilmine ait tüm konuların nihayetinde *makûlât* yani *en genel aklî kavramlar* [el-umûr el-âmme] içinde idrâk edilebileceğini söyler.

Kısaca metafizik, mücerred/fıtrî akıl içinde cereyan eden bir faaliyettir ve *işâret-i hissîye*nin bittiği ve *işâret-i aklîye*nin başladığı yerde yani *kafa* bölgesinde ortaya çıkar. *Fizik*in/*beden*in en üstünde olduğu için de *meta*-fizik yani *fizik*in/*beden*in ötesi (*ma-bade*), üstü (*ma-fevka*) adı verilir. İlginçtir ki, klasik kozmolojide *mahsûs Evren*'in bittiği en üst dış bükey yaya *Atlas Feleği* denilmesi gibi, kafanın üzerine oturduğu kemiğe de, klasik anatomide *Atlas Kemiği* denilmesi böyle bir mecâzî benzetmeden kaynaklanır. Bu nedenle, mefhûm olarak *ben* en yoğun metafizik yapılardan biridir; çünkü *ben mahsûs* değil, *makûl*dür. Burada bir çıkma yapıp şu söylenebilir: Melekler, Âdem'in fizik yönüne [*toprak*] değil, meta-fizik [*fıtrî akıl*] yönüne secde etmiştir. Köken itibarıyla ateşten yaratılmış İblis, bu noktayı tespit edemediği için Âdem'in fizik yönüne vurgu yapmıştır; hâlbuki *fizik*, her daim *meta-fizik*e secde eder.

Yazıda dile getirilen düşüncelerin bir başka doğal sonucu da şudur: İnsan, *fizik*i bile *meta-fizik*e taşıyarak *bilinebilir* kılar. *Mahsûs*u, ayıklama (intizâ) ve soyutlama (tecrîd) ile *makûl*e tercüme etmeden, mahsûsu makûle taşımadan, makûlleştirmeden/aklîleştirmeden bilmek mümkün değildir.

Bu nedenle, *meta-fizik*i olmayan kültürler, *fizik*i de hakkıyla ve lâyıkıyla idrâk edemezler. *Lafzî seviye*de farklı bir şey *söylediğini* zannettiğimiz insanların, iş başa düştüğünde *mefhûm seviyesi*nde farklı bir şey *yapamamaları*, meta-fizik yoksunluğundandır. Çünkü *gâibi/ğaybı* idrâk edemeyen, *aynı* ihsas edemez; bir *meta-fizik* içinden *nazar* etmeyen *fizik*i göremez. Fizik/maddî Evren bile, meta-fizikleştirilmeden bilinemez; çünkü olgu (fact) ve olay (event), akledilmiş olguya (reasoned fact) ve akledilmiş olaya (reasoned event) çevrilmeden idrâk edilemez. Veciz bir deyişle, mahsûs makûle; mevcûd malûma; fizik metafiziğe; insanî olmayan her şey insanî olana tercüme edilerek insan tarafından bilinebilir kılınır. Bu noktada var olma (mevcûdiyet) ile idrâk etme birbirine karıştırılmamalıdır; çünkü Evren'i insan var kılmamakla birlikte, insan idrâk eder; benzer biçimde Tanrı'yı insan var kılmaz, ancak Tanrı'nın idrâki insana aittir.

Günümüzde en önemli sorunumuz, *fizik*imizi kendilerine göre belirleyebileceğimiz, yönlendirebileceğimiz *meta-fizik-ler*imizin olmayışıdır. Örnek olarak insanların günlük hayatta, *fizik*e temas eden inançlarını koruyamamalarının en önemli nedeni, arka plandaki metafizik zemin eksikliğidir. Çünkü hakîkî mevzûlara dayanmadıklarından, makûliyeti olmayan bir zeminde inşâ edilen inanç önermelerinin yüklemleri de farazî kalmaya mahkûmdur. Mücerred/fıtrî akla dayalı makûliyet alanları bir inancın kaleleri gibidir; bu nedenle *gaybı* olmayanın *aynı* da görme özürlüdür.

Şimdiye değin dile getirilenin yani bir metafizik yapmanın en temel koşulu ise, *kendilik-bilinci*dir. *Kendilik-bilinci* yani *nefs*, *benlik*in (*enâniyyet*) de zemininde yer alır. Kısaca *şuûr* da diyebileceğimiz *kendilik-bilinci*, mücerred/fıtrî aklın ilk dışa vurumudur ve düşüncenin zemininde bulunur; çünkü düşünmek, hem *kendi içine düşmek* hem de *düş görmek*le başlar. Bu nedenle, kendi makûliyet alanı içine kıvrılıp

seyahat yapmayan bir kişi metafizik yapamaz. Başka bir deyişle, aklî *itibârâtı* yani *köprüler*i [önerme, model, nazarî lisan vb...] olmayan bir kişi, *gerçeklik*e (*hakîkat*) geçemediği gibi (*ubûr*), oradan gelenleri de *yorum*layamaz (*tabîr*). Bu düşünce, daha kalıcı hâle getirilmek üzere, sözcüklerin "*a-b-r*" ortak kökünü dikkate alarak şöyle de ifade edilebilir: *İlmî açıdan itibâr edilebilecek muteber bir manzûmede hakîkat, itibârât üzerinden ubûr ettirilerek tabîr edilebilir.*

Son söz: Yorum, hem yormakla hem yorulmakla var olur...

*Var-olma*yı ve *Hayat*ı Yeniden *Anlam*lı Kılmak![2]

Modernizmin alâmet-i fârikası, *Varlık*'ı, *Evren*'i ve *hayat*ı dolayısıyla *insan*ı *anlam*dan arındırmak, anlamdan temizlemektir (dis-enchantment). Latince kadîm kökü dikkate alındığında, *şu an*, *şimdi* ve *ölçmek* anlamlarını içeren modernizmin, büyük oranda, anlama dayanan *kavramsal* olanı tasfiye edip yerine *sayılabilir* ve *ölçülebilir* olanı ikâme etmesi, söz konusu temizleme işleminin doğasına işâret eder. *Evren*'i anlamdan arındırmak, sayılabilir ve ölçülebilir olanı merkeze almakla birleşince, mekanik-matematik bir *Evren* tasavvurunu mümkün kılmış; *tabiat*ı sömürmek için de meşrû bir gerekçe oluşturmuştur. *Hayat*ı, dolayısıyla *insan*ı anlamdan arındırmak ise daha zordur; zira bunun için yapılması gereken ilk şey, *ölüm*ü gözden düşürmektir. Ölümü gözden düşürmek kolay bir işlem değildir; çünkü bunun için de *ölümden sonras*ının, dolayısıyla *yeniden dirilişin* ve *hesap gün*ünün, daha derin bir deyişle herkesin *yaşam*ında *yürüdüğü yol*un, *din günü*nün ve bunlara ilişkin inançların itibarsızlaştırılması gereklidir. Söz konusu itibarsızlaştırmanın

[2] *İtibar*, Mayıs-2013, sayı. 20, s. 24-26. [Yazının özet hali Almanca olarak yayımlanmıştır: İhsan Fazlıoğlu "Dem Dasein und dem Leben wieder Sinn verleihen!", *Der-Wisch*, Nr. 11, Juli 2014, pp. 32-35.]

gerçekleştirilmesi, lafzî anlamda kolay olsa da *mefhûmu insan* yaşamının mukavvim bir unsuru olduğundan, *var olma*yı, dolayısıyla *Varlık*'ı ve buna bağlı olarak *hayat*ı anlamsızlaştırmak, sonuç olarak da BEN'i hem *var olma* hem de *hayat* yönünden *metafizik* (*eşref-i mahlûkât*) bir değer olmaktan çıkarıp alelâde bir *fizik* (*esfel-i sâfilîn*) nesne derekesine indirmek, düşürmek demektir.

Bizim için *hayat*, *yakın* ve *uzak/öte* anlamıyla bir bütündür; *el-hayat el-dünya*, *yakın hayat*, *meâş* [Türkçe olarak *yaşam* diye adlandırılabilir] ile *el-hayat el-âhire*, *uzak/öte hayat*, *meâd* [Türkçe olarak *ölüm* diye adlandırılabilir]. Her iki deyişte de ortak olan *hayat* mevsûftur, dolayısıyla subûtiyeti vardır; dünya/yakın ile âhiret/uzak-öte ise yalnızca birer sıfattır ve her sıfat gibi bir mevsûfa tâbidir. Bu nedenle insan, yaşamını kaybedebilir, ölebilir ama *hayat*ını kaybetmez. Yaşam ve ölüm, *hayat*ın iki farklı tecellîsidir çünkü... Başka bir deyişle, geleneğimizde *mebde* (köken/çıkış/başlangıç), *meâş* (yaşam) ve *meâd* (dönüş), *hayat*ın farklılığını gösteren ama sürekliliğini işâret eden değişik yönleridir... Kadîm şehir örgütlenmesi, yaşam ile ölümün yani hayatın sürekliliğine güzel bir örnektir: Dinin mekânı, me-DİN-e yani şehir, mabedin etrafında kurulur; ölülerin gömülü olduğu makberler de mabedin harîmindedir. Denebilir ki, tarihte her şehrin mukavvim unsurları mabedler ile makberler idi; günümüzde de benzerdir, yalnızca mabed ve makberin mısdâkı (referans) değişmiştir; mefhûmu aynıdır.

Bu tasnifte *mebde* ve *meâş*, anlamını *meâd*dan devşirir; daha veciz bir deyişle kökene ve yaşama anlamını, ölüm verir. Bu tespit şöyle de dile getirilebilir: Nasıl ki, insanın yürüyüşüne anlamı, amacı/hedefi verir, yaşamın anlamını da amacı, yani nihaî âkıbeti belirler. Yine nasıl ki, yola istikâmeti menzili/varışı kazandırır; yaşama da istikâmeti âkıbeti (ve ötesi) kazandırır. Bu nedenle, *hayat*ın anlamdan

arındırılması, yukarıda da imlediğimiz gibi, bizâtihi ölümün ve sonrasının anlamdan temizlenmesine sıkı sıkıya bağlıdır. Ölüm, insanca korkunun, telaşın, kaygının, gerginliğin, tedirginliğin, bunalımın, kısaca hem insanca *var olma*nın –dolayısıyla bizâtihi *Varlık*'ın– hem de *yaşam*ın anlamının görünmez zeminidir. Ölüm yaşamın ümididir; mutluluk ise bildiklerimiz, sahip olduklarımız değil, ümit ettiklerimizdir; bu nedenle Fahreddin Râzî'nin dediği gibi, mümkün de olsa *öte*, aynı zamanda insanî mutluluğun kaynağıdır. Hem *var olma*nın hem de *hayat*ın anlamı, ölüme sıkı sıkıya bağlıdır; çünkü öldükten sonra börtü böcek olacak isek *insanî var olma*nın, dolayısıyla bir *hesap* yok ise *ahlâklı* yani *insan* olmanın, *hayat*ın anlamı yoktur. Başka bir deyişle, iyi, doğru ve güzel keyfî ise insan anlamsızlaşacağından, salt beşer olarak ara-da/orta-da kalır ki, yaşamının bir *istikâmet*i bulunmayacağından, *müstakîm yol*u tespit edemeyecek, yaşam çölünde yön-süz, yordam-sız, amaç-sız dolaşıp, dolanıp duracaktır (*câhiliyye*). Bir süre sonra bu durum, insanın hem birey hem de tür olarak kendini imha etme sürecine dönüşecektir. Çoğalmaktan, dolayısıyla çocuktan ürken, canı ve aklı yanında neslini sürdürecek zemini, cinsel sapmalarla (*redâet/sapkınlık*) tahrip eden beşer, meâdı bir dönüş, *yakın hayat*tan *uzak hayat*a bir geçiş olarak değil de, bir *yok oluş*, *çürüyüş* olarak görecektir. Nitekim şimdiye değin dile getirilenler göz önünde bulundurularak, XIX. yüzyıldan itibaren beşerî bilimlerde ortaya çıkan nazariyeler, söz konusu indirgemenin, insanı anlamdan arındırmasının tarihi olarak okunabilirler. Sonuçta hâsıl olan, insanın yalnızca *birey* olarak değil *tür* olarak da kaybıdır.

Neden kayıp? Çünkü *anlamı* olmayan bir şeyin yok edilmesi son derece kolaydır; ister doğal bir nesne ister beşerî bir eser olsun... Ailesinden kalan bir yadigârı koruyan bir kişinin ya da atalarından kalan tarihî bir eseri koruyan bir

toplumun üzerine titrediği, nesnenin kendi değil temsil ettiği anlamdır. Başka bir ele düşen yadigârın ve işgal edilen bir ülkedeki tarihî eserlerin tahribinin sebebi aynıdır: İçerdikleri anlamdan haberdar olmayanların nezdinde herhangi bir itibarlarının bulunmayışı... Yakın tarihimizde Türkiye'deki tarihî tahribatın, Selçuklu-Osmanlı eserlerinin yok edilerek, eski Anadolu kültürleri ile Bizans eserlerinin gün yüzüne çıkartılıp üzerlerine titrenmesinin sebebi de budur; çünkü kişi ancak anlamca kendini yakın hissettiği nesneyi korur, yakın hissetmediğini ise yıkar. Benzer biçimde, sömürgeci kapitalizmin, insanı kolayca harcamasının kökeninde de, insanın anlamdan arındırılıp kullanılacak bir meta hâline indirgenmesi bulunur. Sömürgecilerin, Amerika kıtasındaki yerli ahaliyi telef ederken vicdanları sızlayınca –ki ancak nezdinizde anlamı olan bir şeyi yok ederken vicdanınız (*anlam-değer yetisi*) sızlar– geliştirdikleri en önemli nazariye, yerlilerin *insanımsı* (ya da *insancık*) olmakla birlikte, onlarla aynı Âdem'den gelmediklerinden dolayı *kendileri* gibi *insan* olmadıklarından, yok edilmelerinin meşrû olduğuydu.

Yabancı, bir kültürün anlam-değer dünyasına mensup olmayan kişi demekse, çağdaş felsefede *insanın kendine yabancılaşması* denilen hâdise ilkece, insanın ölüme (ve ötesine) yabancılaşması anlamına gelir. Bu nedenle insanın *kendi*ne yabancılaşmasının nedenlerini, tek başına üretim tekniklerine, ilişkilerine, süreçlerine ve araçlarına indirgeyerek tespit etmek mümkün değildir; en temeldeki neden, insanın *kendi*nin ölümden (ve ötesinden) kopuk yaşaması, hayatı yaşama indirgemesidir. Hâlbuki insan ölüme komşudur; ölüm, hayatın değil, yaşamın zıddıdır; çünkü yaşam ve ölüm, hayatın iki farklı yüzüdür. Ölümü, *telef olmak*la bir tutan, *kendi*ni insan değil beşer kabul ediyor demektir. Hayvan telef olur; insan ölür... İnsan ki, ana rahminde, Rahmân'ın sıfatının tecellîgâhında canlandığında ölüme

hazırdır; ölüme doğrudur... İnsanın Yeryüzü'nde kendini yabancı hissetmesi, yaşamı hayatın bir parçasından, ölümden ayrı düşünmesiyle ilgilidir; çünkü ölümden ayrı düşen yaşam anlamsızdır; anlamsızlık ise insan için trajedidir.

Yukarıda, "Yine nasıl ki, yola istikâmeti menzili/varışı kazandırır; yaşama da istikâmeti âkıbeti (ve ötesi) kazandırır." demiştik. Öyleyse şu soruyu sorabiliriz: Âkıbetin verdiği istikâmetin *müstakîm* olmasını ne sağlar? Çünkü istikâmetin, müstakîm olması, insan*ca* yaşamak demektir. En sonunda, her insanın muhâtap olacağı âkıbet doğal ise tesadüfî bir istikâmetle yetinebilir miyiz? Âkıbet (ve ötesi) hakkındaki bilinç, istikâmetin müstakîm olmasının nedenidir; tersi durumda yaşam çölünde âkıbet mukadder ise de amaçsız dolaşmak, yaşama dolanmak –ki buna *câhiliyye*de yaşamak diyoruz–, münhanî yolları katetmek zorunda kalırız. Âkıbet (ve ötesi) hakkındaki bilinç ise bizâtihi meâdın içeriğiyle ilgilidir. Bu noktada, ikinci soruyla yüzleşiriz: Meâdın içeriğinin *sahîh* bilgisini nasıl elde edebiliriz? Burada, özellikle *sahîh* terimini kullandık, *sâdık* demedik; çünkü sıdkıyet önerme ile vâkıa arasındaki mutâbakatı zorunlu kılar; insan için meâda ilişkin yargıların, mahsûs olmadıklarından, sıdkıyeti değil, aşağıda da görüleceği üzere sıhhati önemlidir. Elbette *ölüm* apaçıktır; gerekliliği tecrübî akılla tespit edilir; mantıkî akılla da tartışılabilir; ancak sonra/öte anlamında *meâd*ın içeriği nasıl bilinebilir? Bu soruya yanıt vermeden önce şu noktaya da değinmek zorundayız: *makbûl el-akl* ile *medlûl el-akl*ın birbirine karıştırılmaması elzemdir; zira mücerred/fıtrî akla dayanan makbûliyet, fıtrî aklın doğasıyla çelişmeyen mümkün makûllerin tecvîzidir; istidlâlî/mantıkî akla dayanan medlûliyet/hucciyet ise bilfiîl Evren'i idrâktir. Başka bir deyişle, insan, ancak ve ancak mahsûs bilfiîl bir Âlem'i müşâhede ve rasad edebilir; mümkün/muhtemel bir Âlem ise akl-ı fıtrî ile tecvîz edilebilir [Akl-ı fıtrîye hads, ışk, gönül, kalb denilmesi içeriği değiştirmez].

Meâdın içeriğinden kasıt, son aşamada BEN'in ölümden sonraki hayattaki durumunun bilgisidir. Öyleyse, tekrar pahasına, bu bilginin kaynağı nedir? Şemseddin İsfahânî bu soruya yanıt olarak *Tesdîd el-kavâid fi şerh tecrîd el-akâid*'de, *nübüvvet*tir der. Kaynağın nübüvvet olması, *meâd*a ilişkin bilginin *semîyyât*a ait olduğunu gösterir; nübüvvetin bilgisi ise *mütevâtirât*tır. Ancak, nübüvvetin istidlâlî/mantıkî akılla gerekli olup olmadığı müzâkere edilse bile haberin (*nebe'*) meşrûiyeti, Tanrı'nın akl-ı fıtrî ile *ikrâr*ına, akl-ı istidlâlî ile *tasdîk*ine ihtiyaç duyar ki, bu da *itikâd*dır. Yine insan, Tanrı itikâdına ulaştıracak emâreleri bilfiîl var olandan yani *muhdes*ten elde eder ki, bu alanın bilgisi *mahsûsât*a dayanır. Duyulur âlemin bilgisine ise düzeni, kaynağını insan aklının doğasında bulan en genel kavramlar, *umûr-i âmme* verir; dolayısıyla mahsûs makûle dökülerek, hakîkat itibâra taşınarak bilgi (*ilm*) hâline, *makûlât*a dönüştürülür. Tüm bu işlemler de aklın fıtratında imkân hâlinde bulunan biçimlerden hareketle belirli bir yöntem, *nazar* dahilinde yapılır (*mukaddemât*). Bu sunum geleneğimizdeki kelâmî yaklaşımın, özelde meâdın içeriğine ilişkin bilginin, genelde bilginin hem içeriğini hem de yöntemini verir; bunların belirli bir sıra düzeni (*hiyerarşi*) içinde olduğunu gösterir ve insanî bilgi eyleminin tüm tecellîleri ile akla bağlı olduğunu vurgular. Bilinenler itibarıyla: Nazar [Düşünme]: Umûr-i âmme [Metafizik] ↔ Muhdes [Evren] ↔ Sânî [Allah] ↔ Nübüvvet [Peygamberlik] ↔ Meâd [el-hayat el-âhire]... Bilgi özellikleri itibarıyla: Mukaddemât [İlkeler]: Makûlât [İtibârlar] ↔ Mahsûsât [Duyulur âlem] ↔ İtikâd [İnanç] ↔ Mütevâtirât [Tarihî bilgi] ↔ Semîyyât [Vahyî bilgi]...

Bu alan ve bilgi türlerini, hem Taftazanî'nin hem de Hocazâde'nin Hz. Ali'ye nispet ederek dile getirdikleri üçlü bir tasnifle de özetlemek mümkündür. Buna göre, insan üç *ye*rin bilgisi peşinde koşar: *Nere-den*in bilgisi (*ilm min eyne*),

*nere-de*nin bilgisi (*ilm fî eyne*) ve *nere-ye*nin bilgisi (*ilm ilâ eyne*)... Üç bilgi türü, *-den*, *-de*, *-e*, hem bir birlikteliği, birlikte var olmayı –çünkü hepsi *bilgi*nin yani insanın konusudur ve insan tümünü câmidir-, hem de istikâmeti, gelinen, bulunulan ve gidilecek yeri, yönü imlerler... Bu tasvir, ilkece mebde (*min-eyne*) ve meâd (*ilâ-eyne*) bilgisinin, bu-ara-da yani muhdes-mahsûs âlemde (*fî-eyne*) tahsil edilmesi gerektiğini gösterir. Öyleyse, *fî-eyne*deki yaşamın anlamlı bir yer olması, gelinen ve gidilen yerlerle bir bütünlük içinde bulunmasına bağlıdır ki, işte *hayat* tam da bu bütünlüğün adıdır. Bu nedenledir ki, yukarıda dile getirildiği üzere, yaşamın anlamdan arındırılması için, -den, -de ve -e'nin yani hayatın bütünlüğünün parçalanması zorunludur. Modern dünyada köken (*min-eyne*) ve son (*ilâ-eyne*) sorularının itibarsızlaştırılması, bizâtihi bulunulan yerin, yaşamın, dünyanın (*fî-eyne*) da itibarsızlaştırılmasını gerektirmiştir. Sanıldığı gibi, dünyaya düşkünlük, tek başına beşerî tarzdaki yaşamın kutsanması, bizâtihi insana itibar kazandırmamıştır; tersine insan yaşamı her iki hattın tasfiye edilmesiyle trajik bir hâl almıştır.

İnsan, tarihî deneyim gösteriyor ki, esas itibarıyla kemâl arayan bir var olandır; ancak her kemâl zevâle evrilir... Zevâlden kurtulmak isteyen ve beşerî yaşama vurgu yapanlar, beşeri makineleştirerek mevcûdiyetlerini devam ettirmek isterler (*devâm el-vucûd*); insanî hayata vurgu yapanlar ise mevcûdiyetlerinin devamını değil, subûtiyetlerini amaçlarlar (*subûtiyet el-vucûd*). Çünkü, onlara göre *Hayat*ın, Hayy olanın ilminde bir subûtiyeti vardır; bu nedenle de hayat insandır; insan ise halife yani akıl sahibi olma bakımından bizâtihi anlamın kendidir. Öyleyse hem var olmanın hem de hayatın yeniden anlamlı kılınabilmesi için insandan çalınan anlamın iade edilmesi (re-enchantment), mekanik aklın inşâ ettiği dünyadaki ölçülebilir-sayılabilir büyünün sınırlandırılarak,

başka bir deyişle yerine konularak, fıtrî aklın kavramsal-anlamsal düşüncesine yer verilmesi gerekir.

"Neden hiçlik değil de bir şeyler var?" [Why is there something rather than nothing?] sorusunu soran Yeryüzü'nde bir akıl sahibi var olduğu sürece halife yani anlam var olmaya devam edecektir. Bazı sorular, bir kez yanıtlanmak için değil, her an yanıtlanmaya çalışılması içindir; çünkü bu sorular bizi insan kılar, sürekli ayık ve uyanık tutar... Yine bu sorular, korkumuzla yani insanlığımızla yüzleşmemizi sağlarlar ve onlara istikâmet vermemizi mümkün kılarlar. Unutulmamalıdır ki, akl-ı fıtrî ile yönlendirilen korku, hayret, endişe, tedirginlik insanî anlamın kaynağıdır. Elbette dediklerimize lafzî düzeyde bakanlar anlamı anlamayacaklar, ancak konuşacaklardır; mefhûm düzeyinde bakanlar ise sükût edecekler, *meskût anh* makamında teemmüle dalacaklardır; çünkü sükût sükûnu, sükûn da sâkin olmayı gerektirir.

Son söz: İmân emândır...

Bir *Akâid*imiz Var mı?[3]

Bir *akâid* metnine niçin ihtiyaç duyarız? Bu soruya yanıt vermeden önce, akâid metinlerine ilişkin birkaç konuya değinmek gerekir. Hemen hemen tüm akâid metinleri yazarlarına nispetle tanınır: *Nesefî Akâidi*; *İcî Akâidi*; *Tehâvî Akâidi*. Her bilgin, yazdığı metnin bir *yorum* olduğunu bilir; telif bir metin olarak yorumunu, yorumlanan ile özdeşleştirmez. Başka bir deyişle yorum, telif bir metin olarak bizâtihi *tarihî*dir; tarihî olduğundan vahyin yerine ikâme edilemez. Konunun hassâsiyetini idrâk eden İmâm Mâturîdî, *Te'vîlât el-Kur'ân* adlı tefsir eserinin girişinde *tefsîr* ile *tevîl* eylemlerini karşılaştırırken şöyle der: *Tefsîr*, *Kur'ân*'ın, *Kur'ân* ile, hadîs ile ya da âlim sahâbelerin ictihâdları ile yapılan yorumu iken *tevîl*, bir insanın belirli bir *usûl* (*ilkeler* ve *yöntem*) dairesinde yaptığı *beşerî yorum*dur; *Kur'ân-ı Kerîm*'in yerine ikâme edilmediği sürece de her daim yapılmalıdır. Bu çerçevede akâid de benzer bir özelliği hâizdir: Hesabı verilmiş belirli ilkelere ve yönteme göre yapıldığı ve dahi bizâtihi İslâm'ın yerine ikâme edilmediği sürece, bir yorum olarak meşrûdur. Akâid, İslâm'ın inanç esaslarını, *nazarî lisân*ın imkânları oranında tayin etme, başka bir deyişle, *din dili*nin dayandığı *asgarîlminimal metafizik*i ya da *aksiyomatik*i, belirli bir mekân-zaman içinde, muayyen bir bakış açısından (perspektif) çerçeveleme işidir; çerçeveleme bizâtihi bir

[3] *İtibar*, Nisan-2014, sayı. 31, s. 38-43.

yorum olduğundan, hiçbir akâid metni *tarih-dışı* (a-historic) ya da *tarih-üstü* (meta-historic) değildir; tarihî süreçteki, birbirinden farklı adlarla tanınan, pek çok akâid metninin varlığı da söylenenlerin en güzel kanıtıdır. *Asgarî/minimal metafizik*ten yoksun din dili, kavramsız/mefhûmsuz, yalnızca sözcükler üzerinden yürüyen bir özellik göstereceğinden, nazarî bir yorum gücüne sahip olmaz, olamaz. Örnek olarak, aşağıda üzerinde duracağımız, *gayb* kelimesinin mefhûmunu belirlemeden, yalnızca lafzî anlamı üzerinden, *gaybe îmân*ı tasavvur etmek mümkün değildir.

*İslâm hayat görüşü*nün üzerinde kurulduğu *asgarî/minimal metafizik*in bir ifadesi olarak akâid metinlerine ilişkin sorunlardan biri, yukarıda kısmî olarak işâret edilen, *tarih-dışı* ya da *tarih-üstü* bir *dizge* olarak muhâtap alınmalarıdır. Bu sorunun çözümü *usûleyn*in belirlediği çerçevede içkindir; buna göre fıkıh/hukûk, doğrudan insanın *ahvâl*ine ilişkin olduğundan, insanın ahvâli de kıyâmete değin sürekli değişeceğinden, bu ahvâle taalluk eden ahkâm da sürekli değişecektir. İtikâd ise, vâzı'ı Tanrı olduğundan, ilkece akl-ı fıtrî/mücerred ile asgarî/minimal metafiziğin başlangıç noktası olan "*âmen-tu...*" eylemine konudur; ancak akıl yine de bu makamda *düzenleyici* (regulative) ve *işlemci*dir (operative). *İtikâd*ın bu çerçevede idrâki insana bağlı olduğundan, vahyî içeriği değişmez ise de idrâk tarzı, derinliği ve istidlâlî içeriği zaman içinde değişebilir. Haricî gerçekliğin subûtiyetine karşın, bilim tarihinin gösterdiği üzere, itibârî gerçekliği, kültürden kültüre ve tarihî süreçte farklı farklı inşâ edilmiştir; benzer biçimde vahiy de, haricî gerçekliği sâbit olmakla birlikte, itibârî gerçekliği bakımından farklı hatta bireyden bireye değişebilen bir içeriğe sahip olabilir. Örnek olarak kapalı, mâhiyetçe ikiye bölünmüş klasik kozmoloji içinde Tanrı'yı idrâk etmek ile günümüz kozmolojisi ve astrofiziğinin oluşturduğu

ilmî birikim çerçevesinde idrâk etmek arasında bir *derinlik* farkı olacaktır. Aşağıda görüleceği üzere, Tanrı'ya ilişkin mahsûsâta dayalı istidlâlî idrâk bile tarihî olduğundan içeriği ve derinliği değişime açıktır. Bu nedenle, örnek olarak Gazâlî'nin Tanrı'ya ilişkin o günkü istidlâlî idrâki ile günümüzdeki istidlâlî idrâki arasında bir fark olması son derece doğaldır. Burada iki noktayı tekrar vurgulamakta fayda var: İster aynî ister vahyî olsun hakîkat, hakîkat olarak değişmez, değişen itibârî idrâkleridir; ikinci olarak, farklılaşmanın vukû bulduğu zemin istidlâlî içerik ve derinliktir; bizâtihi akidevî eylem değil. Öyleyse, bir akâid metninde tecessüm eden itibârî idrâk, nazarî din dilinin belirli bir mekân ve zamanda üzerine kurulduğu asgarî/minimal metafiziktir. Söz konusu lisan, her şeyden önce beşerî olduğundan siyâsî, iktisadî, felsefî-ilmî ve hatta şahsî durumlarla ilişkilidir. Kısaca dendikte, lisan tarihî olduğundan, bir yorum olarak *akâid metni*nin bizâtihi kendi de, tarih-dışı ya da tarih-üstü olarak düşünülemez.

Tüm tarihselliğine karşın akâid metinleri, tartışılabilir ve tartışılamaz ilkeleri koyan bir çerçevedir; çerçeve bir *belirlilik* ve *tanımlanabilirlik* yaratır; bu iki özellik, birlikte istidlâlî akıl için *paylaşılabilirliği* mümkün kılar. Öte yandan ister siyasî ister iktisadî ister felsefî ister dinî olsun hiçbir çerçeve, bireye sınırsız bir özgürlük alanı sunmaz. *Özgürlük*ün sınırı, dizgenin üzerine kurulu olduğu asgarî/minimal metafiziğin doğal açılımı tarafından belirlenir; bu nedenle hiçbir dizge mensûbuna, doğal açılımın belirlediği sınıra tecavüz eden bir özgürlüğü vermez. Benzer durum din için de geçerlidir; hiçbir din üzerine kurulu olduğu asgarî/minimal metafiziği çiğneyen bir özgürlük içermez; kaldı ki böyle bir özgürlük, bizâtihi özgürlüğün tanımında da içerilmez.

*Kebed*in Bedeli

Bu girişten sonra tekrar soruya dönebiliriz: Niçin bir akâid metnine ihtiyaç duyarız? İnsan, ölüme doğru bir *var-olan*dır; ancak aynı zamanda bunun bilincindedir, farkındadır. Nedeni, insanın *kebed içre* [*fi kebedin* (Beled 4)] yaratılmış olmasıdır; yani insan *dik duran* ve *ufka bakan* bir var-olan olduğundan, *meşakkat içre*dir yani kendini, kendine soru konusu yapar. Bu özelliği insanı, Hz. Ali'nin deyişiyle, nere-den (*min-eyne*), nere-de (*fî eyne*) ve nere-ye (*ilâ eyne*) sorularıyla muhâtap kılar; soruların yanıtları (*ilm*) da, yer ve yol kaygısını içeren bir *anlam* ve hatta *hayatın anlamı* arayışına dönüşür. İnsanın anlam arayışı, basit bir tanımlama sorunu değil, bizâtihi yaşama nedenidir; anlamlandırma yetisini kaybeden insan kendini ifnâ eder. İnsanın anlam arayışı, üç boyutlu olmakla birlikte özellikle ölüme ilişkindir; başka bir deyişle yaşam, ölüm dikkate alınmaksızın anlamlandırılamaz; çünkü yaşam ve ölüm, *hayat*ın iki farklı yüzüdür. Daha önceki bir *İtibar* yazısında da dile getirildiği üzere, modern dönemde kapitalist üretim-tüketim denkleminin işleyişi için hayatın anlamsızlaştırılması gerekmiş, bunun için de öncelikle ölüm itibarsızlaştırılmıştır.[4]

İnsan için en zor soru, *nere-ye* yani *meâd* sorusudur. Bu soru bir *korku* sorusu değil, bir *anlam* sorusudur; korku, anlamsızlıktır; dolayısıyla belirsizliktir, tanımsızlıktır. İnsan yaşamı boyunca bu soruyla baş başa kalmamak için kendini hep oyalar. Gençlikte gürültüye, eğlenceye, orta yaşlarda meşgûliyete sığınılır; elden geldiğince yalnız kalmamaya çalışılır; çünkü insan kendini dinlemek istemez; dinlemek, âkıbet ile yüzleşmek demektir; âkıbet ile yani son ile... *Min-eyne* ve *fî-eyne* yanında niçin *ilâ-eyne* insan için daha zor bir sorudur? İlki bir varsayıma, ikincisi ise somut

[4] Bkz. *İtibar*, Mayıs-2013, sayı. 20, s. 24-26; bu kitapta, s. 21-28.

eşyanın bilgisine dayanabilir; ancak üçüncüsünde yaşam boyunca oluşturduğumuz *kendilik* ya da *benlik*in *hiç-olma/hiçleşme* ya da *devam etmeme* durumu söz konusudur; dolayısıyla kendiyle baş başa kalan insanın kaçınılmaz sorusu, bir *varlık* ve *yokluk/hiçlik* sorusudur. İnsana en ağır gelen, öldükten sonra *hiç-olma* duygusudur; bu nedenle yanıtı yaşamı belirleyen en can alıcı soru, öldükten sonrası ile ilgili olandır. Dinin *meâd* kavramı, anlam itibarıyla *dönüş* demektir; bu da *ilâ eyne* sorusuna bir yanıtı içerir: *Dönüş*e yani *geldiğimiz yer*e... Ancak söz konusu yer, bir mekândan ziyade manevî bir içeriği de imler.

Bir *başlangıç* var ise bir *son* da vardır; başlangıç ve son yalnızca Evren için değildir; belki de daha çok insan için söz konusudur. Bedenin ölümü *son* demekse sorun olmaz, çünkü âkıbet bellidir; çürümek, börtü böceğe yem olmak ve nihayet toprağa karışmak... Doğa bilimleri başlangıç-sonrası (*büyük patlama*) ile son-öncesi (*kıyâmet*) arasındaki somut durum ile ilgilenirler; dolayısıyla maddenin başlamadığı ve maddenin bittiği yerde dururlar. *Kendilik*in sürekliliği ve sonraki macerası, kabir hayatı vb. sorunlar doğa bilimlerinin konusu değildir. Tam bu noktada şu soruya dikkat kesilebiliriz: Evren'in/Madde'nin bir Yaratıcı'ya ihtiyacı var mıdır? Bunu da nihayetinde müdrik insan tartışır; dolayısıyla *müdrik insan*ın yani *manâ*nın bir Yaratıcı'ya gereksinimi vardır. Yok denilmesi de bir tercihtir; ancak o zaman insan, kişisel kanımca, manâ varlığı olmaktan çıkar, salt bir beşere dönüşür. Sonuçta, ortaya daha devâsa bir sorun peydah olur: *Doğa*nın bir üretimi olarak insan, kendini ve *doğa*yı bilmeye ve onlara bir anlam yüklemeye çalışıyorsa bu en nihayetinde *doğa*nın kendini bilmeye ve kendine bir anlam yüklemeye çalışması demektir. Niçin?

Sonuç olarak, insan *kendilik*inin sürekliliğini, bizâtihi kendi anlamı, *yaşam*ın anlamı açısından önemser; bu önemseme,

ölüm ve *sonra*sının dikkate alınmasını doğurur. Tekrar etmekte fayda var; ölüm, basit bir korku meselesi değildir; hayatın, dolayısıyla bizâtihi insanın anlamına ilişkindir. Ne kadar ilginçtir ki, insan için yaşamı anlamlı hâle getiren, anlamlı kılan ölümdür. Bir kültürün ölüm tasavvurunu tespit etmek, o kültürün yaşam, dolayısıyla hayat görüşünün *ne*liğini verir. İşte bu nedenle, yukarıda da zikredildiği üzere, *modern dünya görüşü*nde ölüm itibarsızlaştırılmıştır. Özellikle XVIII. yüzyılın ikinci yarısından günümüze değin geliştirilen beşerî-toplumsal nazariyeler, büyük oranda ölümü itibarsızlaştırmak eylemi üzerine kuruludur. Ayrıntıya girmeye gerek yok, öldükten sonra çürüyeceğiz, börtü böcek olacağız, toprağa karışacağız, doğaya katılacağız, yok olacağız, hiçleşeceğiz demek, "İnsanın, insan olmak bakımından hiçbir anlamı yoktur." demektir. "Ölüm önemli değildir!" demek, "İnsan önemli değildir!" demektir. Ehl-i irfânın dediği üzere, Evren'de "Yalnızca insan ölür.", diğer her şey doğal sürecinde başka bir şeye dönüşür; elbette burada *insan*dan bahsediliyor, *beden*den değil; İslâmî hayat görüşü açısından da *hayat*, *yaşam* ile *ölüm*ün birlikteliğidir; zira *Kur'ân-ı Kerîm*'de, *el-hayâtu'd-dunyâ ve'l-âhire* tamlaması geçer. *Hayat*, *hayy* olmak, bir sürekliliktir; yalnızca *yakın* ve *uzak* olma formları değişir; ölüm bu anlayışta, yaşamın bitmesidir; ancak hayatın, hayy olmanın başka bir formudur. Bu nedenle bir Müslüman yaşamını kaybeder; ancak hayatını kaybetmez. Görüldüğü üzere din, ölüm sonrası hakkında malûmât vermekle kalmaz; bizâtihi genel anlamıyla *hayatı*, özel anlamıyla da *yaşamı* anlamlandırır; ona bir içerik ve derinlik katar.

Genel olarak söylendikte, usûleyn, Varlık'ı büyüden arındırmış ve Evren'i ara-varlıklardan, ilâhlardan, spiritüel unsurlardan temizlemiştir. Batı Avrupa düşüncesinde ise *büyüden arındırma* (dis-enchantment), *anlamdan temizleme*ye

dönüşmüştür. Bu temizleme işleminin merkezinde insan vardır; insanın anlamsızlaştırılması da ölümün itibarsızlaştırılması ile müvâzi bir biçimde yürütülmüştür. Bu nedenle, öncelikle, ölüm itibarsızlaştırılmaktan kurtarılmalıdır. Kendilik çürümeyecek, toprağa karışmayacak, börtü böceğe yem olmayacaktır; çünkü manâ çürümez, maddeye katışmaz ve yem olmaz. Her *hayat görüşü*nün, öncelikle genel anlamda yaşam ile ölümü birlikte dikkate alan hayatın anlamı hakkında makûl bir idrâki olmalıdır. Bu idrâk, saf istidlâlî akla göre olamayacağından, bizâtihi din ya da dinleştirilmiş ideolojiler tarafından sağlanır. Vahiy dinleri, özellikle İslâm, sanıldığı gibi basit bir ölüm-ötesi bilgisi vermez; bizâtihi ölüm üzerinden ama yaşamı da dikkate alan hayatın anlamı hakkında bir çerçeve sunar. Burada lafzî, edebî, sözcük oyunlarına dökülmüş, mistik imlemelere sahip bir dilden değil, aşağıda işâret edileceği üzere, daha büyük nazarî bir ölçek içine yerleştirilmiş, yalnızca istidlâlî değil aynı zamanda makûl bir çerçeveden bahsediliyor. Kişisel hissiyâtım ile söyleyebilirim ki, ölüm olmasa yaşamın bir anlamı olmazdı; yaşamaya da değmezdi; çünkü yaşamak ancak sonu olan bir şey için anlamlıdır; zira ölüm olmasaydı zaten bunlar üzerine konuşuyor olmazdık; son, ancak başlangıç kavramı ile birlikte anlamlıdır. Bu tür kavramlara "tamamlayıcı ikililer" (*reciprocal*) diyebiliriz; yaşam ile ölüm birbirini tamamlarlar; *tamamlayıcı ikili kavramlar* aynı zamanda *simetrik*tirler; dolayısıyla yaşam ile ölüm *simetrik kavramlar*dır.

*Asgarî Metafizik*in Çerçevesi

*Meâd*ın *bilgi*sinin kaynağı nedir? Bir bilim adamı, bir filozof ya da bir sanatkâr bu konuda ikna edici bilgi verebilir mi? Hemen belirtelim ki, öldükten sonra kendiliğin/benliğin devam edip etmeyeceği sorusu ile içeriği ayrı ayrı durumlardır; birincisi makûl bir çerçevede tartışılabilir;

ancak mahsûs deneyimi olmayan bir içerik hakkında tahayyül yoluyla konuşmak, konuşulanla ilgili ne kadar sahîh ve sâdık bir bilgi sunabilir? Bu sorunun tek bir yanıtı vardır; o da *semîyyât*tır, yani bizâtihi bir peygamberden alınan, duyulan, aktarılan bilgilerdir; dinî dizgede peygamberin bu bilgileri Cebrâil adlı melekten, Cebrâil'in de doğrudan Tanrı'dan aldığına inanılır. O hâlde *semîyyât*ın içeriği, *nübüvvet* kurumuna bağlı demektir. Başka bir deyişle, semîyyât, nübüvvet ile anlam kazanır; tersi durumda siyâsî, felsefî ve fennî bilgiden bir farkı kalmaz. Çağdaş dünyada bir nübüvvet tasavvuruna sahip olup olmadığımız sorulabilir. İnsanlar niçin bir nebiye ihtiyaç duyarlar? Bu sorunun kadîm yanıtlarının güncelleştirilmesi, çağın dilinin formlarıyla yeniden ifade edilmesi gerekir. İslâm düşünce tarihine bakıldığında, hem kelâmcılar hem felâsife hem de ârifler kendi dizgeleri içinde muhtelif nübüvvet anlayışlarına sahiptiler. Diğer konular bir yana, üzerinde durduğumuz sorun açısından, nübüvvetin en önemli yanı verdiği meâd bilgisidir. *Kitâb-ı Tenzîl*'nin, inanan bir kişi için hermenötik döngünün referans noktası olduğu düşünülürse nübüvvet, meâd konusunda, inanç anarşisinin önüne geçen sahîh bir tasavvur birliği yaratır.

Meâd, semîyyât ile içeriklendirilir; semîyyâtm kaynağı nübüvvettir; nübüvvetin şahs-ı manevîsi ise mütevâtirât ile sürekli kılınır. *Mütevâtirât* kavramı, aynı zamanda konunun, yalnızca bireysellikle ilgili olmadığını, kamusal alanın da dikkate alındığını gösterir. İlkece din, zaten yalnızca ferdi göz önünde bulundurmaz; ferd üzerinden insan türünü koruma altına alır. Yeri gelmişken şu noktaya da işâret edilmelidir: Özellikle İslâm dini, makûl olanı merkeze alır; makûl, yalnızca istidlâlî demek değildir; çünkü makûl, nazarî aklın mücerred/fıtrî tarafını da göz önünde bulundurur. Bu çerçevede vicdanî din, psikolojik bir içeriğe sahiptir ve tek

başına bu hâliyle rehabilitasyondan başka bir işe yaramaz; ki bu da bir tür günah çıkarma işlemine dönüşür; bu özelliği de onu ahlâkî açıdan tehlikeli kılar. Çünkü psikolojik din, kötü davranışların vicdanî rehabilitasyonu ve mazeretidir. Ki aşağıda üzerinde durulacağı üzere, akâid metinleri, dinî inancın –ki bir tür aklî kognisyondur– nazarî akıl ile inşâ edilen kelâmî zeminde makûlleştirilmesidir.

Tekrar geri dönülürse *mütevâtirât*, belirli güvenilir bir insan öbeğinin şahit olduğu bir olgu-olayın tarihî *tevârüsü*, *temellük*ü ve kendi yaşadığı çağdaş duruma, yorum eşliğinde uygun bir *tercüme*sidir. Bu tanımda *tarihî olmaklık* son derece önemlidir; nitekim İslâm kültüründe tarihin bir bilim olarak kurulmasında, *nübüvvet* ve ona eşlik eden *sîret* ile *hadis ilmi*nin son derece önemli bir yeri vardır. Bu nedenle hemen söyleyelim ki, modern dünyada tarihsizlik, Müslümanların dûçâr olduğu en büyük felâketlerden biridir. "İslâm tarihinin bile İslâmî olmadığını" söyleyenler, mütevâtırâtın ve ona bağlı nübüvvetin âkıbeti konusunda susup kalırlar...

*Asgarî/minimal metafizik*in ya da *aksiyomatik*in örgüsü açısından, bu noktada sorulması gereken soru şudur: Nübüvvetin anlamlı bir olgu olabilmesi için gerekli asgarî şart nedir? Yanıt tektir: *Tanrı'nın varlığı*! Usûleyn açısından peygamberlik *hayat* için gerekli bir vazifedir; *tabiat*a taalluk eden ontik bir yapı değildir. Kelime-i şehâdette ilk vurgulanan, peygamberin *kul* olduğudur; ama *resûl* olarak görevlendirilmiştir. İslâm, Tanrı dışında mücerred kadîm bir Varlık kabul etmez; varlık dairesindeki diğer her şey, dereceleri farklı olsa da bir biçimde maddîdir ve mahsûstur. Bu maddîliğin ve mahsûsluğun nispeti insana değil, doğrudan Tanrı'yadır. Bu çerçevede, peygamberin kulluğunun öncelikle vurgulanması, yine Tanrı'ya nispetledir. İslâm, Varlık'ta nihaî anlamda Tanrı'dan başka fâil, etkin bir güç varsayma-

dığından, diğer her şeyi âmil (etken) gördüğünden, tevhîd inancını, yalnızca basit bir akîde ilkesi olmaktan çıkartarak, düşüncenin en temel metafizik ilkesine dönüştürmüştür. Yine Müslüman olmak, yalnızca Tanrı'nın *varlığını* ikrâr ve tasdîk etmek değildir; ondan daha çok Tanrı'nın *birliğini* ikrâr ve tasdîk etmektir. Bu birlik, metafizik zeminde *tevhîd*, hayatta *adâlet* olarak tezâhür eder. Tanrı, kendi varlığını tartışma konusu kılmaz ve tartışmaya dahi açmaz; ancak birliği konusunda son derece uyarıcıdır; *şirk* bu konudaki hassâsiyetin zirve ifadesidir. Ancak insan, Tanrı'nın varlığı için deliller üretebilir; bu deliller Tanrı'nın varlığına taalluk etmez, varlığının insan tarafından idrâkine, idrâk tarzlarına işâret eder. Çünkü, Tanrı'nın varlığı insan idrâkine muhâtaptır; birliği ise Zât'ının insan tarafından idrâkindeki *acziyet*in ikrârına/idrâkine merbûttur. Nitekim İbn Haldûn, Tanrı'nın zâtının idrâkine ilişkin insanî acziyetin idrâkinin tevhîdin en üst formu olduğuna işâret eder. Yeri gelmişken vurgulanmalıdır ki, İslâm kültüründeki *İsbât-ı vâcib risâleleri* birer doğa felsefesi ve doğal teoloji metinleri olarak da okunabilirler.

Nübüvvetin anlamlı bir olgu olabilmesi için gerekli asgarî şart, Tanrı'nın varlığı ise insan, Tanrı ile nasıl irtibat kurabilir? Öncelikle bu irtibatın da kognitif bir faaliyet olduğunu aklımızda tutmalıyız; başka bir deyişle, nazar eden, idrâk eden, istidlâl eden, îmân eden insandır; bir bütün olarak insan... İnsanın tüm bu etkinliklerinin *mücerred akıl*da olduğunu, mücerred aklın ise *fıtrî* tezâhürü yanında, yaşam içinde tecrübî, meâşî, nazarî, istidlâlî, istişhâdî, hadsî, keşfî vb. pek çok tezâhürünün bulunduğunu göz önünde bulundurmalı ve şu noktayı eklemeliyiz: Beyinde idrâk sürecinin temerküz noktaları olmakla birlikte idrâk bütüncül (holistik) bir etkinliktir ve en temel zeminini, insanın kendi varlığını ihsâs ve idrâkinde bulur. İnsan, Tanrı ile irtibatını îmân

ile kurar; bu da idrâkin holistik karakteri içinde, akl-ı fıtrî ile olur. İşte, akl-ı fıtrî ile insanın Tanrı ile kurduğu ilişki *itikâd* adını alır; itikâd ferdî olduğundan kişinin îmânı *"âmen-tu" ('ben' îmân ettim)* ile dile gelir. İlginç olan nokta, itikâdın Tanrı'ya hasredilmesidir; çünkü kendiyle akd *(sözleşme)* yapılabilecek yegâne varlık O'dur. Diğer konular, nübüvvetle, mütevâtirât ile; meâd ile, semîyyât ile iken; Tanrı'yla irtibat, *itikâd* ile kurulur. Akdın Tanrı ile olması, kalb *(akl-ı fıtrî)* ile tasdîk ve dil ile ikrâr, kendinden sonrakilerin, yani mütevâtirât ile semîyyâtın içeriğinin de akîdenin içine alınmasını mümkün kılar; ancak ilke, zemin, Tanrı'ya itikâddır. Başka bir deyişle, *âmen-tu bi-*'den hemen sonra *Allah* gelmez ise sonraki unsurların anlamı kalmaz; sonraki unsurlar anlamlandırılamaz. Örnek olarak, Hz. Muhammed (s.a.v.), ancak Allah'a îmân ettikten sonra peygamber olur; öncesinde yalnızca önemli bir insan ve tarihî bir şahsiyet olarak görülür. *Âmen-tu* diye bilinen formülasyon itibârî olmakla birlikte, içeriğini *Kur'ân-ı Kerîm* ve hadislerde bulur; başta İmâm-ı Âzam olmak üzere, ilk dönem âlimlerin eserlerinde de müşâhede edilir.

Herhangi bir A kişisini düşünelim; bu A kişisine, B adlı bir kişi, *tanımadığı* C adlı başka bir kişiden ayrıntılı bir biçimde bahsetmiş olsun. A, C hakkında B'den işittikleri oranında bir malûmât sahibi olabilir; ancak bu malûmât lafzî düzeydedir, tasavvur düzeyinde değil; çünkü C'nin nesnesini bilmediğinden mefhûmuna ilişkin bir tasavvura sahip olamaz. Yine de A kişisi, C hakkında, başka bir mecliste, örnek olarak D'ye, duyduğu malûmât çerçevesinde beyanda bulunabilir; yine de bu A'nin C'yi bildiği, tanıdığı anlamına gelmez. Bu örneğe benzer biçimde, genellikle, ister inananı olsun ister inanmayanı, Tanrı hakkındaki söylemlerin lafzî seviyede kaldığını görüyoruz; çünkü Tanrı'ya ilişkin bir deneyime sahip olmayan (Tanrı'yı tanımayan) kişi, Tanrı

hakkında duydukları üzerinden bir malûmât sahibi olmakta, kabulü ya da reddi bu duyduğu lafzî malûmât çerçevesinde yapmaktadır. Her şeyden önce Tanrı'nın deneyimi, *âmen-tu* eyleminin imlediği üzere bireyseldir; bu nedenle ferdiyet, inanma eyleminin zeminde yer alır; aynı zamanda *teklîfe muhâtab* olmanın da asgarî koşulu bireyselliktir. Öyleyse, kişinin hayatında bir kere Tanrı ile özel ve mahrem bir ilişki kurması, bir deneyim yaşaması, inanma eyleminde lafzî düzeyden tahkîkî düzeye geçmesi için elzemdir. Özellikle bilincin, yakaza hâlinin eşlik ettiği biçimsel ibâdetler ile onun üzerine kurulu sûfî pratikler bu deneyimin boyutlarını zenginleştiren süreçlerdir. Tam bu noktada, yukarıda da kısaca temas ettiğimiz şu husus ayrıntılı olarak vurgulanmalıdır: Nasıl ki, Evren'e ilişkin idrâkin tarihsel olması, Evren'in varlığına taalluk etmez ise benzer biçimde Tanrı'ya ilişkin beşerî idrâkin içeriğinin değişmesi de, Tanrı'nın mevcûdiyetine değil insan tarafından idrâkine ilişkindir. Evren'e ilişkin beşerî idrâklerin değişmesi, Evren'in varlığını başkalaştırmaz; benzer biçimde Tanrı'ya ilişkin beşerî idrâklerin farklı farklı olması da, Tanrı'nın varlığına hâlel getirmez. Tarihsellik, haricî olanın mevcûdiyetine değil, onu idrâk eden müdrik insana hastır.

İslâm hayat görüşü açısından, Tanrı'nın merkezî konumda olmasının şüphesiz, burada ele alınmayacak pek çok yönü vardır. Tanrı, mutlak olma yani hiçbir maddî kayıtla mukayyet olmama anlamında mücerreddir; aynı zamanda zâtı bakımından idrâkin kayıtlarıyla da malûl değildir. Bu nedenle, "Tanrı, ancak hakkında düşünülen her şey ötelenerek, ötesi denilerek idrâk edilebilir" ki bu da, idrâkin acziyet sınırıdır. Bu nedenle, zâtı bakımından Tanrı, insan aklının sınırıdır; bu aynı zamanda Tanrı'nın mutlak gâib olmasının tecerrüde giden yönüdür. İdrâke giden yönüyle ise gâib olması, mahsûs değil tersine makûl olması anlamına gelir. Mustafa Sabri'nin

ifade ettiği üzere, İslâm hayat görüşünde îmân *makûl*dür, *lâ-makûl* değil. Burada makûl, yukarıda da işâret edildiği üzere, yalnızca istidlâlî, gidimli, çıkarımsal, rasyonel aklın ürünü olarak görülmemelidir; mücerred ve fıtrî aklın da dahlinin olduğu bir eylemdir söz konusu olan; bu çerçevede îmân, mücerred/fıtrî akılla yapılır; diğer aklî etkinlikler bu yapının üzerinde kurulur. Yine de unutulmamalıdır ki, îmânın idrâk yönü bir tür kognisyondur; bu bilişsellik onu istidlâlî bir yapıda da kurmamıza imkân verir. Ancak yine de, daha önce de vurguladığımız gibi, tüm bilişsel yapıların holistik karakteri köklerini, her bir bireyin *kendilik*inin tümlüğünde bulur; nihaî tahlîlde îmân da böyledir. Topluca idrâk olamayacağı gibi, topluca îmân da olmaz; bu nedenle âmen-tu, köktenci bir ferdiyetin (bireyselliğin) kurulduğu en temel eylemdir ki söz konusu köktenci bireysellik diğer tüm dinî tekliflerin üzerine dayandığı en kritik noktadır.[5]

İmdi, istidlâlî yani rasyonel olanın zıddı, istidlâlî olmayan yani irrasyoneldir; istidlâlî olmayan akıl, aklın fıtrî, hadsî, istişhâdî, tecrübî, temyîzî gibi diğer çalışma biçimlerinden herhangi biri olabilir. Makûlun zıddı ise *lâ-makûl*dür ve bu da dini, basit bir psikolojik (âtıfî) duygusallığa indirgemektir. Tanrı'nın mahsûs olmaması, idrâke konu olmasına engel değildir; çünkü tecellî hem haricî âleme hem de akladır. Ancak akıldaki tecellînin makûlun idrâkine konu kılınması, yine de haricî bir etkiyi talep eder; bu etki de (haricî âlem) yaratılmış her şey, *el-Mukevvenât*, *el-Muhdesât*, yani en genel anlamıyla Kâinât'tır (Evren). Mükevvenât *mahsûs*tur; dolayısıyla tüm mükevvenât, derecesi farklı olmakla birlikte *mahsûsât*tır; bu da kısaca makûle mahsûstan gidildiği anlamına gelir. İslâm hayat görüşü, Kâinât'ı, Tanrı'nın masnûâtı ve mahlûkâtı kabul ettiğinden dolayı mevcûdiyeti konusunda hiçbir şüphe duymaz; bu hususta köktenci gerçekçidir;

[5] Bkz. *İtibar*, Ekim-2013, sayı. 25, s. 30-32.; bu kitapta, s. 53-60.

tartışma daha çok idrâk düzeyi ve içeriği ile ilgilidir; yani hakîkat olması bakımından hakîkat başka, onun idrâki başka bir şeydir. Öte yandan, Evren hakkındaki tüm tasavvurların, bilgilerin kaynağı *mahsûsât*tır. Yeri gelmişken şu noktaya işâret etmeliyiz: Günümüzde Evren'e ilişkin tasavvurlarımızın inşâ ediliş tarzı, geleneğimizin yaklaşımından çok uzaktır. Örnek olarak, Hristiyanlık düşüncesi Evren'i *karanlık* olarak gördüğünden, hep bir *aydınlanma*dan bahseder; bu *aydınlanma*nın dinî olması ya da XVIII. yüzyıl Fransız merkezli *aydınlanma* olması fark etmez. İslâm hayat görüşü için Evren *karanlık* değildir; sadece *hayat* kavramına nispetle *geçici*dir; misafirhânedir. Bu açıdan bizim bir aydınlanmaya ihtiyacımız yoktur; çünkü Tanrı'nın tecelligâhı olarak Evren zaten *celî*, yani apaçıktır, apaydınlıktır; O'nun nuruyla aydınlanmıştır.

Mahsûs mükevvenât, ilkece Tanrı dışındaki her şeydir ve her şey zaman ve mekândadır; bir başlangıca ve sona sahiptir. Daha önce de temas ettiğimiz üzere, *Kâdir-i Mutlak* ve *Kâdir-i Muhtâr Tanrı* dışında Evren'de fâil/etkin spiritüel, ilâhî, metafizik, ikinci varlıklar, kendi kendine belirleyici ara-nedenler yoktur; bunun yerine âmil/etkenler vardır. Kısaca buna "Varlık'ın büyüden ayıklanması, Evren'in ara-varlıklardan temizlenmesi" adını veriyoruz. Bu süreç, Yahudîlik ve Hristiyanlık gibi tek Tanrılı vahiy dinleri ile başlamakla birlikte bu teşebbüs akîde düzeyinde kalmış, düşüncenin metafizik ilkesi hâline getirilememiştir. İslâm medeniyetinde bu süreci kelâmcılar başlatmakla birlikte felsefî dizgeyi Gazâlî kurmuştur. Batı Avrupa'da yeni bilme tarzının yükselmesinde bu yaklaşımın son derece önemli bir yeri olduğuna, şimdilik işâret etmekle yetinelim.

Akıl ile mahsûsât makûle, Kâinât Âlem'e, dolayısıyla O'nun varlığına işârete nasıl dönüştürülür? Öncelikle şu ilke konmalıdır: Tasavvur yani kavram, mahsûs alandan gelen

verilerle oluşturulur; tasdîk yani yargı ise akıl tarafından inşâ edilir. Öyleyse, yanıt açıktır: Müdrik bir varlık olarak insan aklı, mahsûsâtın makûle, Kâinât'ın Âlem'e dönüştürülmesinin merkezindedir. Aklın kognitif içeriği bu dönüştürme işlemini yürütür. Bunu varlık, yokluk, mâhiyet, illet-malûl gibi *el-umûr el-âmme* denilen insan kognisyonunun en temel kavramları içinde ve vasıtasıyla gerçekleştirir. *Emr*, Arapçada "*aklî şey*" demektir; *umûr* bu çerçevede "*aklî şeyler*", yani kavramlar anlamına gelir. Örnek olarak, basit bir biçimde dile getirilirse mevcûd (*var-olan*) şeylere mutâbakatı cihetinden hissî köklere sahip olmakla birlikte vucûd (*varlık*) aklîdir ve mevcûdâtın idrâki için zemindir. Söz konusu yapı, her bireyde bilkuvve hâlinde mevcut olmakla birlikte âkil-bâliğ olan kişide bilfiîl hâle dönüşür. Neticede insan, mahsûsâttan aldığı tasavvurları, bu en genel kavramlar altında toplayarak gerçekliği idrâk eder; bu idrâkte elbette pasif bir alıcı değil, tersine aktif bir inşâ edicidir.

Hem eşyaya ilişkin *kavramlarımızı* (tasavvurât) hem de *yargılarımızı* (tasdîkât), kısaca umûr-i âmmeyi üretimimizin zemini de insan aklının *nazarî* gücüdür. Elbette, daha önce de işâret edildiği üzere aklın tecellîleri çoktur; ancak makûl, nazarî etkinlikle üretilir. *Nazarın* dinî anlamda bile vâcip olması son derece dikkat çekicidir; çünkü taklîdî îmândan tahkîkî îmâna geçilmesi ancak bu sayede mümkündür. Nazar, yani her çeşidiyle tefekkür insan olmanın ilkesidir; zaten *akıl* olmadan insan formuna *beşer* denir. Beşer doğulur, ama süreçte insanlaşılır; mükellefiyet de, mesûliyet de bu sürecin sonunda hâsıl olur. Sûfîlerin, İslâm'ın beşeri insanlaştırdığını söylemeleri de bu anlama gelir.

Şimdiye değin dile getirilenler, Şemseddin İsfahânî'nin *Tesdîd el-kavâid fî şerh tecrîd el-akâid* adlı eserindeki çerçevenin bir yorumudur; bu yorum tersten de yapılabilir; ancak bu soru/n değil, eğitim cihetindendir. Başka bir deyişle,

Nazar [Düşünme]: Umûr-i âmme [Metafizik] ↔ Muhdes [Evren] ↔ Sânî [Allah] ↔ Nübüvvet [Peygamberlik] ↔ Meâd [el-hayat el-âhire]... Bilgi özellikleri itibarıyla: Mukaddemât [İlkeler]: Makûlât [İtibârlar] ↔ Mahsûsât [Duyular] ↔ İtikâd [İnanç] ↔ Mütevâtirât [Tarihî bilgi] ↔ Semîyyât [Vahyî bilgi]...[6]

Dikkat edileceği üzere, bu yapının içinde itikâd/akîde, hakîki anlamıyla Tanrı'ya ilişkindir. Akâid ise bunun yanında, mütevâtirât yani nübüvvet ile semîyyâtı yani vahyî bilgiyi de içerir. Şemseddin İsfahânî'nin sıralamasının imlediği üzere, akâid de paylaşılabilirliğini kelâmî bir bakış açısında bulur. Zira, müdrik insanın aklî bir etkinliği olarak nazarın, aklın itibârlarıyla idrâk ettiği kâinâtın (*hakîkatin*) bilgisinin istidlâlî yorumu, fıtrî aklın itikâdına paylaşılabilir bir zemin sağlar. Çünkü, *hakîkat* (mahsûs) ile *akıl* (itibâr) birlikteliği, *Tanrı*'nın (itikâd) varlığı ve birliğine istidlâlî bir temel kazandırır. Bu temel, akâid için de makûl bir çerçeve oluşturur. Böylece *celîl el-kelâm* yani akâid ile *dakîk el-kelâm*, yani hakîkat ve itibârın terkibi *ilm-i kelâm*, birlikte makûl bir itikâdın olmazsa olmaz koşulu hâlini alırlar. Bu açıklamalar ışığında, yazıyı şu soruyla nihayetlendirebiliriz: XXI. yüzyılda bir akâid metnimiz var mı?

[6] Bu çerçevenin *ölüm* kavramı açısından yorumu için bkz. *İtibar*, Mayıs-2013, sayı. 20, s. 24-26.; bu kitapta, s. 21-28.

Kendilik-Bilinci Üzerine...[7]

Âmen-tu demenin ve bu eylemin hakkını vermenin asgarî koşulu nedir? Öyle bir koşul ki, daha sonra *bi-* harf-i ceriyle sıralanacak tüm öteki ögelerin mısdâklarını lâyıkıyla idrâk etmeyi temin etsin. Bu koşul *idrâk-i taayyün-i şahsî*dir; idrâk, *bilgi*; taayyün, göze konu olma, *somutlaşma*; şahsî, ferde/bireye, o-olmalığa ait biçiminde çevrilebilir; sözcüklere bağlı kalarak *bireyselliğinin somutluğunun bilgisi* gibi yaklaşık bir karşılık verilebilirse de mefhûm/kavram olarak *kendilik-bilinci* denebilir –ki bilinç, bir tür farkındalık olarak, hem somutluğu hem de bilgiyi aynı anda içerir–. *Âmen-tu*daki *-tu* ya da *îmân etti-m*deki *-m*, dikkat edilirse *ben* gibi bağımsız bir yazılış değildir; tersine eylemin içinde erimiş bir *ben*dir –ki eylem içre idrâk edilen ben, kendiliktir–. Öyleyse, âmen-tu demenin ve bu eylemin hakkını vermenin asgarî koşulu *kendilik-bilinci* ise kendilik-bilincinin ne olduğunu sorabiliriz.

Şüphesiz, madde ile manânın terkibi olan insanın –ki madde beşerî, hilâfet, dolayısıyla akıl, manâ yönümüzü oluşturur– tüm manevî tezâhürlerine maddî bir aşama eşlik eder. Bu çerçevede bâliğ olmak, bulûğa ermek, beşerî/maddî yönümüzün, içkin manevî gücümüzün, aklımızın kendini ifade edebileceği anatomik-fizyolojik aşamaya *ulaşma*sı

[7] *İtibar*, Eylül-2013, sayı. 24, s. 22-24.

(*beleğa*) demektir; bâliğ olan âkil olmaya başlar; başka bir deyişle akıl –ki aklı da, akletmek eylemi içinde tanırız– akletmeye... Ancak her bâliğ-âkil kişi, kendilik-bilincine sahip demek değildir. Bu noktada da ikinci sorumuzu sorabiliriz; bâliğ-âkil aşamasında kendilik-bilincinin uyanması ne demektir? Başka bir deyişle, akletme eylemi, kendilik-bilincine nasıl yönelir? Elbette bu sorunun yanıtlanması için sırasıyla *kendi-lik* yanında, *ben-lik*, *kişi-lik* ve *kim-lik* gibi kavramların da hesabının verilmesi gerekir; ancak şimdilik, hesabı verilmiş kabul edilip doğrudan, yukarıda çizilen çerçevede kendilik-bilincinin metafizik çözümlemesine giriş yapabiliriz.

Kendilik-bilincinin metafizik zemini, *muhâtap* alınmadır; insanın Tanrı tarafından *hitâba* layık görülmesi, halifesi olarak muhâtap kabul edilmesidir; çünkü muhâtap olmak, hitâp edilmek için hitâp edenin –fiziksel anlamda bir yön söz konusu olmamakla birlikte– yönelimine (*intentio*) konu olmak gerekir. Tanrı'nın insana bu yönelimi, insan-olmaklığın anlamını verir; çünkü *hitâb muhâtab*a yapılır. İnsan, hangi açıdan Tanrı'nın muhâtabıdır; O'nun yönelimine muhâtap olmuştur? Muhâtap olmanın yönü *teklif*tir; başka bir deyişle Tanrı'nın insana yaptığı teklif... Tanrı'nın teklifi, insanı *mükellef* kılmıştır.

Teklif bir şeyin teklifidir; mükellef olmak da bir şeyle mükellef olmaktır; bu şey insana tevdî edilen, yüklenen (*haml*) emânettir ki, *emânet* en geniş anlamıyla Varlık, en özel anlamıyla *kulluk*tur; bu nedenle Varlık, tıpkı mantıktaki önerme gibi, mevzû olan insana mahmûldür; zira mevzû yok ise yükleme/haml mümkün değildir. Bu hakîkati tespit eden kudemâ, *âm* ve *mutlak* olmasına karşın Varlık'ın bilgisinin, *hâs* ve *mukayyet* insana bağlı olduğunu, bu nedenle insanın Varlık'ı tümel bir biçimde idrâk etmek için kendi zâtına irca ettiğini ifade ederler. Bu tespit, yukarıdaki açıklamalarla

birlikte düşünüldüğünde, kendilik-bilincinin *teemmül*le başladığını, kişinin öncelikle kendi içine düştüğünü, bireyselleştiğini (*teferrüd*), kendini tanıdığını (*arefe*), daha sonra vâkıaya dönerek *tefekkür* etmeye başladığını (*alime*) gösterir. Bu ifadelerde, dikkati en çok çeken *teemmül* sözcüğüdür; *emel* kökünden gelen sözcük, kavram olarak kişinin, sırlarını fısıldaması *beklenti*si ve *ümid*i ile kendi iç-gerçekliğini sürekli mütâlaa etmesidir; benzer biçimde *tefekkür* de yine sırlarını sunması ümidi ile dış-gerçekliği (*ayân*) akıl ile sürekli nazar etmesidir. Bu nedenle, idrâk cihetinden mukayyet mutlaktan önce geldiğinden, teemmül tefekküre tekaddüm eder.

Emânetin, Varlık haysiyetinden kendilik-bilincindeki yerine işâret ettikten sonra kulluk haysiyetine bakabiliriz. Her şeyden önce kulluk, yaratılanın yaratıldığı hâl üzere olması, başka bir deyişle bir şeyin ne üzere yaratıldıysa o şey üzere bulunmasıdır. İşte emânet bu çerçevede, insanın yaratıldığı hâle göndermede bulunur ki, o da irfânî kültürümüzün de dile getirdiği üzere, akletme, dolayısıyla bilmedir. Nitekim bu ilke çerçevesinde müfessirler, *Kur'ân-ı Kerîm*'de kullanılan *ibâdet* (Zâriyât 65) ve *emânet* (Ahzâb 72) kavramlarını, kendini tanımak ve bilmek olarak yorumlamış ve kendilik-bilincinin, insana yüklenen emâneti idrâk etmenin, dolayısıyla bizâtihi insan-olmaklığın temelinde yer aldığını göstermişlerdir.

Teklif edilen emânet, insanı mükellef kılar; teklifler inşâî olduğundan emir ve nehiy cümlelerinden teşekkül ederler. Bu nokta son derece önemlidir; çünkü Ramazan Efendi'nin dile getirdiği üzere, teklifler inşâî olduklarından doğrulanmaları ve yanlışlanmaları, ihbârî önermeler gibi üzerlerinde konuşmakla ve yargıda bulunmakla değil, ancak ve ancak eylemekle mümkündür; başka bir deyişle inşâî eylemlerin, dış dünyada gerçekleşmesi, eyleme ilişkindir; itaat edilirlerse doğrulanmış, isyan edilirlerse yanlışlanmış olurlar. İbn

Haldûn'un da işâret ettiği üzere, tüm dinî teklifler muhâtabının kendilik-bilincinde köklü bir tevhîd idrâkinin hâsıl olması içindir. Bu yargı şunu gösterir ki tevhîd aynı zamanda bir eylemdir, yalnızca bir söylem değil...

Doğrulanmalarını ve yanlışlanmalarını eylemde gerçekleştiren emir ve nehiyler, kendilik-bilincinin oluşmasında *sınır* kavramını ortaya çıkarır. Sınır kavramı, İslâm temeddününde kendilik-bilincinin inşâsında son derece önemli bir kavramdır; çünkü sınır, *kendi*-ni sınırlar; bu da bilincin içeriğini belirler. Kendi-ni sınırlayan sınır, *kendileş*ir, katılaşır, işâret edilebilir kıvâma gelir; *kendi-olmayan*dan ayrışır; işte bu ayrışma sonucunda hâsıl olan *muşârun ileyh* (işâret edilen), bilincin içeriğini oluşturur. Sınır, bizâtihi idrâk eyleminin yarattığı bir *vucûd-i tahassulî*dir; çünkü her bilme eylemi, o bilme eylemine eşlik eden idrâkın sınırı ile sınırlanır; bu da Varlık'ta, müdrike sahibi her bir canlının idrâk eylemine bağlı olarak ufkî bir sıra düzeni yaratır. İnsanda idrâk eyleminin sınır noktası bir acziyettir; ancak ilginç olan, acziyetin, dolayısıyla sınırın idrâki de bir tür idrâk, yani sınır olduğundan, insanın kendilik-bilincinin nihaî sınırı Tanrı kavramının bizâtihi kendidir.

Emir ve nehiy kavram çiftinin meydana çıkardığı sınır durumu, fıkıh edebiyatında kullanılan, haram ve helâl kavram çiftiyle temsil edilir. Haram, bizâtihi sınır demektir ve *muşârun ileyh*ten bir mahrûmiyeti –ki *h-r-m* sözcüğünden türemiştir– imler; öyleyse mahrûm olmak nehyedilenin uzağına düşmektir; yani sınırdan berî olmaktır... Helâl ise mahrûmun tersi olarak, sınırdan içeri girmek (*hulûl etmek*) anlamına gelir. Bu çerçevede kendilik-bilincinin içeriğinde haram ve helâl, mahrûm kalınan ile hulûl edilebilen, birbirinden farklı iki bağımsız değer alanı yaratır. Emir ve nehiy dışarıdan, Tanrı'dan gelmekle birlikte itaat ve isyan, insanın ihtiyârındadır. Bu noktada da, irâde ile ihtiyâr arasındaki

ince ayrıma dikkat kesilmek gerekir: İrâde daha çok yapma isteği iken, ihtiyâr yapmama, hatta yapmamayı seçebilmedir ki, özellikle nehye itaatın dayandığı temel eyleme biçimidir; başka bir deyişle "Beşer olarak yapmak istiyorum, ancak kendilik-bilincimdeki değer ayrımı nedeniyle yapmamayı tercih ediyorum, seçiyorum." demektir. İhtiyârî eylemlerdeki neden, irâdî olandaki gibi maddî olmadığından, bizâtihi kendilik-bilincinin içeriğinden kaynaklanan bir tercih olduğundan, *tercîh-bilâ-mureccih* olarak adlandırılabilir.

Şimdiye değin dile getirilen nazarî tahlilleri Müslüman şehrinde deneyimleyebiliriz; emir ve nehiy ile bu iki kavram çiftine bağlı helâl ve haramın belirlediği alanların kesiştiği bir âhenktir Müslüman şehri... Bu nedenle, bu şehirdeki kamuoyu da somutluğunu ve sertliğini, bu iki kavramın yarattığı sınırların tecessümünde bulur. Heremî/ufkî düşünce tarzında emir ve nehiy ile haram ve helâl, kamusal alandaki katılığını ve keskinliğini yukarıya, ufka doğru kişinin ihtiyârına bırakacak bir özgürlük alanı açacak şekilde yükselir. Nihaî amacı, birey ve tür olarak insanı korumak olan din, kamusal alanda sınırları (*helâl ve haram*), itikâdî ilkelerin aksiyomatik özelliklerine ve hukukun biçimsel kuralların keskinliğine göre belirlerken, yukarıya doğru kelâmın ve irfânın eşliğinde insanın fikrine ve zikrine uygun vektörel hareketlerde bulunabileceği daha geniş uzaylar açar. Bu nedenle tebliğ iyiyi, doğruyu ve güzeli insanların idrâkine nezaket ile sunup edeb ile geri çekilmedir, yani nihaî kararı, insanın ihtiyârına bırakma inceliğidir.

Benzer biçimde, *h-r-m* kökünden gelen –tersinden helâli de içeren– *mahrem*, *harem* ve *mahremiyet* kavramlarının, Müslüman evini ve mimarisini nasıl belirlediğini, nasıl sınırlar yarattığını dikkatli bir biçimde incelemek, şimdiye değin dediklerimizi daha iyi idrâk fırsatı verebilir. Her şeyden önce emir ve nehiy, dolayısıyla helâl ve haram kavramlarının

yarattığı sınır kavramı, Müslüman evinin iç yapısını belirlemiş, ev içinde bu kavramlara karşılık gelecek değişik bölümlerin oluşmasına neden olmuştur. Örnek olarak *oda*, mahremiyet kavramının maddî bir ifadesidir. Oda bizi sınırlar; dışarıdan, nâmahrem olandan (yani sınırlanmayandan) ayırır. İlginçtir ki XVIII. yüzyıla değin, Batı Avrupa'da evlerde oda yoktur; büyük bir salonda yaşanmakta ve yatılmaktadır; salonda kullanılan eşyaya Fransızcada *mobilya* denilmesinin nedeni budur; mobilya, sabah akşam mobil hâlde yani hareketli hâlde olan şeyler... Odalarda ise temel eşyalar sâbitti; bu nedenle mobilya da yoktu.

Şimdiye değin dile getirilenlerin, emir ve nehiy kavramları ile helâl ve haram kavramlarının –burada elbette, emr bi'l-marûf (*helâl*) ve nehy an el-munker (*haram*) ilkesi anımsanabilir–, *teklif*in ve *emânet*in, kendilik-bilincinin teşekkülündeki yerini yeterince tebârüz ettirdiği söylenebilir. Ancak kendilik-bilincinin, İslâm hayat görüşü açısından yalnızca yaşama yönelik değil, ölüme dönük de bir yüzü mevcuttur. Çünkü bizâtihi ihtiyâr, insanın mükellef olduğu teklif ve mahmûl olduğu emânet nedeniyle mesûliyetinden bahseder; bu nedenle insan, diğer var olanlardan farklı olarak ihtiyârıyla *tercîh-bilâ-mureccih* gücüne sahip olduğundan, muhtâr yani müreccihtir; işte tam da bu haysiyetinden dolayı sorumlulukla, sorulabilirlikle ve sorgulanabilirlikle, kısaca hesap vermeyle muhâtaptır. Çünkü daha başta Tanrı'nın emir ve nehyine muhâtap olduğundan, sonda da hesabına muhâtap olacaktır; ihtiyârından sorulacaktır. Bu nedenle, hayatın bir parçası ve yaşamı tamamlayan ölüm ve ötesi ile dirilme ve hesap verme, sonucunda da ödüllendirilme ya da ceza verilme düşünceleri, kendilik-bilincinin bütüncül yapısının inşâsında önemli bir yer tutmuştur.

Buraya değin tasvir edilen, Müslüman insanın kendilik-bilincinin kurucu (mukavvim) ögeleri, tarihte *muhâtab-mükel-*

lef-mesûl ferd tipini yaratmıştır. Bu tip, İbn Arabî'nin Hz. İnsân'ın şahsında dile getirdiği, *o-olmak* diyebileceğimiz, *hüviyet* fikrinin zeminidir. İnsanın o-olması, halife olarak seçildiği andan itibaren O'ndan aldığı pâyedir. İşte, yazının başında dile getirdiğimiz *âmen-tu* demenin ve bu eylemin hakkını vermenin asgarî koşulu olan *idrâk-i taayyün-i şahsî*, bu tür bir *o-olmaklık*tır; kendilik-bilincine ermedir; bu da kudemânın, kişinin kendini gerçekleştirmesi, somutlaması dedikleri *tahkîk el-zât*tır.

Elbette, yazıda kullanılan sözcüklerin mefhûmları ile dile getirilen yargıların mısdâklarını, İslâm tarih tecrübesinden bîhaber anlamak oldukça zordur. Öte yandan, denenlerin mefhûm ve mısdâk düzeyinde idrâki için her şeyden önce *söylemdeki din*i değil *eylemdeki din*i dikkate almak gerekir. Kudemânın deyişiyle, *f*-i-*k*-i-*r* ile *k*-ü-*f*-ü-*r*, büyük kök uyumu gereği aynı kökten gelir; fikir teemmülle gerçeğin örtüsünü açmak, küfür gerçeğin üstünü örtmek demektir. Fikredenler gerçeği açığa çıkarır; küfredenler saklarlar; çünkü aklında fikr olmayanın dilinde küfr olur; böylece diliyle aklını örter... Hâlbuki kulluk, yaratılanın yaratıldığı hâl üzere olması demek ise insan için akletmek kul olmaktır. Kul olmak ise ancak ve ancak kendini idrâk etme ile, kısaca *idrâk-i taayyün-i şahsî*, yani *kendilik-bilinci* ile başlar, *hareket-i manevî* ile, yani daim *tefekkür*le devam eder; bu nedenle urefâ *hayat*a *seyr-i şuûrî* yani şuûrlu/ayık yolculuk adını vermiştir.

Mahkûm, Mazlûm ya da Mesûl İnsan! Siz *Mahzûn* mu Olmak İstersiniz?[8]

Bir *hayat görüşü*nün üzerine dayandığı, kurulduğu, bu nedenle de hesabının verilmesi gereken üç temel kavram *ilk ilke*, *Evren* ve *insan*dır. Daha önceki yazılarımızda *theo-ontoloji* diye adlandırdığımız bu çerçevede *theo ilk ilke*ye, *onto var-olanlar* anlamında *Evren*'e (Kâinât) ve *logos* ise hem ilk iki unsurda hem aralarındaki ilişkide içkin *düzen*e (nizâm), hem de insana karşılık gelir.[9] Bu yapısıyla her *temeddün* hareketine, kendine özgü yapısını verir. Bu çerçevede dikkat edilince, ilginç bir biçimde üç temel kavramı bir araya getiren ise *ilim*dir (bilgi); insanî bir eylem olarak *ilim*, *insan*ın *ilk ilke* ve *Evren*'in yanı sıra *kendi*yle bile bilgi üzerinden irtibat kurduğu bir *bağ*dır (izâfet). Bu nedenle insan, her şeyi ama her şeyi, malûm (bilinen) kılarak, kısaca *insanca*ya çevirerek, kendi için anlamlı hâle getirebilir. İnsânî bilme eyleminin i. iç ve dış mahsûsun, makûle tercümesi (bilimler); ii. makûllerin makûliyetlerinin aklî tahkîki (felsefeler) ve iii. tahkîkin tedkîki (mantıklar, yöntemler) şeklindeki üçlü yapısı göz önünde bulundurulduğunda, ilim (bilgi), âlim (bilen) ve malûmun (bilinen) insanda nasıl ittihâd ettiği, birleştiği, bir olduğu görülebilir.

---

[8] *İtibar*, Ekim-2013, sayı. 25, s. 30-32.

[9] "Yeni Bir Medeniyet, Yeni Bir Theo-ontoloji", *Kendini Aramak*, İstanbul, 2015 (II. baskı), s. 150-155.

Kendini *mütâlaa* eden bir var olan olarak insanın, bu çerçevedeki *yer*i nedir sorusunun yanıtı, *yer* ile *anlam* ilişkili olduğundan ve birbirini tamamladığından, insanın anlamı sorusuna sıkı sıkıya bağlıdır. Çünkü insanın çerçevedeki yeri hakkındaki idrâki, kendini tanımlama tarzlarını, yaşama biçimlerini ve geleceğe yönelik beklentilerini belirler; daha da ötesinde bu idrâk, kişinin kendilik-bilincinin (*idrâk-i taayyün-i şahsî/zâtî*) içeriğini de tayin eder. Kişinin kendilik-bilincinin içeriğinin yapısı, yukarıda muhtevâsı tasvir edilen, insanî bilme eylemine de rengini verir; böylece kişi ilk ilkeye ve Evren'e, hatta kendine, bu kendilik-bilinci içinden bakmaya, her türlü maddî ve manevî olgu ve olayı bu süzgeçten süzerek değerlendirmeye başlar. Söz konusu bakma ve değerlendirmeyi, büyük ölçekte, yani temeddün düzeyinde görmeye çalışırsak her türlü temeddün hareketinin tecessüm ettiği insanî/hayatî ürüne, söz konusu kendilik-bilincinin kokusunun sindiğini hissedebiliriz.

İnsan nokta-i nazarından bakıldığında, özellikle Akdeniz kültür havzasında, üç türlü *insan* idrâkinden bahsedilebilir. İnsan, eskiçağ Ege kültüründe, büyük oranda hareketin belirlediği *kozmos*un, sıkı ve keskin düzenliliği içinde var olur. Bu belirleyiciliğin (determinizm) altında insan, bir ağaç yaprağı gibidir; Evren'in düzeninin bir sonucu olarak, Evren'de câri yasalılığın, Logos'a tâbi küçük bir logos olmasından dolayı, boyunduruğu altındadır. İlk ilkeden, *asıl*dan en alt birime, unsura değin her var olan, tersinemez bir biçimde takdir edilmiştir ve bir şekilde *bütün*e katılacaktır. İlk bakışta insanın *irâde* sahibi, dolayısıyla *özgür* olduğu söylenebilir; ancak bu söylem zahirî açıdan doğrudur; çünkü irâde, tekil ve tikel şeyler içinde câridir; nihaî takdiri değiştirmez, değiştiremez; kaldı ki tekil ve tikel şeyler içinde dahi irâde, Logos'un katı kurallılığına tâbidir. İlk ilkenin kaynağı olduğu hareketin bin bir tecellîsi içindeki Evren'in katı

nedensel örgüsü altında, yarı tanrısal metafizik ara-nedenlerin sıkı denetimi tahtındaki insan, nihaî âkıbeti önceden belirlenmiş, *trajik* bir var olandır; yaşamı da tıpkı bir tragedya gibidir; ömür denen sürede yakılan bir tür ağıttır... İlginçtir ki felsefe, bu trajediyi yenmek isteyen, kendi için bir yol arayan kişinin (*filozof*) ümitsiz bir teşebbüsü gibidir; yaşarken *logos*unun teorik (nazarî) kuvvesiyle bilgiyi (episteme) elde etmek ve pratik (amelî) kuvvesiyle ona göre yaşamak ve böylece kemâli elde edip saâdeti yakalamak... Ancak bitmez tükenmez olan, filozofun öteki insanları dikkate almaksızın, bir tür ölümsüzlüğü, ebedîliği elde etme arayışıdır. Şimdiye değin söylenenleri, Yunanî tarzda felsefe yapmayı zirveye taşıyan İbn Sînâ'nın dizgesini göz önünde bulundurarak idrâk etmek mümkündür. İllet–malûl örgüsünde sıkıca belirlenmiş, Tanrı'nın bile *İllet-i Ûlâ* (İlk İllet) diye adlandırıldığı sıkı bir felekler, nefisler ve akıllar sıra düzeniyle, kapalı, sınırlı, –her ne kadar ışk kavramıyla buna bir gedik açmaya çalışmış olsa da–, âdeta nedensellik kanaviçesi Evren'de büyük bir acıyla âkıbetini bekleyen *mahkûm* insan... Geç dönemde bile olsa, İsmail Sâkib Tercânî, Platon'a nispetle Yunanî felsefenin bu yapısını şu biçimde özetler: "Âlem küre; Yeryüzü merkez; insan hedef; felekler yay; olgu ve olaylar oklar; Tanrı okçu; kaçış nereye?" Tercânî, '*kaçış*' için '*meferr*' sözcüğünü kullanır; yani '*firâr edilecek yer*'.

Yunanî düşüncenin *meferr*-siz ve *menfez*-siz bıraktığı trajîk, mahkûm insan için bir çözüm bulma yolunda ilk teşebbüsü, en genel anlamıyla Hristiyanlık yapmıştır. Bu çözümün temsili en yüksek simgesel figürü Hz. İsâ'dır. Evet, kök-atasının işlediği ilk günah nedeniyle günahkâr insan *mahkûm*dur; ancak aynı zamanda *mazlûm*dur. Bu zulmü, insanın üzerinden ne kendi ne de yarı-tanrısal metafizik ara-nedenler kaldırabilirler; kaldıramazlar çünkü bizâtihi kaldırma işi, katı nedensellikle yönetilen düzen içinde

mümkün değildir ve ayrıca bir *bedel* ister. Tek bir yol vardır ve Hristiyanlık da bu yolu tercih etmiştir; artık kısmî olarak kişileştirilmiş Tanrı, bizzât, mazlûm insanın katma, pişmanlık içinde yaşadığı dünyaya (*aşağıda olan*) inmiştir. Bu inme, Tanrı için, tanımı gereği varlık dairesinde, bizâtihi kendi koyduğu kuralların zâhirine ve ara-nedenlere uyarak mümkündür; ancak bu imkân bedeli ortadan kaldırmaz; bu nedenle bizzât Tanrı, İsâ'nın, yani oğlunun bedenine bürünerek kendini *fedâ* etmiş, böylece insanın ilk günahının *kefâret*ini ödeyerek *mahkûmiyet*i kaldırmıştır. İnsan için yapılacak şey, artık *logos*un nazarî ve amelî kuvvelerini işleterek kemâle, nihayetinde de saâdete ermek değil; ilk anlamı "dinî ayini izlemek, süreçten pay alıp arınmak" demek olan *theoria*nın köküne geri dönerek, İsâ'nın yolunu izlemek, pay almak, günahtan arınmak ve selâmete ermektir.

Mazlûm İsâ figüründe insan, artık makûl yerine lâ-makûlu koyduğundan, aklı yerine gönlü, düşünceleri yerine duyguları ağır basan bir var olana dönüşmüş, *trajik-insan*dan *ümid-insanı*na evrilmiştir. Mustafa Sabri'nin isabetle belirlediği gibi, akılda barınamayacağından dolayı lâ-makûlü vicdana yerleştirmiş, dini tam anlamıyla nefsî hissiyâta (âtıfât-i rûhîyye) indirgemiştir. İslâm'ın tarihî tecrübesinin etkisine girinceye değin süren (*skolastisizm*) bu durum, Hristiyanlık'ın akıl ve ilme değil de, ruhî deneyime niçin daha fazla değer verdiğini açıklar. Skolastik dönemde tashih edilmeye ve İslâm'ın deneyiminden örnek alınarak makûlleştirilmeye çalışılan bu zihniyet, yeni doğa felsefesinin yükselişi ve hissî deneyimin öne çıkarılıp makûl olanın zayıflatılmasıyla birlikte tekrar, kilise babaları dönemine (*patristik*) geri dönmüş, aydınlanmanın iddiaları karşısında dini yeniden, vicdana ve nefsî hissiyât dairesine kapatmıştır. *Tek başına* hissiyât, sıfatı ister dinî ister ilmî olsun vicdanı rahatlatır, akıl

üzerine de afyon etkisi yapar; ki Karl Marx'ın "Din, halkın afyonudur." –halk kelimesi yerine akıl kelimesi konularak da düşünülebilir– cümlesindeki dinin mefhûmu, mısdâkı, *vicdânî dîn*dir ve bu din anlayışı, mahsûs dokunuşları sevdiğinden kapitalizmin ve emperyalizmin de manevî payandası olmuştur; günümüzde dahi Yeryüzü'ndeki Moğol-vâri yıkımı yürüten gücün psikolojik motorudur. Denebilir ki, Yeryüzü'ndeki ahlâkî kayıtsızlığın en önemli nedeni, hatta ahlâksızlığın nedeni, makûlden, dolayısıyla akıldan ve ilimden arındırılmış, lâ-makûl, vicdanî dindir.

Yunanî düşüncenin *mahkûm insan*ı ile Hristiyanlık'ın *mazlûm insan*ı yaklaşımlarına tarihte, İslâm'daki *mesûl insan* kavramsallaştırılmasıyla meydan okunmuştur. Ancak bu kavramsallaştırmayı yapmadan önce İslâm, insanın theo-ontolojik çerçevedeki yerini yeniden tanımlamıştır. Çünkü, bir insanın kendine ilişkin kanaati değişmeden, olgu ve olaylara ilişkin bakış açısı da değişmeyeceğinden, her *hayat görüşü* işe, insanı yenileyerek başlar; insanın yenilenmesi *hayat*ın yenilenmesi demek olduğundan, her türlü fikrî, dinî ve siyasî hareket, insanı tanımlamakla yola koyulur. İslâm'ın insan tanımı, hem fikrî hem de fiilî düzlemde oldukça köktencidir; çünkü insanlığı temsilen Hz. İnsan'ı, Hristiyanlık'ın tersine, Tanrı'nın katma, huzura *çıkarmış* (*mirâc*); böylece hem *Kâdir-i Muhtâr* olan Tanrı'ya nispetle, Evren'deki nedenselliğin, O'nun mutlak ihtiyârına bağlı *ceriyyu'l-âde* olduğunu, yine O'nun tarafından *hark* edilebileceğini, dolayısıyla *îcâbî* yani zorunlu olmadığını göstermiş; ayrıca O'nunla insan arasındaki tüm metafizik fâil ara-var olanları temizleyerek, fizik âmil nedenlere dönüştürmüş, hem de huzurda, *bezm-i elest*teki sahneyi tekrar canlandırarak İnsan'ı, O'nun *muhâtab*ı kılmıştır. 'Büyük-O'nun muhâtabı olarak 'küçük-o', *İtibar*'ın Eylül sayısındaki "Kendilik-Bilinci

Üzerine..."[10] adlı yazımızda da ayrıntılı bir biçimde çözümlediğimiz gibi, yine O'nun tarafından *mükellef* kılınmış; böylece tarihte '*muhâtab–mükellef–mesûl ferd*' insan örneği ortaya çıkmıştır.

İslâm, insanı, o-olmasını, hem maddî (bâliğ) hem de manevî (âkil) zeminle ilişkilendirerek ilkece *eşref-i mahlûkât* kabul etmiş, ancak *eylemler*inin sonunda, *esfel-i sâfilîn*e düşebileceğini belirtmiştir. İnsan, metafizik düzlemde, bir *fıtrat* sahibi olmakla birlikte kendini mutlak anlamda belirleyen sâbit, değişmez bir *doğa*ya mâlik değildir; bu nedenle insan olarak doğulmaz ama insan olmak öğrenilir. Bu çerçevede İslâm, bir *insan olma öğretisi*dir; öğretmen ise Rab (*terbiye edici olan*) Tanrı'dır ve ideal örnek de, O'nun Resûlu Hz. İnsan'dır; öğretinin kendi de dindir; nihaî amacı ise insanı, metafizik koruma ve güvenlik altına almadır. Nitekim, dinî tekliflerin mümâresesinin en temel derin metafizik nedenlerinden biri, İbn Haldûn'un dediği gibi, tevhîd inancının kendilik-bilincindeki kökleşmesi ise öteki nedeni, insanın birey ve tür olarak korunmasıdır. İnsanın birey ve tür olarak korunması, öncelikle can (fizik), akıl (metafizik) ve neslin (yaşam) korunması anlamına gelir. Bu nedenle, cana kıyılmaz; akıl ise i. ihmâl edilmez ve ii. akla zarar verilmez... Aklın meşgul edilmesi ilimledir; ilimsiz akıl *mühmel*dir; dolayısıyla *âtıl*dır. Aklı korumak, tüm dinî öğretilerin vurguladığı üzere, aklın ayıklığını, yakaza hâlini korumaktır; bu nedenledir ki tüm makûl öğretilerde, aklı uyuşturan ve ayıklığı felç eden müsekkerât yasak kılınmıştır. İrfânî öğretilerde, Yeryüzü'ndeki bir anlık kendinden habersiz oluş bile, Tanrı ile olan irtibatı koparacağından hoş görülmemiştir; uykunun bir tür ölüm kabul edilmesi ve elden geldiğince azaltılmasının önemli bir nedeni de budur. Neslin korunması ise insanın *tür*sel devamlılığının koşulu olduğundan, meşrû

[10] Bkz. *İtibar*, Eylül-2013, sayı. 24, s. 22-24; bu kitapta, s. 45-51.

sınırlar içinde birbirini tamamlayan *cins*ler arasında uygun görülmüş; öteki sözde-türler, doğadan sapmak anlamında *cins*ten sapma (*redâet*), Türkçe deyişiyle *cins*el sapkınlık sayılmıştır; çünkü bu türler *cins*in doğal *lâzım*ı değil, tersine *sınâî*dirler. Unutulmamalıdır ki, tüm makûl öğretilerde birey ve tür olarak insana zarar veren hiçbir şey meşrû (*yürünülecek/ yürünülebilir yol*) kabul edilmemiştir.

İslâm'ın '*muhâtab–mükellef–mesûl ferd*' olarak formüle ettiğimiz anlayışı, insanı Tanrı'nın Yeryüzü'ndeki halifesi kabul etmekle *mahkûm* ve *mazlûm* insan kavrayışlarını tamamen reddetmez; ancak onları mutlaklaştırmayarak, kendilik-bilincinde birer mertebe/makâm olarak görür. Örnek olarak, bir yandan tedbîri bile kaderin bir cüz'ü kabul etmekle birlikte, mümkün âlemin imkânının tahakkukunun, bir vâkıaya dönüşmesinin duâ ve sadaka ile engellenebileceğini söyler; bir yandan kaderi idrâk eden kişinin yaşadığı mekân-zamanda her şeyin mukadder olduğunu, yani bu kişinin mikdârın kadrini takdir edebilen kişi olduğunu dile getirir ve söz konusu takdîrin cüzî irâde olarak adlandırıldığını ekler; bir yandan da irfânî yaklaşımda olduğu gibi, cüzî irâdeye karşın ârifin O'ndan izin almasını, edeb dairesinde görür...

Şimdiye değin söylenenler, kitâbî olarak belirli bir zaman ve zeminde dile getirilmiş ve terk edilmiş yorumlar değildir. Örnek olarak, "Namaz, müminin miracıdır." hadîs-i şerîfi dikkate alındığında, yukarıda dile getirilen, mirâc hâdisesinin nasıl sürekli bir tekrara konu olduğu görülebilir. Başka bir deyişle, her mümin Tanrı'nın katına, huzura *çıkarılır*, *muhâtab* alınır, kendine namaz *teklif* edilir ve *mükellef* olarak, *emâneti* yüklenmiş olarak geri döner; insanın en büyük emâneti yine kendidir; çünkü insan, kendine emânettir; kendine emânet edilmiştir. Bu hâliyle insan, Yeryüzü'ne döndüğünde *mesûl* bir kişi olduğu bilincine tekrar bürünür. İşte bu

nedenle dinî ve yaşama ilişkin diğer felsefî ve ideolojik öğretiler, temel ilkelerini mensuplarına sürekli tekrar ettirerek, o müşterek âidiyetten pay almalarını sağlarlar; ama aynı zamanda o müşterek âidiyet içinde kişilere, kendilerine has tarzlarını oluşturma fırsatını da verirler. Bu nedenle denmiştir ki, dinî/felsefî bir dizgenin gücü, ona mensûbiyet duyan bir kişiye, dizge içinde kendi bakış açısını üretme imkânı verip vermediği ile ölçülür.

İslâm'ın *mesûl* insanı belki *mahkûm* ve *mazlûm* değildir; ama Mevlânâ'nın da dediği gibi, yine de yaşadığı *gurbet*ten ve çektiği *öz*-(i)-*lem*den dolayı *mahzûn*dur; *hüzünlü*dür: Usûlun ve kelâmın *mesûl* insanına, tasavvufun kattığı *mahzûn* sıfatıyla hâllenmek, belki de günümüzde bizleri, vehhâbî-selefî katılıktan koruyacak yegâne sığınaktır. Kim bilir? Fark, yine, belki de, gülü, *kantar*la [usûl ve kelâm] tartmak ile *gül*le [irfân] tartmak arasındaki fark kadardır...

Kim Aydınlanacak: İnsan-Makine mi, Makine-İnsan mı?[11]

Papaz J. F. Zöllner'in, Aralık 1783'te *Berlinische Monatsschrift*'te yayımlanan "Aydınlanma nedir?" sorusu, sorulduğu günden itibaren günümüze değin farklı yanıtların muhâtabı oldu. Moses Mendelssohn ile Immanuel Kant'ın cevabî yazılarından başlayarak devam eden bu süreçte, P. L. Haffner, J. G. Hamann, E. Cassirer, P. Hazard, P. Gay, M. Horkheimer, T. Adorno gibi pek çok düşünür ve yazar, kendi anlayışları çerçevesinde bu soruyu ele aldılar. Aydınlanma, karşı-aydınlanma kavramını doğurdu; tek bir *aydınlanma*nın değil *aydınlanmalar*ın söz konusu olduğu ifade edildi. Zamanla, sorunun içeriği karanlıklara gömüldü ve aydınlanma kavramı, giderek entelektüel şiddetin üzerinden yürütüldüğü bir simgeye dönüştü; günümüzde hâlâ mısdâkı açık-seçik ortaya konulamamakla birlikte dinî, felsefî, hatta siyasî tartışmalarda düzenleyici (*regulatif*) bir kavram olarak kullanılmaya devam etmekte, simgesel çatışmanın bir aracı olarak acımasızca sömürülmektedir.

Bu yazıda, *soru*nun ve *soru*nun içeriği ve tarihsel gelişimi arka planda tutulmak kaydıyla, Immanuel Kant'ın cevabî

[11] *İtibar*, Ağustos-2013, sayı. 23, s. 24-25. [Bu yazı, "Mehr Als Eine Machinerie? Anmerkungen Zu Kants Menchenbild", *Der.Wisch -Zeitschrift für Veilseitige-*, pp. 11-15, Viyana 2013, Almanca yayımlanan yazının Türkçe versiyonudur.]

yazısı üzerinden konuyla ilgili bazı mülâhazalarda bulunulacaktır. Ancak bu mülâhaza faaliyetine, "bilginin belirli bir amaç için kalkışılan bir eylem tarzı olduğu" ilkesi her daim eşlik edecektir. Başka bir deyişle, mensûbiyet duyduğum geleneğin, "bilgi *ile* eylem ikiz kardeştir", dolayısıyla "eylem olmadan bilgi ve dahi bilgi olmadan eylem talep edilemez" kabullerinin imlediği gibi bilgi *ile* eylem, birbirini var eden, ören, eş zamanlı tek bir sürecin iki farklı yüzüdür. Bu nedenledir ki bilgi ve ona ilişkin her şey, boş bir uzay-zamanda cereyan eden vektörel bir hareket değil, bilakis sâbit *ile* değişkenin birbirine dönüştüğü dinamik bir akıştır. Bu akış içinde her şey her şeyle ilişkili olduğundan, bilgi seviyesinde akışa ilişkin insan idrâkinin icât ettiği sâbit yapılar varsayılsa da –ki bu insan idrâkinin kaderidir– vâkıa seviyesinde hareketin içinde cereyan ettiğinin varsayıldığı uzay-zaman bile hareketle iç içedir; hareket ve uzay-zaman birbirlerini var kılarlar. Başka bir deyişle kavram, kavrayanın kavrama eylemi içinde varlığa gelen bir yapıdır; kavranana doğru yönelindiğinde orada yalnızca bir kıpırtı görülecektir. Biz de bu yazıda, *aydınlanma sorusu*nun sorulduğu tarihî sürece geri gidip kıpırtıyı müşâhede etmeye çalışacak ve yeni bir kavramsallaştırmaya yelken açacağız.

Kant'ın 1784'te yayımlanan "Aydınlanma nedir?" yazısında, çift yönlü bir duruş söz konusudur. Şimdiye değin oldukça dikkat çeken birinci yön geçmişe ilişkindir ve daha çok Batı Avrupa tarihindeki bir *sistem* olarak *kilise*nin ve siyaset gibi türevlerinin insan aklı üzerindeki tahakküm ve tasallatunun eleştirisidir. Bu eleştiri büyük oranda, çok sonraları *Bilim Devrimi* adı verilen ve bizce düşünürlerin kiliseye karşı '*sahîh bir itikâd*' arayışının eşlik ettiği sürece bir atıftır. Elbette bu sürecin ortaya çıkmasını mümkün kılan pek çok maddî ve manevî koşul mevcuttur: Özellikle Türklerin yarattığı teolojik, 1250 sonrası Merağa matematik-astronomi

okulu ve ardıllarının yürüttüğü ilmî-felsefî çalışmalarının neden olduğu epistemolojik ve Yeni Dünya'nın keşfi ile ortaya çıkan enformatik (*malûmât*) bunalımlar bu koşulların başında gelir. Her halükârda, Batı Avrupa'da insan aklını kamusal olmaktan çıkarıp bireyselleştiren, *sistem*in yarattığı korkularla baş edebilecek şekilde erginleştiren (*reşîd*) ve ergenleştiren (*bâlîğ*) bu süreç nefsî, içtimaî, dinî ve siyasî, hatta iktisadî planda kişinin, kendine ilişkin ben-idrâkinin de değişmesine neden olmuştur.

Kant'ın yazısının ikinci yönü, kendi döneminde filizlenmeye başlayan ve daha sonra bir *sistem* hâline gelecek yeni bilme tarzı ile özellikle bu tarzın yarattığı makine-insan tasavvurudur. Elbette Kant, yazısında birinci yöne ağırlık verir. Ancak yazısının sonunda, insan aklına tahakküm ve tasallut edecek, yükselen yeni *sistem*in tehlikesine de işâret eder ve "... *makineden fazla bir şey olan insan* ..." vurgusu yapar. Kant'ın, çok kısa da olsa bu vurgusu, bizzat Fransız aydınlanmacıları eliyle zeminindeki vahdetçi teolojiden temizlenen Newtonculuğa dayanan yeni bilme tarzının yarattığı tehlikeyi hissettiği anlamına gelir. İnsanın *makine-gibi* idrâki, yalıtılmış bir olgu değildir ve büyük oranda doğaya ilişkin mekanik-matematik-empirik içerikli yeni bilme tarzından genelleştirilerek elde edilen felsefî bir kabule dayanır. Bu yeni bilme tarzı, tümel yerine geneli, kavram yerine formülü, neden yerine yasayı/kuralı, kesinlik yerine olasılığı koyar; artık bilginin özü *logos* değil, *tekhne-logos*tur. Bu nedenle de şeyleri *derin düşünmek* (teemmül) değil ölçmek ve saymak yeterlidir; çünkü şeyler ile insan zihni arasındaki mesafe, anlamakla değil hesap etmekle, ölçmekle kapatılabilir. Kısaca ister *tabiat*a ister *hayat*a ilişkin olsun şeyler *hayret*in konusu değil, *kullanım*ın konusudur. Tüm bu düşüncelerin sonucu açıktır, kullanmak üzere *tabiat*ı ve *hayat*ı anlamdan ayıklamak, temizlemek gerekir (*dis-enchantment*).

Yunanlılar, başta Mısır ve Mezopotamya olmak üzere, kadîm kültürlerden gelen bilginin *mitos*unu ayıklayarak *logos*a geçiş yapmış ve Evren'deki mitolojik güçleri metafizik güçlere dönüştürmüşlerdi. Bu anlayış, özellikle Aristoteles ile en rafine hâline ulaştı ve daha sonra İbn Sînâ gibi takipçileri tarafından sürekli tadîl edildi, geliştirildi ve son sınırlarına ulaştırıldı. Tevhîd anlayışını akîdevî bir inançtan çıkararak metafizik bir ilke hâline getiren İslâm temeddünü ise özellikle kelâmcı filozoflar eliyle *logos*u, *ilme/bilgi*ye evirdiler. Bu çerçevede Varlık'ı büyüden arındırdılar; Evren'i, Tanrı dışındaki fâil metafizik ara-güçlerden (*cause/actor*) arındırarak âmil güçlere (*factor*) geçtiler. Nedeni (*reason*) *doğa*ya değil, insan aklına hasrettiler. Evren'in mekanik idrâkine giden yolu boşandıran bu kavramsal, gitgide semantik dönüşümler, teorik başkalaşımları da tetiklemiştir. Doğaya ilişkin beşerî bilgiyi olasılıklı kabul eden bu yaklaşım, tümeli değil geneli öne çıkarmış, özellikle İbn Kuteybe'nin işâret ettiği üzere, doğal olgu ve olayın mahsûs olmasını (*el-zâhir li-el-iyân*), doğrulanmaya açık kılınmasını (*el-sâdık inde el-imtihân*) ve hem teorik hem de pratik anlamda yararlı ürün vermesini (*el-nâfi li-nâzil el-berr ve râkib el-bahr*) şart koşmuş; ayrıca doğal (*hakîkat*) olgu ve olayların bilgisinin inşâsında insan zihnini de etkin kabul ederek, beşerî bilgiyi hakîkat ile itibârın bir terkibi olarak görmüşlerdir. Tüm bu dönüşümlere karşın, İslâm temeddünü ne *tabiat*ı ne *hayat*ı ne de *insan*ı anlamdan arındırmıştır; çünkü İnsan, *kendi* olarak metafiziktir; başka bir deyişle anlamın bizâtihi kendidir. Bu nedenle insan, sakatlanmadan anlamdan arındırılamaz; dolayısıyla makine-insan tasavvuru, insanın sakatlanmasıyla mümkün olabilen, Kant'ın tümcelerinin imlediği üzere, insan ihtiyârına (özgür iradesine ve eylemesine), kısaca "... makineden fazla bir şey olan insan ..." onuruna uygun olmayan bir durumdur.

Kant'ın çığlığı Alman felsefesinin daha sonraki gelişiminde karşılık buldu; Alman idealizmine mensup hemen hemen tüm filozoflar, anlamı yeniden inşâ etmeye çabaladılar. Özellikle W. Dilthey'le birlikte, basitleştirilmiş bir ifadeyle, açıklamanın konusu kılınan *tabiat* ile anlamanın konusu kılınan *hayat*ın arasında bir ayrım yapılarak *insan*ın anlamı tarihinde aranılır oldu. Öyle ki, bilim tarihi disiplini icât edilerek bilimin de tarihî, dolayısıyla insanın anlamına ilişkin arayışının bir sonucu olduğu gösterilmeye çalışıldı. Farklı renkleriyle varoluşçu filozofların ya da Heidegger'in çabaları da bu yöne doğru aktı; ancak her iki Dünya savaşında da Alman anlam arayışı, Anglo-Saksonların *tekhne-science*ı karşısında yenildi.

İnsanın en büyük korkusu, var olma değil, yok olma korkusudur; korku hayreti, dolayısıyla anlamı boşandırır; korku var ise insan vardır; insan var ise anlam orada durmaktadır. Anlam, ancak anlamakla idrâk edilir. Bu nedenle dinî öğretiler, vazgeçilmezliklerini her zaman korurlar; çünkü en insanî sorulara değerler: Varlık'ın, hayatın ve dahi insanın anlamına...

Kant'ın korktuğu başına gelmiş; insan makineleştirilmiş; her şey ölçülür ve sayılır hâle getirilmiş; anlam hesaba indirgenmiştir. Varlık'ın, hayatın ve insanın anlamını *google*dan araştıran bir kişinin hâlihazırdaki durumu, insan ihtiyârına, kısaca "... makineden fazla bir şey olan insan ..." onuruna uygun olmayan bir durumdur. Bugün korunmamız gereken büyük oranda doğal olgu ve olaylar değil, ürettiğimiz *tekhne-science*in yarattığı sorunlar ve tehlikelerdir. Önümüzde iki soru duruyor: i. İnsan, makine-insana karşı korunabilir mi?: "... makineden fazla bir şey olan insan ..." ii. Makine-insan, insana karşı korunabilir mi?: "... insandan fazla bir şey olan makine-insan ..." Bu iki soru arasında yapılacak tercih, geleceğin aydınlanma savaşlarını da tayin edecektir.

Gözel Özün Göze Gelmesidir/ *Estetik*in Varlık İlkesi Olarak Ferdiyet[12]

Felsefe-bilim çalışmalarımızda üzerinde durduğumuz önemli sorulardan birini şöyle çerçeveleyebiliriz: İrfânî geleneğimizden, özellikle *vahdet-i vucûd* geleneğinden hareketle mümkün bir *sanat nazariyesi* inşâ edebilir miyiz? Bu yazıda, şimdilik, bu sorunun yalnızca bir kısmı ele alınacaktır: *Estetik*in, *varlıkça* (ontolojik) ilkesi nedir? Bu soruya cevap olarak *ferdiyet*tir denecek; bu yanıt da irfânî gelenekten hareketle temellendirilmeye çalışılacaktır. Bu teşebbüs esnasında felsefe tarihinin verileri kullanılmakla birlikte, teknik anlamda bir felsefe tarihi sunumu yapılmayacak; ayrıca sanat felsefesinin sistematik sorunları da dikkate alınmayacaktır.

Öncelikle, yalnızca sözcüklerle düşünme tuzağına düşmemek için, yazı boyunca kullanılacak ana terimlerin mefhûmları üzerine birkaç kelam edilmelidir. *Mefhûm* ile düşünmek, kısaca sözcüğün ister hâricî ister zihnî olsun mensubu bulunduğu gerçeklik küresinde karşılık geldiği *içeriki*, *nesne alanı*nı tespit etmektir. Tam da bu noktada hemen işâret edilmelidir ki, bir kültürde mefhûm ile düşünmek meydandan çekildi mi, o kültürün iç yapısını siyasî dil örmeye başlar; artık hâsıl olan fikir değil, gürültüdür.

[12] *İtibar*, Temmuz-2014, sayı. 34, s. 30-37. [Bu yazı, Kültür Ocağı Vakfı'nda (KOCAV), 31 Mayıs 2014 tarihinde aynı başlıkla yapılan konuşmanın gözden geçirilmiş hâlidir.]

Birinci Mukaddime: *Aesthetic* ve *Sane'a*

Aesthetic yani *estetik*, kök itibarıyla *algılamak*, *duyumlamak*, *duygulanmak* gibi anlamları içerir; yani *his*, *ihsâs*, *hissiyât* ve *hassâsiyet*... Biraz dikkat kesilince sözcüğün, esas itibarıyla *duyu-duygu* bağlantılı olduğu görülür ve klasik Aristotelesçi–İbn Sînâcı kognitif psikolojinin hem *dış-duyu*larını (havâss-ı zâhire) hem de *iç-duyu*larını (havâss-ı bâtına) birlikte kuşattığı anlaşılır. Bu noktanın önemli olduğunu düşünüyorum, çünkü kanaatimce, *estetik*in bir bilim olarak ortaya çıkışının, Batı Avrupa'daki rasyonel (istidlâlî) aklın yükselişi karşısında, iç ve dış *duyu*ların, dolayısıyla *duygu*ların yeniden tanımlanması ve konumlandırılması arayışıyla ciddi bir ilişkisi vardır. Bu kısaca şöyle dile getirilebilir: Klasik gelenekteki *Akıl* (Intellect) ile istidlâlî akıl (rational reason) arasındaki çatışma, *Akl*ın tasfiyesi ile sonuçlanır. Büyük A ile yazdığımız *Akıl*, elbette kozmik bir karşılığı olan, aşkın (transcendent) bir bilişsel (cognitive) yapıdır. Oldukça uzun bir hikâye olan bu maceraya girmeden şunları söyleyebiliriz ki, aşkın bilişsel yapıyı da içeren klasik kozmoloji, *dis-enchantment* yani *büyüden*, *ruhî* (*spriruel*) *fâil yapılardan* temizlenmiş ve hatta *anlam*dan (*manâ*) arındırılmıştır. Bunun sonucunda, diğer pek çok farklı değişkenle birleşerek Evren mekanikleştirilmiş, istidlâlî akla konu kılınmış ve matematik dille ifade edilmeye çalışılmıştır. XVII. yüzyılda Batı Avrupa'da gelişmeye başlayan *yeni felsefe-bilim*in tarihine âşina olanlar, denenleri daha iyi anlayacaklardır. İşte bu süreçte klasik kognitif psikoloji yeniden ele alınmış; iç ve dış duyuların tanımı ve konumu gözden geçirilmiştir. İster Baumgarten'daki gibi *bilgi* açısından ister Kant'ta görüldüğü üzere *yargı* açısından olsun, iç ve dış duyuların içeriğinin, tanımının ve konumunun yeniden tayin edilmesi –elbette en genel hatlarıyla– kısaca bu şekilde özetlenebilir.

Bilindiği üzere, istidlâlî akıl idrâk eder; belirli biçimsel bir çıkarım süreci içinde çalışır. His, ihsâs, hassâsiyet ve hissiyât ise *duyu* ve *duygu* durumlarıdır. Hassâsiyet ve hissiyât ile istidlâlî akıl, kendi yerlerinde anlamlı iken birbirleri üzerine tasallut ve tahakküm etmeye kalkıştıklarında sorun ortaya çıkar. Nitekim, empirik-mekanik-matematik yeni doğa felsefesi, insanı da yekpâre bir makine olarak görmeye başlayıp niceliksel bir dille ifade etmeye kalkıştığında insanî hassâsiyet ve hissiyât rencide olmuş; bu da insanın vicdanını, buna bağlı olarak da tezevvük etme, zevk alma, güzel ve yüce karşısındaki duygulanımını soru konusu kılmıştır. Bu durumun ayrıntılı çözümlemesi için felsefe tarihinin dehlizlerine girmeyeceğiz; ancak Vico'nun *Yeni Bilim*'inden başlanıp Goethe'nin *Optik*'ine kadarki tartışmalar göz önünde bulundurulursa ne demek istendiği daha iyi anlaşılır. Nitekim, estetiğin bir bilim olarak kurucusu kabul edilen Baumgarten, estetiği *duyu-duygu deneyiminin bilimi* olarak görür ve idrâkin bilimi olan *mantık*ın *kız kardeşi* olarak adlandırır. O kadar ki, *güzel*i bilginin en mükemmel formu olarak tanımlar. Kant bile, güzelin deneyimini, subjektif bir yargı olarak belirlemekle birlikte *doğruya yakın* bir deneyim olarak tavsif eder. Sorun, yeni bilme tarzının ürettiği *doğa* ile *insan* arasındaki ilişkinin tabiatını belirleme olarak çerçevelenirse estetik, ikisi arasında bir tür *bağ* işlevi gören bir bilim olarak kurulmaya çalışılmıştır. Bu tespiti, Schelling'ten Hegel'e, özellikle Alman felsefî düşüncesinin bir teşebbüsü olarak görmek mümkündür. Sonuçta estetik, insanın güzel, yüce başta olmak üzere diğer estetik yapılar karşısında duyduğu hassâsiyet ve hissiyâtın, başka bir beşerî etkinliğin diliyle değil, kendi içinde kalınmak suretiyle açıklanması işini üstlenmiştir.

*Estetik*in mefhûmu çerçevesinde verilen bu kısa malûmâttan sonra, şimdi de *san'at* sözcüğünün mefhûmu üzerinde

durabiliriz. *Sanat* sözcüğünü son derece önemsiyoruz çünkü, aşağıda irfânî geleneğimiz içinde belirlemeye çalışacağımız *estetik*in varlık ilkesi olarak ferdiyetin, bu sözcük içinde daha anlamlı olduğunu düşünüyoruz. Bu nedenle estetik mi sanat mı tartışmalarını, eskilerin deyişiyle, lafzî bir tartışma (nizâ'-i lafzî) olarak görüyorum. *Sane'a*, Arapçada amacını, gâyesini, garazını, ereğini, hedefini kendi içinde taşıyan eylem, fiil demektir. Bu çerçevede, "Evren, Tanrı'nın masnûâtıdır." dendiğinde, Evren'in Tanrı'nın amacını içerdiği de vurgulanmış olur. Çünkü büyük-O (*Huve*) olarak Tanrı, ferdiyetin kemâlini temsil ettiğinden, ilkesi olduğundan, her eylemi amacını içerendir; bu nedenle Kâdir-i Muhtâr'dır, yani amacımıza uygun bir çeviriyle, *Hayrı Takdîr Eden*dir; Kâdir'in kudretinin takdîri, şüphesiz bir amaçlılığı, en nihayetinde hayr olan bir amaçlılığı içerir, öngörür.

Günlük dilde kullanılan *zanaat* sözcüğü de sanat kelimesinden bozulmadır ve hemen hemen aynı anlamı imler. Zanaatkâr, örnek olarak bir terzi, aslında kumaşa, daha önce sahip olduğu zihnî sûreti, yani amacı işler. Benzer biçimde bir heykeltraş, mermere ya da taşa, yine önceden belirlediği zihnî sûreti, amacı giydirir. Daha derin bir deyişle, heykeltraş aslında mermerde "zâten gördüğü" sûreti, fazlalıkları yontarak belirginleştirir. Yukarıda, *sane'a* sözcüğünün kişinin amacını, niyetini içinde taşıyan eylem olduğunu vurgulamıştık. Bu nokta önemlidir; çünkü *sanat*ın isim hâli de, söz konusu amacı, dolayısıyla *hareket*i içinde taşır. Örnek olarak, bir sanat eserine bakıldığında görülen, sanatkâra ait sâbit bir *fikir* değildir yalnızca, aynı zamanda, sanat eseri içinde kıpraşıp duran amaçtır; fikir ve amacı birleştiren bizâtihi sanatkârın eylemidir. Şunu vurgulamakta yarar var; kadîm düşünce geleneğimiz, yalnızca, Yunanî düşüncede baskın olduğu gibi, mutlak anlamda hareketten arındırılmış sâbitelerin, özlerin peşinde değildir;

bu tavır gerçekliğin idrâki için kullanılan tarzlardan yalnızca bir tarzdır. Aynı zamanda, soyut olanda somutu, sâbit olanda değişkeni, sükûnet içinde hareketi ya da bunların tersini görebilmek önemlidir. Bu anlamda *sanat*, sâbit bir isim değildir; aynı zamanda bir eylemi de imler. Çünkü amaç, devamlı bir hareketi, bir kıpırtıyı talep eder; bir sanat eserinde hapsedilmiş olsa bile... Bu tespit, fıkhî-kelâmî-irfânî yaklaşıma uygundur; zira *Kur'ân-ı Kerîm*'de, başta *akıl* olmak üzere, pek çok önemli sözcük daima fiil hâlinde kullanılmıştır: Tefekkür, taakkul; tezekkür gibi... Her daim dile getirildiği üzere hiçbir kelime çifti birbirinden tam anlamıyla bağımsız değildir; birbirlerini birlikte var ederler.

İkinci Mukaddime: İstişhâdî İdrâk ve Apophatic İfade

Sanat, metafizik, irfân gibi konulardaki söylemlerin en önemli özelliği, saf anlamda istidlâlî/rasyonel akıl/dil ile *tespit* ve *ifade* edilememeleridir; tersine bu söylemlerin tespitleri *istişhâdî/şuhûdî*, ifadeleri *apophatic*tir. Metafizik ve irfân gibi, kanatimce sanat da varlık küresine *min hays el-hakîka* yani hakîkat haysiyetinden, *numenal* cihetten bakar; var olanların hakîkatini, özünü, içeriğini dikkate alır. İstidlâlî/rasyonel düşünce ise varlık küresine *min hays el-tahakkuk* ve *el-taayyun* ve *el-taşahhus* yani gerçeklik, somutluk, ferdiyet ve cüziyet kazanmış, fenomenal yönden bakar ve var olanların ahvâlini önceler. İstidlâlî bilgi, büyük oranda Evren'in davranışlarını, bize konu olması yönünden ele alır. Başka bir deyişle, istidlâlî/rasyonel/çıkarımsal/gidimli akıl, fenomenal gerçekliği kendini bize sunduğu şekilde, biçimiyle bilmeye çalışır. Büyük oranda, benzerlikler ve farklılıklar dikkate alınır; veriler toplanır; tahlil ve terkip edilir; mukayeseler yapılır; çözümlenir, birleştirilir; çıkarıma sokulur... Bunun için, derecesi ne olursa olsun somut, taayyün

etmiş, bize bir biçimde konu olan olgu ve olaylar incelenir; aralarındaki periyodik ve simetrik ilişkiler, dolayısıyla yasalılıklar mantıkla, matematikle ya da başka bir dil ile tespit edilir. İster doğal ister formel bilimlerde, ister insan ve toplum bilimlerinde olsun paylaşılabilir somut beşerî bilgi, kısaca değinilen bu çerçevede cereyan eder.

Var olanlara hakîkat cihetinden bakılırsa *tüm*, *bütün*, *ân* içinde yakalanır; bu farkındalık *istişhâdî/şuhûdî* bir idrâktir. Çünkü herhangi bir X'in ne olduğu, onun ahvâline ve arazlarına bakılarak kısmî bir biçimde idrâk edilebilir. Zira hiçbir şey, en nihayetinde, ahvâlinin ve arazlarının toplamı değildir; toplam (mecmû), *tüm*ü (küll) ve *bütün*ü vermez, veremez... Benzer biçimde, parçaların her birinin bilgisi toplandığında da bütünün bilgisi hâsıl olmaz. Belki ahvâl ve arazlar ile kısmî de olsa X *bilinir*, ancak bir bütün olarak *tanınamaz*. Tanımak, holistik, bütüncül, yekpâre bir şeydir; anlık bir fark ediştir; sınıra gitmek ancak orada tutunamamak ve tekrar geri dönmektir. Gidiş ile dönüşün anlığının bir bütün olarak yakalanması, o fark ediş, istişhâdî bir idrâktir; deyiş yerindeyse bir *şâhit* olma hâlidir. İşte bu hâl, istidlâlî aklın imkânlarıyla tahlil edilemez, çözümlenemez, çıkarıma vurulamaz; tersine bir bütün, tüm olarak yakalanır, istişhâd edilir.

Şimdiye değin dile getirilenler, edebî ifadeler değildir. Söylenenleri günlük yaşayışımızdan hareketle de deneyimleyebiliriz. Kişinin kendini idrâki; kendinin ahvâlini ve arazlarını tespitle değildir ya da bir dostun tanınması, onun niteliklerinin toplamına irca edilemez. Bu tür bir *bilgi*, çıkarımsal değildir; yekpâre bir fark ediştir; bir farkındalıktır; istişhâdî bir yakalamadır. İşte tam da burada şu sonucu dile getirebiliriz: Estetik idrâk, estetik bilme de tam böyle bir idrâk ve bilmedir. Başka bir deyişle, estetik idrâk, istidlâlî değil istişhâdî bir eylemin, bir farkındalığın üzerinde kurulur.

Örnek olarak bir resmi *seyretme*, basit bir *bakma* değil, aynı zamanda bir *yürüme* eylemidir; o resmi yapanın, ressamın *sîret*ine yani *yürüyüş*üne katılma, dahil olma sürecidir. Resmin özellikleri tahlil edilerek, niteliklerinin dökümü çıkartılıp sonuç toplanarak o resim tezevvük edilemez; o resimden estetik zevk alınamaz; çünkü bütün ortadan kalkmış, tekilliklerin içerikleri mukayese edilerek *tüm*ün idrâki elden çıkmıştır. Benzer durum, Picasso'nun resmi için olduğu kadar, bir Osmanlı minyatürü için de söz konusudur. Aynı şey müzik için de geçerlidir; çünkü bir parçada aslolan, notaların temsil ettiği tekillikler değil, bütüncül, holistik *tümlük*tür. İşte bu, tekrar edilirse istişhâdî tavırdır; tarzdır...

İstişhâdî idrâk nasıl ifade edilebilir? Denildi ki, *mevcûdât*, *tekil olan*, *somut olan* istidlâli akıl ile ama *vucûd*, tümlük, bütünlük, şuhûd ile idrâk edilir. Peki, söz konusu *tespit* nasıl *ifade* edilebilir? Bir gerçeklik küresine ait tekil var olanlar ve ahvâli, istidlâlî aklın belirli bir durumuyla idrâk edilirken, *bütün*, istişhâdî aklın eşlik ettiği bir eylem ile fark edilir. İstidlâlî idrâk, dil ile *ifade edilebilirlik* ve *dil-içi anlamlılık* üzerinden yürür. Bu nedenle, mevzû ve mahmûlden oluşan anlamlı cümleler ve yargılar kurulur. *İstişhâdî* idrâk ise en temelde biçimsel dilce anlamlı cümlelerle değil, tersine *ifade edilemezlikler* ile yol alır. Biçimsel ifade, yargı, ifade edileni sınırlandırır; bir bütün olarak çevreleyemez; sınır içine giremeyenler kayıp gider. *İstişhâdî* idrâk ifade edildiğinde paylaşılabilirliği artmakla birlikte, bütünlüğünü kaybeder; bir fark ediş olmaktan çıkar; çünkü idrâk bir kere edildi mi varlığını bir biçimde sürdürürken, fark, fark edenin fark ediş eylemini daim talep eder. *İstişhâdî* idrâkte yakalama, yakalayanın yakalama eylemine yönelmesiyle açığa çıkar; bu anlamda bir kere yakalama ile hâsıl olan, eylem bittikten sonra varlık sahasından çekilir; bir his, hassâsiyet ve hissiyât, en üst seviyede bir *hads* olarak kalır. Bu *hâl* de,

istidlâlî aklın "-dır"lı yargısını tashîh ederek, yani "-değildir" diyerek ihsâs ettirilir. Böylece konuşulan, dile getirilen, sükût ile idrâke dönüştürülür.

Burada ayrıntılarına girmek istememekle birlikte bu durumun nedeni kısaca şöyle özetlenebilir. Biçimsel dilce ifade, yargı, yukarıda da işâret edildiği üzere, bir mevzûyu, konuyu, özneyi bir de bu mevzûya nispet edilen mahmûlâtı, yüklemleri gerektirir. Ancak irfânî tavırda, herhangi bir yüklemeyi dikkate almaksızın, doğrudan mevzûya, yani zâta yönelmek, onda derinleşmek esastır. Zât, *yüklem*eleriyle değil, ismiyle ya da isimleriyle işâret edilen bir şeydir. İrfânî tarzda, isimler zâtın müspet/hakîkî istişhâdî idrâki için yeterlidir; yüklemler en fazla menfî/mecâzî bir biçimde anlam ifade edebilirler. Örnek olarak, Tanrı'ya bir Zât olarak yüklemelerde bulunmak, kelâmî/felsefî müspet bir idrâk yaratabilir; ancak irfânî açıdan, menfî yüklemeler daha uygundur; çünkü Zât'ın ne olduğunu değil –çünkü sınırlandırırlar–; ne olmadığını imlerler. Bu nedenle negatif teoloji daha geniş bir alan açar; ifade etmez ama en azından, Tanrı'nın ne olmadığını fark ettirir. Her yargı, yargıladığı şeyi, yargılama yönünde sınırlandırır, kayıtlandırır; mukayyet olan mekân-zaman içre bir mevcûttur; Tanrı ise bir mevcûd olmakla birlikte mekân-zamandan kaynaklanan hiçbir yüklemle sınırlandırılamaz. Sınırlama, kayıtlama, tanımlama, en genel anlamıyla bütünü parçalar; bütüne nitelikleri üzerinden değil, zâtı üzerinden temas etmek, irfânî açıdan daha doğrudur.

Denenleri kişisel deneyimlerimiz çerçevesinde de belirleyebiliriz. Estetik haz aldığımız, tezevvük ettiğimiz şey, üzerine istidlâlî olarak düşünmediğimiz, parçalamadığımız şeydir. İstidlâlî akıl çözümler; ancak bütün parçalanarak değil, bir bütün olarak yakalanmak ister. Bir resmi, nitelikleri üzerinden idrâk etmeye çalışan, pek çok şey bilir ama estetik zevk

alamaz; üzerine konuşur; hemhâl olamaz. Benzer biçimde bir şiiri teknik, dilsel, yazıldığı döneme ilişkin bağlamsal nitelikleriyle okuyan kişi, şiiri istidlâlî olarak idrâk edebilir; ancak onu bir bütün olarak anlayamaz. Söylendiği üzere şiir bülbüle benzer; biçimsel yorum ile şiiri anlamaya çalışmak, bülbülü eti için öldürmek demektir. Çünkü, şiir üzerine yorum yapmaya başladığımızda, yüklemelerde bulunuruz; her yükleme bizi bütünden biraz daha kopartır; artık ondan estetik haz alamaz, onu tezevvük edemez oluruz. Bu çerçevede, estetik nesne ile ilişkinin bir tür istişhâdî ilişki olduğunu düşünüyoruz. Öyleyse, bütün ile, estetik nesne ile istişhâdî bir ilişki kurmak için *ifade edilemez olan* ile yani *fark edişle* yetinmek, daha tercihe şayandır.

Tespitimizi daha güncel bir konuya da tatbik edebiliriz: Mesela "mantık evliliği yapmak" diye bir deyiş vardır insanlar arasında. Bu deyişteki mantık, istidlâlî, hisâbî akıldır. Bizse yukarıda söylediklerimizden hareketle evliliğin bir tür istişhâdî eylem olduğu kanaatindeyiz. Çünkü hoşlanmak, sevmek, hatta âşık olmak, üzerine hesap yapılan, çıkarımlarda bulunulan bir şey değildir; tersine, mantık evliliğini mümkün kılan kurucu şartlardan biri zâil olduğunda, bir bütün olarak evliliğin de ortadan kalkması gerekir. Hâlbuki istişhâdî tercih, evlilik gibi uzun soluklu bir yol alışın sorunlarını taşımayı, katlanmayı mümkün kılan en önemli zemindir. Denenlerden istidlâlî aklın, idrâkin ve tercihin değersizliği çıkartılmamalıdır; tersine yaşam büyük oranda istidlâlî akıl üzerine kuruludur; çünkü en kamusal paylaşılabilir bilgiyi istidlâlî akıl üretir. Burada vurgulanmak istenen, kısmî olarak anlamamıza yardımcı olsa da şuhûdî, estetik, irfânî ve metafizik bilginin tümüyle istidlâlî akla irca edilmesi tehlikesine dikkat çekmektir.

İfade edilebilirlik ile *ifade edilemezlik* ayrımını biraz daha belirginleştirerek ikinci mukaddimeyi de sonlandırabiliriz:

Bu duruma en güzel örnek, belki Sadreddin Konevî ile Mevlânâ'nın tavırlarıdır. İbn Arabî–Konevî–Kayserî çizgisinde *nesir* ile, daha da dakîk bir deyişle, dönemin biçimsel bilgiyi temsil eden mantıklaştırılmış, yarı simgesel dili ile yazmak, ifade etmek esastır. Yunus Emre–Mevlânâ–Eşrefoğlu Rûmî çizgisi ise tersine, ifadeye değil *işâra* önem verir; bu nedenle de nazm ile dertleşirler; hâlleşirler. Çünkü, yukarıda da işâret edildiği üzere, her cümle, her yargı, her '-dır', bütünden uzaklaştırır. Günlük dilde "-dır dır etme" deyişi bu duruma işârettir. Şiir de bir yanıyla bütünü eksiltir; ancak burada ehven olanı tercih söz konusudur; çünkü şiir işâr ve ihsâs ettirir. Tekrar pahasına, şuhûdî, estetik, irfânî olan, kısaca his, ihsâs, hassâsiyet ve hissiyâta dayanan her beşerî eylem, bütünü yakalamak istediğinden, onu parçalayan istidlâlî, çıkarımsal aklın çözümlemelerinden uzak durur. Bu nedenle *farkı*, ârifler nesir ile ifade etmeye çalışırken, sûfîler şiir ile terennüm etmişlerdir.

Matlûb: *Estetik*in Varlık İlkesi Olarak Ferdiyet

İki öncülden/mukaddimeden sonra sonuca yani matlûba gelebiliriz. Kıyâs nazariyesindeki gibi, hey'eti doğru olan iki öncülün sonucu da zorunlu olarak doğrudur. Sonuç zaten, öncüllerde mücmel bir biçimde bulunanı tafsil eder. Bu basit bir şey değildir. Bilindiği üzere kıyâs nazariyesi formunu Eudoxus'un hendesî oran-orantı teorisinden devşirmiş; ancak ilhâmını canlılar biliminden almıştır. Bir çocuk, mücmel bir biçimde baba (*büyük öncül*) ile annede (*küçük öncül*) mevcuttur; baba ile anne arasındaki hey'ete uygun doğru bir ilişki ile (*orta terim: illet*) zorunlu olarak, matlûbda *tafsîl* olur. Dolayısıyla, şimdiye değin iki öncülde dile getirilenler uygun bir hey'et içinde bir araya getirilip, sonuç *tahsîl* edilebilir.

Her şeyden önce, bir felsefî alan olarak estetik üzerine konuşmanın imkânları çeşitlidir: Estetik özne, estetik nesne, estetik algı, estetik yargı, estetik değer gibi ana kavramlar... Ya da tüm bu kavramları değişik kabullerle inceleyen muhtelif felsefe okullarının estetik anlayışları da hem sistematik hem de tarihî olarak ele alınabilir. Ancak, girişte de işâret ettiğimiz gibi, burada bu konulara girmeyecek; başlığa uygun olarak, "Gelecekte, Türkiye'de kurulabilecek mümkün bir estetik biliminin varlık ilkesi ne olmalıdır?" sorusuna yanıt aramayı sürdüreceğiz.

i. Bir *Kemâl* Arayışı Olarak Estetik

Denildi ki, istişhâdî akıl bütünü idrâk eder; ancak bu bütün, herhangi bir bütün değildir; *kemâle* giden bir bütündür. *Ke-Mu-Le* eksikliklerini gidermek, bütünlenmek, içkin olduğu imkânları dışsallaştırarak tamamlanmak demektir. Estetik duyuş, mefhûmî düzeyde bir *kemâl*; daha derin düzeyde insanın kendinde hissettiği noksanlığı, eksikliği giderme, tamamlama arayışıdır. Bu açıdan hem maddî hem de manevî tekâmül, bir bütüne, bir tüme gidiştir. Nitekim Tanrı fikri bile bu tür bir tamamlanmışlık, bütünlük ve tümlük fikrinin beşerî ufkudur.

İlginç olan *eksiklik duyuşu*nun ortak beşerî bir duyuş olduğudur. Hem en gelişmiş hem de en yalın kültürlerde mevcut olan bu duyuş, basit bir ihtiyaç olarak görülemez; tersine hayatın anlamına ilişkin geliştirilen tüm düşüncelerde merkezî bir yeri vardır. Bunun nedenleri hakkında ciddi olarak düşünmek gerekiyor; çünkü bu eksiklik duyuşu, insanın kendini Yeryüzü'ne sonradan gelme bir yabancı, garîb ve misafir gibi algılamasını doğurmuştur. Öte yandan eksiklik duyuşu, yaşarken değişik yöntemler ile giderilmeye çalışılmıştır; din, sanat, felsefe ve bilim bu yöntemlerin en

dikkat çekenleridir. Ölüm bile, insanın kendiliğinin, bütüne, ortak olana katılma arzusu olarak tanımlanabilir; nitekim öte dünya tasavvurlarında bireysel diriliş yerine küllî akla/ruha katılma anlayışı bu açıdan dikkate değerdir. Ayrılığın, farklılığın eksiklik doğurduğu, maddenin, bedenlenmenin, bireyselleşmenin, insanı bütünden kopardığı, bedene (*soma: beden, hapishane*) hapsettiği pek çok kültürde farklı biçimlerde de olsa dile getirilmiştir. Sonuç olarak bireyselliğin, tekilliğin yarattığı eksiklik hissi, bütüne, tüme bir *özlem*i doğurmuş; bu da insan için olmaz-ise-olmaz bir *arayış*a dönüşmüştür. Bu açıklamalarla demek istediğimiz şudur: Beşerî eksiklik duyuşunda köklerini bulan *kemâl* arzusu, sonradan kazanılmış kültürel bir durum değildir; tersine tekvînî bir histir; fıtrîdir; bu nedenle de tabîdir. Tabîdir çünkü, Evren'deki maddî çeşitliliğin bile nedeni, *tüme*, *bütüne* ulaşma, *kemâl*e erme, kısaca *tekâmül* arzusudur; bu da köklerini, atomların tamamlanmışlık konumuna ulaşma isteğinde bulur.

ii. Kemâle, *Emân* ve *Îmân* ile Ermek

Bir bütüne, bir tüme gidiş olarak hem maddî hem de manevî tekâmül, yani kemâl arzusu, fıtrî ve tekvînî ise nerede ve hangi hâlde tahakkuk eder, gerçeklik kazanır? Bu nokta son derece önemlidir; çünkü *şatr*ın tahakkuku şart/lara bağlıdır ya da kudemânın deyişi ile, şartların bir araya gelmesine (*ictimâ el-şerâit*) ve engellerin ortadan kalkmasına (*irtifâ el-mevâni*) mebnidir. Hem Gazâlî'nin *el-İktisâd fi'l-itikâd*'ında, hem de Âşık Paşa'nın *Garib-nâme*'sinde şartlar, aynı kökten, *emn* kökünden gelen iki temel kavram ile çerçevelenmiştir: *Emân* ile *îmân*... Her iki düşünürün düşünceleri harmanlanıp mefhûmî açıdan yorumlanırsa ortaya şöyle bir manzara çıkar: Mutluluk, sevinç ile güzelden ve yüceden

tezevvük gibi bilinç durumları, estetik haz, tüm farklı katmanlarına karşın iki hâlde tahakkuk eder: i. Çevre düzeyinde emân; ii. Kişi düzeyinde îmân... Öncelik *çevre*yedir; çünkü, asgarî maddî durum, manevî duruma takaddüm eder.

Emân, en geniş anlamıyla kişinin içinde yaşadığı çevrenin maddî güvenliği demektir. Emân içinde olmayan, kendiyle meşgul olamaz; kendi kendini işgal edemez; bu da kişinin kendi içine düşmesini, yani teemmülü, düşünmeyi engeller. Başka bir deyişle, dışarıdan bir saldırı ve tehdit altında olduğunu hisseden kişinin önceliği, yaşama içgüdüsüne bağlı olarak hayata tutunmakla sınırlıdır. Gazâlî, *emn*in (güven içinde olma) hem dünyevî hem de dinî düzenin zemininde olduğunu belirttikten sonra nizâm-ı dünyanın, nizâm-ı dini öncelediğini örneklerle vurgular. Benzer biçimde Âşık Paşa da, sevinç ve tezevvükün asgarî şartının maddî güvenlik olduğunu belirtir. Her iki düşünürün anlayışı, İslâm geleneğindeki insan tasavvuruyla iç içedir. Nitekim, usûl-i fıkıhta insanın üç temel ihtiyacından bahsedilir: Aslî (temel), zarûrî (zorunlu) ve cemâli/istihsânî (estetik)... İbn Haldûn da, toplumlardaki iktisadî faaliyetleri bu üç ihtiyacın etrafında anlatır; dolayısıyla köklerini insanda bulan istihsânî ihtiyacın, aynı zamanda iktisadî bir değer ürettiğini de vurgular.

Örnekler basittir; soğuktan ölmemek için giyilen bir çuval aslî bir ihtiyaç olarak görülebilir; pantolon zarûrî; markalı bir pantolon ise istihsânî bir ihtiyaçtır. Toplumların ve toplulukların gelişmişliğine göre zarûrî ya da istihsânî ihtiyaçlar da aslî ihtiyaçlara dönüşebilirler. Maddî emniyetin önceliği son derece açıktır; çünkü hiçbir zaman ölüm korkusu içinde yaşayan bir insandan, normal şartlar altında, bir resimden veya bir musikiden zevk alması beklenemez. Yeri gelmişken şu noktaya işâret etmeliyiz: İslâm felsefe-bilim geleneğini incelerken, maddî kültürü ihmal ediyoruz; "İslâm, manevî bir medeniyettir."; "İslâm, bir vicdan medeniyetidir."

gibi söylemler, tek başlarına bir anlam ifade etmezler. İslâmın maneviyât anlayışı Hint mistisizmi ile karıştırılmamalıdır. Nitekim Ahmed Gazâlî'nin tasavvufî gelenekte gerçekleştirdiği en büyük şey, mistik tecrübeyi, Hint tecrübesinden farklı olarak belirli bir makûliyetin içinde tutmaktır. Bu makûliyeti en iyi İbn Arabî'nin şu cümlesi vurgular: *Muhayyilen atın, süvarisi akıl olsun...* Süleymaniye Camii, gönül ile inşâ edilmemiştir; tersine o gönlün üzerine kurulduğu son derece dakîk bir maddî kültür mevcuttur ki, o *dakîklik* vicdana da bir *sahîhlik* kazandırır. İslâm bir gönül/vicdan medeniyetidir; Batı bir madde medeniyetidir gibi düaliteler düşüncenin değil, tembelliğin eserleridir. Çünkü, daha önce Gazâlî ve Âşık Paşa'dan hareketle işâret edildiği üzere, madde olmadan manâ olmaz.

Îmân, emn kökünün ikinci tezâhürüdür. Emîn bir çevrede îmân ne demektir; neyi emniyete, güvenlik içine alır? Birazdan açıklanacağı üzere îmân, esas itibarıyla, yalnızca kurumsal anlamda dinî bir içeriğe değil; aynı zamanda *kendilik-bilinc*inin, dolayısıyla *ferdiyet*in ifadesi olan bir *duruş*a işâret eder. *Âmen-tu* [(ben) îmân ettiM], esasen yalın hâlde, basit bir benimseme ve kabullenme değil, daha çok bir eylemdir; bir duruştur. Bu biçimiyle, *kendilik-bilinc*ini, *ferdiyet*ini kazanmış *her insanın* ortak özelliği, ortak tavrıdır. Farklılığı yaratan, "*âmentu bi-*"deki "*bi-*" den sonra gelen kavram ya da kavramlardır; kimi "*âmentu bi-Allâh*", kimi "*Âmentu bi-el-şeytân*", kimi de başka bir şey diyebilir. *Kendilik-bilinc*ini, *ferdiyet*ini kazanmış *her insanın*, "*bi-*"den sonra neyi koyacağı kendine has bir *tercih*tir. Bu tercih, alelâde bir tercih değildir; kişi bu tercihiyle şunu demek ister: "Ben bu tercihimle kendimi, kendilik-bilincimi, ferdiyetimi, metafizik emniyete alıyorum." Yukarıda işâret edilmişti; *emn*in maddî yönü *emân*; manevî yönü *îmân*dır; bu anlamıyla iman da bir emniyet, güvenlik işidir. Öyleyse,

belirli bir maddî emniyete, güvenliğe sahip bir çevrede, ortamda (emân), *kendilik-bilinc*ini, *ferdiyet*ini kazanmış, hayatının anlamını kendine nispetle verdiği, metafizik ve aklî emniyetini sağladığı bir *tercih*te bulunmuş *her insanın* alâmet-i farîkası, îmândır. Söz konusu tercih, îmân, kişiye, ölümü de içine alacak biçimde, hayatının anlamını kendine göre yapacağı bir hermenötik döngünün, asgarî/minimal metafizik zeminini verir. Dolayısıyla *kendilik-bilinc*ini, *ferdiyet*ini kazanmış, ama îmânsız bir kişi yoktur; içerik farklı olsa da... Çünkü îmân kısaca kişinin aklını emniyete almasıdır; irfânî geleneğimiz bu nedenle, "*bi-*" den sonra gelecek kavramın insan aklının *sınır-kavramı* ya da *ufuk-kavramı* olduğunu söyler. Veciz bir deyişle, Tanrı aklımızın sınırı, din de terbiyesidir. Sınır-kavram ya da ufuk-kavram aynı zamanda, insan idrâkinin acziyetini idrâk ettiği [al-'aczu 'an derk el-idrâk, idrâkun], bu hâliyle de en temel idrâk, bilgi kabul edilen, anlam-değer dünyamızın çıkış-kavramıdır ki, İbn Haldûn'a göre, bu idrâk, *hakîkî tevhîd*dir.

iii. Beşerden İnsana Kişi-olmak

Îmân, *kendilik-bilinc*ini, *ferdiyet*ini kazanmış *kişi*nin bir tercihi, alâmet-i farîkası ise o zaman kişi olmak ne demektir? İrfânî teşbihte kavs-i hayat, nüzûl ve urûc (suûd) yaylarından oluşur. *İniş* yayı bizi *beşer* kılar; beşer, *kendilik-bilinci*ni, *ferdiyet*ini kazanarak *insanlaşma*ya başlar ve *çıkış/yükseliş* yayına girer; çıkış yayında seyr ise kemâl mertebelerine göre, *insân-ı kâmil* oluncaya değin devam eder. Burada bu teşbihi, ontik değil epistemik olarak alacağım ve her insanın her gün bu süreci yaşadığını, yaşaması gerektiğini söyleyeceğim. Çünkü, seyr-i şuûrî, bilincin eşlik ettiği yürüyüş, iniş ve çıkış yayının, insanın kendi derinliklerinde her daim aktığını, tekrar ettiğini hissettirir. Bu nedenle *ayıklık*, insan için

bir *hâl* değil, bir *meleke*dir ve *sayrûret-i ânîye*de, anlık oluşta, akışta, bütünü parçalayıcı değil, yakalayıcı bir istişhâdî eylemdir. Bu tavır, irfânî geleneğimizde, *gaflet*in, her daim istişhâd ve istidlâl edilmesi gereken *Hak*tan ve *hakîkat*ten insanı uzak tuttuğu için küfür (örten) mertebesinde görülmesini doğurmuştur; çünkü *gaflet* en başta, âmen-tu demeyi mümkün kılan, kendilik-bilincini ve ferdiyeti örter; kişiyi, insan mertebesinden tekrar beşer mertebesine irca eder. *Kendilik*inden, kendilik-bilincinden, ferdiyetinden gaflet, hem maddî (sekerât başta olmak üzere dünyevî meşguliyette boğulmak gibi), hem de manevî (tefekkürden hâli olmak gibi) düzlemde sakıncalı görüldüğü için, bahsedilen iniş ve çıkış süreçlerinin sürekli yaşanması gereklidir. Namaz mesela, yaşam içindeki akışa gark olmuş, batmış insanın, Evren'in bir noktasında durarak, tüm dünyevî meşguliyetleri kulak arkası edip (*tekbîr*), kendilik-bilincini ve ferdiyetini günde en az beş kez yenilemesi demektir.

Denenlere bir de *tasvîr* cihetinden bakılırsa şöyle denebilir: İnsan aklı, hakîkati bir sıra düzeni içinde idrâk eder. 40 milyar ışık yılı çapı olan bir Evren'deyiz; kütle-çekim yasasının câri olduğu Evren ise yaklaşık 15 milyar ışık yılı çapında... İdrâkimiz, en küçük ölçek ile en büyük ölçek arasındaki mevcûd her şeyi belirli ölçütlere göre sınıflandırıyor ve dahi *tertîb* ediyor. Şimdiye değinki tespitlerimize göre, içinde bulunduğumuz Evren'i dışsallaştırarak, *kendilik*imizin dışına taşıyarak –ki nesnelleştirme demektir– idrâk etmeye çalışan tek var olan biziz... Yeri gelmişken, bu muazzam yapı içinde yalnızca insanın olması, bazılarınca bir israf olarak değerlendiriliyor. İnsan densiz, haddsiz bir varlık; kendi ölçülerini Tanrı'ya da taşıyabiliyor. Hâlâ, "Tanrı zar atmaz." diyen Einstein'a Bohr'un dediği yerdeyiz: "Tanrı'yı rahat bırak! Tanrı'nın ne atacağından sana ne?" Bizim zarımız, altı-altı sınırında, Tanrı'nın zarını da öyle zannediyoruz,

sekiz-sekiz de olabilir, sonsuz-sonsuz da... Alt bir algoritma içinde yaşayan var olanlar olarak, üst algoritmaları, yalnızca bilmeye ve anlamaya değil, belirlemeye de çalışıyoruz. İmdi söylenenlere istinaden, varlık sahasında tespit edilebilen, hem anlamı hem anlamsızlığı düşünebilen tek var olan biziz; bu özelliğimiz ile akıl sahibi var olanlar olarak, Evren'in şimdiye değin ulaştığı son halkayız. "Sanki!" tüm bu düzen yani kozmoz, insan türünü var etmek için kurulmuş; öyle bir tür ki, bir kere var olduktan sonra dönüp, içinden çıktığı *Evren*'i bilmeye, hatta anlamaya girişiyor; belki de Evren, kendini, kendi içinden var olan insan üzerinden bilmeye ve anlamaya çalışıyor. Kısaca, insan türü, mevcut tespitlere göre, Evren'deki var olanların en üst ve son halkası...

Hemen vurgulanmalıdır ki, insan türüne mensup olarak var olmak, bilkuvve bir hâldir; başka bir deyişle, insan doğulmaz, insan olunur; doğum anındaki hâlimiz beşer adını alır; yani kök anlamıyla "insana benzeyen heykel"... İşte irfânî dil ile, bu noktaya kadar, beşere kadarki hâlimiz *iniş-yayı*na aittir. İnsanlaşma doğum ile birlikte başlasa da asıl anlamını, beşerin kendilik-bilincine ermesi, ulaşması, kısaca *kendilik*ini idrâk etmesi yani *idrâk-i taayyün-i zâtî* ile kazanır; bu hâli elde etmeye *kendilik*ini gerçekleştirme ya da *kendilik*ini tahkîkî olarak bilme yani *tahkîk-i zât* da denir; bu noktadan itibaren kişi, *çıkış-yayı*na geçer. Bu kabulün sonucu açıktır; *kendilik-bilincine varmamış kişi beşerdir*; hakîkî anlamıyla insanlaşma bu varıştan sonra başlar. İrfânî gelenekteki bu yaklaşım, kelâmî bakış açısına da denk düşer; nitekim îmânın taklîdî değil, tahkîkî olması tercih edilir. İşte tam bu noktada şu söylenebilir: Yukarıda verilen, "Îmân, *kendilik-bilinc*ini, *ferdiyet*ini kazanmış *kişi*nin bir tercihi, alâmet-i fârikasıdır." yargısı anlamını tam da bu çerçevede kazanır; âmen-tu, hakîkî anlamıyla, *idrâk-i taayyün-i zâtî* yani *tahkîk-i zât* yapmış, insanlaşmış beşerin bir eylemidir.

Tekrar pahasına şu noktayı biraz daha tebârüz ettirebiliriz: Nazarî tahkîk, istidlâlî idrâki; irfânî tahkîk, istişhâdî idrâki gerektirir. Sonuç açıktır; tahkîk, insanlaşma eyleminin tetikleyicisidir. *Tahkîk-i zât*, kendini fark etmekle ilgilidir; kendini, özünü gerçekleştirmek; mekânı tutmak, kendilik-bilincini somutlamak... Kısaca buna ferdiyet, kişi-olmak diyebiliriz. İşte, tahkîkî îmân da, kendilik-bilincini somutlayan, ferdiyetini kazanmış, kişi-olmuş insanın eylemidir. *Âmen-tu*, ferdiyetini kazanan, kişi-olanın göze alabileceği bir duruştur. Toplu îmân olamayacağı gibi, kimse kimsenin yerine îmân edemez; çünkü sorumluluk yani ferdiyet devredilemez. Îmânın hem kalbî (istişhâdî) hem de kavlî (istidlâlî) olması, bir yönüyle nazarî ve irfânî olanın birbirini tamamladığını gösterir.

Bir kişi, *küçük-o* olmadan, *ben* diyemez. Bu deyişin mefhûmuna biraz daha yakından bakıldığında şunlar söylenebilir: *Ferd, birey, kişi* olmanın en iyi ifadesi, Arapçadaki huve (o) yani küçük o'dur ki, Huve'nin, büyük-O'nun temsilcisi yani halifesidir. O-laşmayan, ferdiyetini, kişiliğini kazanamaz; bu anlamda insanlaşmanın zemininde beşerin o-laşma süreci yatar. İşte, küçük-o olabilen, büyük-O ile bir akt (anlaşma) yapabilir yani *ben* diyebilir; ancak bu ben, âmen-tu [(ben) iman ettiM] eyleminde eritilir. Ben, kendilik-bilincine yalnızca bir işârettir. Yukarıda da vurgulandığı üzere îmân, kişinin *kendilik*ini fark etmesidir; ancak irfânî geleneğimizin dile getirdiği üzere, insana en ağır gelen yine kendidir; kendinin idrâkinde, bilincinde olmaktır. Böyledir çünkü, *emân* ve *îmân*ın kökü olan *emn*den gelen *emânet*, bizâtihi insanın kendidir; kendilik-bilincidir; yani *insanlık*ıdır. Bu nedenlerle *âmen-tu* demek zor bir iştir; çünkü bir kez denildikten sonra bir yola girilmiştir ki yol bedelini ödetir. Bu durumu tespit eden irfânî geleneğimiz, ferdiyeti, kendilik-bilincini, yalnız kalabilme gücü olarak görmüştür; yalnız

kalabilmeyi göze almak yani yüzleşmek... Kendilik-bilincine varan, kendiyle yüzleşen beşer, insanlaşma sürecine girer; başka bir deyişle, *yükseliş* (suûd), *çıkış* (urûc) başlar. Daha önce de dediğimiz gibi, bu hâlin ontik olarak kabul edilmesi zorunlu değildir; bu hâli beşerî nefsin her an yaşadığı bir tecrübe olarak görmek de mümkündür. Yükseliş ve çıkışa *bilinçli yürüyüş* (*seyr-i şuûrî*) denmesinin ve her daim *yakaza* (uyanıklık) hâlinde olmak gereğinin vurgulanmasının nedeni budur. Başka bir açıdan, insanlaşma süreci, *anlamsal hareket* (*hareket-i manevî*) olarak adlandırılmıştır; bundan insanın, kendiliğinin bir parçası olan bedenine zarar vermeden, maddî ağırlıklardan elden geldiğince arınması ve yürüyüşünde manâyı sürekli tutacak bir bilinç durumuna sahip olması kastedilmektedir. İrfânî gelenekte yeme, içme ve uyuma gibi, bedene ağırlıklar yükleyen eylemlerin asgarî düzeye çekilmeye çalışılması, insanın kendiyle meşgul etmekten alıkoyacak her tür fazlalıktan temizlenmesine matuftur.

Yazı boyunca elbise giydirdiğimiz tüm anlamlar, esas itibarıyla İbn Arabî'nin *Fusûs el-hikem*'deki Hz. Muhammed fassında dile getirdiği, Hz. Peygamber'e ait iki hasletin, *ferdiyet* ve *cemâl* hasletlerinin arasındaki ontik bağı tespit etme teşebbüsüdür. İbn Arabî'ye göre Hz. Peygamber, ferdiyetin timsalidir; bu da en iyi Mirâç'ta, bizâtihi Tanrı tarafından *muhâtab* alınmakla temsil edilmiştir. Başka bir *İtibar* yazımızda da dile getirdiğimiz üzere, Hz. Peygamber'in şahsında, insanın Tanrı tarafından muhâtap alınması, Tanrı'nın insana verdiği en üst ferdiyet makamıdır.[13] Estetik duyuş da, bu makamın, yani o-olmaklığın içeriğinden kaynaklanır. Kendilik-bilincine ermiş bir kişi, seyr-i şuûrîsinde ve hareket-i manevîyesinde, tüm var olanlarda bir yücelik, bir güzellik, en genel anlamıyla *husn* görür; öyle ki, kaderi ve

[13] Bkz. *İtibar*, Ekim-2013, sayı. 25, s. 30-32; bu kitapta, s. 53-60.

kazayı bile varlıktaki sanatın içkin olduğu ilâhî maksadın bir örgüsü olarak idrâk eder.

Şimdiye değin dile getirilen tüm öncüllerin sonucu olarak mefhûmunun hakkını vererek, estetik haz, tezevvük makamı, yüceden, güzelden, hatta çirkinden etkilenme hâli, ancak *maddedeki manâyı görebilme gücü* kazanan, kendilik-bilincini edinmiş, ferdiyet sahibi, hassâsiyet ve hissiyâtını inceltmiş kişinin makamıdır. Bu makam *âmen-tu* makamıdır; bu makam aynı zamanda, *tercîh-bilâ-mureccih*, yani *nedensiz-gerekçesiz tercih* makamıdır; bu nedenle kişinin asgarî/minimal metafizik zeminini oluşturur. Kendilik-bilincini kazanmış, ferdiyetini edinmiş bir kişinin asgarî tercihleri, doğrudan akla (*intellecte*) dayandığından istidlâlî değil istişhâdîdir; bu nedenle nedensiz ve gerekçesizdir. İşte insanın en derin tavrı bu duruştur. Bu duruşun, doğrudan insanî bir nitelik olduğunu düşünüyoruz; başka bir deyişle, îmân, yalnızca dinî değil, daha çok dinin de bir parçası olduğu manevî yani anlam-değer dünyamıza ilişkin bir eylemdir, insana hastır. Tekrar pahasına, *tercîh-bilâ-mureccih*, yani *nedensiz-gerekçesiz tercih*, îmân makamı, insan olmanın, kendilik-bilincinin, ferdiyetin en yüksek formudur ve estetik tezevvük, estetik algı da bu niteliği kazanmış kişinin *tercîh-bilâ-mureccih*, yani *nedensiz-gerekçesiz tercih*idir. Bir manzaradan, bir resimden, bir müzikten, bir şiirden ya da mevcut başka herhangi bir şeyden hoşlanma, tezevvük etme, haz alma böyle bir tercihtir. Kısaca, "Niçin o resmi beğendin?" sorusunun bu makamdaki tek yanıtı "beğendiğim için..."dir. Bu tercihin üstüne yapılacak her türlü konuşma ve yorum, istidlâlî açıdan bir anlam ifade etmekle birlikte, ferdin istişhâdî idrâke dayalı hassâsiyetini ve hissiyâtım tam anlamıyla dile getiremez; ancak ona işâret edebilir.

Son olarak, yazının başlığındaki deyişi, konu çerçevesinde anlamlandırabiliriz: "Gözel, özün göze gelmesidir."

deyişi, ilkece tüm denenleri özetliyor. Kısaca, *gözel*in kökü *göz*, *göz*ün kökü de *öz*dür. Özü olanın *g-özü*, *g-özü* olanın da *özü* yani *g-öz-eli* görme imkânı vardır. Başka bir deyişle *öz* sahibi olanın, g-özü vardır; gördüğünde de gördüğü şey yine *öz*dür; çünkü *g-öz-el* olan *öze* ait olandır. Ferdiyet, kendilik-bilinci bu özün farkındalığıdır; bu farkındalık mefhûm seviyesinde, *estetik*in varlık ilkesidir. Son olarak bir benzetme ile söylenenleri özetlemeyi deneyebiliriz: Nasıl ki, hologramik bir Evren tasavvurunda, iki boyutlu kabul edilen Evren'i üç boyutlu bir Evren'e dönüştüren *ışık* ise maddî âlemi, onda içkin manâyı istişhâdî idrâk ile fark ederek, üç boyutlu estetik bir âleme dönüştüren de, kendilik-bilincine, ferdiyete, kısaca öze sahip *insan*dır...

Neyi Kaybettik: Kanonik Yapıyla Var-olmak...[14]

Bu forumu düzenleyen heyet açılış konferansını bana teklif ettiği zaman bir felsefeci olarak ne tür bir dil üzerinden konuşmam gerektiği hususunda bir süre düşündüm. Bu tür toplantılarda hem istediğini söylemek hem de dinleyicileri etkilemek adına çeşitli diller denenebilir. Örnek olarak felsefî bir dil kullanılabilir: Hegelci bir bakış açısından, Gadamerci hermenötik bir yorumla, Aristotelesçi bir temellendirme yapmak mümkündür. Ancak kendi içinde anlamlı olsa da böyle bir ortamda, bu tür bir dil fazla bir anlam ifade etmez. Çünkü bu tür zanaatkârâne bir dil ancak meslekten felsefeci ya da bir biçimde felsefî dile âşina uzman insanların karşılıklı anlaşmasını mümkün kılar. *Din dili*nin imkânları kullanılarak, âyet ve hadisler ile zenginleştirilmiş bir çerçeve içinde bir konuşma yapmak da mümkündür ya da büyük oranda temenni içeren politik bir söylem tercih edilebilir; "Gençler geleceğimizdir."; "Gençler kahramandır."; "İlerleyin, arkanızdayız!" gibi... Hiç şüphesiz bu tür farklı dillerin, amaçları açısından kendi içlerinde bir anlamı ve değeri vardır; ayrıca bu toplantının amacı ve dinleyici kitlesi açısından da farklı düzeylerde bir karşılık bulabilirler.

[14] *İtibar*, Ağustos-2014, sayı. 35, s. 32-39. [Bu yazı, SETA ve KAGEM'in Ankara'da 03-04 Mayıs tarihlerinde düzenlediği Gençlik Forumu: Aidiyet. Dönüşüm. Gelecek adlı toplantıda "Sonuç ile Süreç Arasında: 'Gençlik' Bir Soru mu Bir Yanıt mı?" başlığıyla yapılan açılış konuşmasının gözden geçirilmiş hâlidir.]

Genelde, kısa vadede kamusal bir amacı gözeten, hem uluslararası hem ulusal toplantılarda konuşmalar, büyük oranda bir arınma, bir rehabilitasyon tarzında yapılır. Çünkü bu bir etkinliktir; çok çeşitli nedenlerle yapılması gerekmektedir; konuşmacılar konuşmalarını yaparak, dinleyiciler de dinleyerek görevlerini yerine getirirler; daha sonra herkes, görevini yapmanın huzuru ile evlerine dağılır. Başka tür konuşma tarzları ve diller de hiç şüphesiz mevcuttur. Ancak ben bugün burada, bu dillerden hiçbirini tercih etmeyeceğim; daha çok yaşanmışlıklardan, yaşam pratiğinden, yaptığım gözlemlerden hareket ederek, gençliğe ilişkin, hatta büyük ölçekte içinde bulunduğumuz topluma ilişkin bir sorunu, becerebildiğim kadarıyla gündeme getireceğim; daha sonra bu sorunun kökenine, nedenine değinmeye çalışacağım; en nihayet kökeni/nedeni tespit edilmiş bu sorunu aşmanın, çözmenin yoluna/yollarına entelektüel gücümün yettiği oranda işâret etmeye yelteneceğim. Öyleyse, sunumum üç aşamalı olacaktır: **i.** Sorun; **ii.** sorunun kaynağı ve nedeni; nihayet **iii.** çözüm için neler yapılabilir; yani teklif nedir?

Sorun: Bireysel Ahlâkta Çözülme

Kişisel tecrübeme ve yaptığım gözlemlere göre, bir üniversite hocası olarak binlerce gençle muhâtap olduğumdan, çeşitli vakıf ve kuruluşlarda muhtelif dersler verdiğimden, yüzleştiğim, fark ettiğim, hissettiğim, artık hangi sözcük tercih edilirse edilsin en önemli sorunun, *ferdî ahlâk*ta çözülme olduğunu düşünüyorum. Buna ferdî seviyede *ahlâkî çözülme* ya da *değer yoksunluğu* da diyebilirsiniz. Terim düzeyinde mefhûmun daha iyi idrâk edilebilmesi için değer felsefesinde İngilizce olarak *personal morality* denen yapının küçük ölçekte gençler arasında, büyük ölçekte toplumun genelinde bir erozyona uğradığı söylenebilir.

Bu sunum çerçevesinde *ferdî ahlâk*tan şunu anlıyorum: İster kanun ister kolluk gücü ister anne ister aile ister grup âidiyeti ister iş ister okul ortamı olsun herhangi bir haricî denetleme mekanizması olmadan, kısaca dışarıdan bir otorite bulunmaksızın kişinin davranış biçimini, kodunu, modunu, formunu kendi iç dünyasından hareketle belirlediği ve taviz vermediği bir davranma tarzı, bir davranış biçimi; hayata karşı bir duruş, bir yol alış tarzı... Yine ister dostluk ister ticaret ister aile, kısaca hangi tür ilişki olursa olsun her türlü ilişkide, esas itibarıyla iki temel kavram üzerinden hareket edilir: Birincisi en genel anlamıyla *hukuk*tur ki, bu hukuk büyük oranda dışarıdan verilir ve denetlenir. İkincisi ise bu hukukun içselleştirilmesini de içeren *ferdî ahlâk* ya da *kişisel moral değerler*dir. Gözlemlerime göre, günlük hayatta kişilerin davranışlarını birbirinden kopuk, hatta bağımsız *çoklu moral değerler* yönlendirmektedir. Örnek olarak, ticaret yaparken kişiler, mensup oldukları *genel değerler küresi*nin ötesinde, hatta onlarla *çelişik*, iktisadî değerlere farklı, dostluk değerlerine farklı moral yüklemeler yapabilmektedirler. Örnek olarak "dostluk başka, ticaret başka" deyişi sık sık duyulan bir aforizmadır. Yine üniversitelerde gençlerin bir kısmının, mensûbiyet duydukları dinî ya da ahlâkî değerlere, bir *dış-göz* var ise uydukları, dış-gözün gücü zayıfladıkça davranış biçimlerinin *çıkar-merkezli* bir yöne doğru evrildiği sıkça görülür; kopya çekmek buna iyi bir örnektir.

Nazarî olarak çerçevelediğim soruna daha iyi nüfûz edebilmek için izninizle birkaç örnek vermek istiyorum: 1980 askerî darbesinden sonra Almanya'ya giden bir tanıdığım, çoluk çocuk sahibi olduktan sonra oğluna millî değerleri öğretmesi için emekli öğretmen olan annesini yanına aldırır. Babaanne çocuğu eğitmeye başlar. İlk ezberlettiği *Andımız* olur: "Türküm!"; sorun yok; "Doğruyum!"; idare eder. "Çalışkanım!" deyince çocuk "Ama babaanne, ben

pek çalışkan sayılmam." diye cevap verir. Babaanne "Olsun oğlum! Söyleyiver gitsin." deyince çocuk, "İyi de babaanne! Biraz önce 'doğruyum' dememiş miydik?" diye mukâbelede bulunur ve elbette tüm büyü bozulur. İşte, *ferdî ahlâk* dediğim tam da böyle bir tavır ve tarzdır. Diğer bir örnek, Suriye'de, Halep'te yaşarken şahit olduğum bir olaydır. Yabancı erkeklerle konuşmaktan dahi kaçınan bir hanımefendi, İngilizce ödevini, aynı apartmanda oturan bir Amerikalı hanımefendiye yaptırıp "ben yaptım" demekte bir beis görmüyordu. Verilen örneklerin de gösterdiği üzere ferdî ahlâk ya da şahsî moral değerler iç-göze bağlı olarak gelişen, kişinin dış bir otorite, haricî bir göz olmaksızın kendi bireysel davranış biçimini, modunu ve kodunu belirleyen, denetleyen bir mekanizmadır. İşte bu mekanizmanın, yapının başta gençler olmak üzere toplumdaki bireyler arasında gittikçe zayıfladığını gözlemliyorum.

Köken ve Neden: Kanonik Yapının Yokluğu

Bunun kökeni ne olabilir? Elbette bu sorun ile ilgili pek çok farklı psikolojik, sosyolojik, tarihsel teoriler geliştirmek mümkündür. Ancak tüm genellemelerin yarattığı sıkıntıları göze alarak sorunun kökeninin, *çağın ruhu*nda olduğunu söyleyebiliriz. Bu ruhu en iyi, modern ahlâk felsefesi okumalarının temel metinlerinden biri olarak kabul edilen Bernard Mandeville'nin *Arılar Masalı* adlı çalışmasında bulabiliriz. XVII. yüzyılın sonunda yaşayan Mandeville, Hollanda erken kapitalizminin ruhunu yansıtır; bu ruh, İngiliz sanayi devriminin de habercisidir. *Arılar Masalı*, modern ahlâk felsefesinin fabl türündeki kurucu metinlerinden biridir ve temel iddiası, gerilemenin, dağılmanın, zayıflamanın, rakipler karşısında yenilmenin, kaybetmenin –ki bunları çoğaltabilirsiniz– en önemli nedeni *ferdî ahlâk*, *kişisel erdem*dir.

Tersine, ilerlemek, başarılı olmak, rakipleri alt etmek, makamlarda ve mevkilerde yükselmek, zenginleşmek, güç toplamak, tüm bunlar ahlâksızlıktan, erdemsizlikten neşet eder, kaynaklanır. Bu nedenle, toplumlar da tıpkı bireyler gibi, her konuda öncü olmak, dünyada belirli bir söz sahibi olmak istiyorlarsa, ahlâkî değerlerden hem ferdî düzeyde hem de toplumsal düzeyde vazgeçmeleri gerekir. Özellikle modern toplumun iktisadî, ekonomik değerler üzerine kurulduğu göz önüne alınırsa, tavsiye edilen şey, siyasetin, iktisadın, hatta bilimin, doğrudan, *değerlerden, anlamdan bağımsızlaştırılması*dır; bu, dinî, ahlâkî ya da başka bir alana ait değerler olabilir. Her şeyin ama özellikle ekonominin, değerlerden, manâdan bağımsızlaştırılarak ele alınması, üzerinde durulan en önemli husustur. Özellikle çağdaş dünyada hemem hemen her türlü beşerî yapı ve toplumsal örgütlenme ekonomik merkezli olduğu için iktisadî değerler her daim iş başındadır. İlginçtir ki, *iktisadî ilişkilerde, azamî ölçüde, dinî ve ahlâkî değerlerin geri çekildiği, itildiği, bizâtihi ekonomik değerlerin kendi moralitesini dayattığı görülmektedir.* Başka bir deyişle, "değerden ve anlamdan bağımsız siyaset, iktisat ve bilim" iddiası bizâtihi kendini bir değer, bir anlam olarak dayatır.

Serimlendiği çerçevede bu tavrın ve tarzın *nedeni* nedir? Başka bir deyişle, küçük ölçekte gençlik seviyesinde, büyük ölçekte de toplumsal seviyede ferdî ahlâkın davranışlarımızı yönlendirmesi ya da yönlendirememesinin nedeni ne olabilir? Bu sorunun yanıtını hemen vermek istiyorum: Felsefî açıdan ferdî ahlâkın dumura uğramasının ya da aradan çekilmesinin, bunun yerini çıkar ilişkilerinin ya da ekonomik değerlerin almasının ya da *çoklu moral değerler*in iş başında olmasının *temel nedeni*, toplumsal *kanonik ahlâk*ın ortadan kalkmasıdır; daha hafif bir deyişle oldukça zayıflaması, bütünü kuşatacak bir çerçeve geliştirememesidir. Kanonik

ahlâktan ne anladığım ya da *kanonik zemin*den ne kastettiğim üzerinde birazdan duracağım ve çerçeve bir tanım vermeye çalışacağım. Fakat öncelikle diyeceklerimin daha iyi anlaşılabilmesi için genel anlamda *kanonik*in ne demek olduğunu doğa, mantık, dil ve sûrî bilimlerden bazı örneklerle *ihsâs ettirmek* istiyorum.

Doğa bilimleri, bilindiği üzere, mahsûs somut olgu ve olaylara dayanır; bu nedenle ilk elde muhâtap olduğumuz nesne alanıdır. Çağdaş fiziğin verdiği bilgilere göre, doğada bile orta ölçekte, kütle-çekim ölçeğinde insan-gözlemci için belirli bir somutluk vardır; kaotik olan ya da belirsiz olan, *uçlar*da, yani küçük ve büyük ölçeklerde meydana gelir; bu durum da Evren'i insan için yaşanılır, hatta bilinebilir kılar. İnsan-gözlemci için üç boyutlu uzayda her şey belirli bir düzen, dolayısıyla belirli bir yasalılık içindedir. Ancak aşağıya inildiğinde, küçük ölçekte ya da yukarıya çıkıldığında, büyük ölçekte, insan-gözlemcinin orta-ölçekte inşâ ettiği yapılar belirsizleşmeye başlar ve gittikçe ortadan kalkar. Kısaca, insan-gözlemci için doğadaki simetrinin, oran ve orantının, periyodik yapılanmanın iş gördüğü yer *orta-ölçek*tir.

Mantık biliminde de benzer bir durum söz konusudur; çünkü insan zihni, aklı da doğadakine benzer biçimde çalışır: Orta-ölçekte tutarlı, düzenli, yasalı, simetrik, periyodik, oran ve orantıya göre iş gören, belirli bir örüntüsü, tanımlanabilir bir iş görme tarzı olan bir yapı gösterirken, küçük ve büyük ölçeğe yayıldığında orta-ölçeğe ait kurallar teklemeye başlar, belirsizleşir, açıklayıcı gücünü kaybeder. İstidlâlî/rasyonel düşünce, tanımlanabilirlik, paylaşılabilirlik ve tekrarlanabilirlik ilkeleri açısından, aklın orta-ölçek tezâhürü olarak kabul edilirse keşfî, hadsî, cedelî vb. akletme türleri, tüm değerlerine karşın yukarıda dile getirilen üç ilke açısından belirsizlikler içerirler. Öyle ki, *anlamlılık*, *doğruluk* vb. kavramlar, orta-ölçekte son derece apaçık iken sınırlara

doğru gittikçe belirsizleşmeye, bir şey ifade etmemeye başlarlar.

Kanonik kavramını idrâk için belki dil bilimi bize daha güzel bir örnek sunabilir. Dilde *ideal cümle*miz vardır; bu ideal cümleye büyük-ölçek diyelim ki, bu cümle dil bilgisi tarafından sıkı bir şekilde belirlenen, öznesi, yüklemi tanımlanan, adeta *kod* şeklinde algılanabilecek oldukça biçimsel bir *yapı*dır. Bunun yanında bir de küçük-ölçekte, dili sonradan öğrenen ya da yabancı bir kültürde yetişen bir kişinin konuştuğu, cümlenin ögelerinin yer değiştirdiği, ancak dikkat edildiğinde anlaşılabilecek bir yapı vardır. Fakat günlük hayatta biz ne ideal cümleye göre –ki bu son derece yapay olur– ne de cümlenin artık bozuk formu (*deforme*) denebilecek yapısına göre konuşuruz. Konuşulan dil, büyük oranda dilin orta-ölçeği olan, ideal ile bozuk formun ortalarında kümelenen, paydaşları tarafından doğru ve anlamlı kabul edilen cümlelerdir. Paydaşlar arasındaki anlaşılabilirliği büyük oranda söz konusu orta-ölçeğe ait cümleler sağlarlar.

Ayrıntılarına girmeden, benzer durumun sûrî bilimlerde de görüldüğü söylenebilir. Örnek olarak geometride, özellikle fraktal geometride 'pi sayısı'nın figüratif temsilinde dağılım orta-ölçekte yoğunlaşır; kenarlara doğru seyrelir. Figüratif temsilin alınan her bir parçasında benzer durumun tekrar ettiği müşâhede edilir. Kısaca denebilir ki, insan-gözlemci açısından her tür gerçeklik küresinde orta-ölçekli bir yapı vardır; insan-gözlemcinin ilişkiye girdiği bu yapı, düzenliliklerin dolayısıyla yasalılıkların tespit edildiği en açık ve seçik, somut yapıdır. İşte *kanonik* olan budur. Tekrar pahasına vurgulamak gerekirse *kanonik yapı* olmazsa ister doğa ister mantık ister dil ister sûrî ilimler olsun hiçbir gerçeklik küresi yasalılaştırılamaz. Bilmek, idrâk etmek, doğruluk, anlamlılık vb. temel ontolojik ve epistemolojik kavramlarımız, kısaca bilimler, büyük oranda gerçeklik

kürelerinin söz konusu kanonik yapılarından kaynaklanır. Kanonik (canonic) sözcüğünün, kânûn (canon) yani *yasa*-dan geldiği anımsanırsa denmek istenen daha iyi anlaşılacaktır.

Yanlış anlaşılmaya mahal vermemek için hemen vurgulamalıyız ki, kanonik yapı hiçbir zaman *istisnaları* dışarıda bırakmaz. Tam tersine, *kaotik* yapılar bile ancak kanonik yapıya nispetle anlamlıdırlar, hatta anlamlandırılabilirler; çünkü kaotik yapılar tek başlarına tanımlanabilir yapılar değillerdir. Evren'de hem büyük hem de küçük ölçeklerde kaotik yapılar vardır; ancak insan-gözlemci bu yapıları, orta-ölçekteki kanonik yapılara nispetle tanımlayabilir. Çünkü, dendiği üzere, tanımlanabilirlik ancak kanonik bir yapıda mümkündür. Bu durum doğa, mantık, dil ve sûrî bilimler başta olmak üzere her tür beşerî alanda geçerlidir.

Eğer biz *tarih*i, *hayat*ı, *toplumsal yapı*yı da *tabiat* gibi ayrı bir *gerçeklik küresi* kabul edersek –ki bu İbn Haldûn'dan beri böyledir– tarihin de iş gördüğü bir orta-ölçek vardır ve bu orta-ölçek o tarihin, o toplumsal yapının kanonik yapısıdır. Her toplumun davranış kodlarını, modlarını, formlarını belirleyen, o toplumun doğrusunu yanlışını, güzelini çirkinini, iyisini kötüsünü kendisine nispetle tanımladığımız bir orta-ölçeği, bir kanonik yapısı mevcuttur. Yeri gelmişken ifade edelim ki, buradaki '*orta*' kelimesi felsefî anlamda *vasat* anlamına gelmez. Başka bir deyişle, matematiksel bir ortadan, niceliksel bir kavramdan bahsetmiyoruz. Toplumsal hayatta bir şey için kanoniktir demek, onun ortak başvuru kaynağı olması bakımından ilkeleri, ana çizgileri, temel özellikleri, paylaşılan nitelikleri içerdiğini söylemek demektir. Bir tür *kendinden pay alınan transendental referans kaynağı*... Örnek olarak kelâm, ilmî, itikâdî ve fikrî, usul-i fıkıh ise amelî kanonik yapı üzerine kuruludur. Söz konusu nitelik yalnızca bilim dallarında ortaya çıkmaz; toplumun

ürettiği hemen hemen her şey buna göredir. Mimarî eserlere bakalım... Selçuklu mimarisini incelediğiniz zaman, coğrafî yayılımının genişliğine rağmen ortak bir zihniyetin, ortak bir anlam dünyasının iş başında olduğunu görürsünüz ve ortak transendental yapıya nisbetle o eserin Selçuklu mimarisine ait olduğunu söylersiniz. Kanonik yapı size bir işâret etme yeteneği kazandırır; bir nesneye ad vermenizi mümkün kılan eylemi boşandıran temel ilkeyi sağlar.

Benzer durum Osmanlı dönemi mimarî eserleri için de geçerlidir. Mimarlar Osmanlı döneminde her bir eseri birbiriyle hiç alakası olmayan, apayrı modda ve kodda yapsalardı üzerinde konuşulabilecek, kendisine ad verilebilecek bir nesne alanı ortaya çıkar mıydı? İşte, büyük bir coğrafyada mevcut olan eserlere Osmanlı mimarisi dememizi mümkün kılan, onlara bu ad altında işâret etmemizi sağlayan, onlar üzerinde ortak bir çerçevede konuşmamıza kapı aralayan işbu kanonik yapıdır; Osmanlı mimarî eserlerinin kanonik yapısı... O kadar ki, bir alt küme olarak Mimar Sinan'ın eserlerinin bile kendine has bir kanonik yapısından bahsedilebilir. Merhûm Turgut Cansever'in ifade ettiği gibi Mimar Sinan her eserinde farklı formlar denemiştir; yine de bu formlar ancak Osmanlı mimarisinin kanonik formuna, yapısına nispetle anlamlıdır. Bu nedenle biz Mimar Sinan'ın eserlerine işâret edebiliyorsak "Bu tarz Mimar Sinan tarzıdır, Mimar Sinan formudur." diyebiliyorsak bu, *işâreti* ve *deyişi* mümkün kılan o eserlere içkin kanonik yapıdır; hem genel anlamda Osmanlı mimarî eserlerinin kanonik yapısı hem de bu genel kanonik yapıya nispetle anlam kazanan Mimar Sinan'ın eserlerinin kendine has kanonik yapısı...

Kanonik yapı davranış biçimlerimizin kültürel kimliğini tespit için de ölçüttür. Örnek olarak yurt dışında, biliyorsanız insanların davranış tarzlarından ülkelerini tahmin edebilirsiniz. Türkiye'de bile bir kişi ile tanıştığınızda

oturuşundan, kalkışından, hatta vücut dilinden hareketle hangi bölgeden olduğunu belirleyebilirsiniz. Çünkü her bir kültürün, davranış tarzının kendine has bir kanonik yapısı vardır. O kadar ki, lehçenin, ağzın, hatta telaffuzun bile kimliği ele verecek bir kanonik yapısı bulunur ki bu yapı sizin, ona *işâretinizi* ve onu farklı biçimde *adlandırmanızı* mümkün kılar. Bunun size sağlayacağı en önemli şey *konuşma imkânı*dır; çünkü ayrıştırıp işâret edemediğiniz, dolayısıyla adlandıramadığınız bir şey hakkında konuşamazsınız.

Şimdiye değin pek çok alandan verilen farklı örnekler, kanımca, *kanonik yapı*nın misdâkını/referansını müphem de olsa bir biçimde *ihsâs* ettirmiştir: Bir miyâr, bir ölçüt, bir zemin, bir çerçeve, tarihî tecrübenin süreklilik süzgecinden süzülegelmiş sâbiteleri içeren, modları ve kodları taşıyan, nedenselliği ve yasalılığı veren, ama aynı zamanda kendi kendini ileriye taşıyan bir *örüntü... İhsâsı idrâke tercüme* edelim ve nazarî bir dile dökerek, tekrara düşme tehlikesini göze alarak, kanonik olanın çerçeve-tanımını ve içeriğini daha belirgin kılmaya çalışalım.

Ölçek, cetvel, örnek, misal, model, kural, norm anlamlarına gelen *kanon* sözcüğü kök itibarıyla Sami dillerine aittir ve kökence yaklaşık olarak Grekçedeki *nomos* (yasa) kavramına karşılık gelir. Tarihî süreç içinde, Mezopotamya, Mısır, Yunan ve Avrupa kültürlerinde farklı anlamlarıyla kullanılmış, bazı anlamları öne çıkmış, yeni anlamlar kazanmıştır; günümüzde de muhtelif alanlarda kullanılmaya devam etmektedir. Şimdiye değin işâret ettiğimiz içeriği yanında kanon, *tesadüf* ve *keyfîlik* gibi belirsizlik ifade eden ve *öngörülebilirliği* ortadan kaldıran kavramlara karşı *uygun, iyi, doğru, güzel* gibi belirli bir *istikâmet* veren, öngörülebilirliği sağlayan bir kavramdır. Bu anlamıyla kanonik olan, bir toplumda, sanıldığı gibi *otorite*yi değil öncelikle *meşrûiyeti* sağlar. Bu nedenle, hem *bağlılık* hem de aynı oranda

sorumluluk talep eder. Kısaca, şimdiye değin sunum içinde farklı bağlamlarda dile getirilen özellikleri yanında kanonik yapı mensuplarına, *olan* içinden *olması gerekeni* işâret eden; iletişimin ve bildirişimin asgarî moral zeminini oluşturan; ortak hareket imkânı veren; kültürel düzlemde farklı durumlarda aynı anlamı savunmayı sağlayan; hatırlatmayı mümkün kılan; davranışların ortak biçimlerini sunan; en nihayet bir değer perspektifi üzerinden kimlik inşâ eden bir yapıdır.

Kanonik olan bir kültür, içindeki görünmez (invisible) yasalılığı yönlendiren gizli değişkenleri görünür (visible) kıldığı oranda belirleyici ve istikâmet verici hâle gelir. Bunun için kanonik olanın fiilî durumunu temsil eden bir örneğe/misale ihtiyacı vardır ki bu örnek, gösterilebilir ve işâret edilebilir olsun. Bu şu anlama gelir: Bir kültürde kanonik olanın aktarımı *temsiller* üzerinden yürür; temsiller *tekrar* edilerek aktarılır. Ancak *tekrar* iki türlü gerçekleşir: *Taklîd* ve *muhâkat*... Taklit, geleneğin *içeriğinden* daha çok *biçimsel* yönünü dikkate alır ve *edilgen*dir. Kanonik yapılardaki tekrarı ise edilgen olmayan *muhâkat* sağlar; muhâkat içeriğe odaklanır ve etkilenmeyi ve pay almayı önemser. Başka bir deyişle, *hikâye* ile ortak bir kökene sahip olan *muhâkat* bu çerçevede, bir anlatıya, siyere, sîrete, *misâl üzerinden* katılarak –ki *nazar*ın bir anlamı da budur– *mütehassis* olarak pay almadır. Kanonik yapının tecessüm etmiş hâli olan bu örnekler, yaşamı belirleyen, yön tayin eden, biçim verici ilkeye dönüşürler. Kanonik yapı ayrıca bir kültürün *sınır* kavramına işâret eder; ancak buradaki sınır, *son-sınır* anlamında değildir; daha çok *ufuk* demektir ve belirsizliği gideren *muhayyel bir çizgi*yi imler. Çünkü yukarıda da işâret ettiğimiz gibi kanon, kadîm kültürümüz açısından *özsel bir dizge* değil, ama *subûtiyet*i olan bir *örüntü*dür; mekân-zamandaki hareketinin değişime açık yapısı nedeniyle daha uyguna, daha iyiye, daha doğruya ve daha güzele açıktır.

Kanonik yapının kadîm kültürümüz açısından *özsel bir dizge* değil, ama *subûtiyeti* olan bir *örüntü* olduğu şu şekilde de dile getirilebilir: Kanonik yapıda *gelenek* gibi özselliği içeren bir sözcük ile *gelen-(e)-k* yani *gelene ek olabilme* imkânından bahsedilmektedir. Başka bir deyişle, kanon, kapalılık içeren *özsel biçim* ile *ek* alabilmeyi mümkün kılan bir *oluş*u aynı anda içerir ki, buna *kadîm*, yani *öne adım atan* (takaddüm) diyoruz; bu, subûtiyeti de içeren bir sürekliliği yani örüntüyü imler. Bunun Osmanlı'daki ifadesi *kanûn-i kadîm*dir. Kanon, bu anlamıyla "Nasıl yaşanmalıdır?", "Yaşamda ne örnek alınmalıdır?" ve "Niçin yaşanmalıdır?" sorularına yanıt verir. Burada önemli olan, bir örneğin var olmasıdır; örnek, *niçin* ve *nasıl* sorularına karşı bir cevaptır ve eylemin *gerekçe*sini verir.

İşte kanımca, ferdî ahlâktaki kaotik yapının ve çoklu moral değerler ile iş görülmesinin temel nedeni, küçük ölçekte Türkiye'de, büyük ölçekte İslâm dünyasında, hemen hemen her alandaki kanonik yapının çökmesidir; ahlâkî, siyasî, dinî, ilmî sahalardaki zeminsizliğin, tutarsızlığın, hatta çelişik yaşama biçiminin ana nedeni budur.

Örnek olarak, Türkiye'de muhtelif zaman ve zeminlerde derslerine girdiğim üniversite öğrencilerinin, Türk tarihine ilişkin ortak bir başlangıç noktasına bile sahip olmadıklarını görüyorum. Kimi proto-Türklerden, kimi Göktürklerden, kimi Selçuklulardan, kimi Malazgirt'ten, kimi Osmanlılardan kimi ise Cumhuriyet'ten başlatıyor Türk tarihini. Bir milletin bu kadar dağınık, bölük pörçük bir tarihî perspektifi olabilir mi? Tekrar etmekte fayda görüyorum: Kanonik yapı statik ve kapalı değildir; dinamik ve açık bir yapıdır; dolayısıyla küçük ve büyük istisnaları yok saymaz. Kanonik yapı, toplumun ortak aklı, ortak vicdanı, ortak dili, kısaca toplumun bir omurgası olması bakımından sert, üç boyutlu, somut, üzerine dayanılabilir ve yaslanılabilir, hatta küçük

ve büyük ölçekteki istisnaları bile anlamlı kılan bir referans noktası, bir atıf kaynağıdır. Bu çıkarımda şuna dikkat edilmelidir: Elbette, bir toplumun bilginlerinin birbirinden farklı, hatta çelişik tarih anlayışları, yorumları ve felsefeleri olmalıdır; ancak orta-ölçekte toplumun tarih algısında, anlayışında ve bakış açısında belirli bir oranın bulunması o milletin varlığı için elzemdir.

Benzer biçimde din tanımında da Türkiye'de orta-ölçekte birbiriyle oranlanabilir bir müştereklik görünmüyor. O kadar ki, İslâm bile insanlar arasında *ortak* bir değerin ifadesi değil. Bir fakihin, bir kelâmcının, kısaca din bilginlerinin birbirinden farklı din anlayışları ve yorumları olabilir; hatta toplum örgütlenmesi ve siyasî irâde buna imkân da vermelidir. İslâm tarihinde de, tüm tehlikelerine karşın bu tür bir imkânın daima olduğunu görüyoruz; çünkü yüzlerce fıkhî ve kelâmî mezhep, irfânî meşrep, felsefî mektep mevcut olmuştur. Ancak toplumsal seviyede, orta-ölçekte müşterek bir din duyuşu ve pratiğinin mevcûdiyeti zorunludur. Başka bir deyişle, *anlayış*taki farklılıklar –ki fikrî/aklî çerçevededir– ile *duyuş*taki farklılıklar –ki hissî/vicdanî çerçevededir– birbirine karıştırılmamalıdır.

Kısaca, örneklerin de gösterdiği üzere, bir toplumun tarihsel yürüyüşünde o toplumun bireylerini bir arada tutan kanonik bir zemin olmalıdır. Din, ahlâk, tarih, siyaset, kısaca anlam-değer ve bilgi dünyasında bu seviyede bir parçalanmışlık ve dağınıklık olan toplumlar, milletler, kültürler, tarihte uzun soluklu yürüyüşe çıkamazlar. Türkiye'deki manzaraya nazar edildiğinde, konuya göre değişmekle birlikte, sanki farklı farklı milletlerin yaşadığı bir coğrafyada bulunduğunuz izlenimine kapılıyorsunuz. *Duygu* ve *düşünce* dünyası bu oranda bölünmüş bir millet, hiçbir konuda ortak değer sahibi olamayacağı gibi, *ortak akıl*, *ortak dil* ve *ortak vicdan* geliştirmede de başarısız kalır. Basit bir örnekle,

Bu Ülke'de yaşayan ve bir biçimde toplumsal sorunlarla uğraşan kişilere sorulsa her birinin Türkiye'yi taşımak istediği hedefin, amacın, yerin farklı olduğu görülecektir.

Kanonik yapının yokluğu en çok *hukuk* alanında hissedilir; çünkü hukuk bireylere *öngörülebilir bir hayat* sunmanın asgarî koşuludur. Bu anlamda hem maddî hem de manevî güvenliğin temelinde bulunur ve olmaz-ise-olmaz bir özellik gösterir. Kanımca, *bireysel ahlâk* bile anlamını, hatta işlerliğini tanımlanmış ve uygulanabilir bir hukukun bulunduğu ve yasalara dayalı biçimsel adâletin sağlandığı bir çerçevede kazanır. Tersi durumda bireysel ahlâkın öngürülemezliği ve hatta kötü kullanımı her zaman kendine bir yol bulabilir. İşte bu özellik ve öneme sahip hukuk da, ait olduğu toplumun ortak anlam-değer, duygu ve düşünce dünyasının kanonik bir ifadesi olmalıdır.

Kanonik yapının bulunmadığı bir toplumda, *ortak akıl*, *ortak dil* ve *ortak değer/vicdan* eksikliği yanında, ikisine bağlı olarak üç temel sorun ortaya çıkar: Birincisi *tanımlama* sorunudur; neyi neye göre, hangi ölçüte göre tanımlayacaksınız? Ölçüt sorununun olduğu bir ortamda kavramlar belirsizleşecek ve bir kavram kargaşası hâsıl olacaktır. İkinci olarak *tekrarlanabilirlik* son derece azalacaktır; çünkü toplumun belirli olgu ve olaylar karşısındaki tavır alışı ve tepkisi parçalı, birbirinden kopuk ve tutarsız olacaktır. Toplum içindeki hem aynı bireyin değişik davranışları hem de farklı öbeklerin refleksleri arasındaki oranlanabilirlik derecesi düşük olduğundan sorunlara karşı üretilecek yanıtlar arasındaki tutarlılık da zayıf kalacaktır. Kişisel deneyimlerim çerçevesinde söylersem aynı olaya, bir öğrenci son derece seküler, başka bir öğrenci son derece dinî, bir diğeri de son derece marksist bir tepki verebilmekte, olgunun doğasını dikkate almaksızın kendi anlam-değer dünyası içinde, vâkıaya mutâbakatını gözetmeksizin çözüm üretebilmektedir.

Kaotik yapı bireylerin yorum gücünü kırarken, onları aynı olay için benzer ya da tekrarlanabilir çözümler üretmekten de alıkoyar. Evren'de bile en küçük ve en büyük ölçekte olgu ve olayların birbirini tekrar eden simetrileri ve periyotları, formları ve kodları vardır ki bunlar düzen, nedensellik, yasalılık gibi *tasvîrî* kavramlarımızın kaynağını oluştururlar. Hem birey hem de toplum seviyesinde kanonik yapının yokluğundan kaynaklanan bu tür periyot ve simetri eksiklikleri, kişiler nezdinde bir değer ve düşünce parçalanmışlığını da tetiklemektedir. Son olarak kanonik yapının yokluğu, bireyler arasındaki *paylaşılabilirliği* de asgarî seviyeye indirir. İnançlar, duygular, düşünceler, amaçlar, kısaca hiçbir şey, *ortak* sözcüğünün içeriğine atıf yapılacak bir zemin bulunmadığından paylaşılabilir bir özellik göstermez. Bunun sonucu olarak her türlü sorun tartışma, çekişme, kavga, kırgınlık, çatışma ve hatta savaş ile sonuçlanır; bildirişim ve iletişim ortadan kalkar; çünkü kendine nispetle yapıp edilenleri tüm bireyler için anlamlı kılacak kanonik bir yapı yoktur ortada.

Çözüm: Teklif

Sunum boyunca, sorunu ferdî ahlâktaki çözülmeye bağladık; bunun nedenini de kanonik yapının eksikliğine dayandırdık. Peki çözüm nedir? Elbette sorular/sorunlar için geliştirilen tüm çözümler bir denemedir. Her zaman ifade ettiğim gibi, toplumsal olgu ve olaylar için önceden verili ve belirli çözümler içeren sâbit modeller yoktur. Bu tür modeller sürekli değişen ahvâle ilişkin günlük deneyimlerden devşirilen, belirli bir anlam-değer dünyasının ilkelerine bağlı olmakla birlikte ucu açık tekliflerdir. Burada bu çözümün pratik, günlük yaşama ilişkin unsurlarına değil, daha çok her türlü çözüm denemesinin köklerini bulduğu anlam-değer dünyasına ilişkin ilkelerine değineceğim. Bu ilkeleri, haysiyetleri ba-

kımından farklı biçimlerde sıralayabiliriz: *akıl*, *ferdiyet*, *bilgi* ve *tarihî tecrübe* vb... Bu sunum çerçevesinde diğerlerine değinmekle birlikte daha çok *akıl* üzerinde duracağım.

Felsefe-bilim tarihi çalışmalarımda dikkatimi çeken bir noktayı paylaşmak istiyorum. Bu sahada konuyu tarihin en karanlık noktasına kadar geri götürüp oradan tekrar günümüze kadar takip etmek meslekî bir gerekliliktir. Örnek olarak *sayı* kavramını ele alalım: Başlangıç noktamız, tespit edilebilen "İlk insanlar sayma eylemini nasıl gerçekleştiriyorlardı; sayıdan ne anlıyorlardı?" gibi sorulardır. Bu çerçevede de dikkatimi çeken nokta şudur: Yaklaşık olarak M.S. 1000'e kadar, İslâm'ın dışında, Yahudîlik, Hristiyanlık, Budizm, Taoizm gibi bilinen hiçbir büyük din *akıl* merkezli değildir. Yahudîlikte istidlâlî kelâmî hareketler İbn Meymûn ve sonrasında başlar; Hristiyanlıkta ise 1150'lerden sonra kıpırdanır; akabinde Albertus Magnus ve Thomas Aquinas ile zirvesine ulaşır. İslâm tarihine bakıldığında ilk günlerden itibaren akıl merkezli bir din yorumunun öne çıktığı görülür. Niçin? İslâm ne tür bir *meydan okuma*ya muhatap oldu ki akıl merkezli bir yaklaşımı öne çıkardı? Bu soru, kanımca ciddi bir araştırmayı hak ediyor. Okuma-yazma oranı yüksek olmayan ilk Müslüman toplumu orta dünyadaki felsefî/ilmî gelişmelerden; Mezopotamya, Mısır, Anadolu kültürlerinden, Eskiçağ Ege, Helenistik dönem gibi önemli kültür havzalarının birikiminden haberdar değildi. Bu tespiti temellendirmek için insanı daim düşünmeye, fikir yürütmeye, akletmeye, kalbetmeye davet eden *Kur'ân-ı Kerîm* ve *Hadis* gibi dinin temel metinlerine atıfta bulunmayacağım. Çünkü ilk elde bu atıf yalnızca *değer alanı*nda görülebilir; ancak bu tespit *değer* kadar *eylem alanı*na da aittir. Daha ilk kelâmî metinlerde "Tanrı'yı bilmede nazar, tüm Müslümanlara vaciptir." [*en-nazaru vâcibun alâ kulli muslimîn fî marifetillâh*] deyişi dikkat çekmektedir. İmdi, metin tarihsel bağlam

içinde anlamlı ise o zaman şu soruyu *tekrar* sorabiliriz: Öyle bir ortam olmalı ki, müslümanlar yıkıcı bir meydan okumayla, hayatî, varoluşsal bir tehdit ile yüzleşmeliler ki bu kadar riskli ve İslâm tarihi boyunca merkezî olan bir *tercih*te bulunmak zorunda kalsınlar. Çünkü bu deyiş, din için ilkece tehlikeli bir yargıdır; zira büyük kitleleri dışarıda bırakmak zorunda kalırsınız. Öte yandan, yine akâid ve kelâm metinlerinde *taklîdî* değil *tahkîkî îmân*ın esas alındığı bir yaklaşım vardır. Bu da benzer biçimde dini son derece elitist/seçkinci bir hâle taşır. Hem halk hem de o yüzyıllardaki tahsilli insanların sayısı göz önünde bulundurulursa talebin ne kadar yüksek düzeyde olduğu ve ne tür bir risk barındırdığı hissedilebilir. İşte tüm bu riskleri üstlenerek niçin İslâm başından itibaren Tanrı'nın bilgisinde nazarı, îmânda ise tahkîki –ki aklîdir– öne çıkartmıştır? Bu soru, üzerinde durulmayı hak eden bir sorudur.

Çağdaş durumda İslâm toplumlarında kadîm tecrübe de ihmal edildiği için *akıl* tahfif edilmekte, idrâkinde ciddi sorunlar yaşanmaktadır. Şu noktayı hemen vurgulayalım, îmân gibi bir eylem *mücerred/fıtrî akıl* ile mümkündür; ancak kavle/söze döküldüğünde artık *istidlâlî akla* geçiş yapılmış demektir. Bu yargıdaki ayrıma dikkatinizi çekmek isterim: *Akıl* ile mücerred, fıtrî, istidlâlî akıl aynı şey demek değildir; çünkü akıl bir kuvvedir, bir yetidir; pek çok farklı tezâhürü vardır; yukarıda dile getirdiklerimiz yanında tecrübî, temyîzî, nazarî, meâşî, teklifî, istişhâdî vb. onlarca *akletme* çeşidi mevcuttur. Mevsûf ile sıfatı birbirine karıştırmamak gerekir; bu nedenle akıl dendiğinde yalnızca istidlâlî/rasyonel olan anlaşılmamalıdır. Kısaca şöyle dile getirilebilir: Âmen-tu, yani "ben-iman etti*M*" diyen *ferdiyet*ini kazanmış *kişi*ye "eylem içinde erimiş ben"in ihsâsını ve idrâkini, kısaca şuûrunu, farkındalığını veren; bunu mümkün kılan zemindir mücerred/fıtrî akıl... Bu akıl, *âkil-bâliğ*deki

akıldır ve bizi çocuk ve deliden ayıran, mükellef ve mesûl kılan en temel insanî yetidir. "Ben-iman etti*M*" kalbî süreçten aklî sürece, yani idrâk, tasdîk ve akabinde kavlî sürece yani ikrâr sürecine evrildiğinde istidlâlî merhaleye ulaşılır, ki bu minimal rasyonalitedir; asgarî istidlâlî akıldır. Bu nedenle her türlü kanonik yapı, usûleynin vurguladığı üzere, minimal rasyonalite üzerine kurulur; minimal rasyonalite, minimal metafiziktir aynı zamanda... Bu tespit, kısmî olarak kabul etmekle birlikte, aklın mutlak anlamda *bağlamsal* olduğunu ileri süren yorumları reddeder. Bunu özellikle vurguluyorum çünkü ister dinî ister ilmî ister içtimaî olsun her tür insanî etkinliğin üzerine kurulduğu minimal rasyonalite, bizâtihi insan demektir. Türkiye'de, özellikle modern/çağdaş bilim eleştirilerinde –ki büyük oranda şairler tarafından yürütülmüştür– *bağlamsal akıl* ve onun ifadesini mümkün kılan istidlâlî akıl ile mücerred/fıtrî akıl birbirine karıştırılmaktadır. Elbette çeşitli tarihsel dönemlere ait insanın akıl yürütme biçimleri ile coğrafî ve toplumsal koşullarla kayıtlı bağlamsal akıllar vardır. Modernizmin her türlü aklî etkinliği rasyonel olana indirgeme çabasını eleştireceğiz diye *âmen-tu*nun dolayısıyla *ferdiyet*in asgarî şartı mücerred/fıtrî aklı eleştirmenin hiçbir anlamı yoktur. Öte yandan makûl olmayan –istidlâlî değil– hiçbir şey İslâm'da îmânın konusu kabul edilmez. Nitekim Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin güzel vurgusu ile İslâm makûldür, âtıfî değildir; âtıfî yani psikolojik, duygusal, hissî değildir; aksi halde İslâm *l*â-*makûl* bir din olurdu. Çünkü duygular istidlâlî aklın dizgelerine dökülemez; İslâm'da ise îmân akl-ı mücerred/fıtrî ile, *ikrâr* ve *ispat* ise genel anlamıyla *nazar*, özel anlamıyla *istidlâlî akıl* ile mümkündür.

Post-modernist felsefe hareketleri, Türkiye'deki bir kısım muhafazakâr kesimde ilginç bir biçimde karşılık buldu. Niçin? Çünkü "Senin aklın sana, benim aklım bana!"; "Senin

Tanrın sana, benim Tanrım bana!"; kuralsız, yasasız çoğulculuk... Bu yaklaşımda göze çarpan, modern bilimin ifrâta varan aşkın (transendent) iddiasına, tefrîte varan *bağlamsallık* karşı-iddiası; buna bağlı olarak *doğru*nun toplumsal bir inşâ olduğu vb. tezler ile bunu temellendirmek için modern bilimin ortaya çıkışındaki sosyo-ekonomik ve politik yapıların izini süren Boris Hessen ile Henry Grossman'ın marksist düşünceleri ile bunların kapitalist Kuhn'cu yorumu... Elbette usûleynin de işâret ettiği üzere, beşerî-insanî her şeyin bağlamla sıkı bir ilişkisi vardır; bir şeyi, yeri, işlevi ve ilişkileri var kılar zaten. Ancak tüm bu kabuller, mücerred/fıtrî aklı tasfiye etmeyi gerektirmez; gerektirmez çünkü akıl bizâtihi insandır. İstidlâlî aklın bağlamsallığım, şartlara bağımlı olarak iş görmesini eleştirmek ile doğrudan mücerred/fıtrî aklı eleştirmek farklı iki tutumdur. Usûleynin dediği gibi, *şatr* ile *şart* birbirine indirgenemez; bu nedenle mücerred/fıtrî akıl İslâm'ın şatrıdır; şartı değil... Kişisel kanıma göre, çağdaş dünyada en önemli sorunlarımızdan biri, *âmen-tu* dememizi mümkün kılan *akl-ı fıtrî*yi ve *gayb*ı makûl hâle getirmemizi mümkün kılan *nazar*ı ve tahkîk yapmamızı mümkün kılan *istidlâlî aklı* birbirine indirgemek, karıştırmak ve dahi ihmal etmektir.

Konumuzun içeriğine de atıf yapmak gerekirse *genç* sözcüğü Türkçede *kenç* kelimesinden gelir; bu da *en* sözcüğü ile ilişkilidir; bu anlamda genç, enleşen, genleşen, fazlalaşan, kısaca büyüyen demektir. Her büyüyen, bir *ortam*da, bir *yuva*da, bir *yer*de büyür; işte yukarıda özetlenen özellikleriyle kanonik yapılar bir millete mensup gençlerin maddî ve manevî, fizik ve metafizik güvenliğini sağlayan kuş yuvaları gibidir. Bu çerçevede Türkiye'de gençlik arasında bir bunalım, bir isyan, bir kimlik sorgulaması, erke karşı bir öfke ve nihayet kişisel ahlâkta bir çözülme var ise bunun nedeni kanonik yapının yokluğu ya da var ise içselleştirilememesidir.

İçselleştirmenin bulunmadığı yerde haricî bir sese kulak kesilinir, sürekli dış bir otorite aranır; aile, okul, çevre, devlet gibi güçlerin çevrelediği, müzakerenin değil, olumlu ve olumsuz içeriğiyle emretmenin câri olduğu bir yaşam tarzı içinde var olunur. Bu durum kişiye öz güven sorunu yaşatır; davranışlarına dışarıya göre sürekli ayar veren kişi ise kendini sürekli baskı altında hisseder; bu da güvenlik sorunu yaşamasına neden olur. En nihayet kendini *ifade sorunu* ortaya çıkar, genç kendini isyan, tavır alma, farklı giyinme, zarar verme, hatta kendini ifna etme gibi farklı yollarla teşhir eder. Kanonik yapıyı içselleştirmiş bir birey ise kendini ifadeyi müzakere yolu ile yapar, ne isyan eder ne de emir alır; halleder; çözüm bulur.

Şimdiye değin nazarî olarak dile getirdiklerimizi tarihî örnekler üzerinden temsil edebiliriz. Hatırıma ilk gelen örnek, Gazi Ahmed Muhtar Paşa'nın anılarında Kafkas cephesi ile ilgili anlattığı şu olaydır: "Oldukça fazla yaralının olduğu birlikler sazlıklar arasından küçük kayıklarla geri çekiliyordu. Her tarafı inlemeler kaplamıştı; düşman, askerlerin yerini kolayca tespit edebilirdi. Ayağa kalkıp 'Bu bir emirdir; herkes sussun!' diye seslendim. Ses bıçak gibi kesildi; uzun bir süreden sonra karşı kıyıya ulaşınca, niçin hiç ses çıkmadığını ben de merak ettim; bakınca gördüm ki yaralıların çoğu ölmüş ama ölürken dahi seslerini çıkarmamışlardı." Ölüm gibi bir hâdiseye rağmen gösterilen bu susma becerisi, dış bir otoritenin baskısı ile sağlanamaz; bunu yalnızca, askerî anlamda kanonik yapıyı içselleştirebilen bireyler yapabilirler. Ya da Viyana bozgunundan sonra gönderilen kendi idam fermanını, isyan etmek yerine, kendinden sonraki en kıdemli Paşa'ya vererek infazını isteyen Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın tavrı devlet terbiyesine ilişkin kanonik yapının içselleştirilmesine bir örnektir. Mehmet Genç Hoca'dan dinlediğim başka bir örnekte, Bosna'daki

bir Osmanlı muhasebecisi ile Tebriz'deki bir Osmanlı muhasebecisini aynı şekilde davranmaya iten bürokratik moral değerlerdeki müştereklikliktir. Hem küçük hem de büyük ölçekte, topluluklardaki ya da toplumlardaki muhtelif yaşama katmanlarına ve davranış tiplerine ilişkin ahlâkî, dinî, siyasî, ailevî vb. kanonik yapılar, hissettirmeden ama hassâsiyeti ve hissiyâtı besleyerek, hiç görülmeden ama her yerde varmış gibi; transendent değil ama transendental; a-historic ve meta-historic değil ama tarihsel; kısaca her birimizin hiç ortada gözükmemesine karşın *sanki varmış gibi* ortak bir dil bilgisi kurallılığına göre konuşmamızı sağlayan yapıya benzer bir rol oynarlar. Elbette bu yapıların zemininde anlam-değer dünyasına ilişkin manevî değerler ile dinî-hukukî biçimsel değerler yer alır. İçselleştirilen bu yapılar, belirli bir terkipten sonra, kişin tercihlerine uygun biçimde ferdî ahlâkın zeminini oluştururlar. Bu şekilde oluşmuş ferdî ahlâk kendine göre eylemek için artık haricî bir otoriyete gereksinim duymaz.

Sonuç olarak, mensûbiyetlerimizin ve âidiyetlerimizin binlerce yıllık tarihî bir tecrübesi vardır. Bu tecrübe, min-vech pek çok özelliği hâizdir. Kanaatimce bu özelliklerin en önemlilerinden bir tanesi, aklın merkezîliğidir. İkilik ve çatala düşmeden akla dayalı kanonik yapıların üretilmesi, ortak akıl, ortak dil ve ortak değerin/vicdanın inşâsı için elzemdir; tersi durumda tekillikleri, ferdîlikleri tartışarak tüketmek olduça zordur. Çünkü, yukarıda da işâret edildiği üzere, tanımlanabilirliğin, paylaşılabilirliğin ve tekrar edilebilirliğin olmadığı bir yapı, bir kültür birleştirici olamayacağı gibi, mensuplarını da bir-ara-da tutamaz. Kendini dünyada bu özellikleri hâiz kültürlere ait değerlerle tanımlamaya başlayan, dönüştüren ve bunalım üreten bir yapı ortaya çıkar. Çünkü ayağınızı basacağınız, metafizik güvenliğinizi sağlayacağınız, geleceğinize ilişkin bir öngörüde bulunacağınız bir yatağa, bir harka, bir yuvaya sahip değilsinizdir.

*Kanon*un, *nomos*un olmadığı yerde kaos yükselir; kaos da daim bunalım üretir zaten... Bu nedenle mücerred/fıtrî aklın temelinde yer aldığı nazar ve istidlâlin iş gördüğü kanonik yapıların hızla inşâ edilmesi gerekir. Elbette bu inşâ yolda ve yol ile mümkündür. Fazla ayrıntıya girmeye gerek yok; Türkiye'de doğal bir topluluk arasında yönlendirilmemiş bir anket çalışılması yapılsa ortak bir geçmiş, şimdi ve gelecek tasavvurunun bulunmadığı görülecektir. İlk elde ortak bir değer dünyası paylaşılıyor gibi görülse de bu paylaşım mefhûmî değil lafzîdir; çünkü konuşmamızı sağlıyorlar belki ama yaşamımıza yön vermiyorlar, veremiyorlar. Bu farklılığı dinî, ahlâkî, siyasî, dinî vb. pek çok toplumsal örgütlenme çerçevesinde tespit etmek mümkündür. Ortak gramerin olmadığı bir dilin mensupları konuşamazlar; konuşsalar da anlaşamazlar. Benzer biçimde, özümüzle, sözümüzle, dilimizle, elimizle konuşuyoruz ancak kanonik yapı eksikliğinden pek de kolay anlaşamıyoruz. Başlamak için tek bir ilke var: Yola çıkmak... İlkeler, sen ve yol... Yanlış yapmaktan korkmadan... İrfânî deyişle, hâlis bir niyet ile çıktığın yolda yaptığın yanlışlar doğruna azık olur...

Fıtrat, Nazar ve İstidlâl: Akıl mı Akletmek mi? ya da Müslümanca Düşünmeye Giriş[15]

İtibar'da daha önce yayımlanan bir yazımızda şöyle bir soru sormuştuk: İslâm ne tür bir *meydan okuma* ile muhâtap oldu ki daha ilk dönemlerden itibaren *akıl* merkezli bir yaklaşımı öne çıkardı? O kadar ki, *Tanrı'nın bilgisi*nde (*marifetullâh*) dahi nazarî/aklî idrâki zorunlu kıldı ve yine aklî tefekkürü gerektiren *tahkîkî îmânı taklîdî* olana tercih etti. Konuyla ilgili nispeten ayrıntılı bir çözümlemeden sonra, *tarihî bağlam* dikkate alındığında ve *coğrafî mekân*ın da kadîm medeniyet havzalarına komşu olduğu göz önünde bulundurulduğunda, göreceli olarak riskli "... bu *tercih*in nedenlerinin karşılık geldiği *hayatî varoluşsal tehdid*in ne olduğu, üzerinde durulmayı hak eden bir sorudur." demiştik.

Bu sorunun yanıtı için ilk elde dikkat edilmesi gereken husus, *akıl* sözcüğünün *mefhûm*unun iyi belirlenmesidir. Nitekim söz konusu yazımızda, bir *kuvve* (*güç*) olan aklın çok değişik tezâhürleri/tecellîleri olduğuna işâret ederek, *îmân*ın *mücerred/fıtrî*; *idrâk*in *nazarî* ve *ispat*ın *istidlâlî akıl* ile tahakkuk ettiğini, "İslâm'da *îmân*, akl-ı mücerred/fıtrî ile, *ikrâr* ve *ispat* ise genel anlamıyla *nazar*, özel anlamıyla

---

[15] *İtibar*, Şubat-2015, sayı. 41, s. 40-42.

istidlâlî akıl ile mümkündür." cümlesi ile belirtmiş ve "... çağdaş dünyada en önemli sorunlarımızdan biri, *âmen-tu* dememizi mümkün kılan *akl-ı fıtrî*yi ve *gayb*ı makûl hâle getirmemizi mümkün kılan *nazarî aklı* ve tahkik yapmamızı mümkün kılan *istidlâlî aklı* birbirine indirgemek, karıştırmak ve dahi ihmal etmektir." yargısında bulunmuştuk.[16]

Bu yazımızda *akıl* kavramının mefhûmu hakkında yukarıda dile getirilen düşünceler mahfuz kalmak kaydıyla iki soruya yanıt arayacağız. Birincisi, Müslümanların ilk dönemlerde muhâtap oldukları *varoluşsal hayatî tehdid*in; ikincisi ise *usûleyn* açısından bu tehdidin aşılması için temel alınan *akıl* mefhûmunun *mısdâk*ının ne olduğu? Birinci sorunun yanıtını verirken akıl sözcüğünü, ikinci sorununun yanıtını dikkate almayarak, kudemânın tabiriyle *müsamahalı* bir biçimde kullanacak; hakîkî mısdâkını ancak ikinci sorunun yanıtını verdikten sonra belirleyeceğiz.

Birinci sorunun yanıtı, daha önceki pek çok yazımızda ele alındığından, kısaca şöyle çerçevelenebilir: Bir hayat görüşü olarak İslâm'ın olmaz-ise-olmazı *tevhîd* ilkesidir. Tevhîd, İslâm hayat görüşüne göre yalnızca basit bir *itikâdî* kabul değil, bizâtihi aklın en temel *rüknü* ve *istidlâlî idrâkin sınırı*dır. [İstidlâlî aklın diyoruz, çünkü nazarî aklın bir de *istişhâdî* tezâhürü vardır ve bu tezâhür ile ferdî de olsa istidlâlî aklın sınırlarının ötesine geçmek mümkündür.] Tevhîd, en genel anlamıyla *tabiat*, *hayat* ve *makûlât*ta Tanrı dışında fâil/etkin her türlü *ikincil neden*i ve *ara-varlığı* reddeder; *varlık*a *büyülü* ve *mistik* bir fanus içinden bakmayı kabul etmez. Başka bir deyişle, hakîkî anlamıyla *mücerred* ve *kadîm* olan yalnızca Tanrı'dır; diğer her şey *maddî* ve *muhdes*tir. Bu en genel anlamı içinde tevhîd, *insan-toplum* uzayında *tevhîd-i rubûbiyet* olarak ifade edilir. Bu, ilkece, insan hayatının *anlam*ı ile bu anlamın kendine göre belirlendiği *yasa*nın kayna-

[16] Bkz. *İtibar*, Ağustos-2014, sayı. 35, s. 32-39; bu kitapta, s. 89-110.

ğının Tanrı olduğunu ikrar etmektir. *Tevhîd-i rubûbiyet* kısaca "*kula kulluk yapmamak*" şeklinde özetlenebilir. Ancak buradaki *kul* olmak yalnızca insana ya da siyasî güce delâlet etmez; aynı zamanda Evren ve içindeki her şey kul olduğundan, hatta hayat içinde insan tarafından üretilen tüm itibârî değerler de kul kabul edilebileceğinden, Tanrı dışında hiçbir maddî ve itibârî var olana mahkum olmamak, tapmamak, kul olmamak anlamına gelir. *Tabiat* ölçeğinde *tevhîd*, *tevhîd-i ulûhiyet* olarak adlandırılır ve Evren'de Tanrı dışında hakîkî manâda *fâil/etkin neden* olmadığını, diğer tüm nedenlerin *âmil/etken* nedenler olarak görülmesi gerektiğini vurgular. *Tevhîd-i vucûdiyet* ismini alan *tevhîd*in üçüncü tezâhürü ise *makûlât*ın sınır/ufuk kavramının *vucûd/varlık* kavramı olduğunu söyler; yani hakîkî anlamıyla *li-zâtihî* varlık yalnızca Tanrı'dır; diğer tüm var olanlar O'na nispetle *li-ğayrihî*dir. Kısaca denirse *tevhîd*in her üç tezâhürü, İslâm medeniyetinin diğer medeniyetlere nispetle, farklı *insan-toplum*, *doğa* ve *metafizik* anlayışlarına sahip olmasının en derin nedenidir; o kadar ki, *tevhîd*in her üç tezâhüründeki farklı tonlar bile, İslâm medeniyetindeki bu üç sahadaki değişik yaklaşımların da bizzat nedeni olarak görülebilirler. Örnek olarak, fazla ayrıntıya girmeden, meşşâî felsefe-bilim dizgesine karşı, itikâdî/semî düzeydeki tüm ihtilaflarına rağmen Mutezîlî, Eşârî ve Maturîdî kelâmın *monadçı* (*cuzun la-yetecezze*) bir ontolojiyi benimsemesinin nedeni, yukarıda dile getirilen düşüncelerde aranabilir. İşte, kısaca birinci sorunun yanıtı, tevhîd ilkesi ve levâzımının tazammunları çerçevesinde, kamusal alanda en yüksek derecede *paylaşılabilir bilgi*yi de mümkün kılan, nazarî/istidlâlî aklın sınırları dahilinde, hem kendi çağındaki hem de genel olarak büyülü, mistik, spiritüel, ilahımsı *fâil* ikincil ara-nedenleri reddederek *tabiatın*, *hayatın* ve *makûlâtın idrâkini sahîh ve sâdık* bir biçimde temin etmektir.

İkinci sorunun yani *usûleyn* açısından bu tehdidin aşılması için temel alınan *akıl* mefhûmunun *mısdâk*ının yanıtına gelince... Her şeyden önce vurgulanmalıdır ki, akıl bir *öz* ya da *cevher* değil, bir *yeti*dir bir *etkinlik*tir. Varlığını insanın *heykel-i mahsûs*unun *bütünlüğü*nde bulan akıl, *fıtrî*, *garizî*, *matbû* ya da en genel anlamıyla *mücerred* temeli yanında belirli bir mekân-zaman içinde kazandığı *mesmû* ve *mükteseb* bir yapıya da mâliktir ve bu yapı *tecrübî*, *temyîzî*, *vicdanî*, *istişhâdî*, *hadsî*, *nazarî*, *istidlâlî* vb. pek çok değişik tezâhüre sahiptir. İster temelinden ister yapısından kaynaklansın bir etkinlik, bir faaliyet olarak akıl, Sâmî dillerinde hem *idrâk* hem de *itikâd* demektir ve her iki eylemin de zemininde bulunur; bu açıdan da *ilim* ve *îmân* aynı etkinliğin sonucu olarak tecellî eder... Başka bir deyişle, *inanç* ve *bilgi*nin her ikisi de *düşünce*nin bir tezâhürüdür; yani *inanç bir tür düşüncedir*; *düşünce de bir tür inançtır*... Öyleyse bu çerçevede *bir etkinlik olarak akıl* derken ne kastedilmektedir?

Kur'ân-ı Kerîm'de akıl ve akıla ilişkin diğer kelimeler büyük oranda *tefe'ul* babında zikredilir: *Taakkul*, *tezekkür*, *tefekkür*, *tedebbür* gibi... Bu babın konumuz çerçevesinde dikkati çeken üç anlamı vardır: **1.** *Eylemi istemek*; *istif'âl* babı gibi; örnek olarak, *isterhame* yani merhamet istemek...; **2.** *Eylemi meşakkatiyle yüklenmek*; başka bir deyişle *eylemin nitelikleriyle nitelenmek*; örnek olarak, "*yürüme*" eyleminin içeriğini yüklenmek, yalnızca "*yürüme*"nin üzerine konuşmak değil, "*yürüme*"nin nitelikleriyle nitelenmek için bizâtihi yürümek, yürümeye başlamak...; **3.** *Eylem içre olmak*, *bizâtihi eylemek*; kısaca *oluş* (*sayrûret*)... Örnek olarak, "çamur taşlaştı (*tahaccere el-tîn*)" dendiğinde kastedilen "taş oldu (*sâre haceren*)"dur. Ancak bu *oluş*ta zâhir anlamdaki fâil mülâhaza edilmez, dikkate alınmaz; yani "çamur taşlaştı" dendiğinde, neyin ya da kimin taşlaşmaya neden olduğu değil, bizâtihi taşlaşma eylemindeki *oluş*a işâret edilir. Kısaca denirse *tefe'ul* babı *süreklilik*e, *sürec*e,

*örüntü*ye işâret eder; muhâtap insan ise ayrıca *tekâmül*e... Bu işâret aynı zamanda ister *tabiat* olsun ister *hayat* her iki mevcûdun da *kapalı* değil, *açık uçlu*, dolayısıyla *tamamlanmamış* olduğunu imler... Öte bir deyişle tabiata ve hayata yönelik tek başına *özcü* (essensialist) bir yaklaşım söz konusu değildir; tersine hem tabiattaki hem de hayattaki *sâbit* ile *mütegayyir* unsurlar, süreç içinde birbirinin yerini alan bir geçişkenlik ve akışkanlık gösterirler.

Medeniyet ile *temeddün* sözcüklerini mukayese ettiğimiz başka bir yazımızda *insan-olma*nın bir süreklilik olduğunu, insanın tamamlanmadığını, yani *insanlaşmanın* sürdüğünü belirtmiştik.[17] Bu çerçevede *insan* söz konusu olduğunda *tabiat*a ilişkin *tekevvün*, *yaşam*a ilişkin *temeddün* ile sürer; ancak temeddün bir *tedeyyün*ü yani *yaşam*a ilişkin bir *yol tutuş*u gerektirir. İnsanın temeddün aşamasında tuttuğu yolun iki yönü vardır: Ya konfora, lükse ve çürümeye; dolayısıyla anlamsızlığa ve hiçliğe, kısaca maddî ve manevî *tefessühe* yani *zevâle* ya da *akıl* ile *el*ini, *fikir* ile *iş*ini terkip ettiği, *ilimler*, *sanatlar* ve *irfân* ile maddî ve manevî *teellühe* doğru yolculuk yaptığı, varlık–bilgi–değer ahengini yarattığı, var-olurken var-ölmek idrâkine kavuştuğu ucu açık bir *kemâle*... Yine de hem büyük hem de küçük ölçekte tüm bu süreçler her daim kendini tekrar eder; yani Evren hâlen tekevvün etmeye; insanlar da temeddün–tedeyyün–tefessüh ya da teellüh süreçlerinden an-be-an geçmeye devam etmektedirler. O kadar ki, tek bir insan bile benzer örüntüyü *ömür* denilen süreçte bireysel olarak deneyimler. İşte tüm bu manzara, dikkat edilirse ancak yine sözcüklerin anlamları *tefe'ul* babında idrâk edildiğinde ortaya çıkmaktadır.

---

[17] Bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Sözcük ile Kavram Arasında Medeniyet mi, Temeddün mü?", *Kayıp Halka*, Papersense Yayınları, İstanbul, 2015, s. 269-294. *Türkiye Günlüğü*, üç aylık fikir ve kültür dergisi, 2014, sayı. 117, s. 99-111.

Şimdiye değin dile getirilenler ışığında *bilgi-ce* (epistemolojik) düzlemde akıl üzerine, aklın kendiliği hakkında konuşmak mümkünse de –ki, isim (*sınır*) koymadan kavletmek (*söz söylemek*) insan idrâki için mümkün değildir– esas olan *akletmek* yani bir etkinlik olarak aklın işlevlerini açığa çıkartmak; hem eylemi istemek hem eylemi yüklenerek nitelikleriyle nitelenmek, hem de bizâtihi eylemektir. İsmi, sınırı çitleyerek bir sâbitlik kazandırmak, sonra da bu sâbiti aklın *zâtı* olarak görüp dondurmak, aslında aklın belirli bir mekân-zamandaki tezâhürünü, yani yetinin kendini değil, bağlamsal bir dışa vurumunu *mukayyet* olmaktan çıkartıp *mutlaklaştırmak*, *aşkın* kılmak, *tarih-üstü* bir konuma taşımak demektir. Burada serimlenen yaklaşım ise bir yeti, bir etkinlik olarak aklın herhangi bir dışa vurumunu esas almaz; tersine dışa vurumun koşullarını göz önünde bulundurarak bizâtihi bu dışa vurumu mümkün kılan etkinliği, yetiyi önemser...

Daha büyük ölçekte düşünülürse bizâtihi dinin bile bir *düşünce/fikir* değil bir *eylem* olduğu söylenebilir: *Tedeyyün* yani yaşama ilişkin bir yol (*el-dîn*) tutmak... Başka bir deyişle, dinî önermelerin, *ihbârî* değil *inşâî* olduklarından, *doğrulanmaları* ya da *yanlışlanmaları* değil, eylem ile *olumlanmaları* ya da *olumsuzlanmaları* söz konusudur; bu da ancak dinin emir ve nehyine *katılmak*la mümkün kılınır. Örnek olarak "oruç tut!" emri ya da "çalma!" nehyi o dine mensup kişi tarafından eylemle olumlandığında ya da olumsuzlandığında bir *içerik* kazanır. Başka bir deyişle, bir yol olarak din, ancak o yola çıkanlar ile, yola çıkanların varlığı ile içeriğini üretir; kendini örer; daha veciz bir deyişle eylemle kendini somutlar...

Şimdiye değin denenleri göz önünde bulundurmak kaydıyla vehmî idrâkin bir sonucu olan beşere ait *çatallama*ların esasen insanî *eylem* içinde birbirine girgin ve birbirine

dönüşen bir *akış*, bir *süreç*, bir *örüntü* olduğu söylenebilir. Bu açıdan *tefe'ul* babı içinde her türlü entiteyi *eylem içinde* idrâk etmek mümkündür. Bu yaklaşım, hepsi aynı kökten gelen, varlığı (*malûm*) bilgide (*ilim*), bilgiyi de bizâtihi eylemde (*amel*) yakalamanın yolunu açar. Felsefî bir ifade ile öncelikle *ontoloji* ve *epistemoloji* arasındaki ayrımı ortadan kaldırır; akabinde de her ikisini *eylem*de bir araya getirir. Tıpkı ehl-i irfânın, Tanrı'nın *ilmi* olarak *âlem*in, yine O'nun bir *amel*i olduğunu ifade etmesi gibi, ki bu *halk-i teceddüdî*nin de imkânına işâret eder.

Bir düşünce, ancak ve ancak köklerine geri gidilerek yenilenebilir. İslâm düşünce geleneğinin çağdaş dünyada yeniden ifadesi için –kanımızca– ilk yapılması gereken, *isim*lerin tekrar *tefe'ul babına* konularak *eyleme* dönüştürülmesidir. Bu tavır, eylem geleceğe doğru bir atılım olduğundan, geçmişi, geleceğe eklemlemek için, eylemin bir parçası hâline getirir; hem değiştirir hem de sürekli kılar... İşte günümüzde *modern* ve *çağdaş materyalist spiritüalizm*in önümüze koyduğu, hatta dayattığı büyülü, mistik, tanrımsı varlıklar ve değerlerle dolu meydan okumaya ve tehdide karşı durmanın –kanımızca– yegâne ve en etkili yolu *tevhîd* ilkesi temelinde fıtrat, nazar ve istidlâli yeniden *akletmek*tir.

Son söz: *Tefekkür* (istidlâlî düşünmek), *taabbüd* (kulluk etmek) ve *tezekkür*ün (istişhâdî düşünmek) ilk şartı *taakkul*dür yani *akletmek*... Sorumluluktan kaçmak için aklı tahkir etmenin bir anlamı yoktur.

Bilgi Aklın Kulluğudur[18]

Kudemâ, Allah'a kulluğu, "yaratılanın, yaratıldığı hâl üzere olması" biçiminde tanımlar. Başka bir deyişle kul olmak, bir şeyin ne üzere yaratıldıysa o şey üzere olmasıdır. Bu nedenle, Evren'deki her şey kuldur. Bir gezegenin ya da bir atomun doğaları neyi gerektiriyorsa onu yapmaları kullukları üzerinde oldukları anlamına gelir. Tüm yaratılanlar, kulluklarına ilişkin *bilgi*yle donatılmışlardır; dolayısıyla kullukları zorunluluk içerir. Yaratılanlar, zorunluluklarını yerine getirdiklerinde hem görevlerini ifâ etmiş hem de içerdikleri imkânları bilfiîl hâle taşıyarak *kemâl*lerini tamamlamış olurlar. Kemâline ulaşan her yaratılanın *zevâl*i de başlar... Zevâl, Evrendeki her var olan için *bütün*e geri dönmek; yeni bir görev için *sürec*e dahil olmak demektir.

İnsana gelince, insan öteki var olanlardan farklı olarak *akıl* denen bir meleke ile donatılmıştır. *Beşer* yanı, onu öteki var olanlarla bir kılarken, akıl yanı öteki var olanlardan ayırır ve onu *insan*a dönüştürür. İnsan, insanlığını aklı sayesinde kazanır. Ancak akıl bir *imkân*dır; beşerî gelişime (*bâliğ*) bağlı olarak akıl, imkân olmaktan çıkıp fiile dönüşmeye, akletmeye (âkil) başlar. Bu nedenle, beşerin doğası var iken insanın doğası yoktur; çünkü insan verili bir yapı değildir; sürekli oluşan bir süreçtir. Bu süreci insanın *fıtrat*ı belirler;

---

[18] *Sabah Ülkesi*, Ekim-2012, sayı. 33, s. 6-9.

insanın fıtratı da imkân hâlindeki [terbiye ve tâlim edilmemiş] *mücerred akıl*dır. İnsanın beşer yanı, tıpkı Evren'deki öteki var olanlar gibi zorunlu bir doğaya sahiptir; bu nedenle, zorunlulukları yerine getirerek var olmasını sürdürür. Beşer de tıpkı öteki var olanlar gibi imkânlarını bilfiîl kılıp kemâlini tamamlar ve zevâle erer; bütüne geri döner; sürece dahil olur.

Akıl ise imkândan melekeye dönüşme sürecinde, beşerî gelişim kadar yeni bir ögeye gereksinim duyar; o da *bilgi*dir. Beşerî süreç için maddî gereksinimler ne kadar gerekli ise aklî süreç için de bilgi o kadar elzemdir. Bu nedenle aklın kulluğu, sahip olduğu bu yapıyı imkândan bilfiîl sürece geçirmesi, dolayısıyla yaratılış hâli üzere olmasıdır. Bu sürecin eylem hâli tefekkürdür; tefekkür ise bilgiyle başlar, bilgiyle sürer ve bilgiyle tamamlanır. Bundan dolayıdır ki kudemâ, etkinlik kazanmış aklı, sahip olduğu bilgiyle tanımlar. Bunun sonucu açıktır; akıllı olmadaki dereceyi, *bilmek* belirler. "Hiç bilenler ile bilmeyenler bir olur mu?" âyet-i kerîmesini yorumlarken bazı müfessirlerin "akıllı olanlar ile olmayanlar" yorumu, akletmenin bilmeye, bilmenin akletmeye müteradif olarak kullanıldığını gösterir.

Ârifler, İslâm'daki biçimsel ibâdetlerin derûnî manâlarından bir tanesinin beşerî organları terbiye etmek olduğunu; başka bir deyişle her bir maddî organı terbiye için bir ibâdet bulunduğunu söyler ve eklerler, "Aklın ibâdeti ise tefekkürdür."; ibâdet yani kulluk... Bu nedenledir ki, tanınmış Osmanlı düşünürü Taşköprülü-zâde, "İlim aklın ibâdetidir." [el-ilm: huve ibâdet el-akl] demektedir. İlim/bilgi konusunda ulemâ ve urefâ arasındaki bu vurgu son derece dikkat çekicidir; o kadar ki, bazı müfessirler *Kur'ân-ı Kerîm*'de kullanılan *ibâdet* (Zariyat 65) ve *emânet* (Ahzab 72) kavramlarını, biçimsel fıkhî ibâdet yanında *ilim* olarak yorumlarlar. Sonuç açıktır: İnsana yüklenen emânet akıl, dolayısıyla tefekkür ve yine dolayısıyla ilim/bilgidir.

Yukarıda, sahip olduğu imkânları bilfiîl hâle getirerek kemâle eren her var olanın zevâlinin de başlayacağına değinmiştik. Bir imkân olarak akıl, tefekkürle bilfiîl hâle geldiğinde, bilgiyle donanıp kemâle erdiğinde ne olur? İşte, insan aklının imkânlarını bilfiîl hâle getirip kemâle ermesi, beşerî durum ile öteki var olanlardan farklı olarak zevâlini doğurmaz; tersine aklın kemâli yeni bir eşik için ilk adımdır. Bu nedenle irfânî geleneğimizde nefsin hâlleri, makamları vb. kavramlardan bahsedilir. Bu durum, bir yanıyla da *insan-olma*nın akıl üzerinden devam etmesi ve tekâmülün sürekliliğidir (*insan-ı kâmil*).

Tam bu noktada, *zorunluluk* ile *sorumluluk* ayrımına işâret edilmelidir. Beşerin zorunlulukları vardır; ama insanın sorumlulukları mevcuttur (*emânet*). Sorumluluğun kaynağı akıldır; çünkü Evren'de her var olan kendi zorunluluğunu, dolayısıyla sınırını kendi içinde taşır; bu zorunluluğun gerektirdiği imkânları bilfiîl hâline getirdiğinde, sınırına vardığında tükenir. Ancak insanın tarihî tecrübesine bakıldığında, aklın sınırlarının sürekli genişletildiği görülür; beşerî olarak uçamayan insan, insanî aşamada âlet yaparak uçar ya da hâfızası yeterli olmayan insan, yazı ve günümüzde genel ağı (internet) icâd ederek hâfızasını kuşatıcı ve kalıcı kılar. Bu durum insan aklının, ahlâkı mümkün kılan başka bir özelliğini ortaya çıkarır; çünkü akıl söz konusu olduğunda zorunluluk yeni bir anlam kazanır. Maddî zorunluluk doğaldır ve yapılması gereklidir; var olanın bir *seçim/tercih* hakkı yoktur; tersine bir biçimde yapılmaz ise var olan ortadan kalkar. Kadîm tabirle, var olanların doğası *mûcîb*tir. Canlılarda ise mûcîb zorunluluk, *mürîd* bir zorunluluğa dönüşür; belirli bir istek ve seçme/tercih aşamasına... Akıl ile *muhtâr* olma aşamasına ulaşılır; muhtâr olmada yalnızca seçme/tercih değil, seçmeme/tercih etmeme de bir seçme/tercih imkânıdır. Örnek olarak bir atomun hareketi *mûcîb*tir;

bir hayvanın acıktığında onu değil de şunu yemesi bir seçimdir (*mürîd*); insanın aç olmasına karşın yememesi, hatta kendini ifnâ etmesi *muhtâr*lıktır. Bu nedenle *irâde*, *yapma isteği* iken *ihtiyâr*, *yapmama özgürlüğü*dür. Kınalı-zâde'nin de ifade ettiği üzere, *mücerred akıl*, bedeni *mütâlaa* ederek isteklerini *müzâkere* eder; *ifrât* ve *tefrît* arasındaki *vasat*ı ihtiyâr ederek bedeni *itidâl* üzere tutar. Açıktır ki ahlâk, beden için değil akıl içindir; başka bir deyişle ahlâk, insanî olanın, beşerî olanı mütâlaa etmesidir; bunun sonucu da *erdem*dir; akıl olmadan tefekkür, tefekkür olmadan bilgi, bilgi olmadan erdem olmaz...

Tefekkürün konusu hem *duyulur* (mahsûs) hem de *akledilir* (makûl) alandır. Öyle ki, mahsûsâta ilişkin bilgisi eksik olanın aklî kemâli de eksiktir. Abdülkerim Cilî, *Merâtib el-vucûd* adlı eserinde, görme engelli bir insanın Tanrı'nın masnûâtındaki görme duyusuna ilişkin bilgiden mahrûm olacağı için makûlâtında da sorun bulunacağını, dolayısıyla kemâlinin nâkıs kalacağını belirtir. Benzer bir örneğin, duyma engelli bir kişi için de geçerli olduğunu vurgular. Bu nedenledir ki, kudemâ, nazarî düşünme yöntemine ilişkin bilgilenmeden sonra, insanın duyu ve aklına konu olan her türlü bilgiyi elde etmeye çalışırdı. Çünkü Varlık, hem *hariç*te (âlem-i şehâde) hem de *akıl*da (âlem-i ğayb) tecellî eder.

Kadîm geleneğimizde, insan üç türlü kullukla yükümlüdür: taabbüd, tefekkür ve tezekkür... Taabbüd ameli, tefekkür fikri/düşünceyi, tezekkür ise irfânı meydana getirir. Bu üç kavram, geleneğimizde üç farklı bilim dalının da ortaya çıkış nedenidir: Fıkıh–kelâm/felsefe–irfân... İnsan aklının kemâli de bu üç kulluğun niteliğine bağlıdır. Bu nedenle, ulemâ ve urefâ akılda, ilimde ve ibâdette tatili caiz görmezler; çünkü akılda tatil bizi insanlıktan çıkarır; ilimde tatil hayattan koparır; ibâdette tatil ise kulluktan eder. Başka bir deyişle, akılda tatil saâdeti, ilimde tatil siyâdeti, ibâdette

tatil ise selâmeti yok eder. Aklı, insan için ışık gibi kabul eden kudemâ şöyle der: Işığını kaybeden, geceye/karanlığa kalır; geceye kalmak geçe kalmaktır, gecikmektir.

Son söz: "De ki, O, Var'dır; O, Allah'tır; O, Bir'dir/Tek'tir." diyen bir mümin Müslümanın, var olmanın ve bir/tek olmanın hesabını vermesi zorunlu ise tefekkür/nazar, her mümin Müslüman için olmaz-ise-olmaz bir şarttır.

Müminin Yitik Malı
Hikmetin Neliği Üzerine[19]

Osmanlı bilgini Taşköprülü-zâde, *Miftâh el-saâde ve misbâh el-siyâde* adlı eserinde, insana dair ne varsa, ancak ve ancak bilgiyi kendine *hâssa* kılmasından (...*ve mâ-zâke illâ li-ihtisâsihi bi-ilm*) kaynaklandığını söyler. Başka bir deyişle, bilgi, insanı beşer olmaktan insan olmaya taşıyan, insan kılan en önemli özelliktir. Bu nedenle, Hz. İnsan'ı, eskilerin ve yenilerin bilgisini kuşatan (*câmi ulûm el-evvelîn ve el-âhirîn*) diye tanımlayan ilmî-irfanî geleneğimiz, O'nu aynı zamanda, bilginin şehri (*medînet el-ilm*) olarak kabul eder. Bu kabul, aynı zamanda temeddün etmeye başlamanın ilk koşulunun bilgi olduğunu zımnen içerir. Nitekim Yesrib yani serap şehir, O'nun hicretiyle Medine'ye yani aydınlanmış şehre (*munevvere*) bilgi ile dönüşmeye başlar. Bu anlamıyla hicret, kişisel bir deneyim olarak, insanın seraptan, belirsizlikten (*câhiliyye*) aydınlanmaya (*tenvîr*) ve yakînî, temellendirilmiş kesin bilgiye (*tahkîk*) bir yolculuğudur.

Nasıl ki Hakk, ilm-i ilâhîsindeki sâbit mâhiyetleri varlığa çağırarak *halkı/tabiatı* izhar ediyorsa insanoğlu da hem yakın (*el-dunyâ*) hem de uzak (*el-âhire*) hayatı ancak bilgiyle aydınlatır (*münevver*), dolayısıyla insanlığını gerçekleştirir (*kâmil*). Bu nedenle "Akıl bir tohumdur; bu tohumu ağaç

---

[19] *Sabah Ülkesi*, Ocak-2013, sayı. 34, s. 6-9.

hâline dönüştüren bilgidir; olgunluğu (*kemâl*) ise bu bilgiye göre eylemektir." Geleneğimizde eylem, *bilgi*nin basit bir sonucu değildir; bizâtihî olmaz-ise-olmaz (*mütemmim*) bir parçasıdır/cüzüdür ki, bundan dolayı bilgi ile eylem ikiz kardeştir (*tev'emân*). Bu özelliğe sahip bilgi, ilmî-irfânî geleneğimizde, yakın hayatta efendiliği (*siyâdet*), uzak hayatta ise mutluluğu (*saâdet*) sağlar. İşte yine bu gerekçeyle bilgiye, efendiliğin ve mutluluğun sermayesi (*re's*), hatta önderi (*reîs*) denmiştir.

Hiç şüphesiz, bir topluluğun günlük deneyimden kaynaklanan bilgiye (*tecrübe*) sahip bireylerine bile o toplum mensuplarınca saygı gösterilir. O kadar ki, fıkhî açıdan bir hayvan tarafından öldürülen diğer bir hayvanın etini yemek haram (*sınır dışı*) iken, eğitilmiş-öğretilmiş avcı hayvanların av sırasında öldürdükleri av hayvanının etini yemek helâldir (*sınır içi*). Bilginlere göre, eğitilmiş-öğretilmiş avcı hayvanların eylemine bu özelliği veren, kendilerine insan tarafından katılan bilgidir. Nitekim ârifler hayvanların, hatta tüm yaratılmışların insana itaate meyilli olmasını, insanın sahip olduğu bilgiye gösterilen saygıya bağlarlar.

Bilginin değeri, basit bir biçimde sağladığı siyâdet ve saâdet kavramlarıyla özetlenebilir mi? Kudemâya göre bu iki kavram, bilginin kendinde (*li-zâtihî*) değerini göstermez; tersine, başka bir şeyi (*li-ğayrihî*) elde etmeye aracı olduğuna işâret eder. Bilginin en üst kendinde değeri, *sınır*ı yoklamasıdır. Sınır, insanın mücerred aklının içerdiği tüm imkânları tüketmesiyle ulaştığı, bir temsil ile akıl küresinin iç bükey yayıdır. Bu yay, *Varlık yayı* olarak adlandırılabilir. Varlık yayını yoklamak, *sınır*ın kapısını çalmaktır; kapı çalındıktan sonra yapılacak tek şey, içeriden gelecek daveti beklemektir. Davet, sahibine aittir; icâbet muhâtabına... Sınırı yoklamak, insan aklı için zorunlu bir kulluktur; çünkü "Onlar ayaktayken, otururken ve yanları üzerine yatarken Allah'ı

anarlar; göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşünürler ve 'Rabbimiz! Sen bunu boş yere yaratmadın, Sen yücesin, bizi ateşin azâbından koru.' derler."

Bilginin bu en üst kendinde değeri yanında, üsttekine göre ikincil ancak kendi içinde ayrı bir değer de *sorun çöz-me*dir (*hall el-muşkilât*). Hem mülkün yani tabiatın hem de melekût yani mücerredâtın içerdiği sırları, soru konusu kılmak ve mücerred aklın imkânları içinde idrâk etmek, etmeye çalışmak, maddî ile manevî olanın terkibinden oluşan Varlık küresini bir bütün olarak bilmeye kalkışmak demektir. Kalkışmak, bir süreçtir ve hiçbir zaman *sınır*ı aşamayacaktır; ancak kalkışmanın sürekli olması, sürekli kapıyı çalmayı sürdürmesi, yukarıda da işâret ettiğimiz gibi, aklın kulluğunun yani bilginin bir gereğidir. Öte yandan, insanî bir eylem olarak sorun çözme, türsel ortaklık gereği insanlar arasında müşterektir ve bu müştereklik tarihî birikimden yararlanmak için her bir insanı eşit derecede paydaş kılar. Bu nedenle, nazarî bilgide zaman, mekân, millet ve din, idrâkin bilişsel (kognitif) içeriğine ilişkin bir farklılaşma yaratmaz; farklılıklar, bunların ifadesinde ortaya çıkar.

Şimdiye değin söylenenler, bilginin tabiatı, hayatı ve ilâhiyatı bir bütün olarak idrâk etmeye çalışmak olduğunu gösterir. Varlık ve değer ile iç içe olan bu bilgi anlayışı, İslâm temeddününün sürekliliği içinde tekvînî olan (*âlem*: *Hakk'ın ilim sıfatının tecellîsi*) ile tenzîlî olanın (*yine Hakk'ın ilim sıfatının tecellîsi*) birbirini tamamladığını gösterir. Bu nedenle, tekvînî ile tenzîlî iki ayrı yol değil; ilimde/bilgide bir araya gelen tek bir yoldur. Farklılık, bu bilginin içerdiği idrâkten değil, ifadesinden kaynaklanır, ki bilginin ifadesi için pek çok insanî yol vardır. Daha açık bir deyişle, her türlü insanî bilgi, ister inanç ister şiir ister matematik ister fizik vb. olsun, bir tür bilişsel (kognitif) içeriğe sahiptir; bu içeriğin ifade ve temellendirme tarzları ise elbette farklıdır. Ancak

farklılıklar, bu değişik yolları birbirinden ayırmaz, tersine yollar birbirlerini tamamlarlar. Bu nedenle, dört temel insanî duyuş olan dinî, felsefî, ilmî ve istihsânî (e*stetik*) duyuş, ifadede farklı olsa da insanî olmada birleşirler.

Tüm duyuşlar, insanî olmada birleşiyorsa o hâlde insanî olmanın ne olduğu sorulabilir. Çünkü insanın en büyük sorusu yine kendidir; bu nedenle kadîm geleneklerde insanın *ne*liği yani tanımı, en önemli arayışlardan biridir. Bu arayışlarda ulaşılan sonuç, aynı zamanda bu sonucu üreten kültürün de insan anlayışını, *kendi-olma* bilincini, idrâkini verir. Geleneğimizde, kadîm miras da dikkate alınarak temelde insanın *ne*liği üç farklı biçimde dile getirilmiştir. İbn Sînâ ve okulunun tanımladığı biçimiyle insan "düşünen canlı"dır (*hayvân-ı nâtık*); canlı olmak insanı tümüyle tabiata ait kılarken, düşünmek, farklılığına işâret eder. İbn Tufeyl ise daha işrâkî bir yaklaşımla insanı, "dirinin oğlu uyanık" (*hayy bin yakzân*) biçiminde tanımlar. "Diri olmak" benzer biçimde, insanın canlılık yönünü imlerken, uyanıklık bilinç durumuna, kendini idrâk etme hâline vurgu yapar. Ancak burada 'bin' yani 'oğlu', insanın canlılığını bile uyanıklığına bağlar ve tanımdaki sözcüklerin tek başlarına insana delâlet edemeyeceğini, tersine, aralarındaki ayrılmaz bütünlüğün insanı var kıldığını gösterir. Üçüncüsü ise İbn Nefîs'in "düşünenin oğlu erdemli" *(fâdıl bin nâtık*) biçiminde dile getirdiği ve insan oluşta ahlâkîliği temel aldığı tanımdır. Erdemli olmayı nâtık olmanın (*mücerred/saf aklın*) doğal bir sonucu gören bu yaklaşımda da yine 'bin' yani 'oğlu', iki sözcüğü, 'erdemli' ile 'düşünme'yi birbirine kenetler. İbn Nefîs'in bu düşüncelerini dile getirdiği eserin adı oldukça ilginçtir: *el-Risâlet el-kâmiliyye fî el-sîret el-nebeviyye*... Dolayısıyla nebevî terbiyenin en önemli hedefi, insanı "düşünmenin oğlu erdemli" hâline getirmektir; başka bir deyişle, insanın amaçsızlıktan, belirsizlikten yani câhilî bir hayattan, aklının

tüm imkânlarını kullanarak bilgi elde etmesi (*nâtık*) ve bu bilgiye göre eylemesi (*fâdıl*) sonucunda kemâle ermesidir; insanın bu macerasında takip edeceği örnek ise Hz. İnsan'ın yol alışıdır (*nebevî sîret*). *Medînet el-ilm*'e dahil olmak ise O'nun münevverliğinden pay almak demektir.

"Dinin başlangıcı, Allah'a ilişkin bilgidir (*Evvel el-dîn marifetullâh*)." diyen ve hem tabiat hem hayat hem de ilâhiyat alanındaki nazarî etkinliği zorunlu (*farz*) kılan *el-Din*'in/*Bir Yol*'un sâlikleri olarak mevcûddan vucûda uzanan bilgilenme maceramızda aslında kulluğumuzu yani insan olmaklığımızı gerçekleştiririz. Bu bilgilenme, dinî alanda İslâmî ilkelere göre (*alâ kanûn el-İslâm*), diğer alanlarda ise kendine mahsus kabullere göre gerçekleşse de her türlü bilgilenmenin/idrâkin kognitif bir içeriğe sahip olması nedeniyle mücerred aklın sınırları içinde meydana gelir ve nihaî sınırı insan türünün imkânlarıdır (*alâ tâkat el-beşeriyye*). Yine de İbn Nefîs'in tanımının vurguladığı üzere, bilgi ile eylem birlikteliği –ki hikmettir– bizi, erdemli düşünen yani insan kılar. Bu nedenle ilmî-irfanî geleneğimizde, Cibrîl hadisinde dile getirilen hem îmân hem İslâm hem de ihsânın kemâline ancak bilgiyle erişilir.

Kadîm geleneğimizde sıkça kullanılan ve Eflâtûn'a nispet edilen şu deyişle tamamlayalım: "Çirkin bilgiden daha da çirkini, ona ilişkin cehalettir (*mâ min ilmin mustakbah illâ ve el-cehl bi-hî akbah*)." Öyle ya, Ebu'l-Derdâ'nın (r.a.) dediği gibi "İnsan bilgiyi ya öğreten ya da öğrenendir; diğerleri ise kendilerinde hayr olmayan bir yığındır."

Nedenin Yokluğu, Yokluğun Nedenidir![20]

En yalın tanımıyla *istidlâlî düşünmek*, olgu ve olayları *nedensel bir örgü* içinde ve içinden görmektir. Derin felsefî tartışmalara girmeden *nedensellik*ten anladığımızı şu biçimde çerçeveleyebiliriz: Varlıkça, olgu ve olaylar birbirine bağlıdır ve birbirini açıklayan bir süreç içinde akarlar; bilgice ise, insanın olgu ve olayları idrâki, ancak ve ancak belirli bir bağlantı ve sıra-düzeni içinde mümkündür. Başka bir deyişle beşerî bilgiye konu olan, olgu ve olayın kendini ifade biçimine *doğa* denirse, doğanın akış tarzı (tarik el-cereyân), kendini dile getiriş şekli, örüntüsü (modus operandi), kısaca ahvâlidir. Bu nedenle kadîm geleneğimizde, eşyanın doğasını bilmeye *hikmet*, ona göre yargıda bulunmaya *hüküm*, hikmet ile hükmedene de *hakîm* denmiştir. Tersi durumda, yani eşyanın doğasını dikkate almaksızın kişinin kendi *heva* ve *heves*ini eşyaya dayatması, olgu ve olayları kendi nedenselliği içinde değil de *nefsî arzular*ı bağlamında idrâk etmeye yeltenmesi *tahakküm* ve bu biçimde eyleyen de *mütehakkim* olarak adlandırılmıştır. Tahakküm, olgu ve olayın kendi bağlamından kaynaklanan nedensel örgüsünü tırnak içine aldığı gibi, aynı zamanda o olgu ve olayı, kişinin nefsî arzularına göre değişkenlik gösteren bir sözde-nedenselliği de mahkûm eder. İşte bu nedenle tahakküm, zulüm; mütehak-

---

[20] *İtibar*, Mart-2015, sayı. 42, s. 33-35.

kim de zâlimdir; yani tahakküm, tekvînî olanı nefsî olanla kendi doğal yerinden, etkinliğinden ve ilişkilerinden ederek bir tür yokluğa icbâr ve ilzâm ediştir. Başka bir deyişle bir olgu ve olayın kendi nedensel örgüsü dışındaki her tür idrâki, ilkece o olgu ve olayın yoklukla bir nitelendirilmesi, sözde, lafzî bir varlıkla muhatap kılınmasıdır. Denilenleri kudemânın başka bir bağlamda sıkça kullandığı şu deyişle özetleyebiliriz: "*Nedenin yokluğu, yokluğun nedenidir...*" Kısaca, istidlâlî düşünmede nedensellik yok ise, tüm söylemler yokluk üzerinedir; yokluk üretir.

Kadîm geleneğimizde hem varlıkça hem de bilgice varlık ile yokluk arasındaki en önemli fark *nedensellik* olarak belirlenir. Bu nedenle klasik metinlerde şu deyişle sıkça karşılaşılır: "Khalaqa Allahu el-âleme bi-el-hakkı –ey: tertîben ve nizâmen fî e'lâ el-derecâti [Allah, âlemi hak üzre yani en yüksek derecede tertîb ve düzen içre yaratmıştır.] *Hak-ile* (bi-el-hakk) sözcüğünü *tertîb* ve *nizâm* olarak yorumlamak, doğrudan *hakîkat*in yani *gerçekliğin* nedensel bir örgü olduğunu vurgulamak demektir. Nitekim, Ali Kuşçu, *Şerh el-cedîd* olarak da bilinen, Nasiruddin Tûsî'nin *Tecrîd el-akâid* adlı eserine yazdığı *Şerh*'in dibâcesinde, Tanrı'nın Âlem'i yok-iken en güzel *tarz*da ve *düzen*de yani belirli bir *tertîb* üzre yarattığını belirttikten sonra, O'nun *emr*inin Yer-yüzü ile Gök-yüzü arasında apaçık bir *hikmet* ile gidip-geldiğini vurgular. Buradaki hikmetin insanî ciheti, Âlem'in insan tarafından idrâk edilebilecek bir *nedensellik* üzre yani *düzen* içre yaratıldığına ve işlediğine işâret eder. Bu nedenle bir yazımızda bir *gerçeklik küresi*nin insanî idrâke konu kılınabilmesi yani bilinebilmesi için asgarî/minimal metafizik altı koşulun bulunması gerektiğini belirtmiş ve *muhdes manzûme*nin *makûl*leştirilmesinin *malûl* olmasına bağlı bulunduğunu; ayrıca bu bağın gerçeklik küresindeki olgu

ve olayların da *mahdûd* ve *müstedlel* olmasını sağladığına işâret etmiştik.[21] Özet olarak dendikte, bir gerçeklik küresi, ancak ve ancak, *mekan-zaman*da, belirli bir *düzen* içre, takip edilebilir bir *nedensel-yasalılık* örgüsü içinde *bilinebilir*, *tanımlanabilir* ve tüm bu işlemler gidimli, çıkarımsal, istidlâlî aklın sınırları içinde *kanıtlanabilir*.

Şimdiye değin dile getirilen düşüncelere İslâm felsefe-bilim geleneğinde nedensellik konusundaki tartışmalara atıf yapılarak itiraz edilebilir. Bu itirazı dikkate alarak yukarıda bu yazı çerçevesinde kullanılan nedensellik için *müsâmahalı* bir tanım vermiştik. Yine de tarih boyunca sorun olan, nedenselliğin yani düzen ve tertibin varlığı değil onun *mâhiyeti* ile *ifades*i ve Tanrı kavramıyla ilişkisidir. Bu konuya daha önceki bir *İtibar* yazımızda değinmiş; kadîm ve cedîd felsefe-bilim geleneklerinde nedensellik kavramının misdâklarının neler olabileceği hususunda bazı ön-bilgeler zikretmiştik.[22] Başka bir açıdan kısaca değinmek gerekirse, *nedensellik* İslâm felsefe-bilim tarihinde, en genel anlamıyla, üç farklı tarzda ele alınmıştır: **1.** Tarîk ceriyy el-â'de ki daha çok Eş'arî kelamcıları; **2.** Tarîku'l-icâb ki daha çok Felâsife; **3.** Tarîk el-tevlîd ki daha çok Mu'tezile tarafından savunulmuştur. Vurgulanması gereken nokta, klasik *nedensellik* anlayışında *metafizik* ile *fizik* nedenselliğin birbirini tamamladığı; dolayısıyla hem ayrı hem de birlikte ele alınması gerektiğidir. Başka bir deyişle *hakîkî* neden (el-sebeb el-hakîkî) olan metafizik (*numenal*) ile *zâhirî* neden (el-sebeb el-zâhirî) olan fizik (*fenomenal*) nedensellik tahlîl edilecek alanın haysiyetleri açısından ayrı da düşünülebilir birlikte de... Bu

---

[21] İhsan Fazlıoğlu, "Ahlâk Tekvînî mi, İtibârî mi?", *İtibar*, Kasım 2014, sayı 38; Ayrıca bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Yeni bir ahlâk nazariyesi: Tarihin bir türevi olarak ahlâk", *Ahlâkın Temeli*, edit: Ömer Türker, İstanbul 2015, s. 41-53.

[22] *İtibar*, Haziran-2014, sayı. 33, s. 30-34; bu kitapta, s. 173-186.

anlayışta hakîkî neden aklın bir kabulüdür (*makbûliyet el-akl*); zâhirî neden ise tabiatın görünür ahvâline nisbetle nedendir; ancak aklın ispatına bağlıdır (*medlûliyet el-akl*). Kadîm felsefe-bilimin bütüncül (holistik) bakış açısından zâhirî neden bir neden olmakla birlikte *eksik neden*dir (el-sebeb el-nâkıs) ki ancak metafizik neden ile birlikte düşünüldüğünde, *tâm neden* (el-sebeb el-tâmm) hâsıl olur.

Şimdiye değin dile getirilenler şöyle özetlenebilir: Nedensellik hem *tabiat*ın hem *idrâk*in olmaz-ise-olmaz bir hassasıdır. Bu hassanın kökeni, kaynağı, mâhiyeti, tezâhürleri vb. konularda tarih boyunca yapılan tartışmalar bir *ifade* sorunudur. Bu nedenle *var-olma* ile *idrâk etme* arasındaki ilişkinin en nihaî sureti *bilgi* ile temsil edildiğine göre, *olan* ile *ifade*si arasında akılda kurulan bağın *ılâka* (*tekvînî* bir ilişki) değil, *alâka* (*zihnî* bir ilişki) olduğu unutulmamalıdır. Bu çerçevede yukarıda "Nedensellik hem *tabiat*ın hem *idrâk*in olmaz-ise-olmaz bir hassasıdır." denmişti; buna *hayat* (*tarih*) da eklenmelidir. Çünkü tarihte de olgu ve olaylar nedensellik içredir; bu nedenle varlıkça, tarihteki olgu ve olaylar da birbirine bağlıdır ve birbirini açıklayan bir süreç içinde akarlar; benzer biçimde bilgice de, insanın tarihteki olgu ve olayları idrâki, ancak ve ancak belirli bir bağlantı ve sıra-düzeni içinde mümkündür. Kısaca tarihin de bir akış tarzı (tarik el-cereyân), bir kendini dile getiriş şekli ve örüntüsü (modus operandi) mevcuttur. Nitekim, tabiatın ve idrâkin bu özelliğini, bir gerçeklik küresi olarak tarihin de, hayatın da paylaştığını İbn Haldûn, Mehmed Kâfiyecî, Sehâvî, Molla Lütfî, İbn Kemâl, Hezarfen Hüseyin Efendi, Nâima, Cevdet Paşa gibi pek çok düşünürümüz özellikle vurgulamıştır. Öyleyse, yukarıda, *tabiat*taki olgu ve olaylar etrafında hikmet, hüküm, hakîm ile tahakküm ve mütehakkim kavramlarının misdâkları çerçevesinde söylenenler, *hayat*taki olgu ve olaylar için de geçerlidir. Yani tarihteki/

hayattaki olgu ve olayların idrâkinde de *nedenin yokluğu, yokluğun nedenidir...*

Hem *tabiat* hem de *hayat* hakkındaki kavramsal, nedensel, yöntemsel ve eleştirel, dolayısıyla insanlar arasındaki en büyük ölçekte paylaşılabilir bilgiyi istidlâlî akıl ürettiğinden kudemâ araştırma ve çalışmalarında, yukarıda dile getirilen "Nedensellik hem *tabiat*ın hem *hayat*ın hem de *idrâk*in olmaz-ise-olmaz bir hassasıdır." ilkesine azamî ölçüde dikkat etmiştir. Tersi durumda, istidlâlî düşüncenin yukarıda işaret edilen ana özelliklerini sağlamak mümkün olmadığı gibi, düşünce bir tür *kaotik* ortama yuvarlanır; *mantık* ve *yöntem* inşâ edilemeyeceği için *bilgi* değil *safsata* ortaya çıkar. Benzer tespit toplum/yaşam için de geçerlidir; çünkü yaşam da, yukarıda dile getirilenler çerçevesinde belirli bir nedensel örgü içinde cereyân ettiğinden, toplumsal olgu ve olayların inşâsında ve idrâkinde de söz konusu hassanın sürekli göz önünde bulundurulması gerekir. Ancak ister *tekvînî* ister *tarihî* ister *itibârî* olsun her tür nedensellik, bir tür nedenden arındırılmış, *nedensiz bir zemin*den hareketle inşâ edilir. Bu zemin, değişik gerçeklik kürelerine ilişkin bilme eylemleri tarafından farklı biçimlerde adlandırılsa da, biz onu *asgarî/minimal metafizik* olarak kavramsallaştırabiliriz. Öyleyse hem kişi/bilgi için hem de toplum/yaşam için "Asgarî metafizik nedir?" sorusunu yanıtlamaya girişebiliriz:

İnsan için, dolayısıyla *bilgi* için en temelde bulunan "Nedensiz zemin nedir?" yani "Asgarî metafizik nedir?" sorusuna pek çok düşünür yanıt aramıştır; ancak kanımızca bu konudaki imkânları en çok zorlayan arayış İbn Sînâ ile bu arayışa hem en son şeklini veren hem de istidlâlî düşüncenin en temeline yerleştiren kişi Fahreddin Râzî'dir. Bu yanıt şu biçimde çerçevelenebilir: "*Bilgi*nin nedensiz zemini, kişinin kendisine ilişkin bilgisinin bilgisidir." Bu çerçeve Fahreddin Râzî'nin *el-Metâlib el-Âliye* adlı eserinin mukaddimesinin

diliyle yorumlanırsa: En yalın deyişle her *kişi*, *kendi*ne işâret edeceği –ki, *işâret etme* yetisi hem düşünmenin hem dilin temelinde yer alır–, ettiğinde de ad vereceği bir yoğunluğa sahiptir. Bu yoğunluğa *zât* denirse, kişi öncelikle "kendi zâtını bilir"; ama ayrıca "kendi zâtını bildiğini de bilir." Bu ifadeleri, en içten en dışa okumak kaydıyla, küme gösterimi ile şöyle yazabiliriz: Bilgisi{[Bilgisinin(Kişiye has zâtın)]}... Kısaca *şuûr* ya da *kendilik bilinci* denilen bu makam, yani her kişinin *kendilik*ine ilişkin bilgisinin bilgisi, *kendilik*inin dışındaki yani kendi-olmayan her şeyin bilgisinden önce geldiğinden, tüm bilme eyleminin de en zemininde bulunur. Fahreddin Râzî'ye göre bu nokta öyle bir noktadır ki, idrâk yani bilgi açısından *mutlak* (vücûd), *mukayyed*in (kendilik) bir parçası hâline gelir. Çünkü kişi "kendini bilmeden" ve "kendini bildiğini bilmeden" *kendi-olmayan* hakkında bilgi elde edemez ve dahi eyleyemez. Kendilik bilincine ilişkin bu tespitler salt nazarî bir tasvir değildir; yaşamı değiştiren ve dönüştüren tüm ilmî-dinî-siyasî hareketlerin mensuplarının kendilik bilincinin ne denli yoğun olduğuna tarih şahittir. O kadar ki, ancak kendilik bilincine eren kişi, *bilerek* ondan vazgeçebilir.

Yaşam için "Asgarî metafizik nedir?" sorusuna gelince, Ali Kuşçu'ya göre, kişinin yaşama ilişkinin nedensel idrâkinin iki ucu vardır: *Köken* (mebde) ve *dönüş* (meâd). Bu iki uç arasında kişi *bilgi* kayığıyla seyreder. Mebde ve meâd kavramları hakkında açık seçik bir tasavvuru bulunmayanın ne *emân*ı (maddî güvenliği) ne de *îmân*ı (manevî güvenliği) temin edilebilir. Fahreddin Râzî konuyu daha ayrıntılı bir biçimde ele alır ve *yaşam*a (meâş) ilişkin barışın, istikrarın, sükûnetin (*mesâlih*) ancak ve ancak köken ve dönüşe ilişkin bilgi (mârifet) ile mümkün olduğunu belirtir. Çünkü insanın ahvâlinin üç boyutu vardır: Geçmiş, şimdi ve gelecek... Bu üç ahvâle ilişkin idrâk bize bütünlüğümüzü, tümlüğümüzü

verir; bu nedenle üç boyut insan zihninde tek bir *süreklilik* olarak idrâk edilmelidir. Yalnızca şimdide yaşamak, güçlü olanın arzu ettiği her şeyi yapmasına kapı aralar. Bu çıkmazı aşmanın tek yolu *hukuk* ve *ahlâk*tır. Kamusal sahîh bir hukuk ile onun ferdî temessülü ahlâk, düzenin (nizâm) yani gerekçeli (nedensel) yaşayışın bir ifadesidir. Hukuk ve ahlâk olmaz ise düzen ortadan kalkar; kişilerin maslahatları katıp karışır; herkes birbirini *gerekçesiz* (nedensiz) öldürmeye başlar. Başka bir deyişle, yaşam için nedenselliği yani düzeni veren hukuk ile ahlâk ortadan kalkarsa herkes birbirini gerekçesiz öldürür. Fahreddin Râzî'nin yorumlayarak aktardığımız düşüncelerini tamamladığı şu ifadesi tüm denilenleri en güzel bir biçimde temsil eder: Hukukun ve ahlâkın bulunmadığı bir ortamda kişinin ne kendisi ne de sevdikleri güvende (*emn*) olur. İşte bu nedenle eman (maddî güvenlik) ile îmân (manevî güvenlik) insan olmanın ve insan kalmanın asgarî iki koşuludur; meâşta bu iki koşulun sağlanması ise mebde ve meâdın idrâkiyle mümkündür. Meâda ilişkin maslahata gelince, elbette, ancak ve ancak Tanrı'ya ilişkin marifet ile bir anlam kazanır. İşte bu nedenledir ki, geleneğimizde 'gerekçesiz (nedensiz) birbirini öldürme' kıyamet alâmeti olarak tanımlanmıştır.

Son söz: Nedeni/gerekçeyi düşünmek ve anlamlandırmak için asgarî/minimal metafiziği olmayan kişi ve toplum bilemez, konuşamaz, anlaşamaz, yaşayamaz, kısaca varlığını sürdüremez. Çünkü nizâm/düzen yok ise "hasale el-herecu; ve lem ye'men ehadun ala rûhihi ve mahbûbihi... [karışıklık (kaos) ortaya çıkar; hiç kimse kendini ve sevdiğini güvende bulamaz...]

Anlam Arayışı, Arayışın da Anlamıdır![23]

Birey olarak insanın kaderi, var olduğu mekân ve zamanı verili, aşkın bir gerçeklik olarak kabul edip onun içinde yaşamaktır. Kişioğlu içine doğduğu hayatı eğitim ve öğretim yoluyla benimser; sekînetini ve sükûnetini elde ettiği bir yuva olarak gördüğü için de kolayca kanıksar. Hâlbuki tabiat gibi hayat da katmanlıdır; ancak pek çok insan yine pek çok değişik nedenle iki boyutlu bir yaşamı sürdürmeyi yeğler. Yaşamı üç boyutlu hâle getiren ona *sorulan sorular*dır; ancak bu soru sorma biçimleri de çeşitlidir. Klasik irfan geleneğimizde söz konusu durum bir oda teşbihi ile tasvir edilir. Pek çok insan içinde bulunduğu odada yalnızca *yaşar* ve sadece yaşamanın gerektirdiği işleri yapar. Bazı insanlar oda içinde bulunan eşyanın *nasıllığı* üzerine soru sormaya başlarlar; bu insanlar en basit zanaatkârlardan en donanımlı bilim adamlarına kadar geniş bir yelpazede dağılırlar. Diğer bir kesim ise *niçin* odada bulundukları üzerine düşünürler; başka bir deyişle odada var olmanın anlamını sorgularlar. En yalın anlamıyla filozof diyebileceğimiz bu kişiler bir tür *anlam* araştırması yaparlar. Nadir de olsa ferdiyetlerini en derinden idrâk etmiş diğer bir öbek insan, ârifler/sufîler ise, odanın duvarlarını yoklayarak, *öte*yi soru konusu kılarlar. Bilirler ki, *öte*, *beri*yi anlamanın, anlamlandırmanın ilkesidir.

---

[23] *İtibar*, Nisan-2015, sayı. 43, s. 32-34.

İlginçtir ki, tabiata ilişkin bilgimizde bile mevcûdu mahsûs zahirî yapısı ile değil, bu yapıyı o hâliyle mümkün kıldığını varsaydığımız daha *derin bir gerçeklik* üzerinden idrâk etmeye çalışırız. Başka bir deyişle insanoğlu bir gerçekliği, o gerçekliği *kuşattığını* kabul ettiği ya da *içkin* olduğunu varsaydığı başka bir gerçekliğe geri giderek idrâk etmeye çalışır. Felsefe-bilim tarihi bu arayışın örnekleriyle doludur; hatta kullandığımız kavramlar bile bu kabulün izlerini taşır: Zâhir ile bâtın, ölçülebilir ile ölçülemez, sınırlı ile sınırsız, görünür ile görünmez, tanımlanabilir ile tanımlanamaz, fenomenal ile numenal vs... Modern ve çağdaş bilimdeki yasa anlayışı bile benzer bir nitelik gösterir: Doğanın görünen davranışlarını açıklayan görünmez kurallar... Denilenleri tahayyül etmek için bilgisayar örneği verilebilir: Bir bilgisayarın ekranındaki olgu ve olaylar, bilindiği üzere, bilgisayara içkin olan yazılım programına bağlıdır. Özellikle klasik felsefe-bilim dizgeleri bu anlayışa sahiptirler; örnek olarak Meşşâî dizgede manevî yapıyı aydınlatan Faal Akıl, çoğunlukla maddî yapıyı aydınlatan Güneş'e teşbih edilir.

Şimdiye değin denilenler şöyle özetlenebilir; ister tabiat ister hayat küresine ait olsun her gerçeklik *katmanlı*dır; dolayısıyla tam bir idrâki de mevcut katmanların tek tek dikkate alınmasını gerektirir ki, *gerçekliğin tamamlanmamışlık ilkesi* gereği hiçbir zaman son katmana ulaşılamaz. Bu durum yalnızca gerçekliğin kendiliğinden neşet etmez; aynı zamanda o gerçekliği idrâk etmeye çalışan müdrik varlığın *idrâk*inin de katmanlı olmasından ve dahi idrâk için kullandığı *nazarî dille*rin katmanlı bir yapı göstermesinden kaynaklanır. Hem var olma cihetinden katmanlı bir gerçekliğin (hakîkatin) hem de idrâk cihetinden katmanlı bir doğruluğun (sıdkiyet) tam ortasında var oluşunu teemmül eder insanoğlu ki, hem tefekkürünün hem tezekkürünün, hem itikâdının hem şüphesinin, kısaca endişesinin nedeni, bu iki uç arasında salınım halin-

deki *anlam* arayışıdır. Cedelî olarak *anlam arayışı, arayışın da anlamıdır* aynı zamanda. Başka bir deyişle, kısaca, insanoğlunun Evren'i bilmek ve anlamak istemesi, ilkece kendini bilmek ve anlamak istemesidir. Çünkü, tüm bu arayışlarda aranan bizâtihi bir anlam varlığı olarak insanın kendidir; yani aranan arayandır; bulunan bulan...

İnsan anlamı, kendini, sadece *tabiat* ve *hayat*ta mı arar? Kanımızca önceki anlam arayışlarını kayda geçiren *metin*ler de bu arayışın en önemli araçlarından biridir. Akadça kökenli *metn* sözcüğü, Arapça'da "hayvanın sırtı, omurganın iki yanı, gövde ve bir yazının gövde kısmı" anlamlarına gelir iken, *metîn* de "sağlam ve dayanıklı" demektir. Öyleyse *metîn/ler*, bir anlam arayışının hermenötik döngüsünün temel, sağlam ve dayanıklı referans noktasıdır/lar. Fazla ayrıntıya girmeden kutsal metinlerin işlevleri göz önünde bulundurulduğunda ne denmek istendiği daha iyi anlaşılacaktır. Kısaca mezmûru (ilâhîsi, şarkısı) olmayan bir insanın, bir kültürün, bir medeniyetin zebûru (kitabı) da olmaz. Bu cümle şu şekilde yorumlanabilir: Arayış (ki bir şarkıdır, bir ilâhîdir) yoksa, bunu kayda geçiren, haricî hafızada koruyan bir zebûr (kitap) da mevcut değildir. Kitabı olmayan bir insan, bir kültür, bir medeniyet de sağlam ve dayanaklı olmaz, olamaz; çünkü hermenötik döngüsü için temel bir referans noktasına sahip değildir. O halde bir bireyin, bir kültürün, bir medeniyetin ürettiği *metînler* o bireyin, o kültürün ve o medeniyetin anlam arayışına ilişkin maceralarının, seyr-ü seferlerinin *tecessüm* ettiği temel kurucu unsurlardır. Son yargıda kullanılan *tecessüm* sözcüğünün mefhûmuna dikkat edildiğinde, anlamın *genişlik*, *uzunluk* ve *derinliği* bulunan *üç-boyutlu* bir yapı, bir *cisim* olduğu görülür. Bu nokta son derece önemlidir, çünkü günlük dilde kullanılan *sathî* (*yüzeysel*) konuşmak, düşünmek vb. deyişlerde kastedilen, derinliği olmayan, *satıh* (*yüzey*) denilen iki boyutlu hendesî şekil gibi düşün-

mektir. Benzer biçimde yine günlük dilde sıkça karşılaşılan, *şeklî düşünmek*, *şekle takılı kalmak* gibi deyişler de satıh ile ilgilidir. Sonuç açıktır: *Cisim*den, üç-boyutlu gerçeklikten bihâber kişi *şekil*e, yani iki-boyutlu dış-görünüşe bakar...

Tam da bu noktada şu soru sorulabilir: Anlamın tecessüm ettiği *metîn* doğası gereği iki boyutludur; üçüncü boyut nasıl idrâk edilir; şekle bakakalmadan cisim nasıl *görülür*? Anlama ilişkin görmenin aklî unsuru *yorum*dur; yorum bize anlamın üçüncü boyutunu verir; *nüfûz etme* yani delme, içine işleme, derine inme, sözünü geçirme gücü kazandırır. Tüm bu süreci de, yukarıda, "Tabiat ve hayatı üç boyutlu hâle getiren ona *sorulan sorular*dır." cümlesinde dile getirilen *soru sorma* başlatır ve yönlendirir. *Metîn* söz konusu olduğunda soru sorma yani yorum, metinde ilk elde bakılan iki-boyutlu gerçekliği kuşatan üç-boyutlu, gitgide *n-boyutlu* gerçekliği görmek için kalkışılan bir nüfuz etme hareketidir; daha mütevazı bir deyişle çabasıdır. İşte burada da, yani metin okumada da, tıpkı tabiat ve hayat sorgulamasında olduğu gibi, nadir de olsa ferdiyetlerini en derinden idrâk etmiş bir öbek insan, metnin anlam katmanlarını yoklayarak, *öte*yi, *daha öte*yi, *daha da öte*yi soru konusu kılarlar. Bilirler ki metin okuma eyleminde dahi, her *öte* yoklaması, bir önceki *beri*yi anlamanın, anlamlandırmanın ilkesidir.

Külfetli bir *yorum nazariyesi* teklifine –en azından bu yazı çerçevesinde– girişmeden metin okuma çerçevesinde *mücessem* anlamı görebilmek için birkaç önemli noktaya özellikle dikkat edilmelidir. Bir metin en genel anlamıyla ya **i.** geçmişine geri dönülerek; ya **ii.** kendi içinde kalınarak; ya da **iii.** geleceğine gidilerek soru konusu kılınabilir, dolayısıyla yorumlanabilir. Örnek olarak, birinci şıkta İbn Heysem'in herhangi bir metnini soru konusu kılmak ve yorumlamak için İbn Heysem öncesi İslâm, Helenistik, Eski Yunan ve dahi Mezopotamya-Babil dönemlerini kapsayan geniş ölçekli bir okuma yapılarak, İbn Heysem metinlerinin

*mücessem yapı*sı, yani *anlam*ı çözümlenebilir. Bu tür bir okumada hem lafızların mefhûmları hem de yargıların misdâkları tarihî bağlam içindeki köklerine ve kaynaklarına geri gidilerek tespit edilebilir ve İbn Heysem'in inşâ ettiği dizge bir bütün olarak, tarihî öncüller uygun bir heyette terkip edildiğinden, zorunlu bir sonuç olarak görülebilir. Elbette her farklı heyet terkibi sonucun da farklı bir biçimde elde edilmesine neden olur ki, tarihî okumalarda sıklıkla bu durumun örneklerine şahidiz. Bu tür bir okuma tüm geçmişin İbn Heysem dizgesine aktığı, tabanı geçmişte, tepesi İbn Heysem'de olan bir *koni* şeklinde düşünülebilir. Üçüncü şıkta ise İbn Heysem'in dizgesinin içerdiği tüm kavram ve yargıların, daha sonraki tarihî süreçteki muhtemel açılımları takip edilerek; hangi noktalara vardıkları yakalanarak; ne tür soru ve çözümlere kaynaklık ettikleri bulunarak; örnek olarak hem İslâm medeniyetinde hem Batı Avrupa'da ne tür dönüşümlere neden oldukları görülerek İbn Heysem dizgesi soru konusu kılınabilir ve yorumlanabilir. Bu şıktaki okuma ise İbn Heysem'in tepe, geleceğin ise taban olduğu bir koni şeklinde temsil edilebilir. Bu tür bir okumada da İbn Heysem'in dizgesini oluşturan kavram ve yargıların geleceğe akan yönlerini değişik biçimlerde terkip etmek, yine değişik yorumların ortaya çıkmasına neden olur. İkinci şıkta ise, bizâtihi İbn Heysem'in metinlerinin içinde kalarak, kavram ve yargıların iç örgüsü ve örüntüsünü tespit etmek amaçtır. Bu tür bir soru sorma ve yorumlama, büyük oranda, bağlamdan yalıtılmış olduğundan *doktriner* bir okumadır ve en nihayetinde verimli sonuçlar doğurmaz. Her üç şık için yardımcı kabul edilebilecek bir yorumlama türü de, *etimolojik* ve *linguistik* bir okumadır. Ancak bu okuma özellikle dizgenin kurulduğu sözcüklerin anlamlarını ve ulaştığı yargıların dilsel iç-ilişkilerini anlamak bakımından faydadan hâli olmamakla birlikte bağımsız bir şık olarak görülemez.

Yazının tam da bu noktasında, *metîn* dolayımında dile getirilen düşünceler açısından bakıldığında günümüzdeki İslâm medeniyetinin ilk dört yüzyılına sıkıştırılmış İslâm felsefe-bilim tarihi okumalarının büyük oranda birinci şık çerçevesinde yapıldığı söylenebilir. Çünkü, İslâm felsefe-bilim tarihi, tam anlamıyla Helenistik ve Eski Yunan'a bağlı olduğunu göstermek için, büyük ölçekte *geçmişe irca edilerek* okunmaktadır. Benzer bir yaklaşımdan, örnek olarak Eski Yunan'ın ve dahi Helenistik dönemin, Mezopotamya-Babil, Eski Mısır, Anadolu medeniyetleri ve Girit-Miken medeniyetine ve Modern Batı Avrupa'nın İslâm medeniyetine bağlı olduğunu *tahfif etmek* için özellikle kaçınılmaktadır. Hâlbuki canlı bir entite olan İslâm felsefe-bilim tarihi tüm değişik renkleriyle ilk dört yüzyılda ortaya koyduğu pek çok soru ve sorunu tarihin ilerleyen safhalarında çözmüş; çözüm olarak ileri sürdüğü pek çok sonucu soru konusu kılıp tekrar ele almış; tüm bu etkinlik sürecinde yeni kavramlar ve yargılar, hatta sorular üretmiştir. Çağdaş dünyada İslâm felsefe-bilim tarihini hâlihazırdaki kendi geleceğimize katmak istiyorsak yapılması gereken ilk iş, bizâtihi o felsefe bilim-tarihini kendi *geçmişiyle-geleceği*yle ilişkilendirmektir. Süreklilik yalnızca içinde bulunduğumuz *şimdi*nin geleceğe yönelik ucu dikkate alınarak sağlanamaz; geçmişten gelen ve şimdiyi bu hâliyle var kılan ucu da göz önünde bulundurulmalıdır.

İster *tabiat* ister *hayat* ister *metin* olsun, *ilke-soru* insandır. Bu nedenle, insan da kendini bir metin gibi görüp benzer biçimde okumalı, soru konusu kılmalı ve yorumlamalıdır. *Kendini aramak* da bu demektir zaten: Kendini kendine *soru* edinmek, kendini *yorum*lamak, kendini *anlam*ak; *öte*yi ama hep daha öteyi yoklamak; çünkü insanın kendini okuma eyleminde dahi her *öte* yoklaması, insanı anlamanın, anlamlandırmanın en temel ilkesidir. Yine de, tüm bu değinilere karşın vurgulamakta yarar var: Yorum, soru sormak, doğru anlamaktan ziyade, yanlış anlamamak için verilen bir uğraşıdır...

Resim, *Yorum* ve *İnanç* ya da *Bilgi*yi Okumak İçin Bir Kılavuz[24]

Bilmek ilkece *his*ten, *hassâsiyet*ten ve *hissiyât*tan gelen dış ve iç *ihsâs*ın verilerini, yani *mahsûs*u dilsel, şeklî ya da niceliksel vb. *soyut şema*lara dönüştürmek, yine kısaca *makûle* tercüme etmek olarak tanımlanabilir ki, söz konusu soyut şemalar, en nihayetinde temsili nasıl ve ne şekilde olursa olsun *kavramlar* ve *yargıların* birleşiminden ortaya çıkan *bilgi*dir. Verilerimiz, *tamamlanmamış* yani *süreç* içinde bulunan *gerçeklik küreleri*ndeki *örüntü*sel olgu ve olayların *görülebilir* (meşhûd) ve *gözlemlenebilir* (mersûd) *ahvâl*ine ilişkin *haysiyet*lerinin insan tarafından idrâk edilmesi ile yakalandığından, daha başlangıçta *düşünülebilir* (makûl) ile birlikte vardırlar. Bilginin *veri* yönünden yani *ontolojik* açıdan *meşhûd*, *mersûd* ve *makûl* ögelerden mürekkep bir *bütün* olması, bilginin epistemolojik *hissî*, *keşfî* ve *nazarî* katmanlarını ortaya çıkartır. Bu çerçeve kişiye, bir bütün olarak gerçeklik kürelerinin *görünür* (visible) örtüsünün altında *katmanlı* bir biçimde yer alan *görünmeyen* (invisible) özelliklerini, sınırlı *haysiyet*lerini kendine has *cihet*lerden ele alan *ilmî disiplinler*i kurma meşrûiyeti verir. Tüm bu işlemler, insanın bir anlam-değer varlığı olması nedeniyle *aksiyolojik* açıdan belirli bir *anlam-değer çanağı* (*manevî-*

[24] *İtibar*, Aralık-2014, sayı. 39, s. 34-36.

kıyemî) içinde cereyan eder. *Tabiat* gibi *hayat* da muayyen bir mekân-zaman içinde bir süreç, akış, örüntü olduğundan söz konusu beşerî-insanî tüm yapıp etmeler de varlığını *kronolojik* açıdan *tarihî* (historic) bağlam içinde kazanır.

Şimdiye değin söylenenler daha yalın bir biçimde dile getirilmeye çalışılırsa şöyle denebilir: Sahip olduğumuz her türlü bilgi, meşhûd ve mersûd verilere dayalı bir *resim* ile ona eşlik eden hissî, keşfî ve nazarî katmanlara sahip makûl bir *yorum* ve resim ile yorumun kişi ya da kültür için anlam-değerini veren manevî-kıyemî *inanç*lardan oluşur; *resim*, *yorum* ve *inanç* da bir bütün olarak *tarihî* bir entitedir. Son derece karmaşık yapısal bir özellik gösteren bilgi, var olanı hangi *haysiyet* ve hangi *cihet*ten ele alırsa alsın ve ister yazılı isterse başka bir biçimde temsil edilsin, her yeniden çözümlenmede söz konusu katmanların ayrı ayrı idrâkini zorunlu kılar. Bu yapının en temelinde *resim* olduğundan, resmin kendi tarihî bağlamı içindeki idrâki, *yorum*un ve her ikisine birlikte eşlik eden *inanc*ın da sahîh idrâkinin asgarî koşuludur. Resmi ait olduğu *mekân-zaman koordinatları*ndaki hâliyle çözümleyemeyen bir okuma, *vektörel değerle*rin yerini lâyıkıyla belirleyemeyeceğinden, resme eşlik eden yorumun *kinematik* karakterini tespit edemeyecek, böylece *a-historic* kalan resmin yorumunu da *meta-historic* bir biçimde kabul edecek, her ikisine eşlik eden inançları da mutlaklaştırarak *metafizik* bir karaktere büründürecektir.

Nazarî çerçeve ile bu çerçeveye riayet etmeden yapılacak bir okumanın düşeceği durum bu olacağından, bilginin sahîh bir okuması için aşağıdaki dört koşulun dikkatli bir biçimde yerine getirilmesi gerekir. Bilginin yukarıda tanımlanan özellikleriyle *içeriğini* oluşturan nesnelerin ait oldukları *gerçeklik küreleri*ne nispetle *ne*liğini tespit eden **i.** *ontolojik şematizm*; bu nesnelerin idrâki için filozof-bilim adamlarının geliştirdiği *soyut-kavramsal yapıları*n yani

ıstılah ve terimler ile bu yapıların kendi aralarındaki ilişkileri veren *yargıları*n *ne*liğini tanımlayan **ii.** *epistemolojik şematizm*; nesne, kavram ve yargının anlamlı birlikteliğini ve bir aradalığını sağlayan kişisel ya da kültürel *anlam-değer* dünyasının çözümlemesini yapan **iii.** *aksiyolojik şematizm*; nihayet tüm bunların vukû bulduğu tarihî bağlamın art ardalığını, dolayısıyla bilginin *nedensel bir örgü* içinde idrâkini mümkün kılan **iv.** *kronolojik şematizm*... Bahse konu olan dört şematizm, *çok değişkenli parametrik* bir okuma eşliğinde *algoritmik düşünce* ve *diagramatik perspektif* ile birlikte yürütülürse bilginin *istidlâlî aklın* sınırları içinde yapısal çözümlemesini mümkün kılar; başka bir deyişle bilgiye ilişkin hem *ögeleri* (verileri) hem *işlemleri* (süreçleri) hem de *inşâları* (sonuçları) tespit eder. Bu tür bir okuma, neticede *varlık–bilgi–değer* birlikteliğinin, *aşkın* (transendent) değil, hem *bağlamsal istidlâlî akla* bağlı hem de onun da zemininde bulunan *mücerred/fıtrî akla* dayalı *transendental* yani *tarihî* kabul edilmesini sağlar.

Şimdiye değin çerçevelenen bu nazarî şemanın daha iyi anlaşılması için iki örnek üzerinden bir tatbikini gerçekleştirebiliriz. Çok ama çok sıkıştırılmış, terimler düzeyinde bir özetle, kadîm kozmoloji metinlerinde bilindiği üzere Evren, mâhiyetçe birbirinden farklı iki dilime bölünür ve ulvî/semâvî olan ay-üstü âlem esirî, basit, dairevî, tam, bilfiîl ve ilâhî kabul edilip; unsurî, mürekkebî, hattî, kevnî-fesadî, nâkıs, bilkuvve-bilfiîl kabul edilen, süflî/dünyevî olan ay-altı âlemden ayrılır. Felsefe-bilim tarihinde ayrıntılı bir biçimde incelenen ve tartışılan söz konusu terimler içinden mesela *esirî* olan dikkate alınırsa şu soru sorulabilir: Niçin semâvî cirmler, esirî kabul edilmiştir? *Gözlemlenebilir* (mersûd) cirmlerden alınan ne tür *keşfî* verileri açıklamak için böyle bir *nazarî entite* yani *kavram* kullanılmıştır? Başka bir deyişle *resim* niçin bu şekilde *yorum*lanmıştır? Modern/

çağdaş kozmolojinin Güneş'in görünürde tükenmeyen enerjisini nasıl ürettiği yani *enerjisinin kaynağı* sorusunu yanıtlamak için neredeyse yüzyıl çabaladığı, sonuçta kuantum nazariyesindeki gelişmeleri dikkate alarak, söz konusu soruya tatminkâr bir yanıt bulduğu erbabının malûmudur. İşte Mezopotamya, Mısır, Yunan, Helenistik dönem ve İslâm'da da benzer soru sorulmuş, dönemin bağlamsal koşulları içinde elde edilen niteliklerdeki değişmezlik, süreklilik gibi gözlemsel verileri de dikkate alarak, söz konusu nazarî entite üretilmiştir. Elbette bu üretim, tarihî süreç içinde ortaya çıkmış ve nazarî yaklaşımların **i.** *uygunluk*, **ii.** *uyumluluk*, **iii.** *tutarlılık* ve **iv.** *eleştirel dayanıklılık* süreçlerinden geçerek mevcut *nazarî açıklama model*inin bir entitesi olarak var olagelmiştir. İlginçtir ki, tarih boyunca Evren'in mâhiyetçe iki dilim olarak tasavvurunu reddeden kelâmcıların, mesela Kadı Abdulcebbar'ın Güneş'i yanan bir kaya parçası olarak kabul etmesi ya da Gazâlî'nin, uzaklık ve âletlerin yetersizliği nedeniyle tespit edilemese de Güneş'te değişimin olabileceğini ileri sürmesi, mahsûs ile makûl arasındaki ilişkiyi terkip eden üst bir nazarî çerçeve çizilemediğinden birer fırça darbesi olarak kalmıştır. İşte bu nedenle resmin üretimindeki gözlemsel veriler dikkate alınmaz ise keşfî durumu açıklamak için üretilen nazarî terimler ile bunların yorumu lâyıkıyla tespit edilemez; dolayısıyla mahsûs ile makûl arasındaki ilişki sahîh bir biçimde kurulumaz. Benzer tavır çağdaş bilim için de geçerlidir; kütle-çekim düzeyindeki etkinliklerin gözlemsel verileri elde edilip bu verilerin nedeni olarak karanlık madde ya da karanlık enerjinin keşfî, bu durumun ifadesi için mevcut standart model içinde açıklayıcı nazarî entitelerin üretilmesi...

İkinci örnek olarak klasik kozmolojinin, astronominin en önemli kavramlarından günlük dilimize pelesenk olmuş, hatta moral değerlerimiz arasında pek çok deyim ve deyişle

ATATÜRK İL HALK KÜTÜPHANESİ

yerini almış *felek* kavramını düşünelim. Ne tür bir *gözlemsel veri* sonucunda *keşf*edilmiş ve pek çok *nazarî entite*nin taşıyıcısı olarak kadîm dizgede yerini almıştır? Bilindiği üzere, kısaca ifade edilirse Ay'ın kendi ekseni etrafındaki dönüş hızı ile Dünya etrafındaki dönüş hızı eşit olduğundan, yani Ay ile Dünya senkronize döndüğünden Ay'ın bir yüzü (karanlık yüz) Dünya'dan hiçbir zaman görülmez. Ay, Dünya'ya en yakın gök cismi olmasına karşın (384.403 km), gözlemsel veriler, kadîm dönemde astronomik âletlerin yetersizliği ve diğer başka nedenlerle, Ay'ın kendisinin dönmediği, Dünya etrafında dönen başka bir kürevî cirm içinde gömülü olduğu, bu nedenle Dünya'dan yalnızca tek bir yüzünün görüldüğü şeklinde yorumlar yapılmış; bunun için gözlemsel verilerin ifadesi *keşfî* bir entite olarak *felek* kavramı üretilmiştir. Bu kabul Dünya'dan çok daha uzak olan diğer gezegenlere, Güneş'e ve diğer astronomi yapılarına da uygulanmış; daha sonra gezegenlerin düzensiz geri dönüş hareketlerini (*retrograde motion*) açıklamak için çoğaltılmış; bilinen Eudoxus–Aristoteles–Batlamyus *felekler* anlayışı ortaya çıkmış; kadîm felsefe-bilim dizgelerine sinmiş; tarihî süreç içindeki yeni gözlemsel verilerle sürekli tadil edilerek tasfiye edildiği XVII. yüzyılın başına kadar varlığını sürdürmüştür. Görüldüğü üzere felek kavramı, yukarıda ayrıntılı olarak üzerinde durulan özellikleri ile resim–yorum–inanç, kısaca mahsûs ile makûl arasındaki ilişkinin açıklayıcı tarihî örneklerinden biridir.

Söz konusu diyalektik ilişki yalnızca kozmoloji ve astronomi ya da doğa felsefesi gibi alanlara has değildir. Teoloji, kozmogoni ve metafizik hatta matematiksel çalışmalar da benzer bir yapıya sahiptir. Örnek olarak, günümüzde felsefe-bilim tarihi anlatımlarında resim–yorum–inanç arasındaki parametrik ilişkiler dikkate alınmadan tahkiye edilen *sudûr nazariyesi* (emanation theory) ile temel kavramları,

akıllar ve *nefisler* anlayışı bir tür *efsane* hatta *masal* olarak muamele görmektedir. Elbette "Bugünün bilimi, yarının efsanesidir."; ancak efsaneler de tarihî bir içeriğe sahiptirler ve bu *içerik* ancak o efsanelerin hangi *sorular*a yanıt olarak üretildiğini sormakla tespit edilebilirler. Kısaca denirse kadîm dizge, yani en genel anlamıyla kadîm felsefe-bilim nazariyesi, Evren'deki *hareket*i ve *nedenselli*ki, istidlâlî aklın sınırları içinde, bütüncül, tutarlı ve kanıtlı bir biçimde açıklamak zorundaydı. İbrahimî dinler, bahusus İslâm bu iki kavrama bir de Evren'deki *varlığı*, daha doğru bir ifade ile *varlığa çıkmayı* eklediler. Özellikle Fârâbî, akabinde İbn Sînâ eliyle dönemin mahsûs kozmoloji-astronomi resmi yorumlanarak makûl bir hâle getirildi; evrensel çekim yasasının bilinmediği bir nazarî dilde, tıpkı yukarıda işâret edilen kara madde ve kara enerji kavramsallaştırmalarında olduğu gibi, resmin içinde meşhûd ve mersûd olan hissî ve keşfî unsurlar, nazarî entiteler ile açıklanarak makûl hâle getirildi; inançlar ile sarıp sarmalandı... Denebilir ki, sudûr nazariyesi resim–yorum–inanç birlikteliğinin en güzel tarihî bir ifadesidir; günümüzde dahi yeni *ilm-i kelâm* benzer bir üslûbu takip ederek yeni resim ile yorum ve inanç arasında parametrik bir ilişki kurmaya çalışmaktadır.

Felsefe-bilim tarihindeki bu ve benzer örnekler elbette pek çok açıdan farklı yorumlanabilir. Ancak, yazının vurgulamak istediği noktadan bakıldığında, ayrıntıları şimdilik dikkate almadan, müsamahalı bir deyişle, resim–yorum ya da mahsûs–makûl ilişkisi sürekli göz önünde bulundurulmadan, ne kadîm ne modern ne de çağdaş bilginin katmanları arasındaki ilişki sağlıklı bir biçimde tespit edilebilir. *Resim*in yani ister *meşhûd* ister *mersûd* olsun *mahsûs*un; *yorum*un yani *hissî*, *keşfî* ve *nazarî* katmanları dikkate alınmaksızın *makûl*un; her ikisinin bir araya geldiği *inanc*ın ve tüm bunların vukû bulduğu *tarihî sürec*in sağlıklı idrâki,

bilginin de sahîh idrâkini sağlar. İşte yukarıda işâret edilen "Dört şematizm yani *ontolojik*, *epistemolojik*, *aksiyolojik* ve *kronolojik* şematizm, *çok değişkenli parametrik* bir okuma eşliğinde *algoritmik düşünce* ve *diagramatik perspektif* ile birlikte yürütülürse bilginin yapısal çözümlemesini mümkün kılar." cümlesinden kastedilen de budur. Tersi durumda ne geçmişteki felsefe-bilimi, ne felsefe-bilimin geçmişini ne de çağdaş durumu hakkıyla tespit etme imkânı bulunamaz; çünkü ister tarihî ister çağdaş olsun olgu ve olaylar *istidlâlî akıl* ile belirli bir *nedensel örgü* içinde idrâk edilemezlerse bilginin istikâmeti muhkem bir biçimde (*belirli bir hükmü, dolayısıyla hikmeti içermesi bakımından*) belirlenemez.

Kudemânın deyişiyle *muşârun ileyh*i yani *işâret edilen*i, *işâret-i hissî* ile *işâret-i aklî* birlikte var kılar; aralarındaki ilişki de lâzım-melzûm ilişkisidir; parametriktir yani biri değişince öteki de zorunlu olarak değişir. Bu ilke çerçevesinde elimizdeki *resim*lere, *yorum*lara ve *inanç*lara bakıldığında bir şey *fark* ediliyorsa bu yazı bir *kılavuz* olarak yeniden okunabilir; edilmiyorsa yazarın keyfî bir denemesi olarak görülebilir. Öyleyse yazıyı şöyle bitirebiliriz, kişinin söyleyecek bir şarkısı varsa dinleyici aramaz; bilir ki söz menzile girerse çölde dahi bir dinleyeni çıkacaktır. Ya da şöyle sonlandıralım, hiçbir kulağı varsaymadan kişinin kendi şarkısını terennüm edebilmesi, yaşama cesaretinin zirve bir ifadesidir. Niçin? Bu Ülke'de ilmî, felsefî, edebî vb... her türlü teşebbüs çölde şarkı söylemek kadar cesaret işidir de ondan...

İslâm Felsefe-Bilim Tarihi Okumaları Yasaklanmalı (mı?)[25]

Felsefe-bilim tarihi ve bilim felsefesi açısından tarihteki bir *bilimsel nazariye*nin sonuçları, bugün için *doğru* değildir. Çünkü eğer doğruluk, en yalın deyişle, *nazarî bir tasvîr*in, tasviri olduğu gerçeklik ile *uyumu* ise *şimdiki gerçeklik*, tarihteki nazariyeye karşılık gelmez. Bunun nedeni mevcut gerçekliğin değişmesi değildir; zira gerçeklik, gerçek olmak bakımından değişime konu olmaz. Gerçeklik gerçek olarak değişmediğine göre değişen, o gerçekliğe ilişkin *nazarî idrâk*lerdir. Bu nedenle, gerçekliğin bir *geçmiş*i olmasına karşın *tarih*i yoktur. Çünkü tarih, insanın maddî olarak âit olduğu gerçekliğe, idrâk üzerinden yeniden katılmasıyla mümkündür. Ancak bu çıkarım, tarihte büyük emek verilerek üretilmiş tüm *bilimsel* yaklaşımların değersizleştirilmesini doğurabilir. Bu nedenle, bilim tarihi ve felsefesi açısından tarihte üretilmiş *bilimsel* bir nazariyenin sonuçlarının şimdi açısından doğruluğu, yanlışlığı ile geçmişteki gerçekliği, kendi dönemindeki bilimsel (*istidlâlî, mantıkî, dolayısıyla tutarlı*) yöntemlerle açıklamasını birbirinden ayırır ve tarihî nazariyelerin karşılık geldikleri '*geçmişteki gerçeklik*' açısından hâlâ bilimsel olduklarını kabul eder, ki bu kabul bilim tarihi dediğimiz alanın varoluşunu mümkün kılar.

---

[25] *İtibar*, Kasım-2013, sayı. 26, s. 26-28.

'*Geçmişteki gerçeklik*' üzerine üretilmiş tarihî bir nazariyenin sonuçlarının, '*şimdiki gerçeklik*' açısından bir bütün olarak kabul edilmesi mümkün değilse o nazariyeyi oluşturan kavram ve yargıların birbirinden bağımsız olarak da şimdiki gerçekliği tasvir için kullanılması, en yalın deyişle sıkıntılıdır; çünkü söz konusu tarihî nazariyeye ait kavramlar ve yargılar, içeriklerini tarihî nazariyenin bütünlüğünden ve tümlüğünden alırlar; bütünlüğü ve tümlüğü göz önünde bulundurmadan kavram ve yargı düzeyinde de olsa parçaları bağımsız olarak kullanmak, en azından mevcut bilgiyi ya da mevcûda ait bilgiyi bulandırır. Daha felsefî bir deyişle söz konusu tavır, sözcüklerin mefhûmlarını ve yargıların da mısdâklarını dikkate almadan gelişigüzel kullanılmalarına yol açar; bu da tasvir edilen gerçekliği açığa çıkarmaktan çok, bulandırır ve örter. İlginçtir ki, şimdiki bir nazariyenin ya da kavram ve yargıların geçmişe taşınması konusunda gösterilen duyarlılık, geçmişteki bir nazariyenin ya da kavram ve yargıların şimdiye aktarılması konusunda gösterilmez. Başka bir deyişle, naif anakronizme dikkat kesilirken ondan daha tehlikeli olan, şimdinin geçmiş nazariye, kavram ve yargılarla idrâki pek göz önünde bulundurulmaz.

Şimdiye değin dile getirilenleri, bir benzetmeyle daha yalın ifade etmeye çalışabiliriz: Her türlü bilme faaliyeti, gerçekliğin bir *resmi*dir; gerçekliğin *hissî*, *ihsâsî* ya da *hassâsiyet*e ilişkin olması, gerçekliğin düzlemini değiştirir, gerçekliğin var olmasının gerekliliğini ortadan kaldırmaz. Daha veciz bir deyişle, *bilgi bir şeyin bilgisi* ise şeyin ait olduğu varlık küresi ile var olma gerekliliği ayrı ayrı durumlardır. Ancak bilmek, gerçekliğin yalın bir resmini çizmek ya da basit bir fotoğrafını çekmekle yetinmez; o resmi ve fotoğrafı *yorum*lar. Başka bir deyişle bilginin doğası, yalnızca sahip olduğu *içerik*ten (*bi'l-'iyân*) değil, aynı zamanda takip ettiği *yöntem*den (*bi'l-beyân*) oluşur. Bu nedenle ne *empirisizm* ne de

rasyonalizm tek başına doğru bilgi verir; bilgi her zaman olgu (*fact*) ve olayın (*event*) akılla yoğrulmasıyla (*reasoned/theorized/classified fact/event*) elde edilir, ki bu *rasyonel empirisizm*dir. Veciz bir deyişle *cevher* [şey], ancak *işlenerek* [akıl] *mücevher* [bilgi] hâline getirildiğinde bir *değer* hâlini alır. Bu nedenle tarihteki bir nazarîye, ancak ve ancak *geçmişteki gerçekliğin* tespiti, resmedilmesi ve fotoğrafının çekilmesi ile yine *geçmişteki aklın* birlikteliğinden hâsıl olur. Bu benzetme yukarıda söylenenlere uygulanırsa resmin çizildiği manzara ortadan kalkmışken o manzaraya ilişkin nazarın/yorumun sürdürülmesi; ortada resim yok iken yorumunun devam etmesi anlamına gelir, ki bu da kısaca, pratik gerçekliğin mekân-zaman içinde artık var olmamasına karşın, ona karşılık gelen nazarî/teorik lisânın zaman düzleminde, içi boş, yorum biçiminde sürdürülmesi demektir. Tam burada, şu önemli nokta vurgulanmalıdır: Nazarî/teorik lisan, bu lisanı oluşturan kavram ve yargılar ile lisanın iç düzeninin yapısı, gerçekliğin idrâkini de belirler; dolayısıyla nazarî lisanda ortaya çıkacak her türlü semantik dönüşüm, felsefe-bilim tarihindeki tarihsel dönüşümleri de tetikler, tetiklemiştir de...

Yazıya, felsefe-bilim tarihine ilişkin nazarî bir tespitle başlanmasının nedeni, günümüzde Türkiye'de kadîm felsefe-bilim tarihi geleneğimiz başta olmak üzere, pek çok kelâmî, irfânî ve felsefî tartışmada benzer bir durumla karşı karşıya kalınmasıdır. Örnek olarak, herhangi bir ortamda meşşâî İbn Sînâ, ârif Konevî, İşrâkî Şehrezûrî ya da mütekellim Îcî'ye atıfla şu tür tümceleri kolaylıkla duymak mümkündür: "Felâsife, hakîkati/gerçekliği dikkate alır; bu gerçekliği, bilme eylemine konu kılarken de burhâna dayanır." Akabinde, bu yargıdan hareketle diğer yaklaşımlar yargılanmaya başlanır; hatta mesela, Mehmed Fenârî de yedeğe alınarak felâsifenin düşüncesinin, ârifler tarafından da

paylaşıldığı gösterilmeye çalışılır. Bu noktada, şu soru hemen sorulmalıdır: Bu iddiayı dillendirenlerin *gerçeklik* tanımı nedir ve dahi *burhân* ne demektir? Çünkü, yukarıda da dendiği üzere, mantıkî ıstılâhlarla bilgide, doğa yani çıkarımın içeriği (*maddet el-istidlâl*) ile tarzı (*sûret el-istidlâl*) çoktandır değişmiştir; bu nedenle insanın bilgi düzeyinde, mekân-zamandan kayıtsız bir gerçeklik idrâki yoktur; benzer biçimde yine bu içeriği, üzerinden idrâk ettiği yöntem(ler) de başkalaşmış, çeşitlenmiştir.

Söylenenlere daha somut bir örnek verilmek istenirse, İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzân* adlı adasal denilen felsefî anlatısı iyi bir seçim olabilir: İbn Tufeyl eserinde, kendi *yöntem*i dışındakilerin *gerçekliği* elde edemeyeceklerini dile getirerek, Hayy üzerinden gerçekliği ve bilgisini elde etme yöntemini okuyucuya göstermeye çalışır. Eserde Hayy'ın oğlu olduğu Yakzân'ın, onuncu akıl (*el-akl el-faâl*) anlamına geldiği şimdilik bir kenara bırakılırsa –ki bu, dizgenin kozmolojik kurgusuyla hesaplaşmayı gerektirir– eserin içeriğinden hareketle, gerçeklik/hakîkat denenin, Yeni-Eflâtuncu kozmoloji, Batlamyus astronomisi, Galen tıbbı, Aristoteles felsefesi vb... terkîbi bir yapı olduğu görülür. Açıktır ki eserdeki *gerçeklik*, tevârüs edilmiş, verili bir gerçeklik anlayışıdır; dolayısıyla gerçeklik dedikleri, kendi tanımladıkları gerçekliktir. Başka bir deyişle, Hayy b. Yakzân'ın eser boyunca bulduğu hakîkatler, Aristotelesçi–Batlamyusçu–Galenci–Yeni-Eflâtuncu hakîkatlerdir ve bu hakîkatler kitabîdir; halkî değildir; dolayısıyla okunarak öğrenilirler, araştırılarak bulunmazlar; Hayy'ın araştırma serüveni, adada yazılı kitap olmadığındandır ve ayrıca bir insanın vahyî bilgiye gereksinim duymaksızın gerçekliğin(!) bilgisini *auto-didact* olarak elde edebileceğini iddia eder ki, bu iddiaya en ayrıntılı yanıt, meşhur tabip İbn Nefîs tarafından, *el-Risâlet el-kâmiliyye fî el-sîret el-nebevîyye* adlı eseriyle verilmiştir.

İbn Tufeyl ve onun gibi adların temsil ettiği bu düşünceyi en iyi biçimde, İbn Sînâ'nın *el-Ecrâm el-ulviyye* adlı eserinde, *gerçeklik*in bilgisini sekiz yüz önermede tespit ettiğini ve eserlerinde yazdığını belirtmesi ya da İbn Rüşd'ün *el-Sîmâ el-Tabîî*'de, Aristoteles'in doğa felsefesi hakkında son sözleri söylediğini, yeni(!) şeyler araştırmaya değil, onun konuyla ilgili yazdığı kitapları okumaya yönelinmesi gerektiğini dile getirmesi temsil ederler.

Hayy b. Yakzân ve benzeri eserlerde, İslâm medeniyetinde gerçeklik hakkında yapılmış yeni *keşifler*in hiçbir yeri yoktur. İlginç bir biçimde, İslâm medeniyetinde gerçekliğe ilişkin, örnek olarak İbn Heysem'in *Kitâb el-menâzır*'ı gibi yeni bilgiler veren ve yeni keşifler yapan çalışmaları dikkate alarak dizgeli felsefe yapan ilk kişi Fahreddin Râzî'dir; bu nedenle Râzî'den sonra, mutlak kabul edilen eski felsefenin bir perspektife indirgenmesi basit bir tesadüf değildir; böylece Râzî, gerçekliğin yeni çekilmiş farklı bir resminin yorumlandığında, nasıl farklı felsefî bir açılıma neden olabileceğini de göstermiştir; benzer tespit kısmî olarak da olsa İşrâkî felsefenin kurucusu, Sühreverdî için de geçerlidir. Her iki örnekte de dikkat edilmesi gereken en önemli özellik şudur: Optik biliminde (*ilm el-menâzır*), dolayısıyla insan duyuları, özellikle göz, ışık, renk gibi konularda İbn Heysem eliyle gerçekleşen köklü dönüşüm, kadîm gerçeklik resminde kısmî de olsa bir başkalaşmayı tetiklemiş, bu yeni resmin yorumu, hem gerçekliğin bilgisinin elde edilme yönteminde hem de bir bütün olarak gerçekliğin idrâkinde değişik bakış açılarının mümkün olabileceğini göstermiştir. Burada İbn Heysem'in, yalnızca şu köktenci görüşüne dikkat çekelim: Akıl için zorunlu (*zarûriyât*) kabul edilen "bütün, parçadan büyüktür" gibi bilgiler dahi deneyimden elde edilirler. Öte yandan, o dönemdeki felsefe-bilimde tartışılan bir sorunun, gerçekliğin idrâkinde yeni arayışları tetiklediği de olmuştur;

örnek olarak İbn Nefîs, İbn Sînâ dizgesinin yarattığı, Galen anatomisini de dikkate alan, bedenî haşrın istidlâlî olarak temellendirilemeyeceği iddiasını aşmak için yeni anatomi çalışmalarına girişmiş, bu çerçevede yaptığı teşrihlerle küçük kan dolaşımını keşfetmiştir.

İslâm medeniyeti çerçevesinde verilen bu kısa özet, kanımızca gerçekliğin, idrâkin, mekân-zaman kayıtlı nazarî bir sunumu olduğunu gösterir. Bu çerçevede, gerçekliğin idrâki yanında, nazarî sunumunun tarzı, yani burhânî yöntem de, kısaca akla dayalı soyutlamayı (tecrîd) esas alan tanım (tasavvur) ve yargıya (tasdîk) dayalı kıyâs yöntemine karşılık gelir, ki empirik-mekanik-matematik gibi bileşenlere dayalı günümüz yöntemi açısından tarihîdir. Bu nedenle *geçmiş gerçeklik* ve bu gerçekliğe uygulanan *yöntemler* tarihsel kabul edildiğinde, örnek olarak *aklî olmak* gibi bir terimin, kadîm metinlerde Aristotelesçi–Yeni-Eflâtuncu metafizik, kozmoloji ve fiziğe uygun olmak demek olduğu kendiliğinden ortaya çıkar; doğal olarak akıl ile vahiy uygunluğu araştırmaları da ale'l-ıtlâk değil, mekân-zaman kayıtlıdır; kısaca hem dönemin akıl hem de din anlayışlarıyla ilgilidir ve sınırlıdır. Nitekim, İslâm medeniyetinde bu konuda yazılan eserlere bakıldığında, örnek olarak meşşâîlerin, tüm dinî metinleri kendi benimsedikleri Aristotelesçi–Yeni-Eflâtuncu dizgenin ya da İbn Rüşd'de olduğu gibi büyük oranda Aristotelesçi dizgenin *kurulu gerçeklik*inden hareketle değerlendirdikleri, uyumu da bu metinler üzerinden aradıkları görülebilir. Bu tespit, yalnızca kadîm eserler için değil, mesela modern dönemde Muhammed Abduh'un kaleme aldığı tefsir eseri için de geçerlidir.

Yazının başındaki felsefe-bilim tarihi ve bilim felsefesi açısından çizilen nazarî çerçeveye geri dönülürse denilenler şöyle özetlenebilir: Her tür beşerî idrâk tarihîdir; dolayısıyla mekân-zaman kayıtlıdır; mukayyettir; mutlak değildir;

bu nedenle tarihte üretilen nazariyelerin mutâbık olduğu gerçeklik [hissî, vehmî, aklî vb...] küresi bilinmez ise ne dedikleri idrâk edilmez; yalnızca tekrar edilir; ezberlenir ve kavgası yapılır. Ayrıca *geçmiş gerçekliğe* ilişkin bu nazariyelerin sonuçlarının *şimdiki gerçeklik* idrâki karşısında –elbette istisnalar dışında– bir doğruluğu bulunamaz; onlar ancak kendi tarihî gerçeklikleri içinde anlamlıdırlar. Bu gerekçelerle, tarihî olan hiçbir beşerî idrâk, ale'l-ıtlâk değerlendirilemez. Tersi durumda yapılanlar, tarihî bir dizgenin *ilkelerinden hareket ederek* gerçekliği yeniden fotoğraflamak, gerçekliğin resmini yeniden çizmek yerine, çekili ve çizili fotoğraflar ve resimler ile eski yorumları savunmak anlamına gelir. Yukarıda da işâret edildiği üzere, tarihsel bağlam içinde olup bitenlerin kendi gerçeklik zeminleri bakımından bir anlamları vardır hiç şüphesiz. Bu çerçevede, değişik yöntemlerle farklı gerçeklik alanları inşâ eden bilginlerin birbirlerine yönelik eleştirileri de, yine söz konusu tarihî bağlamda bir değere sahiptir. Burada sorunlu olan, bu bağlamı dikkate almadan inşâ edilen gerçeklik resimlerinin tarihselliklerinin unutulup şimdide savunulmaları, daha da ilginç ve trajikomik olanı ise geçmişteki gerçeklik resimlerini terk etmekle birlikte onların üzerinde üretilmiş yorumların "-mış gibi" sürdürülmesi ve buradan hareket ederek başkalarının yargılanmasıdır.

İslâm felsefe-bilim tarihi söz konusu olduğunda, felsefe-bilim tarihi ve bilim felsefesi açısından dile getirilen ve şimdiye değin üzerinde ayrıntılı durulan tavrın yanında daha da ciddi bir sorun söz konusudur; bu da İslâm felsefe-bilim tarihini, tercümelerle ya da doğrudan temas yoluyla Batı Avrupa'ya etkili olan ilk dört yüzyılıyla sınırlandırmak, daha sonraki gelişmeleri göz ardı etmektir. Özellikle sorunlar (mesâil) üzerinden incelenmeyen felsefe-bilim tarihi araştırmalarında daha da tebârüz eden bu yaklaşım, ilk dört

yüzyılda ortaya konulan sorunların daha sonraki yüzyıllarda nasıl ele alınıp incelendiğini anlamada ve özellikle bu süreçte gerçeklik resminde ve yorumunda ortaya çıkan gelişmelerin kadîm anlayışlarda ne tür değişimlere neden olduğunu tespit etmede bir engel olarak karşımıza çıkmakta, bu da İslâm medeniyetinin organik sürekliliğini idrâk etmede sorunlar yaratmaktadır. Öte yandan *İtibar*'ın Ekim sayısında[26], günümüzde insanî bilme eyleminin **i.** iç ve dış mahsûsun –hissin dış-ihsâs ve iç-hassâsiyet anlamlarını kuşatacak biçimiyle– makûle tercümesi (bilimler), **ii.** makûllerin makûliyetlerinin aklî tahkîki (felsefeler) ve **iii.** tahkîkin tedkîki (mantıklar, yöntemler) şeklindeki üçlü yapısından bahsetmiştik. Kadîm felsefe-bilim tarihinde iç içe olan ve doktriner bir özellik gösteren bu üçlü yapı Fahreddin Râzî ile birlikte bir perspektif (bakış açısı) hâlini almış, Immanuel Kant'tan sonra insanın bilişsel (kognitif) yetisinin ürettiklerinin bir yorumu olarak üst üste gelmiştir.

Şimdiye değin işâret edilen iki temel sorun bir araya getirildiğinde, günümüzde Türkiye'de İslâm felsefe-bilim tarihi tamlamasının mefhûmu, ilk dört yüzyılla sınırlı, ayrıca gerçeklik resimlerinin atlanıp yorumlar üzerinden yapılan sonuçsuz, yaratıcı olmayan bir okumaya dönüşmektedir; ayrıca doktriner, perspektif ve bilişsel çözümlemeye dayalı üçlü felsefe-bilim tasnifi dikkate alınmadığından ortaya çıkan boşluklar, cehaletin yarattığı cesaret ile birleşip tahkîr, tezyîf ve hatta şiddetle doldurulmakta, öyle ki cehaletin şiddeti arttıkça tahkîrin ve tezyîfin oranı da artmaktadır. Kısaca denirse hem süreklilik hem gerçeklik hem de tasnîf sorunuyla malûl İslâm felsefe-bilim tarihi okumaları, bir kısır döngü içinde, anlamsız ve verimsiz bir hâle gelmekte, *şimdiki düşüncenin geçmişi* olmaktan çok, *geçmişteki düşünce* olarak kalmaktadır. Bu özellikleri ile mevcut İslâm felsefe-bilim

[26] Bkz. *İtibar*, Ekim-2013, sayı. 25, s. 30-32; bu kitapta, s. 53-60.

tarihinin okutulması ile okutulmaması arasındaki fark, meslekî kaygılar yanında, yalnızca nostaljik ve konunun doğasından kaynaklanan nesnel bir gerekçeye sahip olmadan, saf bir biçimde mensûbiyet duyulan ve atıf yapılan anlam-değer dünyalarına bağlıdır.

Türkiye'de İslâm Felsefe-Bilim Tarihi Çalışmalarının Bir Gerçeklik Küresi Var mı?[27]

XVII. yüzyılda yeni doğa felsefesinin yükselmeye başlaması, çok değişkenli bir süreç olmakla birlikte, nedenleri konusunda yapılan çalışmaların büyük çoğunlukla üzerinde uzlaştıkları en önemli nokta, Batı Avrupa'daki *gerçeklik algısındaki kırılma*dır. Gerçeklik, çok-anlamlı bir sözcük olmakla birlikte bu yazıda büyük oranda haricî, maddî, fizik gerçeklik olarak tanımlanacaktır. Haricî gerçekliğe ilişkin yapay inşâlar, bir süre sonra o gerçeklik içinde yaşayan kişilerde, açıklayamadıkları, gerekçelendiremedikleri ve nedenleyemedikleri pek çok olgu ve olaydan dolayı ürperti, kaygı ve korku gibi duyguların ortaya çıkmasına neden olur; süreç içinde bu tür duygular, şiddeti arttıkça kişide, haricî dünyayı anlamlandırma yetisini dumura uğratır. Bu tür bir süreç, bir hissiyât olarak başlasa da zamanla kişinin bilişsel (kognitif) psikolojisinin içeriği hâline gelebilir. Örnek olarak, mezarlığın içinden geçen bir kişi, mekâna ilişkin evhamları nedeniyle ürperebilir; hatta korkabilir; ancak mekândan uzaklaştıktan sonra sükûnete erişir; söz konusu hâlet-i nefsîyeyi sürekli bir duruma dönüştüren kişi ise davranışlarına yansıtır ve bir tür idrâk hâline getirir. Verilen

[27] *İtibar*, Aralık-2013, sayı. 27, s. 28-30.

örnek, küçük ölçekte basit bir temsil olarak görülebilir; ancak büyük ölçekte de benzer bir durum söz konusudur: Bir kültürün, Evren'e, gökyüzüne, yeryüzüne, toplumsal olgu ve olaylara ilişkin tasavvurları da o kültür içinde yaşayan kişinin gerçeklik algısını belirler. Yine örnek olarak, *denize* ilişkin gerçeklik algısında sorun olan bir kişinin, tekin ve güvenilir bulmadığından, deniz yolculuğuna sıcak bakmaması son derece olağandır.

Şimdiye değin dile getirilen mülâhazaların ve zikredilen örneklerin, oldukça uzun bir zaman diliminde bir kurum tarafından, dizgeli olarak inanç ve değerlerle de içselleştirilerek savunulduğu ve benimsetildiği, eleştirel bakanlara da en ağır cezaların verildiği düşünülsün. Böyle bir yapı, süreç içinde kanıksanır ve doğallaşır; bu yapı içinde yaşayanlar ise maddî ve manevî güvenlik gereksinimlerini sağladıklarından, sorgulamaksızın ve eleştirmeksizin yapıya tâbi olurlar. Mevcut dizgeye karşı yükselen cılız itirazlar ana akışı belirleyemez, önce istisna sonra sapkınlık gibi sözcüklerle damgalanırlar. Tasvir edilen yapı, genel olarak Avrupa'da özel olarak da Batı Avrupa'da bin yıl içinde üretilmiştir; bu yapı (*dizge*), en temeldeki unsurdan en üstteki asıla değin tüm içeriği belirlemiştir; öyle ki en basit harita bilgisinden, bitkilerin çeşitlerine, hayvanların türlerine vb. hem harice ilişkin tüm malûmâtı sınırlamış hem de doğal olarak bu malûmât üzerine yapılan yorumları, yine bizâtihi kendi üretmiştir.

XVII. yüzyılda, insanın dış dünyayı bilme edimindeki değişim ve dönüşümü, yöntem açısından inceleyen Francis Bacon da (ö. 1626), değişim ve dönüşümün arkasında en önemli '*f-actor*' olarak, coğrafî keşiflerle başlayan malûmâttaki zamanca hızlı ve hacimce yoğun sürece işâret eder. Daha önceki bir yazımızda[28] Batı Avrupa'da ortaya çıkan

[28] Bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Modern Dünya'da Bilgi ve Zihniyet", *Türkiye Günlüğü*, üç aylık fikir ve kültür dergisi, sayı. 112, s. 13-17.

yeni durumun üç nedeninden biri olarak belirlediğimiz bu vâkıayı, *malûmât bunalımı* olarak adlandırmıştık; [öteki ikisini ise Merağa–Tebrîz–Semerkand–İstanbul'daki felsefe-bilim çalışmalarının neden olduğu *epistemolojik bunalım* ve Türklerin yarattığı *teolojik bunalım* olarak belirlemiştik.] Coğrafî keşiflerle başlayan malûmât akışı, yalnızca Batı Avrupalı insanın '*eski*' algısına dayanan gerçeklik tasavvurunu değiştirmekle kalmadı, aynı zamanda bu algıyı yaratan kurumu, yöntemi ve değerleri de sorgulamaya zorladı. Eski tasavvurun sâbit ve kapalı kabul edilen *harita*sı, *bitki*lerin çeşitleri ve *hayvan* türlerinin dökümü değişti; ancak bundan daha önemlisi, söz konusu sâbitliği ve kapalılığı üreten, yaygınlaştıran ve doğallaştıran zihniyet eleştirildi ve aşılmaya çalışıldı. Felsefe-bilim açısından da mahsûs çeşitlendiğinden, mâkûl [*bilim*] de değişti; doğal olarak yeni makûlun yorumu, tahkîki [*felsefe*] farklılaştı; sonuç itibarıyla bilme zihniyeti, kısaca tahkîkin tedkîki [*mantık/yöntem*] de yeniden ele alındı. Tüm bu süreçte, Batı Avrupa'da gerçeklik algısı yenilendi; bu algıya dayalı olarak açıklama, gerekçelendirme ve nedenleme gücü arttı; sonuç itibarıyla da öz güven duygusu güçlendi ve anlamlandırma imkânları çoğaldı.

Konuya, modern/yeni doğa felsefesinin yükselişi ve arkasındaki önemli etmenlerden biri olan malûmât birikiminin niteliğine işâret ederek başlamamızın nedeni, şu noktayı vurgulamaktır: En genel anlamıyla beşerî tüm tasvîrler, belirli bir gerçeklik küresinin temsilleridir; gerçeklik küresine ait olgu ve olaylardan gelen izlenimlerde malûmâttaki her farklı unsur tasavvuru, dolayısıyla tasviri değiştirecek, bu da o gerçeklik küresine ilişkin geliştirilen, ister matematik model ister teorik lisan ister başka bir tarz olsun, şematik temsili dönüştürecektir. Öte yandan gerçeklik küresine ilişkin algıdaki değişim, yalnızca yeni olgu ve olayların tespiti ile sınırlı değildir; gerçeklik ile muhâtap olan insanın bilme

yetileriyle ilgili her yeni tanımlama ya da gerçekliği tasvir için geliştirilen matematik, teorik lisân vb. her yeni şema, ihsâs ve idrâkteki içeriği farklılaştıracaktır. Bu nedenlerle, felsefe-bilim tarihinde yalnızca haricî gerçeklik küresine ilişkin yeni keşifler değil, bu keşifler için üretilen âletler, matematik ve mantık gibi dillerdeki gelişmeler ve diğer etkin unsurların tümündeki değişimler dikkate alınmak zorundadır. Özetle söylenirse mahsûs, vesâit, değişik türleriyle beşerî itibârâta bağlı tüm lisanlar ile bilginin inşâsında bir biçimde yer alan ya da etkide bulunan dinî, felsefî, toplumsal, iktisadî ve siyasî anlam-değer dünyasının yapısı ve içeriği, makûle ilişkin içeriği de belirleyecektir. Bu çerçevede, her *temsîl*in temsil ettiği vâkıaya **i.** *uygunluğu* (mutâbakat) yanında, kendi içindeki teorik **ii.** *tutarlılığı*; ayrıca aynı gerçeklik küresine ilişkin farklı temsiller ile **iii.** *uyumluluğu* ve nihayet her yeni durum ya da yeni inşâ edilen temsiller karşısındaki **iv.** *eleştirel dayanıklılığı*, felsefe-bilim dizgelerinin sınandığı kırılma ve dönüş noktalarıdır.

Yukarıda çizilen nazarî çerçeve ile verilen tarihî örnekler ışığında Türkiye'deki İslâm felsefe-bilim tarihi araştırmalarına bakıldığında, daha önce de dile getirdiğimiz üzere, gerçeklik küreleri ile bu kürelerdeki olgu ve olayların bilgisini elde eden tanımlanmış bilişsel (kognitif) psikoloji anlayışları ile kullanılan teorik şemaların fazlaca göz önünde bulundurulmadan, büyük oranda bu süreçlerden geçilerek yapılan yorumlar üzerinde durulduğu müşâhede edilmektedir; bu tavır, lafız seviyesindeki anlamı vermekle birlikte içeriksiz olduğundan, mefhûmu tespit etmede fazla bir işe yaramaktadır. Örnek olarak, yeni doğa felsefesi çerçevesinde, yükselen fenomenal nedensellik anlayışının David Hume (ö. 1776) tarafından eleştirisi ile İmâm Gazâlî'nin (ö. 111) numenal nedensellik anlayışının eleştirisi karşılaştırılabilmekte; ancak kadîm *fizik bilimi*nde '*doğa yasaları*' gibi bir

kavramsallaştırmanın bulunmadığı, maddenin türsel özüne göre hareket ettiği ilkesi dikkate alınmamaktadır; sonuç tam bir anakronizm olmaktadır. Ya da Gazâlî'nin ateş ile pamuk arasındaki yanma ilişkisini Tanrı'ya bağlama anlayışı, diğer gerçeklik katmanları göz önünde bulundurulmadan, saf fiziksel bir yorum açısından eleştirilirken, meşşâî–İbn Sînâcı gelenekte ay-altı dünyadaki her türlü oluşun nihaî ilkesi olarak varsayılan faâl akıl dikkate alınmadan, sorun kozmolojik-metafizik bağlarından ayıklanarak, tam tersine bir yaklaşımla sanki modern ya da çağdaş fizikteki bir olgu-olaymış gibi incelenebilmektedir.

Bilişsel psikolojideki gelişmelerin, temsillerde neden olduğu değişiklikleri anlamak için belki de en iyi örnek İbn Sînâ'nın (ö. 1037) *vâhime yetisi*ni ayrıntılı bir biçimde incelemesinde ve ona beşerî bilginin inşâsında önemli bir yer vermesinde görülebilir. Öncelikle İbn Sînâ'yı –elbette diğer pek çok nedenin yanı sıra– bu tür bir işlem yapmaya, mutezîlî kelâmcıların geometrik bilginin kesinliğinden yararlanarak, atomcu nazariyelerini temellendirmeye çalışmaları sorunuyla yüzleşmek ve aşmak kaygısı zorlamıştır. Hem matematiksel bilginin kesinliğini zedelememek hem de doğanın bilgisini elde etmede ikincil olduğunu göstermek için matematiksel nesnelerin ideal formlarını vâhime yetisinde kazandığını, böylece bu nesnelerden hareketle üretilen matematiksel bilginin kendi içinde bir kesinlik taşımakla birlikte doğal süreçleri açıklamakta yetersiz kaldığını göstermiştir. Sonuç itibarıyla, varlığı ve ilişkileri, dolayısıyla nasıllığı veren matematiksel bilgi ayıklamayla ve soyutlamayla türsel özü tespit eden ve faâl akla onaylatan, dolayısıyla illeti (*niçini*) veren mantıksal bilgiye oranla ikincil kalmıştır. Başta İbn Heysem olmak üzere matematikçilerin, Aristoteles (M.Ö. 322)–Fârâbî (ö. 950)–İbn Sînâ çizgisindeki bu sorunu aşmak için öncelikli olarak bilişsel (kognitif) çözümlemelere

gitmeleri boşuna değildir. Nitekim İbn Heysem'in (ö. 1039) *Kitâb el-menâzır*'ında tasvir edildiği biçimiyle optik araştırmalarına girişmesi, türsel özün tespitinde merkezî konumda olan gözü ve görme ile ona ilişkin ışık, renk vb. olgu ve olayları anlamak ve aşmak içindir. İbn Heysem'in tüm bu araştırmalar sonucunda meşşâî felsefeyi *kavlî*, matematiği de *inşâî* kabul etmesi, incelenmeyi bekleyen bir konu olarak önümüzde durmaktadır.

İslâm felsefe-bilim tarihinde, elbette tek bir gerçeklik algısı yoktur; gerçeklik algısı hem yüzyıllara hem coğrafyalara hem de okullara göre az çok değişiklik göstermiştir. Ayrıca, aynı okulun takipçileri açısından da tarihî süreç içinde değişen gerçeklik algısı yeni baştan dikkate alınmış, mensûbiyet duyulan yorum çerçevesinde anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Bu çalışmalar bazen yorumlarda değişikliklere neden olmuş, bazen yeni yorumların doğuşuna zemin hazırlamıştır. Bu çerçevede Şehâbeddin Sühreverdî'ye (ö. 1191) ya da Fahreddin Râzî'ye (ö. 1210), İbn Sînâcılıktan farklı felsefe-bilim yapma imkânı ve gücünü verenin, İslâm felsefe-bilim tarihinde özellikle kozmoloji-metafizik, astronomi ve optik alanlarındaki yeni gelişmeler olduğu rahatlıkla söylenebilir. Dikkat edilmelidir ki, kadîm felsefe-bilim tarihinde kozmoloji, astronomi ve optikteki değişimler ve yeni bilgiler, dönüşümleri tetikleyen en önemli alanlardır. Copernicus'un (ö. 1453) kozmolojik, Kepler'in (ö. 1630) astronomik, Kepler'in, Descartes'in (ö. 1650) ve Newton'un (ö. 1727) optik çalışmalarının, yeni bilme anlayışının yükselmesindeki yerini göstermek bunun için yeterlidir. Öyle ki, Descartes'in görme olayını ve ışığın hareketlerini mekanik olarak tasvir edebilmesi, yeni doğa felsefesinin mekanik ve matematik bir dil içinde temsil edilmesinin önünü açmıştır.

Daha önceki *İtibar* yazılarında da vurguladığımız gibi, mahsûsun makûle çevirisi mârifet (*bilimler*), mârifetin tahkîki

(*felsefeler*) ve tahkîkin tedkîki (*mantıklar/yöntemler*) kadîm felsefe-bilim dizgelerinde iç içedir; bu nedenle organik-holistik bir bütünlük oluştururlar. Örnek olarak, matematik bilinmeden astronomiye nüfûz edilemeyeceği ya da mantık bilinmeden kadîm dizgeler idrâk edilemeyeceği gibi, söz konusu *bütünlük* bir bütün olarak dikkate alınmadan, denenlerin mefhûm (*nesne/gerçeklik*) küresi seviyesinde anlaşılamayacağı söylenebilir. Bu nedenle günümüz Türkiye'sinde İslâm felsefe-bilim tarihi okumaları büyük oranda *tasvîrî*dir; çoğaltılmaya ve yeniden üretilmeye uygun değildir. Çevirilerin sadra şifa olamamasının nedeni de budur: Sözcüklerin mefhûmunun, yargıların mısdâkının ve çıkarımların hey'etinin, ait oldukları gerçeklik küresine nispetle idrâk edilememesi... Elbette bilgi, saf soyut bir inşâ değildir; bilginin, dolayısıyla doğruluğun, katmanlı yapısı dikkate alınarak kişisel, toplumsal, iktisadî ve siyasî kökleri de göz önünde bulundurulmalıdır.

Sonuç itibarıyla Türkiye'de, başta İslâm medeniyeti olmak üzere diğer medeniyetlerin ürettiği felsefe-bilim dizgelerini, öncelikle onlara ilişkin yorumu anlamak sonra yeniden yorumlamak ve tekrar çoğaltmak istiyorsak en azından **i.** yorumun ait olduğu *gerçeklik küresinin*, **ii.** bu gerçeklik küresi ile ilişkiye girdiği varsayılan tanımlanmış bilişsel (kognitif) *psikolojik yapının*, **iii.** bu gerçeklik küresi için kullanılan *şematik dillerin* ve en önemlisi **iv.** teolojik, metafizik ve fizik kürelerin iç içeliği nedeniyle yorumların, hangi küreye ait olduğunun tespiti elzemdir.

Şimdiye değin yazıda, tarihî bir mirasın anlaşılması için dikkat edilmesi gereken noktalar üzerinde duruldu; elbette modern ve çağdaş felsefe-bilim çalışmaları için de benzer bir durum söz konusudur. Tersi durumda, İran'da olduğu gibi, çağdaş gerçeklik algılarından habersiz, nüfûz etmekle birlikte kadîm dilin dairesi içinde hapsolup kendi içinde dönen bir

nazarî-felsefî yaklaşıma mahkûm olur, çağın mevcûd/mahsûs üzerindeki tefekkürünü ihâta edemeyiz.

Tasvîr, Tahkîk ve Tedkîk Açmazında Çağdaş İslâm Düşüncesi[29]

Çağdaş İslâm düşüncesinde en önemli sorun, kişisel kanımca, hem *gerçeklik küreleri* hem de gerçeklik kürelerine ilişkin *bilgi türleri* arasındaki *ufkî ilişki*nin kaybolmasıdır. Bu kayboluşun temsili en yüksek örneği *tasvîr*, *tahkîk* ve *tedkîk* arasındaki *ufkî ilişki*nin ihmalinde görülür. Başka bir deyişle, *bilim*ler, *felsefe*ler ve *yöntem*ler sıra düzeninin ortadan kalkması; bu nedenle de *varlıkça indirgenemezlik* ile *bilgice ölçülemezlik* ilkelerinin belirsizleşmesi... Bu tespit, yalnızca modern ve çağdaş durum için değil, tarihî gelenekleri idrâk için de geçerlidir.

Tasvîr: Birinci Dereceden Düşünme/Dil

*Bilim*ler, ister maddî ister manevî ister sûrî olsun belirli bir *gerçeklik küresi*ne ilişkin olgu ve olayların, önceden tanımlanmış ilkelere ve yöntemlere bağlı olarak, istidlâlî (rasyonel) aklm sınırları içinde, düzenli, tutarlı ve kanıtlı bir *tasvîr*i ve açıklamasıdır. Bu tanım çerçevesinde tasvîr/açıklama, belirli bir gerçeklik küresine ilişkin *birinci dereceden*

[29] *İtibar*, Haziran-2014, sayı. 33, s. 30-34. [Bu yazı, Uludağ Üniversitesi, İlâhiyât Fakültesi, 2013-2014 eğitim öğretim yılı, bahar yarıyılı "*açılış dersi*" olarak, 19 Şubat 2014'de aynı adla yapılan konuşmanın gözden geçirilmiş hâlidir.]

bir *düşünme*dir (first order reflection); bu düşünmeye ilişkin *dil* de, bizâtihi maddî, manevî ve sûrî olgu ve olaylara ilişkin geliştirilmiş *birinci dereceden* bir *dil*dir. Bir fotoğraf makinesi üzerinden düşünülürse *bilim*ler bize, gerçeklik kürelerinin bir tür *yorumlanmış resimler*ini verirler. Örnek olarak fizik, maddî gerçeklik küresine ait olgu ve olayların, *insanca* çekilmiş bir resmidir; bizâtihi fotoğraf çekme eyleminin içeriği ile fotoğraf makinesinin yapısı *yöntem* gibi kabul edilirse resim de belirli bir yorum eşliğinde var olur. Tasvîre, gerçeklik küresinin bir resmi olarak yorumun eşlik etmesi, bizâtihi müdrik insanın, başka bir deyişle, insan-gözlemcinin nesnelleştirdiği olgu ve olaylar ile, sahip olduğu itibârlar üzerinden irtibat kurmasından kaynaklanır. Gerçeklik kürelerindeki olgu ve olayların hakîkatlerinin *kendinde şeyler* olarak değil, beşerî itibârların, dolayısıyla *irâde* ve *amac*ın dahil olduğu *insan için şeyler*e dönüşmesi, kullanılan *yöntem* çerçevesinde, hakîkatin *bizâtihi kendi*nin değil, *yorum*unun bilinmesi anlamına gelir.

Bilimlerin tanımında dikkat edilecek en önemli nitelik, tasvîrin, istidlâlî aklın sınırları içinde vukû bulması gerektiğidir. Daha önceki yazılarımızda da dile getirdiğimiz üzere[30], insanın bir kuvve (yeti) olarak sahip olduğu *akl-ı fıtrî*nin, *akl-ı mücerred*in, istidlâlî, istişhâdî, hadsî, kalbî, meâşî, tecrübî gibi çok çeşitli tecellîleri vardır; ancak bu tecellîlerden istidlâlî (rasyonel) olan insanlar arasında en *paylaşılabilir* akıldır; bu nedenle de insanlar arasındaki mümkün en yüksek *anlaşma imkânı*nı verir. Bu gerekçe ile gerçeklik kürelerine ilişkin tasvîrler, insanlar arasındaki paylaşılabilirlikleri açısından istidlâlî olmak zorundadır; çünkü istidlâlî akıl *kavramsal*, *nedensel*, *yöntemsel* ve *eleştirel* olmak gibi dört temel özelliği hâizdir. Örnek olarak, hadsî akıl, bütüncül ve yekpâre olduğundan, el-den geçirilemez; eleştirilemez; çünkü

[30] Bkz. *İtibar*, Nisan-2014, sayı. 31, s. 38-43; bu kitapta, s. 29-44.

bir şeyi el-den geçirmek, eleştirmek, onu kurucu ögelerine, parçalarına geri götürmek, daha sonra da hiç şüphesiz, belirli bir dizgeye göre tekrar yeniden kurmaktır. İstidlâlî akla dayalı bilginin eleştirel doğasından kaynaklanan *yeniden kurmak*, ilkece bilginin hem yatay hem de dikey boyutta, benzer biçimde *tekrarlanabilirliğini* gösterir. Bugün, Aristoteles ya da İbn Sînâ fiziğinin tahlilini yapabilmemize karşın; tekrar edilebilir benzer bir deneyimine sahip olamayacağımız, tekil sûfî bir tecrübenin eleştirel bir çözümlemesini yapmak neredeyse imkânsızdır. Sonuç olarak bilimler, belirli bir mekân-zamanda, gerçeklik kürelerine ilişkin istidlâlî aklın çektiği resimlerdir; başka bir deyişle, olgu ve olayların şematik işleyiş(ler)inin, soyut zihnî şemalara, kavramlara, formüllere, aklî itibârlara dönüştürülmesidir. Tam burada, ayrıntılara girmeden şu noktaya değinmek gerekir. Akl-ı mücerred/fıtrî anlayışı, *minimal rasyonalite*nin imkânını verir; bu da Hessen–Grossman–Kuhn çizgisinde üretilen, post-modernitenin diline pelesenk kıldığı, *gerçekliğin*, dolayısıyla *doğrunun toplumsal bir inşâ* olduğu iddiasının, kısaca her türlü aklî etkinliğin tamamen –ki kısmî olarak doğrudur– *bağlamsal* olduğu tezinin reddi anlamına gelir. *Bağlamsal* sözcüğünü özellikle kullandık; çünkü kanımızca, *tarihî* ile bağlamsal terimleri birbirinden farklıdır; bağlamsal, belirli bir mekân ile zamana ve tamamlanmış mukayyet bir tezâhüre işâret eder. Tarih ise insan idrâkine konu olan *tabiat*ı da kuşatacak biçimde tüm bağlamsallıkları aşan, tamamlanmamış bir sürecin, örüntünün ifadesidir.

Tahkîk: İkinci Dereceden Düşünme/Dil

Felsefeler ise, birinci dereceden düşünme üzerine kurulu, *ikinci dereceden* bir *düşünme*dir (second order reflection). Başka bir deyişle, felsefeler yukarıda tanımlanan özellikleri

hâiz *tasvîr*lerin, bizâtihi *müdrik insan* tarafından *tahkîk*idir. Bilgi/bilim nasıl bir "şey"in bilgisi/bilimi/tasvîri ise tahkîk de bir şeyin/tasvîrin tahkîkidir. Tahkîk, birinci dereceden düşüncenin kurduğu dizgelerin, bilimlerin *yapısal* bir *tahlili*dir. Bu düşünmeye ilişkin *dil* de, tasvîrleri, bilimleri inşâ eden kavramların, yargıların, soyut şemaların, formüllerin, mısdâkların, mutabâkâtların, nedensel ilişkilerin ve bağlantıların, kısaca birinci dereceden bir dilin, ait olduğu gerçeklik küresine doğrudan başvurmadan tahkîk edildiği *ikinci dereceden* bir *dil*dir.

Tahkîk, felsefî geleneğimizde, özellikle Fahreddin Râzî'den sonra, Türkistân–İran–Anadolu–Balkanlar yayında önem kazanmış; bu işleme dayalı *tahkîkî delîl* de, *burhânî delîl*i ikincil kılmıştır. Tahkîk esas itibarıyla, *isbât mes'ele bi-el-delîl*, yani sorunları kanıt ile *temellendirmek* demektir. Ancak bu *isbât*, herhangi bir sorunu temellendirdikten sonra varsayımsal olanlar dahil, yapılabilecek muhtemel tüm *itirazları* dikkate alarak yanıtlamakla elde edilir. Bu işlemdeki sorunlar artık maddî, manevî ve sûrî gibi herhangi bir gerçeklik küresine ait olgu ve olaylar değil; bu gerçeklik kürelerine ilişkin üretilmiş resimlerin, tasvîrlerin, kısaca bilimlerin iç yapılarının istidlâlî akıl zemininde, nedensel ilişkilerinin sağın hale getirilmesi, temellendirilmesi, en genel anlamıyla itibârîleştirilmesi sürecinin muhtevî olduğu sorunlardır. Çünkü insan, gerçekliği gerçeklik olarak değil, itibârî hâle dönüştürerek, başka bir deyişle, gerçekliği *insancay*a tercüme ederek kendi için bilinebilir kılar. Tercüme işlemi, her türlü bilme etkinliğinin uzayının, insanlığın *türsel uzayı* ile sınırlı olduğu anlamına gelir. Bu nokta son derece önemlidir: Evren'i biz yaratmıyoruz; ancak idrâk eden biziz... "İdrâk'ın dışındaki Evren nasıldır?" sorusu, yine insanî bir yanıta mahkumdur. Benzer biçimde, inanıyor isek Tanrı'yı da biz yaratmıyoruz; ancak yine Tanrı'nın idrâki de insan türünün imkânlarıyla sınırlıdır.

İdrâk, insan türünün *dinamik sınır*ıdır. Einstein'in dediği gibi, "Aklıyla övünen insan, en nihayetinde hücresinin genişliğiyle övünen mahpusa benzer." Yargıdaki hapis, olumsuz değildir; *düşünmenin uzayı* anlamındadır. Kelâmcıların, meşşâîlere karşı dillendirdiği üzere, gerçekliğin bilgisi itibârîdir; yani insan, gerçekliği soyut zihni şemalara aktarak bilebilir; bu da gerçekliğin bilgisinin *mutlak* değil, *mukayyet* olduğu anlamına gelir; çünkü, "*a-b-r*" kökünden gelen itibâr, hem *yorum yapmak* hem de *bir şeyi bir yerden bir yere aktarmak*tır. İnsan gerçekliği, ayıklayarak ve soyutlayarak, aklî imkânlarının sınırları içine *aktarır* ve yorumlar; bu nedenle bilimler gerçekliğin bir yorumudur; ama bu yorum dinamiktir; öyle olmasaydı bir fizik tarihinden, bir biyoloji tarihinden bahsedemezdik; her türlü bilim bir kez yapılır ve biterdi; çağdan çağa, kültürden kültüre farklı gerçeklik tasvîrleri ortaya çıkamazdı. Tüm bu süreç, kudemânın deyişiyle, *şatrlar* ile *şartlar* ile birlikte yol alır, değişir, başkalaşır; bu da, o bilimin tarihinden bahsetmemizi mümkün kılar. Bilimlerin tarihteki başkalaşımı, değişimi, hiçbir beşerî tasvîrin, resmin tarih-dışı ya da tarih-üstü olmadığını gösterir.

Tarihsel-olma, gerçeklik kürelerine ilişkin doğru bilginin izâfî/bağlamsal olmasını gerektirmez; çünkü tarih insan açısından, doğayı bile kuşatan bir gerçeklik alanıdır. Her şey tarih içinde (insan ile) başlar, tarih içinde (insan ile) sürer. Bu tespitin ikrârı, yine tarihî süreç açısından kolayca vukû bulmamıştır. Özellikle Yunanî felsefe ile ona dayanan meşşâîler, doğru/kesin bilgiyi, hareketin, dolayısıyla değişimin dışında tutmak için idrâk ile nesnesini *tarih-dışı* ve *tarih-üstü* olarak görmek istemişlerdir. Kelâmcıların ilâhî bilgi ile beşerî bilgi arasındaki ayrımları ile aşkın (transendent) kognisyonu reddetmelerine bağlı olarak insan idrâkinin sınırlarına işâret etmeleri, *küllî* ve *yakînî* bilgi yerine, *âm* ve *ihtimâlî* bilgiyi koymalarını sağlamıştır. Ancak, günümüzde

ilginç bir biçimde muhafazakâr çevrelerde, gerçeklik kürelerine ilişkin *çağdaş* bilgi ihmal edilirken, bizâtihi tarihte üretilen bilgi bile tarih-dışı ve tarih-üstü bilgi gibi muamele görüyor. Bu duruma, en iyi, özellikle günümüz İran'ında bir daire içinde dönüp duran felsefî/kelâmî kültür örnek olarak verilebilir. Bu yaklaşımlarda, *geçmişte kalan bilim* ile *bilimin geçmişi* birbirine karıştırılmaktadır. *Geçmişte kalan bilim*, işlevini kaybetmiş, ancak kendi bağlamında anlamlı herhangi bir gerçeklik küresine ilişkin bilgi iken, *bilimin geçmişi*, yine herhangi bir gerçeklik küresine ait çağdaş bir bilim dalının etkin tarihî içeriğidir. Söz konusu tespit yalnızca her bir bilim dalı için değil, aynı zamanda düşünce için de geçerlidir; yani *geçmişteki düşünce* ile *düşüncenin geçmişi* de birbirine karıştırılmamalıdır.

Immanuel Kant'tan itibaren felsefe, büyük oranda bu tür bir tahkîktir; aşkın (transendent) bir kognisyona bağlı, tarih-dışı ve üstü mâhiyetleri elde etmek değil; bizâtihi, tasvîrî olan bilimleri tahlil etmektir. Örnek olarak, klasik dönemde, özellikle doktriner felsefe yaklaşımında, esasen birbirinden ayrı olmayan biyoloji de, biyoloji felsefesi de; matematik de, matematik felsefesi de; tarih de, tarih felsefesi de aynı kişi, filozof tarafından yapılırdı. Kant'tan sonra ise biyoloji, birinci dereceden bir düşünme/dil; biyoloji felsefesi ise ikinci dereceden bir düşünme/dil olmuştur; benzer biçimde matematik ile matematik felsefesi ya da tarih bilimi ile tarih felsefesi de birbirinden farklı, apayrı alanlardır. Başka bir deyişle, bilimler, inceledikleri gerçeklik küresine ait olgu-olayların bir resmi, tasvîri iken, bu bilimlerin felsefeleri, o resimlerin, tasvîrlerin tahkîkidir; kognitif (bilişsel) tahlîlidir.

Bilimler, bir gerçeklik küresine ait olgu ve olayları tasvîr ederlerken, bilimlerin felsefeleri, başta o bilimlere ilişkin *bilme tarzları*nın kendileri olmak üzere, olgu ve olayların

varlıkça yapılarını, *bilgice* değerlerini ve birbirleriyle *ilişkiler*ini araştırırlar. Örnek olarak matematikçi, matematiksel gerçeklik küresine ait olgu ve olayların üzerinde çalışırken, matematik filozofu bu olgu ve olayların ne tür nesneler olduğunu, bu nesnelerin ontolojik yapılarını, matematikçinin bu nesnelere ilişkin nasıl bilgi ürettiğini, bu bilginin değerini ve diğer bilim dalları ile olan ilişkilerini tahkîk eder. Bu çerçevede matematikçi ile matematik filozofu; fizikçi ile fizik filozofu; tarihçi ile tarih filozofu birbirinden ayrılır. Kısaca bilimler, üzerinde çalıştıkları gerçeklik kürelerine ait olgu ve olayların ilişkilerini yasalı açıklamalarla tasvîr ederken; filozof bu tasvîrler üzerine yapısal tahlillerde (structural analysis) bulunur.

Tedkîk: Üçüncü Dereceden Düşünme/Dil

Tedkîk, felsefî geleneğimizde Fahreddin Râzî'den sonra öne çıkan, özellikle Seyyid Şerîf'in üzerinde çokça durduğu bir kavramdır. Tahkîk ile birlikte kullanılan tedkîk, daha üst bir yoruma işâret eder. *İsbât delîl bi-el-delil*, yani *kanıtı kanıtla temellendirmek* anlamına gelen tedkîk, hem en özel anlamıyla, **i.** Belirli bir gerçeklik küresine ait tasvîri tahkîk eden aklın, hem de en genel anlamıyla, **ii.** İstidlâlî aklın *nasıl çalıştığını* inceler. Biyolojici *nasıl* biyoloji; matematikçi *nasıl* matematik; tarihçi *nasıl* tarih yapar? Bu tür bir soru, artık doğrudan bilimlerin *yöntem*leri üzerine bir *katlanma*dır; bu nedenle tedkîk, *üçüncü dereceden düşünme*dir; bu düşünmeye, ait olduğu bilime nispetle o bilimin *mantık*ı da denebilir. Her bir bilimin kendine özgü bir yöntemi/mantığı vardır; yöntemler de yine kendilerine has bir *dil*e sahiptirler. Bilimler kendi aralarındaki ortak özelliklerden kaynaklanan belirli kümeler de oluşturabilirler; bu takdirde her bir kümenin kendine özel bir yönteminden/mantığından bahsedilebilir.

Örnek olarak maddî/doğa bilimlerine, manevî/insan ve toplum bilimlerine ve sûrî/formel bilimlere ilişkin daha genel yöntemler/mantıklar inşâ edilebilir.

İster tek tek bilimlerin ister belirli bilim kümelerinin dili/mantığı olsun tüm bunların üstünde, doğrudan *istidlâlî akl*ın nasıl çalıştığına dair *genel* bir araştırmada da bulunulabilir. Bu araştırma, tedkîk eyleminin en üst ifadesidir ve hakîkî anlamıyla *üçüncü dereceden düşünme* (third order reflection) adına en çok layık olandır. Bir tür üst(meta)-*yöntem*, üst-*mantık* ya da üst-*dil* olan tedkîk, bizâtihi istidlâlî aklın nasıl çalıştığını, birimlerini, süreçlerini, tarzlarını, çeşitlerini vb. konuları inceler. Dikkat edileceği ve çağdaş durumun da gösterdiği üzere, istidlâlî aklın tezâhür ettiği pek çok yöntemi ve mantığı vardır.

Episteme ve İlim

İster Yunanca ister Arapça konuşan kültürler olsun her birinde bilgi (episteme/ilm) bu *üç düşünme/dil* ile en geniş anlamıyla *moral değerler*in (*edeb*) birlikteliğine verilen addır. Başka bir deyişle, episteme ve ilim, hem tasvîri hem tahkîki hem de tedkîki aynı anda içerir; *philósophos* ve *âlim* de, bu üç düşünmenin/dilin bilgisine sahip olmasının yanında *edeb* sahibi kişidir. Bu nedenle, klasik felsefe tarzları, *doktriner* bir niteliği hâizdi; hatta büyük oranda dinî, ahlâkî, siyasî içeriği de olan birer *öğreti*ydiler. Çünkü, hem episteme hem de ilim, belirli özellikleri hâiz bir bilgiyi elde etmek ve bu bilgiye göre eylemek/yaşamak demekti. Bu tanım çerçevesinde iki noktaya dikkat edilmelidir: Klasik dönemde bir felsefe/ilim dizgesi, *unsur*dan *asıl*a *tabiat* ve *hayat*ı yorumlayan bir öğreti olduğundan, küllî bir *perspektif*tir; aralarındaki çatışma da bu nitelikler ile orantılıdır. Nitekim, Yunanca *philosophia*ya Arapça *ilm*in eleştirisi bu zâviyeden yürümüştür;

bu da Gazâlî ile başlayan ve Fahreddin Râzî ile tamamlanan süreçte her ikisini, birbirini göz önünde bulunduran birer perspektife dönüştürmüş; Kant ile birlikte, yukarıda işaret edildiği üzere, kognitif tahlile dayalı felsefe anlayışına geçilmiştir. Bu nedenle, Yunanca felsefe açısından Gazâlî bir filozof değil bir âlimdir; ancak kognitif felsefe açısından Gazâlî de, günümüzde olduğu gibi bir filozof olarak görülebilir; görülmektedir de.

Açmaz I: Kadîmin Kıdemi Nereye Kadar?

Günümüzde, Türkiye'de, klasik felsefe tarihi çalışmalarının betimleyici ve aktarımcı bir niteliğe sahip olmasının en önemli nedeni, episteme ve ilmin işâret edilen üçlü anlamının dikkate alınmamasıdır. Örnek olarak, İbn Sînâ üzerinde çalışan bir kişi, İbn Sînâ dizgesinde her üçü bir arada meczedildiğinden, *tasvîr*, *tahkîk* ve *tedkîk*, hatta *değer* uzaylarını birlikte ele almalıdır. Yalnızca metafiziğini (ilâhiyâtını) çalışarak, İbn Sînâ dizgesinin *mefhûm*unu anlamak mümkün değildir. İbn Sînâ'nın, mantıktan başlayıp tabiîyyât ve riyâziyâttan devam ederek ilâhiyât ile tamamlanan *Şîfâ* adlı eseri göz önünde bulundurulduğunda ne demek istendiği daha iyi anlaşılabilir. Tersi durumda lafzî çevirilerle yetinip, derinliksiz özetlere mahkûm kalmak zorundayız. Bu da, *temel* olmadığından, yeni bir şey inşâ etmeyi engellemektedir. Bu tavır, genel anlamda neden olduğu çıkmazlar yanında, özel anlamda, kadîm düşüncedeki pek çok sorunun anlaşılmasının önünü tıkamakta; hem *anakronik* hem de *whiggist* yönelimlerin psikolojik zeminini oluşturmaktadır.

Şimdiye değin dile getirilenlere örnek olarak, Gazâlî'nin illiyet (nedensellik) eleştirisi gösterilebilir. Teolojik, metafizik, fizik, mantıkî ve matematiksel nedensellik ayrımları bir yana, Gazâlî'nin eleştirdiği, İbn Sînâ'nın bile değil, yaygın

eğitim içine dahil olan İbn Sînâ*cılık*ın nedensellik eleştirisidir. Bu eleştiriyi anlayabilmek için asgarî koşul, İbn Sînâcı fizikte nedenselliğin nasıl çalıştığını bilmektir. Tersi durumda, belirli tarihsel bir bağlamda vukû bulan tartışmayı, bugünün kavramları ile çarpıtmak işten bile değildir. İlginçtir ki, Gazâlî'yi *doğa yasaları*nı dikkate almamakla eleştirenler; İbn Sînâcı dizgeyi modern-çağdaş fizik seviyesine çıkartmaktadırlar. Her şeyden önce, ne İbn Sînâcı dizgede ne de Gazâlî'de *doğa yasası* kavramı vardır. Tartışma, İbn Sînâcı fiziğin özsel/türsel nedensellik (essential causality) anlayışı ile ilişkilidir; modern/çağdaş fiziğin, doğrudan temasa dayalı Descartesçı *mekanik nedensellik* (mechanical causality) ile Newtoncu *matematiksel nedensellik* (mathematical causality) alt türlerine ayrılan *ilişkisel nedensellik* (relational causality) ile ilgili değildir. Çünkü modern/çağdaş bilim, klasik felsefe-bilim gibi *mâhiyet*i varsaymaz; doğrudan *ilişkiler*e yönelir; bu nedenle de numenal değil, fenomenaldır. Kısaca, İbn Sînâcı fizikte "ateşin pamuğu nasıl yaktığı" sorusunu tasvîr etmeden, Gazâlî'nin eleştirisi ile teklifini ele alan; başka bir deyişle sorunu, İbn Sînâcı *Tabiîyyât* külliyatını dikkate almadan, Gazâlî'nin *Tehâfut*'unu okuyarak çözmeye çalışan hiçbir araştırma dikkate değer değildir. Benzer biçimde, İbn Tufeyl'in *Hayy bin Yakzân* adlı eserinde, Hayy bin Yakzân'ın *Faâl Akıl* olduğunu dikkate almadan ve dahi klasik kozmolojiyi göz önünde bulundurmadan, *autodidactic* sözcüğünü, kişinin gerçekliği, herhangi bir *otorite* olmaksızın kendi kendine elde etmesi olarak yorumlamak ve buradan hareket ederek düşünce özgürlüğü, modernizmin kökenleri gibi mesnetsiz edebiyatlar yapmak, klasik geleneği idrâk adına hiçbir anlam ve değer ifade etmez.

Klasik İslâm düşünce gelenekleri üzerinde çalışırken, bu düşüncelerin hangi tasvîrlere (*bilimlere*) dayandığını bilmek elzemdir. Fârâbîci bir kozmoloji, Fergânicî bir astronomi,

İbn Sînâcı bir tıb, bir bütün olarak günümüzde nasıl dikkate alınmıyorsa bu tasvîrler üzerine yapılan tahkîkler de bire bir kullanılamazlar. Başka bir deyişle, tasvîrler, bilimler gerçeklik kürelerine ait olgu ve olaylar hakkında hâlis sorular sorarlar; tahkîkler ise bu tasvîrlerin yorumları olduğu için, tasvîrleri çekildikten sonra üzerlerine inşâ edilmiş yorumların büyük oranda bir anlamı da kalmaz. Yukarıda verilen örneğe geri dönersek, tarihsel bağlamında yanma olayının fiziksel izahını bilmeden, yanma olayının üzerine yapılmış yorumu, bugünde tekrar etmenin ya da tartışmanın –saf tarihî bir inceleme dışında– hiçbir anlamı yoktur. Bir söyleşimizde de işâret ettiğimiz üzere, bu bağlamsal üretimlerin başına "*İslâmî*" sözcüğünün konulması da ayrı bir sorun yaratmakta, onlara dokunulmaz bir kutsallık atfedilmesine neden olmaktadır.[31]

Şimdiye değin söylenenlere pek çok örnek vermek mümkündür: İbn Sînâ'nın tanım teorisinin neden olduğu, Tanrı cüzîleri bilir mi, bilemez mi tartışması; eklemeli Mısır sayı dizgesinden kaynaklanan "Bir'den bir çıkar" ilkesi ve bunun teolojik-kozmolojik yorumu; klasik gelenekte rasathanelerin, 12 yıllık Jüpiter ya da 30 yıllık Venüs devreleri tamamlandığında terk edilmesi ya da yıkılması konusu; optik görme teorisinin fizik ya da matematik yorumuna dayalı bilgi anlayışlarının İbn Heysem'in görme teorisi karşısında yaşadıkları sıkıntılar; kısaca zaman içinde gerçeklik kürelerine ilişkin tasvîrlerdeki değişimlerin, mevcut tahkîkleri nasıl zorladığı ve yeni tahkîkleri nasıl tetiklediği gibi pek çok sorun... Tüm bu sorunlar klasik geleneğimizde, filozof-bilim adamlarını, gerçekliğin bilgisi/tasvîri ile yorumu/tahkîki arasında mutâbakat arayışına zorlamıştır. Ancak, klasik geleneğimizi ilk dört yüzyıl içine hapseden yaklaşım,

---

[31] Bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Kendimiz Derdimiz; Niyetimiz Seferimiz; Bilgimiz Azığımızdır...", *Âfâk Dergisi*, sayı. 7, s. 20-28.

sonraki gelişimleri tespit etme imkânına sahip olamaz. Yeri gelmişken şu genel kuralı vazedelim: Aynı paradigma içinde ileri sürülen bir fikri, düşünceyi, hakkıyla ve daha iyi anlamak için, o fikrin o paradigma içindeki tarihî gelişimini ileri doğru takip etmek şarttır.

Birinci açmaz ile ilgili olarak kısaca denirse, çağdaş İslam düşüncesinin en önemli açmazlarından biri, kullandığı dildir ki, buna *din dili* de dahildir. Çünkü belirli bir bağlamda, muhtelif gerçeklik kürelerine ilişkin üretilmiş tasvîrlerin üzerine kurulu tahkîkler/yorumlar, bu tasvîrler ortadan kalkmakla birlikte, günümüzde hâlâ, hem de deforme olmuş biçimleriyle devam etmektedir. O hâlde, tüm renk ve çeşitleriyle klasik geleneğimize has dilleri anlamak için asgarî şart, üzerine bina edildikleri gerçeklik tasvîrlerini bilmektir. Tersi durumda, nedenlerine bile sahip olmadığımız, olmuş bitmiş kavgaların bugün hesabını görmeye çalışırız; çalışıyoruz da.

Açmaz II: Cedîdin İdrâki Var mı?

Klasik geleneği anlama noktasında, yukarıda zikredilen gerekçeler çerçevesinde bir sorunumuz olduğunu belirledikten sonra, şu soruyu sorabiliriz: Günümüzde felsefî bir düşünce üretmek için çağdaş tasvîrler/bilimler ile olan ilişkimiz nedir? Daha önce de söylediğimiz gibi, nasıl ki tasvîr/bilim bir şeyin, bir gerçeklik küresine ait olgu ve olayların tasvîridir/bilimidir; tahkîk/felsefe de bir tasvîrin/bilimin tahkîkidir/felsefesidir. Evren hakkında bir tasvîrimiz yok ise bir tahkîkimiz de olamaz; başka kültürlerin ürettiği tasvîrler üzerine de, bu tasvîrleri özümsemeden tahkîk yapılamaz. Veciz bir deyişle, *mevcûd* bilgimiz yok ise *vucûd* üzerine konuşamayız; kozmolojimiz yok ise ilâhiyât yapamayız; fizik bilimimiz olmadan metafizik inşâ edemeyiz. Ya bugün olduğu gibi, İran'dakine benzer biçimde, ne kadar üst seviyede

olursa olsun geçmişi tekrar eder durur; tasvîrlerin ürettiği belirli soru ve sorunları çözmek için geliştirilmiş yorumları, tarih-üstü ve tarih-ötesi bir *öğreti* hâline getiririz ya da başta Batı Avrupa ve Kuzey Amerika ile Dünya'nın diğer kültürlerinde geliştirilen hem bilimleri hem de felsefeleri yalnızca ithal ederiz; akabinde de yan etkilerine maruz kalır, uğraşır dururuz.

Bu tür sorunların elbette tek bir çözümü yoktur; burada da yapılan bir tespit ve yorumdur. Kanımca, her iki açmazı aşmanın tek yolu, *geçmişle gelecekte karşılaşmak*tır. Başka bir deyişle, yola çıkmalı, geleceğe yürürken, iş üzerinde iken geçmişi istihdam etmeliyiz. Hâlihazırda bir şey yapmayan kişi, ne yapılmış işi takdir edebilir ne de nasıl yapıldığını idrâk edebilir. Tersi durumda, bin yıl öncesi bir kavram ve yargı ağı içinde yaşamanın, huzur ve mutluluk verse de bir anlamı yoktur. Bu yaklaşım, bizi bir teklif ve temsil sahibi kılmaz; çağın tüketicisi olmaktan başka bir yere de vardırmaz.

Bu nedenlerle çağdaş İslam düşüncesinin, bu üç kavram etrafında, hem geçmişi hem de şimdisi ile bir açmazla karşı karşıya kaldığını düşünüyoruz. Tasvîr, tahkîk ve tedkîkin ya bir kısmı bağlamsal kalmış ya başka bir kültürün üretimi hâline gelmiş ya da parça parça olmuş... Yapılması gereken iki temel iş var: Birincisi, bir an evvel içinde yaşadığımız gerçeklik kürelerine ilişkin olgu ve olaylar hakkında istidlâlî akla dayalı olarak bilgi üretimi yapmak; ikincisi ise geçmiş gerçeklik kürelerine ait tasvîrleri dikkate almadan, o tasvîrlere taalluk eden felsefî yorumları anlayamayacağımızı idrâk etmek... Tersi durumda, yaptıklarımız bir yere akmaz, çoğalmaz; kültürümüz kendi kendini üretemez; başkalarına mahkum kalırız. Birinci dereceden düşünmesi/dili olmayan bir kültürün, ikinci ve üçüncü dereceden düşüncesi/dili de olamaz. Beşerî bilgide *mahsûs* (sensible/duyulur) olmadan

makûl (intelligible/akledilir) olmaz; başka bir deyişle önce madde/nesne gelir, sonra manâ/bilgi gelir. Hem dünkü hem de bugünkü mahsûsun bilgisini elde edenler, onun makûlunu, yorumunu, üst bir tahlilini, çözümlemesini de rahat bir şekilde yapabilirler.

İctihâd mı, Tahkîk mi?[32]

Neden iki yüzyıldır *ictihâd* talepleri Müslümanların önünü açmadı? Hatta tersine, neden ya sıkı bir *taassub*a ya da rahat bir *teslîmiyet*e götürdü? Başka bir deyişle, neden her ictihâd arayışı çoğunlukla ya tarihî ictihâd külliyatına daha katı tutunmayı, sarılmayı getirdi ya da modern duruma eleştirel bakmadan benimsemeyi doğurdu? Bu açıdan tarihe bakıldığında, ilginç manzaralara şahitlik edilebilir. Örneğin, Abdullah Cevdet gibi Batıcılaşmayı savunan, yalnızca İslâm'a değil, her türlü dine karşı duran pek çok ismin çıkarttığı bir dergi İctihâd adını taşıyabilmekte; ya da Mevlânâ gibi sufîlere yakınlığı ile marûf Muhammed İkbal, ictihâdî eylemin örneği olarak sadece tasavvufa değil istidlâlî/mantıkî yönteme dahi mesafeli duran İbn Teymiye'yi görebilmektedir. Dağılmaya, teslimiyete götüren *tefrît* bir kenara konulursa taassuba, gitgide saldırganlığa ve yıkıcılığa varan *ifrât*ın, Vehhâbî-Selefîliğin kaynağının ictihâd iddiası oldukça ilginçtir. Kısaca, şimdiye değin söylenenlerden hareketle soruyu şöyle çerçeveleyebiliriz: İctihâd iddiası, daha *makûl* bir arayışı doğuracağına, neden daha kapalı-indirgemeci-çatışmacı bir atmosferi savunmakta, hatta yaşamaktadır?

Bu yazıda, söz konusu soruya tarihî çerçevede bir yanıt verme denemesine girişeceğim. Öncelikle iddiamızı dile

---

[32] *İtibar*, Haziran-2013, sayı. 21, s. 26-28.

getirelim: Kanaatimizce, XVIII. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlanan *ictihâd* sözcüğü, *mefhûm* olarak *taklîd*in değil, *tahkîk*in zıddıdır. Bu iddiayı açıklamak için öncelikle ve sırasıyla, **i.** Tahkîk nedir ve bir yöntem olarak nasıl ortaya çıkmıştır?; **ii.** XVIII. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlanan ictihâd mefhûmunun içeriği nedir? biçimindeki iki soruyu yanıtlamaya çalışacağım.

Tahkîk, hem sözcük hem de kavram olarak oldukça kadîm bir geçmişe sahiptir ve akâid–kelâm kitaplarında, *taklîdî* îmânın zıddı olarak *tahkîkî* îmân tamlamasında sıklıkla kullanılmıştır. Bir düşünme-araştırma yöntemi olarak ise Gazâlî'nin çizgisini takip etmekle birlikte onun yaklaşımını tashîh eden matematikçi filozof Şerefeddin Mesûdî'nin tarzını geliştiren Fahreddin Râzî tarafından dizgeleştirilmiştir. Tahkîk, yöntemde birbirini tamamlayan iki anlama sahiptir: Birincisi, Seyyid Şerîf'in *Tarîfât*'ında da dile getirdiği, mesâilin (sorunlar) çözümlerini kanıtlarla temellendirmek; ikincisi ise Fahreddin Râzî'nin ifade ettiği, temellendirilmiş herhangi bir çözüme mümkün ve muhtemel tüm karşı çıkışları, itirazları ve eleştirileri, sanal diyalog yöntemiyle en zordan kolaya doğru, tek tek ele alıp yanıtlamak... Hemen işâret edilmelidir ki, tahkîk yöntemi kendinden önceki tüm ictihâd külliyatını, dolayısıyla tarihî birikimi, ancak tahkîk yönteminin süzgecinden geçirdikten sonra benimser.

Gazâlî–Râzî çizgisinde özetlenen bu yaklaşımın, köklerini usûl-i fıkıhta bulan daha geriye giden bir tarihi vardır; İslâm'ın ilk yüzyıllarında *re'y* adı verilen ve "serbest akıl yürütme" diye bilinen ictihâd yaklaşımı, yol açtığı keyfîlikler nedeniyle İmam Şâfî tarafından "dizgeli/sistematik akıl yürütme" denebilecek istidlâl/kıyâs ile yeniden yapılandırılmıştır. Şâfî sonrası bilginler, *istidlâl*in dizgeli akıl yürütmenin bir türü olduğunu, yalnızca onunla sınırlandırılamayacağını ileri sürerek, dizgeli akıl yürütme mefhûmunun içeriğini

genişletmiştir. İşte tahkîk, bu genişletme etkinliğinden sonra dizgeli akıl yürütme biçimine verilen ortak ad hâlini almıştır. Artık ictihâd, bir konunun altına düşen olgu ve olay hakkında, konunun ilkelerine bağlı kalarak o olgu ve olayın *murâd*ını *tahkîk* ederek görüş sahibi olmak biçiminde etkin ve dinamik bir süreç olarak görülmüştür.

Öte yandan tahkîk, yine de bir yöntem olarak temellendirilmeye gereksinim duyar, çünkü bir *işlem* olarak tahkîkin yapısını ve süreçlerini belirlemek, uygulandığı içeriğe ilişkin doğru bilgi üretmesi açısından zorunludur. Bu görevi de *tedkîk* üstlenir; içeriği doğrudan yöntem olan tedkîk, yine Seyyid Şerîf'in *Tarîfât*'ında belirlediği üzere, kanıtlamanın kanıtlaması ya da başka bir deyişle, insanın kanıtlama ve temellendirme yetilerinin nasıl çalıştığının tesbiti, isbatı olarak adlandırılabilir. Tahkîk yöntemi ile iş görene *muhakkık*, tedkîki kendine konu kılana ise *müdekkik* denir. Her iki kavram, yalnızca usûl-i fıkıh ve usûl-i dinde değil, Sadreddin Konevî'den itibaren irfânî gelenekte de kullanılır. Öyle ki, bir süre sonra muhakkık, müdekkiki de içerecek biçimde, *gâib*i de, *makûl*u da düşünen metafizikçi anlamına gelmeye başlar.

İslâm temeddününde tahkîk yöntemi, Fahreddin Râzî'den itibaren yaygındır; özellikle Türkistan–İran–Anadolu–İstanbul ortak kültür havzasında baskındır. Onun öğrencileriyle devam eden bu süreç Seyyid Şerîf, Ali Kuşçu, Celâleddin Devvânî, İbn Kemâl ve Taşköprülüzâde gibi pek çok ileri gelen düşünür eliyle sürdürülür. Fahreddin Râzî'nin eserleriyle Mağrib bölgesinde de kendine yer bulur; Muhammed Âbilî tarafından öğrencisi İbn Haldûn'a öğretilen bu yöntem, *Mukaddime*'yi mümkün kılan nazarî arka planı verir. İstidlâlî/mantıkî tavrı eleştirme noktasında, İbn Teymiye ile aynı safta yer alan Suyûtî, bu yöntemi *Arap yöntem*inin karşısına koyarak, *Acem/Yabancıların yöntemi* diye adlandırır.

Tahkîk yönteminin yeniden gündeme gelmesi, özelde Osmanlı Ülkesi'nin, genelde İslâm temeddününün XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yaşadığı siyasî, iktisadî ve içtimaî koşullarla son derece ilgilidir. XVI. yüzyılın sonuna doğru, Osmanlı Ülkesi'nde girilen siyasî, iktisadî ve içtimaî bunalımın sonucu ortaya çıkan tartışma ve çatışmalar, büyük oranda dinî ve ahlâkî değerler üzerinden yürütülmüştür. Kadı-zâdeliler ile Sufîlerin karşılıklı eleştirileri ya *re'y* (serbest akıl yürütme) ya da mevcut ilmî-amelî mirasın içinden *ihtiyâr* (tercih) eylemiyle devşirilen önceki ictihâdların yorumlanması üzerinden yapılmıştır. İşte XVII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yükselmeye başlayan yeni nesil bilginler, söz konusu mevcut tartışmaları aşmak ve sorunları çözmek için tahkîk yöntemini yeniden gündeme taşımışlardır. Özellikle XVIII. yüzyıl boyunca Osmanlı Ülkesi'nde görülen ilmî hareketlilik, *ehl-i tahkîk*in bu yükselişiyle son derece ilgilidir. Söz konusu dönemde tahkîk yöntemi, yalnızca nazarî ilimlerde değil, İbrahim Gürânî'nin eserlerinde görüldüğü üzere, irfânî yaklaşımda da dikkate alınmıştır. Öyle ki Saçaklı-zâde, selefî bir çizgisi olmakla birlikte, ictihâdî eylemde, İbn Teymiye ve Suyûtî'nin tersine, tahkîk yönteminin esas alınması gerektiğini vurgulamıştır. Başta temel iddialarını Hindistan'dan devşiren *ehl-i hadis* mensupları olmak üzere, İbn Abdülvehhâb ve Şah Veliyullah Dihlevî gibi, diğer selefî yaklaşımların de eleştirdiği tahkîk yöntemi, XVIII. yüzyılda yalnızca geleneksel soruları ele almakla kalmamış, özellikle Batı Avrupa'dan gelen malûmâtın artan miktarının neden olduğu sorunlarla da yüzleşmeye başlamıştır. Bu çaba, en iyi İsmail Gelenbevî'nin *Kitab el-Burhân* adlı eserinde görülebilir. Osmanlı Ülkesi'ne benzer biçimde, başta ehl-i hadis olmak üzere Hindistan'daki bilginler de, hem selefî hem de Avrupaî fikirlerin neden olduğu çıkmazları aşmak için XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren tahkîk yöntemine sarılmış, bu sahada kayda değer eserler vermişlerdir.

Şimdiye değin dile getirilen düşünceler derlenip toparlandığında, ortaya şöyle bir manzara çıkar: İctihâd, tarih boyunca ve kabaca, ya **i.** Serbest akıl yürütmeye dayalı *re'y* ile ya **ii.** Dizgeli akıl yürütmeye dayalı *tahkîk* ile ya da **iii.** Mevcut tedvînâta dayalı *ihtiyâr/tercih* ile yapılan bir etkinlik olarak anlaşılmıştır. Açıktır ki, birinci ve üçüncü şıklar, tek başına maksadı hâsıl edemezler. Bu nedenle, birinci şık tek başına uygulandığında *keyfîliğe* neden olurken; üçüncüsü tek başına takip edildiğinde *donukluğa* ve *düşünce tembelliğine* götürür. İkinci şık tahkîk yöntemi, birinci ve üçüncü şıkkı kuşatmanın yanında onları da aşan, *kurallı etkin* bir *süreci* işâret eder.

Modern dönemde ictihâd adı altında öne çıkarılan birinci şık, gerçekten de keyfîliğin bir aracı hâlini almış, ulaşılan sonuçlar İslâm'ı, bir *hayat görüşü* olmaktan çıkararak teslimiyetçi, basit tarihsel bir kültür seviyesine indirgemiştir. Nitekim XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, hızı gittikçe artan *mantık* ve *usuleyn* (usûl-i din ve usûl-i fıkıh) ve yoğunluklu *gelenek* eleştirileri, kayıtlardan–ilkelerden–yöntemlerden kurtulmak ve keyfî/serbest davranmak isteyen kişilerin harcı olmuştur. Günümüzde dahi istikâmeti olmayan tartışmalar, yöntemsizliğin bir sonucudur; çünkü yöntemsizlik, yön-süzlüktür, yön-dem-sizliktir. Üçüncü şık ise yalnızca *akl-ı teklifî*yle yetinen, şimdide geçmişi yaşayan zihinlerin takip ettiği bir yoldur. Tarihi, bir gelecek idrâki olarak değil saf bir geçmiş olarak gören bu yaklaşım, tarihî birikime de bir *taklîd merciî* olarak muamele eder. Ahmed Cevdet Paşa'nın *taassub-ı bârid* (dondurucu taassub) sahibi kimseler diye adlandırdığı bu tavır sahipleri, aynı zamanda günümüzde de müşâhede edildiği üzere, indirgemeci ve çatışmacı bir tarza yaslanırlar; engellendiklerinde yok ederler; varlıklarını başkalarının yokluğuna bağlarlar.

Tahkîk her şeyden önce, insan aklını, muhtelif tecellîleriyle bir bütün kabul eder; çünkü akl-ı fıtrînin hissî, tecrübî, teklifî, istidlâlî/mantıkî, nazarî, keşfî/hadsî/irfânî gibi tüm tezâhürleri, insan olmanın bir gereğidir. Önemli olan, her bir tezâhürün, kendine has belirli ilkeler çerçevesinde dizgeli bir biçimde kullanılmasıdır. Bu yaklaşımda ictihâd, herhangi bir konudaki olgu ve olay hakkında, konunun gerektirdiği usûle/uygun olarak tahkîk ile bir *görüş* istidlâl etmektir. Bundan daha da önemlisi tahkîk, tarihî müktesebâtın taşıdığı ictihâdı da elden geçirerek ve yeniden üreterek dikkate alır; bu açıdan taklîdin bile meşrûiyeti belirli bir tahkîkten yani dizgeli akıl yürütmeden sonra ortaya çıkar, ki buna *tahkîkî taklîd* denebilir.

Özelde Osmanlı Ülkesi'nde, genelde İslâm dünyasında XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, yoğunluğu artan ve günümüze değin süren ictihâd vurgusu, yukarıdaki tarihî seyrin de gösterdiği gibi, *taklîd*e karşı değil, *tahkîk*e karşı öne çıkarılmıştır. Çağdaş durumun tarih korkusu, kadîm mirasın tecrübesini elden geldiğince dikkate almayışı, mantık ve usûl mefhûmlarından olabildiğince kaçışı, iş bu tespitin diğer dışa vurumlarıdır. Sorun, ilkece keyfî/serbest akıl yürütme ile dizgeli/sistematik akıl yürütme arasındaki gerginlik sorunudur. Çünkü keyfî akıl yürütme yalnızca sonuçları bakımından değil, çıkış noktaları bakımından da belirsizdir; kişiye istediği yer ve zamanda işlem gücü kazandırmakla birlikte bir *istikâmet* vermez. Tahkîk ise hem îmânda/kelâmda hem de *eylem*de/fıkıhta bir *usûl*e, ilkelere, yönteme dayanır. Ayrıca, yalnızca iyi ile kötüyü, doğru ile yanlışı, güzel ile çirkini tespit etmeyi sağlamaz, bundan daha önemlisi söz konusu kavram çiftlerine bir *istikâmet* verir. İnsanın *yer* ve *yol* sorunu, *herhangi* bir yer ve yolun tespiti ile çözümlenemez; istikâmeti olan, kısaca insan için *müstakîm* yolu tespit imkânı ancak tahkîk ile mümkündür.

Günümüzde, yaşadığımız parçalı zihin durumundan kurtulmak isteniyorsa yalnızca eylemeyi değil iyi eylemeyi, yalnızca düşünmeyi değil doğru düşünmeyi, yalnızca duyuşu değil güzel/yüce duyuşu önemsemeliyiz; ancak tüm bunları bir istikâmet içre tutmalıyız. İstikâmeti olan iyi eylem, istikâmeti olan doğru düşünme, istikâmeti olan güzel duyuş... İstikâmetin tayin ve tespit imkânı ise ancak ve ancak *tahkîk* ile mümkündür. Zira kudemânın deyişiyle, *istikâmeti muhkem kişi*, var-olma ile var-ölmeyi, yaşam ile ölümü *Varlık*'ta birleştiren *hayat görüşü*nü tahkîk ile idrâk eden kişidir.

Hakîkat mi *Gerçeklik?* mi: Hangisi *Hakîkî*dir?[33]

Şimdiye değin pek çok yazımızda "Sâdık bir tabiat tasavvuru ve sahîh bir hayat görüşü için en asgarî şart *dakîk bir dil*dir." yargısını kullandık ve çağdaş düşünce dünyamızda dil çerçevesinde bazı kritik noktalara işâret ettik: **i.** Günlük dille düşünülmesi, dolayısıyla kavramsal içerik dikkate alınmadan sözcüklerle yetinilmesi; **ii.** pek çok kavramın geçmiş gerçeklik küresinden ayıklama ve soyutlama yoluyla elde edilmiş olmakla birlikte çağdaş durumu ifade için de gelişigüzel kullanılması; tersi bir biçimde **iii.** çağdaş gerçeklik küresindeki olgu ve olaylara ilişkin üretilmiş pek çok kavramın geçmiş gerçeklik küresini idrâk için istihdam edilmesi... Burada serimlenen kritik noktalara hiç şüphesiz başkaları da eklenebilir; ancak bu yazıda yine çağdaş düşünce dünyamızda gözlemlediğimiz önemli bir dilsel kullanıma dikkat kesileceğiz ve bu kullanımın düşünce uzayımızda ne tür sorunlara neden olduğu üzerinde duracağız.

Bu sorunu şöyle çerçeveleyebiliriz: Klasik Türkçeye ait nazarî dilin kavramlarını mevcut düşünce sorunlarını idrâk etmek yani yakalamak, kavramak, tutmak, dolayısıyla *düşünmek* için değil, tersine dağıtmak, belirsizleştirmek, müphemleştirmek, dolayısıyla *rahatlamak* için kullanmak...

---

[33] *İtibar*, Eylül-2014, sayı. 36, s. 28-31.

Dilin bu tür kullanımı bütünü itibarıyla bir tür *mistifikasyon* üretir; sözcüklerin delâlet ettiği olgu ve olaylar belirgin olmadığından içeriklerine *nazar* edilemez, çünkü mistifikasyonun yarattığı sisli ve puslu hava tanımlanabilir bir *manzara* oluşturmaz. Nasıl ki karanlık bir sokağın derinliğine bakan bir kişinin sokağın ucunda belli belirsiz bir gölgeyi hissetmesi, sezmesi sonucunda hâsıl olan *izlenim*, tanımlanabilir bir açık-seçiklik göstermediği sürece insan tarafından *adlandırılamazsa*, dilin *mistik* kullanımı da sözcüklerin mâ-sadaklarını, mısdâklarını tebârüz ettiremeyeceğinden, hiçbir zaman üzerine konuşulan olgu ve olayların kavramsal bir idrâkini veremez. Burada, pek çok yazımızda ele aldığımız *logos*, *terminus*, *had* gibi kadîm kavramların *sınır*la olan ilişkisi ile *kavrama*nın, *düşünme*nin ve *bilme*nin ancak ve ancak *sınırlama*k, *belirlemek*, *çitlemek*, kısaca *tanımlamak* ile mümkün olduğu ya da ıstılah sözcüğünün *sulh* yani *barış* sözcüğünden türetilmesinin tefekkürde *lafz*ın değil *manâ*nın öncelenmesini zorunlu kıldığı gibi konular üzerinde ayrıntılı bir biçimde durmayacak; ancak şu noktayı vurgulamakla yetineceğiz: *İsim*, *sınır* demektir ve *ad* vermek, *adlandırmak*, ancak ve ancak belirli bir *istikâmeti* olan bir zihnin becerebileceği bir iştir. Bu nedenle "*Ad koyan yasayı da –yani sınırı da– koyar.*" denmiştir. Basit bir örnek: İslâm'a karşı uygulanan *kültürel terörün* bir üretimi ve politik bir terim olarak *Islamophobia* sözcüğünü hâlâ *İslâm korkusu* diye tercüme ediyor; bu sözcüğün mefhûmunun, ayrıntılarda ne tür ince oyunlar sergilenirse sergilensin, *İslâm düşmanlığı*/*nefreti* olduğunu, işâret edilen ad koymadaki zihnî becerisizlik ve ürkeklik nedeniyle dile getiremiyoruz.

Başta Nurullah Ataç olmak üzere Türkçenin Arapça ve Farsça sözcüklerden temizlenmesi gerektiği iddiasını savunanların üzerinde durdukları bir nokta, yukarıda işâret ettiğimiz sorunla ilişkilendirilebilir: Nasıl ki klasik Türkçede

kullanılan Arapça ve Farsça sözcüklerin mefhûmî içeriklerini idrâk etmek bizâtihi bu iki dilin öğrenilmesini zorunlu kıldıysa, çağdaş Türkçede, özellikle bilim ve düşünce alanlarında kullanılan Yunanca ve Latince sözcüklerin yine kavramsal içeriğini anlamak da bu iki dilin öğretilmesini gerektirir. Bu iddia ilk elde *değerlere dayalı nefsî bir refleks*le eleştirilebilir; ancak kanımca iddianın içerdiği yargı, özellikle günümüzdeki mevcut durumun şehadetiyle, doğrudur. Çünkü bahusus manevî bilimlerdeki yabancı kelimelerin sözcük ve terim anlamlarının karşılık geldiği *nesnel-durum* bilinmiyorsa yukarıda işâret edilen dilin mistik kullanımı ortaya çıkar; içeriksiz lafzî bir düşünce ortalığı kaplar; retorik çoğalır. Günlük dilde *güzel* ama *boş* konuşan bir kişinin söyleminin *lafazanlık* ya da *laf salatası* gibi alçaltıcı (pejoratif) bir sözcükle nitelenmesi, lafzî düşüncenin ortalama tahsilli bir insan nezdindeki itibarını göstermesi bakımından da dikkate şayandır. Hemen işâret edilmelidir ki, bir toplum ve kültürün kanonik kurallığına dayalı ve eğitim-öğretim yoluyla aktarılan ortak-aklı ve ortak-vicdanı, ifadesini, ortak-dilin söz konusu mefhûmî içeriğinde bulur; bu nedenle Nurullah Ataç ve hempalarının *kavramsallığın idrâki* vurgusu son derece hayatî bir durumdur.

Şimdiye değin nazarî çerçevesi verilen gözlemimizin çağdaş düşünce dünyamızdaki temsili yüksek örneklerine bakılabilir. Elbette bu konuda pek çok örnek vermek mümkündür: *İlim* ile *bilim*, *hakîkat* ile *gerçek*, *hikmet* ile *felsefe*, *ışk* ile *bilgi*, *irfân ile burhân*... Aşağıda bu sözcük çiftlerinden özellikle *hakîkat* ile *gerçek* üzerinde belirli oranlarda duracağız; ancak sorunu başka bir açıdan, günlük seviyede *ihsâs* için, bizim de bizzat tecrübe ettiğimiz çok daha basit bir misalle başlayabiliriz: *Football* kelimesinin sözlük anlamı Türkiye'deki pek çok kullananı tarafından dahi bilinmez; daha çok bir bütün olarak zihinde tasavvur edilen bir *resme*

karşılık gelir. Kelimeyi *ayak-topu* olarak çevirdiğinizde pek çok kişi için ciddi bir karşılık bile bulmaz. Ancak, aynı kelimeyi Arapça *kuretu'l-kadem* olarak karşıladığınızda, Arapçayı öğrenen bir Türk için herhangi bir sorun yaratmaz. Bizâtihi tecrübe ettiğimiz bu durumun nedenleri üzerinde ciddi bir biçimde düşünmek zorundayız; çünkü *radyo, televizyon* ya da *telefon* için teklif edilen Türkçe karşılıkları –amiyane deyişle– *tiye alan* gençler, aynı nesneler için çağdaş Arapçada teklif edilen ve hemen hemen Türkçesine eş değer anlama sahip kelimeleri kullanmakta bir beis görmezler. Bu örneklerde görüldüğü üzere *sözlük* anlamı bilinmeyen İngilizce bir kelimenin Türkçe çevirisini garipseyen bir zihnin, aynı kelimenin Türkçesiyle eş değer Arapça çevirisini (kuretu'l-kadem=ayak-topu) hiçbir tepki vermeden kullanmasını, ana-dilde *soyutlama/kavramsallaştırma yetisinin zayıflığı*, dolayısıyla *ad verme ürkekliği*, hatta *korkaklığı* olarak görüyorum. Yukarıda da işâret edildiği üzere, öz güveni zayıf kültürler, adlandıramazlar; adlandırılırlar. Adlandırma bir tür algoritmadır; bu nedenle adlandırma yetenekleri güçlü kültürlerin, zayıf kültürleri kuşatacak ve belirleyecek daha karmaşık adsal örgüler kurabildikleri, başka bir deyişle karşı kültürün algoritmasını içerecek daha işlevsel sayısal/kavramsal örgütlenmeleri formüle edebildikleri için, ötekini hem idrâk etme hem de tayin etme becerileri yüksektir.

İlim ile *bilim*, *hakîkat* ile *gerçek*, *hikmet* ile *felsefe* gibi kelime çiftlerinde ise farklı bir durum söz konusudur. Klasik Türkçe'nin nazarî diline ait Arapça kökenli sözcüklerin kendileri, hem *değer* hem de *içerik* açısından daha üst bir anlam uzayına ait kılınırken, Türkçe karşılıkları hem değer hem de içerik açısından daha alt/düşük bir uzayın elemanları gibi muamele görürler. Örnek olarak şu tür ifadeleri duymak oldukça olağandır: "İlimden bilime...", "İlim başka bilim başka...", "İlim, bilgi olarak çevrilebilir; ama bilim olarak

çevrilemez..." Bu tür tasnifleri yapanlar, her şeyden önce kendi klasik kültürlerinin dili ile içinde soluklandıkları çağdaş kültürlerinin dili arasındaki ayrımı derinleştirdiklerinin farkında bile değildirler. İkinci olarak, çağdaş dünyadaki Arapların, başka bir dille iş göremeyeceklerinden, örnek olarak bilim için yine ilimden başka bir kelime kullanamayacaklarını hiç düşünmezler. İlim kelimesini üst bir değer uzayına ait olarak kullananların, kendilerine sorulsa bu kelimenin kadîm gerçeklik küresine ait anlamları konusunda da ciddi bir bilgi birikimi sorunu oldukları görülür. Farklı zaman dilimlerinde, değişik coğrafyalarda ve muhtelif düşünce okullarında ilim kelimesinin mefhûmu değişebileceği gibi, düşünürlere göre de farklı farklı tanımlara sahip olabilir. Bu nedenle sözcüğü tarih-üstü mistik bir uzaya taşımak, içeriksizleştirmek, dolayısıyla belirsizleştirmek düşünce için hiçbir anlam ifade etmez; ama muhâtaplarına *sözde-çözüm* sunmada işe yarar.

Her bir terim, bir canlı gibi doğar (*neşet*), oluşur (*tekvîn*), sınırlanır (*tahdîd*), yayılır (*intişâr*) ve belirli bir kullanım zamanı yakalar (*istikrâr*), anlamı *daralır* ya da *genişler*, lafzını muhafaza etmekle birlikte içeriği, mefhûmu *değişir*... Bir kavramın *sûreti* ile *sîreti* arasındaki ilişki iyi tespit edilmeden o kavramın mısdâkının hakkıyla idrâki söz konusu olamaz. Bu duruma en iyi örnek son zamanlarda sıkça kullanılan *hakîkat* ile *gerçek* arasındaki ayrımdır. Örnek olarak, "İslâm düşüncesi *hakîkati* amaçlar; Batı bilimi gibi *gerçeği/gerçekliği* değil.", "Biz hakîkatin peşindeyiz; gerçek/lik sizin olsun." gibi deyişleri dikkate alalım. Bu deyişler basit birer vecize olarak kalmamakta, hakîkat ile gerçeklik arasında üretilen çataldan hareketle modern/çağdaş bilimin eleştirisi dahi yapılmaktadır. Yukarıda da *ihsâs* ettirildiği üzere Arapçanın din dili olmasının yarattığı *kutsiyet*ten de beslenen bu tür sözcüklerin kullanımı düşüncede ve söylemde ciddi bir

mistifikasyona neden olmakta; dinleyici kitle de mevcudun ötesinde başka bir şeyi varsayarak huzur bulmaktadır. Bu deyişleri dile getirenlere "Hakîkat nedir?" ya da "Gerçek/Gerçeklik nedir?", "İkisi arasındaki fark/farklar nedir/nelerdir?" diye sorulduğunda belirsizliğe ve müphemiyete işâret etmekten başka bir yol bulamamaktadırlar. Kısaca hem Arapçanın sahip olduğu varsayılan gizli-derin değişkenlerin varlığını imlemek hem de bizâtihi kullanılan sözcüklerin işâret ettiği belirsizlikten beslenmek *nesnel olanı*, *mısdâkı* ıskalamaya neden olmaktadır. Hâlbuki dil tarihsel bir olgu ve olaydır; ne tekvinî ne de keyfîdir; ama vazîdir; sâbiteleri kadar değişkenleri de mevcuttur; kendinden çok muhtevî olduğu insan irâdesinin kasdını içerir.[34]

Hakîkat sözcüğünün anlamını ve mefhûmunu belirlemeye geçmeden önce şu noktayı vurgulayalım: Elbette her düşünür kendi terim dağarcığını inşâ edebilir. Kadîm düşüncemizde "ıstılahlar üzerinde tartışma olmaz" ilkesi ancak ve ancak bu ıstılahı üreten düşünürün mefhûmunu, dolayısıyla tanımını açık-seçik belirlemesi kaydıyla işlevseldir. Tersi durumda *gerçeklik küresi* ile bu gerçeklik küresinde karşılık geldiği *nesnel alanı* tayin edilmeyen bir sözcük ıstılah değeri taşımaz. Öte yandan, bir terimin anlamının tespiti sadedinde yukarıda işâret edilen ilkeler dışında, ıstılahın hangi felsefe-bilim okuluna ait olduğu, hangi düşünürce tanımlandığı, anlam katmanları, tarihî süreç içindeki değişim ve dönüşümleri gibi durumlar yanında dikkat edilmesi gereken en önemli nokta o ıstılahın, düşünce okulunun *varlık şemasındaki yerini* belirlemektir. Bir düşünce okulunun hatta bazen bir düşünürün varlık şeması içindeki *diagramatik ilişkileri* doğru bir biçimde belirlenmemiş bir sözcüğünün kavramsal

---

[34] Bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Felsefe-Bilim Tarihi'nde Dilin Kökeni Sorunu", *Türkiye Günlüğü*, üç aylık fikir ve kültür dergisi, 2014, sayı. 118, s. 117-133.

ATATÜRK İL HALK KÜTÜPHANESİ

anlamını *hakîkati ile* tespit etmek mümkün değildir. Bir örnek verelim: Yine günümüzde çok çeşitli nedenlerle *beyân*, *burhân* ve *irfân* sözcükleri arasında *delâleti* belli olmayan, bu nedenle de insanları o konu çerçevesinde *dalâlete* sürükleyen pek çok tartışma sürdürülmektedir. Bu tartışmalar yalnızca kadîm düşünce okullarının sorun alanları çerçevesinde değil, günümüzdeki çağdaş sorunları çözüme kavuşturma iddiasıyla da yapılmaktadır. *Burhân*ın kadîm felsefe-bilim dizgesi içindeki anlamı kısaca şudur: Bir nesnenin özselliğinden kaynaklanan varlık şemasındaki (*kategorik dizilişteki*) âm-hâs ve küllî-cüzî ilişkilerini illet-malûl bağlantısı içinde tanımlayarak göstermek (*tasavvur*) ve kıyasî yargıda temsîl etmek (*tasdîk*)... Bu tanım, belirli bir felsefe-bilim dizgesi içinde ortaya çıkmış ve işlevsellik kazanmıştır; ne tarih-üstüdür ne de tarih-ötesidir; sözcüğe müphem bir mistifikasyon yükleyerek kullanmak sorunları çözmez; bulandırır...

Günümüzde, ister farkında olunsun ister olunmasın, hatta ister kabul edilsin ister edilmesin, tefekkür dünyamızda ortalama tahsilli bir kişinin düşünce uzayındaki kadîm sözcüklerin terim anlamları büyük oranda medrese ders kitapları tarafından belirlenmiştir. Çünkü bir kültürde ortak-akıl, ortak-vicdan ve ortak-dil eğitim-öğretim kurumları tarafından, özellikle bu kurumlarda okutulan ders kitaplarından üretilir. Başka bir deyişle bir kültürün kanonik yapıları kökenlerini o kültürün eğitim-öğretim kurumlarındaki ders kitaplarında bulurlar. Bu çerçevede çağdaş düşünce dünyamızda *hak* ve *hakîkat* sözcükleri başta olmak üzere kullanılan pek çok sözcüğün mısdâkını lâyıkıyla tespit için söz konusu ders kitaplarına geri gitmek elzemdir; bu işlemde bir *tespit*ten bahsedilmektedir, bir *tercih*ten değil; çünkü tespit nesnel bir işlemdir, tercih ise kişisel değişkenleri de dikkate alır. Unutulmamalıdır ki, Mustafa Sabri örneğinde görüldüğü üzere, kullandığı dilin semantiğine (anlambilim)

hâkim bir düşünür, hem kadîm hem de cedîd olanı birlikte idrâk etme becerisi gösterebilir; tersi durumda ileri sürülen düşünceler, kaleme alman metinler kadîm ile cedîdin bir amalgamı hâlini alır ve bu amalgamdan kişilere istikâmet verici fikirler hâsıl olmaz; kendi içinde dönüp duran ve söz konusu içi boş hareketin sağladığı tatminle yetinen bireyler ortaya çıkar.

Şimdi, öncelikle *hakk*ın sözlük anlamına, fazla teknik ayrıntıya girmeden bir bakalım: *Hakka el-şey'u* ifadesinde görüldüğü üzere *hakka*, *sebete* yani *sâbit olmak* demektir; ancak bu *sâbit*in bir niteliği vardır: *İnkar edilemeyecek derecede olmaklık*... Buna bağlı olarak *ihkâk* sözcüğü de *isbât* anlamına gelir. *Hakîk* sıfat iken '*tâ*' ile isim hâline getirilir yani *hakîkat*. *Hakk*, büyük '*H*' ile yazıldığında Tanrı'ya nisbet edilir ve *Teâlâ* yani *Aşkın*, *Yüce* niteliğiyle maddî *subûtiyet*i aşan bir anlam yüklenir; bununla *Hakk*'ın *Mutlak* olduğu yani her türlü maddî, cismî kayıttan azâde olduğu vurgulanır. *Hakîkat* medreselerde temel metinlerden biri olan Taftâzânî'nin *Şerh el-akâid el-Nesefîyye* ve hâşiyelerinde ayrıntılı bir biçimde incelenir ve kıvrımlarına değin tartışılır. Buna göre *hakîkat*, *insan* ile *vâkıa* arasındaki *nisbet*e göre tanımlanır; nispetin uygunluğu (*mutâbakat*) insandan vâkıaya doğru ise bu nispet bir yargıda ifade edileceğinden *sıdk* yani *doğruluk* (truth) adını alır; nisbetin uygunluğu vâkıadan insana doğru ise *hakîkat* ismi verilir; yani *gerçeklik* (*reality*)... Daha veciz bir ifadeyle, yargının *doğruluğu* (sıdkiyyet) vâkıaya uygunluğu; *gerçekliği* (hakkiyyet) ise vâkıanın ona uygunluğu demektir. Tam da burada işâret edilmesi gereken en önemli nokta, bir şeyin subûtiyeti bakımından *gerçek olmas*ına, *gerçeklik kazanmas*ına, *gerçekleşmesi*ne de *hakîkat* adı verilmesidir. İlginç olan söz konusu nispetin mutâbakatı, meşrûiyetini en nihayetinde insanda bulduğundan bir tür *itikâd* yani *inanç*tır. Bu tanımlara bağlı olarak,

sıdkın zıddı *kizb* yani yargının, itikâdın vâkıaya; hakkın zıddı ise *butlân* yani vâkıanın yargıya, itikâda uygun olmamaması demektir; isim halleriyle ise sâdık ve kâzib ile hakk ve bâtıl... Bu anlamıyla hakîkatin hissî, vehmî, aklî, örfî, lisânî/lugavî, şerî/dinî gibi pek çok çeşidi vardır; kısaca *hakîkat* hem *varlık* hem *düşünce* hem *inanç* hem *eylem* hem de *söz* için kullanılabilir.

Bu noktada şu nükteye değinmeliyiz: Kadîm düşünce geleneğimizde *itikâdî* konularda hak ve bâtıl, *ictihâdî* konularda hata ve sevab kelime çiftleri kullanılırdı. Mesela, ictihâdî bir eylem olan mezheb söz konusuyken kişi, "Benim mezhebim (*görüşüm*) sevabtır; hatalı olması muhtemeldir."; muhâlifi için "Senin mezhebin hatalıdır; sevab olması muhtemeldir."; itikâdda ise "Benim inandığım hak, senin inandığın ise batıldır." derdi... Bu nedenle ictihâdî konulardaki farklılıkları *ihtilâf*; itikâdî konulardaki farklılıkları ise *hilâf* mesabesinde sayarlardı ve ihtilâfı *rahmet* hilâfı ise *fitne* olarak görürlerdi. Görüldüğü üzere her bir *hâl* için dakîk bir terim dağarcığı geliştirmek, insanların *hemhâl* olması için şarttır. Çünkü *iletişim* ve *bildirişim* sözsüz bile olsa ifade, haber ve yargı seviyesinde sözlü olması, söze dökülmesi kaçınılmazdır.

Yazı boyunca dile getirilen düşünceler pek çok açıdan tartışılabilir; ancak her yazıda olduğu gibi *demek istediğimiz*e odaklanıldığında öne çıkartmayı arzuladığımız tespit şudur: Bilgi bir şeyin bilgisidir; yorum bir şeyin yorumudur; lafız da bir *şey*in lafzı olmalıdır; işte *o şey*in kendi, o lafzın mefhûmudur, kavramıdır. Bir şeyi anlamak (*fehm etmek*) o şeyin anlamını idrâktir (*mefhûm*); kavramak da bir şeyi kavramaktır (*kavram*). Özellikle günümüzde klasik Türkçenin nazarî diline ait Arapça kökenli kelimelerin sözlük anlamlarını bilmeden mefhûmları üzerinde keyfî olarak oynamak; ıstılahları tarihsel dokusundan habersiz gelişigüzel

kullanmak; dilsel bir mistifikasyon yaratıp düşünme yerine insanları nefsî/psikolojik bir rehabilitasyona icbar etmek demektir. Elbette bizim dikkat çektiğimiz durum, dilin *hakîkat* düzlemindeki kullanımıdır; *mecâz* ve *kinâye* düzlemi kasdımızın dışındadır. *Bilgi* (ilim) söz konusu olduğunda hakîkati dile getirdiğini iddia etmemek şartıyla mecâz ve kinâye meşrûdur... Yine de tekrar etmekte yarar var: Bir kültür gibi bir zihnin de tanımlanmış bir *varlık şeması* yok ise kullandığı sözcüklerin *diagramatik ilişkiler*ini doğru bir biçimde belirleyemeceğinden, kavramsal anlamlarını da *hakîkati ile* tespit etmesi mümkün değildir. Şimdiye değin derdimizi *hakîkat* sözcüğü üzerinden dile getirmeye çalıştık; kadîm kültürümüzdeki *hakîkî* ıstılahının mefhûmu ve *hakîkat* ile ilişkisi üzerinde durmak ise çağdaş düşünce dünyamızın katetmesi gereken derinliği ihsâs ettirmesi adına son derece kritiktir. Öyleyse "Biz hakîkati önemseriz, gerçeği değil!" diyenlere şöyle bir soru sorarak bitirelim: Bir şeyin *hakîkat* olması ile *hakîkî* olması arasındaki fark nedir? Yoksa siz *hakîkî* olanı önemseyip, *gerçeksel*(!) olanı önemsemez misiniz?

Batı'nın Hikmeti, Doğu'nun Rasyonalitesi[35]

İtibar'ın Eylül sayısında dilin hakîkat küresindeki kullanımında "Özellikle günümüzde klasik Türkçenin nazarî diline ait Arapça kökenli kelimelerin sözlük anlamlarını bilmeden mefhûmları üzerinde keyfî olarak oynamak; ıstılahları tarihsel dokusundan habersiz gelişigüzel kullanmak; dilsel bir mistifikasyon yaratıp düşünme yerine insanları nefsî/psikolojik bir rehabilitasyona icbar etmek demektir." tespitinde bulunmuştuk.[36] Yine *mısdâk*ı açık-seçik belirlenmeden klasik Türkçe'nin nazarî diline ait bazı hayatî terimleri temel alarak Doğu ile Batı karşılaştırmaları yapmak; bu karşılaştırmalarda Arapça kökenli sözcüklere *sırlı* bir anlam yükleyerek Batılı olan ile ilişkiye sokmak ve bu ilişkiden de üst bir fikrî terkip inşâ ettiğini düşünmek bu tavrın devamı olarak görülebilir. Kişisel olarak herhangi bir sorunu çözme sürecinde değişik anlam ilişkilerine sahip sözcükleri keyfî birleşimler içine sokmayı ve bu birleşimlerden devrimci sonuçlar ummayı düşünce tembelliğinin bir tezâhürü olarak görüyorum. Bu birleşimlerin en yaygın tarzı ya birbirinin karşıtı ya da birbirini tamamladığı düşünülen sözcükleri aynı cümle içinde kullanmaktır.

---

[35] *İtibar*, Ekim-2014, sayı. 37, s. 37-40.

[36] Bkz. *İtibar*, Eylül-2014, sayı. 36, s. 28-31; bu kitapta, s. 195-204.

Örnek olarak, "Doğu'nun hikmeti ile Batı'nın rasyonalitesini terkip etmek" biçimindeki bir cümlede *hikmet* ile *rasyonalite*nin birbirinden farklı olduğu kabul edilmiş ama birbirini tamamladığı düşünülmüş; *fark* ve *tamamlanmışlığın* ise birlikte zımnî olarak yeni bir *bütün* oluşturduğu varsayılmıştır. "Batı maddî bir medeniyettir; Doğu ise manevî..." şeklindeki bir cümlede ise *maddî* ile *manevî* sözcükleri birbirinin karşıtı olarak görülmüş ve bu karşıtlıktan Doğu lehine, ama zımnî olarak Batı'nın aleyhine bir yargı üretilmiştir. Benzer biçimde "Doğu tanır; Batı tanımlar!" gibi son derece keskin, aforizmatik, vecizevî deyişte Doğu ile Batı *tanıma* ile *tanımlama* eylemleri arasında köktenci bir ayrıma tâbi tutulmuştur. İlk iki deyişin üzerinde aşağıda duracağız; ancak son deyiş, ilmî birikiminin dökümü dahi çıkarılmamış bir medeniyetin içeriği hakkında nasıl âfakî yargılar, hatta *karakûşî hükümler* verildiğine güzel bir örnektir. Bu konuda bilgi sahibi olmak için İslâm medeniyetindeki usûl-i din, usûl-i fıkıh ve mantık tarihinin karanlık dehlizlerine dalmaya gerek yok; Abdünnâfî Efendi'nin İsmail Gelenbevî'nin *Burhân* adlı Arapça eserinin, birinci cildi *tanım teorisi* (tasavvurât) ve ikinci cildi *yargı teorisi* (tasdîkât) olan Türkçe çevirisi ve şerhine bakmak yeterlidir. Daha vahim ve daha elimi, İslâm medeniyetinde kaleme alınmış hiçbir hendese ve misâha (uygulamalı hendese) kitabı görmeksizin, Cemşîd Kâşî'nin *Miftâhu'l-hussâb* adlı muhalled eserinin misâha bölümünü mütâlaa etmeksizin, Osmanlıların, örnek olarak Süleymaniye Külliyesi'ni *hisâbî tefekkür*le değil *vicdanî teemmül*le inşâ ettiğini söylemektir. Bu tespit, Osmanlıların tüm *maddî kültür*lerini Batılılar gibi *maddiyât*la değil *maneviyât*la ürettiklerini iddia etmenin başka tür bir ifadesidir. Maddî bir bina inşâ etmenin mümkün haricî tecrübesinden bîhaber kişilere, elbette vicdanla, teemmülle bunun imkânsız olduğunu istidlâlî olarak anlatmak zor olduğundan, Gazâlî

ve Âşık Paşa'nın diliyle yanıt verebiliriz: *Emân* olmadan *îmân* olmaz... Günümüz avâm ve havâs ortamlarında câri olan ve büyük oranda araştırma yapmaktan, yüzleşmekten ve dahi düşünmekten kaçmak, nihayetinde de nefsî tatmin için kullanılan benzer pek çok örnek vermek mümkündür; ancak örnekleri çoğaltmak sorunu anlamaya değil, bulandırmaya neden olur; yapılması gereken temsil değeri yüksek örnekleri tahlil ederek sorunu belirgin kılmaktır.

İmdi, daha önceki birçok yazımızda ayrıntılı incelenen şu hususları tekrar, kısaca hatırlatalım: İnsan haricî ya da zihnî herhangi bir şeyi idrâk ederken, o şey hakkında zihnî bir *sûrete* sahip olur. Zihnî sûretin yalnızca *sözcük*le gösterimi *anlam* (manâ); sadece zihnîliğine işâret *kavram* (mefhûm) adını alır. Buna ek olarak sûretin içinde meydana geldiği her bir *tasavvur*un *mısdâk*ının bulunduğu ister haricî ister zihnî bir *nesne-küresi* var olmalıdır; mısdâk, tasavvura ilişkin tüm *yüklemeler*in, söylemelerin temelidir; ki bu özellikleri hâiz tasavvurlar, üzerlerindeki yargıların da ait oldukları *gerçeklik-küresi*ne *mutâbakat*larını (sıdkıyet: *doğruluk*) sağlarlar. Tersi durumda, tüm konuşmalarımız, söylemlerimiz *varsayımsal* (farazî) olur. Bu çerçevede yukarıda işâret edilen her bir sözcüğün *anlam*ının yanında *kavram*ının da tespit edilmesi; bunun için de sözcüklerin ait oldukları nesne küresindeki *mısdâk*larının gösterilmesi; akabinde aralarında kurulan ilişkilerden hâsıl olan *yargı*ların *mutâbakat*larının yine mensup oldukları gerçeklik küresine giderek doğrulanması gerekir. Başka bir deyişle, *Batı*, *Doğu*, *hikmet*, *rasyonalite* sözcüklerinin anlam ve kavramları ile mısdâkları nelerdir ki, bu sözcükler arasında yüklemelerle kurulan yargıların doğrulukları ve yanlışlıkları iddia edilebilsin?

Batı ve *Doğu* sözcüklerinin ne kadar tartışmalı, müphem olduğu açıktır; öyle ki, günümüzde daha çok politik kullanımların nesnesidirler. Ne zaman doğmuşlardır; nasıl

gelişmişlerdir; hangi zaman dilimine karşılık gelirler; coğrafî mekânlarının sınırları nedir; süreç içindeki sâbiteleri ve değişkenleri arasındaki ilişki nasıldır; kısaca bu tür politik kullanımlı sözcüklerin ait oldukları nesne küresindeki mısdâklarını tayin etmek o kadar kolay değildir? Çünkü sözcüklerin politik kullanımı gücünü belirsizlikten alır; açık-seçiklikten değil... Ayrıntıya girmeden bir örnek verilirse, kendini Maşrık'ta yani Doğu'da gören İbn Sînâ için Mağrib yani Batı, Bağdad ve ötesidir; Maşrık İslâm dünyası için Mısır ve ilerisidir ki, hâlâ Fas'ın adı Arapça'da Mağrib'tir. Birûnî için Batı, istidlâlî düşüncesini çift değerli mantık üzerinden yürüten tüm kültürleri şâmildir ki, büyük oranda Akdeniz kültürleri ile İslâm sonrası Turan ve İran bu havzaya dahildir. Paris–Londra hattı için Berlin dahi Doğu'da kalır; bu nedenle Almanlar batılılaşmıştır. Ayrıntılara boğmadan kısaca demek gerekirse politik kullanımları olan sözcüklerin mısdâkları, bu sözcükleri üreten ve kullanan hâkim siyasî kişilerin ve güçlerin amaçları tarafından belirlenir ve *mısdâk* ile *amaç* arasında parametrik bir ilişki mevcuttur; başka bir deyişle amaçların değişkenliğine bağlı olarak mısdâk da sürekli başkalaşır; bu da politik kullanımlı sözcüklerin mısdâklarının belirsiz olmalarının nedenidir. Siyasî akıl kullandığı sözcüklerin mısdâklarının tayininde, her mekân, zaman ve durumdaki tekillikleri idrâk etmek ve çözümlemek için, *muktezâ-yı hâl*i esas aldığından, istidlâlî aklın yöntemleriyle iş görmez. Bu tespit, İbn Haldûn'un deyişinin başka bir ifadesidir: Âlimler küllîler ile, siyasîler cüzîler ile düşünür. Ya da âmiyâne ifade ile "Dün dündür; bugün bugündür..." Bunun nedeni son derece açıktır, çünkü yaşama ilişkin hiçbir kural *muktezâ-yı hâl* kaydı dikkate alınmadan tümelleştirilemez, hatta genelleştirilemez... Zira hayatın ahvâline ilişkin küllî ya da âm kanun koymanın cihet-i zaptını tespit, ahvâl, mekân ve zamana uygun olarak sürekli değişim hâlinde

olduğundan oldukça zordur; bu nedenle de fıkıh/hukuk, usûlü ve ahkâmı yönünden sürekli yenilenmek zorundadır.

Terkipteki *hikmet* ve *rasyonalite* sözcüklerinin mısdâklarının belirlenmesine gelince tarihî tecrübenin içeriğine yönelinmelidir. Daha önceki yazılarımızda da sürekli vurgulamıştık: İstidlâlî düşünce *kavramsal*, *nedensel*, *yöntemsel* ve *eleştirel* olmalıdır; kavramlar ise tarihsel var olanlardır; doğarlar, büyürler, gelişirler, değişirler, başkalaşırlar; anlamları daralır, genişler; hatta daha önceki anlamlarına zıt yeni anlamlar kazanır; kullanım değerleri artar, azalır; kavramların birbirini tamamlayan ya da birbirinden değişik anlam katmanları mevcuttur; farklı mekânlarda, kültürlerde, kişilerde, tarihsel bağlamlarda bakış açılarına göre içerik kazanırlar ya da kaybederler... Hepsinden önemlisi, mısdâklarının bulunduğu varlık kürelerine göre kavramların anlamlarının şiddeti farklılaşır; örnek olarak bir sözcüğün Tanrı'ya ya da tanrısal alana ilişkin mısdâkı ile haricî ya da zihnî alana ilişkin mısdâkı arasında fark vardır; varlık kavramının Tanrı'ya, bir ağaca, matematiksel bir nesneye ya da beşerî bir üretim olarak sandalyeye nisbeti, var-olmaklığın tazammun ettiği varlık şiddeti açısından aynı ölçüde değildir. İşte tüm bu nedenlerle, kavramların varlık şeması içindeki *diagramatik ilişkiler*i doğru bir biçimde belirlenmelidir ki, anlamı *hakîkati ile* tespit edilmiş olsun.

Yukarıda çizilen çerçeveye göre *hikmet* kavramının içeriğini tayin için tarihî tecrübeye müracaat edilirse; örnek olarak, İbn Ekfânî'nin *İrşâd el-kâsıd ilâ esna'l-mekâsıd*'ına, Seyyid Şerîf'in *Kitâb el-tarîfât*'ına, Taşköprülü-zâde'nin *Miftâh el-saâde ve misbâh el-siyâde*'sine, Munâvî'nin, *el-Tevkîf alâ muhimmât el-teârîf*'ine ya da Tehânevî'nin *Keşşâf ıstılâhât el-funûn ve el-ulûm*'una bakılırsa *hikmet* için muhtelif varlık kürelerine ait olmak kaydıyla şu karşılıklar verilir: **1.** İlâhî: Eşyanın bilgisinin ve îcâdının mutlak

anlamda muhkem olması...; 2. İmânî: Bakara 269 ve Nahl 125 âyetlerini tefsir ederken Fahreddin Râzî'nin *Tefsîr-i kebîr*'de vurguladığı inanç için zannı dışarıda bırakan ve kesinlik ifade eden kanıt; 3. Dinî: İmam Şâfî'ye göre Sünnet; 4. Fıkhî: İlk müfessirlerden İbn Abbâs'a göre helâl ve haramı bilmek... Fahreddin Râzî'nin *Tefsîr-i kebîr*'inde ise İsrâ 39 âyetini tefsir ederken işâret edilen, hakkı bilmek ve ona göre eylemek ki bu da *şerî tekliflerdir*; 5. İllî: Fizikte sebep, metafizikte illet, semî kelâmda hikmet; aklî kelâmda âdet; özellikle Horosan erenleri hikmeti, *illet* karşılığında kullanmış, kendilerini de illeti bilen anlamında *hakîm* diye adlandırmışlardır; 6. Lisânî: Eylem 'ile' birlikte bilgi; 7. Ahlâkî: *İfrât* ile *tefrît* arasındaki *itidâl* ki bazen adâletin bir cüzü bile kabul edilir. Doğrudan itidâli sağlayan amelî aklın kuvvetine ad olarak da verilir. 8. Tasavvufî: İblis'in ve nefsin âfetlerini bilmek ve ona uygun riyâzet yapmak; 9. İlmî: Hikmeti, ilim ile müteradif kullananlara göre, nazarî ve amelî yetilerin ürettiği *ilm-i hikmet* ki, varlığı insan kudretine bağlı olan zihnî ile olmayan haricî eşyanın hakîkatini mutlak anlamda bilmek ve ona uygun hayrı eylemek demektir; bu özelliği hâiz hikmet, kıyâsî, dolayısıyla burhânîdir; bu ilme sahip kişiye de *hakîm* denir. Kısaca, insan için hikmet, var olanların hakîkatini olduğu hâl üzere bilmek ve o bilginin gereğince eylemektir. Bu tanımıyla ilm-i hikmet, *philosophia* demektir ki, hâsılı bilgi ile eylemin birliği yani *episteme*, ilimdir. 10. Bunların yanında klasik kaynaklarda söz ile eylem arasındaki uyum; fâide ve maslahat açısından eylemin gâyesi; hakk ve hakîkate uygun yani yanlıştan korunmuş makûl söz gibi muhtelif tanımlarla da karşılaşılır. Seyyid Şerîf'ten mülhem olarak şöyle denebilir: İlâhî düzlemde mutlak, beşerî düzlemde mukayyet olmak şartıyla hikmet, *îcâd*, *ilim* ve *amel* kavramlarına ve aralarındaki ilişkilere nispetle tanımlanan bir kavramdır. Bu üç kavrama *irfân* da eklemlenirse

hikmet-i meskûte, *hikmet-i meçhûle* gibi daha çok *marifete* ilişkin yeni hikmet tanımları da karşımıza çıkar.

"Doğu'nun hikmeti ile Batı'nın rasyonalitesini terkib etmek" cümlesinde kullanıldığı biçimiyle *rasyonel* sözcüğünün mısdâkı üzerinde daha önceki yazılarımızda oldukça fazla durduğumuzdan, burada tekrara düşmemek için ayrıntıya girmeyeceğiz.[37] İstidlâlî, çıkarımsal, gidimli akıl demek olan *rasyonel akl*ın İngilizce ifadesine bakıldığında, *rational reason*da olduğu gibi *rasyonel*in aklın bir sıfatı olarak yazıldığı açıkça görülür. Bu konunun Akdeniz medeniyet havzasında oldukça uzun ve ayrıntılı bir tarihi mevcuttur; ancak kısaca dendikte akıl ile ilgili tartışmalar Evren'in anlamdan temizlenmesi (*dis-enchantment*) süreciyle sıkı bir şekilde ilişkilidir.[38] Yine de özetle söylenirse belirli bir çıkarım sürecinde iş gören istidlâlî akıl, bir yeti olarak aklın tecrübî, temyîzî, nazarî, meâşî, teklîfî gibi onlarca tezâhüründen biridir. İstidlâlî aklın önemi, insanlar arasında en paylaşılabilir bilgiyi üretmesi ve yaşamın somutluğunu inşâ etmesidir. Bu açıdan İslâm medeniyetine bakıldığında tüm çeşitleriyle bilimler, somut maddî kültür ürünleri, kısaca yaşama ilişkin tüm yapıp etmeler doğal olarak istidlâlî aklın bir sonucudur. İslâm medeniyetinde farklı olan aklın tezâhürleri arasında alt ve üst eşiklerin sıkı bir biçimde belirlenmesi ve belirli oranlarda birbirine tercümeye imkân verilmekle birlikte, aralarında *indirgeme* ile *çatışmadan* dikkatli bir biçimde kaçınılmasıdır. Başka bir deyişle, ister *meşhûd* ister *mersûd* olsun *mahsûs küre* ile ister *tefekkür* ile ister *teemmül* ile idrâk edilsin *makûl küre*nin nesneleri ve akledilme tarzları birbirine karıştırılmamıştır. Daha çağdaş bir deyişle, *görülen*, küçük ve büyük ölçekte ancak *gözlemlenen* ve ister zihnî

---

[37] Bkz. *İtibar*, Temmuz-2014, sayı. 34, s. 30-37; bu kitapta, s. 67-87. *İtibar*, Ağustos-2014, sayı. 35, s. 32-39. ; bu kitapta, s. 89-110.

[38] Bkz. *İtibar*, Ağustos-2013, sayı. 23, s. 24-25; bu kitapta, s. 61-65.

ister aklî *düşünülebilen* dünyalar birbirine indirgenmemiş; her bir dünyanın insan tarafından idrâk edilme süreçleri ile bilgileri, birbirini tamamlamak kaydıyla ayrı tutulmuştur. O kadar ki, yaşamın somutluğunu temsil eden ve bu somutluğu sürdürülebilir kılan bilginin tahsil edildiği ve üretildiği medreselerde yalnızca dil bilimleri, usûl-i fıkıh ve usûl-i din (kelâm), mantık, hendese, hisâb gibi istidlâlî forma uygun bilgi tedris edilmiş; irfânî ya da simya ve astroloji gibi gizli (*hafî, occult*) bilgilere yer verilmemiştir. Yine de tamamlanma ilkesine uygun olarak, edebî, irfânî, hafî vb. insan merakının ve arayışının ifadesi olan bilgi türleri kendi kulvarlarında ve kendilerine has mekânlarda üretilmeye devam etmişlerdir. Fazla söze hacet yok, İbn Haldûn'un *Mukaddime*'si söylenenlerin bir bütün olarak güzel bir ifadesidir: İnsanın kemâl arayışının sürekliliği; istidlâlî akla dayalı *temeddün*de çürümemesi için *teellüh*e doğru yelken açması...

Şimdiye değin dile getirilenler göz önünde bulundurularak, aslında, "*Doğu'nun hikmeti*"nden kastın maneviyât, ahlâk ve erdem olduğu söylenebilir ki, söyleyenlerin kasdı dikkate alındığında bu iddianın kısmî olarak doğru olduğu da kabul edilebilir. Öte yandan "Batı'nın rasyonalitesi" de doğal olarak maneviyât, ahlâk ve erdemi içermeyen, en azından Doğu-gibi olmayan bir mısdâka sahiptir. Her şeyden önce şu noktayı özellikle vurgulayalım: Çatallama yaparak düşünmek, indirgemeci tazdan daha tehlikelidir; çünkü sürekli totoloji yaratarak çatışmayı besler. İslâm hem maddîdir hem de manevîdir; hem istidlâlîdir hem hadsîdir; çünkü bunlar birbirlerini eleyen değil zorunlu olarak tamamlayan yapılardır. Öyleyse doğal olarak bu aforizmanın da doğru olmadığı açıktır; çünkü İslâm'ın sadece manevî olduğunu söylemek, İslâm medeniyetindeki büyük maddî kültürü izah edemez; benzer biçimde, Batı'nın yalnızca maddî olduğunu iddia etmek, Batı'nın hayata ilişkin büyük üretimini, müziğini,

mimarisini, edebiyatını açıklayamaz. Bu yargıda zımnî olarak din ile maneviyât özdeşleştiriliyor ve hak din ile bâtıl din ayrımı üzerinden Batı'nın hak bir dine sahip olmadığı vurgulanıyor. Her şeyden önce *maneviyât* ile *din*in mefhûmu aynı değildir; ayrıca tek başına son ve hak din mensubu olduğunu iddia etmek değerler üzerinden bir okumadır.

Doğu'nun hikmetini ahlâk ve erdem olarak görmek ise daha başka bir çıkmazdır çünkü her şeyden önce ahlâk, dolayısıyla erdem öğretisi Platon ve Aristoteles ile kurulmuş bir gelenektir. Bu çerçevede Fârâbî, İbn Miskeveyh, Nasiruddin Tûsî, Celaleddin Devvânî, hatta kelâmî gelenekte Îcî'den itibaren neşvü nemâ bulan ahlâkî erdem öğretisi, Taşköprülü-zâde ve Müneccimbaşı Ahmed Efendi'nin *şerh*leri bu yargının tarihsel ve bağlamsal zeminin olmadığını açık bir biçimde gösterir; çünkü erdem öğretisi bizâtihi istidlâlî aklın bir üretimidir. Nitekim Kınalı-zâde, istidlâlî erdem (*fazîlet*) öğretisini ayrıntılı biçimde işlediği *Ahlâk-i Âlâî*'de erdemi şöyle tanımlar: *Mücerred akıl*, bedeni *mutâlaa* ederek isteklerini *müzâkere* eder; *ifrât* ve *tefrît* arasındaki *vasat*ı ihtiyâr ederek nefsi *itidâl* üzere tutar; bu itidâl durumu da *erdem*dir. Başka bir deyişle ahlâk, insanî olanın, beşerî olanı mütâlaa etmesidir; bunun sonucu da *erdem*dir; açıktır ki akıl olmadan tefekkür, tefekkür olmadan bilgi, bilgi olmadan erdem olmaz.

Sonuç olarak *ilm* kökünden gelen *ma'lem*, işâretin, kılavuzun bulunduğu yer demek iken, *cehl* kökünden gelen *mechel*, işâretin, kılavuzun bulunmadığı yer demektir. *Ard-u mechûl*, hiçbir işâretin ve dağın (*yükseltinin*) mevcut olmadığı mekân anlamına gelir. Nitekim Sâmi dillerinde '*c.v.l.*' kökünden gelen '*c.h.l*' dönmek, dolaşmak, daireler çizerek endişe ile koşuşturmak, kısaca amacını ve nereye gittiğini bilmeden dönüp durmak demektir. Bu nedenlerle *câhil* kelimesi de *aklı dolaşık* diye çevrilebilir; aklı dolaşık olanın,

amaçsız koşuşturmadan dolayı bir süre sonra ayakları da birbirine dolanır. Çünkü bir kültürün, tarihî tecrübesi demek olan işâretleri ve kılavuzları yok sayarak ve gerçekliği göz önünde bulundurmayarak yol alması mümkün değildir. İşte bu tür içeriksiz aforizmalar ve vecîzeler yukarıda işâret edilen tarzda yol alanların, çölde serap görmesi gibi hayalî varsayımlardır. Yapılacak şey açıktır: Nefsî tatmini ve psikolojik rehabilitasyonu bırakıp gerçeklerle yüzleşmek, düşünmek ve çalışmak... Gece rahat uyumak için bu kadar çok yalan söyleneceğine, hiç uyumama riski göze alınıp ciddiyet ve titizlik içinde gerçeklikle yüzleşmek daha evlâdır. Elbette söz konusu sorunlarla yüzleşmek için kadîm kültürü bilmek tek başına yeterli değildir; ancak yalnızca *iyi niyet* ile de hamasetten öteye gidilemez. Her şeyden önce kişi ferdiyetini kendi kültürünün tarihî tecrübesine mensûbiyet duyarak besler ve güçlendirir; ferdiyeti güçlü olan kişi de gerçeklerle daha rahat yüzleşir. Kısaca cehalet öyle bir hastalıktır ki, bilgiden başka bir ilacı yoktur...

İlkemizi tekrar ederek bitirelim: *Madde* olmadan *manâ; emân* olmadan *îmân* olmaz. Niçin tekrar? Mevlânâ dediği için: "Sık sık verilen öğütten sıkılma, çünkü bir çiviyi çakabilmek için defalarca vurmak gerekir." Tek başına "ne Doğu'nun hikmeti ne Batı'nın rasyonalitesi" ya da "ne Batı'nın hikmeti ne Doğu'nun rasyonalitesi"; başlangıç noktası olarak hem hikmeti hem rasyonaliteyi üreten insanın bizâtihi kendisi... Bir de yola çıkmak için İstanbul'un tarihî tecrübesi... Yeter...

KİMLİK

Türkleri Hadım Etmek![39]

Delikanlı, dest-i izdivâç niyetiyle, genç ve güzel bir kıza taliptir; niyetini gerçekleştirmek için uygun aracıları devreye sokar; kızın ailesi ziyaret edilir. Geleneklerin, göreneklerin muktezasınca istekte bulunulur. Kızın babası, isteği dikkatle dinler; kızının istikbâlini ilgilendiren pek çok konuda sorular sorar; verilen yanıtları ciddiyetle takip eder. Nihayetinde, delikanlıya dönerek: "Evet! Hiçbir konuda hiçbir sorun yok; her şey mükemmel... Ancak bu evliliğe rıza gösterebilmem için bir şartım daha var; bu şart benim için bir *ilke* mesâbesindedir; bu nedenle üzerine müzâkerede bulunmam; böyle bir teşebbüse izin dahi vermem." der. Delikanlı, söylenenlere dikkat kesilir ve "Elbette efendim! Merak buyurmayınız! Elden geldiğince, talip olduğum kerîmenizle bu izdivâcın gerçekleşmesi için, şartınızı yerine getirmeye çalışacağım. Dinliyorum efendim!" der. Adam, delikanlıya dönerek, "Şartım şu: Kızım ile evlenmek istiyorsanız, hadım olmayı kabul etmelisiniz!"

Evrensel kümede *bir şey*in *diğer bir şey*den farkını, o şeyi o şey kılan ve diğer şeyden ayıran *en temel özellik* belirler. Klasik mantıkta *fasl* denen bu en temel özellik, *ayırmak*, *bölmek* anlamına gelir. Örnek olarak insan, cins olarak canlılar kümesine mensuptur; ancak canlılar içinde böcek, balık, at

[39] *İtibar*, Şubat-2014, sayı. 29, s. 26-28.

ve kuş gibi insan olmayan pek çok başka var olan mevcuttur. İnsanı diğer canlı olanlardan ayırmak için, ona ait olan, ama o-olmayanlarda bulunmayan en temel özelliği tespit etmek gerekir. Bu en temel özellik, mesela "düşünmek", canlılar kümesini *böler* ve işâret edilen en temel özelliği paylaşan bireyleri, paylaşmayanlardan *ayırır*; sonuçta en temel özellik altına düşen işâret edilen (*muşârun ileyh*) bireyler, *canlılar* kümesi (*cins*) altında, yeni *düşünen canlılar* (*tür/nev*) kümesini oluştururlar. Felsefe-bilim tarihi boyunca, fasl (*ayrım, bölen, differentia*) en merkezî tartışma konularından biri oldu; mâhiyet, öz, türsel öz, tümel, sûret, illet gibi, zâtî bakımdan bir (*müttehidun bi'z-zât*), itibârî bakımdan farklı (*muhtelifun bi'l-i'tibâr*) pek çok değişik kavramla anıldı ve varlık uzayı konusunda derin tartışmalar yapıldı. Kelâmcılar ise *ehassu's-sıfat* yani *en temel nitelik* adını verdikleri fasl kavramını, en temel özellik olarak gördüler ve varlıkça bir değer yüklemediler; ancak evrensel kümedeki var olanların sınıflandırılması için vazgeçilmez kabul ettiler. Günümüzde dahi matematikte, kümeler nazariyesinde, herhangi bir var olanın bir kümenin elemanı olabilmesi için, kümenin diğer elemanlarıyla paylaştığı, en temel-ortak özellik olarak kullanılmaya devam etmektedir.

Anlatının hemen akabinde *fasl*, *ehassu's-sıfat* konusunda kısa bir nazarî sunum yapmamızın temel nedeni, her türlü mümkün, anlamlı konuşmanın asgarî şartının sınırlarına işâret etmek içindir. Çünkü mümkün konuşmanın imkânının asgarî şartı tanımlanmış, sınırlanmış ve belirlenmiş mefhûmlardır. Bir şeyin mefhûmunu elde etmek için o şeyi, tanımlamak (*sınırlamak/belirlemek*) gerekir; bunun için de tanımlananı (*sınırlananı/belirleneni*) ötekilerden ayıran (*fasl*) sınırı (*hadd*) yani ayrımı, böleni, en temel niteliği tespit etmek elzemdir. Tersi durumda yani faslı atlayan her konuşma, ilkeler (*usûl*) ile değil, ayrıntılar (*furû*) ile uğraşır;

mefhûmlarla iş göremez, lafızlara takılır; bu durum da kişiyi bilgiye (*hem marifet hem ilim anlamında*) taşımaz, malûmâta (*data, information*) boğar. Eskilerin *faslu'l-mekâl* dedikleri yani konuşmanın en temel ayırıcı özelliği, özü, bizâtihi o konuşmanın maksadını belirler, istikâmetini tevcîh eder; tüm bu özellikler de o konuşmayı insan için anlamlı (manâlı) kılar.

Bu nazarî mülâhazalar ile tekrar anlatıya bakıldığında, kızın babasının koştuğu şart, evlilik eyleminin doğrudan *fasl*ına, *ehassu's-sıfat*ına yöneliktir; bu nedenle *sınır*ı ortadan kaldırır; sınır ortadan kalktığı için evliliğin içeriği *belirsiz*leşir; artık evlilik sözcüğü *mefhûm*unu kaybeder, salt *lafız* hâline döner; sonuçta faslın olmadığı evliliğin *maksad*ı hâsıl olmaz; tüm bu nitelikler bir araya geldiğinde, evlilik *anlam*ını yitirir. Sıralamaya dikkat edildiğinde, her bir kavramın birbiriyle ne kadar sıkı bir ilişki içinde olduğu görülür; bu nedenledir ki, hadd (sınır) mefhûmu kadîm kültürümüzde son derece önemli bir yer tutar; hatta tasavvufî kültürde, "*haddini bilmenin*" İslâm'ın altıncı şartı olduğu vurgulanır; haddini yani faslını, ehassu's-sıfatını, ayrımını, sınırını bilmek...

Çağdaş dünyada Türklerin durumunun, yukarıdaki anlatı ile en iyi bir biçimde *temsîl* edildiğini düşünüyorum. Türkler, dünyada *söz sahibi olmak* istiyor; ancak mütehâkkim çevreler, bu isteği tek bir şartla kabul ediyorlar: Türklerin *fasl*ından, *ehassu's-sıfat*ından vazgeçmeleri... Türkleri, anlatıdaki delikanlıya, *söz sahibi olmayı* da genç kıza benzetirsek, temsili olarak *baba* yani mütehâkkim çevreler Türklere hadım olmayı şart koşuyorlar. Burada özellikle *hâkim* değil, *mütehâkkim* sözcüğünü kullandım; çünkü hâkim, eşyanın faslına, sınırına uygun davranandır; davranışı da *hüküm*dür; mütehâkkim ise eşyanın faslını, sınırını dikkate almaz, kendi nefsini eşyaya dayatır; buna da *tahakküm*

denir; başka bir deyişle, hâkimin hükmüne hikmet eşlik eder; mütehâkkimin tahakkümüne ise nefs...

Bir milletin *söz sahibi olması* ne demektir? Bir milletin söz sahibi olması ancak ve ancak *öz sahibi olması* ile mümkündür. Daha önceki yazılarımızda da işâret ettiğimiz gibi "*özü olanın*", Türkçedeki '-s' ekinin dışarıya taşıma eylemi dikkate alındığında "*s-özü*" olur; atalarımızın "*S-öz, özdür.*" demelerinin illeti de budur.[40] Bir milletin özü nedir? Burada, tarih metafiziğinin tuzağına düşerek, *tarih-dışı* (a-historic) ya da *tarih-üstü* (meta-historic) *verili* (vehbî) bir "*öz*" iddiasında bulunacak değiliz. Yukarıda işâret ettiğimiz gibi öz, bir yanıyla fasl demektir; yani ehassu's-sıfat... Her milletin özü, faslı, ehassu's-sıfatı o milletin tarihî tecrübesidir; kısaca zaman içre, bir milletin mümkün tecrübesinin *kazanılmış* (kesbî) imkânları... Bu ilkeler çerçevesinde Anadolu–Balkan Türklerinin kesbî özü, Büyük Selçuklu–Anadolu Selçuklu–Beylikler–Osmanh–Cumhuriyet çizgisindeki tarihî tecrübe ve bu tecrübenin muhtevî olduğu imkânlardır. İşte bu nedenle, Türklerin dünyada *söz sahibi olma* talebi, aynı zamanda *öz sahibi olmayı istemek* anlamına gelir; bu da kısaca Türklerin bir gelecek inşâsı için *tarihî tecrübe*lerine tekrar sahip çıkmak istemeleri demektir. Kanımızca, diğer milletlerin de olduğu gibi, Türklerin faslı, ehassu's-sıfatı, özü budur. Bu faslın, özün mütehâkkim çevrelerce niçin tehlikeli bulunduğunun yanıtı ise daha önce kaleme aldığımız "Onlar, bize Türk derler" yazısında bulunabilir.[41]

Bu *fasl*, *ehassu's-sıfat* bir ölçüt olarak alınıp Türkiye'deki her türlü düşünce, söz ve eylem için bir *mîzân* olarak kulla-

---

[40] Bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Varlık duyuşu", *Anlayış*, Ağustos-2007, sayı. 51, s. 84-85; *Kendini Aramak*, İstanbul, 2014, s. 126-129.

[41] Bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Onlar Bize Türk derler", *Anlayış*, Nisan-2005, sayı. 23, s. 78-79; *Akıllı Türk Makul Tarih*, İstanbul, 2014, s. 56-59.

nılabilir. Başka bir deyişle, Türkiye'de hangi öbekten olursa olsun kişilerin bu topraklar için sahîh ve sâdık bir rüya görüp görmediği ya da görmeyi isteyip istemediği, düşündüklerinin, söylediklerinin ve yaptıklarının, söz konusu *fasl*a, *ehassu's-sıfat*a ne kadar mutâbık ve muvâfık olup olmadığı ile ölçülebilir. Bu rüyayı, hangi '-izm' ve 'cı/cu' altına düşen öbek görürse görsün sahîhliği ve sıdkiyeti, ölçüt olan *fasl*a, *ehassu's-sıfat*a nispetle tespit edilmelidir; öyle ki Türklük adı altında görülse bile... Bu nedenle unutmayalım ki, günümüzde bazı kişilerin doksan dokuz cümleyi lehimize söylemelerine, kritik bir noktada, stratejik bir cümleyi, faslımızı ilgilendiren hususlarda aleyhimize söylemeleri için müsaade edilir.

Bir ülkedeki *iktidâr* mücadelesi de bu ölçüt çerçevesinde okunabilir; zira iktidar herkesin talip olduğu güzel bir gelindir; mütehâkkim milletler dışında, ancak hadım olmayı kabul edenlere verilir. Bu nedenle, mütehâkkim güçler için faslında ısrar etmeyen milletler bir sorun değildir; benzer biçimde faslına ilişkin bir iddiası bulunmayan, ister siyasî ister dinî ister fikrî her hareket de makbûl ve mahbûbtur. Sanıldığının aksine, mütehâkkim güçler, bir ülkedeki rejim, hukuk, insan hakları vb. sorunlara, fasla taalluk etmedikçe bakmazlar; hatta dinî bir iddianın güçlenmesine bile, yine aynı ölçüt çerçevesinde itiraz etmezler; yeter ki iddia sahipleri, hadım olmayı kabul etsinler.

Bu çerçevede bakıldığında, bir ülkedeki her çeşit hareket, iktidara talip ise mütehâkkim çevrelere, o milletin faslından uzak durduğunu garanti eder; ancak yönetilenlerin sınır içinde tutulması amacıyla, daha çok manipülatif olarak kullanılan '*demokrasi*' hilesi için, o milletin faslına, tarihî tecrübesine ilişkin hamasî ve popüler, hatta vulgarize söylemler geliştirir. Amaç, tarihî tecrübenin imkânlarını fark ettirmemek, ancak belirli bir duygusal tatminliği sağlamaktır.

Çünkü, demokrasi hilesinde en büyük amaç, *halkı* büyük çoğunluğuyla *elde etmek*tir; *kazanmak* değil...

Anlatıya geri dönüldüğünde, sorun, şimdiye değin verilen tasvir çerçevesinde ise kişi, bir çatalın karşısında demektir. Bir taraftan evlenmek istiyor; diğer taraftan bu isteğin ancak evlenmenin faslından, ehassu's-sıfatından vazgeçtiğinde mümkün olabileceği ihtarına muhâtap... Ne yapabilir? Kanımca, tek bir yolu var; o da, kızın, kendine kaçmasını sağlamak... Bu durumu temsilimize uygularsak Türkler, dünyada söz sahibi olmak istiyorlarsa, söyleyecek bir sözlerinin olması, kısaca mevcut duruma çare olabilecek bir teklif lerinin bulunması gerekiyor. Öz bir deyişle, neyi, niçin ve nasıl yaptığını bilmek... Liyâkat ve ehliyet sahibi olmak... Başkalarının değirmenine su taşıyarak kendine has bir şey yaptığını zannetmek, amacı ne olursa olsun, en hafif deyişle safdilliktir.

Bunun için nereden başlanabilir? Zor bir soru; ancak bu sorunun yanıtının ne sadece maddî ne sadece siyasî ne de sadece dinî vb. olduğunu düşünüyorum. Daha önceki yazılarımızda ve seminerlerimizde sorunun ilkece *nazar* ve bunun sonucunda hâsıl olan *nazariyât*a bağlı olduğunu dile getiriyordum. Ancak, tecrübelerimin ışığında, sorunun daha derin olduğu kanısındayım. *Nokta-i nazar*ımızda yani nazar için durduğumuz, üstüne bastığımız *nokta*da sorun var; *ayar*ımız bozulmuş, kaymış; yanlış noktada veya noktalarda duruyoruz. Ayar ise bir *miyâr*a göre verilir; bir milletin miyârı, o milletin faslı ve ehassu's-sıfatıdır. Bu nedenle, Türk milletine, tarihî tecrübesine, faslına, ehassu's-sıfatına mutâbık ve muvâfık yeni bir ayar verilmeli; nokta-i nazarın *nokta*sı tashih edilmelidir. Tersi durumda, bir özümüz olamayacağından bir sözümüz, bir sözümüz olmadığından da bir teklifimiz bulunmayacaktır.

"Ne yapmalı?" sorusuna gelince... Şu *nokta*dan başlanabilir: Düşüncelerinde ve eylemlerinde bu milletin siyasî, dinî, iktisadî, fikrî vb. tarihî tecrübesini ve değerlerini göz önünde bulundurmayan hiç kimseyi dikkate ve ciddiye almamak... Türkçülük, İslâmcılık, milliyetçilik vb. yaptığını iddia etse de... Hatta Türklük etrafında mefhûmunu örtmek için, lafzî methiyeler düzse bile...

"Türk Milleti"nin Mefhûmu...[42]

İtibar'ın bir önceki sayısında da dile getirdiğimiz üzere[43], *Türk milleti* kavramının mefhûmu, Büyük Selçuklu–Anadolu Selçuklu–Osmanlı–Cumhuriyet sürecinde gerçeklik kazanan ve nesnelleşen bin yıllık tarihî bir *tecrübe*dir. Bu tecrübenin kavmî ciheti, esas itibarıyla Oğuz/Türkmen, medenî ciheti ise İslâm'dır; öyle ki, bu iki cihetin ittihâdı bizi Türk kılmıştır; daha veciz bir deyişle, İslâm bizi Türkleştirmiştir. Bu yargı, yalnızca bugün dillendirilen çağdaş bir yorum değildir; tersine Amasyalı Ali'nin 1453 yılında kaleme aldığı *Hayat Bilgisi* (*Tarîk el-edeb*) adlı eserinde bu dönüşümün farkına varıldığı açıkça müşâhede edilmektedir. Osmanlı Ülkesi'nde, ister Türkçe ister Arapça konuşulan coğrafyada olsun pek çok yazar, bu tespiti paylaşmıştır. Bu çerçevede Türk milleti kavramının içeriği, daha önce de vurguladığımız üzere tarih-dışı (*a-historic*) ya da tarih-üstü (*meta-historic*) sâbit bir öze, değişmez özsel bir yapıya işâret etmez; tersine, işâret edilen (*muşârun ileyh*) bizâtihi tarihî tecrübenin kendidir; çünkü İslâm hayat görüşüne göre Tanrı dışında, her türlü olgu ve olay muhdestir yani belirli bir *mekân-zaman* içre vukû bulur; yok iken olur. Öyleyse Türk ya da Türk milleti dendiğinde, âfâkî, edebî, hamasî veya siyasî bir

---

[42] *İtibar*, Mart-2014, sayı. 30, s. 36-39.

[43] Bkz. *İtibar*, Şubat-2014, sayı. 29, s. 26-28; bu kitapta, s. 217-223.

muhtevâya değil, bizâtihi mekân-zaman içre *tahakkuk–teşahhus–teferrüd* etmiş, *hüviyyet* kazanmış bir *gerçeklik*ten, bir *ne-ise-ne*den bahsedilmektedir.

Ne-ise-ne ve Mefhûm

Mekân-zaman içre her gerçeklik, belirli bir *düzene*, *ne-densel ilişki*lere sahip bir *şey* olduğundan insan tarafından *tanımlanabilir*; dolayısıyla *idrâk edilebilir*; bu idrâk *istidlâlî aklın* sınırları içinde vukû bulursa başka insanlar tarafından da *paylaşılabilir* ve *denetlenebilir* bir özelliği hâiz olur. Kısaca denirse *nesnellik* kazanmış bu şey, Varlık küresinde, belirli bir *yer*de başka şeylerle *ilişki* içinde bir *etkinlik*tir; yer, ilişki ve etkinlik, *aynı şey*in Varlık küresindeki farklı cihetlerden aldığı adlardır. Bu özellikleri hâiz şey kendine kapanmış, yalıtılmış, sâbit ya da sâbitliğini tekrar eden bir *yapı* değil, tersine bir *süreç*tir; ancak bu süreç, tüm *tamamlanmamışlığına* karşın gelişigüzel, mutlak anlamda kaotik –çünkü mukayyet kaotik de beşerî bilişsel (kognitif) bir tavırdır–, dolayısıyla *öngörülemez* bir davranış göstermez. Tersine, belirli bir *kurallılık* içinde, insan tarafından idrâk edilebilir, muayyen *modlara/kodlara/formlara* sahip, *süreklilik* gösteren, İbn Sînâ'nın deyişiyle *hatt-ı müstakîmde akan* (*modus operandi*) bir *örüntü*dür. Söz konusu örüntü (*hakîkat*), insan tarafından, sahip olduğu şematik yapı, soyut matematiksel ve kavramsal şemalara (*itibâr*) dönüştürülerek idrâk edilir; bu idrâkin adı da *bilgi*dir. Usûleynin dili ile konuşursak "havâdis" (*olgular-olaylar*) "ahvâl"e (*modlar/kodlar/formlar*) sahiptir; söz konusu ahvâl, idrâk tarafından "kavânîn"e (*yasalar: soyut matematiksel/kavramsal şemalar*) çevrilir; bu çeviri de belirli bir "usûl"e (ilkelere ve yönteme) göre yapılır; başka bir deyişle çeviri, insanî "itibârlar"ın (*kavramlar/formüller/yargılar*) yapısına dönüştürülür.

Gerçeklik küresi, en geniş anlamıyla *doğal/maddî* (natural/material) ile *tarihî/manevî* (historic/geistic) şeklinde iki büyük örüntüye bölünür; *maddî* örüntüyü doğa, *manevî* örüntüyü manevî bilimler inceler. Maddî örüntü, insan *irâde*sinden/*ihtiyâr*ından bağımsız var olan bir gerçeklik alanı iken, manevî örüntü bizâtihi, irâdeye/ihtiyâra bağlı insan *eylem*inin tahakkuk–teşahhus–teferrüd etmiş, hüviyyet kazanmış bir gerçeklik alanıdır. İnsanî eylem bir *fâil*in/*özne*nin (actor), değişik *etkenler* (factor) etrafında, bir *niyet*e bağlı olarak belirli bir *gerekçe* ile muayyen bir *amacı* gözeterek *karar* vermesidir ki, bu hâliyle eylem bir binada, bir devlet örgütünde, iktisadî bir ilişkide, bir sanat eserinde, kısaca, kişioğlu tarafından gerçekleştirilen değişik beşerî etkinliklerde tecessüm etmiş, nesnellik kazanmış, insan irâdesinin ve ihtiyârının *kasd*ını içeren bir *manâ*dır (intentio).

Şimdiye değin yapılan nazarî açıklamalar, *tahakkuk–teşahhus–teferrüd* etmiş, *hüviyyet* kazanmış bir *gerçeklik* olarak *Türk milleti*nin mefhûmunun, yukarıda özellikleri verilen *tarihî/manevî* bir örüntüye karşılık geldiği söylenebilir. Öyleyse tam bu noktada şu soru sorulabilir: Doğal/maddî örüntünün varlık uzayı, topyekûn mekân-zaman içre olan Evren ise *tarihî/manevî* örüntünün varlık uzayı neresidir? İlk elde bu soruya, bizâtihi *tarih*tir diyerek yanıt verilebilir ki, yine bu ilk bakışta doğrudur; ancak tarih yalın bir biçimde *geçmiş* anlamına gelmez. Kişisel kanımızca Evren'in geçmişi, insanın tarihi vardır; ancak hemen vurgulayalım ki, Evren'in geçmişi dahi *müdrik* bir insanın tarihinde varlık kazanır. Bu ayrımı daha iyi tebârüz ettirmek için şöyle bir örnek verilebilir: Bir cami kalıntısı, maddî bir yapı olarak geçmiştir; ancak o kalıntının içinde gömülü manâ, kendiyle muhâtap müdrik bir insan tarafından yorumlanmaya başlandığında tarihe dönüşür; çünkü bir bina olarak cami artık, maddî gerçeklik küresi yanında müdrike üzerinden manevî

gerçeklik küresine de taşınmıştır. Öyleyse müdrik bir insanın tarihi, dolayısıyla manânın ve manevî örüntünün varlık uzayı *hâfıza*dır.

Hâfıza ve Hatırlama

Hâfızanın içeriği *süreklilik* yani *zaman*dır ki, bir *ân*ın insan tarafından, sürekli, yoğun *idrâk*idir; bu idrâk içinde, geçmiş ve gelecek, ânın kürevî tarzda genişlemesidir; bu anlamda ân, kendi kendini her yönde ören, sürekli bir örüntüdür; süreklilik idrâki ise aynı zamanda kişinin *kendilik*idir. Başka bir açıdan bakıldığında idrâk bir eylemdir; öyleyse *süreklilik*in yoğunluğu olarak ân, dolayısıyla *kendilik* de kendini eylem içinde açığa çıkartır. Öte bir deyişle ân, süreklilik, idrâk ve kendilik, eylemin, aynı *hâl*in farklı itibârlarının değişik vecheleridir. Ân, *idrâk* ve *kendilik*i bir arada tutan *süreklilik duyuşu* hâfızanın zeminidir; *bir aradalık*ın bizâtihi kendi ise hâfızadır; öyleyse hâfıza, aynı zamanda süreklilik, ân, idrâk ve kendiliktir. Ânın sürekliliği, işâret edildiği üzere çizgisel, doğrusal ve öne doğru değildir; ân bir küre gibidir; deneyim bu küreyi, doğal bir biçimde ve düzen içinde, deyiş yerindeyse genişletir. Hâfızanın içeriği olarak eylem, yukarıda dile getirilenler dikkate alındığında, bizâtihi *manâ*dır; bu nedenle maddenin geçmişine karşın manânın tarihi olur; işte insanın –beşerin değil– tarihsel bir var olan olması, bizâtihi manâ olması demektir.

*Hâfıza*nın manevî bilimlerde incelenen pek çok türü ve işlevi vardır; ancak en genel anlamıyla bir kişinin ya da bir toplumun, yukarıda özetlenen çerçevede, *kendilik*ini ve *kimlik*ini oluşturan hâfıza varlığını, davranış ve bilgi yanında *hâfıza kurumları* denebilecek tarihî kayıtlar, binalar, müzeler gibi maddî yapılar ve kültürel manevî simgeler üzerinden sürdürür. Nitekim, hâfızanın kökü *h-f-z*'nin korumak

anlamına geldiği göz önünde bulundurulursa, hâfızanın esas itibarıyla bir *muhâfaza* etme (koruma) olduğu anlaşılır; korunanın ise bizâtihi *manâ*nın, *maneviyât*ın (anlam-değer dünyası) kendi olduğu açığa çıkar; ancak bu koruma, sanıldığının aksine, durağan bir eylem değildir. Çünkü hâfızanın muhtevâsı yine *süreklilik* içinde, *hatırlama* ile bilfiîl hâle dönüşür; hatırlama, bireysel düzlemde içe dönük bir *teemmül, farkındalık* iken toplumsal düzlemde bir *paylaşım*dır; öyle ki bizâtihi paylaşım, ister belirli bir eğitim (terbiye) ister örgütlü bir öğretim (talîm) üzerinden gerçekleşsin manâyı sürekli yeniden ürettiğinden, hâfızayı güçlendirir ve derinleştirir. Yeri gelmişken işâret etmeliyiz ki, paylaşımın azaldığı, bireylerin birbirinden yalıtılmakta olduğu toplumlarda, toplumsal hâfıza da gittikçe zayıflar; sonuçta o toplumun manevî dünyası (anlam-değer uzayı) çöker. Hâfızanın, hatırlama ile kurulan ilişkisi sözcüklerin köklerine dikkat kesilerek de tespit edilebilir; örnek olarak *hatırlama*yla aynı kökten gelen *hâtır*, Arapça'da aynı zamanda *hâfıza* demektir. İlginçtir ki, Türkçede hem *anı* (hâtıra) hem de *anlamak*ın ve *anlam*ın kökü *anğ* da hâfıza ve hatırlamak anlamlarını içerir; unutulmamalıdır ki, ancak *hâtıra*ları olanlar *hatır*lar yani ancak *an*ıları (*an*lamları) olanlar *an*larlar; *an*lamlandırırlar. İnsanlaşmanın en önemli koşulu *anlamlandırmak*tır; öyleyse *anı* sahibi olmak yani bir tecrübeye, yaşanmışlığa sahip olmak, anlamlandırmak için zorunludur; anıların, tecrübelerin, yaşanmışlıkların mekânı hâfıza olduğundan, ancak hem bireysel hem de toplumsal hâfızaları (anıları) güçlü olanlar, olup bitene sahîh bir anlam verebilirler. Son bir tespit olarak şu noktaya da işâret edilmelidir: Hatırlamamız gereken kadar, hatırlama*ma*mız gereken de ya da kısaca *unutma*yı istemek de bir tür hatırlamadır...

Hatırlama, sanıldığının aksine, hâfızanın içeriğinin basit bir biçimde gündeme getirilmesi, öne çıkartılması ve resimsel

bir şematizmin göz önüne serilmesi değildir. Söylendiği üzere, hâfıza *manâ*yı da muhâfaza eder; yalnızca *resmi* değil... Resmin hatırlanması, büyük oranda, resmin göz önüne konulmasıdır. Manâ ise ancak belirli bir *tabîr* (*yorum*) eşliğinde kendini ele verir; bu çerçevede hatırlama aynı zamanda bir yorumlamadır. Öyleyse *tarihten ibret almak* deyişi, tabîr sözcüğü dikkate alınarak yeniden yorumlanmalıdır. Genelde *ders almak* diye anlaşılan *ibret* için dikkat edilecek ilk nokta, kişinin ancak *anladığı* bir şeyden ders alabileceğidir; bu nedenle tarihten ibret almak yani ders almak, öncelikle bir *ön anlama*yı şart koşar; bu da şu anlama gelir: Tarih, ancak *tabîr* edildikten, yani yorumlandıktan sonra *ibret*in konusu olabilir ki, bu noktada tarihi tabîr etmek ile rüyayı tabîr etmek birbirine çok benzer. Kısaca hem tarihte, hem rüyada tabîr etmek, *manâ*yı (*denmek isteneni*) anlamak istemektir. Öte yandan *ibret*, *a'-b-r* kökünden "bir noktayı, başka bir noktaya bağlayarak" geçmek demektir; dolayısıyla tabîr, tecrübeyi yorumlayarak tarihte bir durumdan başka bir duruma geçiş anlamına da gelir. Hem *yorum* hem de *geçiş* anlamları birlikte düşünüldüğünde, insanın gerçekliği (hakîkat) zihnî/aklî *itibâr*lar üzerinden bilmesinin, gerçekliğin bir yorumunun elde edilmesi ve soyut şemalar üzerinden zihne/akla aktarılması anlamına geldiği düşünülebilir.

Modernleşme döneminde, özellikle ulusların inşâsı sürecinde, *hâfıza*nın hem bireyin hem de toplumun *kendilik* ve *kimlik*inin kurucu (mukavvim) unsuru olduğu, fark edilmiştir; çünkü esas itibarıyla, *mod*-ernleşme hâfızanın bir tür formatlanma işlemidir; bu nedenle uluslaşan milletler, önce mevcut geçmişleriyle korkutulurlar; bu geçmişten hem utandırılırlar hem de ulusun bu geçmiş ile bir geleceği olmadığı konusunda uyarılırlar; sonra da kendileri için tahayyül ettikleri geleceği mümkün kılan geçmişler üretmeye

zorlanırlar. Bu anlamda modern uluslar, tarih kaçkınıdırlar. İlginçtir ki, ulus yaratma işlemi, milletlerde bir *travma* oluşturarak yürütülmüştür; yine bu nedenle ulusların hâfızası travmatiktir; çünkü hâfızaları, büyük oranda belirli bir savaşla ya da yaşanan ortak bir felaketle ilişkilendirilerek üretilmiştir. Özellikle güçlü toplumlar, zayıf bir toplumu tarih dışına itmek için o zayıf toplumun geçmişini, sürekli olarak "*ortak-yanlış yapma*" *travması* altında hatırlatırlar. Bu muameleye maruz kalan toplumlar da psikolojik rehabilitasyon için geçmişlerini, başarılarından ziyade yaşadıkları ortak felaketlerden hareketle üreterek dengelemeye çalışırlar. Söz konusu patolojik durumdan çıkış yolu, geçmişte yaşanan olayların sırf travmatik olanlarından beslenmemek kaydıyla yalnızca ortak başarıları ya da ortak yıkımları değil, bunların oluşturduğu tarihî tecrübeyi (*hâfızayı*) bir bütün olarak göz önünde bulundurmaktır.

"Türk Milleti": Kendilik ve Kimlik

*Türk milleti*nin mefhûmunun tarihî tecrübe (*tarihî örüntü*) olduğu belirlendikten, bu tecrübenin uzayının da, en genel anlamıyla hâfıza (*kendilik ve kimlik*) olduğu temellendirildikten sonra şu soru sorulabilir: Türk milletinin mefhûmu, kendi içinde bir içerik ve kurallılık taşır mı? Yukarıda mekân-zaman içre her gerçekliğin, **i.** bir *düzen*e ve **ii.** *nedensel ilişkiler*e sahip olduğu; bu nedenle insan tarafından **i.** *tanımlanabilir*; **ii.** *idrâk edilebilir*; **iii.** başka insanlar tarafından da *paylaşılabilir* ve *denetlenebilir* bir özelliği hâiz olduğu belirtilmişti. Nesnel bir içeriğe sahip Türk milletinin mefhûmu da böyle bir gerçeklik olduğundan belirli bir kurallılık içredir; bu kurallılık Türk milleti mefhûmunu hem tanımlamamızı, dolayısıyla tasavvur etmemizi, hem de kendi hakkında, tarihî tecrübeye istinâden, bazı genel yargılarda bulunmamızı mümkün kılar. Ancak, yukarıda işâret edildiği

üzere her örüntü, mutlak anlamda tarih-dışı ya da tarih-üstü sâbit bir öz değil, belirli modlar/kodlar/formlar içinde bir süreç ve akıştır; dolayısıyla da hem *tamamlanmamış* hem de tarih içinde pek çok aşamadan geçtiğinden *katmanlı* bir yapı arz eder. Bu durumu daha iyi tavzîh için şöyle bir örnek verilebilir: Herhangi bir dil, tarihsel bir *örüntü* olarak insan tarafından keyfî üretilmekle birlikte, hem bağlı olduğu fiziksel koşullar hem de insana ilişkin itibârî durumlar muvâcehesinde, kendine muayyen bir ad vermemizi mümkün kılan bir kurallılık gösterir; öyle ki gelişmekle ve değişmekle birlikte yine de bu dile içkin kurallılık, aynı adı taşımasına imkân verir. Bu benzetmede dikkat edilecek diğer bir nokta, nasıl ki hiçbir dil verili bir dil bilgisi kuralına göre konuşulmadığı hâlde belirli bir kurallılık içre ortaya çıkıp serpilmişse hiçbir millet de tarihte, kendini önceleyen muayyen bir kurallılık içre yol almamış; ancak bizâtihi tarihî tecrübe, *şatrların* ve *şartların* terkibi ile belirli bir kurallılık içinde oluşmuştur. Şuna hemen işâret edelim ki, bir dilin *tümel* kurallığı ile tarih içinde o dili konuşan bireylerin *tekil* kurallılıkları arasında cedelî (diyalektik) bir ilişki vardır. Tümel kurallılık, tekil kurallılıklardan elde edilmekle birlikte *aşkın-mış* gibi (müteâl/transendental) bir yapı kazanır ve tek tek bireyleri aşma anlamında *sanki-varmış* gibi muamele görür; o dili konuşan her birey o yapıdan pay alır ama kendi bireysel *eklentiler*ini de yapar; zaman içinde bireylerin eklentileri tümel yapıya dahil edilir; yeni tümel kurallılıklar ortaya çıkar; bu süreç evrilerek devam eder; ancak tüm süreç ânî kopuklukları ve değişimleri reddeden bir *süreklilik* içinde cereyan eder; tersi durumda, o dilde ve o dili konuşan bireylerde telafisi mümkün olmayan travmalar, hâfıza bozuklukları ortaya çıkar. Çünkü, kişioğlu, dilde olduğu gibi her konuda *aşkın bir kurallılığa* göre iş görür; müphem dahi olsa aşkınlık düşüncesinin bulunmadığı her beşerî etkinlikte kaos ortaya çıkar.

Özellikle dilde vukû bulan ânî semantik değişimler, o dili konuşanların nazarî zekasında da travmalar yaratır.

Şimdiye değin dile getirilenlerden hareketle şu çıkarımlar yapılabilir: **i.** Türk milletinin mefhûmu yani tarihî tecrübesi belirli bir kurallılık gösterir; **ii.** Bu kurallılık önceden verili bir kurallılık değildir; tersine tarihî süreçte oluşmuştur; **iii.** Bu kurallılık, bireyleri aşma anlamında sanki-varmış gibi *aşkın*dır (müteâl/transendental); **iv.** Bu mefhûm içindeki bireyler, tüm bireysel özgürlüklerine karşın, tümel kurallılığın altına düştükleri oranda Türk milleti mefhûmundan pay alırlar; tersi durumda *öteki* hâline gelirler; **v.** Tümel kurallılık bir örüntüdür; süreklilik içinde evrilir, dolayısıyla sâbit, tarih-üstü ve tarih-ötesi bir öz değildir; **vi.** Evrim, örüntüyü sürekli kılarken devrim tahrip eder, bozar; o milleti başkalaştırır, kendine yabancılaştırır. Başka bir deyişle, bir milletin *kendilik*i ve *kimlik*i, tarihî süreçte kazandığı kodlara/modlara/formlara, kendine içkin aşkın kurallılığa uygun olarak evrilmez, dolayısıyla değişmez ise *tarih*ten kalkar; *geçmiş* olur. Tam bu noktada şu gerçeğe işâret etmeliyiz, modern sosyoloji Avrupa'daki, özellikle de Fransa'daki tarihî durumu dikkate alarak daha çok *değişim* odaklı bir anlayış geliştirmiştir; bu yazıda dile getirildiği anlamda *süreklilik* odaklı bir sosyal bilim anlayışı, üzerine düşünülmeyi beklemektedir.

Hâfıza ile *aşkın kurallılık* hakkında söylenenler birlikte ele alındığında, *min-vech* ikisinin aynı şey olduğu düşünülebilir. Öyleyse, nasıl ki bireysel bilişsel (kognisyon) yapının temeli hâfıza ise toplumsal/millî bilişsel (kognisyon) yapının temeli de tüm çeşitleri ve kurumlarıyla *hâfıza*dır. Başka bir deyişle, bir milleti millet kılan, *kendilik*ini ve *kimlik*ini veren hâfızasıdır; hâfızasının içeriğidir yani tarihî tecrübesidir. Unutulmamalıdır ki, nazarî düşüncede *nesne* ile *mefhûm*u *aynı*dır; yani hâfıza ile içeriği aynı şeydir. Öyleyse Türk

milleti –ki içeriktir/mefhûmdur– ile hâfızamız –ki tarihî tecrübedir– aynıdır; bu aynîlik Türk milletinin *hüviyyeti*ni (identity) verir. Günümüzde en önemli sorun, Türk milletinin *teşahhusu* ile *hüviyyeti* arasında, uluslaştırma sürecinde yaratılan yapay boşluktur; bu boşluk, ancak tarihî tecrübemiz ile sâdık ve sahîh bir biçimde yeniden girilecek ilişkiyle giderilebilir.

Türk milletinin tarihî tecrübesinde, dolayısıyla hâfızasında *içkin* olan *aşkın* kurallılığın muhtevâsının tespiti için ciddi ilmî çalışmaların yapılması gerektiği izahtan vârestedir. Şimdiye değin bu konuda dile getirilenleri, yazının son cümleleri olarak zikredebiliriz: Türk milleti için en önemli şey *devlet*tir ki, deyiş yerindeyse Türk milletinin varlık koşuludur; bu nedenle *bekâ-i devlet* her şeyin önünde gelir; bizâtihi milletin bile... Yani devlet, millet için bile feda edilmez, edilemez. Başka bir deyişle, *devlet*, Türk milletinin boy abdestidir; müminin boy abdestsiz gezememesi gibi, Türk milleti de devletsiz yaşayamaz. Bu nedenle siyaset, Türk milletinin varlık duyuşudur. Elbette *devlet* denince basit bir *kurum* ya da *uygulama* değil, bizâtihi mefhûmun *şahs-ı manevî*si kastedilmektedir. Birinci tespite bağlı olarak ikinci aşkın bir kural: Türkler için *bir-ara-da yaşama*nın, tarihte *birlikte yol alma*nın en önemli merkezî kavramı ne *kavimlirk* ne *din* ne de *dil*dir; sanıldığının aksine *siyasî âidiyet*tir. Türk Devleti'ne siyasî âidiyet duyan her kişi, Türk milleti mefhumunun, katmanları değişik de olsa bir üyesi kabul edilmiştir. *İtikâdî/dinî mensûbiyet*, siyasî âidiyetin tamamlayıcı (mütemmim) çok önemli bir cüzü olmakla ve nispeten bizâtihi devlet tarafından şeklî ve estetik açıdan öncelenmekle birlikte muhtevâsı, halk nazarında zamana yayılmıştır ki bu tespite pek çok tarihî vâkıayı örnek kılmak mümkündür. Âidiyet ve mensûbiyet kavramları etrafında dile getirilen tespitler, en iyi *biz* zamirinin kullanımında tespit edilebilir.

Türk milletinin *bizleştirici* eylemi, kuşatıcı olmakla birlikte âidiyet ve mensûbiyet açısından eş merkezli iki daire gibi çalışır; dıştaki büyük daire siyasî âidiyeti temsil eder; içteki ise itikâdî mensûbiyeti... Birinci/dış daireye âidiyeti olmayanın ikinci/iç daireye mensup olması, Türk milletinin tarihî tecrübesi açısından tek başına bir anlam ifade etmez; buna karşın ikinci daireye mensûbiyeti bulunmamasına karşın birinci daireye âidiyeti olan kişi, Türk milletinin bir üyesi olabilir.

Son olarak şu noktayı vurgulayalım: Bir milletin, kendi varlığını başka milletlerin yokluğuna bağlamadığı, dolayısıyla kendini *takdîr* etmek için başka milletleri *tahkîr* ve *tezyîf* etmediği sürece kendine vurgusu, bu yazı içinde dile getirilen ilkeler ışığında, anlaşılabilir bir şeydir. Ancak, bu topraklarda bu vurgudan rahatsız olanlar, siyasî âidiyetleri açısından kendilerini sorgulamalıdırlar. Kısaca, bizim için kişi, hangi siyaseti kendi varlık duyuşu olarak görüyorsa o millettendir...

Yeri Yurt Yapmak: Hâfıza ile Mekân İlişkisi Üzerine...[44]

İtibar'ın Mart sayısında yayımlanan "Türk Milleti'nin Mefhûmu" adlı yazımızda[45], "*Hâfıza*nın manevî bilimlerde incelenen pek çok türü ve işlevi vardır; ancak en genel anlamıyla bir kişinin ya da bir toplumun, yukarıda özetlenen çerçevede, *kendilik*ini ve *kimlik*ini oluşturan hâfıza varlığını, davranış ve bilgi yanında *hâfıza kurumları* denebilecek tarihî kayıtlar, binalar, müzeler gibi maddî yapılar ve kültürel manevî simgeler üzerinden sürdürür." cümlesini kurmuştuk. Bu yazıda, *hâfıza kurumları* kavramı üzerinden hâfızanın içeriğinin *mekân* ile ilişkisi, özellikle hâfızanın mekânda tecessüm etmiş içeriğini temsil eden *tarihî eserler*in *kendilik*in ve *kimlik*in inşâsındaki yeri üzerinde duracağız.

*Hâfıza*nın *toplum bilimleri*nde incelenen çok değişik türleri vardır; bu türler, eşyanın kullanımından davranışlara, sözlü kültürden yazılı kültüre, okullardan müzelere ve dahi mekânda tecessüm etmiş mimarî eserlere değin çok geniş bir uzayda varlığa gelirler. Her bir tür, bir açıdan *hatırlama* için *aracı* işlevi görür. *Tanımlanabilirlik*, *tekrarlanabilirlik* ve *paylaşılabilirlik* gibi üç temel niteliğiyle hâfıza türleri, bir milletin organik ve holistik *sürekliliğini* sağladıkları gibi, o

---

[44] *İtibar*, Mayıs-2014, sayı. 32, s. 40-42.

[45] Bkz. *İtibar*, Mart-2014, sayı. 30, s. 36-39; bu kitapta, s. 225-235.

milletin tarihî derinlik ve genişliğini bir arada tutan *kanonik arka plan*ını da oluştururlar. Kanonik arka plan, o milletin tarihî süreçteki maddî ve manevî örgütlenme biçimlerinin kodlarını ve formlarını tespit etmek imkânı verir. Kanonik arka plan bir milletin *ortak* (müşterek, kolektif) *bilinc*inin bir ifadesidir ve o milletin yaptığı her işe eşlik eder. Kanonik arka planın bir ifadesi olarak ortak bilincin eşlik etmediği davranışların belirli bir *istikâmet*i olmaz; bu nedenle, bir milletin kafa karışıklığı ve tarihî yürüyüşünde yalpalaması, kanonik arka plana dayalı ortak bilincin belirsizliğinden ve bulanıklığından kaynaklanır.

Başka bir açıdan bakıldığında, kanonik arka plana dayalı ortak bilincin içeriği, aynı zamanda bir milletin hâfızasının da içeriğidir. Bu içeriğin tarihî derinliği, *hatırlama* eylemiyle tezâhür eder. Bu nedenle, bir milletin yaşı hatıralarının (*hâtırât*) yaşı kadardır ya da daha yalın bir deyişle hatırladıkları kadardır. Hatıralar, aynı zamanda bir milletin olgu ve olaylar karşısındaki idrâkinin sınırlarını da belirler. Daha veciz bir deyişle anılar, anlarlar... En yalın kabileden en karmaşık millet örgütlenmesine değin, bilgi ve deneyim açısından *yaşlıya/ihtiyâra* verilen değer, bu kabule dayanır; çünkü bedenî anlamda yaşlı, fazlaca *gün görmüş*tür; niceliksel fazlalık da, bedenî yaşlılığa simetrik olarak aklî düzlemde, kişiyi hevâ ve heveslerine göre değil, *deneyim*leriyle pişmiş *ihtiyâr*ına göre yargıda bulunabilecek bir konuma getirir. Bu özelliğiyle hâfıza, kanonik arka plana dayalı ortak bilinçten aldığı yetkiyle *toplumsal doğru*nun da meşru kaynağı hâline gelir. Öte yandan hâfıza, özellikle kanonik olan, *ölümsüzlüğe* taliptir; çünkü kendiliğin ve kimliğin taşıyıcısı olarak hâfıza, *hiç*lenmekten kurtulmaya çalışır. Hâfızanın mekâna tutunmaya çalışmasının, *temekküne* yeltenmesinin en temel nedeni, işbu *hiçlenme korkusu*dur.

Hâfızanın mekânda temekkünü, *hâfıza kurumları*nın en önemli türlerinden biri olan, mekânda tecessüm etmiş *mimârî eserler* iledir. Temekkün, yer tutma, bir açıdan *zaman*ın *mekâna* tutunması; *manâ*nın *madde*ye nüfûz etmesidir. Zaten *coğrafî/fizikî* anlamda *yer* ile *hâfıza* arasında birbirini belirleyen karşılıklı bir ilişki mevcuttur. *Coğrafî/fizikî* yerin *beşerî yere* dönüştürülmesi, ancak insanın *anlam iğnesi*yle ince ince işlenmesi ve örülmesiyle mümkündür. Bu işleme ve örme işlemi sonucunda, *coğrafî/fizikî* yer, maddeye nüfûz eden manânın tecessüm ettiği *manevî yer* hâline dönüşür. Bu açıdan bakıldığında özellikle şehirler, bir milletin *anlam dünyası*nın mekân ile kurduğu ilişkinin bir ifadesidir. Milletler, kurdukları şehirlere anlam dünyalarını, hayat görüşlerini, yaşama anlayışlarını, eşyaya ilişkin kullanım bilgilerini (*zenaât*) nakşederler. Kısaca dendikte şehir, bir milletin kendini maddeye işlemesi, mekâna oyması, kazımasıdır. Başka bir açıdan şehir, kendiliğin ve kimliğin anlam boyutunun mekândaki cisimleşmesi, somutlaşmasıdır. Hâfıza ile mekân arasındaki oranın simetrik değeri, o mekâna tutunan insanlara metafizik bir güven ve huzur verir; bu güven ve huzur da maddeyi/mekânı, manâya yani yurda/vatana dönüştürür.

Mekânda tecessüm etmiş mimarî/tarihî eserlerin metafizik bir güven ve huzur vermesinin en önemli nedeni, hâfızayı geçmişte kalmaktan kurtarmaları, *âna* taşımaları ve geleceği işâret etmeleridir. Bu örüntü, zaman içinde akan kendiliğe ve kimliğe, yani *anlama süreklilik* duygusu kazandırır ve *hatırlama* eylemi üzerinden süreklilik duygusunun biteviye üretimini mümkün kılar. Mimarî eserlerde içkin kanonik arka plana dayalı ortak bilincin hâfızadaki süreklilik duyuşu, hiçlenme korkusunu giderdiğinden, mensuplarına güven ve huzur verir. Bu özellikleri hâiz mimarî eserler, kanonik arka plana dayalı ortak bilincin içeriğinin, deyiş yerindeyse

mekânda görünür kılınan *sıkıştırılmış formlar*ıdır. Milletler, tarihî yürüyüşleri içinde, kuşaktan kuşağa maddî eserlerde sıkıştırılarak nakşedilmiş tarihî deneyimlerini çözümleyerek, yorumlayarak günlük yaşamlarının gerçekliğine aktarırlar. Mimarî eserler ile girilen bu *hermenötik ilişki* elbette, yalnızca tarihî eserlerde tecessüm etmiş anlam dünyasına âidiyeti bulunan bireyler için anlamlıdır; eserler ile hermenötik ilişki kuramayan kişi *yabancı*dır. Şimdiye değin çizilen çerçeve dikkate alındığında, şu çıkarım yapılabilir: Hâfıza, zamanı (*manâ*yı), mekâna (*maddeye*) iliştirerek sürekli üretebilir; bu nedenle tarihî/mimarî eserler, bir milletin anlam dünyasının başvuru (referans) noktalarıdır.

Bu çıkarımı, derinliğine daha iyi kavramak için şöyle bir karşılaştırma yapmak mümkündür: Göçebe bir topluluk, başvuru noktaları doğal olarak sürekli değiştiğinden; başka bir deyişle, anlam dünyasının tecessüm ettiği maddî çevre sürekli başkalaştığından; zaman ile mekân, manâ ile madde arasındaki nispet biteviye yeniden kurulduğundan; tarihî deneyimine karşılık gelen mekânı/mekânları, geçici de olsa kendiyle birlikte taşımaya çalışır. Mekân, maddî bir sûret olarak hâfızada –ki, tekil anlamların deposudur– değil, daha çok *hayâlhâne*de –ki, tekil hissî sûretlerin mahzenidir– biriktirilir. *His*sin karşılık geldiği mahsûs çevre farklılaştığından, bu çevreye ilişkin geliştirilen *hissiyât* da *hassâsiyet* de, yine doğal olarak süreç içinde zayıflar. Bunun sonucunda, *hermenötik ilişki*nin kurulduğu iki uç arasındaki karşılıklı nispet belirsizleşir ve zamanla, göçebe topluluğun, artık maddî/mekânî karşılığı kalmamış hissiyâtı, anlam dünyası *anlatı*lara, *masal*lara *efsane*lere dönüşür. Daha genel ve veciz bir deyişle mekânsız zaman, maddesiz manâ, zaman içinde bir *söylenti* seviyesine iner...

Yukarıda dile getirilen, "Mekânda tecessüm etmiş bir karşılığı bulunmayan hâfızanın içeriği zamanla efsaneye

dönüşür." yargısı, işgalcilerin, ele geçirdikleri milletlerin, öncelikle tarihî eserlerini yok etmelerinin temel nedenidir. Bir milletin kendiliğini ve kimliğini yenileyerek üretebilmesinin asgarî koşulu olan *hermenötik ilişki*nin bir ucu, o milletin günlük yaşamındaki görünür maddî eserler ise işgalcilerin bu davranışı son derece tutarlıdır. Tarihî/maddî eserlerin, kısaca bir milletin *hâfıza kurumları*nın yok edilmesi, o eserlerde tecessüm etmiş, sıkıştırılmış anlamın da ortadan kaldırılması anlamına gelir. Nitekim, işgal eyleminde kullanılan, herkesin âşina olduğu "*yer ile bir etmek*" deyişi, bir milletin mekâna işlediği, nakşettiği manevî (*anlam dünyasına ait*) işâretlerinin sökülmesi ve kazınması, kısaca görünür olmaktan çıkarılması, yer seviyesinde düzleştirilmesidir. "*Ortadan kaldırmak*" fiili, tam da işâretlerin *ortalık*tan, yani *göz önü*nden kaldırılması demektir. Örnek olarak, Süleymaniye'nin *yer-ile bir edilmesi* ya da *orta-dan kaldırılması* basit anlamda bir binanın yıkılması değil, aynı zamanda Süleymaniye'de içkin tüm anlam-değer dünyasının tasfiyesidir. Bu tarihî/mimarî eseri üreten millet, yokluğu karşısında ilk elde bir korku duyacak, ancak zaman içinde, ona ilişkin anlam, maddî karşılığı *hayâlhâne*de gittikçe belirsizleşeceğinden, bir söylentiye dönüşecektir.

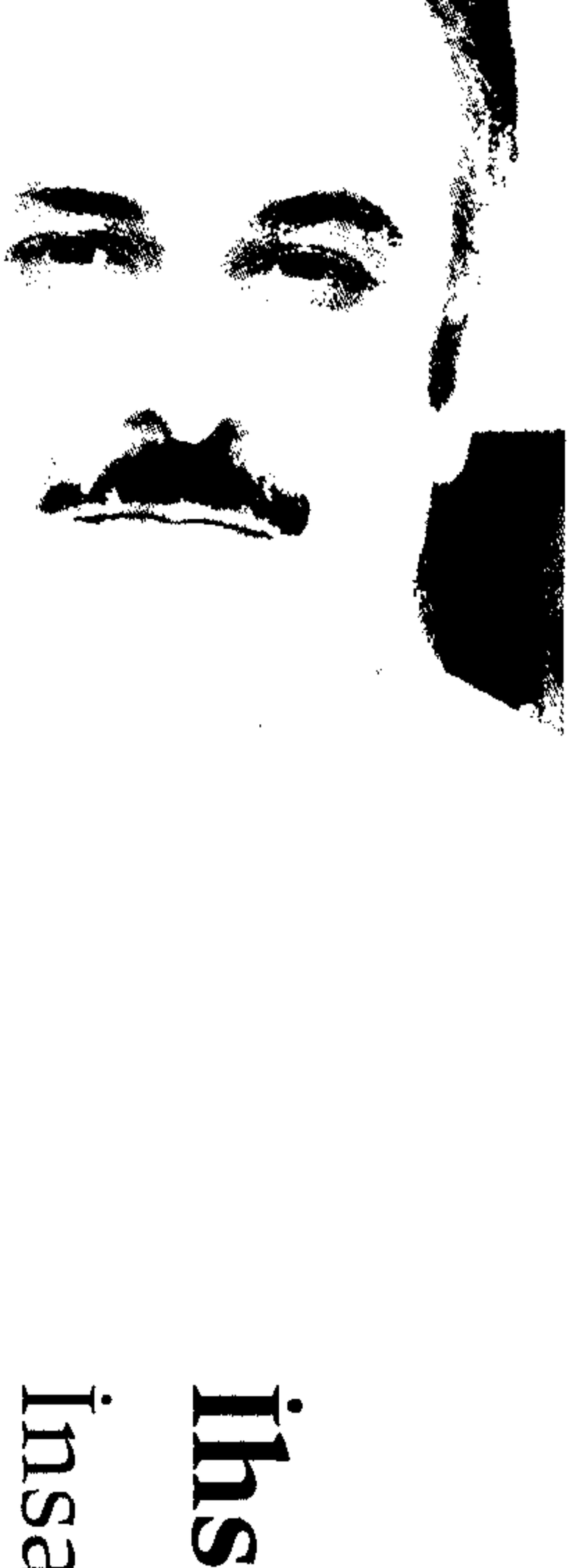
Bir milletin kendiliğini ve kimliğini yenileyerek üretebilmesinin asgarî koşulu olan *manâ* ile *madde* arasındaki *hermenötik ilişki*nin bozulması, yalnızca maddî ucunun ortadan kaldırılması demek değildir; başka bir deyişle sadece maddî/mimarî eserlerin işgalciler/yabancılar tarafından *yer ile bir edilme*sini gerektirmez. *Hermenötik ilişki*nin manevî ucunun içeriksizleştirilmesi, başka bir ifadeyle anlam dünyasındaki değişimler de, söz konusu bozulmayı zorunlu kılar. Bu hâlde, anlam-değer dünyası değiştiğinden bizzat o maddî eserlerin temsil ettiği maneviyâta *yabancılaşan* kuşaklar da, atalarının ürettiği mimarî eserleri unutulmaya terk

edebilecekleri gibi, yabancı işgalciler gibi yer ile bir de edebilirler. Veciz bir deyişle bir millet, anlam-değer dünyasını değiştirdiğinde, daha önce âidiyet duyduğu kendi maneviyâtının mücessem maddî eserlerinin işgalcisi hâline gelebilir. Örnek olarak, Müslüman olan bir kabilenin gözünde, anlam-değer dünyası değişeceğinden, bir önceki maneviyâtını temsil eden maddî görünür eserler de *anlamlarını* kaybedeceklerdir. Benzer biçimde, yine anlam-değer uzayı farklılaşan bir kişi için, zaman içinde Süleymaniye'nin anlamsızlaşması, dolayısıyla değersizleşmesi mümkündür. Topyekûn böyle bir dönüşümü yaşamış bir milletin, Süleymaniye'yi ya da eski kendiliğini ve kimliğini temsil eden maddî/mimarî eserleri, atalarının mekâna işlediği, nakşettiği manevî işâretleri, kelimenin gerçek anlamıyla yer ile bir etmesi gerekmez; onları ortalıktan kaldırması, göz önünden uzaklaştırması, günlük yaşam içinde görünür olmaktan çıkartması, temsil ettikleri anlamdan farklı işlevler için kullanması, kısaca eski kendiliği ve kimliği üretecek bir durumdan uzak tutması da yeterlidir.

Yukarıda da işâret edildiği üzere, bir milletin kendiliğini ve kimliğini yenileyerek üretebilmesinin en önemli koşulu, o milletin anlam-değer dünyasının tecessüm ettiği, maddî kültüründeki günlük yaşamda görünür hâfıza kurumları ise manâ ile madde arasındaki nispetin bozulması, doğal olarak *hermenötik ilişki*nin de simetrisini bozacağından, kanonik arka plana dayalı ortak bilincin içeriği, hâfızanın sürekliliği sıkıntıya düşecek, bu da *hiçlenme korkusu*nu besleyecektir. Bu korkunun aşılması için, tıpkı göçebe toplumlarda olduğu gibi milletin hissiyâtına *anlatı*lar, *masal*lar ve *efsane*ler *tercüman* olacak, milletin kendiliği ve kimliği, geçmiş ile şimdi, eski ile yeni, madde ile manâ, yerli ile yabancı vb. ikilikler arasında kaotik bir kararsızlık baş gösterecektir. Örnek olarak günümüzde, Anadolu Selçuklu–Osmanlı Türk tarihinin

söylentilere indirgenmesinin en önemli nedeni, işbu yeri yurt kılan işâretlerin, tarihî eserlerin, maneviyâtımızı temsil eden mekândaki görünür simgelerin, ya yer ile bir edilmesi ya gözden ırak tutulması ya da günlük yaşamda işlevsiz kılınması ile son derece ilgilidir. Çünkü maddesizlik (*mekânsızlık*), manâyı (*zamanı*) mitolojiye dönüştürür...

Bir akarsu lezzetini, ancak kıvrılıp aktığı vadiyle girdiği ilişkiden alır; bir mekânda akmayan su, yalnızca bir tahayyüldür. Fuzûlî'nin şiiri günümüzde niçin insanları kandırmaz? Şiirin üretildiği vadi ortada yok da ondan... Hâlbuki şiir, kanmak içindir. Maddesiz manâ, mekânsız zaman, harfleri kum olan şiirler yazmak gibidir; ancak bu şiir bir seraptır; arda kalan yalnızca bir çöldür; çöl ise insanları kandırmaz; susatır. İnsanımızın kendiliğindeki ve kimliğindeki kaotik susuzluğunun nedeni tam da budur: Maneviyâtının tecessüm ettiği tarihî eserlerin yitimi, yetimliği... En geniş anlamıyla, milletin gönlüne simetrik (*eşlik eden*) bir aklın işbaşında olmaması...



İnsan bir *kendilik* arayışıdır. *Kendilik-bilinci*ne ermiş *insan*, çağdaş dünyada *anlamın yitimi*ni (dis-enchanment) en derinden yaşamış birey ve tür olarak varlığını korumak için var oluşunu, var olmayı ve hayatı yeniden anlamlı kılmalıdır (re-enchantment). Nasıl? Kendi olmuş, kendilik bilincine ermiş, ferdiyetini kazanmış kişioğlunun alâmet-i fârikası "âmentu bi..." diyerek iyi, doğru ve güzel/yüce ile bağını en sahih biçimde kurmak; bir meta-fizik var olan olarak *kendi*ni yani *emâneti* yani *akletme*yi yüklenmek; hesabı verilmiş bir *hayat görüşü* içinde yaşam ile ölümü bir süreklilik içinde idrâk etmek; madde ile manâyı birbirinin yerine ikame etmeksizin sahiplenmek... Ve dahi geçmişiyle geleceğinde buluşmak için *teklif* sahibi olmak; verili, hazır reçetelerden medet ummadan halis niyetle yola çıkmak ve yolda hatalarını doğrularına azık kılmak... İşte bu deneme, böyle bir yola çıkışın azığı olmayı mütevazı bir biçimde teklif ediyor...

İnsan-Tarih Yazıları

İlhan Fazlıoğlu Kitabı

papersense