

İslam medeniyetine ilişkin bir kavram okuması: 'ilmu'd-dünyâ ve 'ilmu'd-dîn

Bu yazı, Şakir Kocabaş'ın *Divân İlmî Araştırmalar*, 1996/1, s. 67-83'de yer alan "İslam ve bilim" ile aynı derginin s. 159-164'de yer alan "İslamî epistemoloji üzerine" adlı iki makalesini tenkid hedeflemektedir.

Her iki yazı da farklı açılardan ele alınıp değerlendirilebilir. Ancak burada sadece İslam ve Osmanlı ilim tarihi açısından her iki makalede öne sürülen bir "tesbîr", bu tesbîte dayalı olarak geliştirilen tezler ve verilen hükümler ile bu tesbîti temellendirmek için İslam ve Osmanlı ilim tarihinden getirilen bazı örnekler üzerinde durulacaktır.

a. Tesbîr

Bu iki yazıda da vurgulanan tesbîr ve sonuçları şu şekilde özetlenebilir:

- İslam medeniyetinde "ilim" kavramı, kavramsal bozulmaya uğramış ve bu bozulma ilim kavramının "'ilmu'd-dîn" ve "'ilmu'd-dünyâ" şeklinde ikiye parçalanması olarak tezahür etmiştir. Bu da gerçekliğin (=hakk) parçalanması demektir.
- Bu bölünme Kur'ân-ı Kerim'de ve altı hadis kitabında yoktur. Dolayısıyla bu kavramsal bölünme hadislerin toplandığı IX. yüzyıldan sonra ortaya çıkmış, etkin olarak da XI. yüzyılda gerçekleşmiştir.
- Bu ayırım, ilimlerin sınıflandırılması ile ilgili değildir. Tersine XI. yüzyıl kelamcıları tarafından *belli amaçlarla* (!) oluşturulmuştur. Böyle bir ayırım iyi niyet ihtiva etse dahî başlangıç itibarıyla hatalıdır ve korkunç sonuçlar doğurmuştur. Dolayısıyla bu durum kelamcılar açısından affedilecek bir durum değildir.
- Bu ayırım dünyâ ilimlerinin gerekliliğinin tartışılmasına, giderek ihmaline, terkine ve gereksiz olduğu anlayışına sebebiyet vermiştir. Dünyâ ilimleri ile uğraşanlar halk ve hükümdarlardan destek görmemeye hatta tecrit edilmeye başlanmıştır.
- Bu ayırım, XI. yüzyılda Müslümanlar açısından laikliğin düşünce planında [zihni ve felsefi (kavramsal) planda] bir doktrin olarak kabul edilmesi anlamına gelmektedir. Öyleyse müslümanların hukukî bir prensip [siyasi planda] olarak laikliği reddetmeleri çelişik bir durumdur.

'İlmu'd-dîn ve 'ilmu'd-dünyâ ayırımına İslam medeniyetinde tesbît edilebildiği kadarıyla, ilk defa XI. yüzyılda değil, VIII. yüzyılın sonu, IX. yüzyılın başında yaşamış olan ünlü kimyacı Câbir b. Hayyân'ın (hayatı ve eserleri için bkz. **Dictionary of Scientific Biography**, c. VII, s. 39-43) **Risâle fi'l-hudûd** (Kavramlar konusunda risale) adlı çalışmasında rastlanmaktadır. Ancak ayırımın ne kadar farklı algılandığı ve ne tür bir anlam dizgesine sahip olduğuna özellikle dikkat edilmelidir. Câbir'in ayırımı şu şekilde özetlenebilir:

el-'İLM

1. 'İlmu'd-dîn

1. el-'İlmu's-şerîf
 - a. 'İlmu'z-zâhir
 - b. 'İlmu'l-bâtin
2. el-'İlmu'l-'aklî
 1. 'İlmu'l-hurûf
 - a. 'İlmu't-tabî'î
 - b. 'İlmu'r-rûhânî
 2. 'İlmu'l-me'ânî
 1. el-'İlmu'l-felsefî
 - a. 'Ulûmu't-tabî'iyye
 - b. 'Ulûmu'n-nucûmiyye
 - c. 'Ulumu'l-hisâbiyye
 - d. 'Ulûmu'l-hendesiyye
 2. el-'İlmu'l-ilâhî

2. 'İlmu'd-dünyâ

1. el-'İlmu's-şerîf

('İlmu's-san'a=kimya+simya)
2. el-'İlmu'l-vedî'

('İlmu's-sanâî=zanaat)

(Tafsilat için bkz. Câbir b. Hayyân, "Risâle fi'l-hudûd", **el-Mustalahu'l-felsefî 'inde'l-'arab, nusûs mine't-turâsi'l-felsefî fi hudûdi'l-eşyâ ve rusûmihâ** içinde, Tahkik: Abdülemir el-A'sam, Kahire, 1989, s. 164-185, özellikle, s. 167-168).

Zannedilenin aksine, "dînî" ve "dünyevî" kelimeleri İslam dünyasında sıkça kullanılan tabirlerdendir. Bu iki kelimenin kullanımı da çeşitli düşüncüler ve ekoller için farklı anlamlar ifade eder. Bu duruma birçok örnek vermek mümkündür. Mesela, bütün çağların en büyük geometri, optik ve astronomi alimlerinden biri olan İbnü'l-Heysem (ö. 431/1040, hayatı ve eserleri için bkz. **Dictionary of Scientific Biography**, c. VI, s. 189-210) şöyle demektedir: "... bir risale yazdım ve orada, bütün dünyevî ve dînî işlerin felsefî ilimlerin sonuçları olduğunu beyan ettim." (Bkz. İbn Ebî Useybi'a, **'Uyûnu'l-enbâ fi tabakâti'l-etibbâ**, nşr. Nizâr Rıdâ, Beyrut tsz. s. 557.)

b. Yanlı/ş hükümler ve tashihler

Kocabaş'ın önemli bir kimyacı bilim adamı olarak kabul ettiği Câbir'in (s. 72, yaşadığı dönem olarak yaklaşık 721-805 tarihlerini veriyor) bu ayırımı ile İbnü'l-Heysem'in ifadesi nasıl ele alınmalıdır? Şunlar söylenebilir mi?: Câbir'de VIII. yüzyılların sonlarında ilim kavramı, 'ilmu'd-dîn ve 'ilmu'd-dünyâ olarak ikiye ayrıldığından, bozulmaya uğramış, gerçeklik parçalanmış, bu ayırım belli amaçlar için yapılmış, daha sonra dünyâ ilimleri küçümsemiş hatta terkedilmiş, laiklik düşünce planında... vs. Elbette hiç biri söylenemez... Hatta Câbir'in yukarıda verilen ayırımı, müellifin anladığının tam ter-

sine, ilmi dine, dini ilme *demc* etmeyi hedefleyen Hermetik gelenekle son derece ilgilidir. (Bkz. Muhammed 'Âbid el-Câbirî, *Tekvînu'l-'akli'l-'arabî*, 5. bs., Beyrut 1991, s. 196-197.) İbnü'l-Heyssem'in ifadesi ise, hem dinî hem de dünyevî olanı, felsefi olanın bir fer'i yapmakla meseleyi oldukça karmaşık hale getirmektedir.

İslam medeniyetinde bu tür ayırımlar, yaygın olan kanaatin aksine ilim sınıflandırması ile alakalıdır; dolayısıyla iltibâsa mahal verecek bir durum yoktur. Çünkü bugün bu ayırımın ihtiva ettiği muhteva ile o gün ihtiva ettiği muhteva arasında fark vardır. Ayrıca İslam medeniyetinde çeşitli açılardan yapılmış yüzlerce ilim tasnifi bulunmaktadır; eğer her bir tasnif Kocabaş'ın yaklaşımı ile değerlendirilecek olursa, kendi medeniyetimizi anlamaktan çok onu tahrif etmiş oluruz. (Örnek olarak bkz. Osman Bakar, *Classification of Knowledge in Islam: A Study in Islamic Philosophies of Science*, Kuala Lumpur 1992). Neticede yanlış ve yetersiz malumatlardan kalkarak bilgi üretmek ve bu hasarlı bilgilere (yani ilme değil zanna) dayanarak hüküm vermek ve İslam medeniyetinde belirli bir kesimi töhmet altına bırakmak doğru değildir.

Kelamcı alimler tarafından yapılan değişik ilim tasnifleri incelendiğinde, ne XI. yüzyıldan önce ne de bu yüzyıldan sonra iddia edildiği gibi, ilim kavramının dinî ve dünyevî şeklindeki ayırımının yaygın olmadığı, en azından kelamcıların muhtelif yaklaşımlarının daima var olageldiği görülebilir. Mesela, 429/1038 tarihinde vefat eden ünlü kelam ve matematik alimi, Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhîr el-Bağdâdî'nin, *Kitâbu usûli'd-dîn* adlı eserinde serimlediği ilim anlayışı ve verdiği tasnif incelendiğinde, İslam medeniyetindeki ilim kavramına ilişkin yaklaşımların çeşitliliği konusunda ciddi bir fikir edinilebilir. (İstanbul 1928, özellikle s. 4-14.)

Fizik, kimya gibi bilimlerin ise bu tartışmada yeri yoktur ve hiç bir zaman İslam ilim tarihinde bu bilimlerin gereksiz olduğundan dolayı ihmal ve tecrit edildiğini gösterecek bir örnek mevcut değildir. Heidegger'in ifadesi ile felsefe bir düşünce tarzıdır; bu anlamda felsefi bir fikir ile bilim aynı değildir. Dolayısıyla İbn Rüşd örneği Meşşâî Felsefe'ye alınan bir tavrı gösterir. Aynı şekilde İslam tarihinde Gazzâlî'nin eserlerine de tavrı alınmıştır. Bunun yanında Batı İslam dünyasında vuku bulmuş olan tek bir olayı bütün İslam medeniyeti'ne teşmil etmek ne kadar doğrudur? Neticede zannedildiği gibi ilim ve felsefe kelamcılar tarafından küçük görülmemiştir. Rakip görülen muayyen bir felsefe, yani Meşşâî Felsefe'dir. Bunun yanında İslam tarihinde birçok kelamcı-ilim adamı gibi, Merağa matematik-astronomi okulunun kurucusu Nasîruddîn Tusî ile İstanbul merkezli Osmanlı ilim hayatının önemli ismi Ali Kuşçu, aynı zamanda birer kelamcıdır. Gerçekte yazarın bugün için anlamlı olan kriterleri geçmiş dönem için hiç bir anlam ifade etmemektedirler. Buna örnek olarak Osmanlı medeniyeti'nde İbn Sina'nın eserlerinin nüshalarının seyrini incelemek kâffidir. Ne yazık ki böyle bir incelemede, "Bir *yazma kültürü* olan İslam ve Osmanlı medeniyetini anlamak için" Sarton ve Huff gibi oryantalistlerin eserleri yeterli değildir. Bunun tek yolu vardır: Kişinin kendi medeniye-

tiyle ünsiyet kesbetmesi, dolayısıyla -dolaylı değil- doğrudan yazmalarla veya en azından tenkitli metni yayınlamış eserlerle uğraşması, nüshalarla ve metinlerle arkadaş olması gerekmektedir. Ancak yine de felsefi bilginin en azından Osmanlı'daki yerini tayin için medreselerde okutulan **Şerhu'l-mekâsîd**, **Şerhu'l-mevâkîf** ve **Şerhu't-tecrîd**'e bakmak yeterlidir.

Müellifin kelamcılara ilişkin düşüncelerinin İslam medeniyeti hakkındaki yanlış kanaatlere dayandığını, daha doğru bir ifade ile İslam medeniyetinin tarihi seyrinin ve muhtevasının idrak edilemediği noktasında düğümlendiğini söyleyebiliriz. Burada şu kadarını söylemekle iktifa edelim ki, eğer felasife ve fen bilimleri ile uğraşan bilim adamları kelamcılarının eleştirilerini dikkate alsalardı, fen bilimlerinde helenistik gelenekten gelen birçok problemleri daha kolay aşılabilirdi. Bu açıdan İbnü'l-Heysem'in optik sahasında ortaya koyduğu başarı belirli oranda ilk dönem kelamcılarının helenistik optiğe yönelttikleri eleştirilerle alakalıdır. Benzer şekilde Calinus tıbbına, Batlamyus astronomisine, Euclides geometrik matematiğine kelamcılarının yer yer yönelttikleri tenkitler İslam ilim tarihinde yaratıcı atılımlara sebep olmuştur. Dolayısıyla kelamcılarının İslam tarihindeki yerini bu şekilde olumsuzlamak doğru değildir.

Kur'ân-ı Kerîm kavramlarına ilişkin olarak yapılan açıklamalara ve yorumlara gelince, 'İlmu't-tefsîr sahamız olmadığından konuyu uzmanlarına bırakıyoruz. Ancak klasik İslam kültürüne ilişkin okumalarımızda -ki yazar bu kaynaklara atıfta bulunmamaktadır- muhtelif "kavramlar" için yapılan yorumların birçoğunun zaten mevcut olduğunu, dolayısıyla bu kavramlarla ilgili iddiaların tartışmalı bir konumda bulunduğunu belirtmeliyiz. Ayrıca şu noktayı önemle vurgulamak istiyoruz: Eğer Kur'ân-ı Kerîm'de bulunan kavramları temel alıp "bilimsel ve felsefi düşünce" üretilecekse, müslümanlar hiçbir zaman varlık felsefesi yapamayacaklar demektir. Çünkü varlık anlamına gelen *vücûd* kavramı Kur'ân-ı Kerîm'de yoktur; bu kavram Yunanca felsefe eserlerinin tercümelelerinden sonra ortaya çıkmıştır. Öyleyse tüm kelamcı, mutasavvıf, meşşâî ve işrakî filozofların kullandığı bu kavram dolayısıyla müslümanların varlık tasavvurunda -Kur'ân-ı Kerîm'de olmadığına göre- bir bozulma mı ortaya çıktı denilecektir? Şahsî kanaatime göre Kur'ân-ı Kerîm sadece anlam verir (dünyâ görüşü), tassavvur değil (dünyâ tasavvuru).

Her iki makalede de İslam medeniyetine ilişkin savunulan birçok temel fikir oryantalist kaynaklı olduğu gibi, Osmanlı medeniyeti de gerektiği ölçüde değerlendirilmeyerek zımnen olumsuzlanmaktadır. Bu tavırla ilgili olarak sözü uzatmadan şu söylenebilir: Olumlu ve olumsuz yönleriyle Osmanlı tecrübesini dikkate almayan İslam medeniyetine ilişkin her teori ve değerlendirme eksik kalmaya mahkumdur. Keza müellif *ilm* kavramını bilgi olarak tercüme etmesine rağmen İslam medeniyetindeki bilgi üretimini salt bilimsel bilgi üretimine indirgemekte ve değerlendirmelerini buna göre yapmaktadır. İslam medeniyetinde bilimsel bilginin duraklaması konusunda verdiği tarihler de yazarın konu ile ilgili düşüncesinin muğlak olduğuna işaret etmektedir. Mesela, bazen VII-XI. yüzyıllar (s. 68), XII. yüzyıla kadar (s. 69), VIII-XII. yüzyıl (s.

72), XII. yüzyıldan sonra (s. 72), VIII-XI. yüzyıllar, XI. yüzyıldan sonra (s. 74,75), XII. yüzyıldan itibaren (s. 75). Keza belirtelim ki, İslam medeniyetinde, genel olarak, miladi XII. yüzyıldan sonra ilmin durakladığı fikri, kaynağını XIX. yüzyılda bulan artık işlevsiz kalmış oryantalist bir fikirdir. Bugün oryantalistlerce bile İslam ilim tarihi hakkında yazılan eserlerde bu tarih XIII. yüzyıla, bazılarında XIV. yüzyılın ortalarına, bazılarında XV. yüzyılın ortalarına, hatta bazılarında ise XVI. yüzyılın sonlarına kadar uzatılmaktadır.

Her iki makalede de İslam ilim tarihine ilişkin verilen bilgilerin bazıları eski oryantalist kaynaklara, bazıları ise -mesela güneş merkezli astronomi- yanlış anlamalara dayanmaktadır. Sıkça adı zikredilen ve temel tezlerin kendisine dayandırıldığı Huff ise bu sahada kayda değer bir otorite değildir ve dayandığı kaynaklar incelendiğinde üçüncü derece kaynaklar olduğu görülür. Yine yazar ana meseleyi tartışmaktan çok, Huff'ın dediklerini alıntulamaktadır. Kanaatimce önemli olan bizim medeniyetimiz hakkında bizim ne dediğimizdir. Çünkü haklı olarak Huff kendi medeniyeti için önemli olanı öne almaktadır; ismini verdiği filozoflar sadece Meşşâi (?) geleneğine mensub filozoflardır.

Makalelerde kimya, fizik gibi ilimler modern muhtevaları açısından dikkate alınmaktadır. Kimya tasavvuru klasik dönemde hiç te yazarın zannettiği gibi değildir. Kindî, İbn Sina, İbn Haldun gibi alimlerin alaya aldığı kimyacıları yazarın değerlendirdiği gibi değerlendiremeyiz. Bu durumu aşmak için Kimya-Simya ayırımını yapmak da yeterli değildir. Yapılması gereken o dönemin tasavvurunu dikkate alarak adı geçen kavramı idrak etmeye çalışmaktır. Bu durum diğer birçok kavram için de geçerlidir.

Gazzali ve İbn Rüşd meselesi hakkındaki fikirler de artık itibardan sakıt olan oryantalist fikirlerdir. Bu tenkit yazısında bu konuya girmeyeceğiz; ancak şunu hemen belirtelim ki, İslam ilim tarihinde helenistik geleneğin dışına çıkılarak, diğer bir ifadeyle helenistik gelenek aşılarak ortaya konulan orijinal ilmî çalışmaların önemli bir miktarı Gazzali sonrası dönemde vuku bulmuştur. Bu bir açıdan Gazzali'nin İslam medeniyetinde fen bilimleri için oluşturduğu meşruiyet zemini ile, bir açıdan da Helenistik ontolojiye getirdiği eleştirilerle ilgilidir. Yazarın bu konudaki bilgilerinin vâfi olmadığının en açık delillerinden biri tarihçi olarak takdim ettiği Osman Turan'a dayanarak Fatih Sultan Mehmed dönemindeki bir tartışma ile ilgili verdiği bilgilerdir: Turan-Kocabaş'ın bilgileri şu şekilde tashih edilmelidir:

- Tartışma din ile felsefe arasında değil, Gazzali ile meşşâi hukeması arasındadır;
- Tartışma Gazzali ile İbn Rüşd arasında değil, Gazzali ile Gazzali'nin eleştirdiği meşşâi filozofları (Farabi, İbn Sina) arasındadır; öyle olsaydı yazılan eser İbn Rüşd'e cevap olurdu;
- Hocazade'nin reisliğinde bir heyet yoktur; Hocazade'den sadece konu ile ilgili bir eser yazılması istenmiştir;
- Bir üçüncü şahıs değil, Hocazade ile Alaeddin Tusî birer eser yazmışlardır.
- Gazzali ve kelamcı ekip diye bir şey yoktur. Tam aksine Hocazade yaz-

dığı eserde gözü kapalı Gazzali'yi takip etmemiştir.

Neticede yanlış öncüller yanlış sonuçları doğurmaktadır. Araştırma geleneğine vurgu yapan yazarın bu konularda araştırma yapmaya ihtiyaç duymadığı; aynı zamanda atıf yaptığı eserleri mütalaa etmediği ortaya çıkmaktadır. Hocazadenin eserinin, bildiğim kadarıyla henüz tenkitli metni bile yayımlanmamıştır. Ancak geniş bir tahlili yapılmıştır (Mübahat Türker, **Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti**, Ankara 1956, özellikle s. 53-61). Alaeddin Tusî'nin eserinin ise tenkitli metni hazırlanmış (**Tehafütü'l-felâsife**, nşr. Rıza Sâde, Beyrut 1990) Türkçe'ye de tercüme edilmiştir.

Bilinmesi gereken önemli bir husus şudur: Ne Gazzali öncesi ne de Gazzali sonrası dönemde medreseler hiç bir zaman fen bilimlerinin öğretildiği ve felsefe eğitiminin verildiği kurumlar olmadı. Gazzali öncesi bilim de medreselerde neş'et etmedi. Tam aksine Osmanlılarda, medreselerde, fen bilimleri belirli oranlarda ve dolaylı olarak yer aldı. Kısaca medrese ile ilgili sahip olunan yanlış tasavvurlar eleştirilerin de zorunlu olarak medreseye değil tasavvura yönelmiş olmasına sebep olmaktadır. Ayrıca şayet İslam dünyası XI. yüzyılda bitti ise XIV. yüzyılda kurulan Osmanlı zaten baştan kaybetmiş demektir.

Her iki makalenin oryantalist menşeli bilgilere temelli bir değer atfında bulunduğu en önemli delillerinden biri de (s. 72-73) isimleri anılan ilim adamlarının Batı bilimine etki eden ilim adamları, yani oryantalist temelli İslam bilim tarihinin öne çıkardığı ilim adamları olmasıdır. Nitekim yazarın makalesinin kaynakları da buna delalet etmektedir. Bu konuda şu soruyu sormakla yetineceğiz: Batı bilimine etki etmemiş ama bizim için önemli olan, hatta ilim tarihi içinde de orijinal yeri ve değeri olan ilim adamlarımızı ne yapacağız? Niçin kendi tarihimizi başkalarının gözüyle okuyucu kendimizi Batı Avrupa'ya etkimiz oranında tanımlıyoruz? Diğer olanı tarihinde yaşayarak kendimizi anlamlandıramayız; yapılan "ona göre beni" kavramaktır. Bu durumu aşmak için neyin devamı, neyin zıddı olduğumuzu bilmemiz gerekiyor.

c. Teklif

Kocabaş'ın yukarıda madde madde verilen tesbîti, bunun dayandığı kaynakları ve bu tesbitten hareketle yaptığı çıkarımları tarihi örneklerle nisbî bir tenkide tabi tuttukten sonra, bir kavramın İslam medeniyeti açısından nasıl ele alınması gerektiği konusunda bazı nazari mülahazalarda bulunmak gerekmektedir. Kanaatimizce yanlış sadece dayanılan "malumat"larda değil, bu malumatlardan hareketle üretilen "bilgi"dedir de. Zira üretim, her zaman ifade edilmese bile, önceden benimsenmiş kabullerden (teoriye) bağımsız değildir.

İslam medeniyetinde hayat bulmuş herhangi bir kavramı veya konuyu araştırırken genellikle düşülen iki hata vardır. Bu hatalardan birincisi incelenmesi düşünen kavram veya konunun İslam medeniyeti içindeki kronolojik gelişimini dikkate almamak, dolayısıyla bu konuda yazılan klasik literatürü

ihmal ederek, incelenmek istenen kavramın muhtevasının çağrıştırdığını esas alıp “masa başı felsefesi” yapmak... İkinci hata ise indirgemeciliğe gidip, İslam medeniyetinde bir kavram veya konuda söylenen farklı düşünceleri teke indirgemek, sadece bir görüş varmış gibi doğrusal düşünmek... Bu ise çeşitliliği, farklı okulların varlığını ortadan kaldırmayı getirmektedir.

Bir kavramın veya konunun medeniyet içindeki merhalelerini, genel olarak, beş noktada toplayabiliriz:

1. Neş'et merhalesi: Bu merhale kavramın ortaya çıkışı ile alakalıdır; genelde muğlak bir merhale, çünkü her kavramın kronolojik olarak hangi tarihte ve hangi şartlarda ortaya çıktığını tesbît etmek imkan dahilinde değildir.

2. Tekvîn merhalesi: Bu merhalede kavram yavaş yavaş oluşmaya, farklı ekoller açısından ele alınmaya başlanır. Kavram üzerinde tartışmaların yoğun olduğu bir merhale, bu merhalede kavram “hadd” olma özelliğini kazanır. Artık hemen hemen her ekol için kavramın tanımı verilmiştir.

3. Tahdîd merhalesi: Bu merhalede kavram yaygın olarak kullanılmaya başlanır. Üzerinde bir veya ekollere göre değişen “uzlaşım” söz konusudur.

4. İntişâr merhalesi: Bu merhalede kavram ve tanımı tamamen yerleşmiştir. Kavramın muhtevası (tanımı) itibarıyla herhangi bir tartışma olmaz.

5. İstikrâr merhalesi: Bu merhalede kavram ve tanımı tamamen yerleşmiştir. Kavramın muhtevası (tanımı) itibarıyla herhangi bir tartışma olmaz.

İslam medeniyetinde bir kavram incelemesi yapılacaksa yukarıda sıraladığımız beş merhale dikkate alınmalıdır. Bu yapılırsa hem o kavramın kronolojisi hem de bu kronoloji içinde kavramın hangi ekol tarafından nasıl algılandığını tesbît etmek mümkün olur. Aksi takdirde yapılan, o kavrama bizim [bugün] yüklediğimiz anlamı tarih içinde aramak, kendi kavramımızı muhtevası ile birlikte geçmişe yansıtmak demektir. Bu ise o kavram hakkında tarihte denileni tahrif etmek çarpıtmak anlamına gelir, o kavram hakkında tarihte ne dendiği anlamına değil... Kavramın böyle algılanması neticesinde ortaya çıkan tesbîtlere de tarihi vakıya uygun düşmeyecek, masa başı felsefesi yapılmış olacaktır.

Öyleyse yukarıda ifade edilenler mahfuz kalmak kaydıyla aşağıdaki soruların cevabı verilmeden Kocabaş'ın “ilim” kavramı hakkında yaptığı yorumlardan İslam medeniyeti beridir.

- Din ilmi-dünyâ ilmi ayırımı ne zaman ortaya çıkmıştır?
- Bu ayırımın farklı ekoller için anlamı (bağlamı) nedir?
- Bu ayırımın bugün çağrıştırdığı ile o dönemde sahip olduğu anlam arasında ne gibi farklar vardır?
- Bu ayırım var olsa bile, tarih içinde gerçekten merkezî bir rol oynamış mıdır? Yani birçok değişimi bu ayırımın ortaya çıkmasına irca etmek ne kadar doğrudur?
- İslam medeniyetini yorumlarken, oryantalistler gibi niçin belirli dualiteler yaratıp, çatışma teorileri üzerine düşüncelerimizi kuruyoruz?

Bu sorular İslam medeniyeti içinde araştırılacak her kavram için geçerlidir.

Tersini yapmak önceden kurduğumuz teori[leri] İslam medeniyetinde okumaya çalışmak demektir. Yani incelediğimiz kavram/ların muhtevalarının çağrıştırdığı sonuçlara tarihten sebepler bulmak mantığı... Bu mantık Anglo-Sakso'n mantığıdır ve en iyi mümesillerinden biri de A. Toynbe'dir.

Sonuç itibariyle, “Düşünce” diyor Heidegger “sadece aynı menşe’ ve kadere sahip bir düşünce yoluyla dönüşüme uğratılabilir”. Keza Abdurrahman Bistamî de haklıdır:

*Ve leyse yesibhu fi'l-ezhâni şey'un
izâ ehtâce'n-nehâru ilâ delîlin.**