

# AKADEMİK ARAŞTIRMALAR DERGİSİ

Şubat - Temmuz 2000

Yıl: 2 Sayı: 4-5

Osmanlı Özel Sayısı

## JOURNAL OF ACADEMIC STUDIES

February - July 2000  
Volume: 2 Number: 4-5

Ottoman Special Issue

*Maestro*

# AKADEMİK ARAŞTIRMALAR DERGİSİ

Yıl: 2 Sayı: 4-5

Maestro Danışmanlık A.Ş.adına  
**Sahibi/Registered:**  
Selçuk GÖNCÜOĞLU

**Osmanlı Özel Sayısı Editörü /  
Editor of Ottoman Special Issue**  
Prof. Dr. Mehmet İPŞİRLİ

**Yayın Kurulu / Editorial Board**  
Prof. Dr. Vildan SERİN  
Prof. Dr. Burhan KUZU  
Prof. Dr. Mustafa ÖZKAN  
Dr. Ali BAYRAM  
Dr. Salim AYDÜZ

**Türkçe Redaktörü /  
Turkish Redactor**  
Dr. Recep USLU

**İngilizce Redaktörü /  
English Redactor**  
Shivaun CORRY

**Tasarım**  
Graffiti İletişim  
Beşiktaş – İstanbul  
+90 212 236 21 31  
+90 212 259 42 84  
graffiti@ixir.com

**Baskı**  
Altan Matbaacılık  
Yüzyıl Mahallesi  
Matbaacılar Sitesi 222-A  
Bağcılar – İstanbul

Tel: +90 212 629 03 74  
Fax: +90 212 623 03 76

**Haberleşme/Information**  
Cumhuriyet Caddesi  
No: 209/7 80230 Harbiye  
İstanbul/Turkey  
<http://www.academical.org>  
[editors@superonline.com](mailto:editors@superonline.com)  
Tel: +90 212 231 36 39  
Faks: +90 212 230 63 80

## BU SAYININ HAKEM HEYETİ

Prof. Dr. Sadi ÇÖĞENLİ / Atatürk Üniversitesi  
Prof. Dr. Akile GÜRSOY / Yeditepe Üniversitesi  
Prof. Dr. Mehmet İPŞİRLİ / Fatih Üniversitesi  
Prof. Dr. Burhan KUZU / İstanbul Üniversitesi  
Prof. Dr. Şerif MARDİN / Sabancı Üniversitesi  
Prof. Dr. Mustafa ÖZKAN / İstanbul Üniversitesi  
Prof. Dr. Vildan SERİN / Fatih Üniversitesi  
Prof. Dr. Ahmet TABAKOĞLU / Marmara Üniversitesi  
Prof. Dr. Gareth M. WINROW / Bilgi Üniversitesi

Akademik Araştırmalar Dergisi,  
sosyal bilimler sahasında yayın yapan bir  
dergidir. Üç ayda bir neşredilir. Yayın Kurulu  
tarafından belirlenecek kütüphanelere,  
uluslararası endeks kurumlarına, dergi satış  
merkezlerine ve abonelere gönderilir. Her yılın  
sonunda yıllık dizini çıkarılır.

## AMAÇ

1. Sosyal bilimler sahasında çalışan bilim  
adamlarının akademik çalışmalarına yayın  
imkanı sunmak.
2. Türk dünyası ve akraba topluluklarla ilgili,  
sosyal, ekonomik ve kültürel sahalarda  
uluslararası düzeyde yapılan çalışmaların ilim  
kamuoyuna duyurmak.
3. Sosyal bilimler sahasında uluslararası  
düzeyde yapılan bilimsel çalışmaları izleyerek,  
bunları ilgili bilim adamlarına, uzmanlara ve  
ilgililerine duyurmak.

## İÇERİK

1. İlgili disiplinde boşluğu dolduracak,  
araştırmaya dayalı, sahasına orijinal katkılar  
sağlayacak makaleler;
2. Daha önce yayınlanmış araştırmaları,  
günün değişen şartları çerçevesinde zengin bir  
bibliyografya tarayarak tekrar ele alan, yeni  
görüşleri ve gelişmeleri göz önünde  
bulundurarak hazırlanmış her türlü çalışma  
dergimizde yer alabilir.

## ABONE İŞLEMLERİ

ABONET  
Perpa Ticaret Merkezi  
11. Kat B Blok No: 1752 Okmeydanı İstanbul  
Tel: +90 212 222 83 32  
Faks: +90 212 222 27 70  
[abonet@abonet.net](mailto:abonet@abonet.net) <http://www.abonet.net>

**AKADEMİK  
ARAŞTIRMALAR  
DERGİSİ**

OSMANLI ÖZEL SAYISI

## **Fârâbî'den Taşkoprîzâde'ye : Uygarlık, Din ve Bilim**

İlhan Kutluer\*

### **Umumî Bir Çerçeve**

Bir uygarlığın tarihî tezahürleri esas itibariyle bilimler, sanatlar ve kurumlardır. Bu tezahürler, uygarlığın dayandığı değerler sistemi tarafından anlamlı kılınmışlardır. İnsanlığın önde gelen tarihî tecrübelerinden biri olan İslâm uygarlığı da bu üç alanda özgün biçimlerini üretmesini bilmiş, bunu gerçekleştirirken var olduğu havzada hayatîyetini o veya bu seviyede sürdüren komşu uygarlıklarla irtibata geçerek onlarda anlamlı bulduğu birikimleri kendi entelektüel hazinesine katmayı bilmiştir. Dolayısıyla tarihî bir özne olarak İslâm insanının uygarlık tasavvuru, bir yandan kendine özgü varoluş, kavrayış ve inşâ ediş tarzlarını belli bir değer sistemini temel alarak belirlerken, diğer yandan bu özgünlük anlayışının anlamlı kıldığı bir evrensellik kavramına yönelmiştir.

Bu uygarlık tasavvurunun hayata geçirilişinde dinî öğretinin ifadesini bulduğu temel metin ve aslî gelenekler, tarihî serüven boyunca ihtiyaç duyulan yönlendirici fikirlere kaynaklık etmiş, ancak bunların yorumlanış ve yeniden kavranışında diğer uygarlıklara ait teorik ve pratik birikimlere de müracaat edilmiştir. İslâm değer sisteminin çekirdeğini teşkil eden bir “Medîne” inşasından tüm klasik dönemler için anlamlı olabilecek bir “Medeniyet” inşasına varan tarihî süreçte, bu uygarlığın geniş bir kültürel coğrafya içinde soluk alıp veren çocukları kendi tasavvurlarına hem süreklilik kazandıracak hem de onları gelişme ve farklılaşmalar paralelinde yenileyecek kavram sistemlerinin peşinde olmuşlardır.

İslâm uygarlığını mümkün kılan tezahürlerden, bilimler alanındaki başarılarıdır ki, “bilgi” (el-‘ilm) kavramının değer sisteminde işgal ettiği merkezî yer<sup>1</sup> dolayısıyla hiç de şaşırtıcı değildir ve Müslüman entelektüelin en çok yoğunlaştığı ilgiler arasında yer almıştır. Böyle bir ilgi yoğunluğunun sebebi değer sistemindeki yönlendirici kavramlar olduğu kadar, bu kavramların hayata geçirilişinde uygar bir yaşama biçiminin rolünü entelektüellerin fark etmiş olmalarıdır. İlhamını

öncelikle mensup olunan dinin bir “Medîne”de yani şehir hayatının gerekli kıldığı sosyal ilişkiler ağı içinde kurumsallaşmış olmasından alan bu tefrik, aynı zamanda sosyo-kültürel gelişmelerin ürettiği yeni tarihî şartlar içinde varlığı sürdürmenin gereklerinden de etkilenmiştir.

Bu yüzden oldukça erken sayılabilecek dönemlerde Müslüman entelektüeller “bilgi” (el-‘ilm) kavramını gerek dinî öğreti gerekse uygarlığın gerekleriyle irtibatı açısından temellendirmeye koyulmuş, kısa süre içinde belli bir varlık alanının sistemli teorik araştırılması anlamında “bilimler” (el-‘ulûm) kavramına ulaşılmış ve bilimler bu varlık alanlarının belirlediği konular açısından sistemli tasniflere tabi tutulmuştur. Açıkçası bilimlerin tasnifi sistematik bir problem olarak öncelikle İslâm felsefe geleneğinin inşâ edici aktörleri tarafından ele alınmış ve İslâm’ın klasik çağı boyunca bu alanda sağlanan teorik derinleşme yalnızca bir bilgi teorisinin değil, bir uygarlık tasavvurunun da temel çerçevesini belirlemeye de yönelik olmuştur. Böylece dinî öğretinin biçimlendirdiği bir dünya görüşü içinde uygarlık, bilim ve din kavramlarının irtibat noktalarına felsefi bir bütünlük fikri içinde işaret edilmiştir.

### **Fârâbî ve İbn Sînâ’nın Uygarlık Perspektifi**

Fârâbî, sosyo-politik bir teoriyi bütün bir felsefe sistemiyle bütünleştiren ilk İslâm düşünürüdür. Onun temel eserlerinde ontolojiden başlayan, kozmolojiyle devam eden, psikolojik yetileri, epistemolojik imkanları ve nihayet etik ve politik konumu itibariyle insanın kozmostaki yerini belirleyen bir felsefi sistem ortaya konmuştur. Bu yüzden filozofun sosyo-politik teorisi sisteminin metafizik boyutlarından bağımsız değildir. Zira bir entelektüel canlı olarak kendi fizik evreninin ötesindeki varlık mertebeleriyle irtibat halinde düşünülen insan aynı zamanda sosyal varlık alanının da aktörüdür ve konumu nedeniyle yeryüzünde erdemli bir toplum oluşturmak gibi bir ideale, hatta bir ahlakî yükümlülüğe sahiptir. Dolayısıyla onun sosyo-politik teorisi böyle bir ideale göre biçimlendirilmiştir.

İnsanın sosyo-politik bir canlı olduğu şeklindeki Aristocu tanımdan hareket eden filozof, onun ihtiyaçlarını karşılamak ve türüne özgü yetkinliklere ulaşmak için bir toplum içinde ve belli bir politik rejim uyarınca yaşamasının adeta kaçınılmazlığını vurgulamıştır.<sup>2</sup> Bu tabii zorunluluğun tespitinden sonra Fârâbî sisteminin ilk yöneldiği problem insanın erdemli<sup>3</sup> bir toplum oluşturmak üzere bağlanacağı mutluluk idealinin belirlenmesidir. Filozofun toplum projesi her

şeyden önce bu idealin bir gaye olarak tesbiti üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Onun ideal şehri, dolayısıyla ideal yönetim ve toplumu “el-Medînetü'l-fâzıla” yani “Erdemli Şehir” adını alır. Bu toplumun “medeni” bir varlık alanı olarak ilkelerini belirleyen felsefi disiplin ise “es-Siyâsetü'l-medeniyye” yani sosyo-politik teoridir. Söz konusu ilkelerin başında bu toplumun, hakikatin ifadesi olan bir metafiziğe (ontoloji, teoloji, kozmoloji ve teleoloji) dayanması ve hatta onu bir dünya görüşü olarak benimsemesi gelmektedir. Bu metafiziğin dile getirildiği söylem ve/veya temellendirildiği yöntem din ve felsefede farklılıklar arz etse de “Erdemli Şehir Halkının Dünya Görüşü” bir ve aynı metafizik öğretiye dayanmalıdır.<sup>4</sup> Söz konusu ilkeler içinde önde gelen bir başkası da yöneticinin nitelikleriyle ilgilidir. Erdemli toplumun inşâ edicisi olarak yönetici İlk Başkan (er-Re'îsü'l-Evvel) adını alır ve onun en önemli niteliği hakikatin ifadesi olan metafizik öğretiyi “vahy”in alındığı epistemolojik seviyeden kavramış olmasıdır. İlk Başkan bir peygamberdir zira bilginin semavî kaynağıyla vahy alma seviyesinde irtibat halindedir; fakat o aynı zamanda filozoftur. Çünkü telakki ettiği vahyin tüm entelektüel içeriğini aklıyla kavrayabilmektedir.<sup>5</sup> Ancak burada hakikatin ifadesi olan metafizik ve dolayısıyla etik öğretinin kitlelere iletileceği ve/veya öğretileneceği söylemin sınırlarıyla ilgili retorik bir durum ortaya çıkar. Dinin kitlelere yönelik pedagojik söylemi, felsefenin soyut kavramlara dayalı analitik yönteminden farklı olarak, somut örneklendirmeler ve ikna edici motivasyonlara başvurur.<sup>6</sup> Uygulamadaki ölçü ve örnekler ise bizzat yaygın eğitimin başı olan İlk Başkan tarafından ortaya konur ve gelenekleşir. Uygulamaya ilişkin temel değişiklikler ancak İlk Başkan'ın veya daha sonraki bir nebevî otoritenin yetkisindedir. Bu yüzden İlk Başkan'ın uygulamalarından sonra iktidarı devralan ve bu geleneğe (sünne) sadık kalarak icraatını sürdüren yönetici(ler)e “Sünneti İzleyen Yönetici (Melikü's-Sünne) “ denir.<sup>7</sup>

Ancak ana fikirleri itibariyle özetlemeye çalıştığımız bu ideal toplum projesinin “vahy” fenomeniyle ilgisi felsefi olarak kurulmuş olmakla birlikte, Fârâbî bununla yetinmeyip projesini “Erdemli Din” (el-Milletü'l-fâzıla) kavramıyla bütünleştirmektedir. Böylece “medîne” ve “mille” yani sosyo-politik hayat ile dinî öğretiyi birbirini bütünlemiş olmaktadır. Nitekim onun erdemli şehrinin dünya görüşü nasıl felsefi hakikatlerden bağımsız düşünülemezse, aslında aynı hakikatlerin farklı bir söylem içinde dile geldiği erdemli dinin öğretilerinden de bağımsız düşünülemez.<sup>8</sup>

Fârâbî'nin "medîne"sinin kadim dünyanın şehir-devletinden ibaret olmadığı, "ma'mûre" dediği ve uluslar topluluğunun oluşturduğu bir dünya devletini de ifade ettiği hatırlanırsa,<sup>9</sup> filozofun zihnindeki şehirlerin dünya çapında bir uygarlık fenomenine yol açacak imkan, yetkinlik ve sınırlara sahip olduğu anlaşılır. Filozofun tasavvurundaki erdem yurdu, baş öğretmenliğini bilge yöneticinin yaptığı bir eğitim sistemi sayesinde sakinlerinin entelektüel ve etik erdemler yanısıra uygulamalı bilgilerle de donandığı, bu yüzden de mutluluğu yakalamış bir yurt olduğuna göre erdemli bir uygarlığın inşasını mümkün kılacak olan öğrenim (ta'lîm) ve eğitim (te'dîb) teorisine de sahip demektir.<sup>10</sup> Aynı şekilde filozofun bilimlerin tasnifi üzerine yazdığı eser, erdem yurdunda egemen olması gereken bilimsel öğrenim anlayışının sınırlarını belirlemek üzere kaleme alınmıştır<sup>11</sup> ve adeta bir bilimler akademisinin tedrisat şemasını öngörmektedir.

Öyle anlaşılıyor ki "Türkî" nisbesiyle anılan bu filozof, bilimlerin taksimi üzerine yazdığı eserinde belirttiği metafizik, matematik, fizik, etik ve politik bilimlerin üst düzeyde öğreniminden bağımsız bir "medenî" hayat düşünemiyordu. Hiç kuşkusuz bu bilimlerin pratik ve teknik uygulamaları da medenî hayatın vazgeçilmez unsurlarıydı. "Vahy" in felsefi (burhanî yahut apodeiktik) açıklanışı yanında erdemli dinin "insânî kılınmış"<sup>12</sup> formülasyonları da kelam (diyalektik teoloji) ve fıkıh (hukuk) ilimleri sayesinde dindarca bir hayatın "medenî" nitelikli problemlerini çözecekti.<sup>13</sup> Böylece felsefi ve dinî ilimler aynı bilgi sistemi içinde bütünleşiyor ve her biri diğeriyle ilişki içinde "medenî" hayatın gereklerini yerine getiriyordu. Dolayısıyla Fârâbî'de "medîne", "mille" ve "ulûm", Türkçe söylenişle uygarlık, din ve bilimler arasındaki ilişki bu şekilde kurulmuş olmaktadır.

Felsefede Fârâbî'nin açtığı çığırda yürüyen, siyaset felsefesi alanında selefi kadar yoğunlaşmış olmasa da sosyo-politik hayatın gereklerini nübüvvet fikriyle bütünleştirmede oldukça ısrarlı davranarak bir anlamda üstadının ana fikirlerini açımlayan İbn Sînâ, kendisinden sonra çeşitli entelektüel muhitlere mensup bilgin ve filozofları bir hayli etkilemiş temel bir argüman ortaya atarak bu projenin "dinî" boyutunu daha da belirginleştirmiştir.

Bu argüman şu şekilde ortaya konmuştur: İnsan türü diğer canlılardan yaşayışını sürdürmesi için gerekli ihtiyaçlarını yalnız başına karşılayamamasıyla ayrılır. Bu ihtiyaçların karşılanması için insanlar işbölümü anlayışı içinde birbirleriyle yardımlaşmak (te'âvün) zorundadır. Herkes her işi başaramayacağı için meslekî farklılaşma ve uzmanlaşma kaçınılmazdır. Bu kaçınılmazlık insanların şehirler kurup sosyal bir hayat yaşamaları ('akdü'l-müddün ve'l-ictimâ'ât)

zorunluluğunu getirir. Ancak bu zorunluluk yerine getirilirken bazı topluluklar “medenî” hayatın insan türünün yetkinliğini hedeflemiş şartlarına (şerâitü’l-medeniyye) uygun davranmayabilecektir. İnsan türüne yakışır bir yetkinlik fikri ile bağdaşmayan bu tavır yalnızca toplu halde bulunmakla (ictimâ) yetinip “medenîler” (medeniyyîn) seviyesinde olmamak anlamına gelir. Yalnızca toplu halde bulunmakla yetinmeyen ve medenî bir hayatı gaye edinen topluluklar kendi varlıklarını devam ettirebilmek için sosyal ilişkilerini işbirliği (müşâreke) esasına dayandırmak zorundadırlar. Sosyal ilişkilerin (mu’amele) yürütülmesinde adalet ilkesine uygun yasalara ihtiyaç vardır. Bu da bir yasa koyucu ve adalet dağıtıcısının varlığını zorunlu kılar. Madem ki adalet insanlar arasında sağlanacaktır, yasa koyucunun insanlarla iç içe yaşaması sosyal hayatın gereklerinden uzak olmaması gerekmektedir. Bu da söz konusu aktörün –mesela bir melek değil- bir insan olmasını icap ettirir. Ancak adalet konusu sıradan insanların reylerine bırakılamayacak kadar hayatîdir. Çünkü herkes adalete uygun olanın kendi çıkarına uygun olanla aynı olduğunu iddia edecek, çıkarına aykırı yasaların zulüm olduğunu ileri sürecektir. Bu ise kaostur ve yeryüzünde insan türünün sürekliliğini tehlikeye sokacaktır. Oysa Allah tüm kozmik mertebelerde olduğu gibi yeryüzünde de cari olması gereken “mümkün iyilik düzeni” (nizâmü’l-hayrî’l-mümkün) hakkında mutlak bilgi sahibidir ve inayeti sayesinde bu bilginin varlık kazanması kaçınılmaz olacaktır. Dolayısıyla bu kozmik düzeni yeryüzünde ikame edecek insanın sıradan insanlar gibi olmaması, vahiy alan ve aldığı vahiyler uyarınca düzenleyici yasalar (sünen) koyabilen bir “nebi” olması gerekir.<sup>14</sup>

Bu argüman çerçevesinde filozofun toplu halde yaşama ile “medenî” bir hayat sürme arasında hem bir ilişki hem de bir ayırım gözettiğini anlıyoruz. İnsan türüne yakışır bir yetkinlik fikrini gaye edinerek şehirlerde bir araya gelen, tam bir dayanışma ruhu içinde işbölümü ve işbirliğine giden, sosyal ilişkilerini adalet ilkesine göre düzenleyen “medenîler”in dindar hayat tarzına mukabil toplum olmayı yalnızca toplu halde yaşamak zannedenlerin erdem ve yetkinliğe aykırı hayat tarzı arasında filozof fark görmektedir. İbn Sînâ’ya göre tanımlandığı şekilde medenî bir yaşama tarzının ideal anlamda gerçekleştirilebilmesi için nübüvve ve/veya nebevî bir öğretiyeye zorunluluk seviyesinde ihtiyaç vardır. Dolayısıyla filozof uygarlık ve din arasında kopmaz bir ilişki kurmuş olmaktadır.

Tıpkı selefi Fârâbî gibi bilimlerin tasnifi üzerine bir eser yazmış bulunan İbn Sînâ, eserinde amelî hikmetin üçüncü disiplini olan siyaset biliminden bahsederken, bu bilimin konusunu erdemli olan ve



olmayan yönetim, liderlik ve toplum biçimleri (esnâfü's-siyâsât ve'r-rî'âsât ve'l-ictimâ'âtü'l-medeniyyeti'l-fâzıla ve'r-redîe), bunların her birinin kuruluş yolları, çöküş sebepleri ve dönüşüm yönleri şeklinde belirledikten sonra amelî hikmetin siyaset disiplini kapsamında içinde nübüvvet konusunun da bulunduğunu açık bir surette belirtmektedir.<sup>15</sup>

Onun uygarlık ve bilimler arasında nasıl bir ilişki kurduğu ise İslâm uygarlığına ve insanlık bilim tarihine yaptığı katkılarda kendisini zaten fiilen göstermektedir. *eş-Şifâ* adlı felsefe/bilim külliyatı esas itibarıyla onun zihnindeki bilimler şemasına göre telif edilmiş ve uygar dindaşlarının kendisine verdiği "eş-Şeyhu'r-Reîs" (Önde Gelen Felsefi Otorite) ünvanına yakışır bir nüfûz ile mantık, fizik, matematik ve metafizik okuyan yahut okutan çevrelerinin istifadesine sunulmuştur.

### **İbn Haldun *versus* İbn Sînâ**

"Felsefi ilimler"ın gerçek bir disiplini olarak gördüğü tarihi, "Umrân ilmi"nin esası yaparak yepyeni bir çığır açan düşünür, bilim anlayışının ve İslâm felsefe geleneğine yönelik eleştirel tutumunun<sup>16</sup> sevgi ile, İbn Sînâ'nın anılan argümanını zayıf bulmuş ve reddetmiştir.

İbn Haldun insan tabiatının "medenî"liği konusunda filozofların tespitine katılmakta ve onların sosyal hayatın zorunluluğu ile ilgili argümanını izlemektedir. Nitekim bu argümanda sıkça başvurulan "el-ictimâ'", "el-medîne" gibi kavramları kendi "umrân" kavramıyla aynı anlamda kullandığını daha eserinin başlarında öğreniyoruz.<sup>17</sup> Ancak düşünür "umrân ilmi"nin bağımsız bir disiplin olduğu konusunda ısrarlıdır ve onun kelam ilmi, hitabet ilmi ve nihayet medenî siyaset ilmiyle karıştırılmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre bu ilim Fârâbî ve İbn Sînâ'nın İslâm dünyasında yeniden formüle ettiği "ilmü's-siyâseti'l-medeniyye" ile özellikle karıştırılmamalıdır; çünkü bu disiplin metafizik ve ahlak felsefesinin temelleri üzerinde yükselir.<sup>18</sup> Oysa bilindiği gibi onun tesis etmek istediği umran ilmi tarihî olay ve sosyal olguların sebep-sonuç ilişkisi içinde nesnel açıklamasını yapmak, böylece toplumsal değişme yasalarını tespit etmektir. Umrân ilmi ideal ve değerlerle değil, realiteyle meşguldür. İbn Haldun'un bilim tarihinde sosyoloji ve tarih felsefesinin kurucusu olduğu bu yüzden ileri sürülmektedir.

Bu bakış açısı kendisini filozofların (İbn Sînâ'nın) insan türü için sosyal ve siyasal hayatın zorunluluğu ile nübüvvetin zorunluluğu arasında mantikî bir bağ gören argümanını reddetmeye yöneltmiştir. "Medenî" bir hayatın insan için zorunlu olması ile nübüvvet fenomeninin imkanı ayrı ayrı şeylerdir. Ne uygar bir hayat tarzı

nübüvveti zorunlu kılar, ne de uygarlık nübüvvetin gerekliliğini kanıtlayan bir gerçekliktir. Çünkü tarih ve çağa ait gözlemler bize nübüvvet fenomeninden bağımsız uygarlıkların bulunduğunu, böyle olmalarına rağmen sosyal düzenlerini kargaşaya yol açmadan sürdürebildiğini ortaya koymaktadır. Kaldı ki, akli bir siyasetten söz etmek mümkün iken nübüvveti temellendirmenin akli bir yolu da yoktur. Kısaca söylenecekse, uygar bir hayatın realitesi bakımından zorunlu olan siyasal otoritedir, fakat nübüvvet değildir.<sup>19</sup>

Kozmik mertebelerdeki derecelenmenin en yüksek noktasında peygamberin durduğu şeklindeki kabulü İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh gibi filozoflardan ödünç alan İbn Haldun'un,<sup>20</sup> nübüvvetin gerekliliğini aklen temellendirmenin imkansızlığını ileri sürmesi gariptir. Ayrıca İbn Sînâ sosyo-politik hayatın gerçekliği üzerine yoğunlaştığı bir eserinde yalnızca siyasal otoritenin gerekliliği üzerinde durmaktadır.<sup>21</sup> Onun "medeni" hayat ile "nebevî" fenomen arasında kurduğu zorunluluk ilişkisi, İbn Haldun'un da fark ettiği gibi idealist bir bakış açısından hareketle ileri sürülmüştür. Yukarıda siyaset ilminin konusu bağlamında da belirtildiği gibi İbn Sînâ yeryüzünün mamur bölgelerindeki bütün uygarlıkların mevcut gerçeklikleriyle nebevî müdahalenin tüm tezahürlerini yansıttığını ileri sürüyor değildir. Filozof bir uygarlığın kuruluş, çöküş ve dönüşüm evrelerinden söz ederken elbette nebevî mesajla irtibatlarını yitirmiş, dejenere olmuş uygarlıkların (el-müdü'nü'l-fâside) mevcudiyetini kabul etmekte, hatta böyle uygarlıkların amelî yozlaşmışlıklarından ötürü başlarına kozmik felaketlerin gelebileceğini de vurgulamaktadır.<sup>22</sup> Dolayısıyla İbn Sînâ uygarlık ve din arasındaki zorunlu ilişkiyi, Fârâbî'nin terimleriyle söylersek, erdemli toplum ve erdemli din arasında görmektedir. Yani filozofun temellendirmeye çalıştığı ana fikre göre bir erdem uygarlığı ancak ve ancak nübüvvetin aydınlığında gerçekleşebilir.

İbn Haldun'un uygarlık (temeddün, el-'umrânü'l-hadarî) ile bilimlerin (el-ulûmü'l-'akliyye) gelişimi arasında kurduğu ilişkiye gelince, o bu ikisi arasında bir doğru orantı bulunduğunu haklı olarak ileri sürmektedir. Bir uygarlığın imkanlar alanını genişlettikçe kendi tarihî tezahürleri olan bilimler, sanatlar ve kurumların da gelişeceği tesbiti, filozoflara ait "insan sosyo-politik bir canlıdır" tanımının gerekleriyle tam anlamıyla örtüşmektedir. Ancak düşünür bilimlerin gelişimi ile yayılmakta olan bir dinin sosyo-politik etkisi arasında her zaman doğru orantı olmadığı fikrindedir. İbn Haldun'a göre uygarlıklar bir dinin püriten etki ve egemenliğine girdiğinde anılan bilimlerin gelişimi durabilir veya gerilemeye yüz tutabilir; nitekim bu bilimlerin geliştiği Helenistik uygarlık havzaları Roma/Bizans

Hıristiyanlığının etki ve egemenliği altına girince bu gelişimin durduğu ve gerilediği gözlenmiştir. (Hatta İbn Haldun'un Hz.Ömer'in İran'ın fethi sırasında kütüphanelerin yakılmasını emrettiğiyle ilgili garip iddiası da<sup>23</sup> böyle bir bağlama oturtulabilir) Müslümanlar arasında bu bilimlerin sonradan gelişmesinin nedeni ise "hadarî"liğin gelişmesiyle ilgilidir ve bu bilimleri geliştirenler esas itibarıyla İslâm'dan önce "hadarî"lik tecrübesi ve birikimine sahip bulunan uluslara mensup kişilerdir. Sofu dindarların etki ve egemenliğine giren bir uygarlıkta ise felsefi bilimlere ilgi duyulmaz olur. "Nitekim anılan bilimler hakkında dinlerin ve şeriatların gereği budur." (kemâ taktedîhi'l-milel ve'ş-şerâi' filhâ).<sup>24</sup>

Bu şaşırtıcı önermeye rağmen İbn Haldun "aklî", bazan da "felsefî" yahut "hikemî" olarak andığı bilimleri insanın tabîî düşünme ve bilme (fıkr) melekesine bağlamış ve yeryüzünde "umrân" varolalı beri bu bilimlerin mevcut olduğunu belirtmiştir. Düşünüğe göre bu bilimler belirli bir dinî topluluğa özgü bilimler değildir ve insanlığın ortak birikimidir.<sup>25</sup> Böylece bilimsel etkinlik bir taraftan insan tabiatının en ayırtıcı vasfına bağlanmakta diğer taraftan insan fıtratının yine tabîî sayılabilecek olan bir yönelişi olan saf dindarlık ile problemlili bir ilişki içinde imiş gibi sunulmaktadır; bu tavır kültürel hayat içinde rafineleşmiş bir felsefî etkinliğin dinin safiyetine zarar vereceği endişesiyle ilgili olmalıdır.

On beşinci yüzyılın dünyasında "Avrupa ülkelerinde felsefi ilimlerin canlanması" farkında olan ve yepyeni bir uygarlığın doğmakta olduğu hisseden İbn Haldun'un<sup>26</sup> temeddün ile dindarlık, bunlarla bilimlerin gelişimi arasındaki ilişkiler hakkındaki fikirleri, bugün İslâmiyet'in Batı uygarlığı karşısında tutum belirlemeye çalışan mensupları için hangi bakımdan ilham vericidir, doğrusu tartışmaya değer bir husustur.

### Osmanlı'ya Taşınan Fikrî Süreklilik

İslâm'ın klasik çağında ortaya konan felsefi birikim ile Osmanlı tefekkür dünyası arasında bir sürekliliğin olduğu, bu birikime nispeten vâkıf bir araştırmacının Osmanlı entelektüellerine ait metinleri okurken hemen fark edebileceği bir husustur. Bu sebepten ötürü İslâm felsefesinin klasik kavram sistemi Osmanlı mütefekkirlerinin temel yaklaşımlarını tesbit açısından tam bir tarihî arka plan oluşturmaktadır. Ancak tabiatıyla bu ana fikir Osmanlı düşünce geleneğinin kendi özgün biçimlerinden yoksun olduğu anlamına gelmez.

Yukarıda ele alınan fikir ve kavramları İbn Sînâ'dan sonra ele alan, işleyen yalnızca İbn Haldun değildir; onun dışında çok sayıda klasik müellifin bulunduğunu biliyoruz. Bunlar arasında İbn Sînâ'nın akranı olan İbn Miskeveyh gibi bir filozof<sup>27</sup>, yahut döneminde "İkinci İbn Sînâ" olarak anılan İbnü'n-Nefîs gibi bir hekim,<sup>28</sup> bunlar yanı sıra İbn Sînâ'nın iki büyük şârihi ve Osmanlı ilim geleneğinin dayandığı iki büyük otorite olan Fahreddîn Râzî<sup>29</sup> ile Nasîreddîn Tûsî hemen zikredilmelidir. Özellikle Tûsî, İbn Miskeveyh'in ahlâka dair eserini sosyo-politik disiplin açısından tamamlamak üzere kaleme aldığı *Ahlâk-ı Nâsirî* adlı eserinde, "temeddün" (sosyal, şehirli ve uygar olmak; Batılı terminolojideki karşılığıyla "civilisation") kavramını, İbn Haldun gibi devlet ve uygarlık meselelerine çok kafa yormuş bir düşünürden yaklaşık bir buçuk asır önce kullanmıştı.<sup>30</sup> Aynı kavramın ünlü kelimacı düşünür Tefâtânî tarafından, hem de ait olduğu felsefi tartışmanın bağlamında kullanıldığını da görmekteyiz.<sup>31</sup> Bütün bu bilgin ve filozofların Osmanlı entelektüeli tarafından daima ilgiyle okunduğu da hatırlanmalıdır.

Bu sebepten Osmanlı yurdundaki ilim muhiti sözkonusu tartışmayla ilgili fikrî sürekliliğin taşıyıcısı olmuştur. Mesela Fatih döneminin zeki ve nüktedan bilgini Tokatlı Molla Lütî (ö.904/1499), "ulümü'ş-şer'îyye ve'l-'arabiyye" nin tasnifi üzerine yazdığı eserinde insanın sosyo-politik canlı (medenî bi't-tab') tanımından hareketle dilin ve iletişimin doğuşu üzerine ilginç bir argüman geliştirmiş, şer'î ilimlerin doğuşunu da "temeddün" kavramıyla ifade ettiği sosyo-politik hayatın ilâhî bir şeriatı gerektirmesine dayandırmıştır.<sup>32</sup> Yine aynı dönemin ünlü tarihçisi Tursun Bey (ö.905/1500?) de eserinin giriş sayfalarında "kütüb-i hikemiyye hükmince" yani İbn Sînâ, İbn Miskeveyh, Tûsî gibi filozofların fikirlerinden mülhem olarak kozmik derecelenmede insanın işgal ettiği yeri, onun sosyo-politik hayata tabiatı itibarıyla eğilimli (medenî bi't-tab') olduğu ve sosyal hayatı (temeddün) tabiatı gereği arzuladığı, toplum düzeninin sağlanması için de siyasî otoritenin şart olduğu...vs. gibi klasik fikirleri tekrar etmektedir.<sup>33</sup> Türkçe kaleme aldığı ahlak kitabıyla Osmanlı düşünce tarihinde önemli bir yere sahip olan Kınalızâde (ö. 979/1572) uygar bir toplumu (temeddün), fertlerinin toplamından fazla bir şey olarak görmüş ve sosyal varlık alanına özgü bir takım nitelik ve etkilerin sözkonusu olduğunu vurgulamıştır. Fârâbî'nin erdemli olan ve olmayan toplumlar ayrımını tekrarlayan düşünür, erdemli toplumun bir uygarlık inşâ etme sebebi (sebeb-i temeddün ve ictimâ') olarak iyi ve yararlı şeyleri öngördüğünü, diğerleri içinse aksi durumun söz konusu olduğunu belirtmektedir. Diğerlerinin diyoruz, çünkü

Kınalızâde'ye -ve tabii Fârâbî'ye - göre “medîne-i fâzıla” bir tane, onun zıtları ise çok sayıdadır. Padişahlara düşen uygarlıklarını erdemli kılmaktır. Nitekim padişah Sultan Süleyman'ın liderliği, devlet ve dinin seçkinleri sayesinde artık bütün Osmanlı ülkesi “müdün-i fâzıla” olmuştur.<sup>34</sup> Kısacası Kınalızâde'ye göre Fârâbî'nin düşlerini Osmanlı devleti gerçekleştirmiştir. Osmanlı'nın zeki ve uyanık bürokratu Kâtip Çelebi (ö.1067/1657) İbn Haldun'un tam da bu satırların yazarını ilgilendiren uygarlık, bilim ve din ilişkileri üzerine olan görüşlerini hülâsa etmiş ve meseleye bu ilişkiler açısından baktığını ortaya koymuştur. Ancak o müslüman Anadolu'da felsefî ve dinî ilimleri birleştirerek yepyeni bir entelektüel gelenek inşa eden Molla Fenarî, Kadızâde-i Rûmî, Hocazâde, Ali Kuşçu, Müeyyedzâde, Mirim Çelebi, İbn Kemal gibi bilginlerden bir süre sonra bu gelişmenin durmasından son derece şikayetçidir ve bunun sebebini “bazı müftülerin felsefe okutmayı yasaklaması” olarak tespit etmektedir. Dolayısıyla İbn Haldun'un sözünü ettiği felsefî bilimlerin “dinî otoritenin gereği olarak” bir ülkeyi terk etme keyfiyetini Kâtip Çelebi'nin başka türlü değerlendirdiği görülmektedir.<sup>35</sup> Ünlü tarihçi Na'îmâ (ö.1128/1716) da nisbeten geç dönemde “bi't-tab' medenî”, “temeddün”, “ictimâ” kavramlarına dayalı analizler yapmış, devlet ve toplumların (cem'iyet) gelişim ve değişimlerine (etvâr) yön veren şartların İbn Halduncu ifadesini Osmanlı yurdunda tekrar gündeme getirmiş, ancak devletin bekası konusunda bir tereddüt doğurmamak amacıyla olacak, cemiyet ve devletlerin çöküşüne (inhitât) ait yasaların zorunlu olmadığını ayrıca belirtmek ihtiyacını hissetmiştir. Onun bu düşüncelerini Kınalızâde ve Kâtip Çelebi'ye de atıfta bulunarak zikrettiği görülmektedir.<sup>36</sup>

Osmanlı uygarlığının kendine duyduğu güvenin zirvesinde olduğu bir dönemde yaşamış ve kapsamlı bir b/İlimler şeması oluşturmayı özellikle problem edinmiş medrese kökenli bir bilgin olan Taşkoprîzâde Ahmet Efendi (ö. 968/1561) yukarıda zikredilmemişse eğer, onun çağı ve kariyeri bakımından konumuza ilişkin klasik Osmanlı zihniyetini yeterince yansıttığı, dolayısıyla ayrıca incelenmesi gerektiği kanaatini taşımamızdan ötürüdür.

### **Temeddün ile Tedeyyün Arasında : Taşkoprîzâde**

Osmanlı bilginlerinin entelektüel biyografilerini *es-Şakâyiku'n-Nu'mâniyye fi ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye* adlı çok başvurulan eserinde incelemiş olan Taşkoprîzâde'nin b/İlimler tasnifi üzerine olan *Miftâhu's-sa'ade ve misbâhu's-siyâde* adlı eseri de onun yükselişinin zirvesinde bir devletin topraklarında yetişmiş tipik bir bilgin olarak

temel perspektiflerini ortaya koymaktadır. Bizce bu eser Osmanlı'nın klasik döneminde yüksek fikir çevrelerinin benimsediği ve artık ana hatlarıyla belirginleşmiş ilmî anlayışı yansıtmak bakımından belli bir temsil kabiliyetine önemli ölçüde sahiptir. Çünkü müellif bu eserinde Osmanlı ilim geleneği içinde başından beri ortaya çıkmış ortaya çıkmış uzlaşma, tartışma ve eleştirileri kendi içinde süzerek billurlaştırmış ve belli bir teoriye dönüştürmeyi başarmıştır. Ayrıca eser Osmanlı ilim geleneğinin İslâm'ın klasik çağında ortaya konan tarihî birikimle olan irtibatını tam bir süreklilik fikri içinde resmetmiş olmak bakımından da önem arz etmektedir.

Bunun için eserin ilk müracaat edilecek yeri tabiatıyla “ameli hikmet” ile ilgili bölüm olacaktır. Taşköprizâde hiç şaşırtıcı olmayan bir şekilde konusuna İbn Sînâ'nın klasikleşmiş argümanı ile başlamaktadır. Bazı küçük nüansların altını çizmek bakımından onun ifadelerini özetlemek yararlı olacaktır. Şöyle ki: İnsan tabiatı itibarıyla sosyo-politik bir canlı (medenî bi't-tab') olduğuna göre - içlerinden Allah'ın kendilerini koruduğu pek azı müstesna - çıkarına olanı ele geçmesini sağlamak, zararına olanı ise kendinden uzaklaştırmak isteyecektir. Bu kendinde olan şehvet ve öfke güçlerinin onda doğurduğu tabii bir eğilimdir ve anılan güçler disipline edilmezse tam bir sosyal kargaşaya yol açacaktır. Oysa bu durum “temeddün”, “ictimâ” ve “imâretü'l-müdün”ün, yani uygarca bir sosyal hayatın gereklerine aykırıdır. İlâhî hikmet bu sebepten ötürü bütün toplum bireylerini karşılıklı adalet ilkesi uyarınca (bi tarîki't-te'âdul) bağlayan yasalar koymayı gerektirmiştir. Bu da Allah'ın bir melek vasıtasıyla vahy ettiği ve mucizelerle desteklediği bir peygamberin insanlar arasından çıkarılmasını icap ettirmiştir. Kaldı ki “kutsal güç ve eksiksiz hikmet”le donatılmış bir peygamberin doğrulanması için genellikle cahil ve zaafırla yüklü kitlelerin talep ettiği fizikî mucizelere gerek bile olmayacak, onun manevî mucizeleri her şeyi kanıtlamaya yetecektir. Peygamberlik kurumunun mührü ise Hz. Muhammed'tir. Ancak insanlığın nübüvvet aydınlığından mahrum kaldığı ara dönemlerde Allah kendi sünneti gereği insan aklının sosyal düzeni olabildiğince sağlamasına, böylece dünyevî yararlarının çoğunu ve uhrevî yararlarından bir kısmını elde etmelerine imkan tanımıştır. Peygamberlerin getirdiği gerçek adalettir. Akıllı ve bilge kişilerin formüle ettikleri ise adaletin kendisi değil benzeridir. Dolayısıyla adalet ölçülerinin salt insan aklının sınırları içinde kalarak sağlanma çabası, İbn Haldun'un akli siyaset dediği, konvensiyonel bir siyaset (es-siyâsetü'l-ıstılâhiyye) etkinliği sayılmalıdır. Bu siyaset etkinliği ile belki uhrevî yararlar devşirilemez; ancak toplum düzeni (nizâmü'l-

‘âlem) sağlanabilir. Meşruiyetini salt akıldan alan bu etkinlik, nebevî değerlerin sosyal hayata ikamesi söz konusu olduğunda yerini nebevî ölçülere uygun inisiyatife bırakacaktır. Bu arada hem şer’î hem de aklî siyasetin birada yürütülmesinin daha realist bir tutum olduğunu düşünenler çıkabilir. Ancak bu durumda çeşitli mazeretlerle hukuk dışına çıkılabilecektir; öldürülmesi asla caiz olmayanlar öldürülebilecek, işlenmesi helal olmayan bir çok kötü fiil işlenebilecek ve bunun adına da pekala siyaset denebilecektir. Oysa nebevî ölçüler hukuk düzenini tam olarak sağlayan, dünyevî olduğu gibi uhrevî yararların da teminini mümkün kılan değerlere dayanır. Dünyanın bütün akıllı ve bilge kişileri bir araya gelse bu eksiksiz değer sistemine en küçük bir şey bile ilave edemezler.<sup>37</sup>

Konvensiyonel siyaset kavramı ile dinî değerlerle irtibatsız bir sosyo-politik hayatın imkanına işaret ederken İbn Haldun ile paralel düşen Taşköprizâde, İbn Sînâ'nın argümanını izleyerek de uygarlık fikri ile dinî hayat arasında sıkı bir irtibat kurmaktadır. Ancak şer’î siyaset, konvensiyonel siyasetin sonunu ifade ediyor olduğundan ikisi arasında bir ardışıklık ilişkisi sözkonusu olmaktadır. “İlmü’s-siyâse” yani teorik siyaset ise, İbn Sînâ'nın getirdiği tanıma uygun olarak “medenî toplum, rejim ve liderlik biçimlerini, bunların geçirdiği evreleri (ahvâl) konu edinirken, bu disiplinin öğrenilmesinden sağlanacak yarar, erdemli toplum ve uygarlıkların (el-ictimâ’âtü’l-medeniyyetü’l-fâzıla) sürekliliğinin nasıl sağlanacağı, bunların çöküş sebepleri (‘ilelü zevâlihâ) ve başka bir duruma dönüşümünü (cihâtü intikâlihâ) hazırlayan sebeplerin nasıl ortadan kaldırılacağı hakkında bilgilenmek olacaktır. Bu bilime başta yöneticiler olmak üzere bütün insanların ihtiyacı vardır. Nitekim insan “tabiatı itibariyle medenî”dir ve erdemli uygarlığı (el-medeniyyetü’l-fâzıla) tercih edip erdemsiz olandan kaçınmak, insanın aynı sosyo-politik çevreyi paylaştığı hemcinslerine nasıl yararlı olacağını ve onlardan nasıl yararlanacağını bilmesi onun “medenî” niteliğine uygun düşen bir gerekliliktir. Taşköprizâde'ye göre devletin (ed-devle) yıkılışı, hukukun (eş-şer’î’a) temel prensiplerini ihlâl sebebiyle vukû bulur. Nitekim düşünürümüz adını vermediği bir filozoftan alıntı yaparak, devlet başkanının hukuk (eş-şer’î’a) ve bayındırlığın (el-‘imâre) gereklerine riayet ettikçe iktidarını yitirmeyeceğini vurgular. Şu halde “ilmü’s-siyâse” yasal bir zemin üzerinde yalnızca politik ilişkileri problem edinmekle yetinmez, bayındırlığın (‘imâretü’l-müdün) gereklerini de araştırma alanına dahil eder. Taşköprizâde bu alanla ilgili literatürün önde gelenleri arasında Fârâbî'nin *Arâû ehlî’l-medîneti’l-fâzıla* sını önemle vurgulamaktadır.<sup>38</sup>

Dinî değerlerle uygarlık değerleri böylesine güçlü biçimde irtibatlandırılırken, uygarca bir hayat tarzını din ile birlikte mümkün kılan “ilimler” de bu sentezde yerini almaktadır. *Miftâhü’s-sa’âde ve misbâhu’s-siyâde*, bu adın Türkçe anlamından da çıkarılacağı gibi esas itibariyle “bilimlerin konusuyla ilgili olarak mutluluğun anahtarı ve yüksek derecelere ulaşmanın ışık kaynağı” olsun diye yazılmıştır. Taşköprizâde’nin “ilim” tahsil etmekle elde edilebilecek mutluluk ve “siyâdet”ten öncelikle manevî ve uhrevî anlamları kastettiği bizzat kendi ifadelerinden anlaşılmaktadır.<sup>39</sup> Onun bu mutluluk ve dereceleri temin edecek “ilimler”le öncelikle kelim, fıkıh ve tasavvuf ilimlerini kastettiği görülmekte ve bu ilimlerin konularının meşhur Cibrîl hadisinde geçen iman, İslâm ve ihsan terimlerine tekabül ettiği hususu yine aynı ifadelerle bağlantılı olarak zikredilmektedir.

Söz konusu “ilimler”in temel dinî değerlerle bağlantısı, anlaşılması olacağı gibi çok açıktır. Bu bağlantı aslında sırf yukarıda zikredilen tekabuliyet sebebiyle değil, bu “ilimler”de uzmanlaşacak kimselerin dine bağlılık ve bağımlılıkları ile de sağlanmaktadır. Mesela kelim ilmi “dinî hakikatların ispatı”nı mümkün kılmasıyla, Allah’ın Zât ve sıfatlarını, - daha sonraları metafizik ontolojiyi - konu edinmesiyle “dinî” niteliği son derece açık bir ilimdir. Kelamcılar “dinî” (ed-dîniyye) terimini kullanırken bununla İslâm dinine mensubiyeti ve hatta bu dine teslimiyeti kastetmişler, böylece akli delillerle gidilen ispatın bu mensubiyet ve teslimiyet ardından geçerli olduğunu vurgulamışlardır. Bu teslimiyetin anlamı, dinî mükellefiyet altındaki kişinin durumuna uygun düşen “tedeyyün”ün anlamıyla aynıdır. Eğer tedeyyün sözkonusu olmazsa ne bir kelim ne de bir ilim “dinî” sayılabilir. Tedeyyün şartından bağımsız olan bilimlere, hakikatın ifadesi bile olsalar, felsefî bilimler (el-‘ulümü’l-hikemiyye) denmelidir.<sup>40</sup>

İlimleri, varlığın dış dünyada (fi’l-a’yân), zihinde (fi’l-ezhân), sözde (fi’l-ibâre) ve yazıda (fi’l-kitâbe) bulunuşuna göre tasnif eden Taşköprizâde son üç kategoride düşünce, dil ve aktarım ile ilgili olan mantık, gramer ve yazı sanatı gibi “âlet ilimleri”ni ele alan düşünürümüz, sadece, dış dünyadaki varlığı inceleyen disiplinleri “hakikî ilimler” saymaktadır. Ontolojik realiteyi yalnızca bu ilimler konu edinir ve bu yüzden sadece onlar gerçek anlamda ilim sayılmalıdır. Ontolojik realitenin hakikati değişmeyeceği için bu ilimler zamanın değişmesiyle değişmez. Böyle olduğu gibi, dinlerin ve dinî geleneklerin değişmesiyle de değişmez. Eğer sonuçlarına salt akılla ulaşıyorsa bu ilimlere felsefî ilimler, İslâm’ın nasları (kânûnu’l-İslâm) esas alınarak -bir başka deyimle tedeyyün şartı yerine getirilerek -



ulaşıyorsa şer'î ilimler denir.<sup>41</sup> Felsefî ilimler teorik (metafizik, matematik, fizik) ve pratik (ahlak, tedbîr-i menzil, siyaset) olarak ikiye ayrılmış ve alt dallarıyla birlikte tasnif edilmiştir. Buna mukabil usûlu'd-dîn yani kelim ilmi -şer'î ilimlerin hem bir dalı hem de üst kategorisi olarak- felsefî ilimlerin tahsili için yalnızca bir perspektif vazifesi görmektedir. Çünkü Taşköprizâde de farkındadır ki felsefî ilimler ilkeleri, yöntemleri, kavram sistemleri ve problematik veçheleriyle kelamdan - hatta İslâm'dan - önce inşâ edilmiştir.<sup>42</sup> Bu durumda çeşitli felsefî disiplinleri bünyesine sonradan entegre etmiş olan kelim ilmi, "tedeyyün" şartını yerine getirmek üzere geliştirilmiş bir dinî-fikrî perspektiften ibaret kalmaktadır.

Öte yandan Taşköprizâde kendi ilimler tasnifinin ekseninde İbn Sînâ'nın eserinin durduğunu beyan etmektedir. Üstadın dediğine bakılırsa *Miftâhu's-sa'âde*, ünlü filozofun *Aksâmu'l-ulûmi'l-akliyye* adlı risalesinden hareketle kaleme alınmıştır.<sup>43</sup> Elbette bu beyanın özellikle felsefî ilimler sistemi bakımından yapıldığı kabul edilmelidir. Sisteminin özü gereği İbn Sînâ'da bulunmayan şer'î ilimlerin temel niteliğini "tedeyyün" olarak belirleyen ve uhrevî mutluluk ve derecelere öncelikle bu ilimler sayesinde ulaşılacağını ileri süren Taşköprizâde, "temeddün" için gerekli bilimlerin İbn Sînâ'nın eserlerinde ele alındığını biliyordu. Nitekim düşünür, "dünya işlerinin kendisine dayandığı" bilimlerin tıp, aritmetik, ziraat, siyaset...vd. gibi alt disiplinleriyle akli ilimler olduğunu belirtmekte, Gazzâlî'ye ait bir değerlendirmeden hareketle böyle ilimlerle meşguliyetin farz-ı kifâye olduğunu tekrarlamakta, bu ilimlerde uzmanlaşmayı farz değilse de erdem olarak nitelemektedir.<sup>44</sup>

Çok açıktır ki buradaki "dünya işleri" (umûrû'd-dünyâ), düzenli beslenme, ticaret, sağlık, bayındırlık, eğitim, sosyal düzen, siyasal rejim gibi "temeddün"e ait meseleler olup, ilkeleri metafizikte tartışılan, aritmetik, geometri, astronomi, mekanik, optik, tıp, farmakoloji, elkimya, tarım, ahlak teorisi, ev işletmesi ve siyaset bilimi gibi felsefî (bilimsel) birikimlerin ışığında çözülebilecektir.

Bu durumda Taşköprizâde için "tedeyyün" ile "temeddün" arasında sosyo-politik açıdan kurduğu irtibatları bu kez "ulûm" bakımından da kurmak gibi bir mesele ortaya çıkmaktadır. Artık anlaşılmalı ki, bilginimiz açısından uygarca bir hayat ile dinî hayat, - birbiriyle çelişmek şöyle dursun - birbirini bütünlemektedir. Çünkü bir erdem uygarlığının inşâsı nebevî değerlere dayalı, adalet ilkesini ve hukuk devleti fikrini esas alan "mütedeyyin" insan unsuru ile mümkündür. Ancak uygarca hayatın evrensel bir gerekliliği daha vardır: Her çağdan, her dinden ve her ulustan uygarlık için aynı

şekilde gerekli olan bilimler, sanatlar ve bunlarla ilgili kurumların gelişimi. Dolayısıyla “temeddün”ün gereği olan felsefi bilimlerin aynı zamanda “tedeyyün”ün de bir gereği olduğu fikrini temellendirmek Taşkoprîzâde için kaçınılmaz olmaktadır. Bunun da fikrî geleneğe en uygun yolu, felsefi bilimlerin “halidî-nebevî hikmet geleneği” ile irtibatını kurmak, bu bilimlerle “şer’î ilimler”in birbiriyle çelişmediğini, derin bir uzlaşırılık içinde olduğunu vurgulamak ve bu anlayışı dinî/felsefi ilimlerin birbirini bütünlediği ana fikrine dayalı bir b/ilimler tasnifi önerisiyle yüksek öğretim kurumlarının müfredatına yansıtmak olabilirdi. Nitekim Taşkoprîzâde de böyle yapmıştır.<sup>45</sup>

\* Doç. Dr., M.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

<sup>1</sup> Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant : The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, Leiden 1970, s. 20, 22, 32.

<sup>2</sup> Fârâbî, *Ârâu ehlî'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr. Albert N. Nader, 7. bs., Beyrut 1991, s. 116; karşılaştırın Richard Walzer, *Al-Farabi on the Perfect State*, Oxford 1985, s. 429.

<sup>3</sup> Fârâbî'de ideal toplumun kriteri olarak belirlenmiş olan erdem (fazîle) kavramının entelektüel, etik ve politik anlamları için bk. *Fusûlu'l-medeni*, İng. trc. ve nşr. D.M.Dunlop, Cambridge 1961, s. 108-109, 113-115, 164-168, 170-171.

<sup>4</sup> Filozofun sosyo-politik teorisini onun metafiziğinden bağımsız düşünmek bu yüzden imkansızdır. Metafiziğin, temellerini oluşturduğu kozmoloji, psikoloji ve epistemolojiyle birlikte onun siyaset felsefesine tekaddüm etmesi kesinlikle bir tesadüf değildir. Nitekim filozofun iki temel eseri olan *el-Medînetü'l-fâzıla* ile *es-Siyâsetü'l-Medeniyye* bu ayrışmazlığı yansıtan sistematik bir tertibe sahiptir.

<sup>5</sup> Fârâbî, *Ârâ.*, s.122-126. Ayrıca bk. *Kitâbü's-Siyâseti'l-medeniyye'si* nşr. Fevzi Neccar, 2. bs., Beyrut 1993, s. 79-80.

<sup>6</sup> Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, nşr. Muhsin Mehdi, 2. bs., Beyrut 1990, s. 152.

<sup>7</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 80-81.

<sup>8</sup> Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, nşr. Muhsin Mehdi, 2. bs., Beyrut 1991, s. 43-45.

<sup>9</sup> Fârâbî, *Ârâ.*, s.117-118; karşılaştırın, Walzer, s. 430-433.

<sup>10</sup> Fârâbî, *Tabsîlu's-sa'âde*, nşr. Cafer Âli Yâsin, 2.bs., Beyrut 1983, s. 78, 80. Filozof anılan eseri boyunca bilim-erdem ilişkisi, teori-pratik bütünlüğü, öğrenimin teorik ilkeleri, eğitimin pratik veçheleri, bilge yöneticinin öğrenim ve eğitimdeki belirleyici rolü, din ve felsefede yöntem meseleleri üzerinde durmaktadır.

<sup>11</sup> Filozof *İhsâu'l-ulûm* adlı eserinin girişinde, kitabını bilim öğrenmek isteyenlere bir kılavuz olarak yazdığını belirtmektedir. Bu kitap sayesinde öğrenci konu, değer ve yarar bakımından bilimler ve alt disiplinleri arasındaki öncelik-sonralık ilişkilerini kavrayacak, sahte uzmanlık iddialarının ayırtına varacak, ilgi alanlarının sınırlarını belirleyecek ve uzmanlık yolunda nerede bulunduğu belirleyecektir. Bk. *İhsâu'l-ulûm*, nşr. Osman Emin, 3. bs., Kahire 1968, s. 53-55.

<sup>12</sup> “Ve'l-mille izâ cu'ilet insâniyye” . Tabir, “insânî” kılınmış dinî söylemin, neş'et ettiği felsefî ortamın seviyesinden bağımsız olmadığını ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Bk. *Kitâbu'l-Hurûf*, s.131.

<sup>13</sup> Bk. *İhsâu'l-ulûm*, s.130-138. Ayrıca bk. *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 131-133

<sup>14</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, nşr. G. Anawati, S. Zayed, Kahire 1960, s. 441-443.

<sup>15</sup> İbn Sînâ, *Fî Aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye*, (*Tis' Resâil* içinde) Kustanuniyye 1298, s.73-74; ayrıca bk. Charles E. Butterworth, *The Political Aspects of Islamic Philosophy*, Cambridge, Massachusetts 1992, s. 168-170.

<sup>16</sup> *Mukaddime*'nin fasıl başlıklarından biri “Felsefenin Reddi ve Bu Yolu Benimseyenlerin Fesâdı Hakkında” şeklindedir ve bu fasılda İslâm felsefe

geleneği çeşitli yönleriyle eleştirilmektedir. İbn Haldun dinin bildirdiği hakikatların salt akılla bilinmeyeceği, dolayısıyla inancın alanına giren konuların akılla temellendirilemeyeceği görüşündedir. Felsefenin, soyutluk seviyesi somut nesne ve olgularla irtibatını koruyan kavramlarıyla bilim yapmayı makul gören İbn Haldun, soyutlama sürecinin ikinci aşamasında artık nesnel karşılıkları yitirilen metafizik çıkarımlarla zihni yapılar kurmayı bilim anlayışı bakımından sahici bulmaz. Çünkü bu durumda kesinlik fikri ve ispat imkanı daima epistemolojik bir problem olarak varlığını sürdürecektir. Bk. İbn Haldun, *Mukaddime*, nşr. Ali Abdülvâhid Vâfî, 3.bs., Kahire ts., III, 1209 vd.; ayrıca bk. Ahmet Arslan, *İbn-i Haldun*, 2.bs., İstanbul 1997, s.398-400, 430-432, 472-473. İbn Haldun'un entelektüel tavrı ile "Yeni-Hanbelilik Çağı"nda yaşamış olması arasında ilişki kuran görüşler için bk. A. Lakhassi, "İbn Haldûn", *History of Islamic Philosophy*, nşr. S. H. Nasr, O.Leaman, London 1996, I, 357, 360.

<sup>17</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 337.

<sup>18</sup> *A.g.e.*, I, 331-332.

<sup>19</sup> *A.g.e.*, I, 337-339; II, 579-580. İbn Haldun'da "aklî siyaset-dîni siyaset" ayrımı için bk. A. Arslan, *İbn-i Haldun*, s. 185-191.

<sup>20</sup> *A.g.e.*, I, 404 vd., karşılaştırın. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, s. 435, krş. İbn Miskeveyh, *el-Fevzû'l-asgar*, nşr. Salih Uzeyme, Tunus 1987, s.111-118.

<sup>21</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü's-Siyâse*, nşr. L. Malouf, C. Edde, L. Cheikho, Beyrut 1911, s.5-6.

<sup>22</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, s.439.

<sup>23</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 332; Kâtip Çelebi, İbn Haldun'un altı çizilmesi gereken düşüncelerini özetlerken bu garip rivayeti atlamamıştır. Bk. *Keşfü'z-ze'ünûn*, nşr. Kılıslı R. Bilge, 2. bs., İstanbul 1971, I, 679.

<sup>24</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 1123.

<sup>25</sup> *A.g.e.*, III, 1119.

<sup>26</sup> *A.g.e.*, III, 1125. İbn Haldun'un bu notunu Kâtip Çelebi de aktarır. karşılaştırın *Keşfü'z-ze'ünûn*, I, 680.

<sup>27</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk ve tathîru'l-a'râk*, nşr. İbnü'l-Hatîb, Kahire 1398, s. 126-127, 153, 166, 176.

<sup>28</sup> İbnü'n-Nefis, *er-Risâletü'l-Kâmilîyye fi's-sîreti'n-nebevîyye* nşr. Abdülmunim M. Ömer, Ahmed A. Hüreydî, Kahire 1987, s.160-166.

<sup>29</sup> Fahreddîn er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, nşr. M. Mutasimbillah Beyrut 1410/1990, II, 556.

<sup>30</sup> Nasîreddîn Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî The Nasrean Ethics*, İng. trc.G.M.Wickens, London 1964, s.31.

<sup>31</sup> AllâmeTaftezânî, *Mutavvel*, İstanbul 1304, s. 6-7. Bu bilgi için Dr. Tahsin Görgün'e teşekkür borçluyum.

<sup>32</sup> Molla Lütfü, *Risâle fi'l-ulûmî's-şer'iyye ve'l-'arabiyye*, nşr. Refik el-Acem, Beyrut 1994, s.21, 44-45.

<sup>33</sup> Tursun Bey, *Târîh-i Ebü'l-Feth*, haz. A. Mertol Tulum, İstanbul 1977, s. 10-13.

<sup>34</sup> Kınaltzâde Ali, *Ahlâk-ı Alâî*, Bulak nşr., 1242, s.104-106.

- <sup>35</sup> Kâtip Çelebi, *Kefîz-zünûn*, I, 678-680.  
<sup>36</sup> Na'îmâ, *Târîh*, İstanbul 1280, I, 30-40.  
<sup>37</sup> Taşköprizâde, *Miftâhü's-sa'âde ve misbâhü's-siyâde fî mevzû'âtü'l-ulûm*, nşr. K. Kâmil Bekrî, A. Ebunnûr, Kahire 1968, I, 403-405.  
<sup>38</sup> *A.g.e.*, I, 407-408.  
<sup>39</sup> *A.g.e.*, I, 5, II, 151.  
<sup>40</sup> *A.g.e.*, II, 150.  
<sup>41</sup> *A.g.e.*, I, 68-69.  
<sup>42</sup> *A.g.e.*, I, 311.  
<sup>43</sup> *A.g.e.*, I, 324.  
<sup>44</sup> *A.g.e.*, III, 10 ; krş. Gazâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Kahire 1332, I, 16.  
<sup>45</sup> *A.g.e.*, I, 26-27, 314-315, 320.

### ABSTRACT

*There is a widespread approach in the tradition of Islamic philosophy which links scientific activity with the phenomenon of prophethood within the broader context of a socio-political theory. In particular, the school of Al-Fârâbî and Ibn Sînâ regards religion and science as the indispensable condition of their project of civilization which is mainly derived from the concepts of city (al-madîna), politics (al-siyâsa) and virtue (al-fadîla). In the ideal city, the prophet, the philosopher and the president of the state are unified in the picture of a single person. Yet, Ibn Khaldun doesn't see prophethood as the necessary condition of a civilized life, moreover, in his opinion, philosophical sciences, as the outcomes of human intellectual capacity, are only products of the civilized life. A significant number of Ottoman intellectuals shared the conceptual framework in which this debate took place and also contributed to it. For instance, Tashkoprizâde, who is a notable representative of the Ottoman intellectual tradition, followed the way of thinking paved earlier by Ibn Sînâ. He also argued for a strong connection between religion and civilization and sought to find a balancing point for the tension between religious and philosophical sciences as the civilized life (tamaddun) and piety (tadayyun) compliment each other.*