

İLHAN KUTLUER

Yitirilmiş Hikmeti  
Ararken

© İz Yayıncılık Limited Şirketi, 2017  
Sertifika no: 17313

İZ YAYINCILIK: 665  
inceleme araştırma dizisi: 241  
ISBN: 978-975-355-848-8  
4. baskı; İstanbul, 2017

Litros Yolu, Fatih Sanayi Sitesi 12/266, Topkapı-İstanbul  
telefon: (212) 5207210 • faks: (212) 5115791  
www.iz.com.tr • bilgi@iz.com.tr  
facebook.com/izyayincilik • twitter.com/izyayincilik  
instagram.com/izyayincilik • youtube.com/izyayincilik

*kapak resmi:*

İbn Sînâ çalışırken. Resmin orijinali, filozofun doğum yeri olan Afşana köyündeki İbn Sînâ müzesinde sergilenmektedir. Buhara Vilayeti, Özbekistan.

*kapak: Medine Efe*

**Basıldığı yer:** Alemdar Ofset Matbaacılık Davutpaşa Caddesi  
Besler İş Merkezi No: 20/29 Topkapı/İstanbul (Sertifika no: 22953)

# Fârâbî'den Taşköprîzâde'ye: Uygarlık, Din ve Bilim<sup>(\*)</sup>

## Umumî Bir Çerçeve

**B**ir 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 hayatiyetini 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 inşa ediş tarzlarını belli bir değer sistemi 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 kaynak-

---

(\*) Bu makale daha önce (Osmanlı Özel Sayısı)'nda (yıl.2, sayı. 4-5, Şubat-Temmuz, İstanbul 2000, s.13-30) yayınlanmıştır.

lık etmiş, ancak bunların yorumlanması 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, b/ilmiler alanındaki başarılardır ki, “bilgi” (el-‘ilm) kavramının değer sisteminde işgal ettiği merkezî yer dolayısıyla hiç de şaşırtıcı değildir<sup>1</sup> 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 koyulmuştur. Böylece belli bir varlık alanının sistemli teorik araştırılması anlamında “b/ilmiler”(el-‘ulûm) kavramına kısa süre içinde ulaşılmış ve bilimler bu varlık alanlarının belirlendiği konular açısından sistemli tasniflere tabi tutulmuştur. Açıkçası bilimlerin tasnifi sistematik bir problem olarak öncelikle İslâm felsefe geleneğinin inşa edici aktörleri tarafından ele alınmış ve İslâm’ın klasik çağı boyunca bu alanda sağlanan teorik derinleşme yalnızca bir bilgi teorisinin değil, bir uygar-

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

lık tasavvurunun da temel çerçevesini belirlemeye de yönelik olmuştur. Böylece dinî öğretinin biçimlendirdiği bir dünya görüşü içinde uygarlık, bilim ve din kavramlarının irtibat noktalarına felsefî 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 imkânları ve nihayet etik ve politik konumu itibariyle insanın kozmostaki yerini belirleyen bir felsefî 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 ahlâkî 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 tespiti üzerinde yoğunlaşmaktadır.

2 Fârâbî, *Ârâu ehl'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr. Albert N. Nader, 7.bs., Beyrut 1991, s.116; krş. Richard Walzer, *Al-Fârâbî on the Perfect State*, Oxford 1985, s.429.

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

Onun ideal şehri, dolayısıyla ideal yönetim ve toplumu “el-Medînetü'l-fâzıla” yani “Erdemli Şehir” adını alır. Bu toplumun “medenî” bir varlık alanı olarak ilkelerini belirleyen felsefi disiplin ise “es-Siyâsetü'l-medeniyye” yani sosyo-politik teordir. 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 öğretiyeye dayanmalıdır.<sup>4</sup> Söz konusu ilkeler içinde önde gelen bir başkası da yöneticinin nitelikleriyle ilgilidir. Erdemli toplumun inşa edicisi olarak yönetici İlk Başkan (er-Re'îsü'l-Evvel) adını alır ve onun en önemli niteliği hakikatin ifadesi olan metafizik öğretiyeyi “vahy”in alındığı epistemolojik seviyeden kavramış olmasıdır. İlk Başkan bir peygamberdir zira bilginin semavî kaynağıyla vahiy 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 öğretiliceği söylemin sınırlarıyla ilgili retorik bir durum ortaya çıkar. Dinin kitlelere yönelik pedagojik söylemi, felsefenin soyut kavramlara dayalı analitik yönteminden farklı olarak, somut örneklemeler 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

4 Filozofun sosyo-politik teorisini onun metafiziğinden bağımsız düşünmek bu yüzden imkânsızdır. 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 ayrılmazlığı yansıtan sistematik bir tertibe sahiptir.

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

6 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, nşr. Muhsin Mehdi, 2.bs., Beyrut 1990, s. 152.

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 öğretimi 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 imkân, yetkinlik ve sınırlara sahip olduğu anlaşılır. Filozofun tasavvurundaki erdem yurdu, başöğretmenliğini bilge yöneticinin yaptığı bir eğitim sistemi sayesinde sakinlerinin entelektüel ve etik erdemler yanı sıra 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 kale-

7 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s.80-81

8 Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, nşr. Muhsin Mehdi, 2.bs., Beyrut 1991, s.43-45.

9 Fârâbî, *Ârâ.*, s.117-118; krş. Walzer, s. 430-433.

10 Fârâbî, *Tahsîlu'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.

me alınmıştır<sup>11</sup> ve adeta bir bilimler akademisininin 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 felsefî (burhanî yahut apodeiktik) açıklanışı yanında erdemli dinin “insânî kılınmış”<sup>12</sup> formülasyonları da kelâm (diyalektik teoloji) ve fıkıh (hukuk) ilimleri sayesinde dindarca bir hayatın “medenî” nitelikli problemlerini çözecekti.<sup>13</sup> Böylece felsefî 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 çığırdan yürüyen, siyaset felsefesi alanında selevi 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.

11 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-sornalık ilişkilerini kavrayacak, sahte uzmanlık iddialarının ayırtına varacak, ilgi alanlarının sınırlarını belirleyecek ve uzmanlık yolunda nerede bulunduğunu belirleyecektir. Bk. *İhsâu’l-ulûm*, nşr. Osman Emin, 3.bs., Kahire 1968, s. 53-55.

12 “Ve’l-mille izâ cu’ilet insâniyye”. Tabir, “insânî” kılınmış dinî söylemin, neş’et ettiği felsefî ortamın seviyesinden ve sosyo-politik âlâkalardan bağımsız olmadığını ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Bk. *Kitâbu’l-Hurûf*, s.131.

13 Bk. *İhsâu’l-ulûm*, s.130-138. Ayrıca bk. *Kitâbu’l-Hurûf*, s.131-133



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-müdün ve'l-ictimâ'ât) zorunluluğunu getirir. Ancak bu zorunluluk yerine getirilirken bazı topluluklar "medenî" hayatın insan türünün yetkinliğini hedeflemiş şartlarına (şerâitu'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 eden topluluklar kendi varlıklarını devam ettirebilmek için sosyal ilişkilerini işbirliği (müşâreke) esasına dayandırmak zorundadırlar. Sosyal ilişkilerin (mu'âmele) yürütülmesinde adalet ilkesine uygun yasalara ihtiyaç vardır. Bu da bir yasa koyucu ve adalet dağıtıcısının varlığını zorunlu kılar. Mademki 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 hayattır. 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-hayri'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 ol-

maması, vahiy alan ve aldığı vahiyler uyarınca düzenleyici yasalar (sünen) koyabilen bir “nebî” 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 nübüvvet ve/veya nebevî bir öğretiye 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 bahseder. Bu bilimin konusunu ise erdemli olan ve olmayan yönetim, liderlik ve toplum biçimleri (esnâfu’s-siyâsât ve’r-ri’âsât ve’l-ictimâ’âtîl-medeniyyeti’l-fâzıla ve’r-redîe), bunların her birinin kuruluş yolları, çöküş sebepleri ve dönüşüm yönleri şeklinde belirler. Daha sonra da amelî hikmetin siyaset disiplini kapsamı içinde nübüvvet konusunun da bulunduğunu açık bir surette belirtir.<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) unvanına yakı-

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

15 İbn Sînâ, *Fî Aksâmi’l-ulûmü’l-akliyye*, (*Tis’ Resâil* içinde) Kustantniyye 1298, s.73-74; ayrıca bk. Charles E. Butterworth, *The Political Aspects of Islamic Philosophy*, Cambridge, Massachusetts 1992, s. 168-170.

şır bir nüfuz ile mantık, fizik, matematik ve metafizik okuyan yahut okutan çevrelerinin istifadesine sunulmuştur.

## İbn Haldun versus İbn Sînâ

“Felsefî ilimler”in 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> sevki 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 kelâm 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 ahlâk felsefesinin temelle-

- 16 *Mukaddime*’nin fasıl başlıklarından biri “Felsefenin Reddi ve Bu Yolu Benimsyenlerin Fesâdı Hakkında” şeklindedir ve bu fasılda İslâm felsefe geleneği çeşitli yönleriyle eleştirilmektedir. İbn Haldun dinin bildirdiği hakikatlerin 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 zihnî yapılar kurmayı bilim anlayışı bakımından sahici bulmaz. Çünkü bu durumda kesinlik fikri ve ispat imkânı daima epistemolojik bir problem olarak varlığını sürdürecektir. Bk. İbn Haldun, *Mukaddime*, nşr. Ali Abdülvâhid Vâfi, 3bs., Kahire ts., III, 1209 vd.; ayrıca bk. Ahmet Arslan, *Ibn-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.
- 17 İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 337.

ri 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 imkânı 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 sürdürdürebildiğini ortaya koymaktadır. Kaldı ki, aklı bir siyasetten söz etmek mümkün iken nübüvveti temellendirmenin aklı 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 imkânsızlığını ileri sürmesi gariptir. Ayrıca İbn Sînâ sosyo-politik hayatın gerçekliği üzerine yoğunlaştığı bir eserinde yalnızca siyasal otoritenin gerekliliği üzerinde durmaktadır.<sup>21</sup> Onun "medenî" hayat ile "nebevî" fenomen arasında kurduğu zorunluluk

18 A.g.e., I, 331-332.

19 A.g.e., I, 337-339, II, 579-580. İbn Haldun'da "aklı siyaset-dîni siyaset" ayrımı için bk. A. Arslan, İbn-i Haldun, s. 185-191.

20 A.g.e., I, 404 vd., krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İllâhiyyât*, s.435, krş. İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, nşr.Salih Uzeyme, Tunus 1987, s.111-118.

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

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-ulûmu'l-'akliyye) gelişimi arasında kurduğu ilişkiye gelince, o bu ikisi arasında bir doğru orantı bulunduğunu haklı olarak ileri sürmektedir. Bir uygarlığın imkânlar alanını genişlettikçe kendi tarihî tezahürleri olan bilimler, sanatlar ve kurumların da gelişeceği tespiti, 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 pürüten etki ve egemenliğine girdiğinde anılan bilimlerin gelişimi durabilir veya gerilemeye yüz tutabilir; ni tekim 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

22 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, s.439.

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. Bir dinin safiyetini yitirme endişesini derinden hissettiği durumlarda felsefî bilimlere ilgi gösterilmemesi veya tepki duyulması sürpriz olmayacaktır. Püriten din kültürü ortamında böylesi tutumlar son derecede doğaldır. İbn Haldun’un izaha muhtaç kelimeleriyle: “Nitekim dinler ve şeriatlar anılan bilimler hakkında böyle bir tutumu gerekli kılar.” (kemâ takedîhi’l-milel ve’ş-şerâi’ fihâ).<sup>24</sup>

Bu önermeye rağmen İbn Haldun “aklî”, bazan da “felsefî” yahut “hikemî” olarak andığı bilimleri insanın tabii düşünme ve bilme (fikir) melekesine bağlamış ve yeryüzünde “umrân” varolalı beri bu bilimlerin mevcut olduğunu belirtmiştir. Düşünüme 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 ayırıcı vasfına bağlanmakta diğer taraftan insan fitratının yine tabii 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 felsefî ilimlerin canlanışının” 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

23 İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 332; Katip Çelebi, İbn Haldun’un altı çizilmesi gereken düşüncelerini özetlerken bu garip rivâyeti atlamamıştır. Bk. *Keşfü’z-zünûn*, nşr. K. R. Bilge, 2.bs., İstanbul 1971, I, 679.

24 İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 1123.

25 *A.g.e.*, III, 1119.

26 *A.g.e.*, III, 1125. İbn Haldun’un bu notunu Katip Çelebi de aktarır. krş. *Keşfü’z-zünûn*, I, 680.

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 tespit 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<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 Nâsırî* 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

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

28 İbnü'n-Nefîs, *er-Risâletü'l-Kâmilîyye fi's-sîreti'n-nebeviyye* nşr. Abdülmunim M. Ömer, Ahmed A. Hüreydî, Kahire 1987, s.160-166.

29 Fahreddîn er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikîyye*, nşr.M. Mutasımbillah Beyrut 1410/1990, II, 556.

kullanmıştı.<sup>30</sup> Aynı kavramın ünlü kelâmcı düşünür Teftâzânî tarafından, hem de ait olduğu felsefî 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 söz konusu tartışmayla ilgili fikrî sürekliliğin taşıyıcısı olmuştur. Mesela Fatih döneminin zeki ve nüktedan bilgini Tokatlı Molla Lütî (ö.904/1499), şer'î ve arabî ilimlerin (el-ulûmu'ş-şer'iyye ve'l-'arabiyye") 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 ahlâk 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 söz konusu olduğunu vurgulamıştır. Fârâbî'nin erdemli olan ve olmayan toplumlar ayırımını tekrarlayan düşünür, erdemli toplumun bir uygarlık inşa etme sebebi

30 Nasîreddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsiri (The Nasirean Ethics)*, İng. trc.G.M.Wickens, London 1964, s.31.

31 AllâmeTaftezânî, *Mutavvel*, İstanbul 1304, s. 6-7. Bu bilgi için Dr.Tahsin Görğün'e teşekkür borçluyum.

32 Molla Lütî, *Risâle fi'l-ulûmi'ş-şer'iyye ve'l-'arabiyye*, nşr. Refik el-Acem, Beyrut 1994, s.21, 44-45.

33 Tursun Bey, *Târih-i Ebû'l-Feth*, haz.A. Mertol Tulum, İstanbul 1977, s. 10-13.



(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 “müddün-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 hülasa etmiş ve meseleye bu ilişkiler açısından baktığını ortaya koymuştur. Ancak o müslüman Anadolu'da felsefi ve dinî ilimleri birleştirerek yepyeni bir entelektüel gelenek inşa eden Molla Fenarî, Kadızâde-i Rûmî, Hocazâde, Ali Kuşçu, Müeyyedzâde, Mîrim Çelebi, İbn Kemal gibi bilginlerden bir süre sonra bu gelişmenin durmasından son derece şikâyetçidir. Bunun sebebini de “müftülerden birinin felsefe okutmayı yasaklaması” olarak tespit etmektedir. Dolayısıyla İbn Haldun'un sözünü ettiği felsefi bilimlerin “safiyetçi bir dinî tutumun gereği olarak” bir ülkeyi terk etme keyfiyetini Kâtip Çelebi'nin başka türlü değerlendirdiği görülmektedir.<sup>35</sup> Ünlü tarihçi Na'imâ (ö.1128/1716) da nispeten geç dönemde “bi't-tab' medenî”, “temeddün”, “ictimâ” kavramlarına dayalı analizler yapmış, devlet ve toplumların (cem'iyet) gelişim ve değişim aşamalarına (etvâr) yön veren şartların İbn Halduncu ifadesini Osmanlı yurdunda tekrar gündeme getirmiştir. Ancak devletin bekası konusunda bir tereddüt doğurmamak amacıyla olacak, cemiyet ve devletlerin çöküşüne (inhitât) ait yasaların zorunlu olmadığını ayrıca belirtmek ihtiyacını da hissetmiştir. Onun bu düşüncelerini Kınalızâde ve Kâtip Çelebi'ye de atıfta bulunarak zikrettiği görülmektedir.<sup>36</sup>

34 Kınalızâde Ali, *Ahlâk-ı Alâî*, Bulak nşr., 1242, s.104-106.

35 Kâtip Çelebi, *Keşfüz'z-zünûn*, I, 678-680.

36 Na'imâ, *Târîh*, İstanbul 1280, I, 30-40.

Dikkat edildiyse Osmanlı'nın en ihtişamlı döneminde yaşamış olan ünlü bilgin Taşköprîzâde Ahmet Efendi (ö.968/1561) yukarıda zikredilmemiştir. Bunun sebebi, onun çağı ve kariyeri bakımından konumuza ilişkin klasik Osmanlı zihniyetini yeterince yansıttığı, dolayısıyla ayrıca incelenmesi gerektiği kanaatini taşımamızdır.

### **Temeddün ile Tedeyyün Arasında: Taşköprîzâde**

Osmanlı bilginlerinin entelektüel biyografilerini *eş-Şakâyi-ku'n-Nu'mâniyye fi ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye* adlı çok başvurulan eserinde incelemiş olan Taşköprîzâde'nin b/ilimler tasnifi üzerine olan *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde* adlı eseri de onun yükselişinin zirvesinde bir devletin topraklarında yetmişmiş 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 "amelî hikmet" ile ilgili bölüm olacaktır. Taşköprîzâde hiç şaşırıcı olmayan bir şekilde konusuna İbn Sînâ'nın klasikleşmiş argümanıyla başlamaktadır. Bazı küçük nüansların altını çizmek bakımından onun ifadelerini özetlemek yararlı olacaktır. Şöyle ki: İnsan tabiatı itibariyle sosyo-politik bir canlı (medenî bi't-tab') olduğuna göre –içlerinden Allah'ın kendilerini koruduğu pek azı müstesna– çıkarına olanın 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-müddün”ün, yani uygarca bir sosyal hayatın gereklerine aykırıdır. İlâhî hikmet bu sebepten ötürü bütün toplum bireylerini karşılıklı adalet ilkesi uyarınca (bi tarîki’ t-te’âdül) 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 zaafarla yüklü kitlelerin talep ettiği fizikî mucizelere gerek bile olmayacak, onun manevî mucizeleri her şeyi kanıtlamaya yetecektir. Peygamberlik kurumunun mührü ise Hz. Muhammed’dir. Ancak insanoğlunun 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 imkân 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 aklî siyaset dediği, konvansiyonel bir siyaset (es-siyâsetü’l-istilâhiyye) etkinliği sayılmalıdır. Bu siyaset etkinliği ile belki uhrevî yararlar devşirilemez; ancak toplum düzeni (ni-zâmü’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 birarada yürütülmesinin daha realist bir tutum olduğunu düşünenler çıkabilir. Ancak bu durumda çeşitli mazeretlerle hukuk dışına çıkılabilecektir; öldürülmesi asla caiz olmayanlar öldürülebilecek, işlenmesi helal olmayan birçok kötü fiil işlenebilecek ve bunun adına da pekâlâ 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 irtibat-sız bir sosyo-politik hayatın imkânına 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 söz konusu 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-medeniyetü'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-medeniyetü'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-şerî'a) temel prensiplerini ihlâl sebebiyle vukû bulur. Nitekim düşünürümüz adını vermediği bir filozoftan alıntı yaparak, devlet başkanının hukuk (eş-şerî'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 dâhil eder. Taşköprizâde bu alanla ilgili literatürün önde gelenleri arasın-

37 Taşköprizâde, *Miftâhü's-sa'âde ve misbâhü's-siyâde fi mevzû'âti'l-ulûm*, nşr. K. Kâmil Bekrî, A. Ebunnûr, Kahire 1968, I, 403-405.

da Fârâbî'nin *Ârâu ehli'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 itibarıyla “bilimlerin konusuyla ilgili olarak mutluluğun anahtarı ve yüksek derecelere ulaşmanın ışık kaynağı” olsun diye yazılmıştır. Taşköprîzâde'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 kelâm, 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 dînî 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 kelâm ilmi “dînî hakikatların ispatı”nı mümkün kılmasıyla, Allah'ın Zât ve sıfatlarını, –daha sonraları metafizik ontolojiyi– konu edinmesiyle “dînî” niteliği son derece açık bir ilimdir. Kelâmcılar “dînî” (ed-dîniyye) terimini kullanırken bununla İslâm dinine mensubiyeti ve hatta bu dine teslimiyeti kastetmişler, böylece aklî delillerle gidilen ispatın bu mensubiyet ve teslimiyet ardından geçerli olduğunu vurgulamışlardır. Bu teslimiyetin anlamı, dînî mükellefiyet altındaki kişinin durumuna uygun düşen “tedeyyün”ün anlamıyla aynıdır. Eğer tedeyyün sözkonusu olmazsa ne bir kelâm ne de bir ilim “dînî” sayılabilir. Tedeyyün şartından bağımsız

38 A.g.e., I, 407-408.

39 A.g.e., I, 5, II, 151.

olan bilimlere, hakikatin ifadesi bile olsalar, felsefî bilimler (el-‘ulûmu’l-hikemiyye) denmelidir.<sup>40</sup>

İlimleri, varlığın dış dünyada (fi’l-a’yân), zihinde (fi’l-ez-hân), sözde (fi’l-‘ibâre) ve yazıda (fi’l-kitâbe) bulunuşuna göre tasnif eden Taşkoprîzâde son üç kategoride düşünce, dil ve aktarım ile ilgili olan mantık, gramer ve yazı sanatı gibi “âlet ilimleri”ini ele alır. Düşünürümüze göre sadece dış dünyadaki varlığı inceleyen disiplinler “hakikî ilimler” sayılmalıdır. 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 (ahlâk, tedbîr-i menzil, siyaset) olarak ikiye ayrılmış ve alt dallarıyla birlikte tasnif edilmiştir. Buna mukabil usûlu’d-dîn yani kelâm ilmi – şer’î ilimlerin hem bir dalı hem de üst kategorisi olarak– felsefî ilimlerin tahsili için yalnızca bir perspektif vazifesi görmektedir. Çünkü Taşkoprîzâde de farkındadır ki felsefî ilimler ilkeleri, yöntemleri, kavram sistemleri ve problematik veçheleriyle kelâmdan –hatta İslâm’dan– önce inşa edilmiştir.<sup>42</sup> Bu durumda çeşitli felsefî disiplinleri bünyesine sonradan entegre etmiş olan kelâm ilmi, “tedeyyün” şartını yerine getirmek üzere geliştirilmiş bir dinî-fikrî perspektiften ibaret kalmaktadır.

Öte yandan Taşkoprîzâde 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>

40 A.g.e., II, 150.

41 A.g.e., I, 68-69.

42 A.g.e., I, 311.

43 A.g.e., I, 324.

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 ulaşılabileceğini ileri süren Taşköprîzâde, "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" (umûr'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, ahlâk teorisi, ev işletmesi ve siyaset bilimi gibi felsefî (bilimsel) birikimlerin ışığında çözülebilecektir.

Bu durumda Taşköprîzâde için "tedeyyün" ile "temeddün" arasında sosyo-politik açıdan kurduğu irtibatları bu kez "ulûm" bakımından da kurmak gibi bir mesele ortaya çıkmaktadır. Artık anlaşılmış olmalıdır ki, bilginimiz açısından uygarca bir hayat ile dînî hayat, -birbiriyle çelişmek şöyle dursun- birbirini bütünlemektedir. Çünkü üstadımıza göre bir erdem uygarlığının inşası 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 felsefî bilimlerin aynı zamanda "tedeyyün"ün de bir gereği olduğu fikrini temellendirmek Taşköprîzâde için kaçınılmaz

44 A.g.e., III, 10 ; krş. Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Kahire 1332, I, 16.

olmaktadır. Bunun da fikrî geleneğe en uygun düşen yolu, felsefî bilimlerin “halidî-nebevî hikmet geleneği” ile irtibatını kurmaktır. Böylece bu bilimlerle “şer’î ilimler”in birbiriyle çelişmediğini, derin bir uzlaşırılık içinde olduğunu vurgulamak mümkün olurdu. Bu anlayışı dinî/felsefî ilimlerin birbirini bütünlediği ana fikrine dayalı bir b/ilimler tasnifi önerisiyle yüksek öğretim müfredatının temeli olarak düşünmek ise bir müderris için ayrıca anlam taşıyacaktı. Nitekim Taşköprîzâde de böyle yapmıştır.<sup>45</sup>

---

45 *A.g.e.*, I, 26-27, 314-315, 320.