

İSLÂM DÜNYASINDA BİLİM SINIFLANDIRMALARI

Pamukkale Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Yüksek Lisans Tezi
Felsefe Bölümü Anabilim Dalı
Türk İslâm Düşünce Tarihi Programı

Dilek AKSOY


Danışman: Yard. Doç. Dr. Fazıl KARAHAAN

Ocak 2015

DENİZLİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ ONAY FORMU

Felsefe Bölümü Anabilim Dalı, Türk İslâm Düşünce Tarihi Bilim Dalı öğrencisi Dilek Aksoy tarafından Yard. Doç. Dr. Fazıl KARAHAN yönetiminde hazırlanan “İslâm Dünyasında Bilim Sınıflandırmaları” başlıklı tez aşağıdaki jüri üyeleri tarafından 30.01.2015 tarihinde yapılan tez savunma sınavında başarılı bulunmuş ve Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.


Prof. Dr. Mehmet AKGÜN
Jüri Başkanı


Yrd.Doç.Dr. Fazıl KARAHAN
Jüri-Danışman

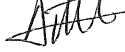

Yrd.Doç.Dr. Kemal GÖZ
Jüri

Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu'nun 13/02/2015 tarih ve .04/20.. sayılı kararıyla onaylanmıştır.


Prof. Dr. Turhan KAÇAR

Enstitü Müdürü

Bu tezin tasarımı, hazırlanması, yürütülmesi, araştırmalarının yapılması ve bulgularının analizlerinde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini; bu çalışmanın doğrudan birincil ürünü olmayan bulguların, verilerin ve materyallerin bilimsel etiğe uygun olarak kaynak gösterildiğini ve alıntı yapılan çalışmalara atıfta bulunulduğunu beyan ederim.

İmza: 

Öğrenci Adı Soyadı: Dilek AKSOY

ÖNSÖZ

İslâm Dünyasında Bilim Sınıflandırmaları başlıklı çalışma hazırlanırken ilk olarak İslâm ve bilim hakkında yapılmış çalışmalardan hareket ettik. Daha iyi bir plan sağlaması açısından bilim tarihi üzerine yazılmış makale ve kitaplar üzerine incelemelerde bulunduk. Tüm bu incelemeler sonucunda ilk olarak tarihin derinliklerinde bilimin ele alınması, bilimin ne gibi özellikleri incelediği ve bunun sonucunda bilimin nasıl bir sınıflandırmaya tâbi tutulduğunu belirlemeye çalıştık. Tezimizde bilim ve ilim kavramlarını eş anlamlı olarak kullandık. Çünkü metafizikten soyutlanmış ve tamamıyla fizik dünyayı kendisine konu edinmiş pozitivist bir bilim tanımının İslâm düşüncesindeki ilim kavramını karşılamadığı hususu göz önünde bulundurulmalıdır. İlimler hemen her dönemde kaynağı, yapısı, faydası, zararı bağlamında, bilimler arası ilişkiyi göstermek ve eğitimde belirli bir plan ve metodolojiyi ortaya koymak gibi muhtelif nedenlerle sınıflandırmalara tâbi tutulmuştur. Bu sınıflandırma şekillerini pek çok açıdan değerlendirmek mümkündür. Çünkü bu sınıflandırmalar bir yandan ilmî, fikri ve kültürel bir birikimin varlığını ortaya koyarken diğer yandanda belirli bir ontolojiye, metafiziğe ve dünya görüşüne işaret etmektedirler. Bu nedenle bilim sınıflandırmalarını, birtakım bilim dallarını yan yana ve alt alta getirerek sıralamak şeklinde değil, belirli bir birikime paralel olarak ilgili sınıflandırmanın ait olduğu dönemin siyasal, kültürel ve zihinsel bir tasnifi biçiminde çok yönlü değerlendirmek gerekmektedir. İşte bizde bu perspektife dayalı olarak, İslâm dünyasında, özellikle Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Haldun, Saçaklızâde ve Hilmi Ziya Ülken'in bilim sınıflandırmalarını inceledik.

Çalışma sırasında yakın desteğini esirgemeyen eşim Agâh Çakır'a teşekkürü bir borç bilirim. İnancı, sonsuz desteği, her daim yanımda olmaktan bir an olsun bile vazgeçmediği ve emeklerinin karşılığını hiçbir şekilde ödeyemeyeceğim manevi gücümün en büyük temsilcisi babam Hüseyin Aksoy'a sonsuz minnet ve teşekkürlerimi sunarım. Son olarak genel anlamda felsefe, özel anlamda ise İslâm dünyasında bilim sınıflandırmaları konusunda düşüncelerimin netleşmesinde, hem hayata hem de entelektüel yolumun aydınlanmasında büyük payı olan sayın hocam Yard. Doç. Dr. Fazıl KARAHAN'a teşekkürlerimi ifade etmek isterim.

ÖZET

İSLÂM DÜNYASINDA BİLİM SINIFLANDIRMALARI

AKSOY, Dilek
Yüksek Lisans Tezi
Felsefe Bölümü ABD
Türk İslâm Düşünce Tarihi Programı
Tez Yöneticisi: Yard. Doç. Dr. Fazıl KARAHAN

Ocak 2015, 116 Sayfa

Bu çalışma giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde bilgi, bilim, sınıflandırma ve bilimler arası ilişki konularını ele aldık. Birinci bölümde, batı dünyasında bilim sınıflandırmaları, bilim sınıflandırmasındaki kriterler, Platon ve Aristoteles'in bilim sınıflandırmaları ve modern felsefede bilim sınıflandırmalarını kısaca değerlendirdik.

İkinci bölümde, İslâm düşüncesinde ve Kur'an'da bilgi ve bilim anlayışının yeri ve önemi, İslâm dünyasında naklî ve aklî ilimler üzerinde durduk.

Üçüncü bölümde, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Haldun, Saçaklızâde ve Hilmi Ziya Ülken'in bilim sınıflandırmalarını kendi eserlerinden yola çıkarak inceledik. Bu sınıflandırmalarda kullanılan kriterler ve sınıflandırmaların temellerini tespit etmeye çalıştık. Daha sonra, İslâm düşüncesindeki bilim sınıflandırmalarının amaçlarını ortaya koyduk ve mukayesesini yaptık.

Sonuç bölümünde ise, konunun incelenmesi sonucunda oluşturduğumuz düşünceleri ortaya koyduk.

Anahtar Kelimeler: Bilgi, Bilim, Sınıflandırma, Kriter, Bilim Anlayışı.

ABSTRACT

SCIENCE CLASSIFICATIONS IN THE ISLAMIC WORLD

AKSOY, Dilek

Master Thesis

Philosophy Department

Turkish Islam Thought History Programme

Adviser of Thesis: Fazıl KARAHAN

January 2015, 116 Pages

This study consists of introduction and three parts. In the introduction part, we treated knowledge, science, classification and relationship between science topics. In the first part, we briefly evaluated classification of science in the western world, criteria in the science classification, Plato's and Aristotle's classifications of science and science classification in modern philosophy.

In the second part, we dwelt on the importance and place of knowledge and mentality of science in the Qur'an and Islamic thought, mental and transfer of science in the Islamic world.

In the third part, we examined Farabi's, Ibn Sina's, Ibn Khaldun's, Saçaklızade's and H. Ziya Ülken's science classifications starting from their works. We tried to determine the criteria used in this classification and basics of classification. Later, we put forward the aims of science classification in Islamic thought and we made the comparison.

In the conclusion part, we have tried to put forward ideas that we created as a result of examining the issue.

Keywords: Knowledge, Science, Classification, Criteria, Mentality of Science.

İÇİNDEKİLER TABLOSU

ÖNSÖZ	i
ÖZET.....	ii
ABSTRACT	iii
İÇİNDEKİLER	iv
KISALTMALAR	vii
GİRİŞ	1
1.1. Bilgi ve Bilim.....	2
1.2. Sınıflandırma.....	4
1.3. Bilimler Arası İlişki	6

BİRİNCİ BÖLÜM

1. BATI DÜNYASINDA BİLİM SINIFLANDIRMALARI

1.1. Bilim Sınıflandırmalarının Kriterler	9
1.2. Felsefe Tarihinde Bilim Sınıflandırmaları	11
1.2.1. Platon'un Bilim Sınıflandırması.....	11
1.2.2. Aristoteles'in Bilim Sınıflandırması	12
1.2.3. Modern Felsefede Bilim Sınıflandırmaları.....	15

İKİNCİ BÖLÜM

2. İSLÂM DÜNYASINDA BİLİM

2.1. Kur'an ve İslâm Düşüncesinde Bilgi, Bilim ve Genel Bilimler Sınıflaması	18
2.1.1. Naklî İlimler	24
2.1.2. Aklî İlimler	26

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. BAZI İSLÂM DÜŞÜNÜRLERİNDE BİLİM SINIFLANDIRMALARI

3.1. Fârâbî'nin Bilim Sınıflandırması	28
3.1.1. Somut Bir Çerçeve Olarak Bilim Sınıflandırması.....	28
3.1.2. Sınıflandırmanın Unsurları.....	35
3.1.2.1. Sınıflandırmanın Kriterleri.....	35
3.1.2.1.1. Ontolojik Kriter	35
3.1.2.1.2. Burhan Kriteri	36
3.1.2.1.3. Gaye Kriteri	40
3.2. İbn Sînâ'nın Bilim Sınıflandırması	41
3.2.1. Somut Bir Çerçeve Olarak Bilim Sınıflandırması.....	41
3.2.2. Sınıflandırmanın Unsurları.....	50
3.2.2.1. Sınıflandırmanın Kriterleri.....	50
3.2.2.1.1. Ontolojik Kriter	51
3.2.2.1.2. Burhan Kriteri.....	51
3.2.2.1.3. Gaye Kriteri	54
3.3. İbn Haldun'un Bilim Sınıflandırması	54
3.3.1. Somut Bir Çerçeve Olarak Bilim Sınıflandırması.....	55
3.3.1.1. Dinî Ve Naklî İlimler	57
3.3.1.1.1. Kur'an İlimleri	57
3.3.1.1.2. Hadis	57
3.3.1.1.3. Fıkıh.....	58

3.3.1.1.4. Kelâm.....	59
3.3.1.1.5. Tasavvuf	59
3.3.1.2. Edebiyat ve Sanatta.....	62
3.3.1.3. Felsefî-Aklî İlimler	62
3.3.1.3.1. Mantık.....	62
3.3.1.3.2. İlahiyat	62
3.3.1.4. Tabîî İlimler	63
3.3.1.4.1. Coğrafya	63
3.3.1.4.2. Astronomi	63
3.3.1.4.3. Tıp.....	64
3.3.1.4.4. Kimya	64
3.3.1.4.5. Biyoloji.....	64
3.3.1.5. İbn Haldun ve Riyazi İlimler	64
3.3.1.6. Eğitim ve Öğretim.....	65
3.3.1.7. Otobiyografi.....	66
3.3.1.8. Bilimler Tasnifinde Tarihin Yeri	66
3.4. Saçaklızâde'nin Bilim Sınıflandırması	68
3.4.1. Saçaklızâde'nin Yaşadığı Dönemin Bilim Anlayışı.....	68
3.4.2. Somut Bir Çerçeve Olarak Bilim Sınıflandırması.....	75
3.4.2.1. Faydası ve Zararı Bakımından Bilimlerin Sınıfları	77
3.4.2.1.1. Faydalı Bilimler	78
3.4.2.1.1.1. Arabi Bilimler	78
3.4.2.1.1.1.1. Lügat, Sarf ve Nahiv İlmi.....	78
3.4.2.1.1.1.2. İştikâk İlmi	78
3.4.2.1.1.1.3. Belâgat İlmi	79
3.4.2.1.1.1.4. Arûz İlmi.....	79
3.4.2.1.1.1.5. Muhâdarat İlmi	79
3.4.2.1.1.1.6. Tarih İlmi.....	80
3.4.2.1.1.2. Aklî İlimler	80
3.4.2.1.1.2.1. Matematik	80
3.4.2.1.1.2.1.1. Hendese (Geometri)	81
3.4.2.1.1.2.1.2. Hesap Bilimi.....	81
3.4.2.1.1.2.1.3. Astronomi Bilimi.....	82
3.4.2.1.1.2.2. Mantık Bilimi.....	83
3.4.2.1.1.2.3. Tıp Bilimi.....	83
3.4.2.1.1.2.3.1. Otopsi Bilimi	84
3.4.2.1.1.2.4. Münazara Bilimi	84
3.4.2.1.1.2.5. Cedel Bilimi	84
3.4.2.1.1.2.6. Kelâm İlmi	85
3.4.2.1.1.3. Dinî (Şerî) İlimler.....	85
3.4.2.1.1.3.1. Kur'an'î İlimler.....	85
3.4.2.1.1.3.1.1. Tefsir İlmi.....	86
3.4.2.1.1.3.1.2. Tecvîd İlmi	86
3.4.2.1.1.3.1.3. Mushafların Yazımı İlmi.....	87
3.4.2.1.1.3.1.4. Kıraat İlmi	87
3.4.2.1.1.3.2. Hadis İlmi.....	87
3.4.2.1.1.3.3. Fıkıh İlmi	88
3.4.2.1.1.3.4. Ahlâk İlmi	88
3.4.2.1.1.3.5. Tasavvuf İlmi.....	89
3.4.2.1.1.3.6. Ledünnî İlmi.....	89

3.4.2.1.1.3.7. Meviza (Öğüt) İlimi	89
3.4.2.1.1.3.8. Ferâset İlimi	89
3.4.2.1.1.3.9. Rüyâ Tabiri	90
3.4.2.1.1.3.10. Fars Dili İlimi	90
3.4.2.1.2. Zararlı İlimler	90
3.4.2.1.2.1. Felsefe	90
3.4.2.1.2.2. Sihir İlimi	92
3.4.2.1.2.3. Yıldızların Ahkâmı İlimi	92
3.4.2.1.2.4. Göz Boyama ve Cifr (harf) İlimi	93
3.4.2.2. Dinî Hüküm Bakımından Bilimlerin Sınıflandırılması	93
3.4.2.2.1. Farz Hükümünde Olan İlimler	93
3.4.2.2.1.1. Farzı Ayn	93
3.4.2.2.1.2. Farzı Kifâye	94
3.4.2.2.2. Vâcip Hükümünde Olan İlimler	94
3.4.2.2.3. Mendûb Hükümünde Olan İlimler	94
3.4.2.2.4. Mekrûh Hükümünde Olan İlimler	95
3.4.2.2.5. Haram Hükümünde Olan İlimler	95
3.4.2.2.6. Mübâh Hükümünde Olan İlimler	95
3.4.2.3. Eğitim ve Öğretim Düzeyi Bakımından İlimlerin Sınıflandırılması	96
3.5. Hilmi Ziya Ülken'in Bilim Sınıflandırması	96
3.5.1. Hilmi Ziya Ülken'in Yaşadığı Dönemin Bilim Anlayışı Ve Somut Bir Çerçeve Olarak Bilim Sınıflandırması	96
3.5.2. Hilmi Ziya Ülken'e Göre Toplumbiliminin Gelişmesi	98
3.5.3. Hilmi Ziya Ülken'in Psikoloji Bilimine Yaklaşımı	99
3.6. İslâm Dünyasında Bilim Sınıflandırmalarının Amacı Ve Mukayesesi	100
SONUÇ	109
KAYNAKLAR	113
ÖZGEÇMİŞ	116

KISALTMALAR

a.g.e.	Adı geçen eser
a.g.m.	Adı geçen makale
bkz.	Bakınız
ev.	Çeviren
s.	Sayfa
sy.	Sayı
T.D.V.	Türkiye Diyanet Vakfı
y.	Yıl
c.	Cilt

GİRİŞ

Düşünce tarihinde, filozoflar benimsemiş oldukları felsefe sistemleri doğrultusunda birçok bilim sınıflamaları ortaya koymuşlardır. İslâm felsefesi söz konusu olduğunda Kindî (873), Fârâbî (950), İbn Sînâ (1037), Gazalî (1111), İbn Haldun (1403), Saçaklızâde (1742) ve Hilmi Ziya Ülken'e (1974) kadar birçok filozof, ilimleri kendi felsefe ve ilim anlayışları doğrultusunda sınıflandırmışlardır.

Bilim sınıflandırmaları, filozofların epistemolojik ve ontolojik sistemlerinin bir parçası ve sonucudur. Dolayısıyla bilim sınıflandırmaları, filozofların kendi dönemlerinde bilimleri hangi açılardan ve hangi şekillerde sınıflandırdıklarını ortaya koymakla birlikte onların bilgiye ve bilime nasıl baktıklarının, bilgiyi ve bilimi kendi zihin dünyalarında nasıl anlamlandırdıklarının da işaretlerini vermektedir. Onun için herhangi bir filozofun bilim sınıflamalarını incelemek aynı zamanda onun epistemolojik sistemini de açığa çıkaracaktır.

Bir dünya görüşünü ya da düşünce sistemini ele veren en önemli noktalardan biri şüphesiz onun bilgiye bakış açısının niteliğidir. Bilgiye bakış açısının, en açık bir şekilde görüldüğü noktalardan biri kuşkusuz, filozofun ya da düşünce sisteminin bilimleri nasıl sınıflandırdığı konusudur. Yani bilim sınıflandırmaları, ele alınan düşüncede bilginin nasıl anlaşıldığını çözümlememize yardımcı olan önemli unsurlardan biridir. Günümüze uygun bir bilim sınıflamasının yapılabilmesi için geçmişte İslâm filozoflarının yapmış oldukları bilim sınıflamalarının bilinmesi pratik ve teorik açıdan önemli katkılar sağlayacaktır.

Günümüzde bilim anlayışı ve bu anlayışın uzantısı olarak yapılan sınıflandırmalar pozitivist bir bakış açısının etkisi altındadır. Bu pozitivist sınıflandırmada metafizik dışlanmış durumdadır. Ayrıca bilimler bir çok alt dallara ayrılmış ve aralarındaki organik bağ koparılmış durumdadır. Yine bu sınıflandırmalarda kelâm, fıkıh, tefsir ve hadis gibi dinî ilimlerin yeri ve konumu belirsizdir. Dolayısıyla bu sınıflandırmalar, İslâm düşüncesinin pratik ve teorik ihtiyacını karşılamaktan çok uzaktır. Bu durum gerek Batı'da gerekse İslâm dünyasında bilimin kendisini tartışma konusu haline getirmiştir.

Elbette filozoflar kendi dönemlerinde karşılaştıkları düşünsel sorunlarla uğraşmış ve bu sorunlara kendi düşünce dünyalarından yola çıkarak çözümler bulmuşlardır. Bu çözümlerin sorunu ne kadar çözdüğünü tartışmak bu çalışmanın

konusu değildir. Ama şu kadarını söylemeliyiz ki; kültürel mirasımızın bugün bizler için anlamlı ve işlevsel olması için onların sorunlara çözüm ararken dayandıkları zihinsel alt yapıyı anlamaya çalışmalıyız. O zaman İslâm düşüncesi içerisinde üretilen düşünceler, modern dünyada yaşayan biz Müslümanların sorunları konusunda pratik ve teorik bir karşılık bulacaktır. Ele aldığımız konunun klasik İslâm felsefesinin, tarihin belli bir kesitinde üretilmiş ve artık bugüne hitap etmeyen bir bilgi yığını olmadığının somut olarak görüldüğü noktalardan biri olduğunu söyleyebiliriz.

Peki, bilimleri sınıflandırmanın felsefi ve pratik açıdan önem ve değeri nedir? Bilimleri sınıflandırmanın gerekliliğini nasıl açıklayabiliriz? Birçok filozofun bu konu üzerinde önemle durması ve bilimleri kategorize etmesinin anlamı nedir? Bilimleri sınıflandırmanın, bizzat ilmin kendisine ne gibi bir faydası olabilir? Son olarak; bir filozofun sistemini anlamak açısından bilimleri sınıflandırma şekli bize ne kadar yardımcı olabilir? şeklindeki sorular konuyu aydınlatmak ve önemini ortaya koymak açısından üzerinde durulması gereken sorulardır.

Bu sorulara İslâm felsefesindeki bütün filozoflar çerçevesinde cevap vermek bu çalışmanın boyutlarını aşmaktadır. Biz bu soruları Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Haldun, Saçaklızâde ve Hilmi Ziya Ülken'nin ele aldığı bilim sınıflandırmaları çerçevesinde cevaplamaya çalışacağız. Bilim sınıflandırmalarına geçmeden önce bilim, bilgi, sınıflandırma ve bilimler arası ilişki kavramlarına kısaca göz atalım.

1.1. Bilgi Ve Bilim

Bilgi, felsefenin ve bütün bilimlerin konusudur. Ancak hiçbir bilim bilginin kendi sorunlarıyla uğraşmaz. Bilim kendi alanına giren konuları ele alır ve inceler. Fakat hiçbir bilim “bilgi nedir?” sorusunu sormaz. Bilginin niteliği ve bu bilginin kazanıldığı şeyin üzerinde de düşünmez. Bilgi üzerinde bu düşünüşü felsefe gerçekleştirir.¹

Bilgi, ilkçağlardan itibaren felsefenin en temel sorunlarından biridir. Bilgi nedir? Bilgi bilinebilir mi? Bilinebilirse hangi yolla bilinebilir? gibi sorulara, her filozofun kendi düşünce sistemine göre cevaplar verdiği görülmektedir. Verilen cevaplar, filozofun düşünce sistemine, dünya görüşüne, yaşadığı kültürel atmosfere ve

¹ Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitapevi, VIII. Baskı, İstanbul 2003, s. 47.

felsefi anlayışa göre farklılık gösterdiği için, bilginin objektif bir tanımının yapılması çok zordur.²

Genel olarak bilgi, “*suje-obje ilişkisinde sujenin tasdikiyle ortaya çıkan bir üründür*”³ diye tarif edilir. Bu tanımda görelî bir birleşme olsa da, tanımın iki ucunda bulunan özne (suje) ve nesne (obje) kavramlarına farklı anlamlar verilmesiyle farklı anlayışlar ortaya çıkmıştır. Nesnenin varlığını özneye bağlayan idealizm, objeyi sadece duyuma indirgeyen ve bilginin kaynağını duyum olarak belirleyen sensualist-emprist görüş, bu görüşün bir şeklini teşkil eden pozitivizm, idealizmin karşısında bulunan özneyi nesneye bağlı kılan realizm ve onun aşırı şekli olan materyalizm, bilgiyi farklı bakış açılarından değerlendirmişlerdir. Dolayısıyla bilgiye bakış açısındaki farklılık da farklı bilim anlayışları ve teorileri ortaya çıkarmıştır. Görüşleri birçok düşünürü etkilemiş olan Platon ve Aristoteles’in bilgi ve bilim anlayışlarını kısaca incelemeye çalışalım.

Bilginin imkânı ve değeri üzerinde düşünen ve sofistlere karşı bilginin imkânını savunan filozoflardan biri, Platon olmuştur. Platon, hocası Sokrates’i takip ederek gerçekliğin bir ve mutlak, değişmez olduğunu, bilginin doğuştan var olduğunu, bilmenin ruhun derinliklerinde gizlenmiş olan bilgileri bilmek olduğunu savunmuştur. Ona göre; bilginin kaynağı duyum değil, aksine akıldır. Duyular alemi sembollerden ibarettir ve bize doğru ve kesin bilgiyi vermekten çok uzaktır. Aldatıcı, geçici ve kusurludur. İşte bu yüzden bize doğru bilgiyi veren maddî dünyanın ötesinde, ideler âlemi, zihinsel dünyanın bilgisidir. İdealar dünyası ise, kendiliğinden zihinde var olan, soyut, değişmez, bir, mutlak ve zorunlu varlıkların dünyasıdır. Olgusal dünyayı biz duyularla algılarız. Ama olgusal dünya ideler dünyasının bir kopyasıdır. Bu dünyaya ait duyusal algılarımız sanının ötesine geçemeyecektir. Sonuç itibarıyla, Platon’a göre bilgi mümkündür ve bunun kaynağı duyular değil, doğuştan ruhumuzda bulunan kavramları düşünmekten ibarettir. Platon’un gerçek bilgidен kavramsal bilgiyi kastettiğini gösterir ki; bu da idelerin bilgisidir.⁴

Bilimsel bilginin imkânı, değeri, elde edilmesinin kuralları ve aşamaları üzerinde düşünceler ortaya koyan filozoflardan biri de Aristoteles’tir. Bilim nedir? Konusuna

² Alparslan Açıkgeçen, İslâmî Bilim ve Felsefe Anlayışı, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Türkiye Ekonomik ve Kültürel Dayanışma Vakfı Yayınları, sy. 3, İstanbul 1990, c. IV, s. 175.

³ Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açından İman*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1997, s. 81-87.

⁴ Cemal Yıldırım, *Bilim Tarihi*, Remzi Kitapevi, X. Baskı, İstanbul 2006, s. 28-30.

uyan, onu doğru olarak yansıtan doğru bilgidir. Ancak onun sadece doğru olması yetmez. Aynı zamanda onun mutlak, zorunlu ve evrensel olarak doğru olması gerekir. Burada da her şeyden önce bu mutlaklık, zorunluluk ve evrenselliğin dayanağı gerçekliğin kendisinde bulunmalıdır. Dış dünyada gerçeğin kendisinde gelip geçici, belirsiz, bireysel olan şeylerin yanında devamlı, kalıcı, tam olarak belirli ve evrensel olan şeyler vardır. Eğer gerçeğin kendisinde bu şeyler olmasaydı, hiçbir doğru olmazdı. Oysa bu varlığa ait olması veya olmaması mümkün olan, gelip geçici bireysel arazlar yanında bir varlıktan hiçbir zaman ayrılması mümkün olmayan, bir varlığı o varlık yapan hatta bundan dolayı bir varlığın tözünü teşkil ettiğinin söylenmesi mümkün olan bir şey vardır ki; bu mutlak, zorunlu, evrensel şey, özdür. Bilimin konusunu teşkil eden şeyler, işte bu sabit, değişmez, ezelî-ebedî özlerdir.⁵

Aristoteles'e göre, bir bilginin bilim olabilmesi için öncelikle kendi içerisinde mantıksal bir tutarlılığa sahip olması gerekir. Ancak bunun yanında bu bilginin mutlak, değişmez ve evrensel bir nitelikte olması gerekir. Buna göre tümelin ilmi olur, tikelin ilminin olması mümkün değildir. Ayrıca Aristoteles'e göre bilim, "özün bilgisi" ve "sebeplerin bilgisi" dir. Özün bilgisinden kastedilen, Platon'da olduğu gibi nesnelere dışında, eşyadan önce ve üstün bir fikir, deneme-dışı (transendent) bir varlık değildir. Öz, fertlerde, deneme-içinde (immanent) dir. Dolayısıyla Aristoteles'in özün bilgisinden kastedtiği şey, Platon'da olduğu gibi bu dünyanın dışında ve bu varlık alanından tamamen ayrı bir şey değildir. Çünkü Aristoteles'e göre akıl ve duyum bilgi edinmekte birer araçtır. Akıl duyumdan daha üstün bir yeti olmakla birlikte aklın işlevsel olabilmesi için bir alt yeti olan duyumun verilerine bağımlıdır. Çünkü bilgimiz duyumdan yani tikel olandan başlar ve tümel yani genel olana doğru yükselir.⁶

1.2. Sınıflandırma

Sınıflandırmanın anlamı, bilgide ilk ve en önemli adım olarak belirli şeylerin birliğini ve çeşitli şey türleri arasındaki ilişkiyi kavramanın yolu; doğada düzen keşfetmenin ilk ve en basit yöntemi. Konu ve nesnelere cins-tür ilişkisine göre sıralamadır.⁷

⁵ Ahmet Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, Vadi Yayınları, Ankara 2003, s. 150.

⁶ Hamdi Ragıp Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, Kültür Yayınları, Ankara 1974, s. 83.

⁷ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradikma Yayınları, IV. Baskı, İstanbul 2000, s. 849-850.

Genel olarak bütün olgu ve olaylar sınıflandırılırken iki hususun göz önünde bulundurulması gerekir: a) Bir sınıflama en üstteki cins kavramıyla homojen kavramları, alt cins ve cinsler olarak içermelidir. Mesela hayvan cinsine dair bir sınıflandırmada bir bitki cinsi yer alamaz. b) İki ayrı sınıfta bulunanlar arasında söz konusu olan özellikler, her birinin kendi içlerinde taşıdıkları ortak özelliklerden fazla olmamalıdır. İşte bu iki şarta riayet eden sınıflandırmalara “tam sınıflandırma” denilirken, bu şartları yerine getirmeyen sınıflandırmalara “eksik sınıflandırma” denilmektedir.⁸ Bir örnekle açıklamamız gerekirse sosyal ve fen bilimlerini aynı kategoride incelemek doğru olmadığı gibi fen bilimlerinden olan matematik ve fizik bilimi arasında ortak özellikler olduğu gibi birbirinden farklı ayırtedici özelliklerde vardır.

Sınıflandırmaya neden ihtiyaç duyulduğu konusuna gelince, temel olarak iki amaçtan ya da ihtiyaçtan bahsedebiliriz: a) Pratik amaç: Bu amaca göre yapılan bir sınıflandırmada pratik olarak işe yaramayan özellikler göz ardı edilir. Bu amaca uygun olanlar ön plana çıkarılır. Pratik amaç gözetilerek yapılan sınıflandırmalara “yapay sınıflandırma” da denilir. b) Teorik amaç: Bu tür sınıflamada ele alınan kavramların işlemlerini göz önünde tutarak nesnelere gerçek özelliklerine yönelmek esastır. Konunun ya da nesnenin tüm özellikleri dikkate alındığı için, bu tür sınıflamaya “doğal veya gerçek sınıflama” denir. Yani bir sınıflamanın gerçek sınıflama olabilmesi için nesnenin ya da kavramın birinci dereceden özellikleri dikkate alınmalıdır. Mesela, hayvanların dış görünüşlerine bakarak kara, deniz ve kara-deniz hayvanları olarak sınıflandırmak doğal bir sınıflama değildir. Oysa modern çağda hayvanların omurgalı ve omurgasız olarak sınıflandırılması yanlış anlayışları da bertaraf edecek doğal bir sınıflamadır.⁹

Bilginin birikmesi sonucu onu belli bir sınıflamaya tâbi tutmak elbetteki bir ihtiyaçtır. Bilginin anlaşılabilir hale getirilmesi ve öğretim açısından kolaylaştırılması için bu şarttır. Ama her sınıflandırmanın bu amacı gerçekleştirdiği anlamına gelmemektedir. Çünkü ilimler sınıflaması yapılırken, ilimlerin farklı yönleri ortaya konduğu gibi, ortak yönleri görmezden gelinmemelidir. Aksi takdirde ilimler arasındaki organik bağ koparılmış olacak ve böylece ilimler ele aldıkları konularda bütünsellikten uzaklaşarak parçacı bir sonuç elde edeceklerdir. Sınıflamada dikkat edilmesi gereken bir başka husus da, sınıflama yapılırken toplumun kültür yapısı,

⁸ Cevizci, a.g.e., s. 851.

⁹ Cevizci, a.g.e., s. 850-851.

dünya görüşü ve ilme bakış açısı dikkate alınmalıdır. Çünkü bize göre, her ne kadar tabiat ilimleri toplumdan topluma farklılık arz etmeyip görece bir evrenselliğe sahip olduğunu kabul etsek de, insanı ele alan ilimler söz konusu olduğunda köklü farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Mesela İslâm düşüncesinde bilgi ahlâktan bağımsız olmadığı halde, Batı düşüncesinde bilgi ahlâkî bağlardan koparılmış durumdadır. İşte bu yüzden İslâm dünyasında ortaya konacak bir sınıflama kültürel, toplumsal ve düşünsel ortamı göz önünde tutmak zorundadır. Aksi takdirde, yapılacak bir sınıflama pratik ve teorik ihtiyaca cevap vermeyen sunî bir sınıflama olacaktır.¹⁰

1.3. Bilimler Arası İlişki

Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki, bütün bilim ve felsefe anlayışları izafi ve zamansaldır. Yani günümüze kadar yapılagelmiş bilim ve felsefe tanımları evrensel olmayıp belli bir dönemin düşünsel atmosferinin doğal bir sonucu olarak anlaşılmalıdır. Yapılan bilim sınıflamaları da, dönemin ilim ve felsefe anlayışının bir tezahürüdür. Burada şu husus gözden ırak tutulmamalıdır ki, bilim sınıflamaları bizatihî varlığın kendi özünde olan bir şey değildir.¹¹ Yani ister tümel bir ilim olsun isterse tikel bir ilim olsun her ilmin konusu varlıktır. Varlık ise bütünsel bir yapı arz etmektedir. Her ne kadar varlığın sınıflara ayrılması mümkün ise de, mesela insanı bir varlık olarak bütünsel bir şekilde anlamak için onun diğer varlıklarla münasebetini incelemek kaçınılmazdır. Yoksa insan hakkında tümel bir bilgiye sahip olmak mümkün değildir. İşte bu yüzden insanı anlamak için sadece psikoloji ilmi yeterli değildir. İnsanın sosyal bir varlık olması hasebiyle sosyoloji, doğayla ilişki içerisinde olması hasebiyle fizik, aşkın bir varlığa hayatında ihtiyaç duyması hasebiyle metafizik ilmi insanın anlaşılması için gerekli olan bilimlerdir.¹²

Bilim sınıflandırmaları ontolojinin gerektirdiği bir şey olmayıp epistemolojik bir gereksinimdir. Şöyle ki, sınıflandırma varlığın bizzat kendisinin ilzam ettiği bir şey değil, o varlık hakkında geliştirilen anlayışın bir sonucudur. Bu husus sınıflandırmanın teorik açıdan gerekliliğini açıklar. Bu açıklama ışığında yapılacak bir bilim sınıflamasının iki hususa dikkat etmesi gerektiğini söyleyebiliriz: 1- Bilimler sınıflandırılırken varlığın birbiriyle organik bir ilişkisi ve birliği olduğu gerçeği unutulmamalı ve yapılacak sınıflandırmanın varlık kategorileri arasına aşılmaz

¹⁰ Nuri Adıgüzel, *Günümüz İslâm Felsefesinin Sorunsalları*, İlahiyat Yayınları, İstanbul 2005, s. 60-66.

¹¹ Açıkgenç, a.g.m., s. 182.

¹² Açıkgenç, a.g.m., s. 4.

duvarlar çekmesine izin verilmemelidir. 2- Sınıflandırmada pratik kaygılar da dikkate alınmalı, yapılan sınıflandırma bilginin daha kolay ve daha sistematik olarak elde edilmesine yardımcı olmalıdır. Dolayısıyla ilimlerin sınıflandırması pratik açıdan bir gereklilik olmakla birlikte, varlığın birliğini bozacak şekilde ilimler arasına kesin sınırlar çekmek ve aralarındaki organik ilişkiyi koparmak ontolojik ve epistemolojik unsurları da beraberinde getirir.¹³

Felsefî ilimlerin İslâm düşüncesine girmesiyle birlikte bu ilimlerin dinî ilimlerle çatışma içerisine girmemesi için sınıflamasının yapılması ve İslâm düşüncesi içerisinde sistematik bir yapıya kavuşturulması gerekiyordu. Nitekim İslâm filozoflarının bunu başardıkları söylenebilir. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın bilimlerin konusu olan varlığın bütünsel yapısını göz önünde bulundurarak sunî bir sınıflandırma yapmamışlardır. Ontolojiyi epistemolojiye mahkum etmemişler, aksine epistemolojilerini ontolojiden hareket ederek kurmaya çalışmışlardır.¹⁴

Fârâbî bilimleri küllî/tümel ve cüz'î/tikel olarak ikiye ayırır. Cüz'î bilimlerden kastedilen fizik, matematik ve tıp gibi ilimlerken, küllî bilim metafiziktir. Fârâbî'nin bilimleri bu şekilde sınıflandırırken bilimlerin ele aldığı varlık sahasının niteliğini esas almıştır. Buna göre cüz'î bilimler cüz'î varlıkların cüz'î özelliklerini inceler. Küllî bilimler ise, küllî varlıkların küllî ilkelerini inceler. Bilimlerin bu vasfından dolayı metafizik bilimler hiyerarşisinde en üst sırayı almaktadır. Bununla birlikte yatay boyutta metafizik de diğer bilimler gibi bir felsefî bilimdir.¹⁵ İbn Sînâ'ya baktığımızda ise, temel olarak aynı düşünceden hareket ettiğini söyleyebiliriz. O, bilimlerin tikel-tümel ayrımı ve metafiziğin tümel ilim grubunda değerlendirilişi hususunda Fârâbî ile örtüşmektedir.¹⁶

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın bu ayrımı ontolojik bir ayrımdır. Yani ilimlerin bir kısmı varlığın bir yönüyle ya da özelliğiyle ilgilenirken, bir kısmı ise varlığı tümel olarak kavramaya çalışır. İlimlerin bu şekilde konumlandırılması, tikel ilimlerin konularını incelerken tümel olan ilmin verilerinden faydalanmalarını zorunlu kılmaktadır. Bunun tersi de geçerlidir. Yani tümel ilimler varlığın tümel bilgisini elde etmek için diğer tikel ilimlerin sonuçlarından yararlanmak durumundadır.¹⁷

¹³ Adıgüzel, *a.g.e.*, s. 62-64.

¹⁴ Adıgüzel, *a.g.e.*, s. 66-67.

¹⁵ Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Diyanet Vakfı Yayınları, VI Baskı, Ankara 2005, s. 120.

¹⁶ Bayraktar, *a.g.e.*, s.121.

¹⁷ İbn Sina, *Kitabu's-Şifa, II. Analitikler*, çev. Ömer Türker, Litera Yayınları, II. Baskı, İstanbul 2006, s. 108.

Sonuç itibariyle, Fârâbî ve İbn Sînâ ilimleri tümel ve tikel olarak ayırmaları onların bu ayrımı yaparken varlığın kendisinden hareket ettiklerini ve bilimlerin varlık karşısındaki konumunu esas aldıklarını göstermektedir. Dolayısıyla bilimler bu açıdan farklılaşmakla birlikte konularının nihayetinde varlık olması itibariyle ortaktır. Hepsi felsefî bilim sisteminin birer parçasıdır.

Günümüzdeki bilim ve bilim sınıflamasına baktığımızda varlığın kendisinden değil, varlığı incelerken kullandığımız metottan hareket ettiklerini görmekteyiz. Buna göre bilim deney ve gözlem sonucunda elde edilen bir ürüne indirgenmiş, varlığın anlaşılmasında bu metod olmazsa olmaz bir şart olarak dayatılmıştır.¹⁸ Bunun sonucunda bu metodla elde edilemeyen varlık alanı bilimin dışına atılarak varlığın tümel olarak kavranması imkânsız hale gelmiştir. Bu anlayışın getirmiş olduğu bir diğer olgu ise varlığın birçok tikel kısma ayrılarak bunlarla ilgilenen birçok bilimin ihdas edilmiş olması ve bunun sonucunda varlığa parçacı bir şekilde yaklaşmış olmasıdır. Dolayısıyla bugün bilim sınıflamaları varlığın birliğini ve tümelliğini göz ardı ettikleri için ve metodu varlığın önüne geçirdikleri için ilimler arasındaki ilişkiyi koparmış ve böylece varlığın tümel bilgisini elde etmekten çok uzaklaşmışlardır. Bu epistemolojik çıkmazdan çıkmak adına Fârâbî ve İbn Sînâ'nın varlığın mahiyetini esas alarak bilimleri de tikel ve tümel olarak ikiye ayırması önemli bir hareket noktası oluşturabilir.¹⁹

¹⁸ Mengüşoğlu, *a.g.e.*, s. 44-46.

¹⁹ Adıgüzel, *a.g.e.*, s. 65-66.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. BATI DÜNYASINDA BİLİM SINIFLANDIRMALARI

1.1. Bilim Sınıflandırmalarının Kriterleri

Filozofların yapmış olduğu bilim sınıflandırmalarının farklılık arz etmesinin en temel sebebi, filozofların kullandıkları kriterlerin farklı olmasıdır. Bu kriterleri genel olarak üç ana grupta toplayabiliriz. Birincisi, ontolojik kriterdir ki, bununla bilimin ele aldığı varlık sahası kastedilir. İkincisi, epistemolojik kriterdir ki, bununla da bilimlerde kullanılan yöntem kastedilir. Üçüncüsü ise, gaye kriteridir ki, bu da bilimlerin varmak istediği sonucun esas alınmasıdır. Bazı sınıflamalarda bu kriterlerden sadece biri kullanılırken, bazılarında birden fazlası ya da tamamı kullanılabilir. ²⁰

Birer sistem filozofu olan Fârâbî, İbn Sînâ, Aristoteles ve Platon gibi filozofların bilimleri sınıflandırmasında bu kriterin kullanıldığını açıkça görmekteyiz. Bu filozofların bir sistem filozofu olması, onların ontoloji alanındaki görüşleri ile epistemoloji alanındaki görüşlerinin iç içe geçmesine ve birbiriyle organik bir bağ içerisinde bulunmasına sebep olmuştur. Bu yüzden bu filozofların epistemoloji alanındaki görüşlerini ortaya koyarken, ontoloji hakkındaki görüşlerini ele almak kaçınılmaz olmuştur. İşte bundan dolayı bu filozofların bilim sınıflandırmalarında ontolojik görüşleri etkili olmuştur. ²¹ Aristoteles, teorik bilimleri; metafizik, fizik ve matematik olarak üç kısma ayırırken bu bilimlerin her birinin farklı bir varlık sahasına tekabül etmesinden yola çıkmıştır. Aynı şekilde bunları üstünlük seviyesine göre hiyerarşik bir sıraya koyduğunda da, bilimlerin ilgilendiği varlık sahasının mahiyetini esas almıştır. ²²

İbn Sînâ ise, *Risale Fî Aksami'l Hikme* adlı eserinde ilimleri aşağı ilim (el-ilmu'l-esfel, fizik) orta ilim (el-ilmu'l-evsat, matematik), yüce ilim (el-ilmü'l-a'lâ, metafizik) olarak üç kısma ayırmaktadır. Bunun sebebini ise, varlığın da ilimler gibi aşağı, orta ve yüce olmak üzere üç kısma ayrılması olarak göstermektedir. Buradan anlaşılan, İbn Sînâ ontolojiden yola çıkarak bilim sınıflandırmasını onun üzerine kurmaktadır.

²⁰ Mengüşoğlu, a.g.e., s. 30.

²¹ İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yayınları, II. Baskı, İstanbul 2001, s. 136.

²² Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, II. Baskı, İstanbul 1996, s. 455.

Bilim sınıflandırmasında kullanılan kriterlerden bir diğeri, epistemolojik, başka bir deyişle metodolojik kriterdir. Epistemolojik kriterde bilimin, sonuçlara ulaşırken kullanmış olduğu metod esas alınmaktadır. Bu İslâm felsefesi bağlamında düşünüldüğünde, bir bilimin ne ölçüde burhana dayandığı meselesiyle alâkalıdır. Yani bir bilim ne kadar burhan metodunu kullanıyorsa, o ilmin ortaya koyduğu bilgilerin kesinliği ve doğruluğu da o ölçüde artar. O halde, İslâm felsefesinde burhan “*metodolojik bakımdan ilmîliğin, epistemolojik bakımdan ise, kesinliğin kriteridir. Burhan kriteri, bilim sınıflandırmasında hiyerarşiyi belirleyen metodolojik bir ilkedir.*”²³

İslâm düşüncesinde burhanı bir sistem olarak bütün yönleriyle ortaya koyan Fârâbî olmuştur. Bir sistem olarak felsefenin İslâm düşüncesi içinde meşruiyet zemini bulması, aynı zamanda felsefenin bilgiyi üretirken yaslanmış olduğu epistemolojik metodun da meşruiyet kazanmasını gerektiriyordu ki, Fârâbî bütün gücüyle bunu başarmaya çalışmıştır. Çünkü burhan metodu o zamana kadar kullanılan metotlardan çok farklı ve onlara alternatif bir metottu. Bu nokta, bilim sınıflandırması konusunda önemli bir yeri teşkil etmektedir.²⁴

Bilim sınıflandırmalarında üçüncü bir kriter, gaye kriteridir. Bu kriter gere, bilimler varmak istediğı sonuçlar dikkate alınarak bir sınıflandırmaya tâbi tutulmaktadır.

Aristoteles bilimleri teorik, pratik ve poetik olarak üçe ayırırken bu bilimlerin elde etmek istediğı amacı kriter aldığı görmekteyiz. Buna göre, teorik bilimin amacı, “bilmek için bilmek”tir. Pratik ilim ise, sadece bilmekle kalmayıp, amelî bir sonuç elde etmeyi amaçlar. Poetik ilim ise, bilgiyi elde eden öznenin dışında bir obje ortaya çıkaran ve bu amaca hasredilmiş bilimlerdir.²⁵

Fârâbî ise, bilimleri, gayesi sadece bilmek olan nazarî ilimler (matematik, fizik ve metafizik) ve gayesi bilmenin yanında iyi fiiller meydana getirmek olan amelî ilimler (ahlâk ve siyaset) olmak üzere ikiye ayırmaktadır.²⁶ Aynı sınıflamayı İbn Sînâ’da da görüyoruz ki, onun da bu bilimleri bilimin gayesini dikkate alarak sınıflandırdığını söyleyebiliriz. İbn Haldun ve Saçaklızâde ise sınıflandırmalarını, dinî ilimleri merkeze alarak yapmışlardır. Hilmi Ziya Ülken ise günün şartları

²³ Kutluer, *a.g.e.*, s. 151.

²⁴ Kutluer, *a.g.e.*, s. 149-163.

²⁵ Aristoteles, *Metafizik*, s. 82-83.

²⁶ Fârâbî, *Mutluluk Yoluna Yönelme*, çev. Hanifi Özcan, Vadi Yayınları, İstanbul 1993, s. 52.

doğrultusunda sınıflama yapmıştır.²⁷ Sonuç olarak bilimler sınıflandırılırken belli bir kriter doğrultusunda hareket edilmiştir.

1.2. Felsefe Tarihinde Bilim Sınıflandırmaları

Felsefe tarihi boyunca birçok filozof bilgi üzerinde düşünerek bunun sonucunda bilimleri farklı sınıflamalara tâbi tutmuşlardır. Biz bu sınıflamaların hepsini burada bahsetmeyeceğiz. Buna göre, ele alacağımız bilimler sınıflandırmalarını iki gruba ayırabiliriz. Birinci olarak, İbn Sînâ ve Fârâbî'yi bu alanda etkilemiş olmalarından dolayı Platon ve Aristoteles'in bilim sınıflandırmalarını, ikincisi modern düşüncedeki bilim sınıflandırmalarını inceleyeceğiz.

1.2.1. Platon'un Bilim Sınıflandırması

Felsefe tarihi içinde ilimler arasında ayırma yer veren ilk filozof, Platon'dur. Platon'un ontoloji alanındaki düşüncelerinin bilgiye ve bilime bakış açısını etkilemesi ve ilimleri sınıflandırırken onların pratik sanatlardaki kullanımını dikkate alması Platon'un ilim sınıflandırmasının niteliğini belirleyen iki önemli husustur.²⁸

Platon'a göre varlık, "duyulabilen varlık" ve "akledilen varlık" olarak iki kısma ayrılır. Duyularımızla algıladığımız duyusal dünyada mutlak, değişmez, kalıcı ve tutarlı olan hiçbir şey bulunmaz. Bu dünyada her şey değişken ve görelidir. Onun için beş duyumuzla algıladığımız varlıklar gerçek varlık değildir. Sadece değişmeyen, mutlak ve kalıcı gerçekliğin görünüşleridir. Platon'a göre, gerçek varolanlar, idealardır ve duyusal dünyadaki görelî durağanlığın sebebi de, bu idealardır. İdealar, duyusal dünyadaki değişme ve bozulmadan etkilenmeyen, duyu yoluyla değil de, akıl ve düşünce yoluyla bilinen varlıklardır. Bu idealar ise, sahip oldukları özellikleri hepsinin üstünde bulunan iyi ideasından alırlar.²⁹ Varlık görüşü kısaca bu şekilde olan Platon'un bilgiye bakışı da bu doğrultudadır. Buna göre, eğer mutlak ve kesin bir bilgi varsa, bu bilgi, sabit, kalıcı ve değişmeyen varlıkların bilgisi olması gerekir. Çünkü Platon'a göre, tikel, değişen ve beş duyumuzla algıladığımız varlıkların bilgisi ve bilimi olamaz. Bilgi, değişmez ve tümel olanın duyu yoluyla değil, akıl yoluyla elde edilen bilgisidir. Bu da, doğal olarak, ideal varlığın bilgisidir. Bu yüzden, bir bilimin üstün olması iyi ideasını elde etmek adına sağladığı yarara bakılarak

²⁷ Emre Kongar, *Türk Toplum Bilimcileri*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1982, s. 159.

²⁸ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitapevi, VIII. Baskı, İstanbul 1996, s. 62.

²⁹ Gökberk, *a.g.e.*, s. 62-73.

ölçülebilir. İyi ideası, insan kavrayışının üstündedir. Ama insan, matematiksel bilimler ve diyalektik ilmine vakıf olursa, iyi ideasını tanımak yolunda büyük yol kat etmiş olur. Platon matematik, geometri ve bilimlerin baş tacı olarak nitelendirdiği diyalektik biliminden bahsederek bunları, öz varlığa ulaştırmak için ve salt kavramlarla çalıştığı için öğrenilmeye değer bulur.³⁰

Bu bilimleri üstün unsur yapan sadece teorik yön değildir. Bu bilimlerin sağladığı pratik faydalar da, bu bilimleri üstün ve öğrenilmeye değer kılmaktadır. Nasıl ki bir filozof düşüncelerine bir düzen vermek gibi teorik bir kaygı ile matematik bilimini öğrenmek zorunda ise, bir ordunun komutanı da savaş alanında başarılı olmak gibi pratik bir kaygı ile bu bilimi öğrenmek zorundadır. Platon, sonuç itibarıyla ilimlerin teorik yönden, ideal varlığı yakalamayı sağlaması, pratik yönden ise, devlet mekanizmalarının sağlıklı işlemesine yardımcı olması bakımından ilimleri değerlendirerek başta matematik olmak üzere geometri, astronomi ve ilimlerin baştaacı olarak gördüğü diyalektikten bahsetmiştir.³¹

1.2.2. Aristoteles'in Bilim Sınıflandırması

Aristoteles'in bilime bakış açısı ve dolayısıyla bilimleri nasıl bir sınıflamaya tâbi tuttuğu hususu, konumuzla ilgili olarak iki açıdan önemlidir. Birincisi, Aristoteles ilk defa bilginin imkânı, elde edilme şartları ve kanunu üzerinde durarak düşünceyi belli ilke ve kurallara bağlama girişiminde bulunmuştur. Aristo'nun "Muallim-i Evvel" ünvanına layık görülmesinde de, bu husus oldukça önemli yer tutmuş olmalıdır. İkinci husus ise, Aristoteles gerek epistemolojik açıdan, gerekse ontolojik açıdan felsefî düşünceleriyle İslâm düşünce dünyasını derinden etkilemiş bir filozoftur. Dolayısıyla bilim anlayışı ve bilim sınıflaması konusunda da, Fârâbi ve İbn Sînâ, Aristoteles'ten ciddi etkiler taşımaktadır.³²

Öncelikle Aristoteles bilimden neyi kastetmektedir? Aristoteles'e göre bilimin ölçüsü, ilkesi ve amacı ne olmalıdır? Bilimleri derecelendirmeye tâbi tuttuğumuzda kriterimiz ne olacaktır? Aristoteles bilimleri sınıflandırırken hangi hususlara dikkat etmiştir? gibi sorular konumuz açısından önemlidir.

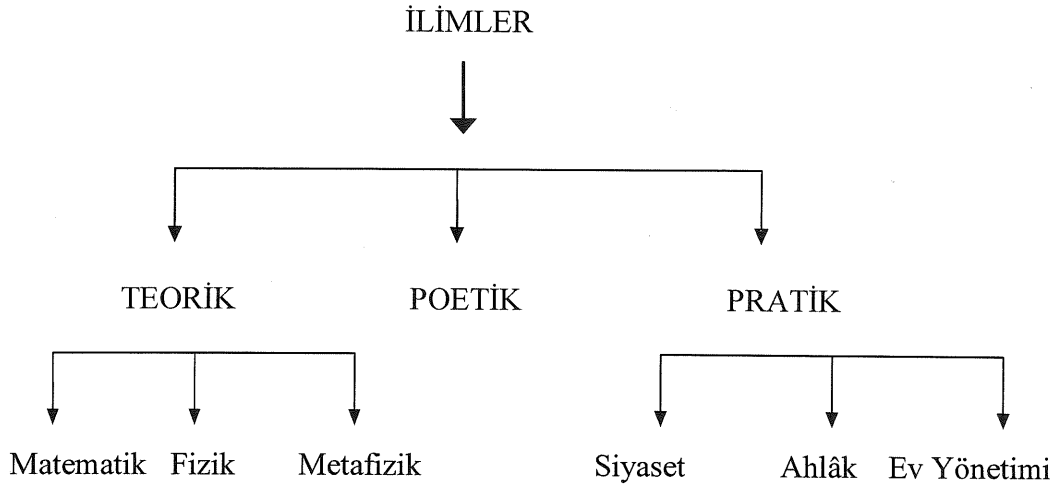
Aristoteles'e göre bilimler, ilgilendikleri varlık türünün, bu bilimlere

³⁰ Gökberk, *a.g.e.*, s. 73.

³¹ Platon'un ilimler sınıflandırmasının kısa bir değerlendirmesi için bkz. Cevher Şulul, "İslâm Felsefesinde İlimlerin Sınıflandırılması Geleneği", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Sayı 16, İzmir 2002, s. 218- 220.

³² Atademir, *a.g.e.*, s. 64.

yönelirken kullanılan zihinsel faaliyetin mahiyetinin ve bu bilimler sonucunda elde edilen ürünün farklı olmasına göre üç kısma ayrılmaktadır.³³ Bu sınıflandırma şema olarak aşağıda gösterilmiştir:



Teorik bilim, başka bir ifade ile nazarî ilim, hiçbir pragmatist kaygı içermeden, sadece bilginin kendisine yönelen ve bilgiyi sırf bilgi olduğu için önemseyen ilimlerdir. Bu bilimler, diğer ilimlere kıyasla daha genel, zorunlu ve mutlak bilgiye ulaşırlar. Bu bilimler yöneldiği varlık alanı itibariyle insandan bağımsız olarak varolan ve insanın irade ve tercihi ile üzerinde herhangi bir tasarrufta bulunamadığı varlıkla ilgilenir. Bu varlık Tanrı, Göksel varlıklar gibi maddeden bağımsız varlıklar (ilk felsefe), hayvanlar ve unsurlar gibi maddeyle bulunması zorunlu varlıklar (fizik), ya da sayı gibi soyut zihinsel varlıklar (matematik) olabilir.³⁴

İnsanın seçmesinin ve üzerinde tasarrufta bulunmasının söz konusu olduğu bir alanı konu alan ilimler de vardır ki, bunlar pratik bilimlerdir. Bu tür bilimlerde insanın amacı, sadece bilmek için bilmek değil, aynı zamanda sevk ve idare etmektir. Yani, teorik bilimde sadece düşüncenin kendisi önemli iken, pratik bilimde bilgiden daha çok eylem ön plandadır. Bu pratik bilimler ferdî bazda ahlâk, aile bazında ekonomi, site bazında siyaset bilimidir.³⁵

Pratik bilimlerde ortaya konan eylem, yapandan ayrı olarak herhangi bir eser meydana getirmez. Bu eylem içe dönük olup eylemin dışında herhangi bir amaç taşımaz. Bu amacı taşıyan ve eylemin sonucunda bir eser meydana getiren bilimler

³³ Aristoteles, *Metafizik*, s. 293.

³⁴ Aristoteles, *a.g.e.*, s. 82.

³⁵ Aristoteles, *a.g.e.*, s. 83.

grubu Poetik bilimlerdir. Şiir, mimarî ve mühendislik vb. bilimler bu gruba dahil edilebilir.³⁶

Gaye ve sonucu esas olarak bilimleri üç ana kısma ayıran Aristoteles, bununla kalmayıp, bilimleri hiyerarşik bir sınıflamaya da tâbi tutarak ilk sırayı teorik bilimlere vermektedir. Çünkü diğer bilimler bilmenin dışında pratik ve faydacı gayeleri hedef almasına rağmen, teorik bilimler gayesini, “bilmek için bilmek” olarak ortaya koymuştur. Kendileri için ve sırf bilmek amacıyla aranan bilimler, sonuçlarından dolayı arananlardan daha üstündür. Nedenlerin bilgisine sahip olan bilim, diğerlerinden daha tercihe şayandır. Tümüli konu alan, ilk ilkelerle uğraşan ve sonucunun kesinliği kuvvetli olan bilimler, tikeli konu alan, ikinci dereceden ilkelerle uğraşan ve zannî sonuçlara varan bilimlere göre daha üstündür ki, Aristoteles’e göre bu bilim teoretik bilimlerdir.³⁷

Aristoteles gayelerine göre bilimleri üçe ayırmakla kalmıyor. İkinci bir aşamada teorik bilimleri de üç kısma ayırıyor. Ama burada kriter olarak bilimin hedeflediği gayeyi değil, bilimin ilgilendiği varlık sahasını ön plana çıkarıyor ki, bu oldukça önemli bir noktadır. Buna göre teorik bilimler fizik, matematik ve metafizik olarak üçe ayrılmaktadır. Fizik bilimi, zihinden bağımsız olarak varolan ve hareket içindeki varlıkları inceler. Başka bir deyişle varlıkla, hareket ve sükunetin ilkesini kendisinde taşıyan bir töze sahip olması yönüyle ilgilenir. Bu yönüyle fizik biliminin inceleme konusu, gerçek doğalardır. Bu yüzden Aristoteles’e göre, ilk felsefe olmamış olsaydı, fizik bulunduğu durumdan daha yüksek olurdu. Teorik bilimlerin ikincisi olan matematik ise, maddeden bağımsız olarak dış dünyada varolması imkânsız olan değişmez varlıkları inceler. Buna göre, matematiksel şeyler duyusaldan ayrı olarak var olamazlar. Yani matematiğin konusu duyusaldan ayrı varlıkların incelenmesi değil, bilakis duyusal şeylerin incelenmesidir. Fakat bu şeyler maddeyle birlikte bulunması bakımından değil, nicelik bakımından incelenmektedir. Aristoteles akıl için yegane tatmin edici ispatları veren ve fizik için önemli bilim olduğunu söylemekle birlikte bu ilimle fazla uğraşmamaktadır. Aristoteles matematiğin genelde bütün niceliklerden özelde ise, astronomi ve geometri adı altında niceliğin özel cinslerinden söz ettiğini ama bununla birlikte niceliğin nesnelere özünü teşkil etmediğini söylemektedir.³⁸

³⁶ Aristoteles, *a.g.e.*, s. 83.

³⁷ Atademir, *a.g.e.*, s. 67.

³⁸ Atademir, *a.g.e.*, s. 68.

Matematik ve fizik biliminden sonra Aristoteles, bilimlerin en üstünü olarak gösterdiği İlk felsefenin konusunu, varlık olması yönünden varlığın incelenmesi olarak belirlemektedir. Diğer bilimler varlığın herhangi bir yönü üzerindeki ilkeleri ve nedenleri araştırır. Gerek poetik bilimler, gerekse matematik ve fizik gibi teorik bilimlerden her biri çabasını belli bir varlık cinsi üzerinde yoğunlaştırarak bu nesne ile bir gerçeklik ve bir varlık olarak meşgul olur. Mesela matematik varlıklarının nicelik yönüyle ilgilenirken, fizik varlığı hareket ve sükun bakımından inceler. Bütün bunlar varlığı varlık olarak ele almak demek değildir. Bu farklı bir bilimin konusudur ki, bu bilim teoloji, ilk felsefe veya metafiziktir. Bu bilim, diğerlerine göre daha tümel, daha zarurî ve daha evrenseldir. Burada dikkate değer husus, Aristoteles'in ilimleri hiyerarşik bir sınıflamaya tâbi tutarken kıstas olarak bilimlerin ele aldığı konunun mahiyetini dikkate almasıdır. Nitekim Aristoteles bu hususu "her bilim kendi konusunun yükseklik ve alçaklığına uygun olarak bir değer ifade eder"³⁹ sözüyle açıkça vurgulamaktadır. Teorik bilimlerin hepsinin konuları, bilmek için bilmek olup nazarî bir araştırmayı teşkil ederler. Ama bunların içinde epistemolojik olarak en soyut olanı, ontolojik olarak ise, en reel olanı metafizik inceler. Kaldı ki, matematik ve fizik gibi bilimlerin ilkelerini incelemek de metafiziğin görevidir.⁴⁰ Bütün bunlardan sonra Aristoteles'in sınıflandırmasında dikkati çeken diğer bir husus, mantığın bu sınıflandırmada yer almamasıdır. Bunu gerekçe göstererek ilkçağ felsefe tarihçisi Zeller bu sınıflandırmanın Aristoteles'in nihaî sınıflandırması olmadığını dahi söylemektedir. Ama bu uç bir yorum olarak değerlendirilebilir. Aristoteles'in mantığı bir bilimden daha çok zihne hareket imkânı veren bir metot, doğru düşüncenin aracı ve zihni hatadan ve yanılmaktan kurtaran dominant bir unsur olarak gördüğünden dolayı sınıflandırmasında mantığa yer vermediği yorumu daha kabule şayan bir görüş olarak kabul edilebilir.⁴¹

1.2.3. Modern Felsefede Bilim Sınıflandırmaları

Günümüzdeki bilim anlayışını pozitivist bir bakış açısının belirlediğinden hareketle pozitivizmin kurucusu olan Aguste Comte'un bilim anlayışından başlayalım: Aguste Comte'un en önemli tezi, üç evre yasaasıdır. Bu teze göre, bilimler teolojik ve metafizik evreleri geçtikten sonra pozitif evreye ulaşmıştır. Bu evreye

³⁹ Aristoteles, *Metafizik*, s. 46.

⁴⁰ Aristoteles, *Metafizik*, s. 455.

⁴¹ Atademir, *a.g.e.*, s. 65-66.

ise, mutlak hakikatin peşinde koşmak yerine, fenomenlerin arasındaki ardışıklık ve benzerlik ilişkilerini konu alan empirik araştırmalara geçilmesi sonucunda erişilir. Dolayısıyla bilimin konusu varlıkların özünü, içsel nedenlerini araştırmak gibi metafiziksel bir çaba değil, aksine olguları araştırmak ve varlıklar arasındaki sabit ilişkileri gözlem yoluyla elde etmektir. Comte, bu görüşleriyle bilginin empirik yolla elde edileceğini savunmuş ve bu yolun dışındaki her bilgi türünü teolojik ve metafizik kategorisinde değerlendirerek mahkum etmiştir. Sonuç itibarıyla Comte'a göre tek geçerli bilgi, deney ve gözlem yoluyla elde edilen bilimsel bilgidir. Dolayısıyla bilgi edinmek için metafiziğe ve teolojiye gerek yoktur. Bu bilim anlayışından hareket eden Comte, sistemini bilimleri sınıflandırarak tamamlamıştır. Buna göre bilimler, soyuttan somuta doğru giderler ve bilimler birbirlerine dayanırlar. Tüm bilimlerin en soyutu ve geneli matematiktir ve sayıyı inceler. Astronomi sayının yanında kuvvet ve kütleyi inceler. Fizik ısı ve elektrikliği, kimya organik hale gelmeyi, biyoloji canlı varlıkları sosyoloji ise toplumu inceler. Comte, Bacon, Locke, Hume ve J. S. Mill gibi İngiliz empiristleri tarafından temeli atılan bu görüş tabiat bilimlerini felsefenin karşısında konumlandırır. Deney ve gözlem yoluyla duyusal dünyanın bilgisini veren tabiat bilimlerini mutlaklaştırarak, metafiziksel ve felsefi bilgiyi gayri meşru ilan etmişlerdir.⁴²

Pozitivizmin metafiziğe ve bilime bakış açısını benimsemekle birlikte W. Dilthey ve Wilhelm Windelband gibi filozoflar tabiat bilimleri dışında ayrı bir bilim olarak manevî ilimleri yapılandırmaya çalışırlar. Windelband bilimleri birleştiren ya da birbirinden ayıran temel noktanın yöntem olduğunu savunmuştur. Buna göre insan bilgisi yöntem bakımından ikiye ayrılır. 1- Rasyonel bilimler (apriori bilimler), 2- Deneye dayanan bilimler (empirik bilimler). Rasyonel bilimlerin başında felsefe ve matematik gelmektedir. Bu bilimlerin özelliği bilgilerinin algı alanıyla yani deneyim alanıyla bir bağının olmamasıdır. Yani bu bilimlerin verileri deneye konu olamazlar ve bu yolla kanıtlanamazlar. Bunun karşısında deneye dayalı bilimler algı alanına giren gerçekliği, yani deneyi kabul eden olguları konu edinirler. Bu bilimler de 1- Tarih bilimi, 2- Doğa bilimi olarak iki kısma ayrılır. Dilthey ise, Windelband gibi ilimleri sınıflandırırken yöntemden hareket etmekle birlikte ondan farklı bir sınıflandırma ortaya koyar. O ilimleri manevî ilimler ve tabiat ilimleri olarak ikiye ayırır. Manevî bilimler grubuna dil, sanat, hukuk ve tüm tarih bilimleri girerler.

⁴² Cevizci, a.g.e., s. 144.

Manevî bilimler “anlama” yöntemini kullanırlarken, tabiat bilimleri “açıklama” yöntemini kullanırlar ki, bu farklılık bilimlerin ilgilendikleri alanların doğasından kaynaklanmaktadır. Sonuç itibarıyla bu iki filozof pozitivist anlayışı, manevî bilimlerin doğa bilimleri kadar kesin bilgiye ulaşamayacaklarını iddia ettikleri için değil, doğa bilimlerinin yöntemini insan yaşamının her alanına uygulama girişiminde buldukları için eleştirmiştir. Dolayısıyla doğa biliminin nesnel, kesin ve mutlak olduğu tezini olduğu gibi kabul etmişlerdir. Bu bilgiler doğrultusunda diyebiliriz ki, Dilthey ve Windelband’ın manevî (tin) bilimlerine bir yer açma gayretiyle yaptıkları sınıflandırmalar pozitivist deneye dayalı bilimsel bilginin mutlak olduğu ana tezine temel bir eleştiri getirmemiş, aksine bu bilim anlayışını olduğu gibi benimsemişlerdir.⁴³

⁴³ Windelband ve Dilthey’in bilim sınıflandırmasının eleştirel tahlili için bkz. Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s. 27-46.

İKİNCİ BÖLÜM

2. İSLÂM DÜNYASINDA BİLİM

2.1. Kur'an ve İslâm Düşüncesinde Bilgi, Bilim Anlayışı ve Genel Bilimler Sınıflaması

Her medeniyetin bir hayat felsefesi ve dünya tasavvuru vardır. Nasıl ki Batı medeniyetinin varlık, bilgi, insan vs. konularında kendine özgü bir tasavvuru varsa, İslâm medeniyetinin de kendi kaynaklarından neşet eden varlık, bilgi ve insan üzerine geliştirmiş olduğu bir tasavvuru vardır. Bu medeniyetin teşekkül etmesinde ve sosyolojik ve epistemolojik alanda bir gerçekliğe kavuşmasında temel saik, din ve dolayısıyla bir bilgi kaynağı olarak Kur'an olmuştur. Kur'an, Müslümanların günlük yaşantılarında, siyasetlerinde, ibadetlerinde ve kültürlerinde etkili olduğu gibi bilgiye ve bilime bakış açılarında da etkili bir kaynak olmuştur. İşte bu yüzden İslâm düşüncesinde bilgi ve bilimin yerini tespit edebilmek için öncelikle Kur'an'ın konuya nasıl baktığını ortaya koymamız gerekmektedir.

Kur'an'da bilgi ilahî vahiyden kaynaklanan ve bizzat Allah'ın insanlara ilettiği bilgidir.⁴⁴ Bilgi bu anlamıyla kaynağı Hak olması itibariyle mutlak ve objektif bir geçerliliğe sahiptir ve kesinlik ifade eder. Bu bilgiyle birlikte gerçeğin üzerindeki örtü açılmış, cahiliyye çağı kapanmıştır. Vahyî bilginin bu şekilde konumlandırılmış olması, onun nötr bir konumda olmayıp, içerisinde bir "değer" ihtiva ettiğini gösterir. İlahî bir bilgi olarak vahiy, kanıt olma özelliği de taşır. "*Ey insanlar size Rabbinizden bir burhan geldi.*"⁴⁵ ve "*Sana ilim geldikten sonra onların heveslerine uyarasan...*"⁴⁶ gibi ayetlerde geçen ilim ve burhan kavramları kesin bilgiyi ifade eder. Allah'ın bilgisi olarak ilahî vahiy, diğer taraftan insana rehberlik etme özelliğini de taşımaktadır. Çünkü Kur'an hiçbir zaman insanın düşünen, akleden ve muhakeme yeteneğine sahip bir varlık olduğunu yadsımaz. Aksine insanoğlunu sürekli akletmeye, anlamaya, düşünmeye ve fihketmeye davet eder.⁴⁷ Yeryüzünün ve gökyüzünün, gecenin ve gündüzün, rüzgarın esişinin, yağmurun yağışının, hayvanların yaratılışının ve önceki toplumlardan kalan kalıntıların üzerinde

⁴⁴ Bkz. 96/Alak 3-5, 10/Yunus 94, 108, 39/Zümer 23, 2/Bakara 147.

⁴⁵ 4/Nisa 74.

⁴⁶ 2/Bakara 120.

⁴⁷ Bkz. 2/Bakara 31, 4/Nisa 83, 49.

düşünülmesi gerektiğini söyleyen ayetler bunun açık delilidir.⁴⁸ Dolayısıyla Kur'an bilginin kaynağını bir taraftan Allah'ın vahyi olarak gösterirken, diğer taraftan insanın akıl, kalp, duyu ve sezginin de bilgi edinmekte bir araç olduğunu bildirmektedir.⁴⁹

Konuyla ilgili bir diğer önemli husus, bir bilgi olarak ilahî vahiy, bilmenin konusu olduğu gibi aynı zamanda bir inancın konusudur. Çünkü Kur'an sadece bilgi edinmek için okunan bir felsefe ya da bilim kitabı değildir. O aynı zamanda içeriğine iman edilerek sosyal ve bireysel hayata taşınması gereken bir bilgidir. Kur'an bilgiyle alâkalı olarak ilim kavramının yanında marifet ve hikmet kavramını da kullanır ki, bu, insanın sadece doğruyu bilmekle yetinmeyip, bu doğru bilginin gereğini yapması gerektiğini gösterir.⁵⁰ İşte bu yüzden Kur'an sadece bilmekle yetinerek bu bilginin pratik boyutunu görmezlikten gelen bir anlayışı kınamıştır.⁵¹

Bilginin ve ilmin İslâm düşüncesinde nasıl anlaşıldığı konusuna geldiğimizde, bu konu üzerinde geliştirilen düşünceler, Kur'an'ın konuya bakış açısını referans noktası almakla birlikte, çeşitli fikir akımlarının insan, varlık ve Tanrı anlayışlarının etkisi altında kaldıkları için, farklı görüşler ortaya atmışlardır. Etkilendiği kaynakların farklı olması ve dolayısıyla bilginin kaynağı ve mahiyeti konusunda farklı düşünceleriyle İslâm düşüncesinde üç farklı bilgi anlayışından bahsedebiliriz: Birincisi kelâmcıların görüşleri, ikincisi tasavvufçuların görüşleri ve son olarak filozofların görüşleridir.

Kelâm disiplininde ilim kavramı, epistemolojik ve teolojik açıdan ele alınmıştır. Allah'ın ilim sıfatının ezeli olup olmadığı tartışması, konunun teolojik tarafını oluştururken; insan bilgisinin mahiyeti ve kaynağı gibi meseleler ise, konunun epistemolojik yönüne işaret etmektedir. Dolayısıyla kelâm disiplininde ilim kavramı, devamlı bir şekilde ilahî bilgi ile beşerî bilginin sınırları ve mahiyeti problemine atıf yaparak ele alınmıştır. Hadis ve fıkhın aksine bir kelâm konusu olarak ilim, bilgi kavramının analizini gerektiren temel kelâmî meseleyi ifade eder. Kelâmcının sorusu neyin ilim olduğu değil, ilmin ne olduğudur. Bu kavramsal analiz yaklaşımı

⁴⁸ Bkz. 6/En'am 97, 32/Secde 4, 25/Furkan 45-46.

⁴⁹ Necip Taylan, "Bilgi" maddesi, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1999, c. 6, s. 158.

⁵⁰ 54/Kamer 1-2, 19/Meryem 12-14, 31/Lokman 12.

⁵¹ 62/Cuma 5, 22/Hac 54, 11/Hud 116.

onu kaçınılmaz olarak felsefenin problematik alanına sokmaktadır.⁵²

Kelâm disiplininde bilginin kaynağı meselesi duyumculuk ya da akılcılık gibi kesin kategorizasyonlara başvurmadan bilgiyi edinmenin yolları genel başlığı altında değerlendirilmiş ve duyular, sağlıklı akıl ve sadık haber olarak tespit edilmiştir. Bununla birlikte bilginin kaynağı olarak aklın yetkinliği ve gücü konusuna -Mutezile ve Mâtürîdî'yi dışarıda bırakacak olursak- yeterli önemin verildiği söylenemez. Kelâm disiplininde ilim kavramı, Allah'ın ilmi ile insanın ilmi problemiği içerisinde sıkışık kalmış ve nakil, akıl ve duyum yoğunluğu ekollere göre değişmekle birlikte bir bilgi kaynağı olarak kullanılmıştır.⁵³

Tasavvuf disiplininde ise, ilim kavramına genellikle "marifet" kavramı ile ilişkilendirilerek bir tanımlama getirilmeye çalışılmıştır. Buna göre bilgi, bir takım rivayetlerin aktarılmasıyla ya da entelektüel bir çalışmanın sonucunda elde edilebilecek bir ürün değildir. Aksine ilim, ahlâkî bir arınma ve nefsi kötü şeylerden uzaklaştırma sonucunda Allah'ın vereceği ilahî bir lütuftur. Dolayısıyla ilim kazanılmış bir olgu olmayıp Allah tarafından verilmiş bir olgudur. Bu bilgiye kişisel bir tecrübe ile ulaşıldığından başkalarına aktarılamaz. Ancak bu bilgiye ulaşmanın yolu gösterilebilir ki, bu da manevî bir seyru sülûktan ibarettir. Bu yol karşısında duyular ve akıl aciz kalmaktadır. Onun için, aldatıcı duyuların peşine takılmak ve araştırma ve incelemeye dayanan entelektüel çabalara girişmek yerine, kalbi kötü şeylerden arındırarak ilahî bilgiye hazır hale getirmek hem kolaylık hem de kesinlik açısından daha güvenilir bir neticeye ulaştıracaktır.⁵⁴

Hakikate ulaşmada temyiz kuvveti, akıl gücü önemlidir. Fakat yeterli değildir. Bu yetinin doğru işlemesi de gerekir. Bu yetinin doğru işlemesi için akıl yürütme kurallarına, mantık bilimine ihtiyaç vardır. Mantık ilmi temyiz gücüne (akıl ve zekâya) tutarlılık, sağlamlık, denetleme ile birlikte daha doğru cevap verme, hakikate yaklaşma imkânı verir.⁵⁵ Hakikate varma, sağlam bilgi ve inanca ulaşma arzusunda olan insanî varlığın konu, haber, duyu organları ve temyiz kuvveti, bütün bu olanları gözden geçirmesi gerekir. Bu gözden geçirme, inceleme ve araştırma da yine temyiz kuvvetiyle olur. Fakat her insanî varlık kendi temyiz kuvveti ölçüsünce tasavvur ve tasdikte

⁵² İlhan.Kutluer, "İlim" maddesi, *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2000, c. 22, s. 112.

⁵³ Taylan, "Bilgi", s. 159.

⁵⁴ Taylan, "Bilgi", s. 160.

⁵⁵ Fazıl Karahan, İnsanî Varlığın Hakikat Arayışı, *Felsefe Dünyası Dergisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, sayı: 55, Ankara, 2012, s. 174.

bulunur.⁵⁶

İslâm düşüncesinde bilgiye ve ilme ulaşmakta bir araç olarak naklin yetkinliğini öne çıkararak kelâm ekolü ile ilimde aslolanın akıl ve naklin ötesinde ilham olduğunu savunan tasavvuf ekolünün dışında ve bunlara karşı olarak doğru ve kesin bir ilmin yolunun akıldan geçtiğini savunan bir görüş daha vardır. Ki; bu da felsefe ekolünün görüşüdür. İslâm dünyasında fetihlerle birlikte kültürel coğrafyanın genişlemesi, fikrî etkileşimlerin artması ve II. (m.VII.) yüzyılda başlayan tercüme faaliyetleri sonucunda İslâm düşüncesi farklı bilgi birikimleriyle karşılaşmaya başlamıştır. İşte bu bilgi birikiminin İslâm dünyasına girmesiyle birlikte, filozoflar İslâm'ın ilim ve hikmet kavramlarına mevcut birikimi de içine alacak şekilde yeniden tanım getirme ve ilim kavramının çerçevesini genişletme çabası içine girmişlerdir. Böylece ilim kavramı, sadece İslâm diniyle ilgili bilgileri ihtiva eden ilimler için değil, felsefi ilimleri de içine alacak şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Nitekim ilk İslâm filozofu Kindî ile birlikte ilimler farklı temellerden yola çıkılarak sınıflandırılmaya başlanmış ve felsefe bir ilimler sistemini ifade edecek şekilde yapılandırılmıştır. Kindî'nin, "beşerin kendi entelektüel kapasitesi ölçüsünde ortaya koyduğu ilimleri" insanî ilimler olarak adlandırmasında, İhvân-ı Sâfâ'nın "el-ulûmü'l-felsefiyye" tabirini kullanmasında Fârâbî'nin kelâm ve fıkıh ilimlerini de içerisine alacak şekilde bütün ilimleri "ulûm" kavramı içerisinde mütalaa etmesinde bu durumu çok açık bir şekilde görmekteyiz.⁵⁷

İslâm felsefesindeki ilim kavramına yüklenen anlamın bugünkü anlamıyla bilim ve bilgi kavramını karşıladığını da söyleyebiliriz. Filozofların ilme getirdikleri tanımlara baktığımızda; Kindî ilmi, "varlığın hakikatini aklen idrak etmek"⁵⁸ şeklinde tanımlar. İbn Rüşd ise, kelâmcıların ve özellikle Gazalî'nin sebeplilik ilkesini reddetmelerine cevap niteliğinde ilmin sebepleri bilmeden hasıl olamayacağını söyler.⁵⁹

Sonuç itibarıyla İslâm düşüncesinde felsefe disiplini kelâm ve tasavvufun aksine ilim kavramının merkezine akli yerleştiriyor. Ve bilginin zihni bir faaliyet sonucunda ortaya konan entelektüel bir ürün olduğu temel tezini savunuyor. Fikrî

⁵⁶ Karahan, a.g.m., s. 176.

⁵⁷ İlhan Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, İz Yayınları, İstanbul 2001, s. 86-89.

⁵⁸ Kindî, *İlk Felsefe Üzerine, Felsefi Risaleler* içinde, Çev. Mahmut Kaya, İz Yayınları, İstanbul 1994, s. 1.

⁵⁹ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ, Yeni Zamanlar Yayınevi, Samsun 1986, s. 289-294.

etkileşimler sonucu yabancı kültürden İslâm dünyasına giren felsefi bilgi birikimini olarak felsefeyi bir ilimler sistemini ifade edecek şekilde kullanıyorlar.

Gerek insanın vahyedilmiş ilâhî hakikat hakkındaki ilmi, gerekse doğrudan doğruya bilme melekesiyle ilgili olarak dünyevî ilim kavramı da çeşitli ayetlerde yer almaktadır. Buna göre ilim, ancak Allah'ın katındandır, yani kaynağı Allah'tır. Bu anlamda Kur'an'a göre, ilim sahipleri ya da kendilerine ilim verilenler, ilâhî bilgiye muhatap olan ve doğruluğuna inananlardır.⁶⁰ Buna mukâbil yine Kur'an, kendisinin yüksek hakikatının ne olduğu konusunda bilgisizce tartışanların, Allah'a karşı düşmanca tutum takınanların ve ölçüsüz tutku ve kaptislerine kapılıp sapıklığa düşenlerin içine düştüğü durumu zikreder.⁶¹ Ayrıca ilim sahibi olmadıkları için bu duruma düşenler sadece zanna uymaktadırlar.⁶² Oysa acı azabı tatma vakti geldiğinde onlar, hakikatı kesin bir ilimle ('ilme'l-yakîn) bilecekler, bu kesinliğin müşâhede ('ayne'l-yakîn) ve yaşayarak bilme (hakka'l-yakîn) derecelerini de idrak edeceklerdir.⁶³ Kıyâmet kopup kabirler altüst olduğunda yâhut Cennet ve Cehennem iyice belirginleşip gözler önüne serildiğinde her nefis, gelecek için neyi hazırladığını ve geride neler bıraktığını bilecektir.⁶⁴ İlâhî hakikat konusunda ilim sahibi kılınanlar; o ilimde derinleştikleri veya dereceleri bizzat Allah tarafından yükseltildiği için, belirli seviye farkları arzedebilirler. Bu yüzden her ilim sahibinin üzerinde daha fazla bilgiye sahip başka bir bilgi sahibi vardır.⁶⁵ Tabiatıyla bu ilim dereceleri, Allah'ta mutlak ve en kâmil seviyesine ulaşacaktır. Bilinmelidir ki "Alîm" ismiyle Allah her şeyi bilmektedir.⁶⁶ Burada zikredilen ayetler, Kur'an'da ilim konusuna işaret eden ayetlerin sadece küçük bir bölümünü oluşturmaktadır.

Son olarak burada, İslâm ilmi ve düşüncesinin temelini oluşturan Kur'an'ın, diğer din kitaplarında olmayan farklı bir özelliği üzerinde durmak istiyoruz. Buna göre Kur'an, akıl ve metafizik bağlamında düşünmeye her ilâhî kitaptan daha çok yer vermiştir. Kur'an, bu doğrultuda yapılan düşünme ve müzakere faaliyetini, aklî ve tecrübî delillere dayandırır. Bunda en çok dayandığı ve güvendiği boyut ise okuma ve ilimdir. Kur'an pek çok ayette muhatabına ilmî, aklî ve mantıkî sorular sorarak adeta meydan okumaktadır. Bu doğrultuda; *"Nasıl hükmedersiniz? Düşünmüyor musunuz?*

⁶⁰ 2/Bakara, 145; 3/Âli İmrân, 19; 17/İsrâ, 107; 27/ Neml, 40; 34/Sebe, 6; 67/Mülk, 26.

⁶¹ 22/Hacc, 3; 6/En'âm, 108; 30/Rûm, 29.

⁶² 53/Necm, 28.

⁶³ 102/Tekâsür, 5-7; 56/Vâkıa, 95; 69/Hakka, 51.

⁶⁴ 82/İnfitar, 5; 81.

⁶⁵ 3/Âli İmrân, 7; 12/Yûsuf, 76.

⁶⁶ 2/Bakara, 231.

Yoksa ortaya konacak bir ilminiz mi var? Varsa kitabınızı getirin (görelim),”⁶⁷ “O’nu bırakıp tanrılar mı edindiler? Deki: Kesin delilinizi getirin. İşte benim ve ümmetimin Kitab’ı ve benden öncekilerin kitapları. Hayır; onların çoğu gerçeği bilmez de yüz çevirirler,”⁶⁸ “Ellerinde, okudukları kitapları yoktur,”⁶⁹ “Okuma yazma bilmeyen onlar, kitabı bilmezler,”⁷⁰ “Kitapta olanı gizlerler,”⁷¹ “Kitabı yanlış okuyup kitapta olmayanı kitapta imiş gibi gösterenler vardır,”⁷² “Kendinizi unutup başkalarına mı emrediyorsunuz? Güya kitabı okuyorsunuz, düşünmüyor musunuz?”⁷³ “Kitabı okuyanlar da okumayanlar gibi konuşuyor,”⁷⁴ “Kitabı gereği gibi okuyanlar ona inanır,”⁷⁵ “Allah’tan size kolay anlaşılın, açık seçik bir kitap gelmiştir,”⁷⁶ “Allah hakkında bilgisiz, delilsiz ve açıklayıcı kitap olmadan cedelleşenler var,”⁷⁷ “Sana vahy olunan kitabı oku,”⁷⁸ “Bize karşı çıkacak bir ilminiz var mı?”⁷⁹ Bu bağlamda zikredilen daha pek çok ayet vardır.

İlim ve faydanın birbirinden ayrı düşünülmemesine paralel olarak, ilim-amel yahut bilgi- davranış bütünlüğünün önemine de hadislerde değinilmiştir. Çünkü amelî gerçekliğini, davranış ya da uygulamalarında somutlaştırmamış bilginin kendi başına değeri olsa da, insan için yararı olmayacaktır. Ancak bilgisizce yapılan amelin de, sırf ilimden daha değerli olduğu söylenemez. Söz konusu amellerin, ilimle bağlantılı olarak en başta geleni kalbin bir ameli olarak “haşyet”, yani Allah bilincinin getirdiği derin saygı ve sakınma duygusudur. Buna göre gerçek ilim; bilen öznedede, esasen Allah’ın ilgi ve inâyetini yitirme korkusu anlamına gelen bir korku doğurmalı ve onun kavrayışını derinleştirecek psikolojik bir imkân olabilmelidir. Aksi takdirde, elde edilen bilgi İslâm dinî açısından pek fazla bir öneme haiz olmayacaktır.⁸⁰

İslâm düşüncesini şekillendiren “ilim” kavramı, daha sonraki yüzyıllarda, Kur’an ve hadislerde anlatılan ilim anlayışının çerçeve ve temeli üzerinde gelişerek, varlığını sürdürmüştür. Her ne kadar İslâm’ın inkişâfını takip eden yıllarda, çok

⁶⁷ 37/Saffât, 154-157.

⁶⁸ 21/Enbiyâ, 24.

⁶⁹ 34/Sebe, 44

⁷⁰ 2/Bakara, 78.

⁷¹ 5/Mâide, 15; 2/Bakara, 174.

⁷² 3/Âli İmrân, 78.

⁷³ 2/Bakara, 44.

⁷⁴ 2/Bakara, 113.

⁷⁵ 2/Bakara, 121.

⁷⁶ 5/Mâide, 15.

⁷⁷ 31/Lokman, 20; 22/Hacc, 22.

⁷⁸ 29/Ankebût, 45.

⁷⁹ 6/En’âm, 148.

⁸⁰ Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, s. 76.

değişik kültür ve coğrafyalardan, İslâm dünyasına çok yoğun ilim, fen ve felsefe geçişi olmuş ve bunun neticesinde İslâm düşüncesi bundan belirli ölçüde etkilenmiş⁸¹ olsa da, yapılan ilim tanımları bir şekilde, Kur'an ve sünnetin anlam dairesiyle irtibatlı olarak gerçekleştirilmiş ve bu iki temel dayanak, ilim kavramının, dallanıp budaklanmasından hasıl olan, kendine mahsus bir bilgiler nizâmı meydana getirmiştir. Genel olarak İslâmî ilimler adıyla toplanan ve birçok musannıfın ansiklopediye benzer eserlerine⁸² mevzû teşkil eden bu ilimleri başlıca üç büyük sınıfa ayırabiliriz:

- 1-Nakle, yâni kitap ve sünnete dayanan tefsir, hadis ve fıkıh gibi, şer'î ilimler
- 2- Akla dayanan hikmet, felsefe ve tabiat ilimleri
- 3-Bir de bunlardan hem akla, hem nakile dayanan tasavvuf ve tevhid (kelâm) ilmi gibi ilimler zümresini sayabiliriz.

2.1.1. Naklî İlimler

Naklî ilimler, öncelikle belli bir metafiziğe (tevhid, nübüvvet ve me'âd), belli başlı dinî metinlere (Kur'an ve hadisler) ve belli bir geleneğe (Sünnet) bağlı ve bağımlı olarak hicrî 3. asra kadar tedvîn edilmiş bulunan bilgi birikimini ifade etmektedir. Müslümanlar, yüzyıllarca, yalnızca dinî ve itikâdî meselerini değil, aynı zamanda ahlâki, hukûki, toplumsal, kültürel, iktisadî ve siyasi bütün sorunlarını bu birikimden hareketle çözmeye çalışmışlardır. Bu girişimlerin ürünü olan uygulama ve yorumlamaya yönelik etkinlikler de İslâmî veya naklî ilimler nitelemesinin kapsamında yer almaktadır.⁸³

İslâm düşüncesinde, Kur'an'ın tertîp edilmesini müteâkib ilk önce üzerinde durulan ilim, tefsir ilmidir. Peygamberin sağlığında ayetlerle ilgili olarak anlam bakımından ortaya çıkan müşkülâtlar, Hz. Peygamber tarafından çözüme kavuşturuluyordu. Daha sonra müslümanlar devlet kurduklarında, nizam ve kanunlara ihtiyaç hasıl olunca, Kur'an, bu kanun ve nizamlara kaynak sayılarak, tefsir ilmine bir kat daha önem verilmiş ve hâfızlar ile tefsirciler, âdeta daha sonraki dönemlerin kanun adamları gibi sayılmıştır.⁸⁴ İslâm tarihi sürecinde ortaya çıkan pek çok müfessir, Kur'an'da geçen ilim kavramından hareketle, bu ifadeyi doğal olarak kendi ilmî

⁸¹ Neşşâr Ali Samî, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul 1999, C. I, s. 139, 140.

⁸² Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi*, Ülken Yayınları, İstanbul 2000, s. 20.

⁸³ Tahsin Görgün, *İslâmî İlimler Sorun*, *İslâmiyet Dergisi*, Sayı:7, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2003, s. 5.

⁸⁴ W. Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çev. Fuad Köprülü, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1977, s. 144.

bakış açılarıyla veya kendilerine kadar ulaşan birikime dayanarak tanımladıkları görülmektedir.⁸⁵ Tefsir literatürü tarihinde ilim kavramının kullanımı ise, yalnızca tek bir ilmin adına inhisar edilmez. Bu literatürün gelişimi, birçok ilmî disiplinin tarih içindeki birikimlerine dayalı olarak gerçekleşmiştir. Bu ilmî disiplinlere topluca “Kur’an İlimleri” denmektedir. Söz konusu ilimler, Kur’an’ın anlaşılması ve tefsir edilmesi için gerekli olan ve sonraki dönemlerde Tefsîr Usûlü’nün temel meselelerini teşkil edecek olan Resmü’l-Mushaf, Kırâ’atü’l-Kur’an, Esbâbü’n-Nüzûl, Nâsîh ve Mensûh, Garîbu’l-Kur’an, Î’câzü’l-Kur’an, Aksâmü’l-Kur’an gibi, Kur’an’ı çok çeşitli açılardan inceleyen disiplinlerdir. Kur’an ilimleri terimi, ilk dönemlerde belli konulara ilişkin bir terim iken, zamanla tüm Kur’an’î meseleleri kapsayan müstakil tefsîr usûlü çalışmalarının adı olmuştur. Tefsîr usûlü ilk asırlarda fazla kullanılmamakla birlikte sonradan, Kur’an ilimleri yerine kullanılmaya başlanmıştır. Günümüzde ise Tefsîr usûlü, anılan Kur’an ilimlerini içermekle kalmaz, onların kapsamını genişleterek temel meseleleri esaslı bir tefsir metodolojisi içerisinde inceler.⁸⁶

İslâm düşüncesinde ilim kavramı hadislerde de büyük önem taşır. Peygamber’den nakil ve rivâyet edilen sözlerin toplanması, rivâyet edenlerin tenkîdi ve kontrolü, mahiyetlerine ve mevzûlarına göre tasnîfi işi, başlı başına mühim bir bahis teşkil eder. Bu sûretle hadis ilmi vücûda gelmiştir. İlk hadisçiler İbn Abbas (619-687) ve Hz. Ayşe (604-681) idi. Fakat sonradan rivâyetlerin tenkîdi ve münakaşası hususunda son derece muvaffakiyet gösteren, İmâm-ı Mâlik, Buhârî ve Müslim gibi büyük muhaddisler yetişti. Zamanla hadisçiler o kadar çoğaldı ve rivâyet, tenkid ve içtihat şekilleri o kadar arttı ki, bunların aralarındaki ihtilafı halletmek ve hakîki hadisleri sahtelerinden ayırdetmek, başlı başına bir mesele haline geldi. Bu sûretle bir de usûl-ü hadis ilmi doğdu. Usûl-ü hadisin mevzûu, adeta hadis ilminin nazariyesi, yani prensip ve gayesi hakkındaki aklî tetkiklerden ibaretti.⁸⁷

İslâm düşüncesinde naklî ilimlerle ilgili olarak, diğer ilim dallarında olduğu gibi, İslâm dininin zuhurunu müteakib teşekkül eden ve zamanla daha komplike hale gelen devlet ve sosyal yapının gereği olarak ortaya çıkan bir diğer ilim dalı da fıkıhtır. Emevî ve Abbâsî devletleri zamanında devlet idaresi gittikçe daha karmaşık şekiller aldı. Artık Arabistan içerisinde tatbik edilen eski idare tarzları kâfi gelmeyerek, siyasi ve hukûkî sahalarda daha geniş bir sistem kurma gereği doğdu.

⁸⁵ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dinî Kur’an Dili*, Hisar Yayınları, cilt II, s. 915.

⁸⁶ Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, s. 77-78.

⁸⁷ Ülken, *a.g.e.*, s. 22.

Cizye, harac, âdi vergi, muâhedeler gibi hukûkî ve siyasi meselelerde Kur'an ve hadisin tatbikinden İslâmî hukuk vücûda geldi ki, işte bu yeni ilim de fıkhıdır. Fıkıh, naklî ilimlerin en esaslısıdır.

Devlet, kaza hakkı, mülkiyet, tasarruf, verâset, intikâl, toprak meseleleri gibi husûsi ve umûmi hukûka âit olan ve büyük İslâm devletlerinin idaresini ve teşkilatını ilgilendiren bütün meseleler fıkıh tarafından tetkik ve halledilmiştir. İmam Âzam Ebû Hanîfe, İmam Mâlik, İmam Şâfiî, İmam Hanbel İslâm fıkıhçılarının en büyükleridir. Bu esaslı fıkıh cereyanları arasında ihtilaf çıktığı zaman onları uzlaştırmak ve halletmek başlı başına yeni bir ilmin doğmasına sebep olmuştur ki bu da usûl-ü fıkhıdır.⁸⁸ Gerek fıkıh, gerekse usûl-ü fıkıh daha sonraki dönemlerde daha da inkişâf ederek, bu konuda çok geniş bir ilmî birikim ve bunlar üzerinde çalışmalar yapan çok sayıda mütehasısın ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Asırlardan beri muhtelif inanışların, muhtelif felsefelerin yaşadığı geniş bir sahaya yayılan İslâmiyetin sînesinde, ilk dönemlerden itibaren birçok dinî fırkalar ortaya çıkmıştır. Bu fırkalar arasında, felsefî meselelere en çok ehemmiyet veren ve bu hususta nazariyeler ileri sürenler, Mutezile'dir. Mutezile'nin en eski ve en tanımlarından olan Vâsıl b. Ata ve 'Amr b. Ubeyd şahsiyetler "sıfat-ı ilâhiye kader, irâdei cüz-iyye, imâmet gibi" meselerde, ehl-i sünnetin akidelerine muhalif fikirler ileri sürmüşler ve böylece Ehl-i Sünnet'in kelâm anlayışına karşılık, Mutezile'nin kelâm ilmi doğmuştur. Abbasî halifelerinden özellikle Mansur ve Me'mun dönemleri başta olmak üzere daha sonrada devam eden tercüme faaliyetleri neticesi Yunan, İran ve Hint kültürünün İslâm topraklarına girmesiyle birlikte, Mutezile, mesleklerini daha kuvvetle müdafa için bu nazariyetlerden derhal faydalanmaya başladı.⁸⁹

Ayrıca kelâm ilminin, naklî ilimlerle aklî ilimler arasında bir köprü hüviyetinde olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü o, bir yandan Kur'an ve hadise, bir diğer yandan da Yunan felsefesinden gelen mirasa dayanmaktadır.

2.1.2. Aklî İlimler

Bu ilimler, kaynağı bakımından nakilden ziyade akla dayanan ilimlerdir. Akla dayanan ilimlerin bir kısmı İslâm medeniyeti içerisinde meydana gelmiş, bir kısmı ise Bizans, İskenderiye, İran ve Hint medeniyetlerinden mütercimler vasıtasıyla

⁸⁸ Ülken, *a.g.e.*, s. 22.

⁸⁹ Köprülü, *a.g.e.*, s. 149-150.

nakledilmiştir. Bu sûretle o ilimler de iki gruba ayrılmaktadır:

a-Ulûm-u Arabiye (Arap ilimleri): Sarf, nahiv, coğrafya, tarih ilmi gibi ilimler.

b-Ulûm-u Dâhile (dışardan gelenler): Hikmet, felsefe, hey'et (astronomi) ve te'alim (riyaziyyât) ilmi gibi ilimler.

İlk Yunan mütercimleri Süryâni ve Nasturiler'di. Başlangıçta terimleri uydurma güçlüğü metnin manasını anlama konusundaki zorluklar sebebiyle yavaş ilerleyen bu ilmi transfer, kısa süre sonra daha da hızlandı ve zamanla, taklit düzeyinden yaratıcılık safhasına geçti. İslâm düşüncesini aklî ilimler bakımından etkileyen Yunan ilmi, başta felsefe olmak üzere riyâziyyat, felekiyyat, fizik ve tıb ilmini ihtiva etmekteydi. Müslümanlar arasında, en fazla Aristoteles (m.ö.384-322) olmak üzere, diğer bazı Yunan mütefekkir ve âlimleri de tanınıyordu; fakat müslümanlar, bunlardan hiç birisini Aristoteles kadar tanımıyorlardı. Demokritos (m.ö.460-370), Platon (m.ö.427-347), Plotinos (203-270), Aristoteles ve Calinos (129-199) gibileri, Müslüman düşünürler arasında en fazla tanınanlarıydı.⁹⁰ İslâm kültüründe doğan ve köklerini Yunan düşüncesinden alarak, inkişâf eden ilimlerle ilgili olarak; matematikte Benî Mûsa ailesi, kimyada Câbir b. Hayyan (766), tabiyatta İbn Sînâ (980-1037), ahlâkta Nasireddîn Tûsî (1200-1273), mûsikîde Farâbî (870-950) gibi büyük âlimler yetişmişti. Yunanlılarla hiçbir ilişiği olmayan birçok ilim dalı da yepyeni olarak bu topraklarda doğmaya başladı. Bunlardan en önemlileri tarih, coğrafya, nahiv, sarf ve cebirdir.⁹¹ Bu yeni doğan ilimler içerisinde tarih ilmi ayrı bir öneme sahiptir. İslâm düşünce tarihinde aklî ilimler içerisinde yer alan metafizik, fizik, mantık, matematik, tıb, astronomi, ahlâk, siyâset ve diğer ilimlerin kökenleri, doğuşu ve inkişâfı ile ilgili, tarihî süreçte çok geniş bir birikim hasıl olmuştur. Naklî ilimlerde olduğu gibi bu alanda da, pek çok telif eser vücûda getirilmiştir. Bu eserler, İslâm düşüncesinin hakim olduğu topraklarda, eğitim ve öğretim programlarında veya husûsî çalışmalarda temel başvuru kaynağı olmuş ve insanlığın içinde yer aldığı kültür ve medeniyet tarihinin birer kurucu ögesi olmuştur.

⁹⁰ Ülken, *a.g.e.*, s. 24.

⁹¹ Ülken, *a.g.e.*, s. 24.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. BAZI İSLÂM DÜŞÜNÜRLERİNDE BİLİM SINIFLANDIRMALARI

3.1. Fârâbî'nin Bilim Sınıflandırması

İslâm felsefesinde *İhsau'l-Ulûm* adlı eseriyle ilimler sınıflandırması alanında ilk defa kapsamlı ve sistematik bir düşünce ortaya koyan filozof Fârâbî (950) olmuştur. Bu kısımda biz çalışmamızın bir kanadını oluşturan Fârâbî'nin ilimler sınıflandırmasını kendi eserlerinden yola çıkarak somut olarak ortaya koymaya çalışacağız. İkinci safhada ise, bu sınıflandırmanın önemli gördüğümüz noktaları üzerinde duracağız. Şimdi Fârâbî'nin özellikle *İhsau'l Ulûm*, *Mutluluk Yoluna Yönelme* ve *Medinetu'l Fazıla* adlı eserlerinden yola çıkarak ilim sınıflandırmasını ortaya koymaya çalışalım:

3.1.1. Somut Bir Çerçeve Olarak Bilim Sınıflandırması

İslâm felsefesinde bilim sınıflandırmaları geleneğinde sistematik ve müstakil bir eser vücuda getirmesiyle ve kendinden sonra gelen sınıflandırmaları büyük oranda etkisi altına almasıyla, bu konu üzerinde ağırlığını hissettiren filozof kuşkusuz Fârâbî olmuştur. Fârâbî, *İhsau'l Ulûm* adlı eserinde bilim sınıflandırmasından bahsetmiştir.

Fârâbî eserin giriş kısmında kitabı kaleme alış nedenini anlatmaktadır. Buna göre, Fârâbî bu eseri kendi zamanındaki ilimleri saymak ve ilimlerin içeriği hakkında okuyucuya bilgi vermek amacıyla yazdığını bildirmektedir. Böylece sayılan ilimleri öğrenmek isteyen kişi, nasıl bir işe giriştiğini, ne ile karşılaşacağını ve bu ilmin öğreniminden sonra ne gibi bir fayda sağlayacağını öğrenebilecektir. Sonra ilimlerin mahiyetini kavradıktan sonra bu ilimler hakkında konuşan kişilerin hangisinin gerçekten bu ilme vâkıf olduğunu, hangisinin yüzeysel ve yetersiz kaldığını rahatlıkla anlayacaktır.⁹² Görülen o ki, Fârâbî eseri yazmaktaki amacının pratik ve didaktik olduğunu söylemektedir.

Fârâbî bu eserinde bilimleri beş ana bölüme ayırıyor. Bunları eserdeki sıralamaya riayet ederek söyleyecek olursak (ki bu sıralama da oldukça anlamlıdır) 1- Dil bilimi, 2- Mantık bilimi, 3- Matematik bilimi, 4- Fizik ve metafizik, 5- Siyaset, fıkıh ve kelâm

⁹² Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara 1999, s. 45.

bilimleridir.⁹³

Dil bilimi, tekil sözler bilimi, bileşik sözler bilimi, sözlerin tekil oldukları durumdaki kanunlarının bilimi, sözlerin birbirleriyle birleştikleri durumdaki kanunlarının bilimi, doğru yazma kanunları, doğru okuma kanunları ve şiir kanunları bilimi olmak üzere yedi bölüme ayrılır.⁹⁴ Fârâbî bunları da ayrı ayrı incelemektedir.

Fârâbî ikinci ilim olarak mantığı zikretmektedir. Mantık sanatı akli düzenlemek, ona hakikatin yolunu göstermek, aklî konularda hata yapmaktan korunmak hususunda insanlara gerekli olan ilke ve kanunları verir. Mantık sanatı nahiv sanatına benzer. Şöyle ki, nasıl ki nahiv bilimi dili ve sözleri konu edinerek bu alanda insanların yanlış düşmelerini önleyecek ilke ve kurallar belirlemeye çalışırsa, mantık bilimi de, düşüncüyü ve akli olanları konu edinerek düşüncüyü hatadan arındıracak kanunları tesbit etmeye çalışır. Şu farkla ki, nahiv bilimi sadece üzerinde durduğu dile ait kurallar koyarken, mantık bilimi insan düşüncesi için evrensel kurallar koymaya çalışır. Fârâbî'nin kendi ifadesi ile "*nahiv biliminin sadece herhangi bir topluluğa ait olan sözlerin kanunlarını vermesine karşın, kendisinin (mantık) bütün toplulukların dillerinde ortak olan kanunları vermesi bakımından ondan ayrılır.*"⁹⁵

Mantığın kısımlarına gelince; Fârâbî burada Aristoteles'in mantık eserlerini ve yaygın bir geleneğin bu kitaplar içine dahil ettiği iki eserini zikreder. Bunlar: Kategoriler, önermeler, kıyas (birinci analitikler), burhan (ikinci analitikler), topikler, sofistika, retorika ve poetikadır.

Fârâbî, mantık biliminden sonra en geniş yeri matematik bilimine vermektedir. Matematik bilimi başlıca yedi kısma ayrılmaktadır: Aritmetik bilimi, geometri bilimi (ilmü'l-hendese), optik bilimi (ilmü'l menazır), astronomi (ilmü'n- nücûm), müzik bilimi, ağırlıklar bilimi (ilmü'l-eskal) ve son olarak tedbirler bilimi (ilmü'l-hiyel)dir.⁹⁶ Fârâbî, aritmetik bilimi ile geometri bilimini de kendi içerisinde amelî ve nazarî olarak iki kısma ayırmaktadır. Buna göre, nazarî aritmetik sayıları cisimlerden ve sayılması mümkün olan her türlü duyusal şeyden bağımsız olarak sırf zihinsel bakımdan

⁹³ Fârâbî, a.g.e., s. 46.

⁹⁴ Fârâbî, a.g.e., s. 48.

⁹⁵ Fârâbî, a.g.e., s. 59.

⁹⁶ Fârâbî, a.g.e., s. 44.

incelerken, amelî aritmetik; insan, at ve para gibi sayılarını belirlemek ihtiyacı hissedilen varlıklarla, sayılmaları bakımından ilgilenen bilimdir. Aynı şekilde amelî geometri marangozun ağaç cisminde, demircinin demir cisminde mevcut olan yüzey ve doğruları incelemek zorunda olması gibi pratik kaygılar gözetirken, nazarı geometri, bütün cisimlerde bulunması bakımından mutlak ve genel bir doğru ve yüzeyle ilgilenir. Astronomi bilimine gelince; Fârâbî astronomi ile astroloji arasında bir ayrım yapar. Astroloji yıldızların bir takım hareketlerinden yola çıkarak gelecek ve geçmiş hakkında işaretler elde etmeye çalışan bir bilimdir. Fârâbî, astrolojinin ilmîlik derecesini tartışma konusu yapmaz ama bununla birlikte bu ilmin ancak rüyâ tabiri, falcılık ve kehanet alanında kullanıldığını söyleyerek bu ilme bakış açısını zımnen ortaya koyar. Matematik biliminin içerisine yerleştirdiği astronomi bilimi hakkında ise, bu bilimin kendisine dayandığı Batlamyuscu varsayımları kısaca zikreder.⁹⁷ Bugün artık bilim olarak değerlendirilmeyen müzik biliminin ise, nazarı ve amelî olmak üzere iki veçhesi vardır.⁹⁸

Fârâbî'nin sınıflandırmasında dördüncü sırayı tabiat bilimi ve metafizik bilimi almaktadır. Tabiat biliminin konusu cisim ve ona ilişen arazlardır. Cisimler ise, yeryüzünde tabii olarak bulunan, yani insan iradesinin söz konusu olmadığı gök, yer, bitkiler, hayvanlar gibi cisimler ve insan iradesiyle ortaya çıkan cam, kılıç, elbise gibi sanat ürünleri olmak üzere iki kısma ayrılır. Fârâbî'ye göre, tabii cisim veya sanat ürünü olması fark etmeksizin her cismin belli bir amacı, meydana getiricisi yani faili, sureti ve maddesi vardır.⁹⁹ Fârâbî cismin bu özelliklerini gerek sanat ürünlerinde gerekse tabii cisimlerde kısa örnekler üzerinden yola çıkarak açıklamaktadır ki, burada dikkat edilecek husus bu dört özelliğin Aristoteles'in meşhur dört neden ilkesinden mülhem olduğudur. Fârâbî, tabiat bilimini sekiz kısma ayırırken de yine Aristoteles'in doğa hakkındaki eserlerinden yola çıkar.¹⁰⁰

Metafizik ise, başlıca üç kısma ayrılmaktadır. 1- Varlık olması bakımından varlık ve ona arız olan özellikler, 2- Cüz'i ilimlerin ilkeleri, 3- Tanrı ve tanrısal şeyler ki, bugün bu kısım teolojiyi karşılayan alandır. Bu üçlü taksim yine Aristoteles'in metafizik taksimine benzemektedir.¹⁰¹

⁹⁷ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 84-86.

⁹⁸ Müzik ilminin sınıflandırmadaki yeri için bkz. Ahmet Hakkı Turabî, "*Fârâbî'nin Musikî Alanındaki Görüşleri ve Eserleri*", Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri, Ankara 2004, s. 47-51.

⁹⁹ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 84-86.

¹⁰⁰ Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, s. 146.

¹⁰¹ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 85.

Fârâbî dil, mantık, matematik, fizik ve metafizik bilimi gibi teorik bilimlerden sonra kelâm, siyaset ve fıkıh gibi pratik bilimler üzerinde durmaktadır. Siyaset bilimi, insanın iradî fiilleriyle oluşturduğu iradi hayat tarzlarını, bu hayat tarzlarını meydana getiren yetiler, huylar, karakterler ve onların özelliklerini ve insanda ne şekilde bulunması gerektiğini ve hayat tarzlarının yöneldikleri gayeleri konu edinir. Bu gayeler içinde gerçekten mutluluk olan şeyler olduğu gibi, aslında mutluluk olmadığı halde öyle zannedilen şeyler de vardır. Zenginlik, şeref ve hazlar gibi. Oysa Fârâbî, asıl mutluluğun erdemli davranışlarda aranması gerektiğini düşünür. Bu ise, bireysel olmaktan öte toplumsal planda gerçekleştirilmesi gereken bir amaç olmalıdır. Nitekim bu da ancak önderlikle mümkün olacaktır. Önderlik ise, iki çeşittir: Birincisi, mutluluğa götüreceği iradî fiilleri ve hayat tarzlarını kuvvetlendiren önderliktir. Bu tür önderlik erdemli bir önderliktir. Böyle bir öndere sahip olan toplumlar mutluluğa erişeceklerdir. İkincisi ise, mutluluk olmadıkları halde öyle oldukları zannedilen şeyleri kuvvetlendiren önderlik tipidir. Bu tür önderlik ise, bilgisiz önderliktir. Bunlar da ulaşmak istediği amaca göre birçok kısma ayrılır. Erdemli bir önderin iki özelliği haiz olması gerekir. Bunlardan birincisi nazarî kuvvet, ikincisi amelî kuvvettir. Nazarî kuvvet, tümel kanunları bilmeyi ifade ederken, amelî kuvvet, bu tümel kanunların toplumsal hayata fiilî olarak nasıl uygulanabileceğinin yolunu bilmeyi ifade eder. Fârâbî bu noktada tıp örneğini verir. Doktor tıp öğreniminde edindiği bilgi ile tıbbın tümel kanunlarına vâkıf olur ama bu onun iyi bir doktor olması için yeterli değildir. Bunun yanında o doktorun hastaların içinde bulunup, kendine bir uygulama alanı yaratarak bu alanda tecrübe kazanması gerekir. Bu iki özelliği bir araya getiren doktor iyi bir doktor olduğu gibi, bu özellikleri haiz hükümdar da iyi bir hükümdardır. Fârâbî siyaset bilimi bölümünü bu bilimin pratik ve teorik olarak iki kısmı olduğunu belirterek bu bilimin erdemli hükümdarların erdemsiz hükümdarlara dönüşmesinin sebeplerini ve bu dönüşümü engelleyecek tedbirleri de araştırdığını söyleyerek bitirir ve siyaset bilimine yakın olan iki ilim olan fıkıh ve kelâm ilmine geçer.¹⁰²

Fârâbî fıkıh ilmi üzerinde çok kısa açıklama yapmaktadır. Fıkıh ilmi, kanun koyucunun hakkında açıklamada bulunduğu şeylerden yola çıkarak, hakkında açıklamada bulunmadığı konular hakkında çıkarımda bulunma imkânı veren bir ilimdir. Böylece kanun koyucunun kanunları, sosyal hayatta geçerliliğini ve

¹⁰² Fârâbî, *a.g.e.*, s. 92-96.

hakimiyetini zaman kaydı olmadan sürdürme imkânı bulur. Dinin bir inanç boyutu, bir de amel boyutu olmasından dolayı fıkıh da aynı şekilde inançla ilgili ve amelle ilgili olmak üzere iki bölüme ayrılır.¹⁰³ Fârâbî'nin bu ayrımı sorunlu görünmektedir. Çünkü hükmü bulunan şeylerden yola çıkarak, hükmü bulunmayan şeyler hakkında hüküm vermekle uğraşan fıkıhın bu işi filî konularda uygulaması anlaşılabilir ama inanç konularında bunun nasıl yapılacağı açık değildir.¹⁰⁴

Kelâm ilmi ise, fıkıhtan konu itibariyle değil, amaç bakımından ayrılır. Şöyle ki; fıkıh hükümlerden yola çıkarak hakkında hüküm bulunmayan konularda hükme varmaya çalışırken, kelâm ilmi, hüküm çıkarma işiyle değil, bizzat hükmün kendisini savunmakla ilgilenir.¹⁰⁵ Fârâbî, kelâm ilminin bu savunmayı nasıl yaptığına dair açıklamalar yapmaktadır. Buna göre, kelâmcılardan bir grup konuya felsefi bir üslup kullanarak yaklaşır. Vahiy aklın fevkindedir, çünkü vahyin kaynağı Tanrı'dır ve onda aklın kavrayamayacağı sırlar vardır. Dolayısıyla vahiy mertebe olarak aklın üstündedir. Zaten vahyin aklın kavrayacağı şeyler üzerinde durması vahyi ve peygamberlik kurumunu anlamsız duruma düşürecektir. Dolayısıyla bir kişi, insan aklının erişebileceği mükemmellik noktasına ulaşsa dahi bu kişinin tanrısal akıl yanındaki durumu çocuğun veya tecrübesiz bir kimsenin mükemmel bir insanın yanındaki durumu gibidir. Konuyu bu şekilde ele alan kelâmcılar o kadar ileri gider ki, vahyin, aklın idrak gücünü aşan bilgiler olmakla kalmayıp akıl tarafından saçma ve inkâr edilmesi gereken şeyler olması gerektiğini söylerler. Bu grup kelâmcılar ayrıca tezlerinde peygamberin kişiliğini, güvenilirliğini ve gösterdiği mucizeleri de referans olarak kullanırlar. Başka bir grup kelâmcı ise, vahyin getirdiği bilgi ile tecrübe ve aklın çatıştığı durumlarda vahyi, bilgiye aykırı düşen şeye göre tevil etmek gerekir. Eğer bu mümkün olmazsa dine aykırı olan şeyi dinî bilgi lehinde tevil etmek gerekir. Toplumdaki tecrübenin bir kısmı diğer kısmı ile çatışma halinde ise, vahyî bilgi bu durumda güçlü olanı alır diğerini çürütmeye çalışır. Diğer bir kelâmcı grubu ise, kendi dinleri dışındaki dinleri inceleyerek elde edilen malumatı -bu dinin mensupları kendi dinleri hakkında itirazda bulduklarında- kendi lehlerinde kullanmak gerektiğini söylerler.¹⁰⁶

Fârâbî'ye göre bir grup kelâmcı daha vardır ki, kendi dinlerinin meşruiyetini ve

¹⁰³ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 97.

¹⁰⁴ Arslan, *a.g.e.*, s. 37-38.

¹⁰⁵ Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, s. 148.

¹⁰⁶ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 95-97.

sahihliğini göstermek ve dini muzaffer kılmak için her yolu meşru görürler. O kadar ki, bunun için yalana, hileye ve aldatmaya bile başvurmaktan geri durmazlar. Çünkü onlara göre dine karşı çıkan kimseler ya düşmandır, ya da akıl ve temyiz gücünden yoksun kimselerdir.¹⁰⁷

Fârâbî'nin *İlimlerin Sayımı* adlı eserinde konu kısaca bu şekilde ele alınmaktadır. Bu somut bilgilerden sonra Fârâbî'nin ilimler sınıflandırmasından bahsettiği başka bir eseri olan *Mutluluk Yoluna Yönelme* adlı eserinde konunun nasıl ele alındığına bakalım:

Fârâbî'nin bu eserinde, *İlimlerin Sayımı* adlı eserinde yapmış olduğu sınıflandırmadan çok farklı bir sınıflandırma ile karşılaşmaktayız. Fârâbî bu eserde yaptığı sınıflandırma ile Aristoteles'in sınıflandırmasını çok az bir farklılık dışında aynen tekrar etmektedir. Ama bu eserde ilimler hakkında çok fazla malumat vermeden genel bilgilerle yetinmektedir. Ona göre sanatlar iki kısma ayrılır. Birincisi sadece iyiyi elde etmeyi amaçlar. İkincisinin ise amacı, faydalıyı elde etmektir. İyiyi amaç edinen sanat, felsefe veya beşerî hikmet olarak adlandırılmayı hak etmektedir. Ama faydalıya ulaşmak amacıyla olanların bu ismi almasına hiçbir şekilde hakkı olamaz.¹⁰⁸

“İyi” ise, biri sadece sırf bilgi, diğeri ise bilginin yanında fiil olmak üzere iki kısma ayrıldığına göre, felsefe sanatı ya da hikmet de iki kısma ayrılır. Birincisi, insanın kendi iradesiyle üzerinde bir tasarrufta bulunamayacağı varlıklar hakkında bilgi elde etmeyi amaçlar ki, buna “nazarî felsefe” adı verilir. İkincisi bilmenin ötesinde üzerinde tasarrufta bulunabilme imkânı veren, dolayısıyla fiil kısmını da içerisinde barındıran varlıkla ilgilenir ki, buna da “amelî felsefe” adı verilir.¹⁰⁹

Nazarî felsefenin matematik, fizik ve metafizik olmak üzere üç kısmı vardır. Bunları aynı kategoride mütalâ etmemize imkân veren şey, bu üç bilimin insanın fiilinin söz konusu olmadığı, özelliği sadece bilinmek olan varlık türüyle ilgileniyor olmalarıdır. Fârâbî bu bilimlerin de kendi içerisinde bazı alt dalları da olduğunu söylüyor. Amelî felsefe, diğer bir deyişle siyasî felsefe, “*iyi fiiller, iyi fiillerin (kendisinden) meydana geldiği ahlâk ve onları elde etme gücü hakkında bilgi edinmemizi ve iyi şeylerin bizim olmasını sağlayan*”¹¹⁰ kısım ve “*şehir halkı için iyi şeylerin meydana getirilmesini sağlayan şeyler ve o şeyleri meydana getirme ve*

¹⁰⁷ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 97-102.

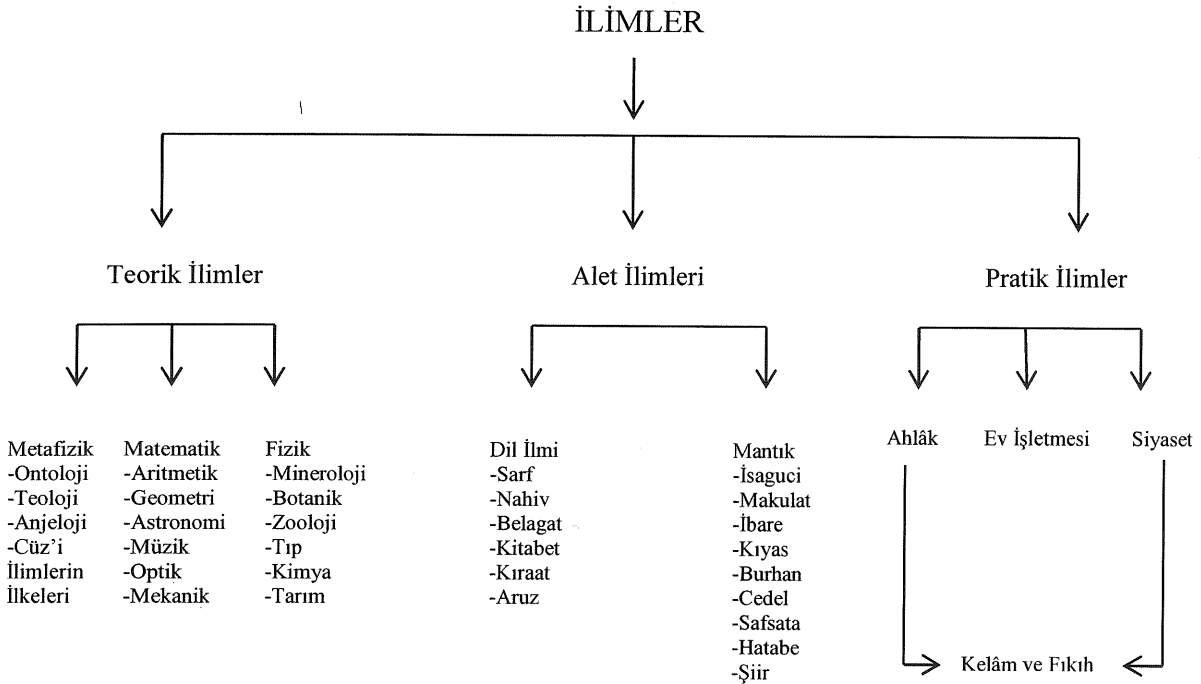
¹⁰⁸ Fârâbî, *Mutluluk Yoluna Yönelme*, s. 52.

¹⁰⁹ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 52.

¹¹⁰ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 52.

koruma ile ilgili bilgiyi sağlayan”¹¹¹ kısım olmak üzere iki kısmı vardır. Bunlardan birincisine ahlâk sanatı, ikincisine ise siyasi felsefe veya siyaset bilimi adı verilir.

Fârâbî'nin ilgili eserde konu hakkında söyledikleri kısaca bunlar. Çok açık şekilde görüyoruz ki Fârâbî, iki eserinde birbirinden çok farklı bir sınıflandırma ortaya koyuyor. *Mutluluk Yoluna Yönelme*'de amelî ve nazarî ilim ayrımı söz konusu iken, *İlimlerin Sayımı*'nda böyle bir şey söz konusu değildir. Birincisinde dil bilimi, mantık, kelâm ve fıkıh sınıflandırmada yer alırken, ikincisinde bu ilimler bahis konusu edilmiyor. Nihayetinde Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*'nda orijinal ve ilginç bir sınıflama ortaya koyarken, *Mutluluk Yoluna Yönelme*'de yaptığı sınıflama ile Aristoteles'in sınıflamasına oldukça yaklaşıyor. Peki bu farklılığı nasıl açıklayabiliriz? Fârâbî'nin bu eserleri farklı dönemlerde yazmış olmasından yola çıkarak bu farklılığı Fârâbî'nin süreç içerisinde yaşamış olduğu düşünce değişikliğine bağlamak, durumu açıklamakta yeterli bir argüman olabilir mi? Oldukça önemli olan bu noktayı Fârâbî'nin sınıflandırmasının temellerini incelerken açıklamak üzere burada bırakıyoruz. Fârâbî'nin sınıflandırmasını tablo halinde aşağıda gösterilmiştir.



¹¹¹ Fârâbî, a.g.e., s. 52.

3.1.2. Sınıflandırmanın Unsurları

3.1.2.1. Sınıflandırmanın Kriterleri

Çalışmamızın birinci bölümünde bilimlerin sınıflandırılmasındaki kriterleri incelemiş ve her sınıflandırmanın belli bir kriterden hareket ederek, ona göre bir sınıflandırma yaptığını söylemiştik. Kriterleri ise, ontolojik, epistemolojik ve teleolojik kriter olmak üzere üç ana kısma ayırmıştık. Kriter konusu, sınıflandırmanın niteliğini ve mahiyetini belirleyen ana unsur ve yapılagelmiş bilim sınıflandırmalarının farklılık arz etmesinin sebebi olduğuna göre, Fârâbî bilimleri sınıflandırırken hangi kriterden hareket etmiştir?

Fârâbî'nin sınıflandırması dikkatle incelenecek olunursa belirtilen üç kriterin de sınıflandırmada gözetildiğini müşahede edebiliriz. Bu üç kriterin Fârâbî'de nasıl ele alındığını ayrı başlıklar altında ele almaya çalışalım:

3.1.2.1.1. Ontolojik Kriter

Fârâbî, bilimleri nazarî ve amelî olarak ikiye ayırdığı *Mutluluk Yoluna Yönelme* adlı eserinde, “*sanatlar iki çeşittir: Birincisi bize sadece bilinecek olan şeyin bilgisini sağlar. Diğeri bize yapılması mümkün olan şeyin bilgisini ve onu yapma kuvvetini verir*”¹¹² demektedir. Böylece Fârâbî bilginin nesnesinin niteliğinin iki kısma ayrılmasından yola çıkarak bilimleri de iki kısımda değerlendirdiğini zımnen söylemektedir. Nazarî felsefenin kısımları olan fizik, matematik ve metafizik bilimlerine baktığımızda bunların ele aldıkları varlıklar insanoğlunun iradesinin tasarrufta bulunamadığı, insanın eyleminin değil, sadece bilgisinin (nazar) söz konusu olduğu varlık çeşididir ki, bu bilimleri aynı kategoride değerlendirmeye imkân vermektedir. Diğer taraftan siyaset ve ahlâk gibi amelî bilimlerin konusu insanın üzerinde eylem yapma imkânı olan varlıklardır. O halde Fârâbî bilimleri amelî ve nazarî olarak ikiye ayırırken kriter olarak ontolojiden yani bilimlerin konusu olan varlıktan hareket etmiştir.

Durumun böyle olduğunu, yani sınıflandırmada ontolojik kriterin etkili olduğunu Fârâbî'nin felsefî sistemine bütünsel bir bakış açısıyla baktığımızda daha açık bir şekilde görebiliriz. Çünkü Fârâbî, ontolojik görüşlerinden hareketle

¹¹² Fârâbî, *a.g.e.*, s. 50.

epistemolojik sistemini kurmuştur.¹¹³ Dolayısıyla bu durum bilimleri sınıflandırmasına da yansımıştır.

Fârâbî, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye* adlı eserinde ontolojik hiyerarşisini çok açık bir şekilde ortaya koymuştur. Buna göre varlıklar, 1- Cisim olmayan, cisimde de bulunmayan varlıklar, 2- Cisim olmamakla birlikte bir cisimle birlikte bulunan varlıklar ve 3- Cismanî varlıklar olmak üzere üç kısma ayrılır. Bunlarda ayrıca alt kısımlara ayrılmaktadır. Cisim olmayan ve cisimde de bulunmayan varlıklar İlk Sebep (Tanrı), İkinci Sebepler (semavî akıllar ve melekler) ve Faal Akıl'dır. Cisim olmayan ama cisimde bulunan varlıklar ise nefis (semavî nefis, insanî nefis, hayvanî nefis ve nebatî nefis), suret ve maddedir. Cismanî varlıklar ise; semavî cisimler, hayvan-ı nâtık (insan), hayvan-ı gayr-ı nâtık, bitkiler, madenler ve hayvanlardır.¹¹⁴

İşte bu varlıklar hiyerarşisi aynı zamanda temel ilmî alanları da belirlemekte, küllî-cüzî ilimlerin konularını oluşturmaktadırlar. Buna göre, mesela cisim olmayan ve cisimde bulunmayan varlıklarla metafizik, cisim olmayan ama cisimde bulunan varlıklarla matematik uğraşırken, cismanî varlıklar ise, fiziğin konusunu teşkil etmektedirler.¹¹⁵

Sonuç itibarıyla diyebiliriz ki, Fârâbî bilimleri sınıflandırırken varlıklar hiyerarşisinden hareket ederek her ilmi bir varlık alanına tekabül edecek şekilde sınıflandırmıştır. O aynı zamanda bilimleri, ele aldıkları varlık alanının niteliğini esas alarak hiyerarşik bir sınıflandırmasını yapmıştır. Buna göre bir bilimin ele aldığı varlık ne kadar yüce ise, o bilimin sınıflandırmadaki mertebesi de o oranda yüce olmuştur. Bu düşünceden hareket eden Fârâbî, ilimler hiyerarşisinin en üstüne doğal olarak metafiziği yerleştirmiştir.

3.1.2.1.2. Burhan Kriteri

Fârâbî'nin bilim sınıflandırmasında kullandığı kriterlerden ikincisi ise, epistemolojik kriterdir. Bununla kastedilen, birinci bölümde söylendiği gibi, nasıl ki ontolojik kriterde esas olan bilimin ele aldığı varlığın mahiyeti ise, epistemolojik kriterde de kullanılan metodun güvenilirliği ve kesin bilgiye ulaştırıp ulaştırmadığıdır. İslâm felsefesinde bu metodun ismi "burhan"dır. Bir ilmi kıymetlendiren ve diğer

¹¹³ Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, s. 134.

¹¹⁴ Fârâbî, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, çev. Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener, M. Rami Ayas Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul 1980, s. 1, Fârâbî, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, İstanbul 1997, s. 33-98.

¹¹⁵ Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, s. 135.

ilimlerden üstün kılan husus, ilmin konusu olan varlığın üstünlüğü ile ilgili olduğu gibi, aynı zamanda burhan metodunu kullanıp kullanmadığıyla da ilgilidir. Bu iki husustur ki, metafizik ilmini bütün ilimlerden üstün kılar. O halde diyebiliriz ki; İslâm filozoflarına göre, gerek özel anlamda metafiziği kastedelim, gerekse bir bilimler sistemini kastedelim, bir ilim olarak felsefe, sadece ortaya koymuş olduğu düşüncelerin yeni ve orijinal olmasıyla değil, aynı zamanda düşüncelere ulaşırken izlediği yolun (burhan metodu) da tamamıyla farklı ve üstün olmasından dolayı tercihe şayandır. Bunun en açık göstergelerinden biri olarak kuşkusuz felsefeye en ağır eleştirileri yapan Gazalî'nin dahi düşüncelerinde burhan metodunu en çok kullanan ve kullanılması gerektiğini savunan düşünürlerden biri olmasını gösterebiliriz.¹¹⁶

Fârâbî bütün birikimiyle bir düşünce olarak felsefeye ve düşüncenin metodu olarak burhana kendi kültür havzasında bir yer açmaya çalışmıştır. Böyle bir çalışma felsefi düşüncenin dinî düşünce içerisinde içselleştirilmesi anlamına geldiği gibi, nakle dayanarak üretilen düşüncenin karşısında akla dayalı bir düşünce mekanizmasının ikâme edilmesi anlamına geliyordu. Başka bir deyişle söyleyecek olursak, Fârâbî aklın ürettikleri üzerinde düşünmenin ötesine geçerek, bizzat aklın kendisi üzerinde¹¹⁷ de düşünmüştür. Onun bu eylemi kendi yettiği düşünce atmosferindeki bilgi sistemini oluşturan nakle dayalı bir metodun kesin bilgiye ulaşmada yetersiz olduğu sonucuna götürerek bunun yerine bir yöntem olarak burhan metodu üzerinde yoğunlaşmıştır. O halde Fârâbî'nin önemle üzerinde durduğu ve kesin bilginin olmazsa olmazı olarak gördüğü burhan nedir? ve Fârâbî burhanı nasıl temellendirmektedir?

Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*'nda mantık ilminin birçok faydasından bahseder. Her şeyden önce mantık “aklı düzeltmeye ve insanı haklarında yanılmasının mümkün olduğu bütün akılsallarda doğru yola, hakikate götürmeye yarayan kanunları akılsallar konusunda insanı hata yapmaktan ve yanlışla düşmekten koruyan kanunları kendileriyle ilgili olarak herhangi bir insanın yanlış yapması mümkün olan akılsalların kontrol edilmesi için gereken kanunları verir.”¹¹⁷

Mantık biliminin bireysel ve toplumsal anlamda faydası vardır. Şöyle ki, “eğer elimizde bu kanunlar olursa, arzu ettiğimiz herhangi bir şeyi çıkarsamak ve doğru olarak ortaya koymak istediğimiz şeyde zihnimizi başıboş sayısız şeyler arasında

¹¹⁶ Gazalî'nin mantık ilmi hakkındaki müsbet görüşleri için bkz. Gazalî, *Dalâletten Hidâyete*, s. 40-42.

¹¹⁷ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, s. 54.

yüzer. Bir halde, ulaşmak istediği şeye tesadüfi olarak, herhangi bir yerden bizi yanılması ve farkında olmadan doğru olmayan bir şeyi bize doğruymuş gibi zannettirmesi mümkün olan bir cihetten giden bir biçimde bırakmamış oluruz. Tersine bizim daha önceden hangi yola gireceğimizi, hangi şeylere yöneleceğimizi, hangi şeylerden başlayacağımızı zihinlerimizin kesin doğruya ulaştığını nereden bileceğimizi ve onları emin bir tarzda amacımız olan şeye ulaşınca kadar nasıl çalıştıracağımızı bilmemiz gerekir.”¹¹⁸ Bu sözleriyle Fârâbî, mantık biliminin insanı, bir bilgi karşısında hüküm vereceği zaman onu doğru hükme ulaştıracak bir araç olduğunu söylemektedir. Fârâbî, mantık biliminin sadece bireysel olarak doğruya ulaşmada değil, başkalarındaki bir görüşün ya da düşüncenin doğru olmasında da işlevsel olduğunu şu sözleriyle açıklamaktadır: “Çünkü bir başkasındaki görüşü de ancak kendimizdeki bir görüşü düzeltmek için kullandığımız şeyler ve yollarla düzeltiriz... aynı şekilde eğer bizde bulunan bir düşünceyi bir başkası düzeltmeyi arzu ederse onun bu düşünceyi düzeltmek için kullanmak istediği sözleri ve delilleri sınayacağımız şeyler bizde mevcut olur.”¹¹⁹

Mantık bilimi olmadığında bütün bunların tam tersi olur. Fârâbî’ye göre bunlardan daha ağır ve çirkin bir durum aynı konuda zıt fikre sahip iki kişi arasında hangisinin haklı olduğuna dair vereceğimiz karar anında başımıza geleceklerdir. “Çünkü eğer mantık bilimini bilmezsek onlardan doğruya sahip olanın ona sahip olduğunu, nasıl sahip olduğunu, hangi bakımdan sahip olduğunu delillerinin düşüncelerinin doğruluğunu nasıl zorunlu kıldığını, yine onlardan yanlış düşmüş olanın ve mugalata yapanın yanlış, düştüğünü veya mugalata yaptığını, hangi yönden mugalata veya hata yaptığını delillerinin neden dolayı düşüncelerinin doğruluğunu icap ettirmediğini kesin bir biçimde bilemeyiz...”¹²⁰

Fârâbî mantığın faydalarını anlattıktan sonra bu bilimin mahiyeti hakkında bilgi vermektedir. Buna göre mantık sekiz parçadan oluşmaktadır: Kategoriler, Peri Hermenias (önergeler/ibare), Birinci Analitikler (Kıyas), İkinci Analitikler (Burhan), Topika (cedel/diyalektik), Sofistika (safsata), Retorika (Hitabet), Poetika (şiir). Aslında mantık bilminde bu sekiz kısmın hepsi aranmaz. Hepsinin bu bilim içinde zikredilmesinin sebebi dördüncü bölüm olan burhanın daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmalarındandır. Buna göre burhandan önce gelen önergeler, kıyas ve

¹¹⁸ Fârâbî, a.g.e., s. 55.

¹¹⁹ Fârâbî, a.g.e., s. 55-57.

¹²⁰ Fârâbî, a.g.e., s. 56.

kategoriler, burhan için bir hazırlık ve girişten ibarettir. Burhan'dan sonraki dört bölüm olan topika, sofistika, retorika ve poetika ise, bir yandan burhan için bir araç görevi yaparlar, bir yandan da burhanî görüşlerle böyle olmayanlar arasında temyiz yapılmasını kolaylaştırırlar.¹²¹ Burhan'ın önemi onun şu özelliğinden ileri gelir. Burhanla ilgili sözler bilmek istediğimiz bir konuda bize kesin bilgiyi verme özelliğine sahip olan sözlerdir. İnsan bu sözleri ister bir konuyu çıkarsamak üzere kendisi ile ruhu arasında kullansın ister onlarla başkasına hitap etsin isterse bir başkası sözü edilen konuyu düzeltmek üzere o sözlerle kendisine hitap etsin. Çünkü bütün bu durumlarda o sözlerin özelliği kesin bilgiyi vermesidir. Bu bilgi ise aksinin varlığı asla mümkün olmayan insanın kendisinden dönmesi hiçbir zaman mümkün olmadığı gibi kendisinden dönmesinin mümkün olduğu da düşünilemeyen bir bilgidir. Yine bu öyle bir bilgidir ki onunla ilgili olarak insanda yanıltıcı bir şüphe asla varit olmayacağı gibi kendisini ondan vazgeçirebilecek bir mugalata da söz konusu olamaz. İnsan onunla ilgili olarak hiçbir bakımdan ve hiçbir nedenle hiçbir tereddüt ve şüpheyeye düşmez.¹²²

Görülen o ki, bir bilimin ne kadar küllî olduğunu, kesin ve mutlak olup olmadığını ve nihayet o bilimin değerini belirleyen unsurlardan biri ele aldığı varlığın yüceliği ise, diğeri de burhana dayanıp dayanmadığıdır. Mantığın ilmî bilgide kriter oluşu aslında burhanın kriter olması demektir. Çünkü mantığın diğer disiplinleri burhan olmaksızın varlık nedenlerini yitirirler. Çünkü onların en önemli fonksiyonları burhanî kıyasın ne olmadığına bilgisini vermeleridir. Onlar yoluyla ilmî bilgi elde edilemez. Çünkü onlar insanlara ilmî bilgi sunma amacından daha çok insanları etkileme amacındadırlar.¹²³

Fârâbî bu görüşleri ile İslâm düşüncesine yepyeni bir yöntem önerdiğinin farkındaydı. Bu farkındalık onun burhanı bir metod olarak İslâm düşüncesinde temellendirme girişiminde ve bilimlere belli bir sıraya riayet ederek zikretmesi gibi hususlarda kendini göstermektedir. Şöyle ki Fârâbî *İhsa'ul-Ulum* adlı eserinde amacının kendi zamanındaki ilimlerin sayımını yapmak olduğunu söylemekle birlikte bu objektif ve didaktik amacın dışında "ideolojik" amaçları da içerdiğini tesbit edebiliyoruz. İlimlerin sayımına dil ilmi ile başlayıp ikinci ilim olarak mantığı zikretmesi rasgele bir seçim değildir. Çünkü hangi bilim olursa olsun kendini ifade

¹²¹ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 66-68.

¹²² Fârâbî, *a.g.e.*, s. 62.

¹²³ Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, s. 163.

etmek için dile muhtaçtır. Aynı şekilde her bilim akli düzenleyen, ona istikâmet veren yasaları koyan ve bu anlamda evrensel bir dil olan mantık bilimi ile ilişki içerisinde olmak zorundadır. Nasıl ki dilin gerekliliğini yadsıyamazsak, mantığın gerekliliğini de yadsıyamayız. Fârâbî mantık kanunlarının yerine başka bir şeyi alternatif gösterenlere dilden yola çıkarak şöyle cevap veriyor. “*Cedelî (diyalektik) sözlere ve tartışmalara iyice alışmanın veya aritmetik ve geometri gibi matematiksel bilimlerle iyice uğraşmanın mantık kanunları bilimini gereksiz kılacağını ve onun yerine geçeceği ve işini göreceği insana her söz her delil her düşünceyi sınaama gücü vereceği onu diğer bilimlerin hiç birinde hata yapmayacağı bir tarzda doğru bilgiye ve kesinliğe eristireceğini söyleyen bir kimse, şiir ve nutukları ezberlemekle meşgul olup bu konuda iyice alışkanlık kazanmanın onları bol bol rivayet etmenin dili düzeltme ve insanın yanlış konuşmamasını sağlama konusunda nahiv kanunlarını gereksiz kılacağını onların yerini tutacağını bunun insana her sözün irabının doğru olup olmadığını sınavacak gücü vereceğini ileri süren kimseye benzer. Burada nahivle ilgili o insana verilecek cevap ne ise orada mantık konusunda o kimseye verilecek cevap da odur.*”¹²⁴ O halde düşüncede doğruya ulaşmak için burhan metodu olmazsa olmaz bir şarttır. O başka bir metodla kıyas edilemez.

Sonuç itibariyle diyebiliriz ki, Fârâbî felsefesinde, burhan; ilke, kanıt, yöntem, kesin bilgi ve kıyas anlamında kullanılır ve bütün bu anlamlarıyla bilginin ve dolayısıyla bilim sınıflandırmalarının bir kriteri olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylece Fârâbî'nin bilim sınıflandırması bir taraftan bilimlerin varlık sahasını esas alırken diğer taraftan bilimlerin metodlarını esas almaktadır. Bu ikisi birlikte bilimlerin değerini ve kesin bilgiye ulaşımını ölçmektedir.¹²⁵

3.1.2.1.3. Gaye Kriteri

Fârâbî'nin bilgiyi sadece kendisi için yani “bilmek için bilmek” amacıyla ve “yapmak için bilmek” amacıyla öğrenilen bilgi olarak ikiye ayırması onun bilgiyi gayesine göre sınıflandırmaya tâbi tuttuğunu da göstermektedir. Buna göre mesela metafizik veya matematik biliminin gayesi sadece ve sadece “bilmek” iken, siyaset ve ahlâk gibi ilimlerin gayesi bilmenin yanında “yapma” yı da içerir. Bir bilimin ne kadar “ilmîlik” vasfını haiz olduğunun göstergelerinden biri de gayesinin ne olduğuydu

¹²⁴ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 59.

¹²⁵ Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, s. 149-163.

ölçülebilir. Buna göre amacı “iyi” yi elde etmek değil de “faydalı” yı elde etmek olan sanatlar, hikmet ya da felsefe adını almayı hak etmez.¹²⁶ Onun için diyebiliriz ki Fârâbî bilim sınıflandırmasında bilimlerin hedefledikleri amacın niteliğini de göz önünde tutmuştur.

3.2. İbn Sînâ'nın Bilim Sınıflandırması

Fârâbî bölümünde takip ettiğimiz yöntemi burada da uygulayarak öncelikle İbn Sînâ'nın (1037) eserlerinden yola çıkarak sınıflandırma hakkında genel bir çerçeve oluşturmaya çalışacağız. Şimdi İbn Sînâ'nın eserlerinden yola çıkarak ilimleri ne şekilde sınıflandırdığını ortaya koymaya çalışalım.

3.2.1. Somut Bir Çerçeve Olarak Bilim Sınıflandırması

İbn Sînâ, İslâm felsefesi geleneğinin Fârâbî okulu içerisinde yer alan en büyük filozofudur. Kindî (873) ile başlayan felsefe geleneğini, terminoloji, problem ve metot olarak düzenleyen, Fârâbî'den sonra kendi dönemine kadar gelen felsefi birikimi yeni baştan ele alarak zengin bir külliyyat içerisinde bizlere sunan filozof, İbn Sînâ olmuştur. Nitekim Fârâbî'ye mantık alanındaki başarılarından dolayı “Muallim-i Sanî” ünvanı verilirken, İbn Sînâ'ya felsefe ve diğer bilimleri sistematik ve didaktik bir şekilde ele aldığı için “eş-Şeyhu'r-Reis” ünvanı verilmiştir. Bu açıdan o, Fârâbî'den ayrı olarak, bir ilim tarihçisi olma vasfına haizdir. O Aristoteles'in uyguladığı metodu uygulayarak bir konuyu ya da bir ilmi ele alırken önce o konu hakkında kendinden önceki düşünceleri ele alarak, sonunda kendi düşüncelerini açıklamıştır. İşte bu yüzden hacim ve değer olarak büyük bir eser olan *eş-Şifa*, felsefe ve bilimlerin tarihi hakkında yazılmış ansiklopedi niteliğinde bir eserdir.¹²⁷

İbn Sînâ felsefe geleneğini takip ederek bilimleri çeşitli açılardan sınıflandırmış ve bu bilimlerin içerikleri konusunda uzun ve sistematik bilgiler vermiştir. İbn Sînâ'nın bilim sınıflandırması birçok açıdan Aristoteles ve Fârâbî ile büyük benzerlikler gösterse de, onlardan farklı ve kendine has bir sınıflandırmadır.¹²⁸ Bu durum İbn Sînâ'nın eserlerinde bilimleri nasıl bir sınıflandırmaya tâbi tuttuğunu inceledikten sonra daha net ortaya çıkacaktır.

¹²⁶ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 51.

¹²⁷ Ali Durusoy, “İbn Sina (felsefesi)”, *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1999, c.20, s. 322.

¹²⁸ Ülken, *a.g.e.*, s. 86.

İbn Sînâ varlığın felsefeye konu olmasından hareketle, varlığın kendisi üzerinde durarak onu iki kısma ayırıyor. Birincisi, bizim seçme ve fiillerimizle meydana gelmeyen varlıktır. İkincisi ise, varlığı insanın irade ve fiiline bağlı olan varlıklardır. İşte varlığın böylece iki kısma ayrılması, felsefenin de iki kısma ayrılmasını gerektirmektedir. Buna göre, birincisi bilmeyi içeren, bir eylem gerektirmeyen ve bu şekilde nefsi yetkinleştirmeye çalışan “nazarî felsefe”ye ikincisi ise, sadece bilmek değil, bununla birlikte bilinenleri eyleme geçirmek suretiyle nefsi yetkinleştirmeyi amaçlayan “amelî felsefe” ye karşılık gelmektedir. Bu tanımlamalardan hareketle İbn Sînâ nazarî felsefenin düşünceye nisbet edilmeye daha layık olduğunu söylemektedir.¹²⁹

Nazarî felsefeye baktığımızda, farklı varlık alanlarıyla ilgilenmelerinden dolayı kendi içerisinde üç ana kısma ayrılmaktadır. Dış dünyada varlığı olup, varlığı insanın iradesi ve fiiline bağlı olmayan varlıklar iki çeşittir. Birincisi harekete konu olan şeyler, ikincisi ise akıl ve Tanrı gibi harekete konu olmayan şeylerdir. Harekete konu olan varlıkta aynı şekilde iki kısma ayrılmaktadır. Bunlardan birincisi gerek dış dünyada gerekse maddeden soyutlanmaları mümkün değildir. İnsanlık gibi. İkincisi ise, maddeden soyutlanmaları varlıkta değil, ama zihinde gerçekleşebilen varlık türüdür. İşte varlığın bu sınıflandırmasından hareketle İbn Sînâ nazarî bilimlerinde üç kısma ayrılması gerektiğini söylemektedir: Öyleyse bilimler üç sınıfa ayrılır. Birinci sınıf mevcutları, düşünce ve varlıkta harekete konu olmaları, türleri özelleşmiş maddelerle alâkalarının bulunması bakımından incelemeyi içerir. İkincisi, mevcutları varlıkta değil, ama zihinde maddeden ayırık olmaları bakımından incelemeyi içerir. Üçüncüsü ise, mevcutları hem varlıkta hem de zihinde (maddeden) ayırık olmaları bakımından incelemeyi içerir. Birinci kısım Doğa bilimidir. İkinci kısım saf Matematik bilimi ile Matematik bilimler içinde meşhur olan Aritmetiktir. Ancak sayının sayı olarak doğasını bilmek bu ilmin işi değildir. Üçüncü kısım ise, metafiziktir. Mevcutlar doğa bakımından bu üç kısma ayrıldığından teorik felsefî ilimlerde bu kısımlara ayrılmaktadır.¹³⁰

Amelî/Pratik felsefeye gelince, İbn Sînâ bunu da üç kısma ayırıyor. Ama burada diğerinden farklı olarak varlığın madde ve harekete göre konumunu değil, bu ilmin yöneldiği varlığın sayısını esas alıyor. Buna göre, amelî felsefenin birincisi

¹²⁹ İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa, Mantığa Giriş*, çev. Ömer Türker, Litera Yayınları, II. Baskı, İstanbul 2006, s. 5.

¹³⁰ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 7.

bütün insanlar arasında ortak olan ilişkileri düzenleyen ve devletin nasıl yönetilmesi gerektiğini bildiren Siyaset bilimidir. İkincisi ise, özel bir insan grubu içerisindeki ilişkiyi düzenleyen Ev idaresi bilimidir. Üçüncü ve son ilim ise, tek bir kişinin nefisini arındırmada kişiye yardımcı olan bilimdir ki, buna da ahlâk bilimi adı verilir.¹³¹

İbn Sînâ'ya göre, amelî felsefenin zikredilen üç kısmına ait ilkeler ve bu bilimlerin sınırları ilâhi şeriatler tarafından belirlenir. Pratik konuların bilinmesi ve bunların özel/cüzî durumlara uygulanmasında ise, insanın teorik yetileri devreye girer. Nazarî felsefenin bölümlerinin ilkeleri ise, tenbih yoluyla ilâhi din sahiplerinden (peygamberlerden) elde edilir. Bunların mükemmel olarak elde edilmesi ise, akıl tarafından ispat yöntemiyle olur.¹³² Bu görüş İbn Sînâ'nın bilimler sınıflandırmasının niteliği konusunda en önemli noktalardan biridir.

İbn Sînâ nazarî ve amelî felsefe ve bunların kısımları hakkında bilgiler verdikten sonra mantık ilmine geçerek şöyle der: “Şimdi her araştırmada takip edilmesi gereken yöntemi göstererek araştırma ve düşünmede yanlış ve hatadan korumak suretiyle insan için nazarî ve amelî hikmetin kazanılmasını sağlayan bir alet olan ilmin kısımlarını bildirmemiz; sahih tanımın hakikatini; sahih delilin –ki o burhandır- hakikatini; burhana yakın cedelî olan delilin hakikatini hileli olan mugalîf delilin hakikatini tahayyül uyandıran şiire ait delilin hakikatini öğretmemiz gerekir ki bu da “mantık sanatı”dır.”¹³³ Buna göre, mantık bilimi doğru ve kesin bilgiye ulaşmanın ve yanlış bilgiyi doğru bilgidan ayırmanın ölçüsü mesabesinde. Bu, mantığın bilginin kriteri olması anlamına gelir ki, bunu değerlendirme kısmında sınıflandırmanın kriterini ele alırken inceleyeceğimizden şimdilik bu kadar bilgi ile yetiniyoruz.

Şimdi genel hatlarıyla belirttiğimiz bilimleri alt dallarıyla birlikte biraz daha ayrıntılı bir şekilde incelemeye çalışalım:

Tabîî hikmet ve tabîî bilim olarak isimlendirilen fizik biliminin konusu değişmeye tâbi olması yönünden duyulur cisimler ve ona ilişkin arazlardır.¹³⁴

Bu bilimin temel ve yan kısımları vardır. İbn Sînâ fizik bilimini her biri bir

¹³¹ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, s. 7.

¹³² İbn Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme, Risaleler İçinde*, Çev. Alparslan Açıkgenç, M.Hayri Kırbazoğlu, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2004, s. 93-94.

¹³³ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, s. 9.

¹³⁴ İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifâ Fizik 1*, çev. Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı, Litera Yayınları, İstanbul 2004, s. 4.

kitabı tekabül edecek şekilde sekiz kısma ayırmaktadır. Bunlar; a) Tabiatın geneline dair ilke ve sebepleri araştıran ve tabiatın genel konularına dair genel durumlardan bahseden Sem'u'l-Kiyân kitabı, b) Alemi oluşturan basit cisimlerin (ki bu gökler ve dört unsurdur) durumunu bildiren es- Semâ ve'l- âlem kitabı, c) Oluş ve bozuluş, doğma, üreme ve büyüme, eskime ve dönüşme gibi hallerden bahseden el-Kevn ve'l-fesâd kitabı d) Göksel cisimlerin durumlarından bahseden el- Âsâru'l-ulviyye kitabı, e) Cansız kainat ve madenlerin durumundan bahseden Me'âdin kitabı f) Büyüme yeteneğine sahip kainatın durumunu bildiren en-Nebât kitabı g) Canlı kainatın durumunu bildiren Tabâi'ul-hayevân kitabı, h) Nefsi, canlılarda, özellikle de insanda bulunan idrak ve hareket güçlerini ve bedenin ölümüyle nefsin yok olmadığını, onun ruhanî bir cevher olduğunu bildiren en-Nefs ve el-His ve'l Mahsûs adlı kitaptır. İbn Sînâ fiziğin bu temel kısımlarını böylece sıraladıktan sonra Fârâbî'den farklı olarak bunlara bir de fer'î kısımları ekler. Bu fer'î kısımlar işe; tıp, astroloji, fizyognomi, rüyâ tabiri, tılsımât, nirencât ve kimya bilimi olmak üzere yedi kısımdır.¹³⁵

İbn Sînâ bütün bunlardan sonra fizik biliminin metafizik bilimine nazaran daha tikel (cüz'î) bir bilim olduğunu belirtir. Buna göre tabîî bilimler her cüz'î branşının dayandığı ilkeleri açıklayabilir. Ancak bütün tabîî varoluşun dayandığı ilkeleri ispat edemez. Bu ilkelerin ispatı gerekiyorsa başka bir bilime ihtiyaç vardır ki, bu bilim metafiziktir.¹³⁶

Ta'limî bilim ve riyazî bilim terimleriyle ifade edilen matematiğin konusu "*ya maddeden soyutlanmış ölçü veya zihinde madde ile birlikte bulunan ölçü; ya maddeden soyutlanmış sayı veya bir maddedeki sayıdır.*"¹³⁷ Başka bir deyişle matematik maddî varlık alanında değil, ama zihinde maddeden soyutlanmış olan varlığı konu edinir. Ama bu tür varlığın konu edilişi onun ispatına yönelik bir inceleme değil, onun varlığı kabul edildikten sonra ona ilişkin halleri incelemeye yönelik bir konu ediştir. Çünkü sayının sayı olmak bakımından tabiatını incelemek matematiğin işi değildir. Bununla matematikten daha küllî bir ilim olan metafizik ilmi ilgilenir. Dolayısıyla matematik bilimi ilk ilkelerini metafizik ilminden alır. Bu bilimin temel kısımları aritmetik, geometri, astronomi ve müziktir. Ayrıca bu bilimlerin fer'î kısımları da vardır ki, bunlar bu dört ilmin uygulamalı kısmına işaret

¹³⁵ İbn Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme, Risaleler İçinde*, s. 94-96.

¹³⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Fizik 1*, s. 4.

¹³⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik1*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yayınları, İstanbul 2004, s. 8.

eder.¹³⁸ Aritmetik bilimi sayıların türleri, bu türlerin özelliklerini ve bu türlerin birbirine oranı ile ilgilenir. Matematik bilimi içerisinde en önde gelen bilim budur.¹³⁹ Geometri nicelikler olması yönüyle bütün büyüklüklere ait küllî oranları, şekilleri ve konumları olmaları nedeniyle büyüklüklere ait oranları inceler. Astronomi ise, göksel cisimleri nicelik yönünden inceler. Bu yüzden derece bakımından geometriden aşağı bir bilimdir. Yine bu yüzden astronomi fizikle zatî yönden konuları aynı varlık sahasına mutabık gelmekle birlikte bu iki bilim aynı varlığın farklı yönleri ile ilgilenmeleri yönüyle birbirinden ayrılırlar. Müzik bilimi ise, seslere ait konularla ilgilenirler. Bu yönüyle musikî, fizik biliminin konusunun tikel bir bölümünü oluşturur. İşte bu yüzden bu bilim fizik biliminin ve aritmetiğin altında yer alır. Sonuç itibarıyla matematiğin bölümleri varlığı nicelik yönüyle ele alır. Bu ele alışın küllî ya da cüz'î olması veya konularının özelliğine göre birbirlerinin arasında alt üst ilişkisi kurarlar. Buna göre en üstte aritmetik olmak üzere geometri, astronomi ve müzik olarak sıralanırlar. Nitekim saf anlamda matematik denilince aritmetik ve geometri kastedilir.¹⁴⁰

İlk Felsefe, İlâhî ilim, Fizik Ötesi İlmi, Yüce İlim ve ilâhiyat terimleriyle ifade edilen metafizik ilmine gelince, İbn Sînâ bu ilmi dört ana kısma ayırıyor: a) Bir sebebe bağlı olarak var olan varlığın en uzak sebeplerini inceleyen kısım, b) Sebepli her varlığın sadece hareketli ve nicelikli varlık olması açısından değil, sebepli varlık olması bakımından kendisinden feyzân ettiği İlk Sebep'i inceleyen kısım, c) Varlığa ilişkin arazları inceleyen kısım d) Cüz'î ilimlerin ilkelerinden bahseden kısımdır. Çünkü daha cüz'î/tikel olan ilmin ilkeleri daha yüce olan bir ilmin konusudur. Tıp biliminin ilkelerinin fizik biliminin konusu olması gibi. İşte bu yüzden metafizik de tikel varlıkların hallerini inceleyen tikel bilimlerin ilkelerini inceler. Şu halde varlığın hallerini ve türlerini inceleyen metafizik inceleme sürecinde mesela fizik bilimini ilgilendiren tikel bir alana geldiğinde bunu fizik bilimine bırakır. Aslında bazı yönleriyle diğer bilimlerin konusu ile metafiziğin konuları ortaklık arz eder. Mesela metafizik ve fizik biliminin konusu varlıktır. Ama bununla birlikte fizik varlığı hareket ve sükun gibi arazları kabul etmesi bakımından incelerken, metafizik varlığı var olması bakımından inceler. Metafizik de matematik gibi sayıları

¹³⁸ İbn Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme, Risaleler İçinde*, s. 98.

¹³⁹ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, s. 7.

¹⁴⁰ İbn Sina'nın ilimler arasındaki ortaklık ve farklılıklar konusundaki görüşü için bkz. İbn Sina, *II. Analitikler (Burhan)* çev. Ömer Türker, Litera Yayınları, II. Baskı, İstanbul 2006, s. 109-115.

kendisine konu edinmekle birlikte matematik sayıları ona ilişen arazlar bakımından incelerken metafizik sayı ile varlık olması bakımından ilgilenir. Dolayısıyla bu durum diğer bilimlerin tikel/cüz'î olmasını ve metafiziğin tümel/küllî olmasını da açıklayan bir durumdur. Hiçbir bilim kendi konusunu ispat etme durumunda değildir. Onun için her bilim varlığın belli bir yönüyle ilgilenirken metafizik varlığı bütünsel olarak inceleyerek diğer bilimlere veri sağlar.¹⁴¹ Bu bilimin amacını bu şekilde açıkladıktan sonra, İbn Sînâ şöyle devam etmektedir: “*Bu ilim İlk Felsefedir. Çünkü varlıktaki şeylerin ilkini, yani ilk illetin ve genel kavramların ilkinin yani varlık ve birliğin bilgisidir. Bu ilim, en üstün bilinene dair en üstün bilgi olan hikmettir, çünkü o bilinenlerin en üstününe yani yüce Allah'a ve ondan sonraki sebeplere dair en üstün ve kesin bilgidir. Bu ilim bütün varlıkların en uzak sebeplerinin bilgisidir, Allah'ı bilmektir.*”¹⁴²

Buna göre metafizik ilmi iki yönüyle en yüce ilim olma vasfını haizdir: Birincisi konusu bakımındandır ki, bu bilimin konusu sebeplerin sebebi bütün varlığın en uzak sebebi olan yüce Allah'ı konu edinir. İkincisi ise, bilginin mahiyeti bakımındandır ki, metafizik ilmi kesin ve zorunlu bir bilgi ifade eder. Bu yüzden bu bilimi cedel ve safsata ile karıştırmamak gerekir. Çünkü tikel bir ilmin temsilcisi, metafizik ilmi hakkında konuşamazken cedelci ve safsatacı konuşabilir. Ama onların bu ilim hakkında söyledikleri zanna dayanmaktadır ve kendilerine filozof görüntüsü verme amacını taşımaktadır. Oysa ki metafizik ilmi, kesin bilgidir hareket eder ve saf hakikati amaç edinir.¹⁴³

Metafizik ilminin faydasına gelince, bu ilmin amacı, diğer ilimlerde olduğu gibi ahiret mutluluğuna hazırlamak için insan nefsinin bilfiil yetkinliğinin sağlanmasıdır. Ama bir ilmin faydasından mutlak anlamda başka bir ilmin incelenmesine ulaştırıcı olmasını, özel anlamda ise daha üstün bir ilme ulaştırıcı olması şeklinde anladığımızda metafiziğin mutlak anlamda bir faydasının olduğunu söyleyebiliriz. Ama özel anlamda bir faydası olamaz. Çünkü metafizik en yüce ilimdir. Dolayısıyla daha yüce bir ilme ulaştırmak gibi bir faydadan söz edilemez. İşte bu noktada İbn Sînâ faydayı kendinden daha üstün bir anlama ulaştırın, kendine denk bir anlama ulaştırın ve kendisinden daha aşağıdaki bir anlama ulaştırın üzere üç bölüme ayırıyor ve metafiziğin faydasının kendisinden daha aşağı bir

¹⁴¹ İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik 1*, s. 10-13.

¹⁴² İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 14.

¹⁴³ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 16.

anlama ulaştıran bir fayda anlamında kullanılması gerektiğini söylüyor. Metafiziğin faydası yönetenin yönetilene ya da hizmet edilenin hizmet edene faydası gibi olduğunu belirtiyor.¹⁴⁴

Metafizik ilmini değerler hiyerarşisinde en üst sıraya yerleştiren İbn Sînâ bu ilimlerin öğrenimi söz konusu olduğunda metafiziğin yerinin fizik ve matematikten sonra geldiğini söylemektedir. Fizik ilminden sonra gelir; çünkü oluş-bozuluş, değişme, mekan, zaman, her hareketlinin bir hareket ettiriciye bağlı olması, hareketlilerin ilk hareket ettiriciye varması gibi metafizik ilminde kabul edilmiş meseleler fizik ilminde açıklanmıştır. Matematik biliminden de sonra gelir, çünkü metafizik ilmindeki nihaî amaca astronomi olmadan ulaşılamaz. Astronomi bilimine ulaşmak ise aritmetik ve geometri bilimi ile gerçekleşir.¹⁴⁵

Bu bilimin ismine gelince ona fizik ötesi bilimi (ilmu maba'dettabîa), denilmesi insana göre yapılmış bir isimlendirilmedir. Çünkü bizim varlığını gözlemlediğimiz ve hallerini öğrendiğimiz ilk Şey fizikî varlıktır. Zatı itibariyle durumu değerlendirecek olursak bu böyle değildir. Çünkü metafizikte incelenen Şeyler hem zat hem de tümellik açısından fizikten öncedir. Metafizik ilâhi bilim olarak da isimlendirilmiştir. Çünkü Şeyler en değerli anlam, en değerli parça ve gaye mesabesindeki parçaları yönünden isimlendirilir ki, bu ilmin en yüce gayesi Allah'ı bilmektir.¹⁴⁶

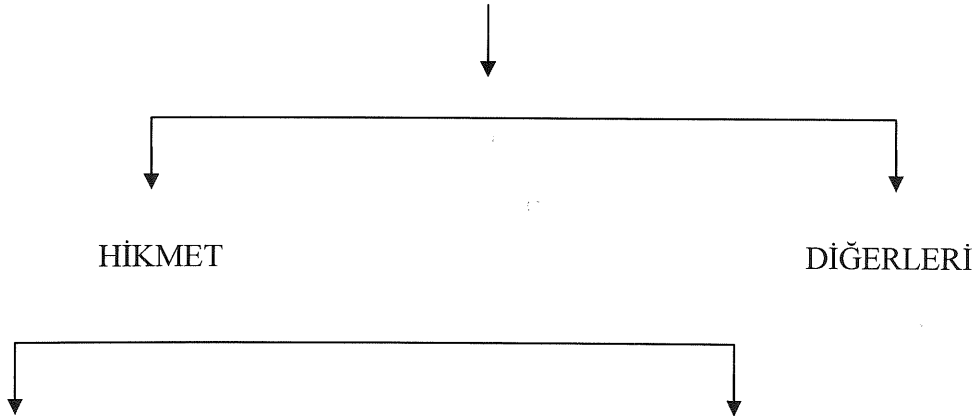
İbn Sînâ'nın bilim sınıflandırması ve bilimlerin içerikleri hakkındaki görüşleri kısaca bu Őekildedir. Bu sınıflandırmanın mahiyetini, önemli gördüğümüz noktalarını ve temellerinin nerelere dayandığını değerlendirme kısmına bırakarak bu bölümü onun bu sınıflandırmasını tablo halinde göstererek sona erdirelim:

¹⁴⁴ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 16.

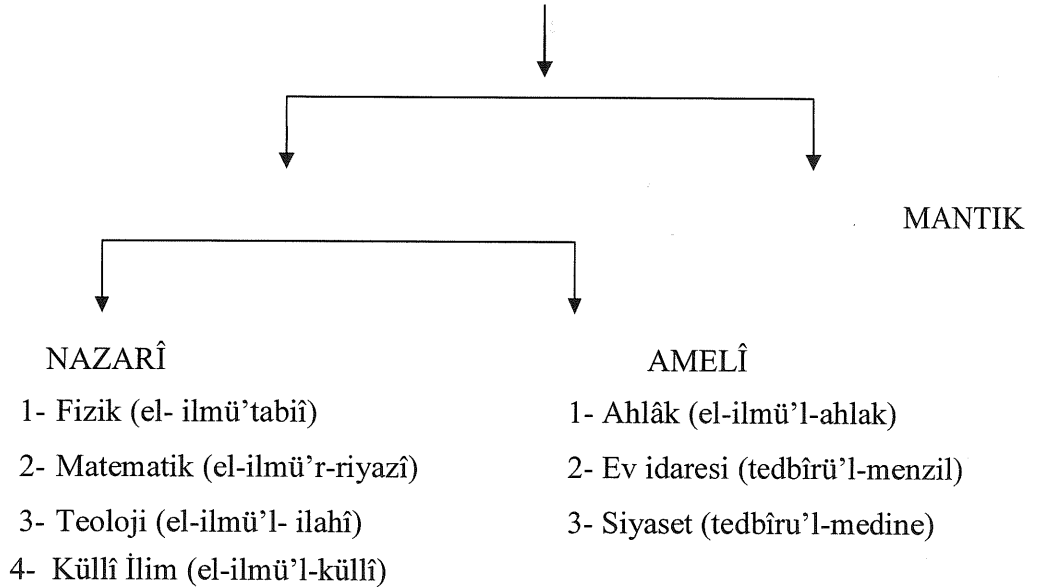
¹⁴⁵ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 17.

¹⁴⁶ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 19-20.

İLİMLER (ULÛM)



Temel ilimler (usul) ve onların dalları



FİZİK

Temel Kısımları

- 1- es-Simâ'u't-tabîf
- 2- es-Semâu ve'l-âlem
- 3- el-Kevn ve'l-fesâd
- 4- el-Âsâru'l-ulviyye
- 5- el-Me'âdin
- 6- en-Nebât
- 7- el-Hayevân
- 8- en-Nefs, el-His ve'l-mahsus

Fer'î Kısımları

- 1- Tıp
- 2- Astroloji
- 3- Fیزیognomi
- 4- Rüyâ Tabiri
- 5- Tılsımât
- 6- Nîrencât
- 7- Kimya

MATEMATİK

Temel Kısımları

- 1- Aritmetik (el-ilmü'l-aded)
- 2- Geometri (el-ilmü'l-hendese)
- 3- Astronomi (el-ilmü'l-hey'e)
- 4- Müzik (el-ilmü'l-mûsikî)

Fer'î Kısımları

- 1- Aritmetik
 - Toplama ve çıkarma
 - Cebir ve Denklem
- 2- Astronomi
 - Yer ölçümü
 - Mekanik
 - Kaldıraçlar
 - Ölçü ve Tartı
 - Cüz'î aletler
 - Optik
 - Aynalar
 - Hidrolik
- 3- Astronomi
 - Astronomi cetvelleri
 - Takvimle
- 4- Müzik
 - Org vb.müzik aletleri yapımı

METAFİZİK

Temel Kısımları

- 1- Küllî ilim
 - Varlık olarak varlık
 - Cüz'î ilimlerin ilkeleri
- 2- Teoloji
 - Tanrı ve O'nun sıfatları
 - Cisim olmayan cevherlerin sıfatları
 - Varoluş ve varlık düzeni

Fer'i Kısımları

- 1- Metafizik Psikoloji
 - Vahiy ve nübüvvet
 - ilmü'l-me'âd

MANTIK

1. İsağoci (el-Medhal)
2. Kategoriler (el-Makûlât)
3. Peri Hermenias (el-ibare)
4. Analitik (Kıyas)
5. Topika (Cedel)
6. 2. Analitik (Burhan)
7. Sofistika (Safsata)
8. Retorika (Hitabet)
9. Topika (Şi'ir)

3.2.2. Sınıflandırmanın Unsurları

3.2.2.1. Sınıflandırmanın Kriterleri

Bu bölümde İbn Sînâ'nın bilimleri sınıflandırırken hangi kriterlerden yola çıktığını ele almaya çalışacağız. Fârâbî'de olduğu gibi İbn Sînâ da sınıflandırmasında birinci bölümde bahsettiğimiz üç kriteri de sınıflandırmasında çıkış noktası olarak kullanmıştır. Bir sınıflandırmada kullanılan kriterlerin o sınıflandırmanın mahiyetini ve değerini anlamada bir mihenk noktası olduğunu düşündüğümüz için, Fârâbî'de olduğu gibi İbn Sînâ'da da bu kriterlerin ne şekilde

kullanıldığını ayrı başlıklar altında incelemeye çalışalım:

3.2.2.1.1. Ontolojik Kriter

Kendinden önceki geleneği zenginleştirerek devam ettirmiş olan İbn Sînâ, ontolojik alanda Fârâbî'ye benzer bir varlıklar hiyerarşisi öngörmekte ve buradan hareketle bilim sınıflandırmasını yapılandırmaktadır. Buna göre, varlık hiyerarşisinin başında İlk İlke olan Tanrı bulunmaktadır. Bunun ardından da Tanrı'dan sadır olan sırası ile melekî-nefsanî cevherler, felekî-göksel cevherler, unsurlar, unsurlardan oluşan şeyler ve insan bulunmaktadır.¹⁴⁷ Buradan hareketle bu varlık alanlarından her biri bir ilme tekabül etmektedir. Buna göre, mesela Tanrı teolojinin konusu iken, cismanî cevherler fizik biliminin konusunu teşkil ederler.

İbn Sînâ başlı başına bilimlerin sınıflandırmasına ayırdığı *Risale Fî aksami'l-Hikme* adlı risalesinde ise, nazarî bilimlerde araştırılan varlık alanlarını üç kısma ayırmaktadır: Bunlar, a) Hem varoluşu (vücûd) hem de mahiyetleri (hudûd) bakımından cismanî madde ve harekete ilişkin durumlar b) Varoluşu maddeye ve harekete bağlı olmakla birlikte mahiyetleri bakımından böyle olmayan durumlar c) Ne varoluşu ne de mahiyetleri bakımından maddeye muhtaç olmayan durumlardır. İbn Sînâ varlığın bu üç kısmını saydıktan sonra bunu nazarî bilimlerin kısımlarıyla şu sözleriyle irtibatlandırmaktadır: “*Varlıklar bu üç kısım üzere olunca nazarî ilimler de onlara göre üç kısma ayrılır: İlk kısma mahsus ilim fizik, ikinci kısma mahsus ilim matematik, üçüncü kısma mahsus ilim metafizik diye isimlendirilir.*”¹⁴⁸

Dolayısıyla İbn Sînâ varlığın kısımlarından hareket ederek nazarî ilimlerin kısımlarına ulaşmıştır. Bununla da kalmayıp nazarî ilimleri değer bakımından hiyerarşik bir sıraya koyarken de ilimlerin ele aldıkları varlık sahasını dikkate almıştır. Buna göre fizik aşağı ilim, matematik orta ilim, metafizik yüce ilim olarak nitelendirilmek durumundadır.¹⁴⁹

3.2.2.1.2. Burhan Kriteri

Fârâbî bilim sınıflandırmasını ele alırken burhan metodunu dil biliminden yola çıkarak kendi felsefî sistemi içinde nasıl temellendirdiği konusunu incelemiştik. Şimdi, İbn Sînâ'nın Fârâbî'den devraldığı burhan metodunu nasıl ve ne

¹⁴⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik 1*, s. 25.

¹⁴⁸ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 73.

¹⁴⁹ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 74.

şekilde kullandığını incelemeye çalışalım:

İnsanın akıl sahibi olması yönünden yetkinleşmesi, gerçeği sırf gerçek olduğu için, iyiyi ise amele dönüştürmek için bilmek istemesine bağlıdır. Bu yetkinliğe ulaşmak içinse, doğuştan getirdiğimiz apaçık bilgilerin ötesinde insanın belli bir çaba sarf etmesi gerekir. Bu çaba sonucunda bilinmeyenin bilgisine ulaşılabacaktır. Bilinmeyenin bilgisine ise, bilinenen hareket edilerek ulaşılır. Hal böyle olunca insanın bilinenlerden yola çıkarak bilinmeyenin nasıl elde edileceğini bilinenin bilinmeyenin hizmetine sokmak için onda nasıl bir düzenleme yapılacağını da bilmesi gerekir.¹⁵⁰

İşte bu noktada İbn Sînâ önce bilinenlerden başlayarak onu tasavvur ve tasdik olmak üzere iki kısma ayırıyor. Tasavvur kavram anlamında kullanılır ve doğru ya da yanlış yargısına yol açmaksızın her hangi bir şeyin zihnimizde meydana gelmesi, yani o şeyi idrak etmekten ibarettir. Tasdik ise, önerme anlamında kullanılır ve birkaç tasavvurun bir araya gelmesiyle oluşan bir önermeden ibarettir. Tasavvur analitik iken, tasdik sentetiktir. Böyle olunca her tasdik bir tasavvurla birlikte meydana gelir, ancak aksi geçerli değildir. Onun için tasavvur tasdik bir tür ilkesi olarak kabul edilebilir. Çünkü tasavvur edilen her şey tasdik edilmektedir. Ama tasdik edilen her şey tasavvur edilmemektedir. Tasavvurlara tanımlarla ulaşılırken, tasdiklere kıyas yoluyla ulaşılmaktadır. Tanımlara kıyas yoluyla ulaşılamaz, çünkü bu sonu gelmeyen bir tanımlamalar zinciri oluşturacaktır. Mükemmel bir tanım bir kavramın yakın cins ve yakın faslı ile yapılır. Resm dediğimiz tanım çeşidiyle de tasavvurlara ulaşabiliriz ama onlar kesinlik ifade etmezler ve yanlışla yol açabilirler. Şunu da söylemeliyiz ki, küllî/tümel kavramlar olan cins ve faslın bir araya getirilmesiyle oluşturulan tanımlar bize yeni bir bilgi vermez. Sadece bu tanımla biz bir şeyin varlığını tasavvur etmiş oluruz. Zaten ilimlerde tasavvurlar tasdike yararı bulunması açısından kullanılırlar. Tanımların gayesi de bizi kıyasa götürebilecek önermeleri temin etmektir. Bu yüzden ilimde daha çok tasdik kıyas ve dolayısıyla burhan önem arz etmektedir. Nitekim İbn Sînâ kitabına Burhan ismini vermesini de bu noktayla açıklamaktadır.¹⁵¹

İbn Sînâ'ya göre, kıyasın dışında istikra (tümevarım=endüksiyon) ve temsil (analoji) gibi akıl yürütme yolları da bizi tasdike götürebilir. Ama bu yöntemler kesin ve doğru bilgiye ulaştırmak hususunda kıyas kadar kuvvetli ve güvenli değildir.

¹⁵⁰ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, s. 10.

¹⁵¹ İbn Sînâ, *II. Analitikler (burhan)*, Çev. Ömer Türker, Litera Yayınları, II. Baskı, İstanbul 2006, s. 3.

Çünkü birbirine benzeyen iki tikel önermeden hareketle bir sonuca gitmek ya da cüz'î bir hükümden hareket ederek küllî bir sonuca gitmek bizi ilmî bir sonuca götürmez. Bizi sağlam bilgiye ulaştıracak yol küllîden hareketle yine küllîye ulaştıran yöntemdir ki; bu da kıyastır.¹⁵²

Tasavvur da olduğu gibi tasdik de mertebeleri vardır. Bir kısım tasdikler kesinlik ve yakîn ifade ederler. Bu tür tasdikte, tasdik edilen şey hakkında zihnimize oluşan inanç ile o şeyin dış dünyadaki varlığı mutabakat içerisinde. Bir kısım tasdikler ise, kesine benzerdir. Diğer bir kısım tasdikler de vardır ki, bunlar kesinlikten uzak olup iknaî ve zannîdirler. Aynı şekilde tasdiklerin mertebeleri olduğu gibi kıyasın da mertebeleri vardır. Bir kısım kıyaslar kesin sonuçlar verir ki, bunlar burhanî (apodeiktik) kıyaslardır. Bir kısmı ise, kesine benzer sonuçlar verirler ki, bunlar da cedelî (diyalektik) ya da sofistlik ve mugalatalı kıyaslardır. Diğer bir kısım kıyaslar da vardır ki, bunlar ikna ederek galip zan oluştururlar. Bunlar da hatabî (retorik) kıyaslardır. Şiirsel kıyas ise, bir tasdik oluşturmaz. Sadece nefsi mutmain kılarak onda bir tahayyül oluşturur.¹⁵³

Hal böyle olunca, bu kıyas türlerini hiyerarşik bir sıraya koymak gerekirse ilk sıra burhanî kıyasın hakkıdır. Çünkü bütün bilimlerde ve bizatihî kıyasta amaçlanan doğru ve kesin bilgiyi elde etmek olduğuna göre bu amaca ulaştıracak yol burhanî kıyastır. İbn Sînâ'ya göre diğer kıyas türleri ile toplumsal konularda iyi ve kötünün öğrenilerek bir yetkinlik oluşturulacağı doğru olsa bile bireysel yetkinlik toplumsal yetkinlikten önce gelir.

Sonuç itibariyle İbn Sînâ, Fârâbî'nin yolundan giderek genel olarak mantık bilimini özel olarak ise, burhan metodunu bilimlerin doğru, mutlak ve kesin bilgiye ulaşmasında bir metod, ilke ve kanıt olarak konumlandırmıştı. Dolayısıyla burhan metodu İbn Sînâ'nın bilim sınıflandırmasında, onların tikel-tümel olarak ayrılmasında ve bilimlere bir değer atfetmede bir kriter olarak yer almıştır.

¹⁵² İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 4.

¹⁵³ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 5.

3.2.2.1.3. Gaye Kriteri

İbn Sînâ'nın bilimleri sınıflandırırken bilimlerin ulaşmak istediği amacı da göz önünde bulundurduğunu görmekteyiz. Daha önce gördüğümüz gibi İbn Sînâ bilimleri nazarî (teorik) ve amelî (pratik) olarak iki temel kısma ayırmıştı. İbn Sînâ bütün felsefî ilimlerin gayesini “*çeşitli konuları kavramsallaştırarak (tasavvur) teorik ve pratik gerçeklere beşer gücünün yettiği nispette ulaşmakla (tasdik) insan ruhunun (nefs) olgunlaşması şeklinde tarif ettikten sonra öğrenmek zorunda olup da uygulamamız gerekmeyen teorik konuları inceleyen felsefe dalına teorik, hem öğrenmemiz hem de uygulamamız gereken konularla ilgilenen kısmına ise pratik felsefe adını vermiştir.*”¹⁵⁴

Buradan hareketle İbn Sînâ'nın bilimleri sınıflandırırken onların ele aldığı varlık sahasını ve kullandığı metodu dikkate aldığı gibi bilimlerin gayelerini de göz önünde bulundurmıştır. Buna göre bir kısım bilimlerin gayesi sadece bilgiyi elde etmek iken (ki bunlar fizik, metafizik ve matematiktir) diğer bir kısmını gayesi ise, sadece bilgiyi elde etmekle kalmayıp onu pratiğe geçirmektir (bu ilimler ise siyaset, ahlâk ve ev yönetimidir).¹⁵⁵

3.3. İbn Haldun'un Bilim Sınıflandırması

Bilimlerin tasnifi geleneğini yeni bir değerlendirmeye kullanarak mevcut bilimler arasındaki farklılıkları ortaya koyan İbn Haldun'un (1403) Mukaddime'sindeki bilgi ve türlerine, bilimlere ve sınıflandırılışına ilişkin tahlil tam bir bilgi felsefesi içerir ve bilimlere dair bir yöntem, bir kaide özelliğini taşır. İbn Haldun bilimlerin tenkidinde, tarihini, temel ilkelerini eleştirel bir şekilde ele alır ve bilimlere beşeri tezahürler olarak bakar. Bilimlerin hepsi diğer insani olgular gibi umranın tabiatına boyun eğer. Böylece doğuş ve gelişme esnasında bilimlerin tümü toplumun kuruluş ve gelişimine bağlı olur.¹⁵⁶

¹⁵⁴ İbn Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme, Risaleler* içinde s. 93.

¹⁵⁵ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 94.

¹⁵⁶ İbn Haldun, *Mukaddime II*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, III. Baskı, İstanbul 2004, c. 2, s. 266-267.

3.3.1. Somut Bir Çerçeve Olarak Bilim Sınıflandırması

İbn Haldun'a göre, bilgi üç kaynaktan elde edilir: 1- Duyu ve tecrübeye dayanan akılla elde edilen bilgi, 2- Sadece peygamberlere verilen vahiy kaynaklı bilgi, 3- Riyazet yoluyla elde edilen ruhi bilgi. Bu tasnif, bilimlerin üçlü tasnifini gerektirirken İbn Haldun bunu yapmayarak akli ilimleri dinî ilimlerden ayıran meşhur İslâmî tasnife sahip çıkar.¹⁵⁷ Ancak İbn Haldun, tüm çeşitleriyle kültürel, siyasi, ekonomik ve sosyal olguları yorumlamak istediği için bilimlerin meşhur geleneksel tasnifi onun amacına hizmet etemez. Çünkü fikir aleminde her iki sınıfa girmeyecek dil, edebiyat gibi ilimler ve sanatlar mevcuttur. Bunlar ne dinî ne de aklî ilimlerdir. İbn Haldun, bunlara yer bulmak için bilimleri fonksiyonlarına göre ikiye tasnif eder: 1- Bizzat maksat olan ilimler: Tefsir, hadis, fıkıh, kelâm gibi dinî ilimler ile ilâhiyat, tabiyat gibi felsefi ilimler. 2- Maksat olan bilimlerin elde edilmesi için aracı konumundaki bilimler: Arapça, aritmetik vb. bilimler dinî bilimlerin, mantık ise felsefenin hizmetinde kullanılır.¹⁵⁸

Naklî/vaz'î bilimler kitap ve sünnette bulunan hükümler ve bu hükümlerin anlaşılmasını kolaylaştıracak bilimlerden ibarettir ki, bunlar tefsir, hadis, usul-i fıkıh, kelâm ve Arap dili ile ilgili ilimlerdir. İbn Haldun bu zikredilen ilimlerin evrensel olmayıp İslâm dinine ve Müslümanlara ait ilimler olduğu tespitini yaparak bu ilimlerin diğer dinlerdeki ilimlerle uzak cins itibariyle benzediklerini söyler.¹⁵⁹ Bu ilimler dışında, daha sonraları İslâm dünyasının teorik ve pratik tecrübelerinin sonucu ortaya çıkmış ve kurumsallaşarak bilim haline gelmiş tasavvuf ve rüya tabiri de naklî bilimlere ilave edilebilir.¹⁶⁰

Aklî bilimler hikemî/felsefi ilimlerden ibarettir. İnsan, beşerî idrak vasıtaları ile bu bilimlerin konularına, sorunlarına, yöntemlerine ve öğrenim usullerine vâkîf olabilir. Kaynağı akıl olan bu ilimler belli milletlerin inhisarında olmayıp evrensel nitelikteki bilimlerdir. Onun için, bu bilimleri elde etmede bütün milletler eşit konumdadır. Aklî bilimler mantık, matematik, fizik, metafizik ve bunların alt dallarından ibarettir. İbn Haldun bu bilimler hakkında da ayrıntılı olarak bilgi verdikten sonra metafizik ilmi ile mantık ilmini aklın idrak edemeyeceği konularla ilgilendikleri için eleştirmiştir. Ayrıca kelâm ilmini de çıkış amacından ayrılarak felsefi konulara girdiği için bazı noktalarda eleştiriye tâbi tutmuştur. Fakat bu İbn Haldun'un naklî

¹⁵⁷ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 269.

¹⁵⁸ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 270.

¹⁵⁹ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 781-783.

¹⁶⁰ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 849-866.

bilimler lehine aklî bilimlerin meşruiyetini tartışma konusu yaptığı anlamına gelmemektedir. Burada İbn Haldun'un amacı bu iki ilmin sahalarını birbirinden kesin çizgilerle ayırıp her ilmin kendi meşru sınırları içerisinde kalmasını sağlamaktır.¹⁶¹

İbn Haldun naklî bilimler ve aklî bilimler dışında kendinden önce bahsedilmeyen ve ele alınmayan bir bilimden daha bahseder ki, bu bilim "umran bilimi" dir. İbn Haldun İslâm dünyasında oluşturulan tarih biliminin gerek metot gerekse içerik açısından yetersiz olduğunu, sadece vakayı anlatmakla yetinerek olayların doğruluğunu tespit edecek bir metoda sahip olmadıklarını söyler. Ona göre tarih bilimi, olayları incelerken sebep sonuç ilişkisini gözden ırak tutarak sadece olayları anlatmakla yetinmiştir. İbn Haldun bu durumun nedenleri hakkında açıklamalar yapar, ama ona göre en önemli sebep, tarihçilerin tarihsel olayları incelerken umranın değişmeyen bir tabiata sahip olduğu gerçeğini göz ardı etmeleridir. Başka bir deyişle tarihsel olaylar suyun suya benzediği gibi birbirine benzerler. Tarihsel olaylar değişmeyen, sabit ve sürekli unsurlar içerir. İşte bir tarihçi olayları incelerken doğruyu yanlıştan ayırmak, olayların zahirinin ötesine geçerek içyüzüne ulaşmak ve olaylarının nasıllığından çok niçinliğini çözmek istiyorsa başka bir ilme ihtiyaç duyacaktır ki, bu ilim, İbn Haldun'a göre "umran ilmi" dir.¹⁶² İbn Haldun'un bilim sınıflamasını tablo halinde gösterelim.

A) DİNÎ VE NAKLÎ İLİMLER

1) Kur'an İlimleri

- a) Kıraat İlmi
- b) Resm-i Mushaf
- c) Tefsir

2) Hadis

3) Fıkıh

4) Kelâm

5) Tasavvuf

B) EDEBİYAT VE SANATTA İBN HALDUN

C) FELSEFİ- AKLÎ İLİMLER

¹⁶¹ İbn Haldun'un felsefeye ve mantığa yönelttiği eleştirinin mahiyeti hakkında bkz. Ahmet Arslan, *İbn Haldun*, Vadi Yayınları, III. Baskı, Ankara, 1997, s. 400-408.

¹⁶² Arslan, *İbn Haldun*, s. 57-58.

- 1) Mantık
- 2) İlahiyat
- 3) Tabîî Bilimler
 - a) Coğrafya
 - b) Astronomi
 - c) Tabîî Bilimler
 - d) Tıp
 - e) Kimya, Sihir, Tılsım
 - f) Biyoloji
- 4) Riyazi Bilimler
- D) EĞİTİM VE ÖĞRETİM
- E) OTOBİYOGRAFİ
- F) MEDENİYET TARİHİ
 - 1) Tarih ve İbn Haldun

Yukarıda sınıfladığımız bilimlere kısaca değinelim:

3.3.1.1. Dinî Ve Nakli İlimler

3.3.1.1.1. Kur'an İlimleri

Kur'an İlimlerini kıraat, resm-i mushaf ve tefsir olarak üçe ayırmıştır. Kur'an ilimleri denince, Kur'an'ın lafzı ve manası, okunması ve tefsir edilmesi, yazılması, toplanması ve ezberlenmesiyle ilgili ilim dalları akla gelir nitekim kıraat, resm-i mushaf ve tefsir de bunları incelemiştir.

3.3.1.1.2. Hadis

İbn Haldun'un büyük mezhep imamlarının hadislere olan ilgisinin azlığını açıklarken söyledikleri dikkat çekicidir. Ebû Hanîfe'nin 17, Mâlik'in 300, Ahmed b. Hanbel'in ise 5000 hadisi sahih kabul ettiğini söyler. Bunu izah ederken de hadiste cerhin, tâdilden önce gelmesi sebebiyle bu büyük isimlerin bir hadisi sahih kabul etmede hassas davranmalarına işaret eder. Ebû Hanîfe'nin hadisleri kabul etmediğinin düşünülmemeyeceğini belirterek, bunun yerine onun hadisleri kabulde

ilm-i yakın şartını koştuğuna ve bu sebeple az hadis rivayet ettiğine değinir.¹⁶³ Zamanında hadis ilminin amacının artık hadislerin sıhhatini tespit etmek olmadığını, çünkü bunun yapıldığını, hadisçilerin artık yazma kitapların sıhhatiyle uğraştıklarına ilişkin gözlemi de ilginçtir. Nihayet son olarak Sahîhayn üzerinde ümmetin icma etmiş olduğunu söyler ve özellikle Buhârî üzerine şerh yazmanın “ümmet üzerine bir borç” olarak görüldüğünü belirtir.¹⁶⁴

3.3.1.1.3. Fıkıh

Kuşkusuz en ilginç gözlemi fıkıhın bir ihtilaf ilmi oluşunu vurgulamasıdır. Bir diğer gözlemi ise Ebû Hanîfe'nin fıkihtaki kurucu kişiliğine işaret etmesidir.¹⁶⁵ İmam Mâlik'in bir fıkıh usulü yöntemi olan amel-i ehl-i Medine ile ilgili değerlendirmesine değinmekte de yarar var: Ona göre amel-i ehl-i Medine konusunu âlimler icma başlığı altında incelemektedir; halbuki bu konu sünnet ve sahabe kavli çerçevesinde ele alınmalıdır. Çünkü bu bir kanaatten çok, bir rivayet ve rivayetin sıhhatini tespit yöntemidir.¹⁶⁶ Fıkıh ilminin bir alt kolu olsa da, İbn Haldun'un ayrı bir başlıkta incelediği ferâiz ilmine gelince, en ilgi çekici değerlendirme feraiz ilmine ilişkin hemen hemen tüm yazılarda aktarılan bir hadisle ilgili yorumudur: Ebû Hüreyre'den rivayet edilen bir hadiste peygamberimizin ferâiz ilmin üçte biridir ve bu, ilk unutulacak ilimdir buyurduğu söylenmiştir. Buradaki “ferâiz” kelimesini miras ilmiyle uğraşanlar miras şeklinde okumuşlardır; halbuki “farîza” kelimesinin çoğulu olan “ferâiz” ilk Müslümanların terminolojisinde farz ibadetler anlamına gelmektedir. Hisseler mânasında teknik bir ad olarak miras hukuku için kullanılması, daha geç bir gelişmedir. Bir başka dikkat çektiği nokta da ferâiz ilmine ilişkin bazı eserlerin gereğinden fazla matematik vs. yer vermeleridir. Fıkıh usulünde Hanefî ve mütekellimûn yöntemlerine işaret etmesi, Debûsî'nin Hanefî yöntemindeki kurucu rolüne değinmesi de dikkat çeken gözlemler olarak kaydedilmelidir.¹⁶⁷ Hanefî yöntemini daha çok benimsediğine dair izlenim, yazdıklarının satır aralarından edinilmektedir. Muhtemelen bu, zamanının kelâmcılarına karşı mesafeli duruşuyla yakından alâkalıdır. Fıkıh usulü ile bağlantılı iki ilme daha değinir: Hilâf ve cedel

¹⁶³ İbn Haldun *a.g.e.*, s. 415.

¹⁶⁴ İbn Haldun *a.g.e.*, s. 416.

¹⁶⁵ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 417.

¹⁶⁶ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 418.

¹⁶⁷ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 426.

bilimleridir. Hilâfın mezheplerin varlığıyla yakından ilişkisine dikkat çekmesi ve bu ilmin değerli ve üstün bir ilim olduğunu belirtmesinden anlaşılabilir, onun taklit ve mezhep kavramlarına negatif bir anlam yüklediği değildir. Son olarak fıkıh usulü ile bağlantılı diğer bir ilim de cedel ve münazara ilmidir. İbn Haldun bu bilimin gerekli olan, yani zaruri bilimlerden olmadığına, sadece bilimsel tartışmayı geliştiren tamamlayıcı bir bilim olduğuna, varlığı ile yokluğunun çok fazla bir kayıp teşkil etmeyeceğine dikkat çeker.¹⁶⁸

3.3.1.1.4. Kelâm

İbn Haldun'a göre kelâm, akî delillerle inanç esaslarının savunulmasını ve inanç konularında selefin ve ehl-i sünnetin yolundan sapan bidatçıların iddialarına cevap vermeyi kapsayan bir ilimdir. Ona göre inanç esaslarının temeli tevhiddir. Sonuç olarak bu ilmin ele aldığı konular iman esaslarıdır.¹⁶⁹

3.3.1.1.5. Tasavvuf

İbn Haldun'a göre tasavvuf, ümmet içinde ortaya geç çıkmış bir ilimdir. Tasavvufu vaz'î/naklî ilim yapan noktaya işaret ederken şöyle der: *"Bu ilmin aslı, bu topluluğun yollarının aslı, sahabe ve tabiin büyükleri olan selef nezdinde ve onlardan sonra hak ve hidayet yoluydu. Esası ibadete ve Allah için her şeyden kopmaya eğilimli olmak ve dünyanın süs ve zevkinden yüz çevirmek ve çoğunluk insanların yöneldiği zevk, mal ve rütbeye meyletmemek ve ibadette halvet için halktan ayrışmaktı. Bu, sahabe ve selef arasında yaygındı. İkinci asırda dünyaya yönelim yaygınlaşıp insanlar dünyaya karışmaya meyledince, ibadete düşkün olanlara sūfiye veya mutasavvife dendi."*¹⁷⁰ Tasavvufu tanımlarken, İbn Haldun insanın diğer varlıklardan ayrıldığı idrak gücüne tekrar döner ve burada idrakin iki şekilde cereyan ettiğini gözlemler: İlimler ve hâller. Sevinç hâlinin, sevinç veren şeyleri idrakten; üzüntünün ise elem verici şeyleri idrakten doğması gibi. Tasavvuf seyrü sülûküne giren kimse de mücadele sırasında hâllerden geçer ve her hâlde yeni birtakım idrakler elde eder. Nihaî matlup olan tevhid ve irfana ulaşınca kadar bu hâller devam eder. Ama İbn Haldun'a göre, bu yöntem insanların ancak bir kısmının başarabileceği bir şeydir. Bununla birlikte tasavvuf

¹⁶⁸ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 429.

¹⁶⁹ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 434.

¹⁷⁰ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 449.

yolunun esası nefsi terk ve onu fiiller açısından sorgulamak olduğuna göre, aslında şeriat ilmi iki kısımdan oluşmaktadır: Birincisi genel yolu olup burada fetva ehli genel kuralları ortaya koyar. Diğerisi ise mücahede ve nefis muhasebesiyle uğraşanların yolu olup yolun hâllerinde ortaya çıkan zevk ve bulgularla ve bir hâlden diğer hâle geçişin nasıl olduğuyla ilgilenir. İşte bu yol, mutasavvıfların yolu olup onlar her bilim dalı gibi yeni buldukları mânalara uygun bir terminoloji üretmişlerdir.¹⁷¹

Tasavvufî tecrübenin ilgili olduğu bir nokta da keşf, yani perdenin kalkması olgusudur. İbn Haldun, daha önce söz ettiğimiz gibi, peygamberlik ve rüyâ ile bunun imkânına işaret etmişti. Bir anlamda ruhanî âlem adını verdiği âlemlerle ruhun buluşması anlamında mistik tecrübe diyebileceğimiz keşfin, ruhun duyuşsal âlemlerle irtibatını azaltması ve ruhsal yetilerini güçlendirmesi neticesinde ortaya çıktığını ve nihayet melekî özellikler kazanarak Rabbanî bilgilere ulaştığını belirtir. Duyuşsal olandan sıyrılmamanın belirli bir egzersizle ortaya çıkma imkânına işaret ederken, aslında mistik tecrübenin Müslümanlar dışında da imkânına işaret etmektedir; ama istikamet üzere olmayan keşiflerin sahipsiz ve güvenilir olmayacağını ve bunun da İslâm'daki ibadet ve zikir yoluyla sağlanabileceğinin altını çizer.¹⁷²

Tasavvufun kendine özgü terminolojisi ve yapısını tanımlayıp keşfin bu süreçteki önemini kabul ettikten sonra İbn Haldun, zamanındaki tasavvufî bir eğilimi eleştirmeye koyulur. Bu, nazarî tasavvuf adı verilen akımdır. Bazı mutasavvıfların tasavvufî tecrübenin sonucu olarak ortaya çıkan perdenin açılmasına çok fazla ilgi duyduklarını ve perdenin ötesini anlatma gayretine girdiklerine dikkat çeker.¹⁷³ Bu konuda mutasavvıfların söyledikleri şeyleri dört kısma ayırarak her biriyle ilgili kendi hükmünü verir. Birincisi ve İbn Haldun'un da tasavvufun gerçek niteliği olarak gördüğü mücahede ve bu süreçte ortaya çıkan zevkler ve makamlardan oluşmaktadır.¹⁷⁴ İkincisi gayb âleminin hakikat ve keşfine ilişkin söylenenlerdir; ona göre bu müteşabih bir alandır ve burada elde edilen bulgular subjektif olup aynı tecrübeye sahip olmayanlar bunları anlayamazlar ve bunların ifade edilmesi için dil yeterli

¹⁷¹ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 437.

¹⁷² İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 452.

¹⁷³ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 451.

¹⁷⁴ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 458.

değildir.¹⁷⁵ Tasavvufta gözlemediği üçüncü olgu ise kerametler olup bunların da gerçekliği yadsınamaz. Ve nihayet dördüncü olgu, sûfilerden nakledilen şatahat ve benzeri açıklanması güç söz ve davranışlardır; bu konuda da onları mazur görmek gerekir. Çünkü bunlar hâllerin ortaya çıkardığı kontrol dışı hareketlerdir. Bunları yargılamak doğru değildir. Ancak, yine de İbn Haldun, Hallac'ın bu hâlden çıktuktan sonra, yani bilinçli iken bile bunları söylemeye devam ettiği için cezalandırılmasını haklı görmektedir.¹⁷⁶

Sonuç olarak İbn Haldun tasavvufî keşfin nazarî bilgiye paralel okunmasını, aynen felsefî kelâmda olduğu gibi, eleştirmektedir. Onun en başta vaz'î/naklî ilimlerin elde edilme yöntemine ilişkin söylediği şeyleri hatırlarsak, ne demek istediğini daha iyi anlarız. Ona göre naklî ilmi, felsefî ilimlerden ayıran şey, naklî ilimlerin aslının vahiyle bildirilmiş olmasıdır. Akıl burada fer'î, asla irca etme rolüne sahiptir; asıl vazedemez. İbn Haldun, nazarî tasavvufu ve felsefî kelâmı, insana asıl vazetme yetkisi verme eğilimi içinde olduğu için eleştirmektedir. İbn Haldun'un mantığını sürdürürsek, günümüzde bu eğilimin fıkha ve diğer ilimlere de sirayet ettiğini söyleyebiliriz. Zira kıyası önemsizleştiren ve istihsan, maslahat, örf ve benzeri diğer delilleri ön plana çıkararak, yeni fıkıh usulü yaklaşımı da aynı şekilde insanı asıl vazeden konumuna çıkarma eğiliminde gibidir. Naklî bilimler için asıl vazetme yetkisinin sadece vahyin kontrolünde olduğunu söylemek, bugünkü dilde konuşacak olursak, insanın aslını vazetme yetkisine sahip olduğu felsefî bilimlerin (ya da bilimin) insanın bilgi dünyasını bütünüyle kuşatması ve kontrol etmesi demek olan pozitivist kapı aralayacaktır. Bu sebeple İbn Haldun'un iki bilim alanı arasına kalın bir çizgi çekme çabası, peygamberî/şer'î bilginin alanını tanımlamak, felsefî bilgi tarafından kontrol edilme ihtimaline karşı nebevî bilgiyi koruma gayesine matuftur. Bu, tam da modern çağda göreceğimiz bilimindin üzerindeki yıkıcı etkisini asırlar öncesinden öngören bir zihnin bilim-din çerçevesinde tartışılan soruna çözüm olarak sunduğu, çağımız için de ufuk açıcı bir yaklaşımdır.¹⁷⁷

¹⁷⁵ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 459.

¹⁷⁶ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 459.

¹⁷⁷ Arslan, *İbn Haldun*, s. 415.

3.3.1.2. Edebiyat ve Sanatta İbn Haldun

İbn Haldun Mukaddime'nin VI. bölümünde dil ve edebiyat konusuna geniş bir şekilde ele almış, oldukça yeni ve ileri görüşler öne sürmüştür. Bilhassa lügat, avamın dili, bedevilerin lehçesi vb. konularda ileri sürdüğü görüşler, dil konusunda da mutehassıs olduğunu göstermektedir. İbn Haldun aynı zamanda çok sayıda manzum eserleri olan bir şairdir. İbn Haldun, hükümdarlar ve devlet adamlarına takdim edilmek üzere de kasideler kaleme almıştır. İbn Haldun yeni düşünce ve görüşlerini ortaya atarken, eskiden kullanılan bazı kelimelere yeni manalar kazandırmış bu kelimeleri yeniden ibda ve ihtira etmiş ve birer ıstılah haline sokmuştur. Umran, ilm-i umran, beşeri-ictimai, hadarilik, bedevilik gibi ıstılahlar bunlardandır. İbn Haldun'un anlaşılması, ancak kullandığı kelimelere verdiği ıstılahi manaların kavranılmasıyla mümkün olabilir.¹⁷⁸

3.3.1.3. Felsefi- Akli İlimler

3.3.1.3.1. Mantık

İbn Haldun'a göre mantıkta kaziye ve kıyasların şekil ve suretlerine, tertip biçimlerine, büyük önem verilmekte buna karşı maddeleri ve muhtevaları ihmâl edilmekte, bir kaziye ve kıyasın ve bunlara ait unsurların vakaya uygunluğuna ve gerçekliğine fazlaca önem verilmemektedir. Halbuki mantıkta madde suretten, muhteva şekilden daha önemlidir. Mantığın maddesinden çok suretine önem verildiği içindir ki, beş sanat denilen burhan, cedel, hitabe, şiir safsata ihmâl edilmiştir. Çünkü beş sanat mantığın maddesiyle ilgilidir ve bu bilimde önemli olan da budur. İbn Haldun, mantık konusunda eskilerin eserlerini ve usullerini terk edip müteahhirin ile uğraşan çağdaşlarını da tenkit eder.¹⁷⁹

3.3.1.3.2. İlahiyat

İbn Haldun, metafizik dediğimiz ilahiyat hakkında Mukaddime'de bir bölüm açmış, bu bilim dalı hakkında kısaca bilgi verdikten sonra mantıkla ilahiyatın kelâm ilmine nasıl katıldığını ve karıştırıldığını anlatmış, bunun zararlı neticelerine ısrarla dikkati çekmiştir. Filozoflar tarafından ele alınan meselelerin ve vardıkları

¹⁷⁸ Arslan, *İbn Haldun*, s. 417.

¹⁷⁹ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 85.

neticelerin şeriatın zahirine muhalif olduğunu belirten İbn Haldun, bu bilimle meşgul olmanın yegane faydasının zihni bilemek, kıyasların kullanılmasını itiyat hale getirmek ve kolayca istidlalde bulunabilmekten ibaret olduğunu ifade eder. Tefsir ve fıkıh gibi şerî ilimler iyice okunup kavrandıktan sonra felsefeye geçilmesini, aksi takdirde felsefe okumanın mahzurlu olacağını belirtir.¹⁸⁰

İbn Haldun felsefe-i ûla adı da verilen metafiziğe, gaybı bilenler, nübüvvet ve mucize hakkında bilgi verirken temas etmiştir. Bir taraftan dine zararlı olduğuna inanması, diğer taraftan kendi döneminde felsefi hareketlerin sönmeye başlaması, İbn Haldun'un felsefe hakkında geniş bilgi sahibi olmasına engel olmuştur. İbn Haldun metafizikten hoşlanmadığını ifade etmiştir. Onun için felsefi bir hal alan ve metafizik bir hüveyet kazanan kelâm ve tasavvufada karşı çıkmaktadır. Ona göre metafizik ve o manada kullanılan felsefe boş ve hayali bir şeldir. Felsefe bir ilim ve kesin bilgi yolu değil zan ve şüphe yoludur.¹⁸¹ Şunu özellikle belirtmeliyiz: İbn Haldun, felsefenin sadece metafizik ve felsefe-i ûla kısmına karşıdır. O çağlarda felsefenin şumulüne giren diğer bilimlere karşı değildir.

3.3.1.4. Tabîî İlimler

3.3.1.4.1. Coğrafya

İbn Haldun, beşeri coğrafya üzerinde durmuş, hava ve iklim şartlarının insanın fiziki yapısı, rengi, ahvâl ve ahlâkı üzerindeki tesirlerini incelemiş, coğrafi şartların bol veya kıt gıda maddeleri vermesinin ortaya çıkardığı neticeleri ve bunun umran üzerindeki tesirlerini gözden geçirmiş bunun insanın bedeni ve ruhu üzerindeki tezahürlerini değerlendirmiştir.¹⁸²

3.3.1.4.2. Astronomi

İbn Haldun, ilm-i heyet ve ulûm-i felekiye denilen astronomi hakkında bilgiler vermiş, rasat aletlerinden bahsetmiştir.

¹⁸⁰ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 85.

¹⁸¹ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 86.

¹⁸² İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 86-87.

3.3.1.4.3. Tıp

İbn Haldun tıbb-ı badiyenin eksik tecrübelerle istinat eden kocakarı ilaçlarından ibaret olduğunu anlatır. Bu çeşit tıbbın bir kısmı doğru olsa bile, tıbbî usule ve mizaca uygun değildir. Tıbb-ı nebevi hadislerinde söz konusu edilen tedavi usulleri de bu kabildendir. Bunların vahiy ile ilgisi yoktur, zaten peygamberler de tıp öğretmek için gönderilmemişlerdir.¹⁸³

3.3.1.4.4. Kimya

İbn Haldun toprağı altın yaptığına inanılan eski kimya, sihir ve tılsım hakkında, inkâra ve hurafeciliğe kaymadan bir hayli sıhhatli ve isabetli bilgiler vermiştir.

3.3.1.4.5. Biyoloji

İbn Haldun Mukaddime’de, gaybı bilinenler ve peygamberlerin ilmi bölümlerinde çok önemli bir meseleye temas etmiş, nevilerin tekâmülünü, canlı varlıkların bir diğerinden üreyip inkişaf ettiklerini anlatmış, bu sebeple Darwin ile aralarında bir benzerlik söz konusu olmuştur.¹⁸⁴

İbn Haldun’a göre âlemde müşahede edilen unsurlardan, sırasıyla topraktan suya, sudan havaya, havadan ateşe geçilmekte, bunlardan herbiri diğerine dönüşme, tagayyur, tahavvül ve istihale neticesinde öbürü haline gelebilme imkân, istidat ve kabiliyete sahip bulunmaktadır. Sonra tekvin alemine bakıldığında madde, bitki ve canlıları sınıflara ayırmış ve incelemeler yapmıştır.¹⁸⁵

3.3.1.5. İbn Haldun ve Riyazi İlimler

İbn Haldun devlet işlerinde ve idari hizmetlerde çalışırken, maliye ve muhasebe ile de ilgilenmiş, hesap bilimleri ile ilgili bilgilerini geliştirme imkânı bulmuştur. Ona göre hesap ve kitabet (tahrir) insan düşüncesini güçlendirir, istidlâl istikamet verir, zekâyı keskinleştirir, zihni biler, aklı doğru ve düzgün kıyaslar yapmaya alıştıırır. Hesap sırasında doğru ve düzgün kıyas ve istidlâl yapmaya alışan bir zihin, bu alışkanlığını diğer konulara da tatbik eder. Pedagogların yeni yeni

¹⁸³ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 87.

¹⁸⁴ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 87.

¹⁸⁵ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 88.

ilgilendikleri bu hususa İbn Haldun daha önceden dikkatleri çekmiştir. Herhalde tarihi ve ictimai hadiseler arasındaki sebeple ilgili münasebetleri, tesirlerin miktarını ve şiddet derecelerini tayin ederken matematik nisbetlerden geniş ölçüde istifade etmiştir.¹⁸⁶

3.3.1.6. Eğitim ve Öğretim

Birçok bilimleri inceleyen, talebe-hoca, usta-çırak ilişkisini gözden geçiren, kültürel müesseseleri ve meseleleri tarihi tekamülleri içinde ele alan İbn Haldun, talim- terbiye (eğitim-öğretim), tedris (ders verme) usulleri hakkında önemli şeyler söylemiştir. İbn Haldun eğitim-öğretim psikolojisi ve pedagojisi hakkında önemli görüşler öne sürmüştür. Şimdi bu görüşlerden bir kaçına değinelim.

İbn Haldun, her şeyden önce çağında tatbik edilen ve yaygın olan talim-terbiye, tahsil ve tedris usulü ve uygulamasına karşı çıkmış, ıslah edilmesinin yolunu göstermiştir. O şöyle diyor: “Çağımızda talim ve ders verme usulünü bilmeyen birçok muallim ve müderris gördük. Bunlar derse daha yeni başlamış olan talebeleri, kapalı ve güç anlaşılır ilmi meselelerle karşı karşıya getiriyor, sonra talebelerin bu meseleleri zihinlerinde tutmalarını istiyor, bunun talebeler için doğru bir alıştırma şekli olduğunu sanıyor, bunun ezberlenmesiyle mükellef tutuyor. Sonunda verilmesi gereken bilgileri başlangıçta vermek suretiyle zihinleri altüst ediyorlar. Halbuki bilimde tedricilik ve basitten mürekkebe adım adım gitmek esastır. Buna rivayet edilmezse, talebe ezberden ve anlamaktan aciz kalır, zihnen derslerine hazırlanamaz, ilimin zor olduğuna kanaat getirir, o yüzden tembelleşir, kendini derse veremez, dersleri terkeder, ümitsizliğe düşer, hayal kırıklığına uğrar. Bu kanaat kendisine hakim oldu mu bir daha ilim tehsil edemez.”¹⁸⁷ İbn Haldun’un bu görüşleri çağımız içinde geçerlidir.

İbn Haldun, talebelere sert davranmanın, şiddet göstermenin çeşitli mahzurlarını, bu yolla netice alınmaya kalkışılması ve bunda ısrar edilmesi halinde talebenin ilim tahsil etmesi bir yana ahlâk ve şahsiyetini bile kaybedeceğini isabetle kaydeder.¹⁸⁸ İbn Haldun çağındaki eğitim-öğretim usulüne tenkit ederken şüphesiz medreselerde takip edilen tedris usulünü terk ediyor ve tam zamanda ikâzda bulunuyordu. Fakat ondan sonra da medreseler, bu usulleri daha da kötüleştirerek

¹⁸⁶ İbn Haldun, a.g.e., s. 89.

¹⁸⁷ İbn Haldun, a.g.e., s. 91.

¹⁸⁸ İbn Haldun, a.g.e., s. 92.

devam ettirmiş ve gerçek anlamda alim yetiştirme olanaklarından gittikçe uzaklaşmıştır.

3.3.1.7. Otobiyografi

İbn Haldun, kendi hayat hikayesini orijinal bir şekilde yazan ilk kişidir. Böylece İbn Haldun, tarih sahasında yeni bir alan açmış kendisinden sonra bu türde eser yazanlara örnek olmuştur. Sadece kendi hayat hikayesini anlatmakla kalmamış, çağın siyasi, ictimai, ilmi ve kültürel durumunu aydınlatacak eserler kaleme almıştır.

İbn Haldun, doğduğu tarihten, ölümünden az evveline kadar süren hayatını, karşılaştığı önemli hadise ve meseleleri, hatıra ve intibalarını tafsilatlı ve güven verici bir şekilde kaleme almıştır. Yaptığı ve karşılaştığı her işi ve olayı kaydetmiş, hatta insanların gizli tutmaya çalıştıkları hoş olmayan hareketlerini bile kaydetmiş, usta kalemiyle uygun biçimde zaaflarını, hatalarını, kusurlarını, iyi karşılanmayacak his ve düşüncelerini anlatmış, bunlar için mazeretler göstermiş, kendini haklı çıkarmaya çalışmış, bu anlayış içinde yaptıklarını itiraf etmiştir.¹⁸⁹ Bu bakımdan, İbn Haldun'un bu eseri tarih ilmi sahasında hatırat diye bilinen eserlere ilk ve güzel bir örnek teşkil etmiş, J.J. Rousseau'nun İtiraflarını ve Gazali'nin El-Munkız'ını andırır. Eseri bir seyahatname olarak değerlendirilebilir.

3.3.1.8. Bilimlerin Tasnifinde Tarihin Yeri

Bilimlerin tasnifi geleneği ilk çağlardan beri filozof ve bilim adamlarının üzerinde önemle durdukları bir konudur. Bilimlerin sınıflandırılması hem nazari hem de pratik açıdan bir gereklilik ifade etmektedir. Şöyle ki: bilimler birbirleriyle ilişkili ve değişik yollarla birbirleriyle etkileşim içinde olsalar bile aynı zamanda aralarında sınır çizgilerinin oluşturulması gerekmektedir. Ancak bu sınıflandırma sonucunda bilimler arasında ortak bağlar kurulabilir ve onlara ilişkin toplu bir bakış açısı sağlanabilir.¹⁹⁰

Aristoteles'in tanınmış teorik, pratik ve prodüktif üçlü bilimler sınıflamasında tarihin adı herhangi bir grupta geçmemektedir. İslâm dünyasında Fârâbî, İbn Sina gibi müslüman filozoflar yaptıkları bilimler tasnifinde, Aristoteles'i izleyerek, tarihe yer vermemişlerdir. Bazı bilim adamları tarihi müstakil bir edebi ilim olarak kabul

¹⁸⁹ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 93.

¹⁹⁰ Zeki Tez, *Ortaçağ İslâm Dünyasında Bilim ve Teknik*, Dicle Üniversitesi Yayınları, Diyarbakır 1991,s.26.

ederken diğerkleri ise münazaranın bir bölümü olarak değerlendirmişlerdir.

İbn Haldun'a göre tarih, toplumların geniş ilgi duydukları bir disiplin olma özelliği taşımaktadır. Tarihi eğitilmiş, eğitimsiz bütün insanlar anlayabilir. Bunun nedeni, tarihin yoğunlaştığı asıl alanın, insana ait olayların alanıyla sınırlı olmasıdır. İnsanlar tarihin üyeleri ve yapıcıları olarak tarihe ilgi duyar ve onu anlayabilirler.¹⁹¹

İbn Haldun, konusu aklî ve maddi kültürüyle birlikte toplumsal hayat olan tarihi, ayrı ve bağımsız bir bilim olarak kurmaya çalışır. Tarihi felsefeyle sıkı bağları olan bir araştırma alanı olarak tanımlar. Açık bir şekilde tarihi felsefi-aklî ilimler arasına yerleştirir. Ona göre, tarih, felsefenin bir dalı olmayı hak eder.¹⁹² Bu konuda Bîrûnî'nin tarih bilgisinin niteliğini tespitle İbn Haldun'a zemin hazırladığını söylemek mümkündür. Bîrûnî, tarihsel bilgi ile deneysel bilgi ayrımını yapmış ve bu konuda tarih felsefesi açısından hayati öneme sahip bir tespitte bulunmuştur. Bîrûnî'ye göre, deneysel bilgi tarihsel bilgiden yapı itibarıyla farklıdır. Tarihsel bilgi ele aldığı nesnenin dünü, bugünü ve yarınını aydınlatır ve bu yönüyle daha üstündür. Ona göre hiç kimse, haberin, tarihsel doğruluk açısından, görgü tanıklığına eşit olduğunu söyleyemez. Görgü tanıklığı, gözlem ile nesneyi zamanında ve yerinde değerlendirmeye dayanırken, haber bazı geriye gidişleri de içerir. Bu özelliği ile haber, görgü tanıklığına tercih edilir. Çünkü görgü tanıklığının amacı hakiki anlık varoluşu saptamak, haberin amacı ise geçmiş, şimdi ve gelecek zaman içerisinde nesnenin ne olduğunu ve ne olmadığını belirtmektir.¹⁹³

İbn Haldun'a göre tarih, bağımsız bir bilim dalıdır. Çünkü anlaşılabilir ve gerçek olan her konu kendi özel bilimini gerektirir. Bu bilimin sonucu ise tarihsel haberin doğrulanması, tenkidi ve tefekkürü tarih felsefesi ile toplumsal örgütlenmenin doğasını tespit etmektir. Yerleşik biçimdeki bir toplumsal örgütlenme ya da uygarlık, var olduğu tarihsel kesitten bağımsız olarak belirli aşamalardan geçer. Toplumsal örgütlenme, tarihin çok özel bir nesnesi olması özelliği ile tarih biliminin ilgi alanına girmektedir. Bu anlamda İbn Haldun farklı tarihsel toplumsal yapıları anlamaya çalışan tarihsel sosyolojinin aksine, sosyolojik tarih denilebilecek yeni bir disiplinin temellerini atmıştır. Tarihsel sosyolojinin ilgi alanı toplumsal yapı türleriye, İbn Haldun'un ilgi alanına bir bütün olarak insanlık tarihi oluşturur. İbn

¹⁹¹ Şahin Uçar, *Tarih Felsefesi Meseleleri*, Nehir Yayınları, İstanbul 1997, s. 17.

¹⁹² T. J. De Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Anka Yayınları, IV. Baskı, İstanbul 2001, s. 144.

¹⁹³ Kutluay, *a.g.e.*, s. 145.

Haldun için toplumsal örgütlenme, soyut bir düzeyde tanımlanabilecek tarihsel bir kategoridir. İnsanlık tarihini araştırarak, toplumsal örgütlenmenin bilgisini elde etmeye çalışan tarihsel sosyolojinin aksine, İbn Haldun toplumsal örgütlenmeyi inceleyerek, tarihin doğru bilgisini elde etmeye çalışırken, anlamaya çalıştığı yapı yine tarihin kendisidir.¹⁹⁴

İbn Haldun'a göre tarih, insanların geçmişte yaşadıkları koşulları, toplumsal yapılarına yansdıkları şekilde tanımayı sağlar. Tarihçinin çalışma alanına insan eylemlerini toplumsal bağlamlarında ve toplumsal uzantılarında incelemek oluşturur. Bir başka deyişle tarihçiler, toplumsal yapıyı biçimlendiren ve aynı zamanda toplumsal yapı tarafından biçimlenen insan eylemleriyle ilgilenirler. Bu anlamda tarih yazımı, çok sayıda kaynak ve çeşitli türde pek çok bilgiyi gerektirir.

İbn Haldun toplumsal hayatın doğasının incelenmesiyle, tarihsel haberlerin içerdiği tarihsel bilgiyi elde edebileceğini düşünmüştür. Tarihin doğru bilgisiyle, insanların zamanların yapıcısı olduğunu ve bu nedenle yıkıntı içindeki kendi zamanının da insanların ürünü olarak görülmesi gerektiğini ve bu durumun yine insanlarca değiştirilebileceğini belirtmiştir.

3.4. Saçaklızâde'nin Bilim Sınıflandırması

3.4.1. Saçaklızâde'nin Yaşadığı Dönemin Bilim Anlayışı

Osmanlı Devleti'nin gerek kuruluş, gerekse yükselme dönemleri siyasi, askerî ve malî açılardan olduğu kadar, ilmî açıdan da son derece ileri dönemlerdir. Bu dönemlerde bilim, kültür ve sanat alanlarına gereken önem verilerek, bilimle uğraşan insanlar gerek saray çevrelerinin, gerekse toplumun saygı, muhabbet ve övgüsüne mazhar olmuş kişilerdir. Bursa, İznik, Edirne ve İstanbul başta olmak üzere diğer şehirler ve hatta köylere kadar medreseler kurulmuş ve buralarda bilim dallarının hemen her dalında eğitim, öğretim faaliyeti yürütülmüştür. Fikrî inkişafı artırmak için İslâm aleminden ve Avrupa'dan bilim ve sanat adamları getirtilerek onların bilgi ve hünerlerinden istifade edilmiştir. Bilime, tekniğe ve sanata verilen önem medreselerin yanında cami, tekke, kitap dükkanı, kütüphane ve saray gibi toplumun diğer alanlarında da kendini göstermektedir. Esasen devleti siyasî, askerî ve malî alanlarda güçlü kılan en temel faktörün de, toplumun bilim ve kültür düzeyi olduğu

¹⁹⁴ Kutluay, *a.g.e.*, s. 146.

unutulmamalıdır.¹⁹⁵

Ancak Osmanlı Devleti'nin, kuruluş ve yükselme dönemlerindeki kudreti XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren tederici olarak önce duraklama, ardından gerileme sürecine girer.

İlmîye teşkilâtındaki bozulma şekli bir yandan genel anlamda ilmî düşünce üzerinde görülürken, diğer yandan belirli bir zihniyet değişimine paralel olarak, ilimlere yaklaşımı da etkilemiştir. Bunun neticesinde gerek toplum nazarında, gerekse ders programlarında naklî bilimler, daha ön plana alınırken, aklî bilimler ise ya tümüyle gündemden düşmüş ya da hakettiği değeri görmemiştir. Bilimlerle ilgili bu “naklîlik ve aklîlik” ayırımı bir yandan medreselerin bozulmasının temel nedenlerinden birisi olurken, diğer yandan da, birincinden daha da olumsuz sonuçlar doğuran temel bir zihniyet farklılaşması meydana getirmiştir. Bu husus, üzerinde çalıştığımız Saçaklızâde'yi de içine alan daha sonraki yıllarda da artarak devam etmiş ve devletin çözülme ve dağılmasının temel nedenlerinden birisi olmuştur. Ayrıca Avrupa toplumlarının bu dönemlerde, yavaş yavaş kilisenin baskılarından kurtularak akıl ve bilimi ön plana çıkararan yoğun bir aydınlanma sürecine girmiştir. Bunun neticesinde fikrî ve sanatsal alanlarda gerçekleştirdiği dönüşümler de dikkate alınacak olursa, Osmanlı Devleti'nde aklî bilimlerin seyriyle ilgili bu menfi sürecin, toplumun gidişâtı üzerinde nasıl etki bıraktığını tahmin etmek zor olmasa gerekir.

İlmiye teşkilatının içinde bulunduğu tıkanıklığı aşmak için XVIII. yüzyıla gelindiği zaman hangi sıfatla olursa olsun, artık bireysel ve daha ziyade teorik düzeydeki çözüm arama iradesi yerini, daha kolektif, daha esaslı ve devletin de bizzat içinde yer aldığı bir yapıya bırakır. Çünkü şimdiye kadar Osmanlı toplumu büyük çapta değişimin –dolayısıyla gelişimin– karşısındaydı. Temel amaç eskiden varolan güçlü düzenin korunmasıydı. Mevcut eğitim sistemi de bu doğrultuda idi. Eski kanun ve nizamla dönüldüğünde ve iyi uygulandığında, bütün bozuklukların düzeltilebileceği, tekrar Kanûni Sultan Süleyman zamanındaki güç ve saltanata ulaşılabilirdi düşünce ve inancı hâkimdi. Ancak bu düşünceye katılmak biraz güçtür. Çünkü Osmanlı toplumunun dışındaki toplumlar Kanûni dönemindeki toplumlar olmayıp, her alanda gelişme kaydetmişler ve bu gelişmeler hızla devam etmektedir.¹⁹⁶ Osmanlı Devleti'nde nadiren de olsa, bireysel düzeyde varolan bu anlayış değişikliği

¹⁹⁵ Adil Şen, *İbrahim Müterrika ve Usûlü'l-Hikem fi Nizâmi'l-Âlem*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1995, s. 1.

¹⁹⁶ Hamit Er, *Osmanlı Devletinde Çağdaşlaşma ve Eğitim*, Rağbet Yayınları, İstanbul 1999, s. 162.

topluma ve resmî makamlara da sıçramış ve bu kesimlerden de değişim ve gelişim yönünde birtakım gayretlerin varlığı kendini göstermeye başlamıştır. Bu anlamda, Padişah III. Ahmed'in sadrazamlığa 1718 yılında Nevşehirli Damat İbrahim Paşa'yı getirmesiyle başlayıp, 1730 yılında patlak veren Patrona Halil ayaklanmasına kadar devam eden ve Osmanlı siyâsi tarihinde "Lâle Devri" olarak nitelenen dönem oldukça önem arz etmektedir. Bu dönem, bizim üzerinde çalıştığımız Saçaklızâde'nin hayatının son dönemlerini de içine aldığı için ayrıca bir öneme hâizdir. Bu nedenle bizi ilgilendiren ilmî yönüyle, bu dönemde yapılan çalışmalara kısaca değinmek istiyoruz.

Lâle Devri bazı tarihçiler açısından uzun ve yorucu savaşlardan yorulan ve bıkan İstanbul başta olmak üzere, onu takip eden diğer bazı şehirlerin, sadrazam İbrahim Paşa'nın öncülüğünde dünyanın zevklerine dalarak, gezip eğlendikleri, hayattan kâm aldıkları bir sefâhat dönemi olarak yorumlanırken, bazıları için ise, kör ve mutaassıp bir zihniyet sürecinden sıyrılıp, adeta bir Rönesans ve uyanış dönemidir. Belki daha ihtiyatlı bir yaklaşımla ifade edecek olursak; bu dönemi, var olan eğlence ve sefâhat hayatının arkasında özellikle ilmî ve kültürel anlamda ciddi adımların atıldığı bir dönem olarak değerlendirmek mümkün.¹⁹⁷ Matbaanın açılması, tercüme faaliyetlerinin başlaması ve Avrupa'ya elçiler gönderilmesi lâle devrinde yapılan yeniliklerdir. Ancak bu dönemde Patrona Halil isyanı ile son bulmuştur.

O dönemin ulemâsının, olaylar karşısındaki ilmî tavrını şu üç grupta değerlendirmek mümkün:

Bunlardan birinci kısım "ulemâ, ya olanlardan habersiz, ya da olanlara hiçbir anlam veremeyerek geçmişin hülyaları içerisinde geleneksel hayatını sürdürüp gidiyordu.

Bir kısmı da, her yenilgi ile birlikte biraz daha haklılık gerekçesi artan selefî görüşü yeniden canlandırmayı ve Fıkıh merkezli bir yeniden yapılanışa gidilmesiyle birlikte sorunların çözüme kavuşabileceğini düşünüyordu. Bunlar, olayların, din dışı bilimlerin öğretilmesiyle bağlantılı olduğunu, özellikle de felsefe ve tabiat bilimleri gibi profan bilimlerin Müslüman zihinlerin safiyetini bozduğunu düşünüyorlardı.¹⁹⁸

Sayıları oldukça az, fakat etkili konumlarda bulunan üçüncü bir grup ise-haklı olarak- sorunun en başta eğitim sisteminin bozulmasından kaynaklandığını savunuyorlardı. Ancak bunlar, çözümü, köklü eğitim reformları yapmak yerine, eski medrese geleneğinin canlandırılmasında görüyorlardı. Bu da ancak İslâm'ın klasik

¹⁹⁷ Er, a.g.e., s. 165.

¹⁹⁸ Er, a.g.e., s. 187.

döneminde olduğu gibi, Aristoteles bilim ve düşüncesine dayanan Gazâlî-İbn Sînâ felsefesi ile temel dîni bilimlerin birlikte öğretilmesi yoluyla mümkün olabilirdi. Yukarıda ele aldığımız Sadrazam Damat İbrahim Paşa ve çevresinde yer alan bilgin ve düşünürlerin büyük bölümünün bu düşüncede olduğu anlaşılıyor.¹⁹⁹

Saçaklızâde'nin (1742) ilmî zihniyeti, yukarıda bahsettiğimiz birinci grup ulemânın içinde bulunduğu tutum ve davranış biçiminden oldukça uzaktır. Çünkü onun ilmî hayatı dikkatle incelendiği zaman, ilmiye teşkilatının içinde bulunduğu kriz hallerinden habersiz olması veya bunlara ilgisiz kalması şöyle dursun, aksine bütün bu sorunların giderilmesi için çözüm üretmeye çalıştığı görülecektir. Örneğin o, bilimleri tahsil seviyesine göre mertebelendirdiği kısımda, medreselerdeki bazı menfi uygulamalara dikkat çekerek, bazı kişilerin hiç haketmedikleri halde yüksek dereceli icâzet aldıklarından ve bu nevî olayların ilmiye teşkilatının bozulmasına neden olduğundan yakınır.²⁰⁰

Saçaklızâde'nin, meseleler karşısındaki ilmî duruşu, kendi dönemindeki ikinci grup âlimlere daha yakın gözükmetedir. Hatırlanacağı gibi bu kişiler, meydana gelen bu olumsuz tablonun felsefe ve tabiat ilimlerine aşırı temâyülle direkt bağlantılı olduğu fikrinden hareketle, yeniden bir yapılanma gerektiğini ve bunun da fıkıh merkezli olmasının şart olduğunu ileri sürmekteydiler. “Bilgisizlere göre ‘madde’, bazı mantık ve felsefe nüshalarına verilen bir addır sadece” ifadesini, onun bu konudaki daha başka görüşleriyle bir bütünlük içerisinde yorumlayacak olursak, en azından felsefeye karşı mesafeli durduğu görülecektir. Bununla beraber yine aynı metinde geçen; “...bu öğrenciler fıkıh usûlünden bir şey öğrenemedikleri için fıkıh istilâhlarını dahi bilmezler” cümlesi de, onun fıkıh ilmine doğru daha güçlü bir temâyül içinde olduğunu gösterir.²⁰¹

Bilimleri şer’î hüküm bakımından sınıflandırırken “fıkıh, fıkıh usûlü, hadis ve tefsîr ilmi” gibi naklî bilimleri, elde edilmesi gereken farzı ayın hükmü mesabesinde görürken. Felsefeyi; sihir ve yıldızların ahkâmı gibi esasen ne muhtevâları, ne de amaçları bakımından hiç alakası olmayan bilimlerle birlikte aynı sınıf içerisinde mütâla etmesi de, yine onun felsefeye sıcak bakmadığını göstermektedir.²⁰²

Saçaklızâde’yle ilgili ortaya koyduğumuz bu örneklere baktığımız zaman,

¹⁹⁹ Cahid Baltacı, *Osmanlı Medeniyet Tarihi*, Vefa Yayınları, İstanbul 1983, s. 11, 12.

²⁰⁰ Baltacı, *a.g.e.*, s. 13

²⁰¹ Bekir Karlığa, *On Sekizinci Yüzyıl Osmanlı Düşünce Hayatı Ve Kahramanmaraşlı Bazı Bilim Adamları, I. Kahramanmaraş Sempozyumu*, Kahramanmaraş, 2004, s. 14.

²⁰² Karlığa, *a.g.e.*, s. 15.

onun ilmî zihniyeti; genel hatlarıyla selefi görüşe yakın, naklî bilimler ve özellikle fıkıh ve fıkıh usûlü çizgisinde seyretmektedir. Buna mukabil felsefeye karşı oldukça mesafeli ve hatta meydana gelen menfi yöndeki bazı siyasî gelişmelere yol açtığı için oldukça öfkeli olduğu gözlenen tutucu denilebilecek bir portre ortaya koymaktadır. Bu görünüm Saçaklızâde'yi, yaşadığı dönemde yer alan, yukarıda bahsettiğimiz ikinci grup ulemâ zümresinin ilmî zihniyetine yaklaştırmaktadır. Ancak Saçaklızâde'yi, kategorik olarak sadece bu gruba hapsetmek de yanlış ve haksızlık olur. Çünkü onun, eğitimle ilgili ortaya koyduğu görüşlerine bir bütün olarak baktığımız zaman onun ifadelerinden; ilmiye teşkilâtının bozulduğundan şikayetçi olduğu, yeni ilmî ve idari esasların gözden geçirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Saçaklızâde'nin yaşadığı dönemde medreselerde okutulan ders kitaplarına karşı eleştirel tavrına işaret eden bir değerlendirmedir. Bu değerlendirmelerden Saçaklızâde'nin, eğitim sisteminin yeniden gözden geçirilmesine yönelik bir tavır içerisinde olduğu kanaatine ulaşmak mümkündür. Bu bakımdan onun, eğitim sisteminin içinde bulunduğu bunalımdan kurtulmak için medreselerin ıslâh edilmesi gerektiğini söyleyen üçüncü grup âlimler zümresiyle yakın fikirler taşıdığı görülmektedir. Ancak Saçaklızâde ile bu grubun, medreseleri ıslah etmek için ortaya koydukları çözüm yolları da birbirinden tamamen farklıdır. Saçaklızâde'nin, medreselerin ıslahından kastının, yukarıda da kısmen değindiğimiz gibi, medreselerin gerek eğitim programları ve okutulan kitaplar, gerekse ilmiye sınıfının ilmî liyâkatı bakımından gözden geçirilmesi gerektiği fikri olduğu anlaşılmaktadır. Ancak üçüncü grup âlimler sınıfı ise medreselerin, klasik dönemlerinde olduğu gibi reforma tâbi tutularak, buralarda Gazalî ve İbn Sînâ felsefesi ile dinî ilimlerin birlikte okutulması gerektiğini ifade etmeleridir ki, meselenin burası, Saçaklızâde'nin ilim zihniyetiyle pek bağdaşır görünmemektedir. Çünkü ona göre felsefenin içinde yer aldığı bir eğitim uygulaması din veya şeriat bakımından makul görünmemektedir. Bu nedenle onun, Lâle Devri'nin reform sürecine en azından bu açıdan iştirak etmediği anlaşılmaktadır.²⁰³

Saçaklızâde'nin ilmî kişiliğinin genel manada sosyolojik yönünü bu şekilde ortaya koyduktan sonra, meselenin bireysel boyutunu değerlendirmeye geçebiliriz. Meselenin bu yönünü, daha ziyade onun telif etmiş olduğu eserlerden yola çıkarak ele almayı düşünüyoruz. Çünkü Saçaklızâde bireysel manadaki ilmî kişiliğini bize en iyi anlatacak olan kaynak, onun eserleridir. Saçaklızâde tecvîd, kıraat, belâgat, tefsîr,

²⁰³ Karlığa, *a.g.e.*, s. 17.

fıkıh, tasavvuf, ahlâk, kelâm münâzara, felsefe, mantık ve edebiyat alanlarında eserler vermiş oldukça kapsamlı ve verimli bir Osmanlı âlimi olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁰⁴

Saçaklızâde'nin ortaya koyduğu eserler genellikle telif, şerh, hâşiye ve ta'lik mahiyetinde olup, bunların bazıları oldukça özgün bir hüviyete sahipken, bazıları da kısmen bir derleme ve terkîp görünümündedir. Örneğin, onun kelâm ilmi için kaleme aldığı *Neşru't-Tevâli*'si veya münazara ilmine ait olan *Velediye* isimli eseri, en azından Saçaklızâde'nin içselleştirerek ortaya koyduğu, bu nedenle özgünlüğü ve belirli oranda derinliği olan eserler karakterindedir. Yine onun, tecvîd ilmi için yazmış olduğu *Cühdî'l-Mukıl*'inde bu özgünlük karakterinin nispeten zayıfladığı dikkat çekmektedir. Saçaklızâde belki de yaşadığı dönemin bir özelliği olarak bu ikinci tür eserlerinde aşırıya kaçan atıflar yapmakta ve abartılı bir bağımlılık havası vermektedir. Kuşkusuz bu durum en azından o tür eserlerin özgünlüğünün ve derinliğinin azalmasına neden olmaktadır.²⁰⁵

Saçaklızâde'nin münazara ilmine oldukça fazla ağırlık verdiği dikkat çekicidir. Saçaklızâde münazara veya âdap ilmi üzerinde çokça durmuş olmasının nedenlerden bir tanesinin, genel olarak Osmanlı Devletinde de bu ilme yönelik teveccühün oldukça yoğun olması olabilir. Bunun nedeni de bu ilmin teknik ve akademik boyutunun yanında aynı zamanda günlük pratik yaşamda, konuşma ve hatta davranış âdâbı hususunda da çok önemli bir ilim olmasıdır. Osmanlı toplumu da genel olarak, benimsemiş olduğu İslâm, ilim ve ahlâk anlayışının tesiriyle, ahlâk ve edebe önem veren, müzakere ve tartışmalarını usûlünce yapan bir toplum olduğu için bu ilmin revaçta olması şaşırtıcı olmasa gerekir.²⁰⁶

Münazara ilminin aynı zamanda mantık kuralları içerisinde delil ve ispata dayalı olarak doğru düşünme, düşündüğünü doğru bir şekilde ifade etme ve ayrıca ortaya konulan fikirlere de yine aynı mantık kuralları içerisinde cevap verme gibi hususları esas alan bir ilim dalı olmuştur. Saçaklızâde'nin bu ilme ağırlık vermesinin bir başka nedeni olabilir. Çünkü her ne kadar o, felsefeyi ağır şekilde eleştirerek daha ziyade naklî ilimleri övgüye mazhar gören tavrıyla, eleştiriye tâbi tutulsa da, zihin yapısı, kendi içinde mantıklı ve tutarlıdır. Bu tutarlılık, hem tek tek ilim dallarında, konuların kendi içerisindeki insicâmı bakımından, hem de genel anlamda ilmî bir

²⁰⁴ Karlıhağa, *a.g.e.*, s. 18.

²⁰⁵ Karlıhağa, *a.g.e.*, s. 18-19.

²⁰⁶ Süleyman Hayri Bolay, *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe*, Akçağ Yayınları, Ankara 2005, s. 150.

zihniyet olarak kendini gösterir. Çünkü onun zihninde, kabul edilsin ya da edilmesin fıkıh, tefsîr ve tasavvuf ilmi gibi naklî ilimler her şey iken, hemen her yönüyle felsefe hiç sempatik değildir ve bu husus her bir ilim dalını değerlendirişinde ön plana çıkar.²⁰⁷

Saçaklızâde'nin en dikkat çeken ve en orijinal yönlerinden biri de, onun edebiyatla ilgili ortaya koyduğu eserlerinde doğa figürleri ve hayvanları konuşturmasıdır. Bu manada Saçaklızâde, manzûm olarak kaleme aldığı eserlerinin pek çoğunda arı, dağ, gölet, ağaç, kale ve daha başka birçok haşaratı konuşturduğu görülmektedir. İlgili eserlerde bu hayvanlar ve doğa figürleri yaşam öykülerini anlatmakta, özelliklerini tasvir etmekte veya Allah'ı zikretmektedirler. Bilindiği gibi daha ziyade hayvanların konuşturulmasını esas alan ve fable olarak isimlendirilen bu türün kurucusu olarak Fransız edebiyatçı La Fontaine gösterilir. Bu edebiyatçının bu tür eserlerini ortaya koyarken, yine bu türün öncülerinden olan Hintli bilgin Beydebâ veya Mevlânâ'dan etkilenip etkilenmediği meselesi ayrı bir araştırma konusu, ancak Saçaklızâde'nin yaklaşık aynı zaman dilimleri içerisinde yaşadığı La Fontaine ile aynı türden eserler ortaya koyması oldukça ilginçtir. Çünkü bu husus, hem dünya hem de Türk-İslâm edebiyatı için son derece önemlidir ve tam da bu noktada Saçaklızâde hiç şüpheye mahâl bırakmayacak şekilde bu istikâmette eserler ortaya koymuştur.

Elimizdeki bilgilere göre Saçaklızâde'nin, La Fontaine'den etkilendiğini ortaya koyacak hiçbir veri mevcut değildir. Bu nedenle Saçaklızâde'nin bu görüşlerinin oluşmasında, az önce birkaçının ismini zikrettiğimiz doğu fikriyatı etkili olmuş olabilir. Bu etkilerin varlığı ve kaynaklarının neler olduğu meselesi araştırılması gereken önemli bir konudur. Ancak bize göre en az bu kadar önemli olan bir başka husus ise, dinî ilimlerin hemen her dalında söz sahibi bir âlimin, yaşadığı dönemin ilmî özelliklerini de dikkate alarak söyleyecek olursak, bu tür eserler ortaya koyması, onu daha da kapsamlı bir âlim haline getirmiştir. Bunun yanında, ortaya koyduğu bu fikirlerinin türü bakımından da onu, son derece ilginç ve orijinal bir konuma oturtmaktadır. Bu nedenle Saçaklızâde'nin ilmî hayatı bu açıdan da ayrıca araştırılıp meselenin her yönüyle ortaya konulması gerekmektedir.

²⁰⁷ Bolay, a.g.e., s. 151.

3.4.2. Somut Bir Çerçeve Olarak Bilim Sınıflandırması

Saçaklızâde'nin yapmış olduğu bilim sınıflaması aşağıda gösterilmiş olup, bu bölümde düşünürün Tertîbu'l-Ulûm (İlimlerin Sınıflandırılması) eserinden yararlanılmıştır.

A) Faydası ve Zararı Bakımından Bilimlerin Sınıfları

1) Faydalı Bilimler

a) Arabi Bilimler

- 1) Lügat, Sarf ve Nahiv İlmi
- 2) İştikâk İlmi
- 3) Belâgat İlmi
- 4) Arûz İlmi
- 5) Muhâdarat İlmi
- 6) Tarih İlmi

b) Akfî İlimler

- 1) Matematik
 - a) Hendese (Geometri)
 - b) Hesap Bilimi
 - c) Astronomi Bilimi
- 2) Mantık Bilimi
- 3) Tıp Bilimi
 - a) Otopsi Bilimi
- 4) Münazara Bilimi
- 5) Cedel Bilimi
- 6) Kelâm İlmi

c) Dinî (Şerî) İlimler

- 1) Kur'an'î İlimler
 - a) Tefsir İlmi
 - b) Tecvîd İlmi
 - c) Mushafların Yazımı İlmi
 - d) Kıraat İlmi
- 2) Hadis İlmi
- 3) Fıkıh İlmi

- a) Fıkıh Usûlü
- b) Feraîz Usûlü
- 4) Ahlâk İlmi
- 5) Tasavvuf İlmi
- 6) Ledünnî İlmi
- 7) Meviza (öğüt) İlmi
- 8) Ferâset İlmi
- 9) Rüyâ Tabiri
- 10) Fars Dili İlmi

2) Zararlı Bilimler

- a) Felsefe
- b) Sihir İlmi
- c) Yıldızların Ahkâmı İlmi
- d) Göz Boyama ve Cifr (harf) İlmi

B) Dinî Hüküm Bakımından Bilimlerin Sınıflandırılması

- 1) Farz Hükümünde Olan İlimler
 - a) Farzı Ayn
 - b) Farzı Kifâye
- 2) Vâcib Hükümünde Olan İlimler
- 3) Mendûb Hükümünde Olan İlimler
- 4) Mekrûh Hükümünde Olan İlimler
- 5) Haram Hükümünde Olan İlimler
- 6) Mübâh Hükümünde Olan İlimler

C- Eğitim ve Öğretim Düzeyi Bakımından İlimlerin Sınıflandırılması

- 1) İlimlerin İktisâr veya İlköğretim Düzeyi
- 2) İlimlerin İktisât veya Orta Öğretim Düzeyi
- 3) İlimlerin İstiksâ veya Yüksek Öğretim Düzeyi.²⁰⁸

²⁰⁸ Saçaklızâde, *Tertîbu'l- Ulûm*, çev. Zekeriya Pak, Mehmet Akif Özdoğan, Ukde Yayınları, Kahramanmaraş, 2009, s. 85.

3.4.2.1. Faydası ve Zararı Bakımından Bilimlerin Sınıfları

Saçaklızâde'nin ortaya koyduğu bu sınıflandırmanın temel kavramlarından biri olan "fayda" sözcüğü, dinî veya şeriatı esas alan, ilimlerin sınıflandırılmasını da bu perspektife göre değerlendiren bir anlayışı ifade eder. Saçaklızâde'ye göre, "faydalı ilimler" bahsinde göreceğimiz her bir ilim dalının bir faydası ve bu faydanın da yine bir amacı vardır.²⁰⁹ Örneğin faydalı ilimler içerisinde yer alan kelâm ilminin faydası, "*delil getirmek, inanç üzerinden şüpheleri izâle ederek, dinî akîdeleri ispat etme gücü kazandırmaktır. Buna ilave olarak, Allah'ın zâtı ve sıfatları, mebde ve meâdın mümkün halleri ve nübüvvet gibi konularda bilgi vermektir.*"²¹⁰ Bunun neticesinde ise kişi, iki dünya saadetini kazanır ki bu, amaçların son noktası ve gayelerin gayesidir.

Kuşkusuz Saçaklızâde'ye göre, ilimlerdeki "fayda", dinî veya şer'î bir fayda olduğu gibi, "zarar"da yine, dinî veya şer'î bir zarardır. Saçaklızâde, kendince faydalı gördüğü lügat, kelâm, fıkıh, hadis, tefsir, akâid ilmi gibi ilimleri saydıktan sonra, "*bu sayılanların dışındakiler; felsefe, sihir ve ahkâm-ı nücûm ilmi gibi ya zararlıdır ya da şiir ve nesep ilmi gibi ilimlerdir ki bunlar; bilgisinin fayda, bilgisizliğinin ise, herhangi bir zarar vermediği ilimlerdir*"²¹¹ der.

Saçaklızâde'nin ilimleri, "fayda ve zarar" bakımından sınıflandırmasında, Gazalî'yi takip ettiği görülmektedir. Gazalî'ye göre de sihir, tılsım, yıldızların hareketleri sebebiyle olaylara tesiri bakımından astronomi ilmi, bazı filozofların anlamını tam olarak kavrayamadıkları halde ilâhi sırlardan bahsetmeleri bakımından felsefe ilmi, zararlı veya kınanmış olan ilimler kategorisindedir. Bu ilimlerle ilgili daha geniş açıklamaları, ilgili her bir ilim dalına sıra geldikçe yapacağımız için burada sözü fazla uzatmadan, faydalı ilimlerden başlamak üzere bu sınıflandırma içerisinde yer alan ilimleri incelemeye geçebiliriz.

²⁰⁹ Saçaklızâde, *a.g.e.*, s. 85-86.

²¹⁰ Saçaklızâde, *a.g.e.*, s. 143.

²¹¹ Saçaklızâde, *a.g.e.*, s. 85.

3.4.2.1.1. Faydalı İlimler

3.4.2.1.1.1. Arabî İlimler

Saçaklızâde'nin faydalı ilimlerle ilgili burada yaptığı sınıflandırma içerisinde yer alan Arabî ilimler, “lügat, tasrîf, iştikâk, nahiv, arûz, kâfiye, belâgat, muhâdarât ve Arapça yazı yazma ilmi” gibi ilimlerdir. Zikredilen ilimlerin umûmi özelliklerine bakarak, bu ilimler için “Arabî ilimler”, “Arap dili ilmi” veya “lîsan ilmi” demek de mümkündür. Çünkü bu ilimler için, “Arabî ilimler” ifâdesi yanında, diğer tanımlamalar da kullanılmaktadır. Ayrıca bu ilimler, ilimler tasnîfi içerisinde, başlı başına birer amaç ilim hüviyetinde olmayıp “naklî/şer’î/dinî ilimler” için birer âlet veya vasıta ilim olarak telakkî edilmektedir.²¹²

3.4.2.1.1.1.1. Lügat, Sarf ve Nahiv İlmi

Lügat ilmiyle kastedilen mâna, genel olarak Arapça ve bununla ilgili kurallar veya bu kuralları ihtivâ eden bölümlerdir. Daha açık bir ifadeyle söylemek gerekirse, sözlük anlamındaki lügat (sözlük) ilminin, genel anlamdaki dil (lîsan) ilminin bir bölümünü oluşturtuğu anlaşılmaktadır. Saçaklızâde nahiv ilmini, konuşma hususunda, dili hatadan koruyan kanunlar şeklinde tanımlamaktadır.²¹³

Saçaklızâde'ye göre, “tasrîf ilmi” de denilen sarf ilmi, î’rabla ilgili olmayan, kelimelerin şekil (hey’et) lerinden bahseden bir ilimdir. Buradaki “î’rabla ilgili olmayan” ifadesinden, bu ilmin, nahiv ilminin dışında bir ilim olduğu anlaşılmaktadır.²¹⁴ Esâsen sarf ilminin, bir şekil bilgisi ihtiva eden bir ilim veya daha açık bir ifâdeyle, “Arapçada istenilen mânayı elde etmek için kelimelerin aldığı şekillerden bahseden bir ilim” olduğu biçimindeki tanımlama genel kabul gören bir tanımlamadır. Burada kelimelerin yapısı ve dilbilgisi gramerinden bahsetmektedir.

3.4.2.1.1.1.2. İştikâk İlmi

Saçaklızâde'ye göre iştikâk ilmi, kök harfleri sabit kalmak şartıyla, iki kelime veya lafız arasında irtibat kurarak kelime türetmektir. Daha açık bir ifadeyle iştikâk ilmi, bir kelimenin diğer bir kelimedenden nasıl türediğini anlatan bir ilimdir. Bir kelime diğer bir kelimedenden türetilirken, hem harflerin terkîbi, hem de bu terkîbin neticesinde

²¹² Saçaklızâde, *a.g.e.*, s. 84.

²¹³ Saçaklızâde, *a.g.e.*, s. 126.

²¹⁴ Saçaklızâde, *a.g.e.*, s. 122.

ortaya çıkan sonucun anlamı bakımından iki lafız arasında uygunluk bulunması gerekmektedir.²¹⁵

3.4.2.1.1.1.3. Belâgat İlimi

Saçaklızâde'nin, ilimleri sınıflandırması içerisinde yer alan belâgat ilmini, bu ilmin tanımıyla başlayarak, şunları söyler: “Belâgat ilmi, muktezâyı hale uygun olarak, herhangi bir ifadenin, açıklık bakımından uygun olup olmadığını bildiren bir ilimdir.”²¹⁶

3.4.2.1.1.1.4. Arûz İlimi

Arûz ilmi, “ belirli bir ölçü ile terkîp edilmiş vezinleri ifade eden bir ilim türüdür. Bu ilim, kısa ve tahsîli kolay olmasına rağmen, bilmeyen müderrise leke getirecek pek çok ıstılâhı içinde barındırmaktadır.”²¹⁷ Görüldüğü gibi arûz ilmi, kendinden ziyade, şiiri daha güzel, daha edebî ve ahenkli bir hale getirmek için vasıta hükmünde olduğu anlaşılmaktadır.

3.4.2.1.1.1.5. Muhâdarat İlimi

Saçaklızâde'ye göre, muhâdaranın çoğulu olan muhâdarat kelimesinin sözlük anlamı, “toplanmak ve konuşmak” demektir. Terim olarak ise muhâdarat ilmi; “ifadenin aslî mânâsı veya oluşturulan terkîbi bakımından, yerine ve zamanına uygun söz söyleme melekesi elde edilen bir ilimdir. Bu ilimden maksat da, bu melekeyi elde etmektir.”²¹⁸ Bu ilmi, modern kullanımıyla konferans ilmi olarak değerlendirmek de mümkün. Buna göre bu ilmi; bir topluluk karşısında konuşurken, gerek kullanılan ifadelerin aslî anlamları, gerekse bu ifadelerden oluşan bütünün anlamı bakımından kişiye, yerinde ve zamanında hitap etme melekesi kazandıran ve konuşmanın seyri esnasında, kişiyi muhtemel hatalardan koruyan bir ilim olarak ifade etmek mümkündür.

²¹⁵ Saçaklızâde, *a.g.e.*, s. 123.

²¹⁶ Saçaklızâde, *a.g.e.*, s. 153.

²¹⁷ Saçaklızâde, *a.g.e.*, s. 128.

²¹⁸ Saçaklızâde, *a.g.e.*, s. 187.

3.4.2.1.1.1.6. Tarih İlmî

Saçaklızâde tarih ilmini, “geçmiş olayların vakitlerinin tayinidir”²¹⁹ şeklinde tanımlar ve meseleyi daha da açmak için şu örneği verir. Buna göre, “kitaba şu gün olarak tarih yazıldı” cümlesinden, onun zamanı şu gün olarak belirlendi, anlamı çıkmaktadır. Peygamber zamanında “şu şekilde” veya kral zamanında “bu şekilde” herhangi bir olay meydana geldi, denildiği gibi, kıssaları içine alan kitaba da, kıssaların tarihlerini tayin ettiği için, “tevârih kitabı” denir.”²²⁰ Buna göre tarih ilminin, geçmişte meydana gelen olayların yer, zaman veya daha başka şartlar çerçevesinde, bu tarihlerin tayini ve tespiti üzerinde durduğu anlaşılmaktadır. Aynı zamanda Saçaklızâde tarihin amacını, geçmişte yaşanan olaylara bakıp; hataların tekrür etmemesi, insanlara fayda sağlayan meselelerde ise, yol göstermesi ve onlara ışık tutması bakımından ders ve ibret veren bir ilim olarak değerlendirmektedir.

3.4.2.1.1.2. Aklî Bilimler

İslâm düşüncesinde bilimlerin; kaynağı, yapısı, karakteri, bilimler arası ilişkiyi ortaya koymak ve eğitimde belirli bir planlama yapabilmek gibi muhtelif ölçüt ya da ölçütler esas alınarak sınıflandırıldığını daha önce ifade etmiştik. Bu tasnif şekillerinden en yaygın olanı hiç şüphe yok ki, bilimlerin kaynağı ve karakteri açısından, en genel anlamda “Aklî ve Naklî Bilimler” şeklinde yapılan tasnif biçimleridir. İşte biz bu bölümde naklî ilimleri daha sonraya bırakarak, İslâm kültüründe “Aklî Bilimler, Yabancı Bilimler, Yunanî İlimler, Felsefî İlimler, Acemî İlimler” şeklinde ifâde edilen ilimleri, Saçaklızâde’nin perspektifinden ele alıp inceleyeceğiz.

3.4.2.1.1.2.1. Matematik (Riyâziyyât) İlmî

Saçaklızâde, riyâziyyât (matematik) ilmini araştırmaya bu ilmin tarifıyla başlar ve burada, Taşköprülüzâde’nin bu ilimle ilgili tarifine atıfta bulunarak, şunları söyler: “Riyâziyyâta gelince o, Taşköprülüzâde’nin ‘Miftâhu’s-Saâde (Mevzuâtü’l-‘Ulûm)’de söylediği gibi sadece zihinde, maddeden tecrîdi mümkün olan işlerden bahseden bir ilimdir ve dört kısma ayrılır. Bunlar; hendese, hesap, heyet ve

²¹⁹ Saçaklızâde, *a.g.e.*, s. 189.

²²⁰ Saçaklızâde, *a.g.e.*, s. 189.

mûsıkîdir.”²²¹

Riyâziyyât ilmi ile ilgili bu açıklamalar, İbn Sîna'nın bir anlamda varlık tasnîfi de yaparak ilimleri sınıflandırdığı, *Aksâmu'l-Ulûmi'l-Akliyye* adlı eserinde, bu ilmi “orta ilim” şeklinde adlandırarak yapmış olduğu açıklamaların aynısıdır. Buna göre eğer konu, madde ve cisimle ilgili olup, ancak onun sınırını aşarsa, yani maddesiz ve cisimsiz düşünülebilirse buna riyâziyyât ilmi denmektedir. Meselâ küre veya dâirenin anlaşılması ve kavranılması için, onların ağaçtan veya mâdenden yapıldıklarını düşünmeye; insanı anlamak için, onun et, kemik ve kandan meydana gelen bir şekil olduğunu bilmeye ihtiyaç yoktur. Çünkü bu ve benzeri şeyler, bunların maddî ciheti olmadan da anlaşılabilir.

Riyâziyyât ilimleri; bazen düşünceyi güçlendirmesi ve zihni beslemesi bakımından, devleti ideâl şekilde yönetmesi için filozof bir devlet adamının elde etmesi gereken bir ilim, bazen felsefeye başlamanın mukaddimesi, bazen de bilgi ve hikmetin anahtarı olarak değerlendirilmiştir.²²²

3.4.2.1.1.2.1.1. Hendese (Geometri) İlmi

Saçaklızâde, daha öncede ifade ettiğimiz gibi riyâziyyât ilmini, hendese, hesap, heyet ve mûsıkî ilmi olmak üzere dört bölüme ayırmaktadır. Hendese (geometri) ilmi, riyâziyyât (matematik) ilminin ilk bölümünü oluşturmaktadır. Bu ilim, “*miktarların durumlarından bahseden bir ilimdir. Yani hendese (geometri) ilminin konusu bitişik nicelikler (kemma'l-muttasıl) dir ki, bunlar çizgi, yüzey ve eğitimde kullanılan cisimlerdir.*”²²³

3.4.2.1.1.2.1.2. Hesap Bilimi

Saçaklızâde'nin, hesap ilmi ile ilgili görüşleri detaylı değildir. Bu konuda o, hesap ilminin tanımını vererek, bu ilmin maksadını belirtir ve konuyu bağlar. Saçaklızâde'ye göre hesap ilmi, “*mâlumattan (mâlum olan sayılardan), meçhul sayıların çıkarılmasını sağlayan kanunları veren bir ilimdir. Onun konusu ayırık nicelikler (kemmü'l-münfasıl)dir ki bu, sayılardır.*”²²⁴

Saçaklızâde'nin, hesap ilmi ile ilgili bu tarifinin hemen hemen aynısını, İbn

²²¹ Saçaklızâde, *a.g.e.*, s. 179.

²²² Platon (Eflâton), *Devlet*, çev. Sabahattin Eyuboğlu- M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, VI. Baskı, İstanbul 2000, s. 190-195.

²²³ Saçaklızâde, *a.g.e.*, s. 180.

²²⁴ Saçaklızâde, *a.g.e.*, s. 181.

Haldun da görmekteyiz. İbn Haldun bu tarifi ifade ederken biraz farklı bir yol izlemektedir. Buna göre o, konuyu daha da genişleterek, “hesap sanatı, cebir ve mukâbele, muâmeleler ve ferâiz ilmi” gibi ilimleri, “adedî ilimler (ulûmu’l-adediyye)” başlığı altında toplayarak, Saçaklızâde’nin hesap ilmi konusundaki tanımını, cebir ve mukâbele ilmini tanımlarken ortaya koymaktadır. İbn Haldun, “cebir ve mukâbele de, ilm-i adedin şubelerindedir” der ve sözlerine şöyle devam eder: Bu da, farazî bir mâlum (bilinen) cihetinden giderek meçhul (bilinmeyen) bir adedin bulunmasını ve çıkarılmasını temin eden bir sanattır. Ancak mâlum ile meçhul arasında bu husûsu gerektiren ve temin eden bir nispetin bulunması lazımdır.²²⁵

3.4.2.1.1.2.1.3. Hey’et (Astronomi) Bilimi

Saçaklızâde hey’et ilmini incelemeye bu ilmin tarifiyle başlar. Bu tarif, onun bu ilme bakışını da ortaya koymaktadır. Buna göre, onun tarifi şöyledir: “*Hey’et (astronomi), filozofların tedvîn ettiği heyeti kastederek söylüyorum ki bu ilim, filozofların gözlem ve tahminlerine delâlet eden ulvî ve süflî cirm (cisim) lerin hey’etinden bahseden bir ilimdir.*”²²⁶ Burada zikredilen, “ulvî” ve “süflî” ifadeleri Saçaklızâde’nin, hey’et ilmiyle ilgili değerlendirmesinin iki farklı boyutunu ortaya koymaktadır. Bu açıdan hey’et ilminin, “ulvîlik” yönü, bu ilmin faydası ve gerekliliğini; “süflîlik” yönü ise, bu ilmin din bakımından zararını ifade etmektedir. Saçaklızâde’nin hey’et ilmine yaklaşımının iki yönlü olduğunu söylemek mümkündür. Bunlardan birisi, astronomi ilminin tanımında ifade edilen ulvîlik yönü; yani bu ilmin faydalarından birincisi; bu ilmin yer, gök ve bu ikisi arasındaki varlıkların güzellikleri, incelikleri ve hikmetlerinin Allah’a delâletini göstermesidir. İkinci fayda ise, kıblenin tâyini ve namaz vakitlerinin tespiti gibi daha ziyâde günlük dinî, pratik amaçları gerçekleştirme yönelik meseleler üzerinedir.²²⁷

Saçaklızâde’nin astronomi ilmine yaklaşımındaki ikinci yön ise, yine yukarıdaki tanımda ifadesini bulan süflîlik yönüdür ki o, burada menfi bir tutum içerisindedir. Bu yaklaşımdaki menfi tavrının sebebi ise, yıldızların hareketlerine dayanarak geçmiş, gelecek ve içinde bulunduğumuz zamanla ilgili olarak, Allah’ın bilgi, irâde ve kudretini dışarda bırakan bazı hükümler çıkarılmasıdır ki bu, tamamen din dışıdır.

²²⁵ İbn Haldun, *a.g.e.*, II, s. 1152.

²²⁶ Saçaklızâde, *a.g.e.*, s. 181.

²²⁷ Saçaklızâde, *a.g.e.*, s. 182.

3.4.2.1.1.2.2. Mantık (Mizan) Bilimi

Mantığa, “mîzân” ya da “ölçü” ismini veren Saçaklızâde’ye göre bu ilim, “*düşüncenin, doğru veya yanlışlığını bildiren kanunlar ilmidir ve mantık ilmi, dili hatadan koruyan nahiv ve sarf ilmi gibi, düşünme konusunda kişiyi zihnî yanılmalarından korumaktadır.*”²²⁸ Saçaklızâde’nin, Mantık ilmini; “*düşünceyi, zihnî yanılmalarından koruyan kanunlar*” biçimindeki tanımı, pek çok İslâm filozofu tarafından da, aynı veya benzer şekilde dile getirilmiştir. Mesela bu açıdan, Farâbî bu ilmi, “*akılsallar konusunda insanı hata yapmaktan, ayağı kaymaktan ve yanlış düşmekten koruyan kanunlar*”²²⁹ olarak, yine İbn Haldun, “*mâhiyetleri tanıtan tarifler ve tasdikâtı ifâde eden hüccetler husûsunda sahîh olanı, fâsid olandan ayırt etmeye esas teşkil eden bir takım kâidelerden ibaret*”²³⁰ bir ilim olarak tanımlanmıştır. Saçaklızâde’nin kendisi de dahil olmak üzere burada atıfta bulunduğumuz kişiler, mantık ilmini gayesi bakımından tanımlamışlardır. Mantık ilminin bunlardan başka; “*bilinmeyene sıhhatle varabilmek için, bilinen birtakım tasavvur ve tasdiklerin ahvâlinden bahseden bir ilim*”, hakikate sevkeden zihin işlemlerinin bilimi” ya da İbn Sinâ’da olduğu gibi bir “*âlet-i kanûniye*” şeklinde, konusuna göre veya buna benzer daha başka açılardan tanımları yapılmıştır.²³¹ Dolayısıyla burada mantık ilminin diğer tanımlamaları bir yana, amacı bakımından yapılan tanımlar, Saçaklızâde’nin vermiş olduğu tanımla anlam bakımından aynı paralelde gözükmektedir. Bu bakımdan Saçaklızâde’ye göre mantık ilmini, düşünme konusunda doğru olanı, yanlış olandan ayırdetmek husûsunda, insanı yanılmaktan koruyan kanunlar olarak anlamak mümkündür.

3.4.2.1.1.2.3. Tıp Bilimi

Saçaklızâde, tıp ilmiyle ilgili olarak, önce bu ilmin konusu, önemi ve dinî hükmü üzerinde durmaktadır. Buna göre tıp ilminin konusu şöyledir: “*Sıhhat ve hastalıkla ilgili olarak, insan bedeninin hallerinden bahseden bir ilimdir. İlaç ve gıdâ’ (yiyecek ve içecek) meselesi ise, bedenle ilgili bir konudur. Daha açık bir ifadeyle, beden için neyin yararlı veya neyin zararlı olduğu meselesi, tıp ilminin asıl*

²²⁸ Saçaklızâde, *a.g.e.*, s. 182.

²²⁹ Farâbî, *İhyâu’l- Ulûm*, s. 53.

²³⁰ İbn Haldun, *a.g.e.*, II, s. 1161.

²³¹ Necati Öner, *Klasik Mantık*, Divan Yayınları, Ankara 1991, s. 3.

*meseledir.*²³²

3.4.2.1.1.2.3.1. Teşrih (Otopsi) Bilimi

Saçaklızâde'ye göre teşrih ilmi, “*insan uzuvlarından ve bu uzuvların terkîb özelliklerinden bahseden bir ilimdir. Ve bu ilim, tıb ilminin kısımlarındandır.*”²³³ Buna göre teşrih ilmi, insan vücûdunun kalp, damarlar, sinir, kemikler, kıkırdak ve et gibi muhtelif kısımlarından ve bunların vücûttaki tertip ve düzeninden bahsetmektedir.

3.4.2.1.1.2.4. Münazara İlmi

Saçaklızâde'ye göre, tartışma usûlü ve yönlendirme sanatı da denilen münazara ilmi, tartışma konusuyla ilgili olarak, belirli bir amaca yönelik fikirleri, belirli bir amacı olmayan düşünce ve fikirlerden ayırt etmeyi sağlayan kanunlar ilmidir. Bu ilmin konusu, araştırma ve sorgulamalardır. Çünkü bu araştırma ve sorgulamalarda belirli işaretlerden bahsedilir ki bunlar, maksatlı bir düşüncenin varlığını ifade eder.²³⁴ Buna göre münazara ilmini, bir müzakere ve münakaşa ilmi olarak değerlendirmek mümkündür. Ancak buradaki tartışma gündemsiz ve amaçsız bir tartışma olmayıp, her şey belirli bir metodoloji içerisinde cereyân etmektedir. Saçaklızâde'nin görüşüne göre bu ilmin faydası ise, münazara husûsunda kişiyi hatadan korumaktır.

3.4.2.1.1.2.5. Cedel İlmi

Saçaklızâde, cedel ilmi için ayrı bir konu tahsis etmemiştir. Ancak o, “cedel ile münâzara ilişkisi” başlığı altında bu iki ilmin mukayesesini yaparken, onun cedel ilmiyle ilgili görüşleri de ortaya çıkmaktadır. Saçaklızâde'ye göre münâzara ilmi, cedel ilminden farklıdır. Çünkü münazara ilmi de her ne kadar, bir münakaşa ve müzakere ilmi olsa da, burada amaç tamamen doğruya ulaşmaktır. Ancak cedel ilmi, ne şekilde olursa olsun bir münakaşada, kişinin durumunu koruyarak, rakibini mağlûb etme konusunda kişiye güç kazandıran bir ilimdir.²³⁵

²³² Saçaklızâde, *a.g.e.*, s. 184.

²³³ Saçaklızâde, *a.g.e.*, s. 185.

²³⁴ Saçaklızâde, *a.g.e.*, s. 141.

²³⁵ Saçaklızâde, *a.g.e.*, s. 142.

3.4.2.1.1.2.6. Kelâm İlmî

Saçaklızâde'nin düşünce dünyasında kelâm ilmi, "aklî ilimler" sınıfına dahildir. O, ilimleri faydası ve zararı bakımından kategorize ederken, sözü aklî ilimlere getirir ve şöyle der: *"Bu ilimlerden (faydalı ilimler) bir kısmı da, aklî ilimlerdir ki bunlar, mîzân (mantık), münâzara, kelâm ilminin ilkeleri gibi ilimlerdir."*²³⁶ Hemen belirtelim ki, Saçaklızâde gerek burada, gerekse konunun ilerleyen kısımlarında, Gazalî'yi takip ettiği görülmektedir. Zîra Gazalî'ye göre de kelâm ilmi, felsefî veya aklî ilimler içindedir. Gazalî, ilahiyat (metafizik) ilmini tanımlarken, bu ilimle ilgili olarak şunları söylemektedir: *"Bu ilim, Allah'ın zât ve sıfatlarından bahseder ki, kelâm ilmi içindedir. Çünkü felâsife başka bir ilimle kelâmcılardan ayrılmış değildir. Belki ayrıldıkları noktalar; bazıısı küfrü, bazıısı bid'atı gerektiren görüşleri dolayısıyladır. Nitekim mutezile, bâtil görüşleriyle kelâmcılardan ayrıldığı gibi, felsefeciler de bu konularda kelâmcılardan ayrılmışlardır."*²³⁷ Görüldüğü gibi ilâhiyat (metafizik) ile kelâm ilmi arasındaki konu birliği, bu iki ilim dalını aynı sınıf içerisinde buluşturmaktadır. Saçaklızâde'ye göre kelâm; din usûlü" olarak da isimlendirilen kelâm ilmi, *"delil getirmek ve üzerinden şüpheleri izâle etmek sûretiyle dinî akîdeleri ispat etme gücü elde edilen bir ilimdir."*²³⁸

3.4.2.1.1.3. Dinî (Şerî) İlimler

3.4.2.1.1.3.1. Kur'an'î İlimler

Saçaklızâde'nin bilimleri sınıflandırma sisteminde, en fazla üzerinde durduğu ilim dallarından biri de Kur'an'î ilimlerdir. Çünkü onun, kıraat ilminden tecvîd ilmine ve hatta Kur'an'ın bazı bölümlerinin tefsirine kadar çok geniş bir alanı içine alan konularla ilgili olarak uzun bir tahsil süreci ve bunun neticesinde telif etmiş olduğu pekçok eseri vardır. Kur'anî ilimler; "tefsir ilmi, Kur'an'ın düzeniyle ilgili ilim, tecvîd ilmi, kıraat ilmi, mushafların yazımı ilmi, Kur'an okumaya başlama ilmi, Kur'an'daki duraklar ve hafızlık ilmi"²³⁹ gibi muhtelif şubelere ayrılmaktadır.

²³⁶ Saçaklızâde, *a.g.e.*, s. 84.

²³⁷ Gazalî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Çev. Ahmet Serdaroglu, Vefa Yayınları, İstanbul 1986, s. 62.

²³⁸ Saçaklızâde, *a.g.e.*, s. 143.

²³⁹ Saçaklızâde, *a.g.e.*, s. 84.

3.4.2.1.1.3.1.1. Tefsir İlmi

Saçaklızâde'ye göre tefsir ilminin anlamı; “*Kur'an'ın manalarını beyân etmektir. Onun konusu; Kur'an'ın ibâresidir. Ve tefsir ilminden maksat; Allah'ın, Kur'an'ın kelâmıyla neyi murâd ettiğini takat ölçüsünde mütâla etmektir.*”²⁴⁰ Demek ki tefsir ilmini, insanın gücü nisbetinde Kur'an ibareleri üzerinde düşünmek ve Allah'ın muradına uygun olarak onu okumak, anlamak ve yorumlamak şeklinde değerlendirmek gerekmektedir.

3.4.2.1.1.3.1.2. Tecvid İlmi

Saçaklızâde, tecvîd ilmini lügavî olarak, “*güzelleştirmek, ıstılâhî olarak ise, harflerin çıkış yerleri ve sıfatlarından bahseden bir ilim*”²⁴¹ şeklinde tanımlamaktadır. Saçaklızâde, harfleri tanıma, çıkış yerlerini bilme ve hakkını vererek kullanabilme konusunda bir meleke ve yeterlilik oluşması sebebiyle tecvîde, bir “ilim” olarak bakmaktan ziyade, kişide meydana gelen bir “meleke” olarak değerlendirme düşüncesindedir. Bu çerçevede o, şunları söylemektedir: “*Tecvîd ilmi, harflerin hakkını verme konusunda, güç yetirilen bir meleke olarak da bilinebilir. Çünkü ilimlere isim; meselelerin kendisi ve bu meselelerden elde edilen idrâklar marifetiyle verilebildiği gibi, meselelerin idrâklarından hasıl olan melekeler olarak da ifade edilebilir. Burada, sıfatları ve çıkış yerleri bakımından, harfler hakkıyla ortaya konulduğu için, buna bir ilim adı verilmeyip, aksine güzel okuyanın bir sıfatı olarak “tecvîd” denmiştir.*”²⁴²

Tecvîd ilminin konusunun, “Kur'an'ın harfleri veya kelimeleri” olduğunu iddia edenlere karşı Saçaklızâde itirazda bulunur. Çünkü harflerden maksat, Arap harfleridir ve nerede olursa olsun, onları mutlak olarak araştırmak, incelemek ve üzerinde çalışmak tasrîf ilminin konusudur. Bu açıdan olsa gerek bazı ulemâ, sarf ilmi için telif etmiş oldukları eserlerinin bir bölümünü tecvîd ilmine ayırarak, tecvîd ilminin, sarf ilmi içerisinde olduğunu göstermek istemişlerdir. Oysa tecvîd ilminin konusu, genel anlamda Arap harfleri veya kelimeleri olmayıp Kur'an'ın okunuşu bakımından harfler ve harflerin özelliklerine münhasır meselelerdir. Bunun için zaman içerisinde tecvîd ilmi, Kur'an harfleri ve kelimelerinin durumunu daha iyi anlamak

²⁴⁰ Saçaklızâde, *a.g.e.*, s. 163.

²⁴¹ Saçaklızâde, *a.g.e.*, s. 128.

²⁴² Saçaklızâde, *a.g.e.*, s. 129.

için ulemâ tarafından sarf ilminden ayrılarak, müstakil bir ilim dalı haline getirilmiştir.²⁴³

3.4.2.1.1.3.1.3. Mushafların Yazımı İlmî

Saçaklızâde'ye göre, “*mushafların yazımı ilmi, asıl (eimme) mushafların nasıl yazıldığıını bildiren bir ilimdir.*”²⁴⁴ Saçaklızâde burada, yazılış itibariyle mushafların ilk nüshalarını kastederek, bunlar için “imâm” kelimesinin çoğulu olan, “eimme” ifadesini kullanmaktadır.²⁴⁵ Bununla ilgili olarak Saçaklızâde, “*eimme, mushafların bir sıfatıdır. Bununla da, Hz. Osman'ın halifeliği zamanında, onun emriyle sahabenin yazmış olduğu mushafları kastediyorum*”²⁴⁶ demektedir.

3.4.2.1.1.3.1.4. Kıraat İlmî

Bundan önceki bölümlerde kıraat ilmi ile yakın ilişki içerisinde olan tecvîd ilmi ve mushafların yazımı ilmi konusu üzerinde durmuştuk. Tecvîd ilminin, Kur'an harflerinin çıkış yerleri ve harflerin özelliklerinden bahsettiğini, mushafların yazımı ilminin ise, ilk Kur'an nüshalarının nasıl teşekkül ettiği meselesini ihtiva ettiğini ifade etmektedir. Burada ise, yine Kur'an kıraatı, yani onun okunuş şekilleri ve bunun, Peygamberimizin okuyuşuna isnâdı bakımından rivayetlerin sıhhati üzerinde durmaktadır.²⁴⁷

3.4.2.1.1.3.2. Hadis İlmî

Saçaklızâde'nin ilimleri sınıflandırmasında, “Dinî İlimler” içerisinde yer alan bir diğer ilim dalı hadis ilmidir. Bu ilmi, “rivâyet ve dirâyet” olarak iki kısma ayırır. Buna göre, rivâyet, hadislerin lafızlarını bilmektir. Bu kısmın Kur'an'î ilimlerdeki karşılığı, Kur'an'ın nazmını bilmektir. Bu ilmin konusu, Nebî (sav) nin zâtıdır. Çünkü bu ilimde onun, söz ve davranışlarından bahsedilir.²⁴⁸ Burada ortaya koyduğu “rivâyet” kelimesinin anlamında bir daralmışlık göze çarpmaktadır. Çünkü bildiğimiz kadarıyla rivâyet kelimesi, Peygamber'in sadece hayatını içine almaz; Peygamber'in hayatına ilâve olarak, onun hayatının nakledilmesi ve hadis nakleden şahısların isnad

²⁴³ Saçaklızâde, a.g.e., s. 129.

²⁴⁴ Saçaklızâde, a.g.e., s. 131.

²⁴⁵ Saçaklızâde, a.g.e., s. 132.

²⁴⁶ Saçaklızâde, a.g.e., s. 134.

²⁴⁷ Saçaklızâde, a.g.e., s. 147.

²⁴⁸ Saçaklızâde, a.g.e., s. 167.

zincirini de içine almaktadır. Saçaklızâde, konunun sadece Peygamber ile olan yönünü vurgulamakta, ancak bu rivâyet konusunu ifade eden nakil ve isnad kısmına değinmemektedir. Saçaklızâde'ye göre hadis ilminin diğer bölümü, dirâyet olup, bunun Kur'an ilimlerindeki karşılığı ise tefsir ilmidir. Bu ilmin konusu, Nebî (sav) ye delâleti bakımından, hadis ilmi ve bunu nakledenlerin hallerindeki ihtilaflar açısından, zayıflık ve sıhhat durumunu bilmektir. Nakledenlerin hallerindeki ihtilaflar konusu, hadis usûlü olarak isimlendirilen bir ilimdir. Bunun konusu da hadisin kendisidir; ancak hadisin subûtu bakımındandır.²⁴⁹

3.4.2.1.1.3.3. Fıkıh İlmi

Saçaklızâde fıkıh ilmini, “umûmî” ve “husûsî” manada olmak üzere iki kategoride değerlendirmektedir. Umûmi manadaki fıkıh ilmiyle, dinin sadece şer'î ve amelî kısımlarını değil, bu ilmin bağımsız bir disiplin haline gelmediği İslâm'ın ilk dönemlerinde olduğu gibi itikâdî, tasavvufî ve ahlâkî yönünü de içine alan daha geniş bir anlayışını kastetmektedir. O, husûsî manadaki fıkıh ilmiyle ise, dinin sadece şer'î ve amelî hükümlerini içine alan kısmına işaret etmektedir.²⁵⁰

3.4.2.1.1.3.4. Ahlâk İlmi

Saçaklızâde'nin düşünce dünyasında ahlâk ilmi, genel anlamda ahlak ilmi ve tasavvuf ahlâkı olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Onun, ahlâk ilmi ile ilgili olarak, özellikle üzerinde durduğu ahlâk anlayışı, kendisinin de müntesibi olduğu tasavvuf ahlâkıdır. Ancak biz, önce genel ahlâk anlayışı ile ilgili görüşlerini incelemek istiyoruz. Onun, bu ilim hakkındaki görüşleri şöyledir: “*Kalbin halleriyle ilgili bir ilim olarak isimlendirilen ahlâk ilmi, erdemli ahlâk ve bunu elde etme yolları ile erdemsiz ahlâk ve ondan kaçınma yollarını açıklayan bir ilimdir. Bu ilmin konusu, nefşânî melekelerdir; maksadı ise, rezil ahlâkı terk edip faziletli ahlâkla süslenmektir.*”²⁵¹

²⁴⁹ Saçaklızâde, a.g.e., s. 167.

²⁵⁰ Saçaklızâde, a.g.e., s. 154.

²⁵¹ Saçaklızâde, a.g.e., s. 169.

3.4.2.1.1.3.5. Tasavvuf İlmî

Saçaklızâde, “*Suyûtî, tasavvuf ilmini, kalbi Allâh’a soyutlama olarak tanımlar ve şu yorumu yapar: Derim ki, tasavvuf ilmi, bu soyutlama ilmidir.*”²⁵² Tasavvufla ilgili olarak buradaki yaklaşımında da yine, yukarıdaki tanımın paralelinde tevhîd, tevekkül, zühd, zikir, sabır ve uzlet gibi temel tasavvufî ahlâkî uygulamalarla, kalbi manevî kirlilerden temizleyerek, Allah’a ulaşmayı esas alan bir yaklaşım içerisinde olduğu görülmektedir.

3.4.2.1.1.3.6. Ledünnî İlmî

Tasavvuf ilmi ile benzerlik taşımakta olup, Saçaklızâde bu ilme aynı zamanda, “*mükâşefe ilmi, mevhibe ilmi, sırlar ilmi, yüce ilim, verâset ilmi ve hakikat ilmi*”²⁵³ adları verilmektedir. Demek ki tasavvuf ehlinin, Allah’ın öğretmesi neticesi elde ettiklerini beyân ederek, zâhir âlimlerine karşı iftihar ettikleri bâtın ilmi, sırlar ilmi, mükâşefe ilmi, hakikat ilmi ve hatta kalpler ilmi gibi ilimlerin hepsi, ledünnî ilmin içinde yer almaktadır.²⁵⁴

3.4.2.1.1.3.7. Meviza (Öğüt) İlmî

Bu ilmin, insanları iyi ve güzel olan şeylere teşvîk, kötü ve çirkin olan şeylerden de yasaklama ve sakındırma mevzûnda sarfedilen söz veya öğütleri içine alan ve insanlara yol gösteren bir ilim türüdür.²⁵⁵

3.4.2.1.1.3.8. Ferâset İlmî

Ferâset ilminin, insanın dış görünümü veya fiziksel özelliklerinden hareketle, onun ahlâkî veya karakteristik özellikleri üzerinde bilgi elde etmeyi mümkün kılan bir ilim olduğunu söyleyebiliriz.²⁵⁶

²⁵² Saçaklızâde, *a.g.e.*, s. 169.

²⁵³ Saçaklızâde, *a.g.e.*, s. 171.

²⁵⁴ Saçaklızâde, *a.g.e.*, s. 160.

²⁵⁵ Saçaklızâde, *a.g.e.*, s. 173.

²⁵⁶ Saçaklızâde, *a.g.e.*, s. 181.

3.4.2.1.1.3.9. Rüyâ Tabiri

Saçaklızâde'ye göre “rüyâ tâbiri, rüyânın yorumu veya onun işâret ettiği şeyin beyânı anlamına gelmekte olup bu, mükâşefe ve ictihad yoluyla mümkün olabilmektedir. Delâlet eden ya görülenin aynıdır; ya da rüyâda görülen olayla, tâbir edilen veya yorumlanan olayın uygun şekilde anlatımıdır.”²⁵⁷

3.4.2.1.1.3.10. Fars Dili İlimi

Saçaklızâde'nin dinî ilimler bahsinde son olarak ele aldığı ilim Fars dili ilmidir. Fars dilini öğrenmek bizâtihi bir amaç olmayıp, dinî ilimlerle münasebeti bakımından incelenmesi gereken bir ilimdir. Onun bu dille ilgili görüşleri şöyledir: “Şüphesiz ki, Fars dilini öğrenmek lüzumludur. Zira mürtedlik ve boşanma lafızlarıyla ilgili bölümler başta olmak üzere, fetvâ kitaplarının çoğundaki bazı meseleler Farsça tâbir edilmeyi gereksinim duyar. Bununla ilgili olarak pek çok faydalı kitap telif edilmiştir. Onu öğrenmenin müstehap olduğu husûsunda şüphe yoktur. Ancak talebeyi ona derinlemesine dalmaktan sakındırmak gerekir. Çünkü bu, saçma şiirler yazmaya götürür ve faydalı ilimlerden alıkoyar. Bu ise, akılsızlar, zalimler ve dinî zayıf olanlarla aynı yerde birleştirir.”²⁵⁸

3.4.2.1.2. Zararlı İlimler

3.4.2.1.2.1. Felsefe

Saçaklızâde felsefeyi açıklarken, kelimenin etimolojik olarak analizi sadedinde kullandığı, “hikmet, sevgi, hikmet sevgisi veya hikmeti seven” gibi tanımlamaları, Saçaklızâde'nin kendine özgü bir tutumu veya duruşu olarak görmekten ziyade, ilmî olarak sadece bir durum tespiti olarak görmek gerekir. Yani gerek felsefe, gerekse filozof kavramlarının insanların zihninde nasıl algılandığını, İbnu'l-Kayyim el-Cevzî'den hareketle ortaya koymaktadır. Çünkü zorunlu olarak, bu ifadelerin ilmî karşılığı budur. Yoksa felsefe ile ilgili olarak, insan zihnine sıcak gelen bu ifadelere bakıp da, Saçaklızâde'nin felsefe veya filozofları tasvip ettiği veya bu görüşleri paylaştığı gibi bir değerlendirme yapmak yanlış olur. Buna ilaveten onun felsefe ve filozoflara karşı genel tavrına bir bütünlük içerisinde baktığımız zaman, bizim

²⁵⁷ Saçaklızâde, *a.g.e.*, s. 193.

²⁵⁸ Saçaklızâde, *a.g.e.*, s. 195.

yaptığımız bu değerlendirmenin haklılığı daha iyi anlaşılacaktır ki, bundan sonraki araştırmamız da bunu doğrular mahiyettedir. Ayrıca bu ifadelerin kendisine dayandığı İbnu'l-Kayyim el-Cevzî de, ilmi olarak böyle bir tanım vermiş ama onun da genel anlamda felsefeye yaklaşımının ne kadar menfi olduğu mâlumdur. Yani bir anlamda İbnu'l-Kayyim ne kadar felsefeciyse, Saçaklızâde de o kadar felsefeci ve felsefe yanlısıdır. Bu nedenle Saçaklızâde'nin yaklaşımını da bu perspektiften değerlendirmek gerekmektedir.

Felsefe ve filozof kelimelerini izah ettikten sonra yine buradan devam ederek, filozoflarla ilgili bazı açıklayıcı beyanlarda bulunur; ancak filozoflar hakkında burada zikredilen bazı ifadeler oldukça ağırdır. Buna göre Saçaklızâde, sözlerini şöyle sürdürür: *“İnsanların çoğunun nazarında, kısaca “felâsife” olarak bilinen kişiler, iddialarında, aklının gereğine göre görüş ortaya koyan ve peygamberlerin dinlerinden çıkan kişiler olarak anlaşılmıştır. Müteahhirinin görüşüne göre ise, Aristoteles'in peşinden gidenler anlaşılmıştır ki onlar, özellikle meşşâîlerdir. Ve İbn Sînâ, meşşâîlerin usûllerini, Şifâ ve diğer kitaplarında ortaya koymuştur. Meselâ “âlemin kıdemi” ifadesiyle ilgili olarak bilinen ilk kişi Aristoteles'dir ki o, putlara tapan bir müşrik idi. Onun ilâhiyat konusunda söyledikleri bütün sözler, baştan sona hatadır. Müslüman fırkalar, onu reddederek neticesini ortaya koymuşlardır.”*²⁵⁹ Görüldüğü gibi Saçaklızâde'nin burada filozoflarla kastettiği, başta Aristoteles olmak üzere, onu takibeden ve “meşşâîler” olarak ifade edilen filozoflardır. Bu akımın İslâm düşüncesinde önde gelen temsilcileri ise burada zikredilen İbn Sînâ başta olmak üzere, Farâbî ve İbn Rüşd gibi akılcı filozoflardır.

Saçaklızâde'nin felsefe ve filozoflara karşı olan olumsuz yaklaşımının pek çok nedeni olabilir. Bu çerçevede onun asıl ihtisasının aklî ilimlerden ziyade tefsir, tecvîd, kıraat, hadis ve fıkıh ilmi gibi daha ziyade naklî ilimler alanı olması veya daha ziyade felsefî düşünceye mesafeli olan âlimlerin izini takip etmiş olması gibi hususlar, ilk akla gelen nedenler olarak düşünülebilir ki, bu bir yere kadar anlaşılabilir. Ancak kanaatimizce, felsefî düşünceye bu denli muhâlif olmasının nedenlerinden bir tanesi de, yaşadığı dönemin bu ilimle ilgili genel tutumudur. Çünkü onun yaşadığı dönemlerde Osmanlı düşünce hayatında, aklî ilimler gereken değeri görmemekte ve daha ziyade hadis, fıkıh ve fıkıh usûlü gibi naklî ilimler revaçtadır. Bu nedenle, felsefe ve hatta belirli oranda aklî düşünceye ihtiyaç duyan

²⁵⁹ Saçaklızâde, a.g.e., s. 223-224.

kelâm ilmine karşı bile belirli bir mesafe vardır ve doğal olarak Saçaklızâde'nin de bu süreçten etkilenmiş olduğunu söylemek yanlış olmaz.

3.4.2.1.2.2. Sihir İlimi

Saçaklızâde, “zararlı ilimler” sınıfında, felsefe ve yıldızların ahkâmı ilmi ile birlikte ele aldığı sihir ilmi için müstakil bir bölüm ayırmaz. Ancak o, bu ilmi, diğer ilimler içerisinde, özellikle de felsefeyi ele aldığı bölümde değerlendirmeye tâbi tutarak, bu konudaki görüşlerini ortaya koyar. Bu manada, felsefe ve filozofları zemmettiği bölümün bir yerinde kendi kendine, “eğer sen felsefe ile meşgul olanların Cehennem’e gideceği hükmünü nereden çıkarıyorsun, diye soracak olursan” şeklinde bir soru soran Saçaklızâde, cevap olarak; “*onlar, kendilerine zarar verecek ve faydası olmayacak şeyleri öğreniyorlardı. And olsun ki, onu satın alanın ahiretten bir nasîbi olmadığı biliyorlardı.*”²⁶⁰ Bu ayet, sihir kitaplarıyla meşgul olarak, kendi kitaplarına gerektiği kadar iltifat etmeyen, Tevrat ehli için nâzil olmuştur. Bütün bunlara ilave olarak Gazalî'nin de, zemmedilmiş ilimler içerisinde gördüğü bu ilmi öğrenmek haramdır.²⁶¹

3.4.2.1.2.3. Yıldızların Ahkâmı İlimi

Saçaklızâde, “haram olan ilimler” bahsinde, yıldızların ahkâmı ilmiyle uğraşmayı da haram olarak niteledikten sonra, bu ilmin tanımını verir. Buna göre yıldızların ahkâmı ilmi; “*felekî teşekküllerle süflî olaylar üzerine delil getirmektir.*”²⁶² Buradaki “felekî teşekküller”den maksat, feleklerin ve yıldızların durum ve vaziyetleri demektir. Mesela, felek ve yıldızların birbirlerine yakınlığı, karşı olma durumları, üçü, dördü veya altısı vs. bir arada bulunması gibi hususlardır. İşte yıldızların ahkâmı ilmi, bu gök cisimlerinin pozisyon ve hareketlerine bağlı olarak, kişi ve olaylara tesir etme varsayımı üzerinde durmaktadır.²⁶³

²⁶⁰ 2/Bakara, 102.

²⁶¹ Saçaklızâde, *a.g.e.*, s. 229-230.

²⁶² Saçaklızâde, *a.g.e.*, s. 111.

²⁶³ Gazalî, *İhyâ*, s. 79.

3.4.2.1.2.4. Göz Boyama ve Cifr (harf) İlmî

Göz boyama (şa'beze) ilmî o, başlayan el hareketinin hızı sebebiyle, göz önünde olan bir şeyi olduğu hakîkatten başka bir şekilde göstermektir. Onun ilmî haramdır. Çünkü o bir oyundur ve onun mürâdifi sihirbazlıktır.²⁶⁴

Saçaklızâde, cifr (harf) ilmî ile ilgili olarak da şunları söylemektedir: “*Cifr ilmine aynı zamanda, harf ilmî de denir. Bu ilim, hecelerin harflerine birer rakam verilmesiyle anlaşılan ve bunun neticesinde elde edilen bir ilimdir. Onun amacı gelecekteki gâîp olan şeylere muttalî olmak, insanları yönlendirmek ve onlar üzerinde baskı kurmaktır.*”²⁶⁵

3.4.2.2. Dinî Hüküm Bakımından İlimlerin Sınıfları

3.4.2.2.1. Farz Hükümünde Olan İlimler

Saçaklızâde'ye göre farz, “*kulun, içinde bulunduğu hal ile ilgili olarak Allah'ın, ona mükellef kıldığı meseleleri bilmesidir ki bunlar, itikât, amel ve terk (kaçınmak) olmak üzere üç kısımdır.*”²⁶⁶ Farz hükümünü ifade eden bu mükellefiyetler, “farzı ayn ve farzı kifâye” olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.

3.4.2.2.1.1. Farzı Ayn

Saçaklızâde'ye göre, “hâl ilmî” de denilen farzı ayn ilminin manası; “*kulun içinde bulunduğu hâl ile ilgili olarak, Allah'ın mükellef kıldığı şeylerin bilgisidir. Buna göre hâl ilmî; imanî meseleler ile birlikte, ahlâk ve fiillere taalluk eden farz ve haram kılınan hususları bilmektir.*”²⁶⁷ Buna göre farzı ayn ya da hâl ilminin, itikâdî, amelî ve haram kılınan meseleler olmak üzere üç boyutunun var olduğu anlaşılmaktadır. Kişinin dinen mükellef olduğu hususlar da; ya itikâdî, ya da amelî alanlarla ilgili meselelerdir. Yine dinen kaçınılması gereken meseleler, haram olan alanlarla ilgilidir. Buna göre, dinî bakımdan itikâdî, amelî ve haram olan meselelerin bilgisini elde etmek farzı ayn hükümünde değerlendirilmektedir. Örnek verecek olursak; Ramazan ayına ulaşan bir kişi oruç tutarken orucu bozan halleri öğrenmek zorundadır.

²⁶⁴ Saçaklızâde, *a.g.e.*, s. 112.

²⁶⁵ Saçaklızâde, *a.g.e.*, s. 113.

²⁶⁶ Saçaklızâde, *a.g.e.*, s. 95.

²⁶⁷ Saçaklızâde, *a.g.e.*, s. 96.

3.4.2.2.1.2. Farzı Kifâye

Saçaklızâde'ye göre farzı kifâye, “dünya ve ahiret hayatı bakımından, halkın tamamının, ihtiyaç duyduğu şeyleri mutlak olarak yerine getirmesidir.”²⁶⁸ Şeklinde tanımlar.

3.4.2.2.2. Vâcib Hükümünde Olan İlimler

Saçaklızâde, “şer’î hükümler bakımından ilimleri sınıflandırma” sisteminde vâcibe pek fazla yer ayırmaz. Saçaklızâde, bu hükmü hem “vâcibi ayn” hem de “vâcibi kifâye” şeklinde isim olarak telaffuz etmiş ve bu hükme münhasır bir bölüm ayırmış olsa da, bu hüküm içerisinde hangi ilimlerin yer aldığından bahsetmez. Vâcibi ayn hükmü, şahsî durumlarla ilgili olarak, kişinin dînen zorunlu olan şeyleri yerine getirmek ve mekrûh olan şeylerden de kaçınmak için, bu bilgileri elde etmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Vâcibi kifâye hükmü ise, yine dinen gerekli olan şeyleri yerine getirmek, zararlı olan meselelerden de kaçınmak için, insanların genelini ilgilendiren hususların bilgisini elde etmek gerektiğini ihtivâ etmektedir.²⁶⁹

3.4.2.2.3. Mendûb Hükümünde Olan İlimler

Saçaklızâde'ye göre, mendûp hükümünde olan ilimler şunlardır: Bunlardan ilki, tasavvuf ilmidir ki, daha önce Saçaklızâde, farzı kifâye hükümünde olan ilimleri sayarken, ahlâk ilmini de bu hüküm içerisinde değerlendirmiş ve bu ilim için, “tasavvuf ilmi dışındaki, ahlâk ilmi” ifadesini kullanmıştı.²⁷⁰ Ahlâk ilminin, farzı kifâye hükmü içerisinde ele alındığını daha önce ifade etmiştik; buradaki beyana göre de, tasavvuf ilminin mendûp hükümünde olduğu anlaşılmaktadır.

Bundan başka, mendûp hükmü içerisinde yer alan ilimlerle ilgili olarak şunları söylememiz mümkün: Farzı kifâye hükümünde olan ilimlerin gerekliliklerini, bir yandan insanlar yerine getirirlerken, diğer yandan bu ilimleri öğrenmek; kişinin, sünnetleri ve durumunda vâki olan tenzîhî mekrûhları öğrenmesi; Fetvâ kitaplarının bazılarında, kendisine duyulan ihtiyaç arttığı için Farsçayı öğrenmek. Şâz olan kıraatları öğrenmek de, mendûptur. Çünkü o, farzı kifâye hükümünde değildir. Bilindiği gibi, Saçaklızâde sahîh kıraatların öğrenilmesini daha önce, farzı kifâye hükmü içerisinde

²⁶⁸ Saçaklızâde, *a.g.e.*, s. 102.

²⁶⁹ Saçaklızâde, *a.g.e.*, s. 110.

²⁷⁰ Saçaklızâde, *a.g.e.*, s. 110.

değerlendirmişti. Ayrıca, konu kopukluğu olmadığı zaman, sahih hadislerin dışındaki hadisleri öğrenmek; Rüyâ tâbir etmek mundûbtur. Çünkü Nebî (as), kendisinin ve ashâbının rüyâsını tâbir etmiştir.²⁷¹

3.4.2.2.4. Mekrûh Hükümünde Olan İlimler

Saçaklızâde, mekrûh olan şer’î hükümle ilgili olarak, “o, aklın rezilliğinden kaynaklanan kadın aşkı ve benzeri konularla ilgili şiirlerdir. Bununla ilgili olarak içinde *fisk*, *içki* ve *gulmanlık* ifadesi bulunan Arap şiirlerini okumak, mekrûhtur. Çünkü o, *fuhsiyât* içeren bir anmadır”²⁷² demektedir.

3.4.2.2.5. Haram Hükümünde Olan İlimler

Saçaklızâde’ye göre haram, “herhangi bir insanın normal yaşamında vâki olmayan, dolayısıyla, insanların çoğunun yaşamında da yer etmesinden korkulmayan, ancak dinen yasak olan bir ilimdir. Bu, yaygınlaşmamış olan herhangi bir ülkede felsefe ve sihir ilmi öğrenmektir ki, insanların çoğunun buna düşmesinden korkulmaz.”²⁷³ Burada, esasen özü itibariyle, dinen zararlı olan felsefe ve sihir ilmi; herhangi bir beldede, eğer yaygınlaşmamış ve bu nedenle de, bunlardan korunmak veya gelebilecek tehlikeleri savunmak için ortada herhangi bir gerekçe de yoksa, bu ilimlerle meşgul olmanın haram olduğunu anlatmak istemektedir. Aksi halde bu ilimler, yaygınlık kazanmış ve toplum nezdinde dinen tehlikeli bir hal almışsa, bu ilimlerin ortaya koyduğu zararlardan korunmak için, bunların bilgisini elde etmeye çalışmak dinî bakımdan farzı ayn hükmündedir. Ayrıca filozofların vaz’ettiği ve nağmelerden bahseden “mûsîkî ilmi”, “göz boyama ilmi”, “cifr veya harf ilmi” ve “sihir ve tılsım ilmi” gibi ilimler de haram hükmündedir.²⁷⁴

3.4.2.2.6. Mübâh Hükümünde Olan İlimler

Saçaklızâde, mübâh hükümünde olan ilimler hakkında oldukça kısa bir bölüm ayırır ve burada mübâh hükümünde saydığı birkaç ilim dalı vardır. Onun, mübâh gördüğü ilimler şunlardır: “Bu ilimler, içinde *fisk* ifadeleri bulunmayan, aksine dağ, vatan ve ayrılık konusu gibi mübah olan konuları içine alan şiir vs. ilimlerdir.

²⁷¹ Saçaklızâde, *a.g.e.*, s. 117.

²⁷² Saçaklızâde, *a.g.e.*, s. 118.

²⁷³ Saçaklızâde, *a.g.e.*, s. 111.

²⁷⁴ Saçaklızâde, *a.g.e.*, s. 116.

Aynı şekilde geometri ve tarihi bilgilere benzer şeyler öğrenmek de, mübâhtır.”²⁷⁵

3.4.2.3. Eğitim Ve Öğretim Düzeyi Bakımından İlimlerin Sınıflandırılması

Saçaklızâde bu bölümde ilimleri, tahsil etme düzeyi bakımından bir sınıflandırmaya tâbi tutmaktadır. Buradaki sınıflandırmada, tahsil düzeyini belirleyen kriterler ise; kişinin yaş seviyesi, anlama ve kavrama yeteneği, eğitim bakımından gelişmişlik durumu ve ilimlerin karakteristik özellikleri gibi çağdaş pedagojik eğitim sistemlerinde de önemle üzerinde durulan muhtelif hususlardır.²⁷⁶ Yani bu sınıflandırma; kişinin bireysel farklılıkları dikkate alınmak sûretiyle hangi yaşta, ne tür ilimleri, hangi düzeyde tahsil etmesi gerektiği ile ilgili bir bakış açısı ortaya koymaktadır. Bu sınıflandırmaya göre öğrencinin, ilimleri, eğitim ve öğretim düzeyine uygun olarak, daha kolay olan ilimlerden zor olanına veya daha basit seviyelerden daha derin ve karmaşık alanlarına doğru, belirli bir tertîp içerisinde tahsil etmesi gerekmektedir. Saçaklızâde’ye göre bu süreç ve verilen eğitim şu şekilde olmalıdır: Eğitime yeni başlayan birine, anlayabileceği oranda îman telkîni yapılır. Eğer bu kişi, bir çocuk ise, okuyuşu düzgün olan bir hocadan, bitirinceye kadar Kur’ân öğrenimi yaptırılır. Bundan sonra, îman ve ehli sünnet akâidiyle birlikte, farz miktarı namaz ve ahlâk ilmi öğretilir.

İlimlerdeki tahsil sürecini ve bu süreçte katedilen mesafe neticesinde elde edilen ilim seviyelerini belirli kategorilere ayırır. Buna göre her bir ilim düzeyini ifade eden bir tanımlama vardır ki bunlar, daha alt seviyeden daha yukarıya doğru, “iktisâr, iktisâd ve istiksâ” düzeyleridir.²⁷⁷

3.5. Hilmi Ziya Ülken’in Bilim Sınıflandırması

3.5.1. Hilmi Ziya Ülken’in Yaşadığı Dönemin Bilim Anlayışı Ve Somut Bir Çerçeve Olarak Bilim Sınıflandırması

1901-1974 tarihleri arasında yaşayan Ülken, ülkemizde sağlam bir felsefe ve düşünce geleneğinin oluşmasında büyük bir hizmet vermiştir. Ülken, felsefe, sosyoloji, psikoloji, antropoloji gibi sosyal bilimlerin hemen hemen her alanında eserler yazmıştır.

Ülken’in bilim anlayışını toplumsal konulara ilişkin çeşitli çalışmalarından

²⁷⁵ Saçaklızâde, *a.g.e.*, s. 117.

²⁷⁶ Saçaklızâde, *a.g.e.*, s. 209.

²⁷⁷ Saçaklızâde, *a.g.e.*, s. 209.

saptamak mümkündür. Özellikle “Telifçiliğin Tenakuzları”, “Sosyolojinin Mevzu ve Usulü” ve “Soyaçekim” gibi incelemeler Ülken’in bilim anlayışını ortaya koymaktadır. Ona göre bilim, “*Kat’ilik dereceleri ne olursa olsun metafizik veya ilahi endişeler dışında insanların tabiata ve kendilerine ait araştırmaları*”²⁷⁸ dır. Ülken burada bilimin genel bir tanımını vermektedir.

Bilim anlayışı çok açık olmamakla birlikte, tekilcilikten çoğulculuğa doğru yöneldiği söylenebilir. Bugünün bilimi gittikçe parçacıktan bütüncülüğe, varlığın her derecesinde artan özerkliğe, varlık derecelerini en basite indirgemek gayreti yerine her dereceyi kendi yapısı ve vasıflarına göre tetkik metoduna, hâsılı bilimde monizm’den plüralizm’e doğru gitmektedir. Bu çağdaş bilim anlayışı nedeniyle insana özgü manevi sosyal âlemle organik arasındaki karşılıklı etki, nüfus ve ilişkiyle açıklaması gerekir.²⁷⁹

Büyü ve eski sakat düşüncelerin uzun süre bilimin yanında yer aldıklarını, gerçek bilimin bu kalıntılardan zor kurtulabildiğini, Astronominin doğmak için Astrolojiyle yüzyıllarca savaştığını; Kimyanın philogistone varsayımlarından 18. yüzyılda kurtulabildiğini dile getirir. Fakat bilimin, büyü ve gaybî bilgidен kesin bir çizgiyle ayrılarak akıl ve tecrübeye dayanması yönünde; tabiatı tabiat dışı sebeplerle açıklamayı terk ederek olgular arasında sebeplilik arama gibi ortak ilkeler bulması yönünde ilerlemesinin önüne geçilemediğini bildirir. Bilimsel zihniyete yakışan yanı sıra ısrar etmek yerine yeni araştırma alanlarına yönelmek ve yeni deney yöntemlerini kullanmaktır. Bunlara uyulmazsa bilim yerinde sayacak ve skolâstik içine girecektir.²⁸⁰

Ülken, 20. Yüzyıl öncesi bilimlerin ve bilim anlayışının, toplumsal bilimleri bütünüyle doğal bilimlerin etkisi altında bıraktığını belirtir. 20. yüzyıl sonrası bilim anlayışında toplumsal bilimlerin doğal bilimlerin etkisinden kurtulduğunu belirterek bu gelişimi şöyle açıklar: Yirminci yüzyıl başından özellikle 1926’dan sonra bilim görüşü gittikçe değişmiştir. Tabiat bilimleri artık eski determinizmden, mekanizmden, statik unsurculuktan bahsetmemektedir. Bunların yerine dinamizm, ihtimaliyet, hareketlilik, değişme fikirleri yer almıştır. Tabiat bilimlerindeki bu gelişme ve yenileşme insan bilimleri ve felsefede de tesirini göstermiştir. Bu bilimler universal ve kesin konuları araştıran tabiat ürünlerinin sömürgesi olmaktan çıkmaya başlamıştır.²⁸¹ Sosyal alanda ortaya çıkan bütün sorunları bir hamlede çözmeye kalkışan genel nazariyelerin yerini

²⁷⁸ Kongar, *a.g.e.*, s. 159.

²⁷⁹ Hilmi Ziya Ülken, *Toplum Yapısı ve Soyaçekim*, Doruk Tekin Yayınları, İstanbul, 1971, s. 145.

²⁸⁰ Fazıl Karahan, *Hilmi Ziya Ülken’de Din Felsefesi*, (Basılmamış Doktora Tezi) Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İzmir, 2007, s. 3.

²⁸¹ Ülken, *a.g.e.*, s. 146.

tecrübî araştırmalar ve kısmi nazariyeler almıştır.²⁸²

Ülken'e göre toplumsal bilimlerin konularını belirleme, sınırlarını çizme, yaklaşım ve tekniklerini saptama çabaları toplumsal bilimlerin kendi ürününü almaktan çok doğal bilimlerdeki gelişmeyle belirlenmiştir. Bir başka deyişle Ülken, toplumsal bilimlerdeki değişimin bütünüyle doğal bilimlerdeki değişimlere bağlamıştır. Ülken, bilim sınıflamasında, Marks ve Comte'un yaklaşımlarından bir bireşime ulaşmaya çalışmıştır. Ona göre; bir bilim sınıflamasında, Comte'un dediğı gibi statige karşı dinamik konulardan, Marks'ın dediğı gibi tarihin mutlak ve devrim ilkesinden değil her varlık derecesinde farklı şekil değişimleri ve evrim olgularından söz edilebilir. Bu yaklaşımla Ülken bilim sınıflamasını şu şekilde yapmıştır.

1. Mantık
2. Matematikler
3. Mikroskoplu madde ilmi
4. Kozmik tabiat ilmi
5. Mikro-Fizik
6. Hayat ilmi
7. İnsan ilmi²⁸³

Hilmi Ziya Ülken'nin bilim sınıflamasında üzerinde durduğı toplum bilimi ve psikoloji bilimi ile ilgili görüşlerine kısaca değinelim.

3.5.2. Hilmi Ziya Ülken'e Göre Toplumbilimin Gelişmesi

Ülken toplumbilimin bir bilim dalı olarak ortaya çıkışını Comte'a kadar götürmektedir. Ülken, toplumbilim kelimesini ilk kez kullanan Comte'un bir çeşit "içtimaî siyaset" yapmak amacı taşıdığını belirtmektedir. Ona göre Comte, toplumbilim anlayışında somut toplumsal olguları incelemek yerine bu olgulara ilişkin soyut zihinsel analizler üzerine durmuştur. Ülken Comte'un bu yaklaşımıyla, toplumbilimin kuruluşunu geciktirdiğini ve hatta orantısız hale getirdiğini iddia etmiştir. Comte'tan sonra gelen ve aynı yaklaşımla hareket eden toplumbilimciler de çeşitli şekillerde analogiler yapmaya çalışarak toplumbilimi çıkmaza sürüklemişlerdir. Ülken ayrıca Comte'ta açıkça görülen toplumsal yaklaşımı ve yaşamı içgüdülerle açıklama ve

²⁸² Kongar, *a.g.e.*, s. 159.

²⁸³ Kongar, *a.g.e.*, s. 160-161.

bağlama eğiliminin Spencer ve onu izleyenlerde organizmacılığı doğurduğunu, giderek Hegel'den etkilenen bir kısım toplumbilimcilerin ise "psyhologisme"e saplandıklarını ileri sürmüştür.²⁸⁴

Toplumbilim anlayışını ve adını benimseyen birçok düşünür, bu isim altında kendi doktrinleri, politika anlayışları gibi pratik amaçlara yöneltmişler ve toplumbilimlerinden uzaklaşmışlardır. Buna karşılık, toplumbilim kavramını benimsememiş olan birçok araştırmacı ise bu bilim dalını daha fazla etkilemişlerdir. Örneğin; Marks'ın Kapital'i, Le Play'ın monografileri gibi araştırmalar toplumbilimin gerçek malzemelerini oluşturmuştur.²⁸⁵

Ülken'in toplumbilimin konusuna ilişkin düşüncelerini genel olarak değerlendirmek gerekirse; 1940'lardaki toplumbilim anlayışının daha açık ve anlaşılır olduğu söylenebilir. Bu dönemde Ülken, toplum, toplumsal kurum, toplumsal ilişki gibi kavramlar arasında anlamlı ilişkiler kurarak toplumbilimin konusunu açıklığa kavuşturmuştur. Buna karşın 1949 sonrası toplum bilim konusunu açıklarken temelde felsefi bir yaklaşıma yönelmiştir. Toplumbilimin konusunu görelî bir öncelik sırası saptayarak değerlendirdiği 1955'lerdeki düşüncelerinde ise psiko-sosyolojik bir yaklaşım ağırlık taşımaktadır.²⁸⁶

3.5.3. Hilmi Ziya Ülken'in Psikoloji Bilimine Yaklaşımı

Genç yaşta felsefe çalışmalarına başlayan Hilmi Ziya Ülken için en mühim felsefe insan ruhunun açıklanmasıdır. Ona göre ancak ruh ve mahiyeti bilindiği takdirde, toplumbilim ve felsefe konuları açıklanabilir. Aksi takdirde felsefe ve toplumbilim kısır çekişmelerden kurtulamaz.²⁸⁷ Hilmi Ziya Ülken'e göre mutlak ruh yoktur. Ancak ruhun kendisi değil faaliyetleri vardır. Onun için psikolojinin konusu ruh değil, ruhi faaliyetlerdir. Ruh sonlu bir varlıktır. Ruh eşya ile kendisinden ibaret birliğin şuurudur. Tabiatın birliğini temin eder; alemin olgunluğu eşyanın son ucudur. Tabiat bütün dehasını ve kudretini ruh ile meydana koymuştur. Medeniyet onun eseridir; felsefe ruhun hürlüğü'nün sonucudur ve ondan doğmuştur.²⁸⁸

Ruh gizlilikleri veya sırları saklayan bir varlık değildir. Onda esrar ve karanlık

²⁸⁴ Kongar, *a.g.e.*, s. 160-163.

²⁸⁵ Kongar, *a.g.e.*, s. 164.

²⁸⁶ Kongar, *a.g.e.*, s. 174.

²⁸⁷ Hilmi Ziya Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1972, s. 115.

²⁸⁸ Hilmi Ziya Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, s. 116.

yoktur. Ruh, açıklığın ve aydınlığın en olgun halidir. Âlemin karanlık, gizli ve bulanıklığı ruhla açıklığa kavuşturulabilir. Ruh ile perişanlığa düzen ve karanlığa ışık verebilir. Ruh âlemin aynasıdır. O ne kadar temiz ve açık ise, içindeki akisleri de o derece belli ve gerçektir. Hakikat ruhta ve ruh her yerdedir.²⁸⁹ Burada Hilmi Ziya Ülken Spinoza'nın etkisi altında olup bu fikirlerini sonradan değiştirir.

Hilmi Ziya Ülken'in psikolojisinde insan yapı itibarı ile üç boyutlu bir görünüme sahiptir. Bunlarda; ruh, beden ve çevredir. O insanın bu üç realitenin dışında düşünülemediğini ısrarla savunur. Bu üç realiteyi hem birbirlerinin zıttı ve hem de birbirinin tamamlayıcısı olarak görünür. Bu üç gerçeğin çatışması, bizim, değerler alemimizi, kavramlarımızı, akıl prensiplerimizi meydana getirir. Bilhassa çevrenin insan yapısı üzerindeki etkisi insan ruhiyatının gelişmesinde önemli bir faktördür. Ona göre şahsiyetimizi hemen hemen çevrenin beden üzerinde yapmış olduğu etkiye borçluyuz. Fakat insanın bedeni çevrenin baskılarını almaya hazır bir balmumu değildir; çevrenin baskılarını karşılamaya muktedirdir. Ülken, her ne kadar çevre ve beden ilişkisinde, birini değerine tercih etmiyor görünse de, vardığı sonuçlar itibarıyla çevreye öncelik tanıdığı açığa çıkmaktadır.²⁹⁰

Gestaltçıların Ülken'in psikolojik görüşlerini etkilediği de görülmektedir. Ancak Köhler'in mekanik düzenle dinamik düzen arasında zıtlık kurması ve yalnız dinamik görüşe bağlanmasına itiraz eder. Bunu Köhler'in yanılması olarak değerlendirir. Çünkü beden ve ruh bir bütündür. Beyindeki bazı zedelenmeler organizma tarafından zamanla yeniden yenilenebiliyor. Böylece ruhi görevler de eskisi gibi yeniden işlemeye başlıyor.²⁹¹

3.6. İslâm Dünyasında Bilim Sınıflandırmalarının Amacı Ve Mukayesesi

Felsefenin, onu tanımlamaya çalışan her filozof tarafından kendi öncelikleri doğrultusunda farklı şekillerde tanımlanması gibi, bilimlerin sınıflandırılması da, sınıflandırmayı yapanın anlayışına bağlı olarak değişebilmektedir. Bu çerçevede kimi düşünür ve bilim adamı, ilimleri gaye açısından sınıflandırırken, kimileri de konu, yöntem, kaynak, yarar-zarar yönünden olmak üzere çok farklı tasnifler ortaya koymuşlardır. Hatta aynı kişinin, değişik açılardan yola çıkarak birden fazla ilimler

²⁸⁹ Hilmi Ziya Ülken, *Aşk Ahlâkı*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1971, s. 23.

²⁹⁰ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, s. 24.

²⁹¹ Hilmi Ziya Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, s. 122.

tasnifi yaptığı da olmuştur.²⁹²

Bu son ifadenin en tipik örneklerinden bir tanesi hiç şüphe yok ki Fârâbî'dir. Onun, muhtemelen daha önce telif ettiğini düşündüğümüz *İhsâu'l-Ulûm* adlı eserinde yapmış olduğu ilim sınıflandırmasıyla, *Tenbîh 'alâ Sebîli's-Sa'ade* de yapmış olduğu sınıflandırma birbirinden farklılık göstermektedir. Birincisindeki sınıflandırmada daha ziyade öğretici, tanımlayıcı, kendi döneminde cârî olan ilimler hakkında doğru bilgi verici bir niyet kendini göstermektedir. Fârâbî, kitabın hemen başında bu yöndeki düşüncesini şöyle ifade etmektedir: Bu kitapta, zamanımızda bilinen ilimleri teker teker saymak, bu ilimlerden her birinin içerdiği bütünlerle, onlar arasında daha küçük bölümleri olanlarının bu bölümlerini, bu bölümlerden her birinin içerdiği bütünleri bildirmek istedik. Bu kitapta bulunan şeylerden yararlanılabilir. Çünkü bu bilimlerden birini öğrenmek isteyen ve bu amaçla bu kitaba bakan bir insan, neye giriştiğini, neyi incelediğini ve bu incelemenin kendisine ne faydası olacağını, bütün bunlardan ne kazanacağını, hangi üstünlüğü elde edeceğini öğrenir. Bunun sonucu, kendisine yöneldiği ilme, körü körüne ve bilgisizce değil, bilgi ve bilinçle yaklaşmış olacaktır. Yine bu kitap sayesinde bu bilimlerden herhangi birinde, aslında öyle olmadığı halde bilgisi olduğunu ileri süren kişinin ortaya çıkarılması mümkün olacaktır. Çünkü o insandan bu bilimin bütünü hakkında bilgi vermesi, kısımlarını ve bu kısımların her birinde bulunan şeyleri sayması istenir, onun ise buna gücü yetmezse, iddiâsının yalan olduğu ve kendisinin yalancı olduğu ortaya çıkar. Yine bu kitap sayesinde bu bilimlerden birini iyi bilen bir kişinin onun tümünü mü, yoksa kısımlarından birini mi iyi bildiği, bu iyi bildiği kısmın miktarının ne olduğu ortaya çıkar. Bu kitaptan her bilimde bulunan bütünleri bilmek isteyen zengin ve kültür sahibi kimselerle, bilginlerden zannedilmeleri için onlara benzemeyi arzu eden kişiler de faydalanabilirler.²⁹³

Fârâbî 'nin, dil ilmi ile başlayıp mantık, matematik, fizik ve metafizik ilmi ile devam eden ve nihayet siyaset, fıkıh ve kelâmdan meydana gelen ve ortak, genel bir adı olmayan beşinci grupla sona eren *İhsau'l-Ulûm*'unda yer alan, zamanındaki mevcut ilimleri tek tek sayarak, onlar hakkında bilgi vermeyi amaçlamıştır. Böylece bilgiyi sevenlere yardımcı olmayı amaçladığını ifade ettiği sınıflandırma ile *Tenbîh 'alâ Sebîli's-Sa'ade* deki sınıflandırmanın birbirinden farklı olduğu açıktır. İkinci eserdeki sınıflandırma da ise, daha ziyade Aristolesçi bir tutum içinde, felsefeyi

²⁹² Bayraktar, *a.g.e.*, s. 135.

²⁹³ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, s. 45.

nazarî ve amelî veya siyasi felsefe olarak ikiye ayırmakta, özelliğinin, insanın kendisinin yapamayacağı varlıkla ilgili bilgi sağlamak olduğunu söylediği nazarî felsefenin matematik, fizik ve metafizikten meydana geldiğini ortaya koymaktadır. Bu üç bilimden her birinin birtakım alt dalları olduğunu belirtmekte, amelî veya siyasi felsefenin gücü hakkında bilgi edinmemizi sağlamaktadır. Ve iyi şeylerin bizim olmasını sağlayan ahlâk ilmi ile ilgili, daha sonra ise; şehir halkı için iyi şeylerin meydana getirilmesini sağlayan şeyler ve bu şeyleri meydana getirme ve koruma gücü ile ilgili bilgiyi kapsayan siyasî felsefe veya siyaset ilmi olmak üzere iki ilimden meydana geldiğini ifade etmektedir.²⁹⁴

Görüleceği gibi Fârâbî, birinci eserindeki sınıflandırmada amacının, zamanında carî olan ilimleri teker teker saymak, onların konuları, karşılaştırmalı değerleri hakkında bilgi vermek, böylece bu ilmi öğrenmek isteyenlere neyi incelemeye giriştikleri, bu incelemenin kendilerine ne faydası olacağı, onunla ne kazanacakları, hangi üstünlükleri elde edecekleri hakkında bilgilendirmek olduğunu ifade etmiştir. Buna uygun bir ilim sınıflandırması yaparken; diğer eserinde ise daha ziyade Aristotelesi takip ederek, ilimleri karakteri ve gayeleri bakımından bir sınıflandırmaya tâbi tutmaktadır.

Fârâbî'nin beyanlarından anlaşıldığı gibi buradaki sınıflandırmalar, “bilgi verici” ve “gayeci” bir amaç taşımaktadır. Bilim sınıflandırmalarının bir diğer şekli de, ontolojik karakterli ilim sınıflandırmalarıdır. Buna göre ilimlerin sınıflandırılması, “ilmin ma'luma bağlı olduğu” ilkesinden hareketle yapılmakta ve esas itibarıyla mevzû (malum, bilinecek olan, bilginin konusu) ifade edilmektedir. Bilim tasnifi, diğer bir ifadeyle, tam anlamıyla bir ontolojidir veya biraz daha hafif bir şekilde ifade edecek olursak, bir ontolojiye dayanır. Ontoloji olduğu için, varlığa bağlıdır. Ontik bir esası olmayan, yani bir varlık tasnifine dayanmayan ve ilimleri varlık dışında başka bir esasa dayalı olarak yan yana veya alt alta sıralayan veya bunları hangi noktai nazardan yaparsa yapsın, ontik tarafı esas almayan herhangi bir tasnif denemesi, herhangi bir bir arada olmadan veya yanyana düşmeden öte fazla bir anlam ifade etmez.²⁹⁵

İslâm düşünce tarihinde ortaya konan bilim tasniflerindeki bir diğer amaç ise, eğitim ve öğretimde; kolaydan zor olana veya basitten daha karmaşık olana doğru pedagojik bir metodoloji takip etmeye yönelik yapılan tasniflerdir. Pek çok âlim,

²⁹⁴ Fârâbî, *Tenbih 'ala Sebili's-Sa'ade (Mutluluk Yoluna Yönelme)*, s. 52.

²⁹⁵ Görgün, a.g.m., s. 200.

verimli bir eğitim ve öğretim süreci ortaya koymak için bu konunun önemi üzerinde ısrarla dururlar. Saçaklızâde, bilim sınıflandırmalarıyla ilgili olarak, buna benzer pedagojik bir tertîbin zarûretine işaret eder. Ona göre, bilimlerin elde edilmesi sürecinde; öğretime yeni başlayan kişinin, anlayabildiği oranda iman konusu üzerinde durması, şayet bu kişi bir çocuksa imandan sonra, güvenilir bir muallimden tamam edene kadar Kur'an öğrenmesi, sonra iman ve ehl-i sünnet akâidinin ayrıntılarını ve farz miktarı ahlâk ve namaz ile ilgili bilgi elde etmesi ve böylece öğrencinin, kolay olan kısımlardan daha zor ve karmaşık olan kısımlara doğru ilmî bakımdan pedagojik bir metodolojinin takip edilmesi gerektiğini belirtmektedir.²⁹⁶

Bu arada Fârâbî'nin, *İhsau'l-Ulûm*'unda ilimleri sınıflandırmaya, birer "âlet" ilmi hüviyetinde olan lisan ilmi ile başlayıp arkasından mantık bilimi ile devam eden ve matematik, fizik, metafizik ve pratik bilimlerle sona eren sınıflandırması da, bilimlerin tahsili sürecinde, benzer bir metodolojinin varlığını ortaya koymaktadır.

İslâm düşüncesinde bir de bilimleri, "fayda-zarar" açısından sınıflandırma şekli vardır ki, bunun en tipik örnekleri Gazalî, İbn Haldun ve Saçaklızâde gibi âlimler olup bunlar, felsefe ve din ilimleri bağlamında kendi düşünsel pozisyonlarını daha ziyade dinî kanatta gören âlimlerdir. Bilindiği gibi, amacı yaşadığı dönemin bunalımlı İslâm dünyasında din ilimlerini canlandırmak olan ve İhyâu Ulûmi'd-Din adlı eserini bu projenin nihâî ifadesi olarak kaleme alan Gazalî, temel perspektifi gereği din ilimlerini merkeze almış ve felsefi ilimlerin değerini, dinin ifade ettiği anlam ve yarar açısından belirlemiştir.

İbn Haldun ve Saçaklızâde bilim sınıflandırmalarını, dinî ilimleri merkeze alarak yapmışlardır. Naklî ilimlere ilâve olarak matematik, mantık, tıp, ahlâk ve siyaset ilmi gibi ilimler genelde hüsnü kabul görürken; Gazalî çizgisindeki felsefeye ilave olarak, sihir, büyü, müneccimlik ve cifr ilmi ilimler hoş karşılanmamıştır. Bu âlimlerin sınıflandırmaları da, şu veya bu şekilde birbirine benzer izlenimler vermektedir.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın bilim sınıflandırmasını karşılaştırdığımızda; Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sınıflandırmaları temelde aynı problematikten hareket ettikleri için, aynı amaca yönelik yapılmış sınıflamalardır. Bu amaç en temelde insanın dünya ve ahiret mutluluğunu sağlamaktır. Daha özeldense, "felsefi ilimlerin" İslâm düşüncesinde bir

²⁹⁶ Saçaklızâde, *a.g.e.*, s. 209.

meşruiyet bulması için epistemolojik bir zemin bulma girişimidir. İki filozofun sınıflandırmasına konu olan ilimler, Yunan kaynaklı olduğundan dolayı bu sınıflandırmalarda özellikle Aristoteles'in büyük etkisi olduğu görülmektedir. Ancak bu etkilenmenin mahiyeti noktasında Fârâbî Aristoteles'e sadık kalırken, İbn Sînâ, ilimlerin içerikleri konusunda Aristoteles'ten ciddi boyutlarda ayrışmalar göstermektedir. Fârâbî ilimler sınıflandırmasına ayırdığı eserinin hemen başında dil ilimlerinden bahsederken İbn Sînâ bu ilme sınıflandırmasında yer vermemektedir. Aynı durum kelâm ve fıkıh ilmi için de söz konusudur. Ayrıca İbn Sînâ ilimleri temel kısımlarla birlikte fer'î kısımlara da ayırırken Fârâbî'de böyle bir ayrımı göremiyoruz. Mantık ilminin, ilimlerde doğru bilginin bir aracı ve metodu olarak konumlandırılmasında, her iki filozofta ortak noktada buluşmaktadırlar. Ancak şunu söylemeliyiz ki, mantığı bütün kavram ve içeriğiyle İslam düşüncesine kazandıran Fârâbî'ye İbn Sînâ'nın katkısının çok az olduğunu söyleyebiliriz. Fârâbî ve İbn Sînâ ilimleri sınıflandırırken ontolojik, epistemolojik ve gaye kriterlerinin üçünü birlikte dikkate alarak bir sınıflandırma yapmışlardır. Buradan hareketle ilimler arasında metafizik ilmini hiyerarşik olarak en üst sıraya yerleştirmişlerdir. İbn Sînâ ve Fârâbî aynı problematik ve aynı amaçtan yola çıktıkları için ve İbn Sînâ felsefi birikimini oluştururken Fârâbî'den etkilenmesi sonucunda iki filozofun sınıflandırmalarında ortak noktaların olması kaçınılmaz olmuştur. Ancak bununla birlikte her iki filozofun birer sistem filozofu olması ve kendine ait felsefi sistem kurmuş olmaları onların sınıflandırmalarının kendilerine has olmasını sağlamıştır.

Ele aldığımız bilim sınıflamalarının, bugün için anlam ve önemi nedir? Bu sınıflandırmalar, bugün bilimlerin geldiği nokta dikkate alındığında, ihtiyaca cevap verecek yeterlilikte midir? Bugün yapılacak bir sınıflandırmada bu iki sınıflandırma ne kadar işlevsel olabilir? Kuşkusuz bu sorular ele alınan sınıflandırmaların günümüzde doğru konumlandırılması açısından cevap bulması gereken sorulardır.

Söz konusu filozofların bilime bakış açılarını ve bilim sınıflandırmasını incelerken kısaca şu sonuçlara ulaştık: Fârâbî ve İbn Sînâ ilmi, felsefe ile özdeşleştirmiş ve dolayısıyla kesin bir bilim-felsefe ayrımına gitmemişlerdir. İlimleri bir sistemin parçaları olarak değerlendirmişlerdir. İlmi elde etmenin yolu olarak duyum, akıl ve sezginin birini diğerine tercih etmeksizin, hepsinin işlevsel olduğunu savunmuşlardır. Ancak aklın insanın yetkinliğini göstermesi açısından diğer yollara göre daha kesin ve doğru sonuçlara ulaştırdığını söylemişlerdir. Bilimi sadece bir

takım teorik mülâhazalarla sınırlandırmayıp, onun ahlâkî boyutunu da dikkate almışlar ve dolayısıyla bilim-hayat ilişkisini akamete uğratacak bir konuma düşmemişlerdir. İlimi bu şekilde konumlandıkları içindir ki; ilimler arasındaki organik bağı koparmayarak birbirleriyle olan ilişkiyi göz önünde tutmuşlardır. Hilmi Ziya Ülken, felsefenin başka ilimlerden farkı, bütün bilgileri ve değerleri kuşatıcı olmasıdır. O özel konuları birbirine bağlayan en geniş bir konu ile uğraşır. Varolanların sınırlı konuları arasında ilişkileri görmeye çalışan derin ilim adamları böylece hem kendi ilimlerinin prensipleri üzerinde düşünmüş hem de bütün varlık ve bilme problemlerini kavramaya çalışmışlardır. Bu tarzda yetişen ilim adamları hakiki filozoflardır. Onlar uzmanlıklarının konusunu bilmedikleri alanlara yayararak genel hükümler çıkaracak yerde kendi ilimlerini felsefi bilgi yardımıyla tahlil ve tenkit etmeyi başarmış zekâlardır ki, bu araçlarla ilim yolu onları hakiki felsefeye götürmüştür. Newton bu anlamda yalnız fizikçi değil aynı zamanda filozoftur.²⁹⁷

Bilimleri sınıflandırırken kriter olarak öncelikle bilimlerin konusu olan varlığın mahiyetini ve bilimlerin sonuca varırken kullandıkları metodu esas almışlardır. Bilimlerin ilgilendikleri varlığın değerine göre, onları hiyerarşik bir sınıflandırmaya tâbi tutmuşlardır. Buradan hareket ederek metafiziğin gerek metodunun sağlamlığı, gerekse konusu olan varlığın yüceliği sebebiyle ilimlerin en üstünü olduğunu savunmuşlardır.

Bütün bu özelliklerle birlikte düşünürler kendi zamanlarındaki ilimleri sınıflandırdıklarını, günümüzde ise onların döneminde olmayan yeni bilimlerin ortaya çıktığını da düşünürsek, bu bilim ve sınıflandırmasının bizim için teorik ve pratik değeri nedir? Bu soruya cevap verirken mukayese etme imkânı vermesinden dolayı Modern bilim anlayışı hakkında şu tespitleri yapabiliriz:

Modern Bilim anlayışı yöntem olarak pozitivist, anlayış olarak scientist (bilimci) bir anlayışa sahiptir. Buna göre bilimin konusu deney ve gözleme konu olabilecek nesnel varlık dünyasıdır. Dolayısıyla deney ve gözlem metodu bilgiyi elde etmekte tek ve mutlak yöntemdir. Bu temel anlayışı benimseyen pozitivizm doğal olarak metafiziği bilim dışı ilân etmiştir. Ve bilgiyi elde etme yolu olarak ilahi bilgiyi devre dışı bırakmıştır. Yine bu bilgi anlayışı kendisini hiçbir ahlâkî ilkeye bağlanmamış ve böylece bilginin temellerini ahlâktan bağımsız olarak inşa etmiştir.

Batı'nın kendi düşünsel ve kültürel tarihinin doğal bir tezahürü olan bu bilim

²⁹⁷ Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 1963, s. 27.

anlayışı yine Batı düşüncesinde çok sert eleştirilere uğramıştır. Nietzsche, Heidegger, Foucault, varoluşçu filozoflar ve Feyerabend, Kuhn, Lakatos gibi postmodernistleri bu grupta sayabiliriz. Bu görüşlerin hepsini burada ele alamayacağımız için hepsini birlikte değerlendirerek şunları söyleyebiliriz: Bilim, Batı düşüncesinde kilisenin dinden yola çıkarak oluşturduğu hegemonik ve dogmatik yapının kırılarak, insan zihninin özgürleşmesine yardımcı olmuştur. Bilim ortaya koyduğu teknolojik gelişmelerle birlikte insan hayatında kolaylıklar sağlamıştır. Ama bununla birlikte bilim her şeyi niceliğe indirgemiş ve maddî-manevî ayrımını mutlaklaştırarak insanı maddî olana mahkum etmiş ve manevî olanı anlamsız hale getirerek insan hayatını parçalara ayırmıştır. Daha önemlisi, bilim kendini mutlaklaştırarak diğer bütün görüşlere kapısını kapattığı için “dogmatik” ve “baskıcı” bir özelliğe bürünmüştür. Dolayısıyla bilimin yaptığı büyük yeniliklerin hayat ve ahlâkla olan ilişkisi doğru kurulamadığı ya da böyle bir ilişki dikkate alınmadığı için bilim insan hayatına kolaylık getirmekle birlikte mutluluk getirmemiştir.²⁹⁸

Kendi düşünsel ortamında bu şekilde itirazlarla karşılaşan pozitivist bilim anlayışı ve onun doğal sonucu olan bilim sınıflandırmasının, kendisinden çok farklı düşünsel tecrübeye sahip bir ortama –ki bu İslâm düşüncesidir- taşınmak istendiğinde, tepkiyle karşılaşması kaçınılmazdır. Bu duruma Batı’nın İslâm dininin bilime ve bilimsel gelişmeye engel teşkil ettiği şeklindeki görüşü de eklendiğinde, İslâm düşüncesi içerisinde Cemaleddin Afganî ile başlayan ve Seyyid Hüseyin Nasr, Nakîb el- Attâs, İsmail Râcî el- Fârûkî gibi düşünürlerle devam eden bir itiraz yükselmiştir. Buna göre, İslâm bilime karşı değil, aksine insanı bilgi ve bilime yönlendiren bir dünya görüşüne sahiptir. İslâm’da Hıristiyanlıkta olduğu gibi dogmatik bir yapı yoktur. Bilgi ve bilim hiçbir kimse veya grubun tekelinde değildir. Öte taraftan Batı’nın dayattığı bilim anlayışı ideolojiden bağımsız evrensel bir olgu değildir. Dolayısıyla Batı’nın bilimini alıp ahlâkını bırakmak gibi bir düşünce sağlıklı bir düşünce değildir. İslâm düşüncesi tevhid temeline dayanan bir dünya görüşünden hareket ederek yeni ve Batı bilimine alternatif bir bilim anlayışı geliştirmek zorundadır. Bu Kur’an’ın öncülüğünde yapılacak entelektüel bir faaliyettir. Çağdaş İslâm düşüncesinin konuya bakış açısını ayrıntılı bir şekilde ele almak başka

²⁹⁸ Pozitivist bilim anlayışına batı düşüncesi içerisinde yöneltile eleştiriler için bkz. Paul Feyerabend, *Özgür Toplumda Bilim*, çev. Ahmet Kardam, Ayrıntı Yayınları, II. Baskı, İstanbul 1999; *Yönteme Karşı*, çev. Ertuğrul Başer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1999; Alain Chalmers, *Bilim Dedikleri*, Çev. Hüsamettin Arslan, Vadi Yayınları, Ankara 1994; Karl R. Popper, *Tarihselciliğin Sefaleti*, Çev. Sabri Orman, İnsan Yayınları, V. Baskı İstanbul, 2004.

bir çalışmanın konusudur. Onun için konu hakkında bu kadar bilgiyle yetiniyoruz.²⁹⁹

Bütün bunlardan sonra şu tesbiti yapabiliriz: Nasıl ki düşünürler kendi dönemlerinde başka bir dünyadan gelen yabancı bir bilgi ve düşünceyi İslâm düşüncesi içinde anlamlı bir hale getirmeye çalışmışlarsa, bugün de Batı'nın bilgi ve bilim anlayışının İslâm düşüncesi içerisinde nasıl konumlandırılacağı meselesi, İslâm düşüncesinin en temel meselelerinden biridir. Dolayısıyla bugün İslâm düşüncesi içerisinde geliştirilecek bir bilgi teorisi ve bilim sınıflandırması yapılacaksa, İslâm filozoflarının düşüncelerinde referans noktaları bulunabilir. Yukarıda incelediğimiz düşünürlerin sınıflandırmaları kendi dönemlerindeki ilimleri sınıflandırmışlardır. Bugün ise, onların dönemlerinde olmayan birçok ilim ortaya çıkmıştır. Ayrıca bu filozofların sınıflandırmasında "İslâmî ilimler" in konumu da belirsizdir. Günümüzde bilimin geldiği noktadan bakıldığında bu sınıflandırmalar kuşkusuz yeterli değildir. Elbette pozitivist bir bilim anlayışına alternatif bir sınıflandırma önerisinde bulunmak bu çalışmanın boyutlarını aşar. Ama bununla birlikte İslâmî referanslardan hareket ederek günümüz İslâm dünyasının pratik ve teorik ihtiyaçlarına cevap verecek bir sınıflandırma yapılmak istendiğinde bu düşünürlerin bilim anlayışının ve bilim sınıflandırmasına önemli katkılar sağlayabileceğini söyleyebiliriz.

Bilimi felsefeden soyutlayarak bilimin amacını belirsizleştiren ve onu bir araç olmaktan çıkararak amaç haline getiren pozitivist bilimin anlayışının karşısında bütün bilimlerin nihaî gayesini insanın dünya ve ahiret mutluluğunun elde edilmesi olarak gösteren bu düşünürler en azından bilgiyi "İslâmîleştirme" gayesinde olan çağdaş İslâm düşüncesine ilham kaynağı oluşturacak birçok noktası olduğunu söyleyebiliriz.

Sonuç olarak bu düşünürlerin bilim sınıflandırmasının bilginin ve bilimin birikerek ilerleyen bir olgu olduğunu düşündüğümüz zaman bugünkü geldiğimiz durumda ihtiyaçlara cevap vermekte yetersiz kalacağını söyleyebiliriz. Ama bununla birlikte bu filozofların bilimleri sınıflandırırken dayandığı temel düşünceler çağdaş İslâm düşüncesine yol gösterecek niteliktedir. Çünkü bu filozoflar bilim sınıflamasında farklı bir dünya görüşünün ürettiği bilgiyi İslâm referanslı bir

²⁹⁹ Çağdaş İslâm düşüncesinin modern bilime yönelttiği eleştiriler için bkz. *İslâm Bilim Tartışmaları*, der. Mustafa Armağan, Etkileşim Yayınları, İstanbul 1990; İsmail Râcî Farukî, *Bilginin İslâmîleştirilmesi*, çev. F. Kuru, Risale Yayınları, İstanbul 1986; Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, çev. Yusuf Yazar, İnsan Yayınları, II. Baskı, İstanbul 2001; *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, çev. Şehabettin Yalçın, İnsan Yayınları, II. Baskı, İstanbul 1995; Osman Bakar, *Gelenek ve Bilim*, Çev. Ercüment Asil, Gelenek Yayınları, İstanbul 2003.

dünyada içselleştirmeye çalışmışlardır. Bugün çağdaş İslâm düşüncesinin karşı karşıya kaldığı durum da aynıdır. Onun için bugün Batı tandanslı bilimlerin İslâm'ın öngördüğü bilgi sisteminin neresinde olacağı gibi bir problematiğin çözümü noktasında genel olarak klasik İslâm felsefesinin, özel olarak yukarıda incelediğimiz filozofların bilim anlayışı ve bilimler sınıflandırması konusundaki düşüncelerinin çağdaş İslâm düşüncesine yol gösterebilecek nitelikte olduğunu söyleyebiliriz.

SONUÇ

Felsefe tarihinde bilim sınıflandırmalarıyla ilgili çalışmaların temeli eski-Yunan felsefi düşüncesine kadar uzanmaktadır ki, Aristoteles ve Stoacılar burada ilk akla gelenlerdir. İslâm düşüncesinde ise Kindî, Fârâbî, Harizmi, İhvan-ı Safâ, İbn Sina, Gazalî, İbn Haldun, Saçaklızâde ve Hilmi Ziya Ülken gibi filozoflar, kelâmcı ve bilimler tarihçisi pek çok âlim, bilim sınıflandırmalarıyla ilgili çalışmalar yaptılar. Bu âlimler, bu yöndeki çalışmalarını, ya müstakil eserler yazarak ya da diğer eserlerinde bu konu için ayrı bir bölüm oluşturarak, ortaya koydular. Bunlar bilim sınıflandırmalarını; bilimlerin yapıları, kaynakları, yöntemleri, amaçları, bilimler arası ilişkiyi göstermek veya eğitimde kolaylık sağlamak gibi birçok kriteri göz önüne alarak yaptılar.

Genel felsefe tarihinde bilgi ve bilim konusu sürekli olarak filozofları meşgul eden en temel sorunlardan biridir. Her felsefe sistemi ya da filozof, bilgi nedir? bilgi doğuştan mı yoksa sonradan mı elde edilebilir? Bilgi bilinebilir bir şey midir? Bilgi bilinebilir bir şeyse, hangi yolla elde edilebilir? gibi sorulara farklı cevaplar vererek farklı epistemolojik sistemler kuruldu. Gerek epistemolojik sistemlerin doğal bir sonucu, gerekse bilginin birikmesi ve çoğalmasının bir sonucu olarak bilimlerin sınıflandırılması ihtiyacı ortaya çıktı. Bu sınıflandırma tarihsel sürece, kültürel ortama, dünya görüşüne, ve felsefi görüşlere göre farklılık göstermektedir.

Konu İslâm düşüncesi bağlamında ele alındığında ise, her şeyden önce İslâm felsefesinde yapılmış olan ilim sınıflandırmaları, kendi düşünsel atmosferinin zorunlu kılılmış olduğu bir olgudur. Şöyle ki, İslâm dünyası coğrafi olarak genişlemenin doğal bir sonucu olarak diğer kültürlerle toplumsal, kültürel, siyasî ve entelektüel alanlarda etkileşime girdi. Bu etkileşim sonucu İslâm düşüncesi yabancı bir dünya görüşünün ürettiği bilgi ile karşı karşıya gelmiştir. Tefsir, hadis, kelâm ve fıkıh gibi İslâm diniyle ilgili ilimlerin yanında özellikle tercüme faaliyetlerinin de etkisiyle felsefi ilimler İslâm düşünce dünyasına girdi. İşte böyle bir durumda felsefi ilimlerin İslâm bilgi siteminde anlamlı ve sistematik bir şekilde konumlandırılması gerekiyordu. Felsefi ilimler İslâm düşüncesinde nasıl konumlandırılacaktır? Nakle dayalı bir bilgi sisteminde aklın fonksiyonel olduğu ilimlerin yeri ne olacaktır? Sadece entelektüel bir uğraş olmanın ötesinde tarihsel bir sürecin doğal bir sonucu olarak İslâm felsefesinde ilimlerin sınıflandırılması pratik bir gereklilik oldu. Böylece İslâmî ilimlerin yanında felsefi ilimler de İslâm düşüncesinde bir meşruiyet

zemini bulacaklardır.

İşte bu temel noktadan hareketle İslâm felsefesinde ilim sınıflandırmaları Kindî ile başlayarak bir gelenek halini almış ve birçok düşünür tarafından ilimler çeşitli şekillerde sınıflandırıldı. Yapılan sınıflandırmaların bir kısmı ilimlerin kullandıkları metodu esas alırlarken bir kısmı ilimlerin ele aldıkları varlık alanından hareket ettiler, diğer bir kısmı ise ilmin varmak istediği gayeyi esas ilke olarak kabul etti. Bir kısmı ise her üç noktayı da dikkate alarak bir sınıflandırma ortaya koydu. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın ilimler sınıflamasında zikredilen üç hususunda dikkate alınarak yapıldığını görmekteyiz.

İslâm felsefesinde Fârâbî ilk defa bilimleri sistematik olarak sınıflandırdı ve başlı başına bu konu ile ilgili bir eser vücuda getirmiştir. İbn Sînâ ise, Fârâbî'den devraldığı ilim sistemini genişletmiş ve geliştirmiştir. Bu iki filozof bilimleri sınıflandırırken büyük ölçüde Aristoteles'in sınıflandırmasına bağlı kalmışlar ama bununla birlikte İslâm'ın bilgiye bakış açısından taviz vermemişlerdir. Bir başka deyişle Yunan felsefesinden aldıkları ilimleri kendi düşünsel dünyalarına taşırken İslâm'ın tevhdî bilgi anlayışına uyumlu hale getirmeye çalışmışlardır ki, bunun en açık delillerinden biri felsefe kavramını -özel olarak metafizik ilmi anlamının dışında- bütün ilimleri kuşatan bir sistemin adı olarak ilim ve hikmet kavramlarıyla müteradif bir şekilde kullanmalarındadır. Bu durum bize İslâm felsefesinde bugünkü anlamıyla bir bilim-felsefe ayrımının olmadığını gösterir. Çünkü Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre bilim anlamında felsefe varlığın tümel/küllî bilgisini kavramaya yarayan bir ilim sistemidir. Ve bu sistemde bulunan bütün ilimler bu bilginin elde edilmesinde farklı oranlarda rol sahibidir.

Saçaklızâde'nin *Tertîbu'l-Ulûm* adlı eseri, kendisinin yaşadığı dönemde özellikle medreselerde câri olan eğitim uygulamalarında yaşanan problemlerin çözümü istikâmetinde ortaya konulmuş bir eğitim, öğretim programı niteliğinde olup, orada zikredilen pek çok eğitsel ilke, çağdaş eğitim, öğretim doktrin ve uygulamalarıyla çok yakın bir benzerlik taşımaktadır. Bu manada Saçaklızâde eğitim ve öğretime yaklaşımı, iki temel üzerine oturmaktadır: Birincisi, öğrencinin bireysel farklılıkları dikkate alınarak, eğitim ve öğretim faaliyetlerinin yürütülmesi gerektiği fikridir ki bu görüş, çağdaş eğitim yaklaşımlarında "öğrenci merkezli eğitim" anlayışı olarak ifade edilmektedir. Saçaklızâde'nin, eğitim ve öğretim anlayışının ikinci temel noktasını ise, eğitimde uygulanacak programlar oluşturmaktadır ki, bunun

karşılığı da yine günümüz eğitim ve öğretim literatüründe, “program merkezli eğitim” anlayışı olarak formüle edilebilir.

Saçaklızâde'nin ilimlerle ilgili ortaya koymuş olduğu sınıflandırma biçimlerinde temel perspektif din veya şeriattır. İslâm düşüncesinde yüzyıllar boyu devam edegelen “felsefe-din” bağlamında yapılan tartışmalarda, Saçaklızâde'nin tercihi dinden yanadır. Yani o, dinî veya şeriati esas almış ve ilimleri, bu noktayı nazardan hareketle sınıflandırmıştır. Saçaklızâde yaşadığı dönemin ilmî, siyasî ve hatta ekonomik yönlerini de dikkate alarak ifade edecek olursak tefsîr, hadîs, fıkıh, akâid, ahlâk, kıraat, tecvîd ilmi olarak ifade edilen naklî ilimlerin daha revaçta olduğu, ancak matematik, tıp, mantık, kelâm ve münazara ilmi gibi daha ziyade aklî veya felsefî ilimlerin ise, ancak bireysel ve toplumsal zarûretler nedeniyle övülmeyi ve bu nedenle de faydalı ilimler içerisinde değerlendirilmeyi hakettiği anlaşılmaktadır. Saçaklızâde'nin zihin dünyasında felsefe, sihir ve yıldızların ahkâmı ilmi gibi ilimlere ise hemen hemen hiç yer yoktur.

İslâm düşüncesindeki bilim tasnifleri, Farâbî'de olduğu gibi bilgi verici, bilginin karakteri ve amacına yönelik olarak; İbn Sinâ'nın tasnifindeki gibi, ontolojik; Saçaklızâde, eğitim ve öğretimde belirli bir plan, program ve metodolojiye dayalı olarak; yine İbn Haldun ve Saçaklızâde'de olduğu gibi, yarar-zarar bakımından değişik tasnif şekilleridir. İbn Haldun diğer bilim sınıflamalarından farklı olarak tarih ve eğitim-öğretim düzeyi konularına geniş yer vermiş ve günümüz eğitim anlayışına olumlu yansımaları olmuştur. Saçaklızâde Osmanlı devletinin duraklama ve gerileme döneminde bilimsel faaliyetlere hemen hemen hiç yer verilmediği dönemde, dinî hüküm bakımından ilim sınıflamalarında diğer düşünürlerde yer almayan görüşlere yer vermiştir. Türkiye Cumhuriyeti'nin yeni kurulduğu ve çeşitli inkılâpların gerçekleştirildiği bir ülkede, her ne kadar geçmişinde belli bir felsefe ve bilim birikimi olsa da bu gelenekten zamanla uzaklaşmıştır. 1901-1974 tarihleri arasında yaşayan Hilmi Ziya Ülken, ülkemizde sağlam bir felsefe ve düşünce geleneğinin oluşmasında büyük bir hizmet vermiştir. Ülken, felsefe, sosyoloji, psikoloji, antropoloji gibi sosyal bilimlerin hemen hemen her alanında eserler yazmıştır. Hilmi Ziya Ülken psikoloji ve toplum biliminde olduğu gibi felsefede de her türlü ırcacı görüşe karşıdır. Onun için felsefe ne tabiat ve insan ilimlerinden birine veya bütününe ne de değerlerden birine (sanat, ahlâk, din) irca edilebilir. Onlardan herbirinin ayrı ayrı konuları ve sahaları vardır. Felsefe kendi alanını, onların konuları üzerine derinliğine bir bakış ile kavrar.

Yine onlara göre ister en üstün isterse en aşağıda bulunan ilim olsun bütün ilimlerin en temel gayesi insanın dünya ve ahirette mutluluğu elde etmesini sağlamaktır. Onun için onlar bilimleri sadece entellektüalist bir bakış açısından değerlendirmemişler; bilgiyi “değer” ihtiva edecek şekilde konumlandırmışlardır. Yani ilimler sadece bir takım teorilerden müteşekkil olmayıp onların ahlâkî ve toplumsal boyutları vardır.

Bilimin bugünkü geldiği noktayı ve filozofların yapmış oldukları sınıflandırmaların tarihî süreçle kayıtlı olduğunu göz önünde tutarak söyleyecek olursak, düşünürlerin yaptığı sınıflandırmanın bugün İslâm dünyasının bu konudaki ihtiyacını karşılayamayacağı aşikârdır. Ama bununla birlikte pozitivist bir bilim anlayışının dayatmaları karşısında bir alternatif oluşturmaya çalışan çağdaş İslâm düşüncesi, düşünürlerin ilme bakış açılarını ve felsefî ilimleri İslâm düşüncesi içerisinde konumlandırma girişimlerini yeniden gözden geçirmek zorundadırlar.

KAYNAKÇA

- Açıkgenç A. (1990). İslâmî Bilim ve Felsefe Anlayışı, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Türkiye Ekonomik ve Kültürel Dayanışma Vakfı Yayınları, Cilt IV, s. 3, İstanbul.
- Adıgüzel N. (2005). *Günümüz İslâm Felsefesinin Sorunsalları*, İlahiyat Yayınları, Ankara.
- Aristoteles, (1996). *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, II. Baskı, İstanbul.
- Armağan M. (1990). *İslâm Bilim Tartışmaları*, Etkileşim Yayınları, İstanbul.
- Arslan, A. (1999). *İslâm Felsefesi Üzerine*, Vadi Yayınları, Ankara.
- Arslan, A. (2002). *İbn Haldun*, Vadi Yayınları, III. Baskı, Ankara.
- Atademir, H.R. (1974). *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, Kültür Yayınları, Ankara.
- Bakar O. (2003). *Gelenek ve Bilim*, Çev. Ercüment Asil, Gelenek Yayınları, İstanbul.
- Baltacı C. (1983). *Osmanlı Medeniyet Tarihi*, Vefa Yayınları, İstanbul.
- Bayraktar, M. (2005). *İslâm Felsefesine Giriş*, Diyanet Vakfı Yayınları, VI. Baskı, Ankara.
- Bolay S.H. (2005). *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- Barthold W. (1977). *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Çev. Fuad Köprülü, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- Cevizci A. (2000). *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, IV. Baskı, İstanbul.
- Chalmers A. (1994). *Bilim Dedikleri*, Çev. Hüsamettin Arslan, Vadi Yayınları, Ankara.
- De Boer T. J. (2004). *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Anka Yayınları, IV. Baskı, İstanbul.
- Durusoy A. (1999). İbn Sînâ Felsefesi, *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Cilt 20, İstanbul.
- Er H. (1999). *Osmanlı Devletinde Çağdaşlaşma ve Eğitim*, Rağbet Yayınları, İstanbul.
- Fârâbî (1999). *İlimlerin Sayımı*, Çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara.
- Fârâbî (1993). *Mutluluk Yoluna Yönelme*, çev. Hanifi Özcan, Vadi Yayınları, İstanbul.
- Fârâbî (1980). *Es-Siyâset'ul-Medeniyye*, çev. Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener, Rami Ayas, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul.
- Fârâbî (1997). *İdeal Devlet (El-Medînetü'l-Fâzıla)*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara.
- Farukî, İ.R. (1986). *Bilginin İslâmîleştirilmesi*, çev. F. Kuru, Risale Yayınları, İstanbul
- Feyerabend P. (1999). *Yönteme Karşı*, çev. Ertuğrul Başer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul
- Feyerabend P. (1999). *Özgür Toplumda Bilim*, çev. Ahmet Kardam, Ayrıntı Yayınları, II. Baskı, İstanbul.

- Gazalî (1993). *İhyâu Ulûmi'd-Din I*, çev: Mehmet A. Müftüoğlu, Ali Fikri Yavuz, Vefa Yayınları, İstanbul.
- Gazalî (1987). *Tehâfütü'l-Felâsife*, çev. Süleyman Dünya, Risale Yayınları, İstanbul.
- Gazalî (1988) *El-Munkızu Mine'd-Dalâl (Delâletten Hidâyete)*, çev. Yahya Pakış, Umran Yayınları, İstanbul.
- Gökberk M. (1996). *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitapevi, VIII. Baskı, İstanbul.
- Görgün T. (2003). İslâmî İlimler Sorunu, *İslâmiyat Dergisi*, Sayı 7.
- İbn Haldun (2004). *Mukaddime II*, Dergah Yayınları, haz. Süleyman Uludağ, III. Baskı, İstanbul.
- İbn Rüşd (1986). Tutarsızlığın Tutarsızlığı, çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ, Yeni Zamanlar Yayınevi, Samsun.
- İbn Sînâ (2006). *Kitâbu'ş-Şifâ, Mantığa Giriş, Medhal*, çev. Ömer Türker, Litera Yayınları, II. Baskı, İstanbul.
- İbn Sînâ (2004). *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yayınları, İstanbul.
- İbn Sînâ (2006). *Kitâbu'ş-Şifâ, Fizik I*, çev. Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı, Litera Yayınları, İstanbul.
- İbn Sînâ (2006). *Kitâbu'ş-Şifâ, II. Analitikler, Burhan*, çev. Ömer Türker, Litera Yayınları, II. Baskı, İstanbul.
- İbn Sînâ (2004). *Risaleler*, çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaşoğlu, Kitabiyat Yayınları, Ankara.
- Karahan F. (2007). *Hilmi Ziya Ülken'de Din Felsefesi*, (Basılmamış Doktora Tezi) Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İzmir.
- Karahan F. (2012). İnsanî Varlığın Hakikat Arayışı, *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı 55.
- Karlığa B. (2004). *On Sekizinci Yüzyıl Osmanlı Düşünce Hayatı Ve Kahramanmaraşlı Bilim Adamları*, I. Kahramanmaraş Sempozyumu, Kahramanmaraş.
- Kindî (1994). *Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, İz Yayınları, İstanbul.
- Kongar E. (1982). *Türk Toplum Bilimcileri*, Remzi Kitapevi, İstanbul.
- Kutluer İ. (2000). *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yayınları, II. Baskı, İstanbul.
- Kutluer İ. (2001). *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, İz Yayınları, İstanbul.
- Kutluer İ. (2000). İlim Maddesi, *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt 22, İstanbul.
- Mengüşoğlu, T. (2003) *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitapevi, VIII. Baskı, İstanbul.
- Nasr, S.H. (1995). *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, çev. şehabettin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul.

- Öner N. (1991). *Klasik Mantık*, Divan Yayınları, Ankara.
- Özcan H. (1997). *Epistemolojik Açından İman*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, II. Baskı, İstanbul.
- Platon (1993). *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, Kültür Yayınları, VI. Baskı, İstanbul.
- Popper, K.R. (2004). *Tarihselciliğin Sefaleti*, çev. Sabri Orman, İnsan Yayınları, V. Baskı İstanbul.
- Saçaklızâde (2009). *Tertîbu'l-Ulûm*, çev. Zekeriya Pak, Mehmet Akif Özdoğan, Ukde Yayınları, Kahramanmaraş.
- Sami A.N. (1999). *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları, Cilt I, İstanbul.
- Şen A. (1995). *İbrahim Mütererrika ve Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-Âlem*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- Şulul C. (2002). İslâm Felsefesinde İlimlerin Sınıflandırılması Geleneği, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 16.
- Tez Z. (1991). *Ortaçağ İslâm Dünyasında Bilim ve Teknik*, Dicle Üniversitesi Yayınları, Diyarbakır.
- Taylan, N. (2000). Bilgi Maddesi, *T.D.V İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt 6, İstanbul.
- Turabî, A.H. (2004). *Fârâbî'nin Musikî Alanındaki Görüş ve Eserler*, Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri, Ankara.
- Uçar Ş. (1997). *Tarih Felsefesi Meseleleri*, Nehir Yayınları, İstanbul.
- Ülken H.Z. (1963). *Felsefeye Giriş*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, II. Baskı, Ankara.
- Ülken H.Z. (1998). *İslâm Felsefesi*, Ülken Yayınları, İstanbul.
- Ülken H.Z. (2000). *İslâm Düşüncesi*, Ülken Yayınları, İstanbul.
- Ülken H.Z. (1971). *Toplum Yapısı ve Soyaçekme*, Doruk Tekin Yayınları, İstanbul.
- Ülken H.Z. (1971). *Aşk Ahlâkı*, Ülken Yayınları, İstanbul.
- Ülken H.Z. (1972). *Genel Felsefe Dersleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.
- Yazır E.M.H. (2009). *Hak Dinî Kur'ân Dili*, Hisar Yayınları, Cilt II, Ankara.
- Yıldırım C. (2006). *Bilim Tarihi*, Remzi Kitapevi, X. Baskı, İstanbul.

ÖZGEÇMİŞ

18.10.1986 yılında Denizli’de doğdu. İlköğretimi Sevil Kaynak İlköğretim Okulunda tamamladı. 2001 yılında Kazım Kaynak Anadolu Lisesinden mezun oldu. 2005 yılında Pamukkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümüne başladı ve 2009 yılında mezun oldu. 2010 yılında Pamukkale Üniversitesi Felsefe Grubu Öğretmenliği tezsiz yüksek lisans bölümünü tamamladı. 2011 yılında Sinop Dikmen Cumhuriyet Yatılı Bölge Ortaokuluna rehber öğretmen olarak atandı. 2010 yılında Pamukkale Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Türk İslâm Düşünce Tarihinde tezli yüksek lisansa başladı ve 2015 yılında mezun oldu.