

İslâm Düşünce Geleneğinde Naklî İlim Kavramı ve İbn Haldûn

Murteza Bedir*

Ibn Khaldun and the Concept of Traditional Knowledge in the Islamic Intellectual History

This study examines the concept of knowledge proposed by Ibn Khaldun in his *Muqaddimah* and particularly what he called the fundamental Islamic sciences. The study places Ibn Khaldun's understanding within the broader Islamic historical framework through studying the history of the classification of knowledge up to Ibn Khaldun. While evaluating these sciences, the method developed by Ibn Khaldun shall be given special emphasis, and the question of how faithful he remained to those sciences that he perceived as being concrete shall be examined in these sections. This work investigates in what way Ibn Khaldun's methods of studying the history of civilizations can contribute to the modern Islamic thought and the concept of Islamic sciences. In a more abstract way, one of the aims of this study is to explore whether Ibn Khaldun's approach can offer a perspective to modern Muslims who are studying the history of fundamental Islamic sciences.

Key words: Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, Knowledge, Classification of Sciences, Fundamental Sciences of Islam.

İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi

İslâm düşünce geleneğinde ilim kavramına ve ilimler tasnifine ilişkin değerlendirmelerde genellikle naklî/şer'î-aklî/vaz'î, dinî-aklî, Arabî-Acemî şeklinde ikili bir ilim sınıflandırması yaygın kabul görmektedir. Birincisi tefsir, hadis, fıkıh, kelâm gibi İslâmî/şer'î ilimler adı verilen disiplinleri kapsarken ikincisi ise genellikle antik felsefe mirası çerçevesinde yer alan metafizik, fizik, mantık ve matematik gibi bilimleri kapsamaktadır. Buna karşılık ilimler tarihinde Aristo'nun felsefe temelli bilim tasnifi, ilk tasnif olarak kaydedilmiştir.

* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sakarya.

Buna göre ilimler nazarı ve amelî olarak ayrılmakta ve diğer tüm ilimler bu iki ana bölüm altında incelenmektedir. Aristocu tasnife bir de üretim bilimleri ya da şiiresel bilimler şeklinde bir üçüncü bölüm daha ilave edilmektedir. Ama esas olarak Aristo'nun ikili veya üçlü tasnifi, felsefî bilginin tek gerçek bilgi olarak kabul edildiği aklî bilgi ve dolayısıyla tek bir ilim anlayışından doğan bir tasniftir.¹

Fârâbî ve İbn Sînâ. İslâm düşünce ve ilimler tarihinde Aristocu ilimler şemasını bütünüyle kabul eden ve dinî ilimleri bu tasnif içinde bir yere yerleştiren bazı eğilimler yok değildir. Örneğin İslâmî gelenekte elimizdeki en kapsamlı ilk ilimler tasnifi olan Fârâbî'nin (ö. 339/950) *İhsâü'l-ulûm ve Kitâbü't-Tenbih alâ sebîli's-saâde* adlı eserlerinde verdiği ilimler tasnifi, Aristocu şemanın İslâm kültür ve ilimlerini içerecek şekilde bir uyarlaması gibi durmaktadır. Fârâbî, Aristocu şemayı izleyerek tek bir ilim kavramından doğduğu anlaşılan tasnifinde, ilimleri en temelde nazarı ve amelî şeklinde ikiye ayırır.² İslâm toplumundaki ilim etkinliği içinde başat kabul ettiği iki ilmi, yani fıkıh ve kelâmı ilm-i medenî ile birlikte amelî ilimler içinde sayar. Kelâmın burada amelî ilimler içinde sayılmış olmasına dikkat edilmelidir. İbn Sînâ (ö. 428/1037) da selefi gibi ilimler tasnifinde felsefî gelenekteki tasnife sadıktır.³ Hatta daha ileri giderek İbn Sînâ amelî ilimleri şeriat ilimlerine denk sayar. Zira

¹ Aristo'ya göre bütün bilimler felsefenin alt branşlarıdır ve ilimler şu üç grupta toplanır:

- Nazarî (teorik): Fizik, felsefe ve teoloji (ilâhiyat),
- Amelî (pratik): Etik ve politik (ahlâk ve siyaset),
- Şiiresel (poetik) ve ürrünel: Estetik vs.

Bk. Pierre Speziali, "Classification of the Sciences", *The Dictionary of the History of Ideas, Electronic Text Center*, <http://etext.virginia.edu/cgi-local/DHI/dhi.cgi?id=dv1-57> (1 Mayıs 2001'de girildi).

² Bu, *Kitâbü't-Tenbih alâ sebîli's-saâde*'de açıkça yapılırken (bk. Fârâbî, *Kitâbü't-Tenbih alâ sebîli's-saâde* [nşr. Ca'fer Âl-i Yâsîn, Beyrut: Dârü'l-menâhil, 1405/1985], s. 76-77), *İhsâü'l-ulûm*'da dolaylı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu ikinci eserde o, ilimleri esasında beş ana başlıkta toplar; bunlardan ilk ikisi daha sonra alet ilimleri adıyla anılacaktır. Geriye kalan üçü de Aristo'nun tasnifinde yer alanlardır. Ona göre ilimler şu beş gruptan oluşur:

- İlmü'l-lisan ve alt bölümleri,
- İlmü'l-mantık ve alt bölümleri,
- Ulûmü't-teâlim: Sayı, hendese, ilmü'l-menâzır, ilmü'n-nücüm et-ta'limî, ilmü'l-mûsiki, ilmü'l-eskâl (ağırlıklar) ve ulûmü'l-hiyel (mekanik),
- Tabiat ve ilâhiyat bilimleri ve alt bölümleri,
- Medenî ilim ve alt bölümleri, fıkıh ve kelâm.

³ İbn Sînâ'ya göre ilimler:

- Nazarî felsefe: ilm-i tabii (doğa), saf ilm-i riyazî (matematik) ve bunların içinde meşhur olan aritmetik (sayı ilmi) ve metafizik,
 - Amelî felsefe: Tedbirü'l-medine veya ilm-i siyaset, tedbirü'l-menzil ve ilm-i ahlâktır.
- Bk. İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Mantuğa Giriş*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), s. 7.

bir değerlendirmesinde o, amelî ilmin şeriat ilmi olduğunu açıkça vurgular gibidir. Şöyle diyor:

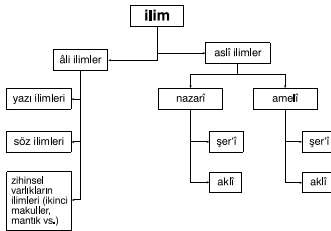
Amelî felsefe ya kullanıldıklarında insanlar arasındaki genel ortak yaşamın düzenli olması sağlanan görüşlerin -ki *tedbîrû'l-medîne* olarak bilinir- öğretilmesiyle ilgilidir; bu *ilm-i siyaset* olarak isimlendirilir. Yahut insanlar arasındaki özel ortak yaşamın düzenlenmesiyle ilişkili görüşlerdir ki, bunlar *tedbîrû'l-menzil* olarak bilinir. Ya da tek bir şahsın nefsinin arındırma hâlini düzenleyen görüşlerdir ki *ilm-i ahlâk* ismini alır. Bunların bütünüdür (cümlesinin/mücmelinin) sağlıklı bir şekilde gerçekleşmesi burhan-i nazarî ile ve şeriatın tanıklığıyla olur; ayrıntısı ve ölçüsü ise ilahî şeriatla olur.⁴

Ancak İbn Sînâ'nın selefi Fârâbî gibi kelâm ilmine değinmediğini görüyoruz. Bu bir unutmaya eseri olmaktan çok onun metafiziğin kelâmı da içerdiğini düşünmesinden kaynaklanan bilinçli bir tavır gibi durmaktadır. Bu, İbn Rüşd'ün İbn Sînâ ile ilgili gözlemiyle uyusmaktadır; İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın kelâmî yöntemleri felsefede kullanmasını ve kelâmcıların problemlerini felsefeye taşımasını eleştirmektedir.⁵ Bu onun kelâmı nazarî bir ilim olarak gördüğü anlamına alınabilir ya da başka bir ifadeyle, onun nazarî felsefeyi kelâmı ikame eden, yani kelâma gerek bırakmayan bir ilim olarak gördüğü söylenebilir. Özellikle Gazzâlî ve Râzî sonrasında bu yaklaşım daha çok benimsenektir. Nitekim Osmanlı âlim ve düşünürü Taşköprizâde (ö. 968/1561) ilimlerin felsefî gelenekteki nazarî-amelî şeklinde tasnifini esas alacaktır ama, o bunu, aşağıda daha detaylı göreceğimiz gibi, İslâmî gelenekteki dinî ve akfî şeklindeki tasnifle birleştirerek yapmaktadır.⁶

⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ*, s. 7.

⁵ M. A. el-Cabiri, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vd. (İstanbul: Kitabevi, 1999), s. 598-9.

⁶ Taşköprizâde'nin tasnifi şu şekildedir:



Görüldüğü gibi Taşköprizâde Fârâbî'nin tasnifini geliştirerek Fârâbî sonrası hatları belirginleştiren İslâmî gelenekteki tasnifi onun içine yerleştirmiştir. Bk. Taşköprizâde Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fi mevzuâtı'l-ulûm*, nşr. K. Kâmil Bekrî ve Abdülvehhâb Ebû'n-Nûr (Kahire: Dârü'l-kütübi'l-hadîse, 1968), I, 67-9.

İkili ilim tasnifi. İslâm ilimler tarihinde, Kindî ile başlayan ve Hârizmî ve *İhvân-ı Safâ Risâleleri*'nde genel hatları ortaya çıkan ilimlerin şer'î ve felsefî yahut dinî ve aklî şeklindeki ikili tasnifi daha çok kabul görecektir ve neredeyse standart hâle gelecektir. Bu iki ilim tasnifini, (felsefî gelenekteki ile İslâm geleneğindeki ilim tasnif biçimlerini) temel özelliğini kısaca belirtmek gerekirse, ilimler felsefî gelenekte amacına ve konusuna göre tasnif edilirken (zira nazarî ilmin konusu iradî olmayan fiiller olup amacı ise salt bilgi için bilgidir; buna karşılık amelî ilimlerin konusu iradî ve ihtiyarî fiiller olup amacı ise belirli bir eyleme dönük olmasıdır, yani bilgiyi edinmekteki amacımız onu eyleme dökmektir), İslâm kültüründeki tasnif ise ilimleri, kaynağına göre bölümler (birincisinin kaynağı akıl iken diğeri ilahî kaynaklıdır; yani Peygamber vasıtasıyla Allah'tan gelen verilere dayanır). Kur'an ve sünnetin ilim kavramının bu ayrımı İslâm kültür ve medeniyeti açısından zorunlu kıldığı görülüyor. Şimdi İslâm kültüründe yaygın olan bu ikinci tasnifi esas alan düşünürlere ve tasniflerine kronolojik olarak bakalım.

Kindî ve Hârizmî. İlimlerin ikili tasnifine ilişkin bilebildiğimiz en eski tasnif ünlü Müslüman filozof Kindî (ö. 252/866) tarafından yapılmıştır. Kindî ilimleri ilahî ilimler ve insanî ilimler şeklinde ikiye ayırır (ulûm-i ilâhiyye ve ulûm-i insâniyye);⁷ daha sonra kullanılacak terimler aynı mânâyı kastetse bile bu terimlerin pek kabul görmediği anlaşılıyor. Kindî, ilahî ilimler derken vahiy menşeli ilimleri kasteder; insanî ilim ise Aristo'nun eserlerinde en güzel ifadesini bulan menşei insan olan ilimlerdir. 4./10. yüzyıl ansiklopedistlerinden Hârizmî (ö. 387/997) teknik terimler sözlüğü olarak tasarladığı *Mefâtihu'l-ulûm* adlı çalışmasında ilimleri, şeriat ilimleri ve yabancı (acem) ilimler şeklinde ayırmaktadır.⁸ Şeriat ilimleri altında fıkıh, kelâm, nahiv, kitâbet, şiir ve

⁷ Kindî, *Risâletü'l-Kindî fi kemmiyyeti kütübi Aristoteles ve mâ yuhtâcû ileyhi fi tahsili'l-felsefe* (*Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye* içinde, nşr. M. Abdülhâdi Ebû Rîde, Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, 1369/1950), s. 372-3.

⁸ Hârizmî'nin ilimler tasnifi şu şekildedir:

- I. Şeriat ilimleri ve bununla bağlantılı Arap dil ilimleri
 - A. Fıkıh: Fıkıh usulü, taharet ... farıza (ferâiz) ve nevâdir
 - B. Kelâm:
 - a. İslâm kelâmcılarının ıstılahları.
 - b. İslâm'a mensup görüş ve mezhep sahipleri.
 - c. Hristiyanlar.
 - d. Yahudiler.
 - e. Diğer din ve mezhep sahipleri.
 - f. Arap putperestler.
 - g. Kelâmcıların işledikleri bazı konular.
 - C. Nahiv.
 - D. Kitâbet (bürokratik yazı sanatı).

tarihi işleyen Hârizmî'nin tasnifini ilginç kılan bir nokta, kelâm başlığı altına gayrimüslimlerin dinî inançlarına ilişkin bilgileri de yerleştirmesidir. Diğer ilginç bir nokta ise onun tarihi, şeriat ilimleri altında görmesidir. Bu başlık altında o; hadis, siyer ve İslâm tarihini işlemiştir.

İhvân-ı Safâ. Diğer bir ilimler tasnifi de Hârizmî'nin eseriyle çağdaş olduğu zannedilen *İhvân-ı Safâ Risâleleri*'nde görülmektedir.⁹ İhvân-ı Safâ, ilimleri üç grupta toplar. Birinci grup ilimler, dünyevî hayatın sürdürülmesi için gereken meslek ve sanatlarla ilgilidir. Bunlara İhvân-ı Safâ, edeb veya ri-yaziye ilimleri adını vermektedir. Birinci grup ilimleri dışarıda bırakırsak İhvân-ı Safâ, ilimleri Hârizmî gibi şer'î ve felsefî olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Şer'î ilimlere verilen bir başka ad da vaz'î ilimlerdir.¹⁰ Esasında bütün ilimler biri veya birileri tarafından konulmuş/oluşturulmuş olmalarına rağmen, şer'î ilimlerin bu adla ayrıştırılmasının mânası bunların insan üstü bir kaynak tarafından vazedilmiş olduğuna işaret etmektir. İhvân'ın ilimler tasnifinde iki noktanın altını çizmek gerekir: Birincisi bu tasnifte kelâm yer almamaktadır. Felsefî-hakiki ilimler adı verilen üçüncü grup altında ilâhiyatın yer aldığını biliyoruz; acaba İbn Sînâ gibi onlar da altında Allah'ın sıfatları,

E. Şiir ve aruz.

F. Haberler (tarih).

II. Acem ilimleri: Yunan ve diğer milletlerden gelen ilimler.

Bk. Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, *Mefâithu'l-ulûm*, nşr. İbrâhim el-Ebyârî (Beirut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1409/1989).

⁹ İhvân-ı Safâ'ya göre ilimlerin tasnifi şöyledir:

a. Ulûmü'r-riyâziyye, ilmü'l-âdâb: Dünya hayatını düzgün kılmak ve geçim temin etmek için konulmuş ilimler. Dokuz tanedir: Okuma-yazma, lugat-nahiv, hesap-muamele, şiir-aruz, zecr-fal, sihir-büyü-kimya-mekanik, meslekler-sanatlar, alışveriş-ticaret-ziraat-nesil ve siyer-tarih.

b. Şer'î-vaz'î ilimler: Nefislerin tabbî ve ahireti talep için konulmuş ilimler; altı tanedir: İlmü't-tenzîl, te'vil, rivayetler-haberler, fıkıh-sünnetler-ahkâm, vaaz-irşad-zühhd-tasavvuf ve rüya tabiri ilmi. Sırasıyla bu ilimleri yapanların adları: Kurra (kârifler), imamlar ve peygamber vârisleri, muhaddisler, fakihler, ubbad, zühhd ve ruhban, rüya tabircileri.

c. Hakiki felsefî ilimler: Matematik, mantık, tabiat (tıp-veterinerlik de dahil), ilâhiyat. İhvân-ı Safâ'ya göre ilâhiyatın kısımları da şu şekildedir: Barinin vahdaniyeti ve sıfatlarının bilinmesi, ruhaniyetin bilinmesi, melekler ve benzeri varlıkların bilinmesi. Nefsaniyet bilgisi: Cisimlerde içkin olan nefisler ve ruhların bilinmesi. İlm-i siyaset: Nebvî, mülukî, ammî, hassî, zatî siyaset. Ve nihayet ilm-i meâd. Bu risalelerin yazar(lar)ının kelâm ilmini ilâhiyat kapsamında gördükleri açıktır.

Bk. *Resâilü İhvânî's-safâ ve hullânî'l-vefâ*, nşr. Ârif Tâmir (Beirut: Menşûrâtü uveydât, 1415/1995), I, 259-60; ayrıca bk. Godefroid de Callatay, "The Classification of the Sciences according to *Rasâ'il İkhwan al-Safa*, *Lifelong Learning: Articles* (internet adresi: www.iis.ac.uk/SiteAssets/pdf/tasail_ikhwan.pdf; Based on a paper delivered at The Institute of Ismaili Studies on 22nd May, 2003).

¹⁰ Belki de ilimler tasnifinde vaz'î ilim tabirini ilk kullanan İhvân-ı Safâ olmalıdır. Aşağıda göreceğimiz üzere, İbn Haldûn'un tasnifinde de vaz'î ilim ifadesi kullanılmaktadır.

nübüvvet ve mead konularının yer aldığı felsefenin metafizik bölümünün kelâma gerek bırakmadığını mı düşünüyorlardı? Diğer dikkat çeken nokta şer'î ilimler altına tasavvufun (ki vaaz, irşad ve zühd ilmi olarak adlandırılmaktadır) ve rüya tabiri ilminin yerleştirilmiş olmasıdır.

İbnü'n-Nedîm. Her ne kadar bir ilim tasnifi yapmasa da, yine bir 4./10. yüzyıl yazarı olan İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995 [?]) ansiklopedik eseri *el-Fihrist*'i on bölüme (makale) ayırmış, ilk altı bölümü İslâm toplumunda ortaya çıkan ilimlere ve son dört bölümü ise felsefi ilimlerle diğer dinler ve dinî gruplara tahsis etmiştir. İbnü'n-Nedîm'in tasnifinde dikkat çeken bir nokta zahid ve sûfilerin “kelâmcılar” başlığı altında yer alması ve hadisçilerin de “Fıkıh-Hadis” başlığı altında sıralanan sekiz gruptan “Ashâbü'l-hadis” alt-başlığı altına yerleştirilmiş olmasıdır.

3./9. ve 4./10. yüzyıla ait yukarıdaki tasniflerle ilgili bir değerlendirme yapmak gerekirse, Arap-İslâm kültüründen gelen ilimlerle başka kültürlerden gelen ilimler arasında bilinçli bir ayırım yapılmaktadır. Ayrıca ilk grup ilimler, yani İslâm kültüründen gelen ilimler açısından, henüz sınırların net bir şekilde çizilmediği görülüyor. Tasavvuf ve rüya tabirinin ilim olarak sayıldığı iki tasnifin (*İhvân-ı Safâ Risâleleri* ve *el-Fihrist*'te) Şîlikle bağlantısı da dikkat çeken bir başka noktadır.

İbn Hazm. 5./11. yüzyıl ve sonrasında ilimler tasnifinde daha kesin hatların çizildiği görülmektedir. Özellikle Gazzâlî'nin ilimler tasnifinin bundan sonraki gelişmeleri derinden etkilediği bilinmektedir. Ancak bundan önce yine bir 5./11. yüzyıl âlimi olan İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) ilimler tasnifine bakalım. İbn Hazm *Merâtibü'l-ulûm* adlı risalesinde ilimleri ikiye ayırır:¹¹ Birincisi belirli bir ümmete (medeniyete) has olan ilimler ki bunlar üç tanedir: Şeriat, tarih ve dil. Diğeri ise tüm halklar için ortak ilimler olan felsefe, matematik vs.dir. Aslında şer'î ve felsefî şekilde ayrılan iki ilim grubunun başka

¹¹ İbn Hazm, ilimleri aşağıdaki gibi sınıflar:

Bütün halklar arasında ilimler yedi tanedir. İlk üç tanesi halkların kendilerine has olup başka milletlerinkine benzemez. Bunlar her halkın şeriatı (dört tane: Kur'an ilmi, hadis ilmi, fıkıh ilmi ve kelâm ilmi), tarihi (haberler: Hanedanlar, zamanlar, ülkeler, tabakat, nesep) ve dilidir (nahiv ve lugat ilmi).

Geriyeye kalan dört tanesi ise halkların ortak ilimleridir: İlm-i nücum, ilm-i aded, tıp ve felsefe. Ancak bu zikredilenler meâd (öbür dünya) ile ilgili olup mutluluğu elde etmek içindir. İlim bilinen şey olduğuna göre, ticaret ve zanaatlar da ilimdir; ancak bunların amacı salt dünyevî olup insanların yaşamak için ihtiyaç duydukları şeylerdir. Öncekiler daha üstündür. Bk. İbn Hazm, *Risâletü Merâtibi'l-ulûm* (*Resâilü İbn Hazm el-Endelûsî* içinde, nşr. İhsan Abbas, Beyrut: Müessesetü'l-Arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, 1987), II, 78-80.

türlü bir ifadesi olan İbn Hazm'ın bu sınıflamasındaki evrensel söylem özellikle dikkat çekicidir.

Gazzâlî ve sonrasında ilimler tasnifi. İslâm ilimler tarihinin kuşkusuz en etkili isimlerinden biri olan Gazzâlî (ö. 505/1111) hepsi hemen hemen aynı bakış açısını yansıtan dört ilimler tasnifi yapmıştır. *er-Risâletü'l-ledünniyye*'de¹² ilimler şer'î ve akli şeklinde ayrıldıktan sonra, şer'î ilimler nazarî-amelî şeklindeki Aristocu anlayışı çağrıştırmaya iki bölümde incelenir: O, ilmî/ilm-i usul adını verdiği teorik ilimler içinde tevhid, tefsir ve hadisi sayarken amelî ilimler altına fıkıh, ibadet, muamelat ve ahlâkı koymuştur. Sûfilik burada şer'î ve akli ilimlerin birleşiminden doğan bir ilim olarak ayrı bir yere konulmuştur. *İhyâ*'da ise ilimler şer'î ve gayr-i şer'î olarak ayrılır.¹³ Daha

¹² İlimler burada kısaca şu şekilde tasnif edilmiştir:

- A. Şer'î:
 - a. Usul: Tevhid ilmi.
 - b. Fürû: İbadet, muâmelât ve ahlâk.
- B. Akli:
 - a. Matematik ve mantık.
 - b. Tabiat ilmi.
 - c. İlahiyat.

Tasavvuf ilmi ise tekil (müfred) olan akli ilim ve şer'î ilimlerden doğan bileşik (mürekkep) bir ilim olarak ayrı bir sınıfa yerleştirilmiştir. Bk. Gazzâlî, *er-Risâletü'l-ledünniyye* (*Mecmûatü Resâli'l-İlmâm el-Gazzâlî* içinde, Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1406/1986), III, 96-101.

¹³ Farz-ı kifâye olarak öğrenilmesi gereken ilimler *İhyâ*'da iki kısımdır:

- A. Şer'î ilimler: (Hesap gibi aklın anlamadığı, tıp gibi tecrübenin kavramadığı yahut dil gibi sema ile öğrenilmeyen ve fakat peygamberlerden alınan bilgiler) Hepsi tavsiye edilmiştir. Ancak bazen şer'î ilim olup olmadığı tartışılan bazı konular olabilir; bu durumda onlar arasında da mezzum ve mahmud şeklinde ayrım yapılır.
 - a. Usul ilmi: Kitap, sünnet, icma, sahabe eserleri (çünkü sahabe vahye tanıklık etti ve bu onların farklı bir konumda oldukları kanaatine âlimleri sevketti. Eser-i sahabe sünnetin delilidir).
 - b. Fürû ilmi: İki kısımdır:
 - Fıkıh: Dünyevî maslahatlarla ilgilenir ve fakihler dünya âlimleridir;
 - Tasavvuf: Ahiret maslahatlarıyla ilgilenir.
 - c. Öncü/alet ilimler (mukaddimât): Dil ve yazı. Bunlar haddi zatında şer'î ilim olmasalar da, onlar şer'î ilimleri öğrenmek için gereklidirler.
 - d. Tamamlayıcı ilimler (mütemmimât): Kıraat, tefsir (sadece dile dayanamaz, nakle dayanmalıdır) ve fıkıh usulünün yorum ilkeleri bölümleri. Sünneti de kapsar. Hadiste ırcal, sahabe, adalet, müsned mürsel bilgisi vs.
 - e. Ek: Kelâm ve felsefeye dair: Kelâm, aslında bidat olsa da, toplum içinde çoğalan bidatleri reddetmek için farz-ı kifâye oldu. Bu bidatçileri reddetme ölçüsüyle sınırlıdır. Felsefe ise dört ilimden müteşekkil olup hesap hendeseden söz etmiştik. Mantık, kelâma dahildir, ilâhiyat da öyle. Ancak ilâhiyatın bir kısmında küfür mevcuttur. Aynen Mu'tezile'nin kelâmcıların bir mezhebi olması gibi, filozoflar da kelâmın bir alt koludur. Dördüncü de tabiat ilimleridir ki bunlardan bir kısmı dine aykındır. Kelâmcının konumu hac yolunun güvenliğini sağlayan kişinin konumuna denk gelmektedir. Haccı niyet etmesi, diğer hacılar gibi hacı olmaz. Aynı şekilde sadece bidatçilerle ilgilenir ve

sonra şer'î ilimler kitap, sünnet, icma ve sahabeden gelen rivayetlerden oluşan usul ile fıkıh ve tasavvuftan oluşan fūrū şeklinde ayrılmış ve bu ikili tasnife dil ve yazı alet ilmi olarak ilave edilmiştir. Tefsir, hadis ve fıkıh usullerinde ortaya konulan yöntem bilgileri de tamamlayıcı ilimler şeklinde şemaya eklenmiştir. Şer'î ilimler altında kelâma, şer'î olmayan ilimler altında da ilâhiyat ve mantığa yer verilmemiştir. Bu amaçla kelâm ve felsefeye dair bir ek yapılmış ve burada kelâmın ârızî bir ilim olduğuna, esasında bidat olmasına rağmen bidatçilere karşı dini savunma görevi sebebiyle farz-ı kifâye olduğuna değinilmiştir. Metafiziğin ve mantığın şemada yer almamasını Gazzâlî, onların kelâm ilmi tarafından ikame edildikleri düşüncesiyle açıklamaktadır. Gazzâlî'nin bir taraftan kelâmı ârızî bir ilim olarak niteleyip daha sonra kelâmın mantık ve metafiziğe ihtiyaç bırakmadığını söylemesi bir çelişki gibi görünse de, bu durumu onun, aşağıda İbn Haldûn'da da göreceğimiz üzere, Meşşâî geleneğin metafiziksel iddialarına karşı mücadelesi çerçevesinde anlamak mümkündür. Ayrıca, *İhyâ'*'da Gazzâlî'nin amacı ilimlere ruh vererek onları canlandıracağına inandığı sūfi bakış açısını açıklamak olduğu için, kelâmı ve fikhî dünyevî ilimler olarak tanımlar ve ahiret ilmi adını verdiği sūfilik bilgisi olmadan ne kelâmcının ne de fakihin din âlimi sayılamayacağını altını çizer.

Gazzâlî'nin bir başka ilimler tasnifi ise en son yazdığı eserlerden biri olan *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*'de yer almaktadır. Burada aslında iki tasnif vardır.¹⁴

münazara ve müdafaa ile uğraşırsa din âlimi olmaz. Keşf ilmiyle elde edilen tevhid vs. kelâm ilmiyle gerçekleşmez.

B. Gayr-i şer'î ilimler: (yukarıdakinin tersini alacak olursak: akıl, deneyim ve sema yoluyla elde edilen bilgiler) bunlar da üç kısımdır:

a. Tavsiye edilenler (mahmûd): Dünya maslahatları için gerekli olanlar, tıp, matematik gibi. Bunlar da iki kısımdır:

i. Farz-ı kifâye olanlar: İnsan hayatını sürdürmek için gerekli olan tıp, hesap gibi; sanatlar ve meslekler de böyledir.

ii. Faziletli olanlar: Tıpta, matematikte ve diğer toplum için gerekli alanlarda derinleşmek (araştırma).

b. Yerilenler (mezmum) : Sihir, tılsım vs.

c. Mubah olanlar: Boş ve malayani olmayan şiiir, tarih ve benzeri.

Bk. Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-din* (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1358/1939), I, 27-9.

¹⁴ Gazzâlî *el-Müstasfâ*'da birinci tasnifi şu şekilde yapar:

İlimler üç çeşittir:

a. Salt akli: Şeriatın teşvik etmediği, mendup saymadığı matematik, geometri, yıldızlar ve benzeri ilimler. Bunlar güvenilmeyecek yalancı zanlarla faydası olmayan doğru ilimler (ulûm-i sadıka) arasında bir yerde dururlar. Faydadan kastımız dünyevî menfaatler yahut övünülecek nimetler değildir, bunlar fânidir. Kastettiğimiz fayda ahiret yurdundaki sevaptır.

b. Salt nakli: Hadisler, tefsirler ki bunlarda konuşmak kolaydır; çünkü bunlarda bağımsız söz söyleme konusunda küçük-büyük herkes eşittir. Çünkü hıfz kuvveti bunların naklinde yeterlidir. Burada akla yer yoktur.

Birincisi ilimleri sırf aklî, sırf naklî ve hem aklî hem de naklî şeklinde üç ana başlıkta toplar. Sırf naklî olan ilim altında hadis ve tefsiri sayar ve bunları öğrenmenin kolay olduğunu vurgular. Aklî-naklî ilimler ise ona göre ilimlerin en üstünüdür; çünkü burada akıl ve nakil bütünleşmiştir. Bunlar kelâm, fıkıh ve fıkıh usulüdür. Gazzâlî bu tasnifi fıkıh usulüne ilişkin kitabının girişinde yapmış olsa da (dolayısıyla belirli bir meslekî önyargı akla getirirse de) bu kitap onun düşüncesinin son evresinde, yani olgunluk döneminde yazılmıştır. Bundan hareketle Gazzâlî'nin akıl ve nakli buluşturan bir bakış açısını nihaî olarak tebcil ve tazim ettiği anlaşılıyor. Çünkü aklî ilimler derken felsefî gelenekteki tıptan mantığa bilinen ilimleri kastettiğini biliyoruz. Aynı kitabın yine girişinde Gazzâlî bir başka tasnif daha yapar. Buna göre ilimler “ulûm-i akliyye ve ulûm-i dîniyye” diye ikiye ayrılır. Aynı kitapta yapılan bu iki tasnif çelişkili olmaktan çok, birincisi ortaya çıkan bilginin karakterine işaret etmek amacını güderken, ikincisi iki farklı ilim geleneğinden gelen farklı mahiyetteki ilimlere dikkat çekmektedir. Görüldüğü gibi nihaî kertede Gazzâlî'nin ikinci tasnifi yukarıdaki ikili tasnif geleneğini sürdürmektedir.

Gazzâlî'nin ikili ve üçlü ilimler tasnifinde dikkat çeken bir özellik, onun felsefî gelenekle İslâmî gelenek arasında bir ortak nokta bulma arayışı içinde olduğudur. Gazzâlî'nin, ilimler tasnifinde daha sonra evrensel kabule mazhar olacak olan “aklî” ve “naklî” ilim terimlerini ilk kullanan kişi olduğu anlaşılıyor. Ayrıca “dinî” ve “aklî” ilim terimlerine de daha önce rastlamıyoruz. Gazzâlî'nin üçlü ilim tasnifinin bilginin elde edilmiş yöntemi temelinde bir ayırım olduğu söylenebilir. Eğer öyleyse ona göre, hem aklî hem de naklî ilim adını verdiği kelâm-usul-fıkıh ilimlerinde, aklın, bilginin nihaî temellerinden biri olduğu ileri sürülebilir. Ancak onun diğer tasnifi bu ihtimali ortadan kaldırmaktadır. Gazzâlî'nin ikili tasnifi esas aldığını gösteren bir husus, onun bu tasnifi hem dört tasnifinden üçünde tekrar etmiş olması hem de *el-Müstasfâ*'da

c. İlimlerin en şerefliisi akılla sem'i birleştirenlerdir. Re'y ile şeriatı birlikte kullananlardır. Fıkıh ve fıkıh usulü bu türdendir. Bu, şeriat ve aklın saf kaynağından doğru yolu almaktır. Bu, şeriatı kabul etmeyen salt aklın bir tasarrufu değildir. Yahut bu, aklın desteklemediği ve onaylamadığı salt bir taklide de dayanmaz.

Bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl* (nşr. Hamza b. Zühre Hâfız, Cidde: Şerîketü'l-Medîneti'l-münevver li't-tubâa ve'n-neşr, 1413), I, 3-4.

İkinci tasnifi ise şu şekildedir:

İlimler:

a. Ulûm-i akliyye: Tıp, hesap, hendese gibi.

b. Ulûm-i dîniyye: Kelâm, fıkıh, usul-i fıkıh, hadis ilmi, tefsir ilmi ve ilm-i bâtın (kalbin ilmi ve kötü huylardan kalbi temizleme) gibi.

Aklî ve dinî ilimlerin her biri de küllî ve cüz'î olur. Bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 12.

bu tasnifi en azından dinî ilimler arasındaki ilişkiyi göstermek açısından kapsamlı ve ayrıntılı olarak işlemiş olmasıdır. Ona göre akli ve dinî ilimler de kendi içinde küllî ve cüz'î şeklinde ikiye ayrılır. Bu, Aristocu nazarı-amelî ayrımına benzese de, aslında ondan ayrılmaktadır. Çünkü nazarı ve amelî ayrımının temelinde konu ve amaç farklılığı esas alınmıştır. Burada ise bir bütün ve parçaları dikkate alınmaktadır. Nazarı ilimler altında sayılan metafizik, fizik, mantık ve matematikten Gazzâlî'ye göre sadece metafizik küllîdir. Gazzâlî küllî-cüz'î ayrımını dinî ilimler bağlamında ayrıntılı olarak açıkladığı için ifadelerini aynen aktarmak daha açıklayıcı olacaktır:

...Akli ve dinî ilimlerin her biri de küllî ve cüz'î olur. Dinî ilimlerin küllîsi kelâmdır. Fıkıh, usul, hadis, tefsir gibi diğer ilimler cüz'îdir. Müfessir Kur'an'ın anlamına, muhaddis hadislerin tespit yoluna, fakih ef'âl-i mükellefinin hükümlerine ve fıkıh usulü şer'î delillere özel olarak bakmaktan başka bir şey yapmaz. Mütakellim ise eşyanın en geneline, yani mevcud-a bakar. Mevcudu kadîm ve hâdise ayırır, sonra hâdise cevher ve araza ayırır; sonra arazi ilim, irade, kudret, söz söyleme, işitme, görme gibi hayat-şart olan ve renk, hava, tat gibi hayatı gerektirmeyen kısımlarına ayırır. Cevheri de hayvan, bitki ve cansız varlıklara ayırır. Bunlar arasındaki farkın nevilere veya arazlarla ortaya çıktığını belirtir. Sonra, kadîme bakar ve onun çokluk sahibi olmadığını, hâdisler gibi bölünmediğini fark eder. Tek olması gerektiği sonucuna varır. Kendisine özgü zorunlu vasıflarla hâdislerden ayrılması gerektiğini, onun için muhal (imkânsız) olan özellikler olduğunu ve yine onda imkân dahilinde olan, yani zorunlu ve muhal olmayan durumlar olduğunu tespit eder. Böylece onun (kadîmin) açısından caiz, vacip ve muhalı ayırır. Sonra onun açısından fiil esasen caiz olduğunu ve âlemin de onun caiz fiilinden olduğunu, caiz olduğu için muhdise (var kılan) ihtiyaç duyduğunu ve peygamber göndermenin onun caiz fiillerinden olduğunu ve onun buna muktedir olduğunu ve peygamberin doğruluğunu mucizelerle bildirebileceğini ve bu caizin vaki olduğunu görür.

Bu noktada mütakellimin sözü sona erer ve aklın tasarrufu burada biter. Hatta akıl peygamberin doğruluğunu gösterdikten sonra kendisini azleder ve peygamberden gelen Allah ve ahiret ile ilgili aklın tek başına bilemeyeceği bilgileri kabul ve itiraf eder. Onların imkânsız olduğuna da hükmetmez. Şeriat akla muhalif gelmez, ama aklın kendi başına idrak edemeyeceği şeyleri getirebilir. Çünkü akıl taatların ahiretteki saadete sebep olmasını yahut günahların cezaya neden olduğunu tek başına idrak edemeyebilir. Ama bunların imkânsız olduğunu da söylemez. Mucizenin doğruluğuna işaret ettiği kişinin doğruluğuna inanmanın gerekliliğine akıl hükmeder. Peygamber bir şeyi haber verdiğinde onun doğru olduğunu bu şekilde kabul ve itiraf eder. İşte bunlar ilm-i kelâmın işlediği konulardır. Böylece onun eşyanın en geneline baktığını gördün ve anladın, ki bu mevcuttur. Bundan sonra yavaş yavaş belirttiğimiz ayrıntılara doğru iner ve Kitap, sünnet ve Resûl'ün doğruluğu gibi diğer dinî ilimlerin ilk ilkelerini (mebâdî) ispat eder.

Bundan sonra müfessir mütakellimin genel olarak baktığı şeylerden birini alır ki bu Kitap'tır; onun tefsirine bakar. Muhaddis sünneti alır; onun ispat yollarına bakar. Fakih mükellefin fiilini alır ve onun hitab-ı şer'î ile vücûb,

hazır ve ibaha açısından ilişkisine bakar. Usulcü de mütekellimin doğruluğunu ispat ettiği Peygamber'in sözünü alır ve onun ahkama delalet şekline, yani lafzıyla, mefhumuyla ve makul ve müstenbat mânasıyla delaletine bakar. Usulcü, Peygamber'in sözü ve fiilini aşamaz. Kitap'ı da onun sözünden işitmiştir. İcma da onun kavliyle sabittir... Demek ki mütekellim dinî ilimlerin mebadisinin tamamını ispat işini yüklenen kişidir. Bu ilimler bu açıdan kelâma nispetle cüz'îdirler. Kelâm hiyerarşi bakımından en yüksekteki ilimdir. Ondan bu cüz'ilere inilir.¹⁵

Gazzâlî'nin bu metinde kelâma yüklediği rol, felsefenin metafiziğe yüklediği roldür. Ancak bu benzerlik kelâmın metafiziği ikame etmesi anlamına gelir mi? İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ, felsefenin ilâhiyat bölümünün kelâmı gereksiz kıldığını düşündüklerinden olsa gerek, kelâma ilimler tasniflerinde yer vermemişlerdi. Gazzâlî de felsefî ilimlerden metafiziğe karşı olduğuna göre, acaba tersinden onlara katılarak kelâmın felsefe-i ûlâ olan metafiziğe gerek bırakmadığını mı düşünmektedir? Doğrusu kelâmın mevzusunu mutlak varlık olarak tanımlaması (metafiziğin konusu budur çünkü) bunu çağrıştırmaktadır. Dahası *İhyâ*'daki ilimler tasnifine eklediği notta onun, ilâhiyat (metafizik) ve mantığın kelâmın içinde yer aldığı kanaatini serdettiğini görmüştük. Nitekim onu izleyen Râzî, Âmidî, İcî, Teftâzânî ve Seyyid Şerîf gibi esasında kelâmcı olan düşünürler Gazzâlî'de potansiyel olarak bulunan bu fikri fiiliyata geçireceklerdir. Her ne kadar Gazzâlî dinî ve aklî ilimler şeklinde ayırım yapsa da, kelâma metafizik rolünü uygun görmesi bu gelişmeyi kaçınılmaz kılmış gibidir.

Bir diğer dikkat çekici nokta ise, Gazzâlî'nin tasavvuf ilminin ilimler şemasındaki yerine ilişkin düşünceleridir. *İhyâ* ona göre bir tasavvuf eseri olduğu için burada tasavvuf şer'î ilimler içinde yegâne ahirete dönük ilim olarak özel bir yere sahiptir. Kelâm ve fıkıh dünyevî ilimler içindedir. Hatta fıkıhın namazla ve İslâm'ın şartı olan şehadetle ilgilenmesi bile dünyevî bir amaç açısından değildir. Kalbin (ahlâkî/uhrevî değerlendirilmenin) fıkhıta yeri yoktur. Gazzâlî'nin yaptığı bu üç ilimler tasnifinin paradokslar içerdiği ya da en azından belirli bir tekâmül seyri izlediği söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında son tasnifin İslâmî gelenekte kendisinden önce yapılan ve sonrasında da evrensel kabul gören en son tasnif olduğu anlaşılıyor.

İbn Rüşd. Başlangıçta bir Gazzâlî öğrencisi olan, ama zamanla onun fikirlerini amansız bir şekilde eleştiren İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ*'sını özetlediği *ez-Zarûrî fî usûli'l-fıkh* adlı eserinin girişinde ilim-

¹⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 12-6.

leri nazarî ve amelî ve bir de bilginin üretimini kontrol eden yöntem bilgisi (ki kendisi buna kanun ve denetleyici ilim adını veriyor) şeklinde üçe ayırır.¹⁶ Amelî ilimleri de küllî ve cüz'î kısımlarına ayırır ki, bu Gazzâlî'nin dinî ve aklî ilimleri küllî-cüz'î şeklinde ayırımına benzemektedir. İlimlerin nazarî ve amelî şeklinde ayrılması Aristo'nun eserlerine yazdığı şerh ve haşiyelerde daha belirgin hâle gelmektedir. Buraya kadar İbn Rüşd'ün Aristocu geleneği takip ettiği izlenimi doğmaktadır. Aynı zamanda İslâmî ilimlerde uzman olan Kadı İbn Rüşd, İslâmî gelenekteki dinî/şer'î/naklî/vaz'î adı verilen ilimleri, ilimler tasnifinde nereye koyduğunu açıkça beyan eden bir ilim tasnifi yapmamış olsa da, *Faslû'l-makâl*'de fıkıh ve tasavvufu amelî ilimler içinde sayar.¹⁷ Buna rağmen *Faslû'l-makâl* de dahil eserlerine daha yakından bakıldığında, İbn Rüşd'ün ikili ilim tasnifini benimsemekle kalmayıp daha ileri götürerek bunların arasına kalın bir çizgi çektiği, yani felsefî ilimlerle dinî ilimler alanının birbirine karışmaması için önlemler almaya çalıştığı, kısaca kendi adıyla ilişkilendirilecek "çifte hakikat" şeklindeki meşhur yaklaşımın bir sonucu olarak iki ilim geleneğinin otonom varlığını savunduğu düşünülebilir. Bu yaklaşımın özünde bu iki bilgi alanının birbirine karıştırılmaması prensibi yatmaktadır. Ancak İbn Rüşd'ün kendisinin bu ilkeye sadık kalıp kalmadığı tartışılabilir. Çünkü, Gazzâlî'nin kelâmı felsefeyi ikame edecek şekilde konumlandırmasına bir tepki olarak İbn Rüşd'ün de felsefî argümanları kelâmı eleştirmede kullandığı görülmektedir. İbn Rüşd için de kelâmın konumu muğlaktır.

Kelâm ve İlimler Tasnifindeki Yeri. Öyle anlaşılıyor ki kelâm, İslâmî gelenekteki dinî-aklî ilimler şeklinde belirginleşen ikili ilim tasnifinde konumu en fazla tartışılan ilimdir. Bir taraf kelâmın teorik-beşerî yönünü dikkate alarak ve konularını göz önünde bulundurarak evrensel yahut insanlığın or-

¹⁶ İbn Rüşd bilgileri şu şekilde sınıflıyor:

- Nefiste salt itikat oluşturma gayesi taşıyan bilgiler: Âlemin hâdisliğini, bölünmeyen cüzün varlığını bilmek gibi.
- Gayesi amel olan bilgiler: Bunlar da amelden uzaklığı ile küllî ve cüz'î olur. Cüz'îler salât, zekâtın ahkâmını bilmek gibi. Küllî ise bu ahkâmın dayandığı usulleri bilmektir. Kitap, sünnet, icma gibi. Yahut ahkâmı ahkâm olması açısından bilmek gibi.
- Zihni yukarıdaki iki bilgide doğruya yönelten hâlleri ve kanunları bilmektir. Deliller, kısımları, delillerin hangi hâlde geçerli, hangi hâlde geçersiz olduğu, şahitten gaibe hangi yerlerde gidilir, hangisinde gidilmez? Buna kanun ve denetleyici diyeceğiz. Bir pusulanın ve cetvelin duyuşal şeylerde yanlış düşmeyi engellemesi gibi, bu ilimler de bilgilerde yanlış düşmeyi önler. Bk. İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fî usûli'l-fıkh ev Muhtasarü'l-Müstasfâ* (nşr. Cemâleddin el-Alevî, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), s. 72.

¹⁷ İbn Rüşd, *Faslû'l-makâl*, nşr. M. Âbid el-Câbirî (Beyrut: Merkezü dirâsâti'l-vahtedi'l-Arabiyye, 1997), s. 115; ayrıca bk. Hüseyin Sanoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi* (İstanbul: Klasik, 2003), s. 31.

tak malı kabul edilen felsefî-aklî ilimler içinde ve daha özelde ilâhiyat başlığı altında görürken, diğer taraf onun İslâm akidesiyle bağlantısı ve bu akideyi temellendirme ve savunma gayesi gütmesi sebebiyle İslâm ümmetine mahsus dinî ilimler içinde görmektedir. Aynı belirsizliğin İbnü'l-Arabî sonrası tasavvuf ilmi için de söz konusu olduğunu biliyoruz. Gazzâlî ve öncesi, ilimler tasnifinde genellikle dinî ilimler içinde yer verilen tasavvuf, ilk nüvelerini Gazzâlî'nin *er-Risâletü'l-ledünniyye*'sinde gördüğümüz yeni bir konuma doğru evrilmektedir. Gazzâlî *el-Müstasfâ*'da ilm-i bâtın adıyla tasavvufu dinî-şer'î ilimler içinde saysa da, *er-Risâletü'l-ledünniyye*'de o, tasavvufu müfred (tekil) saydığı aklî ve dinî ilimlerden doğan ve mürekkep (aklî ve dinînin bileşimi?) bir başka ilim kategorisine yerleştirir. Gazzâlî-Râzî sonrası felsefe ile kelâmın yakınlaşması, İbnü'l-Arabî-Konevî sonrasında ise felsefe ile tasavvuf ilişkilerinin artması sonucunda dinî-aklî ilimler sınıflaması içinde kelâm ile tasavvufun konumu daha da karmaşık bir hâl alacaktır. Denilebilir ki Gazzâlî ile başlayan dinî-aklî ilim ayrımını aşma ve tek bir bilgi çatısı kurma girişimlerinin bir neticesi olarak kelâm-tasavvuf, klasik felsefî bilgi hiyerarşisindeki metafiziğin konumuna yükseltilmiştir. Kuşkusuz Gazzâlî ikili ilim tasnifine, yani aklî ve naklî ilim ayrımına sadık kalmıştı; ama onun felsefenin en üst ilmi olan metafiziği kelâmı ve tasavvufu ikame çabaları kelâm ve tasavvuf alanında sonradan ortaya çıkacak gelişmelerin ana nedeni gibi durmaktadır. Örneğin *İhyâ*'da kelâmı aklî ilim olarak gördüğü izlenimi veren ifadeler mevcuttur. *el-Müstasfâ*'da kelâmı tekrar naklî ilimler içinde saysa bile, aynı eserdeki diğer tasnifte aklî-naklî bilgilerin bileşimi bir üçüncü ilim kategorisi oluşturmak istemiştir. Bu arka plan çerçevesinde İbn Haldûn'un ilimler tasnifine geçebiliriz. Gazzâlî'nin üzerinde uzun uzun durmamızın nedeni İbn Haldûn'un yaklaşımının ve özellikle eleştirilerinin Gazzâlî'den çok etkilenmiş olmasıdır.

İbn Haldûn ve İlimler Tasnifi

İbn Haldûn *Mukaddime*'nin en uzun bölümü (neredeyse *Mukaddime*'nin üçte biri)¹⁸ olan "Altıncı Kitap"ını ilimlere ayırmıştır. İlim tasnifine geçmeden önce İbn Haldûn bu bölümün "Giriş"inde insanlar için bilginin ve ilimlerin gelişiminde doğallığı vurgular ve umran teorisi çerçevesinde ilimlerin gelişmesi için gerekli şartlara işaret eder. Biz bu konuya daha sonra döneceğimiz için burada önce ilimler tasnifini ele almak istiyoruz. Hatırlamamız gereken ilk

¹⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, nşr. Derviş el-Cüveydî (Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, 1425/2005). *Kitâbü'l-lber ve divâni'l-mübtedei ve'l-haber ...* adlı tarihe dair eserinin "Birinci Kitap"ı olarak tasarladığı ve *Mukaddime* diye meşhur olan eserin "Altıncı Bab"ı (s. 401 ve sonrası).

nokta, İbn Haldûn'un *Mukaddime*'de esas olarak tasvirî, yani olanı olduğu gibi betimleyici bir bakış açısına sahip oluşudur. Bu yüzden ilimleri sınıfladığı yerde konu başlığı şu şekildedir: "Bu Çağda Umrandaki Mevcut İlimlerin Çeşitleri".¹⁹ Ancak onun yeri geldiğinde normatif bakış açısını da çok iyi kullandığı ve değer yargısı taşıyan hüküm ve eleştirilerde bulunduğu da görülmektedir. Özellikle ilimler kitabında değerlendirici ve tasvirî söylem dengeli bir biçimde yer almaktadır. Kendisinin aynı zamanda bir din âlimi, kadı, kelâmcı ve hatta herhangi bir tarikata mensup olduğuna dair bir bilgi vermese de, sûfî olduğunu unutmamak gerekir. Dolayısıyla ilimler hakkında konuşurken bir yandan sosyolojik bir gözlemci, diğer yandan da bir eleştirmen, hatta ilmin üretimine katılan bir âlim olarak hareket eder.

İlimler tasnifi. İbn Haldûn'un ilimler tasnifi, geleneksel ikili ilim tasnifi gibi iki türlüdür: Birincisi hikemî-felsefî ilimlerdir.²⁰ İnsanın düşünme yetisinden çıkan ve insanlığın doğal olarak sahip olduğu ortak bilimlerdir. İkincisi ise naklî-vaz'î ilimler olup din sahibinin vazettiği ve insanların aktarım yoluyla elde ettiği ilimlerdir. Vaz'î ilim ifadesini daha önce İhvân-ı Safâ'nın kullandığını görmüştük. İbn Haldûn'a göre, bunlar İslâm ümmetine has ilimlerdir. Gerçi İbn Haldûn (İbn Hazm gibi) her milletin kendisine ait bu tür ilimleri olduğundan söz eder ama, İslâm ümmetinin iki açıdan bu ilimlerde ayrıcalıklı bir konuma sahip olduğunu belirtmekten de geri durmaz. Bu ilimler kendi zamanında İslâm ümmetinde, başka milletlerde olmadığı kadar çok gelişmiştir. Öte yandan İslâm diğer dinleri neshettiğine göre, başka ümmetlerin bu türden bilgileri onları ilgilendirmemektedir.²¹ Hermenötik, eleştirel teori gibi Hıristiyan gelenek içinde doğmuş yaklaşımlara karşı tavırları göz önüne alındığında, bazı modern Müslümanların bu konuda İbn Haldûn'dan farklı bir anlayışta olduklarını belirtmeye gerek yoktur.

Asıl-fer' ayrımı. İbn Haldûn, vaz'î-naklî ilmi bu şekilde tanımladıktan sonra, bu ilimlerde insandaki düşünme yetisinin rolüne işaret eder. Ona göre naklî ilmin "asl"ı Peygamber vasıtasıyla Allah'tan gelmektedir. İnsanın bu asıl karşısındaki konumu ise fer'î asla ilhak etme/katma yöntemi olan kıyasla sınırlıdır.²² Burada kullanılan asıl ve fer', fıkıh usulündeki kıyas yönteminin dört unsurundan ikisi olarak zikredilen asıl ve fer'dir. Yani asıl, Kur'an ve sünnette geçen konular,

¹⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 406.

²⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 406.

²¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 406-407.

²² İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 406.

fer' ise değişen şartlarda karşımıza çıkan yeni olaylardır (İbn Haldûn'un zaman zaman asl kelimesini genel ilkeler anlamında kullandığını da görüyoruz). Din, salt vaz' ile olabilecek tüm olayları kapsayamayacağına göre, değişen hayatın getirdiği yeni sorunların dinî çözüm çerçevesi içine getirilmesi şarttır ve fıkıh usulü de bunun kıyas yöntemiyle olacağını belirtmiştir. Yalnız İbn Haldûn'un fıkıh usulünün bu yöntemini sadece fıkıh için değil naklî/vaz'î ilim adı altına giren tüm ilimler için geçerli kabul ettiği anlaşılıyor. Çünkü o *Mukaddime*'de, vaz'î/naklî ilim adı altında Kur'an ilimleri (tefsir ve kıraat), hadis ilimleri, fıkıh (feraiiz dahil), fıkıh usulü (cedel ve hilaf dahil), kelâm (bilgi nazariyesi, müteşabih konusu dahil), tasavvuf (rüya tabiri dahil) ilimleri şeklinde altı ana ilim grubundan söz eder. Tefsir ve kıraati ayrı iki ilim, feraiizi fıkıhtan ayrı bir ilim, cedeli ve hilaf ilmini fıkıh usulüyle bağlantılı; ama ayrı iki ilim ve nihayet rüya tabirini de tasavvuftan ayrı bir ilim olarak sayar. Buna göre toplam on bir ilim sayılmaktadır. İbn Haldûn'un kelâm ve tasavvufun vaz'î/naklî ilimler içinde olduğunda bir tereddüdü yoktur. Dikkat çeken bir nokta, rüya tabirinin de bir ilim olarak ilimler şemasına dahil edilmiş olmasıdır. Aslında rüya İbn Haldûn'un bilgi yollarını tanımlarken üzerinde özellikle durduğu ve uzun uzun tahliller yaptığı bir konudur. Buna ileride döneceğiz.

Burada kıyas yönteminin İbn Haldûn için ifade ettiği anlam üzerinde biraz daha durmamız gerekiyor. Hem fıkıh hem de diğer dinî ilimler alanında kıyasın bugün pek de rağbet görmeyen bir yöntem olduğunu hatırlarsak, İbn Haldûn'un kendi dönemi için yaptığı bu gözlemin (ki bu öncelikle tasvirî bir gözlem olmakla beraber kendisinin de katıldığı bir düşüncedir) üzerinde daha fazla düşünmek gerekir. Kıyası vurgulamak İbn Haldûn'un zihnindeki felsefi ilimlerle vaz'î ilimler arasındaki yöntem farklılaşmasını anlamak açısından çok önemlidir.

İnsanın iki yönü ve bilginin ikili karakteri. İbn Haldûn, felsefi ilimlerle vaz'î ilimlerin yöntemini çeşitli yerlerde tartışmaktadır. İnsanın diğer varlıklardan farklılaştığı düşünme yetisinin ilimlere dönüşmesindeki doğal süreci anlattığı bağlam bunlardan biridir. İnsan kendisine verilen bu düşünme yeteneği sayesinde iki şeyi başarmaktadır:

Dünyevî hayatını işbirliği, dayanışma ve bir arada yaşama yoluyla kurmak.

Uhrevî hayata hazırlık için peygamberlerin mesajını kavramak.²³

²³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 401.

İbn Haldûn'un düşünme yetisinin gerçekleştirme hedeflediği amaçları en genelde iki olarak vâzetmesinin anlamı açıktır: İkili ilim tasnifindeki felsefi ilimler birinci amacı, vaz'î ilimler ise ikinci amacı gerçekleştirmek üzere umranda ortaya çıkmıştır. İbn Haldûn ilimleri tasnif ederken belirgin bir biçimde sosyal hayatta karşılığı olan iki olguyu göz önünde bulundurmaktadır: Dünyayı düzenlemek ve peygamberlerin mesajını anlamak. Birincisinde insan, bilgilerin en temelde kurucusu rolüne sahipken, ikincisinde insanın rolü kavrama faaliyetiyle sınırlıdır. Kıyası vurgularken İbn Haldûn bu kavrama rolüne işaret etmektedir.

İbn Haldûn'un bu iki ilim grubu arasındaki yöntem farkına işaret ettiği bir başka bağlam ise insanın sahip olduğu bilgileri açıkladığı ve sınıflandırdığı bölümlerdir.²⁴ Aslında bu konu felsefe, kelâm, tasavvuf arasındaki ilişkiye dair düşünceleriyle de yakından ilişkili olduğu için ikisini bir arada değerlendirmek gerekir. İnsanın bilgi kaynakları İbn Haldûn'a göre üç âlemden gelmektedir. His/duyu âlemi, düşünce âlemi ve ruhanî âlem. Birincisinde insan, hayvanlarla eşittir; ikincisinde insan hayvandan farklılaşmaktadır; bunun nedeni insanın nefis denilen maddî varlığından ayrı bir varlığının olmasıdır. Akıl ve düşünme insanın nefsi varlığından gelmektedir. İnsanın bu iki âlemlerle ilişkisi sonucunda onda üç akıl oluşmaktadır. Temyizî, tecrübî ve nazarıf akıl. İnsan kendi başına yaşarken kendisinde gelişen temyizî akıl, sosyal yaşamıyla tecrübî akılla güçlenir; artık sadece kendi bilgilerine ve deneyimlerine değil, diğer insanların ve geçmişten gelen deneyimlere de sahiptir. Nazarıf akıl ise insanın temyizî ve tecrübî aklının yetkinleşmesi, his âlemindeki sebep-sonuç ilişkilerini takip etmesi yoluyla gelişir ve olgunlaşır. Nihayet ruhanî âlem ise insanın kendi başına idrak edemeyeceği melekler ve ruhanî varlıklar âlemidir. İnsan buraya peygamberler vasıtasıyla girebilmekte ve bir de ruhanî âlemden kendisine gelen nefis, bu âleme kısmen nüfuz edebilmektedir. Aslında nefis, ruhanî âlemden olsa da, insanın cismanî varlığına hap-solduğu için ruhanî âleme nüfuz etme imkânına sahip değildir. Ancak rüya örneğinde gördüğümüz gibi, nefis maddî varlığını uyuttuktan/tam mânasıyla tatil ettikten sonra, ruhanî âlemden dolaşmaktadır.²⁵ İbn Haldûn için rüya, ruhanî âlemin varlığını somut olarak gösterebilen tek insanî yöndür.

²⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 438-42.

²⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 440, 447-9.

İbn Haldûn insanın düşünme yetisiyle bilebileceği şeylerin sınırlarına işaret eder. *Mukaddime*'de bu konu her gündeme geldiği yerde onun özel bir gayretle konuyu tekrar tekrar vurgulama ihtiyacı hissettiğini görürüz. Öncelikle Haldûnî yöntemin yukarıda bahsedilen normatif ve diskriptif ya da idealist ve ampirik bakış açısını bir arada kullandığını hatırlamakta yarar var. Umrandaki (medenî hayatta) mevcut ilimleri sayarken İbn Haldûn sadece kendisine göre ilim olan şeyleri saymaz, aksine toplum içinde ilim olarak kabul edilen tüm ilimleri dikkate alır. Ona göre her ne kadar kısmen birtakım yalan ve boş hayallere, kısmen de gerçekliğe dayansa da sihir, hurufilik, kimya (simya), rüya tabiri, metafizik ve benzeri konular ilimler tasnifinde dikkate alınmalıdır. O, bunları sadece dikkate almakla kalmaz, bunlarla ilgili ayrıntılı açıklamalarda da bulunur.²⁶

Akılın sınırları. Nazarî akıl söz konusu olduğunda, İbn Haldûn bir noktayı ısrarla vurgular. İnsan sebep-sonuç ilişkilerini ilk sebebe kadar izleyebilir mi? Ona göre sebepler geriye doğru gittikçe kat kat olur, karmaşıklaşır ve belirli bir noktadan sonra tamamen insanın kavrama alanı dışına çıkar.²⁷ Burada o, antik Yunan felsefesinin metafizik, ilâhiyat veya ilk felsefe adını verdiği bilgi sistemine karşı radikal bir tutum geliştirmek gayretindedir. Konumuz felsefî ilimler olmasa da, kelâm ve tasavvufu ilgilendirdiği için bunun üzerinde biraz durmak gerekiyor. Zaten İbn Haldûn bu konuyla ilgili en geniş değerlendirmelerini kelâm ve tasavvuf konuları çerçevesinde sunmuştur. Felsefenin burhan yöntemini nazarî aklın övgüye değer bir üretimi olarak görse de, İbn Haldûn aynı filozofların bu yöntemi insan düşüncesinin ulaşamayacağı bir alana uygulamalarını ve varlığın ortaya çıkışını bütünüyle açıklayabilecekleri gibi bir iddiaya kalkışmalarını eleştirmektedir. Kastettiği metafiziğin konusu olan mutlak varlık; akıllar, felekler, sudûr nazariyesi gibi meselelerdir. Ona göre insanın idrak gücünün sınırları iyi tayin edilemediği için bu alanda spekülasyonlar yapılmıştır. Bunlar filozofların zannettiği gibi burhanî yöntemle elde edilen kesin bilgiler olmayıp zandan ibarettirler. “Çünkü nazarî burhanın bir şartı önermelerinin (kaziyye) “evvelî-zatî” olmasıdır. Bu ruhanî varlıkların mahiyetleri ise meçhuldür. Buna burhanla ulaşmanın yolu yoktur.”²⁸ Eğer metafizik İslâm toplumunda salt bir felsefî faaliyet ve ilgi alanı olarak kalsaydı, belki de İbn Haldûn metafizikle bu kadar uğraşmak zorunda kalmayabilirdi. Tersine onun döneminde felsefenin metafiziksel iddiaları İslâm

²⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 482 ve sonrası.

²⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 429-32.

²⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 440.

toplumunda etkili olan iki ilim dalında çok fazla ciddiye alınmaktaydı: Kelâm ve tasavvuf.

Kelâm. Daha önce işaret edildiği gibi Gazzâlî burhanî yönleme dayalı metafiziğe karşı çıkmış, ama kelâmî ilk felsefe gibi ilimler piramidinin tepesine yerleştirmiş ve onun konusunu ilk felsefenin konusu olan “mevcut” yani “en genelde varlık” olarak tanımlamıştı. Ancak konu açısından yapılan bu köklü değişim, bir süre sonra mesaili etkileyecek ve daha sonra da metafiziğin ya da ilk felsefenin konu çerçevesi kelâmın meşgul olduğu alanları etkileyecekti. İbn Haldûn, önce kelâmî felsefî ilimlerden ayrı bir konuma yerleştirerek onun ilk ilkelerinin (yani kıyas terimleriyle ifade edersek aslının) vahiyden geldiğinin unutulmaması gerektiğine dikkat çekmektedir. Ona göre ilk felsefe ile kelâm, paralel ilimler olarak konumlandırılmamalıdır. Bunlardan biri felsefî ilimdir, diğeri ise vaz’î ilim. Ona göre kelâmcının görevi asılları temellendirmektir; metafizik yapmak değil.²⁹ O, bu ilmin ortaya çıkış tarihini incelediği pasajlarda, bu ilmin imanî ilkeleri savunma karakterine özellikle dikkat çeker. Bu ilim ümmet içinde bidatlere karşı İslâmî yolu/sünneti ve selefin yolunu savunmak için sonradan çıkmıştır; varlık sebebini bu amacından almaktadır.³⁰ Kuşkusuz filozofların metafiziksel iddialarının imanî ilkeler için bir tehdit oluşturduğu doğrudur ve bu tehdit onların yöntemlerini kullanarak bertaraf edilebilir. Nitekim o, Gazzâlî’nin ve Râzî’nin bu konudaki çabalarını takdir eder; ama ona göre müteahhirin kelâmcıları ve özellikle çağındaki Acem âlimleri (Beyzâvî’nin *Tavâliu’l-envâr* adlı eserini örnek olarak zikreder) kelâm ile ilk felsefenin konularını o kadar birbirine karıştırmışlardır ki, bunların aynı ilim olduğu izlenimi doğmaktadır. İbn Haldûn’un kelâmla ilgili bir düşüncesine de bu bağlamda işaret edelim. Kelâmın ârizî karakterinin, yani varlığını bidatçileri reddetmek amacından aldığı gerçeğinin bir uzantısı olarak İbn Haldûn, kelâma kendi zamanında artık gerek kalmadığı kanaatindedir. Çünkü ona göre bidatçiler bir daha ayağa kalkamayacak şekilde yok edilmişlerdir. Bu değerlendirmeden hareketle İslâm’ın inanç esasları bir tehditle karşılaştığında, İbn Haldûn’a göre kelâm tekrar fonksiyonunu icra edecektir. Sözünü ettiği kelâma ihtiyaç kalmadığı şeklindeki gözlemi, geçici bir duruma işaret etmektedir.

Tasavvuf. İbn Haldûn kelâm için serdettiği bu eleştirilere tasavvuf ilmini incelediği bölümde yeniden döner.³¹ Ona göre tasavvuf, ümmet içinde ortaya

²⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 437.

³⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 436-7.

³¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 449-59.

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 yoluyla. 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 ayrışmaktır. Bu, sahabe ve selef arasında yaygındır. İkinci asırda dünyaya yönelim yaygınlaşıp insanlar dünyaya karışmaya meyledince, ibadete düşkün olanlara sûfiye veya mutasavvıfe dendi.”³² Tasavvufu tanımlarken, İbn Haldûn 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. Nihâî matlup olan tevhid ve irfana ulaşıncaya kadar bu hâller devam eder. Ama İbn Haldûn'a göre, bu yöntem insanların ancak bir kısmının başarabileceği bir şeydir. Bununla birlikte tasavvuf yolunun esası nefsi terk ve onu fiiller açısından sorgulamak olduğuna göre, aslında şeriat ilmi iki kısımdan oluşmaktadır: Birincisi genelin yolu olup burada fetva ehli genel kuralları ortaya koyar. Diğeri ise mücadele 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 bulduklarını mânalara uygun bir terminoloji üretmişlerdir.

Tasavvufî tecrübenin ilgili olduğu bir nokta da keşf, yani perdenin kalkması olgusudur.³³ İbn Haldûn, daha önce söz ettiğimiz gibi, peygamberlik ve rüya ile bunun imkânına işaret etmişti. Bir anlamda ruhanî âlem adını verdiği âlemlerle ruhun buluşması anlamında mistik tecrübe diyebileceğimiz keşfin, ruhun duysal âlemlerle irtibatını azaltması ve ruhsal yetilerini güçlendirmesi neticesinde ortaya çıktığını ve nihayet melekî özellikler kazanarak Rabbanî bilgilere ulaştığını belirtir. Duysal 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 olmayacağına ve bunun da İslâm'daki ibadet ve zikir yoluyla sağlanabileceğinin altını çizer.³⁴

³² İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 449.

³³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 450-1.

³⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 452.

Tasavvufun kendine özgü terminolojisi ve yapısını tanımlayıp keşfin bu süreçteki önemini kabul ettikten sonra İbn Haldûn, zamanındaki tasavvufi 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.³⁵ Bu konuda mutasavvıfların söyledikleri şeyleri dört kısıma ayırarak her biriyle ilgili kendi hükmünü verir. Birincisi ve İbn Haldûn'un da tasavvufun gerçek niteliği olarak gördüğü mücahede ve bu süreçte ortaya çıkan zevkler ve makamlardan oluşmaktadır.³⁶ 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 değildir.³⁷ Aynen müteşabihlerin mahiyetini Allah'a havale ettiğimiz gibi, bunların iç yüzünü kavramak için de uğraşmak boş ve gereksizdir. Nazarî tasavvuf işte bu alanda eskilerin riyazetinden farklı bir yol tutmuş, vicdanî algıları nazarî ilim olarak takdim etmiştir. İbn Haldûn bu yaklaşımın Sokrates, Eflatun ve Aristo ile ilişkisine dikkat çeker.³⁸ Bir başka kaynak da Şîa'nın imamet anlayışı ve Hz. Ali'ye verdikleri konumdur.³⁹ Tasavvufta gözlemlediği üçüncü olgu ise kerametler olup bunların da gerçekliği yadsınamaz. Ve nihayet dördüncü olgu, sūfilerden 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 Haldûn, Hallac'ın bu hâlden çıktıktan sonra, yani bilinçli iken bile bunları söylemeye devam ettiği için cezalandırılmasını haklı görmektedir.⁴⁰

Sonuç olarak İbn Haldûn tasavvufi 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 ayrıran şey, naklî ilimlerin aslının vahiyyle bildirilmiş olmasıdır. Akıl burada fer'î, asla irca etme rolüne sahiptir; asıl vazedemez. İbn Haldûn, nazarî tasavvufu

³⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 451-2.

³⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 458-9.

³⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 458.

³⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 452-3.

³⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 455-6.

⁴⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 459.

ve felsefî kelâmı, insana asıl vazetme yetkisi verme eğilimi içinde olduğu için eleştirmektedir. İbn Haldûn'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 çıkaran, yeni fıkıh usulü yaklaşımı da aynı şekilde insanı asıl vazeden konumuna çıkarma eğiliminde gibidir. Naklî ilimler 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 pozitivistlik kapı aralayacaktır. Bu sebeple İbn Haldûn'un iki ilim 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. Bunun seleflilik şeklinde okunması sadece bir talihsizlik olmuştur. Aksine bu, tam da modern çağda göreceğimiz bilimin din üzerindeki yıkıcı etkisini asırlar öncesinden öngören bir zihnin bilim-din çerçevesinde tartışılan soruna çözüm olarak sunduğu, çağımız için de ufuk açıcı bir yaklaşımdır.

Dinî ilimlerin tarihi. İbn Rüşd'ün iki bilgi alanı arasına kalın bir duvar örmesi ve Gazzâlî'nin metafizik eleştirileri İbn Haldûn'da sentez edilmiş gibidir. Bu senteze o, kendi adıyla özdeşleşen ilm-i umran bakış açısını eklemiştir. İlm-i umran yöntemi tarihsel ve güncel olayları ve tabiatın insan üzerindeki etkilerini olduğu şekliyle gözlemleyerek bunların arkasında yatan ana eğilimleri ya da kendi ifadesiyle kanunları tespiti içermektedir. Bunu ilimlere uyguladığımızda onların tarihsel gelişimi ve hâlihazırdaki durumları ve umranın ilimlerin gelişmesi ve zenginleşmesine etkisi gibi meseleler ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar ayrı bir konu olarak ele alınmayı hak etse de, İbn Haldûn'un naklî ilimlerin tarihine ışık tutan bazı gözlemlerine kısaca değinmek, bu kavrama onun yüklediği anlamı daha iyi anlamak açısından yararlı olacaktır.

En genelde İbn Haldûn, dinî/naklî ilimlerin gelişiminde Hz. Peygamber ve ashabının tefsirlerinin rolüne işaret eder.⁴¹ Bu dönemde bilgi Kur'an okumakla alâkalı olduğu için, bilginin sahibine "kurrâ" denilmektedir. Okuyucu anlamındaki "kâri" kelimesinin çoğulu olan "kurrâ" isminin verilmesini, İbn Haldûn o dönemde kitap okumanın nadir ve garip bir şey olmasına bağlamaktadır.

⁴¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 409.

Zira Araplar ümmî bir topluluktuktu. Zamanla şehirler gelişip bu bilgiler olgunlaşarak daha düzenli yapılara dönüştüklerinde, özel bir bilgi ve bilgin sınıfı ortaya çıktı. Bunlara ilim ve âlim yahut fıkıh ve fakih dendi.⁴²

İlimlerin erken tarihiyle ilgili İbn Haldûn'un en ilginç gözlemlerinden biri, ilk Müslüman toplumun bedevî karakterine vurgusudur. Aslında o, ilimlerin ve mesleklerin ancak umranda gelişebileceği düşüncesindedir.⁴³ Arapların ilk zamanlarda ilim ve medeniyetten en uzak toplumlardan biri olduğuna dikkat çeker.⁴⁴ Bu dönemde bilgiler bedevî Arap toplumunda sırf naklî bir karakter arz etmekteydi.⁴⁵ İslâm toplumu bedevîlikten yavaş yavaş kurtulmuş ve İslâm'ın ikinci yüzyılında hadarî bir toplum ortaya çıkmıştır. İlimler açısından bu, tedvin çağıyla başlamaktadır. Tedvin çağından sonra yazı ve kitap İslâm toplumunun temel karakteri hâline gelecektir.⁴⁶ Bu gözlem Müslüman toplum üzerine gözlem yapmak isteyen modern sosyal bilimciler ya da oryantalistler tarafından çokça kullanılmıştır. Buna karşılık İbn Haldûn'un bakış açısının dinî ilimlerin tarihini inceleyen modern Müslümanlar tarafından yeterince takdir edilmediğine işaret etmek gerekir.

Bundan sonra tek tek ilimlere dönecek olursak, ilk vaz'î/şer'î ilim olan tefsirin gelişimi için yaptığı bir gözlem son derece ilgi çekicidir. Adına daha sonra rivayet tefsiri denilecek olan bu tefsir türünde İsrailiyat olarak bilinen birçok yanlış ve batıl bilginin ilk dönem tefsirlerinde yer almasını izah ederken İbn Haldûn şöyle der:

Bunun nedeni Arapların ehl-i kitap ve ehl-i ilim olmamaları, aksine bedevîlik ve ümmîlik baskın bir millet olmalarıdır. Oluşun sebepleri, yaratılışın başlangıcı, varlığın sınırları gibi beşerî nefislerin öğrenmek arzusuna kapıldığı bilgileri öğrenmek için yanıp tutuştuklarında bunu ancak kendilerinden önceki ehl-i kitaba sorup onlardan istifade ettiler. Bunlar Tevrat ehli Yahudilerle onların yolundan giden Hıristiyanlardır. O dönemde Araplar arasındaki Tevrat ehli kendileri gibi bedevî idi, ehl-i kitabın avamının bildiği bilgilere sahiptiler. Çoğunluğu Yahudilerin dinini benimseyen Himyerilerdi. Müslüman olduklarında, bu bilgiler kendileriyle beraber yaşadı. Ancak bu, ahkâm-ı şer'iyeye gibi Müslümanların ihtiyat gösterdiği konularda değil de yaratılışın başlangıcının nasıl olduğu ve benzeri efsane ve olaylara ilişkin konularda idi. Bunlar, Kâ'b el-Ahbâr, Vehb b. Münebbih, Abdullah b. Selâm gibi kişilerdi. Tefsirler bunlardan o amaçla yapılan mevkuf haberlerle doludur. Bunlar amel etmek için sıhhati araştırılan konularda değildir. Mü-

⁴² İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 416-7.

⁴³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 371-4, 402-5.

⁴⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 374-5.

⁴⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 407, 409, 413.

⁴⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 386-9.

fessirler bu gibi konularda daha gevşek davrandılar ve kitaplarını bu nakillerle doldurdular. Dediğimiz gibi, bunların dayanağı çölde yaşayan Tevrat ehlidir. Bunların naklettikleri bilgi tahkik edilmemiştir. Ancak sesleri uzakta kalıp şeref ve değerleri yüceldikçe, çünkü bunların din ve ehl-i İslâm arasında üstün konuları söz konusudur, bu bilgiler kabule mazhar oldu.⁴⁷

İbn Haldûn'a göre diğer tefsir türü dil, gramer ve belağat ilimlerinin Müslümanlar arasında yaygınlaşmasından sonra gelişmek durumundaydı; bu yüzden o alanda ilk önemli eser Zemahşeri'nin *el-Keşşâf*'ıdır.⁴⁸

Hadise gelince: İbn Haldûn'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.⁴⁹ Zamanında hadis ilminin amacının artık hadislerin sıhhatini tespit etmek olmadığını, çünkü bunun yapıldığını, hadisçilerin artık yazma kitapların sıhhatiyle uğraştıklarına ilişkin gözlemi de ilginçtir.⁵⁰ Nihayet son olarak *Sahîhayn* üzerinde ümmetin icma etmiş olduğunu söyler ve özellikle Buhârî üzerine şerh yazmanın "ümmet üzerine bir borç" olarak görüldüğünü belirtir.⁵¹

Fıkha gelince: Kuşkusuz en ilginç gözlemi fikhın bir ihtilaf ilmi oluşunu vurgulamasıdır.⁵² Bir diğer gözlemi ise Ebû Hanîfe'nin fıkhıdaki kurucu kişiliğine işaret etmesidir.⁵³ 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.⁵⁴ Burada Schacht'ın amel ve sünnet kavramlarına ilişkin değerlendirmelerini ve arkasından modern Müslüman ve oryantalist edebiyatta neden olduğu

⁴⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 409-10.

⁴⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 410.

⁴⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 415-6.

⁵⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 415.

⁵¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 414.

⁵² İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 416.

⁵³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 417-8.

⁵⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 418.

tartışmaları hatırlayabiliriz.⁵⁵ Fıkıh ilminin bir alt kolu olsa da, İbn Haldûn'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. Burada titiz bir tarihçinin anakronist okumaları fark eden yaklaşımla özelliikle dikkat etmek gerekir. Bir başka dikkat çektiği nokta da ferâiz ilmine ilişkin bazı eserlerin gereğinden fazla matematik vs.ye yer vermeleridir. Bu faydadan hâli olmasa da çok gerekli de değildir. Fıkıh usulünde Hanefî ve mütekellimûn yöntemlerine işaret etmesi,⁵⁶ Debûsî'nin Hanefî yöntemindeki kurucu rolüne değinmesi⁵⁷ de dikkat çeken gözlemler olarak kaydedilmelidir. Hanefî yöntemi daha çok benimsediğine dair izlenim, yazdıklarının satır aralarından edinilmektedir. Muhtemelen bu, zamanının kelâmcılarına karşı mesafeli duruşuyla yakından alakalıdır. Fıkıh usulü ile bağlantılı iki ilme daha değinir: Hilâf ve cedel ilimleri. Hilâfin mezheplerin varlığıyla yakından ilişkisine dikkat çekmesi ve bu ilmin değerli ve üstün bir ilim olduğunu belirtmesinden anlaşılan, onun taklit ve mezhep kavramlarına negatif bir anlam yüklediğidir. Son olarak fıkıh usulü ile bağlantılı diğer bir ilim de cedel ve münazara ilmidir. İbn Haldûn bu ilmin gerekli olan, yani zaruri ilimlerden olmadığına, sadece bilimsel tartışmayı geliştiren kemalî (tamamlayıcı) bir ilim olduğuna, varlığı ile yokluğunun çok fazla bir kayıp teşkil etmeyeceğine dikkat çeker.⁵⁸

Sonuç

Pozitivist-aydınlanmacı bir sosyal bilimci gibi ampirik rasyonalizme bağlı ama, ruhun/nefsin ait olduğu bir aşkın dünyaya ve bu dünyaya peygamberî, sûfî ve mistik bir yolla bir şekilde ulaşılabileceğine inanması ile de aydınlan-

⁵⁵ Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Oxford University Press, 1950); Schacht'a tepkiye bir örnek: M. M. Azami, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Riyad: King Saud University Press, 1985); Türkçesi: *İslâm Fıkhı ve Sünnet -Oryantalist J. Schacht'a Eleştirisi-* (çev. Mustafa Ertürk, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996).

⁵⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 426-7.

⁵⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 426.

⁵⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 429.

macı-pozitivist düşünceden ayrılan Haldûnî yöntem, daha önce işaret ettiğimiz gibi, İbn Rüşd ve Gazzâlî sentezinin kendi icadı olan ilm-i umran ile buluşmasının bir neticesidir. İbn Rüşd gibi şer'î/vaz'î ilimlerle felsefi/hikemî ilimler arasına kalın bir duvar çeker; Gazzâlî gibi burhanî bilginin aşkın dünya ile ilgili yargılarının kesinlik taşımadığına inanır. Yine Gazzâlî gibi mistik tecrübenin, aşkın dünyaya açılan bir kapısı olduğunu kabul eder. Kelâmın ve tasavvufun bu açıdan metafizikleştirilmesine karşı çıkar. Bunların şer'î bir ilim olarak kıyas yöntemine bağlı olmaları gerektiğine inanır. Belki de modern dönemdeki bilim-din tartışmalarını öngörürcesine bunların ayrı alanlar olduğunun altını çizerek ve bunların birbirine karıştırılmaması gerektiğini söyler. Onun tıbb-ı Nebvî ile ilgili değerlendirmesi işte bu çerçevede okunması gereken bir değerlendirmedir.⁵⁹ Ona göre Kur'an ve Hz. Peygamber din için gelmiştir; yoksa akli ilimleri vazetmek için değil.

O hâlde İbn Haldûn'a göre naklî ilim ya da dinî ilim alanı müstakil (otonom) bir bilgi alanıdır; bu bağımsız karakterini bir vazedicinin (Yüce Allah'ın peygamber aracılığıyla) ilk ilkeleri ve öncülleri (asl, usûl) bir veri olarak göndermesinden almaktadır. *Mukaddime*'deki genel yaklaşımından anlaşılacağı gibi o, insanın fikrî ve zihnî yetilerinin dinî ilimlerin gelişiminde rolü olmadığını söylememektedir. Tam aksine "umran" ilerledikçe, bu ilimler kavram ve terimleriyle gelişmekte ve olgunlaşmaktadır. Bu açıdan o ilerlemecidir. İbn Haldûn'a göre, naklî ilimler, insanın düşünme yetisinin müstakil olarak vazettiği akli ilimlerden ayıran temel unsur, naklî ilimlerin insan üstü bir kaynaktan vazedilen asıllarının, insanın düşünme yetisinden bağımsız bir şekilde "verili" olmasıdır. Ona göre yaşadığı çağda naklî ilimlerden ikisi, yani kelâm ve tasavvufu felsefi ilimler arasındaki çizginin doğru çekilememesi, bu iki alan arasında bir karışıklığa neden olmuştur. Aynı gözlemin bugün diğer temel bir naklî ilim olan fıkıh için de yapılabileceğine yukarıda işaret etmiştik. Her ne kadar onun gözlemleri kelâmı tasavvufu koruma kaygısından doğmuş gibi görünse de, aslında bunların felsefi ilimlerin bağımsızlığını savunmak şeklinde anlamak da mümkündür.

⁵⁹ İbn Haldûn tıbb-ı nebevî ile ilgili şöyle diyor: "... Dinî metinlerde aktarılan tıp bilgisi bu türdendir. Bunlar vahiyle ilişkili değildir; Araçlar arasında alışkanlık türünden yaygın şeylerdir. Bunlar bağlanması gereken meşru kılınmış kurallar oldukları için değil, Peygamberimizin alışkanlıkları ve doğasını oluşturan çeşitli özellikleri olmaları nedeniyle kaydedilmiştir. Çünkü Peygamber bize dinî kuralları (şer'î) öğretmek için gönderilmiştir; yoksa tıp yahut başka bir deneye dayalı bilgiyi öğretmek için değil. Bu yüzden sahih hadis kitaplarında kaydedilen tıpla ilgili sözlerini dinî kural gibi okumak gerektiğine ilişkin hiçbir delil yoktur. Ancak samimi inanç ve bereket elde etmek için bunlar kullanılırsa büyük bir etkisi olur. Ama bu bildiğimiz tıp bilgilerinin bir neticesi değil, inanca dayalı sözlerin bir sonucudur ...", *Mukaddime*, s. 479-80.

İnsanların sahip olduğu bilgilerin ikili karakteri, İslâm'a özgü bir durum olmasa da, İslâm medeniyetinde bu durum diğer kültür ve medeniyetlerde olmadığı kadar önemszenmiş ve İbn Haldûn'un da içinde yer aldığı pek çok düşünür tarafından ayrıntılı açıklamalara konu edilmiştir. Başka kültür ve milletlerin de vaz'î/naklî ilimleri olduğuna İbn Hazm'ın işaret ettiğini ve İbn Haldûn'un da bunu kabul ettiğini yukarıda belirtmiştik. Ama örneğin, geleneksel Hıristiyan bilgileri teoloji (ilâhiyat) altında toplanmakta ve çok çeşitli teolojilerin varlığı kabul edilmektedir. Ancak teoloji bildiğimiz gibi Yunanca bir kelime olup Aristo'nun ilimler tasnifinde nazarî ilimlerin en üst ilmi olduğundan Hıristiyanlıktaki ilimler tasnifinin Aristo tasnifi dışında bir tasnif geliştirmediği görülmektedir. En gelişmiş tasniflerden biri olan Thomas Aquinas'ın tasnifi de özünde Aristocudur.⁶⁰ Bizde de zaman zaman benzer eğilimleri görülen bu olgunun Hıristiyanlıkta genel kabul gören bir şey olduğu anlaşılıyor. Bunun en önemli sebebi belki de Hıristiyanlığın ilk üç asrında küllî bir toplumsal modele sahip olmaması ve bu sebeple Roma kurumlarını benimsemek zorunda kalmasıdır. Sezar'ın hakkının Sezar'a verilmesi ilkesi de böyle bir gelişmenin sonucunda ortaya çıkmıştır. Müslümanlar ise bütünüyle kendi damgalarını taşıyan bir toplumsal yapıya sahip olma şansını en baştan beri elde etmişlerdi. İslâm toplumunda, toplumsal yapıyı anlamlı kılan, kuşkusuz hukuku (şeriat) ve hukuk olmasaydı belki de ayrı bir ilimler tasnifine gerek kalmayabilirdi. Nitekim yukarıda da gördüğümüz gibi, kelâm ve tasavvuf aynen Hıristiyanlıkta olduğu gibi teoloji altına bir şekilde yerleştirilebiliyordu.⁶¹

Dinî ilimlerin gelişimine ilişkin söyledikleriyle genel bir değerlendirme yapmak gerekirse, İbn Haldûn'un gözlemleri modern bir araştırmacının gözlemlerini çağrıştırmaktadır. Bu tesadüften hareketle zaman zaman modern araştırmacıların, günümüzdeki bazı varsayım ve kanaatleri İbn Haldûn'a mal ettiklerini görüyoruz. Örneğin İbn Haldûn'un İslâm medeniyet ve düşüncesinin gerileme ve batmaya yüz tuttuğunu düşündüğünü iddia edenler vardır. Hâlbuki İslâmî ilimlerle ilgili değerlendirmelerinin hiçbirinde İbn Haldûn böyle bir söyleme sahip değildir. Hatta tam tersine, kendi döneminde ilimlerin parlak ve canlı bir çağı yaşadıklarını açık seçik bir şekilde dile getirmiştir.

⁶⁰ E. D. Simmons, "Sciences, Classification of", *New Catholic Encyclopedia* (Washington: The Catholic University of America, 1967), XII, 1220-4.

⁶¹ Her ne kadar oryantalist önyargılarla dolu olsa da, konunun diğer taraftan nasıl görüldüğünü görmek için bk. Toby E. Huff, "Science and Metaphysics in the Three Religions of the Book", *Intellectual Discourse*, 8/2 (2000), s. 173-98.

İbn Haldûn'un bakış açısının günümüz araştırmacıları için çok değerli fırsatlar sunduğunu belirtmemiz gerekir. Belki de modern araştırma teknikleri "art niyetli" oryantalizm aracılığıyla bize empoze edildiği hissine kapıldığımız için tarihsel-sosyolojik araştırma tekniklerine dinî ilimlerin tarihini incelemede çok fazla itibar etmedik. Ama görüyoruz ki aslında oryantalizm İslâm kültür ve medeniyetine ilişkin bazı önemli tespitlerini İbn Haldûn'dan veya onun yönteminden almıştır. Bu bağlamda onun Arapların ümmî bir toplum iken yazılı kültüre geçmeleri sürecine, yani tedvin çağına işaret etmesi ve ilimlerin oluşum tarihini inşa eden bir bakış açısına sahip olması örnek olarak gösterilebilir. Hadislerle ilgili modern tartışmalarda İbn Haldûn'un bu gözlemi esas alınmış olsaydı, çok daha soğukkanlı bir bakış açısı geliştirilebilirdi. Ayrıntılarda İbn Haldûn'un pek çok gözleminde hata olsa bile (ki 800 yıllık bir kültürün tarihine ilişkin gözlemlerde eksik ve yanlış gözlemler olmasından doğal ne olabilir), yönteminin sağlıklı ve makul bir zemine oturmadığı söylenemez.