

İSLAM DÜŞÜNÇESİNDE İLİMLER TASNİFİ

Ömer Türker*

Özet: Bu makale İslam düşüncesinde ilimler tasnifi yazım geleneklerinin ortaya çıkışını incelemeyi amaçlamaktadır. Makalenin iddiası şudur: İslam öncesine ait felsefe eserlerinin tercümesiyle başlayan ilimler tasnifi yazım geleneği, esas itibarıyla İslam düşüncesindeki akıl-vahiy veya din-felsefe ilişkisi sorununun bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Buna bağlı olarak İslam düşünürlerinin ilimler tasnifi iki ana teoriye dayanmıştır. Teorilerden birincisi, Fârâbî tarafından geliştirilen ve vahyi aklî bilginin duyulur formda ifadesi olarak açıklayan nübüvvet teorisidir. Bu teori, İbnü'l-Ekfânî'nin *İrşâdü'l-kâsüd* adlı eserinde en sistemli ifadesini bulmuştur. Dinî ilimler erbabı tarafından geliştirilen ikinci teori ise vahyî hakikatin en kesin ifadesi olarak kabul ederek ilimleri İslam dininin asıllarından istidlâl yoluyla çıkarılan ilimler ile salt akıl gücüyle ulaşılan ilimler olarak taksim eder. Bu teori, Taşköprüzâde'nin *Miftâhu's-saâde* adlı eserinde en gelişmiş ifadesini bulmuştur.

Anahtar Kelimeler: İlim, Tasnif, Din, Felsefe, Metafizik.

Classification of Sciences in Islamic Thought

Abstract: This paper aims to discuss the emergence of the traditions of classification of sciences in Islam. It is argued that these traditions were mainly the result of the problematic relationship between reason and revelation and religion and philosophy, and were based on two theories. One is the theory of prophecy (*nubuwwah*), developed by al-Farabi, which explains the revelation as an expression of intellectual knowledge in sensible forms. The most systematic application of this theory is found in *İrshâd al-qâsîd* by Ibn al-Akfânî. The other theory, which is developed by various Muslim scholars of traditional Islamic disciplines (kalam-fiqh-tasawwuf, etc.), accepts the revelation as the absolute expression of the truth. This second theory finds its most developed application in *Miftâh al-sa'âdah* by Tashkopruzâda

Key Words: Scinence, Religion, Philosophy, Classification, Metaphysics.

İslam düşüncesinde ilimlerin tasnifini kapsamlı olarak incelemeyi amaçlayan çağdaş çalışmalar, Câbir b. Hayyân (ö. 200/815) veya Yakub b. İshâk el-

* Dr., İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM).

Kindî'nin (ö. 252/866) risaleleriyle başlayıp Fârâbî (ö. 339/950), Ebûl-Hasan el-Amîrî (ö. 381/992), İbn Sînâ (ö. 428/1037), İbn Hazm (ö. 456/1064), Gazzâlî (ö. 505/1111) ve sonraki yüzyıllarda yaşamış düşünürlerin kaleme aldığı ilim tasniflerinin tasnif tarzlarını tahlil ederler. Osman Bakar'ın Fârâbî, Gazzâlî ve Kutbüddîn Şîrâzî hakkındaki *Classification of Knowledge in Islam* (Kuala Lumpur, 1992) başlıklı çalışması istisna edilirse bu tahliller çoğunlukla, tasnifin hangi ölçüte göre yapıldığını ve tasnifler arasındaki farkları belirlemeyi amaçlar. Halbuki herhangi bir tasnifin hangi ölçüler dikkate alınarak yapıldığını belirlemek nispeten kolaydır. Zira bir tasnifteki ilimlerin hiyerarşik düzeni, bize o tasnifin konu, gaye, yöntem veya başka herhangi bir ölçüt bakımından yapıldığını gösterir. Fakat bu tespit, İslam düşüncesinin temel sorunlarıyla ilişkisi kurulmadığı sürece, bize yalnızca ilimlerin konusu ve ilişkileriyle ilgili genel bir tasvir verir. Bu bakımdan ilimlerin tasnifine ilişkin eserler hakkında yapılacak bir incelemenin cevaplaması gereken temel soru, tasniflerin İslam düşünce geleneğini şekillendiren hangi ana sorunun uzantısı olduğudur.

Câbir b. Hayyân veya Kindî'nin risalelerinden Saçaklızâde'nin (ö. 1145/1732) *Tertibü'l-ulûm* adlı eserine kadar ilimler tasnifi hakkındaki yazılar bir bütün olarak değerlendirildiğinde tasnif literatürünün esas itibarıyla İslam düşüncesindeki genelde din-felsefe, özelde akıl-vahiy ilişkisi sorununun bir sonucu olduğu görülür. Özellikle aklî ve naklî ilimlerin tamamını kapsayan tasnif eserleri, yazarlarının din-felsefe ilişkisi sorununun çözümüne bağlı olarak şekillenmiştir. Tasnif eserlerinin ilk olarak din-felsefe ilişkisini bir sorun olarak vazedenden filozoflar tarafından yazılmış olması bu durumu gösterdiği gibi tasnif tarihindeki köşe taşlarını daha doğru belirlemek de ancak tasnif literatürünü din-felsefe veya akıl-vahiy ilişkisi sorununa bağlı olarak okumakla mümkündür.

Din-felsefe ilişkisinin temel sorusu, varlık hakkındaki kuşatıcı ve kesin bilginin yani metafizik bilginin hangi yolla elde edilebileceğidir. Bir başka açıdan bu soru, insanın düşünce ve davranışları açısından yetkinleşerek sonsuz mutluluğa ulaşmasını sağlayan şeyin ne olduğudur.

Müslümanlar, Tanrı, Tanrı-âlem ilişkisi, insanın varlığının gayesi, ölüm sonrası hayat gibi metafiziğin meseleleri hakkında kesin bilgilerin peygamberler tarafından öğretildiğine ve bu bilgilerle uyumlu davranışların da yine peygamberler tarafından örneklendiğine inanmışlardır. Diğer deyişle düşünce ve davranış bakımından yetkinleşerek dünya ve âhîret mutluluğuna ancak peygambere tabi olmakla ulaşılacağına inanmışlardır. Bu bakımdan İslam'da

ilimler ilk olarak Kurân ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünneti etrafında yapılan çalışmalar neticesinde ortaya çıkmıştır.

Hız. Peygamber (s.a.v.) hayattayken vahyin nüzûl süreci ve sünnetin de tahakkuk süreci devam etmesine rağmen Hz. Peygamber'in vefatından sonra müslümanların elinde, Kurân ile Peygamber'in sözleri ve uygulamaları kalmıştır. Ancak söz ve uygulamalar sabitesini koruduğu halde hem niceliksel olarak müslümanların sayısı artmış hem de daha önce bulunmayan ve bu nedenle nasların yorumlanması gerektiren durumlar baş göstermiştir. Henüz Hz. Ömer döneminde Suriye, Irak ve İran gibi geniş toprakların İslam Devletine katılması; vergi ve arazi hukuku, savaş esirlerinin durumu gibi pek çok meselenin çözümlenmesini gerektirmiştir. Yine müslümanlar arasında iç savaşların yaşandığı "fitneler dönemi", Kurân'da mümin, münafık, fasık, kâfir gibi pek çok niteleyici kelimenin anlamının yeniden düşünülmesini zorunlu kılmıştır. Öte yandan yeni fethedilen bölgelerde İslamlaşmanın yayılması, dinin nasıl ve hangi araçlarla anlatılacağına yanı sıra yeni toplumsal şartlarda nasıl yaşanacağı sorununu da gündeme getirmiştir.

Bu süreçte gerek Arap olmayanların Müslümanlığı kabulü gerekse de şehirlerde yaşayan Arap nüfusun Arap olmayanlarla karışıp dildeki safiyetlerini yitirmeleri, hem ilâhî kelâmın hem de Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünneti hakkındaki haberlerin dil seviyesinde anlaşılması sorununu da ortaya çıkarmıştır. Bu durum zaman içerisinde ilâhî kelâm ile muhatapları arasında dil seviyesi de dahil olmak üzere hemen hemen her seviyede bir mesafenin ortaya çıkmasına neden olmuştur.¹ Bu nedenle müslümanlar, Kur'ân ile kendileri arasındaki irtibatın sürekliliğini sağlamak için bütün yönleriyle Kur'ân'ı incelemeye ve Hz. Peygamber'in söz, davranış ve takrirlerini tespite girişmişlerdir ki naklî ilimlerin tedvîn süreci bu çalışmalarla başlar. Medine, Mekke, Şam ve Basra gibi şehirlerde bulunan meşhur sahabilerin Kurân öğretme faaliyetleri, buralarda ilim halkalarının oluşmasını sağlamış ve bu halkalar zamanla tefsir ve fıkıh ekollerine kaynaklık etmiştir. Çünkü Kurân öğretimi faaliyetleri, gerçekte Kuran'ın nasıl okunacağı ve anlaşılacağı ve tek tek meselelerle ilgili Hz. Peygamber'in söz, takrir ve uygulamalarının neler olduğunu içermesinin yanı sıra gerek o bölgede gerekse de genel olarak İslamlaşan bölgelerde ortaya çıkan yeni durumlar hakkında Kuran ve sünnet

¹ Bk. Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsid*, İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1305, I, 6; amlf., *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 1999), s. 93-96.

doğrultusunda nasıl hükümler verileceğini içermiştir. Bu nedenle hicri ilk yüzyılda belli başlı şehirlerdeki (emsâr) ders halkalarında yapılan tedris faaliyetleri, sonraki yüzyıllarda müstakil disiplin haline gelecek olan tefsir, hadis, fıkıh, kelim ve tasavvuf ilimlerinin nüvesini oluşturmuştur. Bu halkalardaki tartışma konuları hakkında söylenenler, aynı zamanda birer Kurân tefsiri ve hadis yorumu olarak ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan söz konusu yorumların, genel olarak bir sözü ve özel olarak Allah kelâmını ve hadisleri anlamanın şartlarını haiz olması amaçlanmıştır.

Kurân ve hadisler, Hz. Peygamber dönemindeki toplumun gündelik dilinde ifade edildiğinden herhangi bir ayetin veya hadisin anlaşılmasında hareket noktası gündelik dilin içerikleri olmuştur. Ancak gündelik dildeki ifadelerin Kurân ve hadisler söz konusu olduğunda anlamı, bizzat ayet ve hadisteki hükmün konusu ve yüklemine tabiatına göre keşfedilmiştir.² Eğer dilin mevcut içerikleriyle bir konu hakkındaki araştırmanın neticesinde ulaşılan kavram ve yargılar örtüşüyorsa bu durumda ilgili ifadenin hakikat olduğu sonucuna varılırken bu örtüşmenin gerçekleşmemesi durumunda, söz konusu anlam veya içeriğin herhangi bir ilişkiden dolayı başka bir anlam ve içeriği ifade etmeye vasıta kılındığı ve lafızların da bu kullanımı dile getirdiği yani isnat veya lafızların mecazî olarak kullanıldığı sonucuna varılmıştır. Bu bağlamda doğruluk veya hakikatin ölçüsü, geriye dönük araştırma sürecinde akli ve dîni zorunlu bilgilerin istidlâl yoluyla bütün kavram ve önermelerin dayanağı yapılmasıdır. Diğer deyişle istidlâl süreci, kesin olduğu bilinen veya kabul edilen dinî ve akli ilkelerden hareketle doğru sonuçlara ve mutabık tasavvurlara ulaşılması amaçlanmıştır.

Bu süreç, bir taraftan dinî nassların derlenmesi ve yorumlanması çalışmalarını diğer taraftan dil çalışmalarını içerir. Dil çalışmaları, bir yönüyle Arapça'nın verilerine özgü iken diğer yönüyle herhangi bir dilin varlığını ve naklini mümkün kılan ve bütün diller için gerekli ve geçerli olan şartları taşımıştır. Aynı durum dinî nassların derlenmesi ve yorumlanması faaliyetleri için de geçerlidir. Bu faaliyetler, bir yandan araştırmanın nesnesi olan dinî metni, ifadeyi veya hitabı diğer yandan herhangi bir metni, ifadeyi veya hitabı anlamanın şartlarını taşımıştır.

² Erken dönemde nassın anlaşılması ve tevilin mahiyeti hakkındaki tartışmalar için bk. Ömer Türker, *Mukâtil b. Süleyman'ın Kur'ân'ı Te'vil Yöntemi*, (Basılmamış yüksek lisans tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999), s. 22-36.

Esas itibarıyla dinî önermelerin konu ve yüklemeleri hakkında araştırma ve istidlâl dayalı böyle bir kavrayışın yanı sıra dinî kavram ve önermelerin ancak dini pratiklerin yapılmasıyla idrak edilebileceği üzerine kurulu bir hareket de hicrî ilk yüzyıldan beri var olagelmıştır. Doğal olarak istidlâl ve tecrübe arasında keskin bir ayırım yapmak ve özellikle ilk iki yüzyılda bu ikisinin müstakil yöntemler olarak görüldüğünü söylemek isabetli olmayabilir. Ancak Kurân ve hadislerin bizzat Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünnetini tatbik etmekle anlaşılacağını ve her bir davranışın kendisiyle uyumlu bir bilgi doğuracağını iddia eden bir dini topluluk oluşmuştur ki zâhidler olarak adlandırılan bu grup, sonraki dönemlerde yaygın olarak "sûfiler" veya "mutasavvıflar" olarak tanınacaktır.

Her iki yöneliş de ilk iki asırda konularına göre farklı disiplinlerin oluşmasına sebep olmuştur. Dil araştırmaları, lugat, sarf, nahiv ve belâgat ilimlerinin; Kurân ve hadis araştırmaları ise tefsir, hadis, fıkıh ve kelim ilimlerinin; dini önermelerin ancak dinî pratiklerin yapılmasıyla kavranabileceği iddiasında olanların ulaştığı bilgiler ise tasavvuf ilminin oluşumunu sağlamıştır. Dolayısıyla tefsir, hadis, fıkıh, kelim ve tasavvuf ilimlerine dinî metin ve uygulamaları dayalı olduğu için dinî ilimler; bu ilimlerin tahsilinde kullanılan dil ilimlerine de âlet ilimleri adı verilmiştir. Hicri ikinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren Kurân ve sünnetten hüküm çıkarmanın şartları müstakil bir literatürde incelenmeye başlanarak bu şartların incelenmesi fıkıh usûlü adı altında başlı başına bir âlet ilminin oluşmasını sağlamıştır.

Dinî ilimler genel olarak dinî nasları bütün olarak ulaşılabılır hale getirme ve bu nasları anlama çabasının ürünü olarak ortaya çıktığında temelde iki grupta değerlendirilmiştir. Buna göre Hz. Peygamberin söz, fiil ve uygulamalarını güvenilir bir şekilde derlemeyi amaçlayan ilme hadis; dini yükümlülüklerle sorumlu olanların davranışlarını ve dolayısıyla organların fiillerini inceleyen ilme fıkıh; genel olarak inanç esaslarını ve dolayısıyla kalbin fiillerini inceleyen ilme fikh-ı ekber (kelâm); belirli bir takım dinî pratiklerle dinî önermeleri kavramayı ve dolayısıyla kalbin hallerini açıklamayı amaçlayan ilme fikh-ı bâtın (tasavvuf) denilmiştir.

Dinî ilimler içinde tefsir, diğerlerinden farklı olarak hem nakledilen haberler ile Kurân ayetleri arasındaki ilişkiyi kurmayı hem de Kurân ayetlerini belirli kurallar doğrultusunda açıklamayı amaçlamıştır. Bu işlevi adı geçen diğer disiplinler de yaptığından tefsir bir faaliyet olarak bütün ilimler içinde icra

edilmiştir. Bununla birlikte hicri ikinci asrın ilk yarısından itibaren müstakil bir telif tarzı olarak tefsirler yazılmaya başlamıştır. Tefsirin diğer dinî ilimlerle ilişkisi her ne kadar onun daha geç dönemde diğer ilimlerden ayrışmasına sebep olduğu izlenimi verse de gerçekte tefsirin bir ilim olup olmadığı daima tartışma konusu olmuş ve tefsir ilmi denilen çalışma alanı, İslam tarihi boyunca ancak edebiyatıyla diğer disiplinlerden ayrışabilmiştir.

Dinî ilimlerin özellikle hicri ikinci yüzyılın ikinci yarısında birbirinden ayrışmaya başladığı söylenebilse de “ilim” kelimesinin erken dönemdeki karmaşık kullanımı daha dikkatli olmamızı gerektirir. Zira ilim kelimesi, genel olarak bilgi anlamına geldiği gibi belirli bir bilgiler kümesi, bilenin sahip olduğu bilme melekesi, nakledilen haber vb. geniş bir anlam öbeğini ifade eder. Hicri ilk iki yüzyılda sonraki dönemlerde olduğu gibi konusu, meseleleri ve ilkeleri belirli ve tümel kurallara sahip disiplin anlamında bir ilim tanımına rastlamak güçtür. Bunun yerine ilimler, konuları ve bu konuları inceleyen ilim adamları topluluğuyla birbirinden ayrışmıştır. Yani bir konu hakkında mevcut bilgi birikimine ilim; dönemin ilim anlayışına uygun şekilde bu birikime sahip olup onu yorumlarını da ilave ederek aktarma yetkisine sahip olana ise âlim denilmiştir. Bu nedenle erken dönemde yukarıda sayılan ilimlerle ilgili olarak muhaddisler, müfessirler, kelimciler, zâhitler (süffiler), fakihler ve dalciler gibi belli başlı zümreler oluşmuştur. Bu ilimlerin tamamı, derleme veya anlama açısından Kurân ve sünnetle ilgili olduğundan yer yer onları temsil eden zümreler arasında derin görüş ayrılıkları olsa bile bunlar arasında dahili bir ilişki var olagelmıştır. Bu bakımdan hicri üçüncü asrın başlarına kadar ortaya çıkan ilimler arasında Kurân ve sünneti farklı açılardan incelemeleri açısından zımnî bir tasnif mevcuttu ve bu zımnî tasnifin şemsiye kavramı “din”di. Bu nedenle de ilimlerin tamamı ya doğrudan dinî olmakla niteleniyor ya da dinî ilimlere araç işlevi görmekle dolaylı olarak dinî olmakla niteleniyordu. Bununla birlikte bu dönemde ilimler arasında bir hiyerarşi bulunduğunu söylemek güçtür. Her ne kadar kelim ilmi özellikle ikinci yüzyılda fikh-ı ekber adını almış ve özellikle üçüncü yüzyılın başlarında kuşatıcı bir varlık tasavvuruna ulaşmışsa da bu ad ona tevhitile ilgili bahislerden dolayı verilmişti. Ayrıca henüz bu dönemde bir konuya ilişkin bilgiler kümesi ile o konuyu inceleyen disiplin özdeşleşmediğinden kelim ilminin bütün dinî ilimlerin üzerinde felsefenin metafizikine benzer bir konumda bulunduğu söylemek güçtür. Zira dinî naslardan hareketle tümel bir varlık tasavvuruna ulaşmak ve bu tasavvur çerçevesinde Allah’ın zâtı, sıfatları, âlemlerle ilişkisi, peygamberliğin mahiyeti,

şer‘î isimlerin anlamları, meâd ve imâmet bahisleri hakkındaki ayetlerin yorumlanması işi herhangi bir fırkaya tahsis edilmemiş ve her fırka kendi teorik kabulleri doğrultusunda bu işi deruhte etmiştir. Böylesi bir ayrışma ancak hicri üçüncü yüzyılın sonlarından itibaren başlayacaktır.³

Felsefî Tasnif Geleneği

Muhtemelen dinî ilimlerin gerek Kurân ve sünnetle gerekse birbirleriyle ilişkisi hakkında belirgin bir kanaat olduğundan İslam'ın erken döneminde dinî ilimler erbabı tarafından herhangi bir ilimler tasnifi eseri kaleme alınmamıştır. İlimlerin tasnifine ilişkin eserler ilk olarak felsefî ilimlere ait kitapların Arapça'ya tercümesiyle yazılmaya başlamıştır. Çünkü felsefî eserler Arapça'ya tercüme edildiğinde felsefenin değişik branşlarıyla iştigal edenler, hem bu ilimleri tanıtmaya hem de felsefenin meşruiyetini temin etmek için genelde Kurân ve sünnet, özelde ise Kurân ve sünnet etrafında teşekkül eden dinî ilimlerle ilişkisini kurma ihtiyacını hissetmişlerdir. Bu sebeple İslam düşüncesinde ilimler tasnifi ilk olarak Câbir b. Hayyân'a (ö. 200/815) nispet edilen *Kitâbu'l-Hudûd* adlı bir risalede görülür. Bu risalede ilimler öncelikle ölüm ötesi hayata hizmet edenler ile ölüm öncesi hayata hizmet edenler olarak ikiye ayrılır ve birincilere din ilmi, ikincilere ise dünya ilmi adı verilir. Din ilimleri şer‘î ilimler ve akfî ilimler olarak ikiye ayrılır. Şer‘î ilimler kapsamına zâhir ve bâtın adı altında bilinen dinî ilimler; akfî ilimler kapsamına da çeşitli dallarıyla felsefî ilimler girer. Dünya ilmi ise değerli ve değersiz olarak ikiye ayrılır. Değerli ilim kapsamına sanatlar; değersiz ilim kapsamına ise zanaatlar girer.⁴ Fakat risaleyi yayımlayan Paul Kraus üslup ve dil özelliklerinden hareketle onun Câbir b. Hayyân'a ait olamayacağını hatta hicri üçüncü yüzyıldan önce yazılmış olmasının imkansızlığını iddia etmiştir.⁵ Buna karşın Fuad Sezgin risalenin Câbir b. Hayyân'a ait olduğu tezini savunmuştur. Doğal olarak bu risalenin Câbir b. Hayyân'a nispeti kesin olması durumunda ilk ilimler tasnifinin Abbâsîler dönemindeki kapsamlı tercüme hareketinden önce Helenistik eserler

³ Geniş bilgi için Ali Sâmî en-Neşâr'ın *Neşetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm* (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1977), Ahmed Emin'in *Fecru'l-İslâm* (Kahire : Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısıriyye, 1965) ve *Zuhru'l-İslâm* (Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısıriyye, 1966), Muhammed Âbid el-Câbirî'nin *Arap-İslam Aklının Oluşumu* (çev. İbrahim Akbaba, İstanbul : Kitabevi, 2000) adlı eserlerine bakılabilir.

⁴ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'l-Hudûd* (*Muhtârü resâilü Câbir b. Hayyân*, nşr. Paul Kraus [Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1935] içinde), s. 100-101.

⁵ Bk. Mahmut Kaya, "Câbir b. Hayyân", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayın ve Matbaacılık, 1992, VI, 537.

tercüme edildiği tarihlerde yazılmış olması gerecektir. Şayet böyleyse Câbir'in tasnifi insan nefsinin manevî bir cevher olduğunu esas alarak bütün bilgi ve bilimlerin, nefsi yetkinleştirilenler ile beden bu dünyada idamesine hizmet edenler olarak ikiye ayrılmasına dayalıdır. Bu nedenle de tasnifteki "din" kelimesi, şeriat anlamındaki meşhur kullanımından farklıdır. İlk bakışta tasnifin en önemli özelliğinin de nefsin yetkinleştirilmesinde bilinen anlamıyla dinî ilimler ile felsefî ilimlerin iki ayrı yol olarak vazedilmesi olduğu hissi uyanır. Fakat risaledeki şer'î ilim tanımı bu hissini tamamıyla yanıltıcı olduğunu göstermektedir. Çünkü şer'î ilim, "din ve dünya açısından faydalı siyasetlerin en üstününün amaçladığı ilim" olarak tanımlanır.⁶ Oysa şer'î ilimlerin bu şekilde tanımlanarak gerçekte pratik felsefî ilimler kapsamında mütalaa edilmesi İslam düşüncesinde ilk kez Fârâbî (ö. 339/950) tarafından geliştirilen nübüvvet teorisinden sonra ortaya çıkmıştır. Bu nedenle söz konusu tasnifin, Paul Kraus'un da belirttiği gerekçeler nedeniyle, hicrî ikinci yüzyılda Câbir b. Hayyân tarafından kaleme alınmış olması muhtemel değildir.

Kitâbu'l-Hudûd'un tarihlenmesine ilişkin sorunlar nedeniyle olsa gerek çağdaş araştırmacıların bir kısmının ilimler tasnifi olarak kabul ettiği ilk yazı, Yakub b. İshâk el-Kindî'nin (ö. 252/866) *Kitâbu Aksâmi'l-imi'l-insî* adlı risalesidir.⁷ Kindî'nin bu risalesi günümüze ulaşmamış olsa da yine ona ait *Kütübü Aristoteles ve mâ yuhtâcu ileyhi fi tahsîli'l-felsefe* (Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine) adlı risalede felsefî ilimlerle ilgili kayıp risaleye ihtiyaç bırakmayacak bir tanıtım yer almaktadır.⁸ Fakat Kindî'nin bu risalesinin bir ilimler tasnifi sayılması oldukça zordur. Çünkü Kindî söz konusu risalede aklî ilimlerin kısımların sayarak bütün bu ilimlerin insan çabasıyla elde edilmesi anlamında insanî bilgilerden oluştuğunu söylemekte ve bununla birlikte vahyin insan çabasına dayanmayıp Allah'ın öğretmesiyle elde edilen bilgi olması nedeniyle daha üstün olduğunu belirtmektedir. Kindî'nin ilahî ilim dediği şey, sadece peygamberlere gelen vahiyden ibarettir ve filozof ne vahiy etrafında

⁶ Bk. Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'l-Hudûd*, s. 102.

⁷ Bk. Hâlid Hadîdî, *Felsefetü ilmi tasnifi'l-kütüb*, Kahire: Mektebetü'n-Nahda el-Mısıriyye, 1969, s. 47; Mahmut Kaya, "Kindî ve Felsefesi" (*Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2002, içinde), s. 17. *Kitâbu'l-Hudûd*'un Câbir b. Hayyân'a nispetiyle ilgili herhangi bir tartışma yapmayan bazı araştırmacılar tasnif tarihini Câbir b. Hayyân'la başlatır. Bk. İhsan Abbas, *Resâilü İbn Hazm el-Endülüsî*'nin (nşr. İhsan Abbas, Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât, 1987) dördüncü cildine yazdığı giriş, s.12; İlhan Kutluç, "İlim", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayın ve Matbaacılık, 2000, XXII, 113.

⁸ Bk. Kindî, *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine (Felsefî Risâleler* [çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2002] içinde), s. 263-77.

oluşan ve belirli bir takım konulara bağlı olarak ayrıştırılan bilgi kümelerinin gerçekte birer ilim olup olmadığından ne de ilim iseler bu ilimlerin aklî ilimler hiyerarşisindeki yerinden bahsetmektedir. Başka bir ifadeyle Kindî peygamberin metafizik bilgiye Allah'ın öğretmesiyle ulaştığını ve vahyin de ma'kûlleri ma'kûl olarak içerdiğini kabul ediyor görünmekte hatta insanî bir çabaya dayalı olmadığından vahyi aklî bilgiye üstün tutmaktadır ama onun zihninde felsefî ilimler ile dinî ilimlerin ilişkisini kuracak ve hepsini bir bütün olarak tasnif edecek bir teori yoktur veya en azından bize ulaşan eserlerinde böyle bir teoriye sahip olduğu görülmemektedir. Dolayısıyla Kindî'nin ilâhî ve insanî bilgi ayrımının bir ilimler tasnifi sayılması uygun değildir ve Kindî *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine* adlı risalesinde yalnızca felsefî ilimlerin geleneksel tasnifini gerekçeleriyle birlikte anlatmıştır.⁹ Fakat Arapça'da ilim kelimesini hem bilgi hem de bilim anlamında kullanılmasından kaynaklanan bir yanlış nedeniyle çağdaş araştırmacılar Kindî'nin yaptığı "insanî bilgi" ile "ilâhî bilgi" ayrımından dinî ve aklî ilimleri ilk olarak taksim edenin Kindî olduğunu kabul ederler. Hatta Halid Hadîdî, Kindî'den önce dinî ilimlerin felsefî ilimlere dahil edildiğini ve ilk kez onun dinî ilimleri müstakil bir ilimler grubu olarak gördüğünü söyler.¹⁰ Bununla birlikte Halid Hadîdî'nin Kindî'den önce dinî ilimlerin felsefî ilimlere dahil edildiği görüşüne nasıl ulaştığını anlamak mümkün değildir. Çünkü bu konuda herhangi bir kaynağa atıf yapmamaktadır. Kindî'de "insanî bilgi" ifadesini aklî ilimlerle açıklamak mümkün iken "ilâhî bilgi" ifadesini dinî ilimler olarak açıklamak mümkün görünmemektedir.

İslam düşüncesinde gerçek anlamda bir ilimler tasnifi sayılabilecek ilk çalışma Fârâbî'nin *İhsâu'l-ulûm* adındaki müstakil telifidir. Yukarıda da belirtildiği ilimler tasnifi geleneği, esas itibarıyla varlık hakkındaki kuşatıcı ve kesin bilginin yani metafizik bilginin hangi yolla elde edilebileceği sorusu etrafında şekillenen din-felsefe veya akıl-vahiy ilişkisi tartışmasının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu soru ise özellikle Fârâbî tarafından dinin temelini oluşturan vahyin aklî bilgiden bağımsız müstakil bir bilgi kaynağı olup olmadığı sorusuna dönüştürülmüştür. Bu bağlamda Fârâbî sudûr düşüncesine dayalı meşşâf felsefenin akıl-madde veya ruh-beden ayrımını esas alarak bir nübüvvet teorisi geliştirmiştir. Bu teoriye göre gerçek anlamda bilgi denilen şey, ruhun dış ve iç

⁹ bk. Kindî, *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine*, s. 263-277.

¹⁰ Halid Hadîdî, *Felsefetü ilmi tasnifi'l-kütüb*, s. 47.

duyuların sağladığı hazırlık sayesinde faâl akıldan aldığı ma'küllerdir. Nasıl ki ruh ve faâl akıl cisimsel bir cevher değilse faâl akıldan taşıp ruha gelen ma'küller de cisimsel şeyler değildir. Ruha gelen ma'küller, ruhtan cisimsel güçlere intikal ettiğinde cisimsel formlara bürünürler. Çünkü algılama özelliğine sahip herhangi bir güç, algıladığı şeyi kendi doğasına uyumlu hale getirir. Aksi halde onun kendisine ulaşan şeyi algılaması imkansızdır. Bu nedenle özü bakımından manevi bir cevher olan akıldaki ma'kûl, özü bakımından cisimsel olan iç ve dış duylulara intikal ettiğinde cisimselleşir ve duyu organlarıyla idrak edilebilir hale gelir. İşte Fârâbî'ye göre vahiy denilen şey, faâl akıldan ma'kûlün mütehayyile gücü tarafından idrak edilmesidir. Mütehayyile gücü de cisimsel bir güç olduğundan onun idrak ettiği şeyler, ancak akıl tarafından idrak edilebilecek ma'küllerin duyulur formlarıdır. Dolayısıyla mütehayyilenin idrakinin bilgi haline gelmiş formunu sadece akıl bilebilir. Fakat genel olarak insanlar ma'külleri idrak edecek soyutluğa bilfiil sahip olmadığından peygamber faâl akıldan gelen feyzi mütehayyile gücünün idrak ettiği formda insanlara ulaştırır. Bu sebeple peygamberin tebliğ ettiği vahiy, ancak gerçek felsefedeki asıllarına irca edildiğinde doğru anlaşılabilir ve yalın anlamıyla kabul edildiğinde aslından çarpıtılmış olur. Fârâbî vahyi mütehayyile gücünün işlevi olarak değerlendirdiğinden dini pratik aklın kapsamına sokmuş ve dinî ilimleri de esas itibariyle peygamberin sözlerinden çıkarımlar yapmayı amaç edinen pratik disiplinler olarak görmüştür.¹¹ Böylece Fârâbî, felsefî ilimlerin geleneksel tasnifini koruyarak ilimleri teorik ve pratik olarak iki ayırmış, metafizik, matematik ve doğa ilimlerini teorik kısma; ahlak, ev idaresi, siyaset, fıkıh ve kelamı da pratik ilimlere dahil etmiştir. Öyle anlaşılıyor ki Fârâbî hadis ve tefsir gibi diğer disiplinleri, hakiki disiplinler olarak görmemiştir ve kelam ve fıkıh zımında değerlendirmiştir.

Fârâbî'nin nübüvvet teorisi, sonraki filozoflar tarafından vahiy keyfiyetine ilişkin model teori kabul edildiğinden onun tasnifi de sonraki filozofların ilim tasniflerini derinden etkilemiştir. Bununla birlikte sonraki dönemlerde ilim tasnifi yazan filozofları, Fârâbî'nin takipçisi saymakta aceleci olmamız gerekir. Fârâbî ile İbn Sînâ arasındaki dönemde yaşanan filozoflardan Ebûl-Hasan el-Amirî (ö. 381/992) Fârâbî'nin nübüvvet teorisinden "her peygamber

¹¹ bk. Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, nşr. Osman Emin (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1949), s. 43-113. Fârâbî'nin tasnifi hakkında ayrıntılı tahliller için bk. Osman Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*, Kuala Lumpur: Institute for Policy Research, 1992, s. 46-64; Yaşar Aydın, *Fârâbî*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008, s. 48-68, 121-28, 150-72.

hakimdir ama her hakim peygamber değildir” sonucunu çıkararak bir bütün olarak dinî ilimleri felsefî ilimlerden üstün görür.¹² Bu nedenle de ilimleri duysal ve aklî ayrımını esas alarak tasnif eder ve hem dinî ilimlerin hem de felsefî ilimlerin duysal, aklî ve karışık olmak üzere üç kısımdan oluştuğunu söyler. Buna göre dinî (millî) ilimler üç sanattan oluşur. Birincisi, duysal olup hadisçilerin sanatıdır. İkincisi aklî olup, kelimcilerin sanatıdır. Üçüncüsü ise duysal ve aklî arasında ortak yani ikisinin karışımı olup fıkıhçıların sanatıdır. Bu üç sanatın aleti ise dil sanatıdır. Hikemî (felsefî) ilimler de aynı şekilde üç sanattan oluşur. Birincisi duysal olup doğa bilimcilerin sanatıdır. İkincisi aklî olup metafizikçilerin sanatıdır. Üçüncüsü ise aklî ve duysal arasında ortak olup matematikçilerin sanatıdır. Bu üç sanata yardımcı ve araç olan sanat ise mantıktır.¹³

Dinî ilimler erbabının aşağıda işaret edeceğimiz tasnifleriyle paralellik gösteren bu tasnif, vahyi teorik bilginin duyulur ifadesi olarak ve dinî ilimleri de duyulur bilgiyi teorik bilgi gibi yorumlamanın sonucu kabul eden Fârâbî'nin tasnifine taban tabana zıttır. Fakat hem bu zıtlığın tam olarak kavranması hem de Fârâbî'nin etkisini taşıyan tasnifleri belirleyebilmek için Fârâbî'nin insanın yetkinliğiyle ilgili temel önermesine işaret etmemiz gerekir. Genel olarak Yeni Platonculuğun etkisini taşıyan meşşâî filozofların özelde de Fârâbî'nin felsefesinde insanın nihaî yetkinliğini ifade eden ana kavram “tecerrüd” (soyutlanma) kavramıdır. Tecerrüd kavramı, teorik ve pratik açıdan yetkinleşerek ruhu bedenine etkisinden kurtarmak demektir. Ancak bu anlamda tecerrüd etmiş bir kimse varlık olmak bakımından varlığın bilgisine sahip olabilir. Tıpkı faâl aklın bilgisi gibi kendiliğinde soyut olan ve sadece ruh tarafından idrak edilebilen bu bilgi ise duyulur formları algılamakla sınırlı olan mütehayyile gücüne geçmediği sürece sadece nazar gücüyle anlaşılabilir. Diğer deyişle soyut bilgiyi yalnızca soyutlanmış bir insan kavrayabilir. Şayet bu soyut bilgi, mütehayyile gücüne intikal ederse sıradan insanların anlayabileceği duysal formalarda ifade edilmiş olur. İşte bir peygamberin tebliğ ettiği vahiy de tam olarak böyledir. Yani gerçek bir filozof soyutlandığından ma'küllere sahiptir ama onun bilgiyi vahye dönüştürecek bir mütehayyile gücüne sahip olması zorunlu değildir. Aynı durum peygamber için de geçerlidir. Buna göre

¹² Âmirî, *l'âm bi menâkibi'l-İslâm*, nşr. Ahmed Abdülhamid Gurab (Riyad : Dârü'l-İsâle, 1988), s. 84.

¹³ Âmirî, *l'âm bi menâkibi'l-İslâm*, s. 80-81. Ayrıntı için bk. Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi: Din Felsefe Ulaştırıcısı Bir Düşünür*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992, s. 57-80.

bir peygamber ma'kûlleri ma'kûl olarak alabilecek bir soyutluğa sahip olmasa bile mütehayyile gücünün gelişmişliği nedeniyle faâl akıldan gelen feyiz onun mütehayyile gücünde duyulur formalara bürünebilir. Bu durumda peygamberin tebliğ ettiği vahyi ancak hakiki bir filozof anlayabilir ve bu anlam, hakiki bir felsefeye irca edildiğinde doğru anlaşılmış olur. Kelam ve fıkıh gibi bir peygambere tabi olan ümmette ortaya çıkan dinî ilimler, gerçekte peygamber gibi tecerrüd ve tahayyüle veya sadece tahayyüle sahip olan kimseler bulunmadığı zaman ortaya çıkan ve vahyi ma'kûl gibi algılayan insanların ürettiği disiplinlerdir. Bu nedenle de ancak toplumun varlığının devamı ve insanların yönetimi için işlevsel olabilir. Şu halde bunların pratik felsefe dahilinde mütalaa edilmesi gerekir.

Bu teori, İbn Sînâ tarafından da benimsenmiştir. İbn Sînâ'nın dinî ilimleri de içeren kapsamlı bir ilimler tasnifi bulunmamaktadır. Fakat *eş-Şifâ* külliyyâtının çeşitli pasajlarından anlaşıldığı kadarıyla o da aynı şekilde kelam ve fıkıh pratik felsefe dahilinde mütalaa etmiştir. Fıkıhın pratik ilimler kapsamına girdiğinde zaten herhangi tartışma yoktur. Kelama gelince İbn Sînâ kelamcılarını metafizikçi düşünürler olarak görmez, bilakis cedelci olarak kabul eder. Bu nedenle İbn Sînâ genel olarak Fârâbî'nin *İhsâu'l-ulûm*'da ortaya koyduğu tasnife sadıktır. İbn Sînâ da nübüvveti "nâmus" (yasa) kavramıyla ilişkili olarak ele alır ve bu nedenle pratik ilimlerin ayrıntısının peygamber tarafından açıklanabileceğini söyler.¹⁴ Fârâbî'yle hemfikir olsa da genel olarak nübüvvet teorisinde esashı sayılabilecek bir değişiklik yapmıştır. Ona göre "nübüvvet aklın tamamlayıcısıdır. Çünkü akıl bir şeyin varlığına veya zorunluluğuna delille ulaşamadığı durumda onun sadece mümkün olduğu sonucuna varır. Nübüvvet ise onun varlığına veya yokluğuna ayrıntılı bir şekilde vakıf olur. Böylece akıl bilmekte yetersiz kaldığı şeyi öğrenmiş olur."¹⁵ Her ne kadar bu düşünce Fârâbî'nin de hareket noktası olan "tecerrüd" fikrine dayansa da onun nübüvvet teorisine tamamen yabancıdır. Çünkü gerçek anlamda tecerrüdün filozofun temel yöntemi olan nazar ile elde edilmeyeceğini ima eder. Hatta *Ta'likât*'ta nazar yoluyla şeylerin hakikatinin gerçek anlamda kavranamayacağını söyleyerek bu düşünceyi daha açıkça ifade eden İbn Sînâ buradan hareketle

¹⁴ Bk. İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Mantığa Giriş*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), s. 7; amlf., *Kitâbu's-Şifâ Metafizik*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), II, 187-204; amlf., *Uyûnu'l-hikme*, nşr. Muvaffak Fevzi el-Cebr (Dimeşk: Dâru'l-Yenâbi', 1996), s. 63-64.

¹⁵ İbn Sînâ, *Risâle fî aksâmi'l-hikme* (Halide Yenen, İbn Sînâ'da İlimler Tasnifi, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2001, içinde), s. 24.

nazar yönteminin yanı sıra İslam dünyasında sûfilerin temsil ettiği müşâhede yöntemine yani namaz, oruç, zikir gibi birtakım pratiklerle nefsin tecerrüdüne kapı açar.¹⁶ Böylece nazar yönteminin yanı sıra metafizik bilgiye ulaşmanın bir başka yolu olduğu düşüncesini kabul eder. *İşârât*'ın "makâmâtü'l-ârifin" kısmında açıkça görülen bu kabul, İbn Sînâ'nın ilimler tasnifine yansımamıştır. Çünkü onun tasnifinde metafizik ilmi hala filozofların tekelinde bir disiplin olarak görülür.¹⁷

İbn Sînâ'nın nazar ve müşâhede yöntemleriyle ilgili tespitlerinin sonuçları ilk olarak Gazzâlî'de, ardından da Şihâbüddîn Suhreverdî ve Fahreddîn Râzî'de görülür. Gazzâlî'nin *İhyâ*'daki ilim tasnifi aşağıda zikredilecektir. Yine Gazzâlî *el-Munkız*'da İslam dünyasında metafizik bilgi iddiasında olan üç gruptan söz eder: Kelamcılar, filozoflar ve sûfiler. Bunlardan kelamcı ve filozoflar nazar yolunu kullanırken sûfiler müşâhede yolunu kullanırlar.¹⁸ Aynı şekilde Sühreverdî ve Râzî de metafizik bilginin nazar ve müşâhede olmak üzere iki yolla elde edildiğini söyler.¹⁹ Fakat Sühreverdî'den farklı olarak Fahreddîn Râzî nazar yolunu kullanan metafizikçilere mütakellimler de dahil eder. Çünkü bu tasnifi yaptığı ve nazar yolunu kullanarak metafizik bilgiye ulaşan düşünürlerin görüşünü anlatmayı amaçladığı *el-Metâlibü'l-âliyye* eseri filozof ve mütakellimlerin görüşlerini anlatır. Bununla birlikte Gazzâlî ve Râzî'nin kelamcıları metafizikçiler arasına dahil etmesi Fârâbî çizgisinde gelişen ve kelamı cedeli bir disiplin görüp pratik ilimler kapsamında değerlendiren tasnif geleneğiyle bağdaşmaz. Bu nedenle onların kelamı niçin metafizik bir disiplin olarak gördüğü aşağıda dinî ilimler geleneğine mensup düşünürlerin tasnifleri incelenirken tartışılacaktır.

Gazzâlî, Sühreverdî ve Fahreddîn Râzî tarafından dile getirilen ve kelamın metafizik sayılması dışında İbn Sînâ'nın tasnifiyle paralellik arz eden bu görüşün bir bütün olarak ilimler tasnifine yansımaları İbn Sînâ'nın en önemli takipçisi olan İbnü'l-Ekfânî'nin (749/1348) tasnifinde açıkça görülür. *İrşâdu'l-*

¹⁶ Bk. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, nşr. Abdurrahman Bedevi (Kum: Mektebetü'l-İlmi'l-İslâmî, t.y.), s. 34-35; amlf., *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't-Tenbihât)*, çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), s. 1802-204.

¹⁷ İhvân-ı Safâ da ilimleri İbn Sînâ'da görülen değişikliklere benzer şekilde Fârâbî'nin teorisi doğrultusunda tasnif etmiştir. Bk. *Resâilü İhvân-ı Safâ*, Beyrut : Dâru Sadır, 1957, I, 266-75.

¹⁸ Bk. Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-dalâil (Mecmûatü resâilü İmâm el-Gazzâlî içinde)*, nşr. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Mektebetü'l-İlmiyye 1988), s. 33.

¹⁹ Bk. Şihâbüddîn Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, nşr. Henry Corbin (Tahran: Pejûheşgâh-ı Ulûm-ı İnsanî ve Motâleât-ı Ferhengî, 1373), I, 9-13; Fahreddîn Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sakâ (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî 1987), I, 53-59.

kâsîd ilâ esnâ'l-makâsîd adlı eserinde ilimleri asıl ve alet ilimleri olmak üzere ikiye ayıran İbnü'l-Ekfânî, mantık ve edebiyat ilimlerini alet ilimlerine, metafizik, matematik ve tabiatı ise asıl ilimlere dahil eder. O, nübüvvetin mahiyeti ve işlevini açıklamayı üstlenen nevâmis ilmini metafiziğin alt dallarından biri olarak vazederek nübüvveti “nâmus” kavramıyla ilişkilendirir ve dinî ilimlerin vahiyden kaynakladığını belirtir. Kalam ilmiyle iştigal edenleri ise dinin savunusu ve aklî delillerle desteklenmesini yapan cedel erbabı bir grup olarak görür ve bütün dinî ilimleri aynı hiyerarşide zikreder. Buraya kadar Fârâbî ve İbn Sînâ'yla tamamen paraleldir. Fakat İbnü'l-Ekfânî'nin dinî ilimler sıralamasında bir ilim eksiktir: Tasavvuf. Çünkü o, mutasavvıfları metafizikçiler arasına dahil etmiştir. İşte bu tercih, İbn Sînâ'nın Fârâbî'den farklılaştığı noktanın ilimler tasnifinde karşılığını bulmasından ibarettir. Çünkü İbnü'l-Ekfânî, İbn Sînâ'nın görüşlerine paralel şekilde metafizik bilginin nazar ve riyazet olmak üzere iki yöntemi olduğunu; nazar yöntemini filozofların, riyazet yöntemini mistiklerin (nüssâk) kullandığını; İslam ümmetinin mistiklerinin ise sûfîler olduğunu ve Suhreverdi gibi bir kısım metafizikçilerin de bu iki yöntemi birleştirdiğini söyler. Ona göre metafizikçilerin dışında kalan insanların tamamı cumhuru yani avâmı teşkil eder.²⁰ Böylece İbn Sînâ'nın tecerrüdün imkanıyla ilgili mülâhazaları Fârâbî'yle başlayan dinî ilimlerin pratik felsefe içine dahil olduğu görüşünü esneterek dinî bir ilim olan tasavvufun metafizik olarak kabul edilmesine sebep olmuştur.

Dinî Tasnif Geleneği

Felsefe eserlerinin tercümesiyle geniş çapta tanınmaya başlayan felsefî ilimler, özellikle üçüncü ve dördüncü yüzyılda dinî ilimler erbabı tarafından kabule şayan görülmemiştir. Özellikle mantık-nahiv ilişkisine dair tartışmalarda bu durum açıkça görülebilir. Fakat muhtemelen başlangıçta Fârâbî ve özellikle İbn Sînâ'nın kitaplarının İslam dünyasının çeşitli yerlerine yayılmasıyla felsefî ilimler dinî ilimler erbabınca da kabule şayan görülmeye başlanmıştır. Bu nedenle din bilginleri felsefî ilimleri de içerecek şekilde kapsamlı bir ilimler tasnifi kaleme almaya başlamışlardır. Bu bağlamda din bilginlerince kaleme alınan ilk ilimler tasnifi, Endülüslü meşhur fakîh İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) *Risâletü merâtibi'l-ulûm* adlı eseridir. İbn Hazm'ın tasnifi Fârâbî'nin kullandığı

²⁰ İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdu'l-kâsîd ilâ esnâ'l-makâsîd*, nşr. J. Justus Witkam (Leiden : Ter Lugt Pers, 1989), s. 22-41.

anlamda “mille” veya dinî ilimler erbabının kullandığı anlamda “ümme” kavramını esas alan bir tasniftir. Ona göre ilimler belirli bir “milleye” veya “ümmete” ait ilimler ile her ümmetin katılımıyla gelişen ve bu anlamda evrensel olan ilimler şeklinde ikiye ayrılır. İslam ümmetine ait ilimler, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) İslam’ı tebliğiyle oluşup gelişen şer’î ilimlerdir. Bu ilimler, İslam dini etrafında şekillendiği için İslam ümmetine özgü dinî ilimlerdir. İbn Hazm’ın tasnifinin en önemli özelliği, bir peygambere gelen vahiyden kaynaklanan ilimler ile bütün insanların ortaklaşa sahip olduğu akıl gücünden kaynaklanan ilimleri ayırarak felsefî ilimleri insanlığın ortak malı kabul etmesidir. Bu nedenle İbn Hazm, “ümme” kavramını modern anlamda medeniyet kavramına yakın bir anlamda kullanarak dil, din ve tarihten oluşan sacayağını her ümmetin kendisine özgü ortak bilgi alanı kabul eder ve hangi ırk ve dinden olursa olsun bir ümmete mensup olan her bireyin o ümmetin dinini, dilini ve tarihini bilmesi gerektiğini söyler. Buna göre İslam ümmetinin dili Arapça, dini İslam ve tarihi de İslam tarihidir. İster müslüman ister gayr-ı müslim olsun ve ister Arap ister başka ırktan olsun İslam ümmetine mensup olan her birey bu üç alanın bilgisine dereceleri farklı olmakla birlikte sahip olmalıdır.²¹

Aslında buna oldukça benzer görünen bir tasnif, İbn Hazm’dan önce doğu İslam dünyasında Harizmî (ö. 387/997) tarafından da yapılmıştır. Harizmî *Mefâtihu'l-ülüm*’da ilimleri temelde iki kısma ayırmaktadır. Birincisi şer’î ilimler ve bunlarla bağlantılı olan Arapça ilimlerdir. Bu kısma, fıkıh, fıkıh usûlü, kelam, nahiv, şiir-aruz, kitabet gibi din ve alet ilimlerinin yanı sıra tarih ilmi de girer. İkincisi ise Yunan ve Fars gibi Acemlerin ilimleridir. Bu kısım, tüm dallarıyla felsefî ilimler ve mantığı kapsar. Bu bakış açısına göre dinî ilimler, dil ilimleri ve tarih ilmi, İslam medeniyetinin kendine ait ilimler iken felsefî ilimler başka medeniyetlere ait ve sonradan gelen (dahîl) ilimlerdir.²² Kuşkusuz bu tasnifin dinî ilimler kısmında yalnızca fıkıh ve kelamı zikretmesi Fârâbî’nin etkisi sayılabilir. Fakat tasnifin Fârâbî’nin teorisine göre kaleme alınmadığı hatta ilimler hakkındaki fiili durumu esas almakla yetinip bütünlüklü bir teoriye dayanmadığı açıktır. Tasnifin İbn Hazm’ın tasnifine benzer yönü din-dil-tarih üçlemesidir. Öte yandan Harizmî’nin “Yunan ve Fars gibi milletlerin ilimleri” diyerek adeta yabancı gördüğü felsefî ilimleri İbn Hazm akıl gücünün kendi olması bakımından ürettiği ve bu nedenle de tüm milletlerin ortak malı olan

²¹ Bk. İbn Hazm, *Risâletü merâtibü'l-ülüm* (*Resâilu İbn Hazm el-Endülüsî* içinde), s. 78-81.

²² Ahmed b. Yusuf Hârizmî, *Mefâtihu'l-ülüm*, nşr. İbrahim Ebyarî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, 1989), s.15, 21-149, 154-55.

ilimler olarak görmektedir. İki yazar arasındaki bu fark, aslında bu yazarların kendi düşünceleri açısından önemli sayılamaz. Zira Hârizmî “acemî ilimler” tabirini değer ifade edecek bir anlamda kullanmamakta, yalnızca bu ilimlerin kendi içinde bütünlüklü mille olarak kabul edilen İslam toplumuna ithal edildiğini söylemektedir. Fakat anlaşıldığı kadarıyla Hârizmî’nin zihninde dinî ve aklî ilimlerin bütün olarak ilişkisine dair Fârâbî’ninkine benzer bir kapsamlı teori bulunmamasının yanı sıra Hârizmî’nin kendisinin bir matematikçi olması söz konusu tabirin felsefî ilimler adına olumsuz imalarını silmektedir. Bununla birlikte İbn Hazm ve Hârizmî’nin ifadelerindeki farklılığın genel olarak din bilgileri için metafizik ve mantık hatta felsefenin bazı alt dalları söz konusu olduğunda çok ciddi bir farklılık olduğu aşikardır. Çünkü dinî ilimler erbabı, vahyi daima aklî bilgidен üstün tutmuşlar ve varlık hakkındaki en kesin ve kapsamlı bilginin peygamberler tarafından getirildiğine inanmışlardır. Nitekim Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) tasnifi ve bu tasnifin sonraki dönemlere tesiri incelendiğinde bu durum daha açık görülecektir.

Din bilginlerinin tasnifi içinde Fârâbî’nin ilimler tasnifinin mukâbili sayılacak derecede teorik derinliğe sahip ve sonraki tasnifleri çeşitli yönleriyle etkilemiş tasnif Gazzâlî’nin özellikle *İhyâ*’nın “ilim” bölümündeki ilimler taksimidir. Burada Gazzâlî ilimleri ikiye ayırır. Birincisi peygamberlerden öğrenilen şer’î ilimlerdir. İkincisi ise peygamberlerden değil de akıl, tecrübe veya işitme yollarından herhangi biriyle öğrenilen gayr-ı şer’î ilimlerdir. Şer’î ilimlerin tamamı, dinî açıdan övülen ilimler iken gayr-ı şer’î ilimler övülen, yerilen ve mubah olmak üzere üçe ayrılır. Yerilenler, sihir gibi dinen yasaklanan ilimler; övülenler, dünya hayatının düzenini sağlamakta ihtiyaç duyulan ilimlerdir. Fakat başlangıçta şer’î ilimlerin tamamını övülen ilimler grubuna sokan Gazzâlî, bu ilimlere yerilen şeylerin karışabildiği gerekçesiyle onları da aynı şekilde övülen ve yerilen olmak üzere ikiye ayırır. Buna göre övülen şer’î ilimler usûl, fûru, hazırlayıcılar ve tamamlayıcılar olmak üzere dörde ayrılır. Usul, kitap, sünnet, icma ve sahabi ahvâlidir. Fûru ilim ise bu asılların lafızlarından değil, akıl gücüyle kavranılan anlamlarından çıkarılan ilimlerdir. Fûru ilim kendi içinde ikiye ayrılır. Birincisi dünya işlerinin tanzimi ile alakalı ilimlerdir ki bunlarla meşgul olanlara fakîh adı verilir. İkincisi âhret işlerinin tanzimi ile alakalı olup mükâşefe ve muâmele olmak üzere ikiye ayrılır. Mükâşefe Allah’ın sıfat ve fiillerini bilmeye perde olan kir ve paslardan kalbin

arındırılması; muâmele ise kalbin hallerinin bilinmesidir.²³ Bu durumda fûru ilimler temelde fıkıh ve tasavvuftan oluşmaktadır. Bunlardan fıkıh, dünya işlerinin düzenlenmesinin kurallarını ortaya koyduğundan doğrudan dünyayla ilgili iken âhirete yönelik fiiller dünya işlerinin düzenlenmesiyle yapılabildiğinden dünya vasıtasıyla da dinle ilgilidir.²⁴ Hazırlayıcı ilimler (mukaddimât), lugat ve nahiv gibi şer'î ilimleri elde etmek için gerekli alet ilimleridir. Bunlar aslında şer'î olmadığı halde şer'î ilimleri tahsil için ihtiyaç duyulan ilimlerdir. Tamamlayıcı (mütemmimât) ilimler ise Kurân'la, hadisle ve her ikisiyle ilgili olmak üzere üçe ayrılır. Kuranla ilgili olanlar, Kurân'ın okuma şeklini ve harflerin mahreçlerini inceleyen kırâat ve Kurân'ın anlamını inceleyen tefsir ilimleri; hadisle ilgili ilim ise ravilerin ve hadislerin durumlarını inceleyen hadis ilmi; her ikisiyle ilgili olan ise Kurân ve sünnetten hüküm çıkarmanın kurallarını inceleyen fıkıh usulü ilmidir.²⁵

Bu tasnifte Gazzâlî "ilim" kelimesini esas itibariyle bilgi ve bilgiler kümesi anlamında kullanmaktadır. Bu nedenle tasnifte şer'î ilimlerin sayımından sonra gayr-ı şer'î ilimlerin de sayımını beklemek beyhudedir. Zira Gazzâlî gayr-ı şer'î ilimlerle şer'î ilimlerin asıllarından çıkarılan ilimlere karışan ve gerçekte bu asıllardan çıkarılmadığı halde herhangi bir gerekçeyle onlara karışan bilgileri kastetmektedir. Bu anlamda "gayr-ı şer'î ilimler" tabiri müstakil disiplinlerden ziyade şer'î ilimlerin bir parçası olarak bulunan bilgiler kümesini ifade etmektedir. Ayrıca bu tasnifte şer'î ilimlerden biri olmasına rağmen kelim ve gayr-ı şer'î ilimlerin önemli bir kısmını içeren felsefî ilimler yoktur. Çünkü Gazzâlî diğer şer'î ilimlerden farklı olarak kelim ve felsefe arasında özel bir ilişki kurarak kelim ikiye kısıma ayırmaktadır. Birincisi, doğrudan Kurân ve sünnette yer alan akideler kısmıdır. İkincisi ise gerçekte tarihsel olarak kelim bir ilim haline gelmesini sağlayan teorik meselelerdir. Gazzâlî kelim bu kısmını kendisi nedeniyle araştırılan ve gerekli olan şeyler olarak görmeyip tamamen zındıklara karşı dinî inançları savunmak için ihtiyaç duyulan meseleler olarak değerlendirir. Fakat bu açıklama, Gazzâlî'nin âhiret ilimleri hakkındaki açıklamalarının zorunlu bir nedeni olsa da kelim ilminin biçimsel yapısıyla ilgili herhangi bir iddiayı içermez. Çünkü o, *el-Munkız*'da kelim başlangıçta bir nas yorumu ve savunusu olarak ortaya çıktığını ama sonraları hakikat araştırmasına yöneldiğini yani metafizik bir disiplin olma iddiasına vardığını

²³ Bk. Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1983, I, 19-22.

²⁴ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, I, 17-19.

²⁵ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, I, 16-17.

ifade ettiği gibi *İhyâ'* da da felsefenin metafizik ve mantık kısmının kelama dahil olduğunu söyleyerek aynı düşünceyi sürdürür.²⁶ Fakat o, mantık, fizik, matematik ve metafizik olarak dörde ayırdığı felsefî ilimler arasında metafizik ile yaygın olarak şer'î ilimler kapsamında değerlendirilen kelamın nazar yoluyla şeylerin hakikatlerini kavrama amacını güttüğünü lakin aralarında derece farkı bulunsa da metafizik ve özellikle kelamın bu iddianın hakkını verdiğiğine ikna olmamıştır.²⁷ Bu nedenle Gazzâlî felsefenin mantık ve metafizik kısmını genel olarak kelim çatısı altında değerlendirmekte hiçbir mahzur görmez. Ona göre tarif ve delil ve bunların şartlarından bahseden mantık ile Allah'ın zat ve sıfatlarından bahseden metafizik kelama dahildir ve bu meselelerde filozofların kelamcılarının farkı, tıpkı Mutezilenin görüş ayrılıkları gibi sadece tikel meselelerle ilgili görüş ayrılıklarından ibarettir. Böylece Gazzâlî kelam ilminin şer'î ve bizatihi övülen yönü ile gerçekte şerî olmadığı halde bir zarurete binaen şer'î ilimlere dahil edilen yönünü ayırmakta ve kelamı mantık ve metafiziği de içeren üst bir ilim olarak görmektedir. Fizik ve matematik kapsamına giren felsefî ilimler ise Gazzâlî'ye göre bunlar bir kısım yanlış görüşler barındırsa bile araştırma tarzları itibarıyla mubah ilimler kapsamına girmektedir.

Şu halde Gazzâlî bütün insanî bilgi birikimini şer'î ve gayr-ı şer'î olarak ikiye ayırmakta; şer'î bilgiler kapsamına dinî asıllar ve bu asılların anlamından çıkarılan bilgiler kümesini; gayr-ı şer'î bilgiler kapsamına ise ister bu asıllardan çıkarılan bilgiler kümesine bir sebeple girmiş olsun isterse de tamamıyla ayrı mütalaa edilsin söz konusu asılların anlamlarından çıkarılmayan bütün bilgiler kümesini sokmaktadır. Dolayısıyla şer'î ilimleri, dinî ilimler ve gayr-ı şer'î ilimleri de dünyada bireysel ve toplumsal hayatın tanzimini veya insanın dünyevî şeylerle ilgili arzu ve merakını gidermeyi amaçlayan ilimler anlamında dünyevî ilimler olarak değerlendirmek mümkündür. Bu nedenle de Gazzâlî'nin ilimleri şer'î ve gayr-ı şer'î olarak taksimi Hârizmî ve İbn Hazm gibi fiili durumdan hareketle yapılmış bir taksim olarak görünse de gerçekte böyle değildir. Çünkü Gazzâlî'nin taksimi, teorik ve pratik bakımlardan yetkinleşme nosyonunu değil, tamamen İslam dindarlığını esas almaktadır. Diğer deyişle insan kuvvelerini geliştirmesi bakımından bilginin değerli oluşuna değil, insanı ebedî mutluluğa ulaştırması bakımından bilginin değerli oluşuna dayalıdır. Bu anlamda insanın teorik ve pratik güçlerinin gelişmesi, dinin vazedicisi

²⁶ Gazzâlî, *İhyâ'u ulûmi'd-dîn*, I, 22, 94.

²⁷ Bk. Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, s. 33-40.

tarafından övülen bir eylem veya niyete dayanmadığı sürece ortaya çıkan bilgi dünyevîdir. Bu tavır, aslında Gazzâlî'ye özgü bir tavır değildir. Aksine İslam'ın erken döneminden beri dinî hayatın derinliğinde yer alan ve dindarlığın ölçüsü kabul edilen fakat bilgi ve ilimle ilgili olarak bilhassa zâhid âlimler ve sûfilerce vurgulanan takva kavramının, ilimlerin tasnifine güçlü bir şekilde uyarlanmasıdır. Bu nedenle de Gazzâlî'nin gerek *İhyâ*'da gerekse *er-Risâletü'l-ledünniyye*'deki ilimler tasnifinin zirvesinde tasavvuf yer aldığı gibi o, *el-Munkız*'da da eşyanın hakikatini araştırma iddiasında olan üç gruptan (mütekellimler, filozoflar ve sûfiler) yalnızca sûfilere eşyanın hakikatlerini tahkik seviyesinde bilen zümre olarak tespit eder. Çünkü Gazzâlî tahkik edilmiş dindarlık ile metafizik arasında zımnî bir ilişki kurarak Tanrı'nın zâtı, sıfatları ve âlemlerle ilişkisi, nefsin mahiyeti, ölüm sonrası hayat gibi metafiziğin aslı ve ferî meselelerinin hakiki bilgisine muhakkik sûfilerin sahip olduğu sonucuna varmaktadır.²⁸

Hatırlanacak olursa Fârâbî'nin tasnifinde ilimlerin birliği akıl gücü esas alınıp iç ve dış duyuşal güçler akıl gücüne bağlanmakla sağlanıyordu. Fârâbî'deki akıl kavramının Gazzâlî'de mukâbili, kalp kavramıdır ve bütün bilgi ve ilimler, doğrudan veya dolaylı olarak kalbin arınmasına ve marifetullahı ulaşmasına hizmet etme ilkesine göre değerlendirilmektedir. Nasıl ki Fârâbî metafizik bilgiyi insanın ruhuna münhasır kılmış ve bunu soyutlanmış filozofların tekeline vermişse Gazzâlî de metafizik bilgiyi kalbe münhasır kılmış ve bunu aynı şekilde soyutlanmış sûfilerin tekeline vermiştir. Gazzâlî'nin daha ziyade delillere yönelik felsefe eleştirilerini göz ardı edersek her iki düşünür de teoriyi oluşturan ana fikirde ortaktır. Zira "kalb" kelimesi, Gazzâlî'nin *Meâricü'l-kuds* adlı eserinde de açıkça görüldüğü üzere filozofların kullandığı anlamda "akıl" kelimesiyle örtüşmektedir. Fakat iki düşünür arasındaki temel fark, Fârâbî'nin teorisinde akıl ve diğer güçler ilişkisi, zorunlu bir durum olup bizzat varlıktaki hiyerarşik sıralanmaya dayalı iken Gazzâlî'nin teorisinde kalb ve diğer güçler ilişkisi, iradî bir ilişki olarak görünmektedir. Zira Gazzâlî, kâdir-i muhtar Tanrı anlayışından ve bu anlayışa dayalı dinî düşünceden hiçbir zaman vazgeçmemiştir. Bunun anlamı, Gazzâlî'nin Fârâbî'nin nübüvvet teorisini reddetmesi demektir. Dolayısıyla Gazzâlî'nin tasnifi dinî ve dünyevî ayrımını varlıktaki zorunlu sıralanmayı bildiren bir kavramla değil yine iradî bir durumu

²⁸ Bk. Gazzâlî, *er-Risâletü'l-ledünniyye*, nşr. Muhyiddin el-Kürdî el-Ezherî (Kahire : Matbaatü Kürdistani'l-İlmiyye, 1328), s. 15-23.

bildiren “niyet” kavramıyla aşabilir. Bu bakımdan Gazzâlî'nin tasnifinde şer'î ve gayr-ı şer'î ayrımı, itibarî değil gerçek bir ayrım olarak varlığını korumaktadır. Böyle olduğu ölçüde de şer'î ve gayr-ı şer'î ayrımını Gazzâlî'nin özellikle fıkıh ve kelam ilmi için yaptığı ayrımları hesaba katmaksızın genel olarak vahyin etrafından oluşan ilimler ile insan aklının ürünü olan ilimler şeklinde açıklayan tasniflerle paralellik arz eder. Çünkü bu tasniflerin tamamında dinî ilimler kapsamına giren ilimlerin bütün halinde dinî olmak bakımından değeri, esas itibariyle niyet kavramına bağlı olarak açıklanabilir. Nitekim İbn Hazm buna açıkça işaret etmiştir. Gazzâlî'nin tasnif tarihindeki etkisi, ilimlerin onun tanımladığı anlamda şer'î ve gayr-ı şer'î şeklinde sınıflandırılmasından ziyade tasavvufun kelamın etkisinden kurtularak metafizik bir disiplin olarak bağımsızlaşması, mantığın kelam ilminin mukaddimesi haline gelmesi ve kelam-felsefe ilişkisinin kurulmasındadır. Bu durumun en önemli istisnası, *Tertîbu'l-ulûm* adlı eserindeki ilimler tasnifinde Gazzâlî'nin sıkı bir takipçisi olan ve onun ilim anlayışını geliştirip ayrıntılandıran Saçaklızâde'dir.²⁹

Bu bağlamda Gazzâlî'nin sûfleri tecerrüd ederek metafizik bilgiye ulaşmış kimseler ve tasavvufu metafizik bir disiplin olarak takdimi, İbn Sînâ'nın da “makâmâtü'l-ârifin”deki görüşleriyle paralellik arzeder. Her iki düşünürün de etkisiyle Gazzâlî sonrasında sûfler Fahrreddîn Râzî'nin *el-Metâlibü'l-âliyye*'sinde müstakil yöntem sahibi bir zümre olarak anılmaya başlanmış ve bu tespit, sonraki kelamcılarca da paylaşılmıştır.³⁰ Gazzâlî'nin kelam hakkındaki olumsuz tespitleri her ne kadar kelamcılar tarafından ciddiye alınmamışsa da kelam-felsefe ilişkisine dair görüşleri Fahrreddîn Râzî'nin *el-Muhassal* ve *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* adlı eserlerinde karşılık bularak kelam tarihini derinden etkilemiştir. Zira kelamcılar Gazzâlî'nin *al-Munkız*'da da dikkat çektiği gibi özellikle hicri üçüncü asrın başlarından itibaren kendilerini bütün varlık hakkında kapsamlı araştırma yapan yani farklı görüş ve esaslara dayansa bile form açısından metafizikçilerin mukâbili olan düşünürler olarak görmüşlerdir. Aynı şekilde kelamın mukaddimesi olarak gördükleri istidlâl teorisini de tıpkı mantığın felsefedeki işlevi gibi teorik aklın işleyiş kurallarının vazedildiği bir çalışma alanı saymışlardır. Fakat kelamcılar Gazzâlî öncesinde farklı fırkalarıyla kendilerini filozoflardan ayırttığı gibi istidlâl teorilerini de

²⁹ Saçaklızâde'nin tasnifi için bk. *Tertîbü'l-ulûm*, nşr. Muhammed İsmail es-Seyyid Ahmed (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1988). Krş. *Tertîbü'l-ulûm*, çev. Zekeriya Pak-M. Akif Özdoğan (Kahramanmaraş: Ukde Kitaplığı, 2009).

³⁰ Fahrreddîn Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye*, I, 53-59.

felsefenin aracı kabul edilen mantıktan ayırmışlardır. Mantığın kelamın mukaddimesi yapılması hariç zümreler arasındaki bu ayırışma Gazzâlî sonrasında da sürdürülmüştür. Bununla birlikte Gazzâlî'nin kelam ve metafizik arasında konu ve mesele birliği bulunduğu düşüncesi, Fahreddîn Râzî'de görülen müteahhirûn dönemi kelamının ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Gazzâlî sonrasında ilimler tasnifi kaleme alan yazarlar genel olarak şer'î ve gayr-ı şer'î ayrımını sürdürmüşlerdir. Seyyid Şer'îf Cürçânî ve Sa'duddîn Taftazânî gibi Fahreddîn Râzî üzerinden Gazzâlî etkisini taşıyan yazarlar bütün ilimleri, ebedî mutluluk kavramına ulaşma ilkesinde birleştirerek bunun için nazar ve müşâhede olmak üzere iki yol olduğunu söylemişlerdir. Buna göre nazar yolu, aklî araştırma yaparak insan nefsinin yetkinleşirmeyi hedeflerken müşâhede yolu, nefsin bedenden bağımsızlaşmasını sağlayan bir takım pratiklerle yetkinleşmesini amaçlar. Şayet nazar yolunu benimseyenler Hz. Peygamber'in (s.a.v.) dinini izlerse kalamcı, aksi halde meşşâî filozof; müşâhede yolunu benimseyenler Hz. Peygamber'in (s.a.v.) dinini izlerse sûfî, aksi halde işrâkî olur.³¹ Bu tasnifi benimseyenler ilimleri şer'î ve aklî olarak taksim ederek mantık ve dil ilimlerini alet ilimleri kabul etmişlerdir. Fakat buradaki şer'î ve gayr-ı şer'î lafızları, Gazzâlî'nin tanımladığı anlamda değildir. Bilakis lafız ve anlam bakımından İslam'ın temel kaynaklarından çıkarılan bütün ilimlere şer'î, naklî veya dinî ilimler; herhangi bir dinî esasa bağlı olmaksızın salt akıl gücünün ulaştığı sistemli bilgilere ise gayr-ı şer'î veya aklî ilimler adı verilmiştir.³² Gazzâlî'nin bu tasnife katkısı, tasavvuf ve kelamın sonraki dönemde geçirdiği değişikliklerdedir. Gazzâlî sonrasında tasavvuf, İbn Ârabî ve Sadreddîn Konevî tarafından metafizik bir disiplin olarak tesis edilmiştir. Hatta Sadreddîn Konevî vahdet-i vücudcu düşüncüyü esas almış ve bu düşünce doğrultusunda konu, ilke ve meselelerini tespit ettiği ilme geleneksel olarak felsefenin metafizik kısmının isimlerinden biri olan "el-ilmü'l-ilâhî" adını vermiştir.³³ Özellikle müteahhirûn döneminde kelam-felsefe ilişkisi tamamıyla Gazzâlî'nin öngörülleri doğrultusunda gelişmiştir. Bu etkinin en önemli istisnası ise *Mukaddime*'nin ilimler bölümünde ilimlerin yukarıda

³¹ Bk. Seyyid Şer'îf el-Cürçânî, *Hâşiye alâ Levâmii 'l-esrâr*, İstanbul 1303, s. 17.

³² Bu sebeple ilimleri tabîî ve naklî kısımlarına ayıran İbn Haldun salt akıl gücüyle toplumsal oluşların tabiatını, sebeplerini ve sonuçlarını kavramayı amaçlayan umrân ilminin felsefî ilimler kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini belirtmiştir. Bk. *Mukaddime*, nşr. Derviş Cüveydî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1996), s. 406-407.

³³ Ayrıntı için bk. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul : İz Yayıncılık, 2005, s. 63-95.

tanımlandığı haliyle şer'î ve gayr-ı şer'î kavramlarına tekâbüle edecek şekilde doğal ve naklî olarak taksim etmesine rağmen metafiziğin bir disiplin olamayacağını, Fahreddîn Râzî sonrası kelâmın aslından uzaklaştığını ve bir disiplin olarak mantığın gereksizliğini iddia eden İbn Haldûn'dur.³⁴

O halde ilk örnekleri Harizmî, Âmirî ve İbn Hazm gibi yazarlarda görülen ve fiilî durumdan hareketle yapılan şer'î ve gayr-ı şer'î ayrımı, İbn Sînâ, Gazzâlî ve Fahreddîn Râzî'nin katkılarıyla değişiklikler geçirerek İslam düşüncesinin hakim tasnifi olmuştur.³⁵ Bu tasnifin en gelişmiş hali ise Taşkoprüzâde'nin (ö. 968/1561) *Miftâhu's-saâde* adlı eserinde görülür. Bu eserde eşyanın varlığı, yazı, söz, zihin ve dış dünya olmak üzere dört mertebeye ayrılmış ve mevcut ilimler bu mertebelere göre tasnif edilmiştir. Buna göre yazı, söz ve zihinle ilgili ilim alet ilmidir. Dış dünyayla ilgili ilim ise teorik ve pratik olarak iki ayrılır. Teorik ilim, bizzat kendisinin meydana gelmesinin amaçlandığı ilimdir. Pratik ilim ise kendisiyle bizzat kendisinin değil başkasının meydana gelmesinin amaçlandığı ilimdir. İşte bunlardan her birindeki araştırma, şeriatın alınmış olması bakımından yapılırsa o ilim şer'î ilim, sadece aklın gereği olması bakımından yapılırsa o ilim felsefî ilimdir.³⁶ Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflarda görülen felsefî ilimler taksimi model alınarak yapılan bu tasnifte hem şer'î ilimler hem de aklî ilimler kendi içinde teorik ve pratik kısımlarına ayrılmıştır. Bu ayrım ilk bakışta önemsiz görülebilir. Fakat Taşkoprüzâde'nin başka tasniflerde sadece aklî ilimler için kullanılan "hakikî ilimler" ifadesini şer'î ilimlere de uyguladığı görüldüğünde tasnifin önemi fark edilir. Taşkoprüzâde, dıştaki şeyleri nefis-i emrdeki durumları bakımından inceleyen disiplinlerin zamanların değişimiyle ve dinlerin yenilenmesiyle değişmeyen ilimler hakikî ilimler olduğunu söyler. Şayet bu inceleme aklın gereğine göre yapılıyorsa ilim felsefî iken İslam kanununa göre yapılıyorsa ilim şer'îdir.³⁷ Bu tasnifte Taşkoprüzâde teorik ve pratik ayrımını şer'î ilimlere uyguladığımız takdirde zaman ve mekana bağlı olmayan bilgi kavramının da şer'î ilimlere uygulanmış

³⁴ Bk. İbn Haldûn, Mukaddime, İbn Haldun zikredilen eleştirilerinin tahlili için bk. Ömer Türker, "Mukaddime'de Aklî İlimler Algısı: İbn Haldûn'un 'Bireysel Yetenekler' Teorisi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 15 (2006), s. 35-50.

³⁵ Bu anlayışa bağlı olarak yapılan tasnifler için bk., Molla Lütü Tokadî, *Risâle fi'l-ulûm's-şer'iyye ve 'arabiyye*, nşr., Refik el-Acem (Beirut: Dârü'l-Fikri'l-Lübânî, 1994), s. 19-60; Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu'ıstılâhâti'l-fünûn ve 'l-ulûm*, nşr. Ali Dahrûc (Beirut: Mektebetü Lübnan, 1996), I, 17-69. Ayrıca müteahhirûn dönemindeki belli başlı tasnifler ve tasnif tarzları hakkında bk. Siddîk b. Hasan el-Kannûcî, *Ebcedü'l-ulûm*, nşr. Abdülcebbâr Ruzgâr (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1978), I, 51-71.

³⁶ Taşkoprüzâde, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fi mevzûati'l-ulûm*, nşr. Kamil Kamil Bekrî ve Abdülvehhab Ebû'n-Nur (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Hadise, 1968), I, 74-75.

³⁷ Taşkoprüzâde, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fi mevzûati'l-ulûm*, s. 68.

olacağını farketmiştir. Çünkü Taşköprüzâde İslam düşüncesinin yapısını dikkate aldığımızda “hakikî ilim” kavramının gerçekte “akıl” kavramına değil, “nefs-i emr” kavramına dayandırılması gerektiğini anlamıştır.³⁸ Böylece Taşköprüzâde, Seyyid Şerif Cürçânî'nin metafizik gelenekler için yaptığı tespiti bütün ilimlere uyarlamış ve yetkin bir ilim tasnifine ulaşmıştır.

Sonuç

İslam öncesine ait felsefe eserlerinin tercümesiyle başlayan ilimler tasnifi yazım geleneği, iki ana teoriye dayanmıştır. Bunlardan birincisi, Fârâbî tarafından geliştirilen ve vahyi aklî bilginin duyulur formda ifadesi olarak açıklayan nübüvvet teorisidir. Bu teori, hakikî bilgi kavramını aklî bilgi kavramıyla özdeşleştirerek vahiy de dahil olmak üzere diğer bütün bilgi formlarının aklî bilgiye irca edildiğinde bilgi değerinin belirlenebileceğini söyler. Bu nedenle de metafiziği hakikatin en yalın ifadesi olarak görerek bütün ilimleri metafiziğe yakınlığına göre hiyerarşik bir sıraya sokar ve böylece bilgide birlikten ilimlerde birlik düşüncesine ulaşır. Fârâbî'den sonra İbn Sînâ, Gazzâlî ve Fahreddîn Râzî gibi düşünürlerin metafizikle ilgili katkı ve eleştirileriyle kısmî değişimlere uğrayan bu teori, en ayrıntılı ve sistemli ifadesini İbnü'l-Ekfânî'nin *İrşâdü'l-kâsîd ilâ esnâ'l-makâsîd* adlı eserinde bulmuştur.

İkincisi dinî ilimler erbabı tarafından geliştirilen ve gerçekte vahyî hakikatin en kesin ifadesi olarak kabul eden teoridir. Fârâbî'nin *İhsâu'l-ulûm* adlı eserinden sonra Âmirî, İbn Hazm ve Gazzâlî gibi düşünürlerin kaleme aldığı eserlerde görülen bu teori, genel olarak, ilimleri İslam dininin asıllarından istidlâl yoluyla çıkarılan ilimler ile salt akıl gücüyle ulaşılan ilimler olarak taksim etme düşüncesine dayalıdır. Fakat bu teoriye göre yapılan tasnifler, bilgi ve ilimlerin ikili yapısını korumakta hemfikir olmakla birlikte gerek mantık, felsefenin metafizik kısmı, kelam ve tasavvufun değerlendirilmesinde gerekse şer'î ve gayr-ı şer'î kavramlarının tanımlanmasında kendi içinde ciddi farklılıklar gösterir. Bununla birlikte teorinin Harizmî, Âmirî, İbn Hazm ve İbn Haldûn'da görülen hali hakim biçimidir. Gazzâlî'de görülen hali her ne kadar Saçaklızâde gibi yazarlarca geliştirilmişse de teorinin hakim biçimi değildir. Fahreddîn Râzî

³⁸ Nefs-i emr kavramının açıklaması için bk. Seyyid Şerif Cürçânî, , “Risale fi tahkîki nefsi'l-emr ve'l-fark beynehû ve beyne'l-hâric” (nşr. Recep Duran), *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe-Sosyoloji-Psikoloji Bölümleri Dergisi*, Ankara, C. XIV (1992), s. 102-104; Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, II, 1720.

ve Seyyid Şerif Cürcânî'nin katkıları teorinin hakim biçiminde esaslı değişimlere neden olmuştur. Bu teorinin en gelişmiş ifadesi ise Taşköprüzâde'nin *Miftâhu's-saâde* adlı eserinde bulmuştur.