

Ahmet Arslan

İBNİ HALDUN

İSTANBUL İSLAM ÜNİVERSİTESİ KÜTÜPHANESİ

جزء الثاني
 من كتاب البربر وديوان المبتدأ والتجرب في أيام العرب
 والفتح والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر
 وهو تاريخ جديد عصره العلامة عبد الرحمن
 ابن خلدون المغربي

AHMET ARSLAN

İBNİ HALDUN

İçindekiler

vii Önsöz

ix İkinci Baskıya Önsöz

xiii Yeni Baskıya Önsöz

1 GİRİŞ

3 Sorunumuz Hakkında

21 Bibliyografya Hakkında

33 BİRİNCİ BÖLÜM İbni Haldun ve Tarih

35 *İber ve Mukaddime*

39 Tarih Nedir? Konusu, Sorunları, Amaçları, Yararları

41 Tarihçilerin Yanlılıkları

45 Kişi Eleştirisi - Olay Eleştirisi

48 İslâm ve Müslüman Tarih Yazarlığı

51 Tarih ve Hadîs Bilimi

57 Tarih ve Felsefe

60 Tarih ve Umrân Bilimi

66 Umrân Bilimi ve Hitabet

67 Umrân Bilimi ve Usûl Al-Fıkh

68 Umrân Bilimi ve Siyaset

68 Umrân Bilimi ve Doğu Popüler Bilgelik Edebiyatı

71 İKİNCİ BÖLÜM İbni Haldun ve Umrân Bilimi

73 Umrân, Tanımı, Alanı, Sorunları

79 Umrânın veya İnsanî Toplumsal Hayatın Zorunluluğu

84 Umrânın Aşamaları, Bedevî ve Hazerî Umrânlar

94 Asabiye ve Bedevî Umrândan Hazerî Umrâna

veya Şehir Uygarlığına Geçiş

108 Devlet ve Şehir Uygarlığı

116 Uygarlığın Çöküşü

121 Uygarlığın Çöküşü ve Asabiye

125 Uygarlığın Çöküşü ve Ekonomi

133 Uygarlığın Çöküşü ve Ahlâk

- 139 ÜÇÜNCÜ BÖLÜM Umrân, Devlet ve Din**
 141 Umrân ve Din
 145 Bir Umrân Olayı Olarak Din
 154 Bir Din Olayı Olarak Umrân
 156 Aklî Siyaset - Dinî Siyaset
 162 İslâm ve Araplık
 170 İslâm, Asabiye, Mülk İlişkileri I
 180 İslâm, Asabiye, Mülk İlişkileri II
- 197 DÖRDÜNCÜ BÖLÜM İbni Haldun Öncesi İslâm'da**
 Din ve Felsefe İlişkileri
 199 İslâm ve İslâm Felsefesi
 204 Mu'tezile-Eş'arî Çatışması
 204 Mu'tezile
 217 Mu'tezile'ye Tepki, Eş'arî
 228 Felâsife-Gazâlî Çatışması
 228 Yeni-Platonculuk ve İslâm'da Felsefe
 233 Kindî
 239 Fârâbî
 250 İbni Sina
 263 Gazâlî ve Yeni-Platoncu İlâhiyyatın Sistemli Eleştirisi
 292 İbni Rüşd ve Aristotelesçiliğe Dönüş Çağırısı
- 313 BEŞİNCİ BÖLÜM İbni Haldun'da Felsefe-Din İlişkileri**
 315 İbni Haldun'u Bu Sorunu Ele Almaya İten Nedenler
 319 Felsefî-Aklî ve Naklî-Vaz'î Bilimler
 332 Felsefî-Aklî Bilimler Tahlili
 332 Matematik Bilimler
 334 Mantık
 360 Tabiiyyât
 372 Metafizik veya Felsefî İlâhiyyât
 379 Felsefî Ahlâk
 384 Felsefî Siyaset
 397 Naklî-Vaz'î Bilimler Analizi, Kelâm,
 Tasavvuf ve Bunların Felsefeleşmesi
 407 Sonuç
- 421 Yararlanılan Kaynaklar**
427 Dizin

Önsöz

İbni Haldun'un *Mukaddime*'si ve daha genel olarak tarih ve toplumla, devlet ve siyasetle ilgili düşünceleriyle bütün dünyada ilk defa olarak ciddi bir biçimde ilgilenmek ve yine *Mukaddime*'yi ilk defa olarak Arapça olmayan bir dile çevirmek şerefi Osmanlı Türklerine aittir. İbni Haldun ve eseri üzerine ülkemizde ta 17. yüzyıldan itibaren başlayan bu ilginin daha sonraları da devam ettiğini, hatta Osmanlı tarihçileri ve aydınları arasında 'İbni Haldunculuk" deyimi ile ifade edilen bir akımı doğurmuş olduğu bilindiği gibi, 17. yüzyıl şeyhülislâmlarından Pirizâde Mehmet Sahib Efendi'nin 1730 yılında *Mukaddime*'nin son ve altıncı bölümüne kadar olan büyük bir kısmını Türkçeye çevirdiği bilinmektedir.

Mukaddime'nin Arapça orijinalinin ilk defa olarak 19. yüzyıl ortalarında yayınlanması ve önce Fransızcaya, daha sonra çeşitli ve önemli Batı ve Doğu dillerine çevrilmesinden bu yana İbni Haldun üzerine yoğunlaşan ilgi ve yapılan araştırmalar her geçen gün artarak devam etmektedir. Son on yıl içinde ülkemizde de *Mukaddime*'nin iki yeni çevirisinin yapılmış olması, İbni Haldun'un diğer önemli eseri *Şifâ üs-Sâil*'inin yayınlanmış olması, eğitim, iktisat, tarih görüşleri ve

yöntemi üzerinde yeni inceleme ve araştırmaların ortaya çıkmış olması bu ilginin yeni örneklerini teşkil etmektedir.

Elinizde tuttuğunuz bu eser de genel olarak İbni Haldun'un bilimsel ve düşünsel dünyası, özel olarak ise felsefe-din ilişkileri konusundaki düşüncelerinin bir tahlil ve değerlendirilmesi olma amacını taşımaktadır. Yazarının iddiası odur ki İbni Haldun, yukarıda saydığımız çeşitli alanlarda bilinen yeni ve orijinal görüşleri yanında İslâm'da felsefe-din ilişkileri probleminin tarihsel gelişimi içinde de önemli bir yer işgal etmektedir. Onun bu konu ile ilgili çözümü dinle felsefenin veya bilgi ile inancın alanlarını birbirinden ayırmak ve her ikisinin birbirlerinin alanına tecavüz etmeksizin yaşamalarının mümkün olduğunu belirtmek ana tezinde nihai ifadesini bulmaktadır. Bu çözüm esas itibariyle Gazâli olmakla birlikte, bundan felsefenin kendisi hesabına çıkardığı sonuçlar bakımından İbni Haldun İslâm'da karşıt geleneği temsil eden "Felâsife"nin izinden gidiyor görünmektedir. Başka deyişle bir yandan Gazâli gibi felsefeyi bir metafizik, ilahiyyat, ahlâk ve medeni siyaset olarak mahkûm etmek gerektiğini kabul ederken, öte yandan kendi alanına, yani doğal varlıklar alanına dönecek olan felsefî akıl ve düşüncenin burada kesin zorunlu doğru önermelere, hakikatlere ulaşabileceğini söylemektedir. Hatta onun bu düşüncesi istikametinde İslâm'da felsefeyi yeniden diriltmek, canlandırmak isteyen bir adam olduğu söylenebilir.

Çalışmamız böylece iki kısımdan meydana gelmektedir. Birinci kısımda İbni Haldun'un tarih, tarih felsefesi, toplum veya *umrân*, toplum felsefesi, dinle toplum ve devlet arası ilişkiler, din felsefesi ve psikolojisi üzerine düşüncelerini ana hatları ile ortaya koyduktan sonra ikinci kısımda asıl problemimiz olan İbni Haldun'da felsefe-din ilişkileri problemini ele alacağız. Yalnız bunun için de bu kısımda İbni Haldun'a ginceye kadar İslâm'da felsefe-din ilişkileri problemi üzerinde katedilmiş olan mesafe ve ortaya çıkmış olan belli başlı tavırların bir tarihçesini vermeye çalışacağız.

İkinci Baskıya Önsöz

Bu kitap daha önce Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın Kaynak Eserler dizisi içinde *İbni Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası* adıyla yayınlanmış olan kitabın ikinci baskısıdır. Onun bundan tam on yıl önce yapılan ilk baskısı herhalde ülkemizde her zaman İbni Haldun'a gösterilmiş olan büyük ve haklı ilginin bir sonucu olarak kısa zamanda tüken-di. Kitabın ikinci baskısının yapılması beni mutlu etmektedir.

Bu kitap aslında doçentlik çalışması olarak tasarlanmış ve savunulmuştur. Orijinal başlığı *İbni Haldun ve Felsefe-Din İlişkileri Konusundaki Görüşleri*'dir. Adının da işaret ettiği gibi genel olarak İbni Haldun ve onun asıl şöhretini teşkil eden tarih, toplum bilimi ve siyaset konusundaki görüşleri üzerine bir tahlil ve değerlendirme olmaya çalışan bir kısımla daha özel olarak onun din-felsefe ilişkileri hakkındaki çözümünü sergilemeyi ve bu konudaki görüşlerinin orijinalite ve önemini göstermeyi hedefleyen ikinci bir kısımdan meydana gelmektedir. Bu ikinci kısmın kendisi ise yine esas itibarıyla iki bölümden oluşmaktadır. İbni Haldun'a gelinceye kadar İslâm'da din-felsefe ilişkilerini ele alan bölümle İbni Haldun'un kendisinin bu önemli sorun üzerindeki kuramını ele alan bölüm. Böylece kitabın ikinci kısmı da kendi payına bir

anlamda bağımsız bir eser, İslâm dünyasında Mu'tezile'den İbni Haldun'a kadar uzanan dönemde felsefe-din ilişkilerinin kısa bir tarihi olarak düşünülebilir. Hatta fazla sıkı ve iddialı bir anlamda almazsak bu kısım, İslâm kültüründe felsefe-din ilişkileri problemi tarihinin İslâm felsefesinin tarihi olarak görülebilmesinin mümkün olması ölçüsünde bir tür İslâm felsefesi tarihi olarak da düşünülebilir.

İbni Haldun ve onun İslâm kültür ve uygarlığının temel cephe-leri ve ana sorunları üzerindeki inanılmaz zenginlikteki görüşleri bugün de güncelliğini korumaktadır. 1990'ların İslâm dünyasında bu görüşlerinden en çok güncellik taşıy gibi görüneni herhalde İslâm'da dinle siyaset arası ilişkiler problemi üzerindeki kuramıdır. Kitabın incelenmesinde görüleceği üzere İbni Haldun İslâm'ı özü itibariyle pratik felsefe, daha özel olarak bir şeriat, bir yasa olarak görmek bakımından gerek Felâsife, gerekse bugün İslâm'ı özü itibariyle bir siyaset olarak yorumlamak isteyen çağdaş İslâmcıların büyük bir kısmıyla görüş birliği içinde bulunmaktadır. Bununla birlikte İbni Haldun'un ana gözlemi veya iddiası Peygamber ve ilk dört halife dönemi dışında artık İslâm devletinin var olmadığı, İslâm toplumlarında ortada var olan devletin gerçekte bir mülk devleti, bir hanedan devleti, bir güç devleti (power-state) olduğudur. İbni Haldun bir yandan klasik Sünnî görüşüne uygun olarak İslâm'ın teokratik altın çağına özlemini dile getirirken, öbür yandan durumun bu şekli almasında insanı-doğal faktörlerin rolünü görebilecek kadar soğukkanlıdır. İbni Haldun'un buna paralel önemli bir yanı Tanrı devleti ideali ile insan doğasının gerekirlikleri veya talepleri arasındaki ta Emevî devletinden itibaren aydın Müslümanlar tarafından farkına varılmış ve rahatsız olunmuş olan çatlağı açık bir biçimde kabul etmiş olması ve onun bilimsel açıklamasına gözü pek bir biçimde teşebbüs etmiş olmasıdır.

Öte yandan İbni Haldun Tanrı yasası olan Şeriat ile yine Tanrı'nın yarattığı olan insan doğasının talep ve ihtiyaçları arasında ortaya çıktığı bilinen çatlağı kendi tarzında kapatmak için bazı teşebbüslerde bulunmamış da değildir. Ancak son tahlilde onun buna ilişkin kuramı Tanrı devletinin İslâm'da ancak çok kısa bir süre için gerçekleştirilmiş

olan atipik, istisnai bir olay olarak var olduğunun kabulü ile sonuçlanmaktadır. Tanrı devletinin yeniden canlandırılması ve İslâm'ın siyasal okunması yönündeki taleplerin tarihte rastlanmadık bir yoğunlukta yeniden canlandırıldığı günümüzde İbni Haldun'un dinle siyaset, dinle devlet arası ilişkiler konusundaki düşünce ve gözlemlerinin yeni bir ilgiyle okunacakları ve bazı düşünceleri davet edeceği şüphesizdir.

İbni Haldun'un imanla akıl, dinle felsefe arası ilişkiler konusundaki çözümü de artık tarihî olmuş veya yalnızca bilimsel bir merakın konusu olabilecek bir durumda bulunmaktan hayli uzaktır. Modernite ile İslâm'ın karşılaşması diğer birçok sorun yanında bu sorunların çözümünün kendisine bağlı olduğu bir ana sorun olarak imanla akıl, inanç ile bilim, dinle felsefe sorununu en temel sorun olarak yeniden gündemimize sokmuştur. Okuyucunun genel olarak İslâm'da İbni Haldun'a gelinceye kadar bu problemin gelişimindeki tarihsel durakları ve İbni Haldun'un bu konudaki kendi çözümünü modernite ile İslâm arası ilişkiler problemi ile ilgili farklı bir bakış açısı olarak okumak isteyeceğini düşünüyoruz.

Son olarak bu çalışmanın hazırlandığı ve savunulduğu dönemden bu yana İbni Haldun literatürümüzdeki bazı önemli katkılara işaret etmek isteriz. Bu katkıların başında bu tezin hazırlandığı aynı zamanda yapılmış olmasından dolayı kendisiyle ilgilenemediğimiz ve yararlanamadığımız Ümit Hassan'ın İbni Haldun üzerine çalışması gerekmektedir: *İbni Haldun, Metodu ve Siyaseti Teorisi*, birinci baskı 1977; ikinci baskı, Ankara, 1982. Sayın İ. Erol Kozak'ın da bizimki gibi bir doçentlik tezi olarak hazırlamış olduğu ve esas olarak İbni Haldun'un iktisat üzerinde düşüncelerini incelediği, ancak bunun yanında onun genel olarak insan, toplum üzerine düşünceleriyle ilgilendiği değerli kitabını da anmak isteriz: *İbni Haldun'a Göre İnsan, Toplum, İktisad*, İstanbul, 1984. Bu arada bu kitapta zaman zaman kendisine göndermede bulunduğumuz bir eserin ünlü Fransız bilim adamı Yves Lacoste'un İbni Haldun'a ilişkin kitabının Türkçeye kazandırılmasının da değerli bir katkı olduğunu düşünmekteyiz: *İbni Haldun, Üçüncü Dünyanın Geçmişi, Tarih Bilimin Doğuşu*, İstanbul, 1993. Bütün bun-

ların yanında üzerinde yapılan tartışma ne olursa olsun S. Uludağ'ın *Mukaddime*'nin yeniden Türkçeye kazandırılması çalışmasını ve bu çalışmanın başına eklediği İbni Haldun üzerine tahlil ve değerlendirmelerini de şükranla karşıladığımızın bilinmesine özel bir önem vermekteyiz: İbni Haldun, *Mukaddime*, İstanbul, 1982. Bu çalışmayı yaptığımızda henüz Türkçeye kazandırılmamış olan E. I. Rosenthal'ın *Ortaçağ'da İslâm Siyaseti Düşüncesi* (İstanbul, 1996) de İbni Haldun üzerine tahsis edilen bölümüyle (s.123-159) İbni Haldun literatürümüze değerli bir katkı niteliğindedir. Bu cümleden olmak üzere Muhsin Mahdi'nin iki değerli yazısının Türkçeye kazandırılmış olmasının değerini de belirtmek isteriz. Bu iki yazı M. M. Sharif'i editörlüğünü yaptığı ve *İslâm Düşüncesi Tarihi* adıyla Türkçeye çevrilmiş olan (İstanbul, 1991) eserde bulunmaktadır. Nihayet bunlara yine bu zaman zarfında Türkçeye çevrilen Majid Fakhry'nin *İslâm Felsefesi Tarihi*'nde İbni Haldun'a tahsis etmiş olan bölümü eklemek gerekir (İstanbul, 1987, s.256-263).

Eylül 1997, İzmir

Yeni Baskıya Önsöz

İbni Haldun ve Felsefe-Din İlişkileri Konusundaki Görüşleri başlıklı doçentlik çalışmamızın ikinci baskısının yapılmasından bu yana on yıl geçti. Bu süre içinde gerek dünyada, gerekse ülkemizde İbni Haldun literatüründe bazı zenginleşmeler gerçekleşti. Özellikle ölümünün 600. yılına rastlayan 2006'da İbni Haldun'un düşüncesi bütün dünyada yoğun bir yeniden düşünülme ve değerlendirmeye konu oldu. Bu bağlamda olmak üzere ülkemizde de en geniş kapsamlı bir faaliyet olarak İslâm Araştırmalar Merkezi (İSAM) tarafından "Geçmişten Geleceğe İbni Haldun, Vefatının 600. Yılında İbni Haldun'u Yeniden Okumak" başlıklı geniş katılımlı bir uluslararası sempozyum düzenlendi.

Son on yılda Türkiye'de İbni Haldun'la ilgili iki önemli eser yayınlandı. Bunlardan ilki İbni Haldun'un kendi otobiyografisi olan *al-Ta'rîf*'in Türkçe çevirisidir. Tam adı *al-Ta'rîf bi-İbni Haldun ve Rihlatuhu Garban ve Şarkan* (İbni Haldun'un Tanıtılması ve Batı ve Doğu'ya Yolculuğu) olan ve Arapça aslı ilk kez Muhammed bin Tâvit al-Tancî tarafından 1951 yılında yayınlanmış olan bu eserin Vecdi Akyüz tarafından yapılan çevirisi *Bilim ve Siyaset Arasında Hatıralar* şeklinde oldukça değişik bir adla 2004 yılında çıktı.

İkinci eser ise Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde yaşamış ve özellikle eğitim konusunda Ziya Gökalp'le aralarında bilimsel tartışmalar geçmiş, Osmanlı devletinin federal bir yapı içinde yeniden örgütlenmesi görüşünü savunmuş, ancak bilinen gelişmeler sonucu bu görüşünün uygulama imkânının olmadığını görünce Türkiye'den ayrılmış ve daha sonra Arap milliyetçiliğinin kurucusu, savunucusu ve ideologlarından biri olarak ün kazanmış olan Sâti Bey veya Sâti' el-Husri'nin İbni Haldun üzerine yapmış olduğu araştırmalarını kapsayan *Dirasat' an Mukaddima-ı İbn Haldun*'un Türkçeye çevirisi-
dir. Husri'nin 1951 yılında yayınlamış olduğu bu son derece değerli eseri Süleyman Uludağ tarafından Türkçeleştirilerek 2001 yılında *İbni Haldun Üzerine Araştırmalar* başlığıyla yayınlandı.

İbni Haldun ve onun dünya çapında şöhretini meydana getiren ana eseri olan *Mukaddime*, Batı dünyasında keşfedildiği 19. yüzyıl ortalarından bu yana sürekli artan bir ilginin konusu olmaya devam etmektedir. Bu arada İbni Haldun araştırmacıları arasında onun düşüncesini anlamak ve değerlendirmek konusunda yine başlangıçtan bu yana var olan görüş farklılıkları, hatta zıtlıkları varlığını korumaktadır.

İbni Haldun'un bütünsel değerlendirilmesi konusundaki görüşler iki ana gruba ayrılmaktadır. Bazıları İbni Haldun'u geleneksel Sünni İslâm dünya görüşünün, İslâm Fıkıh ve Kelâm düşüncesinin bir ürünü ve devamı olarak görmektedirler. Buna karşılık başka bazıları bunun tam tersini savunarak onun bu gelenekten tümüyle bir sapma olarak değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürmektedirler. Başka bir ifadeyle İbni Haldun'u geleneksel Ortaçağ İslâm dünya görüşü arka planı olmaksızın anlama ve değerlendirmenin imkânsız olduğunu savunanlar yanında onun toplum ve devlet kuramının Sünnilik-dışı (unorthodox), hatta din-dışı (irreligious) bir karakter taşıdığı üzerinde ısrar edenler vardır.

Bu ikinci grup içinde yer alan daha özel bir grup, İbni Haldun'un daha çok İslâm'da 'Felâsife' genel adıyla bilinen ve Fârâbî, İbni Sina, özellikle İbni Rüşt gibi düşünürlerin temsil ettikleri 'saf felsefe geleneği' veya 'Yunan tarzında felsefe geleneği' içinde anlaşılması ve değerlendirilmesinin doğru olacağı görüşündedirler. Biz de İbni Hal-

dun'un düşüncesini ve özel olarak felsefe-din ilişkileri konusundaki görüşlerini konu edindiğimiz çalışmamızda bu grup içinde yer almıştık ve aradan geçen yaklaşık 30 yıllık süre içinde bu görüşümüzü ciddi bir biçimde değiştirmek ihtiyacını duymadık. Tersine bu görüşümüzün bu süre içinde bazı başka değerli İbni Haldun araştırmacıları tarafından giderek daha fazla paylaşıldığını görmekten mutlu olduk.

İbni Haldun araştırmaları ile ilgili olarak son elli yıl içinde ortaya çıkan bir başka gelişme de giderek güçleniyor görünmektedir. Batı tarafından ilk keşfedildiği tarihten uzunca bir süre sonrasına kadar İbni Haldun'un düşüncesi üzerine ilgi, esas olarak, onun siyasal, sosyal ve tarihle ilgili görüşleri üzerine yoğunlaşmıştır. Bu çerçevede olmak üzere İbni Haldun ilk önce orijinal bir siyaset felsefesinin, devletin ortaya çıkışı, gelişmesi ve ortadan kalkışına ilişkin orijinal bir kuramın ortaya atıcısı olarak ele alınmıştır. Aynı veya benzer bir doğrultuda olmak üzere o sosyolojinin veya daha genel olarak toplum bilimlerinin bir ilk müjdeleyicisi veya yol açıcısı olarak da selamlanmıştır. Nihayet birçok araştırmacı İbni Haldun'da orijinal bir tarih felsefesi yanında tarih biliminin kendisine ilişkin orijinal bir tarih metodolojisinin kurucusunu görmüştür. Bu yaklaşım tarzına paralel olarak onunla bu alanlarda daha sonra, yani modern çağda ortaya çıkan büyük siyaset felsefecileri, toplum filozofları, tarih kuramcıları arasında bazı benzerlikler kurulmuş, karşılaştırmalar yapılmıştır.

Ancak geçen yüzyılın ortalarından bu yana Ortaçağ İslâm uygarlığının, İslâm kültürünün çeşitli alanları ve görüntüleri üzerine daha derin ve özel anlamda 'kültürel' çalışmalar yapıldıkça İslâm uygarlığının, İslâm kültürünün çeşitli alanları ve görüntüleri üzerine İbni Haldun'un *Mukaddime*'de yaptığı gözlemler, getirdiği analizler, verdiği açıklamalar ve değerlendirmelerin en az bu önceki alanlardaki görüş ve düşünceleri kadar önemli olduğu ortaya çıkmıştır. Bu dönemden itibaren *Mukaddime*'nin bu konulara ayrılmış olan 5. ve 6. bölümleri –ki bu bölümler aynı zamanda *Mukaddime*'de en fazla yer tutan bölümlerdir– daha özel bir dikkat ve ilgiyle incelenmeye başlamıştır. Bu bölümler Ortaçağ İslâm dünyasında şehirler, bu şehirlerde ger-

çekleştirilen ekonomik faaliyetler, üretim biçimleri, meslekler, sanatlar, bilimler, bunların çeşitleri, öğretim tarzları vb. hakkında İbni Haldun'un görüş ve değerlendirmelerini içermektedir. Böylece daha önce bir siyaset felsefecisi, tarih felsefecisi, toplum felsefecisi olarak son derece önemli görüşleri olduğu kabul edilen İbni Haldun'un aynı zamanda ve belki bunlardan daha önemli olarak bir uygarlık tarihçisi, kültür felsefecisi, bir kültür tarihçisi olarak ele alınmasının doğru ve son derece verimli olacağı ortaya çıkmıştır. Öyle ki bugün şunu rahatlıkla söyleme imkânına sahibiz ki sözünü ettiğimiz bu alanların herhangi birinde, örneğin Ortaçağ İslâm dünyasında şehircilik, ekonomi, eğitim, çeşitli sanatlar, bilimler, bunların ortaya çıkışı, gelişmesi, birbirleriyle ilişkileri vb. gibi konular üzerinde özel bilimsel araştırmalara, değerlendirmelere girişmek isteyen veya bu konularda daha genel olarak toplu bir görüş ve bilgi sahibi olmak isteyen hiç kimsenin İbni Haldun'un verdiği bilgilerden, yaptığı gözlem ve değerlendirmelerinden, getirdiği açıklama ve yorumlardan haberdar olmaksızın veya onları gözönüne almaksızın, onlarla hesaplaşmaksızın işe başlaması mümkün ve doğru değildir. Biz de asıl konumuzu teşkil eden Ortaçağ İslâm dünyasında felsefe-din veya akıl-iman ilişkileri sorununu ele alırken aynı gözlem ve varsayımdan hareket etmiş ve İbni Haldun'un bu konudaki çözümünün ne kadar önemli ve yeni unsurlar içerdiğini, bu problemin çözümünde ne kadar önemli ve yeni bir aşamayı temsil ettiğini geniş bir biçimde göstermeye çalışmıştık.

Bu yeni bakış açısının bir başka sonucu daha olmuştur. İbni Haldun'un artık gerileme dönemine girmiş olan parlak bir uygarlığın, Ortaçağ İslâm uygarlığının çeşitli alanlardaki başarı ve başarısızlıklarının bir bilançosunu çıkaran, muhasebe ve değerlendirmesini yapan parlak bir aydın olduğu kuşkusuzdur. Ama acaba o bunun yanında modern çağda genel olarak dünyada ortaya çıkan birçok gelişme, sorun ve tartışmayla ilgili olarak da bize söyleyebileceği şeyleri olan bir insan mıdır? İbni Haldun üzerine yapılan çalışmalarda yavaş yavaş bu sorular da sorulmaya ve İbni Haldun'da bu sorularla ilgili bazı cevaplar da bulunmaya başlamıştır.

Bu tür bir ilgi bugün en çok İbni Haldun'un ekonomi alanındaki görüşlerine yönelmektedir. Geçen yüzyılın son çeyreğine kadar ekonomi politik alanında daha çok Marksizmin bir öncüsü, onun emek, artı değer kuramının bir müjdeleyicisi olarak görülen İbni Haldun son yıllarda piyasa ekonomisinin, serbest piyasa kavramının dünya çapındaki etkisinin artmasına paralel olarak bugün ve daha haklı bir değerlendirmeye liberal ekonominin kararlı bir savunucusu olarak görülmekte, bununla da kalmayıp daha genel olarak çağdaş ekonomi biliminin kurucularından biri olarak kabul edilmektedir. İbni Haldun'un liberal ekonomi kuramı alanındaki tezlerine gösterilen ilgi hatta böylece sadece akademik bir ilgi olarak kalmamakta, İbni Haldun'un bu konudaki görüşleri özgürlük, zenginlik, kalkınma, küreselleşme vb. üzerine yapılan daha büyük tartışmalarda önemli bir referans olarak kullanılmaktadır. Öyle ki Ronald Reagan gibi serbest piyasa ekonomisinin dünya çapındaki bir savunucusu ve aktörü Amerika Birleşik Devletleri'nin iki dönem sonraki karizmatik başkanı Clinton'un uygulamaya koymak istediği vergi politikasına 1993 yılında karşı çıkarken bu konudaki sözlerini İbni Haldun'un adını ve vergi konusundaki genel tezini zikrederek şu cümlelerle bitirmektedir: 'Sayın Başkan, ekonomik iyileşmenin olumlu işaretlerinin görüldüğü günümüzde, lütfen bu gelişmeyi yok etmeyin... Size bu konuda 14. yüzyıl Arap tarihçisi İbni Haldun'un şu tavsiyesini hatırlatmak isterim: Devletin başlangıcında vergi oranları düşük, buna karşılık gelirleri yüksek olur. Onun sonunda ise vergi oranları yüksek, buna karşılık gelirleri düşük olur' (*Herald Tribune* gazetesinin 21 Şubat 1993 günü sayısını zikreden Selim Cafer Karataş, 'Economic Theory of Ibn Khaldun and Rise and Fall of the Nations', *Geçmişten Geleceğe İbni Haldun, Vefatının 600. Yılında İbni Haldun'u Okumak*, s.288'den naklen).

Benzeri bir ilgi İbni Haldun'un eğitim konusundaki görüşlerine de gösterilmektedir. UNESCO tarafından yayınlanan *Propects: Quarterly Review of Comparative Education* dergisi, 1993-1994 yıllarında *Eğitim Düşünürleri* (Thinkers on Education) başlığı altında topladığı geçmişin 100 önemli eğitimcisi içine İslâm dünyasından Fârâbî, İbni

Sina ve Gazâlî'nin yanında İbni Haldun'u da dahil etmiştir. Bu eser daha sonra 1997 yılında dört cilt olarak basılmıştır.

Bu vesileyle doğrudan İbni Haldun'la ilgili olmamakla birlikte İbni Haldun hakkında yeni ve önemli bir değerlendirmeyi içeren bir eserden de söz etmek istiyoruz. Lenn E. Goodman tarafından yazılmış ve 2003 yılında Oxford University Press tarafından basılmış olan *Islamic Humanism* adını taşıyan bu eserin ana konusu Ortaçağ İslâm uygarlığı ve bu uygarlığın içinde taşıdığı hümanist unsurlardır. Goodman'ın bu unsurları aradığı önemli alanlardan biri evrensel Arap-Müslüman tarih yazarlığı olmuştur. Başlangıçlarından itibaren bu tarih yazarlığını ele alan ve 'onda ortaya çıkan çok yönlü ve kozmopolit ruhu, evrensel tarihe karşı gösterdiği arzuyu, kendisinininkinden başka kültürlerin, dünyaların ve çağların bilgisini edinme yönünde sahip olduğu isteği' saf hümanist geleneğin bir göstergesi olarak yorumlayan Goodman, bu araştırmasını İbni Haldun'a tahsis ettiği yeni ve bazı bakımlardan farklı bir değerlendirme ile bitirmektedir. Tarafımızdan Türkçeye çevrilerek *İslâm Hümanizmi* adıyla 2006 yılında İletişim Yayınları arasında çıkmış olan bu esere ve onun İbni Haldun'un tarih yazarlığı ile ilgili sözünü ettiğimiz modern değerlendirmesine de okuyucunun dikkatini çekmek isteriz.

Son olarak İbni Haldun hakkındaki çalışmamızın bu yeni baskısında dille ilgili yaptığımız bazı değişikliklere işaret etmek istiyoruz. Eserimizin ilk şeklinde yararlandığımız ve aradan geçen bunca yıl sonucu doğal olarak bazı bakımlardan eskimiş olan bazı kelimeleri, teknik terimleri değiştirmek ihtiyacını duyduk. Bu çerçevede ve okuyucunun daha kolay anlamasını sağlamak üzere eski baskıda geçen 'külli', 'ma'kûl', 'araz', 'sûret' vb. gibi eski Arapça terimler yerine 'tümel', 'akısal', 'ilinek', 'form' vb. yeni, fakat artık oturmuş olduğunu düşündüğümüz Türkçe veya evrensel felsefi terimleri kullandık. Ancak bunu yaparken İbni Haldun'un kendi özel teknik terimleri üzerinde herhangi bir tasarrufa gitmeyi uygun bulmadık. Böylece onun 'asabiye', 'umrân', 'bedevî ve hazerî umrân' gibi özel anlam taşıyan terimlerini olduğu gibi bıraktık.

للجزء الاول من

كتاب تاريخ الدول الاسلامية بالمغرب

وهو

القسم الاخير من التاريخ الكبير

المسمى

كتاب العبر وديوان المبتداء والخبر
في ايام العرب والعجم والبربر

لابن عبد عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن محمد

GİRİŞ

ابن خلدون

وقد اعتنى بإزالة الغلطات عن نصه وبتصحيحه والنظر في طبعه
العبد الفقير الى رحمة ربه

البارون دسـلان

طبع في ثغر جنات المغرب المحمية في دار الطباعة السلطانية
سنة ١٢٦٣ هجرية وهي موافقة للسنة ١٨٤٧ المسجية

İber'in (*Kitab al-İbar*) 1847'de Cezayir'de basılan ve
Berberiler ve Kuzey Afrika Müslüman kabilelerini konu alan
cildinin giriş sayfası.

SORUNUMUZ HAKKINDA*

İnsanlık düşünce tarihinin en önemli ve kalıcı gibi görünen sorunlarından birinin, felsefe veya bilimle din arası ilişkiler sorunu olduğu bilinmektedir. Bu sorun özellikle Ortaçağ'da, gerek Batı Hıristiyan dünyasında, gerekse Doğu İslâm dünyasında üzerinde en fazla durulan, en fazla işlenen sorunlardan biri, hatta birincisi olmuştur. Ortaçağ Batı Hıristiyan ve Doğu İslâm toplumları, tanrısal kaynaklı oldukları kabul edilen vahiyler üzerine dayanmaktadır. Bu vahiyler, yani gerek Hıristiyanlık, gerekse Müslümanlık kendilerini ilk ortaya çıktıkları andan itibaren insan ve evren hakkında bilgi veren, insanın evren içindeki yeri ve anlamını açıklayan bir hakikatler bütünü olarak takdim etmişlerdir. Öte yandan felsefenin de ilk ortaya çıktığı andan itibaren kendisini, insanı ve evreni akla dayanan unsur ve ilkelerle açıklamak, insan ve evren hakkında bilgi vermek isteyen bir çaba olarak takdim ettiğini görüyoruz. Bu durumda onların hareket noktalarında bir farklılık olmasına rağmen, ele aldıkları konu ve yöneldikleri amaçlarında

(*) Bu çalışmada *İslâm Ansiklopedisi*'nin (İst. 1950, cilt 1) Transkripsiyon Alfabesi kullanılmıştır.

bazı benzerlikler ve ortaklıklar olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu ise bu iki kaynaktan, yani peygamberlik ve akıldan hareket eden, ancak insan ve evren hakkında, insanın evrendeki yeri ve anlamı üzerinde doğru bilgi vermek iddiasında olan bu iki ayrı kurum arasındaki ilişkiler sorununu, gerek Batı Hristiyan, gerekse Doğu İslâm toplumlarında en önemli bir sorun olarak gündeme getirmiştir. İşte İslâm toplumu söz konusu olduğunda ta Mu'tezile'den başlayarak İbni Rüşd'e gelinceye kadar çeşitli gruplara ait düşünür ve filozofların bu sorun üzerinde kafa yormuş ve birbirinden farklı çeşitli tavır ve çözümleri ortaya koymuş olduklarını görüyoruz.

Ortaçağ İslâm felsefesi ve kültürünün en önemli sorunlarından biri felsefe ile din arası ilişkiler sorunu ise, yine bu felsefe ve kültürün, Ortaçağ Müslüman düşüncesinin en büyük temsilcilerinden biri; kendisinden bugün çağdaş anlamda tarih biliminin, tarih felsefesinin, sosyolojinin kurucularından biri olarak söz edilen İbni Haldun'dur. Toynbee, İbni Haldun'dan 'herhangi bir zamanda, herhangi bir ülkede, herhangi bir zihin tarafından yaratılmış en büyük bir tarih felsefesinin sahibi' olarak söz etmektedir.¹ Hitti, onu bütün zamanlarda ortaya çıkmış olan en büyük tarihçilerden biri olarak görmekte, tarihin gerçek özü ve alanını ilk olarak ortaya koyan insan olduğunu söylemekte ve ayrıca sosyolojinin kurucusu olduğunu zikretmektedir.² Bir diğer İbni Haldun inceleyicisi, Yves Lacoste, bu yargıya katılarak, İbni Haldun'da tarihin çağdaş anlamda bir bilim olarak ortaya çıkması olayının yaratıcısını görmekte, bunun yanında onu orijinal bir tarih, kültür filozofu, bir sosyolog olarak selamlamaktadır.³ Flint, İbni Haldun'u daha ziyade bir tarih teorisi ve tarih filozofu olarak ele almakta ve bu nitelikleri ile onun bu alanlarda kendisinden evvel gelmiş geçmiş olan hiçbir tarihçi, filozof ve düşünürle karşılaştıramayacak kadar

1 A. J. Toynbee, *A Study of History*, Londra-New York-Toronto, 6. baskı, 1955, Oxford University Press, c.III, s.322.

2 Ph. K. Hitti, *History of the Arabs*, Londra, 7. baskı, 1960, MacMillan Comp. s.568.

3 Y. Lacoste, *İbni Khaldoun, Naissance de l'Histoire*, Paris, 3. baskı, 1973, Maspero, s.8, 213-228.

kurduğunu söylemektedir. Bu bilime, o “*umrân bilimi*” (‘ilm al-*umrân*) adını vermektedir. Bu yeni bilimin ele alacağı yeni alan, ona göre, insanî *umrân*, yani insanî toplumsal hayat ve örgütlenmesinden çıkan her türlü toplumsal olay grupları ve kurumlar olacaktır. Bu yeni alana ait konu ve sorunları daha açtığı zaman da bunlar içinde o her türlü toplumsal örgütlenme biçimlerini, insanın toplumsal evrimini, bu evrimde içinden geçtiği ve birbirlerinden belli karakteristiklerle ayrılan her türlü toplumsal aşamalarını, bu aşamalarda insanların içinde bulundukları farklı ve çeşitli faaliyetlerini, gerçekleştirdikleri çeşitli kurumları saymaktadır.⁸ Böylece bu bilimin, İbni Haldun’un ortaya koyduğu şekilde bugün sosyolojinin veya daha genel olarak bütün sosyal bilimlerin ele almakta oldukları konuları ele alacak, kapsayacak bir bilim olacağı anlaşılmaktadır.

Bu noktanın tespiti, İbni Haldun’u bugünkü modern sosyolojinin kurucusu olarak görenlerin bu görüşlerinin ne kadar haklı olduğunu göstermektedir. Çünkü böylece onun insanın toplumsal hayatını, toplumsal örgütlenmesini ve bunlardan çıkan toplumsal olay grupları ve kurumlarını bağımsız bir bilimin konusu yapmayı düşünen ilk kişi olduğu anlaşılmaktadır.

Öte yandan İbni Haldun’un böyle bir alana ve onun sorunlarına yaklaşım tarzı ve yöntemi de bugün toplum ve insan bilimleri araştırmacılarının kendi konu ve sorunlarına çağdaş yaklaşım tarzları ve yöntemleriyle paralellikler göstermektedir. Her şeyden önce onun bu bilimin alanına girecek olan konu ve sorunlara tarafsız, nesnel, herhangi bir ahlâki veya dinî önyargıdan hareket etmeksizin yanaşılmasını önerdiği ve bunu uyguladığı görülmektedir. İbni Haldun, toplumu, diğer “doğal” olaylar gibi “doğal” bir varlık olarak görmekte ve onun “ne şekilde olması gerektiği” gibi bir “değer” sorunundan kesinlikle kaçınarak “gerçekte ne şekilde olduğu”nu incelemek istemektedir. Konusuna bu şekilde yanaştığı için toplum, toplumsal olaylar ve kurumlar, devlet üzerinde herhangi bir spekülâtif inceleme yoluna girmemek-

8 İbni Haldun’un “*umrân bilimi*” araştırmalarını aşağıda ikinci bölümde geniş olarak ele alacağız.

te, tersine bunları açıklamak için empirik diye nitelendirebileceğimiz bir yöntemi uygulamaktadır. Bütün bunlardan daha önemlisi de toplum araştırmalarında vardığı sonuçları bugün de toplum bilimlerinin erişmeye çalıştıkları sonuçlara benzer bir şekilde esas olarak “neden- sel ilişkiler ve kanunluluklar” içinde formüle etmeye çalışmaktadır.⁹

İşte bütün bunlardan örüsü İbni Haldun’un kültür tarihi içindeki yerini belirlemek istersek onun, insanlık kültürüne en önemli katkısının bu “*umrân* bilimi” etrafındaki düşünce ve uygulamalarında bulunduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte onun önemi sadece bundan ibaret de görünmemektedir. Bunun yanında ve bununla ilişkili olarak bir başka alanda, tarih alanında da İbni Haldun’un insanlık kültürüne önemli bir katkısı olduğu anlaşılmaktadır.

İbni Haldun’u böyle bir *umrân* bilimini kurmaya iten nedenler kısaca araştırıldığında, bunun temelinde onun tarih ve tarih bilimi ile ilgili bazı düşünceleri ve kaygılarının olduğu görülmektedir. İbni Haldun’un bir tarihçi olduğu, kendisini bir tarihçi olarak takdim ettiği, ana eseri olan *İber*’in (*Kitâb al-İbar*)¹⁰ de evrensel bir tarih denemesi olduğu bilinmektedir. Genellikle İbni Haldun üzerinde yapılmış olan çalışmalarda ihmal edilmiş olan *Mukaddime*’nin ilk üç girişinde İbni Haldun açık olarak böyle bir bilimi kurma teşebbüsüne tarihte “yanlış” sorunundan geçtiğini söylemektedir. O, bir bilim olarak tarihin görevinin her şeyden önce konusu olan tarihsel olaylar hakkında onlara uygun doğru bilgiler vermek olduğunu düşünmektedir. Bununla birlikte İslâm’da Mes’ûdî (al-Mas’ûdî), Taberî (al-Tabarî), Vâkidî (al-Vâkidî) gibi tanınmış tarihçilerin eserleri üzerine yaptığı incelemeler, bu kadar tanınmış ve güvenilir kabul edilen tarihçilerin dahi, eserlerine birtakım yanlışların sızmasına engel olamadıklarını göstermektedir. Bu yanlışların nedenlerini araştırdığında İbni Haldun bunların temelinde esas olarak onların tarihsel olayların yapısı ve mahiyetleri hak-

9 Bu konuya da aynı bölümde geniş olarak temas edeceğiz.

10 İbni Haldun’un ana eseri olan *İber*’in tam adı ve bu ad üzerinde yapılan tartışmalarla ilgili olarak bkz. M. Mahdi, *Ibn Khaldûn’s Philosophy of History*, Londra, 1957, George Allen and Unwin Ltd., s.63-72; MR. I, s.13-28 numaralı not.

kinda kusurlu anlayışlarını ve yine bu tarihçilerin, ana malzemeleri olan tarihsel olaylarla ilgili haberleri tahkik etmekte kullandıkları tarihsel eleştiri yönteminin yetersizliğini görmektedir. Tarihçiler, İbni Haldun'a göre, tarihsel olayların, kaynağını insan doğasında, insanın toplumsal hayatında ve bu toplumsal hayattan zorunlu olarak çıkan bazı olay ve kurumlarda bulan birtakım düzenlilikler ve kanunluluklara sahip olduklarını görmemektedirler. Tarihsel olayların yapısı hakkında böyle sağlam bir anlayışa sahip olmadıklarından ötürü de herhangi bir tarihsel olayla ilgili haberlerin içerebileceği doğruluk ve yanlışlık unsurunu tahkik etmek için esas olarak İslâm'da Hadîs nakilci ve toplayıcılarının herhangi bir hadîsin doğru olup olmadığını tahkik için başvurdukları eleştiri yöntemini, yani bir hadîsi naklediciler zinciri içine giren kişilerin doğru, güvenilir kişiler olup olmadıklarını soruşturan, onların bu nitelikte olduklarını tespit ettikten sonra onların doğruluğundan bu hadîs haberinin doğruluğuna geçen yöntemlerini yeterli bulmaktadırlar.

Bu tespiti yapan İbni Haldun, tarihin bir bilim olarak mevcut olabilmesi için tarihsel olayların bir bilimin konusunu teşkil edebilecek tarzda birtakım düzenlilikler ve kanunluluklar içinde ortaya çıkan, cereyan eden olaylar olduklarının kabul edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu düzenlilikler ve kanunlulukların mevcut olabilmesi için de tarihsel varlık alanında tarihsel olaylara baktığı zaman, onların gerilerinde ve altlarında yatan ve onların neden o şekilde ve o özellikte ortaya çıktıklarını anlaşılabilir kılan bu tip doğaların, bu doğalardan çıkan zorunlu birtakım sonuçlar ve hâllerin varlığını gözlemlemektedir. İşte bu tarihsel doğaları ve onların zorunlu sonuç ve hâllerini inceleyecek bir bilim olarak da *umrân* bilimini önermektedir. Bu öyle bir bilim olacaktır ki bize tarihsel olayların içerisinde gerçekleştikleri genel çerçevenin bilgisini verecektir. Bu çerçevenin bilgisi de tarihte gerçekleşen herhangi bir olayla ilgili haberlerin bizzat kendileri bakımından doğru mu yanlış mı olduklarını tahkik etmemizi sağlayacak ölçütleri oluşturacak ve böylece tarihe yanlışların sızmasına engel olunacaktır. Çünkü bir tarihçi, konusu olan herhangi bir tarihsel olayla ilgili haberleri *um-*

rân biliminin sağladığı verilerin mihengine vurduğunda, tarihte neyin gerçekleşebilir, neyin gerçekleşemez, neyin mümkün, neyin imkânsız olduğunu bileceğinden bu haberlerin bizzat kendileri bakımından doğru mu yanlış mı olduklarını adeta önceden, *a priori* bir kesinlikle bilmek imkânına kavuşacaktır.¹¹

Böylece İbni Haldun'un, tarih bilimini açıkça *umrân* bilimine dayandırmak istediği, tarihsel olayların anlaşılabilir kılınması için toplumsal olaylara bakılması ve kaynaklarının bunlarda aranması lâzım geldiği görüşünü ileri sürdüğü görülmektedir. Bu İbni Haldun'un kendisine kadarki geleneksel tarih yazıcılığında birkaç noktada önemli bazı değişiklikler gerçekleştirmek istemesi sonucunu doğuracaktır. Her şeyden önce onun tarih sorununu bu şekilde ortaya koymasından çıkarılacak mantikî sonuç, onun tarihin alanını içine her türlü toplumsal olayları alacak bir şekilde genişletmek isteyeceğidir. Sonra yine bundan çıkarılabilecek bir diğer sonuç, İbni Haldun'un tarihsel olaylara toplumda ortaya çıkan doğal olaylar olarak bakacağı, dolayısı ile onların açıklanması için de *umrân* biliminde olduğu gibi doğa-üstü, tanrısal-teolojik açıklama faktörlerine başvurulmaması gerektiğini savunacağıdır. Bütün bunlardan daha önemli olarak ortaya çıkacak bir diğer sonuç, İbni Haldun'un tarihsel olayları belli düzenlilikler ve kanunluluklar içinde cereyan eden olaylar olarak göreceği ve onlara bütün işlev ve kapsamı ile nedensellik ilkesini bilinçli bir şekilde uygulamak isteyeceğidir.¹²

İbni Haldun'un tarih hakkındaki bu düşünceleri gözönüne alındığında, onun, tarih konusunda da bizim bugünkü tarih anlayışımıza çok benzeyen yeni bir tarihçilik anlayışını ortaya koymak istediği anlaşılmaktadır. Bu niteliği ile de o birçok inceleyicisinin işaret etmiş olduğu gibi çağdaş tarih bilincimizin ve tarihçilik anlayışımızın en önemli öncülerinden ve ilk temsilcilerinden biri sayılmayı hak etmektedir.¹³

11 Bu konuya aşağıda daha geniş olarak temas edeceğiz. Bkz. Birinci Bölüm.

12 Bkz. Birinci Bölüm.

13 Lacoste, *Ibn Khaldoun, Naissance*, 17, 187; Schmidt, *Ibn Khaldun*, 14; Hitti, *History of the Arabs*, 568.

İbni Haldun'un düşüncesi 19. yüzyıl başlarında Batı dünyasında keşfedildiğinden, *Mukaddime*'si ilk defa yine bu yüzyıl ortalarında yayınlanmasından ve önce Fransızcaya, sonra diğer Batı dillerine çevrilmeye başlamasından bu yana çok çeşitli araştırma ve incelemelerin konusunu teşkil etmiştir. Özellikle onun bu *umrân* bilimi alanında yapmış olduğu çalışmalar, ileri sürmüş olduğu görüşler, kısaca sosyolojik tezleri, tarih, devlet, siyaset, kültür felsefesi, hatta ekonomisi, eğitim anlayışı her geçen gün daha büyük bir ilgi ile incelenmeye, tahlil edilmeye, değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bu inceleme ve tahlillerde İbni Haldun'un bütün bu sözünü ettiğimiz alanlardaki görüşleri, tezleri başlıca iki açıdan ele alınmıştır. Bir kısım araştırmacılar, onun bu konulardaki görüşlerini *Mukaddime*'de kendilerini gösterdikleri şekilde, esas itibariyle bir veri olarak almışlar ve onları taşıdıklarını düşündükleri iç değerleri bakımından sistematik bir inceleme ve değerlendirmeye tâbi tutmuşlardır. Yani bu görüşleri daha ziyade aynı veya benzeri konularda daha sonra Batı dünyasında ortaya atılmış olan tarih felsefeleri, siyaset ve devlet felsefeleri, sosyoloji teorileriyle karşılaştırarak onların orijinalitesi, modernliği üzerinde durmuşlar; İbni Haldun'un yönteminin yukarıda sözünü ettiğimiz özelliklerine işaret etmişler; bir siyaset ve devlet felsefecisi olarak onunla Makavel, bir tarih filozofu olarak onunla Vico, Marx, Spengler, bir sosyolog olarak onunla Comte, Durkheim vb. arasında bazı ilişkiler, paralellikler kurmuşlar ve onda bütün bu çeşitli disiplinlerin ve onların yakın zamanlardaki bu temsilcilerinin bir öncüsünü, müjdeleyicisini bulmuşlardır.¹⁴

Bunun yanında bu İbni Haldun araştırmalarında, zaman zaman, bütün bu konularda ileri sürdüğü görüşlerinin tarihsel köklerinin ve öncülerinin aranması, onun İslâm kültürü içinde mevcut geleneklerden hangisi veya hangilerine sokulabileceği yönünde bazı çalışmaların da olduğu görülmektedir. Bu çalışmalarda İbni Haldun'u ve onun sistemini açıklamak üzere ortaya birbirinden çok farklı bazı gö-

14 E. Rosenthal, *Gedanken*, 110-113; A. North African, 2; Bouthoul, *Ibn Khaldoun et sa Science Sociale*, 30, 39; Lacoste, *Ibn Khaldoun, Naissance*, 15, 201-211; Schmidt, *Ibn Khaldoun*, 17-34.

rüşlerin atıldığı gözlemlenmektedir. Richter, İbni Haldun'un tarihsel oluş (geschichtlicher Werdegang) hakkındaki düşüncelerini İslâm'ın temel ilkelerine aykırı düşmeyen bir dünya görüşü (Weltanschauung) içinde arayıp bulunabileceği kanaatindedir.¹⁵ Gibb, İbni Haldun üzerinde çok yankılar uyandıran bir çalışmada, onun toplum ve devlet üzerine incelemelerinden ileri sürdüğü görüşlerinde dayandığı ilkelerin kaynaklarının kendisinden önce gelen Sünnî İslâm fıkıhçı ve toplum düşünürlerinde, mesela bir İbni Teymiyye'de aranması lâzım geldiğini söylemekte, buradan hareket ederek onun toplum, devlet ve siyaset felsefesinin arka fonunda Sünnî İslâm dünya görüşü ve değerlerinin bulunduğunu savunmaktadır.¹⁶ Yine İbni Haldun üzerine çeşitli çalışmaları ile dikkati çeken E. Rosenthal bir yanda İbni Haldun'un öğretisinin Ortaçağ İslâm dünya görüşü "background"u gözönünde tutulmaksızın anlaşılmasının ve değerlendirilmesinin imkânsız olduğuna dikkati çekmekte, ancak öte yandan toplum ve devletin doğuşu, büyüme ve gelişmesi ile ilgili olarak getirmiş olduğu teorisinin, Şeriat tarafından siyasi-toplumsal örgütlenme hakkında getirilmiş teori ve konulmuş kurallarla pek uyumadığına, bu niteliği ile esas itibarıyla "Sünnilik-dışı" (unorthodox), hatta "din-dışı" (irreligious) bir teori gibi göründüğüne işaret ederek bunu açıklamak üzere de İbni Haldun'da "siyasi empirizm" dediği bir kavrama başvurmaktadır.¹⁷ M. Mahdi, H. Simon gibi bazı diğer İbni Haldun inceleyicileri ise, eseri ve düşüncelerinin açıklanabilmesi ve değerlendirilebilmesi için, onun daha ziyade, İslâm'da "Felâsife" adı ile bilinen, Fârâbî, İbni Sina, İbni Rüşd gibi bir takım düşünürlerin temsil etmiş oldukları "saf felsefi gelenek" içine yerleştirilmesi gerektiğini düşünmektedirler.¹⁸

15 G. Richter, *Das Geschichtsbild der Arabischen Historiker des Mittelalters*, Tübingen, 1933, s.24.

16 A. R. H., Gibb, *The Islamic Background of Ibn Khaldûn's Political Theory*, *Studies in the Civilisation of Islam*, Boston, 1962, Edit. by Stanford J. Shaw ve William R. Polk, s.166-175.

17 E. Rosenthal, *A North African*, s.2-3.

18 Mahdi, *Ibn Khaldûn's Philosophy*, s.72, 89, 91, 109 vb. H. Simon, *Ibn Khaldûn's Wissenschaft von der Menschlichen Kultur*, Leipzig, 1959, Otto Harrasowitz, s.39-47, 110-120.

İbni Haldun üzerinde bugüne kadar yapılmış olan çalışmalarda üzerinde ikna edici bir sonuca varılmamış olan diğer önemli bir sorun da onun İslâm felsefesi ve kültürünün en önemli sorunlarından birini, hatta birincisini teşkil etmiş olduğunu söylediğimiz felsefe ve din ilişkileri sorununda ne gibi düşünceleri ve ne tip bir çözümü olduğudur. Aslında bu sorun gerek kendi başına İbni Haldun'un bu konuda ne gibi bir çözümü olduğunu öğrenmek bakımından, gerekse dolaylı olarak onun düşüncesinin İslâm'da ait olabileceği felsefi geleneklerin araştırılması ve böylece daha emin bir şekilde değerlendirilebilmesi bakımından bize çok değerli bazı ipuçları verebilme imkânlarını içerir görünmesine rağmen şimdiye kadar herhangi bir özel ve ayrıntılı araştırmanın konusu yapılmamıştır. Ancak İbni Haldun'un öğretisinin çeşitli unsurları, düşüncesinin farklı cepheleri üzerinde çalışmalar yapan bazı İbni Haldun araştırmacılarının zaman zaman ve bir vesile ile bu sorun üzerine de eğilmek ihtiyacını duydukları ve bazı görüşler ileri sürdüklerini görüyoruz. Bu görüşlerin de başlıca iki ana tez etrafında şekillendiklerini tespit ediyoruz: Bu araştırmacıardan bir kısmı, bir önceki sorunda olduğu gibi İbni Haldun'un bu sorun üzerindeki tavrının da kendisinden önce gelen Sünnî İslâm Kelâmının, özellikle Gazâlî'nin tavrının bir benzeri ve devamı olduğunu düşünmektedirler. Bir diğer grup ise, bunun tam tersine, İbni Haldun'un felsefe ile din ilişkileri üzerindeki düşüncelerinin, Fârâbî, İbni Sina, İbni Rüşd gibi filozofların daha evvel ileri sürmüş oldukları çözümleri paralelinde olduğunu, özellikle İbni Rüşd'ün bu konudaki çözümünün bir devamı olduğunu savunmaktadırlar.

Mukaddime etraflı bir incelemeye tâbi tutulduğu zaman, onun yalnız başına İbni Haldun'un sosyolojik görüşlerini, tarih ve devlet felsefesini içinde bulunduran bir eser olmadığı görülmektedir. Bunun yanında onda İbni Haldun'un İslâm kültür tarihi ile ilgili çok değerli bazı gözlem, açıklama ve yorumlarının da içerilmiş bulunduğu tespit edilmektedir. İbni Haldun bu eserinin en çok sayfa tutan ana bölümlerinden birini, 6. ve son bölümünü, kendi zamanında İslâm toplu-munda mevcut olduğunu söylediği çeşitli bilimlerin bir sergilemesine

ayırmaktadır. Bu bilimleri o, “felsefî-aklî” ve “vaz’î-naklî” bilimler olarak başlıca iki grupta toplamaktadır. Birinci grupta mantık, matematik bilimler (al-ta’âlim), tabiî bilimler (al-tabi’iyyât) ve metafizik (al-ilâhiyyât) gibi belli başlı felsefî bilim gruplarını saymakta, ikinci grupta da Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf vb. gibi İslâmî-şer’î bilimler olarak da nitelediği bazı bilimleri zikretmektedir. Bu bölümde İbni Haldun, bu her iki gruba giren bilim dallarını teker teker inceleyerek, onların her birinin İslâm’da nasıl ortaya çıktığını, nasıl geliştiğini, belli başlı temsilcilerini vb. uzun ve ayrıntılı bir tahlile tâbi tutmaktadır. Bu felsefî ve naklî bilimlerin her birini böylece tek tek inceledikten sonra da “felsefenin reddi ve onunla meşgul olanların bozuklukları” adlı şimdiye kadar üzerinde pek çok defalar durulmuş olan ayrı bir bölümde felsefî bilimler hakkında yaptığı bu tahlillerin sonuçlarını bir çeşit özetlemek, böylece felsefe hakkında genel bir değerlendirmeye gitmek ister gibi görünmektedir. Burada İbni Haldun sözlerine felsefeden dine gelen zararların büyük olduğunu söyleyerek başlamakta, arkasından mantık, tabiiyyât, ilâhiyyât hakkında bazı itirazlarını sıralamakta, ayrıca filozoflara atfen ileri sürdüğü Fârâbî-İbni Sina’cı “On Akıl” teorisi, “mutluluk” teorisi gibi bazı teorileri de özel olarak ele alıp eleştirmektedir. Özet olarak İbni Haldun burada filozoflar tarafından ileri sürüldüğü şekilde bilgi teorilerinin ne tabiiyyâtta yani doğa bilimlerinde ne de özellikle ilâhiyyâtta bizi sağlam bilgilerle eğitmediğini, mantığın dinc aykırı unsurlar içerdiğini söylemekte, felsefe hakkındaki bu genel değerlendirmesini, böylece, onun hesabına çok olumsuz görünen bazı sonuçlarla kapatmaktadır.¹⁹

Bunun yanında yine bu altıncı bölümde İbni Haldun bu çeşitli felsefî ve naklî bilimleri, konuları, sorunları, yöntemleri açısından tartışırken ve onların birbirleri ile ilişkilerini araştırırken naklî bilimlerin esas malzemesi ve hareket noktasını teşkil ettiğini söylediği İslâm vahyi ve şeriatının ve bunların üzerlerinde ifadelerde bulundukları Tanrı’nın varlığı, birliği, sıfatları, öbür dünyanın hakikati, peygamberliğin

19 MB. 514-519; MR. III. 246-258; MU. III. 101-113.

mahiyeti ve anlamı gibi dogmatik-şer'î unsurların, aklın ve felsefenin alanı içine girmeyen bir yapıda olduklarını belirtmekte, dolayısı ile aklın ve felsefenin alanı ile vahyin ve peygamberliğin alanını birbirinden ayırmak ve ikinciye birincinin dışına ve üstüne yerleştirmek ister gibi görünmektedir.²⁰

İşte İbni Haldun'un *Mukaddime*'sinde "felsefenin reddi"ne ayırmış olduğu bölümde söylediği bu sözlerden, felsefe hakkında yaptığı bu eleştirilerden hareket eden ve bunları felsefenin vahyi kavrayamayacağı, peygamberliği anlayamayacağı yönündeki diğer bazı sözleri ile birleştiren bir kısım İbni Haldun araştırmacı, bazı ayrıntılarda birbirinden ayrılmakla birlikte şu sonuca varmaktadırlar: İbni Haldun'un gerek felsefe hakkındaki anlayışı, felsefî bilimlere eleştirisi ve felsefeyi reddi, gerekse felsefe ile din ilişkileri konusundaki görüşü Gazâlî'nin felsefe anlayışı ve eleştirisinin, felsefe ile din ilişkileri konusundaki görüşünün bir devamıdır. İbni Haldun, bütün bu konularda Gazâlî'nin sadık bir öğrencisidir. Bu görüş tarzını ileri sürenler arasında E. Rosenthal, Macid Fakhry, Demerseman, Madkour, 'Afî'yi sayabiliriz.²¹

Ancak İbni Haldun'un felsefe hakkındaki sözleri bundan ibaret değildir. Daha doğrusu *Mukaddime* üzerinde İbni Haldun'un felsefeden ne anladığını tespit etmek üzere yapılacak herhangi bir araştırma, onun bu "felsefenin reddi" bölümünde felsefeye karşı takındığı tavırla, söylediği sözlerle uyuşturulması pek kolay olmayan, hatta bunlarla çelişik gibi görünen bazı başka sözleri, başka ve olumlu ifadeleri olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim İbni Haldun *Mukaddime*'nin hemen başlarında tarih hakkındaki araştırmaları vesilesi ile felsefeden çok övücü bir biçimde söz etmektedir. Burada o, "yüzeysel" (zâhirî) tarihçilik ile "hakikî" (bâtınî) tarihçilik dediği iki tip tarihçilik arasında temel bir ayrım yapmakta, bu ikinci tip tarihçiliği "var olan şeyle-

20 MB. 460, 495-496; MR. III. 38, 154; MU. II. 520-521, 607.

21 E. Rosenthal, *A North African*, s.5; Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, Columbia University Press, New York-Londra, 1970, s.361, 362, 365; A. Demerseman, *Ce qu'İbn Khaldun Pense d'al-Ghazzâlî*, Institut des Belles Lettres Arabes, Tunus, 1958, s.190, 191-193; A. al-'Afî, *Mavkıf İbn Haldûn min al-Fakafa va al-Tasavvuf*, *Mabracan İbn Haldun*, s.135, 137; I. Madkour, *İbn Haldun al-Faylasıf-Mabracan*, s.123.

rin aslını derin araştırma (nazâr), gerçeğini anlama (tahkîk), kaynakları ile ince nedensel açıklamasını verme (ta'lîl), olayların nasıl ve niçin meydana geldiklerinin derin bilgisine erişme" çabası olarak nitelemekte ve böyle bir tarihçiliğin *felsefî bir tarihçilik* olarak anlaşılması lâzım geldiğini, bu şekilde kurulacak bir tarih biliminin de bu özelliklerinden ötürü *felsefenin disiplinlerinden biri olarak sayılmayı hak edeceğini* söylemektedir.²²

Öte yandan İbni Haldun'un kurmayı düşündüğü yeni *umrân* biliminin kendisine konu olarak neleri alacağı, hangi nitelikte önermelerden oluşacağı, nasıl bir yöntem takip edeceği konularındaki düşüncelerinin incelenmesi, kısaca bu bilimi hangi ontolojik ve epistemolojik temeller üzerinde kurmak istediğinin araştırılması da bu "felsefenin reddi"ne ayırmış olduğu bölümde felsefe hakkında söylediği sözlerle yine büyük ölçüde uyuşmadığı görülen bir durumu ortaya koymaktadır. Yukarıda söylediğimiz gibi İbni Haldun böyle bir bilimin mümkün olduğunu, çünkü dış dünyada tarihsel-toplumsal varlık alanında, böyle bir bilimin konusunu teşkil edebilecek özellikte birtakım değişmez doğalar, özler ve bunlardan zorunlu olarak çıkan bazı ilinekler, hâller olduğu görüşünü temel almakta, bu bilime bu doğaları ve onların zorunlu ilineklerini konu olarak verdirmektedir. Bu varlık ve bilgi teorisi, bu bilim anlayışı üzerinde yapılacak basit bir araştırma, onların, ilk bakışta, İslâm'da, daha önce Aristotelesçi filozoflar tarafından kabul edilmiş olan varlık ve bilgi teorilerinin, bilim anlayışlarının paralelinde olduklarını göstermektedir. Bu, bir yandan İbni Haldun'un bu yeni *umrân* biliminde kendilerine dayandığı ilkelerin kaynaklarının İslâm Aristotelesçiliğinde aranabileceği, aranması gerektiği fikrini telkin etmekte, öte yandan bizi felsefe hakkında başka yerlerde takındığı görülen bu olumsuz tavrının mahiyetini ve gerçek anlamını araştırmaya itmektedir.

İşte İbni Haldun'un, tarih ve *umrân* bilimi alanlarındaki araştırmalarını felsefî kökleri bakımından ayrıntılı ve derin bir incelemeye

22 MB. 4; MR. 1. 6; MU. 1. 5.

râbi tutan M. Mahdi, bu ve benzeri noktalardan hareket ederek onun felsefe hakkındaki anlayışının Müslüman filozoflarının (özellikle İslâm Aristotelesçiliğinin) felsefe hakkındaki anlayışlarının bir devamı olduğunu düşündüğü gibi, felsefe ve din ilişkileri konusundaki düşünceleri ve tavrının da Fârâbî, İbni Sina, İbni Rüşd'ün bu konudaki düşünce ve tavırlarının bir devamı olduğunu savunmaktadır. Mahdi, bu son sorun üzerinde İbni Haldun'un tavrını açığa çıkarmak için üç noktayı esas almaktadır: İbni Haldun'un peygamberlik teorisini incelemesi sonucunda bu teorinin gerek peygamberlik olayının mekanizmasını açıklamak, gerekse peygamberliğin anlam ve işlevini belirlemek hususlarında Fârâbî, İbni Sina ve İbni Rüşd'ü peygamberlik teorilerinin bir devamı olduğunu kabul etmektedir. İkinci olarak Mahdi, peygamberlik olayının içinde gerçekleştiği toplumun mahiyeti ile ilgili olarak da İbni Haldun'un yine bu Müslüman filozoflarının siyaset felsefelerinin bazı sonuçlarını kabul ettiğini düşünmektedir. Ona göre bu siyaset felsefesinin en önemli sonuçlarından veya tezlerinden biri, felsefe ve şeriatın birbirlerine göre olan durumlarını belirlemek için bu filozofların dayanmış oldukları "halk-seçkinler" (avam-havass) ayrımıdır. Mahdi, İbni Haldun'un bu ayrımı da bütün işlev ve sonuçlarında kabul ettiği ve felsefe ile din ilişkileri teorisini bunun üzerine oturttuğu fikrindedir. Nihayet Mahdi yukarıda sözünü ettiğimiz *Mukaddime*'nin altıncı bölümündeki İbni Haldun'un felsefi ve naklî bilimler sergilemesini kendi hesabına incelediğinde burada da onun vardığı sonuçların, İbni Rüşd'ün felsefe-din ilişkileri konusunda ileri sürmüş olduğu görüşlerin paralelinde ve onların bir devamı olduğunu düşünmektedir.²³

Mahdi'den önce İbni Haldun'un "felsefenin reddi" bölümünde felsefeye yaptığı görülen eleştirilere temas eden T. Hussein, onun bu eleştirisini içten bulmamakta, onun gerçek düşüncesini Mahdi gibi İbni Rüşd'ü olarak değerlendirmektedir.²⁴ İbni Haldun'un *Mukaddime*'de kendilerini gösterdikleri şekilde Tanrı anlayışını (Gottesvorstellung), Tanrı ispatını, mutluluk teorisini, nedensellik ve tümeller üze-

23 Mahdi, *Ibn Khaldûn's Philosophy*, s.84-112.

24 Hussein, *Etude*, s.94.

rindeki düşüncelerini, devrî tarih görüşünü hareket noktası olarak alıp inceleyen H. Simon da onun bütün bu konularda Aristoteles-İbni Rüşdçü tezlerin bir tekrarı veya uygulaması olduğunu savunmakta, felsefe ile din ilişkileri sorununda da onu İbni Rüşdçü çözümünün bir devamı saymaktadır.²⁵

İbni Haldun araştırmaları üzerinde yaptığımız çalışmalar bize böylece her şeyden önce İbni Haldun'da felsefe ile din arası ilişkiler sorununun şimdiye kadar özel ve ayrıntılı bir incelemenin konusu yapılmadığını göstermiştir. Bunun yanında bu soruna kısmen temas eden çalışmalarda da onun bu sorun üzerindeki tavır ve görüşlerini açıklamak ve yorumlamak hususunda birbirine karşıt iki eğilimin varlığını ortaya koymuştur. İşte bu iki noktanın tespiti bizi esas olarak İbni Haldun'un felsefe-din ilişkisi üzerindeki görüşlerini ortaya çıkarmayı hedefleyen bu çalışmaya itmiştir. Biz, böyle bir çalışmanın birkaç bakımdan önemli olabilecek bazı sonuçları ortaya koyabileceğini düşündük. Bir defa bu sorun İslâm felsefesinin ve İslâm kültürünün en önemli sorunlarından birini teşkil etmiştir. İbni Haldun'un kendisi bu sorunun, Gazâlî ve İbni Rüşd tarafından en canlı, en geniş, en ayrıntılı bir şekilde tartışılmış olduğu bir devreden sonra gelmektedir. O halde onun bu konu üzerindeki görüşlerini ve çözümünü öğrenmek, bu sorunun İslâm kültürü içinde Gazâlî-İbni Rüşd tartışmasından sonra nasıl bir gelişme gösterdiğini ortaya koymak bakımından çok yararlı bazı sonuçlar verebilirdi ve Gazâlî-İbni Rüşd tartışmasının, İbni Rüşd sonrası devrede nasıl değerlendirildiği, hangi etkileri doğurmuş olduğu konusunda yine yararlı bazı ipuçları sağlayabilirdi.

Bunun yanında bu sorunun incelenmesi yukarıda da işaret ettiğimiz gibi bizzat İbni Haldun'un öğretisini, onun temel tezlerini, İbni Haldun'un düşünce dünyasını daha iyi bir biçimde anlamak ve onun tarihsel yeri içine yerleştirmek bakımından da önemli bazı sonuçlar verebilirdi. Onun felsefeden ne anladığını, felsefeyi niçin eleştirdiğini, onda gerçekten neyi veya neleri eleştirdiğini, felsefe hakkında çelişik bir

25 H. Simon, *Ibn Khaldûn's Wissenschaft*, s.44-47, 110-120.

anlayışı olup olmadığını, bütün bu noktaları tespit etmek, genel olarak din, özel olarak İslâm dini hakkındaki görüşlerini ortaya koymak, İslâm'la felsefe arasındaki ilişkileri nasıl tasarladığını göstermek, gerek bu tarih ve *umrân* bilimlerinin yapılarını, mahiyetlerini daha iyi anlamamızı sağlayabilir, gerekse onun bu *umrân* biliminde geliştirmiş olduğu çeşitli tezlerinin gerisinde yatan arka fonu, yani insan, tarih, toplum görüşünü, en genel olarak dünya görüşünü yakalamamıza böylece bu tezleri daha iyi bir şekilde değerlendirebilmemize katkıda bulunabilirdi.

Son olarak böyle bir araştırma sonucunda İbni Haldun'un din ve felsefe ilişkileri konusundaki görüşü ile ilgili olarak yukarıda ileri sürüldüğünü söylediğimiz söz konusu karşıt iki yorumun içerdiği doğruluk paylarını ortaya çıkarabilir ve bu konuda mevcut tartışmalara belli bir aydınlık getirebilirdik. İşte bu nedenlerden ötürü esas olarak İbni Haldun'un din ve felsefe ilişkileri sorunu üzerindeki düşüncelerini ortaya çıkarmak amacıyla olan bu çalışmaya girdik.

Ancak bu özel sorunun ayrıntılı bir incelemesine girmeden önce bir yandan İbni Haldun'un bu tarih ve *umrân* bilimi araştırmalarına ve bu araştırmalarının sonuçlarına temas etmeyi yararlı, hatta gerekli gördük. Öte yandan İbni Haldun'a gelinceye kadar İslâm'da felsefe-din ilişkileri sorununda ortaya çıkmış olan belli başlı tezleri ve tavırları bazı karakteristik temsilcilerinde sergilemeyi zorunlu bulduk. Birinci nokta üzerindeki çalışmalarımız bize genel olarak İbni Haldun'un sistemini, düşüncelerini, tarih anlayışını, sosyolojik görüşlerini, devlet ve siyaset felsefesini ana hatları ile anlamak, kavramak, tek cümle ile İbni Haldun'un kendisini tanımak imkânını vermektedir. İkinci nokta üzerindeki çalışmalarımız ise daha özel olarak bu felsefe-din ilişkileri sorununda İbni Haldun'un kendi çözümünü ve görüşlerini içine sokup değerlendirebileceğimiz tarihsel bir perspektifi oluşturmamızda yardımcı olacaktır. Bu perspektifin oluşturulması ise İbni Haldun'un bu sorun üzerindeki çözümünün orijinal olup olmadığını, bu çözümün daha önceki çözümlerle benzerlik veya farklılığını, kısaca bu çözümün değerini tahkik ve tespit etmek imkânını sağlayacaktır.

Böylece bu çalışmamız esas olarak İbni Haldun'un felsefe-din ilişkileri konusundaki görüşlerini ortaya çıkarmayı amaçlamakla birlikte, öte yandan, aynı zamanda bir çeşit İbni Haldun monografisi olmak hüviyetini kazanmıştır. Buradan da tezimizin veya çalışmamızın adı "İbni Haldun ve Felsefe-Din İlişkileri Konusundaki Görüşleri" çıkmıştır.

1) Böylece bu çalışmamız beş bölümden meydana gelmektedir. Birinci Bölüm'de amacımız İbni Haldun'un tarih ve tarih bilimi üzerinde yaptığı araştırmalarını, bunlar üzerinde görüşlerini sergilemek, bu araştırmalardan *umrân* bilimine nasıl geçtiğini, tarih bilimi ile *umrân* bilimi arasındaki ilişkileri nasıl düşündüğünü, bu *umrân* bilimini hangi zemin, hangi ilkeler üzerinde kurmaya çalıştığını ortaya koymaktır. Bu bölümdeki incelemelerimiz sonunda İbni Haldun'un zamanının geleneksel Müslüman tarih yazarlığını hangi noktalarda eleştirdiğini, onun yerine ne tür bir tarih yazarlığını koymak istediğini, tarihle ilgili kaygı ve ilgilerinden *umrân* bilimine nasıl geçtiğini ve bu bilimin temeline hangi metodolojik, epistemolojik unsurları, ilkeleri yerleştirmek istediğini göstermeye çalışacağız. Böylece bir yandan onun asıl ikinci bölümde ele alacağımız *umrân* bilimi araştırma ve uygulamalarının dayandığını düşündüğümüz varlık ve bilgi teorisi ile ilgili unsurları vermeye çalışırken, öte yandan bu iki bilim vesilesi ile İbni Haldun'un "felsefe" hakkında nasıl bir anlayışı olduğuna dair ilk belirlemeleri ortaya koymaya gayret edeceğiz.

2) İkinci Bölüm'de amacımız, özel olarak *umrân* biliminin alanına giren konularda İbni Haldun'un ileri sürmüş olduğu tezlerinin ve görüşlerinin sistematik bir sergilemesini yapmaktır. Başka deyişle bu bölümde biz İbni Haldun'un sosyolojisini, toplum ve devlet felsefesini, ekonomisini, bütün bu alanlardaki belli başlı görüşlerini ve tezlerini ana çizgileri ile vermeye ve onları belli ölçüde sistematik bir açıdan incelemeye çalışacağız. Bu bölüm bir yandan *umrân* bilimi hakkında birinci bölümde giriştiğimiz soruşturmamızı sonuçlandırmamızı sağlayacak, öte yandan Üçüncü Bölüm'de üzerinde duracağımız, İbni Haldun'un toplumsal-siyasi bir kurum olarak din ve özel olarak İslâm'ı nasıl ele aldığı konusuna bir hazırlık olacaktır.

3) Üçüncü Bölüm'de amacımız esas olarak İbni Haldun'un din sosyolojisini veya din felsefesini ortaya çıkarmaktır. Burada İbni Haldun'un genel olarak din, özel olarak İslâm olayına yaklaşımını iki düzlemde vermeye çalışacağız: Bir yandan İkinci Bölüm'de ortaya koymaya çalıştığımız genel toplum ve devlet modeli içinde onun din olayına nasıl yanaştığını göstermeye çalışırken, öte yandan İslâm toplumu ve İslâm tarihi üzerinde yaptığı araştırmaların ve tahlillerinin bu birinci yaklaşımında vardığı sonuçları destekleyip desteklemediğini araştıracağız. Sonuç olarak İbni Haldun'un din ve İslâm hakkındaki düşüncelerini özellikle toplumsal-siyasi anlam ve işlevinde ortaya koymaya çalışacağız.

4) Dördüncü Bölüm'de yapmak istediğimiz şey İslâm düşüncesinde İbni Haldun'a gelinceye kadar felsefe ve din ilişkileri sorununda katedilmiş tarihsel mesafeyi ve ortaya çıkmış ana tezleri, tavırları ortaya koymaktır. Burada Mu'tezile'den başlayarak İbni Rüşd'e kadar bu sorunun tartışılmasının İslâm düşüncesindeki tarihsel gelişimini ana tavır ve temsilcilerinde sergilemeye, böylece İbni Haldun'un kendi çözümünü içine sokup değerlendirebileceğimiz tarihsel perspektifi vermeye çalışacağız.

5) Son bölümde konumuz, özel olarak çalışmamızın konusu, İbni Haldun'da din ve felsefe ilişkileridir. Burada Birinci ve Üçüncü Bölümlerde İbni Haldun'un felsefe ve din hakkında ne düşündüğü ile ilgili olarak varmış olduğumuz sonuçları tamamlamak ve tahkik etmek üzere *Mukaddime*'nin felsefî-aklî bilimlerle naklî-vaz'î bilimlerin incelenmesine ayrılan Altıncı Bölümü'nü hareket noktası olarak alacağız. İbni Haldun'un çeşitli felsefî ve naklî bilimler üzerindeki tahlillerini ayrıntılı olarak izleyerek, bu tahlillerinden gerek felsefenin, gerek vahyin yapısı, alanı, özellikleri ile ilgili olarak hangi sonuçları çıkardığını ve bu ikisi arasındaki ilişkileri nasıl görmek istediğini göstermeye çalışacağız. Daha sonra onun bu konuda varmış olduğunu düşündüğümüz çözümünü gözönünde tutarak, bu çözümün İslâm düşüncesinde aynı sorun üzerinde daha evvel ortaya atılmış olan çözümlerle ilişkilerini araştırmaya ve bir karşılaştırmasını yapmaya çalışacağız.

Onun bu çözümünün özelliklerini belirttikten sonra da bu çözüm üzerinde yukarıda varlığına işaret ettiğimiz karşıt açıklama ve yorumların doğruluk derecelerini araştırıp belirlemeye çalışacağız.

BİBLİYOGRAFYA HAKKINDA

Bu çalışmamızda İbni Haldun'la ilgili olarak dayandığımız ana eser, onun *Mukaddime*'sidir. Ancak bunun yanında onun basılmış olan diğer eserlerince, yani kendi hayat hikâyesini anlatmış olduğu *Ta'rif*'ine,²⁶ Fahr-al-dîn Al-Râzî'nin *Muhaşşal*'ı ile Nasr al-dîn al-Tûsî'nin *Talhiş al-Muhaşşal*'ını inceleyerek bir çeşit bu iki eserin karşılaştırmasını yapmak istediği *Luhâb al-Muhaşşal*'ına,²⁷ tasavvufun mahiyetini incelemek için kaleme almış olduğu *Şifâ al-Sâ'il*'ine²⁸ ve *Mukaddime*'nin, birinci kitabını teşkil ettiği evrensel tarihinin, yani *İber*'inin geri kalan kısımlarına zaman zaman gerekli gördüğümüz durumlarda başvurduk.

İbni Haldun'un *Mukaddime*'sinin çok çeşitli ve güvenilir yazmaları ve bu yazmalardan hareketle yapılmış birçok baskısı mevcut olduğu halde bugüne kadar maalesef, kritik bir edisyonu yapılmamıştır. İbni Haldun metinleri üzerinde yaptığı değerli çalışmalarla tanınmış ve *Ta'rif*'ini, *Şifâ al-Sâ'il*'ini neşretmiş olan Tancî'nin böyle bir projesi olduğu bilinmekte ve bu projesini gerçekleştirmesi büyük bir ilgi ile beklenmekteydi. Ancak Tancî bu projesini gerçekleştiremeden vefat etmiştir.²⁹

Mukaddime metninin ilk basımı 1857 yılında Mısır'da Hürîni tarafından gerçekleştirilmiştir. Daha sonra aynı metin, İbni Haldun'un *İber*'inin bütünü 7 cilt olarak Mısır'da ilk defa neşredildiğinde onun

26 *Al-Ta'rif bi-lbn Haldûn va Riblatuhu Garban ve Şarkan*, Yay. Muhammed b. Tavîr al-Tancî, Âsâr İbn Haldûn, c.I, Kahire, 1370/1951.

27 *Jawâb al-Muhassal fi Usûl al-Dîn de İbn Haldûn*, Toma I. editado traducido y anotado por el P. Fr. Luciano Rubio, Teruan, 1952, Editora Marroqui.

28 İbn Haldûn, *Şifâ'u's-Sâ'il li Tehzibi'l-Mesâ'il*, Önsöz ve notlarla neşreden: Muhammed b. Tavîr al-Tancî, İstanbul, 1958, Osman Yalçın Matb. A.Ü., İlâh. Fak. Yay. XXII.

29 F. Rosenthal, *Mukaddime*'nin İngilizce çevirisine yaptığı Giriş'te Tancî'nin böyle bir projesi olduğunu belirtmektedir; bkz. MR. I. LXXXIX; biz de İbni Haldun'la ilgili olarak Tancî'ye başvurduğumuzda böyle bir projesi olduğunu, ancak henüz gerçekleştiremediğini söylemiştir.

birinci cildi olarak tekrardan yayınlanmıştır.³⁰ Bu *Mukaddime* baskısı bugün basıldığı yere izafeten Bulak baskısı olarak tanınmaktadır.

Mukaddime'nin Bulak baskısından çok kısa bir süre sonra Quatremère, onun Paris'te ikinci ve ayrı bir basımını yapmıştır. Onun bu baskısı da bugün Quatremère baskısı olarak tanınmaktadır.³¹ Bu tarihlerden itibaren *Mukaddime*'nin çeşitli Arap ülkelerinde yeniden ve yeniden yapılan bütün baskılarının kaynağında bu iki metnin, özellikle Bulak metninin bulunduğu ve ona dayanıldığı tespit edilmektedir.³²

Bu iki baskı incelendiği zaman, onların bazı bakımlardan olumlu, bazı bakımlardan olumsuz bazı özellikler taşıdığı görülmektedir. Quatremère baskısı, dayandığı yazmaların yakın zamanlara ait yazmalar (17.-19. yüzyıllar) olması nedeni ile ilk bakışta insana emniyet vermemektedir. Öte yandan onun, sayısı oldukça fazla baskı yanlışlarını içerdiği görülmektedir. Nihayet *Mukaddime*'nin en son, Arap şiiri ile ilgili kısmında bu baskısının son derecede yetersiz olduğu tespit edilmektedir. Buna karşılık Quatremère'in kullandığı nüshalardan birinin bugün *Mukaddime* hakkında elde mevcut en eski ve en güvenilir yazmalardan birinin yakın zamanlarda yapılmış bir kopyası olduğu görülmektedir. Öte yanda yine onun dayandığı yazmalardan bir diğerrinin İbni Haldun'un *Mukaddime* metni üzerinde, onun ilk şeklini yazdıktan sonra yapmış olduğu düzeltme, ekleme, bazı pasajlarını yeniden yazma çalışmaları sonucunda ortaya çıkmış olan en son şeklini göstermek gibi olumlu bir özelliğe sahip olduğu tespit edilmektedir.³³

Bulak baskısına gelince, onun da bazı olumlu ve olumsuz yanlarının olduğu görülmektedir. Hürinî bu baskısında *Mukaddime*'nin Fez ve Tunus yazmalarını kullandığını söylemektedir. Bu her iki yazmanın da *Mukaddime*'nin bugün elimizde mevcut en eski yazmaları

30 İbn Haldûn, *Mukaddima*, Yay. Nasr al-Hürinî, Kahire, 1274.

31 *Muqaddimat Ibn Khaldoun (Prolegomenes d'Ebn Khaldoun)*, Edit. par E. M. Quatremère, Notice et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque de Roi et autres Bibliothèques, publié par l'Institut imperial de France, T. I.6-18, Paris, 1858.

32 MR. I. CIII.

33 A.g.e., I. C-CII.

olduğu tespit edilmektedir. Öte yandan bu her iki nüshanın da *Mukaddime*'nin İbni Haldun tarafından yazılmış ilk şekillerini göstermek bakımından çok büyük bir değer taşıdıkları kabul edilmektedir. Bulak baskısının ayrıca bazı yerlerde, bazı pasajları vermekte Quatremère baskısına göre tartışılmaz bir üstünlüğü olduğu görülmektedir. Bununla birlikte Hürî'nin zaman zaman *Mukaddime* metnini herhangi bir dayanak vermeksizin oldukça serbest bir tarzda "düzeltme" çabaları içinde olduğu anlaşılmaktadır.³⁴

Bunun yanında bu her iki metnin de şöyle bir temel kusur veya yetersizliği olduğu tespit edilmektedir. İbni Haldun *Mukaddime*'yi 1377 yılı içinde beş ayda yazarak bitirmiş olduğunu söylemektedir.³⁵ Ancak yine gerek onun kendi ifadelerinden, gerekse elimizde mevcut *Mukaddime* yazmalarından İbni Haldun'un *Mukaddime*'yi bu ilk yazmış olduğu şeklinde bırakmadığı, daha sonraları, hatta ölümüne kadar onun üzerinde birtakım değişikliklerde bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu cümleden olmak üzere onun daha sonraları bu metnin bazı yerlerini düzelttiği, bazı yerlerine birtakım eklemeler yaptığı, hatta bazı pasajlarını tamamen yeniden yazdığı, kısaca onu sürekli olarak iyileştirmek, zenginleştirmek yönünde bir çaba içinde bulunduğu görülmektedir.³⁶ Bu, ortaya İbni Haldun'un *Mukaddime*'de ileri sürdüğü görüşlerini daha sağlıklı bir biçimde anlamak, onun bazı konularda düşüncesinin gösterdiği gelişimi tespit edebilmek üzere bu farklı metinlerin karşılaştırılması, bu sözü edilen düzeltme, ekleme, iyileştirmeleri göstermek üzere onun bu "variant"larını verme zorunluluğunu çıkarmaktadır. İşte gerek Quatremère, gerekse Bulak baskılarının *Mukaddime*'nin bu metinsel büyümesi ve metinsel "variant"larını vermekte yetersiz oldukları tespit edilmektedir.

Sonuç olarak bütün bu nedenlerden ötürü bu iki baskının ve onlara dayanılarak yapılmış olan yeni baskıların yetersiz olduğu görülmekte ve *Mukaddime*'nin elde mevcut güvenilir çeşitli yazmaların-

34 A.g.e., I. CII-CIII, XCII.

35 MB. 588; MR. III. 481; MU. III. 337.

36 Bu düzeltme, ekleme, yeniden yazma örnekleri için bkz. MR. L. CVI-CVII.

dan hareket edilerek yapılacak, onun “variant”larını ve metinsel büyümesini gösterecek bir kritik edisyona duyulan ihtiyaç her geçen gün kendisini daha fazla belli etmektedir.

Bununla birlikte Franz Rosenthal’in 1958 yılında *Mukaddime* üzerinde gerçekleştirdiği ve o tarihten bu yana gerek Doğu gerekse Batı bilim dünyasında İbni Haldun araştırmacılarının büyük hayranlık ve övgülerini üzerinde toplayan bir çalışmasının, diğer yönlerden üstün bazı nitelikleri bir yana *Mukaddime* metni üzerinde yukarıda temas ettiğimiz bu eksiklikleri büyük ölçüde telafi eden bir özellikte olduğu görülmektedir. Bu çalışma ile kastettiğimiz İbni Haldun’un *Mukaddime*’sinin Rosenthal tarafından ilk defa olarak İngilizceye yapılmış olan tam çevirisidir. Bizim bu çalışmamızda *Mukaddime* metni ile ilgili olarak kendilerine dayanacağımız iki kaynaktan biri olduğu için Rosenthal’in bu çalışması ve çevirisi üzerinde biraz bilgi vermemiz gerekmektedir.

Rosenthal’in bu çevirisinin en önemli özellik ve meziyetlerinden biri, *Mukaddime*’nin elde mevcut en sağlam ve en güvenilir yazmalarına dayanmasında ve bunları karşılaştırmasında yatmaktadır. Rosenthal’in kendi sözlerinden anladığımıza göre o, bu çevirisini yapmak için *Mukaddime*’nin Quatremère ve Bulak baskılarını da gözönünde tutmakla birlikte, esas olarak, *Mukaddime*’nin, hepsi İbni Haldun’un yaşadığı zamandan kalma beş yazmasına dayanmış, bunları da yine İbni Haldun’un hemen ölümünden sonra yazılmış olduğu tespit edilen diğer iki yazma ile karşılaştırmıştır.³⁷ Böylece o Quatremère ve Bulak baskılarını birbiriyle, onları bu sözü edilen yazmalarla kontrol etmek, tamamlamak ve sonuçta *Mukaddime* hakkında en tam, en güvenilir bir metin ortaya koymak imkânını bulmuştur.

Rosenthal’in bu çevirisinin diğer önemli bir meziyeti, yukarıda sözünü ettiğimiz ve daha önceki baskı ve çevirilerinde üzerinde gereğince durulmadığını söylediğimiz *Mukaddime* metninin İbni Haldun’un yaşadığı süre içinde geçirdiği metinsel büyüme olayını dikkatle izleme ve verme hususundaki özenidir. Rosenthal, bu çevirisinde İb-

37 A.g.e., I. LXXXVIII-CVII.

ni Haldun'un *Mukaddime* üzerinde daha sonra yaptığı görülen düzeltmelerini gözönüne almakta, aynı bir pasaja yapılan eklemeleri göstermekte, bir pasajın birden fazla biçimde yazılması söz konusu olduğunda onun bu farklı biçimlerini vermektedir.³⁸ Bu arada o, kendi metninin Bulak ve Quatremère'den ayrıldığı yerlere de işaret etmekte, böylece özet olarak *Mukaddime* metni üzerinde İbni Haldun'un yaptığı bütün düzeltme, ekleme, yeniden yazma, iyileştirme, işlemlerini görmemizi mümkün kılmaktadır.

Rosenthal'in bu çevirisi, çeviri nitelikleri bakımından da çok olumlu bir özellik göstermektedir. Bu çeviride Rosenthal'in, gerek İbni Haldun'un düşüncesini tanınmaz bir hale getirmek tehlikesi gösterebilecek aşırı "modernleştirici", gerekse onun sözlerini anlaşılmaz kılmak tehlikesi gösterecek aşırı "harfi harfineci" bir çeviri usulünden kaçınarak, bu iki aşırı ucun iyi taraflarını birleştirerek, yorum payını mümkün olduğu kadar asgariye indirerek, metni mümkün olduğu kadar sadık bir şekilde izlemek gibi bir yönteme uyduğu görülmektedir. Bunun yanında İbni Haldun'un terminolojini mümkün olduğu kadar "exact" ve sadık bir tarzda verebilmek yönündeki özenli çabası, gerekli gördüğü yerlerde "literal" olarak metinde bulunmayan, ancak ana dili Arapça olmayan bir okuyucunun metni anlamasında zorunlu olan açıklayıcı eklemeleri vermesi, bununla birlikte bu eklemeleri metnin kendisinden ayırmamızı sağlamak üzere uygun işaretlerle göstermeyi ihmal etmemesi de bu çevirinin değerini artırmaktadır.³⁹

İşte bütün bu olumlu özelliklerinden örürü Rosenthal'in bu çevirisi, yukarıda işaret ettiğimiz gibi, yayınlandığı tarihten bu yana gerek Doğulu gerek Batılı İbni Haldun araştırmacılarının son derecede övgü dolu kritiklerini almakta, klasik bir metnin modern yabancı bir dile çevrilmesinde örnek bir eser olarak kabul edilmekte, hatta *Mukaddime* metni üzerinde yapılan çalışmalarda bu metnin orijinali gibi kaynak eser sayılmaktadır. Z. V. Togan, hakkında yazdığı kritikte bu çeviriyi

³⁸ Örnek olarak bkz. MR. II, 347, 411, 448, III. 143, vb.

³⁹ Bkz. a.g.e., I. CIX-CXV.

“muazzam” kelimesi ile nitelendirmektedir.⁴⁰ *Mukaddime*’den Fransızcaya seçme parçalar çeviren Jamal al-din Bencheikh, onun “büyük bilimsel çeviriler tarihinde bu dönüm noktasını teşkil ettiğini” söylemektedir.⁴¹ *Mukaddime*’nin Slane’den sonra Fransızcaya ikinci bir tam çevirisini gerçekleştirmiş olan W. Monteil, bu çevirisinin önsözünde Rosenthal’in eserinden “mükemmel bir bilimsel çeviri” olarak söz etmektedir.⁴² Wolfson, White, Miège, Gerson gibi İbni Haldun üzerinde çalışmalar yapan diğer Batılı bilim adamları da yine bu çeviri hakkında son derece olumlu ve övücü ifadeler kullanmaktadır.⁴³ Hatta ana dili Arapça olan bir araştırmacının, İbni Haldun’un siyaset teorisi üzerinde yapmış olduğu bir çalışmada ve yazdığı eserinde kaynak metin olarak Rosenthal’in bu çeviri metnine dayandığı görülmektedir.⁴⁴

İşte Rosenthal’in bu eseri taşıdığı bütün olumlu özellikleri nedeniyle ve özellikle *Mukaddime* metninin kendisinin de sözünü ettiğimiz yetersiz durumundan ötürü bize de vazgeçilmez olarak görünmüştür. Bundan ötürü bizim bu çalışmamızda *Mukaddime* metni ile ilgili olarak kendisine başvurduğumuz iki kaynaktan birini teşkil etmiştir.

- 40 Z. V. Togan, İbn Khaldûn, *The Muqaddimah*, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü dergisi*, C.III, Cüz 3-4, 1959, s.249-251.
- 41 G. Labica-J. Bencheikh, *le Rationalisme d’İbn Khaldoun*, Extraits de la Muqaddima, Alger, 1965, Hachette, s.33, “Elle [Rosenthal çevirisi] marque une date dans les annales des grandes traductions scientifiques.”
- 42 W. Monteil, İbn Khaldûn, *Discours sur l’Histoire Universelle* (al-Muqaddima), 3 volumes, Beyrouth, 1967-1968, Comm. Intern. pour la trad. des chef d’oeuvres, Serie Arabe, s.XIX. “Enfin, depuis 1958, le monde anglophone dispose de l’excellente traduction scientifique de Fv. Rosenthal.”
- 43 Harry A. Wolfson, ‘İbn Khaldûn on Attributes and Predestination’, *Speculum*, Cambridge, 1959, XXXIV, s.585. “Quotations from the Muqaddimah are from its masterly English translation in three volumes by professor Franz Rosenthal.” Hayden V. White, ‘İbn Khaldûn in World Philosophy of History’ (review article), *Comparative Studies in Sociology and History*, the Hague, II, 1960, s.110-112, “... professor Rosenthal’s translation would be reviewed by a number of Islamists as a monument of Islamic civilisation... Professor Rosenthal’s translation is a masterpiece of the editor-translator’s peculiar art.” J. L. Miège, *la Modernité d’İbn Khaldoun*, *Mahracan*, Rabat, 1962, s.18.
- 44 Muhammad Mahmoud Rabi, *The Political Theory of İbni Khaldûn* (Umit Hassan, İbni Haldun Mukaddimesi Metninin Yaygınlık Kazanması Üzerine Notlar, A.Ü. Siy. Bilg. Fak. Dergisi, C.XXVIII, no.3-4, Eylül-Aralık sayısı, Ankara, 1973, s.125’ten naklen).

Bununla birlikte ve değeri ne kadar yüksek olursa olsun, en büyük ölçüde *Mukaddime* üzerine dayanan bu çalışmamızda Rosenthal'in bu çevirisi ile yetinemeyeceğimiz, *Mukaddime*'nin orijinal metnine başvurmamızın zorunlu olacağı aşikârdı. Öte yandan bizim konumuzun, *Mukaddime*'nin çeşitli yazma ve baskılarını karşılaştırarak en doğru ve en tam bir *Mukaddime* metnini teşkil etmek olmadığı da açıktı. O halde önümüze bu çalışmamızda kendisine dayanacağımız *Mukaddime*'nin elde mevcut baskılarından birini tercih etmek sorunu çıkmaktaydı. Biz, onlardan gerek dayandığı yazmalar tabanının daha güvenilir olduğunu gerekse baskı kalitesinin daha iyi bir durumda olduğunu gördüğümüz Bulak baskısını, onun da Rosenthal'in de çok başarılı yeni bir baskısı olduğuna işaret ettiği Beyrût baskısını tercih ettik.⁴⁵

İbni Haldun'un düşüncesi ve *Mukaddime* ile Araplar dışında bütün dünyada ilk defa ilgilenmek ve *Mukaddime*'yi ilk olarak Arapça olmayan bir dile çevirmek şerefi Osmanlı Türklerine aittir. 18. yüzyılda yaşamış Osmanlı şeyhülislâmlarından Pirizâde Mehmet Sâhib Efendi'nin 1730 yılında (III. Ahmet zamanında), *Mukaddime*'nin Altıncı Bölüm'üne kadar olan büyük bir kısmını Osmanlı Türkçesine çevirdiğini biliyoruz. Bu çevirinin de ilk defa 1859 yılında Kahire'de basıldığını görüyoruz.⁴⁶ Bundan kısa bir süre sonra bu ilk baskıya bir ön-söz yazan Ahmet Cevdet Efendi'nin *Mukaddime*'nin geri kalan Altıncı Bölümü'nü de Osmanlıcaya çevirdiğini ve bunu, Pirizâde'nin çevirisi ile birlikte 1860-1861 yıllarında yayınladığını görüyoruz.⁴⁷ İbni Haldun ve eseri üzerinde ülkemizde 18. yüzyılda başlayan bu ilginin daha sonraları da devam ettiğini, hatta Osmanlı tarihçi ve aydınları

⁴⁵ Bkz. s.5, 7. dipnot. Rosenthal'in kritiği için bkz. MR. I. CIII.

⁴⁶ *Tercüme-i Mukaddime-i İbni Haldûn*, Osmanlı Türkçesine çev. Pirizâde Mehmet Sâhib Efendi, Yay. Alhâc 'Abd al Rahman Hafız Efendi ve Muharrem Hafız Efendi, Kahire, 1275. Bu baskıda Pirizâde'nin çevirisi 522. sayfada "ilm-i fıkıh ve ana tâbî olan fennî feraiz beyanını müteallik kelâmdır" fashun çevirisi ile son bulmaktadır. Buradan itibaren 617. yani sonuncu sayfaya kadar *Mukaddime*'nin Altıncı Bölüm'ünün Arapça aslı eklenmiştir.

⁴⁷ *Tercüme-i Mukaddime-i İbni Haldûn*, İstanbul, 1275-1277, Takvimhâne-i Amire.

arasında “İbni Haldun’culuk” deyimi ile ifade edilen bir akımı doğurmuş olduğu da bilinmektedir.⁴⁸

Yakın zamanlarda *Mukaddime* Z. K. Ugan tarafından bir kez daha tam olarak dilimize çevrilmiştir.⁴⁹ Şimdi bu durum, yani elimizde *Mukaddime* hakkında iki tam Türkçe çevirinin olması, doğal olarak bizi bu iki çeviriyi incelemeye, onların değerlerini yoklamaya ve yer yer onlardan yararlanmaya itmiştir. Bunlardan birincisi üzerinde yaptığımız incelemeler bize onun gerek Slane’a gerekse Tancî’ye görüldüğü kadar başarılı ve güvenilir olduğunu göstermiştir.⁵⁰ Gerek Pirizâde, gerekse Ahmet Cevdet Efendi bu çevirilerinde genel olarak serbest bir çeviri usulünü uygulamakta, her ikisi de sık sık metnin anlaşılmasını kolaylaştırmak üzere geniş açıklamalar, hatta şerhler yapmakta, metinde geçen olaylar, kişiler vb. hakkında geniş bilgileri bunlara eklemektedirler.⁵¹

Ugan çevirisine gelince üzerinde yaptığımız incelemeler, onu *Mukaddime*’nin aslı ve Rosenthal’in çevirisi ile karşılaştırmalarımız, bu çevirinin de her zaman arzu edebileceğimiz kadar başarılı olmamakla birlikte genellikle güvenilir olduğunu göstermiştir. Ugan bu çevirisinde genellikle *Mukaddime* metnini “sadık” bir şekilde izlemekte, bununla birlikte zaman zaman orijinal metinde bulunmayan, ancak bizim de *Mukaddime* metnini anlamakta zorunlu olduğunu gördüğümüz bazı eklemeler yapmaktan geri kalmamaktadır. Ancak bu eklemeleri asıl orijinal metnin kendisinden ayırmamızı sağlayacak herhangi bir işaret kullanmadığı gibi İbni Haldun’un “asabiye” (aşabiyya), “umrân”, “mülk” (mulk) ve ben-

48 Bkz. Z. F. Fındıkoğlu, Türkiye’de İbni Haldunizm, *Fuat Köprülü Armağanı* içinde, İstanbul, 1953, s.153-163.

49 İbni Haldun, *Mukaddime*, çev. Z. K. Ugan, 3 cilt, İstanbul, 1954-1957, MEB, ikinci baskı 1968-1970.

50 *Les Prolegomenes d'Ibn Khaldoun*, traduits en Français et commentés, par Baron de Slane, Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque impériale, cilt XIX-XXI, Paris, 1862-1868, s.CXIV-CXV; Tancî de kendisi ile yaptığımız görüşmede *Mukaddime*’nin Arapçadan başka dillere yapılmış olan çevirileri arasında en iyisini Pirizâde’nin çevirisinin teşkil ettiğini söylemiştir.

51 Fındıkoğlu, Pirizâde’nin açıklamalarını, şerhlerini Cevdet Paşa’nunkilere göre önemsiz bulurken kanaatimizce haksızlık etmektedir. Bkz. Z. F. Fındıkoğlu - H. Z. Ülken, *İbni Haldun*, İstanbul, 1940, Kanaat Kitabevi, s.28.

zeri teknik kavramlarını karşılamada ve bu kavramların farklı yerlerde mevcut, bizim için çok önemli anlam farklılıklarını vermede arzu edebileceğimiz kadar özenli davranmamış olduğu izlenimini vermektedir. Nihayet bazı durumlarda bu çevirinin basit olarak bazı maddi-teknik yanlışları içerdiğini tespit ettiğimizi belirtmek zorundayız.⁵²

Yukarıda işaret ettiğimiz gibi bu çalışmada dayandığımız ana eser *Mukaddime*'dir. Yine yukarıda belirttiğimiz nedenlerden ötürü *Mukaddime* ile ilgili olarak da dayandığımız iki metin, onun Beyrut baskısı ve Rosenthal çevirisidir. Öte yandan bu çalışmamız Türk dili ile yapılmış bir çalışmadır ve bu şekli ile Türk insanına, Türk aydınına hitap etmektedir. Sonuç olarak elimizde *Mukaddime*'nin iki Türkçe çevirisi mevcuttur. Bu durumun gözlenmesi bize bu çalışmamızda şu noktayı da gözönünde tutmamızın bir görev olduğunu hissettirmiştir. Burada İbni Haldun'un öğretisi, düşünceleri ile ilgili olarak yaptığımız bu incelemeleri, *Mukaddime*'de dayandığımız yerleri, yaptığımız alıntılar Türk bilgin ve okuyucusunun kendisinin de izlemesi, kontrol ve tahkik edebilmesi, kısaca *Mukaddime* üzerinde vardığımız sonuçların kendisi için erişebilir kılınması için bu iki çeviriden birini de gözönüne almamız ve *Mukaddime*'ye dayandığımız, ondan alıntılar yaptığımız her yerde, bu yerleri bu Türkçe çeviri üzerinde göstermemiz gerekmektedir. Bu iki çeviriden birincisi bize daha sağlam, daha güvenilir görünmesine rağmen Türk okuyucusu için kolaylıkla temin edilememe, ayrıca da dilinin özelliğinden, ağır bir Osmanlıca ile yazılmış olmasından ötürü de kolaylıkla anlaşılammama, dolayısı ile gereğince yararlanılamama dezavantajlarını taşımaktadır. O halde elimizde bu görevi yerine getirebilmek üzere sadece ikincisi, Ugan'ın çevirisi kalmaktadır.

52 Bu çeviri yanlışlarına iki örnek vermemiz gerekirse, İbni Haldun, *Mukaddime*'de Al-Cuvaynî'den (İmâm al-Haramayn) bahsetmekte, Ugan ise onu Bâkîllânî ile karıştırmaktadır. Dolayısı ile birincinin *Kitâb al-İrşâd* adlı tanınmış Kelâm eserini Bâkîllânî'ye izafe etmektedir. Yine burada Bâkîllânî'nin *Şâmil* adlı bir eserinden bahsetmektedir ki böyle bir eser aslında mevcut değildir (MB. 465, MU. II. 536-537). Bizim için son derece önemli bir başka pasajda İbni Haldun, "doğa" bakımından "mümkün"den bahsetmekte, Ugan bunu "akıl bakımından mümkün" olarak çevirmekte, dolayısı ile bütün pasaj Ugan çevirisinde anlamını ve önemini kaybetmektedir (MB. 182, MU. I. 459).

Böylece bu çalışmamızda *Mukaddime* metni ile ilgili olarak kendilerine atıflar yapacağımız eserlerin sayısı üçe çıkmaktadır. Bunlardan birincisine, yani *Mukaddime*'nin Arapça orijinal metnine, *Mukaddime*-Beyrût baskısı kelimelerinin baş harflerini alarak bundan böyle MB kısaltması ile işaret edeceğiz. Rosenthal ve Ugan çevirilerini ise aynı şekilde MR ve MU kısaltmaları ile vereceğiz. Gerek MR, gerekse MU üç ciltten meydana gelmektedir. *Mukaddime*'yi gönderdiğimiz her yerde bu üç eseri, ciltlerini de belirtmek suretiyle bu kısaltmalarda ve bu sırayla zikredeceğiz. Gerek MB'de, gerekse MU'da, MR'de olmayan bazı pasajlar, hatta bölümler söz konusu olduğunda onlara işaret edeceğiz. MB metni yukarıda belirttiğimiz üzere baskı kalitesi bakımından genellikle iyi durumdadır. Ancak onda bir iki yerde metin dizilişinde bazı aksaklıklar olduğunu tespit etmiş bulunuyoruz. Bunlara da ilgili yerlerinde işaret edeceğiz. Daha basit ve metnin ruhunda bir değişiklik getirmeyen küçük baskı hatalarını ise düzeltmekle yetineceğiz ve onlara ayrıca işaret etmeyeceğiz. MU'ya gelince, yine yukarıda söylediğimiz gibi onda, bazı yerlerde bizim için önemli olan bazı çeviri yanlışlarının bulunduğu düşünüyoruz. Bunlarla ilgili yerlerinde işaret edeceğiz. Ancak burada konumuzun Ugan'ın çevirisini incelemek ve eleştirmek olmadığı açıktır. Bundan dolayı Ugan'ın çevirisinden ayrıldığımız, ama çok önemli olmadığını gördüğümüz yerlerde bu yerleri belirtmek ve onlara dikkati çekmek için Ugan'la ilgili atıflarımız, yanına sadece bir soru işareti (?) koymakla yetineceğiz.

Burada son olarak İbni Haldun'da doğrudan yaptığımız alıntılarda takip ettiğimiz çeviri usulü ile ilgili olarak da birkaç söz söylemek istiyoruz. Bu çevirilerde biz de Rosenthal gibi orta bir yol tutmaya çalıştık. Orijinal metni mümkün olduğu kadar sadık bir şekilde takip etmek istedik. Bununla birlikte metnin anlaşılmasını tehlikeye düşürebilecek, tümüyle "harfi harfine" bir çeviri yoluna da gitmedik. Bundan ötürü İbni Haldun'un orijinal ifadelerini, cümlelerini zaman zaman parçaladık, takdim, tehirler yaptık. "Literal" olarak metinde bulunmayan, ancak onun bir başka dile çevrilisinde anlaşılması için zorunlu olduğunu gördüğümüz bazı eklemeler yaptık. Ancak bu ekle-

meleri asgari zorunlu bir sınırdan tutmak istediğimiz gibi onları orijinal metinden ayırdetmeyi sağlamak üzere de parantezler içinde göstermeye çalıştık. Bütün bu alıntılarda ve genel olarak bu çalışmamızda ileride ilgili yerlerinde belirteceğimiz nedenlerden ötürü İbni Haldun terminolojisini elimizden geldiğince korumaya çalıştık. *Asabiye*, *umrân*, *mülk* ve benzerleri gibi İbni Haldun tarafından özel anlamlarda kullanıldığını gördüğümüz ve herhangi bir şekilde Türkçe karşılıklarında bazı mahzurlar ve yetersizlikler bulunduğunu tespit ettiğimiz terimlerini genellikle bu şekillerinde vermeyi tercih ettik. Yine gerekli gördüğümüz yerlerde, Türkçe kelime ve ifadelerimizin anlamlarını tam karşılayamadığını düşündüğümüz durumlarda Arapça kelime ve deyimleri Türkçe karşılıklarının hemen arkasından parantez içinde vermeyi de ihmal etmemeye çalıştık.

CIVITAS GENTIUM

Schriften zur Soziologie und Kulturphilosophie

Herausgegeben von Max Graf zu Solms

IBN CHALDUN

Ausgewählte Abschnitte aus der muqaddima

Aus dem Arabischen von

ANNEMARIE SCHIMMEL

BİRİNCİ BÖLÜM

İbni Haldun ve Tarih



J.C.B. MOHR (PAUL SIEBECK)

TÜBINGEN

1951'de Tübingen'de Almanca olarak basılan
Mukaddime'nin giriş sayfası.

İBER VE MUKADDİME

İbni Haldun'un kendisini bir tarihçi olarak takdim ettiğini ve ana eseri olan *Iber*'in bir çeşit dünya tarihi olduğunu söyledik. Bu eserin başlarında o, esas amacının zamanında Batı İslâm dünyasının (al-Mağrib) iki ana halkı olan Arap ve Berberî halkların tarihini yazmak olduğunu söylemektedir. Bunlardan Arapların yaratılıştan kendi zamanına kadar olan tarihleri *Iber*'in ikinci kitabının, Berberîler ve onların bir dalı olan Zanâtaninkiler ise üçüncü kitabının konusunu oluşturacaklardır. Bunların yanında ve bunlarla ilişkili olarak İbni Haldun, yine ikinci kitapta ayrıca Süryaniler, İranlılar, Yahudiler, Yunanlılar, Bizanslılar, Türkler vb. gibi Araplarla çağdaş ve tanınmış devletler kurmuş olan milletlerin tarihlerine de temas edeceğini haber vermektedir.¹

İbni Haldun bu insan gruplarının hayatları ile ilgili olarak neden yeni bir tarih eseri kaleme almak ihtiyacını duymuştur? Bu konuda yine kendisinin açıklamalarına dayanarak belli başlı iki neden

1 MB, 6-7; Mİ. I. 11-12, 13; MU. I. 10, 13.

grubundan söz edebiliriz. Birinci olarak İbni Haldun kendi ülkesinin, Batı İslâm dünyasının (Magrib) tarihi hakkında bilgi vermek için bir eser yazmasının gerekli olduğu duygusuna varmıştır. İkinci olarak o, tarih yazıcılığının yöntemi, tarih ilminin konu ve sorunları üzerinde geliştirdiğine inandığı yeni bir görüş sahibidir ve bu görüşe uygun olarak yeni bir tarih kaleme almanın gerekli olduğunu düşünmektedir.

İbni Haldun'a göre kendi zamanına kadar Batı İslâm dünyasının tarihi ile ilgili olarak pek fazla önemli şeyler yazılmamıştır. Müslüman tarihçilerinin en büyüklerinden biri olarak kabul ettiği Mes'ûdî, gezip gördüğü çeşitli ülkelerin halkları ve tarihleri ile ilgili verdiği bilgilerde Batı İslâm dünyasına da değinmiştir. Ama bu dünyayı ele alış tarzı, bu konuda verdiği bilgiler tam değildir. Kaldı ki Mes'ûdî'den bu yana çok zaman geçmiştir. Bu geçen zamanla birlikte de çok şey değişmiştir. Özellikle bu bölgede Arap asıllı olanların bölgenin yerli halkı olan Berberlerin topraklarını ellerine geçirmeleri ve onlar üzerine egemenliklerini tesis etmeleri yönünde çok önemli bir değişme olmuştur. Ayrıca gerek Doğu'da, gerekse Batı'da büyük veba salgını, *umrânın* birçok iyi şeyini kendisi ile birlikte götürerek büyük bir yıkıma yol açmıştır. Bu olaylar sonunda, sanki "eski dünya çökmüş, yeni bir dünya yaratılmıştır." Tarihin konusu "belli bir çağa veya belli bir insan topluluğuna (cîl) ilişkin özel haberler" olduğuna göre² bu yeni dünyanın ve yeni şartların sistemli bir betimlemesini yapacak olan yeni bir tarih eserine ihtiyaç vardır. İşte İbni Haldun özel olarak Batı İslâm dünyası ile ilgili olarak bu ihtiyacı karşılamak üzere ortaya çıktığını söylemektedir.³

Bununla birlikte bu, onu yeni bir tarih eseri yazmaya iten nedenlerden ancak birisidir. Çünkü yine İbni Haldun bu, esas itibariyle Araplar ve Berberlerle ilgili iki kitabının önüne bir üçüncüyü, daha sonraları asıl ününü yapacak olan birinci kitabını, yani yine daha sonraları yanlış olarak *Mukaddime* diye anılacak olan bir kitabını geçirmekte-

2 MB, 32; MR, I, 63; MU, I, 75.

3 MB, 32-33; MR, 63-65; MU, I, 75-78.

dir.⁴ Bu birinci kitabının konusunu ise, onun kendi deyişine göre, “*umrân* ve ona özü gereği ârız olan *mülk*,⁵ devlet (sultân), kazanç (kasb), geçim yolları (ma’âş), san’atlar, bilimler ve bunların nedenleri” oluştu-racaktır.⁶ İbni Haldun’a göre işte birinci kitapta ele alacağı bu konular, ikinci ve üçüncü kitaplarda ele alacağı ve asıl tarihinin konusunu mey-dana getirecek olan tarihsel olguların anlaşılması için zorunludurlar. Başka deyişle herhangi bir iyi tarih yazarlığı *umrân* ve ona özü, doğası gereği ait olan sözü edilen olay grupları, kurumlar üzerinde derin ve ay-rıntılı bir araştırma yapmaksızın tam olamaz. Yine İbni Haldun’a göre bu gerçek kendisinden önce gelmiş olan hiçbir tarihçi tarafından gere-ğince görülmemiş; tarihin, *umrân* ve onun belli başlı görüntülerine yö-nelecek olan yeni bir yardımcı disiplin, yeni bir bilim dalına olan ihti-yacı anlaşılammıştır. İşte İbni Haldun kendisinin böyle bir yeni bilim dalının yaratılmasının başlangıcında olduğunu düşünmektedir.⁷ Bu dü-şüncenin de onu bu yeni bilimin sağlayacağı yeni ilkelere uygun yeni bir tarih eseri kaleme almaya iten diğer ana neden olduğu anlaşılmaktadır.

İbni Haldun *umrân* üzerine yönelecek olan böyle yeni bir bili-me neden gerek duymuştur? Bu soru bizi onun kendi zamanına kadar-ki geleneksel Müslüman tarih yazarlığını çeşitli özelliklerinde eleştiri-sine götürecektir. Bu eleştirinin kendisi ise daha derinden, bu gelenek-sel Ortaçağ Müslüman tarih yazarlığının temelinde bulunan bir anla-yışın, bizzat tarihin, tarihsel varlık alanının kendisine belli bir bakış

4 Çünkü bizim bugün İbni Haldun’un *Mukaddime*’si olarak tanıdığımız eser, İbni Haldun’un ken-disinin asıl *Mukaddime* adını verdiği, bütün eserinin, yani *Iber*’inin “Giriş”i ile onun birinci ki-tabının meydana getirdiği bir bütündür. Fakat İbni Haldun’un ölümünün hemen arkasından bu Giriş ile birinci kitabın birleştirilerek *Mukaddime* adı ile anılmaya başlandığını görüyoruz. Bu ge-lenek zamanımıza kadar devam etmektedir. Bkz. Mahdi, *Ibn Khaldūn’s Philosophy*, s.146.

5 İbni Haldun “mülk”ten (al-mulk), hükümdarlık üzerine dayanan bir devlet biçimini anlamak-tadır. Onu, ileride göreceğimiz üzere, gerek bedevi umrân seviyesinde yaşayan topluluklarda, mesela aşiret ve kabilelerde görülen egemenlik tipinden, riyasetten, gerekse İslâm’da Peygamber ve ilk dört halife zamanında mevcut olmuş olan devlet tipinden, yani teokratik devlet ve halife-likten ayırmaktadır. Bundan ötürü, *umrân* teriminde olduğu gibi, onu da genellikle bu şekli ile korumakta fayda görüyoruz.

6 MB. 6; MR. I. 11; MU. I. 12.

7 MB. 6, 7, 38-41; MR. I. 11, 14, 77, 83; MU. I. 11, 14, 90, 96.

tarzının eleştirisi olacaktır. Çünkü herhangi bir tarih yazarlığı anlayışı, bizzat tarihsel varlık alanının kendisi ile ilgili belli bir anlayışın sonucu olarak ortaya çıkar. İbni Haldun'un bu tarihsel varlık alanının, tarihsel olayın yapısı, özellikleri ile ilgili görüşlerinden kendi tarih felsefesi; geleneksel Müslüman tarih yazarlığını eleştirisinden de tarih bilimi yazarlığı anlayışı çıkacaktır.

İbni Haldun tarihin yapısı, tarihsel olayın özellikleri ve tarih yazarlığının şartları konularını *Mukaddime*'nin başlarında birbirini takip eden üç "giriş"te özel bir incelemeye tâbi tutar. Bu üç giriş bütün eserinin, yani *İber*'in önsözü diye adlandırabileceğimiz ilk bölümü, yine bütün eserine, yani *İber*'in bütününe bir giriş olarak takdim ettiği ikinci bölümü, son olarak asıl *Mukaddime*'nin girişini teşkil eden üçüncü bölümüdür.⁸ Bu üç giriş dizisinde İbni Haldun tarih biliminin ne olduğunu, onun konuları, amaçları, yararlarını, kendi zamanına kadarki dönemde ün yapmış çeşitli tarihçileri, bunların tarih yazıcılığı anlayışlarını, eserlerinin özelliklerini, tarihçilerin düşmüş oldukları bazı örnek yanlışlıkları, bunların nedenlerini ele alır. Bu son nokta, yani tanınmış Müslüman tarihçilerinin eserlerinde düşmüş oldukları çeşitli tipten yanlışlıklar ve bunların nedenlerinin araştırılması, onun asıl konusuna, yani tarihin gerçek bir ilim olarak kurulabilmesi için yeni bir yardımcı disipline, yarattığını düşündüğü *umrân* bilimine dayanması gerektiği tezine geçişini sağlar. Bundan sonra İbni Haldun bu yeni bilimin konusunu, sorunlarını, yöntemini ve diğer özelliklerini ele alır ve onunla onun ele alacağı sorunları şu veya bu biçimde kendilerinin de ele aldıklarını iddia etmeleri mümkün olan bazı başka çağdaş bilim dalları (felsefi bilimlerden hitabet ve siyaset, İslâmî-naklî bilimlerden fıkıhın usûlleri ve nihayet doğu popüler bilgelik edebiyatı) arasındaki ilişkileri inceler, *umrân* biliminin orijinallliğini ispat etmeye çalışır. Biz de bu bölümde esas olarak bu sırayı takip edeceğiz. Ancak İbni Haldun'un bu sözünü ettiğimiz üç girişinde özel olarak ele almadığı tarih bilimi ile *umrân* bilimi arasındaki ilişkiler sorununa da temas edeceğiz.

8 Bu üç bölüm, dayandığımız üç metinde sırasıyla şu sayfalar arasında bulunmaktadır: MB. 3-9, 9-35; 35-41; MR. I. 6-14, 15-68, 71-85; MU. I. 3-17, 18-81, 82-99.

TARİH NEDİR? KONUSU, SORUNLARI, AMAÇLARI, YARARLARI

Tarih nedir? Tarih, geçmiş insan topluluklarının hayatları ile ilgili durumlarını, adetlerini (ahlâk), peygamberlerin hayat hikâyelerini (siyar), hükümdarların devlet ve siyasetlerini bize anlatan, bu konularda bizi bilgilile kılan bir disiplindir (fan).⁹ Tarihin en önemli yararı ise “arzu eden her kişiye, dinî ve dünyevî işlerde tarihsel örnekleri taklit etmek sureti ile onlardan faydalanmayı” sağlamasıdır.¹⁰ İbni Haldun’un tarih yazarlığı araştırmalarına girerken onun konusu ve amaçları ile ilgili olarak getirdiği belirlemeler bunlardır. Bu iki belirlemede de henüz zamanının veya kendisinden önce gelen tarihçilerin karşı çıkmayı düşünecekleri yeni bir şey yoktur. Ancak tarih üzerindeki tahlilleri ilerledikçe İbni Haldun’un tarihin konusu ve amaçları ile ilgili olarak bu tanımlarda bazı düzeltmeler yapmak ihtiyacını duyacağı ortaya çıkacaktır.

İbni Haldun’a göre tarih bilimi bu nitelikleri ile ta baştan beri her devirde, her topluluğun peşinden koştuğu, elde etmeye çalıştığı, işlediği ve birbirine aktardığı şerefli, saygın bir disiplin olagelmıştır. Sokaktaki alelade insandan yüksek mevkilerdeki yöneticilere, hükümdarlara kadar herkes ona sahip olmak için birbiriyle yarışıp durmuştur. Bunun sonucunda aydınlar arasında tarihe karşı çok büyük bir ilgi doğmuş ve birçok büyük Müslüman tarihçisi ortaya çıkmıştır. Bunun sonucunda da bu tarihçiler gerek içinde yaşadıkları devir ve toplumlar, gerek kendileriyle çağdaş olan diğer toplumlar, nihayet ta Yaratılıştan başlayarak kendilerine kadarki dönemde ortaya çıkmış milletler üzerine sistemli eserler kaleme almışlardır. Ancak bütün bu tarihçiler arasında gerçek anlamda tarihçi olarak anılmaya değer çok az kişi vardır. Öyle ki sayılmaya kalkıldığında bu tip tarihçilerin sayısının, iki elin parmaklarını aşmayacağı görülmektedir. Bunlar da İbni İshâk, Taberî, Vâkidî, Mes’ûdî gibi tarihçilerdir. Aslında bunlar arasında en fazla sivrilmiş, en çok saygınlık kazanmış Mes’ûdî veya Vâkidî gibi bazı otoritelerin eserlerinin dahi, incelendiğinde, bazı bakımlardan şüp-

9 MB. 9; MR. I. 15; MU. I. 18.

10 MB. 9; MR. I. 15; MU. I. 18.

heli ve karşı çıkılabilir unsurlar içerdiği görülmektedir. Bununla birlikte bu tarihçiler, daha sonra gelen diğerleri ile karşılaştırıldıklarında gerek eserlerinde toplamış oldukları malzemenin sıhhati ve bolluğu, gerekse bu malzemeyi takdim ve tasnif ediş yöntemleri bakımından çok başarılı olmuşlar ve kendi konularında birer otorite olarak kabul edilmeye hak kazanmışlardır. Bunlardan bir kısmı (örnek olarak Mes'ûdî) evrensel tarih yazarlığı yolunu seçerek, İslâm öncesi topluluklar ve devletin tarihlerini de eserleri içine koymuş, böylece geniş kapsamlı eserler meydana getirmiş; diğer bir kısmı, bu kadar geniş ve genel tarihlerden vazgeçip, kendilerini sınırlayıp ya belli bir devreye veya belli bir bölgeye ait tarihsel olayları hikâye etmekle yetinmiştir (örnek olarak Ebu Hayyân ve İbni Rakîk).¹¹

İbni Haldun'a göre bu büyük tarihçiler kuşağı göçüp gidince arkalarından kendilerine tarihçi denemeyecek, gerek akıl, gerekse karakter bakımından zayıf, hatta aptal (balid) bir çömezler, taklitçiler sürüsü gelmiştir (İbni Haldun'un verdiği örneklerle bakarsak bunlarla 12. yüzyıldan sonra yetişen tarihçileri kastettiği anlaşılmaktadır). Bu tarihçilerin belli başlı kusurlarını ele alırsak, onların her şeyden önce eskileri körükörüne tekrar ve taklit etmekten başka bir şey düşünmediklerini görüyoruz. Bu hem eskilerin kitaplarında içerilmiş bulunan malzemeyi doğru yanlış olduğuna bakmaksızın, üzerlerinde en ufak bir eleştiriri yapmaksızın olduğu gibi aktarmaları, hem de onların bu malzemeyi tasnif ve takdimlerinde tutmuş oldukları yolları yine olduğu gibi taklit etmeleri yönünde olmuştur. Bu, geçmiş devirlerle ilgili eski yazarların haberlerini olduğu gibi aktarmalarının son derecede önemli bir mahzuru, bu haberleri değerlendirmede yaptıkları büyük yanlışlarda kendisini göstermektedir. Şöyle ki, onlar zamanın değişmesiyle birlikte durumların da değiştiğini gözönünde tutmadıklarından, o haberlere onlarda olmayan kendi zamanlarının yanlış değerlendirmelerini, yorumlarını eklemişlerdir. Böylece bu tarihçilerin eserlerinde bu haberler "kınından çıkarılmış kılıç gibi maddelerinden soyutlanmış" ve ak-

11 MB. 3-5; MR. I. 6-9; MU. I. 4-8.

tarılmıştır. Bunun yanında onların diğer bir yanlışları, kendi zamanlarında toplumların şartlarında ve durumlarında ortaya çıkan yeniliklerin de bilincinde olmadıkları, eskilerin kendi devirlerindeki tarihsel olayları anlama ve hikâye edişlerindeki görüş tarzlarını körükörüne taklitte edindikleri için bu değişen dünyayı anlamakta ve açıklamakta başarısız olmalarıdır. Özet olarak bu tarihçiler eskileri tekrar ve taklitten ileri gitmek istemedikleri için hem onların düşmüş oldukları yanlışları tekrarlamak, onların hikâye ettikleri olayları yanlış değerlendirmek, hem de kendi devirlerinde olup biten olayları gereğince açıklayamamak durumunda kalmışlardır.¹²

İbni Haldun, İslâm tarih yazıcılığının kendi devrinde almış olduğu acınacak durumunu böylece tespit ettikten sonra asıl amacını ortaya koyar. Bu, tarih biliminin yeniden saygınlığına kavuşturulması, canlandırılmasıdır. Ancak bu, onun sözünü ettiği ve belli bir ölçüde saygı ile andığı Mes'ûdî, Taberî gibi büyük Müslüman tarihçilerinin tarih yazıcılığının anlayış ve yöntemlerine yeniden bir geri dönüş ile mi olacaktır? Bu soruya İbni Haldun açıkça olumsuz bir cevap vermektedir. Çünkü o bazı bakımlardan kendilerine büyük bir saygı duymasına, onları güvenilir bir kaynak olarak eserinde sık sık zikretmesine rağmen, bu büyük tarihçilerin eserlerinin de bazı kusurlar, yanlışlar içerdiğini düşünmektedir. Onlar da eserlerinde tarihsel olayları hikâye ederken onlara bazı yanlışların sızmasını engelleyememiş görünmektedirler. Çeşitli cinsten ve planlardan gelen bu yanlışlar onların da eserlerinin değerini azaltmakta, tarihçiliklerine zarar vermekte, konusu tarihsel olaylar hakkında onlara uygun bilgiler vermek olması gereken tarih biliminin bu amacını gerçekleştirmesine engel olmaktadır.

TARİHÇİLERİN YANLIŞLIKLARI

İbni Haldun, geleneksel Müslüman tarih yazarlığının eleştirisine işte bu noktadan, yani İslâm'da tarihle uğraşan seçkin kişilerin, bilginlerin sahip oldukları bütün diğer olumlu kişilik ve karakter özelliklerine

12 MB. 5, 38; MR. I. 7-9, 55-56; MU. I. 5-8, 66.

rağmen eserleri içine yanlışların sızmasına neden engel olamadıkları, amaçlarına şüphesiz aykırı olmasına rağmen neden naklettikleri tarihsel haber ve rivayetlerin içine yanlışların girmesini önleyemedikleri noktasından girmektedir. Çünkü İbni Haldun, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi kendisinden evvel gelen tarihçiler arasında Mes'ûdî, Vâkidî gibi önde gelenlerine içten bir saygı beslemekte ve onlardan sık sık yararlanmaktadır. Bununla birlikte *Mukaddime*'nin üzerinde durduğumuz girişlerinde tarihçilerin düşmüş oldukları bazı "örnek" yanlışlıkları ele alıp onları eleştirirken, bu beğendiği tarihçilerin de bu yanlışlardan masûn kalamadıklarını göstermektedir. Bir Mes'ûdî'yi açık fikirliliğinden, çok çeşitli konuları ele almasından, İslâm-dışı dinleri de incelemesinden, tarih yazıcılığında vurguyu siyasi kronolojiden dünya kültür tarihine taşımasından, tarihsel olayların coğrafi, etnolojik, iklimsel, kültürel vb. şartlarını gözönünde tutmada gösterdiği özel dikkatten ötürü beğenmektedir.¹³ Fakat onun da diğerleri gibi tarihsel olayları veya onlara ait haberleri naklederken bazı temel yanlışlara düşmüş olduğunu görmektedir. O halde burada bu seçkin kişilerin kişiliklerini aşan, onları, adeta niyetlerine karşı olarak yanlışlara iten temel bir aksaklık, yapısal bir yanlışlık olmalıdır.

İbni Haldun'un özel olarak ileri gelen Müslüman tarihçilerinden seçtiği ve onlarda, onları nakleden tarihçilerin büyük yanlışlıklara düşmüş olduklarını göstermek istediği "tarihsel haber örnekleri"nin sayısı on ikidir. Bu on iki tipik yanlış tarihsel haber örneği İbni Haldun tarafından bilinçli olarak birbirlerinden farklı alanlardan seçilmişlerdir ve her biri tarihçilerin tarihsel haberleri naklederken sık sık içine düşmüş oldukları görülen tipik bir yanlışın illüstrasyonu görevini görürler. Onların bir bölümü tarihçilerin hikâye ettikleri tarihsel olaylarda yer alan mal, para, asker sayılarının aklın kabul etmeyeceği ölçüde abartılması ile ilgilidir (İsrail oğullarının çölden çıktıkları zaman ki sayıları ile ilgili ilk örnek). Diğer bir kısmı, tarihçilerin varlığını ile-

13 W. Fischel, *Ibn Khaldun in Egypt*, Berkeley-Los Angeles, 1967, California University Press, s.114.

ri sürdükleri, ama gerçekte mevcut olmayan olaylar ve yerlerle, yani “uydurmalar”, masallar, efsanelerle ilgilidir (Yemen hükümdarlarının uydurma seferleri, yine uydurma İrem cenneti efsanesi, ikinci ve üçüncü örnekler). Yine onlar arasında eski Müslüman halifelerinin veya ileri gelen yöneticilerinin davranış, karakter ve kişilikleri ile ilgili “yakışksız”, “uydurma” haberler de vardır (Hârûn Reşid, Me’mun, Bermeçoğulları, ‘Ubeydoğulları, İdrisoğulları, Muvahhidler ile ilgili dördüncüden dokuzuncuya kadar örnekler). Nihayet son bir kısmı, tarihçilerin zamanla meydana gelen değişimleri gözönünde tutmayarak geçmişte olup bitmiş bazı olayları yanlış “değerlendirme” ve yorumları ile ilgilidir (dokuzuncudan on ikinciye kadar geri kalan örnekler).¹⁴

İbni Haldun bu örnekler vesilesi ile tarihçilerin düşmüş oldukları tipik yanlışlıkları sergilerken, onların temelinde bulunan nedenlerin de başarılı bir sınıflamasını yapar. Bu nedenlere baktığımızda onların bazılarının, tarihsel olayları bizzat yaşayan veya onlarla ilgili haberleri üreten, nakleden, kaydeden kişilerin kişilikleri ile ilgili bazı kusurlardan doğduğunu görürüz. Bir diğer ve daha önemli bir kısmı ise daha derin bir yerden, tarihçinin malzemesini toplar ve işlerken onun yapısına uygun bir yöntem ve araçlara sahip olmamasından ileri geliyor görünmektedir.

Tarih yazıcısının kişiliği ile ilgili daha ziyade öznel diyebileceğimiz birinci grup nedenleri ele alırsak, İbni Haldun’a göre onlardan birincisi, insanın herhangi bir mezhebin, fırkanın, grubun taraftarı olarak önyargılı olmasından, tarafgir olmasından, bilinçli olarak yanlış haber üretmesinden veya eleştiri yeteneğini çalıştırmayıp hoşuna giden bir haberi almasından, nakletmesinden doğar. Bir diğer neden, insanların güçlü ve nüfuzlu kişilere yaranmak için onları övmek ve olaylarını güzelleştirmede çıkarı olması, bunun sonucunda yine gerçek olmayan haberleri yaymasıdır. Bir diğeri insanların garip, olağanüstü olaylara karşı düşkünlükleri, büyüklük ve çokluğa karşı zaaflarıdır. Yine

14 Bunlar da dayandığımız metinlerde sırasıyla şu sayfalar arasında bulunmaktadır: MB. 10-12, 12-15, 15-28, 29-37. MR. I. 16-21, 21-28, 28-56, 58-63; MU. I. 19-24, 24-31, 31-64, 69-76.

bu nedenler arasında insanların otoritelere karşı hayranlıkları ve onlara karşı kör güvenleri de vardır. Ayrıca insanların çoğu “yasak zevkler”e de düşkündür. Bunlar bu düşkünlüklerinin sonucu olarak karşılaşılabilecek cezalardan, suçlamalardan kaçınmak için büyük kişilerin de hayatlarında kendilerini doğrulayacak, affettirecek bu zaafı ararlar ve onlarla ilgili olarak bu tip haberleri yayarlar. Bunun yanında kişinin herhangi bir olayın hedefini ve amacını iyi kavrayamaması, ister gözlemlediği bir olayın, isterse kulaktan duyduğu bir haberin gerçek anlamına erişememesi, bu olay veya haberde olmayan bir anlamı katarak onu bozması da rastlanan bir şeydir. Nihayet olayları kendi bütünlükleri içinde kavramak da bir yetenek sorunudur. Bazı insanların bir olayla o olayın şartları arasındaki ilişkileri yanlış görüp, yanlış nakletmesi de mümkündür.¹⁵

Ancak İbni Haldun’a göre bütün bunlardan daha ciddi, bunlarla karşılaştırılamayacak kadar önemli olan ve tarihsel bir haberi kurma, nakletme ve alıp işlemede doğrunun içine yanlışın girmesini kaçınılmaz kılan bir son neden daha vardır ki o da, tarihsel olayların içinde meydana geldiği *umrânın* çeşitli hallerinin doğalarını bilmemektir. “Çünkü bu dünyada meydana gelen herhangi bir şeyin (hâdis), bu şey ister bir öyle ilişkili olarak ortaya çıksın, isterse bir fiilin sonucu olsun, bir doğası vardır. Bu doğa, bu şeyin özünde ve ona âriz olan bütün hâllerde kendini gösterir. İşte eğer bir tarihsel haberi duyan kişi, varlığa gelen şeylerin, olayların (havâdis) doğalarını ve bunların varlıktaki hâllerini, onların zorunlu niteliklerini (muktaziyât) bilirse, bu, söz konusu haberde doğruyu yanlıştan ayırması için kendisine yardımcı olur.”¹⁶

Demek ki İbni Haldun’a göre tarih yazıcılığında yanlış sorunun kaynağı tarihçilerin konularına yaklaşırken kişisel bazı kusur ve yetersizliklerinin yanında, bunlarla karşılaştırılamayacak kadar daha önemli ve köklü bir yerde bulunmaktadır. Bu, tarihçilerin ana malzemesi olan tarihsel haberlerin haklarında birer haber oldukları tarihsel

15 MB. 11, 20, 35; MR. I. 19-20, 40, 71-72; MU. I. 23, 45-46, 83-84.

16 MB. 35-36; MR. I. 72-73; MU. I. 84-85.

olayların yapısı hakkında onları güvenilir, sağlam bir bilimin konusu yapmaktan engelleyen kusurlu bir anlayışa sahip olmalarıdır. Tarihin, konusu hakkında doğru bilgiler veren bir bilim olması için, tarihsel olayların birtakım düzenlilikler içinde ortaya çıktıklarının kabul edilmesi gereklidir. Başka deyişle tarihsel olayların temelinde bazı süreklilikler, devamlılıklar olduğu kabul edilmelidir. Bu süreklilik ve devamlılıkların kaynağı ise her bir tarihsel olayın kendilerinden veya kendilerine uygun olarak ortaya çıktıkları “tarihsel doğalar” olacaktır. Nasıl ki fizikle uğraşan bir filozof, bilim adamı fizik olaylarının kendilerinden zorunlu olarak çıktığı bazı “fiziksel doğalar”ın varlığından hareket ediyorsa aynı şekilde tarihsel olaylarla uğraşan bir tarihçi de tarihsel olayların kendilerinden zorunlu olarak çıktıkları bazı “tarihsel özler”in “tarihsel doğalar”ın varlığını kabul etmek zorundadır. Bu tarihsel özlerin veya doğaların varlığını ve bilgilerinin imkânını kabul etmesi durumunda tarihçi, karşısına çıkan herhangi bir tarihsel haberle ilgili olarak, onun doğru mu yanlış mı olduğunu önceden kestirmek imkânına kavuşacaktır. Bu, söz konusu tarihsel haberin içeriğinin, sözü edilen tarihsel olayların doğalarını inceleyecek bir bilim dalının sonuçlarına, bulgularına göre “mümkün” veya “imkânsız” olduğunun tespit edilmesi suretiyle olacaktır. Kısaca böyle bir bilim dalı bize, tarihsel haberlerde doğruları yanlışlardan ayırmamızı sağlayacak bir “ölçüt”ü (mi'yâr) verecektir. Tarihçi, malzemesi olan tarihsel haberler içine yanlışların sızmasını engellemek istiyorsa, böyle bir yardımcı bilim dalına mutlak ihtiyacı olduğunu bilmelidir. Böyle bir bilim dalı da mümkündür. Bu, tarihsel olayların kendilerinden veya kendilerine uygun olarak ortaya çıktıkları tarihsel doğaları kendisine konu olarak alması gereken *umrân* bilimidir.

KİŞİ ELEŞTİRİSİ - OLAY ELEŞTİRİSİ

İbni Haldun tarihsel haber ve nakillere bu şekilde bir yaklaşım, onlara yanlışların sızmasını engellemek için böyle bir eleştiri yöntemi ve bu yöntemin dayanağı olan böyle bir bilime ihtiyacın kendisine kadarki tarihçiler tarafından üzerinde durulmamış bir şey olduğunu düşünmekte-

dir. Onların eserlerinde nakletmiş oldukları tarihsel haberlerde düşmüş oldukları birçok yanlışın da temel nedeni, ona göre, işte budur. Bu noktayı vurgulayan İbni Haldun, İslâm'da, kendisine kadarki dönem içinde gelmiş geçmiş olan tarihçilerin naklettikleri veya işlemiş oldukları tarihsel haberlerde doğruyu yanlıştan ayırdetmek için nasıl bir eleştiri yöntemine başvurmuş oldukları sorusunu ortaya koyarak araştırmasına devam etmektedir. Ona göre bu tarihçiler, esas olarak tek bir eleştiri yöntemine başvurmuşlardır. Bu, tarihsel haberleri nakleden kişilerin kişiliklerine yöneltilmiş olan bir eleştiri yöntemidir (ta'dil al-ruvvâ). Bu eleştiri tipinde, bir tarihsel haberin doğruluğunun teminatı ve ölçütü, onu nakleden veya rivayet eden kişinin kişiliğinde, yani onun dürüst, güvenilir, sözüne inanılır bir kişi olmasında aranmıştır. Tespit edilen belli standartlara göre bir tarihsel haber nakledicisinin sözü edilen olumlu niteliklere sahip olduğu belirlendikten sonra onun kişiliğinin doğruluğundan haberinin doğruluğuna geçilmiş ve o habere güvenilmiştir. Oysa İbni Haldun'a göre bu ancak herhangi bir tarihsel olayın kendisinin, kendisi bakımından (fi nafsihî) mümkün veya imkânsız olduğunu tespit etme gerekliliğinden sonra gelmesi gereken bir sorundur. Çünkü eğer herhangi bir tarihsel haberin içeriğinin bizzat kendisi bakımından imkânsız olması söz konusu ise, o haberi nakleden kişinin dürüst, güvenilir vb. bir kişi olup olmadığı üzerine yöneltilecek bir eleştirinin (al-carh v'al ta'dil) önemli bir yararı olamaz.¹⁷

Bununla birlikte İbni Haldun, kendisine kadarki dönemde tarihsel haberlerin eleştirisinde başvurulan ana yöntem olduğunu düşündüğü ve bizim "kişi eleştirisi" deyimini ile karşılamak istediğimiz bu eleştiri yönteminin tamamen değersiz, yararsız bir şey olduğu fikrinde değildir. Tersine ona göre bu tip bir eleştirinin son derece meşru olarak kullanıldığı ve kullanılması gereken geniş bir alan vardır. Bu, "şer'i haberler" (al-ahbâr al-şar'iyya) alanıdır. Çünkü "şer'i haberlerin çoğunluğu, şeriat koyucunun (al-şâri') doğru olduklarına kanaat hasıl olduğunda kendilerine uygun olarak fiillerde bulunulmasını emretmiş

17 MB. 37; MR. I. 76; MU. I. 88-89.

olduğu “pozitif emirler”dir (al-takâlîf al-inşâ’iyya), (bu emirlerin) doğruluğu hakkında kanaat hasıl olmasının yolu ise onları rivayet edenlerin doğru ve güvenilir kişiler olduklarının tespit edilmesinden geçer.”¹⁸

“Olaylara dair olan haberler”e (al-ahbâr ‘an al-vâkı’ât) gelince, İbni Haldun bunlarda bu tip bir eleştirinin yeterli olacağına inanmamaktadır. Ona göre bu tip olaylara dair haberlerde “nakledilen haberin doğruluk ve sıhhatini tespit için, haberin (kendisi hakkında bir haber olduğu olayla) uygunluğunu (mutâbaka) gözönünde tutmak zorunludur. Bundan ötürü (nakledilen haberin konusu olan olayın) meydana gelmesinin mümkün olup olmadığına bakmak zorunludur. Bu, rivayet edenin doğruluğunu, güvenilirliğini (al-ta’dil) araştırmaktan daha önemlidir ve ondan önce gelir.”¹⁹

İbni Haldun’un bizim “kişi eleştirisi” deyiimi ile ifade ettiğimiz, herhangi bir haberin doğruluğunu, o haberi nakleden kişinin kişiliğinde, yani onun dürüst, sözüne güvenilir vb. bir kişi olmasında arayan eleştiri ile bizim “olay eleştirisi” deyiimi ile karşılamaya çalıştığımız, herhangi bir haberin sıhhatini, onun hakkında bir haber olduğu olayla uygunluğunda arayan eleştiri arasında yaptığı bu ayrım ve bu ayrımın temelinde yerleştirdiği, “şer’î haberler” ve “olaylara dair haberler” ikinci ayrımı, dikkatle bakılırsa görüleceği üzere, son derece önemli ayrımlardır ve kanaatimize göre onun bu tarih eleştirisinde düşüncesinin kendisinden hareket ettiği temel çerçeveyi teşkil etmektedirler.

Bize göre İbni Haldun’un bu iki nokta etrafındaki sözleri, tarih biliminin yapısı ve metodolojisi ile ilgili olarak İslâm tarihçiliğinde, İbni Haldun’un kişiliğinde, son derecede önemli bir dönüşümün gerçekleştiğini haber vermektedir. Bu, o zamana kadar İslâmî-naklî bilimler arasında sayılan, bundan ötürü kendisini bu bilimlerin, özellikle Hadîs yazıcılığı ve toplayıcılığının metodolojisine göre şekillendirmiş olan tarih yazıcılığını, bu bilimler grubundan alıp başka bir alana götürmek, onu yeni bir zemin ve ilkeler üzerine oturtmak, yeni bir metodo-

¹⁸ MB. 37; MR. I. 76; MU. I. 89.

¹⁹ MB. 37; MR. I. 76; MU. I. 89.

lojiye göre şekillendirmek yönünde gerçekleşen bir dönüşümdür. İbni Haldun'un kendi sözlerinden anladığımıza göre bu yeni alan, "şer'i haberleri" değil de "olaylara dair haberler"i kendisine konu olarak alacaktır. Yine İbni Haldun'un kendi sözlerinden, bu alanın "felsefe"nin alanı olacağı ve bu yeni metodolojinin felsefenin metodolojisi olacağı anlaşılmaktadır.

Söylemek istediğimizi açıklamak üzere İbni Haldun'a gelinceye kadarki dönem içinde Müslüman tarih yazarlığının bazı özelliklerine kısa bir göz atmak istiyoruz. Bunun için de önce İslâm'ın kendisi ile Müslüman tarihçiliği arasındaki ilişkiler hakkında birkaç söz söylemeyi yararlı görüyoruz.

İSLÂM VE MÜSLÜMAN TARİH YAZARLIĞI

Arapçada bugün bizim tarih biliminden anladığımız şeyi ifade etmek üzere iki deyim in mevcut olduğu görülmektedir: "İlm al-ahbâr" ve "tarih". Bunlardan ikincisinin, ne Câhiliyye edebiyatında ne de ilk tarih eserlerinde mevcut olmadığı, Buhârî'nin dinî otoritelerin kısa hayat hikâyeleri koleksiyonlarına bu adı vermesinden sonra ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.²⁰ Her iki kelimenin kendilerinin de gösterdiği üzere tarih, İslâm'a dıştan, Yunan dünyasından gelmiş bilimler arasında değildir. Zaten Aristoteles'in tanınmış teorik, pratik ve prodüktif üçlü bilimler sınıflamasında tarihin adı herhangi bir grupta geçmemektedir.²¹ Bundan ötürü İslâm dünyasında "Felâsife" adı ile bilinen Fârâbî, İbni Sina gibi Müslüman filozoflarının da yaptıkları bilimler sınıflamalarında, Aristoteles'i takip ederek, tarihi bir bilim olarak saymadıklarını ve anmadıklarını görüyoruz. Öte yandan İslâm dünyasına Yunancadan yapılmış çeviriler arasında da Herodot, Thukydides, Ksenofon gibi İlkçağ Yunan dünyasının tanınmış tarihçilerinin eserlerine rastlanmamaktadır.

İslâm'da tarih ta başlangıçlarından itibaren her zaman bir İslâmî bilim olarak sayılmıştır. Nitekim Müslüman yazarlar tarafından yapılmış olan bilim sınıflandırmalarında tarihin hemen her zaman

20 F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, 2. baskı, Leiden, 1968, E. J. Brill, s.11.

21 Aristote, *L'Éthique de Nicomaque*, Trad. franç. par J. Tricot, 2. baskı, 1967, J. Vrin, s.273-314.

İslâmî bilimler grubunda zikredilmiş olduğunu görüyoruz. Mesela Hârizmî'nin *Maîâtîb al-'Ulûm*'unda tarih, "şeriat bilimleri" ve "yabancı kaynaklı bilimler" ('ulûm al-'acâm) temel ikili bölmesinde "ilm al-ahbâr" adı altında birinci grupta yer almaktadır.²² İbn al-Nadîm *Fihrist*'inde onu üçüncü grupta, her ikisi de İslâmî bir bilim olan Arap grameri ve şiiri arasında bir yere yerleştirmektedir.²³ Gazâlî'ye gelince o da *İhyâ 'Ulûm al-Dîn*'inde, tarihi, "ulûm al-âşâr v'al-ahbâr" adı ile "şer'î bilimler" grubunda, Tefsir, Fıkıh, Kıraat gibi "tamamlayıcı bilimler" (al-mutamimmât) arasında saymaktadır.²⁴

Gerçekten de İslâm tarihçiliği ta başlangıçlarından itibaren İslâm olayının kendisi ile çok derin ve bağlayıcı bazı ilişkiler içinde bulunmuş görünmektedir. İslâm'ın, Müslüman tarihçiliğinin tarih bilincinin doğmasında ve biçimlenmesinde büyük bir rol oynadığı, ona bazı temel motivasyon ve amaçlarını verdirdiği, bir başka bilim, Hadis bilimi aracılığı ile de onun metodolojisini geniş ölçüde belirlediği anlaşılmaktadır.

Ortaçağ İslâm düşüncesinin ve İslâm kültürünün en önemli kaynağı, bilindiği üzere, Kur'an'ın kendisi ve Peygamber'in sözleridir. Bu iki kaynakta insanın geçmişi olarak tarihin anlamı, değeri, amacı üzerine genel ve kısa nitelikte bazı düşünceler vardır. Bunlarda insanların kendi geçmişleri üzerine eğilmeleri, tarihte ortaya çıkmış çeşitli kavimlerin yaptıkları iyi ve daha ziyade kötü fiillerinden ibret almaları, Tanrı'nın evren ve insanlık tarihi üzerindeki sürekli yönetimini görüp O'nun emirlerine uygun olarak yaşamaları vb. fikirleri işlenmektedir. Kısaca bu düşünceler, Tanrı'nın insanlık tarihi üzerine olan ilişkisi ile ilgilidir; insan hayatının bu dünya üzerindeki sonlu ve geçici karakterini vurgular; tarihten dinî, ahlâkî, pratik dersler, ibretler alınmasını ister.²⁵

²² Al-Hwârizmî, *Kitâb Maîâtîb al-'Ulûm*, G. Van Vloten basımı, Leiden, 1895 (npkî basım), s.6, 97-98.

²³ İbn al-Nadîm, *Kitâb al-Fihrist*, G. Flügel neşri'nin tıpkı basımı, Beyrut, 1966, Maktaba Hayyât, s.88-159.

²⁴ Louis Gardet - M. M. Anawati, *Introduction à la Théologie Musulmane*, Paris, J. Vrin, 1948, s.117.

²⁵ Mahdî, *Ibn Khaldûn's Philosophy*, s.133.

İslâm diğer semavî dinler gibi kendisi ile birlikte belli ölçüde işlenmiş bir tarih duygusu tarih bilinci, hatta geniş anlamında bir tarih felsefesi getirmiştir. Bu duygu veya bilinç, her şeyden önce insanın yer-yüzünde ve zaman içerisindeki hayatını Yaratılıştan Kıyamete kadar uzanan bir süreç içinde varlığını haber verdiği bir plana göre açıklayıp anlamlandırması yönünde olmuştur. Muhammed kendisini dünyanın zaman içinde başlangıcından başlayan tarihsel bir sürecin en üst noktası olarak takdim etmekte ve bu sürecin kendisinden sonra da belli bir sona doğru gitmekte olduğunu haber vermektedir. “O halde dünyanın, önceden Tanrı tarafından respit edilen, dolayısı ile bakılırsa açıkça görülebilecek olan tarihsel bir düzeni vardır.”²⁶ Geçmişteki milletlerin başlarından geçmiş olan çeşitli olayları anlamak için Peygamber tarafından belli bir ölçüde açığa vurulmuş olan bu plana başvurmak gerekir.

O halde İslâm, genel olarak ilk defa tarihin amacını belli bir açıklığa kavuşturma, onu akılla anlaşılabilir belli bir gerçeklik kılma çabası olması bakımından kendisini kabul eden toplumlara belli bir tarih bilinci, belli tarih felsefesi sağlamıştır. Bunun yanında Kur'an'da ve Peygamber'in bazı sözlerinde mevcut, geçmiş bazı milletlerin başlarından geçen bazı tarihsel olayların özel açıklaması olarak da bu tarih felsefesinin uygulama örneklerini göstermiştir. Bu arada tarihten dinî, ahlâkî ibretler alınması gerektiği yönünde temel pratik amacını koyarak ondan daha sonraki gelişiminde ısrarla istenecek olan bazı pratik hedefleri, kullanım yerlerini belirlemiştir.

Müslüman tarihçiliğinin temel motivasyonlarından bir kısmını da yine İslâm'ın kendisinden aldığı anlaşılmaktadır. İslâm, bütün Müslüman toplumların tarih içinde toplumsal kurumlarının, hukuk sistemlerinin, ahlâk ve değerlerinin belirleyici bir temel çerçevesi olmuştur. Bundan ötürü Müslüman toplumları daha sonraki gelişimlerinin hemen her safhasında geliştirme durumunda oldukları toplumsal, siyasi, hukukî kurumlarında en son otorite olarak İslâm'a başvurmak,

26 F. Rosenthal, *Islamic Historiography, International Encyclopedia of the Social Sciences*, 6. cilt, 1968, MacMillan Company and the Free Press, s.407.

böylece onları temellendirmek, meşrulaştırmak ihtiyacını duymuşlardır. Bunun için de Kur'an'ın yanında Peygamber'in hayatını, söz ve fiillerini, bu hayatın içinde şekillendiği bütün olayları, Peygamber'den sonra birer otorite olarak başvurabilecekleri O'nun arkadaşlarının (as-hâb), onları ilk takip edenlerin (tabi'ün) hayat, davranış ve sözlerini bilmek istemişlerdir. Bu, bu başlangıç kaynağının olaylarını, onların şartlarını vb. en doğru bir biçimde bilmek zorunluluğunu doğurmuştur. Bu "zamansal önce" için başvurulacak araçlardan biri doğal olarak tarih bilgisi olacaktır. Nitekim bu sözü edilen ihtiyaç diğer bazı İslâmî bilimler (Kur'an, Tefsir, Hadis) gibi yanında tarihin de ortaya çıkmasını sağlamış ve onun metodolojisinin şekillenmesinde büyük ölçüde etken olmuş görünmektedir.

TARİH VE HADİS BİLİMİ

Bilimsel Arap tarihçiliğinin, Peygamber'in hayat ve faaliyetlerinin tetkiki ile başladığı ve kaynağını da Hadis toplayıcılığında, özellikle Peygamber'in gazalarına ait hadisleri toplamada bulduğu görülmektedir.²⁷ Hadislerin sıhhatini tespit etmek için kullanılan başlıca eleştiri usulü ise, bu hadisleri nakleden kişilerin güvenilirliklerini ve onların birbirlerini takip edişlerindeki kesintisizliği (isnâd) arayan bir eleştiri usulü olmuştur. İşte bu "isnâd" kullanmak suretiyle hadis rivayetlerini eleştiri usulü, dolayısı ile tarihsel haberlerin toplanmasında ve değerlendirilmesinde de bundan böyle başvurulana eleştiri yöntemi olmuştur. Tarih biliminin İslâm'la olan ilişkileri, kendisini en çok bu hadis toplayıcılığının eleştiri usulünü benimsemek yönünde, yani yönteminde belirlemiş görünmektedir. Çünkü daha sonraları Müslüman tarih yazarlığının konusu, sorunları, hedefleri ile ilgili olarak birçok büyük değişiklikleri gerçekleştirmiş olmasına rağmen, tarihsel eleştiri yönteminin kendisi söz konusu olduğunda dikkate değer önemli bir gelişmeyi başaramamış olduğu tespit edilmektedir. İslâm tarihçiliğinin daha sonraki gelişimine göz attığımızda, onun, ele aldığı konu ve so-

27 H. A. R. Gibb, *Tarih, İslâm Ansiklopedisi*, 11 cilt, İstanbul, 1967, M.E.B., s.784.

runlar itibariyle zamanla ufkunun hayli genişlemiş olduğunu görüyoruz. Bu cümleden olarak başlıca, gerek biyografik tarih yazarlığının kendisinde meydana gelen bazı önemli değişimleri (mesela Peygamber'in hayatı ile ilgili araştırmaların genişletilerek O'nun Ashâb'ına ve onları takip eden ilk kuşağa (tabi'ûn) teşmil edilmesini, daha sonraları ise İslâm ve şeriatı ile herhangi bir şekilde ilgisi olan önemli kimse-lerin, şu veya bu mezhebe mensup fıkıhçıların, Hadîs yazarlarının, genel olarak Ulemâ'nın hayat hikâyelerinin sınıflandırılmış listelerini (tabâkat) de içine alarak en mükemmel biçimini almasını), gerekse onun biyografik tarih yazarlığından başka konulara yönelmesini (mesela esas itibariyle siyasî olayları konu edinen "vakanüvis tarihçiliği", "hilafet tarihçiliği", İslâm öncesi veya Müslüman olmayan milletlerin de tarihini içine alan "evrensel tarihçilik" veya "telif tarihçiliği" olması- nı) zikredebiliriz.²⁸ Bu arada yine bu nokta ile ilgili olarak bazı tarih-çilerin tarihi salt siyasî olayların tarihçiliğinden kurtarıp, ona konu olarak çeşitli milletlerin toplumsal hayatları, karakterleri, kültürlerini, farklı uygarlıkların dinî, bilimsel fikirleri, kurumlarını verdirme yönündeki çok değerli çabalarından da söz edebiliriz.²⁹

Ancak bütün bunlara rağmen tarih yazıcılığının yönteminde, sözünü ettiğimiz bu başlangıçtaki hadîs haberlerinin toplanması ve eleştirilmesi yöntemine büyük ölçüde bağlı kalındığı anlaşılmaktadır. Buna göre tarihçi, özel tarihsel olaylarla ilgili bireysel haberleri toplayan, bu haberleri kendisinden evvel nakleden kişilerin güvenilirlik derecesini "biyografi bilimi" ('ilm al-ricâl) ve "kişi eleştirisi" (al-carh v'al-ta'dil) yardımı ile tespit eden kişi olarak kalmıştır. O bundan dolayı bu haberleri naklederken, her birinin başına bu haberi kendisine kadar ulaştıran bütün otoriteler zincirini koymuş, eğer bir haber kendisine farklı otoriteler zinciri ile farklı şekillerde gelirse, onun bu değişik şekillerini (variant) ve bunların dayanağı olan otoriteleri kaydetmekte özen göstermiştir. Haberleri elde mevcut en iyi otoriteler-

28 F. Rosenthal, *Isl. Historiography*, s.408-410; Gübb, Tarih mad. *İslâm Ansiklopedisi*, s.785-795.

29 Bu tarihçiler arasında Birünî'yi, Miskavayh'î zikredebiliriz. Bkz. Mahdî, *Ibn Khaldûn's Philosophy*, s.143-144.

den, en iyi “kişi eleştirisi” standartlarına uygun olarak topladığında, kendisini görevini en iyi bir biçimde yapmış saymıştır. Buna paralel olarak bu haberlerin içeriğini araştırmayı genel olarak yetki konusu içinde olan bir şey gibi görmemiş, dolayısı ile onların üzerinde ne kendi ne de başkalarının herhangi bir kanısını bildirmeyi görevi saymamıştır.³⁰

Aslında Hadis yazıcılığı ile olan bu ortaklığı Müslüman tarihçiliğine ta başlangıçlarından itibaren çok önemli ve olumlu bir unsur vermiştir. Bununla, bu tarihçilerin eserlerinde “dış eleştiri”nin çok kuvvetli olması noktasını kastediyoruz. Naklettiği herhangi bir tarihsel haberle ilgili olarak Müslüman tarihçisinin sağlam “kişi eleştiri”leri, kesintisiz “isnâd” zincirlerini kullanması sonucunda bu haberin doğruluk derecesi genellikle yüksek olabilmektedir. Bu bakımdan Müslüman tarihçilerinin, Eskiçağ Yunan-Roma tarihçileri ile karşılaştırıldıklarında onlardan çok üstün oldukları görülmektedir.³¹ Bununla birlikte üzerlerinde güvenilir bir nakilciler zincirinin kurulması imkânsız olan tarihsel haberler söz konusu olduğunda (mesela İslâm-öncesi milletlerin tarihini vermek durumunda), bu yöntem üstesinden gelemeyeceği temel bir engelle karşılaştığını görmüştür. Bunun yanında bizzat İslâm tarihi söz konusu olduğunda da bu yöntemin, İbni Haldun’un bazılarına işaret ettiği birtakım temel yanlışların tarihsel haberler içine sızmasına engel olamadığı anlaşılmaktadır.

Müslüman tarihçiliğinin, Hadis yazıcılığı ile olan bu sıkı ilişkisinden bir başka bakımdan da önemli ölçüde etkilendiği görülmektedir. Hadis yazıcılığının Müslüman tarihçiliğinin “tarihsel olayın mahiyeti” üzerindeki bir görüşlerini biçimlendirmekte oldukça önemli bir rolü olduğu anlaşılmaktadır. Şöyle ki, nasıl bir Hadis bilgini için herhangi bir hadis haberinin doğruluğu onun bireysel olarak gerçekten söylenmiş veya yapılmış olmasından ibaretse ve çeşitli hadis haberlerinin birbirleri ile iç ilişkileri aranmaksızın her birinin yalnız başına bi-

30 A.g.e., s.134.

31 M. H. Yüncü, *On İkinci Asır Tarihçileri ve Muhammed bin Ali al-Azîmî*, İkinci Türk Tarih Kongresi Tebliğleri, İstanbul, 1943, Kenan Matbaası, s.679.

reysel doğruluğunu tespit etmek önemli ise, tarihçi de tarihe dair herhangi bir haberi böyle anlatmaya gitmiş, o haberin işaret ettiği olayın kendisini başka bir tarihsel olayın kendisinden bağımsız, özerk, bireysel bir olay olarak almaya yönelmiştir. Bu durumda tarihçi için amaç, Hadis bilgini için olduğu gibi, konusu olan her bir tarihsel haberin doğruluğunu tesis etmekten ibaret olmuştur. Tarihsel olayların atomcu bir görüşle ele alınması olarak adlandırabileceğimiz ve Eş'arî Kelâmının metafiziği ile iyi bir biçimde uyuşacağını düşündüğümüz bu olay, bu tarihçilerin tarihsel olaylar arasında sağlıklı nedensel ilişkiler kurmayı düşüncelerini engelleyen nedenlerin en önemlilerinden biri olmuş görünmektedir. Gerçekten Ortaçağ Müslüman tarihçiliğinin en zayıf noktalarından birini, tarihsel olayları birbirlerine bağlamak üzere herhangi bir cinsten nedensel ilişkiler aramak ve kurmakta göstermiş olduğu başarısızlığın teşkil ettiği üzerinde görüş birliği mevcuttur. Bu konuda onların olsa olsa tarihsel olayların açıklanmasında "mukadderât-ı ilâhiye" gibi tarih-dışı nedensel bir açıklama modeline başvurduklarından söz edilmektedir.³²

İşte İbni Haldun'un Ortaçağ Müslüman tarihçiliğinin bu sözünü ettiğimiz bazı olumsuz niteliklerine, özellikle onun Hadis yazıcılığı ile olan bu yakın ilişkilerine karşı çıkmak istediğini, tarihle Hadis yazıcılığı arasındaki bu bağlantıyı kesin olarak koparmak arzusunda olduğunu görüyoruz. O, yukarıda kendi sözlerine dayanarak göstermek istediğimiz üzere, tarihin konusu olan olay ve haberlerle, islâmî-şer'î bilimlerin, bu arada Hadis biliminin konusu olan olay ve haberler arasında kesin bir ayırım yapmaktadır. Dolayısı ile tarihin kendi haberlerini tahkik etme yöntemini, şer'î bilimlerin kendi haberlerini tahkik etme yöntemlerinden yine kesin olarak ayırmaktadır. İbni Haldun şöyle düşünmektedir: Tarihin konusu olan tarihsel haberlerin şer'î haberlerle ilgisi yoktur. Çünkü şer'î haberler, bir şeriat koyucu tarafından getirilmiş, konulmuş "pozitif" emirlerdir. Bu pozitif emirleri kendilerine

32 Aynı yer. Ayrıca bkz. F. Rosenthal, *Isl. Historiography*, s.408; C. Pellat, the Origin and Development of Historiography in Muslim Spain, *Historians of the Middle East*'de Londra, 1962, Oxford University Press, s.125.

konu alacak olan bütün pozitif (vaz'î) – naklî ilimler için haklı olarak amaç, onların içeriklerini eleştirmek olamaz. Çünkü bir şeriatı kabul eden kişinin bu şeriatın getirmiş olduğu herhangi bir inançla veya pratikle ilgili unsurun emir veya yasağın içeriğini soruşturma konusu yapması, bu içeriğin kendisinin “doğru” mu “yanlış” mı olduğunu tartışması mümkün değildir. Onlar şeriat sahibi tarafından öylece konulmuş ve öylece kendilerine inanılması ve onlara uygun fiillerde bulunulması emredilmiş unsurlardır. O halde, onlarla ilgili herhangi bir inceleme ancak onların “biçim”lerine, yani gerçekten o aktarıldıkları biçimlerinde söylenip söylenmediklerini, emredilip emredilmediklerini araştırmaya yönelebilir. Aslında söz konusu şeriat sahibi ile çağdaş olanlar için böyle bir incelemeye de ihtiyaç yoktur. Çünkü onlar bu “şer’î haberler”i, bu emirleri bizzat şeriat sahibinden duymuş ve almışlardır. Ama daha sonra gelenlerin, uymakla mükellef tutuldukları bu emirlerin “doğru” oldukları, yani gerçekten vaz edilmiş oldukları hakkında bir kanaat sahibi olmaya ihtiyaçları vardır. Bunun yolu ise onları rivayet ve nakledenlerin doğru, güvenilir kişiler olduklarının gösterilmesinden, kısaca “otorite” yönteminden geçer. Bundan dolayı “şer’î haberler”i kendilerine konu edinen her türlü “vaz’î-naklî” bilim, bu arada Hadis bilimi belli başlı “tahkik” aracı olarak bu “kişi eleştirisi” yöntemini kullanmak zorundadır ve onu kullanmakta da tamamen haklı ve meşrudur.

Tarihe gelince durum değişmektedir. Çünkü İbni Haldun’a göre onun konusu “şer’î haberler” veya “pozitif emirler” değildir, “belli bir çağa veya belli bir insan topluluğuna ilişkin tarihsel olaylara dair haberler”dir. Tarihçilerin görevi ise bu, tarihte olup bitmiş olaylar hakkında “doğru” bilgiler vermektir. İbni Haldun burada bu “doğruluk”tan anlaşılması lazım gelen şeyin “vaz’î-naklî ilimler” söz konusu olduğundan tamamen farklı olarak tarihsel bir haberle onun hakkında bir haber olduğu olay arasındaki “uygunluk”tan (mutabaka) ibaret olduğunu en büyük bir açıklıkla belirtmektedir. Böyle bir “doğru”yu ortaya çıkarmak için “şer’î haberler”in tahkikinde kullanılan “kişi eleştirisi” yönteminin yeterli olamayacağı aşikârdır. Burada bu

tarihsel haberin “içeriği”ne girmemiz ve onu soruşturma konusu yapmamız gerekir. Başka deyişle burada “olay eleştirileri” ile çalışmamız zorunludur. Diğeri, “kişi eleştirisi” bu alanda bize ancak yardımcı, ikinci dereceden bir rol oynayabilir ve ona ancak bir tarihsel haberin içeriğinin kendisi bakımından “meydana gelmesi mümkün” veya “imkânsız” olduğu tespit edildikten sonra başvurulabilir.

O halde yapılması gereken, ilk önce tarihsel haberlerin kendileri bakımından bir “iç imkânsızlık veya olabilirlik” taşıyıp taşımadıklarını bize tahkik etme imkânını verecek olan bir “kanun”un, “ölçüt”ün mevcut olduğunu göstermektir. Bu, “*umrân*ın kendisi olan insanî toplumsal örgütlenme (al-içtimâ’ al-başarî) üzerine düşünme (nazâr) ve ona özü gereği ait olan, doğası gereği ondan çıkan hâllerle, ona ilineksel olarak ait olan, dolayısı ile hesaba katılmamazlık edilebilen (lâ yu’tadu bihi), nihayet ona âriz olması imkânsız olan şeyler arasında bir ayırım yapma üzerine dayanacak bir “kanun” veya “ölçüt” olacaktır. Böyle bir “ölçüt” ele geçirildiğinde İbni Haldun’a göre “tarihsel haberlerde şüphe kabul etmeyecek bir biçimde, ispatlayıcı bir tarzda (bi vachin burhâniyyin) doğruyu yanlıştan ayırdetmemiz” mümkün olacaktır. Bundan sonra tarihçi “*umrân*da ortaya çıkan herhangi bir olayı işittiğinde (bu haberde) neyi kabul edeceğini, neyi reddetmesi gerektiğini bilebilecektir.”³³ Bu “ölçüt”, İbni Haldun’un ve bizim şimdiye kadar sık sık tekrarladığımız üzere “*umrân* bilimi”dir.

Umrân biliminin konusu Giriş’te kısaca işaret ettiğimiz ve bir sonraki bölümde de geniş olarak ele alacağımız üzere insanın toplumsal hayatı ve bundan çıkan her türlü toplumsal birim, kurum ve olaylardır. O, bu konusuna ne şekilde yanaşacaktır? İbni Haldun’un kendi sözlerine göre yeryüzünde meydana gelen her olay gibi toplumsal olayların da kendilerinden çıktıkları bazı özlerin, tarihsel doğaların varlığını ve bunların o olayları zorunlu bir tarzda belirlediğini kabul ederek. O halde bu bilim, insanî-toplumsal alanda ortaya çıkan her tür varlık, kurum ve olay gruplarını bir bütün olarak kabul edip onlar

33 MB. 37-38; MR. I. 77; MU. I. 90.

arasında tek yanlı veya karşılıklı ilişkiler kurmak isteyecek, başka deyişle bazı nedensel ilişkiler keşfetmeye çalışacaktır. Gerçekten de *Mukaddime* İbni Haldun'un bu, insanî-toplumsal hayatta ortaya çıkan her türlü toplumsal olaylar (siyasî, ekonomik, kültürel vb.) arasında sıkı nedensel, hatta "fatal" ilişkiler kurma isteğinin sayısız örnekleri ile doludur. Bu niteliği ile İbni Haldun'un İslâm dünyasında nedensellik fikrinin en ateşli savunucularından biri olduğu görülmektedir. Hatta birçok İbni Haldun araştırmacısı onun düşünce tarihine en önemli katkısını, o zamana kadar uygulanmasının düşünülmediği bir alana, tarihsel varlık alanına nedensellik fikrini bütün kapsamı ile uygulamasında görmekteyler.³⁴

Tarih bilimi *umrân* biliminin sağlayacağı bulgulara, sistematik bir şekilde derlenmiş nedensel açıklama örneklerine dayanacağına göre, tarihçinin de ele alacağı tarihsel olaylar arasında nedensel ilişkiler tesis etmesi gerekeceği açıktır. Nitekim İbni Haldun'un kendisi bu konuda da açıkça tarihin gerçek bir bilim olması için tarihçinin ele aldığı olayların nasıl ve niçinini soruşturması, onların kaynaklarına inerek nedensel açıklamalarını vermesi gerektiği hususunda ısrar etmektedir.

TARİH VE FELSEFE

O halde İbni Haldun tarihi, "şer'i haberler"i kendilerine konu olarak alan ve "kişi eleştirisi" yöntemi ile çalışan bilimler grubundan çıkarıp başka bir yere yerleştirmek istemektedir. Bu yer acaba neresidir? İbni Haldun'un kendi açık ifadelerine dayanarak bu yerin "felsefi-aklı bilimler" diye adlandırdığı bilimler içinde bir yer olduğu anlaşılmaktadır. İbni Haldun, tarihi felsefi bir bilim yapmak arzusunu *Mukaddime*'de üç yerde açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Bunlardan birincisinde o hemen *Mukaddime*'nin başında tarihin insanlar arasında çok revaçta olan, sokaktaki insandan hükümdarlara kadar herkesin peşinden koş-

34 Bkz. Adolphe, Fauré, *Grandeur et Solitude d'Ibn Khaldoun*, *Mabracan*, Rabat, 1962, s.7; M. Rodinson, *Marxisme et le Monde Musulman*, Paris, 1972, Edit. de Seuil, s.79; Taha Hussein, *Etude*, 44-45; N. Schmidt, *Ibn Khaldûn*, s.22-23.

tuğu bir disiplin olduğunu söyledikten sonra bunun nedenini araştırmaya yönelmektedir. Ona göre bunun nedeni tarihin hem bilgili, hem cahil kişilere hitap eden, kendisinde bu her iki grup insanın da aradıkları şeyleri bulmaları mümkün olan bir özellikte olmasıdır. “Dış görünüşü bakımından (fi zâhirihi) tarih, zarif bir şekilde sunulan, atasözleri ile çeşnileştirilen, geçmişte olup bitmiş siyasî olaylar, devletler hakkındaki haberlerden fazla bir şey değildir. Bu şekli ile o geniş halk kitlelerini eğlendirmeye, hoşça vakit geçirtmeye yarar. İnsanlığın Yaratılış’tan beri nasıl farklı durumlardan geçtiğini, devletlerin sınırları ve güçlerinin nasıl genişlemiş, artmış olduğunu, çöküş devrelerine girinceye kadar dünyayı nasıl imâr ettiklerini bildirir.” Ancak İbni Haldun’a göre tarih bundan ibaret değildir, daha doğrusu gerçek bir tarih bundan başka bir şeydir. “Derin, iç yüzü bakımından (fi bâtinihi) tarihe gelince, o, (var olan şeylerin aslını) derin araştırma (nazâr), gerçeğini anlama (tahkîk), kaynakları ile ince nedensel açıklamalarını verme (ta’lîl), olayların nasıl ve niçin meydana geldiklerinin derin bilgisidir (‘ilm). Bundan ötürü o, kaynağını felsefede bulur (aşîl fi’l hikma) ve onun (felsefesinin) bilimlerinden biri olarak sayılmayı hakkeder.”³⁵

Bu konuya İbni Haldun iyi bir tarihçinin sahip olması gereken niteliklerden bahsederken yeniden dönmekte ve böyle bir tarihçinin çeşitli kaynaklara (maâhız), her cinsten bilgiye sahip olması yanında sağlam bir düşünce yapısına (husn-ı nazâr) da sahip olması gerektiğini söyleyerek şöyle devam etmektedir: “Eğer o (tarihçi) tarihsel haberlerde sadece nakle (mucarrad al-nakl) dayanır, onlar üzerinde âdetlerin ilkeleri, siyasetin kuralları, *umrânın* doğası ve insanî toplumsal hayatın bilgisi üzerine hüküm vermez; bunların geçmişteki durumlarını şimdiki durumları ile karşılaştırmazsa ayağı kaymaktan, yanlışlara düşmekten korunamaz. Tarihçilerin, Tefsir ehlinin, nakil erbabının çoğu sadece nakle dayandıkları, onları altlarında bulunan temelleri (usûlihâ) ile karşı karşıya getirmeyip, benzerleri ile karşılaştırmayıp, felsefe ölçütünün (mi’yâr al-hikma) yardımıyla, (yani) var olan şeylerin do-

ğalarının bilgisi, derin düşünme ile hüküm verme veya tarihsel sezgi ile incelemeye (sabr) tâbi tutmadıkları için naklettiği hikâyelerde ve olaylarda yanlışlara düşmüşlerdir.³⁶

Son olarak üçüncü bir yerde, *Iber*'in "Önsöz"ü diye adlandırdığımız kısımda, İbni Haldun eserinin planını verdikten ve yapmak istediğini ana çizgileri ile belirttikten sonra şöyle demektedir: "Böylece bu eserimiz Yaratılış'tan beri bütün milletlerin tarihini içine almakta ve anlaşılması güç nice hikmetleri anlaşılma düzeyine indirmektedir. O, (*Iber*) çeşitli devletlerde ortaya çıkan olayların nedenlerini vermekte, dolayısı ile içinde tarihi ve felsefeyi bulunduran bir mecmua olmaktadır (asbaha li'l hikma sivanan va li'l târih ciraban)."³⁷

Bu sözlerinden anlaşılacağı üzere tarihin nasıl bir bilim olması gerektiği konusunda İbni Haldun son derece açıktır: Tarih, geçmiş zamanlarda olup bitmiş olaylar hakkındaki haberleri toplamaktan ve nakletmekten ibaret olamaz. Böyle bir anlayış "zâhiri" bir tarihçiliğin hesabına geçirilmek durumundadır. Gerçek, "bâtını" tarihçilik, tarihte gerçekleşmiş olayların kaynaklarına inmek, onların nasıl ve niçin meydana geldiklerini araştırmak, nedensel açıklamalarını vermek zorundadır. İbni Haldun kendi zamanında mevcut bilimleri incelediği zaman konularına bu şekilde yanaşmaya çalışan, bu amaçlar peşinde koşan bilimler olarak "felsefî bilimler"i veya felsefeyi görmektedir. O halde gerçek anlamında tarih, bu özellik ve amaçları ile felsefî bir bilim sayılmayı hakketmektedir.

Buradan ayrıca İbni Haldun'un felsefeden ne anladığı, onun hakkında ne kadar olumlu bir görüşü olduğu ortaya çıkmaktadır. Tarih vesilesi ile felsefe hakkında kullandığı bu ibarelerden onun felsefeyi var olan şeylerin doğalarının bilgisine erişme, varlıkta meydana gelen olayların nasıl ve niçinini sorma, onların nedensel açıklamalarını verme çabası olarak tanımladığı görülmektedir.

36 MB. 9-10; MR. I. 15-16; MU. I. 18-19.

37 MB. 7; MR. I. 12; MU. I. 13.

TARİH VE UMRÂN BİLİMİ

Buraya kadar söylediklerimizden İbni Haldun'a göre insanî-tarihsel varlık alanını kendisine konu olarak alacak iki bilimin olduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan biri tarih, diğeri *umrân* bilimidir. Tarih, İbni Haldun'un yarattığı bir bilim değildir. O, eskiden beri mevcuttur. Ancak onun yapısında kendisini gerçek bir bilim kılmak üzere bazı değişikliklerin yapılması gerekmektedir. İkinciye gelince, İbni Haldun böyle bir bilimin kendi zamanına kadar mevcut olmadığı, onu yaratma şerefine kendisine ait olduğunu düşünmektedir.

Tarih biliminin konusu nedir? Geçmişte belli bir çağ veya belli bir insan topluluğunda ortaya çıkan tarihsel olaylar. İbni Haldun'un bu görüşe bir itirazı yoktur. Bununla birlikte bu olaylardan, genellikle anlaşıldığı gibi yalnız başına saf siyasî olayları veya önemli kişilerin (peygamberlerin, hükümdarların vb.) hayatlarını anlamayı yeterli bulmamaktadır. O, bu olayların içine her türlü toplumsal, yani aynı zamanda ekonomik, dinî, bilimsel, kültürel vb. olayların da eklenmesi gerektiğini düşünmektedir. Çünkü yalnız başına siyasî olaylara ilgisini yoğunlaştıran bir tarihçinin tarihsel olayları açıklamakta yetersiz kalacağına inanmaktadır. Nitekim tarihin konusu ile ilgili olarak İbni Haldun şunları söylemektedir: "Tarihin hakikatinin, âlemin *umrânı* olan insanî toplumsal örgütlenme ve bu *umrânın* doğasından doğan vahşilik (tavahhus), ehililik (taannus), çeşitli asabiyeler, insanların bazıları'nın diğerleri üzerine çeşitli egemenlik biçimleri (tagallubât), bu egemenlik olayından çıkan mülk, hânedanlar, bunların içinde mevcut çeşitli dereceler, insanın hayatını kazanmak ve sürdürmek için gerçekleştirdiği çeşitli kazanç (kasb) ve geçinme (ma'âş) yolları, bilimler, san'atlar gibi olay grupları ve *umrânında* meydana gelen benzeri hâller üzerine bir haber olduğu bilinmelidir."³⁸

Öte yandan yine bildiğimize göre İbni Haldun tarihçinin görevinin bu tarihsel olayları sadece nakletmesi veya tasvir etmesi ile biteceğine inanmamaktadır. Tarihçinin aynı zamanda ele aldığı olaylar

arasındaki ilişkileri göstermesi, onların neden ve nasıl meydana geldiklerini, birbirlerinden nasıl çıktıklarını açıklamaları gerekir. Çünkü gerçek tarih, “var olan şeylerin aslını derin araştırma, gerçeğini anlama, kaynakları ile ince nedensel açıklamalarını verme, olayların nasıl ve niçin meydana geldiklerinin derin bilgisidir.”

Umrân bilimine gelelim: Ele aldığı konu ve sorunları itibarıyla onun tarihle büyük bir benzerliği, hatta özdeşliği olduğu görülmektedir. Çünkü onun da konusu “*umrân* ve ona özü gereği âriz olan mülk, devlet, kazanç, geçim yolları, san’atlar, bilimler ve bunların nedenleri”dir.³⁹ Öte yandan onun da bu konu ve sorunlara yaklaşımı tarihçininkinden farklı değil gibi görünmektedir. Çünkü o da “*umrân*’ın kendisi olan insanî toplumsal örgütlenme üzerine derin bir araştırma (nazâr), ona özü gereği ait olan, ondan doğası gereği çıkan hâllerin bilgisi” olmak iddiasındadır.⁴⁰ O da ele aldığı bu olay gruplarının neden ve nasıllarını açıklamak, birbirlerinden nasıl çıktıkları veya birbirlerini nasıl doğurdukları anlamında onlar arasında nedensel ilişkiler kurmak istemektedir.

O halde bu iki bilim bir ve aynı bilim midir? Değilse onları birbirlerinden ayıran şey nedir? Aralarında dikkat çekici bir konu ve tutum benzerliği olmasına rağmen İbni Haldun’un onların bir aynı bilim olmadığını düşündüğünü görüyoruz. Çünkü o açıkça onların ayrı birer bilim olduğunu, tarihin *umrân* üzerine ihtiyaç gösterdiğini, fakat ondan farklı olduğunu, kendisinin yeni bir bilim yarattığını, fakat bunun dar anlamda tarih olmadığını bilmektedir ve söylemektedir. Bununla birlikte bu ikisi arasındaki farklılıkların neden ibaret olduğunu özel bir inceleme konusu yapmamaktadır. O sanki *umrân* bilimi hakkındaki açıklamalarının ve bu açıklamalara uygun olarak *İber*’in birinci kitabında, yani *Mukaddime*’de verdiği uygulama örneklerinin, *İber*’in ikinci ve üçüncü kitaplarındaki asıl tarihi ile ilgili unsurlarla karşılaştırılmasının bu ikisi arasındaki ilişkilerin neden ibaret olduğu

39 MB. 6; MR. I. 11; MU. I. 12.

40 MB. 37; MR. I. 77; MU. I. 90.

veya nasıl olması gerektiği hakkında yeterli bir bilgi vereceğini düşünür gibidir. Gerçekten de onun gerek tarih, gerekse *umrân* bilimi hakkında *Mukaddime*'nin üç girişindeki açıklamalarını, bu kitaplardaki uygulama örnekleri ile birlikte gözönünde tutarsak bu iki ilim arasındaki ilişkileri, özet olarak, şöyle tasarladığını söyleyebiliriz:

Yukarıda birkaç defa işaret ettiğimiz üzere İbni Haldun'a göre tarihin konusu, *belli bir çağa* veya *belli bir insan topluluğuna* ilişkin tarihsel olaylar ve bunların haberleridir. Yine yukarıda temas ettiğimiz üzere, bu olaylar çeşitli alanlardan olacaktırlar. Bunlar bir ailenin (mesela Muaviye ailesinin) iktidarı ele geçirmesi cinsinden siyasî, bir peygamberin ortaya çıkması, belli bir şeriatı yaymak istemesi, bunu yaparken karşılaştığı olaylar cinsinden dinî (mesela Musa peygamberin hayatı etrafında dönen olaylar), Bağdat veya Samarra şehirlerinin kurulması gibi şehrsel, Milâttan sonra 9. yüzyıldan itibaren İslâm dünyasına Yunancadan yapılan çevirilerle yeni bir düşünce hareketinin ortaya çıkması, bazı yeni bilim dallarının işlenmeye başlanması anlamında kültürel, Muvahhidler zamanında Batı Afrika'da devlet vergilerinin ve gelirlerinin artmış olması cinsinden malî-ekonomik ve benzeri olaylar olacaktır.

İbni Haldun bir tarihçinin görevinin her şeyden önce tarihte ortaya çıkmış olan bütün bu olayları ortaya çıkmış oldukları tarzda, yani tarihsel, somut, bireysel gerçeklik ve şartlarında ele almak ve hikâyeye etmek olacağını düşünmektedir. Çünkü bildiğimiz üzere o tarihsel bir haberle bu haber hakkında bir haber olduğu olay arasındaki uygunluğu ortaya koymanın tarihçinin ana görevi olduğunu söylemektedir. Bununla birlikte o bu olayların fiilen olmuş oldukları biçimde öylece hikâyeye edilmeleri ile gerçek anlamında anlaşılabilirliklerine inanır görünmemektedir. Çünkü ona göre yukarıda belirttiğimiz gibi varlıkta meydana gelen her şeyde olduğu gibi tarihsel olaylar arasında da bazı ilişkiler mevcuttur. Onlardan bazıları diğerlerinden önce gelmekte, onlardan çıkmakta, kendilerini de bazı başkaları takip etmektedir. O halde İbni Haldun'a göre tarihçinin görevi sadece tarihsel olayların zaman ve mekân referanslarını vermesi ve onlarla birlikte mevcut olmuş

olan başka olayları hikâye etmesiyle bitmiş olamaz. Aynı zamanda o bu olaylar arasında gerçekte de mevcut olmuş olan bazı nedensel ilişkileri kurmak zorundadır. Çünkü ancak bu takdirde bu olaylar açıklanabilir ve anlaşılır kılınabilir ve ancak bu takdirde tarih gerçek bir bilim olabilir.

Ama tarihçinin olaylar arasında bu tip nedensel ilişkileri kurabilmesi için elinde önceden onları yani nedensel ilişki tiplerini veya türlerini içinde bulunduran bir nevi malzeme deposu olması gerekir. Öyle ki o herhangi bir tarihsel olayı açıklamak istediğinde bu depoya girmeli ve içinden bu olayla ilgili, ona uygun bir nedensel açıklama kalıbını alabilmelidir. İşte böyle bir örneğe veya modele elindeki olayı vurarak onu açıkladığında tarihçinin görevi tamamlanmış olacaktır.

Peki bu nedensel açıklama kalıpları veya modelleri nasıl oluşturulacaklardır? İbni Haldun'a göre onların yine tarihsel olayların kendilerinden kalkılarak oluşturulacakları anlaşılmaktadır. Ancak bu modelleri oluşturmaya kalkışan kişi, yani *umrân* bilimi bilgini tarihsel olaylara tarihçinin baktığı açıdan farklı bir açıdan bakacaktır veya bakmak zorundadır. O tarihsel olayları tarihçi gibi somut, bireysel özelliklerinde değil, gösterdikleri benzerliklerde yakalamaya çalışacak, onları farklı zaman ve yerlerde, farklı insan gruplarında ortaya çıkmalarından ötürü birbirlerinden ayıran bireyselleştirici niteliklerinde değil, bütün bunlarla birlikte gösterdikleri bazı "tekrar"larında, "değişmezlik"lerinde kavramak isteyecektir. Tarihsel olayları bu biçimde ele aldığında, onlarda bazı süreklilikler, devamlılıklar görecektir, belli olay grupları arasında zamansal, tarihsel birlikte oluşlarını aşan bazı içkin, yapısal bağlantılar bulacaktır. Zaman, mekân ve benzeri bakımlardan farklılıkları bir yana bazı olayların başka bazı olaylardan adeta zaman-dışı bir biçimde, zorunlu bir tarzda çıktığını görecektir. İşte bu kendisine sözü edilen olaylar ve olay grupları arasında bazı değişmez, zorunlu, zaman-dışı gibi görünen bağıntıları bazı modellerde tespit etme imkânını verecektir. Bu modellerin bütünü *umrân* bilimini oluşturacaktır.

Söylemek istediğimizi basit bir örnekle açıklayalım: İbni Haldun'a göre *umrân* biliminin ana sorunlarından birini "egemenlik" so-

rununu ele alalım: Ona göre tarihte her zaman ve her yerde, her toplumda bir egemenlik olayına rastlanır. Herhangi bir toplumsal örgütlenmenin içinde belli bir egemenlik olayı ortaya çıkmaksızın gerçekleşmesi mümkün değildir. Tarihçi bu egemenlik olayını tarihte gerçekleşmiş olduğu herhangi bir özel, bireysel, somut, bilfiil var olmuş olan biçiminde, mesela Emevî veya Abbasî hanedanlığında, daha doğrusu Muaviye'nin veya Mc'mun'un hükümdarlığında ele alacak ve onu bu biçimindeki bütün özel şartlarında hikâye edecektir. Buna karşılık *umrân* bilimi herhangi bir tarihsel egemenlik olayını değil, *egemenlik olayının kendisini* ele almaya çalışacaktır. Bunun için, örnek olarak verdiğimiz Muaviye'nin ve Mc'mun'un egemenliklerinde benzer olan, tekrarlanır görünen bazı nitelikleri üzerinde duracaktır. Gerçekten de İbni Haldun her egemenlik olayında birlikte bulunan bazı şartların ve onlar arasında bazı değişmeyen ilişkilerin varlığına inanmaktadır. Mesela ona göre *her egemenliğin zorunlu şartı*, ilerde göreceğimiz üzere, *asabiyedir*. Herhangi bir insan topluluğunda en kuvvetli asabiyeyi elinde tutan bir aile veya grup geri kalanlardan ayrılarak, sivrilerek bu topluluğun egemenliğini eline geçirir. Yine ona göre her egemenlik olayının önceden kestirilebilir belli bir açılım, gelişim modeli mevcuttur. Mesela *egemenlik en mükemmel formunda tek kişinin egemenliğini, yani monarşiyi doğurur*. Bir egemenlik olayının başlarında asabiyeyi elinde tutan ailenin veya kabilenin toplumun geri kalan gruplarına ortak bir egemenliği söz konusu olduğu halde, bir yerden sonra bu ailenin, kabilenin reisinin sivrildiği, grubunun geri kalan ve kendisini iktidara getiren diğer üyelerini tasfiyeye başladığı, böylece mutlak monarşiyeye yöneldiği görülür. Yine İbni Haldun'a göre her egemenlik olayı ile *umrânda* ortaya çıkan diğer bazı olay grupları arasında da bazı değişmez, zorunlu ilişkiler vardır: Mesela *egemenliğin, mutlak monarşiyeye dönüştüğü an "şehir umrânı"nın (al' umrân al-hazarî) en yüksek noktasına erişmesi ile bir düşer*. Egemenliğin çözülmeye başlaması ile birlikte de *umrân* çözülmeye başlar.⁴¹

41 Aşağıda, İkinci Bölüm'de bu konuyu geniş olarak ele alacağız.

İbni Haldun'a göre bu egemenlik olayı için söz konusu olan durum ve özellikler, tarihte ve toplumda ortaya çıkan diğer cinsten (ekonomik, dinî, bilimsel vb.) olay grupları için de söz konusudur. Onların da birbirleriyle belli ilişkileri, önceden görülebilir gelişim doğrultuları vardır. İşte bütün bunlar, *umrân* olaylarının bazı modellerini oluşturmamızı mümkün kılmaktadır. Tarihte ortaya çıkan bütün bireysel, somut olaylar bu modellere göre cereyan edeceğinden tarihçi o olaylar arasında ilişkiler kurup onları açıklamak için bu modellerden yararlanacaktır.

O halde tarih ile *umrân* bilimi arasında şöyle bir ilişkinin olduğundan söz edebiliriz: Tarih berikine bu sözünü ettiğimiz modelleri oluşturabilmesi için gerekli "veri malzemesi"ni verecektir. Yani zaman bakımından tarihçinin çalışması *umrân* bilimi bilgininkinden önce gelecektir. Buna karşılık *umrân* bilgini de tarihçiye bu malzemeyi bilimsel bir biçimde değerlendirebilmesi için gerekli modelleri, nedensel açıklamaları verecektir. Bu bakımdan da o, tarihten önce gelecektir.

İbni Haldun'un amacı, haklı olarak bazı araştırmacılar tarafından da işaret edilmiş olduğu üzere, *tarihin özünü değiştirmek*, onu bugünkü anlamda *bir tarih felsefesine veya sosyolojiye dönüştürmek değildir*. Onun için tarih, T. Hussein'in güzel bir biçimde belirttiği gibi "her zaman, bir devre veya halka ait olayların hikâyesidir ve öyle kalacaktır." Ancak bu hikâyenin akıllıca bir şekilde yazılabilmesi için İbni Haldun, olayların basit bilgisinin yeterli olamayacağına, başka bir "ilkeler ve çerçeveler ilmi"nin gerekli olduğuna inanmaktadır. Bu bilim, *umrân* bilimidir; kendisine bugünkü anlamda ister tarih felsefesi, ister sosyoloji, ne diyerek diyelim odur, ama tarih değildir. Zaten İbni Haldun kendisini tarihin değil, bu bilimin yaratıcısı olarak görmektedir.⁴²

İbni Haldun'un tarih ile *umrân* bilimi arasındaki ilişkileri bu şekilde tasarlayış tarzı çok modern görünmektedir. Çünkü bugün de "kültür bilimleri" alanında "tarihsel disiplinler"le "sistematiske disiplinler"i birbirinden ayırmak için benzer ölçütler kullanılmaktadır. Bu-

gün tarihsel bilimlerle sosyal bilimler arasında yapılan ayrımında (mesele ekonomi tarihi, hukuk tarihi, san'at tarihi ile ekonomi, hukuk, sosyoloji arasında) birincilerin bireyselleştirici, ikincilerin genelleştirici bir yöntem uygulamakta oldukları noktası esas alınmaktadır. Birincilerin tarihsel-toplumsal olayları somut görünüşlerinde, zaman ve mekâna bağlı özelliklerinde ele aldığı, ikincilerin ise tarihsel-kültürel hayatta tekerrür eden tip ve düzenleri, ister bünye, ister gelişim tayin eden nedensel bağlarında tespit etmeye çalıştığı söylenmektedir.⁴³

UMRÂN BİLİMİ VE HİTABET

İster vaz'î, ister felsefî herhangi bir bilim dalının gerçekten bağımsız bir bilim olması için kendisine has bir konusu ve sorunları olması gerekir. Bu görüşten hareket eden İbni Haldun'a göre *umrân* bilimi böyle bağımsız bir bilimdir. Çünkü onun kendisine hâs bir konusu (insanî *umrân* ve insanî toplumsal örgütlenme) ve sorunları (bunlara özü gereği ârız olan hâller) vardır.⁴⁴

İbni Haldun *umrân* biliminin konusunu, sorunlarını böylece belirttikten, yapısını ve özelliklerini bu şekilde ortaya koyduktan sonra onun gerçekten kendi yarattığı yeni bir bilim olduğunu göstermek üzere karıştırılması mümkün olan mevcut bazı diğer disiplinlerle bir karşılaştırmasını yapmaya çalışır. Bu karşılaştırması sonunda varacağı sonuç, bu ilmin gerçekten yeni, gerçekten orijinal bir bilim olduğu ve onun yaratım şerefine kendisine ait olduğudur. *Umrân* bilimi ile karıştırılması mümkün çağdaş disiplinlerden biri olarak İbni Haldun, mantık disiplinlerinden biri olarak nitelediği Hitabet'i görmektedir. Hitabet'in konusu İbni Haldun'a göre "halkı, herhangi bir görüşü kabul etmeye veya ondan uzaklaştırmaya yarayan ikna edici sözlerdir."⁴⁵ Böyle bir disiplinle *umrân* bilimi arasında çok büyük bir farklılığın olduğu açıktır; çünkü bu tanımdan Hitabet'in kendisine has bir konusu-

43 Hans, Freyer, *Sosyolojiye Giriş*, çev. Nermin Abadan, 2. baskı, Ankara, 1963, Sevinç Matbaası, s.41-48.

44 MB. 38; MR. I. 77; MU. I. 90.

45 MB. 38; MR. I. 78; MU. I. 91.

nun olmadığı anlaşıldığı gibi (...herhangi bir görüşü...) amacının da “ikna edici sözlerden” başka bir şey olmadığı görülmektedir. Oysa *umrân* biliminin kendisine hâs belli bir konusu vardır, amacı da bu konu hakkında zorunlu “doğru” bilgilere erişmektir.

UMRÂN BİLİMİ VE USÛL AL-FİKH

İbni Haldun’un bu araştırmasında ikinci olarak ele aldığı bir diğer disiplin, naklî ilimlerden biri olarak saydığı Usûl al-Fıkh’dır. Bu bilimin neden ötürü *umrân* bilimi ile karıştırılabileceği konusunda İbni Haldun daha açıktır: Ona göre bu disiplinde çalışan bilginler bazı sorunlarında, mesela dillerin zorunluluğunu ispat etmek, şer’î hükümleri onlarla elde edilmek istenen amaçlarla açıklamak isterlerken zaman zaman *umrân* biliminin alanına giren bazı konuları ele alır gibi görünmektedirler. Birinci ile ilgili olarak onlar şöyle bir akıl yürütme getirmektedirler: İnsanların birbirleriyle yardımlaşmaları ve toplum halinde yaşamaları zorunluluğu onları arzularını ifade etmeleri için kullanışlı bir araç bulmaya zorlamıştır. Bu, dildir. İkinci ile ilgili açıklamaları da şudur: Şeriat zinayı, adam öldürmeyi, zulmü yasaklamıştır. Çünkü bunların her üçü de insan türünün devamını, toplumsal hayatı tehlikeye atan şeylerdir.⁴⁶

Bu iki soruna temas etmelerinde görüldüğü gibi bu bilginler zaman zaman insan toplumunu, *umrânı* konu alan bazı düşünceler ileri sürmektedirler. Acaba bundan bu bilimle, *umrân* bilimi arasında bir özdeşlik olduğu sonucuna geçebilir miyiz? İbni Haldun böyle düşünmemektedir; çünkü o, bu birincinin *umrânla*, toplumsal hayatla ilgisinin dolaylı ve ilineksel (bi’l’araz) olduğu görüşündedir. Birincinin amacı, ikinci örnekle açıkça görüldüğü gibi, şeriat hükümlerini şeriat sahibinin onları koymakla amaçladığı düşünülen hedeflerle açıklamaktır. Bundan ötürü onun asıl sorunu *umrân* değildir. Oysa *umrân* biliminin doğrudan konusu *umrân* ve amacı, onun bilgisidir. Öte yandan Usûl al-Fıkh naklî-vaz’î bir bilim olarak, felsefî-aklî bir bilim olmak duru-

⁴⁶ MB. 39; MR. I. 79-80; MU. I. 93.

munda olan *umrân* biliminden konusuna yaklaşımı bakımından da farklı olacaktır.⁴⁷

UMRÂN BİLİMİ VE SİYASET

İbni Haldun'a göre *umrân* bilimi filozofların "Siyaset"inden ('ilm al siyâsa al-madaniyya) de farklı bir şeydir. O, bu deyimle kendisinden önce gelen diğer Müslüman filozofları gibi "Ahlâk" ve "Ekonomiler"i içine alan Aristoteles'in bilimler sınıflamasındaki "Pratik Bilimleri" ve bundan kalkarak Fârâbî-İbni Sinâcî siyaset felsefesi geleneğini anlamaktadır. *Umrân* bilimi, bu "siyaset bilimi"nden farklıdır; çünkü bu ikinci "halkın çoğunluğunun insan türünün korunması ve devam ettirilmesi için gerekli bir yolda sevk edilmesi amacı ile ahlâk ve hikmet gerekliklerine uygun olarak ev ve şehrin ne şekilde idare edilmesi (tadbir al-manzîl va'l-madina) lazım geldiğini" ele alan bir bilimdir.⁴⁸

Bu tanımdan da *umrân* bilimin "Siyaset"ten ne kadar farklı olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü görüldüğü üzere bu ikinci belli bir pratik amacı gerçekleştirmek üzere ev ve şehrin, toplumun "nasıl idare edilmesi gerektiği"ni araştırmaktadır. Oysa *umrân* biliminin böyle bir pratik amacı olmadığı gibi, toplumun nasıl idare edilmesi gerektiği sorunu ile de ilgilenmez. Onun amacı, *umrân*'ın ve onda ortaya çıkan olayların doğru, ispatlayıcı (burhânî) bilgisini vermektir. İbni Haldun'a göre belki de tek meyvesi (samara) bu, sadece tarihsel haberlerin tahkik edilmesi için teorik bir bilgiler bütünü, teorik bir ölçüt olmasından ötürü eskiler bu bilimle uğraşmamışlar, onu gerçekleştirmeyi düşünmemişlerdir.⁴⁹ Kısaca ona göre *umrân* bilimi saf teorik bir bilimdir, oysa bu "medenî siyaset" daha ziyade pratik bir san'attır.

UMRÂN BİLİMİ VE DOĞU POPÜLER BİLGELİK EDEBİYATI

İbni Haldun *Mukaddime*'de asıl *umrân* biliminin konularını teşkil eden özel sorunları incelemeye başlamadan önce son olarak onunla, karıştı-

⁴⁷ MB. 38-39; MR. I. 79; MU. I. 93.

⁴⁸ MB. 38; MR. I. 78; MU. I. 91.

⁴⁹ MB. 38; MR. 79; MU. I. 92.

rılması mümkün olan “Doğu Popüler Bilgelik Edebiyatı” diye adlandırabileceğimiz geleneğin karşılaştırılmasını yapmaktadır. Bu gelenekle kastettiğimiz, İslâm’da, gerek Doğu (Hint-İran), gerek Batı (Yunan-Roma) kaynaklı, bilge kişilere atfedilen ve hükümdar ve yöneticilere yönetim görevlerini yapmalarında yararlı öğüt, tavsiyeler içeren, retorik bir üslupla yazılmış veciz sözler etrafında şekillenen Doğu Siyaset Edebiyatıdır. İbni Haldun’un bu gelenek içinde düşündüğü kişiler Mobezân, Buzurcimihri, Anuşirvan gibi İranlı bilge kişi ve hükümdarlar, İbn al-Mukaffâ, Abu Bakr al-Turtûşî gibi bu bilgilerden hikâyeye nakledenler ve bunlar üzerinde kendileri de duranlar, nihayet Aristoteles’e atfedilen “Sırr al-Asrâr” gibi eserlerdir. İbni Haldun’a göre bu bilge kişilerle ilgili olarak nakledilen sözlerde veya bu eserlerde, zaman zaman *umrân* biliminin ele alacağı konulara benzer konuların ele alındığına rastlanmaktadır. Bununla birlikte buralarda bu konular dağınık, başka bazı konularla karışık bir biçimde, gerekli delillerinden yoksun olarak, tüketici olmayan bir tarzda işlenmektedir. Sonra buralarda ileri sürülen görüşler bilimsel tespitler olmaktan ziyade ilhama dayanan nasihatler olmaktan ileri gitmemektedir. Ayrıca bu konular bilimsel bir yöntemle değil, retorik bir üslupla işlenmektedir. Bundan ötürü bu gelenekte de *umrân* biliminin gerçek bir öncüsünü bulmak mümkün değildir.⁵⁰

50 MB. 39-41; MR. I. 80-83; MU. I. 93-96.

עבד אל-רחמאן אבן-ח'לדון

אקדמות
למדע ההיסטוריה
[מקדמה]

תרגום מערבית והוסיף מבוא והערות

י. מנואל קופלביץ **İKİNCİ BÖLÜM**

İbni Haldun ve Umrân Bilimi



מוסד ביאליק ירושלים

1966'da Kudüs'te İbranice olarak basılan
Mukaddime'nin giriş sayfası.

UMRÂN, TANIMI, ALANI, SORUNLARI

Umrân nedir? Bu kelime, ‘-m-r üçlü fiilinden gelen bir mastardır. Sözlüklere bakıldığında onun belli başlı şu anlamlara geldiği görülmektedir: (Bir yerde) oturmak, yaşamak, (bir yeri) ziyaret etmek, (bir bina) inşa etmek, (bir yerin kendisi için) insanlar, hayvanlarla meskûn olmak, içinde oturulmak, sık sık ziyaret edilmek, iyi durumda tutulmak. Bundan başka bu kelime bir yeri veya bir şeyi iyi durumda tutmak, işlemek anlamlarını da vermektedir.¹

İbni Haldun’dan önce bu kelimenin genel olarak Arap literatüründe, özel olarak Arap coğrafyacılarının eserlerinde bu değişik anlamlarında sık sık kullanıldığına rastlanmaktadır. İbni Haldun’un kendisi de *Mukaddime*’nin yeryüzünün çeşitli bölgelerinin temelde coğrafi özelliklerinde incelenmesine ayrılan bölümünde bu kelimeyi, bu anlamlarında ve çeşitli biçimlerinde (fiil, mastar, sıfat olarak) kullanmaktadır. Buralarda esas olarak bu kelime canlıların (bitki, hayvan ve in-

1 W. B. Belot, *Al-Fara'id al-Duriyya (Vocabulaire Arabe-Français)*, 14. baskı, Beyrut, 1929, İmpr. Cath. s.523-524.

sanların) ortaya çıkması ve hayatlarını sürdürebilmeleri için uygun iklim şartlarına, coğrafi özelliklere sahip olmayan çöller vb. gibi yerlere karşıt olarak bu şartlar ve özellikleri içinde barındıran yerleri ve bu yerlerde beliren türlü faaliyetleri ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu durumda “ma’mûr” veya “ma’mura” yerler, bölgeler, üzerinde yaşanabilen, oturlan, kalabalık, gelişkin bölgeler olmaktadır.²

Kelimenin bu kök anlamları kendisinden nispeten daha soyut bazı anlamların çıkarılmasını da mümkün kılmaktadır. Bu durumlar da bu kelime insanlarla iyice meskûn bir yeri, iyi korunan, iyi bir biçimde devam ettirilen bir ev düzenini, iyi işlenen bir toprağı, en genel olarak çeşitli insanî faaliyetler bakımından bir ilerlemeyi, gelişmeyi, bayındır olmayı ifade etmektedir.

İbni Haldun yaratıcısı olduğunu düşündüğü yeni *umran* bilimine konu olarak *umrân* verdirdiğinde kelime bir değişim daha geçirerek çok daha özel, çok daha teknik bir anlam kazanmaktadır. Yukarıda işaret ettiğimiz anlamlarını da korumakla birlikte burada o, birinci olarak, özü itibarıyla “insanî” olan bir olayı ifade etmekle sınırlandırılmaktadır. İkinci olarak da bu olayın temeline insanın “toplumsal hayatı ve örgütlenmesi” konulmaktadır, yani sözü edilen *umrân*ın, insanın toplumsal hayatından çıktığı ve onunla birlikte yürüdüğü fikri temele alınmaktadır. Böylece o insanın toplum halinde örgütlenmesinden ve yaşamasından doğan bazı temel olayları, kurumları içine almaktadır.

Bunlar, yani *umrân* biliminin ele alacağı belli başlı toplumsal şeyler, konu ve sorunlar nelerdir? İbni Haldun, *Mukaddime*’nin başlarında, çeşitli yerlerde bunları teker teker saymakta özel bir itina gösterir. Buralarda hemen hemen aynı sırayla, aynı sorun gruplarını zikreder. Mesela birinci bölümde de naklettiğimiz üzere bunlardan birine göre bu bilimin ele alacağı belli başlı sorunlar “mülk, devlet (sultân), kazanç (kasb), geçim yolları (ma’âş), san’atlar, ilimler ve bunların nedenleri”dir.³ Bir başka yerde İbni Haldun bu sorunlar arasına “kır ve

2 MB. 44, 45, 49 vb. MR. I. 94, 96, 101, 103, 110 vb. MU. I. 118, 121, 125, 128, vb.

3 MB. 6; MR. I. 11; MU. I. 12.

şehir hayatı"nı (al-badv va-al hazar) da sokar: "Birinci kitabın (*Mukaddime*) ele alacağı konular, *umrânın* doğası ve ona ârız olan kır ve şehir hayatı, egemenlik (al-tagallub), kazanç, geçim yolları, san'atlar, bilimler ve benzerleri ve bunların nedenleri(dır)."⁴ Bir üçüncü yerde bu konu veya sorunların daha ayrıntılı bir biçimde sıralandıklarını görürüz: "Bu kitapta (*Mukaddime*'de), ben insan toplulukları ve devletlerin kaynakları, ilk milletlerin hayatları, geçmiş devirlerde ve dinî gruplar (milâl) içinde ortaya çıkan değişmelerin nedenleri, devletler ve dinî gruplar, şehirler ve köyler, güç kazanmalar ve zayıflamalar ('izza va zilla), çokluklar ve azlıklar (kásra ve kılla), bilimler ve san'atlar, kazançlar ve kayıplar (kasb ve idâ'a), zamanla meydana gelen değişmeler, kır ve şehir hayatı, şimdiki ve geçmiş olaylar gibi *umrâna* ârız olan hiçbir şeyde söylenmesi gereken şeyleri söylemekte bir ihmalin olmamasına çalıştım."⁵ Nihayet yine birinci bölümde zikrettiğimiz üzere, tarih ilmi vesilesi ile *umrândan* bahsederken de onun içinde "...umrânın doğasından kaynaklanan vahşilik, ehililik, çeşitli *asabiyeler*, insanların bazılarının diğerleri üzerine çeşitli egemenlik biçimleri, bu egemenlik olayından çıkan *mülk*, hanedanlar, bunların içinde mevcut çeşitli dereceler, insanın hayatını kazanmak ve sürdürmek için gerçekleştirdiği çeşitli kazanç ve geçinme yolları, bilimler, san'atlar gibi olay grupları ve *umrânda* meydana gelen benzeri hâller"i saymaktadır.⁶

Bütün bu açıklamaları birlikte gözönüne alır, bunlarda sayılan konuları dikkatle incelersek, bu bilimin bugün sosyolojinin veya bütün sosyal bilimlerin ele almak amacında oldukları insanın toplum halinde yaşamasından doğan her türlü olayları, kurumları ele alacağı anlaşılmaktadır. Böylece İbni Haldun'a göre bu bilim insanların içinde yaşadıkları en basit, küçük, ilkel toplumsal birimlerden en karmaşık, büyük, gelişmiş toplumsal birimlere kadar her çeşit toplumsal birimi (aile, kabile, köy, büyük şehirler) inceleme konusu yapacaktır. Bunun yanında insanların toplumsal evrimlerinde içinden geçtikleri ve birbirle-

4 MB. 35; MR. I. 69; MU. I. 82.

5 MB. 7; MR. I. 13; MU. I. 14.

6 MB. 35; MR. I. 71; MU. I. 82.

rinden belli bazı karakteristiklerle ayrılan farklı aşamalar (kır hayatı şehir hayatı) ve bu aşamalarda bulundukları farklı ve çeşitli faaliyetler, edindikleri alışkanlıklar (ekonomik faaliyetler, san'atlar, bilimler), gerçekleştirdikleri kurumlar (devletler, dinî örgütlenmeler) da bu bilimin konusunu teşkil edeceklerdir. Bu arada bu bilim farklı toplumsal hayat ve örgütlenme aşamalarının birinden diğerine geçişin temelinde bulunan faktörleri (mesela *asabiyye*) incelemeyi de gözden ırak tutmayacaktır. Özet olarak her türlü toplumsal birim, her çeşit toplumsal örgütlenme ve yaşama tarzı, toplumsal evrimdeki bütün aşamalar, bu aşamalarda gerçekleştirilen her cins (ekonomik, sınaî, bilimsel, siyasî vb.) faaliyetler, bunlardan doğan çeşitli kurumlar, toplumsal süreçler bu bilimle inceleneceklerdir.

İbni Haldun'un *umrâm* bu şekilde tanımlamasından ve *umrân* biliminin konularını böylece belirlemesinden üzerinde durmak istediğimiz bazı önemli noktalar çıkmaktadır: Bir defa *umrâm* "insanın toplumsal hayat ve örgütlenmesi"ne özdeş kılmak yönündeki bu kesin tavrı, onun, bazı araştırmacılar tarafından da işaret edildiği üzere her türlü "robinsonculuk" eğilimine karşı olduğunu göstermektedir.⁷ Başka deyişle onun için insan, az sonra göreceğimiz üzere, ancak bir toplum içinde var olabilir ve onun bütün faaliyetlerinin, başarılarının temel şartı, kaynağı toplumsal hayattır. İnsanı anlamak için topluma bakmak zorunludur.

Sonra yine onun *umrâm* "insanî toplumsal hayat"a özdeş kılması, onda ortaya çıkacak her olayı açıklamak için nasıl bir açıklama modeline başvuracağını bize önceden haber vermektedir; öyle anlaşılmaktadır ki o, *umrânda* ortaya çıkacak her olayı öncelikle ve özellikle toplumsal vechesinde gözönüne alacak ve onu açıklamak için de toplumsal bazı kavramlara, faktörlere başvuracaktır. Bu, o zamana kadar tarihsel-insanî olayların açıklanmasında kendisine sık sık başvurulan çeşitli cinsten teolojik, kaderci veya bireyci açıklamaların geri

7 G. Labica, Esquisse d'une Sociologie de la Religion chez Ibn Khaldoun, *la Pensée*, Paris, 1965, s.4.

planlara itilmesini doğuracaktır. Gerçekten de İbni Haldun'un *umrân* olaylarını açıklamakta "tanrısâl müdahale"ye mümkün olduğu kadar az başvurma yönünde hâkim bir eğilimi olduğunu gördüğümüz gibi, bu olayların "mimar"ları olarak "kahraman"ları teklif edecek herhangi bir görüşe de karşı olduğunu tespit ediyoruz. Bu cümleden olarak onun herhangi bir dinî nitelikli olayın dahi toplumsal şartlarını vermekte özel bir çaba gösterdiğini gördüğümüz gibi, siyasî nitelikli bir olayı, mesela egemenlik olayını açıklamakta da "lider"ın, "hükümdar"ın kişiliğini önemsizleştiren bir açıklama modeline dayanmak istediğini görüyoruz. Bu bakımdan bazı araştırmacılar, onun toplumsal olayların açıklanmasında bireyi kararlı bir biçimde dışarı atmak istediğini, Carlyle anlamında "kahraman"lara inanmadığını, onları ortam ve şartlarının doğurduğu varlıklar olarak gördüğünü söylerken bizce de tamamen doğru bir noktaya işaret etmektedirler.⁸

Son olarak bu umran terimi ve onun çeşitli Batı dillerine çevirileri üzerindeki bir tartışmaya işaret etmek istiyoruz. *Mukaddime*'nin Batı dillerine yapılan çeşitli kısmî ve bütüncül çevirilerinde bu terimi karşılamak için belli başlı iki terim kullanıldığını görüyoruz. Bunlar "uygarlık" (civilisation, civilization, zivilisation) ve "kültür" (culture, Kultur) terimleridir. İbni Haldun'un insanın toplumsal hayatını, toplumsal örgütlenmesini ve bunlardan çıkan her türlü olay, faaliyet ve başarılarını ifade etmek için kullandığı *umrân* terimi yanında ileride göreceğimiz üzere bu toplumsal hayat ve örgütlenmenin belli başlı temel iki aşaması olarak gördüğü ve esas itibarıyla "kırsal hayat ve şehirsâl hayat" olarak karşılayabileceğimiz iki tarzını ifade etmek için de "*bedevî umrân*", "*hazerî umrân*" (al-'umran al-badavî, al-'umrân al-hazarî) terimlerini kullanması söz konusudur. *Umrân* terimini "uygarlık" olarak karşılamak, bu ikinci, yani "*bedevî umrân*" terimi kullanıldığında, bu seviyede insanî toplumsal hayatın "*hazerî umran*" seviyesi ile karşılaştırıldığında çok daha ilkel, basit, gelişmemiş bir biçimi, tarzı söz konusu edildiğinden yeterli olmamakta, hatta İbni Haldun'un

8 Bouthoul, *Ibn Khaldoun et sa Science Sociale*, s.27; E. Rosenthal, *A North African*, s.10.

düşüncesini yanlış yansıtmak tehlikesini göstermektedir.⁹ Çünkü her ne kadar üzerlerinde tam bir kullanım istikrarı hâlâ tam olarak ortaya çıkmamış ise de bugün “uygarlık” terimi, “kültür” teriminden farklı olarak daha özel bir biçimde onun ileri bir aşamasını, toplumsal hayatın daha gelişkin bir durumunu ifade etmek için kullanılmaktadır. Buna karşılık modern sosyoloji ve etnoloji, “kültür”den daha geniş bir anlamda toplumda ortaya çıkan ve doğaya bir katkı niteliği taşıyan her türlü insanî faaliyet, kurumlar, araçlar ve fikirlerin bütününe anlamaktadır. Bu bağlamda bugün “ilkel topluluklar”ın da “kültür”lerinden söz edilmektedir.¹⁰ İşte bu modern kullanımlarını gözönünde tutarsak, İbni Haldun’un belli başlı niteliklerini yukarıda saymaya çalıştığımız “umran” teriminden, onu genel olarak kullandığında bugünkü anlamında “kültür”ü, daha özel olarak “*şehir umrânı*”ndan bahsettiğinde ise “uygarlık”ı kastettiğini söyleyebiliriz (Ancak bu, şüphesiz, onun bu “uygarlık” ve “kültür” terimleri konusunda bugün bizim sahip olduğumuz kavramların aynalarına sahip olduğu anlamına gelmemektedir). İşte bundan ötürü biz de bu “umrân” teriminin, genel olarak kullanıldığı durumlarda, bugünkü “kültür” terimi ile karşılanmasının daha uygun olduğunu düşünüyoruz. Ancak “*şehir umrânı*” deyiminde olduğu gibi daha özel olarak kullanıldığını gördüğümüz

9 De Slane “umrân”ı, genellikle “uygarlık” (civilisation) ve “toplum” (société) olarak çevirmektedir. (*Prolegomenes*, I, 71, 86). “Hazara”yı ise “şehirli hayat uygarlığı” (la civilisation de la vie sédentaire), “şehirli hayatı” (la vie des villes) veya sadece “uygarlık” (civilisation) olarak karşılamaktadır (MR, I, 69). Rosenthal “Badv” ve “hazar” deyimlerini karşılıklı olarak “bedevî hayat-yerleşik hayat” (beduin life-settled life) deyimleri ile karşılamaktadır (Aynı yer). “Umrân badevî”, “umrân hazarî”yi ise “kırsal uygarlık”, “şehir uygarlığı” (desert civilization-sedentary civilization) olarak çevirmektedir (Aynı eser, I, 85). İbni Haldun’un Almanca çevirilerinde ise tek başına “umrân”, “kültür” (Kultur), “hazar” veya “hazerî umrân” ise “uygarlık” (Zivilisation) olarak karşılanmaktadır (Bkz. A. Schummel, *İbn Chaldun, Ausgewählte Abschnitte aus der Muqaddima*, Tübingen, 1951, s.9, 77; E. Rosenthal, *Gedanken*, s.4, 94). Mahdî’ye gelince, o, “umrân”ı, “kültür”, “umrân bilimi”ni, “kültür bilimi” (Culture the science of culture) olarak çevirmektedir. “Bedevî umrân”ı “ilkel kültür” (primitive culture), “hazerî umrân”ı ise “uygar kültür” (civilized culture) veya sadece “uygarlık” (civilization) olarak karşılamaktadır (Bkz. *İbni Khaldûn’s Philosophy*, s.133, 171, 193).

10 Bkz. Mahnovski, “Culture” maddesi, *Encyclopedia of the Social Sciences*, New York, c.1, 1935, s.621.

durumlarda, onu “uygarlık” veya “şehir uygarlığı” deyimleri ile karşılamanın daha uygun olduğu görüşündeyiz. Bununla birlikte burada şimdiye kadar yaptığımız gibi herhangi bir yanlış anlamaya meydan vermemek ve sosyolojik-tarihsel nüanslarını korumak için bu terimleri daha ziyade orijinal biçimleri ile kullanacağız. Öte yandan bölüm boyunca takip edilmelerinde ve rahatça anlaşılmasında kolaylık olsun diye “*bedevî umrân*” terimini “kırsal hayat, kır kültürü”, “*hazerî umrân*” terimini “şehirli hayatı, şehir *umrânı*, şehir uygarlığı” veya sadece “uygarlık” gibi Türkçe karşılıkları ile zaman zaman hatırlatmakta veya bu şekillerde karşılamakta da bir mahzur görmeyeceğiz.

UMRÂNIN VEYA İNSANÎ TOPLUMSAL HAYATIN ZORUNLULUĞU

Mantık ilminde kabul edilmiş olduğu üzere herhangi bir bilim dalında çalışmalar yapmak isteyen bir bilim adamı bu bilimin konusunun varlığını tesis etmek zorunda değildir. Bununla birlikte mantık bilginleri böyle bir işe kalkışılmasını yasaklamış da değildirler. Aslen Aristotelesçi olan bu görüşü ileri süren İbni Haldun önce *umrân* biliminin konusunu teşkil eden *umrân* veya insanî toplumsal hayatın varlığını ve zorunluluğunu tesis ederek incelemelerine başlamak ister.¹¹

İbni Haldun’a göre insanların toplum halinde birarada yaşamaları zorunlu bir şeydir. Filozoflar insanın doğası gereği “medenî” bir varlık olduğunu söylerlerken bu noktaya işaret etmek istemişler; yani insanın bir toplum içinde veya toplum olmaksızın hayatını sürdürmesinin imkânsız olduğunu belirtmek istemişlerdir.¹²

Acaba insanı zorunlu olarak *umrâna*, yani toplumsal hayata iten nedenler nelerdir? Bu konuda İbni Haldun başlıca iki neden grubunu zikretmektedir. Bunlardan biri tek bir insanın hayatını sürdürebilmesi için muhtaç olduğu gerekli besin maddelerini tek başına üretememesi, diğeri ise yine tek bir insanın hemcinslerinin yardımı olmak-

¹¹ MB. 43; MR. I. 91; MU. I. 103.

¹² MB. 41; MR. I. 89; MU. I. 100.

sızın kendisinden çok daha kuvvetli olan yırtıcı hayvanlardan kendisini koruyamamasıdır. İşte insanı hemcinsleri ile birarada yaşamaya iten belli başlı iki neden, bu karşılıklı yardımlaşma ve işbirliğini zorunlu kılan beslenme ve yırtıcı hayvanlardan korunma ihtiyaçlarıdır.¹³

Bununla birlikte bu iki ihtiyaç sadece insanı toplumsallaşmaya iten iki itici faktördür. Bunlar toplumun meydana gelmesini sağlarlar, ama onun istikrarlı ve güvenli bir biçimde devam etmesi için yeterli değildirler. Burada da İbni Haldun işe üçüncü bir unsuru karıştırmaktadır. Bu, egemenlik unsurudur. Toplumsal hayatın devam edebilmesi için onda bireyler arası ilişkileri düzenleyecek egemen bir güce ihtiyaç vardır. Çünkü yine İbni Haldun'a göre insan doğasında "hayvanî" olan bir yan vardır. Bu yanı ile insan sürekli olarak başkalarının malına, canına göz dikmek, zarar vermek, haksızlık etmek eğilimindedir. İnsanların toplum halinde biraraya gelmeleri, *umrân*ın ilk biçimlerini oluşturmaları durumunda onun bu yanı bakımından taşıdığı potansiyeller de açığa çıkar. Bu durumda insanların dış tehlikelere, hayvanlara karşı korunmaları emniyet altına alınmış olur; ama bu sefer, onların birbirlerine karşı korunmaları ihtiyacı kendisini gösterir. İşte bu ihtiyacı karşılamak üzere, onların birbirlerine zarar vermelerini önleyebilecek güce sahip olan bir kişiye (vâz'î hâkim) gerek duyulur. Bu kişi, "mülk sahibi"dir, bu olay ise "mülk" olayıdır.¹⁴

Böylece İbni Haldun *umrân* ilminin konusunu teşkil eden *umrân*ın veya insanî toplumsal hayatın varlığını ve bunun için de *mülk*ün zorunluluğunu kesin bir biçimde (burhânî) ispat ettiği kanaatindedir. Ancak ona göre filozoflar bu konuda, yani insanî toplumsal hayatın mümkün olması için onlar arasında egemen bir gücün varlığının zorunlu olduğu noktası ile ilgili olarak biraz daha ileri gidip toplumun meydana gelebilmesi için peygamberliğin de zorunlu bir şey olduğunun yine akıl bakımından ispat edilebileceğini iddia etmişlerdir. Böylece onlar peygamberliğin "insanın doğal bir niteliği" olduğunun akla dayanan delillerle ispat edilebileceğini ileri sürmüşlerdir. Bunun için

13 MB. 41-43; MR. I. 89-91; MU. I. 100-103.

14 MB. 43; MR. I. 91-92; MU. I. 103-104. Ayrıca krş. MB. 187; MR. I. 380-381; MU. I. 472-473.

onlar insanî varlıkta kanun koyucu bir hâkimiyetin (al-hukm al-vaz'î) var olmasının zorunlu olduğu noktasından hareket etmişler, şeriatın böyle bir "hüküm" (hâkimiyet), peygamberlerin de böyle birer "hâkim" olduğuna geçmişler, böylece insanî toplumsal hayat için peygamberliğin zorunluluğunu salt akla dayanarak, yani felsefî olarak ispat ettiklerini düşünmüşlerdir.¹⁵

Oysa İbni Haldun'a göre böyle bir akıl yürütme hiç de sonuca götürücü, ispatlayıcı (burhâni) değildir. Çünkü insanî varlığın ve toplumun herhangi bir peygamberlik olayı olmaksızın mümkün ve mevcut olduğunu hem akıl –yani kendi akıl yürütmesinde dayandığı ilkel–, hem de deney, yani tarih göstermektedir. Akıl, insanî toplumsal hayatın mümkün olması için elinde bir otoritesi, gücü olacak herhangi bir kişinin mevcut olmasının zorunlu olduğunu söylemektedir; ama bu kişinin bir *peygamber olması gerektiğini* kesinlikle söylememektedir. Öte yandan tarih herhangi bir peygamberlik olayına dayanmayan birçok toplumun varlığını göstermektedir. Mesela, İbni Haldun'a göre, Sasaniler bunlardan biri olmuştur. Hatta gökten inmiş kitapları ve peygamberleri olan toplumlarla karşılaştırılırsa, bu sonuncuların tarihte ortaya çıkmış toplumların çoğunluğunu oluşturdukları görülmektedir. Bu toplumların toplum olarak hayatlarının mümkün olması bir yana Kitap Ehli olan toplumlarınkiler ile karşılaştırılabilecek büyük uygarlıklara erişmiş oldukları da bilinmektedir. O halde filozofların egemenlik sorunu vesilesiyle peygamberliğin insan hayatı için zorunlu olduğunun akılla gösterilebileceği, ispat edilebileceği hakkındaki bu görüşleri temelsizdir. Peygamberliğin zorunluluğunu akıl göstermez; ancak ilk Müslümanların haklı olarak düşündükleri gibi Şeriat'ın kendisi gösterir.¹⁶

Şimdi burada bazı noktalar üzerinde durmak istiyoruz: Görüldüğü gibi İbni Haldun'un insanların nasıl topluma geçtikleri, toplumların nasıl meydana geldiği hakkındaki bu açıklaması tarihsel bir açık-

15 MB. 43; MR. I. 92-93; MU. 104-105.

16 MB. 43-44; MR. I. 93; MU. I. 105.

lama olmaktan ziyade mantıkî bir açıklamadır. Yani o insanların tarihte belli bir andan itibaren, belli bir bölgede, hangi şartlar altında, nasıl toplum halinde yaşamaya başladıklarının tarihsel-gerçek bir tasvirini vermemekte, onların neden bir toplum halinde yaşamaları gerektiğinin mantıkî veya aklî bir açıklamasını vermektedir. Hatta daha ileri giderek İbni Haldun'un düşüncesince, sözü edilen toplum-öncesi birey durumunun tarihte hiçbir zaman mevcut olmamış olduğunu söyleyebiliriz. Hobbes, Locke, Rousseau gibi toplumun ve egemenliğin kaynaklarını araştıran birçok Yeniçağ toplum ve siyaset teorisi gibi İbni Haldun için de toplum-öncesi insan hayatı fikri, sadece toplumun nasıl ortaya çıktığını anlatmak için başvurulmuş bir varsayım, fiksiyon gibi görünmektedir.

İkinci önemli nokta şudur: İbni Haldun'un bu açıklama tarzından onun bu yeni *umrân* bilimini ne tip ilkeler üzerinde ve nasıl kurmak istediği belli bir ölçüde ortaya çıkmaktadır. Anlaşıldığına göre bu ilkeler, esas itibarıyla, insan doğasını konu alacak bazı gözlem ve düşüncelerden çıkarılacaktır. Daha sonra bu ilke veya öncüllerden hareket edilerek bazı akılsal çıkarsamalar yapılacak, böylece akıl bakımından zorunlu bazı sonuçlara varılacaktır. İbni Haldun, insanların toplum halinde yaşamaları ve bunun için bir egemenliğe muhtaç olduğunun zorunluluğunun akılla gösterilebileceği ve kendisinin de bunu gösterdiğini ileri sürerken böyle bir yöntem kullanmaktadır.

Son olarak İbni Haldun'un insanî-toplumsal hayatla ilgili olarak peygamberliğin zorunluluğunun gösterilemeyeceği görüşünü ele alalım: O, buna karşıt bir görüşü savunduklarını ileri sürdüğü filozofların kimler olduğunu özel olarak belirtmemektedir. Ama biz burada bu filozoflarla özellikle İbni Sina'yı, söz konusu görüşle de kökleri daha önce Fârâbî tarafından atılmış, İbni Sina tarafından ise geliştirilerek yaygınlaştırılmış olan peygamberlik teorisini kastettiğini anlıyoruz. Daha ileride geniş bir şekilde ele alacağımızdan burada bu teorisinin ayrıntılarına girmeyeceğiz. Yalnız bunun İslâm'da Fârâbî, İbni Sina gibi filozoflar tarafından felsefe ile vahiy, İslâm vahyi arasında varlığını kabul ettikleri temel uyumun imtiyazlı bir örneği olarak ileri sü-

rüldüğünü söylemekle yetineceğiz. Bu teori, esas olarak, İbni Haldun'un gayet iyi bir biçimde ifade ettiği gibi peygamberlik olayının akli, felsefi olarak açıklaması yapılabilir bir olay olduğu görüşünden yola çıkmaktadır. Özel olarak "siyasî" sorun vesilesi ile Platoncu geleneği hareket noktası yapıp İslâm vahyini "siyasi-toplumsal" nitelikli bir "kanun"a, Peygamber'i ise bir "kanun koyucu"ya indirgemek istemekte, böylece peygamber-filozof özdeşliğini kurarak insanî-toplumsal-siyasî düzen için peygamberliğin zorunluluğunu akli-felsefi olarak ispat etmeye çalışmaktadır.¹⁷

İşte İbni Haldun gerek bu görüşe, gerekse onun altında yatan ana iddiaya karşı çıkmaktadır. Yani egemenlik sorunu ile ilgili olarak insanî-toplumsal hayat için peygamberliğin zorunluluğunun ispat edilemeyeceği görüşünü ileri sürerken bunun temelindeki *peygamberliğin aklın alanı içine giren bir şey olduğu* fikrini de eleştirmektedir. O, esas olarak, peygamberliğin, felsefenin, aklın değil, Şeriat'ın alanına giren "şer'î" bir konu olduğunu düşünmektedir, bunu söylemektedir. Ona göre akıl insan için toplumun, toplum için de kanun koyucu egemen bir kişinin zorunlu olduğunu göstermektedir. Ama bu kişinin bir peygamber olması lazım geldiğini söylememektedir. Siyasî toplumsal sorunla ilgili olarak peygamberliğe yanaştığında aklın olsa olsa gösterebileceği şey, peygamberlik olayının insanî-tarihsel düzende "mümkün" bir şey olduğu, "iyi" bir şey olduğudur, ama asla "zorunlu" bir şey olduğu değildir. Tarih, peygamberlik olayı üzerine dayanan bazı toplum düzenlerinin varlığına tanıklık etmektedir. Ama bu, sadece bir "olay" tespitidir. Bundan hareket ederek her toplumda siyasî-toplumsal sorunun peygamberliğin ortaya çıkmasını zorunlu kıldığı ileri sürülemez. O halde peygamberlik olayının açıklamasını, onun zorunluluğunun gösterilmesini başka bir alandan istemeliyiz. Bu, Şeriat'ın alanıdır.

İbni Haldun "Halifelik" veya "İmamlık" sorununu ele alırken de buna benzer bir görüşü savunmaktadır. Ona göre, halife veya

17 Bu konuyu aşağıda Dördüncü ve Beşinci bölümlerde "Fârâbî", "İbni Sina" ve "Felsefi Siyaset" alt-bölümlerinde geniş olarak ele alacağız.

imam, Şeriat sahibinin, yani Peygamber'in naibidir. Onun ana görevi, Peygamber'in getirmiş olduğu Şeriat'ını korumak ve Müslüman toplumu bu Şeriat etrafında yönetmektir. İbni Haldun'a göre bazı kişiler, filozofların bu peygamberliğin zorunluluğunu ispat etmek üzere getirdikleri akıl yürütmelerine benzer bir akıl yürütme yaparak halifeliğin de insanî-toplumsal düzen için zorunluluğunun akılla ispat edilebileceğini ileri sürmektedirler. Oysa İbni Haldun'a göre bu görüş de yanlış bir görüştür. Halifeliğin kaynağı, Peygamber'in ölümünden sonra "Sahabe" ve "Tabi'un"un önce Ebubekir, sonra onu takip eden diğerlerine biat edip Müslüman cemaatinin yönetimini onların ellerine bırakmalarındaki "İcmâ"larında aranmalıdır. Yani onun da dayanağı şer'î bir kurum olan "İcmâ" kurumudur. Halifelik de peygamberlik gibi aklın değil, naklin, Şeriat'ın alanına giren bir olaydır.¹⁸

UMRÂN AŞAMALARI, BEDEVÎ VE HAZERÎ UMRÂNLAR

İnsanların toplum halinde yaşamalarının ve umrâna geçmelerinin zorunlu olduğunu götüren İbni Haldun, bu umrânın veya toplumsal hayatın da yine zorunlu olarak bazı belli aşamalardan geçeceğini düşünmektedir. Bunlar da en temel olarak *bedevî* ve *hazerî umrân* aşamalarıdır.

"Bedevî" (badavî) kelimesi Arapçada "medenî", "şehirli" anlamını ifade eden "hazerî" (hazarî) kelimesine karşıt olarak "çölde yaşayan, göçebe" anlamlarına gelmektedir. Bunların bir sıfatı oldukları mastarları, yani "badv, badâva" ve "hazar, hazara" kelimeleri de yine göçebelik-şehirlilik karşıtlığını içermektedir.¹⁹ Bununla birlikte İbni Haldun'un bu kelimeleri kullanımında da umrân kelimesini kullanımında olduğu gibi bir özelliğin söz konusu olduğu görülmektedir. Bu kelimeler onda bu sözünü ettiğimiz alışlagelen anlamları yanında daha özel, belli birer ekonomik-toplumsal örgütlenme biçimini ve yaşama tarzını ifade etmek üzere teknik kavramlar olarak seçilmiş ve öyle tanımlanmışlardır.

¹⁸ MB. 191-192, 193; MR. I. 388-390, 392; MU. I. 481-484, 486.

¹⁹ Belor, *Al-Farâ'id*, s.24, 122.

İbni Haldun “badv” veya “badava” kelimeleri ile yalnız başına “göçebelik”i, “hazar” veya “hazara” kelimeleri ile de sadece “şehirlik”i kastetmemektedir, yani bu kavramlar onda ne sadece “yerleşik hayat” ve “yerleşik olmayan hayat”ı, ne coğrafi bir lokalizasyonu, belirlemeyi (kır-şehir ayrılığı) ifade etmektedir. Çünkü o yerleşik bir hayat süren bazı toplulukları, mesela dağlık bölgelerde, köylerde, küçük yerleşme merkezlerinde oturan ve sebzcilik, meyvecilik, tahıl tarımı ile uğraşan grupları birinci kategoriye soktuğu gibi yalnız başına şehirlerde yerleşik bir hayat sürmeyi de *hazerî umrân*ın ana belirleyici unsuru olarak görmemektedir.

Sonra diğer bir önemli nokta İbni Haldun’un bu iki terimin ifade ettikleri gerçeklikleri, özce birbirinden farklı ve birbirlerine kapalı iki ayrı toplumsal örgütlenme ve yaşama biçimleri olarak “statik” bir tarzda tasarlamaması, tersine aslında tek bir toplumsal evrim sürecinin biri diğerini hazırlayan, dolayısı ile birinden diğerine geçilebilen iki ayrı temel anı, aşaması olarak görmek istemesidir.²⁰ O halde İbni Haldun bu iki terimi en genel olarak umrânın iki ana varoluş biçimi, insanî toplumsal hayatın evriminin iki ana aşaması olarak önermektedir. Bedevî *umrân* bu gelişim sürecinde önce gelen, kendisinden kalkılandır; hazerî *umrân* ise sonradan gelen, kendisine varılandır. Bütün insan toplumları birincisinden ikincisine giderler.

Nitekim İbni Haldun’a göre bu iki temel toplumsal yaşama kategorisinin her biri kendi içinde de bazı derecelenmeleri, alt aşamaları içermektedir. Mesela onun *bedevî umrân* temel toplumsal-ekonomik hayat kategorisi içinde birbirlerinden yine belli niteliklerle ayrılan üç alt aşamayı ayırdettiği görülmektedir. Bunlardan en aşağı basamakta bulunan ve insanî toplumsal hayat ve örgütlenmenin en ilkel biçimi olarak kabul etmemiz gereken birinci aşama, deve yetiştiriciliği ile geçinen bazı Arap gruplarının temsil ettiği özü itibarıyla göçbeliğe dayalı hayat tarzıdır. Bundan bir derece üstte, yine, bir grup Türk ve Berberi halkların temsil ettiği, koyun, sığır hayvancılığı veya yetiştiriciliğine dayalı

20 Labica, *Esquisse*, s.4-5; Lacoste, *Naissance*, s.127.

esasta göçebe ikinci bir hayat tarzı gelmektedir. Küçük yerleşme birimlerinde, köylerde ve kasabalarda sebze ve tahıl tarımı ile geçinen, artık yerleşik bir hayata geçmiş bulunan hakların kendileri ise İbni Haldun'a göre *bedevî umrânın* en ileri aşamasında yaşamaktadırlar.²¹

Hazerî umrân söz konusu olduğunda da İbni Haldun'un benzer bazı derecelenmeleri kabul ettiği görülmektedir. Nüfusla uygarlık derecesi arasında olumlu ve sıkı ilişkiler kurar gibi görünen İbni Haldun'a göre daha büyük, daha kalabalık halk topluluklarını içine alan, işbölümüne sokan bir *şehir umrânı*, daha mükemmel, daha yüksek seviyeden bir uygarlığa erişmektedir.²² Sonra *şehir umrânı* aşamasında siyasî egemenliğin henüz tam bir merkezileşmeye erişmediği, henüz tam olarak tek bir elde toplanmadığı başlangıç devreleri ile böyle olduğu, mutlak monarşiye dönüştüğü devre arasında da bir ayrım yapmak gerekir. Bu farklılık *şehir umrânının* evriminde daha başka bazı olayları da etkilediği için İbni Haldun'un düşüncesinde salt siyasî cinsten bir farklılık olarak kalmamaktadır. Çünkü *şehir umrânının* en üst noktasına erişmesi siyasî egemenliğin kemaline erdiği mutlak monarşide ortaya çıkmakta, onunla bir düşmektedir.²³

O halde *bedevî ve hazerî umrânları* birbirleriyle karşılaştırdığımızda birincinin diğerine göre, en genel olarak, daima "daha basit", "daha ilkel" sıfatları ile ifade edeceğimiz bir yaşama tarzını belirttiğini söyleyebiliriz. Gerçekten ekonomik bakımdan birincisi, gelişmiş ve son derecede karmaşıklaşmış bir şehir ekonomisine karşıt olarak henüz çok ilkel veya oldukça ilkel, içinde insanın sadece en temel, yani beslenme, giyinme, barınma vb. gibi zorunlu ihtiyaçlarını karşılayabilen bir ekonomiyi temsil etmektedir. Belli başlı ekonomik faaliyet tarzları olarak ticaret ve zanaatlar üzerine kurulu şehir ekonomisinin tersine birincide insanlar sadece hayvancılık ve tarımla uğraşmaktadırlar. Sonra üretim şehir ekonomisinde hem nicelik, hem nitelik bakımından kır ekonomisinde olduğundan farklıdır. Çok daha fazla bir insan top-

21 MB. 121-122; MR. I. 250-252; MU. I. 304-307.

22 MB. 360-362, 365-367, 382; MR. II. 271-276, 280-283, 314; MU. II. 268-275, 281-285, 324.

23 MB. 175-177; MR. I. 353-356; MU. I. 444-448.

luluğunu gitgide ileri götürülen yoğun bir işbölümüne soktuğu için şehir ekonomisinde büyük bir verimlilik artışı söz konusudur. Siyasî bakımdan *şehir umrânı* seviyesinde görülecek olan gitgide daha merkezî, güçlü bir devlete karşılık birinci devrede böyle bir şey yoktur, ancak siyasî örgütlenmenin ilk taslak biçimleri mevcuttur. Bunun da en önemli türü kabile reislerinin temsil ettikleri esasta fazla bir yaptırım gücü olmayan, onların daha ziyade ahlâkî (moral) otoritelerine dayanan egemenlik biçimidir.²⁴ Kültürel olarak mimari, kuyumculuk, hattatlık gibi ince zanaatların veya güzel san'atların, bilimlerin en mükemmel biçimlerine imkân veren *şehir umrânı*na karşıt olarak *bedevî umrân* seviyesinde bilimler mevcut değildir; ince zanaatlar veya güzel san'atlar şöyle dursun marangozluk, demircilik, fırıncılık gibi en gerekli zanaatların kendileri bile ya yoktur veya ilkel biçimlerde dir.²⁵ Aynı durum burada sayılmayan, ama toplumsal hayatta ortaya çıkan diğer faaliyetler, kurumlar için de söz konusudur. İbni Haldun, bunlar arasında yalnız cesaret, dayanıklılık, kendine güven gibi bazı kişisel-ahlâkî özelliklerin, din duygusunun, *şehir umrânı*nda alacağı biçimleri ile karşılaştırıldığında, *bedevî umrân* seviyesinde daha tam, daha mükemmel, daha olumlu biçimlerinde mevcut olduklarını kabul etmektedir. Başka deyişle, sözünü ettiğimiz "basirlik", "ilkellik" sıfatlarının bu ahlâkî özellikler ve din duyguları için geçerli olmadığını düşünmektedir.²⁶

Sonuç olarak demek ki bu iki ana toplumsal yaşama tarzı, ekonomik faaliyet türleri, siyasî ve kültürel kurumları, ahlâkî-psikolojik özellikleri bakımından birbirlerinden belirgin bir biçimde ayrılmaktadırlar. Acaba onlardan her birini kendi içinde belirlemekte ve diğerinden ayırmakta bu sözünü ettiğimiz ekonomik, siyasî, kültürel, ahlâkî vb. cinsten olaylardan hangisi veya hangileri daha ağır basmaktadır? Başka deyişle acaba bu olay grupları arasında bir öncelik-sonralık iliş-

24 Riyâset ve mülk veya hükümdarlığın tanımları, özellikleri, aralarındaki ilişkiler için bkz. MB. 127-128, 139, 151, 188; MR. I. 262, 284, 306, 381, 382-383; MU. I. 321, 353, 386, 473, 475.

25 MB. 399-404; MR. II. 347-353; MU. II. 369-376.

26 Aşağıda "Uygurluğun Çöküşü ve Ahlâk" alt-bölümüne bkz.

kisi, birinin diğerlerini belirlemesi ve onlara damgasını vurması anlamında bazı bağlantılar mevcut mudur?

Bu konuda İbni Haldun'la ilgili olarak kesin bir yargıda bulunmak oldukça güçtür. Onun bu olay grupları arasında nedensel bağlantılar kurduğu kesindir. Ancak onun sosyolojisinde bu bağlantıları, tek yanlı (unilateral) nedensel bağlantılar olarak ortaya koymaktan ziyade, çok yanlı (multilateral) ve karşılıklı nedensel bağlantılar olarak tesis etmek istediğini söyleyebiliriz. Şüphesiz bu ele aldığı olaylar arasında bazılarına diğerlerine göre belli bir ağırlık ve öncelik, bir belirleyicilik tanımadığı anlamına gelmemektedir. Ama bu ağırlık ve öncelikleri tek yanlı ve dar bir belirleyicilik anlamında yorumlamamanın İbni Haldun'un düşüncesini daha doğru bir biçimde yansıtaacağını söyleyebiliriz.

Bu noktayı gözönünde tutmak kaydı ile yukarıda sordüğümüz soruya döner, gerek *bedevî* ve *hazerî umrân*ların kendilerini belirlemekte, gerekse birinden diğerine geçişte sözünü ettiğimiz olay grupları arasında hangisi veya hangilerine ağırlık verdiğini, bir öncelik ve belirleyicilik tanıdığını araştırırsak, onun, insanı toplumsallığa neyin ittiğini ve toplumun devamını neyin sağladığını araştırırken temele aldığı faktörlere diğerlerine göre daha bir ağırlık ve öncelik tanıdığını söyleyebiliriz. Bununla demek istediğimiz şudur: İbni Haldun insanî toplumsal hayatın zorunluluğunu göstermek isterken insanın hayatını sürdürebilmesi için gerekli besin maddelerini sağlamak, yırtıcı hayvanlardan korunmak üzere birtakım silahlar, araçlar yapmak ihtiyacından hareket etmektedir. Bu iki ihtiyaç onu diğer insanlarla temelde ekonomik bir işbirliğine ve işbölümüne itmektedir. Öte yandan toplumun devam edebilmesi için de yine yukarıda gördüğümüz üzere İbni Haldun onun üyeleri üzerinde bir otorite tesis edebilecek bir egemen, siyasî gücün varlığını zorunlu görmektedir. İşte o gerek *bedevî* ve *hazerî umrân*ların yapısını belirlerken, gerekse birinden diğerine geçişin açıklamasını vermek isterken de bu iki faktöre, yani ekonomik ve siyasî faktörlere diğerlerine göre daha ağırlık ve öncelik tanır gibi görünmektedir.

İbni Haldun'un sosyolojisi üzerinde çalışmalar yapan araştırmacı-lardan bir kısmı, sosyolojik açıklamalarında ekonomik karakterli olay-

lara öncelik verdiğini, insan gruplarını üretim tarzlarına göre sınıfladığını ileri sürerek onda tarihi materyalizmin bir öncüsünü görmektedirler.²⁷ Bunlar arasında Labica gibi onda Marksizmin “altyapı”, “üstyapı” kavramlarının başlangıçlarını bulanlar vardır.²⁸ Lacoste gibi onun toplumsal örgütlenmelerdeki gelişimi bir üretim gelişmesine bağladığını, siyasi ve entelektüel hayatın unsurlarını, ekonomik ve toplumsal gelişmenin fonksiyonunda ele almış olduğunu düşünenler vardır.²⁹

İbni Haldun’u tarihi materyalizmin öncülerinden biri olarak görenler, diğer bazı görüşleri yanında özellikle *Mukaddime*’deki bir cümleye dikkati çekmektedirler. *Bedevî* ve *hazerî umrân*ları incelemeye ve onların ana karakterlerini, özelliklerini sergilemeye başladığı *Mukaddime*’nin ikinci bölümünü İbni Haldun şu cümle ile başlatır: “Bil ki insan gruplarının (al-acyâl) yaşama şartlarındaki farklılıklar, insanların hayatlarını sürdürmek için takip ettikleri geçim yollarının farklılığının (ihtilâf nihlatihim min al-ma’âş) bir sonucudur.”³⁰ Daha sonra o bütün bölümü başlatan bu başlangıç ana önermesinden neyi kastettiğini daha iyi anlamamızı mümkün kılan şu düşünceleri ileri sürer: İnsanı toplum halinde yaşamaya iten şey, hayatını sürdürmek için başka insanlarla bir işbirliğine girmesi zorunluluğudur. Bu işbirliğinde insan önce temel ihtiyaçlarını doyurma yollarını arar ve bunun için insanlar çeşitli üretim faaliyetlerine girerler. Bunlardan biri deve, koyun, keçi, ipekböceği vb. gibi hayvanların yetiştiriciliğidir. Bir diğeri kendisinden ürün alınabilecek ağaçları dikmek, ekin ekme sureti ile yapılan tarım faaliyetidir. Bu iki üretim tarzı, bedevî *umrân*ın karakteristiklerini belirler. Bu iki cins faaliyet de insanı zorunlu olarak şehrin dışında tutar. Çünkü gerek hayvancılık, gerekse tarım için otağa, tarlaya, yani şehrin dışında olan şeylere ihtiyaç vardır.

Ancak bir yerden sonra insanların bu çabaları, asgari ve zorunlu ihtiyaçlarını karşılamak için gerekenden fazla bir üretimde bulun-

27 Bouthoul, *Ibn Khaldoun et sa Science Sociale*, s.29-30.

28 Labica, *Esquisse*, s.11.

29 Lacoste, *Naissance*, s.201-211 (Materialisme Historique et Conceptions Dialectiques) bölümü.

30 MB. 120; MR. I. 249; MU. I. 302 (?).

malarını doğurur. Bu andan itibaren hayat şartları iyileşmeye ve onlar artık bu zorunlu ihtiyaçların ötesinde, “zâid” birtakım ihtiyaçların doyurulması peşinde koşmaya başlarlar. Artık daha çok, daha iyi nitelikli besinler almaya, daha iyi giyinmeye, daha geniş ve rahat evlerde oturmaya başlarlar. Bu durum onları artık gerçekten yerleşik bir hayat sürmeye, daha büyük insan topluluklarını içine alan şehirler kurmaya götürür. Bunun sonucunda refah durumları daha da artmaya başlar. Yapılarını daha yüksek, daha güzel yaparlar, daha süslü giyinirler, daha kıymetli madenlerden yapılmış kap kacak içinde yemeklerini yemeye başlarlar. Bu safhada bu şehirlerde yaşayan insanlar artık hayvancılık ve tarımla meşgul olmazlar, geçimlerini sanayi (zanaatlar, ince zanaatlar) ve ticaretle sağlamaya koyulurlar. “İşte bu insanlara, şehirlerde yaşayanlar (al-hazar) denir.”³¹

Şimdi burada görüldüğü üzere İbni Haldun, gerçekten, gerek *bedevî*, gerek *hazerî umrânın* kendilerini, gerekse bunlar içindeki aşamaları ekonomik bir faaliyetin, üretim faaliyetinin özelliğine ilişkin terimlerle tanımlamak ister gibidir. Bu faaliyetin kendisi ise daha sonra bazı diğer toplumsal olaylara rengini vermektedir: *Bedevî umrânı* belirleyen başlıca özellik, hayvan yetiştiriciliği ve tarımdır. *Şehir umrânı* ise sanayi ve ticaret demektir. Hayvan yetiştiriciliği ve tarım, zorunlu olarak insanı şehrin dışına, kıra iter; sanayi ve ticaret ise yine zorunlu olarak büyük yerleşme merkezlerini, şehirleri gerektirir. Göçebelik ve yerleşik hayat, bunlardan doğacak bütün sonuçları ile birlikte üretim tarzındaki farklılıkların sonucudur. *Bedevî umrândan şehir umrânına* geçişi mümkün kılan ana unsur da *bedevî umrân* seviyesinde yapılan üretimin hacminde meydana gelen artışta aranmalıdır. Bu seviyede yapılan hayvancılık ve tarım, toplumun zorunlu ihtiyaçlarını karşılamak için gerekli olan ürünlerden fazlasını üretebildiği an bu insan doğasında saklı bulunan yeni ihtiyaçların ortaya çıkmasını mümkün kılmaktadır. Bu ihtiyaçlar doyurulmak için yeni üretim dallarını gerektirmekte, bu da *şehir umrânına* geçişi sağlamaktadır. Gerçekten İbni Haldun’a göre ticaret,

31 MB, 120-121; MR, I, 249-250; MU, I, 302-304.

bir toplumda ihtiyaç fazlası ürünün başka toplumlara götürülmesi, onlar karşılığında yeni ürünlerin getirilmesinden başka bir şey değildir. Sınai faaliyetlerin varlık şartı ise bir toplumda zorunlu ihtiyaçların sağlanması için gerekli iş gücünden fazla bir iş gücünün açığa çıkması ve bunun tarımsal olmayan birtakım etkinliklerde kullanılması imkânının ortaya çıkmasıdır. *Şehir umrânında* güzel san'atların, bilimlerin ortaya çıkması da bu durumla yakından ilişkilidir.³²

Bununla birlikte İbni Haldun insanî toplumsal hayatın mümkün olması için insanların biraraya gelip üretimde bulunmak üzere bir işbirliğine girme kararı almalarının yeterli olamayacağına inanmaktadır. Daha önce işaret ettiğimiz üzere, ona göre, toplumsal hayatın gerçekleşmesi için onun üyelerini birarada tutacak, birbirlerine zarar vermelerini önleyecek bir güce ve bu gücün temelinde olması gereken bir olaya ihtiyaç vardır; bu olay, egemenlik olayı veya siyasî olaydır. Bu egemenlik olayının biçimi, egemenliğin kuvvetli veya zayıf oluşu, kolaylıkla tahmin edilebileceği üzere, toplumsal hayatın biçimini, sağlamlık veya çürüklüğünü belirleyecektir. O halde egemenliğin kendisi ve onun ifadesi olan siyasî kurumların, devletin de *umrânın* kurucu unsurları arasında ekonomik nitelikli olaylar gibi ayrıcalıklı bir yeri olacaktır. Gerçekten ileride geniş olarak göstermeye çalışacağımız gibi, İbni Haldun için egemenlik veya devlet, *umrân* içinde ortaya çıkan çeşitli tipten olaylar ve kurumlar arasında *sıradan bir olay veya kurum* olarak görünmemektedir. Tersine İbni Haldun egemenlik ve devleti, *umrânın* bir çeşit varlık şartı olarak görmektedir. Onun kendi deyişine göre, "*mülk*", *umrânın* maddesini teşkil eden şeylerden biri değildir, "*umrânın* formudur." Nasıl ki felsefeye göre "form"suz bir "madde" olmazsa ve her madde, formu tarafından belirlenirse, içinde belli bir egemenlik biçimi olmayan bir *umrân* da olamaz ve o bu egemenlik biçimi tarafından belirlenir. Nasıl ki yine filozoflara göre form, maddeyi birlik içinde tutan, onun çözülmesini engelleyen bir ilke ise, her türlü egemenlik ve *mülk* de insan toplumlarını birlik içinde tutan, onla-

32 MB. 400; MR. II. 347-348; MU. II. 368.

rın çözülmesini önleyen ana ilkedir. Nasıl ki form ortadan kalktuğunda madde yalnız başına devam edemeyip ortadan kalkarsa, devlet çözül-
düğünde de *umrân* zorunlu olarak çözülür.³³ Bu konu ile ilgili olarak Mahdi'nin haklı olarak işaret ettiği gibi İbni Haldun'da devletin haya-
tı, toplumun veya *umrân*ın hayatı ile "co-extensive" gibidir; *umrân* ge-
rek mekânda, gerekse zamanda devletin hayatını paylaşır. Devlet geli-
şiğinde gelişir, devlet en yüksek noktasına eriştiğinde en mükemmel bi-
çimini bulur; devlet çözüldüğünde, çözülür. *Umrân*ın uzanabildiği böl-
geler, devletin elinin uzanabildiği bölgelerle aynıdır.³⁴

Bu durum İbni Haldun'un *bedevî* ve *hazerî umrân*ları belirle-
mek için kullandığı kavramlarda, ölçütlerde de gözlenebilir. Çünkü o,
onları bir yandan yukarıda söylediğimiz gibi ekonomik terimlerle (te-
mel ihtiyaçlar için üretim, hayvancılık ve tarım-temel olmayan [zâid]
ihtiyaçlar için üretim, sanayi ve ticaret) belirlemektedir. Ama öte yan-
dan onları birbirinden ayırmakta siyasî nitelikli bazı ölçütler de kul-
lanılmaktadır. Bu bakımdan onlara bakarsak İbni Haldun'a göre *bede-
vî umrân*, içinde henüz *mülk*ün, yani devletin ortaya çıkmadığı, onun
ancak taslak biçimlerinin yani reisliğin (*riyâsa*) görüldüğü bir *umrân*-
dır. Buna karşılık *hazerî umrân*, devletle özdeşdir. Bundan ötürü bu bi-
rinciden ikinciye geçişi, "riyaser"ten "mülk"e, kabile reisliğinden hü-
kümdarlığa geçiş olarak da düşünebiliriz. Sonra İbni Haldun'a göre,
*şehirleşme devleti yaratmaktan çok devlet şehirleşmeyi yaratıyor gibi-
dir*. İbni Haldun büyük şehir *umrân*larının kuvvetli devletlerin olduk-
ları yerlerde ortaya çıktığını söylemektedir. Sonra yine o *şehir umrâ-
n*ında ekonomik faaliyetlerin bozulmasını, devletin çözülmesini başla-
tan olaylar arasında en önemli, hatta birinci dereceden bir etken ola-
rak görmektedir; ama öte yandan o devletin çözülmeye başlamasını da
ekonomik hayatın bozulmaya başlamasının en önemli nedeni olarak
görmektedir. Bu bağlamda İbni Haldun'un devletin ekonomik hayat-
taki talep yaratıcı, düzenleyici fonksiyonlarına çok önem verdiğini gö-

33 MB. 287, 371, 376; MR. II. 104, 291, 300-301; MU. II. 77, 295 (?), 308 (?).

34 Mahdi, *İbni Khaldûn's Philosophy*, s.203-204.

rüyuyoruz. Ona göre bir *şehir umrân*ında ekonomik hayatın en canlı olduğu yer, devletin merkezinin (al-makarr) bulunduğu yerdir. Çünkü burada devlet sahibi bulunmaktadır. Devlet sahibi gerek etrafındakilere yaptığı bağışlarla onların ekonomik hayatta talep yaratıcı bir duruma geçmelerini sağlar, gerekse bizzat kendisi birtakım hanlar, saraylar, camiler, büyük binalar yaptırtmak suretiyle ekonomik hayatı canlı tutmaya katkıda bulunur. “Devlet, en büyük pazar yeridir (al-sûk al-a’zam).”³⁵ Nihayet bir başka önemli yanı ile devlet çeşitli kurumları ile ekonomik hayatın düzen içinde gerçekleşmesini ve gelişmesini sağlar: İbni Haldun’a göre her türlü ekonomik faaliyetin temel hedefi “kâr”dır. Böyle bir faaliyette bulunan kişi, onun sonucunda ortaya çıkacak kârı elinde tutmak ve ona istediği gibi tasarrufta bulunmak ister. İşte devlet bu kârı ve onun dönüştüğü şeyleri, yani malı mülkü koruduğu sürece ekonomik faaliyetler gelişir, çoğalır. Bunun tersi durum, yani devletin kendisinin ekonomik hayata âdil olmayan müdahaleleri, haksız vergilerle bu kârlara göz dikmesi, hele insanların mallarına, paralarına istediği gibi el koyarak mülkiyete tecavüzü, ekonomik hayatı felce uğratar, soysuzlaştırır. Bunun sonucunda devlet, varlığını sürdürmek için muhtaç olduğu vergilerle elde ettiği gelir kaynaklarını kaybeder, ordusunu, memurlarını besleyemez hale gelir. Bu ise onu çözülme ve yıkıma götürür.³⁶

O halde kısaca İbni Haldun için, siyasî egemenlik *umrân*ın varlık şartıdır ve siyasî cinsten olaylar da toplumda meydana gelen olaylar arasında ekonomik nitelikli olaylar kadar, hatta belki onlardan daha önemli, daha ağırlığı ve belirleyiciliği olan olaylardır. O zaman burada şu soru ortaya çıkar: Siyasî egemenliğin ve onun en yüksek bir biçimi olan *mülk*ün, devletin kaynağı nedir? O, bir toplum içinde nasıl ve hangi şartlar altında ortaya çıkmaktadır? Bir insan topluluğu içinde siyasî egemenliği ellerine geçirenler bunu ne sayesinde ve nasıl bir süreç sonunda başarmaktadırlar?

35 MB. 286, 369, 403; MR. II. 102-103, 287, 352; MU. II. 74-75, 289-290.

36 MB. 281-283, 286-287, 296-298; MR. II. 93-96, 103-104, 122-124; MU. II. 63-68, 76-77, 102-105.

Bu soruların cevaplarını araştıran İbni Haldun, ortaya yine çok tanınmış bir kavramını atmakta ve ona dayanarak bir “devletin oluşumu” teorisi geliştirmektedir. Bu, *asabiye* kavramıdır.

ASABIYE VE BEDEVÎ UMRÂNDAN HAZERÎ UMRÂNA VEYA ŞEHİR UYGARLIĞINA GEÇİŞ

Asabiye nedir? Kaynağı, niteliği nedir? Ne cinsten bir ilkedir? İşlevi nedir? İbni Haldun’un sosyolojisi ve özellikle devlet felsefesi üzerinde inceleme yapan hemen bütün araştırmacılar bugüne kadar *asabiye*yi bu sorular etrafında anlamaya, açıklamaya çalışmışlardır. Bunun sonunda ortaya birbirinden oldukça farklı anlayışlar çıkmış, terim Batı dillerine bu farklılığı yansıtan bir biçimde farklı karşılıklarla çevrilmiştir. Bazıları onu “grup duygusu” (group feeling, public spirit, esprit de corps, Gemeinsinn, Gemeingefühl) olarak karşılamışlardır. Bazılarına göre onun “toplumsal dayanışma duygusu, bilinci” (social solidarity, Solidaritaet) olarak anlaşılması ve böylece çevrilmesi gerekir. Hatta ondan “vatanperverlik, millîi duygu, milliyetçilik” (patriotisme, sentiment national, nationalisme) kavramlarının anlaşılmasının mümkün olduğunu ileri sürenler dahi olmuştur.³⁷

Onun bu şekilde farklı anlaşılma ve yorumlanması, farklı kavramlarla karşılanması ve çevrilmesi olayının nedeni, gerçekten de İbni Haldun’un *asabiye*yi çok karmaşık bir kavram olarak ortaya atmasıdır. *Mukaddime*’de basit olarak İbni Haldun’un bu kelimeyi kullandı-

37 De Slane ve onu takiben Bouthoul, “asabiye”yi “esprit de corps” olarak çevirmektedirler (Bouthoul, *Ibn Khaldoun*, s.56). Kremer, onu “Gemeinsinn, Gemeingefühl, Stammgeist” olarak karşılamaktadır (A. von Kremer, *Ibn Chaldun und seine Culturgeschichte der islamischen Reiche*, Viyana, 1879, s.601, 602, 606, 610). Schimmel ve ‘Ayad da onu “Gemeinsinn, Gemeingefühl” olarak almaktadırlar (Schimmel, *Ausgewählte Abschnitte*, s.37; M. K. ‘Ayad, *Die Gesellschafts- und Gesellschaftslehre Ibn Halduns*, Stuttgart ve Berlin, 1930, s.175, 203). Rosenthal onu “group feeling”, Mahdi ise “social solidarity” veya sadece “solidarity” olarak İngilizceye çevirmektedirler (MR. I. 261, 263, Mahdi, *Ibn Khaldun’s Philosophy*, s.196). Asabiye kavramının tahlilleri ile ilgili olarak daha geniş bilgi için bkz. H. Ritter, *Irrational Solidarity Groups: A Socio-Psychological Study in Connection with Ibn Khaldun, Oriens*, Leiden, 1948, I. s.1-44; T. Khemiri, *Der Asabija-Begriff in der Muqaddima des Ibn Haldun. Der Islâm*, Berlin, 1936, XXI-II, s.163-188.

ğı yerlerin bir sayımı bile bize bunu göstermektedir. Bu yerlerde onun, *asabiye*yı birbirinden farklı birçok toplumsal birimde yine birbirinden farklı gibi görünen çeşitli toplumsal olaylar vesilesi ile zikrettiğini görüyoruz. Bununla birlikte bütün bu farklı birimlerde, farklı yer ve kullarımlarında *asabiye* kavramının temel bazı özelliklerinin mevcut olduğu da gözden kaçmamaktadır. İşte bizce bu temel özelliklerini yakalamak için tutulması gereken en doğru yol, onun kaynağına bakmak, ne cinsten bir ilke olduğunu araştırmak, en önemlisi İbni Haldun'un onunla "hangi tip olayları" açıklamak istediğini tespit etmek, yani onun işlevini belirlemektir.

İbni Haldun *asabiye*yı ilk olarak *Mukaddime*'de bedevî *umrân*-da ortaya çıkan bir olay ve böyle bir toplumsal örgütlenme seviyesinde yaşayan bir grubun dıştan gelecek tehlikelere karşı kendisini kurumasının ilkesi olarak ele almaktadır. İbni Haldun'a göre bedevî *umrân* seviyesindeki bir örgütlenmede hayat, *şehir umrânı* seviyesindeki hayata göre çok daha zordur; böyle bir hayat seviyesinde yaşayan bir grup diğer seviyede yaşayan bir gruba göre çok daha büyük tehlikeler içindedir. Bu tehlikelerin en büyüğü, gerek bu grup içinde yaşayan diğer bireylerden, gerekse bu grubun dışındaki diğer grupların bireylerinden kişinin canına, malına zarar verme yönünde gelecek olan ve insanın kötü, hayvanî yanından kaynaklanan tehlikedir. Şehirler söz konusu olduğunda bir grup içindeki üyeleri bu grubun diğer üyelerinden gelebilecek bir saldırıya karşı koruyan egemen bir otorite, devlet vardır. Bu aynı otorite, yani devlet, meslekten bir koruyucular zümresi (askerler, ordu, polis) ve diğer bazı yan tedbirlerle (şehirleri çevreleyen kale duvarları) bu grubu dıştan gelecek tehlikelere karşı da koruma görevini üstlenir. Ancak bedevî örgütlenme seviyesinde yaşayan gruplarda bu tip bir kurum ve onun koruyucu tedbirleri mevcut değildir. Burada aşiretler, kabileler şeklindeki örgütlenmede, kabile reisinin temelde diğer üyelerin kendisine karşı duydukları büyük saygı, ululama üzerine dayanan bir otoritesi söz konusudur. Bu otoritesi sayesinde o grubunun diğer üyeleri üzerine yükselir ve onların birbirlerine olan ilişkilerinde hâkim, düzenleyici bir rol oynar. Gruba dıştan gelecek bir

tehlike, saldırı durumunda da kabilenin cesaretleri ile tanınmış eli silah tutan genç üyeleri kendiliklerinden ortaya çıkarlar ve bu tehlikeyi savuşturmak için dövüşürler. Böyle bir tehlike karşısında bu şekilde ortaya atılıp kabilelerini böyle canla başla savunmaları için, onların birbirlerine karşı bir yakınlık duymaları gerekir. Böyle bir yakınlık duygusunu duymaları için de onları birbirlerine bağlayan bazı bağların olması gerekir. Ancak böyle birtakım bağların olduğu, bunun sonunda böyle bir duyguyu paylaşmaları, bunun onları birbirleriyle birleştirmesi, kenetlemesi, bunun da dışarıdakiler tarafından bilinmesi, dolayısı ile muhtemel saldırı heveslerinin kırılması durumunda bu grup emniyette olabilir ve hayatını sürdürebilir.³⁸

İşte bu bedevî *umrân* seviyesindeki toplumsal örgütlenmelerde ortaya çıkan, bu seviyede yaşayan bir grubun üyelerini birbirlerine bazı yakınlık duyguları ile birleştiren, onları dış bir tehlike karşısında grubu birlikte savunmaya ve korumaya iten, ayrıca bu grup reisine kendisine karşı duyulan büyük saygıdan doğan temelde “ahlâkî” diyebileceğimiz otoritesini veren şeye İbni Haldun “*asabiye*” adını vermektedir. Bu yakınlık duygusunun temeline de esas olarak yakın veya uzak bir “kan bağıllığı”nı, yani biyolojik bir olayı koymaktadır.³⁹ Çünkü ona göre bu sözü edilen bedevî grubun üyeleri, birbirlerine aynı aileden, aynı soydan, atadan gelmeleri anlamında birtakım biyolojik bağlarla bağılırlar ve kendilerini de böyle görmektedirler.

Gerçekten, *asabiye* kelimesinin kendisi ile yakından ilişkili olduğu “*asaba*” kelimesine bakarsak Arapçada onun, birbirlerine baba tarafından aynı soydan gelmelerinden ötürü akrabalık, kan bağıllığı ile bağlı kişilerden oluşan bir grubu, topluluğu ifade etmek için kullanıldığını görüyoruz. Bunun yanında yine bu anlamla bağıntılı olarak “*isâba*” ve “*usba*” kelimeleri de grup, topluluk anlamlarına gelmektedir.⁴⁰ Bu anlamları birleştirdiğimizde *asabiye* teriminin “baba tarafından birbirleriyle akraba olanların meydana getirdiği grup ve bu gruba giren

38 MB. 127-128; MR. I. 262-263; MU. I. 321-322.

39 MB. 128-129, 295; MR. I. 263, 264; II. 120; MU. I. 322-324, II. 98.

40 Belot, *al-Farâ'id*, s.498-499.

üyelerin birbirlerine karşı duydukları yakınlık, dayanışma duygusu” anlamlarını içerdiğini görüyoruz. Nitekim İbni Haldun’a gelinceye kadar bu kelimenin Arap literatürü ve hukukunda bu anlamlarında kullanılmış olduğunu tespit ediyoruz. Birinin kendi ailesini, kabilesini korumakta gösterdiği eğilim, haklı veya haksız olsun kendi grubunu gözetmesi, tarafını tutması hep bu terimle ifade edilegelmiştir.⁴¹ Yine İslâm, onu bu alışlagelen anlamında Müslüman cemaatinin üyelerinin birbirleriyle kardeş oldukları temel fikrine aykırı düşen bir şey olarak gördüğü için İbni Haldun’un da işaret edeceği üzere reddetmek istemiştir.⁴²

Bununla birlikte İbni Haldun bu kelimeyi de *umrân* kelimesinde olduğu gibi yine esaslı bazı değişikliklere uğratmaktadır. Bu onun *asabiyye*yi özellikle soyutlaştırarak yukarıda gördüğümüz üzere özünde toplumsal bir olayı, yani “toplumsallık”ı (sociabilité) açıklamak üzere sosyolojik bir kavram olarak belirleme yönünde gösterdiği çabasında ortaya çıkmaktadır. Öte yandan onun bu duygunun temeline yukarıda işaret ettiğimiz salt kan bağılılığını aşan bazı unsurları koymak yönünde bir çabası olduğu da görülmektedir. Söylemek istediğimizi açıklayalım:

İbni Haldun yukarıda işaret ettiğimiz üzere, *asabiyye*yi ilke olarak ve aslî şeklinde bedevî *umrân* seviyesinde ortaya çıkan bir olay olarak tanımlamaktadır. Burada o yine her şeyden önce bu grubun üyelerini birarada tutan bir toplumsallık faktörü olarak belirlenmektedir. İşte bu temel özelliği İbni Haldun’un onu geniş ve türemiş anlamı ile “her türlü toplumsal birim”de onların üyelerini birbirlerine yaklaştıran, bu üyelere “biz” bilinci veren, dolayısı ile toplumu mümkün kılan bir ilke olarak görmesini sağlamaktadır. Bu noktadan hareket eden İbni Haldun bir defa bedevî *umrân* seviyesinde yaşayan kabileler gibi çağdaş deyimle her türlü “cemaat” tipi toplumsal örgütlenmelerde, onları mümkün kılan bir *asabiyye*nin varlığını kabul eder gibidir. Ayrıca o *şehir umrânı* seviyesinde, şehirlerde yaşayan insanların evlilikler dolayısıyla birbirleriyle girmiş oldukları ilişkiler sonucunda ortaya çı-

41 İbni Haldun, *Mukaddime* I. Türkçeye çev. Turan Dursun, Ankara, 1977, Onur Yay., s.404-406, 54 numaralı not.

42 MB. 202, 203; MR. I. 414-415, 416; MU. I. 510, 512.

kan ailelerde de bir *asabiye*nin varlığından söz edilebileceği görüşündedir. Ona göre bedevî örgütlenme aşamasında aileler ve kabileler arasında görülen dostluklar ve düşmanlıklar, bu *asabiye* grupları olan aileler arasında da görülür. Özellikle *şehir umrânı* zayıfladığı, şehirde merkezî otoritenin çözülmeye başladığı zamanlar, insanlar kendi başlarının çaresine bakmak zorunda kaldıklarında bu aileler ve gruplar ve onların *asabiyeleri* tekrar işlev kazanır.⁴³

Sonra yine İbni Haldun *şehir umrânında* *mülk* sahibi iktidara geçtikten, kendi kabilesinin ileri gelenlerini ortadan kaldırarak onların yerine kabilesinden olmayan bazı “mevlâ”ları geçirdikten, yani askerî ve sivil bürokratlar zümresini oluşturduktan sonra onlarla bu *mülk* sahibi arasında yine belli bir *asabiye* duygusunun meydana gelmesinden söz etmektedir. Yani ona göre bu kişi ile kendi kabilesi arasındaki *asabiye* çözüldükten sonra bu sefer onunla bu yeni gruplar arasında yeni bir *asabiye* ortaya çıkmaktadır.⁴⁴

Sonra yine İbni Haldun *asabiye* kavramını analiz ederken esas olarak bir “kabile” veya “aşiret” toplumsal biriminden hareket etmektedir. Bununla birlikte bunlar içindeki “aile, ev (bayt)” sayısı kadar bağımsız *asabiyelerin* varlığını da kabul etmektedir. Devletin oluşum süreci ile ilgili olarak İbni Haldun’un verdiği açıklamaya göre bu bağımsız aile (bayt) *asabiyeleri* birbirleriyle ilişkiye girdiklerinde en kuvvetli *asabiye*ye sahip olan aile diğer aileleri etkisi altına almakta, yenilenler yenenin *asabiyesini* benimseyerek, ona katılarak daha büyük bir birim, yani sözü edilen kabileyi meydana getirmektedir. Birbirlerinden farklı *asabiyelere* sahip olan kabileler de birbirleriyle karşılaştıklarında, çatıştıklarında, daha kuvvetli bir *asabiye*ye sahip olan kabile diğerini veya diğerlerini sindirmekte, böylece bu kabilenin başkanlığında bir kabileler konfederasyonu oluşmaktadır.⁴⁵

O halde görüldüğü gibi İbni Haldun aileden başlayarak, kabile, kabile birliği, devlet sahibi ile devlet görevlilerinin meydana getirdiği

43 MB. 377-379; MR. II. 302-305; MU. II. 311-315.

44 MB. 295; MR. II. 120; MU. II. 98.

45 MB. 139-140; MR. I. 284-286; MU. I. 352-355.

grup gibi çeşitli toplumsal birimlerde çeşitli *asabiye*lerin varlığını kabul etmektedir. İşte bu şekli ile *asabiye*, en geniş anlamda bir toplumsal ilkesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Yine bu niteliği ile İbni Haldun'un düşüncesine çok aykırı düşmeksizin tinsel ümmet gibi en geniş bir toplumsal birimde dahi bir *asabiye*nin varlığından söz edilebilir. Bununla birlikte İbni Haldun bütün bu toplumsal birimlerde *asabiye*nin aynı "kuvvette" olamayacağını düşünmektedir. Bununla ilgili olarak da aile ve kabile gibi "cemaat" tipinde örgütlenmiş toplumsal birimlerde diğer birimlere nazaran onun daha saf bir biçimde, daha kuvvetli bir ölçüde bulunduğunu kabul etmektedir. Gerçekten İbni Haldun'a göre bir *asabiye*nin azlığından, çokluğundan, kuvvetlilik veya zayıflığından bahsedilebilir. Daha kuvvetli bir *asabiye*, kendisinden pay alan üyeleri arasındaki yakınlık duygusunun, dayanışma bilincinin daha kuvvetli, daha güçlü olduğu bir *asabiye*dir. Bu bakımdan cemaat tipindeki toplumsal örgütlenmeler daha kuvvetli, daha etkin *asabiye*leri içlerinde barındırırlar. Bunun da en iyi örnekleri, yukarıda söylediğimiz gibi aile ve kabiledir.

Burada *asabiye*nin kaynağı ile ilgili ikinci bir noktaya geçebiliriz. Bir aile veya kabile, temelde, kan bağılılığına dayalı üyelerin oluşturduğu bir toplumsal birimdir. Gerçekten de yukarıda temas ettiğimiz üzere İbni Haldun *asabiye*nin kaynağında en önemli unsur olarak böyle bir kan bağılılığını görmektedir. Bununla birlikte İbni Haldun salt kan bağılılığından başka bazı faktörlerin de insanlar arasında ortak bir dayanışma duygusunun oluşmasına katkısı olabileceğini düşünmektedir. Ona göre insanın, kendileri ile uzun bir zaman süresi içinde aynı çevreyi, aynı hayat tarzını, aynı tehlikeleri paylaştığı diğer insanlara karşı, bu insanlar kendisi ile aynı kanı, aynı ataları paylaşmasalar da, bir yakınlık, şefkat ve merhamet, bir koruma duygusu geliştirdiği bir gerçektir. Hatta o uzun bir zaman süresi boyunca birarada yaşayan birçok kuşak söz konusu olduğunda, insanın kendileri ile aynı soydan geldiklerine inandığı diğer akrabaları ile varlığını kabul ettiği ortak kan bağılılığının daha ziyade "hayâlî" bir şey olduğunu düşünmektedir. Çünkü ona göre böyle bir durumda sözü edilen ortak kan veya ata

bağlılığı artık ispat edilemez bir şey halini alır.⁴⁶ Onun yerine uzun zamandan beri birlikte ve yakın yaşama, birlikte büyüme, aynı süt annesinden, eğitimden geçme, dostça arkadaşlık ilişkisinin, tek cümle ile hayata ve ölüme ait her şeyi ortaklaşa paylaşma ilişkisinin belirlediği bir bağlılık, yakınlık duygusu geçer. Nitekim İbni Haldun azad edilmiş köleler, korunacaklarına ant içilmiş kimselerle bunların efendileri veya koruyucuları arasında bu tip ilişkilerin oluştuğunu, dolayısı ile aralarında kan bağlılıklarına dayanan *asabiye*ler gibi hakikî *asabiye*lerin doğduğunu kabul etmektedir.⁴⁷

O halde *asabiye*, kan bağlılığının veya onun yerini tutabilecek birlikte ve uzun yaşama, yakın ilişkilerde bulunma, aynı hayat ve çevre şartlarını paylaşmanın doğurduğu, bu özelliklere sahip her türlü toplumsal birimde ortaya çıkan ve böyle bir grubun üyelerini birbirlerine şefkat, merhamet, sorumluluk gibi yakınlık bağları ve bilinci ile bağlayan bir dayanışma duygusu, toplumsallık faktörüdür.

Ancak İbni Haldun'un *asabiye* hakkındaki açıklamaları ve ona verdirdiği görev bununla bitmemektedir. *Asabiye*nin ona göre en aşağı bu birinci, yani toplumsallık faktörü olması kadar, hatta ondan da önemli ikinci bir görev ve işlevi daha vardır ki bu, "egemenliğin ve *mülk*'ün sağlayıcı ilkesi" olmasıdır. Başka deyişle *asabiye*, İbni Haldun için, bir insan grubunun başka bir insan grubu üzerine egemenliğini kurması ve giderek devletin oluşturulması olayının temelinde bulunan ana açıklayıcı faktördür. İbni Haldun'a göre insan için toplumun, toplum için ise egemenliğin zorunlu olduğunu biliyoruz. İşte egemenliğin en yüksek seviyeden bir ifadesi olan *mülk* veya devlet için de *asabiye* zorunludur. *Asabiye*, en genel olarak her türlü toplumsal örgütlenmede egemenliğin kaynağında bulunur; daha özel olarak da onun en mükemmel biçimi olan devlete ve onunla özdeş olan şehir uygarlığına geçişi mümkün kılar. Başka deyişle bazı İbni Haldun araştırmacıları tarafından güzel bir biçimde ifade edildiği gibi "asabiye, tek yaratıcı siya-

46 MB. 129, 184; MR. I. 265, 374; MU. I. 325, 463.

47 MB. 184-185; MR. I. 374-377, MU. I. 460-467.

sî faktör",⁴⁸ devletlerin oluşumunun hesabını veren hareket ettirici kuvvettir.⁴⁹

Egemenlik olayı ile ilgili olarak toplumsal evrimin İbni Haldun'a göre belli bazı aşamalardan geçtiği anlaşılmaktadır. O bunlardan birincisini, *umrân*ın hemen her bakımdan en ilkel bir seviyesi olarak gördüğü deve hayvancılığı ile geçinen göçebe halkların, özellikle Arapların temsil ettiği toplumsal grupların hayatında görmektedir. Ona göre bu hayat tarzı içinde yaşayan grupların ekonomik faaliyetlerinde varlığı gözlemlenen ilkelliklerine siyasi bakımdan da son derece ilkel bir tarzda örgütlenmeleri, belki daha doğrusu örgütlenmemeleri karşılık olmaktadır. İbni Haldun bu Arapların hayat tarzlarını incelediğinde onların hemen her bakımdan *umrâna* karşıt birtakım özellikleri olduğunu görmektedir. Ona göre bu insanlar tam anlamı ile göçebedirler; hayatlarını koyun, sığır gibi hayvanları yetiştirerek devam ettiren diğer benzeri göçebe halklardan daha göçebedirler. Bu ikinciler otsuz ve susuz yörelere açılmak durumunda olmadıkları, bundan dolayı bazen konup bazen göçerek yaşadıkları halde birinciler hayvanları, yani develeri için yerleşme merkezlerine nispeten yakın olan otlaklar yetmediği ve onların doğumları için çölün sıcak kumlarına ihtiyaçları olduğundan çöle daha fazla açılmak zorundadırlar.⁵⁰ Bu sürekli göçebelik ve çölün güçlükler ve tehlikelerle dolu hayat şartları, bu insanları en vahşi, hatta şehir halkları ile karşılaştırılırsa adeta yırtıcı hayvanlar düzeyinde bulunan varlıklar yapmaktadır. Bu insanlar sürekli olarak yer değiştirmek zorundadırlar. Bu ise İbni Haldun'a göre *umrân*ın tam karşıtıdır. Çünkü *umrân*, bir yere bağlanmayı, yerleşmeyi gerektirir. Sonra bu insanlar, tahrip edici ve yağmacıdırlar. Önerine çıkan ve kendilerini korumaktan aciz halklarla karşılaştıklarında onları hem de sistemsiz bir şekilde, tam anlamı ile tahripkâr bir tarzda yağmalamaktan başka bir şey düşünmezler. Öyle ki ocakları için taşlara ihtiyaçları olduğunda binaları yıkıp taşlarını bu amaçla kullan-

48 E. Rosenthal, *A North African*, s.6.

49 E. Rosenthal, *Gedanken*, s. 1 (die Asabija als motorische Kraft im staatlichen Geschehen...)

50 MB. 121, 129; MR. I. 251, 265; MU. I. 306, 326.

maktan çekinmezler. Çadırları için direklere ihtiyaçları olduğunda da akıllarına gelen ilk şey, evlerin tavanlarındaki direklere saldırmaktır. Bu da İbni Haldun'a göre tam anlamı ile *umrâna* karşıtır; çünkü *umrân* yıkmayı değil, yapmayı (binâ) gerektirir. Sonra daha da önemlisi bu insanlar kanunlar içinde yaşamazlar. Ne kendilerini herhangi bir otoriteye (hukm) bağımlı kılmak isterler, ne de yendikleri, yağmaladıkları toplumlarda böyle bir otorite tesis edip bir kanun düzenini uygulamaya kalkarlar. Bunu da İbni Haldun *umrân*'ın tam karşıtı bir özellik olarak görmektedir. Çünkü *umrân*, bir otoriteye uyma ve yönetim gerektirir.⁵¹

Kısaca bu adamların gerek kendi aralarında, gerekse hâkim oldukları yerlerde, İbni Haldun'un kendi deyişi ile adeta bir "anarşi" (favza) hüküm sürer. Bunlar kendi aralarında sürekli çekişme halindedirler. Onlardan birinin diğerinin, bu diğeri babası, oğlu veya ailesinden bir ileri geleni, büyüğü olsa dahi, hükmü altına girmeyi kabul etmesi çok nadirdir. Bu çok nadir durum da özellikle dış zorlamalar altında birlikte olduğu kişilerin oluşturduğu gruba dıştan bir saldırı tehlikesi ortaya çıktığında söz konusu olur. Böyle bir durumda onların geçici olarak birinin emri altına girdikleri görülür. Ama bu durumda dahi sözü edilen kişi onları hoş tutmak, kendileriyle bir çatışmaya girmek zorundadır. Çünkü aksi takdirde bunun hem kendisinin hem de onların sonu olacağını bilir.⁵²

İbni Haldun işte deve hayvancılığı ile geçinen göçebe Arapların temsil ettiği bu toplumsal örgütlenmeyi, toplumsal evrimde ilk basamak olarak görmektedir. Bir bakıma bu basamak, toplum-öncesi durumla gerçek toplum durumu arasında bir basamak gibi görünmektedir. Çünkü İbni Haldun'un tasvirine göre bu, temelde "anarşik" olarak nitelendirilebilecek bir toplumsallık durumunu yansıtmaktadır. Bununla birlikte burada yine de birtakım insanların birarada bulunması ve geçici de olsa dış bir tehlike söz konusu olduğunda bir otorite

51 MB. 149-151, 151-152; MR. I. 302-305, 306-307; MU. I. 380-384, 386-387.

52 MB. 150-151; MR. I. 304-306; MU. I. 383-386.

tenin emri altına girmesi söz konusudur. Yani burada egemenlik olayı geçici ve çok ilkel bir biçimde olsa da zaman zaman ortaya çıkmaktadır. *Asabiyyenin* kendisine gelince, İbni Haldun onun bu devrede de mevcut olduğunu söylemektedir. Ancak ilginç bir şekilde o da çok ilkel ve taslak bir biçimde, sadece bu gruba dışarıdan sözünü ettiğimiz tehlike yöneltildiğinde onun üyelerini birbirleriyle dayanışmaya iten bir savunma duygusu olarak ortaya çıkmaktadır. İbni Haldun'un kendi deyişi ile bu, ancak "savunmaya dönük doğal" (*asabiyya allati bi-hâ al-mudâfa'a*) bir *asabiyye*dir.⁵³

Bu devrenin bir üstünde İbni Haldun'un daha önce de sözünü ettiğimiz asıl "cemaat" tipi özellikleri gösteren kabile hayatını ve bunun siyasi ifadesi olan "riyâset" devresini gördüğünü resit ediyoruz. Bu devreyi gerek bir önceki, siyasi bakımdan bireylerin adeta kendi başlarına buyruk, atomlar gibi birbirlerinden bağımsız olarak yaşadıkları "anarşik" devreden, gerekse bir sonraki "mülk" devresinden ayıran bazı özellikler vardır. Bir öncekinden farklı olarak burada artık bir liderin (kabile reisinin) otoritesi ve ona itaat edilmesi (*matbû'îyya*) söz konusudur. Ancak bu otorite, kararlarını zorla uygulatabilecek bir güç (kahr) sahip değildir. Buna karşılık İbni Haldun'a göre "mülk", tam olarak egemen olmadır (tagallub) ve kararlarını zorla uygulatma gücüdür (kahr).⁵⁴

Asabiyyenin kendisine gelince, İbni Haldun asıl gerçek ve yaratıcı anlamında *asabiyyenin* bu devrede ortaya çıktığını düşünmektedir. Dolayısı ile özünü iyi yakalamak için bizim de onun bu devredeki niteliklerine bakmamız gerekmektedir. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi *asabiyye*, kaynağını bu devredeki kırsal hayatın bazı özelliklerinde bulmaktadır. İbni Haldun'un tasvirlerinden çıkardığımıza göre bu devre, tipik bir "cemaat" şeklinde toplumsal örgütlenme devresidir. Bir cemaat yapısını karakterize eden en önemli unsur, "biz" bilinci, üyeler arasında son derecede gelişmiştir. Gruba dışarıdan bir tehlike söz ko-

53 MB. 151; MR. I. 306; MU. I. 386.

54 MB. 139, 151; MR. I. 284, 306; MU. I. 353, 386.

nusu olduğunda onun eli silah tutan gençleri kendiliklerinden ortaya fırlatmaktadırlar. Egemenlik olayı da henüz grup içinde keskin boyutları, idare edenler ve idare edilenler kesin ayrımı ile ortaya çıkmamıştır. Grup üyelerini birbirlerine bağlayan en önemli bağ da hâlâ esas itibarıyla bir kan bağılığıdır.

İşte burada *asabiye*, hem dış gruplara karşı grubu savunma ilkesi, hem de grup liderine grubun geri kalan üyeleri üzerinde sahip olduğu otoritesini temellendirme ilkesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Birinci niteliğiyle, o, daha ziyade toplumsallık ilkesidir; ikinci niteliği ile ise siyasî bir ilke olmaya namzettir. İbni Haldun'un kendi deyimi ile burada o bir yandan "savunmaya dönük tabii" bir *asabiye* niteliklerini korumakla birlikte, öte yandan sonuçta *mülk*ü gerçekleştirecek olan "saldırıya dönük" bir *asabiye* olma fırsatını aramaktadır. Çünkü bu devredeki tasvirinden İbni Haldun'un *asabiye*nin yapısında belli bir değişim veya gelişimin varlığını kabul ettiği görülmektedir. Bir önceki devrede *asabiye*nin dıştan bir tehlike söz konusu olduğunda grubun üyelerini geçici olarak biraraya getiren ve bu tehlikeyi savuşturmaya yönelen tamamen "savunmaya dönük" bir *asabiye* olduğunu biliyoruz. Bu devrede de *asabiye* bu vasıflarını korumaktadır. O, grubun kendi kendisini tasdik ve başkalarına karşı savunması ilkesidir. Bununla birlikte öyle anlaşılmaktadır ki o bir yandan grup içindeki liderin otoritesini gitgide daha belirginleştirirken, öte yandan bu grup aracılığı ile, uygun şartlar doğar doğmaz, başka grupları hüküm altına alma, kendisini onlara da tasdik ettirmenin yollarını aramaktadır, yani artık "saldırı"ya dönmektedir. Nitekim bu niteliği ile başka kabileleri, başka grupları sözünü ettiğimiz kabilenin veya grubun egemenliği altına sokmakta, bunun sonunda mülkün ve devletin kurulmasına giden süreci başlatmaktadır. İbni Haldun aslında *asabiye*nin özünde meydana gelen bu dönüşümün nedenleri hakkında bize ayrıntılı bir açıklama vermemektedir. Daha ziyade insan tabiatına ilişkin bazı gözlemlerini *asabiye*nin yapısında meydana gelen bu değişimlerin temeline yerleştirmek istemektedir. Bu gözlemlerinin kendisine gösterdiği şey, insanın doğuştan başkalarına hükmetmek, kudretli olmak isteği içinde oldu-

ğu, bunu gerçekleştirebilecek şartlar doğar doğmaz bu kudret iradesinin tatminine yöneldiğidir.⁵⁵ O halde kendisinde bir değişme meydana gelen belki *asabiye*nin kendisi değil, sözü edilen grup ve gruptaki insanlardır. Belli bir zamana kadar başkalarına saldırmayı düşünecek kadar güçlü olmayan bir grup, bir noktadan itibaren içinde meydana gelen bazı değişmeler sonunda böyle bir güce eriştiğini hissetmekte, bu ise onu başka grupları egemenliği altına almaya itmektir. Başka bir deyişle bu sözü edilen grup, bir zamana kadar kendisini savunmak için kullandığı bu toplumsal dayanışma gücünü şimdi başkalarını tahakkümü altına almak için kullanmaya başlamaktadır.

Siyasî bakımdan toplumsal evrimde, İbni Haldun'a göre, bu "riyâset" devresinin ardından "mülk" devresi gelmektedir. Ancak bu devre de bir sonraki bölümde geniş olarak göreceğimiz üzere kendi içinde birbirini hazırlayan bazı aşamalara bölünmesi gereken oldukça uzun bir devredir. Bir kabilenin başka kabile veya kabileleri egemenliği altına alıp *mülke* ve *şehir umrânına* geçişin şartlarını hazırlamasından başlamakta, tek bir kişinin mutlak egemenliği (istibdâd) ve mutlak monarşide sona ermektedir. Bu arada bu başlangıç ve sonuç noktaları arasında bazı dönemlerden geçmektedir.

Buna paralel olarak *asabiye*nin gelişimine bakarsak onun da bu devrede belli başlı iki aşamadan geçtiğini görmekteyiz. *Mülk*ün kurulması ve ilk safhasında kabilenin lideri ile kendisini mülke götüren grubunun ileri gelenleri arasındaki bağlar, yani *asabiye* çok sıkı ve kuvvetlidir. Ancak bir yerden sonra ileride göreceğimiz bazı nedenlerden ötürü kabile lideri veya *mülk* sahibi, grubu ile arasındaki bu bağları parçalamaya, yani *asabiye*yî ortadan kaldırmaya yönelmektedir. Bunun sonucunda sözünü ettiğimiz *asabiye* çözülmekte ve ortadan kalkmaktadır. Bu ise sözü edilen mülkün, devletin, hatta onun üzerine dayanan şehir uygarlığının ortadan kalkmasını doğurmaktadır.

O halde bu ikinci işlevinde *asabiye*, her türlü siyasî egemenliğin ve bunun ifadesi olan kurumların, özellikle onun en üst biçimi olan

55 MB. 166; MR. I. 337; MU. I. 423.

devletin açıklayıcı ilkesi, “yaratıcı tek siyasî faktör”dür. Bundan ötürü onun İbni Haldun’un devlet ve siyaset felsefesini inceleyenler tarafından “devletin oluşumunun hesabını veren hareket ettirici kuvvet” veya “devletin kendisi ile kurulduğu enerji kaynağı”⁵⁶ olarak tanımlanması doğru ve haklıdır. Bununla birlikte yaratıcı siyasî kuvvet olma işlevi vurgulanarak yapılan bu tanımlamaları, yukarıda göstermeye çalıştığımız üzere, öte yandan onun aynı önemde her türlü toplumsallığın açıklayıcı ilkesi olması niteliğini görmezlikten gelmek tehlikesini gösterdiği için bize göre, belli bir ölçüde eksik kalmaktadır. Bundan ötürü Toynbee’nin onu “her türlü siyasî ve toplumsal organizmanın kendisinden meydana geldiği psişik protoplazma” olarak tanımlaması, yani onun aynı zamanda siyasî ve toplumsal işlevine vurgu yapması bize daha doğru gelmektedir.⁵⁷

Toynbee’nin bu tanımında işaret edilen diğer önemli bir husus vardır. Bu da *asabiye*nin temelde “psişik” karakterde bir kavram olmasıdır. Gerçekten biz de İbni Haldun’un bu tasvir ettiği şeklinde *asabiye*yi maddî bir şey olmaktan ziyade “tinsel” bir varlık olarak aldığını düşünüyoruz. Gerçi o, *asabiye*nin temeline belli bir sosyo-ekonomik hayat tarzını, bedevî hayat tarzının bazı özelliklerini koymaktadır. Sonra yine gerek bir *asabiye* ile “kan bağıllığı” arasında sıkı ilişkiler kurmaktadır. Bununla birlikte yukarıda işaret ettiğimiz üzere onu yine de salt bir kan bağıllığına indirgememektedir. Kan bağıllığından başka bazı faktörlerin de gerçek bir *asabiye*yi yaratabileceğini kabul etmektedir. Sonra yine işaret ettiğimiz gibi İbni Haldun aynı şiddet ve kuvvette, aynı canlılık ve işlevde olmadıklarını söylemekle birlikte bedevî cemaat örgütlenmesinden başka toplumsal örgütlenmelerde de *asabiye*nin varlığını kabul etmektedir. Bu nitelikleri ile *asabiye* her toplumsal birimde onun üyelerinin birbirlerine karşı duydukları bir dayanışma duygusu, bilinci olarak, kelimelerin kendilerinin de gösterdiği üzere bir “zihin” durumu olarak karşımıza çıkmaktadır.

56 Z. F. Fındıkoğlu, “İbni Haldun Hukukçu”, *İş Mecmuası*, sayı 21, 1940, s.15.

57 Toynbee, *A Study*, c.II, s.474.

Burada temas etmek istediğimiz diğer önemli bir nokta, bu tahlilimizin de gösterdiğine inandığımız üzere *asabiyyenin* İbni Haldun tarafından tamamen sosyolojik bir kavram olarak ortaya atılmasıdır. İbni Haldun açıkça görüldüğü üzere siyasî bir egemenliğin oluşması, gelişmesi ve çözülmesi olayını siyasî liderin, kişiliği, yetenek ve gücü ile açıklamaktan çok uzaktır. *Asabiye* kavramının tahlilinin ortaya koyduğu, egemenliğin temelinde liderin kişiliğinin değil, grubunun önemli olduğudur. İbni Haldun herhangi bir siyasî liderin kişisel özellikleri ne olursa olsun, arkasına grubunu, yani *asabiyyeyi* almadığı takdirde kesin olarak başarıya erişemeyeceğini söylemektedir. Aynı şekilde o, devletin çözülmesinin nedenlerini de hükümdarların kişisel kusurlarında aramak gibi bir eğilimden çok uzak olacaktır. Devlete götüren *asabiyyenin varlığı* ise *devleti çözdürecek olan da onun ortadan kaldırılması* olacaktır. Bundan dolayı İbni Haldun'un *Mukaddime*'de, bir yer müstesna,⁵⁸ siyasî liderin kişiliği ile hemen hemen hiç ilgilenmediğini görüyoruz.

Sonuç olarak bedevî hayat seviyesi içinde ileriki bir safhada, gerekli şartlar oluştuğunda, bedevî bir grubun başlangıçta kendi kendisini tasdik etme irâdesi olarak adlandırabileceğimiz *asabiyyesi*, kendini başkalarına tasdik ettirme amacına yönelmektedir. Burada bir kabile içinde belli bir ölçüde egemenliği kabul edilen bir liderin ve ailesinin sürükleyici yönetimi altında başka kabile veya grupları boyunduruğu altına sokma yollarını aramakta ve devlete ve şehir uygarlığına geçmeye çalışmaktadır. Bunun ise belli başlı iki yolu vardır: Ya bu grubun kendisi emri altına aldığı gruplarla şehirler, büyük yerleşme merkezleri kurmakta ve böylece şehirleşmektedir veya o mevcut şehir uygarlıkları içine girmeye çalışmaktadır. Bunun da yolu artık zayıflamış ve kendisine direnme gücü gösteremeyecek şehirlerle saldırması ve buradaki egemen grubu ortadan kaldırarak onun yerine geçmesinden ibarettir. Şimdi artık *asabiyyenin* hedefi olan *mülk* veya devlet ve onun gerektirdiği veya mümkün kıldığı şehir uygarlığı ortaya çıkmıştır.

58 Bkz. "Bir kişinin mülke liyakatinin işaretlerinden birinin, iyi vasıfları kazanmak yönünde gösterdiği istekliliği olduğuna ve bunun tersinin onun liyakatsizliğinin bir işareti olduğuna dair" fasıl. MB. 142-145; MR. I. 291-295; MU. I. 362-368.

DEVLET VE ŞEHİR UYGARLIĞI

İbni Haldun'da devletin incelenmesine girerken yine bazı noktaların açıklığa kavuşturulması gerekir. Bunlardan birincisi daha evvel de bir iki vesile ile temas ettiğimiz "mülk"le "riyaset" arasındaki farklılığın ne olduğu noktasıdır. Yukarıda sözünü ettiğimiz üzere İbni Haldun, *mülk*ün veya devletin ana ayırıcı niteliğini zorla yaptırım gücüne sahip bir otorite olmasında görmektedir. "*Mülk, riyasetten fazla bir şeydir; çünkü riyaset, sadece 'reislik' (al-sûdad) demektir ve ona sahip olana itaat edilir (matbu)*". (Ancak) reisin başkalarına hükümlerini zorla kabul ettirme gücü (al-kahr) yoktur. Mülke gelince o, egemen olma (al-ragallub) ve hükümlerini zorla kabul ettirebilme demektir."⁵⁹ O halde bu anlamda egemen olma, yani hükümlerini zorla uygulatabilme, *mülk*ün zorunlu şartıdır. Egemenlik, bir grubun içinde egemen olan ve kendisine egemen olunanlar farklılaşmasını gerektirir. O halde *mülk*ün olduğu her yerde toplum böyle bir farklılaşmayı, tabakalaşmayı yansıtmak zorundadır. Nitekim İbni Haldun'un *mülk*ün birinci şartı olarak bunu ortaya koyduğunu görüyoruz: "*Mülk ve sultanlık, göreceli şeylerdendir. (Ancak) kendi işlerini bir başkasının eline bırakanların (ra'iyya) olduğu bir yerde mülk ve sultanlıktan bahsedilebilir. Sultan, yöneteceği kişileri olandır. Yönetilen kişiler de bir sultanları olanlardır. Bu kişinin öbür kişilerle olan ilişkisine de "yönetme" (malaka) denir.*"⁶⁰

Ama *mülk*ün anlamı yalnız başına bu değildir. Gerçek bir *mülk*ün olması için uyruklarına söz geçirebilme gücü yanında veya bunun içinde daha başka bazı şeyler de gereklidir. Bunları da İbni Haldun şöyle sıralamaktadır: "Vergiler tahsil etmek, askerî seferler düzenlemek, sınır bölgelerini korumak ve kendi üstünde daha güçlü bir kimsenin olmaması."⁶¹ İbni Haldun'a göre bunların herhangi birinde eksikliği olan bir *mülk*, gerçek bir *mülk* değildir; bu *mülk*ün sahibi de gerçek bir hükümdar (malik) değildir. Nitekim İbni Haldun, Aglebiler zamanında bu niteliklerin hepsine birden sahip olmadıkları için bazı

59 MB. 139; MR. I. 284; MU. 353. Ayrıca krş. MB. 151; MR. I. 306; MU. I. 386.

60 MB. 188; MR. I. 382-383; MU. I. 475.

61 MB. 188; MR. I. 381; MU. I. 473 (?).

Arap olmayan hükümdarların *mülk*lerinin eksik (nâkıs) birer *mülk* olmaktan ileri gidemediğini söylemektedir.⁶²

O halde burada İbni Haldun'un bir *mülk*ün ana unsurları ile ilgili olarak özellikle malî ve askerî unsurları ön plana aldığını görüyoruz. Bu, onun bir *mülk* veya devletin hangi temeller üzerine oturduğu hakkında belli bir görüşünün sonucudur. Bu görüşe göre devlet, her şeyden önce ve esas olarak malî ve askerî bazı kurumlar üzerine oturur. Bir devletin güçlü bir biçimde yaşamasına devam etmesi için de bu kurumların canlı ve güçlü tutulmaları gerekir. Bunlar, devletin her türlü ihtiyacını karşılamak üzere gerekli parayı sağlayacak olan gelir kaynaklarını temin eden vergi kurumu ve gerek iç gerekse dış düşmanlarına karşı onu koruyacak güçlü bir ordudur. Nitekim İbni Haldun'un devletin çözülme ve çökmeye gitme olayının temeline de yine bu iki kurumda meydana çıkacak bazı bozulmaları koyduğunu görüyoruz. Ona göre şehir uygarlığında, devletin *gelirlerinin giderlerini artık karşılamamaya başladığı an*, devletin veya uygarlığın çözülmesi başlayacaktır. Bunun en doğrudan ve önemli bir sonucu devletin, ordusunun kendilerinden meydana geldiği askerlerinin ücretlerini artık ödeyememesi, böylece askerî gücünü zayıflatması olacaktır. Malî ve askerî düzeni bozulan bir devleti bekleyen mukadder akıbet ise onun ortadan kalkması olacaktır.

İbni Haldun'un devletin niteliği ile ilgili olarak açıklığa kavuşturulması gereken diğer bir nokta, onunla "hanedanlık" arasındaki ilişkidir. Yukarıda İbni Haldun'un tarihle, toplumsal olaylar ile ilgili açıklamalarında sürekli olarak bireyi dışarıda tutmak, liderin, kahramanın rolünü geri plana itmek isteyen bir eğilimi olduğundan söz ettik. Ancak öte yandan İbni Haldun'un devleti hanedanlığa özdeş kılmak yönünde açık bir görüşü olduğunu da görüyoruz. Başka deyişle o her devletin bir "aile", "sülâle" devleti olduğunu düşünmektedir. Gerçi ona göre devletin meydana gelmesinin kaynağında olan şey, *asabiye* gibi belli bir grubun ortaklaşa paylaştığı toplumsal bir duygudur. Ama öte yandan devlet, her zaman bu grubun içinde hâkim bir ailenin üye-

lerinin kendi malları gibi malik oldukları bir şeydir. Bu durum, devletin gelişim süreci içerisinde sözü edilen ailenin üyelerinin de ailenin lideri tarafından teker teker tasfiye edilip tek bir kişinin egemenliğine, monarşiye gidilmesi ile en mükemmel ifadesini bulur. Bu safhada XIV. Louis tarafından söylendiği ileri sürülen “devlet, benim” cümlesi veya devlet-hükümdar özdeşleşmesi İbni Haldun için de geçerli olur.

İbni Haldun bir devletin ortaya çıkması, gelişmesi, en yüksek noktasına erişmesi ve çözülmeye gitmesi ile bir ailenin ortaya çıkması, sivilmesi, çözülmeye gitmesi arasında sıkı bir paralellik kurmaktadır. Ona göre böyle bir ailenin şeref ve prestiji, birbirini takip eden dört neslinde başlıca şu safhalardan geçer: I) Birinci nesil veya baba. Bu nesil veya baba, ailenin şeref ve şöhretini (al-macd) kurar (bâni al-macd). II) İkinci nesil veya babanın oğlu. Bu, bu şeref ve şöhreti devam ettirir. III) Üçüncü nesil veya bunun oğlu. Bu, sözü edilen şeref ve şöhreti elde tutmaya çalışır. IV) Son olarak bundan sonra gelen nesil veya onun oğlu. Bu ise bütün bunları yıkar. Bu nesillerin sayısı beş veya altı da olabilir. Ama kural olarak sözü edilen şeref ve prestij dört nesilde sona erer.⁶³ Devlette egemenliği elinde tutan ailenin kendisi de zorunlu olarak bu safhalardan geçer. Bunun sonucunda devletin kendisi de onu elinde tutan ailenin kaderini paylaşarak kurulur, gelişir, devam eder ve çözülür.

İbni Haldun’un devletinin bir diğer özelliği, buraya kadar söylediklerimizden kolaylıkla çıkarılabileceği üzere çıplak bir “güç devleti” (power-state) olmasıdır. Bu ne Rousseau’nun insanların biraraya gelerek serbest iradeleri ile oluşturdukları “toplumsal bir sözleşme”ye dayalı devletidir, ne de bugün örneklerini her yanda gördüğümüz “anayasal” bir devlettir. Bu devlette kudretin kaynağı, kuvvettir. Bu devletin kanunlarını egemen aile veya bu ailenin liderinin iradesi belirlemektedir. Başka deyişle bu devlette kudretin kaynağı hukuk değildir, tersine hakkın ve hukukun kaynağı kudrettir.⁶⁴

63 MB. 136-138; MR. I. 278-282; MU. I. 345-350.

64 İbni Haldun’un devletin bu özelliği ile ilgili olarak bkz. Fındıkoğlu, *İbni Haldun Hukukçu*, s.15-16; Bouthoul, *İbni Khaldoun et sa Science Sociale*, s.53.

Son olarak yine daha önce kendisine temas ettiğimiz bir noktayı tekrar hatırlatmamız gerekmektedir. Bu, İbni Haldun'un *şehir umrânı* ile devlet arasındaki ilişkileri nasıl gördüğü noktasıdır. Yukarıda da söylediğimiz üzere İbni Haldun, *şehir umrânı*nı ve onda ortaya çıkan her şeyi *devletin bir eseri* olarak görmek eğilimindedir. Bir defa her şeyden önce *devletin kaynağı şehirlileşme değildir, tersine şehirlileşmenin nedeni devlettir*. İbni Haldun'un kendi sözlerine göre, "şehirler, *mülk*ün ikinci dereceden ürünleridir, dolayısı ile ondan sonra gelirler."⁶⁵ Çünkü "*mülk*, insanların şehirlerde yerleşmesini gerektirir." Bunun ise belli başlı iki nedeni vardır: "Bunlardan birincisi, *mülk*ün rahatlık, konfor, yerleşme ve bedevî hayatta *umrân*la ilgili eksik olan şeylerin tamamlanmasını istemesidir. İkinci olarak, *mülk*ün rakip ve düşmanlardan korunması gerekir."⁶⁶

Aynı şekilde İbni Haldun, şehirlerdeki ekonomik faaliyetlerin gelişmesinin nedeninin de devlet olduğunu düşünmektedir. Devlet, yarattığı şehirlerle ve bu şehirlere çektiği büyük insan toplulukları ile büyük bir işgücünü üretime sokar ve bu işgücünün gitgide daha verimli bir hale gelmesini temin eder. Şehir, ticaretin ve sanayinin ortaya çıktığı bir yer ise devletin bunların gelişmesi ve mükemmelleşmesinde çok önemli bir katkısı vardır. Saraylar, camiler, kervansaraylar, büyük ve görkemli binalar hep devlet sahibi ve onun yakınındakiler tarafından yaptırılırlar. Bilim adamları, san'atçılar hep *şehir umrânı*nda ortaya çıkmak imkânını bulurlar ve yine devlet sahibi ve onun yakınındakiler tarafından himaye edilir, beslenirler. Kısaca "devlet, *şehir umrânı*nın formudur" ve onun içindeki her türlü faaliyetin varlık ve gelişim şartıdır.

İbni Haldun şehir uygarlığında devletin gelişimini bazen onu elinde tutan ailenin nesilleri, bazen ise devletin kendisi bakımından geçirdiği farklı safhalar (al-atvâr) açısından ele alır. Nesiller bakımından ele alındığında bir devletin *asabiyye*yi elinde tutan ailenin bazen yukarıda söylediğimiz gibi dört neslinde, bazen ise üç neslinde gelişmesini

65 MB. 342; MR. II. 235; MU. II. 223.

66 MB. 344; MR. II. 237; MU. II. 226.

tamamlayıp sona erdiğini söyler. Zaman olarak da her devlete ortalama 120-130 yıllık bir ömür tanır.⁶⁷

Bir devletin kendisi bakımından içinden geçtiği farklı safhaları, devreleri ise İbni Haldun beşe ayırır. Ona göre bir devlet veya hanedanlık, sayısı kural olarak beşi geçmeyecek, birbirlerinden farklı karakterlerle ayrılan devrelerden geçmek zorundadır. Bu devrelerden birincisi, devletin veya hanedanlığın “kuruluş” devresidir. Bu, her türlü karşı koymanın bastırılarak devletin daha önce onu elinde tutan aileden zorla alınması ve kurulması devresidir (tavr al-zafar). Bu devrede, üstünlüğü sağlamış olan *asabiye*nin canlılık ve etkinliği en üst düzeydedir. Devleti eline geçiren grup, henüz bedevî hayatından getirdiği alışkanlıklarını terketmemiştir. Bu grubun üyeleri mütevazı, kanaatkâr bir hayat tarzını devam ettirmektedirler. Kabile lideri, mülkü eline geçirmiş olmasına rağmen, henüz kendisini kabilesinin diğer ileri gelenlerinden ayırmamaktadır.

İkinci devre İbni Haldun’a göre *mülkü* elinde tutan kimsenin kendi kabilesi üzerinde de otoritesini tesis etmeye, *mülkü* ve onun nimetlerini yalnız kendisi için istemeye gittiği devredir (tavr al-istibdâd). Bu devrede *mülk* sahibi, grubunun ileri gelenlerini etrafından ve devlet yönetiminden uzaklaştırmaya, onların yerine kendisine bağlı, itaatkâr “mevlâ”ları geçirmeye çalışır. Kendileri ile aynı *asabiye*yî paylaştığı ve kendisini iktidara getirmiş olan bu ileri gelen arkadaşlarını boyunduruğu altına almaya, ezmeye çalışması ise *asabiye*nin kendisini çözülmeye, ortadan kalkmaya götürecektir.

Bundan bir sonraki devre, artık *mülkün* meyvelerinin toplanmaya başladığı “rahatlık çağı”dır (tavr al-farâğ). Bu meyveler insan doğasının sahip olmak istediği servet, mal, adını ölümsüzleştireceği düşünülen eserler, şan, şöhrat gibi şeylerdir. İbni Haldun’a göre bu devre devletin en mükemmel biçimine eriştiği devredir. Devlet sahibi daha önce gelen iki devrede hem başkalarını, hem kendi grubunu tam olarak egemenliği altına almıştır. Devletine artık ne içten, ne dıştan

67 MB. 136-138, 170-172; MR. I. 278-282, 343-347; MU. I. 345-350, 431-436.

ciddi bir tehlikenin yönelmesi söz konusudur. Bu devrede onun devletin iyi işleyen bir malî düzeni, emirlerini ülkenin dört bir tarafında uygulamakla görevli iyi çalışan bir sivil bürokrasisi, ücretleri zamanında ödenen, iyi beslenen ve giydirilen, iyi teçhiz edilen askerlerden oluşan güçlü bir ordusu vardır. Devlet sahibi bu devrede muntazam bir şekilde toplanan vergileri büyük binalar, köşkler, kaleler vb. yaptırmakta; etrafındakilere, yabancı devletlerin heyetlerine cömertçe bağışlarda bulunmakta sarfeder. Bu devre “istibdad” devrelerinin sonuncusudur.

Bu devre de yerini devlet sahibinin artık durulduğu, barış ve huzur içinde yaşamak istediği dördüncü bir devreye bırakır (tavr al-kunû va'l-musâlama). Bu devrede hükümdar, kendisinden önce gelen atalarının bıraktıkları şeylerle yerinir. Benzeri olan hükümdarla iyi ilişkiler içinde rahat ve huzurlu bir hayat peşinde koşar. En doğru yolun, kendisinden önce gelenlerin bıraktıkları örnekleri taklit etmek olduğunu düşünür. Bundan ötürü bu devre bir “taklit” devresidir.

Bundan sonra beşinci ve sonuncu devre gelir. Bu israf, saçıp savurma devresidir (tavr al-isrâf va'l-tabzîr). Bu devrede hükümdar kendisinden önce gelen atalarının biriktirmiş olduğu her şeyi arzu ve zevkleri uğrunda saçıp savurur. Bunun yanında devlet makamlarına ehli-yetsiz kişileri geçirir. Sağına soluna müsrifçe bağışlarda bulunmakta devam eder. Askerlerini gerektiği gibi kontrol etmediği gibi bir yerden sonra onların ücretlerini de ödeyemez bir hale gelir. Böylece atalarının kurmuş ve yükseltmiş oldukları devletin temellerini tahrip eder ve onun yıkılmasına gidecek süreci başlatır.⁶⁸

Devlet bu safhalardan geçerken İbni Haldun'a göre şehir hayatının çeşitli alanlarında da bunlara paralel bazı gelişmeler ortaya çıkacaktır. Ekonomik alanda ortaya çıkan gelişmelere bir göz attığımızda esas olarak şunları görürüz: Her şeyden önce daha önce de işaret ettiğimiz gibi şehirli hayatını belirleyen ana ekonomik uğraşlar, zanaatlar, ince zanaatlar veya san'atlar ve ticarettir. İbni Haldun'a göre tarım “bir bedevî umrân san'atıdır, şehir umrânı onu bilmez.”⁶⁹ Zanaatlara gelin-

68 MB. 175-177; MR. I. 353-355; MU. I. 444-448.

69 MB. 406; MR. II. 357; MU. II. 383.

ce, onlar da "kural olarak (gâliban) sadece *şehir umrânı*nda mevcuttur."⁷⁰ Gerçi *bedevî umrânı*da da bazı zanaatlara rastlanır. Ancak bunlar gerek sayıca çok azdırlar, gerekse *şehir umrânı*ndakilerle karşılaştırılırlarsa çok ilkel seviyededirler. Bunlar marangozluk, demircilik, fırıncılık gibi insan hayatı için zorunlu zanaatlardır. *Şehir umrânı*nda ayrıca bir önceki seviyede ortaya çıkması mümkün olmayan bazı ince zanaatlar veya güzel san'atlar (kuyumculuk, mimarlık, hattatlık vb.) görülür. Ticaret de *şehir umrânı*nın ortaya çıkardığı bir geçim yoludur. Şehirli hayatı geliştikçe insanların, daha önce varlığını hissetmedikleri birtakım yeni ihtiyaçları ortaya çıkar. Bu ihtiyaçları doyurmak üzere yeni uğraşlar belirir. Şehir hayatının sağladığı emniyetten, istikrardan, imkânlardan yararlanmak isteyen insanlar bu şehirlere akın ederler ve bu ihtiyaçları karşılamak üzere hizmetlerini arzederler. Bu iş arzının çoğalması, işbölümünün artması, uzmanlaşması, verimlilişmesi sonunda üretim gitgide artar. Öyle ki şehirde yaşayan insanların ihtiyacı olandan daha fazla ürünlerin üretilmesini doğurur. Bu ihtiyaç fazlası ürünleri başka toplumlarla değiş tokuş etmek, karşılığında para veya mal almak üzere çok önemli ve etkin bir tüccarlar zümresi ortaya çıkar.⁷¹

İdari bakımdan *şehir umrânı* İbni Haldun'a göre yine bir önceki devrede görünmeyen yepyeni bazı kurumları doğurur. Bunların başında güçlü bir bürokratlar zümresi gelir. Devletin elinin uzanabildiği her yerde onun otoritesinin temsilcileri ve uygulayıcıları olarak vezirler, mabeynciler, vergi toplayıcıları, resmî yazıcılar, polisler, yargıçlar, kumandanlar, askerler, kısaca askerî ve sivil her türlü devlet görevlilerinden (al-sayf ve al-kalam) meydana gelen bir bürokrasi ortaya çıkar.⁷²

Askerî bakımdan devletin ve halkın korunması artık özel olarak bu işle görevlendirilmiş bir örgüte, paralı askerler ve komutanlarından oluşan bir orduya verilir. Bunun yanında şehir çevresi dışında yaşayan

⁷⁰ MB. 383; MR. II. 317; MU. II. 327.

⁷¹ MB. 400; MR. II. 347-348; MU. II. 368.

⁷² Bu askerî ve sivil bürokrasi grupları (al-sayf ve al-kalam), bunların görevleri, birbirleriyle ilişkileri ve mülkûn farklı devrelerindeki önem ve yerleri için bkz. MB. 235-257; MR. II. 3-48; MU. I. 597-654, II. 1-3.

savaşçı özelliklere sahip bazı kabilelerden de yararlanılmak istenir. Bunun için devlet sahibi onlara bazı toprak bağışlarında (tımâr) bulunur; bunun karşılığında gerektiğinde faydalanmak üzere askerî hizmetlerini satın alır. Bunun yanında yine bir önceki devrede bulunmayan bazı savunma tedbirlerine başvurulur; şehirlerin savunmasını kuvvetlendirmek üzere etraflarına kaleler, surlar inşa edilir, hendekler kazılır.⁷³

Kültürel bakımdan yine bir önceki devrede rastlanılması imkânsız bazı faaliyetler ortaya çıkar. Bunların başında çeşitli bilimsel faaliyetler gelir. Yine kültürel-ahlâkî bakımdan şehir insanları bir evvelki devreden farklı bazı zevkler, alışkanlıklar, huylar edinirler. Bedevî hayatın her türlü zorluğa dayanıklı, sert insanı yerine sükûnet ve rahatını arayan, dayanıksız, yumuşak, hatta korkak insan geçer. Şehir insanı hareketten ziyade sükûneti, savaştan ziyade barışı isteyen bir insan olur. Şehir hayatının etkisi kendisini onların bedenlerinde bile gösterir. Şehir insanları daha şişman, daha yağlı, daha az hareketli insanlar olurlar.⁷⁴

O halde *şehir umrânı*, en genel olarak, bir rahatlık, bolluk, zenginlik, konfor, lüks *umrâmı*dır. Özellikle en yüksek aşamasında, yukarıda devletin geçirdiğini saydığımız devrelerinin üçüncü veya dördüncüsünde, *şehir umrânı* bu özelliklerini en iyi bir biçimde ortaya koyar. İnsan, insan olarak içinde taşıdığı bütün potansiyellerinin bu devrede en yoğun bir biçimde ortaya çıktığını ve en mükemmel bir biçimde doyurulabildiğini görür. Bununla birlikte *şehir umrânı* bu niteliklerini sonsuza kadar devam ettiremeyecek, bir yerden sonra etkileri bütün bu alanlarda kendisini gösterecek bir kısa duraklama, arkasından çözüme ve çökme devresine girecektir. Bu, bütün *şehir umrânı*larını veya uygarlıkları bekleyen kaçınılmaz kader, tarihin acımasız yargısıdır. Acaba bunun nedeni veya nedenleri nelerdir? Şimdi de İbni Haldun'un şöhretinin yine çok önemli bir bölümünü teşkil eden, onun *şehir umrânının* veya uygarlığın çöküşü teorisini incelemeye başlayabiliriz.

73 Mülk sahibi ve şehir umrânı dışında kalan savaşçı kabileler arası ilişkiler hakkında daha geniş bilgi için bkz. Lacoste, *Naissance*, s.144-157.

74 Bkz. Aşağıda "Uygarlığın Çöküşü ve Ahlâk" alt-bölümü.

UYGARLIĞIN ÇÖKÜŞÜ

Bu teoriyi sergilemeye başlamadan önce de genel nitelikte bazı noktaları açıklığa kavuşturmamız gerekmektedir. Her şeyden önce bu sorun *Mukaddime*'de en fazla yer tutmaktadır. İbni Haldun'un bu sorun üzerindeki düşünceleri de çok büyük bir zenginlik ve karmaşıklık göstermektedir. O, bu olayı açıklamak için tek bir faktöre başvurmamakta, birden çok faktörü gözönüne almaktadır. Bu faktörleri gözönüne alırken de onların uygarlığın çöküşü süreci içinde birbirleri üzerine yapmış oldukları etkileri tasvir etmede özel bir itina göstermektedir.

İbni Haldun'un uygarlığın çöküşü teorisinde ilk bakışta dikkati çeken önemli bir nokta, bu çöküşü açıklamak için bir uygarlığa dıştan olan faktörlerden ziyade ona içten olan bazı faktörlere öncelik ve ağırlık tanır gibi görünmesidir. Yani İbni Haldun bir şehir uygarlığının dış etkiler ve kuvvetler tarafından saldırıya uğraması ve yıkılmasını, daha önce onun kendi içinde meydana gelen bazı olumsuz gelişmelerden ötürü zayıflaması ve çözülmesine bağlamaktadır. Gerçi ona göre her uygarlık, olgusal olarak, bir dış kuvvet tarafından yapılan saldırı sonucunda ortadan kalkar. Ama bu saldırının başarılı olması ve o uygarlığın ortadan kalkmasının temelinde, gerçekte, o uygarlığın daha önce içsel olarak çözülmesi ve bu saldırıya mukavemet edemeyecek kadar zayıflaması olgusu vardır. Başka deyişle bir uygarlık dış kuvvetlerin baskısına dayanamadığı için yıkılmaz; içinden zayıfladığı, çözül- düğü için bu dış kuvvetlerin saldırısına dayanamaz.

Buradan İbni Haldun'un uygarlıklar hakkındaki anlayışının diğer önemli bir noktasına geçebiliriz: İbni Haldun'un insanlık tarihi ile ilgili olarak genel bir evrime inanmadığını görüyoruz. Yani o, ne yer- yüzünde yaşayan belli bir toplumsal grubun kendi içinde sürekli bir gelişme sürecini gerçekleştirebileceğine, ne de birbirlerinden ayrı yer- lerde ve zamanlarda ortaya çıkan uygarlıkların birbirlerine hazırlık ve basamak teşkil etmek suretiyle birbirlerini daha ileriye götürüp insan- lığın genel bir evrimini sağlayabileceklerine inanmaktadır. Gerçi o ba- zı durumlarda bir şehir uygarlığında egemenliği elinde tutan grubun tasfiye edilmesi, onun yerine yeni bir grubun geçmesi durumunda bu

uygarlığın devam edebilmesi imkânını gözönünde tutmaktadır. Bu durumda bu yeni grup veya aile, devlet kurumlarının kendilerinde önemli bir değişiklik yapmamakta, sadece onlara kendi adamlarını yerleştirmekle yetinmektedir. Bunun yanında bu egemen grup, şehir uygarlığının diğer kurumlarını, alışkanlıklarını benimsemekte ve şehirleşmekte, böylece bu uygarlığın devamını sağlamaktadır.⁷⁵

Bununla birlikte genellikle İbni Haldun'un bu durumu bir istisna olarak kabul ettiği görülmektedir. Onun için kural olarak bir şehir uygarlığı belli bir süre devam ettikten ve belli bir evrimden geçtikten sonra çözülme sürecine girmekte ve çökmektedir. Farklı uygarlık birimlerinin birbirlerini hazırlaması ve daha ileriye götürmesi düşüncesi, İbni Haldun'un yabancı olduğu bir düşünce gibi görünmektedir. Ona göre Yunan uygarlığını Roma, İran-Sasani uygarlığını İslâm yıkmıştır ve bu ikinciler, yıktıklarının yerlerine geçmişlerdir. İbni Haldun'un uygarlıkların evrimi ve birbirleriyle ilişkisi üzerinde Aristoteles'in türlerin evrimi ve birbirleriyle ilişkisi hakkındaki görüşüne benzer bir görüşü ileri sürdüğünü söyleyebiliriz: Nasıl ki Aristoteles'in türleri arasında birinden diğerine geçiş anlamında bir ilişki mevcut değilse ve onların ancak kendi içlerinde maddelerinden formlarına doğru kapalı bir evrimlerinden söz edilebilirse, aynı şekilde İbni Haldun'da da uygarlıklardan birinden diğerine geçişin mümkün olmadığı ve onların her birinin kendi içlerinde belli bir evrim sürecini tamamlayıp sona erdikleri görülmektedir. Başka deyişle İbni Haldun'da, 19. yüzyılda Darwin'in organik varlıklarla ilgili olarak öne sürdüğü evrim fikrine benzer insanî-toplumsal, evrensel bir evrim fikri yoktur. Sanki yer ve zaman farkları ne olursa olsun, İbni Haldun'a göre her toplumsal grup, evrimine sıfırdan başlamakta; bedevî *umrânı* yaşamakta, şehir uygarlığına geçmekte, bunun en mükemmel biçimini gerçekleştirmekte, insanî potansiyellerin bütününe açığa çıkarmakta, daha sonra çözülme, çökmekte ve tekrar başladığı yere dönmektedir.

İbni Haldun'da böyle bir düşüncenin mevcut olduğunun önem-

li bir ipucu, onun uygarlıkla canlı organizma arasında kurduğu paralellikte de görülebilir. Nasıl ki her canlı varlık, bu arada insan, doğar, büyür, gelişir, yaşlanır ve ortadan kalkarsa İbni Haldun'a göre her türlü toplumsal örgütlenme de böylece kurulur, gelişir, yaşlanır, çözülür ve ortadan kalkar. Bu aynı durum yine İbni Haldun'a göre toplumsal evrimin daha özel diğer aşamaları için de söz konusudur. Mesela kendi başlarına bedevî ve şehirli *umrân*ların her birinin de bir doğuşlarından, gelişmelerinden, sona ermelerinden ve yerlerini bir sonraki *umrâna* bırakmalarından söz edilebilir. Bedevî *umrân* yerini şehir *umrânına* bıraktığı gibi şehir *umrânı* da gelişmesini tamamlayıp sona erdiğinde yerini tekrar bedevî *umrâna* bırakmaktadır. Böylece tarihsel evrim İbni Haldun'a birtakım insan topluluklarının ve *umrân*larının "döngüsel" bir evrimi gibi görünmektedir. Yani toplumsal örgütlenmeler ve uygarlıklar, hep başladıkları yerlere dönen birtakım daireler çizmektedirler.⁷⁶

Sonra İbni Haldun'un, şehir uygarlığının hayatı ile devletin hayatı, bu ikinci ile de onu elinde tutan ailenin hayatı arasında sıkı bir ilişki kurduğunu söyledik. Bundan çıkacak mantıklı bir sonuç şehir uygarlığının çözülmeye gidişinin devletin çözülmesi ile, bunun da onu elinde tutan ailenin çözülmesi ile açıklanmasının mümkün olacağıdır. Ancak yukarıda işaret ettiğimiz gibi İbni Haldun'un hiç olmazsa bazı durumlarda devleti hanedanlıktan ayırdetmek istediğini gösteren bazı ipuçları vardır. Genellikle istisnâî bir olay olarak kabul etmesine rağmen bazı durumlarda bir şehir uygarlığında, egemenliği elinde tutan ailenin ortadan kalkmasına rağmen devletin devam etmesi imkânını gözönünde tutmaktadır. Şehir uygarlığı ile devletin hayatı arasındaki ilişkilere gelince İbni Haldun burada daha kararlı bir biçimde onlar arasında adeta bir özdeşliğin var olduğunu savunmaktadır; öyle ki ona göre bir şehir uygarlığında devlet çözülmeye başladığında o uygarlığın devam etmesi düşünülemez bir şeydir. Çünkü devlet, her zaman tek-

76 Bundan ötürü İbni Haldun'un tarih ve devlet felsefesi Platon, Aristoteles, Polybios, Vico'nunkiler gibi "devri tarih görüşü" altına sokulmaktadır. Bkz. P. Sorokin, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, çev. Mete Tunçay, Ankara, 1972, Bilgi Yay., s.242; Rosenthal, *A North African*, s.9-10.

rarladığı gibi uygarlığın formudur. Form çözülünce veya yok olunca maddesinin ayakta kalması mümkün değildir.

Bundan hareket ederek İbni Haldun'un uygarlığın çöküşü olayını bir devletin çöküşü olayı olarak ele almaya doğru yöneldiğini söyleyebiliriz. Ancak bunu da çok dar ve katı bir biçimde almamız, yani İbni Haldun'un uygarlığın çöküşü teorisinin, aslında, bir "devletin çöküşü" teorisine indirgenebileceğini düşünmememiz gerekir. Çünkü İbni Haldun bize bir yandan devletin şehir uygarlığının formu olduğunu söylerken, öte yandan uygarlığın devletin maddesi olduğunu gözden uzak tutmamamız gerektiğini hatırlatmaktadır. Form yok olunca veya bozulunca maddenin çözülmeye veya yok olmaya gideceği ne kadar doğru ise, madde, yani *umrân* yok olunca bunun da devlet üzerinde yansımasını göstereceğini düşünmek o kadar doğrudur. "Devlet ve *mülk*ün *umrâna* nispeti formun maddeye nispeti gibidir. *Mülk*, temsil ettiği özel türü ile *umrânı* koruyan şekildir. Felsefe bilimlerinde bunlardan hiçbirinin diğerinden ayrılmasının mümkün olmadığı tesis edilmiştir. Bundan ötürü ne *umrânsız* bir devlet ne de devletsiz bir *umrân* düşünülebilir. Birinin diğerinden ayrılması mümkün olmadığına göre, birinin çözülmesi diğerinin çözülmesinin müessiridir."⁷⁷ O halde nasıl devletin yapısında ortaya çıkacak bazı olumsuz gelişmeler *şehir umrânının* kendisinde bazı olumsuz sonuçlara yol açacaksa, aynı şekilde *şehir umrânının* devlet-dışı kurumlarında ve olaylarında meydana gelebilecek olumsuz gelişmeler de devletin üzerine yansıyarak onun güçten düşmesine yol açacaktır. Başka ve yine İbni Haldun'un kendi deyişi ile "*umrânın* çözülmesi, devlet ve sultanın çözülmesini gerektirir. Çünkü devlet ve sultan, *umrânın* formudur ve maddeleri yok olduğunda zorunlu olarak bunların kendileri de yok olurlar."⁷⁸ Demek ki şehir uygarlığının çöküşünü incelerken devlet kurumunun yapısında ortaya çıkacak gelişmelere özel bir önem atfetmemiz gerekir. Ancak bunu yaparken bu gelişmelerin kendilerinin nedenlerine eğilip onlarla şehir uy-

⁷⁷ MB. 376; MR. II. 300-301; MU. II. 308.

⁷⁸ MB. 287; MR. II. 104; MU. II. 77.

garlığının diğer olayları arasındaki karşılıklı etki-tepki ilişkilerini de gözden kaçırmamamız gerekir.

Bu noktaları belirttikten sonra şehir uygarlığının çöküşünü nedenleri ile birlikte incelemeye başlayabiliriz. Bu nedenleri genel ve özel nedenler olarak iki grupta toplayabiliriz. Genel neden derken İbni Haldun'un varlığa gelen her şey gibi toplumsal birimlerin ve uygarlıkların da doğal bir ömrü olduğu yönünde daha önce temas ettiğimiz görüşünü kastediyoruz. "Nasıl yaratılmış olan her insanın kendisine hâs bir ömrü varsa, ister bedevî, ister hazerî her *umrânın* da... kendisine hâs bir ömrü vardır."⁷⁹ O halde her şehir uygarlığının bir yerden sonra çözülme ve çökmeye gitmesi doğal bir olaydır. Bunda şaşılacak bir şey yoktur. Bir şehir uygarlığının ömrü diğerine göre daha uzun veya daha kısa olabilir. Ama kural olarak her uygarlık doğal ömrünü tamamlayıp ortadan kalkmak zorundadır. Nasıl ki yaşlılık sürecine girmiş bir insan organizmasını yeniden gençleştirmek veya yaşlılık olayını durdurmak mümkün değilse, aynı şekilde yaşlılık arazlarını göstermeye başlayan bir şehir uygarlığını da eski haline çevirmek veya yok oluşa gitmesini önlemek mümkün değildir. Böyle bir durumda, İbni Haldun'a göre, devlet sahibinin veya diğer ileri gelen yöneticilerin bu çöküşe gidişi önlemek için alacakları tedbirler uzun vadede sonuçsuz kalmaya mahkûmdur.⁸⁰ İbni Haldun'un bu kaderci ve karamsar görüşü, Osmanlı aydınlarının da ilgisini çekmiş ve kendisine bazı eleştirilerin yöneltildiğini doğurmuştur. 18. ve 19. yüzyılların Osmanlı Devleti'nin ve toplumunun gerileme sürecinde yaşayan Osmanlı aydınları, haklı olarak, bazı tedbirlerin alınması sayesinde –ki bunlar arasında, tahmin edilebileceği üzere ilk başta yöneticilerin kendilerine bir çekidüzen vermeleri önerisi gelecektir– bu gerilemenin ve çöküşün durdurulabileceğini düşünmek istemişlerdir.⁸¹ Ancak İbni Haldun'da böyle bir istek ve düşünceye temel teşkil edebilecek hiçbir unsur yoktur.

79 MB. 371; MR. II. 291; MU. II. 296. Aynı fikir ayrıca şu yerlerde de işlenmektedir: MB. 170-172, 293-294; MR. I. 343-347, II. 117; MU. I. 431-436, II. 95.

80 MB. 293-294; MR. II. 117-118; MU. II. 95-96.

81 Fındıkoğlu, "Türkiye'de İbni Haldunizm", *Fuat Köprülü Armağanı*, İstanbul, 1963, s.153-163.

Ancak şehir uygarlığının sona ermesinin doğal bir şey olması şüphesiz ki bu doğal olayın özel nedenlerinin ne olduğunun araştırılmasına engel değildir. İbni Haldun da böyle düşünmekte ve bu özel nedenlerin ne olduğunu kendi kendisine sormaktadır. İbni Haldun'un düşüncelerini izleyerek bu nedenleri de başlıca üç grupta toplayabiliriz. Bunlardan birincisi daha önce işaret ettiğimiz gibi şehir uygarlığında *asabiye*nin yapısında meydana gelen bazı olumsuz değişikliklerle ilgilidir.

Uygarlığın Çöküşü ve Asabiye

Daha önce göstermeye çalıştığımız üzere İbni Haldun *asabiye* ile egemenlik ve devletin oluşumu arasında çok sıkı bir ilişki kurmaktadır. Çünkü hemen her vesile ile *mülk*ü veya devleti elde etmeyi sağlayan şeyin bir grubun başka bir gruba göre daha kuvvetli olan bir *asabiye*yeye sahip olması olduğunu söylemektedir. Eğer egemenliğe, *mülke*, devlete götüren şey *asabiye* ise, mantıkî olarak, egemenliğin kaybedilmesine, *mülk*ün çözülmesine, devletin ortadan kalkmasına neden olacak olan da *asabiye*nin çözülmesi ve ortadan kalkması olacaktır. Daha kısa bir deyişle eğer *mülk*ün varlığını *asabiye*nin varlığı belirliyorsa, *asabiye*nin yokluğu da *mülk*ün yokluğunu belirleyecektir. Öte yandan *mülk* veya devlet şehir uygarlığının varlığı için zorunlu bir şartsa, *asabiye*nin çözülmesi, dolaylı olarak, şehir uygarlığının ortadan kalkmasını doğuracaktır.

Gerçekten de İbni Haldun şehir uygarlığının çözülmesi olayını açıklamak üzere çok büyük ölçüde şehir hayatına geçildikten belli bir süre sonra *asabiye*nin yapısında meydana gelen bazı olumsuz gelişmelere ve bunun sonucunda onun çözülmesi olayına başvurmaktadır. Ona göre, yukarıda da temas ettiğimiz üzere, şehir uygarlığında devletin geçirdiği devrelerin ikincisinde, devlet sahibi ile grubunun ileri gelen üyeleri arasında onları birbirlerine bağlayan yakınlık bağlarının çözülmesi olayı ortaya çıkmaktadır. İbni Haldun bu bağların, yani *asabiye*nin çözülmesi olayının sorumlusu olarak da gerek liderin kendisini, gerek bu ileri gelenleri, gerekse şehirli hayatında sözü edilen grubun hayatında meydana gelen bazı değişimleri görmektedir.

Bu *asabiye* bağının çözülmesi kısaca şöyle gerçekleşmektedir: *Mülk*ün kurulması safhasında liderle kendisini iktidara erdirmekte katkısı olan grubunun ileri gelenleri arasındaki ilişkiler, hâlâ bedevî safhadaki özelliklerinde devam etmektedir. Liderin onlar üzerindeki otoritesi hâlâ “ahlâkî” diyebileceğimiz bir otoritedir. O, onları hoş tutmaya, iktidarının nimetlerinden faydalandırmaya, onlarla kendisi arasında fazla bir kopukluk meydana getirmemeye çalışır. Ancak ikinci safhaya geçtiğimizde bu durumun kökünden değişmeye yüz tuttuğunu görmekteyiz. Başka gruplar üzerinde egemenliğini tam bir biçimde kuran lider, yavaş yavaş egemenliğini yakınlarına kadar uzatmak istemektedir. Tabii bu onlar tarafından büyük bir tepki ile karşılanacaktır. Onlar liderin otoritesine ve iktidarın sağladığı nimetlere ortak olarak yaşamak istemektedirler. Bunun üzerine lider onları tasfiye etmek için başka bir takım güçleri yaratmak isteyecektir. Bunlar liderin siyasî gücünü kendilerine borçlu olduğu bu birinci gruptaki kişilerin tersine kendi siyasî güçlerini lidere borçlu olacak olan insanlardır. Bu ikinciler, yükselmek için her şeye razıdırlar. Çünkü ellerinde kişisel yeteneklerinden başka bir şeyleri yoktur ve bunun bilincindedirler. Bundan ötürü onların liderin *mülkü* üzerinde bir iddiaları ve talepleri yoktur. Onlar artık gerçekten birer “me’mur” olacaklar, *mülk* sahibinin emirlerine itaat edeceklerdir. Onlar liderin etrafında onun devletinin kendisine dayanacağı askerî ve sivil bürokrasiyi oluşturacak “mevlâ”lardır.⁸²

Lider bu yeni güçler sayesinde zorlu mücadelelerden sonra kendi grubunun ileri gelenlerini tasfiye edecek ve egemenliğini tam olarak sağlayacaktır. Bunun ifadesi, bütün gücü elinde veya dar olarak kendi ailesinde tutması demek olan monarşidir. İşte bu olay sonucunda kendisini *mülke* erdirmiş olan sözü edilen *asabiye* tam anlamında parçalanacak ve ortadan kalkacaktır.

Acaba lider neden böyle yapmaktadır? Dediğimiz gibi bunun önce liderin, daha doğrusu liderliğin doğasından ileri gelen bazı neden-

82 MB. 154-155, 175-176, 183-184, 184-185, 294, 295; MR. I. 314-318, 353-354, 372-374, 374-376, II. 119-120; MU. I. 394-399, 444-445, 460-462, 462-467, II. 98-99.

leri vardır; İbni Haldun bunun için her zaman insan doğası hakkındaki bazı düşüncelerini yardıma çağırmaktadır. Ona göre insanın hayvanî olan doğasında “kibir”, “bencillik” (al-ta'alluh), kudret iradesi, başkalarına hâkim olma eğilimleri vardır. Birinci safhada başka grupları egemenliği altına alması için kendi grubunun güçlerine ihtiyacı olduğundan liderin bu yanı açığa çıkmaz. Ama başka gruplara boyun eğdirildi mi lider bu sefer kendi grubuna döner, yardımlarına artık ihtiyacı kalmadığını düşündüğü kendi adamlarını da sindirmek ister.⁸³

Sonra bunun ortaya çıkmasında kendi grubundaki sözü edilen kişilerin de belli bir sorumluluğu vardır. Çünkü bu kişiler, daha doğrusu onların çocukları sürekli olarak lideri *mülküne* eriştirmede kendilerinin veya babalarının katkılarını öne sürerek rahatsız ederler. Bunlar lideri veya onun yerine geçen oğlunu küçümsemekten, kendi katkıları ile gururlanmaktan kendilerini alamazlar.⁸⁴ Liderin otoritesini kendilerine de yaymak yönünde kuşkulandıkları her türlü teşebbüsüne karşı koyarlar ve iktidarın lidere sağladığı her türlü nimetten aynı oranda pay almak isterler. Kısaca bir nevi devlet içinde devlet rolü oynamak isterler. Kendilerini tatlılıkla yola getiremeyeceğini anladığı an liderin onları ortadan kaldırmaktan başka çaresi yoktur.

Öte yandan İbni Haldun, bizzat “*mülk*”ün veya devletin doğasından çıkan bazı unsurların da bu olayda önemli bir rolü olduğu düşüncesindedir. Ona göre siyasetin kendisi de tek bir “hâkim” olmasını gerektirir. Kur'an'da yerlerde ve göklerde birden fazla Tanrı olmuş olsaydı onların kendi aralarındaki muhtemel görüş ayrılıklarının yerin ve göğün tahribine yol açabileceği belirtilmiştir. Aynı şekilde bir toplumda da birden fazla hükmeden olursa aralarındaki muhtemel görüş ayrılıkları toplumun mahvını doğurabilir. O halde siyasetin kendisi de *mülk*ün tek bir elde toplanması (al-infirâd bi'l mulk) gerektiğini söylemektedir.⁸⁵

83 MB. 166, 292, 295; MR. I. 337, II. 114, 119; MU. I. 423, II. 90.

84 MB. 392-393; MR. II. 333-334; MU. II. 350.

85 MB. 166; MR. I. 337; MU. I. 423.

İbni Haldun şehirli hayatında meydana gelen bazı gelişmelerin de *asabiye*yi çözdürmekte önemli katkıları olduğunu düşünmektedir. Devletin oluşumunun birinci devresinde egemenliği eline geçirmiş olan bütün grup, içinde lider de olduğu halde, henüz bedevî hayatın alışkanlıklarını terketmemiştir. Hayat seviyeleri oldukça düşük, ihtiyaçları az, zevkleri basittir. Lider de onlarla aynı hayat tarzını paylaşmaktadır; mütevazı, kanaatkârdır. Ancak bir süre sonra şehir hayatının ihtiyaçları gitgide çoğaltan etkileri görülmeye başlar. Konforlu, rahat, lüks bir hayatın çoğalttığı ihtiyaçları, zevkleri doyurmak için daha fazla para, daha çok gelir gereklidir. Bu aynı ihtiyaçlar hem lider, hem grubunun geri kalan üyeleri için söz konusudur. Bunun üzerine onlar lidere daha fazla baskı yapıp gitgide daha fazla artan taleplerde bulunacaklardır. Kendi talepleri de gözönünde tutulursa bir yerden sonra bu talepleri karşılamakta güçlük çeken ve onları karşılamak da istemeyen lider, çareyi bu insanları tasfiye etmekte bulacaktır.⁸⁶

Son olarak yine şehirli hayatın doğurduğu bir diğer özelliğe temas edebiliriz. Bedevî hayat seviyesi içinde bir kabilenin üyeleri nispeten dar bir mekân içinde birbirlerine yakın yaşamaktadır. Oysa şehirde bu insanlar gitgide birbirlerinden uzak evlerde, köşklere yaşayacaklardır. Aralarındaki gündelik ilişkiler buna paralel olarak azalacaktır. Ayrıca kabile lideri kabilesinin ileri gelenlerini eyalet yöneticileri, bölge kumandanları olarak birbirlerinden uzak yerlere gönderecektir. Bu da onlar arasındaki bağların zayıflamasına yol açacaktır.

Özet olarak bütün bu nedenlerden ötürü şehir uygarlığına geçildikten belli bir süre sonra devlet sahibi ile kendisini devletine erıştiren kabilesi arasındaki *asabiye* bağlarının zayıflayarak çözüldüğünü görüyoruz. Bu bağların çözülmesi, devlet sahibinin devletini düşmanlarına karşı koruyacak ve kendisini savunacak güçlerin ortadan kaldırılmasını doğuracaktır. Şimdi devlet sahibinin elinde kendilerine güveneceği sivil bürokrasi ve paralı askerleri vardır. Devletin devam edebilmesi için

86 MB. 167, 169, 296-297 vb. MR. I. 338, 340-341, II. 122-124 vb. MU. I. 424, 427-428, II. 102-105 vb.

bu yeni güçlerin iyi teşhiz edilmeleri, maddî bakımdan tatmin edilmeleri, ücretlerinin yeterli şekilde ve zamanında ödenmesi gerekir. Bunun için de devletin iyi işleyen ekonomik bir düzene ve sağlam gelir kaynaklarına sahip olması zorunludur. Bu ekonomik düzen iyi işlediği, devlet hazinesine vergi gelirleri aktığı sürece şehir uygarlığı gelişmesine devam edecektir. Ancak şehir uygarlığında belli bir noktadan sonra devletin giderleri ile gelirleri arasında gitgide büyüyen bir açığın ortaya çıktığı, devletin gelirlerinin giderlerini karşılayamadığı görülmektedir. Bu ise devleti çözülmeye götüren çöküş sürecini başlatmaktadır. Şimdi de bu olayı, şehir uygarlığının çöküşünde etkisi olan bu ekonomik hayattaki gelişmeleri ve bozulma olayını incelemeye başlayabiliriz.

Uygarlığın Çöküşü ve Ekonomi

“Bil ki *mülk*, kendileri olmaksızın ayakta duramayacağı iki temel (asâsayn) üzerine dayanır; bunlardan biri kudret ve *asabiye* ve bunların ifadesi olan askerlerdir; diğeri bu askerlerin ve *mülk*ün ihtiyaç gösterdiği diğer şeylerin ayakta durmasını sağlayan paradır (mâl). Bir mülke çözülmeye ârz olduğunda bu iki temel üzerinde gelir.”⁸⁷ İbni Haldun bir devletin neden örürü çözülmeye gittiğini açıklamasına bu cümlelerle başlar. Demek ki *asabiye* ve onun ifadesi olan askerle birlikte bir devleti ayakta tutan ikinci unsur, paradır.

Bir devletin paraya olan ihtiyacının nedenlerini tespit etmek kolay bir şeydir. İbni Haldun’un kendisi de bu ihtiyacın kendisini gösterdiği yerleri sık sık sayar. Bunlar arasında devleti ayakta tutmak bakımından en önemli olanlarına göz atarsak kısaca merkezî bir devletin gerektirdiği askerî-sivil bazı kurumları görürüz. Bir devletin her şeyden önce kendisine içten ve dıştan yönelecek düşmanca saldırıları önlemek için bir koruyucular, askerler zümresine ihtiyacı vardır. Öte yandan bir devletin egemenliğini uzandığı topraklar, egemeni olduğu insanlar üzerinde uygulatacak olan vezirlerden polislere, yargıçlardan resmî yazıcılara kadar çeşitli görevlilerin meydana getirdiği sivil bir

87 MB. 294; MR. II. 118-119; MU. II. 97.

bürokratlar zümresine sahip olması zorunludur. Bu grupların ve devlet sahibinin kendi ihtiyaçları için ise para gereklidir.

Bir devletin başlangıç safhasında İbni Haldun'a göre fazla paraya ihtiyaç yoktur. Çünkü gerek henüz bu kurumlar ortaya çıkmamıştır veya tam anlamında gelişip çeşitlenmemiştir, gerekse devlet sahibinin ve etrafındakilerinin hayat seviyeleri henüz ilkeldir, basittir. Ancak devlet geliştikçe, bu kurumlar büyüyüp çoğaldıkça, şehir hayatı yeni ihtiyaçlar ve alışkanlıklar ortaya çıkardıkça devlet sahibinin paraya olan ihtiyacı gitgide artar. Burada özellikle yukarıda da işaret ettiğimiz gibi *asabiye*nin yapısında meydana gelen değişmelere dikkat etmek gerekir. Daha önce de üzerinde durduğumuz üzere devletin oluşumunun birinci safhasında devlet sahibi başlıca kendi grubuna dayanmaktadır. Bu grubu ile arasındaki ilişkiler ise temelde parasal ilişkiler değildir. Grubu liderini aralarındaki *asabiye* duygusunun sonucu olarak içten bir şevkle desteklemekte, düşmanlarına karşı korumakta ve savunmaktadır. Zaten hayat seviyeleri henüz çok ilkel olduğu için onlar bu hizmetleri karşılığında kendilerine verilen şeylerle yetinmektedirler. Bununla birlikte ikinci bir safhada, yukarıda belirttiğimiz nedenlerden ötürü devlet sahibi onları tasfiye ettiğinde, yerlerine yeni grupları geçirdiğinde bu gruplarla kendisi arasındaki ilişkiler artık temelde salt parasal bir ilişki halini almaktadır. Yeni koruyucular zümresi devlet sahibinin belli bir ücret karşılığında hizmetlerini kiraladığı insanlardan oluşmaktadır. Devlet sahibi bu insanların ücretlerini tatmin edici bir biçimde ödeyebildiği, onları memnun ettiği sürece kendisine sadık kalacaklar ve hizmetlerini sunmaya devam edeceklerdir. Ancak ücretlerini kısmaya veya ödeyememeye başladığı durumda onlar hoşnutsuzluk belirtileri göstermeye, kendisinden uzaklaşmaya, hatta düşmanları ile işbirliği yapmaya gideceklerdir. Bu ise onun devletin sonu olacaktır.

İbni Haldun'a göre devlet sahibinin parayı elde etmesinin tek ve sağlıklı yolu, topladığı vergilerdir. Vergilerin düzenli ve artan bir biçimde devlet kasasına akması için de temelde sağlam ve gelişen bir ekonominin olması gerekir.

İbni Haldun'un ekonomi üzerine görüşleri başlı başına ve derinliğine incelenmeyi gerektirecek kadar önemli ve zengindir. Biz burada sadece devletin ve uygarlığın çözülüşüne etkisi bakımından ve ana hatlarında bu görüşlere işaret etmek istiyoruz.

Ekonomik görüşleri itibariyle İbni Haldun'un bugünkü anlamında tam bir liberal, özel teşebbüsçü olduğunu söyleyerek sözlerimize başlayalım. O, ekonomik olayların diğer toplumsal olaylar gibi kendisine has bazı kanunları olduğuna inanmakta ve onlara uygulanacak herhangi bir zorlamanın ekonomik hayatı alt-üst edeceğini düşünmektedir. Buna paralel olarak İbni Haldun *devletin ekonomik hayata herhangi bir müdahalesine karşıdır*. Özellikle devletin kendisinin bir tüccar, müteşebbis olarak ekonomik hayata girmesinin kesinlikle karşı-sındadır. O, bunun son derece zararlı birtakım sonuçlar doğuracağını düşünmektedir.

İbni Haldun'a göre insanları ekonomik etkenliğe iten belli başlı unsur, kâr veya kazanç arzusudur. Bir malın değerini belirleyen iki şey ise onun üretimi için harcanan emek (al-a'mâl al-başariyya) ve bu mala toplumda duyulan taleptir. Özellikle bunlardan birincisi önemlidir. Çünkü her türlü malın üretimi için insan emeği zorunlu bir şarttır. Kazanç, insan emeği sonunda ortaya çıkan değerdir. Kazanç, eğer o kazancı sağlayan kişinin ihtiyaçları için sarfedilirse, "geçim aracı"dır (al-ma'âş). İhtiyaçtan fazla olan, sarfedilmeyen kazanç ise "sermaye"yi (al-riyâş, al-mutamavval) teşkil eder.⁸⁸

Her türlü kazancın kaynağı olan emeğin bu aslîlik durumu bazı alanlarda, mesela zanaatlarda açıkça görülür. Bazı alanlarda ise gizlidir. Mesela hayvan yetiştiriciliğinde böyledir. Kazancın kaynağı insan emeği olduğuna göre İbni Haldun için çalışmak, emek sarfetmek yolu ile kazanç temin etmenin bütün yolları, yani tarım, sanayi, ticaret doğal kazanç yollarıdır. Buna karşılık kendisi çalışmayıp başkasının çalışması sonucunda elde ettiği ürünlere ortak olmak suretiyle geçimini sağlamak, doğal bir kazanç yolu değildir. Bu şekilde kazanç sağ-

lamanın en imtiyazlı örneği “siyasî gücü” elde tutmaya dayanan yoldur (al-imâra). Çünkü siyasî gücü elinde tutan, başkasının çalışması sonucunda ortaya çıkmış bir değeri onun elinden almaktadır.⁸⁹

Kazancın kaynağı çalışma, emek sarfetme olduğuna göre nerede daha fazla üretime koşulmuş emek varsa orada o kadar çok kazanç olacaktır. Bedevî hayat tarzı söz konusu olduğunda emek arzı sınırlıdır. Bundan ötürü üretim ve kazanç azdır. Buna karşılık şehirlerde daha fazla insan ve daha çok emek söz konusudur. O halde en fazla kazanç, şehirlerde meydana gelir. Şehirde elde edilen kazanç, zorunlu ihtiyaçlar karşılandıktan sonra doğal olarak başka birtakım alanlara yatırılır. Bu ise yeni kazançlara yol açar.

Ekonomik hayatın gelişmesinde bir diğer önemli unsur, işbölümüdür. İşbölümü, işbirliğinden doğar. İnsanları işbirliğine iten faktör, bir insanın hayatını sürdürmek için muhtaç olduğu asgarî ürünleri dahi yalnız başına üretmesinin imkânsız olmasıdır. Mesela insanın yalnız başına ekmekle yaşamasının mümkün olduğunu farzetsek dahi, bir ekmeğin elde edilmesi için gerekli işlemler (buğdayın ekilmesi, biçilmesi, dövülüp başağından çıkarılması, öğütülmesi, hamur haline getirmek için yoğurulması, pişirilmesi) tek bir insan tarafından gerçekleştirilecek şeyler değildir. Çünkü bütün bu işlemler birtakım özel ustalıklar, beceri ve âletler gerektirir. Ne bu ustalıkların bir tek kişide toplanması ne de bu âletlerin tek bir kişi tarafından meydana getirilmeleri mümkündür. Bunun için insanlar birbirleriyle işbirliğine ve işbölümüne girmek zorundadırlar.⁹⁰

Böyle bir işbirliğine ve işbölümüne girilmesi sonunda, İbni Haldun’a göre belli bir insan topluluğu kendi hayatları için gerekli ürünleri sağlamakla kalmazlar, çok defa kendi ihtiyaçlarından “fazla” bir üretimde bulunurlar. Başka deyişle bu insanlar yalnız başlarına üretmeye kalksalar üretebileceklerinden birkaç misli daha fazla şey üretirler. İşte İbni Haldun’a göre insan toplumlarının evrimini meydana

⁸⁹ MB. 383; MR. II. 315-317; MU. II. 325-328.

⁹⁰ MB. 42; MR. I. 89-90; MU. I. 100-101.

getiren şeyin bu fazla, artık ürün olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü eğer belli bir insan topluluğu ihtiyaçlarını doyurabilecek miktarda şeyden fazla bir şey üretmemiş olsaydı, hep aynı durumda kalır, ileriye gidemezdi.⁹¹

İşte bu ürün fazlası, bunun doğurduğu açığa çıkan fazla işgücü, bu işgücünün yeni alanlarda kullanılması, bundan doğan fazla kazanç, bunun yeni alanlara yatırılması, bunların sonunda ortaya çıkan yeni meslekler, yeni zanaatlar, ticaret vb. şehir ekonomisinin temelinde olan unsurlardır. Bunların sonucu ise şehirlielerin gitgide zenginleşmesidir.

Şehir ekonomisindeki bu gelişmeler devletin gelişmesine paralel gider ve onlar birbirlerini olumlu olarak etkilerler. Devletin gelişmesinin birinci devresinde bedevî hayat seviyesinin özellikleri hâlâ devam ettiği için insanlar kanaatkâr, ihtiyaçlar az, zevkler basittir. Dolayısı ile devlet sahibi halka aşırı vergiler yüklemez. Bu, zanaatkâr ve tüccarların çalışma, daha fazla kazanç elde etme yönündeki arzu ve azimlerini teşvik eder. Daha çok çalışma ve daha çok kazanç, vergiler yolu ile devletin gelirlerinin daha çok artmasını sağlar. Bu, devletin gücünün daha artmasını, yeni uyruklar kazanmasını temin eder. Ayrıca onun yaygın bir sivil-askeri bürokrasi yaratmasını mümkün kılar. Devlet güçlendikçe uyruklarının özgürlüklerini ve ekonomik alandaki faaliyetlerini güven altına alan, koruyan hukukî toplumsal kurumları yaratır. Bunun sonuçları yeniden halka döner ve onların daha bir güven ve arzu ile çalışmalarını doğurur. Devlet zenginleştikçe daha alıcı, daha tüketici olur. Bu da ekonomik faaliyetleri teşvik eder. Kısaca *halkın zenginliği devletten, devletin zenginliği halktan gelir* ve bunlar birbirlerini karşılıklı ve olumlu olarak etkileyerek devletin ve şehir uygarlığının en üst noktasına varılır.⁹²

Ne var ki bu gidiş sonsuza kadar devam etmeyecek, belli bir sınıra vardığında duracak, sonra aşağı doğru bir eğri takip ederek çöküşe varacaktır. Bu neden böyle olmaktadır? Ne yazık ki İbni Haldun bu

91 MB. 360; MR. II. 271-272; MU. II. 268-269.

92 MB. 279, 301, 360-361 vb. MR. II. 89-90, 135, 272-273 vb. MU. II. 58-59, 114, 269-270 vb.

konuda bize doyurucu bir açıklama verememektedir. Şehir ekonomisinin gelişim süreci ile onun çözülmeye gidiş sürecini gayet iyi ve ayrıntılı bir biçimde tahlil ettiği halde birinden diğerine geçişin temelinde bulunan faktörleri vermekte, kanaatimizce, aynı ölçüde başarılı olamamaktadır. Onun bu sorunun can alıcı noktasını, yani söz konusu olumlu gelişmenin neden bir noktada durup ondan sonra geriye, aşağıya doğru bir çizgi takip etmeye başladığını açıklamak üzere yardıma çağırıldığı faktörler başlıca iki gruptandır; İbni Haldun önce genel olarak devletin ve uygarlığın neden bir noktadan sonra çözüldüğünü açıklamak üzere başvurduğu açıklama tipinde bir açıklamayı yardıma çağırarak varlığa gelen her şey gibi ekonomik gelişmenin de artık ötesine geçilemeyecek belli bir sınırı olduğu, bu sınıra vardıktan sonra duraklayacağı, gerilemeye gideceği görüşünü ileri sürmektedir. Daha özel olarak ise şehir uygarlığında tahrik edilen insanî ihtiyaçların artma hızının bunları karşılamak için mevcut ekonomik araç ve imkânların gelişme hızından daha büyük olduğunu söylemektedir. İbni Haldun bunu şehir uygarlığının bir safhasında devletin gelirlerinin giderlerini karşılayamamaya başlaması olayı olarak ortaya koymaktadır. Halkın hayatı söz konusu olduğunda ise bu onların kazançlarının ve gelirlerinin, ihtiyaç ve arzularını doyurmakta yetersiz kalmasında kendisini göstermektedir.⁹³

Şimdi bu açıklamanın bize yetersiz görünmesinin nedeni şudur: İbni Haldun bir zamana kadar gerek devletin gerekse halkın ihtiyaç ve arzularını doyurmakta son derece başarılı olan, ayrıca da bu ihtiyaç ve arzulardan olumlu bir destek alan şehir ekonomisinin bir yerden sonra neden bu rolünü devam ettiremediğini bize açıklamamaktadır. Tersine bir sonraki bölümde geniş olarak göreceğimiz üzere bu olayın sorumlusu olarak bu ihtiyaç ve arzuları görüp, onları suçlamak yoluna gitmektedir. Şehir ekonomisinde üretim ve gelirlerin bir yerden sonra neden artmasına devam edemediğini sormak yerine insan ihtiyacı ve ar-

93 MR. I. 340, II. 111, 126, 292, 294; MB. 168, 290 (MB'de yok), 372, 373; MU. I. 427, II. 86 (MU'da yok), 298, 301.

zularının neden bu kadar, yani bu ekonominin kendilerini karşılayamayacağı kadar çok arttığını sormak yoluna gitmekte, bunun sorumlusu olarak şehir hayatını görmekte, sonra bu arzu ve talepleri de “genel bir ahlâk bozulması”nın sonuçları olarak almaya yönelmektedir.

Nedenleri ne olursa olsun, İbnî Haldun için devletin gelirlerinin bir yerden sonra giderlerini karşılamamaya başlaması bir olgudur. Bu olgudan çıkan gelişmeleri özetlemek istersek şunları söyleyebiliriz: Böyle bir durumda devlet sahibinin önünde mantikî olarak iki yol vardır: Devletin gelirlerini giderlerini karşılayabilecek bir yönde her ne pahasına olursa olsun arttırmanın yollarını aramak veya devletin giderlerini kısmak, bugünkü deyişle “kemerleri sıkmak”. İbnî Haldun’a göre devlet sahibi bu iki yola da başvurmak isteyecek, fakat her ikisinde de başarı sağlayamayacaktır. Devletin giderlerini kısamayacaktır, çünkü her şeyden önce devletini üzerlerine oturtmuş olduğu yeni güçler, yani askerî ve sivil bürokrasi çarkı işlemek için paraya dayanmaktadır. Devlet memurlarının, paralı askerlerin ve kumandanlarının gelirlerinde yapacağı en ufak bir kısma, onların hoşnutsuzluklarını, kendisinden uzaklaşmalarını doğuracaktır. Çünkü onlarla arasında parasal bağlardan başka bağlar yoktur ve yine onlar şehir hayatının rahatlık ve konforuna alışmışlardır. Aynı şey, kendisi ve yakınları için de söz konusudur. Kısaca herkes şehir hayatının lüksüne, konforuna alışmıştır. Bu alışkanlıklarını bırakarak yeniden eski basit, kanaatkâr hayatlarına dönmeleri imkânsızdır. “Çünkü insan babasının değil, alışkanlıklarının oğludur.”⁹⁴

Devlet sahibinin devletin gelirlerini daha fazla artırma yönündeki çabaları da başarısızlığa uğrayacaktır, çünkü daha önce söylediğimiz gibi ekonomik hayatın kendisine mahsus kanunları vardır. Bu kanunlar ya arz-talep kanunu gibi salt ekonomik kanunlardır veya psikolojik cinstendirler (mesela insan çalışmasının amacı kazançtır. Hiç kimse sonunda yeterli bir kazanç ümidi görmediği bir işe girişmez). İşte ekonomik düzenin başarılı ve sağlıklı bir biçimde işlemesi ve deva-

mı için bu kanunlara müdahale edilmemesi gerekir. Oysa devlet sahibi bu safhada kanunlarla işleyen bu mekanizmaya dıştan müdahale etmek isteyecektir. Mesela ya eski vergilerin oranlarını yükseltmek veya eskiden olmayan yeni birtakım vergileri (bac, pazar, gümrük vergileri gibi) koymakla işe başlayacaktır. *Oysa vergi ile vergilendirilen kazanç arasında tecavüz edilmemesi gereken bir nispet vardır.* Bu aşıldığında tüccar ve çeşitli meslek erbabının teşebbüs arzusu zayıflayacak, dolaşımı ile onların gerçekleştirdikleri ticarî ve sınaî faaliyetlerin hacmi azalacaktır. Tabii bu, oranları ve sayıları artırılmış olduğu halde devletin vergilerinde veya vergi gelirlerinde bir azalmaya yol açacaktır. Devlet sahibi bu sefer tekrar vergileri ağırlaştırma yoluna gidecek, bu ise söz konusu vergi gelirlerinin daha da azalmasını doğuracaktır. Vergilerin yükseltilmesi tedbirlerinin sonuç vermediğini gören devlet sahibinin bu sefer kendisi ekonomik hayata aktif olarak girmek isteyecek, ticarete kalkışacak, tekeller kurmaya gidecektir. Üreticilerden mallarını değer pahalarının altında almaya, tüketicilere de onlar üzerine fahiş kârlar koyarak satmaya çalışacaktır. Bunun için gerekli hiçbir zorbalıktan kaçınmayacaktır. Doğal olarak bu üreticilerin üretimden, tüccarların ticaretten vazgeçmelerini, hatta tüketicilerin bile şehri bırakarak başka yerler aramalarını doğuracaktır. Bunun da fayda etmediğini gören devlet sahibi sonunda mülkiyet hakkına tecavüz etmekten başka bir çare bulamayacak, önce kendi etrafındaki varlıklı kişilerden başlayarak elinin ulaştığı, gücünün yettiği herkesin malına, mülküne el koymaya çalışacaktır. Bu, en yakınlarının dahi kendisinden yüz çevirmelerini, başka yerlere kaçmalarını, sonunda kendisini ortadan kaldırmak için fırsat kollayan iç ve dış düşmanlarla işbirliği yapmalarını doğuracaktır. Bütün bu olaylar sonucu şehirler boşalacak, insanlar işlerini güçlerini bırakacak, ekonomik hayat tam anlamında duracak, devlet ve uygarlık ortadan kalkacaktır.⁹⁵

95 MB. 279-280, 280-281, 281-283, 286; MR. II. 89-91, 91-93, 94-96, 102-103; MU. II. 58-61, 61-63, 63-69, 74-76.

Uygarlığın Çöküşü ve Ahlâk

Uygarlık tarihinde belki uygarlığın kendisi kadar eski bir tartışma vardır. Bu bilimlerin, san'atların, şehir hayatının, bu hayatın getirdiği zenginliğin, konforun, ince alışkanlıkların, tek kelime ile uygarlığın "ahlâk"ı bozup bozmadığı tartışmasıdır. Ta ilkçağlarda Perikles Atina'sında bazı kişilerin Atina sitesinin kısa zamanda gösterdiği hızlı gelişim ve bu gelişimin toplumsal hayatın çeşitli kurumlarında ortaya çıkardığı büyük değişimden ürkerek, bunun halkın dinini ve ahlâkını bozduğunu ileri sürmeye başladıklarını görüyoruz. İngiltere 17. ve 18. yüzyıllarda belki insanlık tarihinin görmüş olduğu en büyük gelişme süreçlerinden birini yaşar; deniz aşırı ticaret, sömürgecilik, sanayi faaliyetlerinin gitgide daha artması sonucu zenginleşirken, Berkeley, *Büyük Britanya'nın Çöküşünü Önlemek Üzerine Düşünceler*'ini yazmaktadır. Bunun nedeni ona göre İngiliz halkının maddî şeylere karşı gitgide artan düşkünlüğü, bunun sonucunda ahlâkî niteliklerini kaybedişidir. Berkeley'e göre İngiliz toplumu bu çöküşten kurtulmak istiyorsa, paranın yıkıcı etkilerinden kendini korumanın yollarını aramalı, maddî şeylere karşı düşkünlüğünü dizginlemeli, yeniden kanaatkâr, mütevazı olmalı, Hristiyan ahlâkının ilkelerini yeniden saygınlığa kavuşturmalıdır.⁹⁶ Yine aynı devirde Fransa'da Rousseau, bilindiği üzere, *Bilimler ve San'atlar Üzerine Konuşma*'sında bilimler ve san'atların, daha kısa bir deyişle uygarlığın gelişmesinin ahlâkın bozulmasına yol açtığını savunmakta, bu tezi toplumda büyük yankılar uyandırarak kendisini mükâfat ve üne kavuşturmaktadır.⁹⁷ Daha yakın zamanlarda Spengler, peygambervârî bir eda ile *Batı'nın Çöküşü*'nü haber verirken bunun nedeni olarak Batı kültürünün "uygarlıklaşıma" sürecine girmesini göstermektedir. Ona göre bu uygarlıklaşıma süreci, ahlâkî alanda bazı olumsuz gelişmelerle birarada ortaya çıkmaktadır. Bu gelişmeler de her yüksek kültürün kültür devresindeki bazı değer ve kurumlarının bir yozlaşması olarak

96 F. Mayer, *A History of Modern Philosophy*, California, 1951, American Book Comp., s.198-199.

97 J. J. Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Konuşma*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, Maarif Matbaası, Ankara, 1943.

kendisini göstermektedir. Mesela kültür devresindeki “yuva”, “ırk”, “kan grubu” yerine, uygarlık devresinde “kozmpolitik”; “yürek dili” yerine “bilimsel dinsizlik”; saygı, gelenek, yaşlılara karşı hürmetkâr olmak yerine “soğuk olgusallık”; “halk” yerine “kitle”, “devlet-millet” yerine “milletlerarası toplum”; gerçek, canlı değerler yerine, para ve soyut değerler geçmektedir.⁹⁸

İşte İbni Haldun’u da bu, uygarlığın canlı insan değerlerini yozlaştırdığı, kişinin erdem ve ahlâkını bozduğu görüşünü savunanlar arasında bir yerde görüyoruz. Tarih içinde “şehir insanı”na yöneltilmiş en şiddetli eleştirilerden birinin İbni Haldun’un kaleminden çıktığını tespit ediyoruz. Bedevî *umrân* seviyesinde yaşayan insanlardan söz ederken “kanaatkâr, dayanıklı, kendine güvenen, cesur, yardımsever, namuslu, dindar vb.” sıfatlarını kullanan İbni Haldun, şehir insanını tasvir etmek istediğinde onların “haris, mağrur, korkak, tembel, rahatına düşkün, bencil, müsrif vb.” olduklarını söylemektedir. Kısaca ahlâkî bakımdan ne kadar olumsuz vasıf varsa, İbni Haldun şehir insanına onları yüklemekte tereddüt etmemektedir. Buna karşılık gerek fiziksel, gerek ahlâkî ne kadar erdem varsa onları da ancak henüz bedevî yaşama alışkanlıklarını terketmemiş insanlar arasında bulmaktadır.⁹⁹

İşte İbni Haldun şehirdeki bu ahlâkî yozlaşma ve soysuzlaşma ile şehir uygarlığının çöküşü arasında da sıkı birtakım ilişkiler kurmak istemektedir. Ona göre bunlar birbirlerinin aynı zamanda nedenleri ve sonuçlarıdır. Şehir hayatı veya uygarlığı insanı gerek fiziksel, gerekse ruhsal niteliklerinde bozmakta ve sonunda ahlâksızlaştırmaktadır. Bu ise uygarlığın kendi üzerine dönerek onun temellerinden tahrip olmasını başlatan birçok olayı meydana getirmektedir. Mesela İbni Haldun’un *asabiyyenin* çözülmesinde bu ahlâkî-psikolojik cinsten olumsuz gelişmelerin bir rolü olduğunu düşündüğünü görüyoruz. Daha önce işaret ettiğimiz gibi bedevî *umrân* seviyesinde kanaatkâr, mütevazı, basit bir hayat süren kişiler, şehir hayatına geçtiklerinde daha maddiyat-

⁹⁸ Sorokin, *Bir Bunalım Çağında*, s.7-78.

⁹⁹ MB. 123-124, 125, 372-375 vb. MR. I. 254-255, 257-258, II. 293-296 vb. MU. I. 309-310, 314-315, II. 299-304 vb.

çı, daha talepkâr olmaya başlamaktadırlar. Şehir hayatının yarattığı yeni ihtiyaçlar, alışkanlıklar, zevkler, rahatlık ve konfor arzuları, bunların doyurulmaları için her geçen gün daha fazla maddî imkânların araştırılması, bir *asabiye* grubu içinde onun üyelerini birbirine düşürmekte, liderlerine daha fazla baskıda bulunmalarını doğurmakta, liderle aralarındaki yakınlık, dayanışma bağlarını çözdürmektedir. Bu bağların çözülmesi de yine ahlâkî bakımdan bazı olumsuz sonuçlara yol açmaktadır. Mesela bunun sonucunda lider daha mağrur, daha sormusuz, daha bencil olmakta, grubun lider tarafından sürekli baskı ve yıldırma maruz tutulan üyeleri ise gitgide kendilerine daha az güvenen, daha korkak kişiler olmaya gitmektedirler.

İbni Haldun bu ahlâkî bozulma ile ekonomik hayattaki olumsuz gelişmeler arasında da bazı sıkı ilişkiler olduğuna inanmaktadır. Şehir hayatındaki ekonomik gelişmeler insanların arzu ve iştahlarını gitgide kabartarak onların her geçen gün bu arzu ve zevklerine daha fazla esir olmalarını, bu rahatlık ve konfor içine daha fazla gömülmelerini, adeta bir “haz hayvanı” haline gelmelerini doğurmaktadır.¹⁰⁰ Bu ekonomik gelişme belli bir sınırdan durup şehir insanlarının doymak bilmeyen ihtiyaç ve arzularını artık karşılayamamaya başladığında, bu insanlar, onları meşru yollardan tatmin etme yollarının kapandığını görünce bu sefer meşru olmayan her çareye başvurmakta tereddüt etmemektedirler. Bu cümleden olarak alış verişte aldatmaya, ticarete karaborsacılığa ve benzeri her türlü ahlâksızlığa kalkışmaktadırlar. Bunlar ise yeniden olumsuz etkileriyle ekonomik faaliyetlerin kendileri üzerine dönmekte, onların daha da bozulmasını doğurmaktadır.

Bu ahlâkî bozulmayı daha özel anlarında yakalamaya çalıştığımızda ise şunları görüyoruz: *Bedevî umrân* seviyesinde insanlar, hem fiziksel hem de ahlâkî bakımdan güçlüdürler. Bu hayatın zor, meşakkatli şartları, onları bedenen kuvvetli, cesur, kendine güvenen, her an için uyanık varlıklar haline sokmaktadır. Ruhsal bakımdan ise onlar gözü tok, azla yetinen insanlardır. Bedevî hayatın tehlikeleri onları sü-

100 MB. 373-374; MR. II. 295-296; MU. II. 301-302.

rekli birbirlerini korumaya ittiğinden yardımseverdirler, kendilerinden başkalarını da düşünürler. Yine bu devrede devlet henüz ezici kurumları ile ortada olmadığından da onlar kendilerine olan güvenlerini, cesaretlerini korumaktadırlar.

Devletin henüz tesis edildiği birinci devrede de bu özellikleri aşağı yukarı devam etmektedir; hâlâ eskisi kadar cesur, gözü tok, dayanıklı, yardımseverdirler. Ancak bundan sonraki devrede yavaş yavaş bütün bu niteliklerini kaybetmeye giderler. Devlet sahibinin gerek kendi grubunu, gerek diğer grupları ezmesi, onlara mutlak otoritesini kabul ettirmesi, onların kendilerine güven ve cesaretlerini kaybetmelerinin birinci aşamasını teşkil eder. Artık şehirlerin etrafı kalın surlarla ve hendeklerle çevrilmeye başlamış, şehir insanının korunması işi profesyonellere havale edilmiştir. Şehir halkının çoğunluğunun meslekleri, onların açık havada yaşamalarını ve erkeksi özelliklerini korumalarını gerektiren meslekler değildir. Dolayısıyla bir yerden sonra onların çoğu silah taşımayı bırakacak ve onu kullanmayı unutacaktır. Sonra şehirlerde kişiler arası anlaşmazlıkların çözüm yeri mahkemelerdir. Bundan ötürü insanlar, artık haklarının aranması ve korunması işini de başkalarına havale edeceklerdir. Şehir insanların yedikleri yemekler de bir önceki devreden farklı olarak lezzetli, yağlı yemeklerdir. Bu gıdalar ise her zaman onların "mizaç"larına uymaz. Dolayısı ile onlar ağır, hantal, tembel olmaya başlarlar. Devletin, ordunun, devlet kurumlarının kuvvetli olduğu ve bu artık "kadınlaşan" veya "çocuklaşan" insanları koruyabildiği sürece bu durumun olumsuz etkileri kendisini göstermez, gizli kalır. Ama siyasi otoritenin zayıfladığı, devlet kurumlarının çözüldüğü, ekonomik düzenin bozulduğu bir sonraki devre geldiğinde bütün bu olumsuz sonuçlar açığa çıkar. Devlet artık uyruklarını ne kendi içinde ne de dışında ortaya çıkan tehlikelere karşı koruyabilmektedir. Tersine yukarıda sözü edilen nedenlerden ötürü, devletin kendisi "âdil" olmamaya başlamıştır. Mahkemeler bir zulüm aracı haline gelmiştir. Halkın kendisini bunlara karşı koruyacak ne gücü ne de azmi vardır. Kaldı ki halkın kendisi de artık bozulmuştur, bireycileşmiştir. Artık şehir insanı mağrur ama korkaktır, aç gözlü ama

tembeldir, müsriftir ama başkalarının sırtından geçinmek ister, devletin kendisini korumasını ister ve bekler ama kendisi devleti koruyacak bir halde değildir. O doymak bilmeyen arzularını doyurmak için hırsızlık, dolandırıcılık, karaborsacılık yapmaktan çekinmez. Tabii zevkleri yanında gayri-tabii zevklerinin esiridir. Bu devrede zina, homoseksüel ilişkiler kol gezmeye başlar. Bolluk ve lüks (al- taraf) etkisini din duyguları üzerinde de göstermiş ve onları zayıflatmıştır. Bu devrede insan doğası tam anlamında bir başkalaşım geçirir ve tam bir soysuzlaşmaya uğrar. Tahmin edilebileceği üzere böyle bir uygarlığın ve toplumun devam etmesi imkânsızdır.¹⁰¹

İbni Haldun'un sosyolojisinin, devlet ve siyaset felsefesinin, uygarlık teorisinin önemli anları ve tezleri bunlardır. Bu tezlerden çıkan sonuçları çok kısa bir şekilde özetlemek istersek şunları söyleyebiliriz: İbni Haldun'un toplumun bütünü, içindeki bütün toplumsal olaylarla birlikte bilimsel bir incelemenin konusu yapmayı düşünen ilk düşünür olduğu görülmektedir. Aynı şekilde onun devletin kendisini de herhangi bir dinî veya ahlâkî önyargıdan hareket etmeksizin bilimsel bir araştırmaya tâbî tutmak isteyen ilk düşünürlerden biri olduğu anlaşılmaktadır. İbni Haldun'un toplum ve devlet incelemelerindeki yönteminin belli başlı karakteristikleri tarafsız gözlemciliği, empirizmi, realizmidir. Onun aradığı, toplumların ve devletlerin ne şekilde olmaları, insanların hangi toplumsal-siyasî düzenler altında yaşamaları gerektiği değildir. Onların fiilen hangi toplumsal düzenlerde ve hangi siyasî idareler altında, nasıl ve niçin yaşadıklarıdır. İbni Haldun'un ana amacı, tarihsel-toplumsal varlık alanı içinde ortaya çıkan olayların gerilerinde ve altlarında yatan kanunlulukları ortaya çıkarmaktır. O, bu tip kanunlulukların olduğuna inanmaktadır. O, insanî toplumsal örgütlenmeleri ve devletleri, varlıkta ortaya çıkan diğer doğal olaylar gibi birer doğal olay olarak görmektedir. Ona göre insanî toplumsal örgütlenmeler ve devletler, bunların kendilerinden meydana geldikleri insanlar gibi doğal varlıklardır ve yine insanların kendileri gibi doğal

101 MB. 374; MR. II. 297; MU. II. 303.

olarak doğarlar, gelişirler, yaşlanırlar ve ortadan kalkarlar. Gerek bireylerin, gerekse toplumların ve devletlerin hayatında, bu safhalar birbirlerini bir saat intizamı içinde ve belli kanunluluklara uygun olarak takip ederler. Başka deyişle ne insanlar ne de toplumsal örgütlenmeler ve devletlerin hayatlarında herhangi bir tesadüfîlik, keyfilikten söz edilemez. İnsanlar, toplumlar ve devletlerin hayatında ortaya çıkan bütün olaylar temelde değişmez, kesin, birtakım neden-eser ilişkileri içinde cereyan ederler.

İşte İbni Haldun'un gerek toplumu içindeki bütün toplumsal olaylarla birlikte bağımsız, bilimsel bir incelemenin konusu yapması, gerek bu konuya yaklaşırken takip ettiği yönteminin özellikleri, tarafsız nesnelliği, gözlemciliği, realizmi, nihayet bu konudaki araştırmalarının sonuçlarını birtakım kanunluluklar altında formüle etmeye çalışması, onu, haklı olarak bugünkü modern sosyal bilimin öncülerinden veya kurucularından biri yapmaktadır.

あ い さ つ

告書は、アジア経済研究所が昭和34、35、37年度の調査計画の一
施した「イブン・ハルドゥーンの歴史序説（イスラームの経済思想
委託研究の成果をとりまとめたものである。

告書は京都大学教授田村実造氏を中心とする下記の各位によって
刊行にあたって、あらためて感謝の意を表したい。（敬称略）

田 村 実 造（京都大学教授）

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

羽 田 明（京都大学教授）

藤 本 勝 次（関西大学教授） Umrân, Devlet ve Dîn

清水 誠（京都大学大学院）

佐 藤 圭四郎（東北大学助教授）

岡 崎 正 孝（アジア経済研究所）

昭和39年3月

アジア経済研究所所長

東 畑 精 一

1964-65'te Tokyo'da Japonca olarak basılan
Mukoddime'nin gireş sayfası.

UMRÂN VE DİN

İbni Haldun'un sosyolojisinin, toplum ve devlet felsefesinin incelenmesine ayırdığımız bir önceki bölümde kolayca göze çarpacağı üzere hemen hemen "din"den hiç söz etmedik. Sürekli olarak herhangi bir dinî temeli olmayan veya içerisinde dinî alana ait olaylar hiç gözönüne alınmayan adeta "din-dışı", deyim yerinde ise "laik" bir umrândan ve devletten bahsettik. Oysa İbni Haldun'un önünde inceleme konusu olan tarihte, bütün tezahürleri ve sonuçları ile birlikte bir "İslâm" olayı, onun doğurduğu belli karakteristikleri olan bir "Müslüman cemaati ve *umrânı*", bir "İslâm devleti" mevcut değil midir? İbni Haldun'un İslâm'ın ortaya çıktığı andan itibaren gerçekleştirmeye çalıştığı görülen yeni değerler üzerine kurulu yeni bir toplum düzenini, bunun da temelinde bulunan farklı ilkelerden hareket eden dinî bir kanuna, Şeriat'e dayalı saf teokratik devlet biçimini gözönüne almaması düşünülebilir mi? Sonra Peygamber'in ölümünden sonra Müslüman toplumunun hâkim siyasî rejimi olmuş olan "Halifelik" rejimi nasıl olur da İbni Haldun'un dikkatinden kaçabilir?

Şüphesiz ki bütün bunlar söz konusu değildir ve İbni Haldun

Mukaddime'de İslâm olayını, onun doğurduğu çeşitli *umrân* olaylarını, bu arada bunlar içinde İslâm devletini, halifeliği ve benzeri sorunları geniş ölçüde ve büyük bir zenginlik içinde ele almaktadır. İbni Haldun'un sosyolojisine ayırdığımız ikinci bölümde bizim bunları ele almamızın ana nedeni, onun *umrân* ve devletle ilgili düşüncelerini ortaya koyarken kendilerinden hareket ettiğini gördüğümüz bazı ilkelere sadık kalarak mümkün olduğu kadar "doğal" ve "zorunlu" bir *umrân* ve devlet modeli geliştirmek istememizdi. Bu modeli oluştururken biz İbni Haldun'un kendi düşünceleri yönetiminde önce tarihte herhangi bir insan topluluğunun, hangi "doğal" ve "zorunlu" ihtiyaçların etkileri altında toplumsallığa geçtiğini araştırdık. Arkasından yine herhangi bir insan topluluğunda, hangi "doğal zorunluluklar"dan ötürü egemenlik ve devlet olayının ortaya çıkması gerektiğini inceledik. Sonra toplumsal evrimde insan topluluklarının zorunlu olarak hangi aşamalardan geçmeleri gerektiğini göstermeye çalıştık. Bu aşamalarda "zorunlu" olarak ortaya çıkan çeşitli toplumsal olaylar arasındaki yine büyük ölçüde "doğal" ve "zorunlu" nedenlerin etkisi altında devletin, şehir uygarlığının nasıl çözülmeye gittiklerini açıklamaya çalıştık. Bütün bunları yaparken İbni Haldun'un "umrân bilimi"nin yapısı ve yöntemi ile ilgili olarak kendilerinden hareket ettiğini gördüğümüz ilkelerine sadık kalarak çağdaş sosyolojide Max Weber'in ortaya attığı görüş istikametinde bir tür "ideal" bir *umrân* ve devlet modeli geliştirmek istedik.

Bunu yaparken İbni Haldun'un kendisinden hareket ettiğimizi söylüyoruz; çünkü daha önceki bölümlerde göstermeye çalıştığımız gibi bizzat İbni Haldun'un kendisi "umrân bilimi"nin konusunun ne olduğunu, bu konusuna nasıl yaklaşması gerektiğini, hangi ilkeleri temele alması lâzım geldiğini belirtirken bize böyle bir yaklaşım tarzını salık verdiği gibi bu bilimin uygulamasında da böyle bir yaklaşım tarzının somut örneklerini vermektedir. Çünkü ikinci bölümün başlarında İbni Haldun'un *umrân*ın kaynağını araştırırken başlıca iki unsur ön plana aldığını görmüştük. Bunlar, insanın beslenmesi ve yırtıcı hayvanlara karşı korunması unsurları idi. İbni Haldun için bu iki ihtiyaç in-

san için “doğal” ve “zorunlu” ihtiyaçlardı. Yine İbni Haldun için insanların, toplum halinde yaşamaya başladıklarında onun devam edebilmesi için yine “doğal” ve “zorunlu” bir diğer kuruma ihtiyaçları vardı. Bu, egemenlik ve *mülk* kurumu idi. Buralarda İbni Haldun insan için toplumun, toplum için egemenlik ve *mülk*ün “doğal” ve “zorunlu” olduğunu söylerken herhangi bir “dinî” ihtiyaçtan veya unsurdan söz açmamaktadır. Yani insan hayatının toplumu, toplumun da egemenlik veya *mülk*ü zorunlu kıldığını söylerken insan hayatının, toplumun, *mülk*ün ne herhangi bir dinî ihtiyaçtan kaynaklandığını ne de daha doğrusu herhangi bir dinî olay veya kuruma ihtiyaç gösterdiğini söylemektedir. Tersine bir önceki bölümde işaret ettiğimiz gibi İbni Haldun egemenlik ve buna bağlı olarak toplumsal hayatın mümkün olması için, herhangi bir dinî ilke ve olayın, peygamberlik olayının ortaya çıkmasının zorunlu olduğunu ileri sürdüklerini söylediği filozoflara karşı çıkmakta ve onların bu iddialarının herhangi bir dayanağı olmadığını belirtmektedir. Yine orada işaret ettiğimiz gibi İbni Haldun buna benzer bir görüşe halifelik vesilesiyle de temas etmekte ve peygamberlik gibi halifelüğünün ilkelerinin de ne insan doğasından, ne toplumun mahiyetinden çıkarılamayacağını ileri sürmektedir. O halde onun için peygamberlik ve Şeriat, toplumsal hayatın, *umrân*ın var olması için varlıkları “zorunlu” olan şeyler değildir, sadece ve sadece tarihte ve *umrânda* ortaya çıkmaları “mümkün” olan ve fiilen de “ortaya çıkmış olan” şeylerdir. Öte yandan İbni Haldun’a göre *umrân* ilminin konusunun, “varlığı mümkün olan” ve “ortaya çıkmış olan” şeylerden ziyade “varlığı zorunlu olan” veya “*umrânda* ortaya çıkması zorunlu olan” şeyler olduğunu biliyoruz. Daha önce de belirtmeye çalıştığımız üzere onun için *umrân* bilimi, insan doğasından ve toplumun mahiyetinden kaynaklanan “doğal” ve “zorunlu” toplumsal olay, kurum ve ilişkileri incelemek iddiasındadır. O halde *umrân* biliminin, gerek konusunu tesis ederken, gerekse onun içine giren özel olay gruplarını incelerken “dinî olaylar” gibi “*umrânda* ortaya çıkması mümkün olan” olaylardan sarf-ı nazar ederek temel bir model geliştirmesi mümkün ve doğrudur.

Sonra *bedevî* ve *hazerî umrân* gibi toplumsal evrimin belli başlı iki aşamasını ele alalım: İbni Haldun'un bunların modellerini geliştirirken de dinî cinsten olayları hesaba katma yönünde herhangi bir çaba göstermediğini görüyoruz. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi o bunları belirlerken, temelde ekonomik ve siyasî bazı ölçütler kullanmaktadır. Bu *umrân*ların oluşmasında ne dinî cinsten bir olayın belirleyici rolü vardır, ne de bunlar şu veya bu nitelikte herhangi bir dinî olay veya kurumun ortaya çıkmasını gerektirmektedirler.

Bu *umrân*lardan birinden diğerine geçişin büyük ölçüde açıklamasını veren ilkeye, yani *asabiye*ye göz attığımızda yine benzer bir durumu görüyoruz. İbni Haldun *asabiye*nin ortaya çıkması için herhangi bir dinî cinsten olayın gerekli olduğunu düşünmediği gibi onun görevini yaparak şehir uygarlığına geçişi sağlamasında da herhangi bir dinî olaya muhtaç olunduğu fikrinde değildir.

Şehir uygarlığında olup bitenler, çeşitli yeni kurumların ve olayların ortaya çıkışı, bunların birbirleri üzerindeki etkileri, *asabiye*nin, devletin, şehir uygarlığının çözülüşü, bütün bunlar da herhangi bir din faktörünü gözönüne almaksızın açıklanabilecek olaylardır. Olsa olsa bütün bu olaylar ve kurumlar arasında dinî nitelikli olanlarına da –eğer bu toplumda din olayı ortaya çıkmışsa– ayrıca temas edilebilir ve onun geri kalan olaylar ve kurumlarla ilişkileri incelenebilir.

Netice olarak kısaca İbni Haldun dinî unsur veya faktörü hesaba katmayan bir *umrân* ve devlet modeli çizilebileceğine kanidir. Herhangi bir peygamberlik ve şariat üzerine oturmeyen toplum düzenleri, *umrân*lar ve devletler olduğunu bilmektedir ve *umrân* bilimine konu olarak bu “doğal” ve “zorunlu” toplum düzenlerini, *umrân*ları ve devletleri vermektedir.

Burada doğal olarak aklımıza şu soru gelebilir: Acaba İbni Haldun *umrân* olaylarının anlaşılmasında ve biliminin yapılmasında dinî olaylar için kabul ettiği bu “hesaba katılmamazlık” durumunu diğer herhangi bir *umrân* olayları grubu için de gözönüne almakta değil midir? Acaba bu *umrân* olayları söz konusu olduğunda, sözünü ettiğimiz bu “mümkün olmaklık” durumu dinî olaylardan başka ekonomik, si-

yasî, kültürel vb. olay gruplarından her biri için de geçerli değil midir? İbni Haldun'un bu soruya cevabı ilginç bir şekilde, olumsuz gibi görünmektedir. İbni Haldun *umrânda* ortaya çıkan belli başlı olay gruplarını karşılaştırdığında, bu diğer olay gruplarına dinî olaylara göre çok daha bir "asîlik", "vazgeçilmezlik" tanır görünmektedir.

Nitekim o *umrân* ilminin hangi konuları ele alacağını saydığı her seferinde devamlı olarak "*mülkten, devletten, kazanç ve geçim yollarından, asabiyeden, bilimler ve san'atlar*"dan söz ettiği halde, tek bir yer dışında "din"den, "dinî olaylar"dan hiç söz açmamaktadır.¹ Öyle anlaşılmaktadır ki din ve dinî olaylar, İbni Haldun için, herhangi bir *umrânda* "*umrânın özünden zorunlu olarak çıkan, onun doğasına zorunlu olarak âriz olan*" şeyler arasında değildir. Sonra o *umrân* olaylarını özel olarak incelerken de dinî olaylara, yukarıda söylediğimiz gibi, ekonomik, siyasî, hatta kültürel olaylara tanıdığı "mutlaka ortaya çıkmaklık" niteliğini tanımamaktadır. İbni Haldun için öyle görünmektedir ki insanlar hayatlarını sürdürmek için mutlaka bir ekonomik işbirliğine girmek zorundadırlar. Yine insanlar arasında mutlaka belli bir tip egemenlik olayı ortaya çıkmak zorundadır. Hatta bütün *umrânlarda* şehir *umrânı* safhasına girildiğinde her zaman ortaya çıktıklarını gördüğümüze göre bilimler, güzel san'atlar, felsefe gibi kültürel faaliyetler de yine kendilerini göstermek zorundadırlar, yani bunlar da her yüksek şehir uygarlığının adeta ayrılmaz birer parçasıdır. Ama din, peygamberlik olayı böyle değildir. Onlar tarihte zaman zaman ve belli toplumlarda ortaya çıkan şeylerdir.

BİR UMRÂN OLAYI OLARAK DİN

O halde dinler, peygamberlik olayları, *umrânda* ortaya çıkmaları "mümkün" kurum veya olaylardır. Ama bu mümkün kurumlar ve onların yaratıcıları tarihte ve toplumlarda "bilfiil" ortaya çıkmışlardır, bunlar kendileriyle birlikte bazı şeriatler getirmişlerdir. Bu şeriatler üzerine de birtakım toplum düzenleri kurmuşlardır. Bunlardan biri de

1 Yukarıda İkinci Bölüm'e bkz.

İbni Haldun'un bizzat içinde yaşadığı Müslüman toplumdur. O halde İbni Haldun'un gerek bir *umrân* bilgini olarak, gerekse bir tarihçi olarak din ve peygamberlik olayını da ele alması gerekir. Yine bu nitelikleri ile dinin de *umrân* içindeki yerini, diğer *umrân* olayları ile ilişkisini incelemesi gerekir.

İbni Haldun'un *umrân* içindeki yeri, *umrân*la ilişkileri söz konusu olduğunda dine nasıl bir yaklaşımı olabileceği öngörülebilir? Kendi geliştirdiği genel *umrân* modeli açısından soruna yaklaşırsak, bu *umrân* modeli her zaman tekrarladığımız gibi herhangi bir peygamberlik olayına ve onun getirdiği tanrısal bir şeriate ihtiyaç göstermeyen bir modeldir. O halde İbni Haldun'un bu bakımdan dini olsa olsa *umrân*da ortaya çıkması mümkün olaylardan biri olarak alıp, *umrân*ı tesis etmek için kullandığı "doğal" ve "zorunlu" ilke ve kurumlarla ilişki içine sokması beklenebilir. Bu durumda peygamberlik ve dinler, *umrân* meydana getiren unsurlar arasında bir unsur olarak ele alınacak ve onun bu niteliği ile diğer, ama kendisinden daha "aslî", daha birinci dereceden *umrân* olayları ile ilişkileri aranacaktır. Başka deyişle bu yaklaşımında İbni Haldun din olayını herhangi bir toplumsal olay olarak ele alıp, onun ekonomik, coğrafi, iklimsel, psikolojik, tarihsel şartlarını vermeye çalışacaktır.

Ancak öte yandan yine tarihin kendisine gösterdiği ve kendisinin de açıkça kabul ettiği üzere İslâm, ilk ortaya çıktığı andan itibaren, içinde meydana geldiği toplumsal düzeni kökünden değiştirmek, bu düzenin üzerine dayandığı ilkeleri bir yana iterek onu yepyeni ilkeler üzerinde kurmak isteyen ve bunu da büyük bir ölçüde başaran son derece önemli toplumsal bir olay, hareket olmuştur. O, Arap toplumunun, daha sonra kendisini kabul eden diğer toplumların siyasî rejim ve kurumlarını, toplumsal ve ahlâkî değerlerini yepyeni ilkeler üzerinde kökten bir dönüşüme uğratmak yönünde geniş kapsamlı siyasî-toplumsal-kültürel bir hareket, bir girişim olarak ortaya çıkmıştır. Bu niteliği ile o toplumlarda ortaya çıkması mümkün olan herhangi bir toplumsal olay olmaktan çok fazla, bir insan toplumunun bütün görünümünü, bütün kurumlarını kanunu ile belirlemek isteyen, belli bir

umrân tipini ilkeleri ile gerçekleştirmek isteyen bir üst güç, “özel” ve “istisnâî” bir olay olmuş görünmektedir. Bu durumda onu nasıl olur da *umrâm* meydana getiren olaylar arasında ikinci dereceden bir aktör olarak ele alabiliriz? Tersine onun kendisinden hareket eden toplum düzeni içinde ortaya çıkan bütün diğer toplumsal olaylara damgasını vuran, onları belirleyen, asıl yaratıcı, belirleyici bir kuvvet olmuş olduğu noktasını nasıl görmezlikten gelebiliriz? O halde Müslüman toplumunun yaratmış olduğu tarihsel *umrâm*, bu *umrâm* büyük ölçüde belirlemesi gereken siyâsî rejim ve kurumlarını, bu *umrâm*ın yarattığı diğer toplumsal olayları anlamak istiyorsak, İslâm olayına ilkinden başka bir açıdan bakmamız gerekmeyecek midir?

İşte İbni Haldun'da bu mülâhazalardan hareketle İslâm olayına bir önceki bakış açısından farklı bir açıdan bakılması gerektiğini düşündüğünü gösteren birçok unsur da vardır. Bunun sonucunda İbni Haldun'un genel olarak din, özel olarak İslâm şeriatını ele alışımda ikili bir yaklaşımı olduğunu söylememiz mümkündür. O dini bazen, yani birinci yaklaşımında *umrân* içinde ortaya çıkan herhangi bir toplumsal olay olarak ele almaktadır. Bazen ise bunun tersine, özellikle İslâm söz konusu olduğunda onun *umrâm*ını temelde bir din olayı gibi ele almak istediği görülmektedir. İbni Haldun birinci yaklaşımında dini *umrân* içinde eritmeye gitmektedir. İkincisinde ise bütün bir *umrân*, din tarafından belirlenen bir olay olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun en güzel örneğini İbni Haldun'un *umrâm*ın formu olarak kabul ettiği devletle din arası ilişkileri sergilemesinde görmekteyiz. Birinci yaklaşımında o dini devletin gelişme sürecinde diğer faktörler gibi belli bir rolü olan bir unsur olarak ele almaktadır. İkinci yaklaşımında ise din devletin şeklini belirlemekte, devlet onun gerçekleştirilmesi kurumu, ifa edici bir organı olmaktadır.² Dinin devlet üzerindeki bu belirleyici rolü, ondan yani devletten geçerek diğer *umrân* olayları üzerinde de etkisini göstermektedir.

İbni Haldun'un peygamberlik ve din olayına birinci yaklaşımın

örneklerine *Mukaddime*'de sık sık rastlanmaktadır. Bunlardan birkaçını sırayla gözden geçirelim: Büyük Arap coğrafyacısı İdrisi'nin (Muhammed bin Muhammed al-İdrisî 1099/1100-1162) dünya coğrafyası hakkında verdiği bilgileri izleyerek dünyanın sularla kaplı olmayan kısmını yedi bölgeye ayıran İbni Haldun, bu bölgeleri incelerken özellikle coğrafi-iklimsel şartlarla insanın fiziksel ve ruhsal özellikleri, yaşayış tarzları, *umrân* tipleri arasındaki ilişkilere temas eder. Ona göre içinde sıcak-soğuk dengesinin en iyi kurulduğu en "ılımlı" (mu'tadil) bölge olan dördüncü bölge, bundan ötürü dünyanın en "ma'mûr" bölgesi olmaya aday olmuştur. İşte bu iklim farklarının hayat tarzları üzerine olan etkisini incelerken İbni Haldun, dini de dışarıda bırakmayan bir determinizm ileri sürer. Ona göre özellikle dördüncü, onu takiben de ona bitişik olan üçüncü ve beşinci iklim bölgelerinde yaşayanlar hayat tarzlarının hemen her alanında, yani yiyeceklerinde, giysilerinde, yaptıkları binalarda, uğraştıkları zanaatlarda, meydana getirdikleri bilimlerinde bu ılımlı iklimin olumlu etkilerini gösterirler. Buna karşılık ılımlı bölgelerden gitgide uzaklaşan ikinci, altıncı, birinci ve yedinci iklim bölgelerinde yaşayanlar da yine bütün bu şeylerde, hatta bedenlerinin şeklinde, derilerinin renginde, mizaçlarında, karakterlerinde bu "ölçülülük"ten uzaklığın olumsuz etkilerini gösterirler. İlimli bölgelerden uzaklaştıkça *umrândan* da uzaklaşırlar ve her bakımdan ilkelliğe yaklaşırlar. Öyle ki bu uygunsuz coğrafi-iklimsel şartlar bu bölgelerde yaşayan insanları, ılımlı bölgelerden uzaklaştıkça, "insanlık"larından da uzaklaştırır. Sonunda onlarda hayvanlarınkine benzeyen birtakım karakter özellikleri meydana getirir.³ İşte İbni Haldun'a göre bu aynı durum, "din olayı" için de geçerlidir. Yani bu bölgelerde yaşayan insanlar "*herhangi bir peygamberliği bilmezler ve bir şeriate sahip olmazlar.*"⁴

Burada İbni Haldun'un, coğrafi-iklimsel şartların insanların bedenlerinin şeklini, derisinin rengini, mizacını, karakter özelliklerini, *umrânın* bütün diğer unsurlarını belirlediği gibi onların "din"ini de

3 MB. 82-83; MR. I. 167-169; MU. I. 193-195.

4 MB. 83; MR. I. 169; MU. I. 195.

belirlediği şeklinde açık bir görüşü karşımıza çıkmaktadır. Yine burada onun herhangi bir peygamberlik ve şeriat olayının ortaya çıkmasını bazı coğrafi-iklimsel şartlara bağlamak istediğini, bu şartlara sahip olmayan yerlerde diğer bazı *umrân* olayları ile birlikte dinin de ortaya çıkamayacağını söylemek istediğini görüyoruz.

İbni Haldun bununla yetinmeyerek dinî bir duygunun şiddeti veya bir bireyin dindarlık derecesi ile onun ekonomik-toplumsal hayat şartları arasında da sıkı bir ilişki kurmaktadır. Nitekim dünyanın farklı *umrân* bölgeleri ve aşamalarında yaşayan insanların fiziksel ve ruhsal karakterlerine bu *umrân* derecesi farklılıklarının nasıl etkide bulunduğunu araştırırken yine dinî duyguyu da dışarıda bırakmayan bir determinizm öne sürmektedir. Ona göre yiyecek bolluğu, alınan gıdaların niteliği nasıl bireyin vücudunun şişman veya zayıf, güçlü veya güçsüz olmasını belirlerse, aynı şekilde o veya daha genel olarak zenginlik veya fakirlik, insanın din duygularının kuvvetli veya zayıf olmasında da büyük ölçüde etkindir. "Bil ki bolluğun beden ve onun halleri üzerindeki etkisi, dinde ve ibadette de açıktır. Bundan ötürü biz kırdâ (al-bâdiya) olsun, şehirde (al-hâzıra) olsun, kendilerini açlığa ve zevklerden kaçınmaya alıştırmış olan insanların, lüks (al-taraf) ve bolluk (al-hısb) içinde yaşayan insanlara göre daha dindar ve ibadete daha yönelik insanlar olduklarını görürüz.⁵ İbni Haldun'a göre şehir *umrân*ında zâhidlerin az görülmesinin nedeni, her şeyden önce işte bu, onların yiyecek maddelerinde görülen bolluk ve çeşitliliktir. Daha genel olarak şehir hayatının lüks, konfor ve rahatlığı, insan bedenini yumuşattığı gibi dinini de yumuşatır, onu temelinden kemirir. Ahlâkını bozduğu gibi, dinini de bozar; öyle ki sonunda onu geldiği yere geri gönderir, yani hayvana çevirir.⁶

O halde, İbni Haldun burada da yukarıda da işaret ettiğimiz gibi dindarlıkla ekonomik-toplumsal hayat şartları arasında sıkı bir ilişki kurmaktadır. Kısaca dindarlığı fakirlikle, din duygusunun zayıflamasını da zenginlikle ilişkiye sokarak fakirlikten zenginliğe geçerken

5 MB. 89; MR. I. 179-180; MU. I. 210-211.

6 MB. 374; MR. II. 297; MU. II. 303.

bu duygunun kendisinin de bir değişime uğradığını söylemektedir. Daha özel olarak temel toplumsal-ekonomik iki kategorisini, yani bedevî ve şehirli hayat kategorilerini kullanırsak, din olayının bunların birincisinde ortaya çıkabileceğini ve en saf durumu ile burada yaşanacağını, şehirli hayatına geçildiğinde değişen toplumsal-ekonomik şartlar altında onun da değişeceğini imâ etmektedir.

Bütün bunlardan daha önemli olmak üzere İbni Haldun herhangi bir peygamberlik veya din olayı ile *asabiye* arasında da çok sıkı ilişkiler kurmaktadır. O daha önce gördüğümüz üzere nasıl herhangi bir siyasî hareketin başarıya erişmesi ve *mülk*ün kurulması için *asabiye*nin zorunlu olduğunu ileri sürüyorsa, aynı şekilde bir peygamberlik olayının ortaya çıkmasında ve başarıya erişmesinde de bu hareketin başında bulunan kişinin kuvvetli bir *asabiyesi* olmasını zorunlu görmektedir. Nitekim o *asabiye*ye ihtiyaç göstermeleri bakımından bir peygamberlik hareketinin başarıya eriştirilmesi ile bir *mülk*ün elde edilmesi olaylarını aynı sınıfa sokmaktadır. *Mukaddime*'nin başlarında ilk defa *asabiye* kavramını ortaya atıp onun çözümlenmesine girişirken İbni Haldun, *asabiyesi* olmayan bedevî toplulukların dış tehlikelere karşı kendilerini koruyabilmelerinin güçlüğüne temas etmekte, böylece bunların *asabiye*ye olan ihtiyaçlarını ortaya koyduktan sonra sözü peygamberlik olayına getirmekte ve şöyle devam etmektedir: "Eğer bu [yani bedevî bir topluluğun *asabiye*ye olan ihtiyacı] insanın sürekli korunma ve kendini savunma ihtiyacı içinde olduğu yaşadığı yer hakkında doğru ise, peygamberlik, *mülk* tesis etmek, dinî bir davayı başarıya ulaştırmak gibi insanları bir araya toplamayı gerektiren bütün [toplumsal] olaylar için de geçerlidir. Çünkü bütün bunlarda amaçlanan şeye erişilmesi, ancak onun uğrunda dövüşülmesiyle mümkündür... Dövüşmek için de zorunlu olarak *asabiye*ye ihtiyaç vardır."⁷

Gerçekten de İbni Haldun bu görüşünü tutarlı bir biçimde peygamberlik olayına uygulayarak, peygamberlerin görevlerinde başarıya erişmeleri için, içinden çıktıkları gruplarda "prestij" (hasab) sahibi olan

ailelerden gelmelerini veya arkalarında kendilerini destekleyen bir grupları olmasını şart koşturmaktadır. Bu görüşünü desteklemek üzere sık sık “Tanrı’nın, halkı tarafından korunmayan hiçbir peygamber göndermemiş olduğu”na dair sahîh hadîsi tekrarlamakta⁸ ve bu aynı durumun Muhammed için de geçerli olduğunu açıkça belirtmektedir. Ona göre Bizans Kralı Heraklius, Ebu Sufyan’a, Muhammed’in Kureyş kabilesi içindeki yerini sormuş, o da O’nun “prestij” sahibi (zû hasabin) olduğunu söyleyince Heraklius, her peygamberin halkı arasında prestiji olduğunu söyleyerek Muhammed’in gerçek bir peygamber olduğuna inandığını hissettirmiştir. İbni Haldun’a göre de bu prestij veya *asabiye* sahibi olmak, peygamberliğin ayırdedici alametlerinden biridir.⁹

İbni Haldun için peygamberlerin neden böyle bir prestij veya *asabiye*ye muhtaç olduklarının açıklanması basittir: Peygamber, Tanrı’nın mesajını insanlara tebliğ etmek ve bu mesaj etrafında dinî bir cemaat oluşturarak onu tamamlamak görevine sahiptir. O bu görevini yerine getirmeye çalışırken inanmayanlar tarafından çeşitli karşı çıkmalara, engellemelere marûz kalacaktır. İşte onun bu engelleri yenmesi ve görevini tamamlaması için kendisini bunlara karşı koruyacak bir güce ihtiyacı vardır. Bu güç, onun halkı arasında sahip olduğu nüfuzu, *asabiyesi* olacaktır.¹⁰

Büyük ölçekli her toplumsal hareket gibi dinî bir hareketin de başarıya erişmesi için *asabiye*ye olan bu zorunlu ihtiyaç durumu, benzer nitelikli olan, fakat başarıya erişemeyen birtakım hareketlerin neden başarıya erişemedikleri incelenirse başka bir yönden doğrulanmış olur. Bu hareketler ile İbni Haldun, İslâm toplumunda zaman zaman âdil olmayan bazı yöneticilere karşı isyan bayrağını açıp din adına birtakım reform istekleri, Şeriat’e dönüş talepleri ile ortaya çıkan kişilerin temsil ettiği hareketleri kastetmektedir. İslâm tarihinde bu tip hareketlerin çeşitli örneklerini inceleyen İbni Haldun, bunların başarıya erişememiş olmalarının temelinde böyle “da’vet” veya “da’va”larla

8 MB. 93, 159, 202; MR. I. 187, 322, 414; MU. I. 221, 405, 510.

9 MB. 93; MR. I. 187-188; MU. I. 221.

10 MB. 93; MR. I. 188; MU. I. 221.

ortaya atılan kişilerin arkalarında kendilerini desteklemesi gereken grupların ve *asabiye*lerinin olmamasını veya onların yeterli derecede kuvvetli olmamasını görmektedir.¹¹ Ona göre bu tip bir hareket olarak ele alınabilecek olan Hüseyin'in Yezid'e karşı isyan hareketinin başarıya erişememiş olmasının nedeni, Yezid'in temsil ettiği Emevî ailesinin *asabiyesinin* Hüseyin'inkinden daha güçlü olmuş olmasıdır.¹² Buna karşılık benzer bir "da'va" ile ortaya atılan, ama onu başarıya erdiren Muvahhid hanedanının başında bulunan Mehdi'nin bu başarısının nedeni, onu destekleyen güçlü bir grubu ve *asabiyesinin* mevcut olmuş olmasıdır.

Şimdi İbni Haldun'un peygamberlikle *asabiye* arasındaki ilişkileri analizinden çıkan sonuç, peygamberliğin ve onun eseri olan dinin de diğer büyük siyasî-toplumsal olayların kendisine tâbi oldukları kanunluluğa tâbi olduğudur. Bununla birlikte İbni Haldun dinî nitelikli bir hareketin *asabiye* ile olan ilişkilerinin her zaman tek yanlı olmadığını, böyle bir hareketin kendisinin de özellikle siyasî işlevi ile ilgili olarak *asabiye* üzerinde bazı olumlu etkileri olduğunu düşünmektedir. Nitekim öte yandan İbni Haldun büyük ve güçlü devletlerin temelinde peygamberlikten veya "da'va" hareketlerinden çıkan bir dinî ilkenin mevcut olduğunu kabul etmektedir.¹³ Ona göre "dinî bir da'va", bir devletin kurulması için muhtaç olduğu *asabiye* kuvvetine "ek" bir kuvvet sağlayabilir. Temelde *asabiye* bağları ile birbirlerine bağlı üyelerden meydana gelen bir grup, aynı zamanda "dinî bir da'va"yı gerçekleştirmek üzere ortaya atıldığında kendisinden kat kat kuvvetli olan başka grupları dize getirebilir ve bu devlete erişebilir. Bunun en iyi örneklerini İbni Haldun, İslâm'ın başlangıçlarında Arapların İranlıları ve Bizanslıları mağlup ederek kurmuş oldukları devlette, Mura-bitların ve Muvahhidlerin *mülklerinde* görmektedir. Ona göre Araplar Kadisiye ve Yarmuk'ta, sayıca kendilerinden çok daha fazla olmalarına rağmen İran ve Bizans ordularını mağlup etmişler, onların devletle-

11 MB, 159-161; MR, I, 322-327; MU, I, 405-410.

12 MB, 216-217; MR, I, 443-444; MU, I, 548-549.

13 MB, 157; MR, I, 319-320; MU, I, 401-402.

rini ellerinden almışlardır. Aynı şekilde gerek Murabıtlar gerekse Mu-
vahhidler devletlerini kurdukları sırada Magrib'te, sayı ve *asabiye*leri
bakımından kendilerine eşit olan, hatta kendilerinden daha güçlü olan
birçok kabile olduğu halde, dinî birlikleri (al-ictimâ' al-diniyya) saye-
sinde onları yenmişler, mülklerini gerçekleştirmişlerdir. Bunun nedeni,
"hak bir da'va" için ortaya atılmaları, onun uğrunda seve seve ölümü
göze almaktan korkmamaları, bu duygu ve amaç birliğinin de onların
*asabiye*lerinin gücünü "iki katına" çıkarmasıdır.¹⁴

O halde, ister peygamberlikten (İslâm'ın başlangıçlarında Arap-
ların fetihleri ve devletleri), ister "hak da'va"dan (Murabıtlar ve Mu-
vahhidlerin *mülkleri*) çıksın, dinin, *mülke* ve devlete götürmekte *asa-
biye* üzerine olumlu ve önemli bir katkısı söz konusudur. Ancak yine
de *asabiye*-devlet-din ilişkilerini gözönüne alırsak, İbni Haldun'un *asa-
biye*ye diğer ikisine göre bir öncelik, ağırlık tanıdığını görüyoruz. Çün-
kü ona göre gerek devlet, gerek din, gerçekleşmek için *asabiye*ye muh-
taçtırlar. Öte yandan devletin kurulması için yalnız başına *asabiye* ye-
terlidir. İbni Haldun'un kendi sözlerine göre bu konuda *dinin asabiye-
ye yardımı ancak bir katkı niteliğindedir*. Yani daha evvel de gördüğü-
müz üzere, devletin kurulmasında onsuz olunabilir. Herhangi bir dinî
ilkenin yardımı olmaksızın *mülk* gerçekleştirilebilir. O halde siyasî so-
runla ilgili olarak dinin rolü ikinci derecedendir. Labica'nın haklı de-
yişi ile o *asabiye*ye göre "ikinci dereceden bir aktör"dür.¹⁵

Bütün bu açıklamalarımızın gösterdiği üzere İbni Haldun'da
açık bir din sosyolojisinin, din psikolojisinin başarılı örnekleri vardır.
Bu örneklerde o dini temelde toplumsal-psikolojik bir olay olarak ele
almakta ve ona *umrân* biliminin ortaya koyduğu verileri uygulamak-
ta tereddüt göstermemektedir. Bu niteliği ile din, belli coğrafi-iklimsel
şartlara sahip bölgelerde, belli toplumsal-ekonomik yaşama tarzların-
da ortaya çıkmakta, tesis edilebilmek için *asabiye* gibi bazı ilkeler ge-
rektirmektedir. Yine bu niteliği ile din, diğer toplumsal kurumlar gibi

14 MB. 158; MR. I. 320-322; MU. I. 402-405.

15 G. Labica, *Politique et Religion Chez Ibn Khaldoun*, Alger, 1967, Etudes et Documents SNEI, s. 84.

*umrân*ın evrimi sürecinde bazı değişikliklerden geçmektedir. Kısaca o, *umrân*ın içinde ortaya çıkan diğer olaylar gibi bir olaydır. Ancak onlardan farklı olarak her bir *umrân* içinde mutlaka ortaya çıkması zorunlu olan, *umrândan* doğası gereği çıkan bir olay değildir.

BİR DİN OLAYI OLARAK UMRÂN

Peki acaba İslâm da bu mudur? Başka deyişle yukarıda söylediklerimizi bir bütün olarak İslâm hakkında da tasdik edebilir miyiz? Onun da *umrân* içinde ortaya çıkması mümkün ve ortaya çıkmış olan, fakat *umrân* olaylarını açıklarken kendisine özel bir önem atfedilmesi gerekmeyen, diğer *umrân* olayları ile şüphesiz birçok ilişkileri olan, fakat öte yandan onların içinde eritilebilecek olan bir olay olduğunu söyleyebilir miyiz? Buradan hareketle İslâm'ın, İbni Haldun'u takiben ikinci bölümde geliştirdiğimiz genel *umrân* ve devlet modeli içinde bu modelin temeline koyduğumuz unsur, faktör ve ilkelerle tam olarak açıklaması verilmesi mümkün olan sıradan bir toplumsal olay olduğunu ileri sürebilir miyiz?

Bu sorulara yeterli bir cevap vermemiz için İbni Haldun'a göre İslâm'ın ne olduğunu, nasıl ortaya çıktığını, Peygamber tarafından getirilmiş olan İslâm şeriatı üzerine kurulu toplum veya *umrân* tipinin, yine Peygamber tarafından gerçekleştirilmiş olan devlet şeklinin özelliklerini araştırmamız gerekmektedir.

İkinci Bölüm'de gördüğümüz üzere her *umrân*, belli "doğal" ve "zorunlu" insanî ihtiyaçlardan doğmakta, belli faktörlerin etkisi altında belli aşamalardan geçmekte, belli bir evrim süreci geçirerek, belli kurum ve değerleri yaratmakta, sonunda yine belli bazı etkiler altında çözülmektedir. İbni Haldun'a göre Muhammed'in getirmiş olduğu vahiy üzerine kurulmuş olan Müslüman cemaati, toplumu veya *umrâm* da acaba aynı ihtiyaçlardan mı doğmuş, aynı faktörlerin etkisi altında aynı aşamalardan geçip, aynı evrimleşme modelini mi takip etmiş, aynı kurum ve değerleri yaratarak aynı şekilde mi çözülmüştür? Yine İkinci Bölüm'de gördüğümüz üzere her devlet, *umrân*ın evriminde belli bir aşamada, belli ihtiyaçların etkisi altında, belli ilkelere dayanarak belli

bir biçim ve özelliklerde kurulmaktadır. Daha da açarsak her devlet, be-devî *umrân* aşamasında yaşayan belli bir *asabiye* grubunun “tagallüb”e dönük *asabiyesi* sayesinde başka grupları egemenliği altına alması ile gerçekleşmektedir. Bundan ötürü de her devlet, bir grubun başka bir grup üzerine çıplak egemenliğinin bir ifadesi, bir “güç devleti”dir. Buna paralel olarak her devlette hukuk, egemen zümrenin veya ailenin çıkarlarını gözeten irâdesinin bir yansımasından başka bir şey değildir. Buna paralel olarak her devlet, daha önceden belirttiğimiz üzere bir hânedân devletidir. Yine acaba Muhammed’in kurmuş olduğu devlet de İbni Haldun’a göre benzer ihtiyaçların ve faktörlerin etkisi altında benzer ilkelere dayanarak ortaya çıkmış bir devlet midir? O, bir “güç” devleti, bir “tagallüb” devleti, bir “mülk” müdür? O, bir hânedan devleti midir? Bu devletin temelinde de normal herhangi bir devletin temelinde olduğunu gördüğümüz *asabiye* mi vardır? Bu devletin hukuku ve kanunları, bir “mülk” devletinin hukuku ve kanunları ile aynı özellikte midir? Yani orada olduğu gibi egemen bir grup, aile veya kişinin çıkarlarını gözeten irâdesinin kurumsallaşmış bir ifadesi midir?

İşte bütün bu sorular etrafında İslâm olayına yaklaştığı zaman İbni Haldun tarihte gerçekleşmiş olduğu bilfiil varlığında İslâmî devlet ve toplumsal örgütlenmenin, İkinci Bölüm’de geliştirdiğini gördüğümüz genel insanî-toplumsal örgütlenme ve devlet modeline uymayan, onu belli noktalarda aşan, hatta yer yer ona aykırı düşen bazı özellikler göstermekte olduğunu düşünmektedir. O bu özelliklerin özellikle *İslâm’ın başlangıç devresinde* kendilerini en yoğun bir biçimde ortaya koymuş olduklarını ileri sürmektedir. Bu özellikleri ile İslâm onun için açıklanması ilâve birtakım ilke ve varsayımlara ihtiyaç gösteren “özel”, “istisnâî”, “atipik” çok önemli toplumsal bir olay olarak kendini göstermektedir. İşte İbni Haldun’un din olayına ikinci yaklaşımının unsurlarını da bu, İslâm devleti ve *umrân* hakkındaki açıklama ve tahlillerinden çıkarmak durumundayız.

İbni Haldun için İslâm nedir? İbni Haldun’un *Mukaddime*’de İslâm olayına yanaşırken, genellikle onu kendisini kabul edenlerin ruhlarında gerçekleşen bireysel bir inanç konusu, psikolojik bir yaşan-

tı unsuru olarak almaktan çok toplumsal-siyasî bir kurum olarak ele almak istediğini görüyoruz. Birçoklarının zannettiğinin tersine olarak İbni Haldun'u din, özel olarak İslâm, kendisini kabul eden mü'minlerin kalbinde, vicdanında uyandırmakta olduğu duygular, heyecanlar olarak ilgilendirmemekte değildir. Tersine Sûfilerin Tanrı'ya ulaşmak için meşakkatli çabaları, mistik deneyleri İbni Haldun'un yabancı olduğu veya dinî olayları ele alırken dini anlamakta önemsiz bulduğu şeyler değildir. İbni Haldun her dinin aynı zamanda bir teori, bir pratik, bir bireysel yaşama, heyecan konusu, bir ahlâk, bir metafizik olduğunu, kısaca çok karmaşık bir yapısı olduğunu bilmektedir. Bununla birlikte *Mukaddime*'de o, bir *umrân* bilgini olarak her şeyden önce onun toplumsal-siyasî işlevine ağırlık vermekte ve bir dini en önemli olarak bu görüntüsünde yakalamaya çalışmaktadır.

İşte bundan ötürü o özel olarak İslâm olayını anlamak isterken de her şeyden önce onun tarihte gerçekleştirmiş olduğu şekilde bir devlet ve toplum düzeninin kurucu ilkesi olması özelliğinden hareket etmektedir.

AKLÎ SİYASET - DİNÎ SİYASET

İbni Haldun'e göre tarihte gerçekleşmiş olan bütün siyasî rejimler kaynağını insanın toplum halinde yaşamasının mümkün olması için bir "kanun"a ve "kanun koyucu"ya duyulan zorunlu ihtiyaçtan alırlar. Bu kanuna ve kanun koyucuya duyulan zorunlu ihtiyacın açıklaması ise şudur: İnsan, bildiğimiz gibi, hayvani olan doğası gereği yalnız başına bırakıldığı zaman başkalarına zarar vermeye, onun malına, mülküne, hatta canına kastetmeye eğilimli bir varlıktır. Şairin dediği gibi "zulüm, haksızlık insanın yapısında vardır. Nerede âdil bir adam görürsen onun zalim olmamasının bir nedeni vardır."¹⁶ Bundan dolayı insanın, mutlaka, başkalarına zarar vermesini engelleyecek egemen bir güce ihtiyaç vardır. İşte *mülk*ün veya devletin daha evvelden de bildiğimiz üzere anlamı budur. Bununla birlikte bu sözü edilen egemen gü-

16 MB. 127; MR. I. 262; MU. I. 321.

cün, mülk sahibinin kendisi de bir insandır. Bundan dolayı o da egemenliği altında tuttuklarına haksızlık etme eğiliminden korunmuş değildir. Bu ise yeniden insanın toplumsal hayatını, insanî varlığı tahrip etme tehlikesini ortaya çıkarır. Kaldı ki yöneticiden yöneticiye arzu ve istekler de değişebilir. Bunun sonucunda halkın, başında bulunan kimsenin kendisinden ne istediğini bilmesi güçleşir ve ona itaat etmekte zorluk çekmeye başlar. Bu ise onu yavaş yavaş sözü edilen egemen güce itaatsiz olmaya iter. Bunun sonucu karışıklık ve kan dökmedir.¹⁷

İbni Haldun'a göre bu sonucun önlenmesi için halk tarafından kabul edilecek ve hükümlerine uyulacak birtakım siyasî kanunların, kuralların tespit ve tesis edilmesi zorunluluğu vardır. Böyle kanunlar üzerine oturmamış bir devletin hükümrânlığını tam ve istikrarlı bir biçimde tesis etmesi beklenemez.

Yine İbni Haldun'a göre eğer bu kanunlar bir devletin, hânedarının büyükleri, akıl ve basiret sahibi kişileri tarafından konulurlarsa, ortaya akli bir temele dayanan bir siyasî rejim çıkar (siyâsa 'akliyya). Eğer onlar bir şeriat sahibi aracılığı ile Tanrı tarafından konulurlarsa, ortaya dinî bir temele dayalı siyasî bir rejim (siyâsa diniyya) çıkar.¹⁸

İbni Haldun'a göre akla dayanan siyasî rejimler de iki türlü olabilir: Bunlardan birincisi halkın, yönetilenlerin menfaatlerini (masâlih) ön plana alan, hükümdarın, yönetenin çıkarlarını ise ancak bunlarla ilgili olarak gözönünde tutan bir rejimdir ki o bunun bir örneği olarak İslâm öncesi İran-Sasani devletinin siyasî rejimini vermektedir; ikincisi ise hükümdarın menfaatlerini ön plana alan, halkın menfaatlerini ise buna tâbi olarak gözönünde tutan siyasî rejimdir. Bu da İbni Haldun'un kendi zamanında Müslüman olsun olmasın mevcut bütün toplumlarda hâkim olduğunu düşündüğü rejimdir.¹⁹

Şimdi bu iki temel siyasî rejim, yani akli ve dinî siyaset rejimleri çok önemli noktalarda birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Bunların başında onların gerek kapsadıkları alan, gerekse amaçları bakımından

¹⁷ MB. 190; MR. I. 385-386; MU. I. 478-479.

¹⁸ MB. 190; MR. I. 386; MU. I. 479.

¹⁹ MB. 303; MR. II. 138-139; MU. II. 118-119 (?).

taşıdıkları önemli bir farklılık gelmektedir. İbni Haldun'a göre akli siyaset rejimi, insanın sadece bu dünyadaki, yani "dünyevî" varlığını esas alır ve onu düzgün, güvenli bir biçimde devam ettirmenin yollarını arar. Oysa dinî siyaset rejimi, insanın hem bu hem de gelecek dünyadaki hayatını düşünür ve amaç olarak da asıl onun öbür dünyadaki "kurtuluş"u ile ilgilenir.²⁰

Bu iki siyasi rejim arasında diğer bir önemli farklılık, onların koymuş oldukları kanunların niteliğinde bulunur. İbni Haldun'a göre dinî siyaset rejiminin koymuş olduğu kanunlar, bu kanunları kabul eden bireylerin ruhlarında "içselleştirilebilir" bir özellik taşırlar. Oysa akli siyaset rejiminin kanunlarında böyle bir özellik yoktur. Onlar eninde sonunda bireye dıştan ve üstten bir zorlama kuralları olarak kalırlar. İbni Haldun'un kendi sözleriyle tanrısal bir şeriate dayanan siyasi bir rejimde her bireyin kendi kendisinin "vâzı" hâkim'i olması mümkündür. Oysa diğer rejimde bir insanın "vâzı" hâkim'i mutlaka bir başkası olmaktadır. Nitekim İbni Haldun İslâm'da saf ve gerçek anlamında bir dinî siyaset rejiminin hâkim olmuş olduğuna inandığı Muhammed ve ilk dört halife zamanında bütün Müslümanların "vâzı" hâkim"lerin bizzat kendileri olmuş olduklarını, davranışlarını yönetme kurallarını bizzat kendi içlerinden çıkarmış olduklarını, kendi kanunlarını kendilerinin koyduklarını düşünmekte ve bunu açıkça ifade etmektedir. Bunun nedeni, bu ilk Müslümanların Peygamber'in getirmiş olduğu şeriatı ruhlarında içselleştirebilmeleridir. Öyle ki İbni Haldun'a göre bundan dolayı bu ilk Müslümanlar, sözü edilen şeriatın kanunlarına, direktiflerine uygun olarak yaşadıkları zaman adeta kendi koymuş oldukları kanunlara uymuş gibi olmuşlardır.²¹

İbni Haldun *Mukaddime*'de dinî siyaset rejiminin kanunlarının bu özelliğine ilginç bir örnekle de dikkati çekmektedir: Ona göre bir kanunlar düzeni içinde yaşayan topluluklarda, bireylerin cesaretlerini (ba's), kendilerine olan güvenlerini, direnme güçlerini kaybetmeleri ku-

20 MB. 190-191, 303; MR. I. 386-387, II. 138; MU. I. 479-481, II. 118.

21 MB. 126, 127, 151, 153, 207, 211; MR. I. 260, 261, 305, 307, 426, 433; MU. I. 318, 319, 385 (?), 387, 525, 535 (?).

raldır. Bunun tersine olarak en cesur, en kendine güvenen insanlara da herhangi bir kanun düzeni altına girmek istemeyen başına buyruk, vahşi, göçebe Araplarda rastlanır. Bu olayın açıklanması yine kanunların, zorlayıcı güçleri ile ve onları uygulamakla görevli organlarla (polis vb.), kişilerin cesaret ve direnme yeteneklerini kırması, ezmesinde aranmalıdır. Bundan ötürü şehir insanları, daha önce de işaret ettiğimiz üzere ürkek korkak, dirençsiz, kendilerine güvensiz insanlar olurlar.

Ancak buna Peygamber'in zamanında O'nun etrafında yaşayan ilk Müslümanların canlarını uğrunda seve seve verecek kadar Şeriat'ın emirlerine uydukları, onun kanunlarına itaat ettikleri halde, ne kendilerine güvenlerini ne de cesaretlerini kaybetmemiş oldukları hatırlatılarak itiraz edilebilir. Nitekim İbni Haldun'un kendisi de bu itirazı kendisine yapmakta, sonra bu itirazın neden geçersiz olduğunu göstermeye çalışmaktadır: Ona göre bunun nedeni Şeriat denen kanunun özelliğidir. "(İlk) Müslümanlar, Muhammed'den (al-şârî') dinlerini aldıklarında, onların "vâzı' hâkim"i bizzat kendileri olmuştur."²² Bundan ötürü onlar, bu kanuna en mükemmel bir biçimde itaat etmiş oldukları halde sözü edilen niteliklerini kaybetmemişlerdir. Tam tersine eskiye göre daha cesur, daha kendilerine güvenen, direnç gösteren varlıklar olmuşlardır.²³

Öte yandan aklî siyasetin de İbni Haldun'a göre yukarıda söylediğimiz üzere iki tipi vardır. Bunlardan birincisinde, yani halkın menfaatlerini ön planda tutan tipinde kanunlar nispeten daha merhametli daha âdildir. Özel olarak hükümdarın çıkarlarını ön planda tutan ikinci tipte ise kanunların daha sert, daha insafsız olması tabiidir. Bundan ötürü aslında bu her iki tipte de kanunlar, bireye dıştan ve üstten bir zorlama kuralı olarak kaldıkları için onun kişiliğinin saydığımız bazı olumlu özelliklerini yitirmesine neden olurlar, ama İbni Haldun'a göre özellikle ikinci tipte, onu tam bir bedensel ve ruhsal köleliğe itme durumunu gösterirler.²⁴

²² MB. 126; MR. I. 260; MU. I. 318.

²³ Aynı yerler.

²⁴ MB. 125-126; MR. I. 258-259, MU. 316.

Aklı ve dinî siyaset rejimleri arasındaki bu farklılıklar, tahmin edileceği üzere, İbni Haldun'un düşüncesinde onlar arasında "değerler"i bakımından da bir farklılığın varlığını doğurmaktadır. Bu iki rejimin birbiriyle karşılaştırılmasında bundan dolayı her bakımdan üstün, mükemmel olanın ikincisi olduğunu tespit ediyoruz. Akli siyasetin iki tipinden de İranlıların temsil ettiği birinci tip, diğerinden üstündür. Bundan ötürü İbni Haldun'a göre salt hükümdarın çıkarlarını gözetken akli siyaset rejimini diğer İran tipi akli siyaset reddeder; bu sonuncuyu da ondan üstün olan dinî siyaset reddeder. Dinî siyaset insanın hem bu, hem öteki dünyası ile ilgili ihtiyaçlarını gözönüne aldığı, insanın en son menfaatlerini bildiği, onun mutluluk ve kurtuluşu ile ilgilendiği için diğerinden üstündür.²⁵

Değerleri veya mükemmellikleri bakımından bu üç rejimin sıralanması böyledir. Ama tarihte gerçekleşme örnekleri, gerçekleşme süreleri gözaltına alındığında onlar arasındaki ilişkilerin bunun tam tersi bir durum gösterdiğini görüyoruz. Çünkü İbni Haldun'un kendi sözlerine göre onlar arasında örneklerine en sık rastlanan, tarihte en çok ortaya çıkmış olan, salt hükümdar çıkarlarını ön planda tutan akli siyaset rejimi tipi, yani kendisinin de *umrân* modelinde tasvir ettiği "mülk" tipi devlettir. Akli siyaset rejiminin diğer örneği olarak İbni Haldun sadece İslâm öncesi İran rejimini vermektedir. Gerçek anlamında dinî siyaset rejimi ise yukarıda söylediğimiz üzere ona göre ancak Muhammed'in gelişi, şeriatını tesis edişi ile ölümünü takip eden ilk dört halife zamanında, yani aşağı yukarı elli yıl geçerli olmuştur. İbni Haldun Emevîlerden kendi zamanına kadar geçen devrede Müslüman toplumlarının siyasî reimlerinin ise belli ölçüde Şeriat'ın kurallarını gözetmelerine rağmen artık "dinî siyaset rejimi" adının verilebileceği bir rejim olmadığını düşünmektedir.

İbni Haldun, Muhammed'in ortaya çıkışından kendi zamanına kadarki devre içinde İslâm toplumunun veya toplumlarının siyasî rejimleri açısından şöyle bir grafik çizdiklerini öne sürmektedir: 1) Saf

25 MB. 190; MR. I. 386-387; MU. I. 480 (?).

dinî siyaset veya Şeriat rejimi (Muhammed ve ilk dört halife devresi); 2) Dinî siyasetle aklı siyasetin, bunun da özellikle ikinci tipi, yani “mülk”ün birbirine karıştığı siyaset rejimi (Emevîlerde Muaviye’den Abd al-Malik’e kadar; Abbasîlerde kuruluşlarından Hârûn Reşid ve oğullarına kadarki devre); 3) Saf olarak aklı siyasetin, yani mülkün hâkim olduğu siyaset rejimi (Abd al-Malik’ten Emevîlerin sonuna kadar, Hârûn Reşid’in oğullarından kendi zamanına kadarki devre). Daha kısa olarak İbni Haldun’a göre bu gelişimi şöyle özetleyebiliriz: Önce peygamberlik, arkasından halifelik (her ikisi birlikte saf dinî siyaset, teokrasi rejimi), arkasından mülkle karışık olarak halifelik, arkasından yalnız başına mülk.²⁶

İbni Haldun’un özelliklerini bu şekilde belirlediği dinî siyaset rejimi, bu rejime dayanan devlet biçimi, bu rejim ve devletin ortaya koyacağı toplumsal düzen, bu düzenin kanunları, kurumları, açık olarak onun *mülk* tipi siyaset rejiminden, onun kanunlarından ve devletlerinden, toplumsal örgütlenmesinden farklı görünmektedir. Başta koyduğumuz sorulara dönersek Peygamber tarafından gerçekleştirilmiş olan devletin bir “tagallüb” devleti, bir “güç” devleti, bir “hânedanlık”, kısaca bir *mülk* olmadığı açıktır. Bu devletin meydana getirilmesinde de *asabiye*nin önemli bir rolü olmayacağı sezilmektedir. Bu devletin oluşumunu açıklamak için *asabiyeden* başka veya ona ilave birtakım ilkelere başvurulması gerekeceği de açıktır. Sonra İslâm’ın meydana getirdiği yeni toplumsal düzenin, ümmet veya cemaatinin evrimleşme sürecinin de bilinen evrimleşme sürecinden farklı olacağı anlaşılmaktadır. Gerçekten de İbni Haldun’un büyük ölçüde böyle düşündüğü görülmektedir. Nitekim o her şeyden önce İslâm’ın ortaya çıkışını ve onun aracılığı ile Arapların devlete ve *umrâna* geçişlerini açıklamak üzere, İkinci Bölüm’de tasvir ettiğimiz klasik *umrânlaşma* ve devlete erişme modeline pek uymayan yeni ve özel bir açıklama getirmektedir.

İSLÂM VE ARAPLIK

İbni Haldun *Mukaddime*'de İslâm'ın ortaya çıkışını açıklamak için oldukça işlenmiş bir teori ileri sürmekte ve bu teoride esas olarak "Araplar" veya "Araplık" hakkındaki birtakım gözlemlerine, tahlillerine dayanmaktadır. Araplar veya Araplık derken İbni Haldun'un *Mukaddime*'de temelde birbirinden oldukça farklı iki şeyi kastetmekte olduğunu tespit ediyoruz. Bunlardan birincisi, bugün bizim de Araplar derken anladığımız "özel bir dil ve ırk grubu"dur. Yani o bazen Araplar derken belli ırkî özellikleri olan ve ana dilleri Arapça olan bir grubu kastetmektedir. Bu belirlemesinde "Araplar"ın içine bu özellikleri gösteren tarihte ortaya çıkmış bütün topluluklar girmektedir. Bununla birlikte daha özel olarak İbni Haldun bazen de Arap deyiminden çok daha dar bir anlamda belli bir toplumsal-ekonomik zümreyi, bedevî *umrâmn* en alt düzeyinde yaşayan göçebe Arap gruplarını kastetmektedir. Bu durumda İbni Haldun'un kaleminde Araplık çadırlarda yaşayan, deve hayvancılığı ile geçinen göçebe Arap topluluklarına verilen bir ad olmaktadır.²⁷

İbni Haldun'un birinci kullanımında "Araplık", içine hem göçebe bir hayat süren Arapları, hem de artık göçebelikten uzaklaşmış, şehirlerde yerleşik bir hayat süren şehirlileşmiş ve medenileşmiş Arapları almaktadır (Emevî ve Abbasî devletlerini kuran, bu devletler içinde şehirlileşen, medenileşen Araplar bu ikinci grubu teşkil etmektedir). İkinci kullanımında ise deyim, bu ikincileri dışarıda bırakan, sadece birincilere işaret eden bir özellik taşımaktadır. Bu ikinci kullanımında öte yandan İbni Haldun aşağı yukarı aynı göçebe hayat tarzında olan, ancak Arap olmayan Berberî, Türk, Moğol göçebe topluluklarından da söz etmekte, Araplık hakkındaki düşüncelerinin bunlara da uygulanabilir olduğunu ima etmektedir.²⁸

Bununla birlikte İbni Haldun, "göçebelik"i diğer hayvan yetiştiriciliği ile geçinen topluluklardan ziyade özel olarak Arapların temel

27 MB. 121, 123-124, 129, 149, 151; MR. I. 250, 255-257, 265, 302, 305, 306; MU. I. 304 (?), 312-313, 326, 379, 380, 384.

28 MB. 121, MR. I. 251-252; M. I. 305.

bir karakteristiği olduğu düşüncesindedir. Başka deyişle ona göre “göçebelik”, adeta “Araplık”ın özüdür. Bunun da nedeni daha önce işaret ettiğimiz üzere Arapların hayatlarını kazanmak için başvurdukları deve hayvan yetiştiriciliği ve bunun doğurduğu bazı sonuçlardır.

İbni Haldun’a göre Araplar, belli başlı ekonomik uğraş olarak deve hayvan yetiştiriciliği ile meşguldürler. Bu meşguliyetleri ve ondan çıkan daha önce sözünü ettiğimiz bazı sonuçlar, onların *bedevî umrân* seviyesinde rastlanan en ilkel bir toplumsal-siyasî örgütlenme içinde bulunmalarını doğurmaktadır. Öyle ki İbni Haldun’a göre onların her bakımdan *umrâna* karşıt olan bir yaşama tarzı içinde olduklarını görüyoruz. Daha evvelce işaret ettiğimiz üzere İbni Haldun bu Arapların mevcut insan toplulukları içinde en göçebe, en vahşi, diğer daha ileri seviyede yaşayan topluluklarla karşılaştırıldıklarında adeta “hayvanlar” düzeyinde bulunan insanlar olduklarını söylemektedir. Bunların diğer özellikleri yanında siyasî bakımdan yine İbni Haldun’un ifadeyle adeta bir “anarşi” durumu içinde bulunduklarını biliyoruz. Onlardan hiçbirisi, isterse babası, kardeşi, ailesinin bir diğer ileri geleni olsun diğerinin hükmü altına girmeyi istememekte, başına buyruk yaşamaktadır. Onlar ancak çok nadir durumlarda, dıştan hayati bir tehlike söz konusu olduğunda, geçici olarak içlerinden birinin liderliğini kabul etmekte, bu tehlike savuşturulduktan sonra ise yeniden eski hayat tarzlarına dönme eğilimleri göstermektedirler.²⁹

Duruma *asabiye* açısından bakarsak, yine daha evvelce işaret ettiğimiz gibi İbni Haldun bunlarda ancak “savunmaya dönük tabî” bir *asabiye*nin varlığını kabul etmektedir. Bir grubun başka bir grup üzerine egemenliğini kurmasını mümkün kılan ve giderek bu gruba *mülkûn* yolunu açan “saldırıya dönük” *asabiye*ye gelince, İbni Haldun’un bunlar arasında böyle bir *asabiye*nin varlığını kabul etmediğini de biliyoruz. Şimdi bu öncüllerden çıkacak mantikî sonuç, bu Arapların asla *mülke* erişemeyecekleri, şhirleşmeye, uygarlığa geçemeyecekleri olacaktır. Çünkü *mülkûn* kaynağının bu ikinci *asabiye* olduğu-

nu biliyoruz. Nitekim İbni Haldun'un kendisi de bu Arapların "insan toplulukları içinde *mülke* erişmekten en uzak bir grup" olduklarını söylemektedir.³⁰ Bununla birlikte tarih İbni Haldun'a onların *mülke* erişmiş olduklarını, büyük devletler kurduklarını, şehir uygarlıkları gerçekleştirdiklerini göstermektedir. Bunların eski örnekleri İbni Haldun'a göre onların kurmuş oldukları 'Ad ve Semûd', 'Amâlika, Himyar, Tababi'a *mülk*leridir. Yeni örnekleri ise Muhammed'in kurmuş olduğu İslâm devleti, Emevî ve Abbasî devletleridir.³¹ Bu, nasıl mümkün olmuştur?

İbni Haldun açık olarak bunun genel olarak Araplarda "dinî" bir ilke yardımı ile yenilerde ise daha özel olarak İslâm'ın yardımı ile, onun sayesinde gerçekleştiğini söylemektedir. Daha kısa bir deyişle ona göre *Araplar ancak dinî bir ilkenin yardımı ile mülke ve uygarlığa geçebilirler*. Bu, peygamberlik olabilir, velilik (al-vilâya) olabilir, nihayet din adına peşinden koşulan bir "da'va" olabilir. Nitekim İbni Haldun, tarihte her zaman böyle olduğunu ve Arapların sözü edilen *mülk*lerini temelinde dinin bulunduğu bir ilkenin ve hareketin yardımı ile gerçekleştirmiş olduklarını söylemektedir.³²

Peki bunun nedeni, açıklaması nedir? İbni Haldun bunu açıklamak için de esas olarak ince bir bedevilik psikolojisini yardıma çağır-maktadır. Ona göre bu Araplar, sözünü ettiğimiz yaşama tarzları sonucu olarak kaba, mağrur, başlarına buyrukturlar. Bundan ötürü kendi aralarında sürekli çekişme (al-munâfasa) içindedirler, birbirlerinin emri altına girmeyi istemeyip her biri kendi lider olmak ister. Böylece arzuları ortak bir noktada kesişmediği için tam anlamında bir anarşi içinde yaşarlar. Hâkim oldukları toplulukları da böyle bir anarşi içinde yaşatırlar. Ancak öte yandan yine ona göre bunun bir de olumlu tarafı vardır. Bunların özleri kötü değildir. Tersine diğer insanlara göre çok daha iyidir. Çünkü bunlar âdetâ Tanrı tarafından nasıl yaratılmışlarsa öyledirler, doğaları bozulmamıştır. İşte bu saf, bozulmamış, özü itibariyle

30 MB. 151-152; MR. I. 306-308; MU. I. 386-389.

31 MB. 152; MR. I. 308; MU. 388.

32 MB. 151; MR. I. 305-306; MU. I. 384-385.

iyi olan doğaları, onları tanrısal bir mesajı, böyle bir mesaj ortaya çıktığında, en büyük bir isteklilikle almaya yatkın kılmaktadır. Bundan ötürü ne zaman onların arasında bir peygamber, bir veli görünür, bir “hak da’va” peşinde koşan birisi ortaya çıkarsa, onun etrafında birleşirler ve bu da’vayı zafere erdirmek için her şeylerini feda etmekten çekinmezler.³³ Öte yandan böyle bir dinî ilke ve hareketin onların doğalarına uygun düşen çok önemli bir özelliği vardır. Bu, o ilke ve da’vanın çok önem verdikleri bireysel özgürlük, kimseye tâbi olmama gibi kişisel karakterlerine aykırı düşmeyen, onları reddetmeyen bir özellikte olmasıdır. Başka deyişle böyle bir “da’va”, onların bir başkasının emri ve kanunu altına girmelerini, dolayısı ile çok önem verdikleri sözünü ettiğimiz karakterlerini kaybetmelerini istemeyen, gerektirmeyen, tersine her birinin kendi kendilerinin “vâzı” hâkim”i olmalarını, kendi kanunlarını kendilerinin koymalarını isteyen veya mümkün kılan bir “da’va”dır. İşte bu çok önemli özelliği ile dinî bir ilke, onlar arasındaki bütün kıskançlıkların, bencilliklerin ortadan kalkmasını sağlayabilir; yarışmalarını, çekişmelerini önler; gurur ve kabalıklarını yumuşatır; kalplerini ve duygularını birleştirir. Böylece onlar bu ortak “da’va”larını, yani hakkı muzaffer kılmak için ortaya atılırlar. Bu onların başka grupları yenmelerini; egemenlikleri altına almalarını, giderek *mülke*, devlete, uygarlığa erişmelerini doğurur.³⁴

Sözü edilen Arapları, *mülke*, devlete, uygarlığa götüren peygamberlik, velilik veya dinî bir “da’va” uğruna ortaya atılma gibi dinî nitelikli bir ilke olduğuna göre onların bütün bu şeyleri kaybetmelerinin temelinde de yine dinî nitelikli bir olay olmalıdır. Daha açık bir deyişle onların bütün bu şeyleri elde etmelerinin temelinde din olduğuna göre bütün bunları kaybetmelerinin temelinde de dinî terketmeleri veya ihmal etmeleri gibi bir şey olmalıdır. Gerçekten de İbni Haldun, Arapların yukarıda sözünü ettiğimiz *mülk*lerinin ve uygarlıklarının ortadan kalkmasında ana neden olarak dinlerini ihmal etmeye başlamalarını görmektedir. Ona göre yakın örnekler olarak Emevîler ve Abba-

³³ Aynı yerler.

³⁴ MB. 151; MR. I. 305-307; MU. I. 384-386.

sîlerin *mülk*lerini kaybetmelerinin nedeni, onların bu *mülk*lerinin temelindeki dinî ilkeyi, yani İslâm'ı ihmal etmeye başlamalarıdır. Emevîler bundan ötürü yerlerini Abbasîlere bırakmak zorunda kalmışlardır. Abbasîler de İslâm'ı ihmal etmeye başladıklarında devlet ve saltanatlarını Arap olmayan unsurlara, Türkler ve İranlılara kaptırmışlardır. İslâm'la çölden, bedevîlikten çıkan Araplar, onu ihmal ettiklerinde veya terkettiklerinde yeniden geldikleri yere, çöle ve bedevîliğe dönmüşlerdir.³⁵

İbni Haldun'un bu İslâm'ı Araplık ile açıklamak isteyen, Arapların *mülke* erişmesinde İslâm'ın dinî-siyasî işlevine işaret eden teorisi görüldüğü gibi son derece ilginçtir ve çeşitli bakımlardan üzerinde durulmaya değer bir özelliktedir. Nitekim de onun üzerinde dikkatle durulmaktadır.³⁶ Biz burada ancak konumuzla ilgili olarak onun iki noktasına dikkati çekmek istiyoruz. İlk olarak İbni Haldun'un bu teorisi, onun bir bakıma İslâm'ı genel mülke erişme ve *umrânlaşma* teorisi içinde bir yere yerleştirmek, genel *umrân* modelinin bütünlüğünü bozmaksızın açıklamak yönündeki bir eğiliminin ifadesi olarak alınabilir. Çünkü görüldüğü üzere İbni Haldun burada İslâm'a *umrân* biliminde ortaya attığı bazı kavramlar açısından yaklaşmak istemektedir. Onu açıklamak için kendisinden hareket ettiği unsurlar, *bedevî umrân* kavramı ve bedevîlik psikolojisi ile ilgili düşünceleridir. İbni Haldun burada İslâm'la ilgili olarak *bedevî umrân*ın en alt aşaması olan deve hayvancılığının karakterize ettiği belli bir toplumsal ekonomik gerçeklikten hareket etmektedir. Bu toplumsal-ekonomik gerçekliğe belli bir sosyo-psikolojik durum karşılık olmaktadır. Araplar belli bir toplumsal-ekonomik kategori olarak belli bazı sosyal, psikolojik özelliklere sahip olmakta, bunlar ise İslâm'ın alınması, kabul edilmesi olgusunu açıklamaktadırlar. İbni Haldun'un böyle bir hayat seviyesinde yaşayan insanların kendi kendilerinin "vâzı" hâkim"i olmaları yönündeki kuvvetli eğilimlerine İslâm'ın uygun düştüğü hakkındaki görüşü yine bu

35 MB. 152; MR. I. 307-308; MU. I. 387-388.

36 Labica, *Politique*, s.72-97; Rodinson, *Marxisme et le Monde Musulman*, s.79.

sosyolojik, daha doğrusu sosyo-psikolojik açıklama çabasının diğer bir örneği olarak alınabilir.

Bununla birlikte bu açıklama yine de onun genel sistemi içinde “özel bir açıklama” olarak kalmaktadır. Çünkü bu açıklama, belli bir insan grubunun *mülke* ve *umrâna* erişmek için başka insan gruplarının dayanmaları gereken şeyden başka bir şeye, yani dinî bir ilke ve harekete ihtiyacını vurgulamaktadır. Çünkü daha önceden bildiğimiz üzere İbni Haldun genel “mülke erişme ve *umrânlaşma*” modelinde, herhangi bir bedevî grubun bunlara erişmek için dinî bir ilke ve harekete muhtaç olduğunu söylememektedir. Veri olan insan doğasının herhangi bir dinî ilke veya ihtiyacın yardımı olmaksızın belli bir seviyede yaşayan insan grubunu zorunlu olarak mülke ve *umrâna* götürceğini söylemektedir. Burada itiraz olarak Arapların temsil ettikleri özel toplumsal-ekonomik kategorinin, özel yaşama şartlarının sözünü ettiğimiz karakteristiklerine işaret edilerek İslâm’ın bu şartlardan çıktığı söylenebilir. İslâm’ın kendisinin de sözü edilen özelliklerinden ötürü Arapları birleştirdiği ve *mülke*, *umrâna* götürdüğü ileri sürülebilir. Ancak bu durumda dahi İslâm, özel bir bedevî hayat ve psikolojinin ortaya çıkardığı “özel” bir toplumsal olay olmaktan kurtulamaz. Kaldı ki belki aynı olmasa da benzer hayat şartlarında yaşayan Berberiler ve Türkler gibi bedevî topluluklarda onun neden ortaya çıkmayıp ancak Araplarda ortaya çıktığı yine belli ölçüde açıklanamaz bir olay olarak kalmaktadır. Sonra daha önemlisi İbni Haldun adeta Araplık ile dinî bir hareket, bu dinî hareket aracılığı ile de Arapların *mülke* ve *umrâna* erişmesi arasında birebir bir tekabül kurmaktadır. Çünkü Arapların ancak peygamberlik, velilik veya dinî bir da’va aracılığı ile *mülke* ve *umrâna* geçebileceklerini söylemektedir. Bununla birlikte Araplığın toplumsal-ekonomik bir *umrân* kategorisi olduğunu da belirtmektedir. Eğer böyleyse Arapların neden ötürü bir dinî ilkenin yardımı olmaksızın evrimleşemedikleri, daha üst toplumsal örgütlenmelere geçemedikleri, böylece doğal bir evrim süreci sonunda *mülke* ve *umrâna* ulaşamadıkları açıklanması gereken önemli bir olgu olarak karşımızda durmaktadır. Başka bedevî topluluklar aşağı yukarı aynı veya

benzeri noktalardan hareket edip belli bir evrimi gerçekleştirip sözü edilen şeylere vardıkları halde Araplar için neden örürü böyle bir durumun söz konusu olmadığı anlaşılamamaktadır.

Sonra yine başka toplulukların kurmuş oldukları devletlerinin ve uygarlıklarının çözülme modeli ve bunların temelinde olan nedenler bellidir. Oysa özel olarak Arap devletleri ve Arap uygarlığı söz konusu olduğunda bu aynı model ve nedenler yine geçerli olmamaktadır. Çünkü yukarıda söylediğimiz gibi İbni Haldun gerek Emevî, gerek Abbasî Arap devletlerinin çözümlerinin temelinde özel olarak onların dinden ayrılımlarını koymaktadır. Bu durumda İbni Haldun Araplığı İslâm'la, İslâm'ı ise Araplıkla açıklamak gibi bir döngü içine girmektedir. Çünkü bu teoriye göre İslâm adeta ortaya çıkmak için Araplığı beklemekte, Araplık da *mülk* ve *umrâna* erişmek için İslâm'ı istemektedir. Araplık, İbni Haldun'un verdiği örneklerle bakarsak, tarihte hemen her yerde kendi içine kapalı, donuk, bir üst-toplumsal-siyasî örgütlenmenin tohumlarını içinde taşımayan, evrim-dışı bir kategori olarak karşımızda durmakta; gelişmek, evrimleşebilmek için peygamberliği, veliliği, dinî bir da'vayı beklemekte; bunları bulduğunda toplumsal-siyasî evrim sürecine girmekte; onları kaybettiğinde ise yeniden eski durumuna, kendi kendisine çekilerek tarihten çıkmaktadır. Buna karşılık din de adeta ortaya çıkabilmek için Araplığı aramaktadır.

O halde sonuç olarak İslâm'ın ortaya çıkışı, İslâm'la Araplık arası ilişkiler, İslâm'la Arapların *mülke* ve *umrâna* geçişi hakkındaki bu teori, bu açıklama, her şeye rağmen, İbni Haldun'un genel *umrânlaşma* ve *mülke* erişme modeline bütünü ile giremeyen, onunla tam olarak bütünleşemeyen, onunla bütünleşmek için birtakım ek ilke ve varsayımlar gerektiren, bununla birlikte yine de belli bir ölçüde onun dışında kalan bir açıklama olarak kalmaktadır.

İslâm'ın ortaya çıkışında ve Araplık ile ilişkilerindeki bu "özel"lik "istisnai"lik durumu, İslâm'la *mülk* ve *asabiye* arasındaki ilişkilerde de kendini göstermektedir.

İbni Haldun yukarıda işaret ettiğimiz gibi Arapların ancak dinî bir ilke ve hareket sayesinde *mülke* ve *umrâna* geçtiklerini söylemek-

tedir. Bunun yakın örnekleri olarak da Muhammed'in getirmiş olduğu dini, bu din üzerine tesis etmiş olduğu İslâm devletini, daha sonra bu devletin devamı olan Arap Emevî ve Abbasî devletlerini vermektedir. Ancak bu üç devletin tahlilini yaparken açıkça ilki ile diğerleri arasında bir ayrım yapmaktadır. Muhammed tarafından tesis edilmiş ve ilk dört halife zamanında devam ettirilmiş olan İslâm devletinin, saf bir dinî siyaset rejimi olarak diğerlerinden farklı olduğunu belirtmektedir. Emevîlerle birlikte bu devletin bünyesinde "mülkleşme" yönünde çok önemli bir değişimin meydana geldiğini söylemektedir. Yani artık bu devreden itibaren karşımızda saf bir dinî siyaset rejimi, gerçek bir teokrazi değil, onunla aklı siyasetin "mülk" tipinin karışımından meydana gelen "karma" bir rejim söz konusudur. O halde İslâm, Müslüman toplumunun tarihsel gelişimi içinde, birbirinden temelde farklı iki rejime kaynaklık etmiştir. Acaba bunun nedeni nedir? Bunu görmek için Müslüman toplumunun tarihsel gelişimi içinde İslâm'la Müslüman toplumunun siyasî rejimleri arasındaki ilişkileri, İslâm'ın, Emevîlerden itibaren ortaya çıkan ve gittikçe varlığını daha baskın bir şekilde belli eden "mülkleşme" olayına karşı durumunu incelememiz gerekmektedir.

Sonra İbni Haldun'a göre her *mülk*ün temelinde *asabiye* olduğunu biliyoruz. Öte yandan yine o peygamberlik gibi dinî nitelikli toplumsal bir olayın başarıya erişmesi için de *asabiye*ye ihtiyaç olduğunu söylemektedir. Nihayet Arapların, son örnek olarak, Muhammed'in getirmiş olduğu İslâm sayesinde *mülke* erişmiş olduklarını belirtmektedir. O halde acaba herhangi bir dinî nitelikli hareketle *asabiye* ve *mülk* arasındaki ilişkiler nelerdir? Daha özel olarak İslâm, *asabiye* ve Arap *mülkü* arasındaki ilişkiler nasıl olmuştur? Acaba İslâm, Arapların sözü edilen *mülk*lerine erişmelerinde bir nevi *asabiye* rolü mü oynamıştır? Yoksa *asabiye*ye ek bir kuvvet, bir yardımcı unsur mu olmuştur? Eğer *asabiye*ye ek bir kuvvet rolü oynamışsa, bu yine Arapların İslâm olmasaydı dahi *mülke* erişebileceklerini kabul etmemizi gerektirmez mi? Eğer daha ileri giderek bizzat bir *asabiye* rolü oynamışsa, bu durumda *asabiye*nin kendisi ne olmuştur? Sonra İslâm eğer bir

asabiye rolü oynamışsa kendisinden nasıl olup da birbirinden farklı iki rejim çıkmıştır? İşte bütün bu sorulara cevap vermek için İslâm'la *asabiye*, İslâm'la *mülk* arası ilişkileri ayrıntılı bir şekilde incelememiz gerekmektedir.

İSLÂM, ASABİYE, MÜLK İLİŞKİLERİ I

İbni Haldun'un *Mukaddime*'de İslâm, *asabiye* ve *mülk* arası ilişkiler ile ilgili olarak yaptığı tahliller, ileri sürdüğü görüşler son derecede karmaşıktır, hatta yer yer çelişik görünmektedir. İbni Haldun'un genel olarak din olayına yaklaşımında yukarıda varlığına işaret ettiğimiz ikili tavrı, bu üçü arasındaki ilişkileri ele alırken de kendisini en kuvvetli bir biçimde belli etmektedir. İbni Haldun bu üçü arasındaki ilişkileri incelerken, bir yandan, İslâm'la *umrân* ilminde ortaya koymuş olduğu sonuçlar arasında bir telif, bir uzlaştırma sağlamaya çalışır. *Umrân* ilmi araştırmalarında insanın doğası, toplum ve devletin mahiyeti ile ilgili olarak varmış olduğu sonuçları İslâm'ın da nazar-ı itibare aldığı, bu sonuçların İslâmî ilkeler veya İslâm dünya görüşü tarafından reddedilmesi gereken unsurlar içermediğini, onunla bütünleştirilebileceğini göstermek ister. Bu cümleden olmak üzere İslâm'ın ne *asabiye*yi, ne *mülkü* reddetmediğini, tersine onları gerektirdiğini, dolayısıyla aralarındaki ilişkilerin de bundan ötürü olumlu ve uyumlu olması gerektiğini veya olabileceğini ortaya koymak ister. Böylece *asabiye* ve *mülk* hakkındaki düşünce ve gözlemlerinin İslâm öğretisi tarafından da kabul edilebilir durumda olduğunu ispatlamaya çalışır. Sonuç olarak İslâm'ı, *umrân* ilminde varmış olduğu sonuçlara veya bu sonuçları İslâm'a yaklaştırarak onları birbirleriyle bütünleştirmek ister.

Bununla birlikte İslâm'la *mülk*, İslâm'la *asabiye* arası ilişkileri tarihî ve fiilî bağlantılarında tahlil ettiği zaman onların birbirleriyle her zaman olmasını arzu ettiği ölçüde olumlu ve uyumlu birtakım ilişkiler içinde olmamış olduklarını itiraf etmek zorunda kalır. Bir tarihçi olarak İslâm tarihini incelediğinde İslâm'la *asabiye*, İslâm'la *mülk* arası ilişkilerin İslâm tarihi içinde olduğunu iddia ettiği veya olmasını arzu ettiği bir biçimde gerçekleşmemiş olduklarını kabul etmek zorunda ka-

lır. Muhammed'den itibaren O'nun tesis etmiş olduğu dinî siyaset rejiminin kaderini inceleyen İbni Haldun, bu rejimin önce Emevîlerle birlikte "mülkleşme" temayülleri göstererek "bozulması", sonunda tam bir *mülke* dönüşmesini tahlil eder ve bunun nedenlerini araştırırken, İslâm'la *asabiye* ve *mülk* arası ilişkilerin hiç de karşılıklı olarak birbirlerini destekleme ve gerektirme anlamında olumlu ve uyumlu bir ilişkiler bütünü olma yönünde gelişmediğini, tam tersine onların birbirlerini dışarıda bırakma, tahrip etme, yerine geçme yönünde bazı zıtlıklar barındırmış olduklarını tespit etmek zorunda kalır. Bunun bize gösterdiği şey, İbni Haldun'un *umrân* ilmi araştırmalarında özelliklerini tasvir ettiği *mülk* ve *umrân* modelinin, İslâm'ın getirmek ve tesis etmek istediği siyasî örgütlenme ve toplum modeliyle bir uyum içinde olmaktan çok zıtlık içinde olduğu ve onların birbirlerini reddetmek durumunda olduklarıdır. Bu ise son çözümde İbni Haldun'un kendi *mülk* ve *umrân* modelini İslâm'la bütünleştirmek veya İslâm'ı bu model içinde sokarak anlatmak ve açıklamak yönündeki çabalarının bir sonuca götüremeyeceğini itiraf etmesi anlamına gelmektedir.

İbni Haldun'un bu birinci, uzlaştırmacı tavrının örneklerinden biri olarak önce onun dinî siyaset ve aklî siyaset arası ilişkiler konusundaki düşüncelerini yeniden ele alalım. İbni Haldun bunların birbirlerinden daha önce de işaret ettiğimiz üzere gerek hedefledikleri alanlar ve amaçları gerekse kanunlarının nitelikleri bakımından farklı olduklarını söylemektedir. Bununla birlikte *Mukaddime*'de yer yer bunların bu farklılıklarının, birbirlerine karşı olmaları anlamında alınmamları gerektiğini de hatırlatmaktadır. O, daha ziyade bunlar arasında üstünlük ve mükemmellikleri bakımından bir "derecelenme"nin söz konusu olduğunun bilinmesini istemektedir.

İbni Haldun'a göre aklî siyaset, yukarıda gördüğümüz üzere, insanın bu dünyadaki hayatı ile ilgilenmektedir; yani ilgi alanı bu dünya ile sınırlıdır. Dinî siyasete gelince o insanın hem bu hem de öteki dünyadaki hayatı ile ilgilenmektedir. Bu tespitten hareket eden İbni Haldun, dinî siyasetin insanın bu dünyadaki hayatını reddettiğini düşünmenin doğru olmadığı kanaatindedir. Dinî siyaset ancak onun ya-

nında daha başka bir alanı da kapsamak istemektedir. O halde bu bakımdan aralarında bir karşıtlık yoktur; onlar arasında daha dar ve daha geniş bir alanı kapsamak bakımından bir farklılık vardır ki bu da ikincinin birinciye göre daha üstün olmasını doğurmaktadır.

Bu iki siyasetin amaçları bakımından konuya yaklaşırsak burada da benzer bir durumun söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. İbni Haldun'a göre akli siyasetin amacı, insanın bu dünyadaki hayatının düzenli ve güvenli bir biçimde devamını sağlamaktır. Buna karşılık dinî siyaset, insanın hem bu dünyadaki hem öbür dünyadaki hayatını ve menfaatlerini düşünmektedir. O halde bu bakımdan da ikincinin birinciyi reddetmesi veya ona aykırı olması söz konusu değildir. Olsa olsa ikincinin birinciye göre daha "yüce", daha "gerçek" bir amaç peşinde, yani insanın mutlak olarak mutluluk ve kurtuluşu peşinden koştuğu söylenebilir. Ama bu mutluluk ve kurtuluşun birinci şartı, insanın bu dünyadaki hayatının düzenli ve güvenli bir biçimde oluşturulabilmesinden geçer.

İbni Haldun yine yukarıda işaret ettiğimiz gibi bu iki siyasetin koymuş oldukları kanunlar arasında nitelik bakımından önemli bir farklılığın olduğunu kabul etmektedir. Dinî siyasetin kanunları onları kabul edenlerin ruhlarında içselleştirilebilir bir niteliğe sahip olduklarından akli siyasetin kanunlarına üstündürler. Bununla birlikte akli siyasetin kanunları da kişiye ne kadar dıştan ve üstten zorlama kuralları olarak kalırlarsa kalsınlar, insanın bu dünyadaki hayatını olumlu bir biçimde düzenlemekte oldukça başarılı olmaktadır. Bu bakımdan da dinî siyasetin akli siyasetin kanunlarını reddetmekten çok onları daha üstün bir ilke ile aşmak istemesi yönünde bir eğilimden ve çabasından söz edilebilir.

Kısaca İbni Haldun *Mukaddime*'de ilke olarak dinî siyasetin, akli siyasete karşıt olmadığı yönündeki bir fikri zaman zaman savunur. Başka deyişle akli siyasetin kanunlarının dinî siyasetin kanunlarına aykırı olmadığını, ancak onlardan daha aşağıda, daha az mükemmel olduklarını söyler. Bu görüşünün temeline de insanın bu dünyadaki hayatının öbür dünyadaki hayatına karşı olmadığı, tersine onun için bir

hazırlanma devresi, bir araç olduğu yönündeki bir diğer ana görüşünü yerleştirir. Başka deyişle ona göre bu dünya insanın gelecekteki hayatının varlık şartıdır, gelecekte kendisini bekleyen hayat için bir araçtır. Nasıl ki aracı kaybeden amacına erişemezse, bu dünyanın kaybedilmesi de öbür dünyanın kaybedilmesini doğuracaktır. Bundan dolayı dinî siyaseti ve temelindeki kanunları, aklî siyasete ve onun kanunlarına aykırı olan şeyler olarak almamak gerekir. Tersine dinî siyaseti bir “bütün”, aklî siyaseti ise onun içinde, ama ona aykırı düşmeyen bir “parça” olarak düşünmek daha doğru olacaktır.³⁷

İbni Haldun’un bu görüşünün önemli bir uygulamasını halifelik hakkındaki açıklamalarında görüyoruz. Ona göre halife, kişiliğinde Peygamber’den aldığı iki görevi birleştiren bir kişidir. Bu görevlerden biri “dini korumak” (hıfz al-dîn), diğeri ise “dünyayı yönetmek”tir (siyâs al-dunyâ). “İnsanlar için doğal olan mülkün anlamı (al-mulk al-tabîî), onların (belli) bir amaç ve arzuyu yerine getirmek üzere sevk edilmeleridir. Siyasî mülk (al-mulk al-siyasî), insanları aklın bakış açısının gerekliliklerine uygun olarak (‘ala muktaza al-nazar al-‘aklî) dünya ile ilgili menfaatlerine çekmek, bunlara aykırı olan zararlardan onları uzaklaştırmak suretiyle yönetmek demektir. Halifelik ise halkın Şeriat’ın bakış açısının gerekliliklerine uygun olarak (‘ala muktaza al-nazâr al şar’î) öbür dünya ve bu dünya ile ilgili menfaatlerinde sevkedilmesi demektir. İnsanın bu dünya ile ilgili menfaatleri öbür dünya ile ilgili menfaatlerine bağımlıdır. Çünkü Şeriat sahibinin indinde dünya hallerinin bütünü, öbür dünyanın menfaatlerine bağımlı olarak bir değer ifade eder. O halde halifeliğin hakikati, dini korumak (hırâşa al-dîn) ve onunla dünyayı yönetmek (siyâs el-dünya) hususunda Şeriat sahibine naiblik etmektir.”³⁸

Böylece halifenin görevi ikidir: O aynı zamanda dinin koruyucusu ve ona uygun olarak dünya işlerinin yöneticisidir. Bu ikinci görevi birincisi ile ilişkilidir ve ona bağımlıdır. Çünkü dünyayı yönetme, yani insan türünün varlığını koruma, *umrân*ı devam ettirme, insanın

37 MB. 202; MR. I. 415; MU. I. 151.

38 MB. 191; MR. I. 387-388; MU. I. 481.

gelecekteki kurtuluş ve mutluluğunu hazırlama görevinden başka bir şey değildir. Bu aynı durum İbni Haldun'a göre halifenin bir naibi olduğu Şeriat sahibinin kendisi için de geçerlidir. Şeriat sahibinin de başlıca iki görevi vardır: Şeriatı tebliğ etmek ve dünyayı idare etmek. "Halifeliliğin hakikatinin dini koruma ve dünyayı yönetme hususlarında Şeriat sahibine naiblik demek olduğu ortaya çıktı. Şeriat sahibinin kendisi de iki şeyle, din ve dünyayı yönetmekle ilgilidir. Şeriat sahibi, insanlara tebliğe ve onları hükümlerine kabule çağırmaya memur olduğu şer'i tekliflere göre (din işlerini) idare eder; insanî *umrânın* menfaatlerine göre de (dünya işlerini) yönetir."³⁹

İbni Haldun'a göre, yukarıda da söylediğimiz gibi, gerek peygamberin gerekse onun naibi olan halifenin dünya işlerini, "umrânın menfaatleri"ne uygun olarak dünya siyasetini yönetmeleri, onların asıl görevleri olan dinî teklifleri tebliğ etmek veya halife söz konusu olduğunda dini korumak görevlerinin bir aracıdır. Ancak bu araç, sözü edilen amacın gerçekleşmesi için zorunludur; bu amacın gerçekleştirilmesinin varlık şartıdır. Bundan ötürü Şeriat sahibi "umrânın menfaatlerini, maslahatlarını" gözönünde tutarak insanın bu dünyadaki hayatının düzgün, istikrarlı, güvenli bir biçimde devamını sağlayacak kurallar, kanunlar koymak zorundadır. İbni Haldun'a göre Şeriat'ın bu konuda koyacağı kuralların, kanunların, insan doğasını ve toplumun mahiyetini gözönüne almayan kurallar, kanunlar olması, başka deyişle onların "umrânın menfaatlerine aykırı" olmaları düşünülemez. "Şeriat'la ilgili bir emrin varlığın gereksinmelerine aykırı olması hemen hemen mümkün değildir."⁴⁰ Bu görüşten hareket eden İbni Haldun, Şeriat'ta mevcut hükümleri incelediği zaman onların birtakım amaçları ve hikmetleri olduğunu ve bu amaçlar, hikmetler için konulmuş olduklarını gözlemlemektedir. Bu amaçlar ve hikmetlere baktığında ise onların gizli veya açık olarak "umrânın maslahatları" ile ilgili olduklarını görmektedir. Mesela Peygamber'in getirmiş olduğu Şeriat'ında "zulm"ü yasakladığını, en yüksek değer olarak "adalet"i emrettiğini

39 MB. 218; MR. I. 448; MU. I. 554-555.

40 MB. 196; MR. I. 402; MU. I. 495 (?).

görüyoruz. Bu hükmün amacına veya hikmetine eğildiğinde İbni Haldun şunu görmektedir: Peygamber, *umrân* biliminin bu konu ile ilgili önemli bir bulgusunu destekleyecek bir şekilde toplum düzeni için adaletin esas olduğunu bilmektedir. Adaletsizliğin *umrân*ın mahvını, insan türünün ortadan kaldırılması tehlikesini gösterdiğini görmektedir. Bundan ötürü o, insanları adaletsizliğin doğuracağı bu kötü sonuçtan uzaklaştırmak üzere Şeriat'ında "zulm"ü yasaklamakta, "âdil" olmayı emretmektedir.⁴¹

Bu noktaları ortaya koyduktan sonra başta sorduğumuz soruya tekrar dönerek kendi kendimize şunu sorabiliriz: Acaba bu aynı durum, Şeriat'le *asabiye* ve *mülk* arası ilişkiler için de söz konusu mudur? Yani Şeriat acaba insanî varlığın, insan doğası ve toplumun mahiyetinin zorunlu olarak gerektirdiği şeyler olarak *asabiye* ve *mülkü* de tasvip etmekte midir? *Umrân* biliminin *umrân*ın gerçekleşmesi ve insanî-toplumsal hayatın mümkün olması için *asabiye* ve *mülkün* zorunlu oldukları yönündeki sonuçlarını kabul ederek bu ikisine karşı olumlu bir tavır mı takınmaktadır? Yoksa onları red mi etmektedir?

Daha önce söylediğimiz gibi İbni Haldun bu sorulara "evet" demek istemektedir ve *Mukaddime*'de birkaç yerde İslâm şeriatının ne *asabiye*yî ne de *mülkü* reddetmediğini gösterme yönünde açık bir çabaya girmektedir:

Halifelik veya İmamlığın Müslüman toplumu için anlamını ve kaynağını araştırır ve bu konuda ileri sürülmüş olan çeşitli görüşleri tartışırken İbni Haldun, bazı Mu'tezilî ve Hâricî eğilimli düşünürlerin bu kurumun ne aklen ne de Şeriat bakımından zorunlu olmayan bir kurum olduğunu iddia ettiklerini söylemekte ve arkasından onların bu görüşlerinin açıklamasına girmektedir. Ona göre bu düşünürler herkesin Şeriat'ın hükümlerine kendisini uydurması ve onun emirlerine uygun davranışlarda bulunması durumunda, herhangi bir İmam ve Halife'ye ihtiyacın ortadan kalkacağını ileri sürmektedirler. Fakat daha önceden bildiğimiz gibi İbni Haldun'un kendisi bu görüşte değildir. O,

41 MB. 288; MR. II. 107; MU. II. 80-81.

halifeliğin “şer’î” bir kurum olduğunu düşünmekte ve kaynağında İlk Müslümanların Muhammed’den sonra Ebubekir’e ümmetin yönetimini teslim etmek konusundaki “icmâ”larını görmektedir.⁴² Bununla birlikte sözünü ettiğimiz yerde İbni Haldun bu kişilerin neden böyle bir görüşü ileri sürmüş olduklarını ele alırken konumuz bakımından önemli bir noktaya temas etmektedir: Ona göre onlar bu görüşü ileri sürerken mülkten ve onun tagallübe, baskıya, dünya işlerine yönelik sonuçlarından kaçınmak istemişlerdir. Onlar, Şeriat’ın bu tip şeyleri reddettiğini, bunların peşinde koşan kişileri kınadığını, onların, yani mülkün, tagallübün ve onlardan çıkan diğer şeylerin ortadan kaldırılmaları gerektiğini emrettiğini düşünmüşlerdir.⁴³

İbni Haldun onların bu görüşlerinin belli bir ölçüde gerçekten Şeriat’tan kaynaklanan bir yanı olduğunu farkındadır, daha doğrusu bunu kabul etmektedir. Nitekim kendisi de Muhammed’in, *mülkü* ve onun temsilcilerini kınadığını görmektedir.⁴⁴ Aynı şekilde yine Muhammed’in bazı sözlerinde *asabiyye*’yi de reddedici ve mahkûm edici ifadeler bulunduğunu tespit etmektedir. İbni Haldun’un kendi sözlerine göre Muhammed bu konularla ilgili olarak Câhiliyye devri Araplarının soy soplaları ile övünmelerini, kibirlerini kınamış, bütün insanların Âdem’in çocukları olduklarını, Âdem’in kendisinin ise çamurdan yaratılmış olduğunu unutmamalarını istemiştir.⁴⁵ Yine İbni Haldun’a göre Kur’an’da bütün Müslümanların Tanrı nezdinde birbirlerine eşit oldukları, onlar arasında en yücelerinin ancak Tanrı’dan en çok korkanları (takva sahipleri) oldukları belirtilmiştir.⁴⁶ Bunun yanında yine Kur’an’da Kıyamet gününde hiç kimsenin ne akrabalarının, ne çocuklarının kendisine bir faydası olamayacağı söylenmiştir.⁴⁷ Kısaca bir Müslümanın Tanrı nezdinde bir başka Müslümandan üstün olmadığı, onun kendisi veya ailesi ile övünmemesi, İslâm’dan başka bir şeye gü-

42 MB. 191, 192, 193; MR. I. 389, 390, 392; MU. I. 483 (?), 484, 486.

43 MB. 192; MR. I. 390-391; MU. I. 485.

44 MB. 202; MR. I. 415; MU. I. 511.

45 MB. 202; MR. I. 414-415; MU. I. 510.

46 Aynı yerler.

47 MB. 203; MR. I. 416; MU. I. 512.

venmemesi ve ondan başka bir şeyle mağrur olmaması gerektiği belirtilmiş ve *asabiye* tipindeki ilkeler kınanmıştır.

Muhammed'in ve İslâm'ın *mülk* ve *asabiye* hakkında bu kınayıcı görünen sözlerini, görüşlerini nakleden İbni Haldun yine de Peygamber'in ve Kur'an'ın bu ifadelerinden *asabiye* ve *mülk*ün İslâm tarafından kesin olarak veya mutlak anlamında mahkûm edilmiş olduğu cinsinden bir sonucun çıkarılmaması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre bunu görmek için bu ifade ve hükümlerin amaçlarına iyi bakılması gerekir. Başka deyişle Peygamber'in ve İslâm'ın bu kınamalarında gerçekten neyi kınadıklarını ve niçin kınadıklarını bilmek gerekir.

Bu düşüncesini açıklamak üzere İbni Haldun Şeriat'ın paralel bir diğer kınamasından hareket etmektedir. Ona göre Şeriat benzer bir şekilde mükellef şahıslarda "şehvet" ve "gazab"ı da kınamıştır. Ama bu insanî nitelik veya duyguları kınamasından amacı onların bütünü ile ortadan kaldırılmalarını istemek değildir. Çünkü mesela insandaki "gazab" gücünün bütün olarak ortadan kalkması durumunda Müslümanların hakkı muzaffer kılmak için üzerlerine görev kılınan Cihad'ı gerçekleştirmek için ruhlarındaki itici güç de ortadan kalkmak zorunda kalacaktır. Sonra insanlardaki "şehvet" gücünün de bütünü ile silinmesini istemek, onların zayıf, güçsüz kişiler olmalarını istemek demektir. Bu da Şeriat'ın amacı olamaz. O halde Şeriat eğer bunları ve benzeri olan bazı insanî kuvvetleri veya nitelikleri kınamakta ve yasaklamakta ise bundan amacı onların bütünü ile insan doğasından silinmelerini arzu etmesi olamaz. Onun amacı bu güçlerin mümkün olduğu kadar "doğru amaçlar" uğruna kullanılmalarıdır. Bundan ötürü Şeriat için Şeytan'ın hizmetinde ve kötü amaçlar için kullanılan "gazab" kötüdür, ama Tanrı'nın hizmetinde ve iyi amaçlar için, meselâ Cihad için kullanılan "gazab" iyidir.⁴⁸

İbni Haldun'a göre aynı durum, *mülk* ve *asabiye* ile ilgili Şeriat kınamaları için de geçerlidir. Ona göre gerçekten de Şeriat *mülk*ü kınamaktadır. Bunun nedeni ise mülkten doğan zorbalık, zulüm, zevkle-

48 MB. 193, 202-203; MR. I. 391-392, 415-416; MU. I. 485-486, 511-512.

rin peşinde koşma gibi onun bazı kötü sonuçlarının varlığını görmesidir. Gerçekten de bunlar mülkün doğasından çıkan şeylerdir (tavâbi'hi). Bununla birlikte yine mülkün doğasından çıkan ve Şeriat'ın övdüğü adalet, hakkaniyetlilik, dinî görevlerin yerine getirilmesi, dinin savunulması gibi bazı iyi şeylerin olduğu da gözden kaçırılmamalıdır. Daha doğrusu bir *mülk* bunları da gerçekleştirebilir. O halde Şeriat *mülkü* bazı sonuçlarında reddetmekte, diğerlerinde reddetmemektedir. Bu, Şeriat'ın *mülkü mülk* olarak kınamadığı, yasaklamadığı, bütün olarak onun ortadan kaldırılmasını istemediği anlamına gelir. Nitekim Davud ve Süleyman kendilerinden evvel gelen hiç kimseye nasip olmamış güçlü birer *mülke* sahip olmuş oldukları halde Tanrı nazarında insanlar arasında mevcut en yüce kişiler arasında sayılmaktadırlar.⁴⁹

Bu akıl yürütmeyi İbni Haldun *asabiye* hakkında da tekrarlamaktadır. Peygamber'in ve Kur'an'ın sözü edilen ifadelerindeki *asabiye* kınamaları, İbni Haldun'a göre, *asabiye*nin kendisine değil, onun "bâtıl" olan bir biçimine, Câhiliyye devrinin insanı kendi kabilesiyle övünmeye, mağrur ve kibirli olmaya iten *asabiyesine* yöneltilmişlerdir. Ancak bu kötü *asabiye* örnekleri yanında iyi, doğru *asabiye* çeşitleri de vardır. Mesela Hakkın emrinde olan, tanrısal emirlerin gerçekleştirilmesinde çalışan, bunda bir katkısı olan *asabiye* böyle bir *asabiyedir*.⁵⁰ Tahmin edileceği üzere İbni Haldun böyle bir *asabiye*nin en iyi örneği olarak da Muhammed'in İslâm'ı tesis etmekte kendisine dayandığını düşündüğü *asabiye*yi vermektedir. Sonra ilk Müslüman fetihlerini, İslâm'ın diğer toplumlara kabul ettirilmesini destekleyen, bunda bir katkısı olan Arapların *asabiyesi* de böyle bir *asabiye* olacaktır.

İbni Haldun Şeriat'ın *asabiye*yi tasvip ettiği veya hiç olmazsa reddetmediği konusundaki bu görüşünü halifenin Kureyş'ten olup olmaması gerektiği sorununu tartışırken de tekrarlamaktadır. Ona göre İslâm'da bu konuda ortaya birbirlerinden farklı görüşler atılmıştır. Bir grup Müslüman bilgini halifenin Kureyş'ten olmasını halifelüğün zorunlu bir şartı olarak ileri sürmüş, diğer bir grup ise buna karşı çıkmış-

49 MB. 193; MR. I. 391-392; MU. I. 485-486.

50 MB. 203; MR. I. 416; MU. I. 512.

tır. İbni Haldun'un kendi görüşüne göre ise sorunu yine *asabiye* ile ilgili olarak ele almak gerekir. Muhammed'in ölümünden sonra Müslüman cemaatinin başına kimin geçeceği tartışmaları yapılırken Ansâr, Kureyş'e "bir emir sizden, bir emir bizden" diyerek Sa'd bin 'Ubâda'ye biat etmek istemiş, buna karşılık Kureyş Peygamber'in "İmamlar, Kureyş'ten olacaktır" sözünü hatırlatmış, böylece Ebubekir'e onların biatini sağlamıştır. Yine İbni Haldun'a göre Peygamber'in bu sözünün ve halifelîği Kureyş'e verdirmek istemesinin bir anlamı, bir hikmeti olmasıdır. Peygamber bununla Kureyş'le arasındaki akrabalık bağlarına ve bunun Kureyş'e sağladığı bir "kutluluk" a (tabarruk) işaret etmiş olamaz. Çünkü Şeriat'ın amacı "kutluluk" değildir. O halde bu halife olmak için Kureyş'ten gelmeyi şart koşmanın temelinde, onunla güdülen bir amaç, erişilmek istenen toplumsal bir menfaat (maslahat) olmalıdır. İşte bu *asabiye*dir. İbni Haldun'a göre Peygamber Araplar arasında en kuvvetli *asabiye*yi Kureyş'in temsil ettiğini bilmektedir. O'nun amacı ise kendisinden sonra Şeriat'ının kuvvetli ve birlikli bir şekilde devam ettirilmesi, savunulması ve yaygınlaştırılmasıdır. O halde kendisinden sonra Müslüman cemaatinin yönetimini eline alacak kişinin veya grubun, bunu yapabilecek, cemaatin dağılmasını engelleyebilecek, üyeleri arasında çıkması mümkün çekişme ve kavgaları bastırabilecek, Arap olsun olmasın diğer topluluklara Şeriat'ının hüküm ve kanunlarını uygulatabilecek bir güçte olması gerekmektedir. İşte Şeriat sahibi bu şartı koyarken bu durumu gözönünde tutmuş, Araplar arasında en güçlü *asabiye*ye sahip olduğunu gördüğü için halifenin Kureyş'ten olmasını istemiştir. Nitekim de Kureyş, Peygamber'in bu amacını en iyi bir biçimde gerçekleştirerek daha sonraları İslâm'ın güçlendirilmesi ve yaygınlaştırılması konusunda kendi üzerine düşeni başarmıştır.⁵¹

İbni Haldun'un dinî siyaset ve onun temelinde bulunan Şeriat'ın aklî siyasetin kanunları ve belli başlı değerlerini reddetmediği, özel olarak da İslâm öğretisinin ve Şeriat'ının *mülk*ü ve *asabiye*yi reddetmediği, tersine onları gerektirdiği, dolayısı ile onların birbirleriyle

51 MB, 194-196; MR, I, 396-402; MU, I, 488-495.

olumlu ve uyumlu ilişkiler içinde olmalarının mümkün olduğu hakkındaki görüşünün tespit edebildiğimiz önemli noktaları ve ispatlayıcı örnekleri bunlardır. Bununla birlikte yine İbni Haldun'un kendisinin İslâm'da dinî siyaset-aklî siyaset, Şeriat, *asabiye* ve *mülk*ün birbirleriyle ilişkilerinin tarihsel tahlili ve bu tahlilde yapmış olduğu bazı temel tespitleri bu ilişkilerin daha önce de söylediğimiz gibi her zaman burada bizi inandırmak istediği kadar "mutlu" ve "olumlu" bir yönde gelişmemiş olduklarını göstermektedir. Özellikle onun İslâm tarihinde halifeliğin *mülke* dönüşmesi olayını, Ali ve Muaviye, Hüseyin ile Yezid arasındaki çatışmaları sergilerken yapmış olduğu tespitler, bu olayları açıklamak için başvurduğu açıklama tarzı bunu açık bir şekilde göstermektedir. Şimdi de İbni Haldun'un bu tespit ve açıklamalarını görelim ve bunlardan İslâm, *asabiye* ve *mülk* ilişkileri ile ilgili olarak çıkaracağımız ve İbni Haldun'un bir önceki görüş ve yorumlarına aykırı düşen bazı sonuçları göstermeye çalışalım.

İSLÂM, ASABIYE, MÜLK İLİŞKİLERİ II

İbni Haldun'a göre Muhammed Şüher'in bu konudaki iddialarının tersine ölümünden sonra Müslüman cemaatinin başına kimin geçmesini istediği konusunda bir söz veya davranışla işarette bulunmamıştır. Sadece ölmek üzere iken kendi yerine mescitte cemaate namaz kıldırarak üzere Ebubekir'i tayin etmiştir. O'nun ölümünden sonra arkadaşları bu işaretinden hareket ederek Ebubekir'i halkı Şeriat'a uygun olarak sevk etmek demek olan halifelğe lâyık görerek ona biat etmişlerdir. Bu çağda İslâm'ın düşmanları, kâfirler tarafından benimsenmiş bir kurum olduğu ve bir değeri olmadığına (bâtıl) inanıldığı için "mülk"ün adı anılmamıştır.⁵² Ebubekir, Muhammed'in Sünnet'ini takip ederek bu görevinde başarılı olmuş ve ölmeden evvel halifeliği Ömer'e vasiyet etmiştir. Peygamber'in arkadaşları da bu tayini uygun görmüşler ve Ömer'e biat ederek itaat etmişlerdir. Ömer de ölürken Peygamber tarafından kendilerine cennet vaat edilmiş olan on kişiden sağ kalan al-

52 MB. 203; MR. I. 418; MU. I. 514.

tısının meydana getireceği bir şûra tarafından halifenin seçilmesini vasiyet etmiş, bu altı kişinin kendi aralarındaki istişareleri sonunda da iki adaydan Osman Ali'ye tercih edilerek halife ilan edilmiştir. Osman'ın halifelğe seçimi de Tanrı elçisinin arkadaşlarından önemli bir grubun tasvibi ile karşılanmış ve ona biat edilmiştir. Osman'ın öldürülmesinden sonra ise bir grup Müslüman Ali'ye biat etmiş, aralarında Ayşe'nin, Zübeyr'in, Talha'nın, Muaviye'nin bulunduğu diğer bir grup buna karşı çıkmış, nihayet üçüncü bir grup Ali ile taraftarlarıyla bu ikinci grup arasındaki çatışmanın dışında kalmayı tercih etmiştir. Bu iki grup arasında bilinen çatışmalar, savaşlardan sonra Ali öldürülmüş ve Muaviye halife olarak başa geçmiştir.⁵³

Şimdi İbni Haldun'un tasvirlerine bakarsak Peygamber'in ortaya çıkışı ile Muaviye'nin başa geçişi arasındaki bu elli yıl içinde Müslüman cemaatinin örf ve âdetlerinde, davranışlarında, Müslüman toplumunun yönetim biçiminde bazı özellikler görmekteyiz: İbni Haldun'a göre bu devre Müslümanları bedevî Arapların aşağı standartları içinde basit, kanaatkâr bir hayat sürmektedirler. Bu çok kısa süre içinde İslâm fetihleri başarılmış ve İranlıların, Bizanslıların toprakları, hazineleri, zenginlikleri ele geçirilmiş olmasına rağmen bunlar onların hayatında dikkate değer bir değişme meydana getirmemiştir. Gerek henüz eski bedevî hayat alışkanlıklarını terketmedikleri, gerekse İslâm onları dünya nimetlerine rağbet etmemeye davet ettiği için kendilerini belli bir darlık, hatta kıtlık içinde tutmaya devam etmektedirler. Ömer Suriye'ye gittiğinde kendisini süsler, zenginlikler içinde, muhteşem bir donanımda karşılayan Muaviye'yi gördüğünde bunu hiç beğenmemiş ve İran hükümdarlarını mı taklit ettiğini sorarak Muaviye'yi azarlamıştır. Nitekim Müslüman devleti servet içinde yüzdüğü halde kendisinin yamalı elbiseler içinde dolaşmayı tercih ettiği bilinmektedir. Bu ilk halifeler örf ve âdetlerinde, giyim kuşamlarında bedevî alışkanlıklarını terketmedikleri gibi yöneticiler, Müslümanların emirleri olmak niteliklerinde de Bizans veya İran hükümdarlarını taklit etmekten ke-

53 MB. 210-211; MR. I. 430-432; MU. I. 531-533.

sinlikle kaçınmışlardır. Zaten bu devrede gerek kendilerinin, gerekse diğer Müslümanların İslâm'ın emirlerine tam anlamında itaat ettiklerini, Şeriat'ı içselleştirmek sureti ile kendi kendilerinin, "vâzı' hâkim"leri olmuş olduklarını biliyoruz. Bu halifeler *mülk*ün adını almakta kesinlikle kaçındıkları gibi onların yönetimleri de *mülk* niteliğinden kesinlikle uzak olmuştur.⁵⁴

Ancak İbni Haldun'a göre Arapların bu bedevî tavırları yavaş yavaş kaybolmaya, aşağı hayat tarzları da yavaş yavaş terkedilmeye başlanmıştır. İşte bu noktada Ali ile Muaviye arasındaki çatışma ortaya çıkmıştır. İbni Haldun'a göre Ali ile Muaviye arasındaki çatışmanın kaynağında kesin olarak tek bir şey vardır: *Asabiye*. Yani Ali ile Muaviye'nin çatışmaları gerçekte onların *asabiyelerinin* bir çatışması olmuştur. Bu nasıl ve niçin olmuştur? Gıtgide zenginleşen ve güçlenen Arap-Müslüman topluluğunun üyeleri arasında yukarıda dediğimiz gibi zamanla yavaş yavaş bedevî Arap hayat tarzının karakteristikleri unutulmaya, terkedilmeye başlanmıştır. Bu değişim sonunda öyle bir an gelmiştir ki o anda *asabiye*nin zorunlu bir sonucu olan "*mülk*ün doğası kendisini göstermeye ve onunla birlikte 'tagallüb' ve 'kahr' ortaya çıkmaya" başlamıştır.⁵⁵ İşte bu *asabiye* ve *mülk*ün doğalarının kendilerini göstermeye başladıkları an Muaviye tarafından temsil edilmekte ve onunla Ali arasındaki çatışmada ilk defa su yüzüne çıkmaktadır.

İbni Haldun, Ali ile Muaviye arasındaki çatışma ile ilgili görüşlerini belirtirken Ali'yi de Muaviye'yi de eleştirmemeye özel bir çaba gösterir. Ona göre bu çatışmanın temelinde ne Ali'nin, ne de Muaviye'nin dünyevî bazı amaçları veya aralarındaki kişisel bir düşmanlık söz konusudur. Onların her ikisi de hakkın peşinde koşmuş ve onun için dövüşmüşlerdir. Yalnız onları birbirinden ayıran bu hakkın, doğrunun nerede olduğu hususundaki görüş ayrılıklarıdır. Bu bakımdan Ali'nin daha haklı, daha doğru bir noktada olmuş olduğu söylenebilir. Ama Muaviye'nin de niyetlerinin iyiliğinden, doğruluğundan şüphe

54 MB. 203-205; MR. I. 417-421; MU. I. 513-516.

55 MB. 205; MR. I. 421; MU. I. 518.

edilemez.⁵⁶ Ancak İbni Haldun'a göre sorunu artık varlığını yavaş yavaş belli etmeye başlayan *asabiye* ve *mülk* talepleri açısından ele alırsak burada Muaviye'nin daha haklı, çünkü daha kuvvetli bir *asabiye*yi temsil etmesinden ötürü daha güçlü olduğunu söylemek zorundayız. İmdi *mülk*ün doğası, kişinin bütün şerefi (al-macd) kendisi ve grubu için istemesini ve ona sahip olmasını gerektirir. İşte Muaviye'nin de *mülk*ün bu doğal ve zorunlu sonucunu kendisi ve grubu için istemesi, reddetmesi mümkün değildi. İbni Haldun öyle düşünmektedir ki eğer Muaviye *mülk*ün bu doğal ve zorunlu sonucundan, meyvesinden kaçınmayı istemiş olsaydı, ilk önce ona kendi grubu karşı çıkacak ve bu, en önemli sonuç olarak henüz yeni tesis edilmiş olan Müslüman cemaatinin birliğinin tehlikeye düşmesini, İslâm'ın zayıflamasını doğuracaktı. Muaviye, yine İbni Haldun devam etmektedir, bunu hissetmiştir; daha sonra kendisine birçok eleştirilerin yöneltileceğini bile bile bilinen yola gitmiş, Ali'ye isyan etmiş, sırf Müslüman cemaatinin ve İslâm'ın tehlikeye düşmemesi için *mülk*ün ve onun temelinde bulunan *asabiye*nin gerekliklerini üstlenmiştir.⁵⁷

İbni Haldun'a göre daha sonraki Emevî halifelerinden 'Omar bin 'Abd al-'Azîz, Ebubekir'in büyük oğlu Kâsım bin Muhammed'i gördüğünde "Eğer elimde olsaydı onu halife tayin ederdim" demiştir. Bu cümleyi yorumlayan İbni Haldun, şöyle düşünmektedir: Eğer o, gerçekten onu halife tayin etmeyi istemiş olsaydı, şüphesiz bunu yapabilirdi. Fakat o da yukarıda açıkladığımız nedenlerden ötürü yani kendi Emevî ailesinin buna karşı çıkacağını bildiğinden ve bunun bir kargaşalığa, bölünmeye yol açacağını düşündüğünden bunu yapmamıştır.⁵⁸

İbni Haldun'a göre aynı durum, Muaviye'nin Yezid'i kendisine veliaht tayin etmesinde de söz konusu olmuştur. Şüphesiz ki Muaviye, Yezid'in daha sonra yapacağı kötü işlerden ortaya çıkacağı üzere kötü huylu biri olduğunu bilemezdi. Ancak burada İbni Haldun o görüştedir ki Muaviye bunu bilmiş olsaydı dahi Yezid'i kendisine veliaht ta-

⁵⁶ MB. 205; MR. I. 421, 432; MU. I. 518-519, 534.

⁵⁷ MB. 205; MR. I. 421-422; MU. I. 519.

⁵⁸ MB. 206; MR. I. 422; MU. I. 519-520.

yin etmekten başka bir şey yapamazdı. Çünkü bundan farklı bir davranışı Emevî ailesinin hoşnutsuzluğunu, iktidarlarının yabancı bir ele geçmesine karşı direnmelerini doğururdu. Bu ise Muaviye'nin hiç istemediği bir şeye, Müslüman toplumunun varlığının iç çekişmeler yüzünden tehlikeye düşmesine yol açabilirdi.⁵⁹

O halde Muaviye'den itibaren Arap toplumunda mülkün ve gerekliklerinin belirtmeye başlaması, Müslüman cemaatinin yönetim biçiminin büyük ölçüde değişmesini doğurmuştur. Bununla birlikte Yezid müstesna İbni Haldun ilk Emevî halifelerinin Şeriat'ın ilkelerinden, kanunlarından tamamen uzaklaşan kötü kişiler olduğunu düşünmemektedir. Tersine 'Abd al-Malik'e kadarki Emevî hükümdarları ona göre ilk dört halife kadar olmamakla birlikte örnek, iyi yöneticiler olmuşlardır. Onlar bir zorunluluk olmadıkça mülkün değersiz olan yönlerine iltifat etmemeye, bütün güçleri ile Şeriat'ın amaçlarını gerçekleştirmeye çalışmışlardır. Son Emevî hükümdarlarına gelince, bunlar mülkün dünyaya dönük amaç ve arzularına daha fazla önem vermeye, gitgide haktan, adaletten, itidalden uzaklaşmaya başlamışlardır. Bu, halkın onlardan soğumalarına ve Abbasîlerin propagandalarına daha fazla kulak vermelerine yol açmıştır. Bunun sonucunda da Emevîler devrilmiş, yerlerine Abbasîler geçmiştir.⁶⁰

İbni Haldun ilk Abbasî halifeleri hakkında da olumlu düşünmektedir. Bunlar da Mu'tasım ve Mütevekkil'e kadar adaletleri ile tanınmış kimselerdir. Gerçi bunlar arasında Emevîlere nazaran *mülkün* yollarına ve sonuçlarına daha fazla iltifat edildiğine rastlanmaktadır. Ama yine de onlar kudretleri dahilinde, *mülkün* izin verdiği nispette, devlet ve serveti, hak ve adaleti hâkim kılmak için kullanmaya çalışmışlardır. Mu'tasım ve Mütevekkil'den sonra gelen Abbasî hükümdarları ise dine tamamen sırt çevirerek dünya nimetlerine dönmüşler, *mülke* amacı olan yeri verdirerek zevk ve konfora dalmışlar, sonunda da devletlerini Arap olmayan unsurlara kaptırmışlardır.⁶¹ Abbasîlerin son

59 MB. 206; MR. I 422-423; MU. I. 520.

60 MB. 206, 208; MR. I. 423, 427; MU. I. 521-522, 526-527.

61 Aynı yerler.

zamanlarında ve onlardan sonra gelenlerde yönetim biçimi İbni Haldun'a göre artık tamamen saf ve basit olarak "mülk" olmuştur. Halifelik artık tamamen "mülk"e dönüşmüş ve onun sadece adı kalmıştır. O halde başlangıçta mevcut olan saf halifelik ikinci devrede "mülk"le karışmış ve onunla yan yana hüküm sürmüş, üçüncü ve son bir devrede ise tamamen ortadan kalkarak yerini saf ve basit olarak "mülk"e bırakmıştır.⁶²

İbni Haldun'un Muhammed'in ölümünden sonra Müslüman toplumunun ve onun siyasî rejiminin tarihsel gelişmesi hakkında çizdiği grafik budur. Şimdi bu grafiğe ve onun bu şekilde bir doğru çizmesinin temelinde olan nedenlere baktığımız zaman ne görüyoruz? Her şeyden önce burada da İbni Haldun'un *asabiye* ve *mülkü* İslâm ve Şeriat karşısında belli bir ölçüde doğrulama çabası söz konusudur. Çünkü o Emevîlerle birlikte ortaya çıktığını söylediği *asabiye* ve *mülkün* ilk Emevî ve Abbasî hükümdarlarında kötü olmayan kullanımına dik-kati çekmekte, daha önce kendisinden aktardığımız görüşüne uygun olarak ne *asabiye*nin ne de *mülkün* özleri itibarıyla İslâm'a ve Şeriat'a aykırı olmadıklarını teyit etmek istemektedir.

Bununla birlikte bu grafik özleri itibarıyla kendilerine aykırı ol-masalar da *asabiye* ve *mülkün*, İslâm tarihinde bilfiil gerçekleşmiş ol-dukları şekil ve işlevlerinde İslâm ve Şeriat'ı ile önemli bir zıtlık içinde bulunmuş olduklarını göstermektedir. Çünkü bu Müslüman toplumun-un saf halifelikten saf *mülke* geçiş şeması görüldüğü gibi İbni Hal-dun'un kendi düşüncesine göre de hiç de olumlu bir gelişmeyi ifade et-memektedir. Tam tersine İbni Haldun bu süreci açık olarak mükemmel bir toplum düzeninin giderek daha az mükemmele, sonunda en az mükem-mele veya bir kötülüğe doğru gidişi olarak tasvir etmektedir. İbni Haldun diğer birçokları ile birlikte İslâm'ın "Altın Çağı"nın gerilerde, onun başlangıçlarında kaldığını düşünmektedir. Onun yukarıda kısaca sergilemeye çalıştığımız Müslüman toplumunun tarihsel gelişimi hak-kındaki tahlilinin bize açıkça gösterdiği budur. Nasıl bir kaynak suyu-

62 MB. 208; MR. I. 427-428; MU. I. 526-528.

nun en temiz, mükemmel durumu, kaynağından çıktığı andaki durumu ise İbni Haldun İslâm'ın da en mükemmel çağının, başlangıçlarında, Peygamber tarafından tesis edildiği ve ilk dört halife zamanında devam ettirildiği şeklinde ve devresinde yaşandığı kanaatinde. Nasıl bir kaynak suyu kaynağından uzaklaştıkça bozulmakta, saflığını kaybetmekte ise İbni Haldun, İslâm'ın da bu başlangıçtan uzaklaştıkça kendisini kabul eden kişilerin ruhlarında ve fiillerinde canlılığını, etkinliğini, belirleyiciliğini gitgide kaybettiği düşüncesindedir. İslâm İbni Haldun'a göre başlangıçta kendisini kabul eden Arapların her şeyi olmuştur; onlara varlıklarının anlamını vermiş, bütün değerlerini belirlemiş, her şeylerine damgasını basmıştır. Bununla birlikte Muaviye ile birlikte hiç olmazsa Müslüman toplumunun yöneticilerinin kişiliklerinde onların duygu ve davranışlarında yerini bir başkası ile, *mülke* paylaşmak zorunda kalmıştır. Bu yöneticilerden sonra gelenler üzerinde ise etkisini gitgide kaybederek sonunda yerini tamamen *mülke* bırakarak siyasi işlevinde sahneden çekilmek zorunda kalmıştır. Oysa İslâm yine İbni Haldun'a göre kendisini her şeyden önce ve önemli olarak bir dinî siyaset, bir toplum düzeninin kendisinden hareket edeceği kanunlar olarak takdim etmiş ve başlangıcından itibaren böyle olmak istemiştir. O kendisini bir dinî siyaset, bir toplum düzeninin kendisinden hareket edeceği kanunlar olarak takdim etmiş ve başlangıcından itibaren böyle olmak istemiştir. Onun bir dinî siyaset olarak yerini aklî siyasete, hem de onun derece bakımından daha aşağıda olan *mülk* tipine vermek zorunda kalması şüphesiz ki İbni Haldun için İslâm'ın kendisi bakımından son derece olumsuz bir gelişme olmuştur.

İbni Haldun açıkça böyle düşünmektedir; nitekim Emevî ve Abbasî Araplarının devletlerini ve her şeylerini kaybedip yeniden geldikleri yere, bedeviliğe dönmelerini veya Arap olmayan halkların boyunduruğu altına girmelerini daha evvelce söylediğimiz gibi bu olumsuz gelişimin doğal ve haklı bir sonucu olarak görmektedir. Ona göre Emevîlerin devletlerini Abbasîlere kaptırmalarının nedeni dinden uzaklaşmalarıdır. Abbasîlerin Arap olmayanlara mağlup olarak devletlerini kaybetmelerinin nedeni yine budur. İslâm sayesinde tarihsel

bir varlık, devlet, servet, uygarlık kazanan Araplar, İslâm'ı maruz bıraktıkları bu olumsuz gelişmenin cezasını bütün bunları kaybetmek suretiyle ödemişlerdir.

Kısaca İbni Haldun *Mukaddime*'de açık olarak Müslüman cemaatinin toplumsal-siyasî rejiminin Emevîlerden itibaren almış olduğu şekliinden şikâyetçidir ve ilk Emevî ve Abbasî halifelerinde başarılı örnekleri ne olursa olsun Şeriat ile *mülk*ün ortaklaşa hüküm sürmelerine dayanan bu rejimin daha sonraki potansiyel bütün olumsuzlukları içinde barındırdığının farkındadır. Bunun nedeni olarak da bizzat kendi tasvir etmiş olduğu şekilde *asabiye* ve *mülk*ün doğasını ve onların bundan doğan Şeriat'ı tahrip edici bazı özelliklerini görüyoruz.

Söylemek istediğimizi açıklamak için İbni Haldun'un sergilediği şekilde Muhammed tarafından kurulan ve ilk dört halife tarafından devam ettirilen toplumsal-siyasî düzenle bunun Muaviye'den itibaren almış olduğu şeklinin özelliklerini tekrar karşılaştıralım: Yukarıda bir iki vesile ile temas ettiğimiz üzere İbni Haldun Muhammed ve ilk dört halife zamanındaki Müslüman devletinin açık olarak hiçbir bakımdan bir "mülk" olmadığını söylemektedir. Ne Muhammed, ne ilk dört halife bir hükümdar olmak istemişlerdir. Tersine onlar İran ve Bizans tipi hükümdarlık örneklerine karşı çıkmışlardır. İbni Haldun bunu vurgulayarak belirtmekte, ilk dört halifenin ne örf ve âdetlerinde, ne yönetim biçimlerinde "İran Kisraları"nı benimsediklerini söylemektedir. Yine İbni Haldun'un çok önem verdiği ve her vesile ile daha sonraki düzenlerden farklı olan karakterini belirtmek için hatırlattığı üzere bu ilk dört halife zamanında gerçekten egemen olan halifelerin kendileri değil, Şeriat kanunlarıdır. Bu devredeki Müslümanların "vâzı" hâkim"leri bir başkası değil bu kanunları içselleştirmiş olmaları bakımından bizzat kendileri olmuşlardır. Bu Şeriat kanunları diğerleri ile birlikte halifelerin kendileri üzerine de egemen olmuştur. Bundan ötürü bu halifelerin egemenlikleri, gerçek anlamında ancak henüz Müslüman olmayan diğer Araplar ve halklar söz konusu olduğunda bunlara açılan savaşlarda ortaya çıkmaktadır. Yani kural olarak halife, ancak bu Müslüman olmayan kişiler üzerinde mutlak bir egemenliği elinde

rutmaktadır. Müslüman cemaatinin kendisi ise halifeyi Peygamber'in Ebubekir'i mescitte kendi yerine namaz kaldırmak için imam tayin etmesinde işaret ettiği gibi bir önder, bir imam olarak düşünmektedir. Nitekim bu onun seçiminde de kendisini göstermektedir. İbni Haldun'un belirttiği üzere ilk halifeler Müslüman cemaatinin ileri gelenlerinin tasvibi ile belli bir ölçüde bugün demokratik diyebileceğimiz bir yolla seçilmektedirler. Daha sonra Emevîlerde ve Abbasîlerde olacağı gibi halifelik babadan oğula veya kardeşe veliaht tayin etme yolu ile geçmemektedir. O halde bu devrede hâkim olan halifelik rejimi, ne temsilcilerinin seçilmesi bakımından, ne temelindeki ilkelerin özelliği bakımından, ne de amaçları bakımından daha sonra alacağı biçimi ile bir benzerlik göstermektedir.

Muaviye ile birlikte ortaya çıkan rejimin karakterine baktığımızda ise neyi görüyoruz? Bu rejim ona, özellikle başlangıçlarında gösterdiği özelliklerle ilgili olarak ne kadar yumuşak bir şekilde yaklaşmaya çalışırsa çalışsın, İbni Haldun'un kendi ifadesine göre bu bir "mülk" rejimidir. İbni Haldun'un kendisi, *mülk*lerin ihtiyârî olarak değil zorunlu olarak ortaya çıktıklarını söylemektedir. Öte yandan yine o, *mülk*lerin doğaları gereği bazı şeyleri zorunlu sonuçları olarak kendileri ile birlikte getirdiklerini hatırlatmaktadır. Bunlar arasında en önemlileri, *mülk*ün bir "tagallüb" olmasıdır, bütün kudret ve şerefi tek elde toplamayı ve bunlara da istediği gibi, genellikle de dünyevî amaçlar için sahip olmayı istemesidir. Bütün bunlar ise ilk dört halife zamanında gerçekleştirilmesine çalışılan toplumsal-siyasî düzenin ilke ve amaçlarına, değerlerine tamamen ters düşen şeyler olmak durumundadırlar. Bunların öyle oldukları giderek Şeriat'ın amacına ters düşen bir düzeni gerçekleştirmelerinde de açıkça ortaya çıkmaktadır. Çünkü İbni Haldun'un kendi açıklamasına göre, gerek Emevî gerekse Abbasî *mülk*leri kendi talep ve gereksinimlerine uygun olarak geliştiklerinde, kendi özlerini gerçekleştirdiklerinde, söz konusu *mülk* sahipleri dünyevî arzu ve amaçlara dönmüşler, müttegallib olmuşlar, Şeriat'ın kurallarını bir yana bırakmışlar, bunun sonunda da *mülk*lerini kaybetmişlerdir.

O halde Müslüman toplumun tarihsel gelişimini gözönüne aldığımızda İslâm Şeriatı ile *asabiye* ve *mülk* arası ilişkilerle ilgili olarak, onların birbirlerine bir yardımcı ve destek olmaları şöyle dursun, birbirlerini ortadan kaldırmayı istemeleri yönünde bir gelişme gösterdiklerini tespit ediyoruz. İslâm, *mülk*e tamamen aykırı birtakım ilkeler getirerek bambaşka değerler üzerinde, bambaşka bir toplum düzeni inşa etmek istemiş, *mülk*le karşılaştığında bu çabasında onun tarafından birtakım olumsuz engellemelere maruz kalmıştır. *Mülk* kendi ilke, amaç ve talepleri ile, kendi gereklilikleri ile İslâm'da ortaya çıkmaya başladığında, Muhammed ve ilk dört halife tarafından gerçekleştirilmeye çalışılan saf teokratik devleti ve toplum düzenini önce aşındırmış, sonra yıkmış ve onun yerine geçmiştir. O, egemenliğinin kaynağını ilk halifeliğin tersine Şariat'ta değil, doğal ilkesinde, yani *asabiyede* aramış ve ondan almıştır. Yine halifeliğin tersine olarak *mülk*, egemenliğine dinî açıdan bakmamıştır, tersine dine egemenliği açısından bakmıştır. Yani *mülk* sahibi, artık *mülk*ünün dinî bakımdan nasıl bir değeri olduğunu düşünmekten ziyade dinin, *mülk*ü bakımından nasıl bir değeri ve rolü olabileceğini düşünmeye başlamıştır. Bunun sonucunda *mülk*ünü dinin emirlerine uydurmaya çalışmaktan ziyade dinî, *mülk*ünün devamı ve yararı için nasıl kullanabileceğini araştırmaya başlamıştır. Bu kaygı sonucu din onun için artık yine İbni Haldun'un kendisinin de işaret ettiği gibi, sadece *mülk*ünün ayakta durmasını sağlayan önemli toplumsal-ahlâkî kurumlardan biri haline gelmiştir. O, artık bu işlevi bakımından dinle ilgilenmeye, onu korumaya, dinî kurumları desteklemeye, din adamlarını himaye etmeye ve beslemeye başlamıştır.⁶³

İbni Haldun'un kendisinin sözünü ettiğimiz tahlillerden çıkan sonuçlar bunlardır. Öte yanda yine bizzat İbni Haldun'un kendisinin özellikle Ali ile Muaviye, Hüseyin ile Yezid arasında ele aldığı çatışmaların yorumuna girdiğinde aynı veya benzer sonuçlara vardığını gösteren bazı önemli ipuçlarına sahibiz.

63 MB. 393-394; MR. II. 334-335; MU. II. 351-353.

Şiilerin, Peygamber'in ölmeden önce kendisine halife olarak Ali'yi vasiyet ettiği hakkındaki görüşlerini tartışırken İbni Haldun, daha önce de işaret ettiğimiz üzere böyle bir vasiyetin Peygamber tarafından yapılmamış olduğunu belirtmekte ve bunun çeşitli delillerini sıralamaya çalışmaktadır. Bu delillerden en önemlisi, Peygamber'in ölmeden önce Ebubekir'i mescitte namaz kıldırmak üzere, yani imam olarak yerine tayin etmesidir. İbni Haldun'a göre bu, Şiilerin varlığını iddia ettikleri Ali'nin halife olarak tayin edilmesi vasiyetinin gerçekte var olmadığını göstermektedir. Yine ona göre bu, aynı zamanda İmamlık ve kimin İmam olması gerektiği sorunlarının Peygamber'in zamanında kendi zamanında olduğu kadar önemli sorunlar olmadığını bir işarettir. Bunun nedeni, Peygamber'in ve ilk Müslümanların daha sonraları kendilerine önem verilecek olan birçok şeye hemen hemen hiç önem vermemiş olmalarıdır. İbni Haldun bu şeyler arasında halifelik, *mülk* ve *asabiye*yi saymakta ve şöyle devam etmektedir: "Şeylerin alışlagelen düzeninde (fi macâri al-'ada) birleşme ve ayrılmanın ilkesi olan *asabiye* bu zamanda (Peygamber'in zamanında) daha sonraları alacağı öneme haiz değildi. Çünkü o günlerde İslâm, bütünü ile "olağanüstü" (havârik al-'ada) bir olaydı. (Bunun tezahürleri) o günlerde İslâm'ın insanların kalplerini kendi etrafında birleştirmesi ve uğruna onların seve seve ölümü göze almalarında görülüyordu. Bunun da nedeni onların kendi gözleri ile meleklerin yardımlarına gelmelerini, gökten inen haberlerin aralarında dolaşmasını, etraflarında olup biten her olayla ilgili olarak Tanrı'nın hitabının yenilendiğini görmeleri idi. Bu devirde *asabiye*ye herhangi bir önem atfetmek ihtiyacı yoktu. Çünkü bu devirde insanlar uysal ve itaatkâr bir karakter kazanmışlardı. Birbirlerini takip ettiğini gördükleri olağanüstü mucizeler, tanrısal işler, meleklerin ardı arkası kesilmeyen ziyaretleri onları korku ve dehşet içinde bırakıyordu. Bunların sonucunda halifelik, *mülk*, onlara tevârüs etme, *asabiye* ve benzerleri gibi bütün sorunlar, bu olaylar içinde önemini kaybetmişler, din ve diyanet içinde kaybolmuşlardı."⁶⁴

64 MB. 213; MR. I. 436-437; MU. I. 540-541.

Ancak İbni Haldun'a göre İslâm'ın ilk zamanlarındaki olağanüstü olayların belirlediği bu olağanüstü durum, daha sonraları yavaş yavaş ortadan kalkmaya başlamıştır: "Sonra bu mucizelerin kesilmesi ve onları kendi gözleri ile görmüş olan kuşakların ortadan kalkması ile bu durum yavaş yavaş değişmeye yüz tuttu. Mucizelerin uyandırdıkları etkiler yok oldu ve şeyler yeniden eski, alışlagelen düzenlerine döndüler. Şimdi *asabiye*nin ve şeylerin alışlagelen düzeninin, kendilerinden çıkan iyi veya kötü kurumlar üzerindeki etkileri yeniden gözlenebilir. (Şimdi) *mülk*, halifelik, bunlara vâris olma gibi sorunlar halk nezdinde çok önemli sorunlar haline gelmiştir. Ama eskiden böyle değildi."⁶⁵

İbni Haldun aynı görüşü birkaç sayfa sonra Hüseyin'in Yezid'e baş kaldırması ve yenilmesi olayını ele aldığı da tekrarlamaktadır. Ona göre Hüseyin, iyi niyetli ve hak peşinde koşan bir adam olmasına rağmen, bu olayda kendi gücü hakkında bir değerlendirme yanlış yapmıştır. Çünkü bu devirde Mudar'ın *asabiyesi* Kureyş'te, Kureyş'inki 'Abd Manafta, onunki ise Emevî oğullarında idi. Bunu gerek Kureyş gerekse diğerleri biliyordu. İslâm'ın başlangıçlarında ise bu gerçek, insanların mucizeler, vahiy, meleklerin yardımlarına koşmak için sık sık ziyaretlerine gelmeleri gibi olağanüstü olaylar tarafından dikkatleri başka taraflara çekilmesi sonucu unutulmuştur. Bunların sonucunda ilk Müslümanlar işlerinin alışlagelen düzenini ('avâidihim) unutmuşlar, Câhiliyye devrinin *asabiyesi* ve onun eğilimleri ortadan kalkmıştı. Bu devirde ancak savunmaya ve düşmana karşı koymaya dönük olan "doğal *asabiye*" varlığını sürdürmüştü. Onlar bu *asabiye*den İslâm'ı muzaffer kılmak, Tanrı'ya ortak koşanlara savaş açmak amaçlarında faydalanmakta idiler. Bu sayede din sağlamlaşmış ve kuvverli bir biçimde oturmuştu. Şeylerin alışlagelen düzeni geçerliliğini kaybetmişti. (Ancak) bu durum, peygamberlik ve korku verici olağanüstü olayların kesilmesi ile sona erdi. (Bundan sonra) şeyler tekrar belli bir ölçüde eski hallerini aldılar. *Asabiye* yeniden başlangıçtaki durumuna döndü ve başta kimlere ait idi ise yi-

65 MB. 213; MR. I. 437; MU. I. 540-541.

ne onlara ait oldu. Mudar halkı eskiden olduğu gibi yine diğerlerinden fazla Emevî oğullarına itaat etmeye başladı.⁶⁶ İşte Hüseyin'in yanlışı bunu görmemesi olmuştur.

Şimdi İbni Haldun'un bu sözlerinin anlamı, bunlardan çıkan sonuç nedir? Daha evvel savunur görüldüğü tezinin tersine olarak, İslâm'ın, Peygamber zamanında ortaya çıktığında o zamanki Arap toplumunda geçerli olan birçok ilke ve değer arasında *asabiye*yi de ortadan kaldırmaya yönelmiş olduğu değil midir? O, diğer birçokları arasında *asabiye*nin de İslâm tarafından sözü edilen süre içinde unutulmaya, boşluğa itildiğini, bu süre içinde etkinlik ve işlevini kaybettiğini söylemekte değil midir? O, *asabiye*nin, ancak İslâm'ın o "olağanüstü"lük devresi geçtikten sonra diğer birçokları ile birlikte yeniden ortaya çıktığını, saygınlığını, etkinlik ve işlevini yeniden kazandığını kabul etmekte değil midir? *Asabiye*nin ilkesi olduğu şey, *mülk*tür. O halde *asabiye*nin başına gelen bu, İslâm ilk ortaya çıktığında unutulma, değer verilmeme, boşluğa itilme, geçerliliğini yitirme durumu *mülk* için de söz konusu olmayacak mıdır? Nitekim İbni Haldun, aynı durumun yukarıda görüldüğü gibi *mülk* için de söz konusu olduğunu kabul etmektedir. O halde İslâm'ın *asabiye* ve *mülk*ü reddetmediği, tersine onları talep ettiği görüşünü nasıl hâlâ ileri sürebiliriz?

Burada işleri karıştıran bir nokta şudur: İbni Haldun daha önce gördüğümüz üzere bir yandan Peygamber'in görevini başarıya ulaştırmak üzere *asabiye*ye muhtaç olduğunu, nitekim O'nun böyle bir *asabiyesi* olmuş olduğunu, bu *asabiye*nin gerek İslâm'ı tesis etmekte, gerekse ilk Müslüman fetihlerini gerçekleştirmekte İslâm'a çok önemli ve olumlu bir katkısı olduğunu söylemekte, öte yandan ise burada görüldüğü gibi İslâm'ın ilk ortaya çıktığı zamanlarda *asabiye*yi unutulmaya, boşluğa ittiğini, onun ancak yeniden ilk defa Ali ile Muaviye arasındaki çatışmada ortaya çıktığını ve Muaviye'nin *mülk*ünü tesis etmesinin temelinde onun olduğunu belirtmektedir. Acaba bu iki *asabiye* aynı *asabiye* midir, yoksa İbni Haldun'un sözlerindeki bu görünür

çelişkiyi açıklamak üzere onların ayrı nitelik ve işlevlerde iki ayrı *asabiye* olduklarını söyleyebilir miyiz?

Kanaatimize göre burada ikinci durum söz konusudur. Yani iyice dikkat edilirse İbni Haldun'un bu iki ayrı yerde, iki ayrı nitelik ve işlevde iki ayrı *asabiye*yi göz önünde tuttuğu anlaşılmaktadır. *Asabiye* üzerinde yaptığımız tahlillerde belirlemeye çalıştığımız şekilde bunlardan birincisi bir "toplumsallık" faktörü olarak *asabiye*, ikincisi ise daha dar ve daha teknik anlamında "egemenliği ve *mülkü* sağlayıcı" niteliğinde *asabiyedir*. Bize göre İbni Haldun İslâm'la ilgili olarak *asabiyeden* söz ederken, bazen *asabiye*nin daha ziyade bu birinci anlamına atıfta bulunmakta, fakat özellikle İslâm'la *mülk* arası ilişkileri incelerken, halifeliğin nasıl *mülke* dönüştüğünü ele alırken, zorunlu olarak bu ikinci, siyasî işlevinde *asabiye*yi gözönünde tutmaktadır.

Gerçekten de daha genel olan birinci anlamında *asabiye*nin Müslüman vahyi ile uzlaşamayacak bir yanı yoktur. Çünkü İbni Haldun'un tasvir etmiş olduğu şekilde *asabiye*nin, bu birinci anlamında, her şeyden önce belli bir grup içindeki insanlar arasında birleştirici, onları birbirlerine kaynaştırıcı, bir "biz" bilinci etrafında toparlayıcı bir işlevi olduğunu biliyoruz. Bir grubun üyelerini birbirlerine karşı şefkat ve merhamet duymaya, birbirlerini korumaya, dış gruplara karşı savunmaya iten bir toplumsal yakınlık ve dayanışma duygusu, bilinci olarak ele alındığında, onunla İslâm arasında belli bir mahiyet ve amaç benzerliği ortaya çıkmakta ve bu özelliğinde o İbni Haldun'un kendi sözleri ile "halkı ayrılıklardan ve birbirlerini terketmeden koruyan tanrısal bir sır, birlik (al-ictimâ') ve uyum (al-tavâfuk) kaynağı" olmaktadır.⁶⁷ Dinin de en önemli niteliklerinden birinin, insanların bireysel arzularını ortak bir amaç, ortak bir değer etrafında birleştirmesi, onların kalplerini telif eden bir şey olması olduğunu düşünürsek,⁶⁸ bu şekilde alınan *asabiye* ile din arasında bazı benzerlikler olduğu açıktır. Bu nitelikleri ile *asabiye bir nevi din veya dinin kendisi bir nevi asabiye olarak düşünülebilir*.

67 MB. 213; MR. I. 438; MU. I. 541.

68 MB. 157; MR. I. 319-320; MU. I. 401-402.

Gerçekten de İbni Haldun İslâm'ın, vahşî, birbirleriyle bağlantısız, aralarında gerçek dayanışma bağları bulunmayan insanlar olarak takdim ettiği göçebe Araplar için bir nevi *asabiye* rolünü oynamış olduğunu düşünür gibidir. Belki başka bir deyişle onun, bu Araplar arasında mevcut, ama gevşek *asabiye* bağlarını kuvvetlendirici bir faktör olmuş olduğunu da söyleyebiliriz. Buna paralel olarak bu niteliğinde *asabiye* peygamberliğe olumlu bir zemin sağlamış, onu desteklemiş, İslâm'ın yayılmasında önemli bir katkıda bulunmuş görünmektedir.

Ama İbni Haldun *asabiye*yî sadece bu anlamında almamaktadır. Onun daha özel olarak *asabiyeden* anladığı, "tagallüb" ilkesi olan ve *mülke* götüren siyasi işlevli *asabiyedir*. İşte bu anlamında aldığı zaman da İbni Haldun, kanaatimize göre, onun İslâm'la uyuşmadığını görmektedir. Bu *asabiye* söz konusu olduğunda, onun İslâm ortaya çıktığında unutulduğunu, geçerliliğini kaybettiğini, Emevîlerle birlikte şeyler tekrar eski düzenlerine döndüklerinde ise *mülkü* sağlamak üzere yeniden ortaya çıktığını söylemektedir.

Onun *asabiye*yî bu birbirinden farklı iki anlamda kullandığını gösteren en iyi bir örnek de yukarıda kendisinden aldığımız ikinci pasajdır. O, burada ilginç bir şekilde, İslâm'ın başlangıçlarında Câhiliyye devrinin *asabiyesinin* ve onun eğilimlerinin unutulduğunu, ortadan kalktığını, bununla birlikte bir başka "savunmaya ve düşmana karşı koymaya dönük olan doğal *asabiye*"nin varlığını koruduğunu söylemektedir. Ayrıca bu ikinci *asabiye*nin İslâm'ı muzaffer kılmakta kullandığını belirtmektedir. O halde açıkça burada iki tip *asabiye*nin varlığı söz konusudur: İslâm geldiği zaman ortadan kalkmayan, İslâm'ın muzaffer kılınmasında kendisinden yararlanan, İslâm'ı sağlamlaştıran bir *asabiye* ve İslâm gelmeden önce Araplar arasında mevcut olan, İslâm'la birlikte geçerliliğini kaybeden, silinen, peygamberlik ve mucizeler devri geçtikten sonra tekrar ortaya çıkan diğer bir *asabiye*. İşte bu birinci, doğal, savunmaya dönük, dine destek olan *asabiye*, sözünü ettiğimiz birinci, "iyi" *asabiyedir*. Savunmaya değil de tagallübe dönük, İslâm'a destek olmaktan çok onunla çatışma içinde olan, Emevîlerle birlikte ortaya çıkan sözünü ettiğimiz ikinci, "kötü" *asabiyedir*.

Sonuç olarak bu bölümde söylemek istediklerimizi özetlersek, *umrân*, devlet ve din arası ilişkiler sorununda İbni Haldun'un her zaman birbirleriyle uzlaştırılması pek kolay olmayan ikili bir yaklaşım tarzının olduğunu görüyoruz. Genel olarak o, *umrân* ve devlet teorisi-nde, dinî duygu ve ihtiyaçlara yer vermeyen bir model geliştirmek istemektedir. Ancak karşısında mevcut, içinde yaşadığı *umrân* tipi, siyasî-toplumsal düzen modeli, İslâm gibi vahyedilmiş bir dinden kalkan, onun üzerine dayandığını düşünen bir modeldir. Dolayısı ile doğal olarak o, bu *umrân* tipini, bu siyasî-toplumsal düzen modelini inceleme alanı içine almaktadır. Ancak bu İslâmî *umrân* ve İslâmî siyasî-toplumsal düzeni incelemeye başladığında ona ikili bir tavırla yaklaşmak ihtiyacını hissetmektedir. Bir yandan o, din olayını toplumda ortaya çıkması mümkün herhangi bir toplumsal olay olarak ele almak istemekte, bu yaklaşımında böyle bir toplumsal olay olarak dini açıklamak üzere onun coğrafi, iklimsel, ekonomik, sosyal vb. şartlarını araştırmaktadır. Yine bu şekilde ele aldığı İslâm'ı da açıklamak için onu kendi sosyolojisinin temel kavramları ile temasa getirmekte ve bu sosyolojinin temel bulgularını onun üzerine uygulamakta tereddüt etmemektedir. Böylece İslâm'ı anlamak istediğinde de onu esas olarak bir "dinî siyaset" rejimi olarak görmektedir.

Ancak öte yandan tarihte gerçekleştirmiş olduğu bilfiil varlığında İslâmî *umrân* ve devletin kendi geliştirmiş olduğu genel insanî toplumsal örgütlenme ve devlet modeline uymayan, onu bazı noktalarda aşan, hatta belli noktalarda ona kesin olarak karşı çıkan bazı özellikleri olduğunu görmektedir. Bu özellikleri ile İslâm, onun için, kendi deyimi ile "*harikulâde*" bir olay, bir nevi "*mucize*" niteliğine bürünmektedir. Nitekim bundan ötürü de o bu niteliğinde oldukça kısa bir süre saf ve gerçek şeklinde devam etmekte, daha sonra mülk ve *asabiye* ile bir uzlaşmaya gitmekte, en sonunda ise yerini bunlara bırakmaktadır. İbni Haldun bir yandan bu "*harikulâde*", "*mucizevî*" olayı, kendi sistemi ile bürünleştirmek için çok dikkate değer çabalar sarfetmektedir. Bununla birlikte son çözümde, Muhammed'in olayı, İslâm, İslâmî *umrân* ve İslâmî devlet, İbni Haldun'un kendi sistemin-

de, insanî varlık ve insan tabiatından, toplumun mahiyeti üzerine gözlemlerinden hareket ederek oluşturduğu *umrânlaşma* ve devlet modeline uymayan “istisnâî”, “atipik” olaylar olarak kalmaktadırlar. Bu sonuç da İbnî Haldun, felsefe-din ilişkileri konusunda son bölümde ele alacağımız ana tezinin, vahyin, özü itibariyle, felsefenin ve aklın inceleme alanı içinde olmadığı, felsefî düşünce ve aklın vahyi açıklamakta, hesabını vermekte yetersiz olduğu görüşünün bir başka alandan doğrulaması olmaktadır.

مقدمة ابن خلدون

PROLÉGOMÈNES

D'EBN-KHALDOUN

TEXTE ARABE

PUBLIÉ, D'APRÈS LES MANUSCRITS DE LA BIBLIOTHÈQUE IMPÉRIALE,

PAR M. QUATREMÈRE.

VOLUME PREMIER. — PREMIÈRE PARTIE.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

**İbni Haldun Öncesi İslâm'da
Din ve Felsefe İlişkileri**



PARIS.

BENJAMIN DUPRAT.

ÉDITEUR DE L'INSTITUT IMPÉRIAL DE FRANCE,
RUE DE VOIEUR SAINT-HENRI, 7.

M DCCC LVIII.

*Mukaddime'nin 1858'de Fransız oryantalist
Etienne Marc-Quatremère tarafından yapılan ve
Avrupa'daki ilk tam baskı olan Fransızca çevirisinin kapağı.*

İSLÂM VE İSLÂM FELSEFESİ

İbni Haldun'un dinle felsefe arası ilişkiler sorunu üzerindeki görüşlerini ve çözümünü anlamak için, İslâm düşüncesinin kendisine gelinceye kadarki zaman içerisinde bu sorun üzerinde katetmiş olduğu mesafeyi ve ortaya koymuş olduğu belli başlı tavırları bilmemiz gerekmektedir; çünkü İbni Haldun'un kendi çözümü, bu sorun üzerinde kendisine kadar yapılmış olan çalışmaların bir devamı, sentezi ve doğal sonucu gibi görünmektedir.

Burada önce sorunu açık bir biçimde ortaya koymamız gerekmektedir. Ele alacağımız iki temel kavram din ve felsefedir. Burada "din"den kastedilen, tarih içinde çok çeşitli biçimleri ortaya çıkmış olan genel olarak din değil, peygamberlik ve vahiy üzerine dayanan özel semavî bir din, yani İslâm'dır, İslâm'ın getirmiş olduğu belli bir öğretilerdir. Felsefeden kastedilen şeyin ne olduğu üzerinde ise biraz daha fazla durmamız lâzımdır.

Felsefenin en önemli sorunlarından birinin, paradoksal bir şekilde, onun "ne olduğu" sorunu olduğuna haklı olarak işaret edilmiş-

tir.¹ Bugün hâlâ felsefenin ne olduğu üzerinde yapılan tartışmaların arkası kesilmemiştir. Felsefenin ne olması gerektiği konusunda herkesin onayını alan bir tanım, bir cevap ortaya konamamıştır. Bu aynı sorun, konumuz olan Ortaçağ İslâm dünyasında ortaya çıkmış birtakım fikir hareketlerinin kimliğini belirlemekte de karşımıza çıkmaktadır.

Bu fikir hareketleri derken, başlıca, kendilerine “mütakellim” denilen Nazzâm, Câhiz, Eş’arî, Bâkîllânî vb. gibi düşünürlerin temsil ettiği “Kelâm” hareketini, Ebu Yezid Bestâmî, Hallâc Mansûr, Gazâlî, İbni Arabî, İbni Seb’in gibi “mutasavvıf” denilen kimselerin temsil ettiği “Sûfîlik” hareketini, Kindî, Fârâbî, İbni Sina, İbni Tufeyl, İbni Rüşd gibi “Felâsife” adı ile adlandırılan bir grup düşünür vesilesiyle zikredilen “Felsefe” hareketini ve bunlar dışında kalmakla birlikte bunlarla bazı benzerlikler gösteren “Usûl al-Fıkh”, “Gramer”, “Tarîh” hareketlerini kastediyoruz.

İslâm’da “felsefe” derken ondan sadece üçüncü grupta zikrettiğimiz Fârâbî, İbni Sina gibi “feylesûf” adı verilen kimselerin temsil etmiş olduğu hareketi anlayanlar, bu deyiimi sadece onların düşünce ve sistemlerine hasretmek isteyenler olmuştur. Ancak bugün genellikle bu sınırlamanın yetersizliğine işaret edilerek onun yukarıda zikrettiğimiz çeşitli hareketler içinde yer alan birçok düşünürün eser, sistem ve görüşlerini de içine alacak bir şekilde genişletilmesi lâzım geldiği kabul edilmektedir.²

Gerçekten de yukarıda söylediğimiz gibi felsefenin ne olduğu, ne olması gerektiği ile ilgili soruya kesin bir cevap vermek bugüne kadar kimseye nasip olmamıştır. Adlarına filozof denilen kimselerin felsefeden neyi anladıkları, felsefeyi nasıl tanımladıkları noktasından hareket ederek sorunu tarihsel bir biçimde ortaya koyup ona cevap aramak çabaları da doyurucu bir sonuç vermemiştir. Çünkü aynı bir filozofun, mesela Platon’un, Kindî’nin, felsefeyi amacından, yöntemin-den, etkinlik tarzından, konusuna yaklaşma biçiminden hareket ede-

1 E. Grégoire, *Les Grands Problèmes Métaphysiques*, Paris, 1962, P.U.F., s.8.

2 Örnek olarak bkz. M. Türker, “İslâm Felsefesi”, *Türk Ansiklopedisi*, c.XX, 1972, s.269.

rek açıklamaya çalışırken birbirinden farklı birtakım tanımlar verdikleri tespit edildiği gibi,³ onların verdikleri bu tanımların her zaman birbirleriyle tam olarak uyuşmadığı da görülmüştür. Sorunu yine tarihsel bir planda, ama bu sefer bir evvelkinden farklı olarak filozofların sistemlerinin içerikleri üzerinde durarak cevaplandırmaya çalışma çabaları da bir öncekinden daha olumlu bir sonuca götürememiştir. Çünkü Bréhier'in haklı olarak işaret ettiği gibi, her bir filozofun sisteminin diğerinden farklı amaçlar peşinde koştuğu (moralist, teolojik, ihtilalci vb.), her birinin içinde diğerinden farklı unsurlara (sezgi, duygu, düşünce vb.) yer verdirdiği görülmüştür.⁴ Bütün bu çabaların başarısızlığı sonunda bugün artık herkesin bildiği klasik, uyuşumsuz, yumuşak, genel felsefe tanımlarına ulaşılmış ve bunlarla yetinmenin zorunluluğu kabul edilmiştir.

Bugün felsefe derken genellikle onun amacı ve etkinlik biçiminden hareket edilerek şunlar söylenmektedir: "Felsefe, düşüncenin varolanı bilmek için yöntemli bir çalışmasıdır."⁵ "Felsefe, en son gerçekliği veya şeylerin en genel nedenleri ve ilkelerini arayan bir bilgi dalıdır."⁶ "Felsefe, doğa hakkında toplu bir görüşün araştırılması, küllî bir izah denemesidir."⁷ "Felsefe, kendini akla dayanan nedenlerle meşrulaştırabilen düşüncenin olduğu yerde ortaya çıkan şey", bu tür bir düşüncenin ürünü olan şeydir.⁸

Felsefe hakkında bu ölçütleri kabul ettiğimizde ve onları yukarıda sözünü ettiğimiz İslâm kültüründe ortaya çıkan çeşitli fikir hareketlerine uyguladığımızda, hiç olmazsa Kelâm ve Tasavvuf hareketi içinde yer alan birçok kişinin yaptığı işin de "felsefi" bir iş olduğunu kabul etmemiz gerekmektedir. Bunlardan önce Kelâm hareketini ele alalım: Bu

3 Platon'un felsefe tanımları ile ilgili olarak bkz. J. Passmore, *Philosophy*, c.IV, s.216-217; Kindî'nin felsefe hakkındaki farklı tanımları için bkz. *Rasâ'il al-Kindî al-Falsafîyya*, Abu Rida neşri, Mısır, 1950, c.1, s.172-173.

4 E. Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, c.1, Paris, 1938, Felix Alcan, s.8-11.

5 M. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1961, İstanbul Matb., s.6.

6 J. Passmore, *Philosophy, Encyc. of Philosophy*, c.VI, s.217.

7 A. Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. V. Eralp, İstanbul, 1964, Remzi Kitabevi, s.1.

8 Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, c.1, s.9.

hareket, ileride de göreceğimiz üzere, başlangıçlarında, İslâm öğretisinin içermiş olduğu bazı inanç unsurlarını ('akâid) konu alan ve bunlar üzerinde akıl yürütmelerde bulunarak onları açıklamak, desteklemek, savunmak isteyen bir hareket olarak karşımıza çıkmaktadır. Evren, varlık üzerine "hasbî" bir meraktan doğmadığını ileri sürerek bu hareketin Aristotelesçi anlamda saf bir felsefi hareket olmadığını söyleyebiliriz. Konu olarak yine kendisine birtakım dogmaları hareket noktası olarak aldığından ötürü yine ona felsefi bir hareket adını vermekte tereddüt edebiliriz. Bununla birlikte bu hareket içinde yer alan insanların, tezlerini ileri sürerlerken, kendilerini akla dayanan nedenlerle meşrulaştırmak isteyen bir tutum içinde olduklarını görüyoruz. Bunun yanında bu insanlar, İslâm öğretisinin dogmalarını esas almakla birlikte bu dogmalardan hareketle Tanrı, evren, insan üzerinde tutarlı ve temelde akli birtakım genel açıklama modelleri geliştirmek istemişler ve bunu da başarmışlardır. Bu genel açıklama modelleri içerisinde herhangi bir filozofta olduğu gibi bir bilgi teorisinin, bir kozmolojinin, bir antropolojinin, bir psikolojinin geliştirilmiş olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu nitelikleri ile bir Nazzâm'ın, bir Fahr al-din al-Râzi'nin, bir İcî veya Curcânî'nin düşüncelerini ve sistemlerini "felsefe" adı altında zikretmemek için makûl bir neden bulunmamaktadır.

Kelâm hareketi hakkında söz konusu olan bu durum, bir ölçüde Tasavvuf hareketi için de geçerlidir; İslâm'da bu hareketin iki birine tamamen zıt nitelikte bir hareket olarak karşımıza çıktığı doğrudur. O, özellikle başlangıçlarında, İbni Haldun'un da işaret edeceği üzere, her türlü düşünceyi, teorik araştırmayı, akli bir yana iten; "kâl" değil "hâl" olmayı arzu eden; dinî, mistik bir deney peşinde koşan bir şey olmak istemiştir.⁹ Ama aynı Tasavvuf, özellikle son zamanlardaki temsilcilerinde, mesela bir İbni Arabî'de muhteşem bir kozmolojik ve metafizik dünya tablosu olarak karşımıza çıkmaktadır. İbni Haldun'un işaret edeceği gibi o, zamanla mistik-dinî yaşantı olmakla ye-

9 Bkz. Aşağıda "Nakli-Vaz'î İlimler Tahlili: Kelâm, Tasavvuf ve Bunların Felsefesi" alt-bölümü.

tinmeyerek “felsefeleşme”ye gitmiştir.¹⁰ Bu niteliği ile Tasavvuf hareketini de bir felsefe hareketi olarak kabul etmemek için makûl bir nedenden yoktur. Kaldı ki, İslâm'da saf filozoflar örneği olarak ileri sürülen bir Fârâbî, İbni Sina, İbni Bâcce'nin kendileri de karşıt yönden gelerek sistemlerini, akıl yürütme süreçlerini tamamlayan mistik bir tanrısal birleşme (al-ittisâl) kuramıyla taçlandırmışlardır.¹¹ Bu bakımdan bu ikincileri felsefe örnekleri olarak kabul edip, birinciler hakkında bu nitelermeyi reddetmenin çok geçerli bir nedeni bulunmamaktadır.

O halde biz İslâm'da felsefe deyince yalnız başına “Felâsife” hareketini değil, onun yanında Kelâm'ı, Tasavvuf'u ve benzeri, kendini akla dayanan nedenlerle meşrûlaştırmak iddiasında olan her türlü düşünce hareketini, bu hareketin ürünleri olarak Tanrı, evren, insan hakkında ortaya atılan her türlü tutarlı, yöntemli, sistemli görüşleri, bu görüşlerin, tezlerin temsilcileri olan kişileri, bunların ortaya koymuş oldukları eserleri ve faaliyetleri anlıyoruz.¹²

Peki İslâm'da din ve felsefe arası ilişkiler sorunundan kastımız nedir? Biz burada İslâm'ın kendisini özü itibarıyla bir inanç sistemi, bu felsefelerden her birinin ise bir akıl sistemi olarak takdim ettikleri tarzında bir noktadan hareket ederek “İman” ile “Akıl” arası ilişkileri ele almak amacında değiliz. Burada biz yalnızca İbni Haldun'a gelinceye kadar çeşitli Müslüman düşünürlerinin İslâm'ı ve felsefeyi nasıl görmüş oldukları, İslâm'dan ve felsefeden neyi anladıkları ve bu ikisi arasındaki ilişkileri nasıl tasarladıklarını ana çizgilerde sergilemeye çalışacağız.

Öte yandan bu sergilememizde İbni Haldun'a gelinceye kadar İslâm düşüncesinde bu sorun üzerinde kafa yormuş, görüşler ileri sürmüş olan herkesi ele almamız da mümkün değildir. Biz burada İbni Haldun'a gelinceye kadar İslâm'da bu sorun üzerinde ortaya çıkmış olan karakteristik bazı tavırlara, bu sorunun tarihsel gelişiminde ortaya çıktığını gördüğümüz bazı temel aşamalara temas etmekle yetineceğiz. Bize göre bu aşamalardan birincisini Mu'tezile-Eş'arî çatışması

10 Aynı yer.

11 M. Fakhry, *A History*, s.7.

12 Krş. Türker, *İslâm Felsefesi*, s.269.

temsil etmektedir. Bu çatışma sonunda İslâm'da vahiyle felsefî düşünce arası ilişkiler sorunu üzerinde belli bir mesafe katedilmiştir. Bu sorunun gelişiminde ikinci aşamayı ise özü itibarıyla Yeni-Platoncu bir Aristotelesçilik olan Kindî, Fârâbî, İbnî Sina gibi filozofların temsil ettiği felsefî bir modelle bu felsefî modele karşı çıkan Gazâlî arasındaki çatışma teşkil etmektedir. Bu çatışma, Mu'tezile-Eş'arî çatışmasına ek olarak İslâm'la felsefe arası ilişkiler sorununda bazı başka noktaların açıklığa kavuşturulmasını sağlamıştır. Nihayet bu sorunun gelişim tarihi içinde son aşamayı İbni Rüşd'ün Gazâlî'ye verdiği cevabın teşkil ettiğini düşünüyoruz.

MU'TEZİLE-EŞ'ARÎ ÇATIŞMASI

Mu'tezile

İslâm vahyi ile felsefî akıl arası ilişkiler sorununun ilk olarak Kelâm hareketi içinde Mu'tezile adı ile bilinen bir grup düşünür tarafından ana çizgileri ile ortaya konmaya başlandığını görüyoruz. Mu'tezile, aynı zamanda, *İslâm vahyi üzerine felsefî aklın uygulaması* çabalarının ilk örneğini temsil etmektedir.¹³

Mu'tezile'nin, İslâm'da Kelâm hareketi olarak bilinen bir hareketin ilk temsilcileri olduğunu söylüyoruz. Kelâm'ın kendisi ise İbni Haldun'un gayet iyi bir biçimde tanımlayacağı üzere, İslâm öğretisinin inançla ilgili unsurları (al-'akâid al-imâniyya) üzerinde başlayan, onları konu alarak alıp akla dayanan delillerle desteklemek, savunmak isteyen bir hareket olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁴

Kelâm tarihi üzerinde yapılan çalışmalar, onun temelde İslâm vahyinin ve Müslüman toplumunun kendi iç sorun ve dinamiklerinden ortaya çıkmış bir hareket olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte gerek bu sorunların ortaya çıkmasında ve alevlenmesinde, gerekse onlar üzerinde daha sonra yapılan tartışmalarda bazı dış etkilerin de

13 W. M. Watt, *İslâmî Tetkikler*, çev. Süleyman Ateş, Ankara, 1968, A.Ü. İlâh. Fak. Yay., LXXXII, s.61.

14 MB. 458; MR. III. 34; MU. II. 515.

önemli bir rolü olduğu anlaşılmaktadır. Bu dış etkiler arasında fetihler sonunda kendileri ile temasa gelinen Hristiyan, Mazdeist, Manikeist dinler, bu dinlerin mensupları tarafından İslâm öğretisinin çeşitli unsurlarına yöneltilen eleştiriler, açılan tartışmaları vb. sayabiliriz. Öte yandan dokuzuncu yüzyıldan itibaren Yunan felsefesi ile temasa gelinmesi sonucunda genel olarak Kelâm'ın, özel olarak Mu'tezile hareketinin bünyesinde yine bazı önemli değişikliklerin meydana geldiği görülmektedir.¹⁵

Mu'tezile ne dar anlamında kelâmî bir mezhep ne de yine bu anlamda dinî-felsefî bir okuldur. Bu hareketi temsil eden kişiler arasında Sünnî ve Şî'î eğilimli kimseler yan yana olmuştur. Öte yandan Mu'tezilî olarak bilinen kişiler arasında belli bir okula mensup olan kişiler arasında olması beklenen birlik ve bütünlük de her zaman mevcut olmamıştır.¹⁶

Mu'tezile'nin, İslâm'da kendilerinden önce ortaya çıkmış olan Tanrı'nın sıfatları, kaza ve kader arası ilişkiler, büyük günah işlemiş bir müminin dinî-hukukî statüsü, imanla eylem arası ilişkiler gibi bazı İslâmî sorunlar üzerinde tümü bir aynı yaklaşım tarzı ve zihniyetten hareket ederek bazı cevaplar arayan bir grup olduğu bilinmektedir. Onların bu sorunlarda geliştirmiş oldukları cevapları beş ana kümede toplamak gelenek olmuştur. Ama haklı olarak işaret edilmiş olduğu üzere onları birbirlerine birleştiren asıl bağları, bu sorunlar hakkında getirmiş oldukları ortak cevaplardan ziyade bu cevapları verirken kendisinden hareket eder gördükleri temel bir zihniyette aramak daha doğrudur. Bizi burada esas olarak ilgilendiren de bu temel zihniyetleridir.

Bütün Mu'tezilî düşüncülerin ele almış oldukları İslâm dogmatizminin çeşitli sorunlarına verdikleri cevaplarda kendisinden hareket eder gördükleri temel zihniyeti, Majid Fakhry'nin gayet güzel bir şe-

15 Kelâm'ın doğuşu ve bu konuda yabancı etkilerle ilgili olarak bkz. A. Badawi, *Histoire de la Philosophie en Islam*, I, *les Philosophes Théologiens*, Paris, 1972, J. Vrin, s.47-54; ayrıca krş. Anawati, *Introduction*, s.28-37.

16 Anawati, *Introduction*, s.47; K. Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara, 1967, Ankara Üniv. İlah. Fak. Yay., LXXVI, s.59-66.

kilde belirttiği üzere, “Tanrı’nın işlerinin akla uygun olması gerektiği”ne ilişkin devrimci tezleri temsil etmektedir.¹⁷ Başka deyişle onlar, en iyi örneğini İbni Hanbel’in temsil ettiği, İslâm’da Peygamber ve Sahâbe’nin Sünnetlerinde varlığı haber verilmemiş hiçbir uygulamayı kabul etmemek, “Nakl”den, “Sam’iyyât”dan ayrılmamak gerektiğini ileri süren Hâdîs Ehline (Ahl al-Hadîs) karşı, insanın doğal olarak sahip olduğu düşünme ve akıl yürütme yetisinin İslâmî dogmalara uygulanmasının mümkün ve gerekli olduğunu savunmuşlardır.

Mu’tezile’nin İslâm öğretisi içinde ele aldıkları belli başlı sorunlarla ilgili cevapları nelerdir? Onlar kendilerini her şeyden önce ve gururla “ahl al-’adl va al-tavhîd” olarak tanımlamaktadırlar. O halde öğretilerinin en önemli iki noktasını Tanrı’nın tekliği ve âdillğine ilişkin görüşleri oluşturmaktadır.

Mu’tezililerin Tanrı’nın tekliği tezlerinde ana kaygıları, Tanrı ile yaratıkları arasındaki her türlü benzerliği reddederek, O’nun, yaratıklarına mutlak aşkınlığını tasdik ve tesis etmektir. Bu kaygı onları, “Mucassima” ve “Muşabbiha”ye karşı çıkarak Tanrı’ya insansı nitelikler izafe eden her türlü eğilimi reddetmeleri, O’nu bu tip niteliklerden “tenzîh” etmeleri ve Kur’an’da bununla ilgili âyetlerin sembolik olarak yorumlanmaları, “yani “te’vîl” edilmeleri gerektiği görüşünü ileri sürmelerine götürmüştür. Yine aynı kaygı ile onlar, Kur’an’da Tanrı hakkında zikredilen diğer “sıfatlar”ın da (“Cahmiyya” gibi bu sıfatları “ta’tîl” etmemekle birlikte), O’nun özünden başka bir varlığı olmadığını ileri sürmüşlerdir. Çünkü onlar, Tanrı’nın özü dışında, ondan ayrı birtakım “sıfatlar”ının varlığını kabul etmenin, İslâm’ın kesin olarak reddettiği Manikeizm veya Hristiyanlık gibi çoktanrıcılığa düşme tehlikesini doğuracağını düşünmüşlerdir. Öte yandan yine aynı kaygı ile Mu’tezililerin “Dahriyya”ye karşı evrenin zaman bakımından ezeliliğini reddedip yaratıcı ve kişisel bir Tanrı kavramını vurguladıklarını görüyoruz. Tanrı’nın mutlak olarak tekliği, benzersizliği, evrene aşkınlığı görüşleri, onları O’nun evrene herhangi bir şekilde “hulûl”

17 M. Fakhry, *A History*, s.62.

ettiği görüşünü, yani her türlü panteist görüşü reddetmeye götürmüştür. Yine bu aynı görüş, onların Kur'an'ın yaratılmış olduğu hakkındaki meşhur görüşlerinin temelini oluşturmuştur; çünkü onlar Tanrı'nın yanında O'nun kadar "kadîm" ikinci bir varlığın kabul edilmesi durumunda, Tanrı'dan başka bir Tanrı'nın varolduğunu kabul etmek tehlikesinin ortaya çıkacağını düşünmüşlerdir. Eğer Tanrı'nın yaratıkları ile hiçbir benzerliği yoksa, yani ne bir cisim, ne form, ne hacim vb. değilse, O'nun öbür dünyada müminler tarafından görüleceği tezinin de reddedilmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir.¹⁸

Mu'tezile'nin yine taşımaktan hoşlandıkları, kendisi ile adlandırılmalarından gurur duydukları ikinci sıfatları Tanrı'nın âdillliği tezlerine dayanır. Mu'tezilîler Kur'an'da birçok yerde Tanrı'nın âdil olduğunu, insanlara haksız davranmadığı, insanların kendi kendilerine haksızlık ettikleri, O'nun herkese iman ve fiillerinin karşılığını âdil olarak vereceği konusundaki bazı ibarelerden hareket ederek şu görüşü savunmakta haklı olduklarını düşünmüşlerdir: Tanrı âdil olduğuna göre insanın özgür ve fiillerinin yaratıcısı olduğunu kabul etmek gerekir. Çünkü insanın, fiillerinin hakikî anlamda yaratıcısı, onları gerçekleştirmekte gerçek anlamında özgür ve kudretli olduğunu kabul etmezsek, Tanrı tarafından ona yüklenilen dinî-ahlâkî sorumluluğun bir anlamı olamaz. Eğer insan bu dünyada gerçekleştirdiği fiillerinden ötürü öteki dünyada sorumlu tutulacaksa, bu fiillerinin iyi veya kötü karşılıklarını alacaksa, kudretli ve özgür olmalıdır.¹⁹

Yine Mu'tezile'ye göre Kur'an'da Tanrı'nın akıl ve hikmet sahibi bir varlık olduğu, evrenin yaratımında ve insanı meydana getirmesinde belli bir amaç ve hikmet bulunduğu söylenmektedir. O halde bu amaç ve hikmete uygun olarak bu dünyada Tanrı irâdesi tarafından istenen ve gerçekleştirilen nesnel bir düzenin olması gerekir. Bu nesnel düzende varlıkların varlıklarla, fiillerin amaçları ile, nedenlerin eserleri ile değişmez ilişkileri olmalıdır. Evrendeki bu düzenliliğin temelinde bir-

18 Badawi, *Histoire*, c.I, s.27; Anawati, *Introduction*, s.47-49; Işık, *Mu'tezile'nin*, s.65-67.

19 Badawi, *Histoire*, c.I, s.27-29; Anawati, *Introduction*, s.48; Işık, *Mu'tezile'nin*, s.69-71.

takım kanunluluklar yatmalı, olaylar değişmeyen neden-eser ilişkileri sonucu gerçekleşmelidir. Şüphesiz ki Mu'tezile'ye göre her şeyin en son nedeni Tanrı'dır. Evrendeki bu düzen ve kanunluluk da Tanrı'nın bilgili iradesinin bir ürünüdür. Yine şüphesiz ki Tanrı bu evreni özgür iradesi ile yoktan var etmiştir. Ama bu, bu özgür iradenin tanrısal hikmetin gereği olarak insan ve evren için bazı hikmetleri, menfaatleri gözönüne almamış olmasını gerektirmez. Bundan ötürü Mu'tezile Tanrı'nın zekî, hikmet sahibi, iyi bir varlık olarak insan için en iyiyi istemek ve emretmek durumunda bulunduğunu ileri sürmüştür. Bu anlamda, onlara göre Tanrı'nın iradesinden bağımsız ve bu iradede önce gelen nesnel bir "İyi" ve "Kötü"den söz edilebilir. Tanrı kötüyü isteyemeyeceği ve emredemeyeceğine göre evrendeki kötünün sorumlusu insanın kendisi olmak zorundadır. İnsanın kötü fiillerinin yaratıcısı insanın kendisidir. Çünkü Tanrı, adaletine uygun olarak tam bir özgürlük içinde davranabilmesi için insana gerekli olan seçme kudretini bahşetmiştir.²⁰

Mu'tezililerin Tanrı'nın adaleti üzerindeki bu ısrarları, onları diğer bir ana tezlerine götürür: Bu dünyada kudret ve özgürlük sahibi varlıklar olarak insanların iyi işlerde bulundukları takdirde öbür dünyada bunun mükâfatını görmemeleri, keza kötü işler yapanların da bunun cezasını görmemeleri düşünülemez. Tanrı, insanların bu fiilleri ile ilgili olarak öbür dünyada varlığını haber vermiş olduğu vaat ve tehditlerini yerine getirmek durumundadır.

Buna paralel olarak Mu'tezile'ye göre imân, sadece dille ikrar, kalple tasdikten ibaret olamaz: Eylem, imânın bir parçasıdır. Müminin öbür dünyada kendisine vadedilmiş olan mükâfata erişmesi, cezadan kaçması için, imânını eylemleri ile göstermesi gerekir. Buna paralel olarak, öbür dünyada Peygamber tarafından müminler lehine Tanrı nezdinde yapılacağı söylenen şefaet girişimlerine kuşku ile bakılmalıdır.²¹

Mu'tezile'nin İslâm dogmatığı ve bu dogmatik üzerinde ortaya çıkmış olan tartışmalara eğildikleri zaman öne sürmüş oldukları

20 Anawati, *Introduction*, s.49; Işık, *Mu'tezile'nin*, s.77-78; H. Corbin, *Histoire de la Philosophie Islamique*, Paris, 1964, Gallimard, s.163, 174-175.

21 Badawi, *Histoire*, c.I, 29-30; Anawati, *Introduction*, s.49-50; Işık, *Mu'tezile'nin*, s.71.

önemli tezleri bunlardır. Onların bu tezlerini, böylece, salt teorik tezler olarak ileri sürmekle kalmayıp, eylemin imânın bir parçası olduğu görüşleriyle tutarlı olarak onları, özellikle Kur'an'ın yaratılmış olduğu tezlerini, Müslüman cemaatine devlet gücü ile zorla kabul ettirmek yönünde bir çabaya girmiş oldukları da bilinmektedir. Gerek bu tezlerin kendilerine, gerekse siyâsî gücü arkalarına alarak onları devletin resmî görüşü haline getirme, kabul etmeyenleri her türlü yolla sindirme çabalarına, birtakım tepkilerin doğabileceği açıktır. Nitekim de bu tepkiler doğmuştur. Mu'tezile'nin bu ikinci, eylemci yönleri, aynı biçimde sert bir karşılık doğurmuş ve onlar Mütevekkil'den itibaren gözden düşüklerinde koğuşturmalara uğramışlardır. Bir fikir hareketi olarak Mu'tezile'ye karşı ortaya çıkan tepkileri de iki grupta toplayabiliriz: Birinci tür bir tepkiyi, İslâm'da genel olarak Hadîs Ehli diye tanınan ve Kur'an ve Peygamber'in, Sahâbe'nin Sünnetinde mevcut olmadığını gördükleri her türlü uygulamaya karşı çıkan bir kısım din bilgini temsil etmektedir. Mu'tezile'nin, Kur'an'ın yaratılmış olduğu tezleri üzerinde bu grubun en mümtaz bir temsilcisi olan Ahmed İbni Hanbel'le düşmüş olduğu fikir ayrılığı, hatta çatışma bilinmektedir. İbni Hanbel ve onun izinden gidenler, fıkhi görüşlerinde "rey" ve "kıyas"a karşı olmaları veya onlara mümkün olduğu kadar az yer vermeleri eğilimlerine paralel olarak, Mu'tezilîlerin İslâm dogmatığı üzerinde akla dayanan muhakemelere girişmelerini son derecede zararlı bir şey olarak görmüş ve onlarla, daha sonra da onların bir benzeri olarak göreceklere gerek "Felâsife" ile gerekse mutasavvıflarla düşmanca ilişkiler içine girmişlerdir. Yine bir örnek olarak İbni Hanbel'in Me'mun'un adamları tarafından sorguya çekildiğinde yalnız Kur'an'dan âyetler ve hadisler okuyarak cevap verdiği, onlardan anlam çıkarmayı reddettiği, kendisine deliller gösterilmek istendiğinde sustuğu, böylece bu yönüne dinî bakımından bir "bid'at" telakki ederek karşı koyduğu bilinmektedir.²²

22 De Lacy O'leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. H. Yurdaydın - Y. Kutluay, ikinci baskı, Ankara, 1971, A.Ö. İlâh. Fak. Yay., c.II, s.130.

Bununla birlikte Hadis Ehlinin, ne ilke olarak karşı oldukları Kelâm'ın, ne felsefenin ne de Tasavvuf'un İslâm kültürü içinde çiçeklenmeleri, dal budak salmaları, gelişmeleri ve bu kültürün kalıcı unsur ve değerlerini teşkil etmelerine engel olamayacakları da bilinmektedir. Özel olarak bizi burada ilgilendiren Kelâm hareketine gelince, o, İbni Hanbel'in kişiliğinde uğradığı sözünü ettiğimiz engellenmeye rağmen, gelişmesine devam edecek, ta başlangıçlarında ortaya koyduğu İslâm vahyinin inançla ilgili unsurlarını akla dayanan delillerle desteklemek, anlamak ve savunmak yönündeki ana amacını koruyarak varlığını sürdürecektir.

Mu'tezile hareketi karşısında ikinci tür tepkiyi temsil eden bir grup düşünür ise daha ince bir yol tutarak, dikkatlerini Mu'tezile'nin öne sürmüş oldukları bu tezlerin içeriğine yönelmiş, bu tezlerin İslâm dogmatikliği üzerinde kendi kabul ettikleri ve doğal olarak İslâm'ın gerçek yorumu olarak gördükleri kendi görüşlerine aykırı olan durumuna çevirmişlerdir. Başka bir deyişle onlar, Mu'tezile'nin bu belli başlı tezlerinin İslâm öğretisine aykırı düşen bazı sonuçları içermeye tehlikesini gösterdiğini düşünmüşlerdir. Ancak bununla kalmayarak daha da temelde, Mu'tezile'nin bu İslâm'ı aklileştirme eğilimlerinin son çözümdeki geçerliliğini tartışma konusu yapmışlar, Mu'tezile'nin, vahy edilmiş bir dine ve bu dinin Tanrı'sına yaklaşım tarzlarının gösterdiğine inandıkları tehlikelere dikkati çekmek istemişlerdir. Bu grup içine Eş'arî'yi ve daha sonra onun izinden giden Gazâlî gibi diğer Eş'arîcileri sokuyoruz.

Gerçekten de Mu'tezililerin yukarıda belirttiğimiz tezlerine yine İslâm öğretisinin bu konularla ilgili somut bazı ifadelerinden kalkılarak birtakım itirazlar yapılmıştır. Meselâ Mu'tezililerin Tanrı'nın tekliği ana tezleri altında ileri sürmüş oldukları bazı görüşleri ele alalım: Kur'an'da Tanrı'nın yaratıkları ile hiçbir bakımdan benzer olmadığını tasdik etmemizi isteyen bazı ifadeler yanında, O'na bir yüz, iki el, bir yer, bir cihet izafe eden antropomorfik bazı âyetlerin olduğu bir vakıadır. Haklı olarak Mu'tezile'ye bu âyetleri te'vil etme, olmazsa reddetme çabalarının İslâm'ın, Kur'an'ın kendisiyle ne kadar

uyuşabileceği sorulmuştur. Sonra yine Mu'tezililer, Tanrı'nın yanında ikinci bir Tanrı'nın varlığını kabul etmek tehlikesini göstereceğini ileri sürerek Kur'an'ın yaratılmış olduğunu ileri sürmektedirler. Buna karşılık yine Kur'an'da, onun ezelden beri göklerde korunmuş olan bir "tablet" in kopyası olduğu konusunda bir ifade mevcut bulunmaktadır.²³ Bu ifade göz önünde tutularak Kur'an'ın yaratılmış olduğu hakkındaki tezin İslâm'la ne kadar uyuşabileceği de sorulmuştur.²⁴

Mu'tezililerin Tanrı'nın âdilliği üzerindeki ikinci önemli tezlerini ele alalım: Mu'tezile, Tanrı'nın âdil, dolayısı ile insanın kendi fiillerinin özgür yaratıcısı olduğunu iddia etmektedir. Gerçi Kur'an'da ve Peygamber'in hadislerinde bu görüşü destekleyici ifadeler vardır; ancak bunların yanında ve daha çok sayıda olmak üzere yine Kur'an'da ve Peygamber'in sözlerinde, evrende her şeyin, bu arada insanın eylemlerinin de ezeli olarak Tanrı irâdesi tarafından takdir edilmiş olduğu yönünde ifadeler de vardır.²⁵ Haklı olarak Mu'tezile'ye, İslâm'ın bu ifadeleri ve zihniyeti içinde kalmak şartı ile insana tanımak istedikleri bu özgürlüklerin ve kendi eylemlerinin yaratıcılığı kudretinin, onların bizzat kaçınmak istediklerini söyledikleri evrende birden fazla "yaratıcı", birden fazla Tanrı'nın varlığını kabul etmek tehlikesi gösterip göstermeyeceği sorulmuştur. Sonra yine Mu'tezile'ye evrende Tanrı'nın irâdesinden önce gelen ve ondan bağımsız olarak var olan nesnel bir iyi ve kötünün olduğunu, Tanrı'nın insanlar için en iyiyi yapmak zorunda olduğunu ileri sürmenin Tanrı'nın mutlak özgürlüğü, mutlak irâdesi ve kudretine bir sınır koymak, adeta Tanrı'nın üstüne ikinci bir Tanrı'yı yerleştirmek tehlikesini ortaya çıkarıp çıkarmayacağı sorularak itiraz edilmiştir. Sonra evrende nesnel bir kanunluluklar ve nedensellikler düzeninin hüküm sürdüğünü söylemenin, Kur'an'da peygamberlere tanınmış olan mucizeler gerçekleştirmek gücü ile ne kadar uz-

23 *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. III. Ankara, 1961, LXXXV-21-22.

24 A. Guillaume, *İslâm*, dokuzuncu baskı, Penguin Books, 1971, s.130-131.

25 Örnek olarak bkz. *Kur'an-ı Kerim*, LVII-22, LXXIV-31, XVI-93.

laştırılabileceği de sorulmuştur.²⁶ Gerçi Mu'tezile, evrende hüküm sürdüğüne inandığı bu nesnel, ontolojik düzenlilik ve kanunlulukların kaynağını yine tanrısal hikmete dayandırmak istemiştir. Ama bu görüş de "Bu tanrısal hikmet, Tanrı'nın mutlak özgürlük ve kudretine bir şart, bir sınır koymak tehlikesi göstermemekte midir?" denilerek itiraz edilmiştir.²⁷

Yine Mu'tezililer, üçüncü tezlerinde, insanların bu dünyada gerçekleştirmiş oldukları iyi ve kötü fiillerinin zorunlu olarak karşılıklarını göreceklerini, başka deyişle, Tanrı'nın bu fiillerin öbür dünyadaki karşılıkları ile ilgili olarak verdiği haberin zorunlu olarak gerçekleşeceğini söylemektedirler. Bu arada gerek Tanrı'nın insanlar için söz konusu olabilecek bir kayırmasını, lütfunu, gerekse Peygamber'in onlar lehine Tanrı nezdinde yapması ümit edilen "şefa'at"çı girişimlerini şiddetle reddederek geriye itmektedirler. Bu görüşte Tanrı'ya âdeta bazı işleri yapması yönünde bir "cebr" uygulanması, ayrıca Peygamber'in yüce varlığının küçümsenmesi yönünde bir eğilim tespit edilerek buna da karşı çıkmıştır.²⁸

İşte Mu'tezile'ye, bütün bu özel noktalarındaki görüşlerinin, İslâm öğretisine aykırı birtakım sonuçlar içerdiği gösterilerek itiraz edilmiştir. Bunun yanında Mu'tezile'ye karşı çıkanlar, daha önce de söylediğimiz gibi burada ayrıca daha derinden başka bir sorunun yatmakta olduğunu farketmişlerdir: Mu'tezililer, "Tanrı'nın işlerinin akla uygun olduğu" ana tezi ile yola çıkmaktadırlar. Böyle bir fikirden hareket eden biri, aklı Vahy'in hizmetine koşarak onun bir hizmetçisi olmasını isteyebilir. Çünkü böyle bir fikri benimseyen biri, akıl yardımı ile dini kuvvetlendirmeyi, aklî deliller yardımı ile dinin dogmalarını ispat etmeye çalışarak onu daha çok güçlendirmeyi amaç edinebilir. Nitekim Mu'tezililerin de samimî olarak böyle bir amaç peşinde koşmuş

26 Gerçekten mesela Nazzam'ın açık olarak, mucizeyi inkâr ettiği görülmektedir. Bkz. A. Nader, *Le Système Philosophique des Mu'tazila*, Beyrut, 1956, s.318; A. S. Tritton, *Muslim Theology*, Bristol, 1947, s.94.

27 Corbin, *Histoire*, s.175.

28 Nader, *le Système*, s.319-320.

olduklarından, İslâm vahyinin sözünü ettiğimiz unsurlarını akılla destekleyerek onları güçlendirmek istediklerinden, bu unsurlara karşı yanlış ve aykırı birtakım görüşler ileri sürdüklerini düşündükleri gerek iç gerekse dış düşmanlarına karşı İslâm'ı korumak istediklerinden şüphe etmemizi gerektiren bir neden yoktur. Bu anlamda Nyberg, Mu'tezile tarafından aklın veya felsefi düşüncenin dinin "sadık bir hizmet-kârı" olarak ele alınmış olduğunu söylerken haklı bir noktaya temas etmektedir.²⁹

Bununla birlikte Tanrı'nın işlerinin akla uygun olduğu görüşünden O'nun bütün işlerinin akla uygun olduğu veya O'nun işlerinin akla uygun olması gerektiği görüşüne geçmek için katedilmesi gereken fazla bir mesafenin olmadığı da açıktır. Nitekim Mu'tezililerin bu birinciden ikinciye, ikinciden üçüncüye geçmemek için gerekli dikkati her zaman için göstermemiş oldukları ortaya çıkmaktadır. İşte bu nokta da Mu'tezile muarızlarının dikkatinden hiçbir şekilde kaçmamıştır.

Tanrı'nın bütün işlerinin akla uygun olduğu, giderek akla uygun olması gerektiğini ileri süren birine karşı, peygamberlik ve vahiy üzerine dayanan bir dinin, bu arada İslâm'ın takipçisi olan bir kişinin, bir müminin, şu iki temel soru ve taleple karşı çıkması beklenebilir: Ortada Tanrı'nın işleri hakkında bilgi verdiği inanan bir din ve bu dinin bu işlerle ilgili birtakım haberleri, açıklamaları vardır. Bu işler ve onlarla ilgili haberleri aklın yalnız başına kavrayabileceği, onlara kendi imkânları ile erişebileceğini, çünkü bu işlerin temelde akli olduğunu ileri süren biri, bu iddiasını ispat etmek zorundadır. Yani aklın, kendi ilke ve imkânları ile tanrısal şeylerin bilgisi peşine koşulduğunda varacağı sonuçların bu işlerle ilgili Peygamber'in vermiş olduğu haberleri teyid edeceğini, tam olarak destekleyeceğini, onlarla birebir bir uyum tekabül veya özdeşlik içine gireceğini göstermek zorundadır. İlke olarak aklın sonuçları ile vahyin haberleri arasında birebir bir uyum olacağını ileri sürmek, sorunu çözmek için yeterli olamaz; aynı zamanda böyle bir uyumun, hiç olmazsa sözü edilen vahyin temel bazı unsurla-

29 H. S. Nyberg, "Mu'tezile", *İslâm Ansiklopedisi*, c.VIII, s.760.

rı ile ilgili olarak fiilen gösterilmesi gerekir. Somut olarak böyle bir uyum veya özdeşlik ortaya konmadıkça, tanrısal işlerin aklı olduğu hakkındaki bu iddia, büyük ölçüde havada kalan bir iddia olmaktan kurtulamaz.

Yine vahye dayanan bir dinin takipçisi tarafından, Tanrı'nın bütün işlerinin akla uygun olduğu, uygun olması gerektiğini savunan birine ikinci olarak şu temel soru yöneltilebilir: Aklın yalnız başına, kendi ilke ve imkânları, kendi gücü ile, vahyin içeriğini teşkil eden tanrısal işler hakkında konusunu tüketici, upuygun, doğru bilgiler elde edebileceğinin kabulü durumunda, vahyin ve peygamberliğin anlamı, varlık nedeni ne olacaktır? "Ne ki vahiyle verilmiştir veya peygamber tarafından getirilmiştir; o, aynı zamanda bütün içeriğiyle aklidir" cinsinden bir görüşü kabul etmemiz durumunda, peygamberliğin anlamını ve vahyin varlık nedenini nasıl açıklayabiliriz?

Eş'arî'nin, Mu'tezilî hocası Cubbaî'dan ayrılma ve Mu'tezilî'ye karşı çıkma nedeni olarak zikredilen "üç kardeş" hikâyesi, onun şahsında Mu'tezilî'ye bu birinci sorunun sorulduğunu göstermektedir.³⁰ Bu aynı soruyu daha sonraları daha geniş olarak ve daha keskin çizgilerle Gazâlî, Fârâbî ve İbni Sina'ya soracaktır.

Mu'tezilîlerin ikinci soruya da muhatap oldukları ve onu cevaplandırmak üzere bazı açıklamalar vermeye çalıştıkları da tespit edilmektedir.

Mu'tezilîler bu ikinci soruya muhatap olmuşlardır; çünkü gerçekten de onların, yukarıda söylediğimiz gibi, Tanrı'nın işlerinin özü itibarıyla aklı, dolayısı ile akılla anlaşılabilir bir nitelikte olduğu varsayımından hareket ettiklerini görüyoruz. Nader'in güzel bir şekilde belirtmiş olduğu üzere Mu'tezilîler, oldukça açık ve kesin bir biçimde, yeter derecede gelişmiş insan aklının bütün teolojik-metafizik hakikatlere erişebileceği görüşünü İslâm'da, ilk defa bilinçli bir tarzda ortaya atmış görünmektedirler.³¹ Yine Nader'in işaret etmiş olduğu üzere onlar

³⁰ Bir sonraki alt-bölüme, Eş'arî'ye ayırdığımız bölüme bkz.

³¹ Nader, *le Système*, s.XI, XVI, XVII, 239.

biraz daha ileri giderek insan için doğal olan düşünme yetisi veya akıl yeterli olgunluğa eriştiği, iyi kullanıldığı takdirde, yalnız kendi imkânları ve ışıkları ile herhangi bir vahiyden önce her türlü teolojik-metafizik hakikatin bilgisine erişebileceğini ve bu bilgiye uygun olarak insanın pratik hayatının kurallarını koyabileceğini ileri sürmüşlerdir. Bu görüşün son ve en cesur bir uzantısı insanın bu doğal akli veya düşüncesi ile teolojik-metafizik-ahlâkî hakikatler hakkında eriştiği bilgisinin ve bunlara uygun olarak davranışlarını düzenlemesinin, bundan başka bir yolla, yani peygamberlik, vahiy, nakl, 'sam'ıyyat' aracılığı ile bu konularda elde ettiği bilgilere ve yaşama tarzına göre daha üst değerde olduğu görüşü olacaktır.³²

Gerçekten de Mu'tezilî olarak tanınan düşünürlerin çoğunda, bu görüşlerin izlerine ve temsilcilerine rastlıyoruz. Mesela bunlardan 'Allâf, insanların aklın ışığı ile iyiyi ve kötüyü ayırdebilecekleri, çünkü bunların öğrenilmeleri mümkün nesnel özelliklerinin olduğu, bundan ötürü iyiyi kötünden ayırdetme konusundaki bilgimizin, yani ahlâkî davranışlarımızın ilkesinin sadece Tanrı'nın vahyine dayanmadığını ileri sürmektedir.³³ Yine bir diğer büyük Mu'tezilî olan Nazzâm, düşünce ve akıl sahibi bir varlık olarak insanın herhangi bir şeriat ve "nakl" tarafından bilgi verilmeden önce, kendi aklının yardımı ile Tanrı'yı bulmasının zorunlu olduğunu söylemektedir.³⁴ Bir diğer Mu'tezilî, Câhiz, insanın kendi akli ile yaratıcısını bilmeye ve peygamberlere indirilmiş olan vahiylerin lüzumunu idrâke muktedir olduğunu söylemektedir.³⁵ Yine 'Allâf'ın, vahyin yardımına sahip olmasalar da insanların, akıllarının ışığı ile, kendileri için bir Tanrı olması icab ettiğini ve yalnız bir Tanrı olabileceğini bilmelerinin zorunlu olduğunu söylediğini görüyoruz.³⁶ Hatta bir diğer Mu'tezilî'nin, Summâme'nin, bütün bilgilerin akıl ve düşünce yolu ile elde edilebileceğini, akli olgun-

32 A.g.e., s.243.

33 Badawi, *Histoire*, c.I, s.60, 63-64; O'leary, *İslâm Düşüncesi*, s.84.

34 Nader, *le Système*, s.246; Tritton, *Muslim Theology*, s.91.

35 T. J. De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Y. Kutluay, Ankara, 1960, Balkanoğlu Matb., s.340.

36 Tritton, *Muslim Theology*, s.85-86.

luğa erişip de Tanrı'yı aklı ile bulamayan bir kişi için şer'i bir teklifin geçerli olmadığını ileri sürdüğü söylenmektedir.³⁷

Bu görüşleri ileri sürenlere yukarıda temas ettiğimiz ikinci sorunun yöneltileceği tabiidir. Öyle anlaşılmaktadır ki onlara bu soru yöneltmiştir ve onlar da buna, daha sonraları hemen hemen aynı görüşleri savunacağı için aynı soruya muhatap olacak olan İbni Rüşd'ün kendisinde rastlayacağımız görüşe benzer bir görüşle cevap vererek, peygamberlerin ve vahiylerin rolünün, doğal aklın ilke olarak yalnız başına erişebileceği birtakım hakikatleri tamamlamak ve daha açıklığa kavuşturmak olduğunu söylemişlerdir. Mesela insan, aklı sayesinde, Şeriat'ın yasaklamış olduğu bir konuda bu yasağa aykırı davranmanın cezalandırılması, Şeriat'ın emretmiş olduğu bir konuda bu emre uygun davranmanın mükâfatlandırılması gerektiğini bilir. Ama bu ceza veya mükâfatın miktar ve süresinin ne olması gerektiğini vahiy sarahate kavuşturur.³⁸ Yine insan, aklı sayesinde, Tanrı'nın peygamberler göndermesindeki zorunluluğu kavrayabilir. Ama tarihin belli bir anında belli bir peygamberi göndermiş olduğu cinsinden tarihsel hakikatlerin bilinmesinde vahiy, aklın bu bilgisini tamamlayıcı, yardımcı bir rol oynar.³⁹

Mu'tezililerin peygamberlik ve vahyin anlamı üzerindeki bu görüşleri, görüldüğü üzere, bunların rollerini son derecede önemsizleştirmek tehlikesini göstermektedir. Vahye ve peygamberliğe dayanan bir din olan İslâm'ın ve onu bu şekilde alan Müslümanların, Mu'tezile'nin bu görüşlerini tepki ile karşılayacakları açıktır.

Sonra Mu'tezile'den hiç olmazsa bir kısmının, aklın alanını Vahy'in alanına tam olarak özdeş kılmakla kalmayıp, daha ileri gidecek, Tanrı'nın "nakl"le değil, mutlaka akılla bilinmesi gerektiği, bu ikinci bilginin değer bakımından birinciden daha üstün olacağı görüşünü ileri sürdüklerini de görüyoruz. İbni Haldun bu teze, ileride gö-

37 Işık, *Mu'tezile'nin*, s.80; benzer bir fikri Al-Cubbâi de savunmaktadır: Tritton, *Muslim Theology*, s.146-147.

38 Nader, *le Système*, s.XVII; Tritton, *Muslim Theology*, s.144.

39 Nader, *le Système*, s.319.

receğimiz üzere, Mu'tezile vesilesi ile değil de filozoflardan bahsederken temas edecek ve şiddetle karşı çıkacaktır.⁴⁰ Bu tez de doğal olarak birtakım tepkileri üzerine çekecektir. Bu konuda Mu'tezililerden çok daha sağduyu, belki daha önemlisi tecrübe sahibi olarak, bir İbni Sina veya İbni Rüşd, herkesin filozof olmasını istemeyecek, halkın, kendisi için uygun olan bir yolla, yani peygamberlik ve Vahiy'le, Tanrı'sını tanımasını yeterli, hatta zorunlu bulacaklardır. Bunlara göre Mu'tezile'nin tersine olarak peygamberlik ve Vahy'in varlık nedeni zaten budur. Yani akıllı ile Tanrı'ya erişmesi imkânsız olan sokaktaki insanın, "avam"ın, Tanrı'yı bilmesi için bunlar Tanrı'nın bir bağıışı, onlara uygun hitap yollarıdır.⁴¹

Mu'tezile'ye Tepki, Eş'arî

Eş'arî (Abu al-Hasan al-) Mu'tezile'ye bir tepkidir. O, her şeyden önce ve esas olarak, Mu'tezile'nin yukarıda bazılarını sıraladığımız bütün tezlerini temelde yönettiği görülen "Tanrı'nın bütün işlerinin akla uygun olduğu, dolayısı ile her türlü tanrısal-metafizik hakikatin insan akıllı ile açıklamasının yapılabileceği" ana tezine bir tepkidir. Daha özel olarak da bu ana tezine uygun olarak, Mu'tezile tarafından geliştirilmiş olan İslâm öğretisinin çeşitli unsurları ile ilgili belli başlı iddialarına, görüşlerine bir tepkidir. Mu'tezile'nin bu belli başlı iddia ve görüşlerine bir tepki olarak alındığında, Eş'arî'nin, daha ziyade bu konularda İbni Hanbel'in görüşlerine bir dönüş, onların yeniden ortaya konulması veya devam ettirilmesi olduğunu görüyoruz.⁴² Bununla birlikte ele aldığı Kelâm sorunlarına bir yaklaşım yöntemi olarak onun, Hadis Ehlinin, bu arada onun en mümtaz bir temsilcisi olduğu görülen İbni Hanbel'in bir devamı olmadığı tespit edilmektedir. Çünkü daha evvelce de söylediğimiz üzere, Kur'an ve Sünnet üzerinde herhangi bir şekil-

40 Aşağıya s.473 vd. bkz.

41 Bu konuya da aşağıda İbni Sina ve İbni Rüşd'e ayırdığımız alt-bölümlerde geniş olarak temas edeceğiz.

42 Anawati, *Introduction*, s.54; A. J. Arberry, *Revelation and Reason in Islam*, Londra, 1971, üçüncü baskı, George Allen and Unwin, s.22.

de akla dayanan birtakım spekülasyonlara girmeyi ilke olarak reddeden bu gruba karşı Eş'arî ve daha sonraları onun adı ile anılacak olan Eş'arîci Kelâm hareketi, belli ve sınırlı bir ölçüde, aklın Vahiy üzerinde kullanılım imkânına ve meşruiyetine inanmaktadır. Bundan ötürü İslâm vahyi üzerine yöneldiğinde, mümkün olduğunu gördüğü yerlerde kendisini akla dayanan delillerle meşrulaştırma çabalarına girmekten çekinmemektedir.

Eş'arî'nin uzun yıllar öğrencisi olarak yanında bulunduğu ve fikirlerini şevkle savunduğu hocası Mu'tezilî Cubbaî'den ve Mu'tezilîlikten ayrılma nedeni olarak nakledilen önemli bir hikâye vardır. Bu hikâyeyi al-Subkî'nin anlattığı şekilde görelim ve anlamını kavramaya çalışalım: Eş'arî, hocası Cubbaî'ye, biri mümin, diğeri kâfir, üçüncüsü ise bir çocuk olarak, yani akıl çağına erişmeden önce ölen üç kardeşin öbür dünyadaki durumlarının ne olacağını sormuştur; Cubbaî buna birincinin cennete, ikincinin cehenneme gideceğini, üçüncünün ise "ma'sûm" olarak öldüğü için kurtulacağını, bununla birlikte öbür dünyadaki manevi derecesinin birincininkinden aşağıda olacağını söyleyerek cevap vermiştir. Eş'arî bunun üzerine sözü edilen çocuğun cennete girmek isterse buna muktedir olup olamayacağını sorarak soruşturmasını ilerletmiştir. Cubbaî bu soruya ise "hayır" cevabını vermiştir. Çünkü ona göre bu çocuğun mümin kardeşi cenneti, bu dünyada yapmış olduğu iyi işler sayesinde hakketmiş ve kazanmıştır. Çocuğun kendisi ise bu iyi işleri yapamadan ölmüştür. Eş'arî üçüncü bir aşamada buna, bunun çocuğun kendi hatasından ileri gelmediğini, eğer Tanrı kendisine kardeşi gibi uzun yaşamak imkânı vermiş olsaydı onun gibi iyi işler yapabilecek olduğunu, dolayısı ile cennete girebileceğini söyleyerek itiraz edebileceğini hatırlatır. Buna karşılık Cubbaî, Tanrı'nın eğer o çocuk daha uzun zaman yaşamış olsaydı, cehenneme atılmasını gerektirecek günahlar işleyeceğini bildiğini, onun menfaatini düşündüğü için "teklif" yaşına erişmeden önce onu dünyadan aldığını söyleyerek cevap verebileceğini belirtir. Şüphesiz bu durumda kâfir olarak ölmüş olan kardeşin, Eş'arî'nin ağzından şu haykırışı yapması beklenektir: "Ey Tanrım, O'nun durumunu bildiğiniz gibi benim de

durumumu biliyordunuz. O halde neden beni de cehennemlik olmamı önlemek üzere onun gibi sorumluluk yaşımdan önce öldürmediniz?" Bu itiraza artık Cubbaî cevap veremeyerek susmak zorunda kalmıştır. Hocasından yeterli cevabı alamayan Eş'arî de bunun üzerine onu terketmiştir.⁴³

Şimdi bu hikâyenin gösterdiği nedir? Buradaki tartışma Tanrı'nın âdillliği ve insan için en iyiyi yapmak durumunda olup olmadığı sorunu üzerinde cereyan etmektedir. Bu hikâyeyi nakleden al-Sûbkî ve ibni Hallikân, anlamını yorumlayarak ondan şu sonuçların çıkarılması gerektiğini söylemektedirler: Demek ki Tanrı'nın âdil olmak ve insanlar için en iyiyi yapmak zorunda olduğu yönündeki Mu'tezilî iddianın bir geçerliliği yoktur. Tanrı'nın fiillerinin, herhangi bir hususî amaçla açıklanabileceğini ileri sürmek doğru değildir. O'nun herhangi bir şeye mecbur olduğu söylenemez. Tanrı, istediğini yapar; istediğini cezalandırır, istediğini mükâfatlandırır. Bu fiillerinde O'nun herhangi bir kayda, şarta, amaca bağlı olduğu ileri sürülemez. Tanrı hiçbir şeyden sorumlu değildir, ama insan her şeyden sorumludur.⁴⁴

Bu hikâyeye Gazâlî de *al-İktisâd fî al-l'itkâd*'da atıfta bulunmaktadır. Biraz değişik bir biçimde bu tartışmayı nakleden Gazâlî, her şeyden önce bu tartışmaya konu olan şeyin salt bir hayali durum olmadığını söylemektedir. Ona göre bundan çıkarılması gereken sonuç ise şudur: Tanrı'nın kulları için en iyiye riayet etmesi gerekmez. Buna riayet edilmediğine bizzat varlığın kendisi tanıklık etmektedir. O halde Tanrı istediğini yapar.⁴⁵

O halde burada tartışma özel olarak Tanrı'nın adaleti ve kulları için en iyiyi yapmaya mecbur olup olmadığı konusu üzerinde yapıyor görünmektedir. Eş'arî'nin buradaki itirazı da esas olarak insanın adaletten anladığı veya aklın adalet hakkında oluşturduğu tasavvurun

43 Al-Sûbkî, *Tabâkât al-Şafi'yya*, Kahire, 1324, c.II, s.250-251.

44 Aynı yer. Ayrıca İbni Hallikân için bkz. *Vaḥyât al-A'yân*, c.III, Kahire, 1310, s.398.

45 Al-Gazâlî, *Al-İktisâd fî'l İtikâd*, haz. İ. A. Çubukçu - H. Atay, Ankara, 1962, A.Ü. İlâh. Fak. Yay., XXXIV, s.184-185; Türkçe çevirisi *İtikâd'da Orta Yol*, çev. K. İpek, Ankara, 1971, A.Ü. İlâh. Fak. Yay., XC, s.134-135.

Tanrı'ya uygulanamayacağını göstermeye dönük gibidir. Bununla birlikte soruna biraz daha geniş bir açıdan yaklaşırsak, Mu'tezile'nin Vahiy tarafından öbür dünyada insanlar için varlığı haber verilmiş olan cennet ve cehennem, mükâfat ve cezanın akli bir anlamı olduğu, akılla açıklanabileceği iddialarına karşılık Eş'arî'nin bunun böyle olmadığına, bu mükâfat veya cezayı aklın kendi ölçütleri, talepleri içinde anlamaya imkân olmadığına işaret etmek istediğini de söyleyebiliriz.⁴⁶ Başka deyişle Eş'arî burada Tanrı'nın bir işi, öbür dünyada insanlara uygulayacağı mükâfatlandırma ve cezalandırma işinden hareket ederek, bu iş hakkında Mu'tezile tarafından Tanrı'dan talep edilen âdil olmaklık, yani akli olmaklık durumunun O'nun hakkında varid olmadığını, varid olamayacağını ifade etmek istemektedir. Bunu Tanrı'nın diğer işlerine de uygulayacak kadar genişletirsek, Eş'arî'nin Mu'tezile'ye karşı onların Tanrı'nın işlerinin akla uygun olması gerektiği talepleri ile ilgili olarak yaptığı temel itiraz bütün derinliği ile ortaya çıkmaktadır. Gerçekten de Eş'arî, Mu'tezile'ye karşı eleştirisini, onların yalnız bu, Tanrı'nın âdilliği ve insan için en iyiyi yapmak zorunda olduğu iddialarının eleştirisi ile sınırlamamakta, bazılarına yurarda işaret ettiğimiz bütün tezlerine uzatmaktadır.

Bu tezlerden birkaç tanesini ele alalım ve bunlar üzerinde Eş'arîci cevapların ve bu cevapların temelinde yatan Eş'arîci zihniyetin karakteristiklerini göstermeye çalışalım: Daha önce sözünü ettiğimiz üzere Tanrı'nın mutlak olarak yaratıklarına benzemezliği ve onlara aşkınlığı ilkesinden hareket ederek Mu'tezile, Tanrı'ya bir yüz, eller, gözler, cihet, yer vb. gibi bazı insanımsı nitelikler izafe eder gibi görünen Kur'an âyetlerinin te'vil edilmeleri, bu mümkün olmadığı takdirde reddedilmeleri gerektiğini ileri sürmekteydi. Buna karşılık İslâm'ın ta ilk zamanlarından itibaren bu "antropomorfik" diyebileceğimiz âyetleri oldukları gibi, yani Tanrı'ya insanlarda olduğu gibi bir yüz, eller vb. izafe etmek suretiyle kabul etmek yönünde bazı eğilimlerin (Haşviyya, Karramiyya) ortaya çıkmış oldukları da bilinmektedir. Mesela

46 Anawati, *Introduction*, s.53, üç numaralı not.

bu eğilimlerden birini temsil eden Hişâm bin al-Hakam'ın Tanrı'nın belli uzunluk, genişlik ve hacimde, belli bir renk, tat ve kokuda, belli boyutlarda bir vücudu olduğunu ileri sürmüş olduğu zikredilmektedir.⁴⁷ Yine bu eğilimlerin bir diğer temsilcisi olarak karşımıza çıkan İbn al-Sa'id al-İclî adlı birinin Tanrı'nın bacağı "elif", gözü "ayn" almak üzere azalarının, alfabenin harfleri biçiminde olduğunu söylediği haber verilmektedir.⁴⁸ Eş'arî'nin bu iki aşırı tavır arasında bir tavır almak lüzumunu hissettiği anlaşılmaktadır. İbni Haldun'un *Mukaddime*'de Kelâm ilminin incelenmesine ayırdığı bölümde gayet güzel bir şekilde belirteceği gibi, bu "antropomorfik" âyetler konusunda ortada gerçekten çok ciddi bir sorun vardır; Mutezile'nin yaptığı gibi bu âyetlerin varlığını hafife almak, onları te'vil etmeye çalışmak, bu mümkün olmazsa onları reddetmek söz konusu olamaz. Çünkü bu âyetler veya "mutesâbihât", diğer açık anlamlı âyetler veya "muhkemât" gibi Kur'an'ın sağlam (sahih) ve sabit bir parçasıdır. O halde onların anlamlarını te'vil etmeye, olmazsa inkâr etmeye kalkışmak, Kur'an'ın kendisini inkâr etmek tehlikesini gösterebilir.⁴⁹ Ancak öte yandan bu âyetlerin "Muşabbihâ" veya "Mucassima"nın yaptığı gibi, Tanrı'nın insanlar gibi bazı fiziksel-maddî nitelikleri olduğunu kabul etmek yönünde ele alınmaları da düşünülemez. Çünkü bu da Kur'an'da öte yandan açıkça belirtilmiş olan O'nun hiçbir benzeri, eşi olmadığı, yaratıkları için söz konusu olan bu tip nitelikleri O'na yüklememek gerektiği konusundaki kesin emirlere aykırı olacaktır. O halde ne yapılacaktır? Bu konuda Eş'arî, çözüm için, kendisinden evvel aynı konuda aynı güçlüklerle karşılaşan İbni Hanbel'in ortaya atmış olduğu ve daha sonra son derece tutunacak olan bir formüle başvurma'nın mümkün tek çare olduğunu görmektedir. İbni Hanbel, Tanrı'yı, kaba ve basit bir şekilde "cisim" kılmaya gitmeden bu âyetlerin oldukları gibi alınmalarını, üzerlerinde herhangi bir yorum yapmadan kabul edilmelerini, onlara "nasıl bir yüz, nasıl bir el, nasıl bir yer vb." sorularını sor-

47 Tritton, *Muslim Theology*, s.75.

48 Arberry, *Revelation*, s.22.

49 MB. 464; MR. III. 47-48; MU. II. 532-533.

madan inanılmasını önermiştir. Eş'arî de "nasıl" sorusunu sormadan (bilâ kayfa) bu âyetlerin oldukları gibi kabul edilmelerini, yine "nasıl" sorusunu sormadan diğer âyetlerle birlikte bu âyetlerin de Tanrı hakkında tasdik edilmelerinin zorunlu olduğunu savunmaktadır.⁵⁰

Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığı tartışmasında Mu'tezile'nin pozisyonunu biliyoruz. Mu'tezile Kur'an'da, Tanrı'nın kelâmı, Tanrı'nın özünde ezeli bir sıfat olarak Kur'an ve bu kelâmın zaman içinde indirilmiş Arapça bir ifadesi olarak Kur'an gibi bir ayırım yapmayarak veya böyle bir ayırımı kabul etmeyerek, onun, yani Kur'an'ın her şeyi ile zaman içinde ortaya çıkmış, "mahlûk", yani yaratılmış bir şey olduğunu savunmaktadır. Buna karşılık İslâm'da yine tam karşıt görüşü ileri sürerek Kur'an'ın, yalnız içeriği ve bu içeriği teşkil eden kelimeler bakımından değil, onu maddi olarak teşkil eden her şeyi, sayfaları, cildi, yazıldığı mürekkebi vb. bakımından da ezeli olduğunu savunanlar olmuştur.⁵¹ Yine bu iki karşıt görüş arasında Eş'arî, orta ve uzlaştırmacı bir yol tutarak Kur'an'ın bir bakıma ezeli, bir bakıma yaratılmış olduğunu savunmaktadır: Kur'an Tanrı'nın kelâmı, sözü, O'nun özünde ezeli bir sıfat olarak ezeli, fakat telaffuz edilmiş sesler ve yazılmış harfler bütünü olarak yaratılmıştır.⁵² Kur'an'ın bu iki, aynı zamanda ezeli ve yaratılmış olmaklığı cephelerinin akıl bakımından nasıl telif edilebileceği tipinden bir soru kendisine yöneltilirse, ana esprisi içinde kalarak Eş'arî'nin buna da yine yukarıda verdiği cevap yönünde, yani bunun "nasıl" olduğunun sorulmaması yönünde bir cevap verebileceğini söyleyebiliriz.

Son olarak Eş'arî'nin insan özgürlüğü ve tanrısal kudret arası ilişkiler konusundaki çözümünü görelim: Mu'tezile'nin, insanın mutlak olarak özgür ve fiillerinin gerçek yaratıcısı olduğunu ileri sürdüklerini biliyoruz. Buna karşılık İslâm'da "Cabriyya" adı ile bilinen bir başka grup, evrende meydana gelen her şey gibi insanın fiillerinin de

50 Arberry, *Revelation*, s.22.

51 Corbin, *Histoire*, s.167; Türker, *Üç Tehâfîât Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Ankara, 1956, AÜDTC Fak. Yay., 102, s.24.

52 Corbin, *Histoire*, s.167-168; Türker, *Üç Tehâfîât*, s.24; Tritton, *Muslim Theology*, s.173.

ta başlangıçtan beri Tanrı iradesi tarafından önceden "takdîr" edilmiş, yani belirlenmiş olduğunu, insanın fiillerini gerçekleştirmede herhangi bir şekilde özgür ve yaratıcı olmadığını savunmuştur.⁵³ Eş'arî'nin bu iki zıt tez arasında da uzlaştırmacı bir görüş getirmek istediğini görüyoruz: O, bir yandan, Tanrı'nın evren ve insan fiilleri üzerinde mutlak yaratıcılık kudretini muhafaza etmek, öbür yandan da insana fiillerinde belli bir güç ve sorumluluk tanımak üzere ortaya "kasb" teorisi diye adlandırılacak bir öğretiyi atmaktadır. Bu teori, onu açıklamak üzere bizzat Eş'arî'nin ve daha sonraki Eş'arîcilerin bütün ince tahlillerine rağmen, anlaşılması son derecede güç bir teori olarak kendini göstermektedir. Nitekim daha sonraları "Eş'arî'nin kesbinden daha karanlık" deyiminin ortaya çıkmasına neden olmuştur.⁵⁴ Kısaca anlatmak gerekirse Eş'arî, insanların fiillerinin yaratılması gücünü Tanrı'ya vermekte, yani insanın kendisinden fiillerini yaratma gücünü almakta, onu Tanrı'ya yerleştirmekte, "Cabriyya"ye karşı olarak da insanın, bu fiillerini ve onların sonuçlarını kazanmakta belli bir payı olduğunu ileri sürmektedir. Buna göre insanın bütün özgürlüğü, Corbin'in iyi bir biçimde ifade ettiği gibi, "yaratıcı" Tanrı ile "alan, kazanan" insan arasındaki bir "co-incidence"a dayanmaktadır.⁵⁵

Böylece özel olarak bu üç sorun ve genel olarak burada ele almadığımız İslâm öğretisinin diğer bazı unsurları üzerinde Eş'arîci cevap veya çözümlerin karakteristiklerine bakarsak, şunları görüyoruz: Bu cevaplar her şeyden önce, İbni Haldun'un da işaret edeceği üzere,⁵⁶ İslâm teolojik düşünce tarihinde sözü edilen konular üzerinde ortaya çıkmış olan birbirlerine karşıt görüşler arasında bir yerde yer almak, onları uzlaştırmak, bağdaştırmak gibi bir amaç peşinde koşuyor gibi görünmektedirler. Bu cevapların bir diğer özelliği daha evvelce de işa-

53 Cabriyya'nın belli başlı temsilcisi Cahm bin Salvan'dır. Hakkında bilgi için bkz. Tritton, *Muslim Theology*, s.62-64.

54 Watt, *İslâmî Tetkikler*, s.82.

55 Corbin, *Histoire*, s.168; bu "kasb" teorisi hakkında daha fazla bilgi için bkz. Badawi, *Histoire*, c.I, s.292-296.

56 MB. 464-465; MR. III. 49; MU. II. 534.

ret ettiğimiz üzere, bu uzlaştırmacı eğilimlerine rağmen yine de özleri bakımından Hanbelî tezlerin bir yeniden canlandırılmasıdır. Tanrısal Sıfatlar, Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığı, Tanrı'nın öbür dünyada görülüp görülemeyeceği, tanrısal kudretle insanî özgürlük arasında ilişkiler ve tartışılan diğer kelâmî sorunlarda Eş'arî, Mu'tezile'ye kesinlikle karşı çıkarak daha önce İbni Hanbel'in benimsemiş olduğu tezlerle bir dönüş yapmak istemektedir. Eş'arîci çözümün diğer ana fikri olan "bilâ kayfa" teorisinin de Hanbelî kaynaklı olduğu görülmektedir.

Bununla birlikte Eş'arî, sözü edilen kelâmî sorunlara bir yaklaşım yöntemi olarak, İbni Hanbel'den ve onun görüşünü benimseyen ve genel olarak Hadîs Ehli diye kendilerine işaret edilen kimselerden önemli bir ayrılmayı ifade etmektedir. Çünkü bu ikinciler Kelâm'ın bizzat kendisine, yani İslâm öğretisinin inanç unsurları üzerinde akla dayanan birtakım spekülasyonlara girişilmesine ilke olarak karşı oldukları halde, Eş'arî ve Eş'arîcilik ilke olarak bunu reddetmemekte; aklın, belli ve sınırlı bir ölçüde dogmaları anlamak ve açıklamakta kullanılmasına karşı çıkmamaktadır. Öyle anlaşılmaktadır ki Eş'arî, akla, ne Peygamber ne de O'nun Sahâbesi tarafından kullanılmamış olduğu itirazı yapılarak karşı çıkılmasının, Kur'an'da, insanı açıkça Tanrı'nın varlığı yaratımındaki hikmetlere nazâr etmeye çağıran emirlerini görmezlikten gelmek kusurunu göstereceğini düşünmektedir.⁵⁷ Bu tema daha sonraları felsefenin Vahy'in süt kardeşi olduğunu ileri sürerken, İbni Rüşd'ün de yardımına çağıracağı en "gözde" temalarından biri olacaktır.⁵⁸ Bundan başka Eş'arî'nin sözü edilen dogmatik unsurlar üzerinde ortaya çıkmış olan tartışmalarda, Hadîs Ehli'nin bu tartışmaları kökünden kesmek üzere aklın adını bile duymak istemeyerek yeniden eskiye, bu tartışmaların yapılmadığı İslâm'ın ilk zamanlarına dönüş çağrısının artık pratik geçerliliğini kaybetmiş olduğunu düşünmüş olması da muhtemeldir. Yine İslâm'da Kelâm tarihi üzerinde araştırma yapan tarihçilerin işaret etmiş olduğu üzere, Kelâm'ın ortaya çı-

57 Corbin, *Histoire*, s.177.

58 İbni Rüşd, *Fasl al-Makûl*, Gauthier neşri, üçüncü baskı, Alger, 1948, s.1, 2, 8; Nevzat Ayasbeyoğlu çevirisi, *İbni Rüşdün Felsefesi*, Ankara, 1955, A.Ü. İlah. Fak. Yay., X, s.1, 2, 9.

kuş nedenlerinden biri, sözü edilen dogmalar üzerinde İslâm'ın karşılaştığı veya İslâm'ı yeni kabul eden başka dinlere, başka gruplara mensup insanlar tarafından ortaya atılmış olan sorular, gösterilmiş olan kuşkular olmuştur.⁵⁹ Kelâm, doğal olarak, kendisini akıl planında ortaya koyan bu kuşkular ve saldırılara karşı bir "savunma" (apoloji) getirmek istemiştir. Şimdi eğer gerek İslâm'ın içinden, gerekse dışından bu soru ve itirazlar ortaya atılmış, bunlardan ötürü sözü edilen unsurlar üzerinde birtakım tartışmalar alevlenmişse, bu tartışmaları ortadan kaldırmak için Kur'an'a ve Sünnet'e dönüşten başka bir öneri getirmemenin pratik bir yararı olamazdı. Bu soru, itiraz ve saldırılara aynı plandan birtakım savunmalar, cevaplar getirmek gerekirdi. İşte özü itibarıyla akıl planından getirilecek bu cevap, çözüm ve savunmalar Kelâm'ın varlık nedenlerinden biri olacaktır. Nitekim İbni Haldun Kelâm tarihinde belli bir andan itibaren İslâm öğretisi kesin bir şekilde tesis edildikten, yani "mulhida" ve "muhtadi'a" susturulduktan sonra, onun artık bir varlık nedeninin kalmadığına işaret edecektir.⁶⁰

Nedeni ne olursa olsun, Eş'arî'nin ele aldığı inanç unsurları üzerinde akli uygulamalara önemli bir yer verdiği tespit edilmektedir. Onun elde mevcut eserlerine baktığımızda, bu uygulamasında belli başlı iki usulü takip ettiği görülmektedir. Badawî'nin de işaret ettiği üzere Eş'arî, ele aldığı herhangi bir dogmatik unsur üzerinde hem naklî-Kur'anî hem de daha dar anlamda akli deliller getirmek istemektedir. Naklî-Kur'anî delil derken şunu kastediyoruz: Eş'arî herhangi bir dogmatik soruna, mesela Tanrı'nın varlığı, bir benzeri olup olmadığı, öbür dünyada müminler tarafından görülüp görülemeyeceği sorunlarına eğilirken, burada tezlerini (Tanrı'nın varolduğu, bir benzeri olmadığı, öbür dünyada müminler tarafından görüleceği) ispat etmek üzere, bizzat Kur'an'da bunlarla ilgili olarak varolduğunu gördüğü veya varolduğuna inandığı bazı delil çekirdeklerinden hareket etmektedir. Bu delil çekirdeklerini izleyerek veya geliştirerek tezlerini temellendirir.

59 Anawati, *Introduction*, s.35-38; Tritton, *Muslim Theology*, s.17-19.

60 MB. 467; MR. III. 54; MU. II. 539-540.

mek istemektedir. Bu aynı, yani Kur'an'da inanç unsurları ile ilgili olarak varolduğuna inanılan Kur'anî delilleri esas alarak onlarla bu inanç unsurlarını ispatlamaya çalışma yöntemini, daha sonraları "*Manahic al-Adilla*"sinde İbni Rüşd de başarılı bir şekilde kullanacaktır.⁶¹ Bunun yanında Eş'arî, Kur'an'da mevcut olmayan, kendi müşahede ve düşüncelerinden çıkan, yani dar anlamda akli diyebileceğimiz birtakım delilleri de ele aldığı bu inanç unsurlarını açıklamak, desteklemek ve ispat etmekte kullanmakta tereddüt etmemektedir.⁶² İşte belli başlı iki usulden oluşan bu yöntem, daha sonraları bütün Kelâm'ın ana yöntemi olacaktır.

Ancak yine de Eş'arî'nin akılcılığı, sınır tanımaz bir akılcılık değildir. Tam tersine sınırlarını bilen, daha doğrusu kendisine sınırlar koyan bir akılcılıktır. Bu akılcılık, Tanrı'nın bazı işlerinin akılla açıklamaları verilebilir bir karakterde olduğunu kabul eder. Bununla birlikte akli, Vahy'in bütünü, temel dinî hakikatler söz konusu olduğunda Mu'tezile gibi mutlak bir ölçüt olarak almaktan kaçınır. Bundan dolayı zorunlu olduğunu gördüğü yerlerde aklın, temel sorusu olan "nasıl" sorusunu sormaktan vazgeçerek iman etmesini ve Vahy'in önünde eğilmesini ister.

Boer, Eş'arî'nin Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya, insanın hakkını insana vermek isteyen bir kişi olduğunu söylemektedir.⁶³ Bize göre bu, Eş'arî'yi anlatmak için güzel bir sözdür. Bununla birlikte Eş'arî'nin, Tanrı ile insanın karşılıklı haklarını tesis etmek isterken Tanrı'ya, insanınkine göre çok daha büyük bir hisseyi verdiğini kabul etmek gerekir. Başka deyişle o, bu hisseleri paylaştırırken Tanrı'ya kayıtsız, şartsız, mutlak bir efendilik, hükümdarlık, insana veya akla ise gerçek ve sadık bir hizmetçilik hissesi vermek istiyor görünmektedir. Bunu onun Tanrı ve insan anlayışı, Tanrı ile insan arasındaki ilişkiler görüşlerinde açıkça tespit edebiliriz: Çünkü Eş'arî'nin Tanrı'sı, evrenin mutlak hâ-

61 İbni Rüşd, *Kitâb Kaşf an Manâhic al-Adilla*, Nevzat Ayasbeyoğlu çevirisi, Ankara, 1955, s.53-58, 58-63, 63-68 vb.

62 Badawî, *Histoire*, c.I, s.281-283, 290-292.

63 Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, s.41.

kimi, mutlak efendisi, mutlak kudretli, mutlak özgür bir Tanrı'dır. Bu Tanrı'nın kendisine tâbi olacağı hiçbir şart, kayıt veya belirleme yoktur. Tersine bütün şart, kayıt ve belirlemeler O'nun özgür iradesinin sonuçları olarak ortaya çıkmaktadır. O, evreni istediği için, istediği anda ve istediği gibi yaratmıştır. Bu yaratımında O, ne Platon'un Demiorgos'u gibi kendi üzerinde herhangi bir modele (İdealar dünyası) bağlı olmuştur, ne de hatta Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi kendi özünden farklı olmasa da tanrısal bir hikmete uymak zorunda olmuştur. Eş'arî'de *tanrısal hikmet tanrısal iradeyi belirlemez; tersine tanrısal irade tanrısal hikmetin kaynağıdır*. İyi, Tanrı istediği için iyidir, kötü Tanrı istediği için kötüdür. Ayrıca O'nun bu kendi iradesinin belirlemelerine her zaman uymasını da isteyemeyiz, yani Tanrı isterse iyiyi kötü, kötüyü iyi yapabilir. İyi olanı cezalandırabilir, kötü olanı mükâfatlandırabilir. O, hiçbir şeyden sorumlu değildir; ama insan, her şeyden sorumludur. Evrende her şeyin mutlak ve biricik yaratıcısı, biricik faili, biricik nedeni olduğu için insanın fiillerinin de gerçek anlamında biricik yaratıcısı ve nedeni O'dur. Bundan ötürü gerçek anlamında insanın ne kudretinden ne özgürlüğünden söz edilebilir.

Mu'tezile'nin tanrısal iradeyi tanrısal hikmete dayandırarak evrenin yapısına belli bir nesnel düzenlilik ithal etme yönünde önemli çabalarından daha önce söz ettik. Bu fikir onları, yine daha önce işaret ettiğimiz gibi, belli bir evrensel determinizme, nedenlerle eserler arasında belli ontolojik bağlılıklar görüşüne götürmektedir. Eş'arîlik bu görüşte evreni ve doğayı, Tanrı'nın mutlak irade ve kudreti karşısında belli ölçüde ontolojik bir bağımsızlığa ve kendiliğindenliğe sahip bir varlık gibi ortaya koymak, böylece bu irade ve kudrete bir sınırlama getirmek gibi bir tehlike görecektir, bu tehlikeyi bertaraf etmenin yollarını arayacaktır. Bunun için Bâkılânî, Tanrı'nın sadece başlangıçta değil, *istediği her an doğaya müdahale etmesini mümkün kılmak üzere* ünlü atomcu fiziğini geliştirecektir. Bu fiziğin kendisi, evrenin her an Tanrı tarafından yeniden yaratıldığı, her şeyin Tanrı iradesi ve kudretiyle ayakta durduğu, nedenlerle eserler arasındaki ilişkilerin ontolojik gerçekliği olmayan ilişkiler olduğu, O'nun her şeyin biricik faili oldu-

ğu cinsinden birtakım sonuçları meşrulaştırmak isteyecektir.⁶⁴ Böylece bir doğa felsefesi olarak ortaya atılan bu görüş, daha sonraları İbni Rüşd'ün doğru olarak göreceği gibi doğanın bizzat kendisini ortaya kaldırmaya gidecektir.⁶⁵ Gazâlî, bu doğa felsefesinin ilkelerini kabul etmemekle birlikte, varmak istediği amaçları, iyi bir Eş'arîci olarak onaylayarak, doğadaki nedenselliğin bir alışkanlıktan ibaret olduğunu söyleyecektir.⁶⁶

FELÂSİFE-GAZÂLÎ ÇATIŞMASI

Yeni-Platonculuk ve İslâm'da Felsefe

Felâsife ile birlikte İslâm'da felsefe-din ilişkileri sorununda yeni bir safha açılmaktadır. Bu ikinci safhayı da Gazâlî'nin felâsifeye karşı yaptığı eleştiri kapatacaktır.

Felâsife, din-felsefe ilişkisi sorunu üzerindeki düşüncelerinde genel olarak Mu'tezile'nin bir devamı sayılabilir. Çünkü onlar da temelde Tanrı'nın işlerinin akla uygun olduğu, dolayısı ile Peygamber tarafından getirilmiş olan İslâm vahyinin, akılla ve onun en seçkin bir ürünü olarak gördükleri "felsefe" ile anlaşılabilceği ve hesabının verilebileceği görüşünü savunacaklardır.

Bununla birlikte onlar gerek hareket noktaları, motivasyonları gerekse amaçları bakımından Mu'tezile'den, daha genel olarak Kelâmîcilerden farklı bir zemin üzerinde bulunmaktadırlar. Onların hareket noktaları Vahiy değildir; çevirilerle birlikte İslâm kültürüne kazandırılmış olan Antik Yunan felsefi ve bilimsel mirası, bu mirasın Tanrı, varlık, insan üzerine çeşitli öğretileri ve tezleridir. Onların esas amaçları da İslâm vahyinde içerilmiş bulunan dogmalarla ilgili unsurların açıklığa kavuşturulması, akıl sayesinde desteklenmelerinin veya savunulmalarının sağlanması değildir; kendilerine intikal etmiş olduğu şekli ile

64 Aşağıya s.341-342 ve 369-372'ye bkz.

65 İbni Rüşd, *Tahûfât al-Tahûfât*, M. Bouyges neşri, Beyrut, 1930, Imp. Cath., s.318-320; İbni Rüşd, *Manâhic ul-Adilla*, Ayasbeyoğlu çevirisi, s.48, 101-102.

66 Aşağıya s.278 vd. bkz.

Yunan felsefesinden tevarüs etmiş oldukları sorunlar üzerinde, yine onların yöntemlerini uygulayarak Tanrı, doğa, insan üzerinde bilgi değeri içeren birtakım sonuçlara varmak ve bu bilgilere uygun olarak bir insanî yaşama tarzı teklif etmektir. Sözü edilen sorunlardan hareket ederek ve sözü edilen yöntemleri uygulayarak onlar, sonunda, içinde bir bilgi teorisi, doğa felsefesi, bir psikoloji, ahlâk ve siyaset öğretisi bulunduran bazı felsefî sistemler yaratacaklardır. İşte bu noktada onların geliştirmiş oldukları bu sistemler ve bu sistemler içinde savunmuş oldukları temel görüşlerin İslâm vahyi karşısındaki durumlarının ne olduğu sorusu ortaya çıkacaktır. Yani burada sorun Mu'tezile-Eş'arî çatışmasında olduğundan farklı olarak "belli bir felsefî sistem" ve bunun belli tezleri ile Ehli Sünnet tarafından anlaşıldığı veya yorumlandığı şekli ile İslâm vahyi ve bunun belli başlı tezleri arasındaki ilişkilerin ne olduğu sorusuna dönüşecektir. Gazâlî, bu belli bir felsefî sistem veya sistemlerin ve onların belli başlı tezlerinin, İslâm öğretisi ile büyük ölçüde bir karşıtlık durumu içinde bulunduğunu düşünerek, onları mahkûm etmeye çalışacaktır. Ancak bununla da kalmayacak, Eş'arî'nin Mu'tezile'ye yapmış olduğu temel eleştiriye geri dönerek, tanrısâl işler üzerine uygulanmaya çalışılacak herhangi bir felsefî-aklî düşüncenin sonunda herhangi bir ciddi başarıya erişemeyeceğini göstermeye çalışacaktır.

İslâm dünyası Yunan felsefî-bilimsel düşüncesi ile M.S. 8. yüzyıl ortalarından başlayan, 9. yüzyılda Abbasîler devrinde Hârûn Reşid ve Me'mûn zamanında kurumlaşarak yoğunluk kazanan, 10. yüzyıl sonlarına kadar aynı hızla devam eden önemli bir çeviri faaliyeti sonucunda temasa gelmiştir.⁶⁷ Bu çeviri faaliyeti sayesinde Antikçağ'ın felsefî-bilimsel mirasının büyük bir kısmı Arap diline kazandırılmıştır. Bu faaliyet sonunda Aristoteles'in ve şerhçilerinin, Platon'un ve şerhçilerinin, Galenos, Batlamyus, Öklides, Hipokrates gibi bilginlerin eserleri Müslüman dünyasınca tanınmıştır. Ancak bu arada Arapların Ploti-

67 Bu çeviri faaliyeti ile ilgili geniş bilgi için bkz. A. Badawi, *La Transmission de la Philosophie Grecque au Monde Arabe*, Paris, 1968; M. Fakhry, *A History*, s.16-32; Corbin, *Histoire*, s.30-49.

nos'u, Plotinos olarak tanımamış oldukları ve Aristoteles'in *Politika*'sını Arapçaya çevirmemiş olduklarına dikkati çekmek lazımdır. Birinciye tanımamış olmaları onu Platon'la karıştırmalarına yol açmıştır. İkinciye bilmemeleri ise Felâsifenin siyaset felsefesinin, temelde, Platon'un *Devlet*'inden ve *Kanunlar*'ından hareket eden Platoncu bir siyaset felsefesi olması sonucunu doğurmuştur.

Müslüman dünyası Yunan felsefî düşüncesi ile temasa geldiğinde bu düşüncenin hâkim çizgisi Yeni-Platonculuktur. Yeni-Platonculuğun İslâm'da Fârâbî, İbna Sina gibi Felâsife adıyla zikrettiğimiz filozofların düşüncelerini etkilemekte çok önemli rolleri olduğu görülecek olan iki önemli vasfı vardır. Bu okulun kurucusu olan Plotinos'un ana kaygısı, Bréhier'nin gayet güzel bir şekilde belirtmiş olduğu gibi, ta ortaya çıktığından itibaren, Milât sıralarında Yunan-Roma dünyasını, bütün Akdeniz ve Ortadoğu bölgesini sardığı görülen derin dinî kaygıların Yunan akılcılığı bakımından nasıl bir değeri olabileceği sorusuna bir cevap araması olmuştur. Başka deyişle Plotinos, bu dinî endişelere birer cevap olarak ortaya çıkan Hıristiyanlık, Mitracılık gibi dinlerin çözümlerini beğenmemekle birlikte bu endişeleri paylaşmaktadır ve Yunan akılcılığının ilkeleri içinde bu akılcılığın taleplerine uygun olarak söz konusu endişeleri doyurmak üzere kendi felsefî öğretisini ortaya atmıştır.⁶⁸ Gerçekten de bu felsefenin, esasta, madde dünyasına düşmüş olan insan ruhunun yeniden eski durumuna dönmesi, ilkesine, kaynağına kavuşması için hangi yollardan geçmesi, neler yapması gerektiği sorularına bir cevap olarak karşımıza çıktığını görüyoruz. O evrenin, doğanın, tanrısal bir kaynaktan nasıl çıktığı, ruhun nasıl düştüğü, nasıl mutsuz olduğu, tekrardan kendisini madde dünyasına bağlayan bağlardan kurtularak ilkesine nasıl kavuşacağı ve mutlu olacağı yönünde kaygı ve soruların peşinden koşmaktadır. İslâm dünyası Yeni-Platonculuğu tanıdığı zaman, Kindî, Fârâbî, İbni Sina gibi filozoflar Plotinos ve onun takipçilerinin bu kaygılarında, kendi düşünce ve duygu dünyalarını da yöneten ilgi ve kaygıların bir benzerini bulacaklar-

68 E. Bréhier, *La Philosophie de Plotin*, Paris, 1928, Boivin, s.3-4, 33, 35.

dır. Plotinos'un, onun takipçilerinin, bunların hepsinin kendisine bir dönüşü aradıkları Platon'un öğretilerinin içerdiği birçok tezde, mesela Tanrı'nın tekliği, evrene aşkınlığı, ruhun ölümsüz bir töz olduğu, duyuşsal ve akılsal âlemler arasındaki mahiyet farklılığı, hatta zıtlığı vb. tezlerinde, yine kendi aradıkları bir dünya görüşünün temel unsurlarının bulunduğunu düşüneceklerdir.

Öte yandan yine Plotinos'tan itibaren Yunan felsefesinde daha önce ortaya çıkmış bazı felsefe okullarını birbirlerine yaklaştırmak, bu arada Pythagorasçılığı, Stoacılığı, özellikle Aristoteles'i, Platon'a yaklaştırmak uzlaştırmak yönünde yoğun bir çabanın varlığına rastlanmaktadır. Porfirios'un, Platon'u Aristoteles'le uyuşturmak için yedi eser yazmış olduğu zikredilmektedir. Yine Simplicios'un, Ammonios'un, Hierocles'in bu yönde bazı çabaları olduğu bilinmektedir.⁶⁹ Nitekim bu çabaların sonunda ortaya Aristoteles'e atfedilen, fakat bugün Aristoteles'in olmadığı kesinlikle bilinen iki eser çıkmıştır. Bunlar *Aristoteles'in Teolojisi* (al-Usûlûcyâ) ve *Liber de Causis*'tir (fi al-Hayr al-Mahz). Bugün bunlardan birincisinin Plotinos'un *Enneadlar*'ının IV-V-VI. kitaplarının bir şerhi olduğu ortaya çıkmıştır. İkincisinin ise yine Yeni-Platoncu bir filozof olan Proclus'un *Teolojinin Unsurları* adlı eserinin hemen hemen aynı olduğu görülmüştür. Bu iki eserin Aristoteles'e mal edilmesi ve ta Kindî'dan itibaren onların böylece Aristoteles'in olduğunun zannedilmesi Aristoteles'in Felâsife tarafından Yeni-Platonculuğa, onlar üzerinden aşarak da Platon'un kendisine yaklaştırılmasına ve Platonlaştırılmasına neden olmuştur.

Bu son durum en önemli sonuç olarak Müslüman filozoflarınca "bütün gerçek bilgilerin, filozofların, üzerinde uyusmak durumunda ve zorunda oldukları bir ve aynı tek felsefe olduğu" yönünde bir görüşün ortaya atılması veya benimsenmesini doğurmuştur. Birinci durum ise onları, bu bir ve aynı olan gerçek felsefenin tezlerinin İslâm vahyine aykırı olmadığı, olamayacağı, tersine onunla tam bir uyum içinde ola-

69 E. Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen*, Leiden, 1890, E. J. Brill, s.XIII; Badawi, *Histoire*, c.II, s.501-502; I. Madkour, *La Place d'al Fârâbî dans l'Ecole Philosophique Musulmane*, Paris, 1934, Adrien-Maisonneuve, s.13.

çağı görüşünü samimiyetle savunmaya götürmüştür. Bu iki görüş de en iyi, en mükemmel bir biçimde sergilenmeleri ve savunulmalarını Fârâbî'de bulacaktır. Fârâbî, bir yandan Platon ve Aristoteles'in temelde bir ve aynı öğretiyi ortaya koymuş olduklarını göstermeye çalışacak, öte yandan onlar tarafından ortaya konulmuş olan ve kendisi tarafından devam ettirilen bu "hakikî" felsefenin, Peygamber'in getirmiş olduğu vahiyle, gerek aynı kaynaktan çıktığı, aynı konulara sahip olduğu, gerekse aynı amaçları hedeflediğini ileri sürerek, tam bir uyum içinde olduğu, olması lazım geldiğini ispat etmek isteyecektir.

O halde bütün Müslüman filozoflarının bu iki temel fikri içtenlikle benimsemiş ve eserlerinde takip etmiş olduklarını söyleyebiliriz. Gerçi bu onların her birinin kozmolojileri, psikolojileri, ahlâk ve siyaset felsefelerinde tam olarak aynı tezleri savunmuş oldukları anlamına gelmez. Gerçekten de mesela bir Kindî, evrenin zamanda yaratılmış ve Tanrı tarafından yoktan var edilmiş olduğunu savunduğu halde, bir Fârâbî ve İbni Sina, onun zamanda ezeliğini ve Tanrı'dan ezeli bir südürla südür etmiş olduğunu söyleyeceklerdir. Yine bir Fârâbî'nin psikolojisinde insan ruhunu, bazen, Aristoteles'in görüşünü takip ederek bedenın Formu olarak kabul edip hiç olmazsa bazı insan ruhlarının ölümsüzlüğü konusunda bir tereddüdü var gibi görünmesine karşılık, İbni Sina daha ziyade Platon ve Yeni-Platoncu geleneği takip ederek onun ölümsüz, tinsel bir töz olduğunu kesin olarak tasdik edecektir. İbni Rüşd'ün kendisi ise Aristoteles'in öğretisini tahrif ettiklerini ileri sürerek Fârâbî-İbni Sina'ya çeşitli noktalarda karşı çıkacaktır.⁷⁰ Bununla birlikte bütün bu filozoflar, temelde, bizim bugün herhangi bir bilim dalından anladığımız anlamda kesin, ispatlayıcı bilgilerden oluşan tek bir felsefe olduğu ve bu felsefenin de Vahiy'le tam bir uyum, hatta özdeşlik içinde olduğu görüşünü içtenlikle savunacaklardır. İbni Rüşd için bu felsefe daha ziyade Aristoteles'in felsefesidir. Fârâbî-İbni Sina'da ise bu, Yeni-Platoncu öğelerin ağır bastığı bir Aristotelesçilik olacaktır. Ama hepsi için böyle bir felsefe vardır ve bu felsefe, içerisin-

70 Bkz. İbni Rüşd, *Tahâfut al-Tahâfut*.

de tanrısallık da dahil olduğu halde varlığın kesin, ispatlayıcı, upuygun bilgisidir.

Kindî

İşte Kindî, Müslüman dünyasında böyle bir felsefenin ilk temsilcisi ve böyle bir felsefe ile İslâm vahyi arasındaki ilişkiler sorunda açık bir tutumu olan ilk kişidir. Onun bu sorun üzerindeki çözümü ve bu çözümün ana tezleri, daha sonraki süreç içinde bu sorun üzerinde diğer filozofların da takip edecekleri ve geliştirecekleri çözümlerini haber verir ve onların ana tezlerinin ilk tohumlarını içerir.

İslâm dünyasına ilk defa olarak felsefenin ne olduğunu anlatma görevinin kendi üzerine düştüğünün bilincinde olan Kindî, onun hakkında çeşitli tanımlar getirir: Etimolojisine bakarsak felsefe, “hikmet sevgisi”dir. Fiili bakımdan gözönüne alırsak felsefe, “insanın, gücü ölçüsünde Tanrı’nın fiillerini taklit etme, yani erdemlilikte mükemmelliğe erişme çabasıdır.” Bir başka bakımdan, amacı bakımından felsefe, “ölümle meşgul olma” (inâyâ bî al-mavt) diye tanımlanabilir. Bir başka bakımdan felsefenin “insanın, kendi kendisini bilmesi” olduğunu söyleyebiliriz. Özü, konusu, mahiyeti bakımından ise felsefe, “insanın gücü ölçüsünde, ezeli-ebedî ve evrensel (kullî) şeylerin, bunların varlıklarının, özlerinin, nedenlerinin bilgisidir.”⁷¹

Halife Mu’tasım için yazdığı *İlk Felsefe* hakkındaki risâlesinde Kindî, felsefe hakkında övgü dolu bazı şeyler söyledikten sonra şöyle devam etmektedir: “İnsanî sanatların derece bakımından en yükseği ve merteye bakımından en şerefli, felsefe sanatıdır. Felsefe san’atı, insanın gücü ölçüsünde şeylerin hakikatlerinin bilgisidir. Filozofun bilgi bakımından amacı hakikate ulaşmak, eylem (al-’amal) bakımından amacı ise doğru eyleme erişmektir.”⁷²

Kindî’nin görüşüne göre, felsefenin ulaşmak istediği bu hakikatlerin içerisine tanrısallığın, Tanrı’nın birliğinin, erdemlerin ve insanı

71 Abu Rida, *Rasûl al-Kindî al-Falsafyya*, Mısır, 1950, s.172-173.

72 A.g.e., s.97.

iyiye götüren bütün şeylerin bilgisi girmektedir. Peygamberlerin Tanrı'dan insanlara getirmiş oldukları tebliğlerin konusu da bunlardan başka bir şey değildir. Kindî bu görüşünü de yine bu risâlede şu sözleri ile açıkça ortaya koymaktadır: "Şeylerin hakikatlerinin bilgisi içinde [yani felsefede de], tanrısallığın (al-rububiyya), Tanrı'nın birliğinin (al-vahdaniyya), erdemliliğin, faydalı olan her şeyin ve onlara ulaşmanın, zararlı olan her şeyden kaçınmanın bilgisi (de) vardır. Bütün bunların bilgisi ise, doğru peygamberlerin (al-rusûl al-sâdika) Tanrı'dan getirmiş oldukları şeylerin ta kendisidir. Çünkü onlar Tanrı'dan, O'nun tanrısallığını ikrara, kabul ettiği erdemli fiillerin lüzumuna, bu işlerin karşısı olan kötü fiillerden kaçınmanın (gerekliliğine) davetten başka bir şey getirmemişlerdir."⁷³

O halde Kindî'ye göre felsefenin ulaşmak istediği şeyler, yani hakikatlerin bilgisi ve doğru eylem, peygamberlerin getirmiş oldukları tebliğlerle bir konu ve amaç benzerliğine, hatta birliğine sahiptir; peygamberlerin tebliğleri, yani vahiyler, Tanrı'nın tanrısallığı, birliği, erdemliliğin ne olduğu, kötü eylemlerden niçin kaçınılması gerektiği vb. üzerine teorik hakikatler ve pratik emirler içermektedirler. Öte yandan felsefenin kendisi de bu teorik hakikatleri konu olarak almaktadır ve insanları onlara uygun davranışlarda bulunmaya çağırmaktadır.

Buna paralel olarak Kindî o görüştedir ki bütün peygamberler gibi Muhammed'in getirmiş olduğu tebliğ, yani İslâm vahyi de akılla kavranılabilir bir niteliktedir. Onun bu görüşünü de hocası olduğu Mu'tasım'ın oğlu Ahmed için yazmış olduğu ve Kur'an'ın "Bitkiler ve ağaçlar O'nun önünde secde ederler"⁷⁴ âyetinin felsefi yorumuna girdiği "En Dış Kürenin (al-cirm al-aksa) Tanrı'ya Secde Etmesi ve O'na İtaat Etmesinin Açıklanması" adlı diğer bir risâlesinde açıkça öne sürdüğünü görmekteyiz: "Hayatım hakkı için Muhammed'in (Tanrı'nın selamı üzerine olsun) doğru sözü ve Tanrı'dan getirmiş olduğu şeylerin bütünü, aklın ölçüleri (al-makâyis al-'akliyya) ile soruşturup anla-

⁷³ A.g.e., s.104.

⁷⁴ Kur'an-ı Kerim, LV-6.

şılabilir. Bu ölçüleri, ancak akli inkâr eden, bilgisizliği savunan cahil kimseler reddederler.”⁷⁵

O halde Kindî, hem peygamberlerin vahiy yolu ile Tanrı'dan edinmiş oldukları haberlerin felsefenin ilgi alanı içinde olduğunu, hem de bu haberlerin içermiş oldukları hakikatlerin aklın ölçüleri ile bilgilerine erişilmesi mümkün bir özellikte olduğunu düşünmektedir.

Bununla birlikte Kindî, felsefî bilgi ve peygamberlerin bilgisi arasında kazanılmaları ve başka bazı özellikleri bakımından bir ayrım yapmaktadır; birinci konuyu o, “Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı ve Felsefe Öğreniminde Kendilerine Muhtaç Olunan Şeyler” adlı risâlesinde ele almaktadır. Ona göre felsefî bilimler veya insanî bilimler (al-’ilm al-insânî), ancak bu bilimlerde bilgi sahibi olmak isteyen kimse-lerin irâdî kararları ile bilme cylemine yönelmeleri ve araştırmaya girişmeleri ile gerçekleşirler. Ayrıca bu bilimlerde başarıya erişmek için uzun bir zaman boyunca matematikte ve mantıkta hazırlanmış olmak, pişmek gerekir (Platon için olduğu gibi Kindî’ye göre de matematik bilmeyenin felsefede başarıya erişmesi mümkün değildir). Oysa peygamberlerin bilgileri bundan tamamen farklıdır. Bu bilgi (al-’ilm al-ilâhî) Tanrı’nın peygamberlerine tahsis etmiş olduğu özel bir bilgidir ve tamamen onlara hâstır. Bu bilgide diğer felsefî veya insanî bilgide şart olan hiçbir şey yoktur. Bu bilgi, Tanrı’nın irâdesi ile herhangi bir zaman kaydı, matematik veya mantıkta herhangi bir ön hazırlık gerektirmeksizin, kendisine verilen kişinin istek ve yönelimi şartına da tâbi olmaksızın, doğrudan doğruya peygamberlerin ruhlarında yaratılır ve onlar bunu böylece kazanırlar.⁷⁶

Öte yandan bu bilgi, bazı özellikleri bakımından felsefî-insanî bilgiden farklıdır. Bu, onun felsefî bilgilere göre olağanüstü özlüğünden (al-i’câz), daha açık seçikliğinden (abyan) ve konusunu tüketici bir tarzda kapsayıcılığından ileri gelir. Öyle ki hiçbir insanî ifade, tam olarak bu bilginin içeriğini kapsayamaz. Kindî peygamberlik bilgisinin bu

75 *Rasâ’il al-Kindî*, s.244.

76 *A.g.e.*, s.372-373.

özelliklerine bir örnek olarak Kur'an'dan bir pasaj zikreder; burada Peygamber'e dinsizler tarafından sorulan "Bir defa yok olduktan sonra kemikleri yeniden kim canlandırabilir?" sorusuna, Tanrı tarafından şu cevap verilmektedir: "Söyle onlara, onları ilk olarak kim varlığa getirdi ise o canlandıracaktır. O, her şeyi bilendir."⁷⁷ Kindî işte bu sözlerde gerek açık seçikliği, gerekse vecizliği ve somutluğu bakımından insan aklının en ince akli yürütmeler sonucu bulabileceği herhangi bir akli ispattan daha başarılı, daha mükemmel bir ispat bulmaktadır. Çünkü ona göre bu cevapta, "daha önce var edilmiş olduklarına göre onların tekrardan var edilmeleri mümkündür" gibi gayet açık seçik, gayet veciz, kuvvetli bir delil mevcuttur.⁷⁸

Kindî felsefî düşüncenin sonuçları ile Peygamber'in vahyi arasında varlığını kabul ettiği tam bir uyum olduğu görüşünü, bazı uygulamalarla pratik olarak göstermek, ispat etmek de ister. Nitekim onda Kur'an'ın bazı âyetlerinin ilk felsefî yorumlama örneklerine rastlıyoruz. Yukarıda da zikrettiğimiz "En Dış Kürenin Tanrı'ya Secde Etmesi ve O'na İtaat Etmesinin Açıklanması" adlı risâlesinde Kur'an'daki "Bitkiler ve ağaçlar O'nun önünde secde ederler" âyetinin felsefî açıklamasına girerek burada "secde etmek"ten (al-sucûd) kastın, namaz kılma olayındaki teknik anlamı olmayıp "Tanrı'ya itaat etmek" olduğunu söyler ve buradan hareket ederek gök cisimlerine geçer. Onların doğaları ve mahiyetlerini araştırır. Sonunda onların da dünya üzerindeki hayatın devamının fail nedenleri olarak Tanrı'nın iradesine itaat etmekte oldukları ortaya çıkar.⁷⁹

Yine bu bağlamda olmak üzere Kindî, evrenin Tanrı iradesiyle, zaman içinde ve yoktan yaratılmış olduğu yönündeki Ehli Sünnet görüşünü felsefî deliller ile ispat etmeye çalışır. Bunun için önce o, Aristoteles'in bilfiil sonsuzun mümkün olmadığı tezinden hareket ederek zamanın ezeli olmadığını göstermeye çalışır.⁸⁰ Daha sonra "fiil" kav-

⁷⁷ Kur'an-ı Kerim, XXXVI-78, 79.

⁷⁸ Rasâ'il al-Kindî, s.373-374.

⁷⁹ A.g.e., s.245-261.

⁸⁰ A.g.e., s.122, 197.

ramını tahlil ederek evrenin Tanrı tarafından yoktan var edilmiş olduğunu açıklamaya girişir. Ona göre, daha sonra Gazâlî'nin de savuna-
cağı üzere, "hakikî fiil", bir şeyi yoktan var etmek, yani "yaratım"dır (al-ibdâ'). Bu fiil sadece Tanrı'ya mahsustur ve Tanrı "hakikî fail" olarak evrenin yaratıcı nedenidir. Tanrı'nın bu yoktan var etme anlamında hakikî fiilinin ürünü olan bütün geri kalan varlıkların birbirleri üzerine olan etkileri ise sadece mecazî olarak birer fiil ve bu varlıkların kendileri de sadece mecazî olarak fail diye adlandırılabilirler. Bu varlıklar içinde birincisi, Tanrı'nın fiiline maruz kalması bakımından "munfail", kendisinden sonra gelen üzerinde müessir olması bakımından ise mecazî olarak "fail"dir. Bu durum geri kalan varlıklarla ilgili olarak böylece devam edip gider. O halde Tanrı, bütün evrenin biricik hakikî faili, evrendeki diğer varlıklar ise birbirleri üzerine tesirde bulunmaları bakımından ancak mecazî olarak faildirler.⁸¹ Ancak Tanrı'nın bu yaratımı, ilk "munfail"den sonra nasıl bir hiyerarşi takip ederek evreni oluşturmaktadır? Bu konuyu Kindî'nin kendisinin ele almış olduğunu söylediği risâlesi henüz bulunmadığı için söyleyebileceğimiz bir şey yoktur. Badawî'nin işaret ettiği gibi bu risâle bulunacak olursa, belki, daha sonra Fârâbî'nin ortaya atacağı "südür" teorisinin bir ilk taslağını Kindî'de bulmak mümkün olacaktır.⁸²

Her halükârda demek ki Kindî'ye göre Tanrı evrenin yoktan var edici gerçek faili, gerçek nedenidir. Bununla birlikte bu, Kindî'nin, daha sonra Eş'arî Kelâmının benimseyeceği gibi ikinci dereceden faille-
rin, ikinci dereceden nedenlerin etkilerini hafife alacağı anlamına gelmemektedir. Nitekim onun "Oluş ve Yokoluşun Yakın Fail Nedenlerinin Açıklanması" adlı risâlesinde, bu ikinci dereceden veya dolaylı nedenlerin anlamı ve işlevi üzerinde durduğunu, bunların tanrısal hikmette uygun olarak eserlerini belirlemekteki etki ve güçlerini kabul ettiğini görüyoruz. Ona göre ay altı âlemindeki oluş ve yok oluşun yakın fail nedenleri, göksel cisimlerdir. Güneşin, ayın, diğer gezegenlerin dün-

81 A.g.e., s.162, 182-184.

82 Badawî, *Histoire*, c.II, s.418.

yaya yaklaşma ve uzaklaşmaları, dünyadaki varlıkların ve olayların ortaya çıkmasını belirleyen yakın nedenlerdir. Bundan ötürü bu dünyada olup biten olaylar arasında gök cisimlerinin sözü edilen nedenselliklerinin sonucu olarak, sıkı bir determinizm hüküm sürmektedir. Bu göksel hareketlerin izlenmesi ve onların dünya üzerindeki olaylar üzerine etkilerinin bilinmesi durumunda gelecekle ilgili tahminler yapmak, öndeyilerde bulunmak, yani astroloji mümkündür. Nitekim bu görüşlerinin sonucu olarak Kindî'nin astrolojinin gerçek bir bilim olduğuna inandığını görüyoruz.⁸³

Kindî'nin psikolojisi de, içerisinde Aristotelesçi unsurlar içermekle birlikte, insan ruhunun niteliği üzerindeki görüşü itibariyle Platoncu veya Yeni-Platoncudur. Ruh, Kindî'ye göre, daha sonraları İbni Sina'nın da söyleyeceği gibi, özü itibariyle tinsel ve ölümsüz bir tözdür. Ruh, bedene karşıttır ve bedende zorla bulunmaktadır. Bundan dolayı ölümden, yani bedenden ayrıldıktan sonra kendi özünü gerçekleştirecek, gerçek yerine, yani tanrısallığa, tanrısallığa en yakın olan en dış küreye gidecektir. Burada da en küçüğünden en büyüğüne kadar her şeyin hakikati kendisine açılacaktır.⁸⁴

Kindî'nin bizi burada ilgilendiren bir de "rüya teorisi" vardır. Bu teoride o kısmen Aristoteles'ten hareket etmekle birlikte onun düşüncesine aykırı olduğunu diyebileceğimiz birtakım sonuçlara varmaktadır; çünkü Aristoteles'in tersine olarak rüyalar aracılığı ile kehanette bulunmanın imkânını savunmaktadır.⁸⁵ Kindî, ruhta duyum ve hayal gücü yetileri arasında bir ayırım yapmaktadır. Buna göre duyularımız bize düş dünyadaki duyusal formları, maddî dayanakları ile birlikte vermektedirler. Hayal gücü yetisi veya kuvveti ise (al-kuvva al-muşavvira) bu formları duyusal dayanaklarından bağımsız olarak idrâk etmemizi sağlar. Bu, hayal gücü yetisi, sonuçlarını gerek uyanıkken (ama düşüncemizi duyusal nesnelerden çevirerek kendi üzerimizde yo-

⁸³ *Rasâ'id al-Kindî*, s.214-239.

⁸⁴ *A.g.e.*, s.272-280.

⁸⁵ Aristoteles'in rüyalar aracılığı ile kehanette bulunmanın mümkün olup olmadığı hakkındaki görüşleri için bkz. Badawi, *History*, c.II, s.453-454.

ğunlaştırdığımızda) gerekse uykuda gösterir. Uykuda iken onun etkinliği daha kuvvetlidir; çünkü bu esnada o, duyuşsal nesnelerin etkisine uyanık halde olduğundakinden çok daha az marûzdur. Bu hayal gücü yetisi dış duyuşsal nesnelerin etkisinden kurtulduğu zaman veya kurtulduğu ölçüde, gerçekte dış dünyada nesnelerin kendisinde mevcut olmayan birtakım hayalleri teşkil etmeye muktedir olduğu gibi (mesela boynuzlu bir adam veya konuşan bir hayvan), gelecekte meydana gelecek olayları önceden görebilmek gibi bir güce de erişebilir, yani kehanetlerde bulunabilir. Bunun nedeni, Platon'un söylediği gibi, ruhun, özü itibarıyla bütün duyuşsalları ve akılsalları ("ma'kûller") içinde bulunduran bir töz olmasıdır, yani onun doğası gereği bunlara sahip olmasıdır. İşte bundan ötürü o, dış uyarıcıların etkisinden kurtulduğunda, kendi özüne döndüğünde, her şeyi, bu arada gelecekte meydana gelecek olayları da bilebilir.⁸⁶

Öyle anlaşılmaktadır ki Fârâbî, Kindî'nin hayal gücü yetisine tanıdığı bu imkândan, onun çıkarmayı düşünmediği başka bir sonucu, kendi peygamberlik teorisini çıkaracaktır. Peygamberliğin Tanrı tarafından peygamberlere bir tanrısal bağış olarak bahşedilmiş olan bu hayal gücü yetisinin olağanüstü bir biçimde geliştirilmesi olayının bir sonucu olduğunu söyleyecektir.

Fârâbî

Yukarıda bütün Müslüman filozoflarının ta başlangıçtan itibaren bütün gerçek bilginlerin, filozofların üzerinde uyuşmak durumunda oldukları bir ve aynı "gerçek felsefe" olduğu ve bu felsefenin bulgularıyla İslâm öğretisi arasında, her ikisi de bir ve aynı hakikatin kesin doğru ifadeleri oldukları için, tam bir uyum olduğu görüşünü benimsediklerini söyledik. Bu iki görüşün en iyi bir biçimde ortaya konmaları ve savunulmalarını da Fârâbî'de bulmuş olduklarını belirttik. Şimdi Fârâbî'nin bu iki görüşü nasıl ortaya koyduğunu ve onlardan çıkardığı sonuçları görelim:

⁸⁶ *Rasâ'il al-Kindî*, s.294-311.

Yunan-Roma dünyasında ta Plotinos'tan itibaren daha önceki bazı Yunan felsefe okullarını ve bunların temsilcilerini birbirlerine yakınlaştırarak uzlaştırmak, özellikle Aristoteles ile Platon'u birbirleriyle telif etmek yönünde yoğun bir çabanın varlığına rastlandığına işaret ettik. Kindî'nin ele aldığımız görüşlerinde Aristotelesçi ve Platoncu unsurların bir arada olduğuna dikkati çektik. Bununla birlikte İslâm dünyasında Aristoteles ile Platon'un temelde bir ve aynı öğretiyi ileri sürmüş olduklarını bilinçli bir şekilde savunan ve bunu göstermek için bir eser kaleme alan ilk kişi, Fârâbî'dir. Fârâbî, Yeni-Platoncu okulun gerçekleştirmek ister görüldüğü Aristoteles'i Platon'a yaklaştırmak, onunla uzlaştırmak eğilim ve çabaları ile yetinmeyerek, bundan daha ileri giderek, onların hemen her konuda "aynı" görüşleri ileri sürmüş olduklarını, yani öğretilerinin "bir"liğini ve "özdeş"liğini savunmaya yönelmiştir.⁸⁷

Bu görüşünü ispat etmek için yazmış olduğu *Aristoteles ve İlahî Platon'un Felsefelerinin Birliği*⁸⁸ adlı eserinde Fârâbî, bu iki filozof hakkında varlığı ileri sürülen belli başlı anlaşmazlık noktalarını ele alır ve bu noktalarda onlar arasında herhangi bir ciddi veya önemli ayrılık, uzlaşmazlık olmadığını göstermeye çalışır. Bu noktalardan biri, onların sürmüş oldukları hayat tarzlarının birbirinden farklı olması ile ilgilidir. Bir diğeri, onların eserlerini kaleme alışlarındaki, düşüncelerini ifade edişlerindeki "üslûp" farklılığı ile ilgilidir. Nihayet en önemlisi, onların öğretilerinde ortaya atmış oldukları çeşitli tezlerinin birbirlerinden farklı görünmesi ile ilgilidir.

Fârâbî bütün bu noktalarda onlar arasında herhangi bir ciddi ayrılığın, görüş farklılığının olmadığına kanidir. Onların sürmüş oldukları hayat tarzlarının birbirinden farklı olduğu, Platon'un toplumsal hayattan elini eteğini çekerek münzevî bir hayatı tercih etmiş olduğu, buna karşılık Aristoteles'in bu dünyadaki hayata daha fazla sarılmış olduğu, evlendiği, çocuk sahibi olduğu, İskender'in danışmanlığını yaparak siyasî hayatta görevler aldığı vb. doğrudur. Ama

⁸⁷ Madkour, *la Place*, s.13.

⁸⁸ *Kitâb al-Cam' Bayna Ra'yay al-Hakimayn al-İlahî va Aristutâlîs*, Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen, Herausgegeben von F. Dieterici, Leiden, 1890. E. J. Brill, s.1-34.

bunlar, Fârâbî'ye göre, onların hayat anlayışları arasında temel bir farklılığın varolmuş olduğunu göstermemektedir: Platon'un kendisi toplumsal hayatın iyileştirilmesi için eserler yazmıştır. Ama insanın ilk ve en önemli işinin kendi ruhunu mükemmelleştirmesi olduğunu düşündüğünden ve bunu gerçekleştirmek istediğinden, diğer işleri yapmasına fırsat ve zamanı kalmamıştır. Aristoteles'in ise fizik gücü daha fazla olduğundan, hem bu birinciye gerçekleştirebilmiş, hem de dünya işlerine ayıracak zaman ve imkânı bulmuştur.⁸⁹

Sonra Platon'un eserlerinde düşüncelerini ifade ederken onları ancak konuya aşina olanların anlayabileceği, diğerlerinin ise anlamalarını güçleştiren, hatta imkânsızlaştıran bir yazış tarzı benimsediği, buna karşılık Aristoteles'in daha didaktik, daha doğrudan, daha açık, daha popüler bir üslupla eserlerini kaleme almış olduğu söylenmektedir. Fârâbî'ye göre bu da doğru değildir; Aristoteles'in eserleri incelendiğinde onun da bazen bilinçli olarak düşüncelerini, ancak layık olanların onları anlayabilmelerini sağlayacak şekilde karanlıklaştırdığı, birtakım semboller vb. kullandığı görülmektedir.⁹⁰

Sonra bütün bunlardan daha önemli olarak Platon ve Aristoteles'in eserlerinde geliştirdikleri öğretilerinin çeşitli tezleri ile ilgili olarak birbirinden farklı, hatta birbirine zıt bazı görüşler ileri sürmüş oldukları iddia edilmektedir. Bu iddialara göre mesela Platon evrenin zamanda yaratılmış olduğunu ileri sürmüştür; oysa Aristoteles onun ezelî olduğunu söylemektedir.⁹¹ Bir diğer iddiaya göre Platon asıl varolan şeylerin, yani tözlerin "tümel"ler olduğunu söylemiştir; oysa Aristoteles onların "birey"ler olduğunu söylemektedir.⁹² Bir diğer iddiaya göre, Platon tanımın bölmelerle oluştuğunu söylediği halde, Aristoteles onun cinsle özel ayırımın birleştirilmesi sonucunda elde edildiğini söylemiştir.⁹³ Bilginin kazanılması konusunda da bu iki filozofun ayrı gö-

⁸⁹ A.g.e., s.4-5.

⁹⁰ A.g.e., s.5-7.

⁹¹ A.g.e., s.22.

⁹² A.g.e., s.7.

⁹³ A.g.e., s.8.

rüşleri savundukları ileri sürülmüştür. Buna göre Platon bilginin bir “hatırlama” olduğunu savunmuş, buna karşılık Aristoteles onun “kazanıldığı”nı söylemiştir.⁹⁴ Yine bu iddiada olanlara göre, bir başka tartışma Platon’un İdeaları etrafında çıkmıştır. Platon varlıkların tanrısal âlemde İdeaları olduğunu, bunların ezeli-ebedî olduklarını söylemiştir; oysa Aristoteles buna karşı çıkarak böyle İdealar olmadığını ileri sürmüştür.⁹⁵ Nihayet bazıları ne Platon’un ne de Aristoteles’in gelecek bir hayata inanmadıklarını ileri sürmektedirler.⁹⁶

Fârâbî’ye göre bu iddiaların hiçbiri doğru değildir. Bütün bu sözü edilen noktalarda onların birbirinden farklı görüşler ileri sürmüş oldukları tezi geçersizdir.⁹⁷ Bu görüşünü ispat etmek için Fârâbî son derecede ince bazı teknikler kullanır. Bazen bu sözü edilen aykırılıkların, Platon ve Aristoteles’in sözü edilen görüşlerini ileri sürerlerken aynı bir konuya farklı görüş açılarından yaklaşmalarının bir sonucu olduğunu söyler.⁹⁸ Bazen onları, onların içlerinde ifade edildikleri bütünün, bağlamın farklı olması ile açıklayarak telif etmeye çalışır.⁹⁹ Bazen bu görüşlerden birini diğeri lehine te’vil ederek aralarındaki farklılıkları ortadan kaldırmaya çalışır. Nihayet bütün bu uzlaştırma tekniklerinin mümkün olmadığı durumda yardımına *Aristoteles’in Teolojisi* yetiştir.¹⁰⁰ Bu eserin gerçekte Aristoteles’in olmadığını, ama ona izafe edildiğini söylemiştik. İşte Platon’la Aristoteles’in öğretilerinin birbirleriyle kesin olarak uyumadıkları görülen bazı noktalarda Fârâbî, bu esere başvurarak Platon’u Aristoteles’le, yani gerçekte Yeni-Platonculukla, Plotinos’la, dolayısıyla Platon’un kendisi ile telif etmeye çalışır. Bu çabaları sonucunda bütün bu noktalarda Platon ve Aristoteles’in aynı

94 A.g.e., s.19-20.

95 A.g.e., s.28.

96 A.g.e., s.32.

97 A.g.e.’de sırasıyla bkz. s.22-25, 9.12, 20-22, 27-31, 32-33.

98 A.g.e.’de tanımın, bölme ile mi yoksa terkipte mi ekde edildiği sorununun tartışıldığı kısım s.9-10.

99 A.g.e.’de, bireysel varlıkların mı, yoksa küllilerin mi rüzler olduğu sorununun tartışıldığı kısım, s.7-8.

100 A.g.e.’de, evrenin ezeli mi yoksa zamanda mı varlığa gelmiş olduğu (s.23, 24, 25) ve Platon’un ideaları’nın tartışıldığı kısımlar (s.28).

şeyleri ileri sürmüş olduklarını ispat ettiğini düşünür. Sonuç olarak Fârâbî için Platon ve Aristoteles, felsefenin yaratıcısıdır. Onun ilkelelerini tesis eden, disiplinlerini kuran onlardır. Felsefenin ister küçük, ister büyük bütün sorunlarında ve kısımlarında onlar otoritelidir.¹⁰¹ Onların gerek yaşayışlarında, üsluplarında, gerekse öğretilerinin hemen bütün noktalarında birbirlerinden farklı olmadıkları ortaya çıkmıştır. Felsefenin kurucuları ve geliştiricileri olan bu iki büyük filozofun bütün bu konularda gösterdikleri benzerlik ve birlik, bütün filozofların üzerinde uyuşmaları gereken doğru ve gerçek tek bir felsefe olduğunu, olması gerektiğini göstermektedir.

Fârâbî'nin ikinci önemli temel fikrinin bu, "varlığın kesin, ispatlayıcı bilgisi" olan felsefenin, varlık hakkında bir başka doğru ifade olan Vahiy ile tam bir uyum, özdeşlik içinde olduğu fikri olduğunu söyledik. Fârâbî'nin bu fikrini de en mükemmel bir biçimde siyaset teorisinde ve bunun içinde peygamberliğin açıklanmasına ayırdığı bölümde ortaya koyduğunu görmekteyiz. Bunu ortaya koymak için Fârâbî'nin siyaset teorisini ana hatları ile görmemiz gerekmektedir.

Aristoteles'in *Politika*'sının Arapçaya çevrilmemiş olduğunu, bundan ötürü İslâm'da felâsifenin siyaset teorilerinin temelde Platoncu bir özellik gösterdiğini daha önce söylemiştik. İşte bu siyaset geleneğini başlatan Fârâbî'dir. O, Platon'un toplum ve devlet üzerindeki görüşlerinden hareket ederek geliştirmiş olduğu siyaset felsefesi ile daha sonraki diğer Müslüman filozoflarının da benimseyeceği bir siyaset felsefesi geleneğinin temellerini atmıştır.

Fârâbî'nin bize kalan eserlerinde, Platon ve Aristoteles gibi ahlâk ile siyaset arasında bir ayırım yapmadığını görüyoruz. Yani o ahlâk sorununu siyaset sorunundan bağımsız olarak ele almaya gitmemektedir. Bunun nedeninin, onun, insanın ahlâklılığının ancak bir toplum içinde yaşaması sonucu ortaya çıktığı, ondan bağımsız olarak insanın ahlâklılığından söz edilemeyeceği görüşü olması muhtemeldir.¹⁰² Top-

¹⁰¹ A.g.e., s.1.

¹⁰² Badawî, *Histoire*, c.II, s.255.

lumsal-siyasî düzeni ve bunun sorunlarını kendisine konu olarak alan bilim, Fârâbî'ye göre "siyaset bilimi"dir (al-'ilm al-madanî). Bu bilimin amacı insanın kendileri ile mükemmelliğe erişecekleri veya yardımları ile onu elde edecekleri şeylerin araştırılmasıdır. Bu şeyler ise iyilikler, erdemler, iyi eylemlerdir.¹⁰³

İnsanların bu iyilikler, erdemler ve iyi eylemler aracılığı ile erişmek istedikleri şey, yani insanî mükemmellik, aynı zamanda onların elde etmek istedikleri "mutluluk"un aynıdır.¹⁰⁴ O halde siyaset biliminin konusu her şeyden önce insanların eylemlerinin ve irâdî davranışlarının kendisine yönelmiş olduğu bu "mükemmellik" ve "mutluluk"un ne olduğunu araştırmak, bu mükemmellik ve mutluluğa insanı eristirecek yolları göstermek, buna aykırı olan şeylerden onun kaçınmasını sağlayacak öğütleri vermektir.

Fârâbî'ye göre insan, ancak toplum sayesinde bu sözü edilen mükemmellik ve mutluluğa erişebilir. Yalnız başına insanın bunları elde etmesi mümkün değildir. Toplumun varlık nedeni budur. Yine Fârâbî'ye göre insanların ve toplumların çoğu, insanın mutluluk ve mükemmelliğinin neden ibaret olduğunun farkında değildir. Onlar bunların farkında ve bilgisinde olmadıkları için "mutluluk" vereceği zannedilen, ama gerçekte öyle olmayan birtakım şeylerin, mesela zenginliğin, şeref ve şöhretin, gücün, yemek, içmek, cinsel zevkler gibi şeylerin peşinden koşarlar. Bu peşinden koştukları şeyler üzerine dayanan birtakım eksik, bozuk, kötü toplum düzenleri kurarlar.¹⁰⁵ Buna karşılık kurulması gereken, kurulduğu takdirde insanlara gerçekte ulaşmak istedikleri bu mutluluk ve mükemmelliği sağlayacak olan "ideal bir toplum" (al-madina al-fâzıla) mevcuttur.

Fârâbî bütün ilgisini bu "ideal toplum" üzerine yoğunlaştırır. Aşağı yukarı Platon'un *Devlet*'inde tasvir ettiği toplum düzenine ben-

103 Fârâbî, *İhsâ' al-'Ulûm*, Osman Amin neşri, Kahire, tarihsiz, Dar al-Fikr al-'Arabî, s.102.

104 A.g.e., s.102-103; ayrıca bkz. Al-Fârâbî, *Kitâb Arâ' Ahl al-Madina al-Fâzıla*, A. Nader neşri, Beyrut, 1959, al-Matba'a al-Kasûlikiyya, s.96-98.

105 Bu eksik, kusurlu toplum düzenlerinin cinsleri ve özellikleri için bkz. *Arâ' Ahl al-Madina*, s.109-

zeyen bu toplum düzeninin nasıl olması gerektiğini açıklamaya çalışır. Bu ideal toplumun kurulmasında ve yürütülmesinde, insanın sözü edilen mutluluk ve mükemmelliğinin neden ibaret olduğunu bilecek ve toplumu bu bilgiye uygun olarak yönetecek olan birine, yönetici veya yöneticilere ihtiyaç vardır. Fârâbî, siyaset teorisinin büyük bir kısmını bu yöneticinin tasvirine ayırır. Bu yönetici, doğuştan getireceği birtakım üstün doğal özellikleri yanında,¹⁰⁶ bu toplumu ideal olarak yönetebilmek için kazanılmış olan bazı vasıflara da sahip olmak zorundadır.¹⁰⁷ Bu ikinciler arasında yer almak üzere, her şeyden önce ve önemli olarak bu yöneticinin insanın bu dünyadaki varlığının anlamını, kendisi için erişilmesi mümkün ve doğal amacı olan mükemmelliğin ne olduğunu, elde etmek istediği, peşinden koştuğu mutluluğun neden ibaret olduğunu bilmesi gerekir. Bütün bunları kim bilebilir? Platon'un *Devlet*'te biraz çekinerek ileri sürmüş olduğu ana fikrini takip ederek Fârâbî, bu soruya kesin bir dille şu cevabı verir: Filozof.

Bu sözü edilen ideal toplumun gerçekleşmesi için başında filozofun olması gerekir. Filozoflar yönetici veya yöneticiler filozof olmadıkça böyle bir toplumun gerçekleştirilmesi mümkün değildir. Başta böyle bir filozof olmadıkça da insanların gerçekleştirecekleri bütün toplumsal-siyasî düzenler eksik, kusurlu ve çöküşe maruz kalmaya mahkûmdur.¹⁰⁸

Fârâbî'ye göre filozof, insan varlığının anlamı, insanî mükemmellik ve mutluluğun ne olduğu hakkındaki bu bilgiyi, göksel Akıllar'ın sonuncusu olan Faal Akıl'la temasa gelmesi ve onun tarafından aydınlatılması sonucunda elde eder. Filozof, düşünme erdemi (al-fazıla al-fikriyya) sayesinde "Kazanılmış Akıl" (al-'akl al-mustafâd) seviyesinde bu Faal Akıl ile birleştiğinde, ondan varlıkla ilgili her türlü hakikati öğrendiği, bütün "akılsallar"ı kavradığı gibi insanlar için en iyi, en faydalının ne olduğunu, insanî mükemmelliğin ve mutluluğun ne-

¹⁰⁶ Fârâbî'nin yöneticisinin bu üstün tabii özelliklerinin tasviri için bkz. a.g.e., s.105-107.

¹⁰⁷ Fârâbî'nin yöneticisinin bu kazanılmış vasıfları için bkz. a.g.e., s.107-109.

¹⁰⁸ A.g.e. s.108.

den ibaret olduğunu öğrenir. Böylece ideal toplum için gerekli kanunları vaz eder ve onlar etrafında bu toplumu yönetir.¹⁰⁹

Ancak Fârâbî'ye göre bu Faal Akıl ile birleşme, ondan varlıkların hakikatleri ile ilgili her türlü teorik bilgiyi ve bunlara uygun olarak her türlü pratik erdemlerin kurallarını alma imkân ve gücüne sahip olanlar yalnız filozoflar değildir. İnsanlar arasında olağanüstü yetilere sahip bir başka grup da bu Faal Akıl'la birleşmek imkânına sahiptir. Bunlar peygamberler grubudur.

İşte burada Fârâbî kısmen Aristoteles kaynaklı, kısmen Plotinos tarafından ileri sürülmüş olan, İslâm dünyasında Kindî'nin ilk taslağını yaptığı bir öğretiden hareket ederek bütünü itibariyle büyük ölçüde orijinal olan tanınmış peygamberlik teorisini ortaya atar. Daha önce temas ettiğimiz gibi Kindî, "rüyalar teorisi"nde hayal gücü yetisi olarak adlandırdığı ruhun bir yetisi sayesinde insanın gerek uyanık, gerek uykuda iken kendi özüne döndüğünde gelecekteki olayları önceden görebileceği, kehanette bulunabileceği görüşünü ortaya atmıştı. İşte Fârâbî'nin de bu hayal gücü yetisinden hareket ederek peygamberliğin felsefi bir açıklamasına gitmek istediğini görüyoruz. Fârâbî, bu hayalgücü yetisine tanıdığı birçok işlev ve yetenek içerisinde en son olarak, olağanüstü bir şekilde geliştiği takdirde onun Faal Akıl'la birleşebilmesi yeteneğini kabul eder. Bu birleşme Fârâbî için gerek uykuda gerek uyanıkken olabilir. Uyku esnasında Faal Akıl ile bu yetenek sayesinde birleşmesi sonucunda ortaya peygamberliğin bir parçası olduğu tespit edilen "doğru rüyalar" çıkar. Uyanıkken bu birleşme gerçekleştiğinde ise asıl peygamberliğin kendisi ortaya çıkar. O halde peygamberlik, olağanüstü ölçüde gelişmiş olan bir hayal gücü aracılığı ile Faal Akıl'la temasa gelmek demektir. Vahiy ise böyle bir temasin sonucu olarak ortaya çıkan şeydir.¹¹⁰

Bu teori üzerinde biraz duralım: Bu teorinin en önemli bir özelliği veya anlamı, peygamberlik ve vahiy üzerine dayanan İslâm dininin

¹⁰⁹ A.g.e., s.102-104.

¹¹⁰ A.g.e., s.93-95.

bu temel ilkelerine felsefî bir açıklama getirmek yönündeki önemli başarısıdır. Bir başka deyişle bu teori, Fârâbî'nin kişiliğinde Felâsifenin İslâm'la felsefe arasında çok temel bir noktada bir uzlaştırma, telif sağlama yönündeki çok ciddi bir çabasını temsil etmektedir.¹¹¹ Yukarıda sözünü ettiğimiz, Fârâbî'nin felsefe ile İslâm öğretisinin mahiyetleri ve amaçları bakımından aynı özellikleri taşıdıkları, dolayısı ile birbirleriyle uyum içinde olmaları gerektiği görüşünün çok başarılı bir uygulama örneğini vermektedir. Çünkü burada filozof ve peygamberin aynı kaynaktan hareket eden (Faal Akıl'dan), aynı gerçeği arayan (Faal Akıl'la temasa gelerek "akılsallar" âlemini temaşa etme, ondan teorik ve pratik her türlü hakikati öğrenme), aynı amaç peşinde koşan (bu temaşa sonunda varlıkların hakikatine erişme ve bu bilgiye uygun olarak insanî hayatı düzenleme) kişiler olduğunu görüyoruz. Burada belki Madkour'un da işaret etmiş olduğu gibi Fârâbî'ye sanki filozofu peygamberin üstünde bir yere yerleştirdiği kınama veya itirazı yapılabilir. Çünkü filozof akli sayesinde Faal Akıl'la birleştiği halde peygamber bunu hayal gücü aracılığı ile yapmaktadır. Fârâbî, öte yandan psikolojisinde akla, hayal gücü üzerinde bir yer vermektedir. Dolayısı ile bu bakımdan felsefî bilginin peygambersi bilgidene derece bakımından üstün olduğu söylenebilir.¹¹² Bununla birlikte yine Madkour'un ve Rosenthal'in işaret ettikleri üzere daha büyük bir ihtimalle burada Fârâbî için böyle bir derece farklılığı mevcut değildir veya onun fazla bir önemi yoktur. Netice itibariyle her iki bilgi, ister insan akli, ister hayal gücü söz konusu olsun, her ikisinin de Faal Akıl tarafından aydınlatılmalarından doğmaktadır. Yani onlar gerek kaynakları bakımından gerekse kazanılma tarzları itibariyle birbirlerinden farklı değildirler. Her ikisi de bilen insanın ruhuna Faal Akıl tarafından hakikatin vahyedilmesi, indirilmesi.¹¹³

Şimdi burada yeniden eski konumuza, yani Fârâbî'nin ideal toplumuna veya devletine dönersek, burada filozofla peygamber ara-

¹¹¹ Madkour, *La Place*, s.181.

¹¹² A.g.e., s.195.

¹¹³ A.g.e., s.195-196; E. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge, 1962, s.123.

sında ikinci çok önemli bir ortaklık ortaya çıkmaktadır. Öyle görülmektedir ki Fârâbî, filozofun ideal toplum için vaz etmiş olduğu kanunları ile peygamberlerin getirmiş oldukları şeriatları arasında mahiyet ve amaçları bakımından büyük bir benzerlik, hatta özdeşlik olduğunu düşünmektedir. İbni Haldun'un ileride çok iyi bir şekilde yakalayacağı üzere Fârâbî –ve daha sonra onu takiben İbni Sina, İbni Rüşd–, peygamberlik ve vahyi, daha ziyade toplumsal-siyasî işlevinde anlamaya çalışmakta, peygamberleri birer “kanun koyucu”ya (al-şâri’), onların getirmiş oldukları vahiyleri ise “pratik felsefe”nin karşılığı olacak bir şeyce, ahlâkî-toplumsal-siyasî kanun ve kurallara indirgemek istemektedir. Bu özellik veya görüntüsünde peygamber ve vahiyle, filozof ve onun “ideal toplum”u için vaz ettiği kanunlar birbirleriyle birleşmekte ve adeta birbirlerine dönüşmektedir. Fârâbî İslâm vahyi ile felsefe arasında “ortak yerler” aradığında, doğal olarak, onları felsefe disiplinlerinden mesela bir mantıkta, matematikte, fizikte veya astronomide bulmamaktadır. Onları felsefenin tanrısal şeyleri kendisine konu olarak aldığı gördüğü “ilahiyât”ta ve yine onun “pratik bilimler” (al-ulûm al-‘amaliyya) denilen, ahlâk ve siyaset sorunlarını kendisine konu alan disiplinlerinde bulmaktadır. O halde özellikle bu “pratik bilimler” veya “pratik felsefe”, felsefe ile İslâm arasındaki temel bağlantı noktasını teşkil etmektedir. İşte İbni Haldun da İslâm vahyi ile felsefe arasındaki ilişkiler sorununa eğildiğinde, özel olarak dikkatini bu ortak yerlere, bu bağlantı noktalarına çevirecek, Felâsifenin Fârâbî’den itibaren felsefe ile İslâm vahyi arasındaki uyumu sağlamak üzere “ilâhiyat” ve “pratik felsefe” üzerinden İslâm’a attıkları köprüleri atmaya, çözmeye çalışacaktır.¹¹⁴

Fârâbî’nin ideal toplum üzerine araştırmaları vesilesiyle peygamberlik ve vahyin anlamı ve işlevi üzerinde bu düşünceleri, İbni Sina tarafından izlenecek ve daha da geliştirilerek devam ettirilecektir. İbni Sina bu ana görüşten hareketle peygamberliğin toplumsal-siyasî düzen için zorunluluğunun ispat edilebileceği tezine varacaktır. Fârâ-

114 Aşağıya s.397; 407-408, 410-413’e bkz.

bî'nin bu filozof-peygamber eşitlemesinin diğer bir mantıkî sonucuna ise İbni Rüşt tarafından işaret edilecektir: Bu, Peygamber'den sonra onun doğal varislerinin filozoflar olacağıdır.¹¹⁵

Burada Fârâbî'nin geliştirmiş olduğu büyük sistemin geri kalan unsurları, yani mantığı, Tanrı ve On Akıl teorisi, südür teorisi, kozmolojisi, psikolojisi vb. üzerinde durmayacağız. Yalnız onun felsefî sistemi içinde ortaya attığı bazı temel tezleri, yine İslâm öğretisinin bazı dogmatik görüşleri ile uzlaştırma yönünde bir çabası olduğuna işaret edelim. Daha doğrusu o, ortaya koymuş olduğu şekli ile felsefesinin temel tezlerinin, kavramlarının, bu konular üzerinde İslâm öğretisinin getirmiş olduğu tezler ile bir uyum içinde olduğuna inanmaktadır. Bu temel uyuma bir örnek olarak Fârâbî'nin Tanrı kavramını alalım: Fârâbî'nin Tanrı'sı, Plotinos'un Bir'i ve Aristoteles'in "kendi kendisini temaşa eden salt düşünce" olan Tanrı'sının İslâm'ın Tanrı'sı ile bir sentezidir. Bu Tanrı Aristoteles'in düşündüğü gibi evrenin sadece "ereksel" nedeni değildir; aynı zamanda "fail" nedenidir. Bu Tanrı Plotinos'un hakkında hiçbir sıfatın tasdik edilemeyeceği Bir'i de değildir; hakkında bütün mükemmellik sıfatlarının (bilgi, düşünce, hayat) tasdik edilebildiği bir, basit, ezeli, ebedî vb. bir Tanrı'dır.¹¹⁶

Fârâbî'nin bu Tanrı'nın evreni nasıl yarattığı konusundaki görüşünü ele alırsak, burada da yine onun felsefesi ile İslâm öğretisi arasında bir telif sağlama çabasının önemli bir örneğini görürüz. Ona göre yaratım, Tanrı'nın kendi kendisini temaşa etmesinden çıkan bir taşmadır (fayz, sudür). Bu teoride de Platoncu, Plotinosçu, Aristotelesçi ve İslâmî unsurlar içiçe bulunmaktadır. Çünkü Fârâbî Plotinos'la birlikte yaratımı "südür" a indirgemektedir. Aristoteles'le birlikte madde'nin ezeliğini kabul etmektedir. Ama İslâm'la birlikte bu ezeli olan taşma olayının yine de bir yaratım olayı olduğunu (ezeli yaratım) tasdik etmek istemektedir. Madde Fârâbî'de ezeli olmakla birlikte, Tanrı'dan bağımsız bir varlığa sahip olmamakta, Tanrı'dan çıkmaktadır.¹¹⁷

115 İbni Rüşt, *Tahâfut al-Tahâfut*, s.583.

116 Madkour, *la Place*, s.58-66, 66-72; Badawi, *Histoire*, c.II, 535-538.

117 Madkour, *la Place*, s.73-108; Badawi, *Histoire*, c.II, s.538-545.

İbni Sina

İbni Sina genel olarak felsefesinin hemen hemen bütün önemli tezlerinde, özel olarak da felsefe ile din arası ilişkiler sorununda Fârâbî'nin bir devamı sayılabilir. Gerçekten de onun metafiziği, psikolojisi, toplum ve siyaset felsefesi, Fârâbî'nin açmış olduğu kanallar içerisinde ilerlemekte, özleri itibarıyla bu konular üzerinde Fârâbî'nin ortaya atmış olduğu tezlerin bir tekrarı, geliştirilmesi olmaktadır. Onun Tanrı anlayışı, evrenin Tanrı'dan südür yoluyla çıkış veya Akıllar teorisi vb. hemen hemen tamamen Fârâbicidir.¹¹⁸ Yalnız İbni Sina'nın, Fârâbî'nin tezlerine bazen daha bir açıklık getirmekte, genişletmekte olduğunu, bazen Fârâbî'de karanlık kalan bazı noktaları açıklığa kavuşturmakta olduğunu, nihayet Fârâbîci teolojik-metafizik düşüncenin İslâm öğretisi karşısında içerdiğini düşündüğü bazı mahzurları gözönünde tutarak İslâm dogmatizminin taleplerine daha fazla cevap verir, onunla daha fazla bütünleştirilebilir bir hale sokmak üzere onun üzerinde bazı düzeltmeler yapmaya çalıştığını görüyoruz.

Felsefe ile İslâm vahyi arasındaki ilişkiler sorununda da İbni Sina, yukarıda değindiğimiz gibi, Fârâbîci görüşü devam ettirmektedir. Yani o da Fârâbî tarafından temelleri atılan ve kendisi tarafından devam ettirilen şekli ile felsefenin, İslâm vahyi ile, her ikisi de aynı hakikatleri kendilerine konu olarak almalarından ve aynı amaçları gerçekleştirmeye çalışmalarından ötürü bir uyum, hatta özdeşlik içinde olduğuna inanmaktadır. Nitekim bu görüşüne uygun olarak Fârâbî'nin'ele almadığı veya üzerinde çok az durduğu bazı dinî konuları ele alarak, onların felsefî açıklamalarını yapmaya çalışmaktadır.¹¹⁹ Böylece felsefeyi İslâm'a veya İslâm'ı felsefeye yaklaştırmak yönünde yoğun bir çabanın içine girmektedir. Bununla birlikte İbni Sina'da felsefe ile din arası ilişkiler sorununun İslâm'daki tarihsel gelişiminde daha önce mevcut ol-

¹¹⁸ Madkour, a.g.e., s.64-65, 106-107, 156-161.

¹¹⁹ Mesela Tanrısal İnâyet açıklaması: *Kitâb al-İşârât ve al-Tanbihât*, J. Forget neşri, 1892, Leyde, E. J. Brill, s.185; Kader açıklaması: *Risâla al-Kadar*, M.A.F. Mehren neşri, Leyde, 1899, E. J. Brill, *Traité Mystiques d'Avicenne* içinde, IV. Fascicule, Namazın Mahiyeti üzerine açıklaması: *Risâla fi Mahiyeti al-Salat*, Mehren neşri, Leyde, 1894, E. J. Brill, IV. Fascicule.

mayan veya ancak üstü örtük bir şekilde mevcut olan önemli bir görüş ortaya çıkmakta ve görüşü ile İbni Sina, İbni Rüşd'ü hazırlamaktadır. Bu görüş, aşağıda üzerinde ayrıntılı bir şekilde duracağımız üzere, peygamberlik ve vahiylerin, özleri itibarıyla "halk"a (al-'amma) hitap eden, varlık nedenlerini halkta bulan olaylar veya kurumlar oldukları görüşüdür.

Önce kısaca birinci noktaya, yani İbni Sina'nın Fârâbî'nin teolojik-metafizik sistemini İslâm dogmatığının taleplerine daha fazla cevap verir bir hale getirme çabalarına, bir iki örnek vesilesiyle temas edelim:

Fârâbî'nin Tanrı'sı son derece soyuttur. Bu Tanrı, özü itibarıyla, Aristoteles'in kendi kendisini düşünen ve kendi dışındaki varlıklarla ilgilenmesinin pek yakışık olmayacağı düşünülen Tanrı'sıdır. Bu Tanrı'dan İlk Akıl ve onun vasıtasıyla geri kalan Akıllar ve evren, O'nun bu kendi kendisini temaşa etmesi, düşünmesi sonucu olarak çıkmaktadır. Ama bu Tanrı evrenle pek ilgilenmez görünmektedir.¹²⁰ Tanrı'nın fiilini veya etkenliğini bu, sadece kendi kendisini düşünmesi ile sınırlamak, ileride Gazâlî'nin işaret edeceği üzere, bir bakıma, Tanrı'yı kendi dışında gerçekleşen şeyleri bilmemeye mahkûm etmek gibi mahzurlu bir sonuç doğurmaktadır.¹²¹ Oysa Kur'an evrende olup biten şeylerin en küçüklerinin bile Tanrı'nın bilgisinden kaçmadığını, O'nun yerde ve göklerde, toprağın üstünde ve denizlerin dibinde olan her şeyi bildiğini, bilgisinden habersiz tek bir yaprağın düşmediğini, toprağın derinliklerinde tek bir bitkinin tohum atmadığını söylemektedir.¹²²

Getirmiş olduğu Tanrı anlayışının belli ölçüde bu mahzuru içerdiğini sezen Fârâbî'nin, bu mahzuru bertaraf etmek ve Tanrı'ya evren hakkında bir bilgi imkânı tanımak üzere daha sonra İbni Sina tarafından geliştirilecek bir görüşün bir ilk taslağını yaptığını görüyoruz: Tanrı, kendi kendisini temaşa ettiğinde yüce kudretini görmekte, bura-

120 Madkour, *la Place*, s.58-72; Badawi, *Histoire*, c.II s.530-539.

121 Al-Gazzalî, *Tahâfut al-Tahâfut*, Sulayman Dunya neşri, dördüncü baskı, Mısır, 1966, Dâr-al Ma'arif, s.198-202.

122 *Kur'an-ı Kerim*, VI-69, X-61.

dan eserini ve bütün varlıkları tanımaktadır. Başka deyişle Fârâbî, Tanrı'nın kendi özü hakkındaki bilgisinden, bu bilginin nedeni olduğu başkaları, yani evren hakkındaki bilginin çıkabilir olduğunu söylemektedir.¹²³

İbni Sina işte bu görüşü daha fazla açıklığa kavuşturarak, daha fazla geliştirerek kendi Tanrı bilgisi anlayışını ortaya koymaktadır. İbni Sina'ya göre de Tanrı, evrenin sadece ereksel nedeni değildir, aynı zamanda fail nedenidir. Evren Tanrı'dan, O'nun kendi kendisi hakkındaki sahip olduğu bilgisinden ötürü zorunlu olarak çıkmaktadır. Dolayısı ile, İbni Sina devam etmektedir, Tanrı sadece kendi kendisini bilmekle kalmaz; kendisi hakkında sahip olduğu bilgisinden, bu bilginin eseri olan evrendeki bütün varlıkların ve onlar arasındaki ilişkilerin bilgisi çıkar. Ancak bu bilgi, evrende olup biten bütün tikelleri (al-cuz'ıyyât), bireysel varlıkları (al-şahsiyyât) da kapsar mı? İbni Sina'da burası şüphelidir. O, daha ziyade, Tanrı'nın bu tikelleri ve bireysel varlıkları, genel (külli) görünüşleri altında bilebileceği görüşünü savunur gibidir.¹²⁴ Bundan ötürü bu nokta üzerinde Gazâlî'nin önemli bir eleştirisine muhatap olacaktır.¹²⁵

İbni Sina Fârâbî'nin peygamberlik teorisini de kabul etmekte, ancak onda da daha sonraları dinî açıdan görülecek ve belli bir ölçüde haklı olarak saldırı konusu yapılacak önemli bir mahzuru bertaraf etmek istemektedir. Fârâbî'ye ayırdığımız bölümde kısaca temas ettiğimiz üzere Fârâbî peygamberlik olayını, peygamberin hayal gücü yetisi ile Faal Akıl'la temasa gelmesi olarak açıklamaktadır. Filozof ise bu aynı bilgi kaynağı ile teorik aklı aracılığı ile temas kurmaya muktedir bir insandır. Yine daha önce temas ettiğimiz üzere Fârâbî'ye ve onun psikolojisini benimseyenlere göre hayal gücü yetisi, saf teorik aklın altında olan bir şeydir. Bu durumda filozofun bir anlamda peygamberin

123 Al-Fârâbî, *Fusus al-Hikâm*, Detereci neşri, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen* içinde, s.81.

124 İbni Sina, *İşârât*, s.140, 146, 181, 182-183; İbni Sina'da Tanrı'nın bilgisinin özelliği için, ayrıca bkz. L. Gardet, *La Pensée Religieuse d'Avicenne*, Paris, 1951, J. Vrin, s.71-85.

125 Al-Gazzâlî, *Tahâfut*, s.206-217.

üstüne konulması gibi bir mahzur ortaya çıkmaktadır. İbni Sina böyle bir mahzuru da düzeltmeye çalışıyor görünmektedir. O, peygamberlik bilgisini “Kazanılmış Akıl”ın en yüksek biçimi olan “Kutsal Akıl”a (al-‘akl al-kudsi) izafe etmektedir. Bu Akıl, Fârâbî’nin akıllar sınıflamasında varolmayan yeni bir akıl değildir. “Kazanılmış Akıl”ın veya daha genel olarak insan aklının erişebileceği en yüksek seviyedir. Bu seviyeye yükselebilen insan aklı, bu durumda “akılsal Formlar”ı alıp yansıtabilecek mükemmel bir ayna vazifesi görmekte ve bütün tanrısal gerçekleri bilmektedir. İşte peygamberler, insanlar arasında bu seviyeye yükselebilen çok nadir insanlardan bir gruptur.¹²⁶

Sonra yine İbni Sina, peygamberlik teorisinde Fârâbî’den farklı olarak bu seviyeye kadar yükselmiş insan aklının veya peygamberlerin sadece Faal Akıl ile temasa gelmekle kalmayıp, onun yukarısında ve üstünde olan diğer “Maddeden Bağımsız Akıllar” ile, nihayet en yukarıda olan Tanrı’nın ilk eseri “İlk Akıl”la veya “Bütünün Akıl”ı ile (al-‘akl al-kullî veya ‘akl al-kull) de temasa geçebileceğini kaydetmektedir.¹²⁷ Bu eklem de önemlidir; çünkü bu konuda da Fârâbî’de tam bir kesinlik olmamakla birlikte o, daha ziyade peygamberlerin sadece Faal Akıl ile temasa geçebildiklerini, başka deyişle tanrısal bilgilerin kaynağının sadece bu Faal Akıl olduğunu söyler gibidir. Oysa Fârâbî’nin –ve daha sonra İbni Sina’nın– metafiziğinde Faal Akıl, tanrısal südürün ay-altı âlemine inmeden önceki sonuncu basamağı, deyim yerinde ise tanrısal doğaya sahip olan Akıllar’ın şeref, derece bakımından en sonuncusu, yani en az tanrısalıdır. Peygamberlerin temasını onunla sınırlamak, ondan tanrısal bakımdan daha üstün konumda olan diğer Akıllar’la peygamberlerin ilişkisini kesmek demektir ki bu da gerek teorinin kendisi bakımından gerekse Peygamber’in bir defaya mahsus olsa da bizzat Tanrı’nın kendisi ile temasını kabul eden (Mi’raç olayı) İslâm öğretisi bakımından mahzurlu bir noktayı ifade etmektedir. İbni Sina işte bu noktada da Fârâbî’nin peygamberlik teorisinde bir düzeltme yapmak istemektedir.

¹²⁶ Gardet, *La Pensée Religieuse*, s.115.

¹²⁷ A.g.e., s.115.

İbni Sina Fârâbî'nin düşüncesini takip ederek, peygamberliğin felsefî bakımdan açıklaması yapılabilir bir olay olduğunu söylemekle ve onun mekanizmasını açıklamak üzere sözünü ettiğimiz teorisini sergilemekle kalmaz; aynı zamanda onun "toplum içinde ortaya çıkması zorunlu bir olay" olduğunu ispat etmek ister. Onun bu konudaki görüşleri, daha sonraları Felâsifenin peygamberlik teorisine İbni Haldun'un yönelteceği eleştirinin kaynağını teşkil edeceği için, özel olarak ele almamızı gerektirmektedir.

İbni Sina peygamberliğin zorunluluğunu tesis etmek üzere düşüncelerine, Fârâbî'nin peygamberlik teorisinde de olduğu gibi toplumsal-siyasî kaygı ve ilgilerden hareketle girer. Başka deyişle peygamberlik olayının zorunluluğunu göstermek için Fârâbî gibi toplumsal-siyasî sorundan hareket eder. Ona göre Fârâbî'nin daha önce üzerinde durduğu gibi, insanın hayvanlardan farklı olarak yalnız başına yaşaması mümkün değildir. İnsanın varlığını sürdürmesi, insan türünün devamı için toplumsal hayat zorunludur. İnsanlar toplum içinde yaşadıklarında birbirleriyle bazı ilişkilere (al-mu'amalât) girerler. Bu ilişkileri düzenleyecek ve onların âdil bir şekilde yürümelerini sağlayacak bir kanuna (al-sunna) ve âdil bir yönetime ihtiyaç vardır. Bunlar ise kendi hesaplarına bir "kanun koyucu" (al-sa'nni) ve "âdil yönetici" (al-mu'addil) gerektirirler. Çünkü insanların kendi başlarına bırakıldıkları takdirde kendi lehlerine olan şeyleri "âdil", kendi aleyhlerine olan şeyleri ise "zulüm" olarak niteleyecekleri aşîkârdır. O halde insan türünün devamı ve insanî varlığın tam olarak gerçekleşmesi için, onlar arasında kendilerine hitap edecek, onları sözü edilen âdil yönetimin kanunlarına uymaya mecbur edecek bir kişinin olması zorunludur.¹²⁸

Varlık düzenini (nizâm al-amr) gözlemlediğimiz zaman, İbni Sina'ya göre, insanî varlıkta, onun varlığını ve devamını mümkün kılan bazı araçların, bu araçların kendileri için varlığa getirildikleri bazı amaçların veya menfaatlerin varolduğunu görüyoruz. Mesela insan

128 İbni Sina, *Al-Nacât*, Muhy al-dîn Sabrî al-Kurdi neşri, birinci baskı, 1331, Marba'a al-Sa'ada, s.498-499.

için gözün, göz için göz çukurunun, kirpiklerin ve kaşların var olduğunu görüyoruz. İnsan türünün devamı için kendilerine zorunlu bir ihtiyaç olmadığı halde göz, göz için göz çukuru, kirpikler ve kaşlar mevcuttur. O halde insanî varlık düzeninde insan için bu menfaatleri gözetilen tanrısal bir inâyetin varlığı açıktır. Bu tanrısal inâyetin, insan türünün varlığı ve devamı (bakâ) için zorunlu olmayan bu küçük menfaatlerini gözönüne alıp da onlardan daha aslî, daha önemli olan, insan türünün varlık ve devamı için zorunlu olan bir menfaatini, yani âdil yönetim ve kanuna olan ihtiyacını gözönünde tutmamış olması düşünülemez. O halde Tanrı'nın ve meleklerin, insan türünün varlığı ve devamı için zorunlu olan bu büyük menfaatini, âdil yönetim ve kanun ihtiyacını bilmemesi, tanrısal inâyetin bu ihtiyaç veya amacı sağlamak üzere bazı kimseleri görevlendirmemesi düşünülemez. Bu kimseler, peygamberlerdir. Bu sözü edilen âdil yönetim ve kanunlar da onların Tanrı'dan getirmiş oldukları vahiylerdir. Kısaca insan için toplum, toplum için kanun ve adalet, bunlar için de peygamberlik zorunludur.¹²⁹

Bununla birlikte İbnî Sina, peygamberliğin anlam ve işlevini sadece bu dünya ile, bu dünyanın âdil yönetimi için onun toplumsal-siyasî liderliği ile sınırlandırmamaktadır: Bu dünyanın toplumsal-siyasî yönetimi, peygamberlik görevinin ancak bir parçasıdır. Çünkü bu dünyadan başka bir dünya ve bu öteki dünyada insanı bekleyen bir kader vardır. Bu kader, öteki dünyada insanı bekleyen gerçek mutluluk veya azaptır. İnsanî varlığın ve bu dünyanın anlamını veren, bu varlık ve dünyanın kendisi için bir araç olduğu asıl amaç, asıl mutluluk, asıl mükemmellik işte bu gelecek hayatta insanı bekleyen mutluluk ve mükemmelliktir. Bundan dolayı peygamber aynı zamanda ve daha önemli olarak insanın bu gelecek hayattaki mutluluk ve mükemmelliğini gözetken, bunlar hakkında bilgi veren, insanı bu gelecek hayata hazırlamak için kurallar vaz eden kişidir. O halde peygamberlik veya vahiy (al-risâla), insan için hem bu gelip geçici dünyada ('alam al-fasâd), hem de gelecekteki ebedî dünyada ('alam al-bakâ) faydalı olan aynı za-

manda bir bilgi ('ilm) ve yönetimdir (siyâsa).¹³⁰ Peygamberin kendisi ise "siyasetle duyuşal dünyanın (al-'alam al-hissî), bilimle akısal dünyanın iyiliğinin (al-salâh) gerçekleşmesi için faydalı olan şeyleri insanlara... vahiy yolu ile tebliğ edendir" (al-muballiğ).¹³¹

İbni Sina böylece peygamberliğin ve vahyin gerek bu dünyadaki toplumsal-siyasî düzen için gerekse gelecek dünyadaki insanı bekleyen asıl mutluluk ve mükemmelliğin gerçekleşmesi için zorunluluğunu ispat ettikten sonra, bir başka önemli soruna, bu amaçların gerçekleştirilebilmesi için peygamberlerin ve onların vahiylerinin hangi özelliklere sahip olmaları gerektiği sorununa geçer ve daha önce yine Fârâbî tarafından ortaya atılmış olan bir "seçkinler" (al-hassa)-"halk" (al-'amma) ayrımını temele alarak bu özellikleri tespit etmeye çalışır. Gerçekten de Fârâbî, Platon ve Aristoteles'i telif etmeye çalıştığı daha önce üzerinde durduğumuz risâlesinde, sahip oldukları bilgilerin karakterleri bakımından filozoflarla din kurucuları arasında bir ayrım yapmakta, gerçek, kesin ispatların (burhân) filozoflarla, özellikle Platon ve Aristoteles'le birlikte ortaya çıktığını, din kurucularının öğretilerinde ise ikna edici (iknâ'i), faydalı delillere rastlandığını söylemektedir. Ona göre bu sonuncular (ashâb al-şarâi') akla dayanan burhânlar yerine vahiy ve ilhâma sahiptirler.¹³² Sonra yine Fârâbî, siyaset teorisinde ideal toplumunda filozof yöneticilerle yönetilen, halk arasındaki ilişkilerden söz ederken, onlar arasında sahip oldukları bilgilerin özelliği bakımından kesin bir ayrım yapmaktadır: Filozoflar veya seçkinler kesin ispatlarla desteklenmiş bir bilgiye sahip oldukları halde, sokaktaki insan, halk ancak sağ duyu alanına ait olan (bâdi al-ra'y al-muştarak) bilgilere sahiptir.¹³³ Bundan ötürü eğitimleri ile ilgili olarak da Fârâbî filozof yöneticilerle halk arasında bir ayrım yapmaktadır: Birinciler teorik bilimlerin her birinde ilk prensipleri inceleyerek onlar hakkında kesin ispatlara varmak zorunda oldukları halde, ikincilerin hayal güçlerine hitap

¹³⁰ İbni Sina, *Tas' Rasâ'il fi al-Hikma va al-Tab'iyyât*, Kahire, 1326, s.124.

¹³¹ Aynı yer.

¹³² Al-Fârâbî, *Kitâb al-Cam'*, s.26-27.

¹³³ Al-Fârâbî, *Risâla Tahsîl al-Sa'âda*, Haydarabat, 1345, s.36.

eden iknâî delillerle eğitilmeleri yeterlidir ve gereklidir. Çünkü bu ikincilerin kapasiteleri bundan fazlasını almaya müsait değildir.¹³⁴

İşte İbni Sina temellerini Fârâbî'nin –ondan çok daha önce de Platon'un kendisinin– attığı bu seçkinler-halk ayrımını benimseyerek peygamberlerin öğretilerinin hangi özelliklere sahip olmaları gerektiğini açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre peygamberlerin öğretileri, yukarıda sözünü ettiğimiz amaçların gerçekleşebilmesi için, halkın anlayış kapasitesine uygun olarak esas itibarıyla iki nokta üzerinde ısrar etmek zorundadır. Bunlardan birincisi Tanrı'nın varlığı, ikincisi ise gelecek hayattır. Peygamberler insanlara Tanrı ve gelecek hayat üzerinde bilgi vereceklerdir. Ancak bu bilginin hitap edilen zümrenin, yani halkın kavrayabileceği bir nitelikte olması gerekir. Önce Tanrı hakkındaki bilgiyi görelim: İbni Sina'ya göre peygamberler Tanrı hakkında O'nun bir, hak ve benzeri olmayan bir varlık olduğunu söylemekle yetineceklerdir. Bunun ötesinde Tanrı hakkında, mesela O'nun gerçekte dünyanın ne içinde ne dışında olmayan, uzaysal olarak belirlenemeyen vb. bir varlık olduğunu söylemeyeceklerdir. Çünkü herkes metafiziği (al-hikma al-ilâhiyya) anlayabilecek bir yetenekte değildir. İnsanların çoğu, onun konusu olan şeylerin gerçek mahiyetini kavrayabilecek bir durumda değildir. Onlara Tanrı hakkında yukarıda söylenmesine müsaade edilen şeylerden daha fazla şeyler söylenmeye kalkılırsa, bunlara ya inanmazlık edecekler veya üzerlerine düşen görevlerini ifa etmelerini tehlikeye düşürebilecek bir şekilde onlar üzerinde tartışmalara girişeceklerdir. Bunun sonunda gerek toplumun iyiliğine (salâh al-madina), gerekse bizzat sözü edilen hakikatin gerçekliklerine aykırı olan yollara sapacaklardır. Bu durumda onların kafasında Tanrı ile ilgili güçlükler, şüpheler belirecek, bu ise onların kontrol edilmelerini güçleştirecektir. Bundan ötürü peygamberler onlara, kendi etraflarında “büyük”, “yüce” diye gördükleri şeylerden hareketle rûmûzlar ve misâller vererek, sadece, O'nun yukarıda söylediğimiz gibi bir, hak, benzeri olmayan, yüce bir varlık olduğunu söylemekle yetineceklerdir.¹³⁵

¹³⁴ A.g.e., s.30-32.

¹³⁵ İbni Sina, *Al-Nacât*, s.501.

Peygamberler Tanrı'yı anlatmak için benimsedikleri bu yolu, gelecek hayatın tasvirinde de aynen izleyeceklerdir. Peygamberler, insanların gelecek bir hayata inançlarını ve bu hayatta insanı bekleyen bir mutluluk ve azap olduğunu tesis etmek zorundadırlar. Ama bu onların anlayış seviyelerine uygun düşecek, ruhlarını tatmin edecek bir tarzda olmalıdır. Bunun için peygamberler, onların hayal güçlerine hitap ederek öbür dünyada kendilerini bekleyen mutluluk ve azabı, bu dünyada onlardan anladıkları şekilde tasvir edeceklerdir. Bu şeylerin gerçek mahiyetlerini açıklamaya kalkmayacak, sadece gerektiğinde felsefî araştırmalara yetenekli insanları uyarmak üzere ancak onların anlayabileceği bir şekilde ve ölçüde birtakım hafif imâlarda bulunabileceklerdir.¹³⁶

Gerçekten de İbni Sina'ya göre bir dinin felsefeye veya diğer bir dine üstünlüğü burada, bu sözü edilen gerçekler hakkındaki hakikatleri geniş halk yığınlarının anlayabileceği bir biçimde duyusal sembol ve benzetmelerle formüle edebilmesinde yatıyor gibi görünmektedir. Bunun sonucu olarak bir din felsefeye veya diğer bir dine göre, hedeflediği amaçlara (insanların bu dünyada âdil yönetimi ve gelecek hayatta mutluluk ve kurtuluşlarının sağlanması) bu kurallara riayet ettiği ölçüde daha başarılı olarak ulaşabilmektedir. Nitekim İbni Sina'ya göre eğer bedevî Araplara ve Yahudilere Tanrı'nın nitelikleri hakkında filozofların görüşlerinden söz edilmiş olsaydı, onlar buna karşı çıkmak ve kendisine inanmaya çağrıldıkları bu imânın tamamen boş bir şey olduğunu söylemekte isticâl göstereceklerdi.¹³⁷ Yine bundan ötürü İbni Sina gelecek bir hayatı tasdik eden, bununla birlikte bu hayatta yemekten, içmekten ve diğer bedenî zevklerden söz açmayan Hristiyanlık öğretisini çok "aptalca" bulmaktadır. Ona göre bir şeriat, eğer gelecek hayatta bedenlerin haşrını, hesap görülmesini, bedenî mükâfat ve cezaları öğretmez ve sadece bir tinsel mükâfat ve cezadan bahsetmekle yetinirse, insanların çoğu bunu anla-

¹³⁶ Aynı yer.

¹³⁷ İbni Sina, *Risâla Azhaviyya fi Amr al-mi'âd*, Sulayman Dünya neşri, Kahire, 1949, s.45.

maktan uzak olacak, gelecek hayatla ilgili herhangi bir arzu veya korku duymayacaklardır.¹³⁸

İbni Sina peygamberlerin öğretilerinin ve öğretimlerinin özelliklerini bu şekilde respit etmekle yetinmemekte, onların insanları yapmakla mükellef kıldıkları görülen birtakım fiil ve pratiklerin, ibadetlerin açıklamasına da girmektedir. Ona göre peygamberlerin, insanlara getirmiş oldukları öğretilerinin onların hafıza ve düşüncelerinde yer etmeleri, kökleşmeleri, kendileri öldükten sonra da unutulmamaları, insanlarda Tanrı ve gelecek hayatla ilgili arzu ve korkuların sürekli uyanık tutulmaları için, birtakım yolları da bulmaları gerekir. Bunun için onların insanlara devamlı olarak Tanrı'yı ve gelecekteki hayatı hatırlatacak (al-munabbihât, al-muzakkirât) bazı pratikleri empoze etmeleri zorunludur. Bu pratikler (al-a'mâl, al-af'âl) ya bazı hareketlerin emredilmesi (mesela namaz) veya yasaklanması (mesela oruç) şeklinde ortaya çıkacaktır. Bunlara yine Şeriat'ı kuvvetlendirmeye ve yaygınlaştırmaya yarayacak diğer bazı teklifler (mesela Hac, Cihâd teklifleri) eklenecektir. Halkın düşüncelerini yoğun bir şekilde Tanrı ve gelecek hayat üzerinde tutmasını sağlayacak bu pratikler olmasa, insanlar bir peygamberin ölümünden bir iki kuşak sonra onun öğretilerini unutmaya gideceklerdir.¹³⁹

İbni Sina'ya göre, özel olarak Muhammed ve O'nun getirmiş olduğu Şeriat'ı işte bütün bu özelliklere sahiptir, Muhammed, filozoflardan farklı ve diğer şeriat sahiplerinden üstün olarak halka en iyi bir tarzda hitap etmenin biçim ve yolunu bulmuş olan, öğretisini en etkili pratiklerle pekiştirmiş olan bir insandır. O'nun öğretisi gerek Tanrı, gerek gelecek hayatla ilgili olarak halka en uygun bir biçimde hitap etmektedir. O'nun gelecek hayatta bedenlerin dirilmesi, bedensel zevkler ve acılar üzerinde ısrarı da amaçladığı hedeflere en uygun düşen anlam tarzını bulmuş olduğunu göstermektedir.

İbni Sina'nın peygamberlik olayını açıklamasını, peygamberlik

138 A.g.e., s.61.

139 İbni Sina, *Al-Nacât*, s.502-503.

ve vahyin anlam ve işlevi üzerindeki görüşlerini gözönünde tutarak felsefe ile din arası ilişkiler sorununu nasıl gördüğünü söyleyebiliriz? Görüldüğü üzere o, başta da söylediğimiz gibi, Kindî ve Fârâbî gibi, gerek konuları, gerekse amaçları bakımından felsefe ile din arasında herhangi bir önemli farklılık görmemektedir. Farklılık yalnız onların bu konularını ifade ediş biçiminde veya seviyesinde, amaçlarını gerçekleştirmek için tuttıkları yolların birbirinden ayrı olmasındadır. İbni Sina her peygamberin insanları, esas olarak, Tanrı ve gelecek hayat üzerinde bilgili kılmak istediğini söylemektedir. Bu Tanrı ve gelecek hayatın hakikati filozofun da konusu değil midir? Felsefe de Tanrı'nın varlığı, mahiyeti, nitelikleri, evrenin Tanrı'dan çıkışı, insan hayatının anlamı, insanı gelecekteki hayatta bekleyen kaderin ne olduğu sorularını kendi kendisine sorarak bunlar üzerinde doğru bilgilere varmak istemekte değil midir? Sonra peygamberin amacı, bu dünyada insanın iyiliğini gerçekleştirmek üzere âdil bir yönetimin kurallarını, kanunlarını koymak, buna bağlı olarak öte dünyada insanın mutluluk ve kurtuluşunu sağlamaktır. Filozof da bu dünyada âdil, ideal bir toplum yaratmak, gelecek dünyada insanı bekleyen mutluluk ve kurtuluşa onu erdirmek amacıyla değil midir? O halde felsefe ile vahiy, filozofla peygamber arasında ne bilgi edinme yolları (her ikisinin de Kazanılmış Akıl seviyesinde akılsallar âlemini temaşa etmek suretiyle bilgilerini edindikleri hatırlansın), ne bilgilerinin konuları ne de amaçları bakımından önemli bir farklılık söz konusu değildir. Tek farklılık yukarıda da söylediğimiz gibi bu bilgiyi ifade ediş tarzlarında ve bu amaca erişmek için tutmuş oldukları yolların birbirinden ayrı olmasındadır. Bu farklılığın varlık nedeni de esas olarak insanların bilme, anlama yeteneklerinin birbirinden farklı olmasıdır. Peygamber, esas olarak, halka hitap eden bir adamdır. Bundan dolayı onun öğretisi halkın ihtiyaç ve özelliklerine uygun bir tarzda düzenlenmiştir. Halk, akıl ve burhan ehli değildir, hayal gücü ve ikna ehlidir. Bundan dolayı ona hitap ederken tanrısal-metafizik gerçekleri onun hayal gücünün kavrayabileceği bir şekilde duyusal sembol ve benzetmeler altında ifade etmek zorunludur. Bundan dolayı halka Tanrı'dan bahsederken O'nu, bu dünyada ulu bir

kişiden, hükümdardan anladığı şekilde tasvir etmek gerekmiştir.¹⁴⁰ Öbür dünyadan bahsederken de buradaki mükâfât ve cezayı duyusal, bedenî zevkler ve acılar olarak anlatmak zorunlu olmuştur. Filozoflara gelince onlar, akıl ve burhân cihlidir. Filozoflar, bu sembol ve benzetmelerin gerisinde bulunan, onların ifade ettikleri gerçeklerin aklı, kesin, ispatlayıcı bir bilgisine sahiptirler. Onlar Tanrı'nın özünü, gerçeğini, gelecek hayattaki kaderin gerçek mahiyetini bilirler.

Soruna bu bilgilerin değerleri açısından bakarsak, İbni Sina filozofların bu konularda sahip oldukları bilgilerin, halka intikal ettiği şekilde vahyin bu konularda verdiği bilgilerden daha üst değerde olduklarını kabul etmektedir. Çünkü bu konularda filozofun elinde olan bilgi daha doğrudan, daha kesin, daha ispatlayıcı bir bilgidir. Oysa halkın bu konularda peygamberden almış oldukları bilgi, onların anlayış seviyelerine uyarlanmış bir bilgi olduğu için daha dolaylı, daha alt düzeyden bir bilgidir. Ama bu peygamberin kendisinin bu konulardaki bilgisinin filozofun bilgisinden, peygamberin de filozoftan daha aşağıda bir yerde, bir konumda olduğunu söylememize izin verir mi? Bu soruyu cevaplandırmak çok zordur. Bununla birlikte daha önce de söylediğimiz gibi İbni Sina filozofun bilgisi ile peygamberin bilgisi arasında kazanımları bakımından bir fark görmemektedir. Bu bilgilerin kaynağı bakımından da bir fark görmemektedir. Peygamber de filozof da aynı kaynaktan, aynı yolla, aynı bilgileri almaktadırlar. O halde peygamberin kendisinin bu bilgilerin konusu olan gerçekleri, filozofa göre daha alt bir seviyeden idrâk ettiği tarzında bir görüş kanaatimize göre İbni Sina'nın düşüncesine yabancı olmak durumundadır. Yalnız peygamberlerde filozofta olmayan bir özellik vardır: O, bu gerçeklerin bilgisini halkın seviyesine indirebilme, onun anlayacağı bir biçimde kendisine sunabilme gibi ayrı bir yeteneğe de sahiptir. Buna ek olarak yine peygamber, bu getirmiş olduğu mesaja halkın itaatini sağlayabilmek için birtakım olağanüstü işler, yani mucizeler başarmak gücüne de sahip kişidir (Mucizeler başarmak, İbni Sina'ya göre peygamberliğin ayırdedici ana özel-

liğidir).¹⁴¹ Yine buna ek olarak İbni Sina peygamberlerin getirmiş oldukları tebliğlere halkın kendilerinden sonra da uymasını, onları unutmamasını sağlamak için birtakım etkili pratikleri düşünme ve koyma yeteneğine veya marifetine sahip olan kişiler olduklarını da düşünmektedir.

O halde peygamberler ve filozofların kendileri birbirleriyle karşılaştırıldıklarında, tam tersine, birincilerin ikincilerden çeşitli bakımlardan üstün olduklarını söyleyebiliriz. İbni Sina daha sonra İbni Rüşd'ün gayet güzel bir biçimde ifade edeceği gibi "her peygamberin aynı zamanda bir filozof olduğunu, ama her filozofun aynı zamanda bir peygamber olmadığını" düşünür gibidir.¹⁴² Peygamberlikte, filozofluğa ek olarak bir "şeriat" getirebilme, bu şeriata insanların itaat ettirilmesini sağlamak üzere mucizeler gösterebilme, bu şeriatın devamı için birtakım etkili pratikler tasarlama özelliği veya gücü vardır. Fârâbî, ideal toplumunda yöneticilerin filozoflar olmaları gerektiğini söylemektedir. Ama herhalde etrafında gördüğü toplumlarda yöneticilerin hiç de filozoflar olmadığını gördüğünden bu ideal toplumun bir ütopya olduğunu bilmektedir. Çünkü bizzat kendisi hocası Platon gibi bu ideal toplumun bu dünyada gerçekleşemeyeceğini, ancak gelecekteki dünyada gerçekleşeceğini kabul etmektedir.¹⁴³ İbni Sina'ya gelince o, filozofun bu konudaki güçsüzlüğüne karşılık peygamberin büyük bir güce sahip olduğunu görmektedir. Peygamber, filozofla aynı amaç peşinde koşmakta, fakat ondan farklı olarak büyük ölçüde bu amacını gerçekleştirebilmektedir. O, filozoftan farklı olarak getirdiği şeriatını insanlara kabul ettirerek onun etrafında toplumsal-siyasî bir düzen kurabilmektedir. Yöneticilerin filozoflar olduğuna hiç rastlanmamaktadır, ama peygamberler olduğuna rastlanmaktadır.

Peki filozofun bu toplum içindeki yeri ne olacaktır? Filozofun vahye, şeriata karşı tavrı ne olacaktır? Peygamberin getirmiş olduğu mesaj özü itibariyle halk için uyarlanmıştır, halka hitap etmektedir. Filozofun kendisi bu mesajda ifade edilmek istenen her şeyin bilgisine,

¹⁴¹ A.g.e., s.500.

¹⁴² İbni Rüşd, *Tahâfüt al-Tahâfüt*, s.583.

¹⁴³ Al-Fârâbî, *İhsâ'*, s.102.

hakikatine, amacına halktan çok daha yüksek bir seviyede sahiptir. O halde bu mesaj, bu şeriat, bu şeriatın getirmiş olduğu emir ve yasaklar, ibadetler, pratikler filozofu da bağlayacak mıdır, bağlamayacak mıdır? İbni Sina burada çok ciddi bir soru ile karşı karşıyadır. Bu soruya kesin bir cevap vermekten kaçınmaktadır. Bununla birlikte son çözümde o, dinin filozof için gerekliliğini tesis edememektedir. Nitekim ona göre filozof, kendi imkânları ile Tanrı'nın bilgisine erişebilen bir kişidir. Öte yandan yine ona göre filozof, gelecekteki hayatın neden ibaret olduğunu ve burada insanı bekleyen mutluluk ve kurtuluşa erişmek için hangi fiilleri uygulamak gerektiğini bilmektedir. Namaz, oruç, cihad vb. gibi peygamber tarafından emredilmiş pratiklere gelince İbni Sina, açıkça, bütün bunların filozof için ancak onun gelecek hayat hakkında sahip olduğu anlayış ve amacına uygun olarak bir anlam taşıyabileceğini söylemektedir. Gelecekteki hayatta peygamberin vaat etmiş olduğu mutluluk, aslında tinsel bir mutluluktur. Bu mutluluğa erişmenin yolu da esas olarak insanın ruhunu maddî-duyusal olan şeylerden kurtarması, arıtması, tinsellere yükseltmesinden geçer. O halde bütün bu pratikler ve genel olarak şeriatın bütünü onu bu amacına ulaştırmakta bir işe yaradığı, ruhunu arıtmasına ve yüceltmesine bir katkıda bulunduğu ölçüde ve anlamda bir anlam kazanırlar.¹⁴⁴ Kısaca filozof, dinden müstağni olabilir; hatta halkın anladığı anlamda ve şekilde bir dinden belli bir ölçüde kaçınmak da zorundadır.

Gazâlî ve Yeni-Platoncu İlahiyyatın Sistemli Eleştirisi

Gazâlî ile birlikte İslâm'da felsefe ile vahiy arası ilişkiler sorununun tarihî gelişiminde ikinci devre diye adlandırdığımız devrenin sonuna geçiyoruz. Bu sorunun tarihsel gelişiminin birinci devresini daha önce söylediğimiz gibi Mu'tezile-Eş'arî çatışması teşkil etmektedir. Bu devrede Mu'tezile tezi, Eş'arî antitezi temsil etmektedir. Bu ikinci devrede ise tez, Kindî, Fârâbî, İbni Sina gibi filozoflar tarafından temsil edilmekte, Gazâlî ise bunlara bir antitez olarak karşımıza çıkmaktadır.

¹⁴⁴ İbni Sina, *Al-Nacât*, s.504.

Felâsife tarafından temsil edilen bu tezin ne olduğunu kısaca tekrar özetleyelim: Ortada temelleri Platon ve Aristoteles tarafından atılmış olan ve Felâsifenin kendileri tarafından devam ettirilen bir felsefe vardır; bu felsefe varlık hakkında kesin, ispatlanmış, doğru bilgiler veren önermelerden kuruludur. Bu felsefe, varlığın en üst parçası ve kaynağı olan Tanrı ve tanrısal şeylerin hakikatleri üzerinde de kesin, upuygun bilgilere sahiptir. Bu aynı şeyler üzerinde yine doğru bir haber olan Vahiy'le de bundan örürü bir uyum ve tekabül içindedir.

Gazâlî işte esas olarak ortada gerçekten önermeleri bu nitelikte olan bir felsefe olup olmadığını ve Felâsife tarafından temsil edilen şekli ile bu felsefenin sonuçlarının gerçekten İslâm vahyinin tezleri ile uyuşup uyuşmadığını soruşturma konusu yapacaktır. Birinci nokta ile ilgili olarak ortada bir değil birçok felsefe olduğu, daha doğrusu önermeleri aynı nitelikte olmayan birden çok felsefe disiplini olduğu sonucuna varacaktır. Bu felsefe disiplinlerinden "ilâhiyyât" denilen ve Tanrı ve tanrısal şeyleri konu olarak alan disiplinde, filozofların, hiç de iddia ettikleri gibi kesin, ispatlanmış, doğru bilgilere sahip olmadıklarını görecektir. İkinci nokta ile ilgili olarak Gazâlî, filozofların felsefede, yani özellikle felsefi ilâhiyyâtta ileri sürmüş oldukları belli başlı tezlerin, varmış oldukları belli başlı sonuçların yine hiç de onların iddia ettikleri gibi İslâm vahyinin ana dogmaları veya tezleri ile telif edilebilir bir durumda bulunmadıklarını, tersine bazı konularda İslâm öğretisine aykırı unsurlar içerdiklerini görecektir. Böylece bu filozofların temsil etmekte oldukları felsefelerinin, İslâm öğretisinin bir başka düzenden ifadesi olduğu görüşlerinin herhangi bir temeli, geçerliliği olmadığını tespit edecektir. Sonuç olarak iki şeye varacaktır: 1) Fârâbî, İbni Sina gibi filozoflar tarafından ileri sürüldüğü şekilde felsefi ilâhiyyât, İslâm öğretilerine belli noktalarda aykırı unsurlar içermektedir. Bu Gazâlî'nin Fârâbî, İbni Sina'nın temsil ettiği temelde Yeni-Platoncu zihniyetli ve tezli felsefi ilâhiyyâtı mahkûm etmesi anlamına gelecektir. 2) Daha genel olarak, herhangi bir felsefi ilâhiyyât mümkün değildir; Tanrı ve tanrısal şeyleri kendisine konu olarak alacak bir felsefi araştırma, herhangi bir ciddî sonuç vermemeye mahkûmdur. Çünkü pey-

gamberlik, vahiy, İslâm, felsefenin ve aklın üzerinde yer alan bir alanın ürünüdür.

Gazâlî'nin kendi hayat hikâyesini anlattığı *Munkız*'ına ve filozoflara karşı yazmış olduğu *Tehâfüt*'üne bir göz attığımız zaman, onun kendi çağında şeylerin almış olduğu düzenden şikâyetçi olduğunu görürüz. O bu eserlerde İslâm toplumunun 11. yüzyılda çeşitli kesimlerden gelen yıkıcı bazı etkiler altında fikrî-kültürel birliğini ve güvenliğini kaybetmek üzere olduğunu, bunların sonucunda bu toplumun temelinde bulunan Ehl-i Sünnet öğretisinin tehlikelere maruz kaldığını gözlemlemektedir. Ehl-i Sünnet görüşüne, İslâm'a, bunların üzerinde kurulmuş olan Müslüman toplumuna yöneltilmiş olan yıkıcı fikrî saldırılar, Gazâlî'ye göre, özellikle iki gruptan kaynaklanmaktadır: Bâtıniler ve filozoflar. Bâtıniler gerek fikrî gerekse siyasî bir hareket olarak Ehl-i Sünnet görüşünü yıkmaya, Müslüman cemaatinin toplumsal-siyasî birliğini parçalamaya çalışmaktadırlar. Filozoflar ise fikrî-kültürel bir hareket olarak Ehl-i Sünnet tarafından anlaşılmış olduğu şekli ile İslâm öğretilerine aykırı fikirler yaymakta, Şeriat'ın temellerini dinamitlemektedirler. Bu, nasıl olmaktadır?

Gazâlî, *Tehâfüt*'ünün önsözünde, kendisini bu eseri kaleme almaya iten nedenleri sıralarken bir gözleminden hareket eder: Müslüman toplumu içinde bir grup insan, kendi yaratılış ve zekâlarının üstünlüğüne dayanarak İslâm'ın ibadetlerle ilgili tekliflerini reddetmekte, dinin esaslarını küçümsemektedirler. Bunlar namaz vb. gibi dinin tekliflerini veya emirlerini küçümsemekte, Şeriat'ın yasakladığı şeyleri yapmaktan çekinmemekte ve kendi bildikleri gibi yaşamaktadırlar. Gazâlî onların neden bu şekilde davrandıklarını araştırdığında, karşısına filozoflar diye adlandırılan bir grup çıkmaktadır. Ona göre dini boşlayan bu kişiler Sokrates, Hipokrates, Platon, Aristoteles ve benzerleri gibi bazı kişilerden bahsedildiğini duymakta, bu kişilerin çok akıllı kişiler olduklarını, onların mantık, matematik, tabiiyyât, ilâhiyyât gibi birtakım ince bilimler yaratmış, bunlarda güzel yöntemler ortaya koymuş olduklarını, üstün zekâ ve yaratılışları sayesinde bu bilimlerin alanlarında gizli şeylerin bilgilerine erişmiş olduklarını işit-

mektedir. Onlar bu tip büyük kişilerin, akıllarının parlaklığına, erdemlerinin çokluğuna rağmen şeriatlar ve dinleri inkâr etmiş olduklarını, onların insanlar için konulmuş kanunlar (navâmis mu'allafa), uyduurulmuş hikâyeler, hileler olduklarını düşündüklerini işitmektedirler. İşte sözü edilen insanlar, bu büyük insanların bu özelliklerini ve onların dinler, şeriatlar hakkındaki bu görüşlerini duyunca, kendilerinin de atalarının dinlerinden çıkmalarının, onların tekliflerini boşlamalarının akıllı insanlar olarak üzerlerine düşen bir görev olduğunu düşünmekte ve sözü edilen yanlış yola sapmaktadırlar.¹⁴⁵

Bu aynı fikri Gazâlî, *Munkız*'ında daha ayrıntılı bir şekilde ortaya koymaktadır. Ona göre Şeriat'ın tekliflerini boşlayarak onun emir ve yasaklarına uymamayı bir alışkanlık haline getiren bu insanlara, bunun niçin yaptıkları sorulduğunda, onlar "Ben bunu taklid suretiyle yapmıyorum; ben felsefe bilimini okudum. Peygamberliğin hakikatini, onun özünün hikmet ve maslahattan ibaret olduğunu, ibadetlerden amacın da cahil halkı ('avam al-halk) kontrol altında tutmak, birbirlerini öldürmekten, çekişmekten (al-tanâzu'), dünya zevklerine dalmaktan engellemek olduğunu öğrendim. Ben cahil halk grubundan değilim ki bu tekliflerin altına girmem gereksin. Ben filozoflardayım, felsefeye bağlıyım. Bundan ötürü bu tekliflerin, ibadetlerin hakikatlerini bilirim ve onlarla ilgili olarak da herhangi bir sorumluluktan muafım" demektedirler.¹⁴⁶ Gerçekten de Gazâlî'ye göre Fârâbî ve İbni Sina gibi filozoflar kitaplarında İslâm'la, Şeriat'la, ibadet ve tekliflerle ilgili olarak bu sonuçlara varmışlardır. Yani peygamberliği hikmet ve maslahatta, şeriatları insanların bu dünyadaki hayatlarını düzenleyen kanunlara, ibadetleri tamamen dünyevî amaçlara yönelik birtakım tedbirlere indirgemişlerdir. Bunun sonucunda mesela namaz, onlarda "beden için bir idmana" indirgenmiştir.¹⁴⁷ Böylece bütün şer'î teklifler ancak cahil insanları kontrol altına almayı amaçlayan, filozoflar veya akıllı

¹⁴⁵ Al-Gazzâlî, *Tahâfuz*, s.73-75.

¹⁴⁶ Al-Gazzâlî, *al-Munkız min al-Zalâl*, Kahire, 1303, Al-Matba'a al-A'lâmiyya, s.41; Türkçe çevirisi, Hilmi Güngör, *El-Munkızu min-ad-Dalâl*, İstanbul, 1948, MEB, s.63.

¹⁴⁷ *Munkız*, s.41; Güngör, s.64.

kişiler için ise uyulmalarında bir zorunluluk olmayan basit dünyevi tedbirlere dönüştürülmüşlerdir. Yine bu durum sonucunda öyle bir yer varılmıştır ki sanki din, sadece cahil insanlar, “avam” için getirilmiş bir uysallaştırıcı, medenileştirici kurallar bütünü olmuş, akıllı kişiler ise onun tekliflerinden kendilerini muaf kılmak istemişlerdir. Bu görüşte olanlar, mesela Şeriat tarafından açıkça yasaklanmış olduğu halde, kendileri söz konusu olduğunda şarap içmenin herhangi bir mahzur içermediğini söyleyecek kadar ileri gitmişlerdir. Böyle birine göre şarabın Şeriat tarafından yasaklanmasındaki amaç, insanlar arasında ekebileceği düşmanlık ve kinden onları korumaktır. Akıllı veya filozof bir kişi hakkında, şarabın kendisinden ötürü yasaklanmış olduğu bu mahzuru bildiğine ve kendisi böyle bir tehlikeden korunmuş olduğuna göre, şarap içme yasağı ile ilgili bu teklif geçerli olmayacaktır. Nitekim İbni Sina'nın kendisi zevk için değil ama tedavi amacı ile şarap içtiğini söylemekten çekinmemiştir.¹⁴⁸

Gazâlî bu sözleri filozoflar ve onların izinden gidenler adına zikrederken, İbni Sina'nın *Necat*'ta peygamberliğin, vahyin, ibadetlerin açıklanmasına ayırdığı bölümde yukarıda temas ettiğimiz görüşlerine atıfta bulunuyor gibidir. Ama bu görüşleri tam bir sadakatle yansıtmakta olduğu söylenemez. Çünkü daha önce gördüğümüz üzere İbni Sina, peygamberliği yalnız dünya düzeni için gerekli bir hikmetler ve maslahatlar bütününe indirgememektedir. Şeriat'ın insanların menfaati için uydurulmuş veya konulmuş kanunlardan ibaret olduğunu da düşünmemektedir. İbadetlerin sadece cahil insanları bağlayan birtakım pratikler, “namazın bir idman” olduğunu ise kesinlikle söylememektedir. Peygamberlik, onun için, insanın gerek bu dünyadaki âdil yönetimi gerekse öbür dünyadaki kurtuluş ve mutluluğu için zorunlu bir olaydır. Şeriat, tanrısal inâyete uygun olarak insanın kendisini tam olarak gerçekleştirmesini, hem bu dünyadaki hem de öbür dünyadaki mutluluk ve mükemmelliğine erişmesini amaçlayan bir bilgiler ve emirler bütünüdür. İbadetler ise insanların düşüncelerini sürekli olarak

¹⁴⁸ *Munkız*, s.41, Güngör, s.64-65.

Tanrı ve kendilerini bekleyen gelecek hayat üzerinde tutmak isteyen bir hatırlatıcılar ve uygulamalar bütünüdür.

Bununla birlikte Gazâlî'nin bu görüşleri filozoflara, bu arada İbni Sina'ya mal ederken bir ölçüde haklı olduğu da dikkatten kaçmamaktadır. Gerçekten de gerek Fârâbî gerekse İbni Sina bir filozof-seçkin veya halk ayrımı yapmakta, özellikle ikincisi açık olarak dini halk için tasarlanmış bir siyaset ve gelecek dünya öğretisi olarak görmektedir. Gerçekten de İbni Sina yukarıda temas ettiğimiz gibi dinin özel olarak halk için indirilmiş, halkın seviyesine ayarlanmış bir teori ve pratik olduğunu düşünmektedir. Bu durumda İbni Sina'da halk için bir Tanrı, filozoflar için bir Tanrı; halk için bir gelecek hayat anlayışı, filozoflar için bir gelecek hayat anlayışı; halk için ibadetler, filozoflar için ibadetler diye sürekli olarak bir ikilik karşımıza çıkmaktadır. Peygamber şu şu özellikleri olan bir Tanrı'dan söz etmekte, filozoflar bunun arkasında, bu Tanrı'yı tasvir etmek için peygamber tarafından getirilmiş olan sözlerin, benzetmelerin gerisinde, asıl gerçek Tanrı'nın ne olduğunu, O'nun özünün, hakikatinin, niteliklerinin neden ibaret olduğunu bilmektedirler. Peygamber gelecekteki hayatla ilgili olarak bedensel bir dirilme, duyuşal zevkler ve acılardan bahsetmekte, filozoflar bu zevk ve acıların "gerçekte" tinsel nitelikte olduğunu bilmektedirler. Peygamber bu sözü edilen mükemmellik, mutluluk ve kurtuluşa erişmek için insanların hangi pratiklerde bulunmaları gerektiğini söylemekte, bunların türlerini ve ölçülerini tayin etmekte, filozoflar bu pratikleri ancak kendilerinin gerçeğini bildikleri sözü edilen mutluluk ve kurtuluşa erişmelerinde bir anlamı ve işlevi olmaları bakımından gözönüne almaktadırlar. Bu durumda son tahlilde, İbni Sina'nın düşüncesine göre halk için bir din, filozoflar için ise ayrı bir din ortaya çıkmakta, filozofların bu halk için getirilmiş olan dinden müstagni olmaları mümkün olmaktadır. Hatta yukarıda da işaret ettiğimiz gibi bir bakıma onların bu "halk dini"ni gözönüne almamaları gerektiği gibi bir sonuç bile çıkmaktadır. Halkın dini yerine filozoflarda bu sözü edilen konuları inceleyen, onların bilgisini veren şey ne ise o, yani felsefi ilâhiyyât, felsefi ahlâk, felsefi siyaset geçmektedir.

İşte Gazâlî bundan ötürü filozofların, bu arada İbni Sina'nın, bu konu üzerindeki görüşlerini yukarıda işaret ettiğimiz şekilde yorumlamakta, onlardan bu sonuçları çıkarmaktadır. Bunu takiben de dikkatini filozofların bu, Vahy'in yerine koyar gibi gördükleri şey veya şeyler üzerine çevirmekte, bunların gerçekten filozofların iddia ettikleri gibi Vahy'in konusu olan Tanrı ve tanrısal şeylerin hakikatlerinin kesin, ispatlanmış, upuygun bir bilgisi olup olmadıklarını araştırmaktadır. Ama bunun için önce Gazâlî'nin kesin, ispatlayıcı, zorunlu bir bilginin ne olduğunu, böyle bir bilginin mevcut olup olmadığını araştırması lâzımdır.

Gazâlî *Munkız*'ında hayatının en önemli buhranlarından birini "bilgi" sorunuyla ilgili olarak yaşadığını söylemektedir. Kendisini bildiği andan itibaren çeşitli mezheplerin, fırkaların, hatta inananlarla inanmayanların birbirinden farklı ve aykırı görüşleri arasında bunalan ve kurtuluşa, iç huzura erişmek için lâzım gelen şeyin bizzat kendi çabası ile "şeylerin hakikatinin bilgisi"ni elde etmesi olduğuna kanaat getiren Gazâlî, bunun için önce "bilgi"nin; doğru, kesin bilginin ne olduğunu araştırması gerektiğini düşünür. Bu bilgi ona göre öyle bir şey olmalıdır ki kendisine sahip olanın zihninde onunla ilgili olarak hiçbir şüphe, hiçbir şekilde yanlış olmak, vehme kapılmak duygusu olmamalıdır. Bu bilginin kalpte doğuracağı iç güven ve yanılmazlık duygusu öyle güçlü olmalıdır ki yanlış olduğunu ispat için birisi doğa-üstü bazı olaylar meydana getirirse, mesela taşı altına, değneği ejderhaya çevirse ve bunu iddiasının doğruluğuna bir delil olarak ortaya koysa, bu o bilginin sahibinde bilgisi hakkında herhangi bir şüphe doğurmamalı, sadece o kişinin bunu nasıl yapabildiğine şaşırmalıdır. Kısaca bu bilgi kesin, "yakînî" bir bilgi olmalıdır.¹⁴⁹

Gazâlî, ana özelliğini böylece ortaya koyduğu kesin, "yakînî" bir bilginin varolup olmadığını ve nasıl elde edilebileceğini sorarak araştırmasına devam eder. Bilindiği gibi bu araştırmasında önce "duyu bilgileri"ni (al-hissiyât) ele alır. Duyuların aldatıcılığından ötürü duyu bilgilerinin yanlışlıklardan korunmuş olmadığını, dolayısı ile on-

149 *Munkız*, s.4-5, Güngör, s.4-5.

ların, aradığı “yakînî” bilginin özelliklerine uymadığını görür. Daha sonra kendi ruhunda bulduğu ve kaynağı duyular değil de akıl olan (al-‘akliyyât) diğer bir grup bilgileri inceler. Yalnız başına aklın verdiği ve zorunlu olduğu kabul edilen bu bilgilere (al-avvaliyyât) örnek olarak Gazâlî, “onun, üçten büyük olduğu” cinsinden matematik ve “bir varlıkta hem ispat hem inkârın birarada bulunamayacağı” cinsinden mantikî bilgileri verir. Bununla birlikte ilke olarak bu tip bilgilerden de şüphe edilebileceği görüşündedir. Çünkü duyu bilgilerinin üstünde olan ve onları yargılayarak onlara duyulan güvenin ne kadar yerinde olduğuna karar veren aklın kendisidir. O halde bu aklın da üzerinde olan ve ortaya çıktığı zaman akli verdiği yargılardan ötürü yargılayabilecek bir yargıcın olması mümkündür. Böyle bir yargıcın veya yetinin ortaya çıkmamış olması, onun varlığının imkânsız olduğunu göstermez. Nitekim sözlerine güvenmemek için hiçbir ciddi neden bulunmayan Süfiler, duyularından soyulduklarında ruhlarında bu tip “akılsallar” a uymayan bazı hâlleri gözlemlediklerini söylemektedirler. O halde aklın üstünde insanî bir idrâkin olması ve onun akılsal bilgileri yargılaması mümkündür. Bundan ötürü ilke olarak bu akılsal bilgilerden de şüphe edilmesi mümkündür.¹⁵⁰

Ancak yine bilindiği gibi Gazâlî “kendisinden şüphe edilmesi mümkün olmayan yakînî bilgi” arayışında bu noktada takılıp kalmamış, sonunda Tanrı sayesinde bu şüphesinden kurtulmuştur. Onun kendi ifadesine göre akıl bilgilerin doğruluklarının güvencelerini kendilerinde bulmamış, Tanrı’nın “kalbine attığı bir nur” sayesinde onların kesinliğinin teminatını keşfetmiştir. Gazâlî’nin kendi sözlerine göre bu, “söz tertip ederek, delil tanzim ederek” olmamış, özü itibarıyla mistik bir olay, Tanrı’dan gelen bir aydınlanma olayı sonucu gerçekleşmiştir.¹⁵¹

Şimdi burada iki nokta üzerinde önemle durmamız gerekmektedir. Bunlardan birincisi, Gazâlî’nin “kesin” bilgi örneği olarak *sadece matematik ve mantıkta kendisini gösterdiği şekilde aklın ilk prensiplerine dayanan bilgileri vermesidir*. Bunun bir sonucu olarak Gazâlî, ile-

¹⁵⁰ *Munkız*, s.5-6, Güngör, s.5-8.

¹⁵¹ *Munkız*, s.7, Güngör, s.8-9.

ride temas edeceğimiz üzere, matematikten ve mantıktan başka alanları, yani bugünkü deyimle “içerikli” alanları kendisine konu olarak alan bütün disiplinlerin, mesela doğa felsefesinin veya bilimlerinin, metafiziğin veya ilâhiyyâtın, ahlâk ve siyasetin önermelerinin bu tespit etmiş olduğu “kesin” (yakînî) bilgi özelliğinde olmadığını ileri sürebilecektir. Yani bütün bu içerikli alanlara ait bilgiler, Gazâlî için otomatik olarak bir “zorunluluk” içermeyen, “yakînî” değerde olmayan, doğruluğu “mümkün” bilgiler olmak zorunda kalacaktır. Burada işaret etmemiz gereken ikinci nokta ise Gazâlî'nin bu aklın temel ilkelerine dayanan akılsal bilgilerin doğruluklarının güvencesini de aklın kendisinde bulmaması, akli aşan bir ilkede, Tanrı'da, O'nun kalbine attığı bir aydınlanmada bulmasıdır. Bundan çıkacak sonuç, en genel olarak aklın Tanrı'nın üstünde değil, Tanrı'nın aklın üstünde olduğu; aklın tanrısal gerçeği kavrayabileceği değil, tersine akılsal gerçeğin güvencesini Tanrı'nın vereceği olacaktır. Birbirlerinden farklı iki Tanrı anlayışını karakterize etmek için kullanılan “entelektüalist” ve “volontarist” anlayışları arasında Gazâlî, ikincisini temsil etmektedir. Bu yine ileride göreceğimiz gibi Gazâlî'nin Tanrı'nın akla aykırı işleri yapabileceği tarzında bir görüşü savunacağı anlamına gelmemektedir. Ama Tanrı'nın aklın üstünde, aklın güvencesi olduğu ve aklın temel ilkelerinden başka hiçbir kayda veya şarta bağlı olmadığı anlamına gelmektedir.

Gazâlî bu “kesin, zorunlu” bilgi hakkında tespit etmiş olduğu ölçütleri uygun olarak kendi zamanında “şeylerin hakikati hakkında bilgi vermek” iddiasında olan çeşitli fikrî grup ve akımları ele almaya girişir. Bu grup ve akımların çeşitli konularda ileri sürmüş oldukları görüşlerinin, gerçekten, standartlarını kendisinin belirlemiş olduğu “kesin” bir bilgi değerinde olup olmadıklarını tahkik etmek ister. Bununla ilgili olarak kendi çağındaki İslâm düşünce dünyasının şeylerin hakikati üzerine bilgi vermek iddiasında bulunan dört ana grubunu, kadrosunu gözden geçirir. Bunlar, Kelâmcılar, Bâtıniler, filozoflar ve bunlardan belli bir ölçüde farklı olmakla birlikte Sûfîlerdir.¹⁵²

Gazâlî'nin filozoflar dışındaki bu üç grup üzerine incelemelerini burada konumuz dışında olduğu için ele almayacağız. Yalnız bir iki sözle Kelâmcılar ve Batıniler hakkındaki düşüncelerine işaret edeceğiz: Kelâm, başta koymuş olduğu bilgi tanımına uymayan önermelerle dolu olduğu için Gazâlî'yi tatmin etmemektedir. Ona göre Kelâm, Tanrı'nın varlığı, özü, sıfatları, fiilleri ve peygamberleri vasıtasıyla bildirmediği haşr, cennet, cehennem, kabir azabı vb. gibi konular üzerinde düşünme ve bu konularda Sünnet Ehli'nin kabul etmiş oldukları şekilde inanç unsurlarını koruma, onları "bid'at" ehlinin karıştırmalarına karşı savunma amacını güden bir disiplindir.¹⁵³ Ama Kelâmcılar bu savunmalarında ya taklitten, ya icma-ı ümmetten veya Kur'an ve şer'i haberlerden çıkmış oldukları için kabul ettikleri ve karşısındakileri kabul etmeye zorladıkları birtakım öncüllere dayanmaktadırlar. Onların yaptıkları şey de genellikle karşısındakileri, bu başlangıçta kabul etmiş oldukları öncüllerden çıkan zorunlu sonuçları kabul etmeye zorlamak veya onların bu öncüllerle çelişkiye düştükleri durumları göstermektir. Doğruluğu zorunlu olarak bilinen (al-zarûriyyât) şeylerden başkasını kabul etmeyen bir kimse, yani Gazâlî'nin kendisi için bu niteliği ile Kelâm şüphesiz doyurucu olmayacaktır.¹⁵⁴

Bâtinilere gelince onlar zaten bilgilerinin kaynağının akıl veya düşünce olduğunu ileri sürmemektedirler. Bütün bilgilerin yanılmaz, masûm bir imamdan öğrenileceğini söylemektedirler. Bu imamın yanılmazlığını, doğruluğunu ise ispat edememektedirler. O halde onların da bu sözü edilen kesin bilgilere sahip olduğuna bizi inandıracak hiçbir şey yoktur.¹⁵⁵

Felsefeye gelelim: Gazâlî, üzerinde durduğumuz *Munkız*'ında olsun, *Tebâfüt*'ünde olsun, felsefeyi incelerken ona ikili bir ilgi veya kaygı ile yaklaşır. Bir yandan felsefeyi, genel olarak çeşitli disiplinleri, bu disiplinlerinin konuları, bu konulardaki filozofların sahip oldukla-

153 Al-Gazzâlî, *Al-İktisâd*, s.4-5; Işık çevirisi, s.9-10, 15; *Munkız*, s.8; Güngör, s.11.

154 *Munkız*, s.9, Güngör, s.12.

155 İbrahim A. Çubukçu, *Gazzâlî ve Kelâm Felsefesi*, Ankara, 1970, A.Ü. İlah. Fak. Yay., LXXXVI-II, s.16-19.

rı önermelerin bilgi değerleri bakımından inceler. Ancak öte yandan onun asıl amacı filozofların tanrısal şeylerin hakikatlerini bildikleri, peygamberlik ve vahyin gerçeğine erişebildikleri, ibadetlerin anlam ve işlevinin bilgisine sahip oldukları iddialarını tahkik etmektir.

Gazâlî, *Munkız*'da felsefecilerin en genel olarak üç ana grupta toplanabileceklerini söyler. Bunlar "Dahriyyûn", "Tabi'iyûn" ve "İlâhiyyûn"dur. Birinciler evrenin tedbirli, bilgili ve muktedir bir yaratıcısı olduğunu inkâr eden ve onun ezelden beri olduğu gibi, öylece ve kendiliğinden mevcut olduğuna inanmışlardır.¹⁵⁶ Bunlar zaten bir Tanrı'nın mevcut olduğunu kabul etmedikleri için Gazâlî'nin ilgisi dışındadırlar. İkincilere gelince bunlar araştırmalarını en çok doğa âlemine yöneltip, doğada Tanrı'nın hayret verici san'atını ve yüksek hikmetini görüp, işlerinin amacı konusunda bilgisi olan kâdir ve hikmet sahibi bir yapıcısının varlığını kabul eden, fakat doğal kuvvetlere ve bunların temelinde olduğunu düşündükleri "mizaç itidalleri"ne çok önem vererek insandaki "akılsal kuvveti" de mizaca tâbi kılan, mizacın bozulması ile ruhun yok olacağını düşündükleri için cenneti, cehennemi, kıyamet ve hesap gününü, kısaca gelecek bir hayatı inkâr edenlerdir. Bunlar da birinciler gibi zındıktırlar; çünkü imânın aslı sadece Tanrı'ya değil, aynı zamanda gelecek hayata inanmaktır.¹⁵⁷ Gazâlî bunlarla da gelecek bir hayata inanmadıkları için ilgilenmemektedir. Çünkü bunların da görüşleri hâlâ İslâm vahyinin bütününe kapsamamaktadır.

Geride üçüncü bir grup, "İlâhiyyûn" kalmaktadır. Bunlar, Sokrates, Platon, Aristoteles ve bunların İslâm'daki takipçileri olan Fârâbî, İbni Sina gibi filozoflardır. Bunlar içinde felsefeyi en iyi temsil eden, eskilerde Aristoteles'tir; yenilerde İslâm'da ise onun izleyicileri olan ve onu en iyi bir şekilde anlatan Fârâbî ve İbni Sina'dır. O halde Gazâlî, Fârâbî ve İbni Sina ile, daha da derinden onların önderi olan Aristoteles'le hesaplaşacaktır. Aristoteles'in ortaya koymuş olduğu felsefenin, bütün kısımlarında ve disiplinlerinde gerçek bir bilgi değeri taşıyıp ta-

¹⁵⁶ *Munkız*, s.11, Güngör, s.15.

¹⁵⁷ *Munkız*, s.12, Güngör, s.15-16.

şmadığını, buna ek olarak da İslâm öğretisi ile telif edilebilir olup olmadığını inceleyecektir.¹⁵⁸

Böylece Gazâlî'nin felsefe hakkındaki eleştirilerine esas olarak bu üçüncü grubu almasının nedeni, hem bunların diğer grupların görüşlerini başka bir eleştiriye ihtiyaç bırakmayacak şekilde çürütmüş olmaları, hem de yukarıda işaret ettiğimiz gibi diğer grupların görüşlerinin ya Tanrı'nın kendisini kabul etmediklerinden veya O'nun varlığını kabul ettikleri halde gelecekteki hayatı inkâr etmelerinden ötürü İslâm vahyinin bütününe kapsayamamak gibi bir özelliği olmasıdır. Oysa bu üçüncü grup, adlarının da gösterdiği üzere, Tanrı'nın varolduğuna inanmaktadırlar. Gelecek hayatla ilgili olarak da herhangi bir şüphe ileri sürmemektedirler. Nihayet İslâm öğretisini, temsil ettikleri felsefe ile açıklamak iddiasında olanlar da bunlardır. Vahyi hikmet ve maslahata, peygamberliği kanun koyuculuğuna, ibadetleri dünyevî amaçlı pratiklere indirgeyenler de bu gruba mensuptur. O halde Gazâlî'nin bunlarla hesaplaşması gerekmektedir.

Gazâlî, felsefenin disiplinlerini çeşitli eserlerinde farklı şekillerde sınıflar. Bazen onları Aristoteles'in teorik ve pratik felsefe veya bilimler ayrımına uygun olarak iki grupta toplar. Pratik felsefe veya pratik ilimler içinde (al-'ilm al-'amali), siyaset (al-'ilm bi tadbîr al-muşâ-raka), ev idaresi ('ilm tadbîr al-manzil) ve ahlâkı sayar. Teorik felsefe veya ilimleri (al-'ilm al-nazarî) de konularının madde ile ilişkisi bakımından üçe ayırır: İlk felsefe veya metafizik, matematik (al-'ilm al-ri-yâzî veya al-ta'limî) ve doğa felsefesi (al-'ilm al-tabi'î).¹⁵⁹ Bu sınıflamasında mantık dışarıda kalır ve felsefî bilimlerin bir girişi olarak telakki edilir. Bazen felsefî disiplinleri, onlarla elde edilmek istenen amaca göre altıya ayırır. Bu durumda felsefî bilimler olarak matematik, mantık, doğa felsefesi, metafizik veya ilâhiyyât, siyaset ve ahlâkı sayar.¹⁶⁰ Daha fazla ve daha genel olarak ise felsefeyi dört ana gruba böler:

¹⁵⁸ *Munkız*, s.12, Güngör, s.16-17.

¹⁵⁹ Al-Gazzâlî, *Makûsûd al-Falâsifa*, Muhy al-din Sabrî al-Kurdi neşri, birinci baskı, Kahire, tarih-siz, Matba'a al-Sa'ada, s.75-77.

¹⁶⁰ *Munkız*, s.13, Güngör, s.17.

Mantık (al-mantıkiyyât), matematik (al-riyâziyyât), doğa felsefesi (al-tabî'iyât) ve metafizik veya ilâhiyyât.¹⁶¹

Gazâlî'ye göre bu felsefi disiplinlerin her birinin içerdiği önermelerin bilgi değeri aynı değildir. Başka deyişle onlar arasında sahip oldukları önermelerin bilimsel değerleri açısından önemli farklılıklar vardır. En genel olarak felsefeyi mantık, matematik, doğa felsefesi ve ilâhiyyât olarak dört ana disiplininde gözönüne alırsak, bunlardan birincisi ve ikincisi kesin ve güvenilir bilgilerden oluşmuştur. Üçüncüyü yani doğa felsefesini veya bilimlerini incelersek, burada sahip olunan bilgilerin değeri birinci ve ikincininkilere göre daha aşağıdadır. Nihayet filozofların ilâhiyyât alanında sahip oldukları görüşlerine, tezlerine gelince, bunların herhangi bir bilgi değeri yoktur; burada filozofların elinde zan ve tahminlerden başka bir şey mevcut değildir.

Önce matematik bilimleri ele alalım: Gazâlî'ye göre matematiğin içinde aritmetik, geometri, astronomi gibi bazı bilimler vardır. Bu bilimlerin önermeleri kesindir, ispatlanmıştır, zorunlu olarak doğrudur (burhânî). Bunlar üzerinde aklın herhangi bir şüphe ileri sürebilmesi, onların inkâr edilmeleri mümkün değildir. Ayrıca da bu bilimlerin sonuçlarının dinle, dinî konularla ne olumlu ne olumsuz bir ilişkisi vardır. Aritmetik sayılardan, geometri bilimleri (al-handasiyyât) gökten, gök kürelerinden, bunların şeklinden, sayılarından, hareketlerinden vb. bahseder ve bu konulardaki sonuçlarını akla dayanan kesin burhânlarla ispat eder.¹⁶²

Gazâlî'nin matematik bilimlerle ilgili olarak üzerinde durmak istediği önemli bir nokta daha vardır. O, bu bilimlerle felsefenin geri kalan disiplinleri, özellikle ilâhiyyât arasında herhangi bir ciddi, organik bağlantının olmamasıdır. Oysa filozoflar özellikle bunun tersini ileri sürmektedirler. Şöyle ki, filozoflar ilâhiyyât alanında ileri sürdükleri tezlerinde herhangi bir güçlük ortaya çıktığında, yani bu konularda inandırıcı bir delil ortaya koymalarında güçlüklerle karşılaştık-

¹⁶¹ *Munkız*, s.3, Güngör, s.74.

¹⁶² *Makâsıd*, s.3, 79; *Tahûfut*, s.77; *Munkız*, s.13-14; Güngör, s.18-20.

larında ilâhî bilimlerin çok zor olduğunu, felsefî bilimler arasında anlaşılması en zor olanı olduğunu, bu konulardaki güçlüklerle ancak daha evvel mantık ve matematik bilimlerinde yeterli bir derinleşme sağlandığı takdirde cevap bulunabileceğini söylemektedirler. Onları taklit edenler de bu tip güçlüklerle karşılaştıklarında onların bu açıklamasını kabul etmekte ve onlar hakkındaki iyi kanaatleri böylece sarsılmamış olarak kalmaktadır. Onlar bu durumlarda şöyle bir akıl yürütme yapmaktadırlar: Filozofların bilimlerinin bu güçlüklerin çözümlerini de içerdiğine şüphe yoktur. Çünkü filozofların ne kadar derin bilgin kişiler oldukları matematik ve mantık bilimlerinde erişmiş oldukları bilgilerin kesinliği ile sabittir. Bu güçlüğü çözmek bana zor geliyor; çünkü ben henüz mantık ve matematik biliminde tam bir bilgiye sahip değilim.

Oysa Gazâlî'ye göre bu görüş kesinlikle temelsizdir. Çünkü ne aritmetiğin ne de geometrinin ilâhiyyâtla hiçbir ilişkisi yoktur. İlâhiyyâtın anlaşılmasında bunlara muhtaç olunduğunu söylemek tıbbın, nahvin anlaşılmasında bunlara muhtaç olunduğunu söylemekle aynı şeydir. Nasıl bu sonuncu doğru değilse, birinci de öyle doğru değildir.¹⁶³

Gazâlî matematikle ilâhiyyât arasında herhangi bir ciddi bağlantı olmadığını ispat etmek için bir başka noktaya daha işaret eder: Ona göre eğer filozofların ilâhiyyât ile matematik arasında kurmak istedikleri bu bağlantı doğru olmuş olsaydı, ilâhiyyâtın da matematikteki önermelere benzer önermelerden kurulmuş olması gerekirdi. Dolayısı ile nasıl matematik bilimlerin sonuçları üzerinde herhangi bir tartışma yapılması kimsenin aklına gelmiyorsa, onlar üzerinde bir görüş ayrılığı yoksa, aynı şekilde ilâhiyyâtın sonuçlarına da kimsenin itiraz etmemesi, onlar üzerinde de görüş ayrılıklarının ortaya çıkmaması gerekirdi. Oysa filozofların kendilerinin bile kendi aralarında ilâhiyyâtın alanına giren bazı konularda görüş ayrılığı içinde oldukları görülmektedir. O halde bu olay da matematik ile ilâhiyyât arasında hiçbir bağlantı olmadığını göstermektedir.¹⁶⁴

¹⁶³ *Tahâfüt*, s.84-85; *Munkız*, s.13; Güngör, s.18.

¹⁶⁴ *Tahâfüt*, s.77.

Mantık bilimlerini ele alalım: Mantık, Gazâlî'ye göre en genel olarak "akıl yürütme yollarının düzenlenmesi"ni (tahzîb turûk al-istidlâlât) kendisine konu alan bir bilimdir.¹⁶⁵ Bunu biraz daha açarsak, mantık "delil ve kıyasların yolları, burhânın öncüllerinin şartları, bu öncüllerin nasıl biraraya getirilmesi gerektiği, doğru tanımın (al-hadd al-sahîh) şartları, onların nasıl tertip edilmesi gerektiği üzerine bir düşünmedir." Mantık, bilimin ne olduğunu inceler. Onun ya tasavvur ya da tasdikten ibaret olduğunu söyler. Tasavvurları elde etmenin yolunun tanımlardan geçtiğini, tasdike erişmek için burhânların gerekli olduğunu bildirir.¹⁶⁶ Gazâlî'ye göre mantığın önermeleri de kesin olarak doğrudur. Filozoflar burhânlar için birtakım şartlar koymuşlardır. Bu şartlara uyulduğunda ortaya çıkan önermeler gerçekten kesin, şaşmaz bir bilgi (yakîn) verirler. Öte yandan mantıkta da matematikte olduğu gibi ne olumlu ne olumsuz anlamda dinle ilgili bir şey vardır. Bununla birlikte mantığın kendi özü bakımından olmasa da filozofların onu kullanımı bakımından dinle ilgili olumsuz bir yanı mevcuttur. Şöyle ki, filozoflar mantıkta burhânın şartları, onu elde etmenin yolları hakkında aslında doğru olan birtakım şeyler, kurallar ortaya koyarlar. Bunun arkasından dinî konuların bilgisine erişmek için mantığı uygulamaya koyulurlar. Ancak bu uygulamalarında burhânın şartları ve yolları hakkında ortaya koymuş oldukları şeylere, kurallara riayet etmezler. Öte yandan mantığın kendisini inceleyen biri onu beğenir, açık ve kesin bulur ve zanneder ki filozoflar, ilâhiyyât konusunda kendilerinden rivayet edilen görüşlerinde de burhânlara sahiplerdir. Oysa bu doğru değildir. İlâhiyyât söz konusu olduğunda onlar burhânlarla ilgili olarak mantıkta koymuş oldukları kurallara uymamaktadırlar.¹⁶⁷

Filozofların üçüncü temel disiplinleri olan "tabiîyyât"a yani doğa felsefesine veya bilimine gelince, buradan itibaren Gazâlî artık kesin, şaşmaz bilgilerin yerlerini yavaş yavaş zorunlu bir nitelik taşımayan, ispatlayıcı olmayan bilgilere bırakacağı görüşündedir. Bunun da

165 *Makâsîd*, s.3.

166 *Munkız*, s.14-15; Güngör, s.20-21.

167 *Tahâfüt*, s.85; *Munkız*, s.15; Güngör, s.21-22.

nedeni, daha önce işaret ettiğimiz gibi, Gazâlî'nin kesin, zorunlu bilgi (al-'ilm al-yakînî) hakkında ortaya koymuş olduğu ölçüttür: Kesin bilgi, "üçün, ondan küçük olduğu" veya "bir varlık hakkında hem tasdik, hem inkârın birarada bulunamayacağı" türünden, aklın temel ilkelerinden çıkan bilgilerdir. Doğayı kendisine konu olarak alacak disiplinlerde doğal olarak böyle bir zorunluluk, kesinlik bulunmayacaktır. Çünkü doğal varlıklar ve olaylar Gazâlî'ye göre olduklarından başka türlü olmalarının düşünülmesinin "mümkün" olduğu varlıklar ve olaylardır. O halde onları konu alan disiplinlerin önermeleri, akıl bakımından doğruluklarının zorunluluğu gösterilemeyen önermeler olarak kalmak zorundadırlar. Gazâlî'nin bu görüşünü de çeşitli şekillerde ortaya koyduğunu görüyoruz.

Gazâlî *Makâsîd al-Falâsifa*'sinde, tabiîyyâtın bahsederken, onun konusunun "harekette ve sükûnette olmaları bakımından cisimler" olduğunu söylemektedir. Bu arada riyaziyyât (matematik bilimler), ilâhiyyat ve tabiîyyâtın hangisinin en fazla bilgi değerine sahip olduğuna temas etmekte ve yine bunlardan birincisini en üstün durumda görmektedir. Ona göre tabiîyyâtta, riyâziyyâtta göre çok daha fazla "karışıklık" (al-taşvîş) vardır; bunun sebebi de onun konusunun riyâziyyâtın konusunun tersine olarak "değişen varlıklar, değişmeler" (al-tagayyurât) olmasıdır.¹⁶⁸ Böylece sürekli değişme içinde olan varlıkları kendisine konu olarak aldığı için tabiîyyâtın önermelerinin kesin, zorunlu önermeler olması söz konusu değildir.

Tehâfût'ünde ise Gazâlî, filozofların tabiîyyât alanında ileri sürdüklerini söylediği "insan ruhlarının kendi kendileriyle kaim tinsel tözler oldukları" tezlerini tartışırken önce onların insanî ve hayvanî kuvvetler üzerine olan görüşlerini, yani genel olarak psikolojilerini sergilemektedir. Bunun arkasından onların bu psikolojileri içerisinde dinî bakımdan reddedilecek bir unsur bulunmadığını, çünkü bu konu ile ilgili olarak ileri sürmüş oldukları şeylerin "gözlemlere dayanan şeyler" olduklarını söylemektedir. Şeylerin gözlemlenen düzenleri ise Gazâlî'ye

168 *Makâsîd*, s.78-79.

göre Tanrı tarafından konulmuştur.¹⁶⁹ O halde Gazâlî'ye göre tabiîyyâtın konusu, evrende varlıklar ve olaylar arasında insan gözlemine kendilerini takdim eden şeyler, yani en genel olarak cisimler, olaylar ve bunlar arasındaki düzenliliklerdir. Ama acaba bu tabiîyyâtın konusunu teşkil eden doğal varlıklar ve olaylar, tek kelime ile doğa, kendisi hakkında kesin şaşmaz bir bilginin oluşturulmasını mümkün kılacak bir mahiyette midir? Başka deyişle doğada gözlemlenen varlıklar ve olaylar arasında kesin ve zorunlu bir bilgiye konu teşkil edebilecek mahiyette kesin, zorunlu birtakım ilişkiler, kanunluluklar, nedensellikler var mıdır? Bu soruya Gazâlî olumsuz bir cevap vermektedir.

Gazâlî'nin bu olumsuz cevabını, *Tehâfüt*'ünde filozofların tabiîyyât grubuna giren tezlerinden birini, evrende meydana gelen olaylar arasında zorunlu birtakım nedensel ilişkiler olduğu tezlerini tartışmasında açık bir biçimde ortaya koyduğunu görüyoruz: Gazâlî'ye göre filozoflar, evrendeki varlıkların her birinin kendisine hâs olan zorunlu bu doğası olduğunu kabul etmişler ve bu doğalardan da zorunlu olarak birtakım fiillerin çıktığını öne sürmüşlerdir. Onlar her varlığın, doğasının gerektirdiği bir fiili olmasının zorunlu olduğunu kabul edince "doğaya aykırı" (hârik al-'ada) olarak gördükleri mucizeleri inkâr etmek zorunda kalmışlardır. Çünkü onlara göre, mesela, ateş ateş olarak doğası gereği yakıcı olmaklık gibi bir niteliğe sahiptir ve o, bu niteliğinin gerektirdiği fiili yapmamazlık edemez. Aynı şekilde pamuk da doğası gereği, yani zorunlu olarak, yakıcı bir şeyle karşılaştığında yanmak niteliğine sahiptir. O halde doğası gereği yakıcı olan ateşle doğası gereği yanıcı olan pamuk yan yana getirildiğinde ateşin pamuğu yakması zorunludur. Bu yanma fiilinin faili ateştir ve bu ateşle pamuk arasındaki yakma ve yanma ilişkisi zorunlu bir ilişkidir (iktirân talâzûm bi al-zarûra). Bundan ötürü filozoflar, mesela, İbrahim peygamberin ateşe atıldığında, ateş ateş olarak kaldığı halde yanmayışını inkâr etmek durumundadırlar.¹⁷⁰

169 *Tahâfüt*, s.256.

170 *Tahâfüt*, s.239-243; geniş bilgi için bkz. Türker, Üç *Tehâfüt*, s.65-68.

Oysa Gazâlî'ye göre bu ve benzeri olaylarda varlığı ileri sürülen nedensel zorunluluk, gerçekte mevcut değildir; çünkü bizim ateşle pamuk yan yana geldiğinde ateşin pamuğu zorunlu olarak yaktığı hakkında sahip olduğumuza inandığımız bilginin kaynağı, sadece onlar biraraya geldiklerinde söz konusu yanma olayını deneysel olarak (âdet olarak) gözlemlememizden ibarettir. Yani bu bilginin veya fikrimizin kaynağı sadece gözlemlerimiz ve alışkanlıklarımızdır. Bu gözlem veya alışkanlıklarımızda gerçekte ateşin zorunlu olarak yakıcı, pamuğun zorunlu olarak yanıcı olduğu, söz konusu yanma olayının failinin de zorunlu olarak ateş olduğunu gösteren hiçbir şey yoktur. Burada böyle bir zorunluluğun mevcut olmadığını gösterecek en basit bir delil, ateş ve pamuk yan yana olduğu bir durumda bu *yanma olayının meydana gelmeyeceğini düşünmenin akıl bakımından mümkün olmasıdır*. Aklımız filozofların varlığını ileri sürdükleri böyle bir zorunluluğu tasdik etmemektedir. Çünkü onun tersini düşünebilmektedir. O halde *mucize, akıl bakımından mümkündür*. O, alışkanlıklarımıza aykırıdır, ama aklımıza aykırı değildir.¹⁷¹

Gazâlî'nin bu eleştirisinin bizim bakımımızdan üzerinde durulması gereken iki önemli yanı vardır. Birinci olarak burada Gazâlî, gördüğü üzere, nedensellik hakkındaki bu eleştirisini "imkân", "imkânsızlık" ve "zorunluluk" kavramları hakkındaki belli bir anlayışı üzerine oturtmaktadır. O, Aristoteles ve Aristotelesçilerin tersine olarak "imkân" ve "zorunluluk"u şeylerin kendilerinde mevcut ontolojik kategoriler olarak görmemekte, onları aklın salt yargılarına indirgemektedir. Başka deyişle onun için "imkân", Aristotelesçilerin düşündükleri gibi "kuvv", "zorunluluk" ise "fiil" değildir. Imkân, imkânsızlık ve zorunluluğun kaynağı şeylerin kendileri değil, insan zihnidir: "aklın" varlığını tasavvur ettiği ve bu tasavvurunda herhangi bir engelin bulunmadığı "mümkün", akıl bakımından tasavvur edilmesinde bir engel bulunan "imkânsız"dır. "Zorunlu"ya gelince o, aklın yokluğunu farzedemeyeceği şeydir.¹⁷²

171 *Tahâfüt*, s.239; karşı. Türker, *Üç Tahâfüt*, s.66, 73-84.

172 *Tahâfüt*, s.120.

Bu kavramlar eşya bakımından değil akıl bakımından tanımlanması gereken, akıl bakımından bir anlamı olan kavramlar, aklın yargıları olduklarına göre, aklın kendisi nedir? Gazâlî'nin bu eleştirisi ve daha genel olarak bütün *Tehâfüt*'ü incelendiği zaman, onun akıldan en aslı ve en sınırlı anlamında mantıkta ve matematikte kullanıldığı şekilde "özdeşlik veya çelişkisizlik ilkesine dayanan şeylerin yeri"ni anlamakta olduğu görülmektedir. Bir başka deyişle Gazâlî akıldan, tamamen formel mantık ilkelerinin yerini anlamaktadır. Bundan ötürü onun için mümkün, akıl bakımından mümkün olmakta, bu da özdeşlik ilkesine aykırı olmayana indirgenmektedir. Bundan ötürü Gazâlî'de tersini düşünmekte akıl bakımından bir çelişki olmayan her şey mümkün olmaktadır. Yine buna göre imkânsız da, aklın kendisini düşünmesinde bir engel olduğu, yani özdeşlik ilkesine aykırı düşen şey olmaktadır.¹⁷³

Filozoflar tarafından doğa olayları arasında varlığı ileri sürülen nedensellik ilişkisini bu açıdan ele alırsak, Gazâlî için bu ilişkinin zorunluluğu akılsal bir zorunluluk değildir. Onun böyle bir zorunluluk özelliğine sahip olduğunu iddia edebilmek için aklın onun yokluğunu farzedemeyeceğini göstermek gerekir. Oysa bu, gösterilemez. Çünkü ateşle pamuğun yan yana olduğunu, buna rağmen ateşin pamuğu yakmadığını düşünmek mümkündür. Böyle bir durumu düşünmek, akıl bakımından bir çelişki içermemektedir.

O halde bizim doğa ve doğa kanunları dediğimiz şey nedir? Gazâlî için doğa kanunları, Tanrı'nın evrenin gerçek ve biricik kudretli, fail nedeni olarak olayları meydana getirirken bir alışkanlık (âdet) olarak takip ettiği gözlemlenen ardardalıklar düzenidir. Bu ardardalıkların Tanrı'nın iradesinden başka hiçbir temeli yoktur. Tanrı istediği zaman bizim neden ve bu nedenin eseri olarak gördüğümüz şey arasına girebilir ve onların ilişkisini daha önce gözlemlediğimizden bambaşka bir şekle çevirebilir, yani ateş pamuğu yakmayabilir. Ama bu demek değildir ki Tanrı her an evrene müdahale ederek alışkanlıklarımızın bi-

ze göstermiş olduğu düzenlilikleri, ardarda gelişleri başka bir şekle çevirebilir, her şey her an başka bir şeye dönüşebilir, durup dururken evde bıraktığımız bir kitabın eve geldiğimizde bir köpeğe dönüştüğünü görebiliriz. Şüphesiz, bütün bunlar mümkündürler, ama bunların mümkün olmaları bilfiil gerçekleştirmelerini gerektirmez. Onların geçmişte tekrarlanış şekilleri, gelecekte de o şekilde ortaya çıkacakları hakkında zihnimizde sağlam bir kanı teşkil edecektir ve etmelidir.¹⁷⁴

İkinci olarak, doğayı ve doğa kanunlarını böyle anladığına, “zorunlu” bilgiyi de yukarıda belirttiğimiz şekilde tasvir ettiğine göre, Gazâlî’nin doğayı kendisine konu olarak alan doğa bilimlerini zorunlu bilgiler içeren bir alan olarak görmeyeceği aşîkârdır. Gazâlî’ye göre doğa bilimlerinin konusu mümkün varlıklar ve olaylardır. Dolayısı ile doğa bilimlerinin önermelerinin mantık ve matematiğin önermeleri gibi kesin, zorunlu önermeler olmaları beklenemez. Bununla birlikte bu mümkünler aynı zamanda “bilfiil” gerçekleşmiş oldukları gözlemlenen mümkünlerdir. Bu gözlemlenen mümkünler düzeninin, kendisinde olmamakla birlikte belli bir güvencesi vardır. Bundan ötürü de bu gözlemlenen mümkünler düzenini doğru olarak yansıttığı takdirde doğa bilimlerinin yine de belli bir bilgi değeri olacaktır. Nitekim Gazâlî ilke olarak doğa bilimlerine karşı çıkmamaktadır. Yine ilke olarak Gazâlî, doğa bilimlerinde Şeriat tarafından karşı çıkılması gereken bir unsur da görmemektedir. “Din, tıp bilimini inkâr etmediği gibi doğa bilimlerini de inkâr etmez.”¹⁷⁵ Ancak filozoflar doğa bilimleri alanında Gazâlî’ye göre birkaç noktada Vahy’in öğretilisine aykırı olan bazı görüşler ileri sürmüşlerdir. Mesela yukarıda söylediğimiz gibi, evrende gözlemlenen olaylar arasında zorunlu bir neden-eser bağı olduğunu ileri sürerek mucizelerin imkânını reddetmişler; ayrıca gelecekteki hayatta (al-ma’âd) Peygamber tarafından varlığı haber verilen bedenlerin dirilmesini kabul etmemişlerdir. Bu görüşlerinin reddedilmesi, hatta onların son görüşlerinden ötürü “tekfir” edilmeleri, yani kâfir ilan edilme-

174 A.g.e., s.243-245.

175 Munkiz, s.16; Güngör, s.22.

leri gereklidir.¹⁷⁶ Onlar, doğa bilimleri alanında kesin bilgilere sahip olamayacaklarını bilmeli ve Şeriat'a aykırı düşen bu görüşlerini ileri sürmemeli idiler.

İlâhiyyâtı ele alalım. Gazâlî, ilâhiyyât denilen felsefî disiplinden neyi anlamaktadır? *Makâsîd al-Falâsifa*'de ilâhiyyâtı tanımlarken onun belli başlı iki sorun grubuna sahip olduğunu söylemektedir. İlâhiyyât, birinci olarak, mutlak varlığı ele alan ve bu varlığa varlık olması bakımından ârız olan töz, iline, tümelik, tikellik, birlik, çokluk, neden, eser, kuvve, fiil, imkân, zorunluluk ve benzeri şeyleri veya konuları inceleyen bir bilimdir. İlâhiyyât, ikinci olarak, bütün varlıkların nedenini (yani Tanrı'yı), bu nedenin tekliğini, birliğini, zorunluluğunu, sıfatlarını, diğer varlıkların bu nedenle ilişkilerini, ondan meydana gelişlerini vb. inceler. Bu ikinci konuları incelemesi bakımından bu bilim, özel olarak "ilâhî bilim" veya "tanrısallığın bilimi" ('ilm al-rubu-biyya) denir.¹⁷⁷

O halde Gazâlî, görüldüğü gibi, ilâhiyyât derken sadece Tanrı'nın varlığı, öz, sıfatları, evrenle ilişkisi gibi konuları ele alan dar anlamda "ilâhiyyât"ı kastetmemektedir. Aristoteles'in ve onu takiben mesela bir Fârâbî'nin "metafizik"ten kastettikleri şeyi anlamaktadır.¹⁷⁸ Bununla birlikte genellikle "ilâhiyyât"ı bu ikinci konuları ele alan şeye özdeş kullmaktadır. Nitekim *Tehâfüt*'ünü incelediğimiz zaman burada filozofların ilâhiyyât alanındaki görüşlerini eleştireceğini söylerken, sadece bu ikinci ve dar anlamında "ilâhiyyât"ı kastettiğini görüyoruz. Çünkü *Tehâfüt*'ünün filozofların ilâhiyyât ile ilgili görüşlerinin eleştirisine ayrılan kısımda ele alınan sorunlar Tanrı'nın varlığı, tekliği, sıfatları, evrenin Tanrı'dan çıkışı, evrenle Tanrı arasındaki ilişkiler, vb. gibi bu ikinci alana giren sorunlardır.¹⁷⁹

¹⁷⁶ *Mıknız*, s.16; Güngör, s.23; *Tahâfüt*, s.308.

¹⁷⁷ *Makâsîd*, s.78-79.

¹⁷⁸ Yalnız Fârâbî, metafiziği tanımlarken, onun, Gazâlî'nin saymadığı üçüncü bir konuya da sahip olduğunu söylemektedir. Bu, özel nazari disiplinlerin her birinde burhanların ilkelerinin incelenmesidir. Bkz. *İhsâ'*, s.99.

¹⁷⁹ *Tahâfüt*, s.86.

Gazâlî'nin filozofların ilâhiyyât alanında ileri sürdükleri çeşitli görüşlere karşı olan temel eleştirisi, şimdiye kadar söylediklerimizden sezileceği üzere, bütün bu görüşlerin herhangi bir kesinlik taşımayan, bilgi değeri olmayan, zan ve tahminlerden ibaret olduklarıdır. Bilgi değeri bakımından ilâhiyyât, Gazâlî'ye göre, filozofların iddialarına karşıt olarak, en yüce bir bilim değil, tersine en aşağı bir bilimdir, daha doğrusu bir bilim bile değildir. İçinde en çok doğruları bulunduran bir bilim değil, tersine en çok yanlışlarla dolu bir disiplindir. Onda ne mantık ve matematikte olduğu gibi zorunlu bilgiler, ne doğa bilimlerinde olduğu gibi olası diyebileceğimiz bilgiler mevcuttur. Onda düpedüz birtakım zanlar ve tahminler söz konusudur. Filozoflar, mantıkta kesin bilginin (burhân) şartları olarak koymuş oldukları kurallara ilâhiyatta hiç uymamaktadırlar. Bundan ötürü bu alandaki görüşleri ile ilgili olarak gerek kendi aralarında, gerekse kendileri ile başkaları arasında sürekli görüş ayrılıkları çıkmaktadır. Mesela filozofların çoğunluğu, evrenin zamanda ezeli olduğunu söylemektedirler. Buna karşılık Platon, onun zamanda meydana gelmiş olduğu görüşünü benimsemektedir. Galenos'a gelince, o bu konuda "bilinemezci" bir tavır takınmaktadır.¹⁸⁰

Kısaca Gazâlî'ye göre felsefî ilâhiyyât bir bilim olarak mümkün değildir. Bunun da temel nedeni, felsefî aklın ilâhiyyât ile ilgili konularda yetersiz, dolayısı ile yetkisiz olmasıdır. Çünkü akıl, ilahiyat alanında *birbirinden farklı, hatta birbirine aykırı birden fazla tezi, modeli tasdik edebilmektedir*. Fârâbî, İbni Sina tarafından temsil edildiği şeklindeki ilâhiyyât modeli –ki Gazâlî bu modelin esasta Aristotelesçi bir model olduğunu düşünmektedir. Ancak biz bu modelin, içerisinde Aristotelesçi unsurlar içermekle birlikte temelde daha ziyade Yeni-Platoncu bir model olduğunu biliyoruz–, bu modellerden ancak birisidir. Ancak bu modelin yanında veya karşısında akıl bakımından aynı derecede mümkün, aynı derecede akılsal başka modellerin olduğu görülmektedir. Bu, filozofların ilâhiyyât alanında ileri sürdükleri tezlerinin oluşturduğu

180 *Tahâfüt*, s.75, 76-77, 84-85, 88-89; *Makâsîd*, 3, 89; *Mumkız*, s.15-16; Gungör, s.21-22.

model yanında akıl bakımından aynı derecede mümkün, aynı derecede kabul edilebilir başka ve aykırı modellerin olması olgusu, sonuç olarak a) özel olarak Fârâbî-İbni Sinacı ilâhiyyât modelinin geçersizliğini, b) daha genel olarak felsefi aklın Vahiy alanındaki yetersizliğini (çünkü daha sonraları Kant'ın kullanacağı bir deyimle ifade edecek olursak “antinomilere” düşmekten kurtulamadığını) göstermektedir.

Gazâlî'ye göre öte yandan Fârâbî-İbni Sinacı ilâhiyyât modeli fiilen de İslâm öğretisi ile belli bazı noktalarda bir “küfr” teşkil edecek nitelikte aykırı sonuçlara varmaktadır. Mesela İslâm öğretisi evrenin zamanda bir başlangıcı olduğunu kabul ederken, bu filozoflar onun ezeli olduğunu söylemektedirler. Yine İslâm, Tanrı'nın evrendeki bütün varlıkların ve olayların bilgisine sahip olduğunu kabul ederken, bunlar, O'nun bu varlık ve olayları ancak tümel görünüşleri altında bilebileceğini söylemektedirler.¹⁸¹

Gazâlî için sözünü ettiği üç noktanın bütün açıklığı ile ortaya konulması ve bilinmesi zorunludur. Onlar arasında dinî bakımdan en önemli olan, üzerinde en fazla dikkatin çekilmesi gereken şüphesiz son noktadır. Ama daha genel olarak, daha derin, felsefi diyebileceğimiz planda önemli olan, bilinmesi gereken ilk iki noktadır; yani Aristoteles, Fârâbî, İbni Sinacı ilâhiyyât modelinin, bir olgu olarak bazı konularda İslâm'a aykırı bazı sonuçlara varmış olduğunu görmekten çok onun ve felsefi aklın, ilâhiyyât konusunda herhangi bir ciddi, inandırıcı bilgi değeri olan sonuca varamayacağının kavranmasıdır.

Gerçekten *Tehâfüt* iyice incelendiğinde Gazâlî'nin asıl amacının Fârâbî, İbni Sina gibi filozofların ilâhiyyât alanına giren bazı konular üzerindeki tezlerinin İslâmî öğretiye aykırı düştüklerinden ötürü reddedilmeleri gerektiğini göstermekten ziyade, bütün bu tezlerde kendisini gösteren felsefi aklı, Tanrı ile ilgili konularda yetersizliğine ikna etmek olduğu görülür. Çünkü Gazâlî'nin kendisinin de açıkça belirttiği gibi, filozofların ilâhiyyât alanında ileri sürmüş oldukları tezlerin çoğu, özleri itibarıyla İslâmî öğretiye aykırı değildir. Mesela onların evre-

¹⁸¹ *Tahâfüt*, s.307-308; *Mumkız*, s.16-17; Güngör, s.23-24.

nin bir yaratıcısı olması gerektiği, bu yaratıcının veya yapıcının (al-sâ-nî') iki tane değil ancak bir tane olabileceği, Tanrı'nın bir cisim olmadığı, O'nun kendisini ve başkalarını bildiği vb. görüşleri İslâmî öğretinin de kabul ettiği görüşlerdir. Buna rağmen Gazâlî'nin onların bu görüşlerini de ele alıp eleştirmesinden açıkça amacının bu görüşlerin kendilerinin yanlış olduklarını ispat etmek değil, onların bu görüşlerini akla dayanan burhânlarla kesin olarak ispat ettikleri görüşlerinin kendisinin yanlış olduğunu göstermek olduğu anlaşılmaktadır.

Gazâlî *Tehâfüt*'te bütün bu konularda ileri sürmüş oldukları tezleri eleştirirken filozoflara sürekli olarak şu itirazı yapmaktadır: Bütün bu tezlerin, görüşlerin hiçbir geçerli dayanağı yoktur. Çünkü akıl bütün bu görüşlerin karşıtlarını aynı derecede rahatlıkla ileri sürebilmektedir. Örnek olarak, filozoflar, evrendeki nedenler dizisinin sonsuza kadar gidemeyeceği, bir yerde kesilmesi gerektiğinden ötürü bir Tanrı'nın varolması gerektiğini ileri sürüp böylece O'nun varlığını ispat ettiklerini mi düşünmektedirler? Gazâlî nedenler dizisinin sonsuza kadar gitmesinin akıl bakımından düşünülmesi mümkün bir şey olduğunu söylemektedir. Yine filozoflar nedenler dizisini sona erdirmesi gereken ancak bir tek varlık olmasının zorunlu olduğunu, böylece ancak bir tek Tanrı olması gerektiğini ispat ettiklerini mi ileri sürmektedirler? Gazâlî bu sona erdirici nedenin, yani Tanrı'nın iki tane olmasını aklın pekâlâ tasarlayabileceğini söylemektedir.¹⁸² Böylece o, *Tehâfüt*'ünü derin ve ayrıntılı bir inceleme konusu yapan Türker'in iyi bir şekilde belirttiği gibi "bütün itiraz ve cevaplarında, aklın çelişkisizlik ve özdeşlik gibi en umumî prensiplerine uygun olarak serbest işleyişinden başka hiçbir şeye tâbi olmayı" istememektedir.¹⁸³ Böylece Gazâlî, filozofların çeşitli tezlerinin, içermiş oldukları başka planlardan mahzurları bir yana (mesela bu tezleri ispat etmek için getirmiş oldukları delillerin birbirleriyle çelişmesi, ayrı ayrı tezlerinde birbirleriyle tutarsızlığa düşmeleri, nihayet bir olgu olarak da bu tezlerin bir kısmında açıkça

¹⁸² *Tehâfüt*, s.156, 160.

¹⁸³ Türker, *Üç Tehâfüt*, s.354.

İslâm öğretisine aykırı düşen birtakım sonuçlara varmaları), ancak ve ancak zan ve tahminlere dayanan, ileri sürülebilmeleri mümkün, fakat “kesin” ve “zorunlu” olmayan görüşler olduğunu düşünmektedir.

Gazâlî'nin felsefî ilâhiyyât veya ilâhiyyâta uygulanan felsefî akıl üzerine bu eleştirisinden peygamberlik ve vahiy olayının niteliği ile ilgili olarak çıkaracağı sonuç, bunların aklın alanına girmeyen, onu aşan bir varlık düzeninin görüntüleri ve ürünleri olduğudur. Gazâlî'ye göre nasıl ki duyu bilgisinin üstünde başka bir bilgi çeşidi varsa ve ikinci, yani akılsal bilgi birinciye yargılıyor ise aynı şekilde akılsal bilginin üstünde de başka bir bilginin ve bu bilginin konusu olan başka bir alanın olduğunu kabul etmek gerekir. “Akıl ile insan zorunluları, câizleri, imkânsızları ve daha önceki durumlarda kendisinde bulunmayan şeyleri bilir. Ama aklın ötesinde bir durum daha vardır. Bu durumda insan gaybı, gelecekte olacak olayları ve aklın kavramaktan âciz olduğu diğer şeyleri görür. Nasıl ki temyiz kuvveti akılsalları, his kuvveti temyiz kuvvetinin idrâk ettiği şeyleri idrâkten âcizse, akıl da bu (kendisi üzerindeki) şeyleri idrâkten âcizdir.” “Nasıl ki akıl, insanın sahip olduğu durumlardan bir durumdur ve bu durumda insanda duyların kavramaktan âciz oldukları akılsalları görebilen bir ‘göz’ hasıl olursa, aynı şekilde peygamberlik de böyle bir durumdur. Bu durumda insanda bir göz hasıl olur. Bu gözde öyle bir nur vardır ki onunla gayb ve aklın kavrayamayacağı şeyler açıklığa kavuşur.”¹⁸⁴ İşte aklın üzerindeki bu alan, tanrısal olanın alanıdır. Bu alan hakkında bize bilgi veren de peygamberlerdir. O halde peygamberlik, özü itibarıyla, akılsal bir olay değildir. Peygamberlerin getirmiş oldukları vahiyler de özlere itibarıyla akılla kavranılabilir nitelikte değildirler. Bundan örürü bu alanla ilgili olarak aklın kendi imkânlarını bilmesi ve peygamberlik ve vahyin direktiflerini takip etmesi gerekir.

Burada bir nokta üzerinde tekrar ısrar etmemiz gerekir: Gazâlî aklın üzerinde bir alan olduğu, dolayısı ile aklın kendisinin bu alanla temasa geçemeyeceğini, bu alanın varlığına ve bilgisine ancak peygam-

berlikle erişilebileceğini, dolayısı ile aklın bu alanla ilgili olarak herhangi bir şekilde kendi imkânları ile bilgi edinme arzusundan vazgeçerek vahyin direktiflerine uyması gerektiğini söylemektedir; ama acaba onun bu sözleri vahyin önermelerinin, felsefî ilâhiyyâtın önermelerinden farklı olarak kesin, zorunlu bir bilgi değerinde olan önermeler oldukları anlamına mı gelmektedir? Daha açık bir deyişle vahyin önermelerinin standartlarını kendisinin koymuş olduğu kesin bilgi bakımından değerleri nedir?

Eğer “zorunlu” bilgidен filozofların mantık ve matematik gibi disiplinlerinde sahip oldukları ve tersinin düşünülmesinde akıl bakımından çelişki bulunan bir bilgiyi anlıyorsak, Gazâlî vahyin önermelerinin bu nitelikte olmadıklarını kabul etmektedir. Çünkü eğer böyle olmuş olsalardı onların herkes tarafından, akılla kavranılmalrı ve ispat edilmeleri mümkün olan bir karakterde olmaları gerekirdi. Oysa Gazâlî’nin buraya kadar sergilediğimiz görüşlerden açığa çıktığını umduğumuz üzere onun tam da bu görüşe karşı çıktığını söyleyebiliriz. Yani Gazâlî, her şeyden önce, bir Tanrı olması gerektiği hakkında insan aklında kaynağını ve kanıtını bulacak zorunlu bir bilginin imkânına inanmamaktadır. Aynı şekilde o, evrende iki tane Tanrı olamayacağını hiç de on sayısının üçten büyük olduğunun bilinmesinde olduğu gibi akılsal bir zorunlulukla bilinebileceği görüşünde değildir. Gazâlî için gerek peygamberliğin kendisi “mümkün” bir olaydır, gerekse onun getirmiş olduğu tebliğin içeriği bu anlamda zorunlu olmayan, mümkün doğrulardan oluşmaktadır. Bu açıdan yani filozofların ilâhiyyât konusunda ileri sürmüş oldukları görüşlerle vahyin getirmiş olduğu görüşler akıl bakımından “mümkün” (câiz) tasavvurlar olmaları açısından aynı özelliktedirler. Ancak Gazâlî, aklın üzerinde bir alanın varlığına inanmaktadır. Böyle bir alanın olduğunu akla dayanan delillerle göstermek, ispat etmek mümkün değildir. Böyle bir alanın olduğunu bize gösteren, mistik deneylerimizdir ve en önemlisi peygamberlerin varlığıdır. O halde peygamberlik, zorunluluğunu böyle bir alanın varlığına olan inancıtan, böyle bir alan da varlığının zorunluluğunu peygamberlikten alır. Peygamberliğe inanan bir kişi, onun getirdiği tebliğin içeriğinin “zorun-

lu" olduğunu kabul eder. Başka deyişle bu tebliğin içeriği akıl bakımından "câizler" alanına aittir. Ama peygamberliğe inanan biri için bu "câizler", "zorunlu varlık ve doğruluk" kazanırlar. Bundan ötürü peygamberliğe inanan bir kişi akıl bakımından mümkün tasavvurlardan birini (yani vahyi), diğerlerine (yani felsefî ilâhiyyât modellerine) tercih ederek onun "zorunlu"luğunu tasdik eder.

Gazâlî'nin bu görüşünü *Al-İktisâd fî al-İ'tikâd* adlı eserinde Şeriat ile akıl arası ilişkilerin ne şekilde olması gerektiği hakkında ileri sürdüğü bir teoride açıkça ortaya koyduğunu görüyoruz. Bu teoriyi işlediği pasaj çok anlamlı bir biçimde "Şeriat'ın getirmiş olduğu ve aklın mümkün (câiz) olduğuna hükmettiği şeylerin tasdik edilmelerinin zorunluluğuna dair" başlığını taşımaktadır.¹⁸⁵ Gazâlî'nin bu başlığı, onun önceden "zorunlu olarak bilinen şeyler" ve "zorunlu olmayarak bilinen şeyler" ayrımını yaptığını göstermektedir. Burada Gazâlî açıkça Şeriat'ın getirmiş olduğu haberlerin aklın "câiz" olarak gördüğü şeyler alanına, yani "mümkünler" alanına girdiğini söylemektedir. Bununla birlikte o sözlerine bu "mümkün haberler" in tasdik edilmelerinin "zorunlu" olduğunu eklemektedir. Bu zorunluluğun kaynağı, o halde, haberin kendisinde olmayacaktır, o haberin câiz olduğunu gören, fakat o haberi getirene inandığı için onun zorunluluğunu tasdik eden bizde olacaktır.

Acaba Şeriat'ın getirmiş olduğu ve aklın câiz olduğunu gördüğü bu haberler kaç gruptandır? Gazâlî'ye göre bunlar, a) Şeriat olmasa bile insanın akli ile bilebileceği şeyler, b) Şeriat olmasa insanın kendisinden bir haberi olamayacağı, dolayısı ile bilemeyeceği şeyler ve nihayet c) insanın hem akılla, hem de Şeriat ile bileceği şeyler olarak üç grupta toplanabilirler. Şeriat olmasa bile insanın akli ile bilebileceği şeyler grubuna Gazâlî evrenin zamanda varlığa gelmesi, onu varlığa getiren bir yaratıcının olması, bu varlığın bir kudreti, bilgisi, irâdesi olması gerektiği gibi konuları sokmaktadır (Yalnız burada dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta vardır: Gazâlî, evrenin zamanda varlığa gelmesi,

185 *Al-İktisâd*, s.210; Işık çevirisi, s.157.

onun varlığa getiren bir yaratıcının olması ve benzerleri hakkındaki bilginizin “zorunlu” bir bilgi olduğunu söylemek istememektedir. Çünkü yukarıda gördüğümüz gibi o bu haberleri “aklın câiz olduğuna hükmettiği şeyler” alanına sokmaktadır. Onun demek istediği, eğer aklımızı kullanırsak bir şeriat gelmemiş olsaydı dahi evrenin zamanda varlığa geldiği, onun bir varlığa getiricisinin olması gerektiği gibi konular üzerinde düşünebileceğimiz ve sözü edilen sonuçlara varabileceğimizdir. Ama varacağımız bu sonuçlar asla “zorunlu” bir bilgi niteliğini taşıyan sonuçlar olmayacaklardır). İkinci gruba giren şeylere gelince, onları birincilerden ayıran işte tam bu “yalnız başına aklın kendileri hakkında herhangi bir haber verememesi” özellikleridir. Bunlar Peygamber’den ışıtm (sam’) yolu ile bilinen öbür dünyada insanın yeneden haşr olunacağı, bu dünyadaki fiillerinin karşılığı olarak mükâfâtlara erişeceği veya cezalara çarptırılacağı ve benzeri konulara dair haberlerdir. Üçüncü gruba gelince, Gazâlî, buraya da öbür dünyada Tanrı’yı görme (al-ru’ya), ilinekleri ve hareketleri yaratmada Tanrı’nın tekliği ve benzeri konulardaki haberleri sokmaktadır.¹⁸⁶

Gazâlî’ye göre bu üç gruba ait olan Şeriat haberlerinin de, aklın kendilerini “câiz” olarak görmelerinden ötürü tasdik edilmeleri zorunludur. Birinci grup haberlerin tasdik edilmesi gerekir, çünkü zaten aklın kendisi de onları tasdik etmek durumundadır. İkinci gruba ait haberleri aklın yalnız başına bilmesi söz konusu değildir. Ama bu haberlerin içerikleri öğrenildiğinde, onların da aklın “câizleri” alanına girdikleri görülmektedir. Bu görüşlerin karşıtı olan görüşler, mesela öbür dünyada bir dirilmenin, bir cennet ve cehennem mevcut olmadığı görüşleri akıl bakımından aynı derecede “câiz” olabilir. Ama madem ki Tanrı veya Peygamber, bu iki “câiz”den birinin “gerçek, doğru” olduğunu söylemiştir. O halde bu iki câizden Şeriat’ın “tahsis” etmiş olduğunun doğruluğunu tasdik etmek zorunludur. Üçüncü gruba gelince, onlar da madem ki hem aklın tasdik edebildiği hem de Şeriat’ın hakkındaki açık bir haberinin bulunduğu konulara aittir; o halde onların da

186 *Al-İktisâd*, s.210-211; *İşık*, s.157-158.

tasdik edilmeleri zorunludur. Sonuç olarak her halükârda hakkında Şeriat'ın bir haberinin vaki olduğu ve aklın câiz olduğunu gördüğü her şeyin tasdik edilmesi zorunludur.¹⁸⁷

Peki acaba aklın "imkânsız" gördüğü Şeriat haberleri mevcut olabilir mi? Gazâlî Şeriat haberlerinin akıl bakımından "zorunlu" olmadıklarını düşündüğü gibi onların yine bu bakımdan "imkânsız" olamayacaklarını da düşünmektedir.¹⁸⁸ Gazâlî için Tanrı, Türker'in de işaret ettiği gibi akıl bakımından imkânsız olanı yapamaz. Tanrı, özdeşlik veya çelişmezlik ilkesine tâbidir.¹⁸⁹ O halde Şeriat'ta akıl bakımından imkânsız olduğu görülen bir haberin olması, O'nun böyle bir hükmü ileri sürmesi düşünülemez.

Gazâlî'nin peygamberlik ve vahyin alanını bu şekilde akla-aykırı olmayan, ama akli aşan bir yapıda görmesinden onun dindarlık hakkında belli bir anlayışı çıkar. Dindar kişi, filozofların iddia ettikleri gibi Vahy'e akılla erişmeye çalışan kişi değildir. O, ya peygamberin deneyini bir alt düzeyden tekrarlamaya çalışarak tanrısal olana akli aşan bir yolla, yani mistik deneylerle yaklaşmaya çalışan kişidir, yani Sûfî'dir veya bu deneyi tekrarlamaktan âciz olduğunu gördüğünde Peygamber'in sözlerini olduğu gibi alarak O'na imân eden, O'nun emirlerine uyan kişidir, yani sokaktaki insan, halktır. Bundan örürü Gazâlî, Tanrı'ya ulaşmak isteyen gruplar içinde en başarılı bir yol tutanların Sûfiler olduğunu düşünmektedir. Gazâlî'nin fikrî gelişimi içinde en sonunda Tasavvuf'ta karar kıldığı, Tasavvufun İslâm'ın son sözü olduğuna inandığı bilinmektedir. Gazâlî'ye göre Tasavvufun ana özelliği, akıl aracılığı ile Tanrı'ya erişmeye çalışan bir hareket olmamasıdır. Tasavvufun esası insanın dünyadan uzaklaşması, bütün varlığı ile Tanrı'ya yönelmesidir. Bunun için Sûfî'nin nefsini ortadan kaldırması, kökü ahlâkî vasıflarından arınması, ruhunu Tanrı'yı yaşamaya hazır hale getirmesi gerekir. Bunların sonucunda Sûfî'nin varmak istediği amaç, varlığını Tanrı'nın varlığında eritmektir. Bu ise akılla, bilgi ile, öğren-

¹⁸⁷ *Al-İktisâd*, s.211; Işık, s.157-158.

¹⁸⁸ *Al-İktisâd*, s.212; Işık, s.158.

¹⁸⁹ Türker, *Üç Tebâkât*, s.351, 354, 355.

me ile değil ibadetle, pratikle, tatmak, yaşamak, hâl ve sıfatlarını değiştirmekle olur. Sûfilerde, dinin iki önemli özelliği ortaya çıkar: Birinci olarak din, filozofların zannettiği gibi bir “bilgi” konusu değildir, daha ziyade bir “yaşama” konusudur. İkinci olarak, bu “yaşama”nın yolu akıldan geçmez, ibadetlerden, pratiklerden ve bunların vasıtası ile erişilen “akılüstü”, “mistik” deneylerden geçer.¹⁹⁰

İbni Rüşd ve Aristotelesçiliğe Dönüş Çağrısı

İbni Sina felsefe ile vahyedilmiş din, bu arada İslâm arasında herhangi bir çelişki olmadığını, düzgün bir biçimde çalışan felsefi aklın kendi imkânları ile Peygamber’in getirmiş olduğu tebliğin içeriğini kavrayabileceğini söylemişti. İbni Tufeyl’in hayali adasında yalnız başına yetişen Hayy İbni Yakzân’ı ile karşılaştığında Absâl, onun kendi akli ve imkânları ile ulaşmış olduğu hakikatlerin, vahyedilmiş bir dinin kurucusu, yani İslâm peygamberi tarafından getirilmiş olan öğretisi ile aynı sonuçlara vardığını görür.¹⁹¹ İbni Sina vahyedilmiş dinlerin, bu arada İslâm’ın felsefi ilâhiyyâtın halkın anlayış seviyesine uyarlanmış daha sembolik, daha duyuşal cinsten bir ifadesi olduğunu söylemişti. Hayy ibni Yakzân da Absâl ile karşılaştığında ve ondan vahyedilmiş bir dinin içeriğini öğrendiğinde, bunun gerçekten de kendi akli ile bulmuş olduğu hakikatlerin daha aşağı düzeyden bir ifadesi olduğunu respit eder.¹⁹² İbni Sina peygamberliğin ve vahyin anlamını araştırırken, son çözümde onların varlık nedenlerini halkta bulmuştu. Halka, Tanrı ve gelecek hayat hakkında onun anlayış seviyesini aşan ifadelerle hitap edilmeye kalkılırsa, bunun bir yararı olamayacağını, tam tersine bunların onun zihnini karıştıracaklarını söylemişti. Hayy ibni Yakzân Absâl ile birlikte onun ülkesine döndüğünde ve halka, dinlerinin gerisinde yatan, kendi akli ile bulmuş olduğu hakikatleri açmak istediğinde İbni Sina’nın bu görüşünde ne kadar haklı olduğunu görür, çünkü

¹⁹⁰ Munkız, s.28-34; Güngör, s.44-53.

¹⁹¹ İbn Tufayl, *Hayy bin Yakzân*, Ahmad Amin neşri, *Hayy bin Yakzân li İbn Sinâ va İbn Tufayl va al-Subhâvî* içinde, s.58-131, Mısır, 1952, Dâr al-Ma’arif, s.126.

¹⁹² Aynı yer.

Hayy onlara felsefenin, ilâhiyyâtın sırlarını öğretmeye kalkar kalkmaz, halk bir yabancıya gösterilmesi gereken konukseverlik kurallarının sınırlarını aşarak yavaş yavaş sinirlenmeye ve kendisine düşmanlık belirteleri göstermeye başlayacaktır.¹⁹³

İşte Gazâlî'den hemen sonra İspanya'da yaşayan büyük Müslüman filozoflarından biri olan İbni Tufeyl'in *Hayy ibni Yakkân* adlı felsefi romanında anlattığı budur. Burada açıkça görüldüğü üzere Gazâlî'nin Fârâbî, İbni Sina gibi filozoflar vesilesi ile felsefeye, özellikle onun ilâhiyyât kısmına yönelttiği eleştiriler İbni Tufeyl üzerinde herhangi bir şekilde etkide bulunmuş görünmemektedir. O felsefe ile vahiy arasındaki ilişkiler sorununda Kindî tarafından başlatılan, Fârâbî ve İbni Sina tarafından geliştirilerek devam ettirilen düşünce doğrultusunda kararlı bir biçimde ilerlemektedir. Onun bu düşünceye herhangi bir önemli katkı söz konusu değildir. Bununla birlikte onda, İslâm toplumunda kendi çağında felsefenin yeri, halkla filozoflar arasındaki ilişkilerle ilgili olarak yeni bir şey vardır: Hayy ibni Yakkân halka felsefi ilâhiyyâtın sırlarını öğretme, dinlerinin sembol ve benzetmeleri gerisinde yatan hakikatleri gösterme çabalarının başarısızlığa mahkûm olduğunu görünce yeniden geldiği yere, adasına dönecektir. Onun bu dönüşü birçok şekilde yorumlanabilir: Bu dönüş, toplumun tedavi edilmez bir biçimde bozulmuş olduğunu, ona felsefenin değil, ancak dinin yakıştığını, bu dini daha yüksek bir seviyeden ıslâh etme çabalarının başarısızlığa mahkûm olduğunu gördüğü anlamına alınabilir.¹⁹⁴ Ama daha önemli olarak bu dönüş, filozofun toplum içindeki yalnızlığını, toplum ve onun dini ile olumlu ilişkiler kurma yönündeki çabalarının başarısızlığını göstermekte değil midir? Bu daha derin bir planda, Fârâbî ve İbni Sina gibi filozofların bütün uzlaştırma ve uyuşturma çabalarına rağmen, İslâm'da felsefe ile din arasındaki mesafenin gitgide kapanması şöyle dursun, tehlikeli bir şekilde açılmaya doğru gittiğini göstermekte değil midir?¹⁹⁵ İbni Sina halkın felsefeyi anlayamayacağını

¹⁹³ A.g.e., s.128-130.

¹⁹⁴ Badawi, *Histoire*, c.II, s.735.

¹⁹⁵ Corbin, *Histoire*, s.333.

söylemişti. Bununla birlikte halk ile filozoflar arasındaki ilişkilerin dostane bir şekilde yürümemesi için ortada bir neden olmadığını düşünür gibiydi. Oysa İbni Tufeyl, bu ilişkilerin artık düşmanca ilişkilere dönüştüğünü, filozofun, ister halkın baskısı altında, isterse kendi kararı ile kendisini toplumdan soyutlamaya doğru gittiğini haber vermektedir.

İbni Tufeyl'den sonra bir diğer büyük İspanyol Müslüman filozof, felsefe ile vahyin birbirlerine düşman olmaları şöyle dursun, birbirleriyle tam bir dostluk içinde yaşamaları gereken iki "süt kardeşi" olduklarını söyleyerek onlar arasında açıldığı görülen boşluğu kapatmak, felsefeyi Müslüman toplumu içinde yeniden "akredite" etmek isteyecektir. Bu filozof, İbni Rüşd'dür. İbni Rüşd, Gazâlî'nin felsefi ilâhiyyât vesilesi ile felsefe ve filozoflara karşı yapmış olduğu hücumlara karşı çıkarak, felsefenin, Vahy'i kavrayamayacağı şöyle dursun, onun değerini anlamak için başvurulacak yolların en güvenilirli, en geçerlisi olduğunu tekrardan ve ısrarla ileri sürecektir. Bu konuya ayırmış olduğu eserlerinde, Gazâlî'nin felsefi ilâhiyyâta yapmış olduğu eleştirilerin bir kısmını dikkate almakla beraber, Fârâbî, İbni Sina gibi filozofların tezlerini devam ettirerek, son çözümde ve ilke olarak Vahy'in tamamen akılsal, yani felsefi bir yapıda olduğunu, dolayısı ile onun içeriğine felsefe aracılığı ile erişilebileceğini savunacaktır. Bunun onu götürdüğü önemli bir sonuç, Vahiy için felsefenin zararlı olması bir yana yararlı, hatta zorunlu olduğu olacaktır. Özü itibarıyla akılsal, felsefi bir yapıda olduğu için Vahy'in özünü en iyi şekilde anlayacak ve bize anlatabilecek olanlar, ona göre ne sokaktaki insan, halk, ne haksız olarak kendilerini bu işte yetkili gibi göstermeye çalışan Kelâmcılar, ne aralarında Gazâlî'nin de bulunduğu birçoğunun zannettiği gibi mutasavvıflar, ne din bilgini geçinen fıkıhçılar olmayacak, ancak ve ancak filozoflar olacaktır. İbni Rüşd için *felsefi ilâhiyyât, sadece mümkün değildir, aynı zamanda Tanrı'nın, tanrısalm, dinin hakikatinin ortaya çıkarılması için zorunludur*. Aristotelesçi ilâhiyyât modeli, Vahiy ile ilişkilerinde gözönüne alındığında, ona aykırı ve zararlı birtakım sonuçlar içeren bir sistem olması şöyle dursun, onun gerçek anlam ve amacını bize en iyi bir biçimde gösterecek tek modeldir. Eğer bu model adı-

na konuşan Fârâbî, İbni Sina gibi filozofların sistemlerinde İslâm vahyi ile uyuşmadığı düşünülen bazı noktaların varlığına rastlanmakta ise bunu iki nedene bağlayarak açıklamak mümkündür: Ya bu insanlar Aristoteles'in sözü edilen noktalar üzerindeki görüşlerini yanlış anlamış ve nakletmişlerdir veya din adına ortaya çıkan kişiler sözü edilen çatışma noktalarında gerek bu filozofların görüşlerini gerekse Şeriat'ın öğretisini yanlış anlamakta ve yorumlamaktadırlar. Biraz daha geri çekilmek suretiyle Aristoteles'in öğretisinde, bir bütün olarak, İslâm vahyinde içerilmiş bulunan bütün noktaların kesin ispatlarının bulunmadığı, yani bir "olgu" olarak Aristoteles'in öğretisinin İslâm vahyinin bütün unsurlarının akılsal-felsefi açıklamalarını içinde bulundurmamakta olduğu da kabul edilebilir. Bununla birlikte uygun yöntemlerle çalışan felsefi düşüncenin, "bir gün", bu unsurların da akılsal-felsefi açıklamalarını bulabileceği, verebileceği kesin bir "imkân" ve "ilke" olarak kabul edilmelidir.¹⁹⁶ Düzgün bir biçimde çalışan felsefi akılla iyi anlaşılan tanrısal vahiy arasında bir çatışma olması, onların yapıları gereği mümkün değildir.

Gazâlî'nin felsefi aklın vahye uygulanması sonucunda din bakımından ortaya çıktığını iddia ettiği pratik mahzur ve tehlikelere gelince, filozoflar bu itham ve suçlamaları hak etmemişlerdir. Çünkü gerçek bir filozofun bu konudaki düşüncelerinde, Gazâlî'nin iddia ettiği gibi dini din olarak ortadan kaldırma tehlikesini gösteren hiçbir şey yoktur, olamaz. Tersine filozoflar, dinin hükümleraltında halkın gerek bu dünyada gerekse öteki dünyada mutlu bir şekilde yaşaması için ellerinden gelen her şeyi yaparlar. Dinin gerek teorik gerekse pratik otoritesini kuvvetlendirmek için her türlü olumlu katkılarda bulunurlar. Bu konuda Gazâlî'nin filozoflara yönelttiği suçlamalar doğru değildir. Eğer bu noktada illâ bir suçlu aranması gerekiyorsa o, din ve felsefenin birer süt kardeşi gibi uyumlu ve olumlu bir ilişki içinde yaşaması için her türlü çabadan çekinmeyen filozof değil, dinle felsefeyi anlamayarak onla-

196 A. E. Mehren, *Etudes sur la Philosophie d'Averroes concernant son rapport avec celle d'Avicenne et al-Gazzâlî*, *Museon*, Novembre 1888, T. VII-VIII, s.616.

rı birbirine karıştıran ve aralarında haksız olarak olumsuz ilişkiler doğmasına, halkın da kafasının karışmasına neden olan diğerleri, en başta Gazâlî'nin kendilerinden biri olduğu Kelâmcılardır.

İbni Rüşd'ün bu fikirlerini *Fasl al-Makâl*, *al-Kaşf 'an Manâhic al-Adilla* ve *Tahâfut al-Tahâfut* adlı eserlerinden çıkarmak durumundayız. Bunlardan ilk ikisi, İbni Rüşd tarafından özel olarak felsefe ile vahiy arası ilişkiler sorununa tahsis edilmiştir. *Fasl al-Makâl*'de felsefe ile İslâm vahyinin uyumunun teorik temelleri ortaya atılır. *Al-Kaşf*'de ise bu teorinin bir nevi uygulaması gösterilmeye çalışılır. Başka deyişle bu iki eser bir bütün teşkil ederler; birinci, sorunun teorik ve genel çözümünü verir, ikinci ise bu çözümü alarak, onu İslâm'ın bazı temel inanç unsurları üzerine uygulamaya çalışır.

Fasl al-Makâl, haklı olarak işaret edilmiş olduğu üzere, İslâm'da vahiy ile felsefe arası ilişkiler sorununda daha önce felâsife tarafından yapılmış olan çalışmaların bir zirve (culmination) noktasıdır.¹⁹⁷ Onun diğer bir özelliği, hiç olmazsa Sünnî İslâm geleneğinde din ve felsefe arası ilişkiler sorununa özel olarak tahsis edilmiş olan ilk ve tek kitap olmasıdır.

Fasl al-Makâl'ın ana tezi, yukarıda kısaca işaret ettiğimiz üzere, felsefe ile Şeriat'ın birbirlerine aykırı düşen şeyler olmadıkları, tam tersine birbirlerine uygun düşen, biri diğerini teyid eden, destekleyen iki dost, iki kardeş olduklarıdır. Bu görüşün daha derin bir plandan dayanağı, İbni Rüşd'ün kanaatine göre, Şeriat'ın kaynağı itibariyle temelde akılsal bir varlıktan, Tanrı'dan çıkması ve yapısı itibariyle ve bundan ötürü akıl tarafından tam bir uygunlukla kavranılabilecek bir özellikte olmasıdır. Bu kanaatin mantıkî sonucu, dolayısıyla, Şeriat'ın aklın en mükemmel ürünü olan felsefe ile tam bir uyum ve kardeşlik içinde yaşayabileceği, bundan da öte ancak felsefî akılla, özüne, gerçeğine varılabilecek bir kurum olduğudur. Bunun bizi götüreceği diğer bir ana sonuç, Şeriat bakımından felsefenin dinle ilgilenmesinin yalnızca kabul edilebilir (mubâh) bir şey olmakla kalmayıp, bunun aynı zamanda fi-

197 G. Hourani, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*, Londra, 1961, s.6.

lozofun üstüne düşen zorunlu (vâcib) bir görev olacağıdır. O halde felsefe Şeriat'ın en büyük yardımcısı, filozoflar da Peygamber'in gerçek vârisleridir.

Bu ana tezin *Fasl al-Makâl*'da sergilenmesi ve ispat edilmesinde kat edilen yolun belli başlı durakları, önemli anları şunlardır. İbni Rüşd, önce varmak istediği amaca uygun bir felsefe tanımı vermekle işe başlar: "Felsefenin işi, varlıklar üzerinde düşünmekten ve onları Yapıcı'larına (al-Sâni') delalet etmeleri, yani O'nun eseri olmaları bakımından nazar-ı itibara almaktan başka bir şey değildir."¹⁹⁸ Başka bir deyişle felsefe varlığa, yapıcısı veya varlığa getiricisi açısından bakmaktır. Öte yandan bir varlığın yapısını ne kadar tam ve iyi bir şekilde bilirsek, onun varlığa getirenini veya yapanını da o kadar iyi biliriz. Sözü edilen örnekte evreni ve onun içindeki varlıkları ne kadar iyi bilirsek, onları varlığa getiren Tanrı'yı da o kadar iyi biliriz. Nitekim Tanrı'nın kendisi de bize varlıklara böyle bir "ibret nazarı" ile bakmamızı emretmektedir (İbni Rüşd bu konuda Kur'an'dan yaratıklara ibret nazarı ile bakmamızı emreden birçok âyeti yardımına çağırır). O halde varlıklara varlığa getiricileri açısından "nazar" etmemiz demek olan felsefe, Tanrı tarafından emredilmiştir. Bu, felsefenin Şeriat bakımından kabul edilebilir bir etkinlik olmaktan öte zorunlu (vâcib) bir etkinlik olması gerektiğini gösterir.¹⁹⁹

Şeriat bakımından varlıklara akıl yolu ile bakmak, onlar üzerinde akla dayanan kıyaslar teşkil edip burhanlar oluşturmak, böylece onları varlığa getirenin derin bilgisine erişmek, önerilen, övülen, emredilen, hatta zorunlu kılınan bir görev olduğu halde, bu görevi üstlenmeye çalışan kişilere, yani filozoflara niçin zaman zaman saldırılar yöneltilmiş ve Gazâlî gibi kişiler tarafından felsefe neden mahkûm edilmeye çalışılmıştır? Bunu araştıran İbni Rüşd, felsefeye yöneltilen çeşitli eleştirileri ele almakta ve onları cevaplandırmaya çalışmaktadır. Bu eleştiri-

¹⁹⁸ L. Gauthier, *Traité Decisif (Fasl al-Makâl) sur l'Accord de la Religion et de la Philosophie*, üçüncü baskı, Alger, 1948, Carboneel, s.1; Türkçe çevirisi, Nevzat Ayasbeyoğlu, *İbni Rüşd'ün Felsefesi*, s.1.

¹⁹⁹ *Fasl al-Makâl*, s.1-2; Ayasbeyoğlu, s.1-2.

rilerden biri, “akılsal kıyaslar yolu ile varlığa bakmanın sadr-ı İslâm’da mevcut olmadığı”, dolayısı ile felsefenin bir “bid’at” koktuğu eleştirisi-
 dir. İslâm’daki Fıkh çalışmalarını ele alan İbni Rüşd, Şeriat malzemesi
 üzerinde fıkhî kıyaslar yolu ile akıl yürütmenin de “sadr-ı İslâm”da
 mevcut olmadığını ama bundan ötürü Fıkh’ın bir “bid’at” sayılmadığı-
 nı hatırlatarak bu eleştiriye cevap verir.²⁰⁰ Bu eleştirilerden bir diğeri
 varlıklara, yaratıcıları bakımından nazar etmenin biricik yolu olan akıl-
 sal kıyaslar üzerinde çalışmalar yapan ilk bilginlerin, İslâm’dan önce
 gelen, Müslüman olmayan bilginler olduğu, dolayısı ile onlardan, yani
 Aristoteles, Platon gibi Yunanlı filozoflardan yararlanmanın mahzurlu
 olduğu eleştirisidir. İbni Rüşd’e göre bu eleştiri de çürüktür, çünkü her
 akıl sahibi Müslüman üzerine farz kılınmış olan bu görevde daha son-
 ra gelenlerin daha öncekilerden yardım almaları son derece doğaldır.
 “Eskilerin kitaplarındaki amaç, Şeriat’ın bizi teşvik ettiği amaçtan iba-
 ret oldukça onların kitaplarına bakmak Şeriat bakımından zorunlu-
 dur.”²⁰¹ Bundan daha önemli olarak felsefeye yöneltilen diğer somut bir
 eleştiri, Gazâlî’nin *Tehâfüt*’ünde ileri sürmüş olduğu filozofların bazı
 görüşlerinin Ehl-i Sünnet’in görüşlerine açıkça aykırı olduğu, dolayısı
 ile birer “küfr” teşkil ettiği eleştirisidir. İbni Rüşd buna da çift bir sa-
 vunma ile karşı çıkar: Bir defa ya bir fikri eksiklik ya usûl ve tertip da-
 iresinde akıl yürütememek veya filozofların kitaplarını incelerken ken-
 disine rehberlik edecek iyi bir öğretmen bulamamaktan vb. ötürü ken-
 dilerine filozof adı verilen kişilerden bazıları bir felsefi görüşü ortaya
 atarken veya nakladerken yanılmış olabilirler, ancak bunların varlığı,
 felsefenin kendisinin yücelik, geçerlilik ve yanılmazlığına zarar ver-
 mez.²⁰² Kaldı ki filozoflara atfedilen ve İslâm öğretisinin bazı temel tez-
 lerine aykırı düştüğü ileri sürülen görüşleri de filozoflar gerçekte ileri
 sürmemişlerdir. Mesela Gazâlî *Tehâfüt*’ünde filozofların Tanrı’nın
 âlemde olup biten tikelleri bilemeyeceği görüşünde olduklarını söyle-
 miştir ve bu görüşün Sünnet Ehlî’nin Tanrı’nın bilgisi hakkındaki gö-

²⁰⁰ *Fasl al-Makâl*, s.3; Ayasbeyoğlu, s.3.

²⁰¹ *Fasl al-Makâl*, s.4-6; Ayasbeyoğlu, s.4-6.

²⁰² *Fasl al-Makâl*, s.6-7; Ayasbeyoğlu, s.6-7.

rüşlerine aykırı düştüğünü belirtmiştir. Oysa gerçek böyle değildir. Filozoflar, Tanrı'nın tikelleri bilemeyeceğini ileri sürmemiştir; onlar sadece Tanrı'nın tikelleri, bizim onlar hakkındaki bilgimizden farklı bir bilgi ile bildiğini söylemişlerdir.²⁰³ Bu aynı durum filozofların öbür dünyada bedenlerin dirilişini inkâr etmekte oldukları iddiası için de söz konusudur. Ancak filozoflar Gazâlî'nin iddia ettiği gibi bunu inkâr etmezler; yalnız bu dünyada sahip olunan bedenın aynısının tekrar yaratılacağını kabul etmezler.²⁰⁴ Gazâlî'nin filozofları kâfir ilan etmeye kalktığı üçüncü teze gelince, evet, onlar âlemin zaman bakımından ezeli olduğunu ileri sürmüşlerdir; ama zaten İslâmî öğretilerde âlemin zaman içinde varlığa gelmiş olduğuna dair açık bir nâs mevcut değildir.

O halde felsefeye, özel olarak felsefenin Şeriat alanında kullanılmasına yöneltilmiş olan bu eleştiriler, çürük, köksüz, temelsizdir. Felsefe veya "burhanî nazar" Şeriat'ın tebliğine aykırı düşmez, tersine ona uygun düşer ve onu teyid eder.²⁰⁵

Felsefî nazarla herhangi bir varlıkla ilgili bir bilgiye erişildiğinde Şeriat bakımından bu bilgi ile ilgili olarak kaç durum söz konusu olabilir? Ya Şeriat'ın bu konuda herhangi bir ifadesi yoktur veya vardır. Birinci durumda felsefe ile Şeriat arasında herhangi bir çatışmadan söz edilemeyeceği açıktır. İkinci durumda yine ortada iki şık olacaktır: Ya Şeriat'ın bu konudaki ifadesi, felsefî nazarla erişilen bilgiye uygundur veya ona aykırı gibi görünmektedir. Birinci durumda ortada yine bir sorun yoktur; ikinci şıkta ise yapılacak şey, Şeriat'ın o ifadesine iyi bakmak ve onun "te'vil"ini aramaktır.²⁰⁶

İbni Rüşd'ün felsefe ile Şeriat arasında herhangi bir çatışmanın ortaya çıkar gibi görüldüğü durumlarda ("ortaya çıktığı" demiyoruz, "çıkarmak gibi görüldüğü" diyoruz; çünkü İbni Rüşd'ün başta ortaya koyduğu felsefe ile Şeriat'ın uyumu postülasına göre ikisi arasında gerçekten bir çatışma olamaz), bu görünüşteki çatışmayı ortadan kaldırmak

203 *Faṣl al-Makāl*, s.12-13; Ayasbeyoğlu, s.13-15.

204 İbni Rüşd, *Tahāfüt al-Tahāfüt*, s.586.

205 *Faṣl al-Makāl*, s.8; Ayasbeyoğlu, s.9.

206 *Faṣl al-Makāl*, s.8-9; Ayasbeyoğlu, s.9.

için başvurduğu ana kavram “te’vil” kavramıdır. Ona göre Peygamber’in getirmiş olduğu haber içinde “te’vil edilebilir” bazı ifadeler, unsurlar vardır. Şeriat malzemesi içinde hiç olmazsa bir kısmının “te’vil edilebilir” nitelikte olduğu tezi İbni Rüşd’ü Şeriat’ta “bâtın” ve “zâhir” sorununa götürür. Bir başka deyişle İbni Rüşd’e göre “te’vil”in dayanağı Şeriat’ta bir “bâtın” ve “zâhir”in olmasıdır. Nitekim yine İbni Rüşd’e göre Tanrı’nın kendisi göndermiş olduğu mesajda, yani Kur’an’da, “muhkem” ve “müteşâbih” âyetlerinin olduğu ve bu ikincilerin “te’vil”ini ancak kendisinin –ve İbni Rüşd’e göre, ilimde “rusûh” sahibi olan kimselerin– bilebileceğini bildirmektedir. O halde bizzat Tanrı’nın kendisi bize, gönderdiği mesaj içinde “te’vil” kabul eder unsurların, ifadelerin olduğunu haber vermektedir. Bundan dolayı felsefe ile Şeriat’ın ifadeleri arasında bir çatışmanın görüldüğü durumlarda, filozofun Şeriat’ın ifadelerini “te’vil” etmesi doğrudur ve meşrurdur.²⁰⁷

İbni Rüşd bununla da yetinmez; Kur’an’daki “muhkem” ve “müteşâbih” âyetlerin, “bâtın” ve “zâhir”in varlığı ile ilgili bir açıklama da vermeye çalışır. Şeriat’ın “bâtın” ve “zâhir”i içermesi, dolayısı ile “te’vil”i mümkün kılmasının nedeni veya dayanağı, “tasdik nokta-i nazarından insanların yaratılışlarındaki farklılık”tır. *Şeriat, Tanrı’ya davet yollarının tümünü içerir.* İnsanlar yaratılışları, yetenekleri, Şeriat’ın davetini tasdik etme konusundaki özellikleri bakımından birbirlerinden farklıdırlar. Şeriat’ın amacı ise bu farklı sınıflardan yalnızca birisine hitap etmek değildir; onların hepsine hitap etmektir. Dolayısı ile onun her türlü insan grubunu Tanrı yoluna davet edecek sözleri, onların anlama ve tasdik etme özelliklerine ve farklılıklarına uygun olarak içermesi gerekir. Nitekim Kur’an’da bu sözler ve unsurlar mevcuttur. Onun içinde sadece bilimde “rusûh” sahibi olan, burhânlarla tasdik eden yüksek zekâlı, yetenekli insanların kavrayabileceği burhânî hakikatler olduğu gibi, bir şeyi ancak görünenle (şahid), duyuşal olanla (mahsûs) karşılaştırmak suretiyle anlayabilen, akli hayal gücünden ayrılamayan, hayal edemediği şeylerin varlığını kabul edemeyen

basit, geniş halk tabakalarına hitap eden hitâbî sözler veya “zâhirî” hakikatler de vardır. Şeriat'ın çoğunluğu teşkil eden geniş halk yığınlarına hitap etmek için kullanmış olduğu bu sözlerde, getirdiği benzetme ve sembollerde, kısacası bütün bu “zâhirî” ifadelerde birbirlerine, Kur'an'ın diğer “muhkem” kısımlarına, nihayet filozofların varmış oldukları sonuçlara aykırı gibi görünen birtakım unsurlar olabilir. İşte bu tür durumlarda bu tür âyetlerin veya ifadelerin, felsefi aklın burhânlarla varmış olduğu kesin sonuçlarla uyusturulmak üzere “te'vil” edilmeleri gerekir. Bu “te'vil”i yapacak olan insanlar da doğal olarak sözü edilen bâtinî-burhânî hakikatleri bilen filozoflar olacaktır.²⁰⁸

Bununla birlikte filozoflar sözü edilen bu “te'vil”leri, çoğunluğu teşkil eden halka açmaktan kesinlikle kaçınacaklardır. Umuma hitaben yazmış oldukları eserlerde onlara kesinlikle temas etmeyeceklerdir. Bu yasaklamanın nedeni açıktır: Doğuştan sahip oldukları özellikleri veya eğitimsizlikleri yüzünden, burhân yolu kendilerine kapalı olan halkın çoğunluğuna bu “te'vil”leri açmanın hiçbir yararı olmayacaktır. Zaten burhânlarla tasdik etme yeteneğinden yoksun oldukları içindir ki Tanrı misâller tertip ederek, hayal güçlerine hitap ederek onlara seslenmektedir. Onların anlayamayacağı bir dille onlara hitap etmek, inançlarını sarsmaktan ve onları bedbahtlığa düşürmekten başka bir sonuç vermeyecektir. Bununla birlikte böyle bir zararlı işe kalkışan ve sonuçta halkın inançlarını sarsarak İslâm cemaatinin bütünlüğünü bozan, onları birbirlerine düşüren kişiler olmuştur. Bunlar diyalektik sözlerle tasdik etmekten ileri gidemeyen Kelâmcılardır. İslâm'da halk ile filozofların arasını açan, onları birbirlerine düşüren, hem halkın inançlarını bozan, hem filozoflara zarar veren, bu insanlar olmuştur. Bunlar doğa ve yetenekleri itibarıyla diyalektik sözlerden ileri gidemeyecekleri halde tanrısal mesajın hakikî anlamına nüfuz edebildiklerini, burhânlarla sahip olduklarını zannetmişler, buna paralel olarak sahip olduklarını zannettikleri “te'vil”leri halka açmışlardır. Ya “te'vil” edilmemesi gereken şeyleri “te'vil” etmişler veya yanlış “te'vil”lere gitmiş-

ler ve bunları da halka açmışlardır. Bunun arkasından İslâm'da birbirlerini kâfir ilan eden çeşitli fırkalar türemiş, "bid'at"ler ortaya çıkmıştır. Halkın inançları sarsılmış, bunun sorumlusu olarak da Vahiy üzerinde akli uygulamaya çalışan herkes, tabii başta filozoflar gösterilmiş, dolayısı ile felsefe gözden düşürülmeye çalışılmıştır. Oysa filozof, gerçek "te'vil"lere sahip olması bir yana bunları halka açmaktan da kaçınan bir insandır. Yani bütün bu karışıklıkların, olumsuz gelişmelerin sorumlusu filozoflar değildir, bu diyalektik ehli, Mu'tezile ve Eş'ârî fırkalarına mensup Kelâmcılardır. Onlar aradan çekilmiş olsalar, filozoflar ve halkın her biri kendileri için düşünülmüş ve kendilerine uygun olan yollarla Tanrı'ya erişmeye çalışacak ve birarada uyum ve kardeşlik içinde hayatlarını ve etkinliklerini sürdürebileceklerdir.²⁰⁹

İbni Rüşd'ün *Fasl al-Makâl*'da, felsefe ile Şeriat ilişkileri konusunda vardığı sonuç budur. Bu teorik çözümünün, yukarıda işaret ettiğimiz gibi, *Al-Kaşf* de uygulamasını da göstermeye çalışır. Bu eserin konusu, Şeriat'ça halkın inanmakla mükellef tutulduğu "zahîr akideler"i, yani dogmaları araştırmak ve bunlar hakkında Kur'an'da getirilmiş olan çeşitli delillerden hareket ederek onların temellendirilmelerini yapmaktır. *Fasl al-Makâl*'da ileri sürdüğü ana teze sadık kalarak İbni Rüşd, Kur'an'da sözü edilen akideler hakkında hem burhân ehli olan özel sınıfa (al-havass), hem de hitabî sözler ehli olan halka (al-cumhûr) hitap eden unsurlar olduğuna kanidir. Amacı, bu sözü edilen dogmalar hakkında getirilmiş olan bu unsurları ortaya çıkarmak, onlar arasındaki farklılığa temas etmek ve özellikle çeşitli Kelâm okulları tarafından bu dogmalar üzerinde yapılmış doğru olmayan "te'vil"leri, sonuca götürmeyen akıl yürütmeleri, temellendirmeleri iptal ederek onların yerine yine Kur'an'daki delillere kendisini bağlamak şartıyla doğrularını koymaktır.²¹⁰ Bir başka deyişle amacı, daha sonraları St. Thomas'ın ortaya atacağı bir terimi kullanırsak "vahye dayanan teoloji" (théologie revelée) yapmaktır. Şüphesiz ki İbni Rüşd, bu inanç unsurları hak-

²⁰⁹ *Fasl al-Makâl*, s.17-33; Ayasbeyoğlu, s.18-30.

²¹⁰ *Mamâhic*, Ayasbeyoğlu çevirisi, s.35-36.

kında, yine St. Thomas'ın daha sonra kullanacağı diğer bir deyiimi kullanırsak, Şeriat'ın getirmiş olduğu malzemeyle kendisini bağlamaksızın salt doğayla ilgili gözlemlerinden, felsefi akıl yürütmelerinden oluşan bir "doğal teoloji"nin (théologie naturelle) imkânına inanmaktadır.²¹¹ Bu tür bir teoloji çalışması sonucunda elde edilecek sonuçlar, İbni Rüşd'ün başta koyduğu postülaya göre, diğer tür teoloji çalışması sonucunda elde edilecek sonuçlarla uyum içinde olacaktırlar. Ama bu eserdeki amacı, sözü edilen dogmalar hakkında Kur'an'da mevcut delillerden hareket etmek ve onların temellendirilmelerini yapmaktır. Burada sözü edilen dogmalar, Tanrı'nın varlığı, tekliği, sıfatları, kaza ve kader, gelecekteki hayat vb. gibi inançla ilgili unsurlardır. Bunları teker teker ele alırken İbni Rüşd, İslâm kültüründe çeşitli akımların onlara yaklaşım tarzlarını özellikle belirtmeye çalışır. Burada dikkati çeken önemli noktalar şunlardır: O, *Fasl al-Makâl*'de ileri sürdüğü ana teze sadık olarak her şeyden önce bu inanç unsurlarının "akılla bilinebileceği"ni bir veri olarak ortaya koyar. Nitekim burada Tanrı'nın varolduğu temel dogması ile ilgili olarak O'nun varlığını bilmenin yolunun akıldan değil, "nakil"den (al-sam') geçtiğini ileri sürdüğünü söylediği "Haşviyya"yı reddeder. *Fasl al-Makâl*'de kendisine dayandığı ana bir fikri tekrarlayarak, Kur'an'ın baştan başa bizi doğa ve Tanrı hakkında nazâra davet, nazâr yolları hakkında uyarıda bulunan âyetlerle dolu olduğunu hatırlatır; bunun aksini ileri sürmenin Tanrı'nın bu konudaki açık emirlerini dinlememezlikten gelmek anlamına geleceğini ileri sürer.²¹² Bu aynı tez, bu dogmalar hakkında nazârî bilgi yollarından ayrı, farklı bir yolu ileri süren Süfîleri de bir kenara itmeyi sağlayacaktır. İbni Rüşd'ün bu grup hakkındaki yargısı biraz daha ihtiyatlıdır. Ona göre belki bunların da sözü edilen yolları yanlış değildir. Ama herhalde Tanrı, kendisinin onların ileri sürdükleri yolla bilinmesini istememektedir veya daha doğrusu bu yolu herkese teklif edecek kadar genelleştirmemektedir; çünkü eğer Tanrı, kendisinin, Süfîlerin tuttıkları yo-

211 E. Gilson, *La Philosophie au Moyen Age*, ikinci baskı, Paris, 1944, s.528-530.

212 *Manâhic*, s.37-38.

la benzer bir yolla bilinmesini istemiş olsaydı, bunu belirtirdi. Oysa Kur'an bizi "nazâr"a, yani akıl ve felsefe yolu ile bilmeye davet etmektedir.²¹³ O halde geride bu zümrelerden Kelâmcılar kalacaktır. Kelâmcılar, yani Mu'tezile ve Eş'arî grupları sözü edilen dogmalar üzerinde akla dayanmayı ilke olarak kabul ettikleri için haklıdırlar. Ancak onların yanlış, söz konusu dogmaları ispat için tutmuş oldukları yolların ne şer'î ne de gerçek anlamında burhânî, felsefî olmamasıdır. Başka deyişle onların ileri sürdükleri şeyler ne halkın anlayabileceği ne de burhân ehlinin, filozofların kabul edebileceği türdendir. Eğer onlar sözü edilen dogmalar üzerinde Şeriat'ın delillerini iyi anlamış olsalardı, onlarda hem halkın anlayabileceği hem de filozofların kabul edebileceği unsurların içerilmiş olduğunu görecektiklerdi.²¹⁴ Bir örnek olarak Kur'an'da ortaya konduğu şekilde Tanrı'nın varlığı inancını ele alırsak, İbni Rüşd'e göre, burada Tanrı kendi varlığını akla uygun bir biçimde göstermek için başlıca iki delil vermektedir: Bunlar, "inâyet" ve "ihtirâ" kavramlarına dayanan delillerdir. Bu delillerde hem halkın hem de seçkinlerin anlayabileceği unsurlar vardır. Bu iki delilde halk ile seçkinler arasındaki fark, bir "genişlik" ve "derinlik" farkıdır. Filozoflar, bu iki delille ifade edilmek istenen şeyin bilgisine, halka nazaran daha derin ve daha ayrıntılı bir biçimde erişebilirler. Bu konuda Eş'arîlerin getirmiş oldukları delillere gelince, onların ne burhânî ne de halkın anlayabileceği cinsten olmadıklarını görürüz.²¹⁵ Geri kalan bütün dogmalarla ilgili olarak da durum aynıdır.

İbni Rüşd, *Fasl al-Makâl*'de ortaya attığı tezi böylece *al-Kaşf*'de tamamlamakta ve uygulamasını göstermektedir. *Tahâfut al-Tahâfut*'te de aynı konu ile ilgili bahisleri ele alıp bu üç eseri bir bütün olarak gözönünde tuttuğumuzda İbni Rüşd'ün, İslâm düşüncesi tarihinde felsefe ile Vahiy arası ilişkiler sorununda Felâsifenin daha önceki çalışmalarının devamı ve onların bir zirve noktasını teşkil ettiğini görüyoruz. Gerçekten İbni Rüşd'ün bu sorun üzerindeki çözümü, görüldüğü gibi,

²¹³ A.g.e., s.51-52.

²¹⁴ A.g.e., s.38-51.

²¹⁵ A.g.e., s.53-58.

özü itibariyle, kendisinden önceki filozofların çözümlerinden pek farklı değildir; ancak Kindî, Fârâbî, İbni Sina, İbni Tufeyl gibi büyük Müslüman filozoflarının her birinin bir öncekinden alarak devam ettirdikleri, kendilerinden yeni birtakım unsurlar katarak zenginleştirdikleri ve derinleştirdikleri genel bir çözümün en son ve en mükemmel şeklidir. Bununla birlikte İbni Rüşd'ün bazı konularda Gazâlî'nin bu çözüm üzerindeki eleştirilerini de ciddi bir biçimde gözönünde tuttuğunu, bu eleştirilerin ışığı altında onu bazı noktalarında iyileştirmek istediğini görüyoruz. Bazı temel soruları ortaya atarak bu son çözümü daha da açıklığa kavuşturmaya çalışalım:

Her şeyden önce kendimize şu soruyu sormamız gerekmektedir: Acaba İbni Rüşd için vahyedilmiş bir din, İslâm, Şeriat nedir? Bu sorunun cevabını araştırdığımızda İbni Rüşd'ün daha önce İbni Sina tarafından ortaya atılmış olan bir fikri benimsediğini görüyoruz: İbni Rüşd, vahyedilmiş dinlerin, bu arada İslâm'ın, insanların gerek bu dünyadaki hayatlarını düzenleyen, gerekse gelecek dünyada onların mutluluk ve kurtuluşunu gözeten bir bilgiler, kurallar, emirler bütünü olduğunu düşünmektedir. Dinler, insanların bu dünyadaki varlıklarının mümkün olması, insan rûhünün varlığının devamı için zorunlu olduklarını gördükleri ve bundan ötürü koymuş oldukları kanunlar, kurallar bakımından "zorunlu siyasi sanatlardır" (al-sanâ'i al-zarûriyya al-madaniyya).²¹⁶ İnsanı gelecekteki hayatta bekleyen mutluluğa erdirmek için zorunlu olduğunu gördükleri bilgileri vermek, yolları göstermek, kuralları koymak bakımından da bir "erdemlilik öğretisi" diler.²¹⁷ O halde vahyedilmiş dinler aynı zamanda bir teori ve pratiktirler. Ancak onlarda pratik yan ve pratik amaç, teorik yan ve amaçlardan daha ağır basmaktadır; "Şeriatler, erdemli fiillerin ilkeleridirler."²¹⁸ Bundan ötürü şeriatler, daha ziyade, insanın gerek bu dünyadaki hayatı gerekse öbür dünyadaki kurtuluşu için zorunlu olan "erdemlilik" in neden ibaret olduğunu, erdemli fiillerin özelliklerini, insa-

216 İbni Rüşd, *Tahâfut al-Tahâfut*, s.582.

217 A.g.e., s.581, 584.

218 A.g.e., s.527.

nı erdemli olmaya götüren yolları bildiren ve insanları erdemli davranışlarda bulunmaya iten kuralları koyan “pratik sanatlardır” (al-sina’a al-‘amaliyya).²¹⁹ İbni Rüşd’ün bu görüşünü özellikle *Tahâfut al-Tahâfut*’ünde “gelecekteki dünyada bedenlerin haşrı” sorununu tartışırken açıklıkla ortaya koyduğunu görüyoruz. Gazâlî’ye göre filozoflar bedenlerin dirilişini inkâr ederek “küfr”e gitmişlerdir. İbni Rüşd’e göre ise filozoflar bedenlerin dirilmesini inkâr etmeleri bir yana, bu görüşün vahyedilmiş bir dinin en önemli unsurlarından birini teşkil ettiğini düşünürler; “Filozoflar, özel olarak bu görüşe (bedenlerin haşrı) çok önem verirler ve ona en fazla bir ölçüde inanırlar. Bunun nedeni ise şudur: Filozoflara göre (bu bedenlerin haşrı görüşü), insanın insan olarak varlığının kendisine bağlı olduğu toplum idaresi (tadbir al-nâs) ve insanın kendisine hâs olan mutluluğuna erişmesi için zorunludur. Çünkü bu görüş, insanın ahlâkî ve nazârî erdemleri ve ameli sanatlarının varlığı için zorunludur. Çünkü filozoflar, ameli sanatlar olmaksızın insanın bu dünyadaki hayatının, nazârî erdemler olmaksızın da ne bu ne de öteki dünyadaki hayatının mümkün olamayacağını, bu iki hayat düzeninden hiçbirinin de ahlâkî erdemler olmaksızın tam olarak gerçekleşmeyeceğini, ahlâkî erdemlerin kendilerinin ise ancak Tanrı’nın bilinmesi, herhangi bir şeriat tarafından konulmuş olan kurban kesme, namaz kılma, dua etme ve benzerleri gibi ibadetlerin uygulanması ile güç kazanacağını düşünürler.”²²⁰

O halde İbni Rüşd’e göre dinler, esas olarak erdemlilik öğütleri, pratik sanatlardır. Peki acaba bu nitelikleri ile onlar kimlere hitap etmektedirler? İbni Rüşd’e göre daha önce de işaret ettiğimiz gibi onlar “insanların bütünü”ne, yani herkese hitap etmektedirler. İbni Sina dinlerin daha ziyade sadece basit halka hitap ettiklerini söyler gibiydi. İbni Rüşd ise bu konuda Gazâlî tarafından yapılmış olan eleştiriyi gözönünde tutarak vahyedilmiş dinlerin içlerinde seçkinler, filozoflar da olmak üzere herkese hitap ettiğini, fakat herkese kendi tarzında hitap

219 A.g.e., s.527.

220 A.g.e., s.581.

ettiğini söylemektedir. Şeriat, bütün insan gruplarını Tanrı'ya davet yollarını içerir.

O halde dinler sadece halk için indirilmiş, halkın anlayış seviyesine uyarlanmış, yüksek dereceden akılsal-felsefî hakikatlerin daha aşağı bir seviyeden sembolik, duyuşal ifadeleri midirler? İbni Rüşd bu soruya da belli ölçüde İbni Sina'dan ayrılarak "hayır" demektedir: Vahyedilmiş dinlerde hem halkın anlayabileceği şeyler vardır, hem de filozoflara hitap eden burhanî şeyler vardır. Gerçi dinler daha fazla ve özel olarak halkın menfaatlerini ve mutluluğunu gözönüne almakta ve halka hitap etmektedirler. Ama yine de bu, onların sadece halk için indirilmiş olduklarını, onlarda filozoflara hitap eden unsurlar bulunmadığını söylememizin doğru olduğu anlamına gelmez.

Vahyedilmiş dinleri felsefeyi dışarıda bırakan, felsefeden ayrı bir alan olarak mı düşünmeliyiz, yoksa onları felsefeyi de içine alan daha geniş bir alan olarak mı ele almalıyız? İbni Rüşd burada da daha ziyade ikinci şıkkı benimser gibidir. "Özet olarak filozoflara göre şeriatlar, bütün insanlar için genel olan bir yolla 'hikmet'e götürme (özellğine) sahip oldukları için herkes için zorunludur. Çünkü felsefe ancak insanlar içinde akıl sahibi olan belli bir grubu mutluluğun bilgisine götürür. Bundan ötürü onlar (bu belli grup) felsefeyi öğrenmek zorundadırlar. Şeriatler ise genel olarak halkı bilgili kılmaya çalışırlar. Bununla birlikte biz hiçbir şeriat göremeyiz ki filozofların özel ihtiyaçlarını da gözönünde tutmamış olsun."²²¹

O halde peygamberliğin kendisi filozofluğu dışarıda bırakan bir olay olmayacak, tersine her peygamber aynı zamanda filozof olacaktır. Gerçekten de İbni Rüşd, her peygamberin aynı zamanda filozof olmak durumunda olduğunu, ama bunun tersinin doğru olmadığını söylemektedir: "Felsefe hiçbir zaman için vahiy ehli, yani peygamberler arasında mevcut olmaktan kesilmemiştir. Bundan ötürü her peygamberin (aynı zamanda) filozof olduğu, fakat her filozofun peygamber olmadığı yargısı en doğru bir yargıdır."²²²

²²¹ A.g.e., s.582.

²²² A.g.e., s.583.

Acaba yalnız başına akla dayanan “doğal bir din”in olması mümkün müdür? İbni Rüşd’e göre bu şüphesiz mümkündür. “Ama bu dünyada yalnız başına akla dayanan bir dinin mümkün olduğunu kabul eden bir kişi, bu dinin, hem akıl hem de vahiyden kaynaklanan dine göre daha az mükemmel olacağını kabul etmek zorundadır.”²²³

O halde vahyedilmiş bir dini felsefeden veya başka vahyedilmiş bir dinden üstün kılan unsurlar, özellikler nelerdir? Felsefe söz konusu olduğunda vahyedilmiş bir dini ona üstün kılacak özelliklerin neler olacağı açıktır. Felsefe, sadece akla dayanmaktadır; oysa din hem akla, hem vahye, ilhâma dayanmaktadır. Felsefe, sadece belirli bir gruba hitap etmektedir; oysa din hem bu gruba, hem de diğer gruplara hitap etmektedir. Bir dini başka bir dine, mesela İslâm’ı Hristiyanlığa üstün kılan unsurların neden ibaret olduğunu araştırdığında ise İbni Rüşd, yine daha evvelce İbni Sina’da gördüğümüz bir görüşü ileri sürmektedir: Bir din genel olarak herkese, ama özel olarak halka hitap eder. Bir dinin amacı ise esas olarak halkı erdemli fiillerde bulunmaya sevk etmektir. Bir din bu amacına uygun olarak halka ne derece daha iyi hitap etmenin yollarını bulursa, onları ne derece daha güçlü bir tarzda etkileyebilirse, o derece daha üstündür. Mesela her dinin üzerinde önemle durduğu iki temel öğretilerden birini, gelecek bir dünyada yeniden dirilme öğretisini ele alalım: Bu yeniden varolmayı salt tinsel bir olay tasvir etmek, halk için, onu maddî bir şekilde tasvir eden bir dinden aşağı olacaktır. Çünkü onun ikinci şekilde tasviri, halkı erdemli fiillerde bulunmaya sevk etmekte daha etkili olacaktır. Aynı şey namaz için de söz konusudur. İslâm dininde tespit edilmiş olduğu şekli ile namaz, başka bir dinde benzeri amaçla konulmuş olan uygulama veya kurumlardan daha başarılıdır. Bunun nedeni veya kaynağı, İslâm dininde namazın vakitleri, sayısı, namaza hazırlık olarak temizlenme işlemlerinin ölçülerinin Peygamber tarafından daha iyi, daha başarılı bir şekilde tespit edilmiş olmasıdır.²²⁴

²²³ A.g.e., s.584.

²²⁴ A.g.e., s.584-585.

Daha önce birkaç vesile ile işaret ettiğimiz gibi İbni Sina vahyedilmiş dinlerin öğretilerini, aynı konularda felsefî hakikatlerin daha aşağı seviyeden ifadeleri olarak görmekteydi. Filozof, dinlerin gerek Tanrı gerekse gelecek dünya hakkında söylemiş oldukları hakikatlerin bilgilerine sahipti. Bu gelecek dünyada insanı bekleyen mutluluğa nasıl erişmesi gerektiğini de bilmekteydi. Bu durumda İbni Sina için vahyedilmiş dinler, filozof söz konusu olduğunda, gereksiz olmaktaydı. Hatta dinlerin felsefenin daha aşağı bir seviyeden bir ifadesi olduğunu düşünürsek, filozofun halkın anladığı şekildeki bir dinden uzak durması gerektiği ortaya çıkmaktaydı. Bu noktayı gayet keskin bir şekilde yakalayan Gazâlî, bildiğimiz üzere, filozoflara şiddetle karşı çıkmıştı. Onların kendileri için dinin gereksiz bir şey olduğunu söylediklerini, dinin emirlerinden kendilerini muaf kılmak istediklerini belirterek onlara saldırmıştı. Gazâlî'nin bu eleştirisinden sonra İbni Rüşd, filozofun vahyedilmiş dine ihtiyaç ve bağımlılığını yeniden tesis etmek üzere bir yol bulması gerektiğini görmektedir. İbni Tufeyl, İslâm toplumunun filozoflara karşı birtakım düşmanca duygular duymaya başladıklarını haber vermektedir. Filozoflarla Müslüman cemaati ve İslâm şeriatı arasında gitgide açılan mesafenin kapatılması, filozofun İbni Tufeyl'in Hayy ibni Yakzân'ının duyduğu "yalnızlık" duygusundan kurtarılması, toplumla yeniden bütünleştirilmesi acil bir ihtiyaç olarak ortaya çıkmıştır. İbni Rüşd bir yandan felsefenin varlıklara, onların varlığa getiricisi açısından bakmak olduğunu söyleyerek ve böyle bir bakışın bizzat Şeriat tarafından emredilmiş bir şey olduğunu göstermeye, böylece felsefî düşünce ve etkinliğin Şeriat bakımından istenen, hatta zorunlu kılınan bir etkinlik olduğunu ispat etmeye çalışarak bu boşluğu kapatmak ister; öte yandan yine aynı amaçla, yukarıda belirtmeye çalıştığımız gibi, dinin, felsefeyi dışarıda bırakan bir kurum olmadığını, felsefeyi de içine alan bir daha genel veya üst kurum olduğunu söyler.

Bununla birlikte hâlâ üzerinde durulması gereken önemli bir sorun vardır: Ta Mu'tezile'den itibaren aklın vahiy üzerine uygulanması söz konusu olduğunda ve Tanrı'nın işlerinin akla uygun olması gerektiği talebi ortaya atıldığında, bunun doğal olarak iki temel soruyu davet

ettiğini söylemiştik. Birinci olarak, bu görüşe karşı çıkanlar karşısındakilerden bu iddialarının ispatını isteyebilirlerdi; yani aklın, kendi ilke ve imkânları ile Tanrı'nın işlerinin peşine koşulduğunda varacağı sonuçların, bu işlerle ilgili olarak Peygamber'in getirmiş olduğu haberleri teyid edeceği, tam olarak destekleyeceği, onlarla birebir bir tekabül içinde bulunduğunun gösterilmesini isteyebilirlerdi. İkinci olarak, yine bu görüşe karşı çıkmak isteyenler, karşısındakilere, aklın yalnız başına, kendi gücü ile vahyin içeriğini teşkil eden tanrısal işler hakkında onlara uygun bilgilere erişmesinin kabulü durumunda vahyin, peygamberliğin anlamının, varlık nedeninin neden ibaret olabileceğini sorabilirlerdi.

Gazâlî, bildiğimiz gibi, birinci soru ile ilgili olarak filozoflar tarafından temsil edilen şekli ile felsefi ilâhiyyâtın, hiç de filozofların iddia ettikleri gibi İslâm vahyinin sonuçlarını desteklemek durumunda olmadığını, tersine onlarla bazen çelişki içine girdiğini göstermek istemişti. Öte yandan o, felsefi ilâhiyyâtın imkânına inanan filozofların peygamberlik ve Vahy'e bir varlık nedeni bulamayacaklarını düşünmekteydi. İbni Rüşd'ün felsefeye ve felsefi etkinliğe İslâm toplumunda yeniden meşruluk ve değer kazandırma çabalarında bu iki soru ile karşılaşmaması mümkün değildir. Birinci soru ile ilgili olarak İbni Rüşd, her şeye rağmen, felsefe ile İslâm vahyinin bir ve aynı gerçeğin ayrı düzlemlerden doğru bilgileri olarak birbirleri ile tam bir uyum ve örtüşme içinde olduklarını savunmaktadır. Gerçi Gazâlî'nin eleştirilerinin sonuçlarını da gözönünde tutarak o, Fârâbî-İbni Sinacı felsefi ilâhiyyâtın gerek kendi içinde, gerekse İslâm vahyinin içeriğinin felsefi açıklamalarını verme konusunda bazı kusurları ve yetersizlikleri olduğunu farketmektedir veya kabul etmektedir. Bununla birlikte onların ilâhiyyât modellerinin bu başarısızlığını felsefenin kendisine mal etmek gerektiğini söylemektedir. Gerçek felsefeye, yani Aristoteles'in felsefesine dönüldüğü takdirde, onun İslâm vahyinin içeriğini kapsayabileceği, bu felsefenin sonuçlarının İslâmi vahyin sonuçlarıyla birebir bir tekabül içinde birbirlerine uygun düşeceğini düşünmektedir. Yani İbni Rüşd, İslâm vahyi ile ilgili olarak Fârâbî-İbni Sinacı ilâhiyyâtın değerini belirli bir ölçüde reddettiği halde bu ilâhiyyâtın temelinde yatan ve

daha önce Mu'tezile tarafından kabul edilmiş olan şu genel fikri yine büyük bir inançla savunmaktadır: Vahiyle verilmiş olan hiçbir şey yoktur ki düzgün çalışan felsefî bir düşünce, akıl, onu kendi imkânları ile elde edemeyecek olsun.

Gazâlî, Fârâbî-İbni Sinacı felsefî ilâhiyyâtın vahiy konusundaki başarısızlığından hareketle, daha temelde, Vahy'in, aklın yetki alanı içine girmeyen, onu aşan bir alanın ürünü olduğunu söylemişti. İbni Rüşd'ün kendisi de bu ilâhiyyâtın İslâm vahyi karşısındaki başarısızlığını belli, hatta büyük ölçüde kabul etmektedir. Ama bundan Vahy'in ve peygamberliğin kendilerinin özerliği itibarıyla aklı aşan bir olay oldukları sonucuna geçilmesini kabul etmemektedir. Gerçi İbni Rüşd'ün *Tahâfut al-Tahâfut*'ünde zaman zaman Tanrı'nın bilgisi, mucizeler, gelecek dünyadaki hayatın niteliği gibi bazı konularla ilgili olarak İslâm vahyinde aklı aşan, aklın kavrayamayacağı bazı unsurların olduğunu söylediği tespit edilmektedir.²²⁵ Bununla birlikte onun *Fasl al-Makâl*'de felsefe ile vahiy arası ilişkiler konusunda ortaya koyduğu teorik çözümü, bu çözümün esprisi, mantıkî sonuçları, genel olarak bütün sistemi, onun bu sözlerini gerçek düşüncesini yansıtan sözler olarak ele almamıza engeldir. Gauthier'nin haklı olarak işaret ettiği gibi İbni Rüşd'ün İslâm vahyinde "aklı aşan şeyler" anlamında birtakım sırların, "mystère"lerin olduğuna inandığını gösteren ciddi hiçbir ipucu yoktur.²²⁶

Eğer felsefî akıl yalnız başına ve kendi imkânları ile Peygamber'in getirmiş olduğu tebliğde içerilmiş olan bütün doğruları kavrayabilecek bir durumda ise peygamberliğin ve vahyin insanî varlık bakımından anlamı ne olacaktır? Bu soruya İbni Sina'nın seçkinler-halk ayırımına dayanarak cevap verdiğini biliyoruz. İbni Rüşd'ün de bu çözümü esas olarak kabul ettiğini görüyoruz. Bununla birlikte bu soru özel olarak filozoflarla ilgili olarak da sorulabilir. Bu ikinci durumda İbni Sina'nın filozoflar için peygamberliğin varlık nedenini tesis edemediğini daha önce belirttik. İşte İbni Rüşd bu noktada İbni Sina'yı aşarak peygamberlik ve vahyin filozoflar için de zorunluluğunu tesis

²²⁵ A.g.e., s.428, 429, 503, 514, 527.

²²⁶ Gauthier, *Traité Decussif*, s.XI-XIII.

etmek istemektedir. Bunun için onun getirdiği açıklama yukarıda işaret ettiğimiz gibi özet olarak şudur: Vahyedilmiş dinler, toplum düzeni için zorunludur. Filozofların kendileri de bir toplum içinde yaşarlar. Onların da varlıklarının mümkün olması, aradıkları mutluluk ve mükemmelliğe erişimleri için toplum zorunludur. Bundan ötürü İbni Rüşd'e göre, Gazâlî'nin zannettiğinin tersine, filozoflar, içinde doğmuş ve yaşamakta oldukları toplumun dinine büyük saygı gösterirler; onun otoritesini sarsacak, dolayısı ile toplum düzeni için tehlike doğuracak her türlü davranıştan kaçınırlar. "İnsanlar içinde bu özel sınıfın (filozofların, seçkinlerin) varlığı ve mutluluğu, ancak onların diğer genel grupla (halkla) birlikte yaşaması ile söz konusu olduğu için, bu genel öğreti (al-ta'lim al-'âm, yani şeriat) bu özel sınıfın varlığı ve hayatı için gerek onların çocukluk ve gençlik devrelerinde gerekse ileride kendilerine hâs olarak sahip olacakları mükemmelliklerine erişmelerinde zorunludur."²²⁷

²²⁷ İbni Rüşd, *Tabâfut al Tabâfut*, s.582-583.

مقدمة ابن خلدون

لكتاب العبر وديوان المبتدا والخبر في أيام العرب
والمعجم والبربر ومن طاصرهم من ذوى السلطان
الأكبر وهو تاريخ وحيد عصره العلامة عبد الرحمن
ابن خلدون المغربي رحمه الله آمين

BEŞİNCİ BÖLÜM

İbni Haldun'da Felsefe-Din İlişkileri

طبع على نفقة ملقرمه

عَبْدُ الرَّحْمَنِ مُحَمَّدٌ
مَلْتَرْمَر طَبَعَ الْمَصْنُوعَ الشَّرِيفَ بِمَصْرٍ

صاحب المطبعة البهية المصرية

عبدان الأزهر المنير بمصر

Mukaddime'nin 1930'da Kahire'de yapılan
bir baskısının giriş sayfası.

İBNİ HALDUN'U BU SORUNU ELE ALMAYA İTEN NEDENLER

İbni Haldun'a gelinceye kadar İslâm'da felsefe-din ilişkileri sorunun-
da kat edilen mesafe ve ortaya çıkmış olan belli başlı tavırlar ve tez-
ler bunlardır.

Ne felsefe, ne din, ne de bu ikisi arasındaki ilişkiler sorunu İbni Haldun'un da ilgisi ve araştırma konusu dışında değildirler. Tam tersi-
ne İbni Haldun çeşitli nitelikleri ile, yani bir *umrân* bilgini, siyaset fi-
lozofu, kültür teorisyeni ve tarihçisi olarak gerek felsefe ve dinle ilgi-
lenmek gerekse bu ikisi arasındaki ilişkilerin nasıl olduğu, nasıl olma-
sı gerektiği sorunu üzerine eğilmek durumundadır.

Birinci ve ikinci bölümlerde gördüğümüz üzere İbni Haldun her
şeyden önce kendisini yeni bir bilimin, *umrân* biliminin kurucusu ola-
rak görmektedir. Bu bilim ise *umrânda* ortaya çıkan belli başlı her tür-
lü olay gruplarını ve bunlar arasındaki ilişkileri incelemek iddiasında-
dır. İbni Haldun bu olay gruplarını sayarken, yine daha önce gördüğü-
müz gibi, her seferinde "bilimler" gibi belli bir seviyeye erişmiş her şe-
hir uygarlığında ortaya çıktığını söylediği yüksek kültür ürünlerini zik-
retmektedir. Nitekim *Mukaddime*'nin altıncı ve son bölümünü de "bi-

limler, sınıfları, bilimlerin öğretimi, bunların yolları ve bunlara ilişkin diğer sorunlar”ın incelenmesine ayırmaktadır.¹ Bu bilimlerin ana bir grubunu İbni Haldun’un “felsefî-aklî bilimler” dediği her yüksek uygarlıkta işlendiğini gördüğü bilimler teşkil etmektedir. O halde felsefî-aklî bilimler ve felsefe, her büyük şehir uygarlığında ortaya çıkan bir kültür olgusu olarak bir *umrân* bilgini olan İbni Haldun’un ilgi ve araştırma konusu içindedir. Bu aynı durum din için de söz konusudur. Her *umrân*da ortaya çıkması zorunlu bir olgu olmamakla birlikte din, zaman zaman ortaya çıktığı görülen bir *umrân* olayıdır. O halde bir *umrân* bilgini olarak İbni Haldun’un gerek felsefeyi gerek dini ele alması ve onlar arasındaki ilişkileri incelemesi tabiidir.

İbni Haldun daha özel olarak bir siyaset filozofu ve devlet adamıdır. Tarihte görülen siyasî rejimlerin, devletlerin tiplerini, özelliklerini, kaynaklarını, gelişme süreçlerini vb. incelemek amacındadır. Bu siyasi rejimlerden birinin dinî siyaset üzerine dayanan rejim olduğunu ve onun temelinde bir din, peygamberlik olayı olduğunu biliyoruz. İbni Haldun’un bir siyaset filozofu olarak dine, özel olarak İslâm’a bu toplumsal-siyasî işlevinde yanaştığını ve onu incelediğini gördük. İbni Haldun dini bu şekilde ele alırken, ona bu işlevinde yardımcı veya karşı çıkıcı niteliklerinde felsefeyi de ele alacaktır. Gerçekten felsefenin bu bakımdan dinle bazı ilişkileri olduğu aşîkârdır.

İbni Haldun bunların yanında aynı zamanda bir İslâm kültürü tarihçisidir. *Mukaddime*’de o, İslâm’da kendi zamanına kadar ortaya çıkmış olan çeşitli düşünce akımlarının, felsefe ve bilim hareketlerinin tarihsel bir sergilemesini ve tahlilini yapar. Öte yandan İbni Haldun öncesi İslâm düşüncesini, İslâm kültür veya felsefesini meşgul etmiş olan en önemli sorunlarından birinin, bu felsefe-din arası ilişkiler sorunu olduğunu biliyoruz. O halde İbni Haldun’un İslâm kültür tarihini inceler ve değerlendirirken bu sorunla karşılaşmamış olması veya bu sorunu ele almak ihtiyacını duymaması imkânsız olacaktır.

İbni Haldun’dan önce İslâm’da felsefe-din ilişkileri sorunu son

1 MB. 429; MR. II. 409; MU. II. 441.

olarak Gazâlî ve İbni Rüşd tarafından tartışılmıştır. Bu tartışma sonucunda birbirine karşı iki temel tavır kristalleşmiş bir biçimde ortaya çıkmıştır. İbni Haldun'un bu tartışmadan haberdar olduğunu gösteren somut bir ipucu yoktur. Daha doğrusu onun elimizde mevcut eserlerinde ne Gazâlî'nin *Tahâfut*'ünün, ne de İbni Rüşd'ün bu sorunu içlerinde tartıştığı üç kitabının, yani *Fasl al-Makâl*, *Al-Kaşf 'an Manâhic al-Adilla* ve *Tahâfut al-Tahâfut*'ünün adları herhangi bir yerde geçmektedir. Bununla birlikte İbni Haldun'un, Gazâlî'nin *Tahâfut*'ünde filozoflara ve felsefeye yapmış olduğu saldırı veya eleştiriyi bildiği kesindir. Çünkü bu eleştiriye *Mukaddime*'de bir iki yerde temas etmektedir.² İbni Rüşd'e gelince, İbni Haldun'un onun yukarıda sözünü ettiğimiz üç eserinde ileri sürdüğü genel tezini ve bu tezin belli başlı unsurlarını bildiğini gösteren bir işaret yoktur. *Mukaddime*'de İbni Rüşd'den söz ettiği yerlerde İbni Haldun onu esas olarak Aristoteles'in eserlerinin bir şerhçisi olarak anmaktadır.³ İbn al-Hatib, İbni Haldun'dan bahsederken onun İbni Rüşd'ün birçok eserinin "telhis"lerini yapmış olduğunu zikretmektedir, ama bu eserlerin adlarını vermemektedir.⁴ Bu "telhis"ler elimizde mevcut olmadığı, yani henüz bulunmadıkları için, onların İbni Rüşd'ün sözünü ettiğimiz dinle felsefe arası ilişkileri inceleyen eserlerini kapsayıp kapsamadığını bilmiyoruz. Her halükârda İbni Haldun'un Gazâlî'nin felsefe eleştirisini bildiği kesindir. O halde hiç olmazsa Gazâlî'nin bu eleştirisi aracılığı ile İslâm'da felsefe ile din arası ilişkiler sorununda yapılmış olan tartışmaları ana çizgilerinde bilmekte ve bu sorunu bir veri olarak tevarüs etmektedir.

İbni Haldun'u felsefe-din ilişkileri sorununu incelemeye itecek daha özel, ama çok önemli bir neden daha vardır: Birinci bölümde göstermeye çalıştığımız gibi o, kendi zamanına kadarki geleneksel Müslüman tarih yazarlığını eleştirerek tarihi yeni bir zemin üzerinde ve yeni birtakım ilkelere dayanarak yeniden tesis etmek istemektedir.

2 MB. 467, 495; MR. III. 54, 153; MU. II. 539, 605.

3 MB. 135, 491, 492, 495, 518; MR. I. 275, III. 142, 147, 153, 254; MU. I. 340-341, II. 597, 600, 605, III. 108-109.

4 Bkz. MR. I. XLIV; Mahdi, *Ibni Khaldun's Philosophy*, s.35-36.

Onun bu yeni zemin ve ilkeleri felsefede bulduğunu, tarihi felsefi bir bilim olarak kurmak istediğini söyledik. Hatta Mahdî biraz daha ileri giderek İbni Haldun'un tarih aracılığı ile uzun zamandan beri İslâm'da bir gerileme (declin) devresine girmiş bulunan felsefenin bizzat kendisini yeniden canlandırmak (revival) amacıyla olduğunu düşünmektedir.⁵ O halde böyle bir amaçla ortaya çıkan birinin felsefenin ne olduğunu, onunla İslâm vahyi ve Müslüman cemaati arasındaki ilişkilerin ne şekilde düzenlenmesi gerektiğini yeniden ortaya koymaması, gündeme getirmemesi düşünülemez.

İbni Haldun *Mukaddime*'de gerek felsefeye gerek dine çeşitli yerlerde ve çeşitli vesilelerle temas etmektedir. Ama bu felsefe-din arası ilişkiler sorununu özel olarak daha önce sözünü ettiğimiz *Mukaddime*'nin altıncı ve sonuncu bölümünde, yani kendi çağında "umrânda mevcut çeşitli bilimlerin incelenmesi"ne ayırdığı bölümde ele almaktadır. Aslında buradaki ele alışı da doğrudan bir ele alış değildir; o bu bölümde esas olarak İslâm'da ortaya çıkmış veya işlenmiş olan çeşitli bilimlerin tarihsel ve sistematik bir sergilemeleri ve tahlillerini yapmaktadır. Daha önce de söylediğimiz gibi bu bilimleri temel iki grup içinde toplamaktadır: Felsefi-aklı bilimler ve naklî-vaz'î bilimler. Birinci gruba mantık, matematik, tabiiyyât, ilâhiyyât gibi birtakım bilimleri sokmaktadır. İkinci grupta ise Tefsir, Hadîs, Fıkıh, Kelâm vb. gibi birtakım bilimleri zikretmektedir. İşte bu bilimleri incelerken bir yandan bu iki tip bilimlerin İslâm'da nasıl ortaya çıktıkları veya nasıl tevarüs edilerek işlenmeye başladıkları (felsefi-aklı bilimler), nasıl geliştirildikleri, kimler tarafından temsil edildikleri, hangi eserlerde ortaya kondukları, birbirleriyle tarihsel olarak ne tip ilişkiler içine girmiş oldukları vb. konularını ele alarak bir tür nesnel bilimler veya felsefe tarihi, kültür tarihi yapmak istemektedir. Ancak öte yandan konuya sistematik diyebileceğimiz bir açıdan da yaklaşarak, bu bilimlerin yapılarının, mahiyetlerinin neden ibaret olduğu, bundan ötürü birbirleriyle ne tip ilişkiler içinde bulunmaları gerektiği vb. sorularını da sormaktadır. İşte bu bilimleri ele alışı

ve aralarındaki ilişkileri inceleyişinden, onun felsefe ve din arası ilişkiler konusu üzerindeki görüşü dolaylı olarak ama çok açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Çünkü İbni Haldun her bir felsefî-aklî bilim hakkında yaptığı tahlillerden felsefenin kendisinin ne olduğu, ne olabileceği konusuna geçmektedir. Her bir naklî-vaz'î bilim üzerinde yaptığı incelemelerden de bürün naklî bilimlerin temelinde bulunan, onların hareket noktalarını ve konularını teşkil eden naklin, şer'î malzemenin, vahyin ne olduğu, hangi özelliklere sahip olduğu konusuna geçmektedir. Felsefenin ve vahyin ne oldukları ortaya çıkınca da onlar arasındaki ilişkilerin ne şekilde olabileceği, nasıl olması gerektiği yine gayet açık bir tarzda kendini göstermektedir.

Bu zorunlu açıklamaları yaptıktan sonra şimdi İbni Haldun'un sözünü ettiğimiz bilimler analizini derinliğine görmeye başlayabiliriz.

FELSEFÎ-AKLÎ VE NAKLÎ-VAZ'Î BİLİMLER

İbni Haldun'a göre şehirlerde oturan insanların kendileri ile meşgul oldukları, öğrenip başkalarına öğrettikleri bilimler başlıca iki türdendir. Bunlardan birincisi, "insan için tabiî olan ve insanın düşüncesi (fikri-hi) sayesinde edindiği bilimlerdir." İkincisi ise "naklî olan, insanın onu vaz eden birinden aldığı bilimlerdir." Birinci grup bilimlere "felsefî bilimler" (al-'ulûm al-hikmiyya al-falsafiyya) denir. "Bu bilimler insan için tabiî olan düşünme yetisi sayesinde öğrenilmeleri; konularına, sorunlarına, çeşitli burhanlarına ve öğretim yollarına insanî idrâkler aracılığı ile vakıf olunması mümkün bilimlerdir. Bunun sonucu olarak insan, akıl sahibi bir varlık olarak, bu bilimlerde doğruyu yanlıştan ayır-dedip bilgiye erişebilir." İkinci tür bilimlere gelince, "bunlar naklî-vaz'î bilimlerdir" (al-'ulûm al-nakliyya al-vaz'iyya). "Bu bilimlerin hepsi bir şeriat koyucunun (al vâzi' al-şarî') getirmiş olduğu haberlere dayanır. Bu bilimlerde ele alınan sorunlarla ilgili olarak *özel halleri temel ilkelere götürüp onlarla ilişkiye sokmak dışında* (ilhâk al-furû' min ma-sâilihâ bi al-usûl) aklın herhangi bir yeri, etkinliği yoktur. Bunun nedeni ise şudur: (Bir şeriat vaz edenin bu şeriatını vaz ettikten) sonraki zamanlarda birbirlerini izleyerek ortaya çıkmış olan birçok tikel olay

(al-cuz'ıyyât al-hâdisa) böyle olmaları bakımından “genel nakil” içerisinde içerilmiş değildirler. Dolayısı ile onların, herhangi bir cinsten bir kıyas yolu ile bu (genel nakildeki) temel ilkelerine geri götürülüp onlara bağlanmaları gerekir. Bununla birlikte bu kıyas, (bu sözü edilen) haberden türer (yatafarra'u). (Bu haberde kendisine dayanan şey), temel ilke ise sabittir. Dolayısı ile böyle bir kıyas, (neticede), naklin kendisinden türediği için nakle indirgenir.”⁶

İbni Haldun'a göre bütün naklî bilimlerin kendisinden hareket ettikleri, konu olarak aldıkları temel malzeme, Kur'an'da ve Peygamber'in Sünnet'inde içerilmiş olan “şer'î haberler” (al-şar'ıyyât) malzemesidir. Bu şer'î malzeme, üzerinde çalışacak çeşitli bilimlerin ortaya çıkmasını mümkün kılan bir özelliktedir. Mesela Kur'an'ın kendisi, içerisinde bulundurduğu sözlerin açıklığa kavuşturulması yönünde bir çabanın konusunu teşkil ettiğinde ortaya “Tefsir bilimi” çıkar. Kur'an, Kur'an okuyucuları (al-kurrâ') tarafından okunma tarzları ile ilgili olarak bir başka bilimin, “Kur'an okumaları bilimi”nin ('ilm al-kırrâ't) konusunu teşkil edebilir. Peygamber'in Sünnet'i, bu Sünnet ile ilgili olarak ortaya çıkan bütün sorunlarla birlikte “Hadîs bilimleri”nin konusunu meydana getirir. Sonra Kur'an'da ve Sünnet'te konulmuş olan temel ilkelerden uygun bir biçimde nasıl hükümler çıkarılabileceğini ve bu hükümlerin kendilerini inceleyecek iki ayrı bilime de ihtiyaç vardır. Bu bilimler “Usûl al-Fıkh” ve “Fıkh” bilimleri olacaktır. Öte yandan Tanrı'nın, Şeriatı ile müminler üzerine farz kılmuş olduğu tek-lifler arasında bedenle, pratikle ilgili olanları vardır; kalple, imanla, inanç unsurları ile ilgili olanları vardır. Bu ikincileri konu olarak alacak ve onları akılsal deliller yardımı ile desteklemeye, savunmaya çalışacak bir bilim olabilir. Bu da “Kelâm bilimi”dir.⁷

İbni Haldun'a göre Kur'an ve Sünnet'te içerilmiş bulunan şer'î malzemeyi konu olarak alan esas İslâmî-naklî bilimler bunlardır. Bununla birlikte Kur'an belli bir dilde, Arapça indirilmiştir. Muhammed de Arapça konuşan bir kimsedir. O halde gerek Kur'an'ın gerekse Pey-

6 MB, 435; MR, II, 436-437; MU, II, 455-456 (?).

7 MB, 435-436; MR, II, 437-438; MU, II, 456-457.

gamber'in hadislerinin anlaşılabilmesi için Arap dilini kendisine konu olarak alacak olan "Lugat", "Nahv", "Edebiyat" gibi bazı dil bilimlerinin ('ulûm al-lisân al-'arabî) bilinmesi de gereklidir. Bu anlamda, yani asıl nakli bilimlere yardımcı olmaları bakımından bunlar da nakli bilimler arasında sayılabilirler.⁸

Felsefî veya akli bilimlere gelince, İbni Haldun bunları dört ana başlık altında toplamaktadır: Mantık, matematik (al-ta'âlîm), doğa felsefesi veya doğa bilimleri (al-'ilm al-tabiî, al-tabi'îyyât) ve metafizik veya ilâhiyyât (al-'ilm al-ilâhî). Bu dört gruptan bazıları kendi içlerinde bazı daha alt bilim dallarını da içermektedir. Mesela matematik içine aritmetik, geometri, müzik, astronomi girmektedir. Doğa bilimleri içine tıp, ziraat vb. girmektedir.⁹

İbni Haldun'un bu felsefî bilimler sınıflamasında dikkati çeken bazı noktalar vardır. Birinci olarak İbni Haldun bu sınıflamasında ne tarihin ne de *umrân* biliminin adını anmaktadır. Öte yandan İbni Haldun, daha genel olarak, nakli bilimler içinde de bu iki bilimin adını anmamaktadır. Kısaca onları ne nakli ne akli bilimler içinde zikretmektedir. "İbni Haldun'un Toplum Felsefesinin Analitik ve Eleştirel İncelemesi" adlı tanınmış doktora tezinde Taha Hussein, İbni Haldun'un tarihi ne bir bilim, ne felsefenin bir dalı yapmak istemediği görüşünü ileri sürerken bu duruma işaret etmekte, onun bilimler sınıflamasında tarihi felsefî bilimler arasında saymamasını bu tezine bir delil olarak kullanmak istemektedir.¹⁰ Ancak bize göre bu görüş doğru değildir. Birinci Bölüm'de göstermeye çalıştığımız gibi İbni Haldun, tarihi, "şer'î bilimler" alanından alarak açıkça felsefî bir bilim yapmak istemektedir. Bu aynı durum *umrân* bilimi için de geçerlidir; İbni Haldun onu da açık olarak felsefî-akli bir bilim olarak tesis etmek istemektedir. Bizce İbni Haldun'un bu bilimler sınıflamasında aslında fazla hayret edilecek veya üzerinde önemle durulacak bir durum yoktur. Basit bir biçimde sorunu ele alırsak İbni Haldun burada kendi ifadesiyle "kendi çağında İs-

8 MB. 435-436; MR. II. 437-438; MU. II. 436-438.

9 MB. 478-496; MR. III. 111-156; MU. II. 566-611.

10 T. Hussein, *Etude*, s.37.

lâm toplumunda mevcut bilimleri” ele almak iddiasındadır. Bu çağda *umrân* bilimi henüz mevcut değildir; çünkü İbni Haldun bu bilimi kendisinin yarattığını düşünmektedir. Tarih bilimine gelince o da yine kendisine gelinceye kadar felsefî bir bilim olarak düşünülmemekte ve sayılmamaktadır. İbni Haldun daha önce bu her iki bilimin de felsefî birer bilim olarak anlaşılmasını gerektiğini göstermeye çalışmıştır. Ama o henüz bu yolun başlangıcındadır. Bundan ötürü burada bu felsefî bilimler sınıflamasını yaparken felsefî bilimlerin sınıflaması hakkında kendi çağındaki geleneksel görüşü sergilemekle yetinmektedir.

Ancak bu yorumda üzerinde durmamız gereken ikinci ve daha önemli bir nokta vardır. Mahdî'nin haklı olarak işaret ettiği gibi burada İbni Haldun, İslâm'da “pratik bilimler” (al-ulûm al-‘amaliyya) adı altında bilinen ve içine “ahlâk” (‘ilm al-ahlâk), “ev idaresi” (‘ilm tadbir al-manzil) ve “toplum idaresi” veya “siyaset bilimi”ni (‘ilm tadbir al-madina veya al-‘ilm al-madanî) alan felsefenin iki temel bilim grubundan birini zikretmektedir. Yine Mahdî'nin haklı olarak söylediği üzere İbni Haldun'un İslâm felsefesinde varlığı bilinen felsefenin bu ikili bölünmesinden ve pratik bilimlerden haberi olmadığını düşünmek makûl değildir. Çünkü kaynağı Aristoteles'e giden felsefenin bu teorik ve pratik bilimlere bölünmesi, bütün Müslüman filozofları ve bilim sınıflayıcıları tarafından bilinen ve her zaman zikredilen bir bölmedir.¹¹ Ayrıca da İbni Haldun'un *Mukaddime*'de bu pratik bilimlerin varlığını bildiğini gösteren bazı açık sözleri vardır. Mesela birinci bölümde temas ettiğimiz üzere İbni Haldun, *umrân* biliminin kendileriyle karıştırılması mümkün olan bazı başka mevcut bilimsel disiplinlerle karşılaştırılmasını yaparken açıkça “siyaset bilimi”nden (‘ilm al-siyâsa al-al-madaniyya) söz etmektedir.¹² Sonra yine *Mukaddime*'de “dinî siyaset” ve “aklî siyaset”e dayanan rejim tiplerini ele alırken filozofların “medenî siyaset”lerinden bahsetmektedir.¹³ Nihayet ileride geniş olarak göreceğimiz gibi İbni Haldun “felsefenin reddi ve onunla meşgul olanların bozuk-

11 Mahdî, *İbni Khaldûn's Philosophy*, s.82-83.

12 Yukarıya bkz.; MB. 38; MR. I, 78; MU. I. 91.

13 MB. 303; MR. II, 138; MU. II, 118.

lukları" adlı bölümde filozofların çeşitli iddialarını ele alırken onların "ahlâk" üzerine olan görüşlerini, bu görüşlerin ait olduğu disiplinin adını açık olarak vermeksizin, tartışma konusu yapmaktadır.¹⁴ O halde İbni Haldun söz konusu "pratik bilimler" in varlığını bilmektedir. Kendi zamanının bilim sınıflayıcılarının görüşlerine uygun olarak bu bilimler grubunu, o halde, neden zikretmemektedir?

Bu nokta üzerinde duran Mahdi, İbni Haldun'un felsefi bilimler içinde bu pratik bilimleri saymamasını bilinçli bir tavır olarak görmektedir. Onun bu bilinçli "ihmal" ini, bir başka bilinçli ihmali (omission) olarak gördüğü bir şeyle, yani bu akli ve nakli bilimleri tartışırken felsefe ile Şariat arasındaki ilişkiler sorusunu doğrudan açık bir şekilde ele almaktan kaçınır görünmesi ile birleştirerek şu sonuca varmaktadır: İslâm felsefesinde pratik felsefe, daha özel olarak da siyaset felsefesi, Müslüman filozofunu İslâm toplumuna bağlayan tek bağlantı noktasıydı. İbni Haldun bu pratik felsefi bilimleri zikretmekten kaçınmıştır; çünkü o, açık olarak felsefenin toplumla ilişkisi sorununu ele almak istememiştir. Pratik felsefenin amacı Mahdi'ye göre sadece felsefenin Şariat'la ilişkilerini belirlemek olmamıştır. Aynı zamanda o, pratiğe yönelen bir disiplin olduğu için, filozofun filozof olmayanlarla veya genel olarak toplumla olan ilişkisini de belirlemek istemiştir. İşte İbni Haldun bu iki dikenli sorundan uzak kalmak istediği için felsefi bilimler sınıflamasında pratik felsefenin adını anmaktan kaçınmıştır. O, bununla pratik felsefe yerine "nakli-vaz" i bilimleri koymak istediği veya kendisi için pratik felsefenin Şariat'tan kaynaklanan disiplinlerden başka bir şey olmadığı izlenimini vermek istemiştir.¹⁵

Mahdi'nin bu görüşünde belli bir doğruluk payı olduğunu kabul etmekle birlikte bu görüşü de tam olarak paylaşıyoruz. Gerçekten daha evvelce de bir vesile ile işaret ettiğimiz üzere İslâm filozofları, felsefe ile Vahiy arasında "ortak yerler" aradıklarında ve bu ortak yerler aracılığı ile felsefeyi Vahiy'le veya Vahy'i felsefeyle bütünleştirmek istediklerinde bu yerlerden en önemlilerinden birini, hatta belki

14 Aşağıda "Felsefi Ahlâk" alt-bölümüne bkz.

15 Mahdi, *Ibni Khaldun's Philosophy*, s.83-84.

en önemlisini “pratik felsefe”de bulmuşlardır. Vahy’in ahlâkî-siyasî-toplumsal anlam ve işlevi üzerinde durarak onu bir çeşit “pratik felsefe”ye indirgemek istemişlerdir. Bununla birlikte yine daha önce işaret ettiğimiz gibi onlar bu ortak yerleri veya bağlantı noktalarını *sadece* “pratik felsefe”de bulmamışlardır.¹⁶ Onlar için Tanrı, tanrısallık, gelecek hayat vb. gibi konuları “teorik” olarak ele alan, onların teorik bilgisine erişmeye çalışan “felsefî ilâhiyyât” da bu ortak yerlerden veya bağlantı noktalarından birini teşkil etmiştir. İbni Haldun burada “pratik felsefe”yi zikretmemekle birlikte “felsefe ilâhiyyât”ı zikretmektedir. O halde Mahdi’nin ileri sürdüğü nedenden ötürü İbni Haldun’un “pratik felsefe”yi felsefî bilimler arasında zikretmemesi pek söz konusu olamaz. Ayrıca bize göre Mahdi’nin düşüncesinin tersine İbni Haldun felsefe ile Vahiy, filozof ile toplum arasındaki ilişkiler sorununu ele almaktan kaçınmakta da değildir. Gerçi onun bu sorunu doğrudan doğruya ele almadığı doğrudur. Bununla birlikte onu dolaylı bir biçimde ele aldığı gibi öte yandan, yine bize göre, aşağıda göstermeye çalışacağımız gibi bu sorun üzerinde tereddüde mahal bırakmayacak kadar da açık bir tutum takınmaktadır.

O halde İbni Haldun bu pratik bilimleri neden bu sınıflaması içinde zikretmemektedir? Bu konuda kesin bir şey söyleyemiyoruz. Bununla birlikte belki burada da birinci konuda olduğu gibi daha basit bir açıklama tarzı mümkündür. Şöyle ki, burada felsefî bilimlerin kendileri söz konusu olduğunda, İbni Haldun esas olarak felsefe veya bilim hakkındaki belli bir anlayışından hareket etmektedir. Bu sınıflamaya bakınca ilk gözümüze çarpan şey, onun sadece “teorik” felsefî bilimleri saydığı, “pratik” felsefî bilimleri saymadığıdır. O halde onun, amacı sadece “şeylerin hakikatini bilmek” olan, teorik bilgi peşinde koşan disiplinleri, felsefî-bilimsel disiplinler olarak kabul ettiğini, bunun dışında ve ötesinde herhangi bir pratik etkinliği hedefleyen, davranışlarla ilgili kurallar koymak isteyen disiplinleri felsefî-bilimsel disiplinler olarak görmediğini söyleyebiliriz. Nitekim İbni Haldun *umrân* bilimi ile

16 Yukarıda Fârâbî’ye ayırdığımız alt-bölüm bkz.

“medenî siyaset” arasındaki ilişkileri incelerken ikinciye, bu anlamda teorik bir bilim olarak kendisini ortaya koymadığından örürü eleştirir ve *umrân* biliminden ayırmak ister gibidir. *Umrân* bilimi ise ona göre tamamen teorik bir bilimdir; nitekim İbni Haldun’a göre onun tek me-yvesi tarihsel haberlerin tahkikinde doğruları yanlışlardan ayırtmayı sağlayacak teorik ölçütleri, bilgileri vermesindedir.¹⁷

İbni Haldun’un felsefî bilimler hakkındaki bu anlayışını başka birtakım sözleri ile de desteklememiz de mümkündür. O, felsefî bilim-leri tanımlarken, amaçlarının “varlığın olduğu gibi idrâk”i olduğunu söylemektedir. Yine ona göre bizi felsefî bilgiye erdiren düşünce yeti-sinin adı, “teorik akıl”dır (al-‘akl al-nazârî). “Bu akıl herhangi bir pra-tik etkinliğin peşinde koşmaksızın, duyuşsal idrâkin ötesinde bulunan bir nesnenin bilgisini verir.”¹⁸

Yine İbni Haldun’un tarihten bahsederken ve onun neden felse-fî bir disiplin olarak sayılmayı hakettiğini göstermeye çalışırken, felse-fî bir disiplinden ne anladığı konusundaki sözleri ilginçtir: Böyle bir di-siplin var olan şeylerin aslını derin araştırma (nazâr), gerçeğini anlama (tahkîk), kaynakları ile ince nedensel açıklamalarını verme (ta’lîl), olayların nasıl ve niçin meydana geldiklerinin derin bilgisi (‘ilm) ola-caktır. O halde felsefî bir disiplin olarak tarih de sadece şeylerin teorik bir bilgisi olmak durumundadır.¹⁹

Bu noktaları belirttikten sonra tekrar İbni Haldun’un bu felsefî ve naklî bilimler bölmesine dönelim. İbni Haldun’un bilimleri bu şekil-de sınıflaması aslında fazla özgün bir sınıflama değildir. Çünkü gerek bu felsefî-aklî ve naklî-vaz’î bilimler temel bölmesine, gerekse felsefî bilimlerin bu dörtlü bölmesine İbni Haldun’dan önce gelen diğer Müs-lüman düşünür ve bilim sınıflayıcılarında da rastlanmaktadır.²⁰ Bu-

17 MB. 38; MR. I. 79; MU. I. 92.

18 MR. II. 413; MB. ve MU’da bu pasaj yok.

19 Yukarıda Birinci Bölüm’e bkz.

20 Mesela İhvân al-Safâ, bilimleri I) riyazî bilimler, II) şer’î-vaz’î bilimler, III) felsefî bilimler olarak üçe ayırmaktadır (Anawati, *Introduction*, s. 108-109). Hârizmî, *Mafâtih al-‘Ulûm*’unda bilimler-i I) şeriat bilimleri, II) yabancı kaynaklı bilimler olarak iki ana grup altında toplamaktadır. Gazâlî’de ise gerek bu aklî ve şer’î-dini bilimler ikili bölmesi, gerekse aklî bilimlerin sözü edilen dörtlü bölmesi vardır (Gazâlî, *Risâla Ladunîyya*, Kahire, 1353).

nunla birlikte bu sınıflamada özgün olan önemli bir yan vardır; İbni Haldun bu sınıflamasının temelini yerleştirdiği ve bizim şimdi üzerinde duracağımız ölçütlerde, felsefi bilimlerle naklî bilimler arasında yapı ve nitelikleri bakımından önemli ve bilinçli bir ayrım yapmaktadır. O, bu iki bilimler grubunun, giderek bunların temelinde bulunan felsefe ve vahyin birbirlerine indirgenemez bir yapısı olduğu konusunda ısrar etmektedir. Böylece o bu iki bilim grubunu ve felsefe ile vahyi birbirinden kesin bir biçimde ayırmaya gitmektedir.

İbni Haldun'a göre bu iki bilim grubu hemen her bakımdan birbirlerinden farklı bazı özelliklere sahiptirler. Bunlardan birincisi, onların nihai kaynakları ile ilgilidir. Felsefi bilimlerin en son kaynağı, "insan için doğal olan düşünme yetisi, akıldır." Buna karşın naklî-vaz'î bilimlerin en son kaynağı, vaz edilmiş herhangi bir vahiy, daha doğrusu bu vahyi getiren kişi, yani peygamberlerdir. Bundan bu her iki grup bilimin konu ve sorunlarının birbirinden tamamen farklı olması gerektiği ortaya çıkar: Naklî-vaz'î bilimlerin konu ve sorunları, peygamberlerin getirmiş oldukları "şer'î haberler"le sınırlıdır. Felsefi bilimlerin konu ve sorunları ise insan idrâkine kendisini takdim eden, insanın düşünme yeteneği ve aklı ile üzerinde düşünebileceği her şeydir. Bu iki bilim grubunun amaçlarına bakarsak, burada da temel bir farklılığın olduğunu görmekteyiz: Naklî-vaz'î bilimlerin ana malzemesi olan "şer'î haberler" in çoğunluğu, "şeriat koyucunun, kendilerine uygun olarak fiillerde bulunulmasını emretmiş olduğu inşaî teklifler" den ibarettir.²¹ Yani bu haberlerin çoğunluğu pratikle ilgili emir ve yasaklarla ilgilidir. Gerçi bu haberler içerisinde Kelâm biliminin konusunu teşkil eden "inanç" la ilgili unsurlar da vardır. Bunlar bedenle ilgili teklifler değil, insanın, neye inanıp neye inanmaması gerektiği ile ilgili "kalbî" "zihnî" tekliflerdir. Bununla birlikte, İbni Haldun, bunların da sonuç itibarıyla, insanın fiil ve davranışlarını yönetmek amacı ile konulmuş olan teorik unsurlar olduğunu düşünmektedir. Nitekim bu inançla ilgili tekliflerden söz ederken onların "bilinmelerinden" çok birer "hâl" olarak

21 MB. 37; MR. I. 76; MU. I. 89.

benimsenmeleri, yaşanmaları, birer "meleke" olarak kazanılmaları gerektiğinden söz etmektedir.²² Buna karşılık onun için felsefenin amacı, şeylerin teorik bilgisine erişmekten, "varlığın olduğu gibi idrâki"nden başka bir şey değildir.

İbni Haldun'a göre naklî bilimlerin felsefî bilimlerden diğer bir farkı, birincilerde bir topluluktan diğerine değişme söz konusu olduğu halde ikincilerde böyle bir durumun olmamasıdır. Naklî bilimlerin kaynağı veya ana malzemesi herhangi bir şeriat sahibinin getirmiş olduğu şeriat olduğuna göre, ortada ne kadar şeriat, ne kadar şer'i grup veya cemaat varsa o kadar çok naklî bilim olacaktır. Başka deyişle Tanrı tarafından bir şeriatla gönderilmiş ne kadar peygamber varsa, o kadar çok naklî bilim olacaktır. Bu şeriatler birbirlerinden farklı olduklarına göre de söz konusu naklî bilimler de birbirlerinden farklı olacaklardır. O halde İslâm şeriatına dayanan İslâmî-naklî bilimler, sadece İslâm toplumuna özgüdürler.²³ Kısaca naklî bilimler bir cemaatten diğerine aktarılamazlar. Buna karşılık felsefî bilimlerde bir dinî cemaatten diğerine değişmeme, bir toplumdan veya dinî cemaatten diğerine aktarılabilir olma gibi çok önemli bir özellik vardır. Çünkü "aklî bilimler, düşünce sahibi bir varlık olması bakımından insan için doğaldırlar. Bundan ötürü onlar herhangi bir dinî gruba (milla) mahsus değildirler. Bu insanlar, onları öğrenmek ve araştırmakta birbirlerine eşittirler. Bu bilimler umrânın ortaya çıktığı andan itibaren insan türünde mevcut olagelmışlerdir."²⁴

Nitekim İbni Haldun'a göre bu bilimlerde İslâm öncesi en başarıyla çalışmalar yapmış olanlar, Yunanlılar ve İranlılardır. Daha sonra İslâm ortaya çıktığında, Müslümanlar bu bilimleri onlardan öğrenmiş ve iletmişlerdir. Hatta bu bilimlerin bazılarında kendilerinden evvel gelenleri geçmişlerdir. Batı İslâm dünyasında bu bilimler, burada umrânın çöküntüye uğraması ile yavaş yavaş ortadan kalkmaya başlamıştır. Bu

22 MB. 460-462; MR. III. 39-43; MU. II. 522-528.

23 MB. 436; MR. II. 438; MU. II. 458.

24 MB. 478; MR. III. 111; MU. 566.

sefer İbni Haldun bu bilimlerin Akdeniz'in kuzeyindeki Hristiyan toplumlarda rağbet görerek yoğun bir biçimde işlenmekte olduğunu öğrenmektedir.²⁵ Demek ki birbirinden tamamen farklı toplumlar, dinî gruplar, bu bilimlerle aynı ölçüde meşgul olabilmekte, onları birbirlerine aktarabilmekte ve ilerletebilmektedirler. O halde bu bilimlerde naklî bilimlerdekinden farklı olarak bir süreklilik, devamlılık mevcuttur.

Naklî bilimler dinî grupların birinden diğerine değişmektedir; ama bu, İbni Haldun'a göre, onların her birinin aynı derecede doğru, kabul edilebilir oldukları anlamına da gelmemektedir. İslâm, kendisinden önce gelen bütün şeriatları yürürlükten kaldırdığı gibi (nâsiha), İslâmî-naklî bilimler de kendisinden evvel gelen diğer naklî bilimleri geçersiz kılmıştır.²⁶ Burada İbni Haldun'un sanki naklî bilimler arasında da belli bir gelişme imkânını gözönünde tuttuğu gibi bir düşünce aklımıza gelebilir. Ancak İbni Haldun'un bu sözlerinden ortaya çıkan şey, bundan ziyade çeşitli dinî gruplarda ortaya çıkan naklî bilimlerin birbirlerini reddetme durumunda olduklarıdır. Oysa felsefî bilimlerde böyle bir şey söz konusu değildir. Herhangi bir dinî gruptaki bir aklî bilim, başka bir dinî gruptaki biçimini reddedemez. Mesela İslâm toplumunda işlendiği şekilde mantık, daha önce Yunan toplumundaki biçimini reddedemez. Bu bakımdan da aklî bilimler arasında bir süreklilik mevcuttur. Oysa naklî bilimler birbirlerine kapalı alanlar teşkil etmek durumundadırlar.

İbni Haldun'un düşüncesinde bu iki bilim grubunun kendi içlerindeki gelişim çizgilerinin de birbirinden farklı olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü naklî bilimlerin malzemesi "şer'iyât"dır. Amacı ise bu "şer'iyât" da vaz edilmiş ilkelerin açıklığa kavuşturulmaları, özel bireysel durum ve olaylara uygulama imkânlarının araştırılmasıdır. Başka deyişle naklî bilimlerin bu temel malzemelerine, "usûl"lerine bir eklemede bulunmaları, onları ileriye götürmeleri söz konusu olamaz. Gerçi İbni Haldun İslâm kültürü içinde naklî bilimlerin zaman içinde belli bir gelişimlerinden, evrimlerinden söz edilebileceği kanaatindedir. Nitekim

25 MB. 479-482; MR. III. 113-118; MU. II. 568-574.

26 MB. 436; MR. II. 438; MU. II. 458.

ona göre mesela Tefsir, Fıkıh, Hâdis, Kelâm bilimleri ilk ortaya çıktıkları dönemle en mükemmel biçimlerini almış oldukları daha sonraki dönem arasında belli bir gelişme göstermişlerdir. Ama bu gelişme, yine İbni Haldun'a göre, onların terminolojilerinin inceltilmesi, mükemmelleştirilmesi (tahzîbi istilâhatuhâ), konu ve sorunlarına bir düzenliliğin, tertibin getirilmesi yönünde olmuştur, yani onların dayandıkları "usûl"lerde herhangi bir ilerleme sağlanmamıştır.²⁷ Sonra yine İbni Haldun'a göre nakli ilimlerle ilgili bu gelişmenin artık ötesine geçilemeyecek bir sınırı da ortaya çıkmıştır. Meselâ Kur'an tefsirinde bu sınırı Abu Muhammed bin 'Atiyya ve *Al-Kaşşâf*'i ile Zamahşarî temsil etmektedirler.²⁸ Hadîs toplayıcılığı ve yazıcılığına gelince, bu konuda da en yüksek noktaya Buhârî ve Müslim'in *Sâhih*'leri ile varılmıştır.²⁹ Fıkıh'ta Malikî, Hanefî, Şafiî ve Hanbelî okullarının teessüsü ile daha sonra bu alandaki bütün çalışmaların kendilerinden hareket edeceği otoriteler ortaya çıkmıştır. Kelâm hareketi ise en mükemmel bir biçimini Eş'arî ve onun öğrencilerinde bulmuştur.³⁰ Kısaca bir noktadan sonra bütün bu İslâmî-nakli bilimlerin her biri artık ötesine gitmenin mümkün olmadığı bir biçimde teessüs etmiştir. Bu bilimlerle uğraşanlar, onlarda mümkün olan en uzak, en yüksek noktalara erişmişlerdir.

Felsefî bilimlere gelince, İbni Haldun'un bunlarda böyle bir durumu varit görmediği anlaşılmaktadır. Onlar bir toplumdan diğerine aktarılabilirler yanında toplumdan topluma geliştirilebilmektedirler. Gerçi bu bilimlerde de bazı konularda otoriteler vardır. Mesela mantıkta Aristoteles bir otoritedir. Ama onda yine de daha sonra gelenler daha önce gelenlere her zaman karşı çıkabilmektedirler. Nitekim Müslüman filozofları birçok noktada ilk öğretmen Aristoteles'e karşı çıkmışlardır.³¹ Sonra bu bilimlerde daha sonra gelenlerin daha öncekileri aşmaları her zaman mümkündür. Nitekim Müslüman filozofları ken-

27 MB. 436; MR. II. 439; MU. II. 459.

28 MB. 440; MR. II. 446; MU. II. 468-469.

29 MB. 442, 443-444, 445; MR. II. 454, 457-459, 462; MU. II. 474-475, 477-478, 482.

30 MB. 464-465, 467; MR. III. 49-51, 54; MU. II. 534-537 (?), 539 (?).

31 MB. 481, 492; MR. III. 116, 147; MU. II. 572, 600.

dilerinden önce gelen meslektaşlarını aşmışlardır (raba').³² Bu bilimlerde bu tip bir gelişme söz konusu olduğu gibi, yeni yeni bilim dallarının ortaya çıkması anlamında bir gelişme de mümkündür. Nitekim İbni Haldun'a gelinceye kadar kimse kendisine hâs bir konusu ve sorunları olacak bir *umrân* biliminin bilincine veya farkına varmamıştır. İbni Haldun'un kendisi bu bilimi yaratmıştır. İbni Haldun'un bu görüşünün mantıkî sonucu, kendisine hâs bir konu ve sorunları olması şartıyla kendisinden sonra da yeni bazı felsefî bilimlerin ortaya çıkmasının mümkün olacağıdır.

Son olarak aklın naklî bilimlerde kullanılış biçimi ile ilgili bir özelliğe dikkati çekelim: İbni Haldun'a göre aklın naklî bilimlerde ancak çok sınırlı bir biçimde kullanımı söz konusudur. Naklî bilimlerde akıldan, sadece birtakım kıyaslar teşkil etmekte yararlanılabilir. Bu kıyaslar sayesinde Şeriat'ın üzerinde hüküm verdiği herhangi bir alanda ortaya çıkan yeni veya özel bir olay veya durum, Şeriat'ın genel ve temel ilkelerine geri götürülerek değerlendirilir. Ancak bu işlemde çok önemli bir noktaya dikkat edilmelidir. İbni Haldun'a göre böyle bir durumda sözü edilen akılsal işlem, yani kıyas işlemi, temelde bulunan genel dinî hükmün içerdiği şeye aslında hiçbir şey eklemeyiz; o sadece bu hükmü söz konusu özel olay veya duruma taşımamızı sağlayan bir araç rolü oynar. Dolayısı ile böyle bir işlem sonucunda elde edilecek şey, son çözümde, kendisinden hareket edilen temelde, ilkede "asl"da mevcut olmayan yeni bir şey olmaz. O, bu temelden türemektedir; bundan ötürü ona indirgenebilir, daha doğrusu onun bizzat kendisidir. Başka deyişle İbni Haldun'a göre naklî bilimlerde kullanımı söz konusu olduğunda akıl, kendisinden hareket ettiği malzemenin bilgi değerine kendisinin olan yeni bir şey ekleyemez. Daha da açık bir deyişle İbni Haldun'a göre naklî bilimlerde akıl, sadece mantıkî bir çıkarsama aracı olarak kullanılabilir. Bunun dışında onun herhangi bir yeri, işlevi olamaz.

O halde özetle bu iki bilim grubu, gerek kaynakları, konu ve sorunları, gerekse yapıları, amaçları ve gelişim çizgileri bakımından bir-

32 MB. 481; MR. III. 116; MU. II. 572.

birinden tamamen farklıdırlar. Bütün bu bakımlardan adeta birbirlerine kapalı iki ayrı alanı, iki ayrı dünyayı teşkil etmektedirler. Buradan hareketle bu iki bilim grubunun gerisinde ve temelinde olan felsefe ve akılla peygamberlik ve vahyin de birbirlerine kapalı iki ayrı dünyayı temsil etmek durumunda olduklarını söyleyebiliriz. İbni Haldun'un bu bilimler sınıflamasından ve onun temeline yerleştirdiği görülen bu ölçütlerden çıkan mantıkî bir sonuç, ne felsefenin ve aklın, şer'îyyât üzerinde uygulanmasının ve şer'î haberleri kendi ölçütlerine göre yargılmasının ne de naklî bilimlerin kendi özelliklerini gözden kaçırıp felsefenin konusu olan alanlara yönelmesinin mümkün ve kabul edilebilir olacağıdır. Felsefe ve akıl nakilden elini çekmeli, nakil ve naklî bilimler de kendilerini sadece şer'î haberlerle sınırlandırmalıdırlar. Ancak İbni Haldun, İslâm'da bu bilimlerin gelişim tarihlerini incelediğinde gerek felsefî bilimlerden nakle, gerekse naklî bilimlerden felsefeye doğru bir hareket olduğunu gözlemektedir. Felsefe, zaman zaman ve belli bazı disiplinleri vasıtasıyla, naklin alanına girmek, onun konuları üzerinde akıl yürütmek, şer'î haberleri yargılamak istemiştir. Naklî bilimlerden bazıları da tam tersi bir yönelim göstererek gelişim tarihleri içinde, zaman zaman şer'î haberleri bırakıp, başlangıç amaçlarını terk edip, felsefenin alanı içine giren konuları onun yöntemi ile ele almak istemişler, İbni Haldun'un kendi deyimi ile "felsefeleşme"ye gitmişlerdir. Felsefe alanında bu olumsuz eğilimi gösteren disiplinler metafizik veya felsefî ilâhiyyât ve bir çeşit onun uzantıları olan felsefî ahlâk ve felsefî siyaset olmuştur. Naklî bilimler alanında bu olumsuz eğilimleri gösterenler ise son zamanlardaki şekilleriyle Kelâm ve Tasavvuf olmuştur. Bunun sonucunda felsefe ile vahiy, akıl ile nakil birbirine karışmış ve bunun her iki taraf için olumsuz bazı sonuçları ortaya çıkmıştır. Bunun sonucunda felsefe, felsefe olmaktan çıkmış ve haklı olarak bazı eleştirileri üzerine çekmiştir. Öte yandan da naklî bilimler naklî bilimler olmaktan çıkmış, bu da haklı olarak filozoflar tarafından onlar üzerine bazı eleştirileri davet etmiştir. O halde bu tehlikeli eğilimler önlenmeli, onlardan her biri kendi özelliklerinin bilincine vararak, tekrar kendi yerlerine çekilmelidirler.

İbni Haldun'un bu düşüncelerini ispat etmek için her şeyden önce felsefenin ne olduğunu açık bir biçimde ortaya koyması gereklidir. Gerçekten o, her bir disiplinin yapısını, önermelerinin niteliğini derin bir tahlile tâbi tutarak felsefenin ne olduğunu göstermeye çalışır. Felsefenin ne olduğu açık bir biçimde ortaya çıkınca, onun ne olamayacağı, neleri ele alamayacağı, niçin ele alamayacağı vb. de açık bir biçimde ortaya çıkacaktır. Felsefenin ne olduğu açık bir biçimde ortaya çıkınca, öte yandan, dolaylı olarak, felsefe olmak iddiasında bulunan birtakım felsefi olmayan disiplinlerin, mesela Kelâm ve Tasavvuf'un da neden felsefi olamayacakları kolaylıkla anlaşılacaktır. Bundan ötürü burada önce İbni Haldun'un çeşitli felsefi disiplinler hakkındaki tahlillerini takip ederek ona göre felsefenin ne olduğu, ne olabileceği, ne olmadığı, ne olamayacağı, niçin olamayacağı vb. sorularının cevaplarını bulmaya çalışacağız. Sonra bu tahlillerin sonuçlarını gözönünde tutarak Kelâm ve Tasavvuf gibi naklî bilimlerin neden felsefi olamayacaklarını göstermeye çalışacağız. Son olarak bunlardan hareketle İbni Haldun'un felsefe-din ilişkileri sorununa getirdiği çözümün kendisini ortaya koymaya gayret edeceğiz. Bu arada bu çözümün özelliklerini ortaya koyduktan sonra, onun, bu sorun üzerinde İslâm düşüncesinde daha önce ortaya çıkmış olan çözümlerle bir karşılaştırmasını yapmaya çalışacağız.

FELSEFİ-AKLÎ BİLİMLER TAHLİLİ

Matematik Bilimler

Önce matematik bilimlerden başlayalım: Matematik bilimler (al-ta'âlîm), genel olarak, nicelikleri (al-makâdir) konu alan bilimlerdir. Bu bilimler dört ana grupta toplanırlar: Süreksiz nicelikleri, yani sayıları konu alan "sayı bilimleri" (al-'ulûm al-'adadiyya), sürekli nicelikleri, yani bir, iki veya üç boyutlu geometrik şekilleri konu alan "geometrik bilimler" (al-'ulûm al-handasiyya), seslerin ve nağmelerin birbirlerine nispetlerini ve onların sayısal ölçülerini konu alan "müzik bilimi", gök kürelerinin şekilleri, gezegen ve yıldızların yer ve sayıları,

hareketlerini inceleyen “astronomi bilimi” (‘ilm al-hay’a). Bunların da yine kendi içlerinde birtakım alt dalları vardır: Mesela sayıları konu alan bilimler içine “aritmetik” (al-aritmatikî), “hesap bilimi” (sına’a al-hisâb), “cebir” (al-cabr ve al-mukâbala), “ticarî muameleler” (al-mu’âmalât), “miras paylaşılması” (al-farâiz) bilimleri girer. Sürekli nicelikleri konu alan bilimler içine de “küre ve koniler geometrisi” (al-handasa al-mahsûsa bi al-aşkâl al-kuraviyya va al-mahrûtât), “yer ölçümü” (al-misâhâ), “optik” (al-manâzır) girer.³³

Öte yandan İbni Haldun matematik bilimlerin bir teorik yanları veya kısımları, bir de uygulamaya dönük yanları veya kısımları olduğunu görmektedir. Mesela aritmetik, sayıların özelliklerinin bilgisi olarak teorik bir disiplindir. Aynı şekilde cebir, bilinmeyen bir sayıyı bilinen bir sayıdan –bu ikisi arasında bir ilişki olduğu takdirde– çıkarmaya yarayan teorik bir disiplindir. Ama hesap, ticarî muameleler, miras paylaşılması, sayı bilimlerinin uygulamalı disiplinleridir. Bundan ötürü onlar daha ziyade “sanat”tır; aynı şekilde geometri bilimleri içinde saf olarak sürekli niceliklerin, geometrik şekillerin özelliklerini teorik bir açıdan incelemeye tâbi tutanları vardır (Mesela asıl geometri, Öklides geometrisi). Bunlar yanında onun pratiğe uygulanması ile meşgul olanlar vardır (mesela yer ölçümü). İbni Haldun’a göre İslâm’da matematik bilimler üzerine eser yazanlar, önceleri onların teorik yanları ve sorunları üzerine eğildikleri halde sonradan gelenler daha ziyade onların pratik yanları ile ilgilenmişlerdir.³⁴

İbni Haldun’un matematik bilimlerin kesin birer bilim oldukları üzerinde herhangi bir şüphesi veya itirazı yoktur. Ona göre geometrinin burhânları çok açık seçik ve düzenlidir. Bu niteliklerinden ötürü geometrik akıl yürütmelere herhangi bir yanlışın sızması hemen hemen mümkün değildir. Geometri, zihni aydınlatır (iza’a fi al-akl), düşünceye doğruluk verir (istikâma fi al-fikr). Geometri ile meşgul olan bir zihnin yanlışlığa düşmesi çok uzak bir ihtimaldir. Platon’un kapısı üzerinde “Geometri bilmeyen evimize girmesin” ibaresinin yazılı olduğu söy-

33 MB. 478-479, 482-489; MR. III. 111-112, 118-137; MU. II. 567, 574-592.

34 MB. 582, MR. III. 121; MU. II. 576.

lenmektedir. İbni Haldun'un hocaları kendisine, geometri ile meşgul olmanın zihin için sabun yerine geçtiğini söylemişlerdir. Nasıl sabun elbiselerin kirlerini temizlerse, geometri de zihnin kirlerini temizlemek-
te ve onun düzgün bir şekilde yürümesini sağlamaktadır.³⁵

Aynı durum, aritmetik için de söz konusudur. Bu bilimle meşgul olanlar, çocukların eğitimi için en iyi yolun hesap bilimi ile başlamak olduğunu söylemektedirler. Çünkü bunlara göre bu bilim, açık seçik bilgiler (ma'ârif muttazıha) ve düzenli burhanlar (barâhin muntazima) içermektedir. İbni Haldun'un bu görüşe bir itirazı söz konusu değildir. Ona göre bu bilim de zihni aydınlatır, onu doğruya yöneltecek bir şekilde eğitir. Bu bilimin dayandığı temeller sağlamdır ve ayrıca insana kendi kendisini disipline etmek (munâkaşa al-nafs) imkânını verir. Bundan örürü onunla meşgul olanlarda doğruluk ve disiplinli olma bir hûy halini alır.³⁶

Mantık

İbni Haldun'un mantık hakkındaki düşüncelerini incelerken, onun metodolojisini ve bilgi teorisini de göreceğiz. Çünkü İbni Haldun filozofların, bu arada özellikle bu disiplini kuran Aristoteles'in, mantığı sadece zihnin düzgün ve tutarlı bir biçimde işlemesi için gerekli kuralları vaz eden veya ortaya çıkaran bugünkü anlamda salt "formel" bir disiplin olarak tesis etmeyi düşünmediklerini, onu aynı zamanda varlık hakkındaki doğru bilgiye erişmenin yollarını gösteren bir yöntem olarak ortaya attıklarını bilmektedir. Mantığın böyle bir işi başarabileceği konusunda bazı şüpheleri olmakla birlikte, kendisi de onu bu şekilde anlamının doğru olduğunu düşünmektedir.

İbni Haldun'un mantığın filozoflar tarafından varlık hakkında doğru bilgiye erişmek için bir yöntem olarak yaratılmış olduğu görüşünü, mantık hakkında verdiği tanımlardan kolayca çıkarmaktayız. O, felsefi-aklı bilimlerin incelenmesine ayırdığı bölümde mantık hakkında şu tanımlı vermektedir: "Mantık, bilinen şeylerden bilinmeyen,

³⁵ MB. 486; MR. III. 130-131; MU. II. 585.

³⁶ MB. 483; MR. III. 122; MU. II. 577-578.

bilinmesi arzu edilen şeyleri çıkarma işleminde zihni yanlışlara düşmekten koruyan bir bilimdir. Mantığın faydası, bilgi peşinde koşan kişiye tasavvur ve tasdiklerde doğruyu yanlıştan ayırdetmesini (tamyiz) sağlamasıdır. Böylece mantık sayesinde insan, düşüncesinin imkânları içerisinde, yaratılmış varlıklar üzerinde olumlu veya olumsuz yargıda bulunarak, onların gerçeğini tahkik etme imkânını elde eder.”³⁷

Özel olarak mantık biliminin incelenmesine ayrılan bölümde ise İbni Haldun mantık hakkında şu tanımlı vermektedir: “Mantık, şeylerin özleri (al-mâhiyyât) hakkında bilgi veren tanımlarda ve tasdikleri sağlayan kanıtlarda (al-hucac) doğruyu yanlıştan ayırdetmeyi mümkün kılan kuralları (veren bir bilimdir).”³⁸

O halde İbni Haldun’a göre mantığın amacı, sadece zihnin işleyiş sürecini tasvir etmek değildir. O, zihnin, varlıklar hakkında doğru bilgilere erişmesinin yollarını, yöntemini ortaya koymaya çalışan bir bilimdir. Mantık, bilinen şeylerden bilinmeyen şeyleri çıkarmanın yollarını göstermek amacındadır. Mantık, düşüncenin imkânları içerisinde zihnin varlıklar hakkında nasıl doğru bilgilere erişebileceğini ortaya koymak amacındadır. Mantık, şeylerin özleri hakkında nasıl doğru tasavvurlar oluşturulabileceği, bu tasavvurlardan hareketle şeyler hakkında kesin bilgiyi verecek tasdiklerin nasıl elde edilebileceğini belirlemek amacındadır. Kısaca mantık, bir bilgi yöntemidir, metodolojidir.

Mantığın amacı şeyler hakkında doğru bilgiye erişmenin yollarını göstermek olduğuna göre, önce bilginin ne olduğunu bilmemiz gerekmektedir. İbni Haldun bunun için yine filozoflar tarafından ileri sürüldüğü şekilde bilginin ne olduğu, nasıl elde edildiği hakkında özü itibarıyla Aristotelesçi olan bir teoriyi sergilemektedir. Bu teoriye göre, çok genel olarak bilgi, bir varlığın olduğu gibi idrâki, onun özünün ve özüne ait niteliklerinin bilinmesidir. İnsanda bilgi edinme sürecinin iki aşaması mevcuttur. Bunlardan birincisi “tasavvur”, ikincisi “tasdik”tir. Başka bir deyişle insan, başlıca iki yolla bir şeyin bilgisine erişir. Bunlardan birincisi bir şeyin özünün (mâhiyya) zihin tarafından

37 MB. 478; MR. III. 111; MU. II. 566.

38 MB. 489; MR. III. 137; MU. II. 592-593.

“tasavvur” edilmesi, yani kavranması yoludur. Tasavvur, bir şeyin özünün zihninin bir “yargı”sı olmaksızın, basit, ilkel, doğrudan bir biçimde idrâk edilmesidir. İkincisi ise “tasdik” yoludur; yani zihninin bir şey hakkında bir şeyi tasdik etmesi, “yargı”da bulunmasıdır.

İbni Haldun’a göre idrâkin temeli, beş duyu aracılığıyla elde edilen “duyusal”lardır (al-mahsûsât). İnsanlarla hayvanlar arasında “duyusal”ların idrâki bakımından bir fark yoktur. Ancak insanları hayvanlardan ayıran bir özellik vardır: İnsanlar “hayalgücü” yetileri sayesinde, soyutlama yolu ile bu duyusal nesnelerden birtakım tümel-ler oluşturabilirler. Bu tümelerin oluşturulmaları süreci de birkaç kademelidir. İnsan önce etrafında gördüğü belli bir grup bireysel-duyusal varlıktan, onların hepsine uyan bir “form” oluşturur. Daha sonra zihnin, bu belli bir gruba giren varlıklarla başka bir grup varlıklar arasında ortak gördüğü bir niteliği soyutlayarak bu iki grup varlıkların her birine uyan ikinci bir “form” oluşturur. Böylece bu soyutlama işlemi devam eder ve sonunda artık kendisi ile karşılaştırılması mümkün bir varlık kalmayan, dolayısı ile en genel ve en basit bir tümele varılır. Mesela etrafımızda görülen duyusal, bireysel insanî varlıklardan hareket edilerek onların hepsine uyan bir “insan türü formu” elde edilir. Sonra insanlar hayvanlarla karşılaştırılır; insanlar ve hayvanların ortak niteliklerinden “hayvan cinsi formu” elde edilir. Sonra insanlar ve hayvanlar, birlikte bitkilerle karşılaştırılır; böylece en sonunda “en yüksek cins”e, yani kendisi ile karşılaştırılması mümkün olan başka bir tümelin kalmadığı “röz”e varılır.³⁹

Şimdi bilgi bu yolla, yani bireysel-duyusal nesnelerden soyutlama yoluyla formların elde edilmesi, sonra bu formların birbirleriyle karşılaştırılması ve birleştirilmesi ile zihinde başka formlar veya tümel-lerin elde edilmesi, böylece onların kendilerinden oluşturuldukları varlıkların özlerinin, mahiyetlerinin bilinmesi ile elde edilebileceği gibi başka bir yoldan da elde edilebilir. Zihin bir şeyi başka bir şey hakkında tasdik edebilir, böylece bir şeyden başka bir şeyle ilgili sonuçlar çı-

karabilir. Böylece bu diğer şey, zihinde tesis edilmiş olur. İşte bu birinci yol "tasavvur" yolu, ikinci yol ise "tasdik" yoludur.⁴⁰

İbni Haldun bu "tasavvur" ile "tasdik" arası ilişkileri incelediği zaman, bilgi amacı ve değeri bakımından "tasavvur"un "tasdik"ten önce geldiğini söylemektedir. Çünkü filozoflara göre tasavvurun faydası veya amacı, şeylerin hakikatlerinin bilgisidir. Öte yandan bu, "tasdikî bilgi"nin de amacıdır. Bundan ötürü "tasdik"ın amacı, gerçekte "tasavvur"un kendisidir. Tasdik, bu "tasavvur" için bir araçtır.⁴¹

İbni Haldun'a göre mantık, filozoflar tarafından zihnin veya düşüncenin gerek bu tasavvur işleminde "şeylerin özleri hakkında bilgi veren tanımlarda", gerekse tasdik işleminde "tasdikleri sağlayan delillerde" doğruyu yanlıştan ayırdetmeyi mümkün kılan kanunları veren bir şey olarak ortaya atılmıştır.

İbni Haldun'un bu şekilde tanımladığı, konu ve amaçlarını belirlediği mantığa karşı bazı itirazları olacaktır. Ancak daha önce mantık hakkında İslâm'da ortaya çıkmış olan bazı yanlış anlayışları, bu mantığa haksız olarak yapılmış olan birtakım eleştirileri bertaraf etmesi gerekmektedir. Bu yanlış anlayışlardan birini, İbni Haldun'a göre, mantığın, kendisi bilgi vermeyen, fakat bilginin elde edilmesinde bir aracı ve yardımcı olan bir disiplin olduğu noktasını gözden kaçırarak bazı kimseler temsil etmektedir.

İbni Haldun'a göre bilimler bir başka bakımdan "bizzat kendileri için istenen bilimler"le ('ulûm maksûda bi al-zât), bu bilimler için bir "araç ve yardımcı" olan bilimler ('ulûm vasıla âliyya li hâzihi al-'ulûm) olarak ikiye ayrılabilirler. Mesela Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelâm gibi şer'î bilimler, tabiîyyât ve ilâhiyyât gibi felsefî bilimler bu birinci tür bilimlerdendir. Buna karşılık Arap dili ile ilgili bilimler (al-'arabiyya), aritmetik ve benzerleri bu birinci tür şer'î bilimlere, mantık ise bu birinci tür felsefî bilimlere yardımcı bilimlerdir. Bu birinci tür, yani kendileri için istenen bilimlerde istenildiği kadar derin-

⁴⁰ MB. 490; MR. III. 138-139; MU. II. 594.

⁴¹ MB. Aynı yer, ayrıca 514-515; MR. III. Aynı yer, ayrıca III. 248; MU. II. Aynı yer, ayrıca III. 103.

leşilebilir, onların konuları, sorunları istenildiği kadar ayrıntılı olarak ele alınabilir ve tartışılabilir. Ancak Arap dili ile ilgili bilimler, aritmetik, mantık ve benzerleri gibi asıl bu birinci tür bilimlere yardımcı, onlar için bir araç olan bilimlerde böyle bir şey doğru değildir. Bunlar ancak diğer bilimlere yardımcı olmaları bakımından ve bu ölçüde işlenmelidirler. Bunun tersini yapmak bu bilimlerin varlık nedenlerine ve amaçlarına aykırı düşer. Bundan ötürü bu ikinci tür bilimlere fazla vakit ayırmak, boşa zaman harcamak olur. Ancak İbni Haldun'a göre son zamanlarda İslâm'da yetişen bazı bilginler "nahv"le, mantıkla, "usûl al-fıkh"la, yani bu yardımcı ve araç bilimlerle ilgili olarak bu yanlış yola sapmışlar, bu bilimleri gereğinden fazla işleyerek birer araç olmaktan çıkarıp sanki birer amaç haline getirmişlerdir.⁴²

İbni Haldun'a göre mantık hakkında diğer bir yanlış anlayışı, onunla bilgi arasındaki ilişkiyi kopararak, mantığı sadece formel çıkarsama ilkelerine, "biçimsel kıyaslar"a indirgemek isteyen Fahr al-din-al Râzî ve Afzal al-dîn al-Hunâcî gibi yine son zamanlarda ortaya çıkan birtakım bilginler temsil etmektedir. İbni Haldun bu olayı da şöyle açıklamaktadır: Ona göre mantığı sistemleştirerek tesis etmiş olan Aristoteles'in mantıkla ilgili sekiz kitabı vardır. Bu kitaplardan ilk üçü kıyasın "form"u, geri kalan beşi ise kıyasın "madde"si üzerinedir. Bu ne demektir? İbni Haldun'a göre mantıkta kıyas bazen götürdüğü, verdiği sonuç bakımından, bazen ise bu sonuca nasıl götürdüğü bakımından incelenir. Birinci bakımdan kıyasın incelenmesine mantıkta onun maddesi, yani götürdüğü sonucun "yakîni" veya "zannî" herhangi bir özel bilgiyi vermesi bakımından incelenmesi denir. İkinci bakımdan kıyasın incelenmesine ise onun formu bakımından, yani herhangi bir özel bilgi sonucuna götürmesi bakımından değil de genel olarak ('ala al-ıtlâk) bir sonuca nasıl götürdüğü bakımından (min cihat intâcîhî) incelenmesi denir.⁴³

42 MB. 536-537; MR. III. 298-300; MU. III. 152-154.

43 MB. 490; MR. III. 139-140; MU. II. 595.

Yine İbni Haldun'a göre Aristoteles mantık kitaplarının ilk üçünde, sırasıyla "en yüksek cinsler"i (al-acnâs al-'aliyya), yani kategorileri (*kitâb al-makûlât*), yargıları ve çeşitlerini (*kitâb al-ibâra*), kıyası ve genel olarak onun nasıl sonuca götürdüğünü (*kitâb al-kıyâs*) incelemiştir. Böylece bu üç kitapta kıyasın "form"u bakımından incelenmesi tamamlanmıştır. Geri kalan beş kitapta ise kıyas götürdüğü sonuçların bilgi değeri, yani "madde"si bakımından bir incelemeye tâbi tutulmuştur. Kıyas sonucunda elde edilmek istenen bilgi ya "yakîni" (kcsin) bir bilgidir veya farklı seviyelerde "zannî" (sanıya dayanan) bilgilerden ibaret olacaktır. İşte dördüncü kitap, yani "kitâb al-burhân", bu "yakîni" bilgiye götürmesi bakımından kıyası ele alır ve böyle bir bilgiye götürmesi için onun öncüllerinin hangi nitelikte olmaları gerektiği vb. konularını inceler. Geri kalan dört kitapta da kıyas, bu sefer yakîni olmayan, çeşitli seviyelerdeki "zannî" bilgilere götürmesi bakımından, yani yine maddesi bakımından incelenir.⁴⁴

İbni Haldun'a göre Aristoteles'in bu mantıkla ilgili sekiz kitabı ve "beş tümel" ile ilgili *İsâguçî* Arapçaya çevrildikten sonra bunlar üzerinde Fârâbî, İbni Sina, İbni Rüşd gibi filozoflar çeşitli çalışmalar yapmışlar, bunlara şerhler ve telhisler (özetler) yazmışlardır. Bunlardan sonra gelen ve son zamanlarda ortaya çıkan birtakım bilginler ise kıyasın bu "madde"si bakımından incelenmesini ihmal veya tamamen terk ederek, onu sadece "form"u bakımından incelemeye başlamışlardır. Böylece Aristoteles'in mantıkla ilgili son beş kitabına çok az ilgi göstermişler, genellikle sanki onlar hiç yokmuş gibi çalışmalarını tamamen ilk üç kitabı üzerinde yoğunlaştırmışlardır. Bunun sonunda bu kişiler mantığı bilimler için bir araç olarak almaktan uzaklaşıp, onu kendi başına işlenmesi gereken bir disiplin gibi görmeye başlamışlardır. İbni Haldun bu kişilere örnek olarak daha önce dediğimiz gibi Râzî ve Hunâcî'yi vermektedir.

İbni Haldun bunların bu mantık anlayışlarına ve bu yöndeki çabalarına şiddetle karşı çıkmaktadır. Ona göre kıyasın "madde"si bakı-

44 MB. 490 491; MR. III. 140-141; MU. II. 595-597.

mından incelenmesi ve bununla ilgili kitaplar, mantığın önemli bir kısmını, dayanan temelini teşkil etmektedirler. Mantığın faydası, meyvesi, asıl kıyasın bu götürdüğü sonuçların, uygulandığı maddenin bilgi değeri üzerine araştırmalarda yatmaktadır. Kıyasları amaçlanan bir bilgiye, doğru bilgiye götürmeleri bakımından değil de birtakım sonuçlara nasıl götürdükleri bakımından, yani salt formel bakımından incelemek doğru bir şey değildir.⁴⁵

İbni Haldun'un yukarıda birinci olarak zikrettiğimiz mantığı asıl bilimler için bir yardımcı, bir araç olarak görmeyip, onu kendisi için istenen bir bilim olarak gören kişilerle, buradaki bu mantıkla bilgi arasındaki ilişkileri kopararak onu salt formel bir disiplin kılmak isteyen kişileri kast ediyor olması çok muhtemeldir. Çünkü bu ikinciler de sonradan ortaya çıkan birtakım bilginlerdir ve mantığı bilgiye erişmek için bir araç olarak değil, kendi başına işlenmesi gereken bir disiplin olarak görmektedirler. Ne olursa olsun, İbni Haldun, açıkça bu kişilere ve mantık hakkında böyle bir anlayışa kesin olarak karşıdır. İbni Haldun için mantık yardımcı, araç bir disiplindir ve bir bilgiyi elde etme yöntemidir. Mantığın fayda ve meyvesi, ister yakîni, ister zannî herhangi bir bilgiye eriştiğinden evet, mantık kıyasları inceler, ama bu incelemeyi amacı, yakîni veya zannî herhangi bir bilgiye erişebilmek için onların nasıl teşkil edilmesi gerektiğini araştırmaktır; yoksa onları sadece kendileri için, sadece nasıl olup da birtakım sonuçlara götürebildikleri açısından araştırmak değildir. Böyle bir araştırma, amacı varlık hakkında içerikli bir bilgiye erişmek olan İbni Haldun'a çok aykırı gelmektedir.

İbni Haldun'un İslâm'da mantık tanındıktan sonra onun imkânını reddetmek üzere ortaya çıkan bir diğer tavra, bu sefer Aristoteles mantığının bizzat kendisine yapılmış olan bir eleştiriye de karşı çıktığı görülmektedir. Bu eleştiri ile nominalist Eş'arî kelâmcılarının, özellikle Bâkillânî ve Abu İshâk al-İsfarâyînî'nin Aristoteles mantığına karşı yapmış oldukları görülen bir eleştirilerini kast ediyoruz. Bu eleştiri üzerine bilgiyi yine İbni Haldun'dan alıyoruz.

45 MB. 491-492; MR. III. 142-143; MU. II. 598-599.

İbni Haldun'a göre Eş'arî'den sonra gelen Bâkillânî ile Eş'arî Kelâmı önemli bir aşama kaydetmiştir. Bâkillânî, Eş'arî'nin Kelâmın belli başlı sorunları üzerindeki ana görüşlerini, tezlerini desteklemek üzere bir doğa felsefesi geliştirmeye gitmiştir. Bu doğa felsefesi, atomcu bir felsefedir. Belli başlı tezleri atomların (al-cavhar al-fard) ve boşluğun varlığı, cisimlerin ilinekleyle ayakta durdukları, ilineklelerin yaratılmış oldukları, varlıkta iki an devam edemeyecekleri, birbirleri ile kaim olamayacakları vb.dir. Bâkillânî, bu doğa felsefesi aracılığıyla Eş'arî'nin Kelâm ile ilgili tezlerini desteklemek, onlara bir temel sağlamak istemiştir. Yine İbni Haldun'a göre Bâkillânî ve diğer Eş'arî çizgisindeki Kelâmcılar, ayrıca bu atomcu doğa felsefesinin tezleri, bunların dayandıkları ilkelerle, onlarla desteklemek amacıyla oldukları İslâm dogmaları arasında karşılıklı ve dönüşlü bir ilişki kurmak istemişlerdir. Bunun için Bâkillânî, bir çeşit aksiyom değerinde şöyle bir görüş ortaya atmıştır: "Bir delilin yanlışlığı, bu delilin delâlet ettiği şeyin yanlışlığını gerektirir." Burada söz konusu delil, Bâkillânî'nin doğa felsefesinde dayandığı ilkeler ve ileri sürdüğü tezlerdir. Bu delilin delâlet ettiği şey ise, Eş'arî Kelâmcıları tarafından anlaşıldıkları şekilde İslâm dogmatığının ana tezleridir. Bâkillânî, burada İslâm dogmatığının bu ana tezlerinin ancak kendi ortaya atmış olduğu doğa felsefesinin ilkeleri (al-kavâ'id) kabul edildiği takdirde ispat edilebileceği, bunun dışında bu tezlerin kendilerinin boşlukta kalacağı görüşünü tesis etmek istemiştir. Bu durumda, yine Bâkillânî'ye göre, bu doğa felsefesinin kendisine, ilkelerine yöneltilebilecek herhangi bir eleştiri, onların kabul edilmemesi, ancak onlarla ispat edilebilme, temellendirilebilme imkânına sahip olan sözü edilen dogmatığın kabul edilemeyeceği, onun yanlış olduğu anlamına gelecektir. Böylece İbni Haldun'a göre Bâkillânî, bu doğa felsefesine, onunla desteklemek istediği İslâm dogmatığının kendisi gibi bir çeşit dokunulmazlık verdirmek istemiştir.⁴⁶

Yine İbni Haldun'a göre Aristoteles mantığı İslâm'da yayılmaya başladığında, Kelâmcılar bu mantığın temelindeki ilkelerin, yani doğa

46 MR. III. 50-51, 143-145; MB. 465 (Bu ikinci kısım yok); MU. II. 536 (Bu ikinci kısım yok).

ve varlık felsefesinin, kendi doğa felsefelerinin ilkeleri ile tam bir zıtlık durumunda olduğunu görmüşlerdir. Bundan ötürü onlar Aristoteles mantığına şiddetle hücum etmek, onu reddetmek tutumuna girmişlerdir. İbni Haldun onların Aristoteles mantığına olan bu hücumlarını ve bunun nedenlerini gayet nüfuz edici bir şekilde açıklamaktadır: “Bu (Aristoteles) mantığı incelendiğinde, onun dış dünyada tümel bir doğanın varlığını kabule dayandığı görülür. (Bu tümel doğaya) beş tümele, yani cins, tür, ayırım, hassa ve genel ilineğe bölünen zihni bir tümel karşılık olmaktadır. (Mantık, işte varlığı kabul edilen bu beş tümelin) birbirleriyle ilişkiye getirilmeleri üzerine dayanmaktadır. (Oysa Eş’ari) Kelâmcılarına göre bu kabul doğru değildir. Onlara göre “tümel” ve “özel”, zihnin dışında herhangi bir karşılığı olmayan salt zihni bir kavramdan ibaretir veya “hâller” görüşünü kabul edenlere göre o, sadece bir “hâl”dir. Bundan ötürü (bu Kelâmcılara göre), beş tümel, onlar üzerine dayanan tanımlar, on kategori, (bütün bunlar) doğru şeyler değildirler. “Öz”ü ifade eden sıfatlar da mevcut değildir. Bu, burhânların kendilerine dayandığı zorunlu ve “özel” önermelerin mevcut olamayacağını ve (bu önermelerden sonuçlara geçmeyi sağlayan) akılsal “nedenler”in de bir gerçekliği olmadığını ifade eder. Böylece onlara göre “Kitâb al-Burhân” geçerli değildir, “kitâb al-cadal”ın ana bir kısmını teşkil eden “yerler” (al-mavâzi) mevcut değildir...”⁴⁷

O halde kısaca bu Kelâmcılar, dış dünyada tümel bir doğanın varlığını kabul etmemektedirler; oysa Aristoteles’in mantığı böyle birtakım doğaların varlığını kabule dayanmaktadır. Bundan hareket ederek bu Kelâmcılar, bu tümel doğanın zihinde bölündüğü beş tümeli de kabul etmemektedirler; oysa Aristoteles mantığı, bu beş zihni tümelin varlığını ve onlar arasındaki zihni birtakım kombinezonların imkânını kabule dayanmaktadır. Bu Kelâmcılar bu tümeleri kabul etmedikleri için onlardan oluşturulan tanımları, önermeleri, bu önermelerden meydana getirilen kıyasları, bu kıyaslarda sonuca götürücü olan akılsal nedenleri, yani orta terimi vb. reddetmektedirler. Netice olarak

47 MR. III. 145; MB ve MU’da yok.

Aristoteles mantığının dayanmakta olduğu bütün temelleri yıkmaktadırlar. O zaman mantıktan geriye ne kalmaktadır? İbni Haldun'a göre bir önceki grupta olduğu gibi bunlar için de mantıktan geriye sadece kıyaslar üzerinde "form"ları bakımından yapılan birtakım akıl yürütmeler kalmaktadır.⁴⁸

İbni Haldun'a göre sorunu tersinden alırsak, yani bu Aristoteles mantığının dayandığı temelleri kabul edecek olursak, bu sefer de Bâkillânî fiziğinin kendisinden hareket ettiği ilkelerin yanlış olduğunu kabul etmek durumunda kalırız. Zaten Bâkillânî gibi Kelâmcıların Aristoteles mantığına bu kadar şiddetle karşı çıkmalarının nedeni de bu olmuştur. Bununla birlikte acaba bu fiziğin ilkelerinin reddedilmesi, sözü edilen İslâm dogmatığının tezlerinin de doğru olmadığını söylemek veya kabul etmek anlamına gelir mi? Bâkillânî'nin görüşünde olanlar tahmin edileceği üzere bu soruya "evet" diye cevap vereceklerdir. Ancak İbni Haldun'a göre Gazâlî'den itibaren bazı Kelâmcılar bu soruyu "hayır" diye cevaplandırmışlardır. Başka deyişle "Bâkillânî'nin "bir delilin yanlışlığından, onun delâlet ettiği şeyin yanlışlığı gerekir" görüşünü reddetmişlerdir. Onlar mantıkçıların dış dünyada tümel birtakım doğalar olduğu, bu doğaların zihni karşılıklarının birbirleriyle birleştirilmelerinin mümkün olduğu görüşünü kabul etmişlerdir. Buna paralel olarak Aristoteles mantığının İslâm dogmatığının tezlerine aykırı olmadığını söylemişlerdir. Nitekim Gazâlî, mantığı Kelâm'a sokan kişidir. Yine bunlar Bâkillânî fiziğinin tezlerinden birçoğunu, mesela atomların ve boşluğun varlığını, ilineklerin varlıkta iki an devam edemeyeceklerini vb. reddetmişlerdir. Bunların yerine İslâm'ın sözü edilen tezlerini savunmak için mantık bakımından sağlam olduğunu düşündükleri başka deliller ileri sürmüşlerdir. Bunlar da Gazâlî ve Fahr al-dîn al-Râzî gibi Kelâmcılardır.⁴⁹

İbni Haldun bu tartışma üzerine burada herhangi bir tavır almamaktadır. Yani Bâkillânî'nin mi, yoksa mantıkçıların ve onların görüşlerini kabul ettiğini söylediği Gazâlî gibi Kelâmcıların mı bu konu-

48 MR. III. Aynı yer, MB ve MU'da yok.

49 MR. III. 146,147; MB ve MU'da yok.

da haklı olduğunu belirtmekten kaçınmaktadır. Bununla birlikte burada onun Bâkillânî tipindeki Kelâmcıların Aristoteles mantığına yönelttikleri saldırıyı benimsemediğini gösteren önemli bir işaret vardır. Bu Kelâmcılar dış dünyadaki doğaların varlığını ve onların zihindeki karşılıklarını reddedince, sonunda ellerinde mantıktan sadece kıyaslar üzerinde onların formları bakımından gerçekleştirilen birtakım akıl yürütmeler kalmaktadır. Oysa İbni Haldun'un kıyasları bu bakımdan ele alanlara karşı olduğunu biliyoruz.

Öte yandan bundan daha önemli olarak daha önce bir iki vesile ile işaret ettiğimiz ve birazdan da geniş olarak göreceğimiz gibi, İbni Haldun bu Kelâmcıların dış dünyada herhangi bir şekilde nesnel doğalar, özler, özsel nitelikler mevcut olmadığı görüşlerini kesin olarak reddetmektedir. Çünkü o, sadece fiziksel alanda değil tarihsel-toplumsal alanda dahi bu tip nesnel ve tümel doğaların varlığını kabul etmektedir. Bundan dolayıdır ki bu doğaları ve bu doğalardan zorunlu olarak çıkan bazı sonuçlarını, yani özsel ilineklerini kendisine konu olarak alacak bir *umrân* biliminin varlığına inanmakta ve bu bilimi yaratıldığını düşünmektedir.

O halde İbni Haldun mantık hakkında söz konusu olan bu yanlış anlayış ve tavırları, mantığın imkânına yöneltilmiş olan bu haksız eleştiriyi reddetmektedir. Ama bundan onun, filozoflar tarafından ortaya konulduğu ve kendisi tarafından anlaşıldığı şekli ile bu mantığı bir bütün olarak kabul ettiği sonucuna geçebilir miyiz? Hayır, çünkü daha önce de işaret ettiğimiz üzere İbni Haldun'un kendisinin de bu mantık üzerinde bazı itirazları ve eleştirileri vardır.

İbni Haldun bu eleştirilerinde, sürekli olarak mantığı doğru bilgiye götürmek iddiasında olan bir metodoloji olarak gözönünde tutmaktadır. Onun bu özelliği ile, filozoflar tarafından ortaya konduğu şekli ile, gerçekten, dış dünyadaki nesneler hakkında doğru, kesin bilgilere erişmeyi sağlayan bir araç olup olmadığını araştırmaktadır. Bu araştırmasında da sürekli olarak filozofların mantığın gerek şeylerin özleri hakkında bilgi veren tanımları, yani tasavvurları oluşturmayı, gerekse burhânlara erişmeyi sağlayan kurallar bütünü olduğu görüşle-

rini ön planda tutmaktadır. İbni Haldun'un bir metodoloji olarak mantık üzerinde bazı şüpheleri vardır. Bu şüphelerini göstermek için yeniden bilginin nasıl elde edildiği hakkında onun filozoflara atfen sergilediği teorinin kendisine dönelim:

İbni Haldun'a göre filozoflar bilginin kaynağının duyuşsal algılar olduğunu söylemektedirler. Bununla birlikte onlar evrende mevcut bireysel-duyuşsal nesnelerden duyuşlar vasıtası ile alınan izlenimlerin kendi başlarına bilgiyi vermediğini düşünmektedirler. Onlar insanda hayvanlarda olduğundan farklı olarak bir "hayal gücü" yetisi ve "akıl" olduğunu, "bunlar aracılığı ile nesneler dünyası hakkında bir takım tümeller oluşturabildiğini ve bilginin asıl konusu veya amacının bu tümeller olduğunu söylemektedirler. Ancak bu tümeller arasında da bir ayırım yapmakta, iki tip tümel olduğunu kabul etmektedirler. Bunlardan birincisi doğrudan doğruya bireysel-duyuşsal nesnelerden soyutlama yolu ile elde edilmiş tümeller veya formlardır ki bunlara "*birinci dereceden akılsallar*" denmektedir. Bu birinci dereceden akılsalların oluşturulmasında veya algılanmasında rolü olan yeti de özel olarak "hayal gücü" yetisidir. Ancak İbni Haldun'a göre filozoflar bu birinci dereceden akılsallarla yetinmemektedirler. Bu tümelleri veya genel kavramları (al-ma'ânî) birbirleriyle temasa getirmek ve bunlar arasında ortak olarak paylaşıldığı düşünülen bir diğer nitelikten hareket etmek, bu niteliği soyutlamak suretiyle daha genel bir diğer tümele geçmek istemektedirler. Sonra bu elde edilen tümeli veya genel kavramı, aynı şekilde başka kavramlarla temasa getirerek, aynı işlemi yaparak, gitgide daha genel kavramlara, sonunda kendilerinden daha öteye bir soyutlamanın mümkün olmadığı en yüksek cinslere, kategorilere, en genel kavrama, töz kavramına gitmektedir. İşte bu, doğrudan doğruya bireysel-duyuşsal nesnelerden elde edilmemiş olan kavramlara da "*ikinci dereceden akılsallar*" denmektedir. İbni Haldun'a göre bu ikinci dereceden akılsalların oluşturulmalarında veya idrâk edilmelerinde etkin olan artık hayal gücü yetisi değil, aklın kendisidir.⁵⁰

Yine daha önce işaret ettiğimiz gibi İbni Haldun'a göre filozoflar bilginin iki yolla, yani tasavvur ve tasdikle elde edildiğini söylemektedirler. Bu tümellerin oluşturulmaları veya idrâk edilmeleri birinci yol veya daha doğrusu birinci aşamadır. İkinci aşamada bu elde edilen tümeller birbirleriyle birleştirilerek (ta'lif), aralarında olumlu veya olumsuz birtakım ilişkiler kurulmaktadır. Yani zihin, akli burhânlar aracılığı ile bunlardan birini diğeri hakkında tasdik veya nefy etmektedir. İşte bu yargılama işlemini de İbni Haldun "tasdik" yolu ile bilme olarak tanımlamaktadır.⁵¹

İbni Haldun'un bu bilgi teorisine birkaç noktada itirazı vardır; bunlardan birincisi ve belki en önemlisi bilimsel bilginin konusu olan bu tümelin ne tür bir tümel olduğu, yani birinci dereceden mi yoksa ikinci dereceden mi akılsallar olduğu konusundaki soruşturmasında yatmaktadır. İbni Haldun'a göre filozoflar bu akılsalların ikinci dereceden akılsallar olduğu görüşünü ileri sürmektedirler ve mantuklarını da özel olarak bu ikinci dereceden akılsallar üzerine kurmaktadır. İşte İbni Haldun bu noktada filozoflara ve mantığa karşı çıkmaktadır. O, dış dünyada birtakım doğaların varlığını kabul etmektedir. Dolayısı ile zihnin tümeller yaratmasındaki meşruiyetine inanmaktadır. Bilginin konusunun tümeller olması gerektiğine de bir karşı çıkışı söz konusu değildir. Yalnız o bu tümellerin ne çeşit tümeller olmaları gerektiği konusunda onlardan ayrılmaktadır. Ona göre herhangi bir felsefi-bilimsel disiplin gerçekten inanılır, güvenilir bilgilere sahip olmak istiyorsa, bu birinci dereceden tümeller, akılsallar üzerinde çalışmalı ve onları aşmalıdır. İkinci dereceden tümeller, akılsallara gelince, onların dış dünyada herhangi bir gerçeklikleri yoktur. Dolayısı ile onları konu olarak alacak çalışmaların herhangi bir güvenilir bilgi vermesi beklenemez.

İbni Haldun bu görüşünü *Mukaddime*'de birkaç yerde mümkün olan en büyük bir açıklıkla ortaya koymaktadır; mesela daha önce adı geçen "felsefenin reddi"ne ayırdığı bölümde, bilgi değerleri bakımından bu birinci ve ikinci dereceden akılsallar arasında kesin bir

51 MB. 514; MR. III. 247-248; MU. III. 102.

ayrım yapmakta ve gerçeğin bilgisini vermekte birincilerden şüphe edilemeyeceğini, ancak ikincilerin hiç güvenilir olmadığını söylemektedir: "Zihin bazen ikinci dereceden soyutlamanın ürünleri olan ikinci dereceden akılsallar üzerinde değil, hayal gücü yetisi aracılığı ile oluşturulmuş formlar olan ve dış dünyadaki bireysel varlıklara uygun düşen birinci dereceden akılsallar (al-ma'kûlât al-uval al-mutâbika li al-şahsiyyât bi al-şuvâr al-hayaliyya) üzerinde tasarrufta bulunur. Bu durumda zihnin yargıları duyusal olarak bilinen şeylerin bilgisinde olduğu gibi yakîni olurlar. Çünkü birinci dereceden akılsallar (tanımları gereği) dış dünyadaki varlıklara uyduklarından (li kamâl al-intibâk), dış dünya ile daha fazla bir uygunluk gösterirler. Bundan ötürü filozofların bu (birinci dereceden akılsallarla ilgili bilgi) iddialarını kabul ediyoruz."⁵²

İbni Haldun bu birinci ve ikinci dereceden akılsallar arasındaki ayrımı bir başka yerde yine vurgulamakta ve filozofları, mantığı ikinci dereceden akılsallar üzerinde çalışan bir disiplin olarak ortaya koyduklarından ötürü eleştirmektedir. Sözüünü ettiğimiz yer, İbni Haldun'un *Mukaddime*'de bilginlerin (al-'ulâmâ) insanlar arasında neden dolayı siyasetten en az anlayan insanlar olduklarını açıklamaya çalıştığı yerdir.⁵³ Burada İbni Haldun, bir Platon'un, Fârâbî veya İbni Sina'nın düşüncelerinin tersine olarak insanlar arasında siyaset konusunda kendilerine güvenilecek kişiler arasında bilginlerin en son sırada geldiklerini söylemekte ve bu görüşünü temellendirmeye çalışmaktadır. Ona göre bunun nedeni, bilginlerin zihni kurgulara ve duyusal varlıklardan soyutlayarak oluşturdukları kavramlarla (al-ma'ânî) düşünmeye çok düşkün olmalarıdır. İbni Haldun'a göre bilginler, bu çok soyut, genel kavramları oluştururken, herhangi bir özel konuyu (mâdda), söz gelimi bir kişiyi, bir milleti, bir insan grubunu gözönünde tutmaz, özel olarak bunlara uygulamak üzere bu kavramları oluşturmazlar. Onlar bu kavramlarla bütün bunlar üzerinde genel olarak yargıda

52 MB. 516; MR. III. 251; MU. III. 105-106.

53 İbni Haldun, burada, bilginler derken "ulema" deyimini kullanmaktadır. Bundan ötürü onun burada bu bilginlerden özel olarak "din bilginleri"ni kastetmekte olduğu düşünülebilir. Ancak bu konuya ilişkin görüşlerini sergilerken onlarla, filozofları da kastettiği görülmektedir.

bulunmak, ancak daha sonraları bu kavramları dış dünyadaki varlıklara uygulamak isterler. Bundan ötürü onların oluşturdukları bu kavramlar çoğunlukla ancak zihinsel bir varlığı olan şeyler olarak kalmakta devam ederler. Bazı durumlarda bir araştırma (bahs) sonucu onlar dış dünyada özel bazı olay veya durumlara uygulanabilirler. Ama bazen hiç uygulanmaksızın öylece kaldıkları da olur. Oysa bu kavramların varlık nedeni, dış dünyadaki olay veya durumlara uygulanmaları ve bu uygulamaları sonucunda onlar hakkında doğru ifadeler olduklarının gösterilmesidir.

Kısaca bilginler hep zihnî şeylerle (al-umûr al-zihniyya), düşüncelerle meşguldürler. Bunlardan başkalarını bilmezler. Siyaset adamlarına gelince, onlar dış dünyada meydana gelen olayların kendilerine, onların şartlarına, onlara bağlı olan diğer şeylere önem vermek zorundadırlar. Bu olaylar her zaman aynı biçimde ortaya çıkmayabilirler. Bundan ötürü her zaman için herhangi bir tür olayda bu olayla ilgili olarak önceden oluşturulmuş olan genel kavramı geçersiz kılacak bir şey olabilir. Bir *umrânda* ortaya çıkan şartlar, her zaman için, başka bir *umrânda* ortaya çıkan şartlara her bakımdan benzer olmayabilir. Bu *umrânlar* bir bakımdan birbirlerine benzer, başka bir bakımdan birbirlerinden farklı olabilirler.

İşte bilginler yargılarını genelleştirmeye (ta'mîm al-ahkâm) ve şeyleri birbirleriyle karşılaştırıp birbirlerine benzetmeye çok düşkün oldukları için siyasetle ilgili sorunlarla ilgilendiklerinde, etraflarında olup biten şeyleri kavramlarının ve akıl yürütmelerinin kalıbına sokmaya çalışırlar. Bundan ötürü de bu şeyleri anlamakta ve değerlendirmekte birçok yanlış düşerler. Bundan ötürü, İbni Haldun'a göre, sağlıklı bir ruh yapısı ve orta bir zekâsı olan herhangi bir ortalama insan bu tip düşünmeye alışık olmadığı için siyasette bilginlerden çok daha fazla başarı gösterir. Çünkü o her konuyu kendi özelliği içinde ele almaktan, her durumu, her insan grubunu, onlara özgü olan şartları içinde yargılamaktan öteye gitmek istemez. Bundan dolayı onun yargıları, bilginlerin yargılarında olduğu gibi sözü edilen genellemeler, kıyaslamalarla bozulmuştur. O, çoğunlukla düşüncelerinde, duyuları ile idrâk ettiği şeylerin

(al-mavâdd al-mahsûsa) ötesine geçmez. Kısaca o, "yüzerken fazla uzaklara açılma, selâmet kıyıdadır" diyen şairin öğüdüne uygun olarak ele aldığı bu konularda ayağını asla karadan kesmez. Bundan ötürü siyasetle ilgili konularda bu tip kişilerin görüşlerine güvenilebilir; ama bilginlerin sözlerince, yargılarına güvenilmez.⁵⁴

İbni Haldun bu görüşlerini sergiledikten sonra burada derhal yine mantığa ve birinci ve ikinci dereceden akılsallar ayırımına geçmekte ve şunları söylemektedir: "İşte bundan, duyusaldan uzak ve çok soyut olduğu için mantık sanatına güvenilemeyeceği ortaya çıkmaktadır. Çünkü mantık sanatı, ikinci dereceden akılsalları inceler. Mantığın yargıları ile bu yargıların haklarında bir ifade oldukları dış dünyadaki varlıklar arasında kesin bir uygunluk arandığı zaman, maddî şeylerde mantığın bu soyut yargılarını geçersiz kılacak, onları reddedecek bir şeylerin olması mümkündür. Birinci dereceden akılsallar üzerinde düşünmeye gelince, burada durum değişiktir. Onlar daha az soyutturlar, çünkü hayal gücünün ürünleridir ve duysal varlıkların formlarıdır. Bundan dolayı duysal varlıkların özelliklerini korurlar ve dış dünya ile uygunluklarının tahkikine imkân verirler."⁵⁵

O halde burada yine karşımıza bu birinci ve ikinci dereceden akılsallar, tümeler ayırımı çıkmakta ve İbni Haldun bu ikincileri ve onları konu olarak aldığını söylediği mantığı eleştirmektedir. Burada yine o hayal gücü ile dar anlamda akıl, düşünce arasında bir ayırım yapmakta, birinciye birinci dereceden akılsalların, ikinciye ise ikinci dereceden akılsalların temeline yerleştirmektedir. Yine burada bilgiye erişmekte birinciye ikinciden daha fazla bir önem ve değer verdiği görülmektedir. Bunun nedeni daha önce de söylediği gibi birinci dereceden akılsalların doğrudan doğruya duysal nesnelerden devşirildikleri için daha az soyut, daha az genel olmaları, daha fazla duysal içerik taşımaları, nesneler dünyasından daha az uzak olmaları, bu özelliklerinden ötürü doğru bir bilginin amacı olan nesnelere uygunluk durumu-

54 MB. 542; MR. III. 308-310; MU. III. 164-166.

55 MB. 543; MR. III. 310; MU. III. 167.

nun bunlarda daha kolay ve açık bir biçimde tahkik edilebilmesinin mümkün olmasıdır.

Kanaatimize göre bu iki pasajda İbni Haldun, doğru bir bilginin, bilimin ne olduğu hakkında düşüncesini derinden yakalamamıza imkân veren çok önemli şeyler söylemektedir. Öyle anlaşılmaktadır ki ona göre doğru bilginin, bilimin konusu dış dünyadaki nesnelerdir. Doğru bilginin, bilimin ölçütü ise bu nesneler hakkında getirilmiş olan ifadelerin onlara uygun olmasıdır (al-mutâbaka, al-tatbîk al-yakînî). Bu uygunluğun tespiti için, bu ifadelerin tekrar nesnelere geri görürülüp onlara uygun olup olmadıklarının tahkik edilebilmesini mümkün kılacak bir özellikte olmaları gerekir. Bilginler, bu arada filozoflar, İbni Haldun'a göre, bu nokta üzerinde yeteri derecede ısrar etmemekte gibidirler. Onlar kavramlarını oluştururken, mümkün olduğu kadar genel kavramlara ulaşmak istemektedirler. Mesela siyaset alanı ile ilgili olarak bilginler, özel bir insan grubunun, özel bir *umrânın* yapısına uyacak, onu özel şartlarında anlamamızı ve açıklayabilmemizi mümkün kılacak kavramlar oluşturmak yerine bütün insan gruplarına, bütün *umrân*lara teşmil edilebilecek genel bir kavram peşinde koşmaktadırlar. Ama bu durumda çoğu kez bu kavram sadece zihinde kalmakta, dış dünyada karşılığını bulamamaktadır. Bu durumda ise bu kavramın yaratılmasının bir faydası, bir anlamı olmamaktadır. Birinci dereceden akılsallara gelince, onlarda bu mahzur söz konusu olmamaktadır. Onlar duysal nesnelerden oluşturuldukları ve fazla soyut olmadıkları için, haklarında bir ifade olmak istedikleri belli bir olay veya varlık grubu ile uyuşmakta, onu açıklayabilmektedir. Şüphesiz ki, daha önce işaret ettiğimiz gibi, İbni Haldun'a göre bilgi, tek tek duysal-bireysel varlıkların duysal izlenimlerinden ibaret değildir. Bilginin konusu tümellerdir. Ama bu tümeller, her türlü soyutlamalar değildir, varlıkta karşılığı olan, belli bir içeriği olan, gerçek bir içeriği olan tümellerdir, yani birinci dereceden akılsallardır. Platon ve Aristoteles'in felsefelerinin kavramları ile ifade edersek, bunlar, kesinlikle Platon'un "İdealar"ı değildirler, Aristoteles'in somut ve gerçek bir içeriği olan türleri, "Formları"dır.

Mahdî, İbni Haldun'a göre felsefi-bilimsel bilgiye erişmek için uygun yolun, ispatlayıcı akıl yürütmeler ve kıyaslardan geçtiğini söylemekte ve onun, Aristoteles'in bilgi teorisinin ilkelerini ve sonuçlarını bütünü ile benimsediğini düşünmektedir.⁵⁶ Bize göre bu görüş tam doğru değildir. Bize göre İbni Haldun, Aristoteles'in bilgi teorisini belli bir noktaya kadar takip etmekte, fakat onun kesin ve zorunlu bir bilginin ölçütünü onun ispat edilmesinde gören, dolayısı ile bu tip bilgilerin ancak doğru, zorunlu öncüllerden hareket edilerek doğru bir şekilde kurulmuş olan kıyasların sonuç önermelerinde bulunduğunu ileri süren anlayışını kabul etmemektedir. İbni Haldun doğru bir bilginin doğruluk değerini, onun ispat edilmesinden (demonstration), ziyade bugünkü anlamda "tahkik" edilmesinde (verification), edilebilmesinde bulmaktadır. Yukarıda kendisinden verdiğimiz ikinci pasajda belli bir ölçüde bu görüşün de ortaya konmuş olduğunu düşünüyoruz. Bunun dışında *Mukaddime*'de, filozofların doğa felsefeleri veya fizikleri ile ilgili görüşlerini eleştirirken bu görüşünü daha da açık bir biçimde ortaya koyduğunu görüyoruz. İbni Haldun bu sözünü ettiğimiz yerde önce filozofların mantık hakkında onun şeylerin kesin bilgisine erişmekte bir araç olduğu görüşlerini ele almakta, sonra bu mantıkları veya bilgi yöntemlerinin doğa bilimlerindeki kullanımına geçmektedir: "Filozofların 'doğa bilimi' diye adlandırılan, cisimsel varlıklarla ilgili burhânlarını içeren bilime gelince, bu bilimin yetersizliği şurasındadır: Burada, tanımlar ve kıyasların onların iddialarına göre verdiği zihnî sonuçlarla (bu sonuçların haklarında bir ifade olduğu), dış dünyadaki varlıklar arasındaki uygunluk (al-mutâbaka), kesin (yakînî) değildir. Çünkü bütün bu yargılar zihnî, tümel, umumîdirler; oysa dış dünyadaki varlıklar, bir maddeye sahip olduklarından ötürü bireyseldirler (mutaşahhısa bi mavâddihâ). Onların maddelerinde bu zihnî tümel yargıların, dış dünyadaki bireysel varlıklarla uygunluğunu engelleyen bir şeyin olması mümkündür. Velez ki bu uygunluğun mevcut olduğu duysal gözlem (al-hiss) aracılığı ile gösterilmeye kalkışılmasın. Ama

56 Mahdî, *İbni Khaldûn's Philosophy*, s.79.

(bu ikinci yolla bu sözü edilen uygunluk gösterilmek istenirse), *bu uygunluğun delili, burada varlığı ileri sürülen burhânların kendileri olmuş olmaz; onun, duyuşal gözlemle gösterilmesi (şuhûdihî) olmuş olur.* Bu takdirde (filozofların) bu burhânlarda bulmuş oldukları 'kesinlik' (al-yakîn) nerde kalmış olur?"⁵⁷

Şimdi burada görüldüğü gibi İbni Haldun, yine zihnin yargılarının genel, oysa dış dünyadaki nesnelerin maddî-bireysel oldukları, bu nesneler hakkında bilgi vermek iddiasında olan önermelerin fazla genelleştirmeye gitmeden, mümkün olduğu kadar bu maddî-bireysel nesneleri yakından takip ederek onlara uygun imgeler, formlar oluşturmaları gerektiği fikrini tekrarlamaktadır. Ama burada bir diğer nokta üzerinde de ısrarla durmaktadır: Yukarıda belirttiğimiz gibi bir bilginin doğruluğunun ölçütünün, onun ispat edilmesinde değil, empirik olarak tahkik edilmesinde ve gösterilmesinde aranması lazım geldiğini söylemektedir. Bu ise felsefî-bilimsel bilginin ne olduğu, hangi özelliklere sahip olması gerektiği konusundaki Aristoteles'in görüşünden oldukça farklı görünmektedir.

Çünkü bilindiği üzere Aristoteles bilgi teorisinde kesin felsefî-bilimsel bir bilginin ana ölçütü olarak onun ispat edilebilmesini göstermektedir. Bundan ötürü ona göre kesin felsefî-bilimsel bilgi, doğru, zorunlu öncüllerden hareket edilerek kurulmuş olan apodiktik kıyaslar sonucunda elde edilmiş olan sonuç önermelerinde bulunur. Hameelin'in haklı olarak işaret etmiş olduğu gibi Aristoteles'in, hocası Platon'un felsefî bilginin elde edilmesi yöntemi olarak ileri sürdüğü diyaletik yöntemine, yani ikili bölme yöntemine yönelttiği ana itirazı şudur: Bu yöntemle herhangi bir yüklem her hangi bir konu hakkında tasdik edilmesinin zorunluluğu gösterilememektedir; tersine bu, karşı-sındakinden istenmektedir. Platon'un bu ikili bölme yöntemi nasıl çalışmaktadır? Platon, Aristoteles'e göre, bir varlık, konu hakkında bilgi edinmek için, bu varlık veya konuya yüklenebilecek olan nitelikleri, kavramları genelden özele doğru ikili bölmelere tâbi tutarak tespit et-

57 MR. 516; MR. II. 251; MU'da bu pasaj yok.

mek istemektedir. Mesela insanın, ne olduğunu araştıralım: Platon bunun için önce bütün varlıkların “canlılar” ve “cansızlar” olarak iki gruba ayrılacağını, insanın “canlılar” grubuna sokulması gerektiğini söylemektedir. İkinci olarak Platon, canlıların “karada yaşayan” ve “suda yaşayan” canlılar olarak iki gruba bölüneceğini ve insanın bu birinci gruba sokulması gerektiğini söylemektedir. Platon’a göre işte böylece ikili bölmelerle çalışarak insana yüklenebilecek bütün yüklemeleri tespit etmemiz mümkün olacaktır. Buna karşılık Aristoteles, Platon’a şu itirazı yapmaktadır: Bu yöntemle varılacak sonuç, birinci adımda insanın bir varlık olduğu için canlı veya cansız olduğu, ikinci adımda insanın bir hayvan olduğu için karada veya suda yaşadığını tasdik etmekten ileri gidemez. Yani burada insanın bir karakterin zıddına olarak başka bir karakteri niçin aldığı, bu karakterin ona niçin yüklendiği ispat edilememektedir; tersine karşısındakinden bu yüklemeyi kabul etmesi istenmektedir. Aristoteles’e göre Platon’un ikili bölme yönteminin sonuca götürmemesinin nedeni, Platon’un orta terimin önemini anlamamış olması ve bir akıl yürütme işleminde sonuca götürücü olan orta terimleri bulamamış olmasıdır.⁵⁸

Buna karşılık Aristoteles kendisinin getirmiş olduğu bilgi yönteminde, iki doğru öncülden hareket edilerek oluşturulan düzgün bir kıyas sonucunda varılan sonuç önermesinde, yüklem olan büyük terimin, konu yani küçük terim hakkında tasdik edilmesinin zorunluluğunun gösterilebileceği düşüncesindedir. Aristoteles’e göre “Bütün insanlar ölümlüdür –Sokrates bir insandır– O halde Sokrates ölümlüdür” cinsinden en basit bir kıyasta, bu sonuç önermesinde sözü edilen iki öncülde mevcut olmayan bir özellik vardır. Burada “ölümlülük” artık Sokrates hakkında *zorunlu olarak* tasdik edilmektedir. Burada artık Sokrates hakkında “ölümlülük” yüklemine tasdik edilmesini karşımızdakinden *istememiz* söz konusu değildir. Bu iki öncül kabul edildiği takdirde bu sonuç, *zorunlu olarak kendisini bize tasdik ettirmektedir*.

Ancak bu durumda burada bir sorun ortaya çıkmaktadır: Bilgi, Aristoteles'e göre, ispat edilendir. Dolayısı ile gerçek anlamında felsefi-bilimsel bilgiler, ancak doğru, zorunlu öncüllerden hareketle kurulmuş olan kıyasların sonuç önermelerinde bulunur. Ancak bir kıyas, iki öncül gerektirir. Bu sonuçların zorunlu olarak doğru olmaları için bize doğru birtakım öncüller gereklidir. Bu öncülleri nasıl elde edebiliriz?

Yine Hamelin'in işaret ettiği gibi burada da iki şık söz konusudur. Ya bu öncüllerin kendileri de daha önceki birtakım kıyasların sonuç önermeleridirler veya değildirler. Aristoteles için şüphesiz ki ideal olan, birinci durumdur. Yani o, geriye doğru gittiğimizde her bir kıyasın öncüllerinin bir önceki kıyasların sonuç önermelerinden meydana geldiği bir zincirleme kıyaslar bütününden oluşacak bilimsel bir yapıyı tasarlamaktadır. Bununla birlikte bunun mümkün olmadığını da bilmektedir. Çünkü son çözümde, kendileri daha önce gelen kıyasların sonuç önermeleri olmayacak birtakım ilk önermelere, ilk öncüllere ihtiyacımız olacaktır. Bu ilk öncüllerin ne şekilde oluşturulacağı hakkında ise Aristoteles bize pek sağlam, kesin bir yol gösterememektedir. Tümevarımı tam sayıma indirgediği için bu ilk öncüllerin elde edilmesinde onun rolünü çok sınırlı görmektedir. Daha ziyade o, bunun için birtakım empirik sezgilerden, görülerden (vision) söz etmektedir. Zihnin özleri yakalayarak onların kavramlarını oluşturmaktaki gücüne inanmaktadır. Bu özlerin yakalanmasında duyuşal gözlemlere de büyük bir yer vermektedir.⁵⁹

Burada İbni Haldun'un kesin, zorunlu bilginin ancak apodiktik kıyaslar sonucunda elde edilmiş ispatlanabilen bilgilerde bulunabileceği, bir bilginin bilimselliğinin ölçütünün onun ispatlanabilir olması olduğu yönündeki bu Aristotelesçi görüşe belli ölçüde karşı çıktığını düşünürüz. Bize göre İbni Haldun, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, bir bilginin bilimselliğinin ölçütünü çok basit olarak hakkında bir bilgi olduğu nesnesi ile ilişkiye getirilerek ona uygunluğunun gösterilmesinde bulmaktadır. Şüphesiz İbni Haldun'un düzgün bir şekilde yürütüldük-

59 A.g.e., s.235-241, 248-259.

leri takdirde mantikî çıkarsamaların değerine herhangi bir şekilde karşı çıkması söz konusu değildir. Doğru öncüllerden hareket edilerek düzgün bir şekilde teşkil edilmiş olan kıyasların sonuca götürücü, ispatlayıcı özelliklerine de bir itirazı söz konusu değildir. Bununla birlikte bize göre burada o, son çözümde, bu çıkarsama ve sonuçların, bu yargıların değerini neyin vereceğini, neyin vermesi gerektiğini kendi kendisine sormaktadır. Onun için önemli olan bir nesne hakkında getirilmek istenen bir önermenin, gerçekte, bu nesneyi ne kadar doğru olarak yansıttığının nasıl tespit edilebileceğidir. Herhangi bir nesne hakkındaki herhangi bir önermenin değeri ispat edilmiş olup olmamasında değil, onu uygun bir biçimde yansıtır yansıtmadığındadır. Onun konusunu doğru olarak yansıtır yansıtmadığını anlamak için ise yapılacak şey, onu konusu ile ilişkiye getirmek, yani tahkik etmektir. Bir mantikî burhânın doğruluğunu tahkik etmek için dış dünyaya dönüp duysal gözleme başvurduk mu onun doğruluğunun güvencesini ispat edilmiş olmasında değil, doğrulanmış olmasında buluruz. Eğer böyle bir yola başvurmaz ve onun ispat edilmiş olduğunu, dolayısı ile zorunlu olarak doğru olduğunu söylemekle yetinirsek, biri, yani İbni Haldun'un kendisi kalkıp bu tip önermelerin genel ve zihnî olduklarını, oysa dış dünyadaki varlıkların bireysel ve maddî olduklarını, bu niteliklerinden örürü de bunlarda bu sözü edilen uygunluklarını engelleyen bir şeylerin olmasının mümkün olduğunu söyleyebilir ve durumun böyle olmadığının gösterilmesini karşısındakinden, yani bu burhânların varlığını ileri sürenden isteyebilir. Bunun böyle olmadığının gösterilmesi için ise yeniden başa, yani dış dünyaya, duysal gözleme (tahkike) dönmekten başka çare yoktur.

Böylece İbni Haldun'un mantık hakkındaki görüşlerini toparlayacak olursak şunları söyleyebiliriz: Her şeyden önce İbni Haldun mantığın kendisine özgü bir varlık alanı olan, bu alan hakkında bilgi veren, kendisi için istenen bir bilim olmadığını düşünmektedir. Mantık, varlık hakkında bilgi vermek amacıyla olan asıl, bilimlere, bu bilgilere erişmenin yollarını göstermek iddiasında olan yardımcı bir disiplin, bir sanattır. Bundan örürü onu salt olarak kıyasların biçimsel

incelemelerine indirgemek doğru değildir. Mantığı bu şekilde doğru bilginin elde edilmesi için gerekli yolları gösteren, kuralları koyan bir disiplin olarak ele alırsak, İbni Haldun Aristoteles'in ve filozofların onun temeline koydukları bazı ontolojik, fizik postülatları kabul etmektedir. Kavramlar kavgasında İbni Haldun kesinlikle Eş'arîcilerin nominalizmine karşıdır, Aristoteles gibi konseptüalisttir. Dış dünyada şeylerin kendilerinde mevcut özlere, doğalara inanmaktadır. Bundan ötürü zihnin onların kavramlarını oluşturmaktaki meşruiyetine de inanmaktadır. Ona göre tümeller sadece zihinde bulunan, zihin dışında hiçbir gerçekliği olmayan boş "ses"lerden ibaret değildir. Dış dünyada bizzat şeylerin içinde, somut bir gerçekliği olan bazı tümeller vardır. Ve bunlar akılsallardır. Bununla birlikte İbni Haldun, zihnin her türlü soyutlamasının ürünleri olan her türlü tümelin dış dünyada gerçek bir varlığı olduğuna inanmamaktadır. Onun için dış dünyada gerçekten var olan ve bundan ötürü bilginin konusunu teşkil eden tümeller, ancak birinci dereceden akılsalların konusu olan tümeller, yani Aristoteles'in Formları, "özler"idir. İbni Haldun bununla ilgili olarak Platon'un kavram realizmine karşıdır. Birinci dereceden tümeller, yani Aristoteles'in Formları dışında, zihin tarafından yapılan soyutlamaların ürünleri olan geri kalan bütün tümellerin dış dünyada herhangi bir varlığı olduğuna inanmamaktadır. Formların dışında kalan bütün tümeller, yani Platon'un geri kalan "İdealar"ı onun için ancak zihinde bir varlığı olan boş seslerden ibaret gibi görünmektedir.

İbni Haldun bu görüşüne paralel olarak bilginin elde edilmesinde hayal gücü yetisine salt teorik akıldan daha fazla önem ve değer vermektedir. Çünkü bu birinci, ona göre, doğrudan doğruya duyuşal-bireysel olanı konu olarak almaktadır ve belli bir duyuşal-bireysel nesneler grubunda ortak olan Formları ortaya çıkarmayı sağlamaktadır. Bu, onun Aristoteles'e göre çok daha empirist, çok daha gözlem ve tecrübeye önem veren bir yöntemin taraftarı olması sonucunu doğurmaktadır. Bu empirizmi onu salt olarak zihin tarafından oluşturulmuş ikinci dereceden akılsallar üzerinde çalışan bir disiplin olarak gördüğü mantığı eleştirmeye götürmektedir. Bu niteliği ile mantığın bilgiye eriş-

tirmekte yetersiz bir araç olduğunu düşünmektedir. Yine bundan ötürü mantığın olsa olsa bilgi içeriğine organize bir biçim verdirmekte bir yararı olacağını düşünmektedir.

Buna paralel olarak İbni Haldun bilimsel bir bilginin değerini, onun *ispat edilmiş olmasında* değil, *tahkik edilebilmesinde* bulmaktadır. Aristoteles tipinde bir düşünürün doğru öncüllerden kalkarak doğru kıyaslar teşkil edilmek sureti ile ispat edilmiş bir önermenin otomatik olarak doğru olması gerektiği görüşünü pek yeterli bulmamaktadır. Ona göre, Nassar'ın güzel bir şekilde ifade ettiği gibi, düşünce, zihin, varlıklar karşısında şüphesiz mümkün olduğu kadar onlara uygun düşecek kavramlar yaratmak ister. Ama bu uygunluğun gerçekten mevcut olması için zihnin çalışması ile ürettiği tümellerin başlangıç referanslarından kendilerini bağımsız kılınmaları gereklidir. Bu uygunluğun gerçekten mevcut olduğunu gösterecek tek yol da bu tümellerin, kavramların ve onlar üzerinde akılsal işlemler yapılarak varılmış olan yargıların, tekrar bu başlangıç referansları ile ilişkiye getirilmeleridir. Bu yapılmadıkça filozofların mantıkî akıl yürütmeler sonunda vardıkları burhânlarında sahip olduklarını iddia ettikleri "kesinlik", gösterilemeyen bir şey olarak kalmakta devam etmek zorundadır.⁶⁰

Öte yandan İbni Haldun'un kendi yaratmış olduğu *umrân* ilminde de bu görüşlerini uyguladığını görüyoruz. O, burada esas olarak etrafında gördüğü toplumsal olaylarla ilgili olarak kendisinin ve kendisinden önce gelenlerin gözlem ve tecrübelerinden yararlanarak bu olaylarda ortak olan, tekrarlanan birtakım nitelikleri aramakta, onların kavramlarına erişmeye çalışmaktadır. Bunun sonucunda o, bu olayların kendilerinden ötürü çıktıkları bazı doğaları, Formları ve bunlardan da zorunlu olarak çıkan bazı ilineklere tespit ettiğini düşünmektedir. O, bu kavramları oluştururken bu olaylar hakkında kendi gözlem ve tecrübelerine dayanmaktadır. Ama kendisinden önce gelen çağlarla ilgili olarak da başkalarının bu olaylarla ilgili olarak yapmış oldukları gözlemleri, tespitleri içeren tarihsel olay haberleri kendisine yardımcı olmaktadır.

60 N. Nassar, *La Pensée Réaliste d'Ibn Khaldûn*, Paris, 1967, P.U.F., s.66.

İbni Haldun bir yandan bu olaylarla ilgili olarak Max Weber tipi “ideal model”lerin oluşturulması lazım geldiğini düşünmektedir. Ancak öte yandan bu modellerin sürekli olarak içlerinin doldurularak açıklayacakları olay gruplarının özelliklerine uygun bir biçime sokulmaları gerektiği noktasına dikkat çekmeyi de ihmal etmemektedir.

Bir örnek ile ifade etmek istersek mesela İbni Haldun, daha önce de bir vesile ile işaret ettiğimiz gibi “egemenlik” olayını ele aldığı anda, onun hakkında ideal, soyut, genel bir modelin oluşturulabileceğine, oluşturulması gerektiğine inanmaktadır. Çünkü insan toplumlarının hepsinde bir egemenlik olayına rastlanmaktadır ve bu egemenlik olayı, her yerde belli bazı kurumları, bazı özellikleri ile ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte İbni Haldun öte yandan egemenlik olayının ve kurumlarının toplumdan topluma, çağdan çağa bazı önemli değişiklikler gerçekleştirdiğini de görmektedir. Daha önce gördüğümüz üzere, mesela ona göre “dini bir siyaset” rejiminde rastlanan egemenlik tipi ile “akli bir siyaset” üzerine dayanan rejimlerde rastlanan egemenlik tipi her bakımdan bir ve aynı özelliğe sahip değildir. Sonra bu ikincinin ana iki tarzında da yine egemenlik birbirinden belli ölçüde farklı bazı özelliklerle karşımıza çıkmaktadır. O halde egemenlik olayı hakkında doğru bir bilgiye varmak istersek, İbni Haldun onun bu farklı toplumlarda göstermiş olduğu farklı biçim ve özelliklerini de asla gözden uzak tutmamamız gerektiğini düşünmektedir.

Aynı şey yine mesela *umrân*’ın kendisi için de söz konusudur. İbni Haldun bir yandan genel bir *umrân* kavramı oluşturmaktadır. Ama öte yandan bu *umrân* kavramını somutlaştırmak, onu belli tip ve aşamalarında belirlemek için de sürekli bir çaba içinde bulunmaktadır. Başka deyişle İbni Haldun dış dünyada ve tarihte gerçekleşmiş olduğu şekilde *umrân* tiplerini veya *umrân* aşamalarını asla gözden uzak tutmamaktadır. Bunu daha somut olarak ifade etmek istersek, İbni Haldun gerçekte dış dünyada “genel olarak bir *umrân*” olmadığını bilmektedir. Ona göre bir *umrân*, ya bir “bedevî *umrân*” veya “hazerî *umrân*” olarak vardır. Hatta bunların her biri de daha özel olarak belli birtakım alt-aşamalarındaki şekillerinde mevcuttur. İbni Haldun ay-

nı zamanda bir tarihçi, bir sosyologdur. Daha önce söylediğimiz gibi o tarihsel-bireysel olayların anlaşılması için onlar arasında bazı tekrarları, değişmezlikleri görmek gerektiğini düşünmektedir. Ama öte yandan tarihsel olayları açıklamak için yaratılan “sosyolojik modeller”in son çözümde değerlerinin bu olaylarla temasa getirilerek onları açıklamasında olduğunu bilmektedir. Bundan ötürü o, *umrân* biliminde bütün bu genel, soyut modelleri oluştururken, bu kavramları ortaya atarken, onların dış dünyada göründükleri somut, tarihsel biçimlerini asla gözden uzak tutmamakta, asıl var olanların dış dünyadaki somut biçimleri olduğunu unutmamaktadır.

Sonra İbni Haldun'un tarihsel olayların yapısı üzerindeki görüşünü iyi anlamamız gerekmektedir: İbni Haldun bir yandan kendisinden evvel gelen tarihçileri, tarihsel olayların gerisinde, onların kendilerinden ötürü ortaya çıkmaları birtakım değişmez doğaları, özleri gözönüne almadıklarından, onların tekrarlanışlarındaki intizamları, aralarındaki nedensel bağıntıları görmediklerinden ötürü eleştirmektedir. İnsan doğasının her yerde aynı olduğunu, şimdinin geçmişe iki su damlasının birbirlerine benzedikleri kadar benzediğini söylemektedir.⁶¹ Ama öte yandan o, tarihsel-insanî olayların zaman içinde belli ölçülerde değişebilme diye bir özellikleri olduğu, değişme ve gelişmenin insanın ve toplumun temel bir boyutu olduğu yönünde bir görüşü de zaman zaman ileri sürmekten veya kabul etmekten kaçınmamaktadır. Nitekim bir yandan insan doğasının her yerde ve her zaman aynı olduğunu söylerken, öte yandan, insanın doğuştan getirdiği mizacının değil alışkanlıklarının, yani içinde yaşadığı toplumun, kültürün bir ürünü olduğunu belirtmektedir.⁶² Yine bundan ötürü kendisinden evvel gelen tarihçileri, bir yandan tarihsel-insanî olaylardaki birtakım değişmezlikleri, intizamları, süreklilikleri nazarı itibare almamakla suçlarken, öte yandan onların en büyük kusurlarından birinin de zamanla toplumların yaşayışlarında ve kültürlerin yapılarında meydana gelen değişme ve gelişmeleri gözden kaçırmaları olduğunu söylemekte-

61 MB. 10; MR. I. 17; MU. I. 20.

62 MB. 123, 125, 138, 494; MR. I. 253-254, 258, 283, II. 117; MU. I. 309-310, 315, 351, II. 95.

dir.⁶³ O halde bazı yazarların ileri sürdükleri, İbni Haldun'un tarih duygusundan ve bilincinden yoksun olduğu, çünkü tarihsel olaylar içinde gelişme, değişme imkânını kabul etmediği, tarihi, sürekli bir tarzda aynı biçimde tekrarlanan adeta mantıkî birtakım süreçlere indirgemek istediği görüşü tam olarak doğru değildir.⁶⁴ İbni Haldun bir yandan tarihte *umrân* bilimi gibi bir bilimin konusunu teşkil edebilecek nitelikte intizamlar, tekrarlar, süreklilikler, değişmezlikler olduğunu kabul etmektedir. Ancak öte yandan zamanla insanın ve toplumun bünyesinde, toplumsal kurumların kendilerinde, şüphesiz yine belli bir düzen ve yasallık içinde ortaya çıkacak olan birtakım değişmelerin, gelişmelerin varlığını gözden uzak tutmamaktadır.

Tabîyyât

İbni Haldun'un, doğru bilginin yapısı, konusu ve özellikleri hakkında buraya kadar sergilediğimiz görüşlerinden, onun tabîyyât veya doğa bilimleri hakkındaki görüşünün ne olacağını aşağı yukarı çıkartabiliriz.

İbni Haldun *Mukaddime*'de "doğal cisimler"i kendisine konu olarak aldığını söylediği doğa bilimleri üzerinde uzun boylu durmaktadır. Onun konusunu, belli başlı sorunlarını sıralamakta ve iki alt disiplini olarak saydığı tıp ve ziraat ilimleri hakkında kısaca bilgi vermekle yetinmektedir.

Daha önce işaret ettiğimiz gibi İbni Haldun bilimleri, kendileri için istenen bilimlerle bu bilimler için yardımcı, araç bilimler olarak iki grupta toplamaktadır. İşte felsefî-aklî bilimler arasında bu kendileri için istenen bilimler olarak tabîyyât ve metafiziği görmektedir. Tabîyyât, İbni Haldun'a göre duyularla idrâk edilen "doğal cisimler"i inceler. Metafizik ve ilâhiyyât ise varlıkta geri kalan kesimi, yani duyular üstü, ruhânî varlıkları incelemek iddiasındadır. İbni Haldun duyularla idrâk edilen bu doğal cisimler içinde unsurları, onlardan meydana gelen madenleri, bitkileri, hayvanları, göksel cisimleri, yeryüzünde ve

63 MB. 5, 28-29; MR. I. 9, 56-58; MU. I. 8, 66-69.

64 H. White, *Ibn Khaldun in World Philosophy of History*, s.120-125; Labica, *Politique et Religion*, s.206-207.

gökte meydana gelen deprem, fırtına, şimşek gibi doğa olaylarını saymaktadır. Bu arada İbni Haldun'a göre filozoflar bu bilimlerde bitkiler, hayvanlar ve insanda kendini gösterdiği farklı biçimlerde ruhu da inceleme konusu yapmaktadırlar. Yalnız burada ruhun incelenmesi metafizikteki incelenmesine göre farklılık gösterir. Burada ruh hareketin kaynağı, ilkesi olması bakımından ele alınır.⁶⁵ O halde bu üçüncü grup bilimler, yani doğa bilimleri içine İbni Haldun'un konularını bu şekilde saydığına göre mineraloji, botanik, zooloji, meteoroloji, psikoloji vb. gibi daha önce Müslüman filozofları ve bilim sınıflayıcıları tarafından bu bilimler grubu içinde sayılan çeşitli bilimlerin gireceği anlaşılmaktadır. Ancak İbni Haldun'un kendisi bu alt dalları saymamaktadır. Tabiiyyâtun alt dalları olarak sadece tıp ve ziraat bilimine temas etmekle yetinmektedir.

Yukarıda söylediğimiz gibi İbni Haldun, filozofların tabiiyyât konusundaki iddiaları üzerinde uzun boylu durmamaktadır. Yalnız "felsefenin reddi"ne ayırdığı bölümde bir önceki kısımda üzerinde durduğumuz üzere, filozofların tabiiyyât konusunda ellerinde burhânlar bulunduğu hakkındaki görüşlerini genel bir eleştiriye tâbi tutmaktadır. Yine bir önceki bölümde işaret ettiğimiz üzere o, burada birinci ve ikinci dereceden akılsallar arasında bir ayırım yapmakta ve birinci dereceden akılsalları kendisine konu olarak almakla yetinecek bir doğa biliminin imkânını ve meşruiyetini kabul ettiğini belirtmektedir. Filozofların tabiiyyât alanında ileri sürmüş oldukları görüşlerden bu nitelikte olanlarının, konuları hakkında uygun, kesin bilgi verecekleri için, doğruluklarının teslim edilmeleri gerektiğini söylemektedir.⁶⁶

Yalnız burada İbni Haldun, bu sözlerinin hemen arkasından, doğa incelemeleri ile meşgul olma sorununu, bir de dinî-pratik bakış açısından ele almaktadır. Ona göre Peygamber her müminin kendisini ilgilendirmeyen şeylere yüz vermemesini, onlardan kaçınmasını emretmiştir. Bu doğa incelemelerinin ise ne dinimiz ne de geçimimiz (ma'îşa)

65 MB. 492; MR. III. 147; MU. II. 599.

66 MB. 516; MR. III. 251; MU. III. 105-106 (Yalnız MU'da buradaki metin eksik).

bakımından bir faydası, önemi yoktur. Bundan ötürü, İbni Haldun böylece sözlerini bağlar, bizim bunlarla meşgul olmamamız gerekir.⁶⁷

Ancak görüldüğü gibi onun doğa bilimine bu dinî-pratik bakış açısından yaptığı eleştiri, çok yüzcysel bir eleştiridir. O, bir önceki eleştirisi gibi filozofların doğa bilimleri alanında varmış oldukları sonuçların bilgi değerleri bakımından bir eleştirisi değildir. Bu sonuçlar üzerinde, onların din ve dünya işleri için sağladığı veya sağlayamadığı yararlar esas alınarak yapılmış bir eleştiridir. O halde aslında bu eleştiri, din ve dünya işleri için herhangi bir somut, pratik yarar sağlamadığı düşünülen her şey, bütün felsefi bilimler, bu arada bizzat kendisinin kurduğunu düşündüğü *umrân* bilimi için de geçerli olacaktır. Çünkü İbni Haldun, daha önce de bir iki vesileyle işaret ettiğimiz gibi, *umrân* biliminin herhangi bir pratik yararı olmadığını, tek meyvesinin tarihsel haberlerde doğruları yanlışlardan ayırdetmemizi sağlayacak ölçütleri vermek olduğunu söylemektedir. O halde onun doğa araştırmalarına yaptığı bu eleştiriye ciddiye alırsak, aynı eleştiri ve itirazı kendisine karşı da yapmamız gerekecektir. Oysa onun yaptığı işin önemine ne kadar inanmakta olduğu *Mukaddime*'den ortaya çıkmaktadır.

Aslında belki bu itirazında ilginç olan, ters yönden doğa araştırmalarını meşrulaştırmak gibi bir sonuca varmış olmasıdır. Çünkü bu eleştirisinde o dolaylı olarak bu biliminin sonuçlarının, daha evvel Gazâlî'nin de söylemiş olduğu gibi, dinle, Şeriat'la herhangi bir biçimde olumlu veya olumsuz bir ilişki içinde bulunmadığını belirtmiş olmaktadır. O halde doğa araştırmalarından dine gelebilecek herhangi bir doktriner tehlike söz konusu değildir. Başka deyişle doğa araştırmalarını değerlendirmek için kendimizi onlardan dinimize ve geçimimize gelecek herhangi bir yarar olup olmadığı gibi bu bilimin özü ile ilgisi olmayan bir sorudan kurtarırsak, yapacağımız şey, onun teorik temellerini yoklamak, gerçek bir bilim olup olmadığını araştırmak olacaktır. Bu yoklama ve araştırma sonunda o, İbni Haldun'un ortaya koyduğuna göre, bu sınavdan oldukça başarılı çıkmaktadır. Duyusal

67 MB. 516; MR. III. 251-252; MU. III. 106.

varlıklardan doğrudan doğruya oluşturdukları birinci dereceden akılsallarla yetindikleri takdirde, filozofların doğa bilimleri alanında ileri sürdükleri görüşlerinin doğruluğundan şüphe etmek için bir neden yoktur.

Sonuç olarak İbni Haldun sözünü ettiği özelliklere sahip oldukları takdirde, filozofların doğa bilimleri alanında ileri sürmüş oldukları görüşlerinin doğruluğunu kabul etmekte ve bir bilim olarak doğa bilimlerinin imkânına inanmaktadır.

Ancak bu konuyu bitirmeden önce doğa bilimleri vesilesi ile İbni Haldun'un dış dünyada doğaların varlığı, doğa kanunları, nedenselliğin mahiyeti ve anlamı gibi konular üzerindeki görüşlerini biraz daha derinden irdetmek istiyoruz. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi İslâm düşüncesinde bütün bu birbirlerine bağlı sorunlar üzerinde, İbni Haldun'a gelinceye kadar, birbirine tamamen karşıt iki eğilim ortaya çıkmıştır. Bunlardan birini Felâsife, daha özel olarak Aristoteles'in varlık ve bilgi teorisini kabul eden Aristotelesçiler temsil etmektedir. Diğerini ise Aristoteles'in gerek varlık, gerek bilgi teorisini bütünüyle reddeden Bâkillânî gibi Eş'arî Kelâmcıları temsil etmektedir.

Aristoteles'in varlık teorisi veya ontolojisi, daha önce işaret ettiğimiz İbni Haldun'un kendisinin gayet iyi bir biçimde belirttiği üzere, esas olarak, dış dünyada şeylerin özünde içerilmiş birtakım doğaların, özlerin varlığını kabule dayanmaktadır. İbni Rüşd'ün *Tahâfut al-Tahâfut*'ünde söylediği gibi filozoflar şeylerin her birini diğerinden ayıran özleri ve özel doğaları olduğunu kabul etmektedirler.⁶⁸ Bu özler veya özel doğalar, Aristotelesçilere göre, aynı zamanda, bu şeylerden çıkan fiillerin kaynaklarıdır ve şeyler hakkındaki bilginin konusunu teşkil etmektedirler. Bu görüşlerden hareket eden Aristotelesçiler evrende cisimlerin bu doğaları aracılığıyla birbirleri üzerinde etkide bulunduklarını söylemekte ve dış dünyada olaylar arasında bu etkilerin ürünü olan birtakım nedensel bağlantıların varlığını tasdik etmektedirler.

68 İbni Rüşd, *Tahâfut al-Tahâfut*, s.519-522.

Buna karşılık yine İbni Haldun'un iyi bir biçimde gördüğü üzere Bâkillânî gibi Eş'arî Kelâmcıları, gerek bu Aristotelesçi ontolojiyi, gerekse ona dayanarak oluşturulmuş olan Aristotelesçi bilgi teorisini reddetmektedirler. Onlar gerek dış dünyada şeylerin kendilerine özgü bir takım değişmez doğaları olduğunu, gerekse bu doğaları aracılığıyla birbirleri üzerine etkide bulunarak değişmez fiil kaynaklarını teşkil ettikleri görüşünü kabul etmemektedirler. Bâkillânî'ye göre dış dünyada varolan atomlar, boşluk ve ilineklerdir. Gerek bu atomların, gerekse ilineklerin kendi başlarına bağımsız bir varlıkları yoktur. Onlar varolmak ve varlıkta devam etmek için sürekli olarak, yeniden, Tanrı tarafından yaratılmak zorundadırlar. Her atom bir ilinekle birlikte varlığa gelir. Ancak atomlarla ilinekler arasında hiçbir iç bağlantı yoktur. Bir atom herhangi bir ilineği kabul edebilir. O halde bu atomcu fiziği kabul eden Bâkillânî ve diğer Kelâmcılara göre evrende gerçekten fail olan bir tek varlık vardır. O da Tanrı'dır. Aristotelesçilerin şeylerin doğaları olarak kabul ettikleri şeyler mevcut değildir. Bundan ötürü cisimlerin birbirleri üzerine gözlemlenen etkileri, fiilleri gerçekte mevcut değildir. Evrende ne sürekli ve değişmez doğalar vardır, ne de bunlar aracılığı ile cisimlerin birbirleri üzerine gerçek bir etkisi söz konusudur.⁶⁹

Gazâlî'ye gelince, yine İbni Haldun'un da işaret ettiği üzere, onun Bâkillânî gibi atomcu fizikçilerin bu teorilerini kabul etmediğini, bu teorinin temelinde bulunan atomların, boşluğun varlığı, ilineklerin iki an için bile devam etmediği, evrenin sürekli bir yaratılış içinde bulunduğu vb. gibi görüşlerini reddettiğini görüyoruz. Gazâlî, benim bugün başımda bulunan saçlarımın dün başımda bulunan saçlarla aynı olmadığını söylemenin saçma olduğunu düşünmektedir.⁷⁰ Bununla birlikte o ayrı bir yoldan giderek, nedensellik cleştirisinde gördüğümüz üzere, neticede yine dış dünyada cisimlerde onlardan ayrılması mümkün olmayan birtakım zorunlu doğal vasıfları veya doğaları olduğu ve onların bu doğaları aracılığıyla zorunlu olarak bazı fiillerde bulundukları veya fiil kaynaklarını meydana getirdikleri görüşlerini reddetmek-

69 Bâkillânî fiziği hakkında daha fazla bilgi için bkz. Anawati, *Introduction*, s.662-64.

70 Al-Gazzâlî, *Tahâfut*, s.136.

tedir. O da bir öncekiler gibi evrende gerçek ve biricik fail, neden olarak Tanrı'yı görmekte, doğayı ve doğa kanunlarını Tanrı'nın alışkanlıklarına indirgemektedir.

Gazâlî, ayrıca, yine daha evvelce göstermeye çalıştığımız gibi, zorunlu, mümkün, imkânsız gibi kavramları Aristotelesçilerden farklı olarak şeyler düzeninde değil, akıl planında belirlemeye çalışmakta ve bu belirlemesini nedensellik ilkesinin analizinde kullanmaktadır. Ona göre aklın varlığını tasavvur ettiği ve bu tasavvurunda herhangi bir engel bulunmadığı her şey mümkün, akıl bakımından düşünülmesinde bir engel bulunan şey ise imkânsızdır. Zorunluya gelince, aklın yokluğunu farzedemeyeceği bir şeydir. Böyle olunca Gazâlî evrenin kendisinde ve içindeki bütün ilişkilerde herhangi bir cinsten zorunluluğun izlerine rastlamamaktadır. Bundan hareket ederek filozofların evrende bir zorunluluk olduğunu iddia ettikleri her yerde (mesela ateşe tutulan pamuğun ateş tarafından yakılmasında) böyle bir zorunluluk olmadığını, çünkü burada fiilen mevcut olan durumun tersinin düşünülmesinin akıl bakımından mümkün olduğunu söylemektedir.

Gazâlî böylece doğadan ve daha genel olarak bütün içerikli alanlardan her türlü zorunluluğu atmakta, onu yani zorunluluğu sadece matematikte ve mantıkta kendisini gösterdiği şekilde aklın ilkeleri ile ilgili olarak kabul etmektedir. Bu durumda her türlü doğa araştırmalarının zorunlu bir bilgi değeri taşıyabilecek sonuçlara varması imkânı ortadan kaldırılmış olmaktadır. Nitekim Gazâlî'nin bu görüşü ile tutarlı olarak, zorunlu bilgilere sadece mantık ve matematik gibi disiplinlerde sahip olunabileceği yönünde bir iddiayı benimsediğini görmüştük. Tarihsel-toplumsal alanı kendisine konu olarak alabilecek disiplinlere gelince, Gazâlî'nin bu disiplinlerde de zorunlu bir bilgi değeri taşıyacak birtakım sonuçlara varılabileceğini kabul etmeyeceği aşîkârdır. Nitekim onun tarih hakkında özel araştırmaları olmamakla birlikte, *İhyâ*'sında yapmış olduğu bilimler sınıflamasında tarihi, şiirle aynı grupta zikrettiğini görüyoruz.⁷¹

71 Anawati, *Introduction*, s.117.

İşte acaba İbni Haldun'un kendisi bütün bu birbirine bağlı son derece hayati sorunlar üzerinde ne düşünmektedir? *Mukaddime*'de bu konular üzerinde onun ne düşündüğünü gösteren bazı işaretler vardır. Bunları ele alarak düşüncelerini göstermeye çalışalım ve bunun için önce onun, bu mümkün, imkânsız, zorunlu kavramları üzerindeki tartışma hakkında ne düşündüğüne temas edelim: İbni Haldun, *Mukaddime*'nin başlarında *umrân* biliminin varlığını tesis etmeye çalışırken bu kavramlar üzerinde durmakta ve onları nasıl anladığını açıkça ortaya koyan bazı sözler söylemektedir. Daha önce işaret ettiğimiz gibi tarih biliminin konusu tarihsel olaylar ve bu olaylara dair haberlerdir. Ona göre tarihsel haberler, şer'î haberlerden farklı olarak tarihte olup biten olaylarla ilgili olduklarından onların doğru olup olmadıklarını tespit için haklarında bir haber oldukları olaylarla temasa getirilerek onlarla uygunluklarının tahkik edilmesi gereklidir. Bunun için de her şeyden önce sözü edilen tarihsel olayların kendilerinin meydana gelmelerinin "mümkün" olup olmadığını bilmemiz gerekir. İşte bundan dolayı bu olayların gerçekleşmesinin "mümkün" olup olmadığını gösterecek bir ilkeler bilimine ihtiyacımız vardır. Bu *umrân* bilimidir.

İbni Haldun burada daha sonra sözlerine devam ederek, bu bilimin, bu tarihsel haberlerin doğruluk veya yanlışlığını tespit için gerekli ölçütleri bize nasıl verebileceğini araştırmaktadır. Ona göre bu bilim, bu ölçütleri verebilmek için araştırmalarını tarihte neyin "zorunlu" veya "mümkün" veya "imkânsız" olduğu üzerine yöneltecektir. İbni Haldun'un kendi sözlerine göre biz bu bilim sayesinde üç şeyi, yani a) *umrâna* özü gereği ait olan, ondan doğası gereği çıkmamazlık edemeyen bazı "zorunlu" nitelikleri, b) *umrâna* ârız olan, fakat hesaba katılmamazlık edilebilen "mümkün" nitelikleri, c) nihayet *umrâna* ârız olması mümkün olmayan, yani "imkânsız" olan bazı niteliklerini birbirlerinden ayırdetmek imkânına kavuşacağız. İşte *umrânda* ortaya çıkan olaylarla ilgili bu tarihsel haberleri duyduğumuzda, bu haberlerin doğru olup olmadığını tespit için onların konusu olan olayların *umrânda* ortaya çıkması zorunlu mu, mümkün mü, yoksa imkânsız mı olduğunu bu bilim sayesinde önceden bilmek, söylemek durumunda

olabileceğiz. Bu olayların *umrânda* ortaya çıkması imkânsız olaylar grubundan olduğunu gördüğümüzde onlarla ilgili haberlerin yanlış olduğunu kesin bir biçimde söyleyebileceğiz.⁷²

İbni Haldun'un bu sözlerinden açıkça ortaya çıkan şey nedir? Kanaatimize göre burada İbni Haldun'un imkân, imkânsızlık ve zorunluluk kavramlarını Gazâlî gibi salt zihin yargıları olarak almayı istemediği, tam tersine onları, kesin bir biçimde, bizzat şeylerin kendi içlerinde mevcut bazı modaliteler olarak almayı düşündüğünden başka bir şey değildir. Çünkü, görüldüğü gibi, İbni Haldun, tarihsel-toplumsal bir olayın bizzat kendisinin *umrânda* ortaya çıkması zorunlu, mümkün veya imkânsız olmaklık gibi özel bir karakterle var olduğunu kabul etmektedir. Bu anlamda onun için bütün tarihsel olaylar, Gazâlî'nin ileri sürebileceği gibi aralarında hiçbir fark olmaksızın "mümkün" olma özelliğine sahip değildirler. Tersine onlardan bazılarının bizzat kendileri, yani özleri, doğaları gereği ortaya çıkmamaları mümkün değildir, yani onlar zorunludurlar. Bazılarının ise yine aynı nedenden ötürü ortaya çıkmaları mümkün değildir, yani onlar da imkânsızdırlar.

İbni Haldun bu görüşünü *Mukaddime*'de bir başka yerde daha da büyük bir açıklıkla ortaya koymaktadır. Burada o insanların tarihsel haberleri naklederken bazı abartma eğilimleri yanında, bunun tersine olarak aslında tarihte görüldükleri halde bazı olayların varlığını kendi çağlarında mevcut olmadıklarını gördükleri için reddetme gibi bir eğilimleri olduğunu söylemekte, bütün bu yanlışlardan kaçınmak için insanın tarihte neyin "mümkün", neyin "imkânsız" olduğunu bilmesi gerektiğini yeniden hatırlatmaktadır. Ancak bunun hemen arkasından bu "mümkün" ve "imkânsız"dan neyi kastettiğini belirlemek ihtiyacını duymakta ve aynen şunları söylemektedir: "Burada biz (bu mümkün kelimesi ile), mutlak anlamında *akıl bakımından mümkün* olanı kastetmiyoruz. Çünkü bu (akıl bakımından mümkün), çok geniş bir alanı içine alır. Dolayısı ile o, fiilen gerçekleşen olaylar (al-vâki'ât) içinde neyin [olgusal olarak] mümkün olduğunu tespit etmekte kulla-

nılamaz. Bizim burada mümkünden kastettiğimiz sadece *bir şeyin maddesi ile ilgili imkândır*. Bundan ötürü biz bir şeyin aslını, türünü, sınıfını, büyüklük ve kuvvetini incelediğimizde bunlardan o şeyin hâlleri ile ilgili bazı sonuçları çıkarırız ve bu hallerin dışında kalan her şeyin imkânsız olduğuna karar veririz.⁷³

Görüldüğü gibi İbni Haldun *umrân* bilimi ile ilgili incelemelelerinde bu kavramları kullanırken, onlarla akıl bakımından mümkün veya imkânsızları kastetmemekte, tersine onlardan incelediği bir konunun yapısı, maddesi ile ilgili imkân ve imkânsızlıkları anlamaktadır. Onun için “imkânsız” bir şeyin aslı, türü, sınıfı, büyüklük ve kuvveti bilindiğinde bu şeyden çıkması, bu şey hakkında tasdik edilmesi imkânsız olan nitelikler, hallerdir. Onun için “mümkün”, yine bütün bunlar bilindiğinde bu şey hakkında tasdik edilmesi mümkün olan nitelikler, hallerdir. Ancak İbni Haldun bu ikinci nitelikler, haller içinde bazılarının bu şey hakkında tasdik edilmesi zorunlu olan bir özellikte olduğunu düşünmektedir. Bu sonuncular bu şeyin doğasından çıkmamazlık edemeyen, ona özü gereği ait olan “zorunlu” nitelikler, hallerdir. İbni Haldun’un Aristoteles’ten aldığı terimle ‘özel ilinekler’dir.

Hatta burada biraz daha ileri giderek şunu da söyleyebiliriz: İbni Haldun, hiçbir zaman için “mümkün”ü, şeylerin içinde gerçekleşmiş veya gerçekleşmemiş biçimleri dışında salt bir zihin yargısı olarak almayı düşünmemektedir. Yani İbni Haldun şöyle düşünür gibidir: Mümkün ya evrende gerçekleşmiş olarak vardır ya da gerçekleşmemiş olarak veya gerçekleşmiş olduğu takdirde gerçekleşmiş olduğu şeklinde mümkün, ya zorunludur veya ilinekseldir. İbni Haldun zorunlu olarak gerçekleşmiş mümkünle, bir varlığın özünü ve bu özün ait niteliklerini anlamaktadır. İlineksel olarak gerçekleşmiş mümkünle ise o gerek bir varlığın ortaya çıkmasında, gerekse kavranmasında kendisine zorunlu olarak ihtiyaç bulunmayan, yani hesaba katılmamazlık edilebilen ilineksel niteliklerini anlamaktadır. İmkânsız ise onun için bir varlığa ne özü gereği ne de ilineksel olarak ait olmayan, ona şeyler dü-

73 MB. 182; MR. I. 371-372; MU. I. 459 (?).

zeninde yüklenmesi söz konusu olmayan nitelikleri ifade etmektedir. Bu gerek yukarıda verdiğimiz iki pasajdaki sözlerinden, gerekse bu sözlerine uygun olarak gerçekleştirdiği görülen *umrân* bilimi uygulamalarından son derece belirgin bir biçimde ortaya çıkmaktadır.

Bundan İbni Haldun'un "doğa" hakkındaki anlayışı da çıkacaktır. Daha önce çeşitli vesilelerle işaret ettiğimiz gibi İbni Haldun, Eş'arî Kelâmcıların ve Gazâlî'nin tersine olarak, Müslüman Aristotelesçilerin kabul ettikleri anlamda dış dünyada şeylerin özünü oluşturan, onlar hakkındaki bilgilerimizin konusunu teşkil eden, zorunlu niteliklerinin toplamı olan birtakım doğaların varlığına inanmaktadır. Yine daha evvelce söylediğimiz gibi o, bu doğaların varlığını sadece fiziksel nesnelerle ilgili olarak tasdik etmekle kalmamakta, bu konuda Aristoteles'ten ve Aristotelesçilerden ileri giderek tarihsel-toplumsal varlık alanında da benzer birtakım doğaların varlığını kabul etmektedir. Nitekim o *umrân* bilimine konu olarak bu doğaları vermektedir. *Mukaddime*'de İbni Haldun'un en sık kullandığı kavramlardan biri "doğa" kavramıdır. O, sürekli olarak "şeylerin doğalarının yardımı ile tarihsel haberleri tahkik"ten, "*umrânın*, mülkün doğası"ndan, "*umrâna* doğası gereği ârız olan şeyler"den söz etmektedir. Kısaca bütün *umrân* bilimini bu tarihsel-toplumsal doğalar üzerine kurmaktadır.

Ancak burada bu doğalarla ilgili olarak bir başka sorun ortaya atılabilir, nitekim de atılmıştır: Acaba bu doğaların dayanağı veya güvenceleri nelerdir? Bilindiği gibi Aristoteles ve onun İslâm'daki takipçileri olan Aristotelesçi filozoflar, bu doğaların varlıkların içinde, onlara "içkin" olarak bulundukları, yani onların varlıklarının dayanaklarını bizzat şeylerin kendilerinde bulduklarını söylemektedirler. Buna karşılık Bâkillânî tipi Kelâmcılar bu doğaların varlığını reddetmekte, dış dünyada şeylerin özünde içerilmiş olan herhangi bir doğanın varlığını kabul etmemektedirler. Gazâlî'ye gelince, onun tavrı nüanslıdır. O, şeylerin her zaman aynı biçimde davrandıklarını, onlardan her zaman aynı fiiller veya sonuçların çıktığını gözlemlemektedir. Buradan hareketle onların kendilerine has birtakım doğaları olduğu konusunda insanda bazı fikirlerin doğacağını görmektedir. Ancak bu fikirlerin da-

yanacağını araştırdığında şeylerin geçmişte her zaman aynı biçimde davranmış olduklarının empirik olarak gözlemlenmesinden başka elde bir delil olmadığını görmektedir. Buradan hareketle bizim bu şeylerle onların doğaları olarak gördüğümüz şeyler arasında kurduğumuz ilişkilerin herhangi bir dayanağı olmadığını ileri sürmektedir. Bundan ötürü bu dayanakları şeylerin içlerinde değil, onları her zaman aynı biçimde davrandırır gibi görünen Tanrı'nın iradesinde, alışkanlıklarında bulmaktadır.⁷⁴

İbni Haldun'a gelince, onun bu konu üzerindeki tavrı, Nassar'ın haklı olarak işaret ettiği üzere realist, pozitivist ve fenomenci bir tavır olarak nitelendirilebilir.⁷⁵ İbni Haldun bize doğrudan verilmiş oldukları biçimde olayların kendilerinden ileriye gitmek istememektedir. Bundan ötürü sözü edilen doğaların kaynağının şeylerin kendilerinde mi bulunduğu, yoksa bu doğalarla şeyler arasındaki ilişkiyi her zaman aynı biçimde kurar gibi görünen Tanrı iradesinde mi aranması gerektiği sorusunu gereksiz, çünkü cevaplandırılması mümkün olmayan bir soru olarak görmektedir. O şeylerin her zaman aynı veya benzer bazı doğal niteliklere sahipmiş gibi davrandıklarını, onlardan her zaman aynı veya benzer bazı sonuçların çıktığını görmektedir. O halde şeylerin kendi planlarında kalırsak onların belli bazı doğal niteliklere veya doğalara sahip olduklarını kabul etmemizin doğru olacağını düşünmektedir. Ancak Gazâli filozoflardan bu doğal niteliklerin ve onların sonuçlarının bizzat şeylerin kendilerinde içerilmiş olarak bulunduklarını göstermelerini istediğinde, İbni Haldun filozofların bunu gösteremediklerini, çünkü bunun gösterilemeyeceğini kabul etmektedir. Bundan ötürü o, bu doğaların dayanakları ile ilgili olarak Aristotelesçi görüşün, bizzat şeylerin kendilerinde kalınmak durumunda ispat edilemeyeceği görüşündedir.

İbni Haldun benzer bir görüşü nedensellik ilkesinin özünün ne olduğu konusunda da ileri sürmektedir. O nedenselliğin özünün ne olduğu konusundaki araştırmaların da bir sonuç vereceğinden emin de-

74 Yukarıda "Gazâli" alt-bölümüne bkz.

75 Nassar, *La Pensée Realiste*, s.80, 90-91.

ğildir. İbni Haldun bilim için nedensellik ilkesinin önemini, bu ilke kabul edilmeksizin bilimin mümkün olmayacağını görmektedir. Yine o bu ilkeyi bütün işlev ve sonuçları bütün kapsamı ile kabul etmekte, hatta o zamana kadar uygulanması düşünülmeyen yeni bir alana, tarihsel-toplumsal varlık alanına uygulamaktadır. O zamana kadar nedensel açıklamalara en az müsait bir olay olarak görülen peygamberlerin ortaya çıkmaları ve başarı kazanmaları gibi “olağanüstü” bir olaya dahi bu ilkeyi cesaretle uygulamaktan çekinmemektedir. Daha önce gördüğümüz gibi İslâm'ın ortaya çıkmasını açıklamak üzere bir teori geliştirmekte, peygamberlerin görevlerinde başarıya erişmeleri için *asabiyye* olan ihtiyaçlarını, hatta bağımlılıklarını belirtmekten korkmamaktadır.

Ancak öte yandan yine o, *Mukaddime*'de bir iki yerde Gazâlî'nin nedensellik hakkında yaptığı eleştirinin sonuçlarını kabul eder görünerek nedenler üzerindeki araştırmaların da fazla ileriye götürülmemeleri gerektiğini, çünkü nedenlerin eserleri üzerine olan etkilerinin çoğunlukla bilinmediğini söylemektedir. Bu yerlerde İbni Haldun, nedenler ve nedensellik hakkındaki bilgimizin kaynağının alışkanlıklarımız olduğunu, onların bize görünen dünyada olaylar arasında birtakım bağlantıların (iktirân) olduğunu gösterdiğini, ama bu etkinin hakikatinin ve mahiyetinin ne olduğunu göstermediğini, bundan ötürü nedenselliğin hakikatini ve özünü bilemeyeceğimizi söylemektedir.⁷⁶

İbni Haldun'un bu sözlerinden hareket eden bazı araştırmacılar, mesela Wolfson, onun Eş'arî Kelâmcıların sadık bir devamı olduğunu, doğanın varlığını inkâr ettiğini, onu alışkanlığa indirgediğini ve ikinci dereceden nedenselliğe inanmadığını söylemektedirler.⁷⁷ Ancak bu görüşler bizce kesinlikle doğru değildir. Bizce İbni Haldun'un bütün eseri bu görüşleri yalanlamak için karşımızda durmaktadır. İbni Haldun'un ne dış dünyada birtakım doğaların olduğu, ne de ikinci dereceden nedenselliğin gerçekliği üzerinde en ufak bir şüphesi yoktur. Ancak onun bu iki konuya yaklaşımı eleştirici ve fenomencidir. O, doğrudan doğruya kendisini duyularımıza, gözlemlerimize takdim eden şeylerden

76 MB. 459, 521; MR. III. 36, 261-262; MU. II. 518 (?), III, 117.

77 Wolfson, *Ibn Khaldûn on Attributes*, s.595.

öreye geçmenin her türünü reddettiği için, ne bu doğaların kaynağını ne de nedensel ilişkinin mahiyetini araştırmak istemektedir. Çünkü yukarıda işaret ettiğimiz gibi o bu araştırmaların doyurucu bir cevap getirebileceğinden emin değildir. Bu bakımdan o, Gazâlî'nin doğa ve nedensellik üzerindeki tahlillerinin, eleştirilerinin değerinin bilincindedir. O, İslâm Aristotelesçilerinin, mesela İbni Rüşd'ün bu doğaların ve nedensel ilişkilerin kaynağı ve mahiyeti üzerinde sahip oldukları görülen deyim yerinde ise "dogmatik" görüşleri yerine daha eleştirici, daha pozitivist, daha fenomenici bir görüşü ortaya koymaya çalışmaktadır. Kısa- ca aynı zamanda Aristoteles'ten ve Gazâlî'den bir şeyler almakta, fakat onların her ikisini de aşmaya çalışmaktadır. Gazâlî'nin akıl bakımından evrenin içindeki bütün aktüel ilişkilerle birlikte şimdi olduğundan başka türlü olmasının mümkün olduğu görüşüne karşı çıkmamakta, fakat mevcut şekli ile bu mümkünlerden birinin gerçekleşmiş, diğerlerinin ise gerçekleşmemiş olduğunu hatırlatmaktadır. Gazâlî'nin cisimlerde görülen doğal niteliklerin veya doğaların kaynağının Tanrı iradesi olduğu görüşüne itiraz etmemekte, ancak ondan farklı olarak bu doğal niteliklerin veya doğaların zorunlu, kesin bir bilginin konusunu teşkil edebilecek bir özellikte olduğunu savunmaktadır. Gazâlî ikinci dereceden nedensellik fikrine doğa bilimi alanında pek fazla güvenilemeyeceğini söylediği halde, İbni Haldun bu fikri tarihsel-toplumsal varlık alanına taşımak ve ona uygulamaktan çekinmemektedir. İbni Haldun gerçekten bir sentez, hem de büyük bir sentezdir.

Metafizik veya Felsefi İlâhiyyât

İbni Haldun felsefi-aklî bilimlerin dördüncü ve sonuncu ana grubu olarak metafizik veya felsefi ilahiyâtı saymaktadır. *Mukaddime*'de bu bilimin açıklanmasına ayırdığı bölümde, onun konu ve sorunları ile ilgili olarak şunları söylemektedir: "Metafizik, filozofların iddialarına göre, genel olarak varlığı inceleyen bir bilimdir. Bundan ötürü o, ilk olarak gerek cisimsel, gerekse tinsel (ruhânî) varlıklara ait olan mahiyet, birlik, çokluk, zorunluluk, imkân ve benzerleri gibi genel konuları (al-umûr al-'amma) inceler. Sonra varolan şeylerin kaynaklarını

(mabâdî' al-mavcûdât) araştırır ve onların tinseller (al-rûhâniyyât) olduğunu (görür). Sonra varolan şeylerin bu tinsellerden ne şekilde çıktıklarını (sudûr) ve onların düzenlerini (marâtibihâ) ele alır. Sonra ruhun (al-nafs) bedenden ayrıldıktan sonraki hallerini ve kaynağına dönüşünü inceler.⁷⁸

İbni Haldun bu bölümde metafizik hakkında bu açıklamaları vermekle yetinir. Filozofların bu bilim hakkındaki iddialarını daha sonra reddedeceğini söyler ve "felsefenin reddi ve onunla meşgul olanların bozuklukları" adlı bölüme gönderir. Bu bölümde ise gerçekten genel olarak felsefe, özel olarak metafizik hakkındaki eleştirilerini sıralar.

Bu bölümde İbni Haldun önce felsefe hakkında bir tanım vermekle işe başlar. Bu tanım, daha sonra geniş olarak ele alacağı felsefeyi niçin reddettiği veya onda neyi beğenmediği hususlarında son derecede aydınlatıcı birtakım ipuçlarını içerdiği için burada tam olarak verilmeye değer bir niteliktedir: "İnsanlar arasında bazı akıl sahibi kişiler (kavman min 'ukalâ' al-nav' al-insânî), ister duyularla kavranılan ister duyuların ötesindeki kesimi olsun (al-hissî-mâ varâ' al-hissî), varlığın bütününe mahiyet ve hâllerinin, sebepleri ve nedenleri ile (bî asbâbihâ va 'ilalihâ) düşünme (al-anzâr al-fikriyya) ve akla dayanan kıyaslar (al-akyisa al-'akliyya) getirme yolu ile kavranabileceğini ve inanç unsurlarının (al-'akâid al-imâniyya), aklın kavradığı şeyler alanına (fi madârik al-'akl) girdiklerinden örürü, nakil yolu ile değil (lâ min ciha al-sam'), ancak akıl yolu ile (min kıbal al-nazar) doğru olarak tescis edilebileceklerini (tashîh) ileri sürerler. Bu insanlar 'feylesof' kelimesinin çoğulu olan 'felâsife' adı ile adlandırılırlar, bu kelime ise Yunancadır ve 'hikmeti seven' anlamına gelir."⁷⁹

Dikkatle bakılırsa kolaylıkla görüleceği üzere İbni Haldun'un felsefe hakkında verdiği bu tanım, onun daha önce bazı değişik vesilelerle felsefeye temas ederken vermiş olduğu açıklamalardan önemli bir noktada ayrılmaktadır. Felsefenin alanının ne olduğu, kendisine konu

78 MB. 495; MR. III. 152; MU. II. 605.

79 MB. 514; MR. III. 246-247; MU. III. 101.

olarak neyi aldığı hususunda İbni Haldun burada kasıtlı ve bilinçli olarak özel bir belirleme getirmektedir.

Daha önce gördüğümüz üzere İbni Haldun, mesela, tarihin derin, iç anlamı bakımından neden felsefenin bir disiplini olarak sayılmayı hak ettiğini göstermeye çalışırken, felsefenin sadece konusuna yanaşma, onu bilme özelliği üzerinde durarak onun varolan şeylerin aslını derin araştırma, gerçeğini anlama, kaynakları ile nedensel açıklamalarını verme, olayların nasıl ve niçin meydana geldiklerinin derin bilgisi olduğunu söylemekte idi. Sonra yine tarihçilerin ellerindeki malzemeyi “felsefe ölçütü”nün yardımı ile karşılaştırmayıp yanlışlara düşüklerini belirtirken söz konusu felsefe ölçütünü “varolan şeylerin doğalarının derin bilgisi, derin düşünme ile hüküm verme” olarak belirlemektedir. Sonra yine genel olarak felsefi bilimlerin ne olduğunu açıklarken de onların insan için doğal olan düşünme yetisi sayesinde öğrenilmeleri, konularına, sorunlarına, çeşitli burhânlarına ve öğretim yollarına insanî idrâkler aracılığı ile vâkıf olunması mümkün olan bilimler olduklarını söylemekle yetinmekteydi.⁸⁰ Bütün bu açıklamalarda felsefeyi daha ziyade bir etkinlik, bir bilgi yöntemi olarak tanımlamakta, felsefi bilginin kaynağı (insanî düşünme yetisi), özelliği (şeylerin aslını derin araştırma, nedensel açıklamalarını verme vb.) üzerinde durmakta, felsefenin inceleyeceği alanın ne olduğu, ne olabileceği konusunu nispeten gölgede bırakmakta idi. Oysa burada felsefeyi tanımlarken özellikle bu ikinci konu üzerinde durduğunu görüyoruz. Bu durum ise onun felsefe hakkında yapacağı eleştirinin hangi noktalar üzerine yöneleceğini bize sezdirmektedir.

Görüldüğü gibi İbni Haldun bu tanımında filozoflara atfen iki noktanın altını çizmekte özen göstermektedir. Birinci olarak o, filozofların varlığın bütününe, yani ister duyularla idrâk edilen varlıklar, isterse duyuların ötesinde veya üstünde varlıklar olsun her şeyin, insanî bilgi yetileri ile, akıl ve düşünme aracılığıyla bilinebileceği, kavranılabileceği görüşünde olduklarını söylemektedir. Bu ana iddia, diğer önemli

80 Yukarıya s.57-59 ve 319'a bkz.

bir iddianın, yani vahyedilmiş bir dinin getirmiş olduğu öğretinin ana tezlerinin, inanç unsurlarının da filozofun inceleme alanına, yetki alanına girdiği iddiasının dayanağını oluşturmaktadır. Çünkü bu inanç unsurları ister duyusal alana, isterse duyusal-ötesi veya üstü alana ait olsunlar –ki onların özleri itibariyle duyusal-üstü bir alana ait oldukları bilinmektedir– varolanın bütünü içinde bir yerde olacaklardır. Buna ek olarak İbni Haldun filozofların bu inanç unsurlarının, ayrıca, nakille değil ancak akıl ile, düşünme yolu ile doğrulanabilecekleri, temellendirilebilecekleri görüşünde olduklarını belirtmeyi de unutmamaktadır. İşte İbni Haldun'un eleştirisi de esas olarak bu iki nokta üzerine, yani a) varlığın bütününe, bu arada duyusal-üstü varlıkların insanî bilgi araçları ile bilinmesinin mümkün olup olmadığı, b) vahyedilmiş bir dinin getirdiği öğretinin, inanç unsurlarının felsefî düşünce yolu ile "tahkik" ve "tashih" edilmelerinin mümkün olup olmadığı noktaları üzerine yönelecektir. Birinci nokta ile ilgili olarak İbni Haldun metafiziğin, özellikle onun duyusal-üstü, tinsel varlıkları kendisine konu olarak alan ilâhiyyât denen kısmının mümkün olup olmadığını araştıracaktır. İkinci nokta ile ilgili olarak da o filozoflar tarafından bu inanç unsurları üzerinde getirilmiş olan felsefî açıklama, temellendirme örneklerini inceleyerek felsefenin vahyin alanına el uzatmasının ne kadar meşru, ne kadar başarılı olduğunu soruşturacaktır. Bundan da onun felsefe ile vahiy arası ilişkileri nasıl gördüğü ortaya çıkacaktır.

İbni Haldun'un filozoflara atfen ileri sürdüğü bu iki iddianın içerdiği gerçeklik veya doğruluk payını tespit etmesi için yapması gereken şey, her şeyden önce onların neye dayanarak bunları ileri sürdüklerini araştırması olacaktır. Yani o her şeyden önce filozofların, bir şey hakkında doğru bilgiye erişmek için nasıl bir yöntem önerdiklerini, bu yöntemin özelliklerini ortaya koymak ihtiyacındadır. Bundan ötürü burada o, önce, mantığın incelenmesine ayırdığımız bölümde üzerinde geniş olarak durduğumuz filozofların bilgi teorilerinin bir sergilemesini ve tahlilini yapar. Daha sonra onların mantık biliminde bilimsel bilginin elde edilmesi ile ilgili olarak öne sürmüş olduklarını söylediği bu bilgi teorilerinin, yine daha önce üzerinde durduğumuz

şekilde cisimsel varlıkları kendisine konu olarak alan “doğa bilimi”nde uygulamasını ele alır ve birinci ve ikinci dereceden akılsallar ayırımına dayanarak bu birinciler üzerine yöneldiği takdirde doğa biliminin mümkün olduğunu, ikinciler üzerine yöneldiği takdirde ise ona sözünü ettiğimiz eleştirilerin yapılabileceğini belirtir. Nihayet bu bilgi teorisinin duyuşal-üstü, tinsel varlıkları kendisine konu olarak aldığı- nı söylediği ilâhiyyât alanında ne kadar geçerli olduğunu, daha doğrusu filozofların bilimsel-felsefi bilginin elde edilmesi ile ilgili olarak öne sürdükleri bu yöntemle duyuşal-üstü, tinsel varlıkların bilgisine erişilmesinin mümkün olup olmadığını soruşturur.

Acaba filozoflar, her şeyden önce evrende bu tip duyuşal-üstü, tinsel varlıkların olduğunu nereden bilmektedirler? İbni Haldun bununla ilgili çok kısa bir açıklama yapar ve Fârâbî-İbni Sinacı On Akıl teorisine temas eder: Ona göre filozoflar, gözlemleri ve duyuşal idrâkleri aracılığı ile (bî hukm al-şuhûd va al-hiss) önce evrende aşağı dereceden bir varlığın, yani cisimlerin (al cism al-sufî) varolduğunu görürler. Ama burada kalmazlar, hayvanlarda gözlemledikleri hareket ve duyuşal idrâklerin varlığından onların bir ruhu (al-nafs) olması gerektiğine geçerler. Ruhun kuvvetleri üzerine yaptıkları araştırmalar onlara, onun üzerinde ve ona hâkim bir varlığın, yani Akıl’ın mevcut olması gerektiğini gösterir. Onların idrâkleri burada durur ve buradan öreye artık tamamen bir akıl yürütme, kıyas aracılığı ile geçerler. İnsânî varlık üzerinde yapmış oldukları gözlemleri ve bu gözlemlerden çıkarmış oldukları sonuçları göksel varlığa taşırlar. Onun da insan gibi bir cismi, bir ruhu ve akli olmasının zorunlu olduğunu ileri sürerler. Göksel varlıkların sayısını on olarak belirlerler. Bunlardan birincisinin basit ve “evvel” olduğunu, diğer dokuz tanesinin özlerinin ise bir “çokluk” içerdiğini ve “sonradan geldikleri”ni söylerler.⁸¹

İbni Haldun’a göre filozofların bu duyuşal-üstü, tinsel varlıklarla ilgili görüşlerinin tümü çürüktür; bunlar hakkında sahip olduklarını ileri sürdükleri “burhânlar” gerçekte mevcut değildir. Çünkü bu

81 MB, 515; MR, III, 248-249; MU, III, 103.

varlıkların özleri kesinlikle bilinemezdir (machûla). Filozofların bir varlığın bilgisine erişmek için önerdikleri bilgi teorilerinin ilkeleri içinde kalınması, onlara sadık olunması durumunda, bu varlıkların herhangi bir şekilde bilgilerine erişilmesi mümkün olmayan varlıklar olduklarının kabul edilmesi gerekir. Çünkü bu varlıklar, tanımları gereği duysal-üstüdürler. O halde duyular aracılığı ile onların formlarının soyutlanması yolu ile akılsallarının teşkil edilmesi imkânsızdır. Haklarında birtakım akılsallar oluşturamadığımız ve bu akılsallardan hareketle daha başka akılsalları soyutlayamadığımız için onlarla ilgili olarak kıyaslar teşkil etmemiz de mümkün değildir. Dolayısı ile bu kıyaslardan hareket edilerek varılacak olan burhânlar da bunlarla ilgili olarak mevcut olamazlar. Bundan ötürü onların mahiyetlerinin, özlerinin ne olduğunu bilmemiz şöyle dursun, sahip olduğumuz normal insanî bilgi edinme araçları ile onların varolup olmadıklarını tasdik etmemiz bile mümkün değildir.⁸²

Şüphesiz ki bu durum bu tip varlıkların mevcut olmadıkları anlamına gelmez. Kolaylıkla tahmin edileceği üzere İbni Haldun'un duysal-üstünün varlığını ve onun çeşitli tezahürlerini inkâr etmesi söz konusu değildir. Bu varlık veya varlıklarla insanın hiçbir şekilde bir teması olmadığı, olamayacağı, insanın hiçbir şekilde bu varlıkların varolup olmadıklarını bilemeyeceğini ileri sürmesi de söz konusu değildir. İbni Haldun'da duysal-üstünün veya doğa-üstünün varlığı, en az duysal varlık ve doğa kadar şüphe götürmez bir olaydır. Başka deyişle İbni Haldun için etrafında gördüğü, duyu organları ile idrâk ettiği maddi, cisimsel varlıklardan meydana gelen dünyanın dışında ve üstünde bir başka, "ruhânî", "rabbânî", "gaybî" sıfatları ile ifade ettiği dünya veya dünyalar vardır. Bu dünyaların varlığına çeşitli cinsten olaylar tanıklık etmektedir. Bu olayların başlıcaları, İbni Haldun'a göre, peygamberlerin "vahiy"leri, "mucize"leri, velilerin mistik tecrübeleri ve "kerâmet"leri, kâhinlerin "kehânet"leri, büyücülerin "büyü"leri, hatta herkesin hayatında hiç olmazsa bir defa görmüş olduğu "doğru rüya"lar-

82 MB. 516; MR. III. 252; MU. III. 106.

dur.⁸³ Nitekim bu sözlerinin hemen arkasından bu tip varlıkların olduğuna “rüya”ların tanıklık ettiğini, herkesin sahip olduğu rüyaları aracılığı ile bu tip varlıkların varlığının farkına vardığını söylemektedir. Onun üzerinde durmak istediği, özellikle belirtmek istediği şey, filozoflar tarafından ileri sürülen ve kendisinin de büyük bir ölçüde benimseydiğini gördüğümüz bir varlığın bilimsel-felsefî bilgisinin elde edilmesi ile ilgili teorinin kendi içinde kalınması durumunda, bu varlıklar hakkında herhangi bir bilimsel-felsefî değer içeren sonuçlara varmamızın mümkün olmadığıdır. Nitekim ona göre “gerçek” filozoflar da böyle düşünmekte, maddesi olmayan bir şey hakkında “burhân”ın olamayacağını açıklıkla belirtmektedirler. Nitekim Platon tanrısal varlıklar hakkında elimizde hiçbir kesin bilgi olmadığını, onlarla ilgili olarak ancak birtakım “zan”lara sahip olduğumuzu söylemektedir. Eğer insan zihninin bunca çaba ve meşakkatten, bunca araştırmadan sonra varacağı şey bu zanlardan başka bir şey olmayacaksa –ki olmayacaktır– insanın bu varlıklar hakkında başlangıçta sahip olduğu “zan”larla yetinmesi, İbni Haldun’a göre, en akıllıca hareket olacaktır.⁸⁴

İbni Haldun’un filozofların, varlığın bütününe, bu arada duyuşsal-üstü, tinsel, rabbânî varlıkların, felsefî düşünce ve akılla, normal insanî bilme yetileri ile kavranılabileceği görüşlerine ve bu tinselleri konu olarak aldığını söylediği felsefî ilâhiyyâtın imkânına yönelttiği eleştiri esas olarak budur. Bundan sonra o filozofların ikinci ana iddialarına, yani vahyedilmiş dinlerin öğretilerinin filozofun inceleme alanına girdiği, bu öğretilerin tezlerinin, bundan dolayı, nakil yolu ile değil de ancak akıl yolu ile temellendirilebileceği iddialarına geçer. Yalnız o nasıl ki bu birinci iddiayı ele alırken filozofların ilâhiyyât alanında şu veya bu tezlerini teker teker soruşturma konusu yapmaktan kaçınıp, sadece mantığı, onların bilimsel-felsefî bilginin elde edilmesi ile ilgili olarak önerdikleri yöntemi inceleyip, bu yöntemle ilâhiyyât alanında herhangi bir

83 MR. I. 184-226; II. 419-426, III. 69-76, 103-107, 156-171; MU. 216-276 (Bu ikinci pasaj yok), (Bu üçüncü pasaj da yok), II. 560-566, III. 1-20; MB. 91-112 (Bu ikinci pasaj yok), (Bu üçüncü pasaj da yok), 475-478, 496-504.

84 MB. 517, MR. III. 252-253; MU. III. 107.

bilgi değeri içeren sonuca varmalarının imkânsız olduğunu göstermekle yetinmekreysen, aynı şekilde bu ikinci iddiayı ele alırken de bu iddia ile ilgili olarak filozofların Vahy'i felsefî olarak anlama ve temellendirme çabalarının bütün örneklerine temas etmemektedir. Onların sadece Peygamber'in öbür dünyada insanları beklediğini söylediği mutluluk ve azap hakkında verdikleri felsefî açıklamanın değerini tartışmakla yetinmektedir. Bu tartışması da bizi pratik felsefenin bir kolunun, yani felsefî bir ahlâkın mümkün olup olmadığı sorununa götürmektedir.

Ancak burada önemli bir noktaya işaret etmemiz gerekmektedir. İbni Haldun'un kendisi bizim burada yaptığımız bu belirlemeyi yapmamaktadır, yani şimdi tartışacağı sorunun filozoflarca pratik felsefe içinde ele alınması gereken ve onun içinde ele alınan bir sorun olduğu hakkında herhangi bir ifadede bulunmamaktadır. Zaten o daha önce de işaret ettiğimiz üzere felsefî bilimler hakkında yaptığı sınıflamada pratik bilimler veya pratik felsefeyi zikretmemektedir. O, sadece bu mutluluk sorununun filozofların ilâhiyyât alanında ileri sürdükleri bazı teorik iddialarının bir uzantısı olarak ortaya çıktığının farkındadır ve bunu belirtmekle yetinmektedir. Ama biz burada Fârâbî-İbni Sina tarafından ortaya atıldığı şekilde bu mutluluk sorunu aracılığı ile "felsefî ahlâk" alanına geçtiğimizi biliyoruz. Çünkü burada söz konusu olan artık teorik bir felsefe disiplini olan ilâhiyyâtta olduğu gibi şeylerin hakikatini bilme sorunu değildir; bu alanda yapılan araştırmalar sonucunda elde edildiği düşünülen bilgilere uygun olarak insan davranışlarını, fiillerini düzenlemek; insanı, iyi ve erdemli fiillere yöneltmek, bunların sonucunda da onu bütün bunların amacı olan "mutluluğa" erdirmek sorunu yani "felsefî ahlâk" sorunudur. O halde İbni Haldun'un filozofların bu "mutluluk" teorilerini eleştirisi, doğrudan doğruya onların "felsefî ahlâk"larını eleştirmesi anlamına gelecektir.

Felsefî Ahlâk

İbni Haldun'a göre filozoflar nasıl ki teorik alanda insanın kendi aklı ve imkânları ile her türlü varlığın hakikatinin bilgisine erişebileceğini, bu arada duyusal-üstü, tinsel varlıkların mahiyet ve özlerini, hakikat-

lerini kavrayabileceğini iddia ediyorlarsa, aynı şekilde pratik alanda da “herhangi bir vahiy indirilmemiş olsaydı dahi, insanın yine kendi aklı ve imkânları ile iyiyi kötüden, erdemi erdemsizlikten ayırdedebilecek bir yetenekte” olduğunu ileri sürmektedirler: “Onlar (filozoflar), erdemi erdemsizlikten (al-razilâ) ayırdettirmek üzere herhangi bir şeriat indirilmemiş olsaydı dahi, doğuştan olan aklı, düşünme yeteneği, iyi fiillere (al-mamdûh) doğru doğal yönelimi, kötü fiillerden (al-mazmûm) kaçınma yönünde doğal eğilimi dolayısı ile insanın fiillerinde erdemi erdemsizlikten ayırdetmesinin ve erdemliliği kazanmasının mümkün olduğunu ileri sürmektedirler.”⁸⁵

Zaten İbni Haldun’a göre filozoflar, bu iyi ve kötü, erdemli ve erdemsiz fiiller sorununu temelde bir bilgi sorunu olarak görmektedirler. Bu bilgi, filozoflara göre, varlığın olduğu gibi algısı veya varolan bütün şeylerin bilgisidir. Onlar, bu bilginin kaynağının göksel Akıllar’ın sonuncusu olan Faal Akıl ile bu dünyada birleşmek (al-ittisâl) olduğunu söylemektedirler. Bu birleşmenin kendisini ise bilimsel, entelektüel bir yolla elde edilen bir birleşme olarak görmektedirler. Yani onlara göre insan felsefi düşünme, akıl yürütmeler, burhânlar, bilimsel-felsefi idrâkler aracılığı ile bu Faal Akıl ile birleşebilir. Onunla birleştiğinde ise ondan varolan her şeyin hakikatlerinin bilgisini alabilir. Bu birleşme ve varolan şeylerin hakikatlerinin bilgisine erişme sonunda da insan doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden, erdemi erdemsizlikten ayırdetmenin imkânına kavuşur. Bu bilgiye uygun olarak ruhun iyileştirilmesi ve erdemli kılınması sonucunda ise mutluluğa erişir. Filozoflara göre Peygamber’in öbür dünyada insanı bekleyen mutluluktan kastettiği işte budur. Yine Peygamber’in öbür dünyada kötüler, günahkârları beklediğini söylediği azap ve cezanın anlamı ise bu bilginin yokluğundan başka bir şey değildir.⁸⁶

İbni Haldun, filozoflara atfen sergilediği bu teoremin hemen her parçasına karşı çıkmaktadır. Beklenebileceği üzere o, her şeyden önce filozofların ileri sürdükleri şekilde “mutlak” bir bilginin, varlığın oldu-

85 MB. 515; MR. III. 249; MU. III. 104.

86 MB. 515, 518; MR. II. 248-249, 254-255; MU. III. 103-104, 108-109.

ğu gibi ('ala mâ huva 'alayhî) bilgisinin veya varlığın bütünüünün bilgisinin imkânına inanmamaktadır. O, ne varlığın olduğu gibi idrâkinin mümkün olduğunu ne de varlığın bütünüünün insanın idrâki içinde olduğunu kabul etmektedir. Ona göre "varlık dünyası, insan için fazla geniştir."⁸⁷ İnsan zihni varolan şeylerin en son nedenlerini kavramaktan âciz olduğu gibi onların bütünüünü idrâk etmekten de âcizdir. "Mutlak bilgi, insan için mevcut değildir."⁸⁸ Filozoflar varlığın bütünüünün insanî idrâkler içinde olduğunu söylemekte ve onun neden ibaret olduğunu açıklayabileceklerini zannetmektedirler. Nitekim onlara göre varlık, duyusal ve tinsel varlıklardan ibarettir. Onlar bu tinsel varlıkların sayısını, aralarındaki ilişkileri, onların Tanrı'dan ve birbirlerinden nasıl çıktıklarını, ruhu ölümden sonra bekleyen kaderin ne olduğunu, gelecek dünyada insanı bekleyen akıbetin hallerini vb. bildiklerini ileri sürmektedirler. Oysa bütün bunlar da doğru değildir. Filozofların yaptığı gibi Tanrı'nın yaratımını duyusal varlıklar ve tinsellerle sınırlamak doğru değildir. Evrende belki duyusallardan ve Akıllar'dan öte başka şeyler de vardır. Tanrı'nın yaratımını filozofların yaptığı gibi İlk Akıl ve ondan çıkanlarla sınırlamanın dayanağı nedir?⁸⁹ Sonra bu Akıllar'ın, tinsellerin insanın normal, doğal, bilimsel bilme yetisi içinde olduğunu ileri sürmek de doğru değildir. Duyular-üstü dünya, bu arada tanrısallık bütün tezahürleri ile normal, doğal bilimsel-felsefî insan bilgisinin üstündedir. İnsanın kendi aklı, düşüncesi, imkânları ile "Tanrı'nın birliği, öteki dünya, peygamberliğin hakikati, tanrısız sıfatların mahiyeti" gibi konular üzerinde bilgi sahibi olması mümkün değildir. Öte yandan bu durum insan aklının ve onun idrâklerinin geçersiz, değersiz olduğu anlamına gelmez! "Tersine, akıl doğru tartan bir terazidir. Onun hükümleri kesindir ve doğrudur. Bununla birlikte onunla onun alanına girmeyen Tanrı'nın birliği, öteki dünya, peygamberliğin hakikati, tanrısız sıfatların mahiyeti gibi şeylerin tartışılması gerekir. Bu, insanın imkânsız bir şeyi ele geçirmeye çalışması demektir. Böyle bir şeyi yapmaya kalkan,

⁸⁷ MB. 460; MR. III. 38; MU. II. 520.

⁸⁸ MR. III. 37-38; MB. ve MU'da yok.

⁸⁹ MB. 460, 516; MR. III. 37, 250-251; MU. II. 519-520, III. 105.

altının tartıldığını gördüğü bir terazi ile dağları tartmak isteyen bir adam benzer. Bu ikincinin imkânsız olması, terazinin tartı ile ilgili hükümlerinin doğru olmaması demek değildir. Aklın, daha ötesine geçemeyeceği bir sınırının varolması demektir. Böylece akıl, Tanrı'yı ve O'nun sıfatlarını kavrayamaz.⁹⁰

Sonra İbni Haldun filozofların sözü edilen mutluluğun felsefi burhanlar oluşturmak yolu ile yani entelektüel bir yolla elde edilebileceği görüşlerini de kabul etmemektedir. Ona göre insan biri cisimsel, diğeri tinsel iki kısımdan meydana gelmektedir. Bu parçalardan her birinin kendisine mahsus idrâklerinden ve bunların doğuracağı "neş'e" (al-ibtihâc) ve zevklerden bahsedilebilir. Söz gelimi bir çocuğun gördüğü ışıktan, duyduğu sestten aldığı zevk, duyu organlarının kullanılmasından doğan birinci kısma ait zevkler olacaktır. Bunun yanında ruhun herhangi bir aracı olmaksızın doğrudan doğruya kendi özü ile sahip olduğu birtakım idrâklerinin varlığından ve bunların vereceği zevklerden de söz edilebilir. Ruhun bu tip idrâklerinin vereceği zevkin, duyu organları ve beyin aracılığı ile sahip olduğu idrâklerinin vereceği zevkten çok daha yoğun ve şiddetli olduğu da kabul edilebilir. Ama bu ikinci tip zevk, neş'e ve mutluluk duygusu, filozofların ileri sürdüklerinin tersine mantıkî deliller getirme veya akıl yürütme yolu ile değil, araya herhangi bir aracı koymaksızın ruhun doğrudan doğruya kendi özü ile sahip olduğu idrâkleri sonucunda ortaya çıkmaktadır. Yani burada filozofların bilgi teorilerinde ileri sürdükleri gibi duyu organlarının, bedeninin, beyninin, aklın kullanılması şöyle dursun, tersine onların öldürülmesi söz konusudur (İbni Haldun bu tip idrâklere örnek olarak Sûfilerin mistik idrâk ve bilgilerini vermektedir). Oysa filozofların sözünü ettikleri bilgide ruhun bedenle olan ilişkilerinden, bedeninin aracılığından kaçınılamaz. Çünkü burhânlar ve deliller hayal gücü, hafıza ve düşünce gibi zihin kuvvetlerine veya işlemlerine dayanır. Sûfilerin sözü edilen idrâkleri ise duyu perdesinin kaldırılmasından (kaşf hicâb al-hiss) doğar.⁹¹

⁹⁰ MB. 460; MR. III. 38; MU. II. 520-521.

⁹¹ MB. 517; MR. III. 253-254; MU. III. 107-108.

Sonra filozofların bu Faal Akıl'la birleşme görüşleri ile ruhun ikinci tip idrâkine, yani herhangi bir aracı kullanmaksızın doğrudan doğruya kendi özü ile onunla birleşmesini ve bu birleşme sonunda bu tip idrâklere sahip olmasını kastettiklerini farzedelim: Bu durumda da hi ruhun bu tip idrâklere sahip olması sonunda erişildiği kabul edilen büyük zevkin, Peygamber'in sözünü ettiği mutluluğun aynı olduğunu bize kim temin etmektedir? Filozofların gösterdikleri şey, duysal idrâk ötesinde, ruhun doğrudan doğruya kendi özü gereği sahip olduğu birtakım idrâkleri olduğu ve bunların da ona yani ruha büyük bir zevk verdiğidir. Ama bu zevkin Peygamber'in öteki dünyada vadetmiş olduğu mutluluğun aynı olduğunu nerede biliyoruz? Olsa olsa bunun, bu öteki dünyadaki mutluluğu sağlayan zevklerden biri olduğunu söyleyebiliriz.⁹²

Sonuç olarak filozoflar sözü edilen mutluluğun varlıkların bütününe oldukları gibi idrâk edilmesinden ibaret olduğunu söylemektedirler. Böyle bir bilgi mümkün olmadığı içindir ki onların bu mutluluk konusundaki görüşleri de yanlıştır.

İbni Haldun'un *Mukaddime*'de "felsefenin reddi ve onunla meşgul olanların bozuklukları" adlı bölümde, felsefeye ve filozoflara karşı yaptığı eleştirinin özü budur. Bu eleştiri, esas olarak, kendisinin de açıkça belirttiği gibi filozofların tinsel varlıkları konu olarak aldığını söyledikleri disiplinlerine, yani felsefi ilâhiyyâta yöneltilmiştir. İkinci olarak da burada İbni Haldun filozofların mutluluk teorilerini tartışmaktadır. Birinci nokta ile ilgili olarak o felsefi ilâhiyyâtın imkânını reddetmektedir. İkinci nokta ile ilgili olarak da filozofların bu felsefi ilâhiyyâtın bir uzantısı olarak ortaya koydukları felsefi ahlâklarını eleştirmektedir. İbni Haldun insanın normal bilgi yolları aracılığı ile ne duysal-üstü, tinsel, tanrısal şeylerin bilgisine erişmesinin mümkün olduğunu düşünmektedir ne de herhangi bir şeriat indirilmemiş olsaydı insanın iyiyi kötünden, erdemi erdemsizlikten ayırdetmek üzere bir bilgisinin olacağı, böylece erdemli olacağı, bu erdemlilik sonucunda da

Peygamber'in vadettiği mutluluğa erişeceğini düşünmektedir. Ona göre felsefî ilâhiyyât ne kadar çürükse, onun bir uzantısı olan felsefî ah-lâk da o kadar temelsizdir. Filozofların varlığın bütününe, bu arada tanrısal varlıkların insanın felsefî-bilimsel bilgi alanı içinde olduğu görüşleri ne kadar kusurlu ise bu görüşlerinin bir sonucu olan vahyin tezlerinin felsefî düşünce ile kavranılabileceği, akli açıklama ve temellendirmelerinin yapılabileceği tezleri de o kadar geçersizdir. Onların İslâm vahyinin temel bir tezi olan öbür dünyadaki mutluluk ve azabın neden olduğu konusundaki açıklama çabalarının yetersizliği, başarısızlığı bunu göstermektedir.

Ancak İbni Haldun'un felsefe ve filozoflar hakkındaki eleştirisi bunlarla bitmemektedir. Felsefe ve filozoflar hakkındaki eleştirisini filozofların "medenî siyaset" diye adlandırdıklarını söylediği diğer bir disiplinlerinin, yani felsefî siyasetin eleştirisi ile tamamlamaktadır. Bu felsefî siyaset eleştirisi, aynı zamanda, İbni Haldun tarafından filozofların diğer bir önemli tezlerinin, peygamberliğin akılla açıklaması yapılabilir, felsefî olarak temellendirilebilir bir olay olduğu tezlerinin eleştirisi anlamına gelecektir. Bu ise yeniden vahyedilmiş bir dinin ana unsurlarının, ilkelerinin, tezlerinin, felsefî-bilimsel olarak açıklamaları yapılabilir bir nitelikte olmadıkları ana tezinin bir doğrulaması olacaktır.

Felsefî Siyaset

İbni Haldun "medenî siyaset" dediği şeyi *Mukaddime*'de birkaç yerde işaret eder ve ondan neyi kastettiğini, onu niçin eleştirdiğini anlamamızı mümkün kılacak bazı açıklamalar verir. Bunlardan birincisi onun üçüncü bölümde üzerinde geniş olarak durduğumuz "akli siyaset"i ele aldığı yerdir. Burada önce herhangi bir insanî toplumsal hayatın mümkün olması için toplumda egemen bir kanun koyucuya duyulan zorunlu ihtiyaç üzerinde durur. Bu kanun koyucu egemen gücün koyduğu kanunlar eğer tanrısal bir şeriata dayanıyorlarsa ortada dinî bir siyaset rejimi, akla dayanıyorlarsa akli bir siyaset rejimi söz konusudur. İbni Haldun bu iki siyaset rejimi arasındaki alan ve amaç farklılıklarına

işaret ettikten sonra sözlerine hemen şunu ekler: “Bizim burada sözünü ettiğimiz, ‘medenî siyaset’ adı ile bilinen şey değildir. Filozoflar bu deyimle, bir toplumda, son çözümde, başta egemen bir yönetici olmaksızın yaşanmak isteniyorsa, bu toplumun üyelerinden her birinin sahip olması gereken karakter ve ruh özelliklerini anlarlar ve içinde bu şartların gerçekleştiği bir topluma ‘ideal toplum’ (al-madina al-fazıla) adını verirler. Böyle bir toplumda kendilerine riayet edilen kuralları, kanunları ‘medenî siyaset’ diye adlandırırlar. Onlar bununla herhangi bir toplumun üyelerinin, toplumun menfaati için (al-masâlih al-amma) konulmuş ve kendilerinin uymaya zorlandıkları kanunları (konu olarak alan) bir siyaseti kastetmezler. Çünkü bu siyaset, ondan başka bir şeydir. Bu ideal toplum, filozoflara göre gerçekleşmesi çok az muhtemel bir toplumdur. Onlar bu toplumdan sadece bir faraziye olarak söz ederler.”⁹³

İbni Haldun, *Mukaddime*'de başka yerlerde örneklerine sık rastladığımız genel tavrına uygun olarak burada bu görüşü ileri süren filozoflarla kimleri kastettiğini belirtmemektedir. Bu medenî siyasetle sözünü ettiği aklî ve dinî siyasetler arasındaki farkların neler olduğu hakkında da bundan fazla bir açıklamada bulunmamaktadır. Ancak onun burada kullandığı “ideal toplum” (al-madina al-fazıla) ve “medenî siyaset” deyimleri, açık olarak, onun Fârâbî-İbni Sinacı siyaset geleneğini ve bu geleneğin tezlerini kastettiğini göstermektedir. Bununla birlikte burada ortaya koyduğu şekilde onun bu felsefî siyaset geleneğinin tezlerini pek doğru bir tarzda yansıttığı da söylenemez. Çünkü bildiğimiz kadarı ile ne Fârâbî ne de İbni Sina siyaset teorilerinde, İbni Haldun'un burada ileri sürdüğü gibi son çözümde bir yöneticiye ihtiyaç göstermeyecek bir toplumun peşinde koşmamakta, daha doğrusu böyle bir toplumun imkânına inanmamaktadırlar. Onlar, tersine böyle bir ideal toplumun gerçekleştirilebilmesi için insanî fiillerin amacı olan iyilik ve mutluluğun ne olduğunu bilen ve bu bilgiye uygun olarak kanunlar koyması gereken bir kişinin, filozof veya peygamberin

varlığını zorunlu görmektedirler. Çünkü onlar, yine daha önce geniş olarak üzerinde durduğumuz üzere, alelade insanla filozof-seçkinler arasında bir ayrım yapmakta ve bu ikinciler olmaksızın birincilerin kendi başlarına, ne şeylerin hakikatlerinin ne de gerçek iyilik ve erdemliliğin, mutluluğun bilgisine erişemeyeceklerini düşünmektedirler. Kısaca onlar böyle bir toplumda filozof veya peygamber, egemen bir yöneticinin varlığını zorunlu görmektedirler.⁹⁴

Öte yandan yine yukarıda işaret ettiğimiz gibi İbni Haldun burada “medenî siyaset” hakkında sadece bu sözleri söylemekle yetinmekte ve onun herhangi bir şekilde tartışmasına girmemektedir. Sanki özelliklerini bu şekilde açıkladığı “medenî siyaset” üzerinde daha fazla durmayı gereksiz addetmektedir. Bunun nedeni ne olabilir? Belki bu konuda bize yine bu medenî siyaset hakkındaki sözlerinin kendisi bir ışık tutabilir: Görüldüğü üzere İbni Haldun filozofların kendilerinin böyle bir toplumun gerçekleşmesini çok uzak bir ihtimal olarak gördüklerini söylemektedir. Filozoflar böyle bir toplumdan sadece bir “faraziye” olarak bahsetmektedirler. Oysa İbni Haldun burada tarihte bilfiil gerçekleşmiş siyaset rejimlerini ve bunlara dayanan toplum düzenlerini incelemektedir. Çünkü gerek akli siyasetin iki tipi, gerekse dinî siyaset rejimi tarihte bilfiil mevcut olmuşlardır. Buradan hareketle İbni Haldun’un gerek filozofların kendileri ondan bir faraziye olarak bahsettiklerinden, gerekse kendisi tarihte öyle bir rejime rastlamadığından bu ideal toplum düzenini ve bunu inceleyen medenî siyaseti inceleme konusu yapmayı gereksiz gördüğünü söyleyebiliriz.

Bu noktanın tespiti bizi ikinci bir soruya götürmektedir: Acaba filozofların sözünü ettikleri böyle bir ideal toplumun, böyle bir siyaset rejiminin gerçekleşmesinin zorluğu nereden ileri gelmektedir? İbni Haldun’un bu toplum ve rejim hakkındaki sözleri bu konuda da bize belli bir ışık tutmaktadır: Filozoflar, İbni Haldun’un söylediğine göre, böyle bir toplumdan üyelerinin her birinin kendi üzerine düşen erdem-

⁹⁴ Yukarıda İ‘ârâbî, İbni Sina alt-bölümlerine bkz.

leri gerçekleştirmesinden örürü, son çözümde, herhangi bir egemen yöneticiye ihtiyacın ortadan kalkacağı bir toplumu anlamaktadırlar. İşte özel olarak bu İbni Haldun'un, *umrân* biliminin ilkeleri ve ortaya koymuş olduğu sonuçları göz önüne aldığımızda kesinlikle anlayamayacağı bir şeydir. Çünkü daha önceleri üzerinde durduğumuz üzere, İbni Haldun, herhangi bir toplumsal örgütlenmenin mevcut olması için herhangi bir cinsten bir egemenlik olayının ortaya çıkmasını zorunlu bir şart olarak görmektedir. İbni Haldun için egemen bir yönetici olmaksızın herhangi bir toplumsal örgütlenmenin mevcut olması imkânsızdır. "İnsan için *umrân*, *umrân* için mülk zorunludur." Oysa bu ideal toplumdan söz eden filozoflar, İbni Haldun'un burada ortaya koyduğuna göre, kimsenin diğerine egemen olamayacağı, herkesin kendi ruhunu güzelleştirmesi, erdemli kılması sonucunda içinde egemen bir yöneticiye ihtiyacın ortadan kalkacağı bir toplum düzeninden söz etmektedirler. İbni Haldun'un bu ideal toplum araştırmaları ve medenî siyaset düzeninde durmayı gereksiz görmesinin, birinciye paralel olarak diğer bir nedeni bu olabilir.

İbni Haldun bu medenî siyasetten ikinci bir yerde *umrân* bilimi ile karıştırılmaları mümkün olan bilimlere ele alırken ve onların *umrân* bilimi ile karşılaştırmalarını yaparken söz etmektedir. Birinci bölümde işaret ettiğimiz üzere bu vesile ile medenî siyasetten bahsederken onu şöyle tanımlamaktadır: "Bu ikinci (medenî siyaset) halkın çoğunluğunun insan türünün korunması ve devam ettirilmesi için gerekli bir yolda sevk edilmesi amacıyla ahlâk ve hikmet gerekliliklerine uygun olarak ev ve şehrin ne şekilde idare edilmesi (tadbîr al-manzîl va al-madîna) lazım geldiğini" konu alan bir bilimdir.⁹⁵

Buradaki tanımından İbni Haldun'un medenî siyasetten neyi anladığı ve onu niçin üzerinde durulması gereksiz bir çaba, bir sahte-bilim olarak gördüğü biraz daha açığa çıkmaktadır. Gerçi o burada da bu medenî siyasete neden karşı olduğunu, onu niçin eleştirdiğini açıkça belirtmek yoluna gitmemektedir. Sadece böyle bir bilimin, kendi yarattığı

95 Yukarıya s.68'e bkz.

umrân biliminden farklı olduğunu söylemekle yetinmektedir. Ama kendi yaratmak istediği *umrân* bilimini hangi ilkeler üzerinde, ne tip bir disiplin olarak ortaya koyduğunu gözönüne alır ve bu nitelikleri ile onu bu medenî siyasetle karşılaştırsak, burada da İbni Haldun'un düşüncesini açığa çıkarıcı bazı önemli ipuçları bulabiliriz. Şimdi İbni Haldun'un kendisi *umrân* biliminin konusunun *umrân* olduğunu, amacının *umrânda* ortaya çıkan olayların bilgisini vermek olduğunu söylemektedir. *Umrân* biliminin kesinlikle teorik bir bilim olduğunu belirtmekte ve onun tek meyvesinin tarihsel haberleri tahkikte gerekli ilkelere, ölçütleri vermesinde bulunduğu üzerinde ısrar etmektedir. Oysa bu medenî siyasete baktığımızda, İbni Haldun'un tanımladığı şekilde onun gerçek bir teorik bilim olmaktan ziyade insana ve topluma kurallar koymak isteyen pratik bir sanat olduğunu görüyoruz. Çünkü İbni Haldun'un kendi sözlerine göre bu medenî siyaset toplumun ne şekilde olduğunu incelemek yerine onun ahlâk ve hikmetin gerekliliklerine uygun olarak ne şekilde olması gerektiği, ne şekilde idare edilmesi gerektiği peşinde koşmaktadır. Yani olanı değil olması lazım geleni incelemektedir. Bu bakımdan o, *umrân* biliminden tamamen farklıdır.

İbni Haldun'un burada, bu medenî siyaset tanımında ayrıca önemli bir noktaya işaret vardır: Bu, bu medenî siyasetin ahlâk ve hikmetle ne kadar derinden ilişkili olduğu noktasıdır. Bu ilişkiden nasıl bir ilişkiyi anladığını ise filozofların medenî siyaset içinde zikrettiklerini söylediği bir tezlerinin, peygamberliğin toplum düzeni için zorunluluğun akılla ispat edilebileceği tezlerinin eleştirisi daha açık bir biçimde ortaya koymaktadır.

İbni Haldun'un bu eleştirisine ikinci bölümün başlarında kısaca temas etmiştik. Şimdi bu eleştirisi ve onun anlamı üzerinde daha ayrıntılı bir şekilde durmamız gerekmektedir. İbni Haldun daha önce işaret ettiğimiz gibi sözü edilen pasajda *umrân* biliminin konusu olan insanî toplumsal hayatın neden dolayı zorunlu olarak varolduğunu, varolması gerektiğini, insanın doğası ve insanî varlığın şartları üzerine dayanan bazı gözlemlerinden hareket ederek göstermeye çalışmaktadır. Bu gözlemleri ona, tek insanın, hemcinslerinin yardımı olmaksızın

hayatını sürdürebilmesi için gerekli besin maddelerini üretmesinin ve yırtıcı hayvanlara karşı korunmasının imkânsız olduğunu göstermektedir. Yani insanî varlığın şartları onu toplumsallaşmaya itmektedir. Ancak öte yandan insan doğasında hayvanî, kötü bir yan vardır. Bu yanı ile insan eline imkân geçtiğinde başkalarına zarar vermek, haksızlık etme eğilimindedir. İnsanlar birarada yaşamak üzere ilk toplumsal örgütlenmeleri kurduklarında, onların dış tehlikelere karşı korunması mümkün olmaktadır; ama bu sefer onları birbirlerinden korumak, birbirlerine zarar vermelerini önlemek üzere güce sahip olması gereken birine ihtiyaç duyulmaktadır. Bundan da toplumsal hayat için egemenliğin ve mülkün zorunluluğu çıkmaktadır.

İbni Haldun bu akıl yürütmeleri ile gerek toplumun, gerekse egemenliğin varlığını insan doğası ve şartlarından kalkan bazı gözlemlerle ispat ettiği kanaatindedir. Başka deyişle toplumsallık ve egemenlik olayı ile ilgili olarak burada “doğal” ve “zorunlu” öncüllerden kalktığını düşünmektedir. Ancak yine bildiğimiz gibi İbni Haldun’a göre filozoflar tam burada işe karışmakta ve siyasetle ilgili olarak geliştirmiş oldukları teorilerinde bu akıl yürütmeye bir eklemede bulunmaktadırlar. Şöyle ki: Onlar, toplumsal hayatın varolması için kanun koyucu egemen bir gücün varolması gerektiği noktasına kadar bu akıl yürütmeyi takip etmekle, fakat bu noktada daha ileri giderek peygamberlerin böyle kanun koyucu egemen güçler, kişiler; onların getirdikleri şeriatlarının da bu kanunlar olduğunu söylemektedirler. Bu durumda onlar bu akıl yürütmeyi buraya kadar olan kısmında olduğu gibi peygamberliğin zorunluluğunu da “burhânî” bir şekilde ispat ettiklerini düşünmektedirler.

Oysa İbni Haldun’a göre filozofların bu akıl yürütmeyi devam ettirirken yaptıkları bu eklemede bir atlama vardır. Ne tarihsel olayların gözlenmesi, ne de akıl, toplumsal hayatın varolması için gerekli bu egemen güç ve kanunların peygamberler ve şeriatları olması gerektiğini bize söylememektedir. Tarih bize geçmişte herhangi bir peygamberlik olayı üzerinde durmayan birçok toplumun varolduğunu göstermektedir. Akıl ise insan doğası ve şartları üzerine yönelen gözlemlerin ve verilerin uygun yorumlanması ve üzerlerinde düşünülmesi duru-

munda, ancak ve ancak toplumsal hayatın varolması için elinde bir gücü, otoritesi olacak bir “vâzî” hâkim”in mevcut olması gerektiğini söylemektedir. Ama bu “vâzî” hâkim”in aynı zamanda bir peygamber olması gerektiği hakkında herhangi bir şey söylememektedir. Kısaca bu sözü edilen “doğal”, “zorunlu” öncüllerde bu konuda hiçbir işaret mevcut değildir.⁹⁶

Acaba İbni Haldun’un burada sözünü ettiği filozoflar kimlerdir ve bu filozoflar nasıl olup da Mahdî’nin de haklı olarak işaret ettiği üzere İbni Haldun’un gayet kolay bir şekilde çürük tarafını gösterdiği bu akıl yürütmeyi ve atlamayı yapmışlardır?⁹⁷ Bu sorunun cevabının araştırılması a) İbni Haldun’la ondan önceki Fârâbî-İbni Sinacı felsefi siyaset geleneğinin hangi noktalarda birbirlerinden ayrıldığının gösterilmesi, b) İbni Haldun’un siyasî-toplumsal soruna yaklaşım tarzındaki orijinalliğin ortaya konması için çok önemlidir.

İbni Haldun bu filozoflarla kimleri kastettiğini belirtmemektedir. Ama biz burada açıkça İslâm’daki Fârâbî-İbni Sinacı siyaset geleneğinin, özellikle İbni Sina’nın kastedildiğini görüyoruz. Çünkü bu görüş Üçüncü Bölüm’de üzerinde durduğumuz üzere İbni Sina tarafından *Necat*’ın son kısmında peygamberliğin insanî toplum için zorunluluğu gösterilmeye çalışılırken ortaya sürülmektedir.⁹⁸ Öte yandan İbni Sina’nın kendisinin de bu görüşünün ilkelerini İslâm’da bu medenî siyaset geleneğinin başlangıcında bulunan Fârâbî’den aldığını biliyoruz.

Fârâbî’ye ayırdığımız kısımda, onun peygamberlik teorisini sergilerken bu soruna özellikle toplumsal-siyasî kaygı ve ilgileri açısından eğilmekte olduğuna işaret etmiştik. Fârâbî’ye göre siyaset biliminin konusu toplumsal-siyasî düzendir, amacı ise “insanların kendileri ile mükemmelliğe erişecekleri veya yardımcıları ile onu elde edecekleri şeylerin araştırılmasıdır.” Bu şeyler ise iyilikler, erdemler ve iyi eylemlerdir.

96 MB. 43; MB. I. 92-93; MU. I. 104-105.

97 M. Mahdî, *Die Kritik der Islamischen Politischen Philosophie bei Ibn Khaldûn*, Wissenschaftliche Politik, Eine Einführung, Grundfragen ihrer Tradition und Theorie, Freiburg (Breisgau), 1962, s.128.

98 Yukarıda bkz. İbni Sina alt-bölümü.

O halde Fârâbî için siyasetin konusu, ahlâkın da konusu olan İyi'dir. Bu İyi'nin, erdemliliğin elde edilmesi sonucunda insanın erişeceği şey insanî mükemmellik, bununla varılacak şey de "mutluluk"tur. O halde siyaset biliminin konusu insanların fiillerinin ve irâdî davranışlarının kendisine yönelmiş olduğu bu mükemmellik ve mutluluğun ne olduğunu araştırmak, bu mükemmellik ve mutluluğa eriştirecek yolları göstermek, bunlara aykırı olan şeylerden insanın kaçınmasını sağlayacak önerilerde bulunmaktır.

Yine daha önce Fârâbî'ye ayırdığımız kısımda işaret ettiğimiz gibi, ona göre insanların çoğu insanî mükemmellik ve mutluluğun neden ibaret olduğu konusunda doğru bir bilgiye sahip değildir. Böyle oldukları için de kendilerine mutluluk vereceğini zannettikleri ama gerçekte öyle olmayan birtakım sahte, yanlış değerlerin, mesela paranın, şeref ve şöhretin, kudretin, beden zevklerinin peşinde koşmaktadırlar; bu peşinden koştukları "sahte iyi"ler üzerine dayanan birtakım eksik, kusurlu, kötü, erdemsiz toplum düzenleri kurmaktadırlar. Buna karşılık kurulması gereken, kurulduğu takdirde insanların fiillerinin ve irâdî davranışlarının amacı olan insanî mükemmellik ve mutluluğu sağlayacak olan "ideal bir toplum" düzeni mevcuttur.

Böyle bir ideal toplumun kurulması için her şeyden önce bu sözü edilen insanî mükemmellik ve mutluluğun neden ibaret olduğunu bilecek, bize bildirecek ve bizi bu bilgi etrafından yönetecek, toplumu onun üzerinde inşa edecek birine ihtiyaç vardır. Bu kişi kimdir? Fârâbî'ye göre filozoflar ve peygamberlerdir. Bunların her biri ayrı yollardan Faal Akıl ile temasa geçerek ondan varlıkla ilgili her türlü teorik hakikati, insanın varlıktaki yerini, anlamını, onu bekleyen kaderi öğrenme imkânına sahip kişilerdir. Bütün bunların bilgisi ise insanî mükemmelliğin ve mutluluğun neden ibaret olduğunun bilgisini sağlayacaktır. Böylece bu kişiler bu ideal toplum için kurulması gereken kural ve kanunları bilecekler ve onlar etrafında toplumu yöneteceklerdir.⁹⁹

99 Yukarıda bkz. Fârâbî alt-bölümü.

İbni Sina'nın peygamberlik teorisi de Fârâbî'nin bu görüşleri etrafında dönmektedir. İbni Sina insanî varlığın sürdürülmesi veya insan türünün devamı için toplumsal hayatın zorunlu olduğu noktasından hareket etmektedir. Toplumsal hayatın mümkün olması için de insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyecek ve onların düzgün, âdil bir şekilde yürümesini sağlayacak âdil bir kanuna ve âdil bir yönetime ihtiyaç vardır. İbni Sina bu âdil kanunu ve yönetimi şeriata, bu kanun koyucu ve âdil yöneticiyi de peygambere özdeş kılmaktadır. Böylece o, insan için toplumun, toplum için kanunluluk ve adaletin, bunlar için de peygamberliğin varlığını zorunlu görmektedir. İbni Haldun'un deyişi ile toplum için peygamberliğin varlığının zorunluluğunu ispat ettiğini düşünmektedir.¹⁰⁰

Şimdi burada doğal olarak akla şu soru gelebilir: Burada söz konusu olan insanî varlığın devamı ve insan türünün korunması için âdil bir yönetici ve yönetime ihtiyaç olduğuna göre, bu yöneticinin illa peygamber, bu kanunun da illa şariat olması gerekmez. Herhangi bir âdil yönetici ve onun koymuş olduğu kanunlar, İbni Haldun'un da işaret edeceği gibi, bu işi görebilir. Bu yöneticinin mutlaka bir peygamber (veya filozof) olması gerekliliği nereden çıkmaktadır? Ancak İbni Sina, Fârâbî'den ve ondan önce Platoncu gelenekten almış olduğu düşünce doğrultusunda böyle düşünmemektedir. O da onlar gibi toplumsal-siyasî düzen sorununu insanın evren içindeki yeri, insanî mükemmellik ve mutluluğun neden ibaret olduğu sorularından bağımsız olarak ele almamaktadır; daha doğrusu bu sorulardan bağımsız olarak ele alınmayacağına kanidir. Onun için de insanî varlığın anlamı, insan için tayin edilmiş olan, insanın özünden çıkan mükemmellik ve mutluluğa erişme çabalarında yatmaktadır. Söz konusu âdil yönetim, işte insan için bu dünyada varlığının anlamı olan, erişmeye çalıştığı bu mükemmellik ve mutluluğa onu eristirecek olan düzeni sağlayacak yönetimdir. Nitekim İbni Sina peygamberliğin anlam ve işlevini sadece bu dünya ile de sınırlandırmamaktadır. Ona göre bu dünyanın yönetimi, peygamberlik gö-

¹⁰⁰ MB. 43; MR. I. 92-93; MU. I. 104-105.

revinin sadece bir parçasıdır. Bu dünyadan başka insanı bekleyen diğer bir dünya ve bu diğer dünyada insan için tayin edilmiş bir kader vardır. Bu kader orada insanı bekleyen gerçek mutluluk veya azaptır. İnsanın bu dünyadaki varlığının ve bizzat dünyanın anlamını veren, bu varlık ve dünyanın kendisi için bir araç olduğu asıl amaç, asıl mükemmellik, asıl mutluluk, işte bu gelecek hayatta insanı bekleyen mükemmellik ve mutluluktur. O halde insanî varlığın tam olarak gerçekleşmesi, insanî mükemmellik ve mutluluğun elde edilmesi için bunların ne olduğunu bilen ve bunlar etrafında toplumu düzenlemesi gereken birine ihtiyaç vardır. İbna Sina için de *bu kişi, herhangi bir kişi olamaz. Ancak tinsel-lerin bilgisine erişerek varlığın, kozmosun hakikatini, insanın özünü, insanın bu kozmos içindeki yerini, insanî varlığın anlamını, hedefini bilebilecek birisi olabilir. Bu kişi de peygamber veya filozoftur.*

O halde burada gerek Fârâbî'nin, gerekse İbni Sina'nın bu peygamberlik teorilerinde bir noktanın altının önemle çizilmesi gerekir. Ne Fârâbî ne de İbni Sina "*herhangi bir toplum düzeni*" için peygamberliğin zorunlu olmadığını bilmiyor değildirler. Onlar insanın gerçek mükemmellik ve mutluluğunun neden ibaret olduğunu bilmeyen, dolayısı ile onları gerçekleştirmeye çalışmayan birçok başka toplum düzenlerinin varolabileceğini, varolduğunu bilmektedirler. Nitekim Fârâbî'nin, "ideal toplum"u yanında servet, şeref, şöhrat, kudret, zevk gibi sahte değerler olarak nitelediği birtakım değerler üzerinde kurulu, kendi kendilerine yeten toplumsal, siyasî düzenlerin varlığını kabul ettiğini, cünkü etrafında bu tip toplum düzenlerini gördüğünü biliyoruz. Hatta Fârâbî'nin bu sözünü ettiği "ideal toplum"unun bu dünyada gerçekleşmesi mümkün olmayan bir toplum olduğunu söylediğini de biliyoruz.¹⁰¹ Ancak Fârâbî kendilerinden hareket ettiği metafizik-ahlâkî kaygıları içinde bu kusurlu toplumların, insan varlığının anlam ve amacını, insanî mükemmellik ve mutluluğu gerçekleştiremeyeceklerinden örürü "*var olması gereken*" anlamda "gerçek" olmadıklarını, sözünü ettiği ideal toplumunun ise yine bu anlamda onlardan daha çok "gerçek" olduğu-

101 Fârâbî, *İbni Sina*, s.102.

nu düşünmektedir. Fârâbî ve İbni Sina insanın varlığı ve anlamı hakkında yanlış bir anlayıştan, bilgiden hareket ettikleri için bu kusurlu toplumların eninde sonunda çözülmeye, yıkılmaya mahkûm olduklarını düşünmektedirler. Peygamberliğe gelince onlar onun zorunluluğunu “herhangi bir toplumla ilgili olarak” değil, sözünü ettikleri bu “ideal toplum”la ilgili olarak tesis etmek istemektedirler.

İbni Haldun’un, Fârâbî-İbni Sinacı bu peygamberlik ve siyaset teorilerinin yukarıda göstermeye çalıştığımız özelliklerinin farkında olmaması düşünülemez. Buna rağmen neden dolayı o bu teoride sözünü ettiğimiz tipte bir atlamayı görmekte ve onları eleştirmektedir? Bize göre bunun nedeni, İbni Haldun’un siyasi-toplumsal soruna bakış açısının bu filozoflarınkinden tamamen farklı, onlarınkine karşıt olmasında aranmalıdır. İbni Haldun’un *umrân* bilimi araştırmalarını incelediğimiz kısımlarda gördüğümüz üzere onun toplumsal-siyasi olaylara yaklaşım tarzı tamamen realist, empirist, daha kısa deyişle bugünkü anlamda “bilimsel”dir. İbni Haldun hiçbir zaman insanların “nasıl bir toplum düzeni içinde, nasıl bir siyasi idare altında, neden dolayı yaşamaları gerektiği” cinsinden bir soruyu kendi kendisine sormaz. Onun için toplumsal-siyasi sorunları kendisine konu alacak bir bilim adamının yapması gereken şey, basit olarak, bu olayların kendilerini incelemektir. İnsanların hangi toplumsal düzenler içinde, hangi idareler altında “gerçekten” ve “nasıl” yaşadıklarını araştırmaktır. Buna karşılık Fârâbî-İbni Sinacı siyaset, *arkasında bir varlık ve değerler metafiziği olan felsefi bir siyasettir. O, insanın özünü, evrendeki yerini, anlam ve amacını araştıran bir metafiziğin devamıdır.* Nitekim Fârâbî-İbni Sina’nın siyaset görüşlerini onların felsefelerinden, özellikle psikoloji, ahlâk ve metafiziklerinden ayırarak incelemeye ve anlamaya imkân yoktur. İbni Haldun’un da iyi bir biçimde gördüğü gibi bu siyaset temelde ahlâkî-metafizik birtakım görüş ve kaygılar tarafından yönlendirilmektedir. Fârâbî-İbni Sinacı psikoloji, insanın bir beden ve ruhtan meydana geldiğini, ruhun tinsel, ölümsüz bir töz olduğunu ileri sürmektedir. Onların metafizikleri varlıkların kaynaklarının, maddeye bulaşmamış saf Akıllar olduğunu, bunların etkinliklerinin de saf dü-

şünmeden ibaret olduğunu söylemektedir. Öte yandan bu psikoloji insanı insan yapan yanının maddî yanı değil, tinsel yanı olduğunu kabul etmektedir. Fârâbî, İbni Sina varlıkların kaynaklarının bu Akıllar aracılığı ile Tanrı olduğunu ve onların amaçlarının kaynaklarına dönmek, Tanrı'yı taklit ederek O'na benzemek olduğunu söylemektedirler. Bundan insanların varlıklarının anlamı, fiillerinin amacı, insanî mükemmellik ve mutluluğun neden ibaret olduğu hakkında belli bir öğretici çıkmaktadır. Buna göre insan bedeninden kurtulmak, tinsel yanını geliştirmek, bu göksel Akıllar'ı temaşa etmek ve onlara benzemek suretiyle mükemmellik ve mutluluğunu elde etmektedir. O zaman toplum ve siyaset, insanların bu amaçlarını gerçekleştirmeleri için birer araç olmaktadır. İşte İbni Haldun onların, yani filozofların bu varlık ve ahlak metafizikleri ile ilgili iddialarını ne kadar çürük, ispat edilemez bulmakta ise bu aynı bakış açısını bu metafiziklerine dayalı toplum ve siyaset felsefelerine de taşımaktadır.

Fârâbî ve İbni Sina gerçek mükemmellik ve mutluluk olarak gördükleri şeylerin elde edilmesi amacı üzerinde kurulmamış olan birçok eksik, kusurlu toplumsal-siyasî düzenlerin olduğunu bilmekte ve görmektedirler. Ama onlar için amaç bu toplumsal-siyasî düzenlerin nasıl meydana geldiklerini, hangi mekanizmalara göre çalıştığını araştırmak değildir. Bunlar, onlar için ancak asıl tasvir ettikleri ve hedefledikleri ideal toplum araştırmalarında birer araçtır. Bundan ötürü onlar ilgilerini bunlar üzerine değil, asıl erdemli topluma, bu toplumun özelliklerine, burada yöneticinin rolüne, onun hangi niteliklere sahip olması gerektiğine vb. çevirmektedirler. Başka deyişle *onların araştırmaları da tam İbni Haldun'un toplum üzerindeki araştırmalarının bittiği yerde başlamaktadır*. Çünkü İbni Haldun kendi *umrân* araştırmalarını tam da filozofların bu erdemsiz, kusurlu toplumlar dedikleri toplumlar ve onların düzenleri üzerine yöneltilmektedir. Bir örnekle ifade etmek istersek, Fârâbî-İbni Sinacı siyaset geleneğinde egemenlik sistemlerinin kaynakları, ortaya çıkışları, gelişme ve ortadan kalkışları ve bunların benzerlerine ilişkin sorular, *kendileri için değil, araştırılan ideal toplumla ilgili kanun koyma sanatının bir parçası olarak sorul-*

maktadır. Oysa İbni Haldun bunlarla ilgili soruları herhangi bir kanun koyma sanatına ilişkin olarak, ona bağımlı olarak sormaz; tersine bu soruların bizzat kendileri, onun için, bağımsız bir bilimin, umrân biliminin konusunu teşkil ederler.

O halde İbni Haldun'un burada sözünü ettiği atlama, kendisi ile filozofların siyasî-toplumsal soruna yaklaşım tarzlarındaki farklılıktan ortaya çıkan bir atlamadır. Filozoflar kendi sistemleri içinde böyle bir atlama yapmadıklarını iddia ederlerse haklı olacaklardır. Ama İbni Haldun, onların peygamberlik hakkındaki görüşlerini kendi sisteminin mantığı ve verileri içinde yargılamak istemektedir. Bu durumda, ona göre filozofların insanî-toplumsal düzenin varlığı için peygamberin zorunlu olduğu hakkındaki bu iddiaları havada kalmaktadır. İbni Haldun kendi *umrân* bilimindeki yaklaşım tarzını ve vardığına inandığı sonuçları esas alarak Fârâbî-İbni Sinâcî siyaset felsefesine şu temel itirazı yapmaktadır: Bu siyaset felsefesinin öncülleri “doğal” ve “zorunlu” değildir; çünkü onlar bize doğrudan doğruya verilmiş olan tarihsel-toplumsal-siyasî gerçekliğin kendisinden çıkarılmamışlardır. Bu siyaset felsefesinin kökleri bize veri olmayan bir dünyaya, bir “insan metafiziği”nin dünyasına aittirler. Çünkü insan, kendisine doğal olarak veri olan siyasî-toplumsal bir varlık olarak insanın yapısından ve şartlarından hareket ederse, toplumun meydana gelmesi ve devam etmesi için herhangi bir peygamberlik ve şeriat olayının asla zorunlu şeyler olmadığını görmektedir. Bundan ötürü bu filozofların siyaset felsefeleri onların felsefî ilâhiyyât ve felsefî ahlâkları ile aynı yapıya veya özelliğe sahiptir. *Bu siyaset felsefesinin önermeleri gerçek anlamında bilimsel-felsefî değildirler, metafiziktirler; çünkü tahkik edilemezler, gösterilemezler. Felsefî ilâhiyyât ve felsefî ahlâkın tezleri gibi farazi bir takım görüşler olmaktan ileri gidemezler.*

İbni Haldun'un teker teker ele alarak çeşitli felsefî bilimlerin hakkında yaptığı araştırması budur ve bu araştırması sonucunda her bir felsefî disiplin hakkında vardığı sonuçlar da bunlardır. Bu araştırmasının sonuçlarını değerlendirmeye, felsefe hakkında, özellikle son üç disiplini, felsefî ilâhiyyât, felsefî ahlâk ve felsefî siyaset aracılığı ile yaptı-

ğı eleştirileri gözönüne alıp bundan felsefe ile vahiy arası ilişkilerle ilgili olarak çıkardığı ve buraya kadar kısmen kendisine işaret ettiğimiz çözümünü belirlemeye girişmeden önce onun felsefî bilimler hakkında yaptığı bu incelemesine paralel bir diğer incelemesine de temas etmemiz gerekmektedir. Bu, İbni Haldun'un İslâm'da ortaya çıkan her bir vaz'î-naklî bilim üzerinde benzer şekilde yaptığı incelemelerdir. Bizi onun bu bilimlerden Tefsir, Hadis, Fıkıh, Usûl al-Fıkıh üzerinde yaptığı incelemeler ilgilendirmemektedir. Bu bilimlerden sadece Kelâm ve Tasavvuf üzerindeki inceleme ve tahlilleri ilgilendirmektedir. Çünkü bu bilimler, İbni Haldun'a göre, diğer naklî-vaz'î bilimlerden farklı olarak gelişim tarihleri içinde bir yerden sonra felsefe ile sıkı ilişkiler içine girmişler, felsefeleşmeye gitmişlerdir. Nasıl yukarıda ele aldığımız son üç disiplini aracılığı ile felsefenin kendisi İslâm vahyinin içeriğini teşkil eden konular üzerinde birtakım akıl yürütmelere gitmişse, Kelâm ve Tasavvuf da ters bir yoldan gelerek felsefenin konuları üzerinde birtakım akıl yürütmelere gitmiş, bir bilgi teorisi, bir psikoloji, bir fizik ve metafizik olmak istemişlerdir. Böylece filozofların son üç disiplinleri aracılığı ile felsefe ile İslâm vahyi arasında kurmak istedikleri köprüleri, Kelâmcılar ve Mutasavvıflar da kendi paylarını kendi disiplinleri aracılığı ile kurmak istemişlerdir. Birinci çaba nasıl olumlu bir sonuca varmamışsa, ikinci çaba da aynı şekilde bir sonuca varamamış, daha doğrusu olumsuz bir sonuca varmıştır. Yani bu naklî bilimlerin her birinin yanlış olarak artık birer naklî bilim olamamalarıyla sonuçlanmıştır. Bu Kelâm'ın ve Tasavvuf'un felsefeleşmesi olayı nedir, niçin ortaya çıkmıştır? Sonuçları ne olmuştur? Şimdi de bunu görmeye çalışalım.

NAKLÎ-VAZ'Î BİLİMLER ANALİZİ, KELÂM, TASAVVUF VE BUNLARIN FELSEFELEŞMESİ

Daha önce de belirttiğimiz gibi İbni Haldun bütün İslâmî-naklî bilimlerin malzemesinin Peygamber'in getirmiş olduğu "şer'iyyât" olduğunu düşünmektedir. Bu şer'î malzeme içinde İbni Haldun "amellerle ilgili hükümler" ve "inançlarla ilgili hükümler" diye bir ayrımın yapılabileceğine kanidir. İnançlarla ilgili hükümler veya unsurlar, Kelâm'ın

konusunu teşkil edeceklerdir. Amellerle ilgili hükümler veya unsurlara gelince, İbni Haldun bunlarda da “zâhirî” amellerle ilgili hükümler ve teklifler ve “kalbî”, “bâtınî” amellerle ilgili hükümler ve teklifler ayrımını yapmaktadır. Zâhirî amellerle ilgili hükümler derken, İbni Haldun, esas itibarıyla Fıkh’ın konusunu teşkil eden her Müslüman üzerine farz olan ibadetler, âdetler ve muamelât ile ilgili hükümleri anlamaktadır; bâtinî amellerle ilgili hükümler derken de her Müslümanın bu ibadetleri uygularken, bu âdetler ve muamelâta uygun davranışlarda bulunurken sahip olması ve bunların temelinde olması gereken içten imân, iyi niyet, samimiyet gibi kalbe ait içsel duyguları anlamaktadır. Başka deyişle, bir Müslümanın zâhirî amellerine uygun bir iç dünya yaratmasını, iç hâlini dış tekliflerine uygun bir hale getirmesini kastetmektedir. İşte bu ikinci, kalbî, bâtinî amellerle ilgili ilgi ve kaygılar, kalbi saflaştırma, ahlâkı güzelleştirme çabaları da Tasavvuf’un konusunu teşkil edeceklerdir.¹⁰²

İbni Haldun’a göre Kelâm’ın konusu İslâm vahyi içinde mevcut inançla ilgili unsurlardır. Amacı ise bu inanç unsurları üzerinde ilk Müslümanların (al-salaf) ve Sünnet Ehlinin görüşlerinden sapanların (al-mubtadi’a) görüşlerini akla dayanan deliller getirmek suretiyle reddetmektir.¹⁰³ Tasavvuf’un konusu ise bu kalbî, bâtinî amellerle ilgili tekliflerdir. Amacı ise nefis muhasebesi, mücahadesi yoluyla kalbi saflaştırmak, zâhirî amellere uygun bir iç dünya yaratmak, bâtinî amelleri mükemmelleştirmek, ahlâkı düzeltmek, bunlar için de dünyanın süs ve ziynetlerinden, zevklerinden yüz çevirerek sürekli ibadetle meşgul olmak, kendini Tanrı’ya adanmak ve böylece kurtuluşa erişmektir.¹⁰⁴

İbni Haldun gerek Kelâm’ın, gerekse Tasavvuf’un İslâm’da ortaya çıkışları ve gelişmelerinde birtakım paralellikler bulmaktadır. Bir defa ilk Müslümanlar zamanında ne Kelâm ne de Tasavvuf diye bir şey

¹⁰² İbni Haldun, *Şifâ’u-s-Sâ’il fi Tehzîbi’l-Mesa’il*, Önsöz ve notlarla neşreden: Muhammed b. Tâvîl al-Tâncî, İstanbul, 1958, Osman Yalçın Matbaası, A. Ü. İlahî Fak. Yay., XXII. s.5-8; Türkçe çevirisi: *Tasavvufun Mahiyeti (Şifâ’u-s-Sâ’il)*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1977, Dergâh Yay., s.84-101.

¹⁰³ MB. 458; MR. III. 34; MU. II. 515.

¹⁰⁴ *Şifâ’u-s-Sâ’il*, s.18; Uludağ, s.101; MB. 467; MR. III. 76; MU. II. 540-541.

varolmuş ne de bunlara ihtiyaç duyulmuştur. İlk Müslümanlar Şeriat'ın emirlerine uygun olarak dindarca bir hayat sürmenin en mükemmel örneklerini verirlerken, İslâm üzerinde ne birtakım akıl yürütmelere gitmişler ne de sonraları Sûfilerin kendilerine yönelecekleri birtakım mistik yaşantılar peşinde koşmuşlardır.¹⁰⁵

Sonra gerek Kelâm, gerekse Tasavvuf İslâm'da daha sonraları ortaya çıkan birtakım olay ve eğilimlere birer tepki olarak doğmuşlardır. Kelâm, İslâm'da bu sözü edilen inanç unsurları, özellikle Tanrı'nın sıfatları üzerinde ortaya çıkan bazı tartışmalar, "bid'at" ehlinin bu inanç unsurları üzerine yönelttikleri bazı şüpheler, itirazlar sonunda bunlara bir tepki olarak başlamıştır. Bu bid'at ehli bu şüphe ve itirazlarında akla dayanan bazı delillerle ortaya çıktıklarından, sözü edilen dogmaları savunmak üzere aynı şekilde akla dayanan delillerle onlara cevap vermek ihtiyacı ortaya çıkmıştır.¹⁰⁶ Tasavvuf da buna benzer bir tepkinin ürünüdür. O da Hicret'in ikinci yüzyılından itibaren Müslümanların gitgide artan bir şekilde dünya nimetleri ve zevklerine olan rağbetlerine, bunun sonunda iç dünyalarını ihmal etmelerine bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Buna karşı çıkan bazı kişiler, bu eğilimlerden yüz çevirerek kendilerini sürekli ibadetlere, Tanrı'ya vakfetmişler, iç dünyalarını güzelleştirerek kurtuluşa erişmek istemişlerdir. Bu şekilde bir yaşama biçiminden de Tasavvuf doğmuştur.¹⁰⁷

Nihayet İbni Haldun bu iki disiplinin tarihsel gelişimlerinde de bazı benzerlikler görmektedir. Bu her iki disiplin içinde son zamanlarda gelen bazı kişiler, bu disiplinlerin konu ve amaçlarını gözden kaçırarak yanlış birtakım yollara sapmışlardır.

İbni Haldun gerek Kelâm'ın gerekse Tasavvuf'un tarihini incelediğinde dikkatli bir şekilde bir "önceden gelenler" (al-mutakaddimîn) ve "sonradan gelenler" (al-muta'ahhirîn) ayrımı yapmaktadır. Kelâm'da sonradan gelenleri Gazâlî, Fahr al-din al-Râzî ve al-Baydâvî

105 *Şifâ'u-s-Sâ'il*, s.7-10; Uludağ, s.87-90; MB. 463-464, 467; MR. III, 45-48, 76; MU. II. 528-530, 540-541.

106 MB. 467, 495; MR. III. 54, 154; MU. II. 539-540, 607-608.

107 *Şifâ'u-s-Sâ'il*, s.10-12; Uludağ, s.90-92; MB. 467, MR. III. 76; MU. II. 541.

gibi Kelâmcılar temsil etmektedir. Tasavvuf'ta ise bu sonradan gelenler arasında İbni Haldun, İbni 'Arabî, İbni Seb'in, İbni Fariz gibi mu-tasavvıfları görmektedir.¹⁰⁸

Kelâm'da bu önceden gelenler grubu içinde ise İbni Haldun Mu'tezile grubunu, Eş'arî'yi, Bâkillânî ve Cuvaynî gibi diğer tanınmış Eş'arî Kelâmcılarını saymaktadır. Mu'tezile'yi genellikle bir "bid'at" ehli olarak görmekte,¹⁰⁹ Ehl-i Sünnet Kelâm'ının başlıca temsilcileri olarak Eş'arî'yi ve diğer Eş'arîcileri saymaktadır. Gazâlî ile birlikte o, Kelâm'ın bünyesinde "Kelâm'ın felsefeleşmesi" deyimini ifade ettiği dönemin açıldığını ileri sürmektedir. Bu esas olarak, ona göre, Gazâlî'nin Bâkillânî'nin atomcu doğa felsefesinin ilke ve tezlerini reddetmesi ve Aristoteles'in mantığını Kelâm'a sokması sonucunda ortaya çıkmıştır. Gazâlî'den sonra gelen Fahr al-dîn al-Râzî de onun bu Kelâm tarzını devam ettirmiştir. Nihayet daha sonra gelenlerde, mesela bir Baydâvî'de, Kelâm felsefe ile, özellikle onun ilâhiyyât adı verilen disiplinini ile karışmaya gitmiştir. Bu, İbni Haldun'a göre iki yönde olmuştur: Bu sonradan gelen Kelâmcılar gerek inceleme konularını felsefenin incelediği konularla karıştırmışlar yani filozofların kendi disiplinlerinde mesela psikolojilerinde, fiziklerinde, metafiziklerinde ele almış oldukları konu ve sorunları kendileri de ele almaya başlamışlardır; gerekse bu Kelâmcılar bu konu ve sorunlara yaklaşım tarzlarını filozofların kendi konularına yaklaşım tarzları ile karıştırmışlar, yani filozoflar gibi, bu konuları girtide *dini görüş açısından değil, bizzat kendileri bakımından* incelemelere tâbi tutmaya başlamışlardır.

Tasavvuf'a gelince, İbni Haldun burada da benzer bir gelişmeyi gözlemlemektedir. İlk Süfîler, yukarıda belirttiğimiz gibi, ilgilerini hal-vete, sürekli zikir ve ibadete, kendi nefsleri ile mücadeleye, kalplerini saflaştırmaya yöneltmişler, bunun için bazı pratikler geliştirmişlerdir. Bu pratikler sonunda kendilerinde birtakım "hâller" ve "sıfatlar"ın doğduğunu, bazı "makâmlar"a vardıklarını, bu makâmlarda yüksel-

108 MB. 466, 473; MR. III. 52-53, 92; MU. II. 537-539, 553-554.

109 MB. 464; MR. III. 48-49; MU. II. 533-535.

mek suretiyle sonunda Tanrı'nın birliğinin mistik bilgisine ('irfân, ma'rifa) eriştiklerini görmüşlerdir. Yalnız onlar ne bu bilgiyi elde etmek için uyguladıkları pratiklerin (zikr, ibadet, nefis muhasebesi vb.), ne ona erişmek için geçtikleri uzun yolda karşılaştıkları şeylerin (hâller, sıfatlar, makâmlar, zevkler, vecdler), ne elde ettikleri bu bilginin kendisinin (ilham ve keşfe dayanan mistik bilgi) normal pratikler, normal insanî bilgi yolları ve bilgi türünden olmadıklarını görünce bütün bunlarla ilgili olarak özel bir terminoloji geliştirmek zorunda kalmışlardır. Bunun sonucunda da Tasavvuf yavaş yavaş yazılı bir bilim haline gelmeye başlamıştır.¹¹⁰

Mutasavvıflar bundan sonra gelen bir safhada ilgilerini yavaş yavaş bu başlangıçtaki nefis muhasebesi ve mücahadesi yoluyla kalbi saflaştırmak, bâtinî amelleri mükemmelleştirmek, ahlâklarını düzeltmek, bunun için sürekli ibadette bulunmak amacından uzaklaştırarak sözü edilen ilhâmî, mistik bilgi üzerine yöneltmeye başlamışlardır. Bunun sonucunda bu kişiler duyusal idrâk perdesinin kaldırılması suretiyle normal insanların sahip olmadıklarını söyledikleri bazı bilgilere sahip olduklarını ileri sürmeye başlamışlardır. Onlar birtakım özel teknikler aracılığı ile duyusal idrâk perdesinin kaldırılması (kaşf hicâb al-hiss) sonunda ruhun, ilâhî, rabbânî, gaybî alemlerin sırlarını, hakikatlerini görmeye başlayacağını, bu bilgi sayesinde geleceğe ait olayları önceden bilebileceğini, buna paralel olarak bu duruma gelmiş insan ruhlarının bazı kuvvetleri ile kendisinden derece bakımından aşağıda bulunan varlıklar üzerinde tasarrufta bulunabileceği, yani "kerâmet"ler gösterebileceğini de ileri sürmeye başlamışlardır. Tahmin edilebileceği gibi bu iddia Sûfîleri bu ilâhî, gaybî alemlere ait Tanrı'nın özü, sıfatları, gelecekteki hayatın halleri gibi konular üzerinde fikir yürütmelere götürmüştür. Yani bunlar, İbni Haldun'a göre artık ulvî ve süflî âlemlerin sırlarından, Şeriat'ta vârid olan müteşâbihâtın bilgisinden, Tanrı'nın özünden, sıfatlarından, fillerinden, kaza ve kaderden, dünya ve ahirette yaratıklarla ilgili hikmetlerden vb. bahsetmeye baş-

lamışlardır. Yavaş yavaş Kelâm'ın ve felsefî ilâhiyyâtın konularına girmeye, felsefe olmaya başlamışlardır.¹¹¹

Hatta öyle bir an gelmiştir ki bu Sûfiler saf ve basit olarak bazı varlık teorileri, metafizikler geliştirmeye gitmişlerdir. İbni Seb'in, İbni Dahhak gibi Sûfiler "vahdet-i vücûd" teorisi adı ile bilinen ünlü varlık teorisini ortaya atmışlardır. İbni 'Arabî, İbni Farız gibi diğer bir grup tanınmış Sûfiler ise "tecelli, mezâhir" teorisi diye bilinen bir başka varlık metafiziği geliştirmişlerdir.¹¹²

Özet olarak Tasavvuf önce dini içten bir yaşama çabası, bir pratik olarak ortaya çıktığı halde sonunda Tanrı'nın özü, sıfatları, kaza ve kader, varlığın mahiyeti, kaynağı, varlıkların Tanrı'dan çıkışı, varlıklar arasındaki dereceler gibi konular üzerinde bir metafiziğe dönüşmüştür. Önceleri taat, takvâ ve ibadetken, sonraları bir ilhâm ve keşfe dönüşmüştür. Önceleri bir yaşama tarzı iken sonraları varlıkların mahiyetlerinin bilgisi olma amacına yönelmiştir. Bunun sonucunda o da Kelâm gibi felsefeleşmeye gitmiş; bir bilgi teorisi, varlık metafiziği olmak istemiştir.

İbni Haldun gerek Kelâm'da gerekse Tasavvuf'ta önceden gelenleri sonradan gelenlere karşı savunmakta, onların yanını tutmakta, onların Kelâm ve Tasavvuf hakkındaki anlayışlarını beğenmekte, sonradan gelenleri ise disiplinleri hakkında yanlış ve haksız bir anlayışa sahip olmalarından ötürü eleştirmektedir. Bu eleştirisinde de bu bölümün başlarında üzerinde durduğumuz felsefî ve naklî bilimlerin ayrımından ve bu ayrımın temeline koyduğu ölçütlerden hareket etmektedir.

Kelâm'la ilgili olarak o naklî bir bilim olarak Kelâm'ın en mükemmel şeklini Gazâlî öncesi Eş'arî Kelâmcılarının temsil ettiği kanaatindedir. Nitekim Kelâm'la meşgul olmak isteyen her Müslümana tavsiye ettiği ana eser Cuvâyni'nin *İrşâd*'ıdır. Kelâm'la ilgili görüşlerine bir de filozofların reddini eklemek isteyenlere Gazâlî'nin ve Râzî'nin eserlerini de okumaya izin vermektedir; ama onların daha önce

111 *Şifâ'u s-Sâ'il*, s.57-58; Uludağ, s.157-158; MB. 469-470; MR. III. 81-83; MU. II. 545-548.

112 *Şifâ'u s-Sâ'il*, s.58-63; Uludağ, s.159-163; MB. 471-472; MR. III. 86-91; MU. II. 548-553.

gelen Kelâmcıların doğru olan yollarından büyük ölçüde ayrılmış olduklarına da dikkati çekmektedir. Bunlardan sonra gelen ve Kelâm'la felsefeyi birbirine çok daha büyük ölçüde karıştıran Baydâvî gibi Kelâmcılara ise kesin olarak karşı çıkmaktadır.¹¹³

İbni Haldun'un Gazâlî öncesi Kelâmcılara karşı tavrında ilginç bir nokta vardır: O, bu devrede, Kelâmcıların kullanmış oldukları dellillerin teknik olarak mükemmel olmadıklarını kabul etmektedir. Hatta Bâkillânî gibi kişiler tarafından geliştirilmiş olan doğa felsefesinin ilke, öncül ve tezlerinin felsefî bakımdan çok ilkel, hatta yanlış olduklarını düşünmektedir. Çünkü bunlar doğayı, özleri, nedenleri, tek kelime ile bilimi ve akli inkâr etmek gibi bir sonuca varmaktadırlar. Ancak İbni Haldun'un bunlarda beğendiği çok önemli bir yan vardır. Bunlar Kelâm'ın, *naklî bir bilim olarak ne olması gerektiği* noktasını asla gözden kaçırmamışlardır. Bunlar Kelâm'ın konusunun sadece "şer'î malzeme" ile sınırlı olduğunu, amacının ise bu şer'î malzeme içindeki inanç unsurlarının savunmasını yapmak olduğunu hiç unutmamışlardır. Dolayısı ile onlar akla kendi başına bir değer vermemişler, ona irimat etmemişler, ancak bu inanç unsurlarını savunmakta bir araç olması bakımından onu kullanmışlardır. İbni Haldun'a göre bu doğru bir tavrıdır; çünkü, Kelâm'ın kendileriyle uğraştıkları sorunlar, ilk Müslümanlar tarafından nakledikleri biçimde Şeriat'tan alınmış inanç unsurlarıdır. Bu sorunlarda, bu inanç unsurlarının ancak akıl ve tesis edilebildikleri bir anlamda, akla başvurulmaz, ona dayanılmaz. Çünkü *akıl, Şeriat ve onun hükümleri üzerinde yetkisizdir* (ma'zûl). Kelâmcıların bu sorunlar üzerinde akla dayanan deliller ileri sürerlerken amaçları onlarla ilgili olarak "doğru"yu ortaya çıkarmak, daha önce bilinmeyen bir şeyin varlığını ispat etmek değildir. Bu, filozofun işidir. Tersine buralarda Kelâmcının amacı, sözü edilen inanç unsurlarını ve onlar hakkında ilk Müslümanların görüşlerini destekleyecek, onlar üzerindeki bilgilerinin akılsal bilgiler olduğuna inanan bid'at ehlinin şüphelerini def edecek akılsal bir delil getirmektir. O halde Kelâmcılar, an-

cak ilk Müslümanlar tarafından inanılan ve nakledilen bu inanç unsurlarının doğruluğunu naklî delillerle kabul ettikten sonra akılsal deliller ileri sürerler.¹¹⁴

Bu sonradan gelen Kelâmcıların, Kelâmîla felsefeyi birbirlerine karıştırmalarının temelinde ne bulunmaktadır? İbni Haldun bunun belli başlı nedeni olarak Kelâmcıların filozofların bu inanç unsurları üzerinde yapmış oldukları inceleme ve temellendirme faaliyetlerini görmeleri olduğunu düşünür gibidir. Başka deyişle, Kelâm'ın konu ve sorunları ile felsefenin özellikle felsefî ilâhiyyâtın konu ve sorunları arasında bir benzerlik vardır. Filozoflar Tanrı'nın varlığı, sıfatları, varlıklarla Tanrı arası ilişkiler, öbür dünyanın mahiyeti vb. gibi konular üzerinde çeşitli felsefî düşünceler ve tezler ileri sürmüşlerdir. Kelâmcılar başlangıçta ve doğru olarak onların bu tezlerine, görüşlerine karşı çıkmak ihtiyacını hissetmişlerdir. Ancak bir yerden sonra kendileri de farkında olmaksızın filozofların bu görüşlerinden, özellikle bu konulara yaklaşım tarzlarından etkilenmişlerdir. Bu konular üzerinde Şeriat'ın tebliği ile bağımlı ve sınırlı oldukları noktasını gözden kaçırıp onları aynen filozoflar gibi işlemeye başlamışlardır. Bir daha sonraki aşamada ise hareket noktalarını ve amaçlarını tamamen unutarak artık tümüyle felsefenin alanına giren birtakım konuları ele almaya ve bunları filozoflar gibi işlemeye başlamışlardır. Öyle ki onlar artık eserlerinde önce mutlak varlık, birlik, çokluk, mahiyet, imkân gibi genel konular üzerinde durmaya, arkasından fizikle ilgili, bunun arkasından da metafizikle ilgili konuları ele alıp işlemeye gitmişlerdir.¹¹⁵ Bunun sonucunda bu tip Kelâmcıların eserlerinde Kelâm hemen hemen felsefenin bütün konularını kapsama iddiasında olan genel bir bilim haline gelmiştir.

Oysa, İbni Haldun'un görüşüne göre, bu doğru değildir. Konuları, sorunları arasında belli bir benzerlik olsa bile Kelâmcının konu ve sorunlarına yaklaşım tarzı filozofunkinden tamamen farklı olmak durumundadır. Mesela Kelâm'ın birinci dereceden bir sorunu, Tanrı'nın varlığı ve sıfatları hakkındaki İslâm Amentüsünün tezlerini destekleye-

¹¹⁴ MB. 495; MR. III. 153-154; MU. II. 606-607.

¹¹⁵ MB. 495; MR. III. 153; MU. II. 606.

cek akılsal deliller getirmektir. Bunun için de Kelâmcı ekseriya fizik âlemde varolan şeylerden ve onların durumlarından hareket eden bir akıl yürütme kullanır. Ancak fizik âlemde varolan şeyler aynı zamanda felsefenin bir dalının, doğa felsefesinin veya tabiiyyâtın konusudur. Ama tabiiyyâtla Kelâmın fizik âlemdeki varlıklara yaklaşım tarzları birbirinden tamamen farklıdır. Çünkü filozoflar sözü edilen disiplinlerinde fiziksel varlıkları, cisimleri, harekette ve sükûnette olmaları bakımından incelerler. Oysa Kelâmcı onları bir Yapıcının, Failin varlığına delâlet etmeleri bakımından ele alır. Aynı şekilde bir metafizikçi mutlak olarak varlığı, varlık olarak ve ona özü gereği ait olan niteliklerinde incelemek iddiasındadır. Oysa bir Kelâmcı varlığı, varlığa getiricisine delâlet etmesi bakımından incelemek zorundadır.¹¹⁶

Kısaca Kelâm ve felsefe, biri naklî diğeri akılsal bir bilim olarak birbirlerinden tamamen farklıdır. Sonradan gelen Kelâmcılar Kelâmı sözü edilen şekilde felsefe ile karıştırdıklarında onu meşru ve haklı zemininden uzaklaştırmışlardır. Bu durumda Kelâm hem konusunu, amacını, hem akli kullanımındaki özel durumunu kaybetmiştir ve imkânsız bir şeyi gerçekleştirmeye çalışarak felsefe olmak istemiştir. Bu haksızdır, çünkü doğru değildir; imkânsızdır, çünkü Kelâmın felsefe olması, doğası gereği, mümkün değildir.

Aynı durum Tasavvuf için de söz konusudur. Yalnız Tasavvuf'un felsefe olma istemesi olayında Kelâm'a göre ayrı bir dezavantajı söz konusudur. Kelâmcı Kelâmı felsefe ile karıştırmaya giderken, bunu esas olarak felsefenin alanına giren birtakım konulara kendisinin de el atması veya kendi konularına filozoflar gibi yaklaşması şeklinde yapmaktadır. Ama hiç olmazsa bu konuları işlerken felsefenin yönteminden, yani akılsal kıyaslar teşkil ederek burhânlara erişme yönteminden veya amacından ayrılmamaktadır. Oysa Sûfiler böyle bir yöntemin kendisini reddetmektedirler. Hatta gerek filozofu, gerekse Kelâmcıyı böyle bir yöntem kullandıklarından ötürü eleştirmektedirler. Kendileri özel birtakım teknikler sonucunda elde ettilerini söyledikleri

ilhâma, keşfe, mistik görümlere (şuhûd) dayanan bir bilgiye sahip olduklarını ileri sürmektedirler. Nirekim bundan örürü de elde ettiklerini söyledikleri bilgilerin doğruluğunu, yaşadıklarını söyledikleri deneylerin gerçekliğini ispat edememekte veya onları başkasına aktaramamaktadırlar.¹¹⁷

İbni Haldun'un Tasavvuf'a veya mistisizme karşı olumsuz bir tavrı yoktur. Sûfilerin mistik yaşantı ve bilgileri ile ilgili sözlerine, iddialarına ilke olarak karşı çıkmamaktadır. Onların sözünü ettikleri pratikleri aracılığı ile birtakım hâl ve sıfatlara sahip oldukları, makâmlara eriştikleri, duysal idrâk perdesinin kaldırılması yoluyla gaybî âlemlerin bilgisine vardıkları, doğa-üstü kerâmetler gösterebildikleri iddialarına da ilke olarak, yani bu tür şeylerin mümkün olmadıklarını söyleyerek itiraz etmeyi düşünmemektedir. Tersine, daha önceleri de işaret ettiğimiz gibi İbni Haldun için doğa-üstü mevcuttur ve gerçektir. Tanrı'nın kendisi, peygamberlik olayı, mucizeler, velilerin kerametleri, büyücülerin büyüleri, hatta doğru çıkan rüyalar, her şey, doğa-üstünün varlığına; görünen, duysal maddî âlemin dışında ve üstünde ayrı bir âlem veya âlemler olduğuna tanıklık etmektedir. Bundan örürü İbni Haldun Sûfilerin bu âlemlerle temasa geldikleri iddialarına ilke olarak karşı çıkmamaktadır. Yalnız o bu konuda çok önemli bir noktaya dikkati çekmektedir. Sûfilerin bütün bu konulardaki iddiaları ve sözleri ona göre "vicdâniyyât"a yani sezgisel alana ait sözlerdir. Bu sözlerin doğru veya yanlışlığını, gerçekliğini normal, yani akılsal, felsefî yollarla tahkik etmek mümkün değildir. Bundan örürü bir yöntem olarak Sûfilerin bilgi yöntemleri kesinlikle felsefî olmayan bir yöntemdir. Ama Sûfiler bu yöntemle felsefe yapmaya, varlık teorileri geliştirmeye kalkmaktadırlar. Bu ise tanımı gereği mümkün değildir.¹¹⁸

Kaldı ki onların yani Tasavvuf'un bu son zamanlardaki temsilcilerinin Tasavvuf'u bu şekilde felsefîleştirme çabaları Tasavvuf'un kendisi bakımından da tutarsız ve hatalıdır. Çünkü Tasavvuf, ilk orta-

117 *Şifâ'u-s-Sâ'il*, s.22-23, 58, 61, 69; Uludağ, s.108, 158-159, 162, 171; MB, 470, 471; MR, III, 83, 89; MU, II, 548, 549-550 (?).

118 *Şifâ'u-s-Sâ'il*, s.61; Uludağ, s.162.

ya çıktığı hakikî şeklinde kendini gösterdiği gibi, bir bilgi değildir; dini, içten yaşamak, kalbi saflaştırmak çabasıdır. Tanrı'nın tekliği, birliği, peygamberlik, hulûl üzerinde konuşmak değildir; Tanrı'ya erişmek, bunun için nefsinin güzel huylarla bezemek çabasıdır.

SONUÇ

İbni Haldun'un bu felsefi-aklî ve vaz'î-naklî bilimler ayrımından, felsefi-aklî bilimleri bu geniş tahlilinden, Kelâm ve Tasavvuf eleştirisinden çıkan sonuçlar nelerdir? Bunlardan felsefe ile ilgili çıkardığı sonuçlar nelerdir? Dinle ilgili çıkardığı sonuçlar nelerdir? Nihayet felsefe din ilişkileri ile ilgili çıkardığı sonuçlar nelerdir?

Kanaatimize göre İbni Haldun'un felsefi bilimler tahlilinden ortaya çıkan sonuç, onun felsefe hakkında tamamen belirli ve tutarlı bir anlayışa sahip olduğudur. Bu anlayışını tek bir cümle ile ifade etmek istersek, bize göre İbni Haldun *felsefeyi* açık bir şekilde *bilime indirgemeye çalışmaktadır*. Bilimin kendisi hakkında da İbni Haldun'un aynı derecede kesin, açık seçik ve tutarlı bir anlayışı vardır. Onun için *bilim, varlık hakkında doğruluğu gösterilebilir önermelerin toplamıdır*. İşte İbni Haldun felsefe içinde bu anlamda bilimsel olmayan önermelere sahip olduğunu düşündüğü disiplinleri reddetmekte, geri kalanlarını ise kabul etmektedir. İbni Haldun felsefi disiplinleri bu açıdan ele aldığında ikiye ayırmaktadır: Varlık hakkında gerçekten bir bilgi vermek durumunda olan bilimler ve bu bilimlere yardımcı olan bilimler. Bu ikinci gruba o matematik ve mantığı yerleştirmektedir. Aritmetik, geometri, cebir gibi sürekli ve süreksiz niceliklerin hassalarını inceleyen matematik bilimler zihni eğitmek, aydınlatmak, doğruya yönelecek bir şekilde sevk etmek özelliklerine sahiptirler. Aynı şekilde mantık da doğru bilginin elde edilmesi için gerekli kuralları koyan bir yöntem bilimi, bir bilgi teorisidir. O halde varlık hakkında gerçekten bir bilgi vermek durumunda olan bilimler olarak geride iki bilim kalmaktadır. Bunlardan birincisi doğal-duyusal-cisimsel varlıkları konu olarak alan tabiiyyât, diğeri doğa-üstü, duyusal-üstü, tinsel varlıkları konu olarak alan metafizik veya ilâhiyyâtır. Felsefi ahlâk ve felsefi siyasete gelince, İbni Haldun

bunları varlık hakkında bilgi vermek amacına yönelik teorik birer bilim olmaktan ziyade *ideal insan davranışları ve ideal toplum hakkında kurallar koymak isteyen birer pratik sanat olarak görmektedir.*

Bu şekilde sıraladığı felsefî disiplinlerden matematik hakkında İbni Haldun'un herhangi bir itirazı olmadığı görülmektedir. Çünkü o, yukarıda dediğimiz gibi, zihni eğitmek, doğruya yönelecek bir şekilde sevk etmek amacına sahip bir zihin disiplini. Mantığa gelince, İbni Haldun onunla geri kalan fizik ve metafizik arasında çok sıkı bağlar görmektedir. Çünkü mantık bu bilimlerin elde etmek istedikleri bilgileri nasıl, hangi yöntemle elde edebileceklerini göstermek iddiasındadır. İşte İbni Haldun'un felsefe hakkındaki asıl incelemesinin bu noktadan itibaren başladığı söylenebilir. İbni Haldun mantık, fizik ve metafiziği hep bir aynı görüş açısından, bir aynı zihniyetten hareket ederek incelemeye ve eleştirmeye girişmektedir. Bu görüş açısının ve zihniyetin temelinde ise hep tekrarladığımız gibi İbni Haldun'un doğru bilginin ne olduğu hakkındaki belli bir anlayışı vardır: Doğru bilgi, hakkında bir bilgi olmak iddiasında bulunduğu konusuna uygun olduğu gösterilebilen bir bilgidir. O halde mantığın bize böyle bir bilgiye nasıl erişeceğimizi göstermesi gerekir. İbni Haldun Aristoteles mantığına baktığı zaman onda böyle bir bilginin elde edilmesi için bazı doğru öncüllerin, ilkelerin, usûllerin konulmuş olduğunu görmektedir. Bu mantık dış dünyada şeylerin özlerini teşkil eden birtakım genel doğaların varlığını kabul etmekte, insanın hayal gücü, duyuları aracılığı ile bu doğaların zihni karşılıklarını elde edebileceğini söylemektedir. Sonra bunlar üzerinde zihnin işlemler yapması sonucunda varlıkların bilgilerini teşkil eden özlerinin, mahiyetlerinin, hakikatlerinin açığa çıkarılabileceğini ileri sürmektedir. Daha önce ilgili yerlerinde geniş olarak üzerinde durduğumuz üzere İbni Haldun'un bunlara herhangi bir itirazı yoktur. Ancak o, mantıkta bundan başka bazı iddiaların da ileri sürüldüğünü görmektedir. Filozoflar sadece birinci dereceden akılsallarla yetinmemekte, soyutlamalarını daha ileri götürerek en yüksek cinslere kadar vardırırmaktadırlar. Sonra bu, doğrudan doğruya duyu-sal nesnelerden oluşturulmamış ikinci dereceden akılsalların asıl bili-

min konusu olduğunu söylemektedirler. Nihayet bu ikinci dereceden akılsallar üzerinde yapılan zihni işlemler, kıyaslar sonucunda elde edilen bilgileri gerçek bilimsel-felsefi bilgiler olarak sunmaktadırlar. İbni Haldun bütün bunlara karşı çıkmaktadır. Bu karşı çıkışında da en genel olarak zihnin bu soyutlamalarının, spekülatif bilginin değerini so-ruşturmaktadır. Ona göre bu şekilde elde edildiği söylenen bir bilgiye güvenilemez; çünkü bu bilgi gitgide şeylerde gerçekten mevcut olan somut içerikleri konu olarak almaktan uzaklaşmakta, birtakım soyutlamalarla uğraşmaktadır.

İbni Haldun'un doğal-cisimsel varlıkları kendisine konu olarak aldığı söylediği tabiiyyâtla ilgili olarak aynı eleştiriyi yaptığını görüyoruz. Eğer fizikçi, doğa bilgisini, duyusalardan ayağını kesmez, birinci dereceden akılsallarla uğraşır, onlardan ileri gitmezse, İbni Haldun'un bu bilime bir itirazı yoktur. Aksi takdirde onun elde ettiğini sandığı bilgilerin gerçek bir bilgi olamayacağını düşünmektedir. Meta-fiziğe gelince, İbni Haldun, tanımı gereği böyle bir bilimin mümkün olamayacağını düşünmektedir. Çünkü metafiziğin konusu olan varlıklar, tanımları gereği, doğa-üstü, duyusal-üstü, tinsel varlıklardır; o halde normal insanî, felsefi bilgi araçları ile onlara erişilmesi imkânsızdır.

O halde İbni Haldun'un felsefe hakkında yaptığı bu tahlil ve eleştirilerinin dayanağı son derecede açıktır. Bu eleştiri, *felsefeye, dinî bir görüş noktasından yapılmış bir eleştiri değildir*. Tamamen felsefi-bilimsel mülahazalarla ve felsefi-bilimsel öncül ve ilkelerden hareketle yapılmış felsefi bir eleştiridir. Bu eleştiri ayrıca görüldüğü gibi esasta herhangi bir özel felsefi mektebi, filozofu veya felsefi bir disiplini gözönünde tutarak yapılmış bir eleştiri değildir. Ancak bu eleştiri, sonuç olarak, İslâm'da en fazla Yeni-Platoncu gelenek, bunun temsilcileri olan Farâbî, İbni Sina gibi filozoflar ve bunlar tarafından ortaya kondukları şekilde felsefi ilâhiyyât, felsefi ahlâk ve felsefi siyaset üzerine yönelmektedir. Bunun sebebi açıktır. Çünkü İbni Haldun'un bu bilgi anlayışını temele alarak karşı çıktığı tezleri, görüşleri, tavırları en fazla bunlar temsil etmektedir. Varlıkların kaynaklarını incelemek isteyen, onların ruhânî-tinsel varlıklar olduğunu söyleyen, bu tinsel var-

lıkların mahiyetlerini, birbirleriyle ilişkilerini, düzenlerini, onlardan geri kalan varlıkların nasıl çıktığını bildiklerini iddia eden bunlardır. Bunların kendisine konu olarak aldıklarını söyledikleri ilâhiyyâtın imkânına inananlar bu filozoflardır. Bu ilâhiyyâtlarının sonuçlarından hareket ederek insanın herhangi bir şeriat inmemiş olsaydı dahi iyiyi kötüden, erdemi erdemsizlikten ayırdedebilecek bir durumda olduğunu, varlıkların oldukları gibi bilgilerine erişmenin mutluluk vereceğini, bu mutluluğun Peygamber'in öbür dünyada vadedmiş olduğu mutluluğun aynı olduğunu söyleyenler bunlardır. Ruhun ölümden sonraki hayatını, bu hayatta onu bekleyen akıbetin niteliğini bildiklerini iddia edenler yine bunlardır. Etraflarında gördükleri gerçek toplumları bir yana bırakarak ideal veya ütöpik bir toplum tasviri peşinde koşan ve bu vesile ile peygamberliğin bilimsel bir ispatını verdiklerini iddia edenler yine bunlardır. O halde İbni Haldun'un eleştirilerinin bunlar üzerine yöneleceği açıktır.

İbni Haldun bu Fârâbî-İbni Sinacı felsefenin bir diğer önemli sonucunu daha görmektedir: Bu felsefe, gerçek bilgi ve insan zihninin sınırları hakkında doğru bir anlayışa sahip olmadığı içindir ki vahyin alanına el atmaktadır. Nitekim bu felsefe Tanrı'nın varlığının, birliğinin, özünün, sıfatlarının, gelecek hayatın, gelecek hayatta insanı bekleyen mükâfat ve cezanın, peygamberliğin hakikatının, bütün bunların bilgisine sahip olabileceğini düşünmektedir. Bu felsefeyi temsil eden filozoflar, bu konularda getirdikleri ve bir bilgi değerine sahip olduğuna inandıkları açıklamalarla felsefe ile vahiy arasında bir uyum sağladıkları veya mevcut bir uyumu ortaya koyduklarını düşünmektedirler. İbni Haldun ise kesin olarak böyle bir uyumun mevcut olmadığını, çünkü olamayacağını düşünmektedir. Bundan dolayı o, filozofların felsefe ile İslâm arasında bu ortak bazı yerler arama çabalarını mahkûm etmekte ve bu ortak yerler üzerine yönelen bütün tezlerini eleştirmektedir. O filozofların bu yerleri felsefi ilâhiyyâtta, ahlâk ve siyasette aradıklarını görmektedir. Bu arayışların sonucunda ilâhî varlıklar hakkındaki görüşlerini, mutluluk ve peygamberlik teorilerini ortaya koyduklarını tespit etmektedir. Bundan ötürü de o özel olarak bu nok-

talarda, yani felsefe ile vahiy arasında kurulmak istenen bu bağlantı noktalarında Fârâbî-İbni Sinacı felsefeye karşı çıkmaktadır. O şöyle düşünmektedir: filozoflara dinî bir görüş açısından yaklaşarak onların bu noktalarda vahiy yorumlama çabalarını mahkûm etmek sorunu çözmez; *felsefî düşüncüyü, aklın bizzat kendisini bu konularda yetersiz olduğuna ikna etmek gerekir*. Aklın kendisi, buna benzer konularda herhangi bir ciddi, ikna edici sonuçlara varamayacağını görmelidir. Felsefenin kendisi, kendi imkânları ve sınırları hakkında doğru bir bilgiye sahip olmalıdır. Felsefî düşünce, akıl kendi imkânlarını ve sınırlarını doğru bir biçimde gördüğü takdirde, felsefe ile vahiy arasında konuları, yapıları itibarıyla hiçbir ortak noktanın bulunmadığını görecektir, bundan ötürü de onlar arasında ne bir uyumun ne de çatışmanın yapıları gereği mümkün olmadığını tespit edecektir.

İbni Haldun'un felsefî-aklî ve vaz'î naklî-bilimler ayrımı, bu ayrımın temeline koyduğu ilkeler, felsefî bilimleri bu eleştirisi gözönünde tutulduğunda hemen ilk bakışta onun vahiy, dogmayı, felsefî spekülasyon alanından kurtarmak istediği farkedilmektedir. Ama bunu niçin yapmaktadır? Acaba o, İslâm'ın felsefe tarafından tehdit edildiğini mi görmektedir? Bunun pek öyle olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü İbni Haldun'un kendi sözlerine ve gözlemlerine bakarsak, onun *kendi zamanında tehdit edildiğini gördüğü şey İslâm vahiyi değil, felsefenin kendisidir*. İbni Haldun kendi zamanında ve kendi toplumunda felsefenin ancak birkaç kişi tarafından, o da din otoritelerinin kuşkulu ve baskıcı bakışları, denetimleri altında devam ettirilmeye çalışılan bir etkinlik halini aldığını söylemektedir.¹¹⁹ O halde İbni Haldun'un yaşadığı çağda ve toplumda tehlikede olan asıl felsefenin kendisidir. Bunun sebebi nedir? Felsefenin bir türlü teolojik-metafizik spekülasyon olmaktan vazgeçmemesidir. Vahyin alanı üzerindeki iddialarını bir türlü terketmemesidir. Ancak o bu durumda Gazâlî gibi, Ehl-i Sünnet temsilcilerinin, din otoritelerinin şimşeklerini üzerine çekmektedir. Bunun önlenmesi için felsefenin bu teolojik-metafizik spekülasyonlarının, fi-

lozofların kendisine dayandıklarını söyledikleri insan aklı bakımından “gayrimeşru” (injustifiable) olduğunu göstermek gerekir. Böylece felsefenin kendisini kurtarmak, saygınlığına kavuşturmak belki mümkün olacaktır.

Felsefe vahiy üzerindeki yetkisizliğine ikna edildiğinde, böylece vahyin alanını terkettiğinde, bundan neyi kazanacak, neyi kaybedecektir? İbni Haldun bu durumda onun bazı önemli şeylerini kaybedeceğini bilmektedir. O şeylerin bütününe bilebileceği iddiasını bırakacaktır. Şeylerin en son nedenlerinin bilgisi dahilinde olduğu iddiasını bırakacaktır. Ama bütün bu fedakârlıklarına karşılık çok önemli, hayati bir şeyi, kendi alanı ile ilgili tam bir bilinç ve sağlamlığı kazanacaktır. Felsefe kendisinin olmayan şeyleri bıraktıkça kendisinin olan şeyleri kazanacaktır. Felsefe kendisinin alanı ile kendisinin olmayan alanı birbirine karıştırdıkça kendi kendisi hakkında açık seçik, doğru bir anlayışa ulaşamamakta, bu sefer kendi alanı ile ilgili olarak da haksız birtakım eleştirileri davet etmektedir. Oysa kesin bir bilim olarak kendini ortaya koymak isterse, buna kimsenin bir itirazı olamayacaktır. Mesela o metafiziği bırakıp fizikle yetinmek istediğinde, medenî siyaseti bırakıp *umrân* bilimi olmak istediğinde, duysal-üstünü bırakıp kendisini duysalla sınırlamayı kabul ettiğinde onun sonuçlarına kimsenin karşı çıkacağı, çıkabileceği düşünülemez. Çünkü bu durumda onun sonuçları herkes tarafından zorunlu olarak kabul edilmeyi gerektiren kesin bir bilimsel bilgiler değeri olacaktır.

İbni Haldun’un bu felsefî ve naklî bilimler ayrımı ilk bakışta ortada iki türlü biliminin mevcut olabileceği ve naklin, Şariat’ın biliminin yapılabileceği izlenimini vermektedir. Ama dikkatle bakılınca bunun doğru olmadığı görülmektedir. İbni Haldun, aslında, *naklî bilimlerin, kelimenin gerçek anlamında birer bilim olmadıklarını, olamayacaklarını düşünmektedir*. Çünkü bu naklî bilimler gerçekte bize bilgi vermemektedirler. Onların zaten böyle bir amaçları da yoktur. Onlar doğru olduğu önceden kabul edilen bir şey üzerinde çalışmaktadırlar. Amaçları bu şeyin doğruluğunu göstermek değildir. Bu doğrunun içeriğini açıklığa kavuşturmak, gerektiğinde savunmaktır. Bundan

vahyin gerçekte herhangi bir ciddi bilginin konusunu teşkil edemeyeceği sonucu çıkar.

O halde İbni Haldun bilginin, bilimin, felsefenin alanı ile inancın, Vahy'in, Şariat'ın alanını ilke olarak birbirinden ayırmaktadır. Bilgiye, bilime, felsefeye alan olarak duyusal olarak idrâk edilebilir nesnelerin alanını vermektedir. Duyusal-üstünü, doğa-üstünü onun elinden almaktadır. İbni Haldun'un bilgi teorisi, felsefe eleştirisi, felsefe ile vahiy arası ilişkiler üzerindeki görüşü, temelde, onun bu duyusal ile duyusal-üstü; doğal olanla, doğa-üstü arasında yaptığı ayrım üzerine dayanmaktadır. *İbni Haldun'un bu ikincinin varlığı üzerinde en ufak bir şüphesi yoktur. Onunla çeşitli yollarla temasa gelinebileceği, gelişebildiği üzerinde de bir itirazı yoktur.* Çeşitli kesimlerden birtakım duyusal-üstü idrâklere sahip olan insanlar, peygamberler, veliler, Sûfiler, hatta kâhinler, büyücüler çeşitli özel yollarla, tekniklerle bu duyusal-üstünün, doğa-üstünün çeşitli tezahürleri ile temasa gelmektedirler. Ama İbni Haldun hem bu duyusal-üstünün duyusal üzerine olan etkisini mümkün olduğu kadar sınırlandırmak istemekte (mesela kendi *umrân* bilimi araştırmalarında doğa-üstü, tanrısal faktörlere mümkün olduğu kadar az yer vermekte, hatta hiç vermemektedir), hem de felsefi-bilimsel olarak bu duyusal-üstü ile temasa gelmenin imkânını reddetmektedir. İbni Haldun'a göre felsefe iki şeyden birini seçmek zorundadır: O ya kendisini duyusalla, doğal olanla sınırlayacak, dolayısı ile herkes tarafından tahkik edilmesi mümkün, kabul edilmesi zorunlu birtakım bilimsel önermelere varacaktır veya duyusaldan duyusal-üstüne, doğadan doğa-üstüne atlamaya çalışacak, bu sefer de doğruluğu tahkik edilemeyecek, şüpheli birtakım önermelerle dolacaktır. Kısaca felsefe, duyusalla duyusal-üstü, doğal olanla doğal-üstü, *fizikle metafizik, umrân bilimi ile medenî siyaset arasında bir tercih yapmak zorundadır.* Aynı zamanda bunların her ikisi olamaz.

İbni Haldun'un bu felsefe eleştirisi, felsefe anlayışı, felsefe-din ilişkileri görüşü ne dereceye kadar orijinaldir? Acaba bütün bu konular üzerindeki görüşlerinin İslâm'da daha önce gelmiş olan öncülleri var mıdır? İbni Haldun'un felsefe-din ilişkileri sorunu üzerindeki çö-

zümünün İslâm'da bu aynı sorun üzerinde ortaya çıkmış olduğunu gördüğümüz daha önceki çözümler karşısındaki durumu nedir?

Giriş bölümünde temas ettiğimiz üzere bütün bu sorularla ilgili olarak İbni Haldun araştırmacıları tarafından şimdiye kadar birbirine hemen hemen tamamen karşıt olan iki tez ortaya atılmıştır. Bir kısım İbni Haldun araştırmacısı (E. Rosenthal, Macid Fakhry, Demerseman, Madkour) onun gerek felsefe eleştirisi ve anlayışının, gerekse felsefe-din ilişkileri sorunu üzerindeki çözümünün Gazâlî'nin felsefe eleştirisi ve anlayışının, onun felsefe-din ilişkileri üzerindeki çözümünün bir devamı olduğunu düşünmektedirler. Mahdî, H. Simon gibi diğer bir grup ise onun gerek felsefe anlayışının gerekse felsefe-din ilişkileri üzerindeki görüşlerinin arkasında felâsifenin, özellikle İbni Rüşd'ün bulunduğunu ve onun bu konularda felâsifenin, özellikle İbni Rüşd'ün bir öğrencisi olarak görüldüğünü söylemektedirler.¹²⁰

İbni Haldun'un felsefe hakkındaki bu eleştirisinin ve bundan kalkarak felsefe ile vahiy arası ilişkiler sorunu üzerinde varmış olduğu bu çözümünün, ilk bakışta, özellikle sonuçları itibarıyla, Gazâlî'nin felsefe eleştirisi ve felsefe-din ilişkileri sorununda Gazâlîci çözümle gösterdiği benzerlik ve paralellikler âşikârdır. Gerçekten İbni Haldun'un esas olarak Gazâlî'nin bu konulardaki tezlerini tekrarladığı görülmektedir. Meselâ o her şeyden önce Gazâlî gibi Vahy'in alanı ile felsefenin, aklın alanını birbirinden kesin olarak ayırmakta ve Vahy'i, felsefenin, aklın erişemeyeceği bir yere yerleştirmektedir. O da yine Gazâlî gibi felsefe hakkındaki eleştirisinde felsefi bir noktadan hareket etmekte ve bizzat felsefenin kendi üzerinde yaptığı araştırmalar sonucunda felsefenin Vahy'i kavrayamayacağı görüşüne geçmektedir. Yine Gazâlî gibi temel felsefi disiplinlerin her birini teker teker gözden geçirdikten sonra felsefeyi bir bütün olarak reddetmemekte, onun sınırlı bir kabulü cihetine gitmektedir. Onun da teker teker her bir disiplinini inceledikten sonra felsefede reddettiği esas olarak felsefi ilâhiyyâtı, kabul ettiği ise matematik, mantık ve fiziktir. Bu felsefi ilâhiyyât da yi-

120 Yukarıya s.10-11 ve 14-17'ye bkz.

ne Gazâlî'nin de hücum ettiği Fârâbî-İbni Sina'nın temsil ettiği temel-
de Yeni-Platoncu bir ilâhiyâttır.

Bununla birlikte İbni Haldun'un bu sonuçlara varırken üzerin-
de yürüdüğü zemin, amaçları, kaygıları, onu bu sonuçlara götüren akıl
yürütmesinde dayandığı unsurlar Gazâlî'ninkilerden farklı olduğu gi-
bi bu sonuçların kendilerinden felsefe hesabına çıkardığı şeyler de Ga-
zâlî'ninkilerden tamamen ayrı görünmektedir.

Gazâlî, daha önce göstermeye çalıştığımız üzere, felsefe eleştiri-
sinde "zorunlu", "yakîni" bilgi hakkındaki belli bir anlayışından ha-
reket etmektedir. O, böyle bir bilginin örnekleri olarak matematik ve
mantıkta kendilerini gösterdikleri üzere son çözümde aklın temel ilke-
lerine indirgenebilen *akıl hakikatlerini* gördüğü için geri kalan bütün
içerikli alanlara ait bilgilerin "zorunlu", "yakîni" bir bilgi niteliğinde
olamayacaklarını düşünmektedir. Başka deyişle, *zorunlu, imkânsız ve
mümkün kavramlarını salt aklın yargılarına indirgediği için doğa ala-
nından her türlü zorunluluğu kaldırmaktadır. Dış dünyada sürekli, de-
ğişmez, zorunlu birtakım doğaların varlığını reddettiği için ikinci dere-
ceden nedenselliği ortadan kaldırmakta, Tanrı'yı evrendeki her olayın
dolaysız nedeni ve faili kılmaktadır.* Oysa İbni Haldun'un bu konular-
da Gazâlî gibi düşünmediğini biliyoruz. O buralarda Gazâlîci eleştiri-
leri belli bir ölçüde dikkate almakla birlikte temelde Aristotelesçi gö-
rünmektedir. Daha önceleri çeşitli vesilelerle işaret ettiğimiz gibi İbni
Haldun *dış dünyada Aristotelesçi anlamda birtakım doğaların, özle-
rin, özsel niteliklerin varlığını kabul etmektedir.* Buna paralel olarak
Gazâlî'den tamamen farklı bir şekilde *dış dünyada şeylerin özlerinde
içerilmiş birtakım zorunlulukların ve imkânsızlıkların varlığını tasdik
etmektedir. Yine bu doğalar, özlerle, onlardan çıkan, onların belirledi-
ği sonuçlar, olaylar arasında birtakım nedensel ilişkilerin gerçekliğini
kabul etmektedir.* Gerçi o Gazâlî'nin yaptığı eleştirileri dikkate alarak
bu doğaların, bu nedensel ilişkilerin en son dayanaklarını, güvencele-
rini şeylerin kendi içlerinde mi buldukları, yoksa onları Tanrı irâdesin-
den mi aldıkları sorularının cevaplandırılmaz sorular olarak görmek-
tedir. Ama olaylar düzeyinde gerek bu doğaların, gerekse bu nedensel

ilişkilerin kesin, zorunlu bir bilginin konusunu teşkil edebilecek pratik bir değere sahip olduklarına inanmaktadır. Nitekim bu anlayışa sahip olduğundan ötürüdür ki kesin, zorunlu bilgilerden meydana gelecek bir fiziğin imkânını kabul etmekle kalmamakta, daha ileri giderek tarihsel-insanî varlık sahasını kendisine konu olarak alacak olan yeni bir felsefî bilimin, *umrân* biliminin imkânını tasdik etmektedir.

Bundan daha önemli olarak İbni Haldun'un bu felsefe ile Vahy'in, akıl ile inancın alanlarını birbirinden ayırmasından felsefe ve akıl hesabına çıkardığı sonuçlar, Gazâlî'nin aynı ayırmadan bunlar hesabına çıkardığı sonuçlardan çok farklı görünmektedir. Gazâlî Vahy'i felsefeden, inancı bilgiden bu birincilerin mutlaklığını tesis etmek, ikincileri gözden düşürmek amaç ve sonuçları ile ayırmaktadır. Bu ayırmada son çözümde evren Tanrı'nın keyfine bırakılmakta, onun yürüyüşü erişilemez, bilinemez bir şey olarak kalmaktadır. Bu ayırmada evrenden nedensellik kaldırılınca Tanrı ondaki her olayın dolaysız nedeni, faili kılınmakta, böylece evrenin bilinemezliği vurgulanmaktadır. Oysa İbni Haldun onları birbirlerinden bu amaçlarla ve bu sonuçlarda ayırmamaktadır. O felsefe ile vahyi, felsefeyi kendi alanında bağımsızlığına ve saygınlığına kavuşturmak için ayırmaktadır. O doğa-üstünü, duysal-üstünü Vahy'e terkettiğinde dogmaya sadık kalmaktadır; ancak bunun karşılığında kendi araştırma alanını da dogmanın elinden almaktadır. Gazâlî, sadık bir Eş'ârici olarak Tanrı'nın hakkı ile insanın, aklın hakkını birbirinden ayırırken bu ikincilere çok az şey bırakmaktadır. Oysa İbni Haldun Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya verirken insana ve akla kendi alanında tartışılmaz bir hükümdarlık ve yetki tanımaktadır.

İbni Haldun'un Fârâbî-İbni Sinacı Yeni-Platoncu metafiziğe karşı çıkışı, Aristotelesçiliğe dönüş eğilimleri, Aristotelesçiliğin doğa ve nedensellik hakkındaki tezlerini kabulü, Kelâm ve Tasavvuf'la felsefeyi birbirinden ayırması, bu birincilerin son zamanlardaki temsilcilerini felsefe ve dini birbirlerine karıştırmalarından ötürü eleştirisi, onunla, İbni Rüşd arasında bazı fikrî paralellikler olduğu göstermekte, onun üzerinde İbni Rüşd'ün etkilerini akla getirmektedir.

Bununla birlikte bu paralellikler üzerinde de fazla ısrar etmememiz gerekmektedir. İbni Haldun'u İslâm'da Yeni-Platonculukla Aristotelesçilik arasında bir yere yerleştirmemiz gerekirse, o, şüphesiz ikinciye birinciden çok daha yakın görünmektedir. Ama bu onun ne varlık, ne bilgi teorisinde tam bir Aristotelesçi olmadığı noktasını gözden kaçırmamız için bir sebep olmamalıdır. Daha önce üzerinde durduğumuz üzere o, gerek varlık gerek bilgi teorisinde temelde Aristotelesçidir. Bundan ötürü bunlara ilişkin konularda Aristotelesçiliğe dayanarak bir yandan Yeni-Platonculuğa, öbür yandan Gazâlî'ye karşı çıkmaktadır. Ama o, Gazâlî'nin eleştirilerini gözönünde tutarak da Aristotelesçiliğin dış dünyadaki doğaların dayanakları, nedensel ilişkilerin mahiyetleri üzerindeki deyim yerindeyse "dogmatizm"ini ve "içkincilik"ini (immanentisme) yumuşatmak istemektedir. Öte yandan daha önemli olarak bizzat kendisinin de Aristotelesçi bilgi teorisine, bilim anlayışına önemli bazı itirazları olduğunu, bunun sonucunda Aristoteles'e ve Aristotelesçiliğe göre çok daha az dedüktif, daha pozitivist, daha fenomenici bir bilgi yönteminin, bir bilim anlayışının savunuculuğunu yaptığını biliyoruz.¹²¹

Felsefe ile din arası ilişkiler konusundaki görüşlerine gelince, İbni Haldun, bu konuda bize kesin olarak ne Felâsifenin, ne de onların en son temsilcisi olan İbni Rüşd'ün izinde gibi görünmektedir. Gerçi onun Kelâmcılara, mutasavvıflara karşı çıkışı, ilk bakışta, İbni Rüşd'e benzemektedir. Ama önemli bir noktada, onlara karşı çıkış zihniyetinde, yani esasta, o, İbni Rüşd'den ayrılmaktadır. İbni Rüşd Kelâmcılara, "cedel (diyalektik) ehli" olduklarından, burhân ehli, yani filozof olmadıklarından ve olamayacaklarından ötürü karşı çıkmaktadır. Bununla birlikte filozofların tanrısal, vahiyssel hakikatlerin bilgisine erişebileceklerini kabul etmektedir. Oysa İbni Haldun son zamanlardaki Kelâmcılar ve mutasavvıfları filozof olmak istediklerinden ötürü eleştirmektedir, üçünü bir aynı kategoriye sokmaktadır. Yani o, Kelâmcı, mutasavvıf ve filozof arasında bir ayrım yapma-

¹²¹ Yukarıya s.355-359'a bkz.

maktadır. Önce filozofu ilâhiyyât yapmayı istediğinden ötürü eleştirilmektedir. Sonra da bu ilâhiyyât yapmak isteyen filozofu kendi tarzlarında taklit etmeye çalıştıkları için Kelâmcı ve mutasavvıfı eleştirilmektedir. Kısaca onun son zamanlardaki Kelâmcı ve mutasavvıflara karşı yaptığı eleştirisi, ilâhiyatçı filozoflara karşı yaptığı eleştirinin bir devamıdır ve aynı eleştiridir.

Sonra İbni Haldun'un amacı ile İbni Rüşd'ünkü arasında bir benzerlikten söz edilebilir. Her ikisinin de dinle felsefenin çatışmasını önlemek üzere onların alan ve işlevlerini birbirinden ayırmak istedikleri ileri sürülebilir. Ama burada da çok önemli bir noktayı gözden kaçırmamak gerekir: İbni Rüşd, daha önceleri Fârâbî ve İbni Sina tarafından ortaya atılan ve geliştirilen bir tezi devam ettirerek felsefe ve dini hitap ettikleri zümreler bakımından, seçkin-filozof ve halk temel ayrımı üzerine dayanarak birbirinden ayırmaktadır. Bunun sonucunda İbni Rüşd'de bu ayrım, sadece "pratik" düzlemde yapılan bir ayrım olarak kalmaktadır. Felsefe ve din, aynı alan ve hakikatler bütünü'nün biri daha aşağı seviyeden, daha duysal, daha sembolik, diğeri daha yukarı seviyeden, daha doğrudan birer ifadesi olmaktadırlar. Oysa İbni Haldun felsefe ve dini, tamamen "teorik" bir planda birbirinden ayırmaktadır. O, dinin hakikatlerini felsefenin hakikatlerinden alanları itibariyle ayırmaktadır. İbni Haldun'da felsefe ve din bir aynı alanın, bir aynı hakikatler bütünü'nün iki ayrı ifade ediliş tarzı olmamakla, iki ayrı alanın, iki ayrı hakikatler bütünü'nün her biri kendi içinde doğru ayrı ifadeleri olmaktadır.

İbni Rüşd'un felsefe ile Vahiy arası ilişkiler sorunu üzerindeki çözümünün merkezi kavramı, yukarıda dediğimiz gibi, seçkin-filozof ve halk ayrımıdır. Bu ayrımı kaldırdığımız zaman din, din olarak varlık sebebini kaybetmekte, ortadan kalkmaktadır. Bu dünyada sadece filozof olmuş olsaydı din tamamen felsefeye dönüşürdü. Oysa İbni Haldun'un felsefe-din ayrımı böyle değildir. O, seçkin-filozof ve halk ayrımı üzerine dayanmamaktadır. Doğa-doğüstü, duysal duysal-üstü ayrımına dayanmaktadır. İbni Haldun'da dinin varlık nedeni halk değildir. İnsan, bu arada filozofun kendi yeti ve imkânları ile tanrı-

salın yani duyuşal-üstünün bilgisine erişmemesidir. Aynı şekilde ona göre peygamberliğin de varlık nedeni budur.

İbni Rüşd, gerçekte, felsefe ile dinin alanlarını birbirinden ayırmamaktadır; sadece filozofla halkı birbirinden ayırmaktadır. Pratik olarak filozof tanrısal şeylerin gerçeği hakkında sahip olduğu bilgileri halka açmadıkça, onlar arasında herhangi bir çatışma ihtimali mevcut değildir. Ama teorik olarak dinle felsefe arasındaki uzlaşma, uyum veya çatışma, çelişki sorunu İbni Rüşd'de hâlâ havada asılı durumdadır. İbni Rüşd'ün dinle felsefe arasında herhangi bir çatışmanın mevcut olamayacağını, tersine tam bir uyum olacağı görüşünü ispat etmesi için bu uyumu bilfiil göstermesi gerekir. Yani kendisinden hareket ettiği felsefi model hangisi ise onun sonuçlarının İslâm vahyinin sonuçları ile bir uyum içinde olduğunu somut olarak ortaya koyması gerekir. Ancak İbni Rüşd, Türker'in haklı olarak işaret ettiği gibi, böyle bir uyumun mevcut olduğunu göstermek için onları bilfiil olarak uyuşturmaya girişmemektedir. Sadece böyle bir uyum hakkında ümitlerini ifade etmektedir.¹²² İşte bundan ötürü İbni Rüşd'ün çözümünde dinle felsefe arası uyum tezinin hâlâ askıda olduğunu görüyoruz. Filozof böyle bir denemeye kalkıştığında onun vardığı, varacağı sonuçların Vahiy'le uyuşmaması, hatta onunla çelişki içinde bulunması imkânı ve gerginliği hâlâ ufukta bizi beklemektedir. Oysa İbni Haldun'da felsefe ile din arasında böyle bir çatışma ihtimali söz konusu değildir. İbni Haldun ikisinin alanını birbirinden kesin ve nihaî olarak ayırdığı için onların birbirleriyle bir çatışmaya girme ihtimali gerek teorik gerekse pratik olarak ortadan kalkmaktadır.

İbni Rüşd ilke olarak felsefenin sonuçları ile Vahy'in içeriği arasında herhangi bir çatışmanın olabileceğini reddetmektedir. Bununla birlikte herhangi bir konuda Vahy'in ifadesi ile felsefi düşüncenin sonucunda bir çelişkinin olduğu zehabına kapılırsa, Vahy'in ifadesinin "te'vil" edilmesi gerektiğini söylemektedir. Ancak Vahy'in ifadesinde "te'vil" edilebilir bir durum olmadığı görüldüğünde ne yapıla-

122 Türker, *Üç Tehâfüt*, s.365, 371, 391.

caktır? İbni Rüşd'de bu sorunun cevabı yoktur. Oysa İbni Haldun, felsefe ile Vahy'in alanını birbirinden kesin olarak ayırdığı için onda yine böyle bir çelişki ihtimali mevcut olamayacaktır.

Sonuç olarak İbni Haldun'un ne felsefe ve din anlayışı ne de bu ikisi arası ilişkiler üzerine görüşü, basit olarak Gazâlîci veya İbni Rüşdçü olarak nitelendirilemeyecek kadar karmaşık ve orijinaldir. İbni Haldun genel olarak bütün sisteminde İslâm'da kendisinden önce gelen çeşitli akımlardan herhangi birisi içine sokulup anlaşılabilecek bir düşünür olmaktan ziyade onların her birisinden bir şeyler alan, fakat onları aşan, onların olumlu bir sentezini teşkil eden biri olarak görünmektedir. Nitekim felsefe ve din anlayışında, felsefe din ilişkileri sorunundaki görüşünde de o aynı zamanda Gazâlî ve İbni Rüşd'den bir şeyler alan, fakat onların her ikisini de aşan biri olarak görünmektedir. O Gazâlî'nin eleştirisinden Gazâlî'nin çıkarmayı düşünmediği, düşünmek istemeyeceği birtakım olumlu sonuçlar çıkarmaktadır. İbni Haldun, öte yandan felâsife ve İbni Rüşd'le birlikte felsefenin kesin, ispatlayıcı bir bilim olduğunu savunmakta, ancak onlara karşıt olarak da böyle bir felsefenin Vahy'in alanına giremeyeceği, girmemesi gerektiğini söylemektedir. İbni Haldun'da felsefe ve din, bilgi ve inanç, kendi alanları hakkında açık, seçik, sağlam bir bilince kavuşmakta, her biri kendi alanında tam yetkili olarak varlığını sürdürme imkânını elde etmektedir. Felsefe Vahy'in, inancın alanına tecavüz etmemekte, vahiy ve inanç da felsefenin bir bilim olarak kendi alanındaki yetkisini, tartışılmazlığını kabul etmektedir. Bugün de bilimle din, bilgi ve inanç arası ilişkilerle ilgili olarak insan düşüncesinin vardığı sonuç, genel olarak İbni Haldun'un bu sonucundan farklı değildir. Ama İbni Haldun'un felsefe hakkındaki bu anlayışını felsefecilerin kabul edeceği çok şüphelidir.

Yararlanılan Kaynaklar

- Al-'Afifi, Abu al-'Ala, "Mavkıf İbn Haldûn min al-Falsafa va al-Tasavvuf", *A'mal Mabracan İbn Haldun*, al-Kahira, 1962, s.135-143.
- Anawati, M. - Gardet, L., *Introduction à la Théologie Musulmane*, J. Virin, Paris, 1948.
- Arberry, A. J., *Revelation and Reason in Islam*, 3. baskı, George Allen and Unwin, Londra, 1971.
- Aristore, *Ethique de Nicomaque*, Fransızcadan çeviren: Tricot, J. Vrin, Paris, 1967.
- 'Ayad, M. Kâmil, *Die Geschichts- und Gesellschaftslehre İbn Haldûns*, Forschungen zur Geschichts- und Gesellschaftslehre, Stuttgart ve Berlin, 1930.
- Badawi, A., "Histoire de la Philosophie en Islam", *I. les Philosophes Théologiens, II. les Philosophes Pürs*, J. Vrin, Paris, 1972.
- Belot, J. B., *Al-Farâ'id al-Durriyya (Vocabulaire Arabe-Français)*, 14. baskı, Imprimerie Catholique, Beyrut, 1929.
- Bencheik, C. - Labica, G., *le Rationalisme d'Ibn Khaldoun, Extraits de la Muqaddima*, Hachette, Alger, 1965.
- De Boer, I. J., *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kurtluay, Balkanoğlu Matbaacılık, Ankara, 1960.
- Bouthoul, G., *Ibn Khaldoun et sa Science Sociale*, Paul Geuthner, Paris, 1930.
- Bréhier, E., "Histoire de la Philosophie", *I. L'Antiquité et le Moyen-Age*, Felix Alcan, Paris, 1938.
- , *La Philosophie de Plotin*, Boivin, Paris, 1938.
- Cohen, G., "İbn Khaldûn, Rediscovered Arap Philosopher", *Midstream*, V. V. Summer, 1959, s.77-90.
- Corbin, H., *Histoire de la Philosophie Islamique, des Origines jusqu' à la Mort d'Averoes*, Gallimard, Paris, 1964.
- Çubukçu, İ. A., *Gazzâlî ve Kelâm Felsefesi*, A.Ü. İlâh. Fak. Yay. LXXXVIII, A.Ü. Basımevi, Ankara, 1970.
- Demeersem, R., "Ce qu'Ibn Khaldoun pense d'al-Ghazzâlî", *Institut des Belles Lettres Arabes*, sayı 82, Tunus, 1958, s.161-193.
- Fakhry, M., *A History of Islamic Philosophy*, Columbia University Press, New York-Londra, 1975.
- Al-Fârâbî, Abu Nasr, *Kitâb Arâ' Ahl al-Madina al-Fâzıla*, Kaddama lahu va hakakahu Albert N. Nader, Al-Matba'a al-Kâsûlikîyya, Beyrut, 1959.
- , *İhsâ' al-'Ulûm*, Hakkakahu ve Kaddama lahu va'allaka 'alayhi 'Osmân Amin, Dâr al-Fikr al-'Arabî, Al-Kahira, 1930.

- , *Kitâb al-Cam' Bayn Ra'yay al-Hakimayn Aflâtûn al-İlâhî va Aristûtâlîs*, Dieterici neşri, Al-Fârâbî's Philosophische Abhandlungen, Leiden, 1890, E. J. Brill, s.1-33.
- , *Fusûs al-Hikam*, Dieterici neşri, s.66-83.
- , *Tahsil al-Sa'ada*, Haydarabad neşri, H. 1345.
- Fauré, A., "Grandeur et Solitude d'Ibn Khaldoun", *Mahracan*, Dâr al-Kitâb, Casablanca, 1962, s.5-12.
- Findikoğlu, Z. F., "İbni Haldun Hukukçu", *İş Mecmuası*, c.IV, s.14, 1938 (?).
- , "Türkiye'de İbni Haldunizm", *Fuat Köprülü Armağanı*, Osman Yalçın Matb., İstanbul, 1953, s.153-163.
- Findikoğlu, Z. F. - Ülken, H. Z., *İbni Haldun*, Kanaat Kitabevi, İstanbul, 1940.
- Fischel, W., *Ibn Khaldûn in Egypt, His Publications and His Historical Research*, Berkeley, 1967.
- Flint, R., *History of the Philosophy of History*, Edinburg 1893.
- Freyer, H., *Sosyolojiye Giriş*, çev. Nermin Abadan, 2. baskı, Sevinç Matbaası, Ankara, 1963.
- Gardet, L., *La Pensée Religieuse d'Avicenne (İbn Sinâ)*, Etudes de Philosophie Médiévale, XLI, J. Vrin, Paris, 1951.
- Al Gazzâlî, *Al-Iktisâd Fi'l-'İtikâd*, Önsöz ve Notlarla Hazırlayanlar: İ. A. Çubukçu ve H. Aray, Nur Matbaası, Ankara, 1962; *İtikad'da Orta Yol*, Önsöz ve Notlarla, çev. K. Işık, A. Ü. İlâh. Fak. Yay., XC, Ankara, 1971.
- , *Makâsîd al-Falâsîfa*, Neşr: Muhiyy al-Din Sabrî Al-Kurdî, 1. basım, Matba'a al-Sa'ada, Mısır, tarihsiz.
- , *Al-Munkız min al-Zalâl*, Al-Kahira, H. 1303, Al-Matba'a al-'Alâmiyya - *El-Munkızu min-ad-Dalâl*, çev. Hilmi Güngör, Dünya Edebiyatından Tercüme - Şark-İslâm Klasikleri: 18, M.E.B., İstanbul, 1948.
- , *Tahâfut al-Falâsîfa*, Sulayman Dünya neşri, 4. baskı, Dâr al-Ma'arif, Al-Kahira, 1966.
- Gibb, A. R. H., "The Islamic Background of Ibn Khaldûn's Political Theory", *Studies in the Civilization of Islam*, edit. by. Stanford J. Shaw ve William R. Polk, Boston, 1962, s.166-175.
- , "Tarih", *İslâm Ansiklopedisi*, c.11, İstanbul, 1967, s.782-789.
- Gilson, E., *La Philosophie au Moyen Age*, 2. baskı, Paris, 1944.
- Gökberk, M., *Felsefe Tarihi*, İst. Üniv. Ed. Fak. Yay. 927, İstanbul Matbaası, İstanbul, 1961.
- Gregoire, F., *Les Grands Problèmes Métaphysiques*, P.U.F., Paris, 1962.
- Guillaume, A., *Islam*, 9. baskı, Penguins Books, Aylesbury, 1971.
- Hamelin, O., *Le Système d'Aristote*, F. Alcan, Paris, 1931.
- Hârizmî, *Kitâb Mafâtîh al-'Ulûm*, G. Van Floten neşri, Leiden, 1895.
- Hassan, Umît, "İbni Haldun'un *Mukaddime*'sinin Yaygınlık Kazanması Üzerine

- Notlar", A.Ü. Siyasal Bil. Fak. Dergisi, c.XXVIII, no.3-4, Eylül-Aralık sayısı, Ankara, 1973.
- Hitti, Ph. K., *History of the Arabs*, 7. baskı, Mac Millan Comp., Londra, 1960.
- Hussein, T., *Etude analytique et Critique de la Philosophie Sociale d'Ibn Khaldun*, A. Padove, Paris, 1917.
- Işık, K., *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, A.Ü. İlah Fak. Yay., LXXVI, A.Ü. Basımevi, Ankara, 1977.
- Ibn Haldun, *Mukaddima al-'Allâma Ibn Haldun*, 3. baskı, Al-Matba'a al-Adabiyya, Beyrut, 1900.
- , *Ibn Khaldûn: The Muqaddimah, An Introduction to History*, Arapçadan çeviren: Franz Rosenthal, 3 cilt, Pantheon Books, New York, 1958.
- , *Ibn Haldun: Mukaddime*, çev. Zakir Kâdirî Ugan, c.I-II-III, 2. baskı, Dünya Edebiyatından Tercüme, Şark-İslâm Klasikleri 25, M.E.B., İstanbul, 1968-1970.
- , *Muqaddimat Ibn Haldûn (Prolégomenes d'Ebn Khaldoun)*, Edit. Par E. M. Quatremère, Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque du Roi et des autres Bibliothèques Publiée par L'Institut Imperial de France, T.16-18, Paris, 1858.
- , *Les Prolégomenes d'Ibn Khaldoun*, Trad. en Français et Commentées par Baron De Slane, Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Imperiale (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres), c.XIX-XXII, Paris, 1862-1868.
- , *Tercüme-i Mukaddime-i İbni Haldun*, Pirizâde Mehmet Sahip Efendi çevirisi. Yay. Alhâc 'Abd al-Rahman Hâfız Efendi ve Muharrem Hâfız Efendi, Kahire, H.1275.
- , *Tercüme-i Mukaddime-i İbni Haldun*, Ahmet Cevdet Efendi (Paşa) çevirisi, İstanbul, Tâkvim-hâne-i Amire, H. 1277.
- , *Ibn Khaldûn, Discours sur l'Histoire Universelle (Al-Muqaddima)*, Frans. çev. W. Monteil, 3 cilt, Beyrut, 1967-1968, Comm. Intern. pour la Traduction des Chef-d'œuvres Arabes, XIX.
- , *Lubâb al-Muhassal fî Usûl al-Din de Ibn Haldun*, Toma I. Editado, traducido y anotado por el P. Fr. Luciano Rubio, Editora Marroqui, Tetuan, 1952.
- , *Şifâ'u's-Sâil li Tehzibi'l-Mesail*, önsöz ve notlarla neşreden: M. İbn Tavîr at-Tancî, A.Ü. İlah. Fak. Yay., XXII, İstanbul, 1958, Osman Yalçın Matbaası; *Tasavvufun Mahiyeti, Şifâ'u's-Sâil, İbni Haldun*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul, 1977.
- , *Al-Ta'rîf bi-Ibn Haldûn ve Rihlatuhu Garban va Şarkan*, M. İbn Tavîr at-Tancî neşri, Al-Kahira, 1370/1951, Asâr İbn Haldûn, I.
- , *Kitab al-'Ibar ve Divân al-Mubtada ve al-Habar fih Ayyâm al-'Arab va al-'Acam va al-Barbar va Man 'Asarhum min Zavi al-Sultân al-Akbar*, 7 cilt, Nasr al-Hurînî neşri, Bulâk, Al-Kahira, 1284/1867.

- Ibn al-Nadim, *Kitâb al-Fihrist*, G. Flügel neşrinin tıpkı basımı, Maktaba al-Hayyar, Beyrut, 1966.
- Ibn Rüşd, *Fasl al-Makâl*, Leon Gauthier neşri (Traité Decisif (Fasl al-Maqal) sur l'Accord de la Religion et de la Philosophie), 3. baskı, Carbonnel, Alger, 1948.
- , *Kitâb al-Kaşf 'an Manâhic al-Adilla*, Türkçeye çev. Nevzad Ayasbeyoğlu (Ibn Rüşd'ün Felsefesi) içinde, A.Ü. İlah. Fak. Yay., X, T.T.K. Basımevi, Ankara, 1955, s.35-150.
- , *Tahâfut al-Tahâfut*, M. Bouyges neşri, Imp. Cath., Beyrut, 1930.
- Ibn Sinâ, *Kitâb al-Nacât*, Muhiyî al-dîn Sabrî al-Kurdî neşri, 1. baskı, Matba'a al-Sa'ada, Kahire, H. 1331.
- , *Kitâb al-Işârât va'l-Tanbihât*, J. Forget neşri, E. J. Brill, Leyde, 1892.
- , *Tis' Rasâil fi al-Hikma va al-Tabi'iyât*, Kahire, H. 1326 neşri.
- , *Risâla al-Kadar*, M.A.F. Mehren neşri, "Traité mystiques D'Avicenne" içinde, I. J. Brill, IV. fasikül, Leyde, 1899.
- , *Risâla Azhaviyya fi Amr al-Ma'ad*, Süleyman Dünya neşri, Kahire, 1949.
- Ibn Tufayl, *Hayy Bin Yakzan*, Ahmad Amin neşri, "Hayy Bin Yakzan li Ibn Sinâ va Ibn Tufayl va Al-Suhravardi" içinde, Dâr Am-Ma'arif, Mısır, 1952, s.58-131.
- Al-Kindî, *Rasû'il al-Kindî al-Falsafiyya*, M.A.H. Abu Rida neşri, c.I-II, Dâr al-Fikr al-'Arabî, Matba'a al-İtimâd, Mısır, 1369/1950.
- Kremer, A. "Ibn Chaldun und seine Kulturgeschichte der Islamischen Reiche", *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, Phil.-Hist. Klasse, XCII, Vienna, 1879, s.581-635.
- Labica, G., "Esquisse d'une Sociologie de la Religion chez Ibn Khaldoun", *La Pensée*, Paris, 1965, s.3-23.
- *Politique et Religion chez Ibn Khaldoun. Essai sur l'Ideologie Musulmane*, Etudes et Documents SNED, Alger, tarihsiz.
- Lacoste, Y., *Ibn Khaldoun. Naissance de l'Histoire. Passé du Tiers Monde*, 3. baskı, F. Maspero, Paris, 1973.
- Madkour, İ., "İbn Haldun al-Faylasûf", *Mahracan Ibn Haldun*, al-Kahira, 1962, s.123-134.
- , *La Place d'Al-Fârâbî dans l'Ecole Philosophique Musulmane*, Adrien-Maison-neuve, Paris, 1934.
- Mahdi, M., *Ibn Khaldûn's Philosophy of History*, A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture, George Allen and Unwin Ltd., Londra, 1957.
- , "Die Kritik der Islamischen Politischen Philosophie bei Ibn Khaldûn", *Wissenschaftliche Politik. Eine Einführung. Grandfragen Ihrer Tradition und Theorie*, Freiburg 'Breisgau l, 1962, s.117-151.

- Malinovski, "Culture", *Encyc. of the Social Sciences*, c.I, 1935.
- Mayer, F., *A History of Modern Philosophy*, American Book Comp., California, 1951.
- Mehren, A. F., "Etudes Sur La Philosophie d'Averroes Concernant Son Rapport avec celle d'Avicenne Et Ghazzali", *Museon*, T. VII-VIII. Kasım, s.616-636.
- Miëgè, J. L., "La Modernité d'Ibn Khaldoun", *Mabracan*, Dâr Al-Kitâb, Casablanca, 1962, s.13-18.
- Mader, A., *Le Système Philosophique des Mu'tazila*, Les Lettres Orientales, Beyrut, 1956.
- Nassar, N., *La Pensée Réaliste d'Ibn Khaldoun*, P.U.F., Paris, 1967.
- Nyberg, H. S., "Mu'tezile" maddesi, *İslâm Ansiklopedisi*, 1957, c.8, s.756-764.
- O'leary, De Lacy, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. Hüseyin Yurdaydın - Yaşar Kutluay, A.Ü. İlâh. Fak. Yay., c.II, 2. baskı, A.Ü. Basımevi, Ankara, 1971.
- Passmore, J., "Philosophy" maddesi, *Encyclopedia of Philosophy*, c.IV, s.216-217.
- Pellat, C., *The Origin and Development of Historiography in Muslim Spain* (Historians of the Middle East), Oxford University Press, Londra, 1962.
- Richter, G., *Das Geschichtsbild der Arabischen Historiker des Mittelalters*, Tübingen, 1933.
- Ritter, H., "Irrational Solidarity Groups: A Socio-psychological Study in Connection with Ibn Khaldûn", *Oriens*, c.I, 1948, s.1-44.
- Rodinson, M., *Marxisme et le Monde Musulman*, Edit. de Seul, Paris, 1972.
- Rosenthal, E., *Ibn Khaldûn's Gedanken über den Staat*, Verlag von R. Oldenburg, Münih ve Berlin, 1982.
- , "Ibn Khaldûn: A North African Muslim Thinker of the Fourteenth Century", *Bulletion of the John Raylands Library*, c.XXIV'den ayrı basım, Manchester, 1940, s.1-14.
- , *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge, 1962.
- Rosenthal, Franz, *A History of Muslim Historiography*, 2. baskı, E. J. Brill, Leiden, 1968.
- , "Islamic Historiography", *Intern. Encyc. of the Social Sciences*, c.VI, Mac Millan Company and the Free Press, s.407-412.
- Saab, H., "Ibn Khaldûn", *The Encyclopedia of Philosophy*, c.IV, Mac Millan Comp., New York, 1967, s.107-109.
- Schimmel, A., *Ibn Chaldûn. Ausgewählte Abschnitte aus der Muqaddîma*, Tübingen, 1951.
- Schmidt, N., *Ibn Khaldûn, Historian, Sociologist and Philosopher*, Ams. Press Inc., New York, 1967.
- Simon, H., *Ibn Khaldûn Wissenschaft von der Menschlichen Kultur*, Beitrage zur Orientalistik II, Otto Harrasowitz, Leipzig, 1959.

- Sorokin, P., *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, 1. baskı, Bilgi Yay., Ankara, 1972.
- Al-Sûbkî, "Tabakât al-Şûfiyya", c.II, Kahire neşri, 1324.
- Toynbee, A. J., *A Study of History*, 6. baskı, c.III, Oxford University Press, Londra-New York-Toronto, 1955.
- Tritton, A. S., *Muslim Theology*, Luzac and Company Ltd., Bristol, 1957.
- Türker, M., *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, A.Ü.D.T.C.F. Yay., 102, T.T.K. Basımevi, Ankara, 1956.
- , "İslâm Felsefesi" maddesi, *Türk Ansiklopedisi*, c.XX, M.E.B. 1972.
- Watt, W. M., *İslâmî Tetkikler, İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, çev. Süleyman Ateş, A.Ü. İlâh Fak. Yay., LXXXIII, A.Ü. Basımevi, Ankara, 1968.
- Weber, A., *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, 3. baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1964.
- White, H., "Ibn Khaldûn in World Philosophy of History, *Comparative Studies in Sociology and History*, The Hague, 1960, c.II, s.110-125.
- Wolfson, H. A., "Ibn Khaldûn on Attributes and Predestination", *Speculum*, c.XXXIV, Cambridge, 1959, s.585-597.
- Yınanç, Mükrimin Halil, "On İkinci Asır Tarihçileri ve Muhammed bin Ali al-'Azîmî", *İkinci Türk Tarih Kongresi Tebliğleri*, Kenan Matbaası, İstanbul, 1943.

Dizin

- Abadan, N. 66
 Abbasiler 64, 61, 166, 184, 186, 188
 'Abd al-Malik 161, 184
 'Abd Manaf 191
 Âdem (Peygamber) 176
 'Afifi, Abu'l A'la al- 14
 Ahmet Cevdet Efendi 27, 28
 akli siyaset 156-162, 171, 172, 173, 179, 180, 186, 384
 akli siyaset-dini siyaset arasındaki farklar 157-160, 171-173
 Ali (Peygamber'in Damadı, Halife) 180, 181, 182, 183, 188, 192
 Ali- Muaviye Çatışması 182, 183
 'Allâf 215
 Ammonios (Saccas) 231
 Anawati, G. 205, 208, 217, 220, 225, 242, 245, 364, 365
 Antropomorfik Ayetler 220, 221
 Anuşirvan 69
 Arberry, A. J. 217, 221, 222
 Aristoteles 48, 69, 117, 118, 229-232, 235, 238, 240, 241, 243, 246, 249, 251, 256, 264, 265, 273, 274, 280, 285, 295, 298, 310, 322, 329, 334, 338, 339, 341-343, 350-354, 356, 357, 363, 368, 369, 372, 400, 408, 415, 417
 Aristotelesçilik 15, 16, 232, 416, 417
 asabiye xx, 28, 31, 60, 64, 75, 76, 94, 108, 109, 111, 112, 121, 125, 126, 134, 135, 144, 145, 150-153, 155, 161, 163, 164, 168-171, 175, 177, 179, 180, 182, 183, 185, 187, 190-194, 371
 asabiye'nin çözülmesi, 121-125, 135
 asabiye-din ilişkisi 147, 150-153, 169, 170-180, 185
 asabiye-kan bağıllığı 100, 106
 'Atiya, Abu Muhammed bin 329
 'Azîmî, Muhammed bin Ali al- 53
 'Ayad, M. Kamil 94
 Ayşe (Peygamber'in eşi) 181
 Bâkîllânî 29, 200, 227, 340, 341, 343, 344, 363, 364, 369, 400, 403
 fızıği 227, 341, 343, 364
 Badawi, A. 205, 207, 208, 215, 223, 225, 226, 229, 231, 237, 238, 243, 249, 252, 293
 Bâtiniler 265, 271, 272
 Batlamyus (gök bilgini) 229
 Baydâvî, al- 399, 400, 403
 bedevî umrân xx, 77, 78, 79, 84, 94, 97, 113, 114, 118-120, 124, 134, 135, 144, 155, 162, 163, 166
 ahlâk ve psikolojisi 87, 115, 134, 135, 166, 167, 181
 Bencheikh, Jamal al-Din 26
 Berkeley, G. 133
 Bermekogulları 43
 Bestâmi, Ebu Yezid 200
 bilâ kayfa kuramı (Eş'ari'de) 222, 224, 226
 birinci ve ikinci dereceden tümeller ayrımı 345-350, 365, 408-410
 Birûnî 52
 Boer, T. J. De 215, 226
 Bouthoul, G. 5, 10, 77, 89, 94, 110
 Bréhier, E. 201, 230
 Buhârî 48, 329
 Buzurcimihr 69

- Cabriyya 222, 223
 Cāhiz, 200, 215
 Cahm bin Safvan 223
 Cahmiyya 206
 Carlyle, T. 77
 cihād 177
 Clinton, B. xix
 Comte, A. 10
 Corbin, H. 212, 222, 224, 229
 Cubbaî 214, 216, 218, 219
 Curcânî 202
 Cuvaynî, 29, 400, 402

 Çubukcu, I. A. 272

 Dahriyyûn 206, 273
 Darwin, C. 117
 da'va (dini) 167, 168
 Davud (Peygamber) 178
 Demiorgos 227
 Demerseman, A. 14, 414
 Dieterici, F. 231
 dinî siyaset, 156-162, 172, 173, 180,
 186, 322, 384
 Doğu popüler bilgelik edebiyatı 38,
 68, 69
 döngüsel tarih kuramı 17, 118, 120
 Durkheim, E. 14
 Dursun, T. 97

 Ebubekir (Halife), 84, 176, 179, 180,
 188, 190
 Ebu Sufyan (Muaviye'nin babası) 151
 Emevîler xii, 64, 160, 161, 165, 166,
 169, 171, 184, 186-188, 194, 195
 Eş'ari, Abu'l Hasan al- 200, 210, 214,
 217-228, 229, 329, 340-342, 400
 Eş'arîlik 302, 304

 faal akıl, 245-247, 252, 253, 380,
 383, 391
 Fakhry, M. xiv, 14, 203, 205, 209,
 414
 Fârâbî xvi, xix, 11, 12, 16, 48, 82, 83,
 200, 203, 214, 230, 232, 237,
 239-249, 250-253, 256, 257, 260,
 262-264, 266, 268, 273, 283, 285,
 293-295, 310, 324, 339, 347, 379,
 385, 390-395, 409, 415, 418
 Fauré, A. 57
 Fındıkoğlu, Z. F. 106, 110, 120
 Fischel, W. 42
 Flint, R. 4,5
 felsefî-aklî bilimler 13, 16, 20, 57,
 318, 319, 323, 325, 327, 328,
 360, 407, 411, 412
 fikh bilimi, xvi, 13, 49, 298, 397, 398
 Freyer, H. 66

 Galenos 229, 284
 Gardet, L. 252, 253
 Gauthier, L. 297, 311
 Gazâlî x, xix, 12, 14, 17, 200, 210,
 219, 228, 229, 237, 251, 252,
 263-292, 293-299, 306, 309-312,
 317, 325, 343, 362, 364, 365,
 367, 369, 370-372, 399, 400, 402,
 403, 411, 414-416, 420
 Gerson 26
 Gibb, A. R. H. 11, 51
 Gilson, E. 303
 Goodman, L. E. xx
 Gökâlp, Z. xvi
 Gökberk, M. 201
 Gregoire, F. 200
 Guillaume, A. 211

 hadis ehli 206, 209, 210, 217, 224
 hadis yazıcılığı 13, 47, 49, 51, 53-55
 Hakam, Hişâm bin al- 221

- halifelik (hilâfa) 83, 84, 141-143, 161, 173-176, 179, 181, 185, 188, 190, 191, 193
- halk-seçkin (avam-havass) ayrımı 16, 217, 256, 267, 268, 302, 418
- Hamelin, O. 312, 354
- Hâriciler 175
- Hassan, Ü. xiii, 26
- Hârizmî 49, 325
- Hârûn Reşid (Abbasi Halifesi) 43, 46, 229
- Haşviyya 220, 303
- Hayyân Abu 40
- Hayy ibni Yakzân 292, 293, 309
- hazeri umrân xx, 77, 78, 79, 84-94, 97, 98, 113-115, 118-120, 142, 144, 149
- Heraklius (Bizans İmparatoru) 151
- Herodor 48
- Hristiyanlık 3, 205, 230, 258
- Hierocles 231
- Hipokrates 229, 265
- hitabet bilimi 38, 66
- Hitti, P. 4
- Hobbes, T. 82
- Hourani, G. 296
- Hûrinî, Nasr al- 21, 22
- Hunâci, Afzal al-Din al- 338, 339
- Hüseyn (Peygamber'in torunu) 152, 180, 191, 192
- Hussein, T. 5, 16, 57, 65, 321
- Husri, Sâti' al- (Sân Bey) xvi
- Işık, K. 205, 216
- İbni 'Arabî 200, 202, 400, 402
- İbni Fâriz 400, 402
- İbni Hallikân 219
- İbni Hanbel 206, 209, 210, 217, 221, 224
- İbn al-Hatîb 317
- İbni İshâk 39
- İbn al-Mukaffâ 69
- İbn al-Nadîm 49
- İbni Bâcce 203
- İbni Dahhak, 402
- İbni Haldunculuk (Türkiye'de) ix, 28
- İbni Rakîk 40
- İbni Rüşd xvi, 4, 11, 12, 16, 17, 20, 200, 216, 217, 224, 226, 228, 232, 248, 249, 251, 262, 294-312, 317, 319, 363, 372, 414, 416-420
- İbni Seb'in 200, 400, 402
- İbni Sina xvi, xix, 11, 12, 16, 48, 82, 83, 200, 203, 214, 217, 230, 232, 248, 250-264, 266-269, 273, 284, 285, 292-295, 306, 307, 309, 311, 339, 347, 379, 385, 390, 392-395, 409, 415, 418
- İbni Teymiyye 11
- İbni Tufeyl 200, 292-294, 309
- İbrahim (Peygamber) 279
- İ'ci, 'Adûd al Din al- 202
- İclî, İbn Said al- 221
- idealar (Platoncu) 227, 242, 350, 356
- İdrisi, Muhammad al- 148
- İdrisoğulları, 43
- ihtirâ delili, 304
- İhvân al-Safâ 325
- ilâhiyyûn 273
- imamlık (imâma), 83, 175, 190
- iman ve akıl arası ilişkiler, 203
- iman ve eylem arası ilişkiler, 205, 208, 209
- imayr delili 304
- İsfarâyînî, Abu İshâk al- 340
- İskender (Büyük) 240
- Kant, İ. 285
- Karataş, S. C. xix

- Karrâmiyya 220
 kash kuramı (Eş'arî'de) 223
 Kâsım bin Muhammed 183
 kazanılmış akıl, 245, 253, 260
 kaza ve kader arası ilişkiler, 205
 kelâm bilimi xvi, 12, 13, 200-205,
 210, 217, 221, 224-226, 272, 318,
 326, 331, 332, 397, 398, 399,
 400, 402, 403, 404, 405, 416
 kelâmın felsefeleşmesi 331, 332, 397-
 407
 Kheimiri, T. 94
 Kindi 200, 230, 231-240, 246, 260,
 263, 285
 kişi çeşitliri (ta'dîl al-ruvâ, al-carh
 v'al-ra'dîl) 8, 45-47, 52, 53, 55, 57
 Kremer, A. Von 94
 Ksenofon 48
 Kur'an 49-51, 123, 176, 177, 207,
 209, 210, 211, 222, 226, 236,
 251, 272, 297, 300, 303, 304, 320
 Kur'an'ın yaratılmışlığı 207, 209, 222,
 224
 Kureys 178, 179, 191
 kutsal akıl 253

 Labica, G. 5, 26, 89, 153, 166, 360
 Lacoste, Y. xiii, 4, 9, 10, 89, 115
 Locke, J. 82
 Louis xiv (Fransız Kralı) 110

 Madkour, I. 14, 231, 240, 247, 249,
 250, 251, 414
 Mahdi, M. xiv, 7, 11, 16, 52, 78, 94,
 317, 318, 322-324, 351, 390, 414
 Makyavel, N. 10
 Malinovski 79
 Manikeizm 206
 Mansûr, al-Hallâc 200
 Marksizm xix

 Marx, K. 10
 Mazdeizm 205
 medeni siyaset 68, 244, 322, 325, 384-
 388, 413
 Mehdi (Muvahhid Hanedanı'nın
 kurucusu) 152
 Mehren, A. F. 295
 Me'mun (Abbasi Halifesi) 43, 64, 229
 Mes'ûdi 7, 36, 39-42
 Miège, J. L. 26
 Miskavayh 52
 Mitracılık 230
 Mobezân 69
 Monteil, V. 26
 Muaviye, 64, 161, 180-184, 186, 187,
 192
 Mucassima 206, 221
 Muhammed (Peygamber) 50-52, 141,
 151, 154, 155, 158, 159, 161,
 164, 169, 171, 176, 177, 179,
 180, 185, 187, 195, 234, 259, 320
 muhkem ayetler 221
 Murâbırlar 152, 153
 Musa (Peygamber) 62
 Muşabbıha 206, 221
 Mu'tasım (Abbasi Halifesi) 184, 233,
 234
 Mu'tezile xii, 4, 20, 175, 204-217,
 229, 302, 304, 309, 311, 400
 Mu'tezile-Eş'ari çatışması 203, 204-
 217, 229, 263
 Muvahhidler, 43, 62, 152
 mülk, 28, 31, 37, 60, 61, 74, 80, 91-
 93, 100, 103-105, 107, 119, 121-
 123, 125, 143, 145, 150, 153,
 155, 156, 160, 161, 163, 165-168,
 170, 175, 178-180, 182-185, 187,
 188, 190-193, 369, 387, 389
 müteşabih ayetler 221, 300, 401
 Mütevekkil (Abbasi Halifesi) 184, 204

- Nader, A. 212, 214-216
 Nassar, N. 357, 370
 Nazzâm 200, 202, 215
 nedensellik 9, 17, 54, 57, 59, 61, 63,
 88, 138, 363, 371, 372, 415, 416
 eleştirisi (Gazali'de) 279-281, 370
 Nyberg, H.S. 213
- olay eleştirisi 45, 47, 56
 olaylara dair haberler (al-ahbâr 'an al-
 vakı'ât) 47
 O'leary, de Lacy 212, 215
 On Akıl teorisi 13, 249, 250, 376
 Osman (Halife) 181
- Öklides 229, 333
 Ömer (Halife) 180
- Pellat, C. 154
 Perikles 133
 peygamberlik 164-166, 168, 169, 191,
 194, 215, 217, 251, 252, 267,
 394, 407
 peygamberlik kuramı (Farabi'de) 16,
 82, 83, 246, 391, 393, 410
 (İbni Sina'da) 16, 82, 83, 254,
 260-262, 390, 392, 393,
 Pirizâde Mehmet Sahib Efendi ix, 27,
 28
 Platon 118, 200, 227, 229-232, 235,
 239, 240-245, 256, 257, 264, 265,
 273, 284, 298, 333, 347, 350,
 352, 353, 356, 378
 Plotinos 230, 231, 240, 242, 246, 249
 Polybios 133
 Porfirios 231
 pozitif emirler (al-takalif al-inşa'iyya)
 47, 54
 Proclus, 231
 Pythagorasçılık 231
- Quatremère 22-25
- Rabi, M. M. 26
 Râzi, Fahr al-Din al- 21, 202, 338,
 339, 343, 399, 402
 Reagan, R. xix
 reislik (riyâsa) 37, 92, 103, 105, 107
 Richter, G. 11
 Rida, Abu 233
 Ritter, H. 94
 Rodinson, M. 57
 Rosenthal, E. xiv, 5, 10, 11, 14, 77,
 78, 101, 118, 147, 414
 Rosenthal, F. 5, 21, 24-30, 48, 50, 52,
 54, 94, 247
 Rousseau, J. J. 82, 110, 133
 rüya kuramı (Kindi'de) 238, 239, 246
- Saab, H. 5
 Sa'd bin 'Ubâda 179
 saldırıya dönük asabiye 107, 155, 163,
 194
 savunmaya dönük asabiye 103-105,
 163, 194
 Schmidt, N. 5, 10, 57
 Schimmel, A. 78, 94
 Sharif, M. M. xiv
 Slane, Baron de 26, 28, 78, 94
 Spengler, O. 10, 133
 Simon, H. 11, 17, 414
 Simplicios 231
 Sokrates 265, 273, 354
 Sorokin, P. 118
 Stoacılık 231
 Sübkî, al- 218, 219
 sudûr kuramı 237, 249, 253
 Süfîler 270, 271, 291, 292, 303, 382,
 399-402, 405, 406, 412, 413
 Süleyman (Kral ve Peygamber) 178
 Summâme 215

- şefaât (Mu'tezile'de) 208
 şeriat 174-180, 184, 185, 187, 188,
 216, 259, 265-267, 289, 290, 291,
 295, 296, 298, 299, 300, 301,
 304, 309, 323, 362, 399, 401,
 403, 404, 411, 412
 şer'î haberler (al-ahbâr al-şar'iyya) 46,
 48, 54, 55, 57, 320, 366
 şeytan 177
 şiiler 180, 190

 Taberî 7, 39, 41
 Tabiiyyûn 273
 Talha 181
 Tâncî, Muhammed bin Tavîr al- xv,
 21, 28, 398
 Tanrı'nın adillîği (Mu'tezile'de) 207,
 208, 211, 219, 220
 Tanrısal sıfatlar 13, 205, 206, 224,
 283, 381, 382, 399, 401, 402, 404
 Tanrı'nın tikellerle ilgili bilgisi 298,
 299
 tarih yazıcılığı 9, 18, 36-39, 41, 44,
 47, 48, 51, 52
 tarih yazıcılığı (bâtini), 14, 58, 59
 tarih yazıcılığı (zâhiri) , 14, 58, 59
 tasavvuf bilimi 13, 201-203, 210, 291,
 331, 332, 397-402, 416
 tasavvufun felsefeleşmesi 203, 331,
 332, 397, 407
 tavırlar kuranı 110, 111-113
 refsir bilimi 13, 49, 51
 Te'vil 206, 210, 299, 300, 301-302,
 419
 Thomas, Aziz 302, 303
 Thukydides 48
 Toğan, Z. V. 21
 Toynbee, A. 4, 106
 Triton, A. S. 212, 215, 216, 221, 222,
 225
 Turrûşî, Abu Dahr al- 69
 Tûsî Nasr al-Din al- 21
 Türker, M. 200, 203, 222, 280, 286,
 291, 419

 'Ubeydoğulları 43
 Ugan, Z. K. 5, 28, 30
 Uludağ, S. xiv, xvi, 398, 399
 'umrân bilimi 6-10, 15, 17, 19, 38, 56,
 57, 60-63, 65-69, 73-76, 80, 82,
 142-145, 166, 170, 175, 315, 321,
 322, 324, 325, 330, 362, 366,
 368, 369, 387, 388, 394, 396,
 413, 415
 Usûl al-Fıkh (Fıkhın Kaynakları) bilimi
 38, 67, 200, 397

 Üç Kardeş Hikayesi 214, 218

 Vâkidî 7, 39, 42
 Vaz'î-Naklî Bilimler 13, 20, 55, 318,
 319, 323, 325-328, 330, 407, 411,
 412
 velilik (vilâya) 164, 165, 167, 168
 Vico, G. 10, 118

 Watt, M. 204, 223
 Weber, A. 201
 Weber, M. 142, 358
 White, H. 26, 360
 Wolfson, H. 26, 371

 yeni Platonculuk 228, 230, 231, 242,
 417
 Yezid (Emevî Halifesi) 152, 180, 183,
 184, 191
 Yınanç, M. H. 53

 Zamahşarî 329
 Zübeyr 181

Arnold Toynbee'nin "herhangi bir zamanda, herhangi bir ülkede, herhangi bir zihin tarafından yaratılmış en kapsamlı bir tarih felsefesini tasarlayarak ortaya koyan" kişi olarak değerlendirdiği İbni Haldun, bugün çağdaş anlamda tarih biliminin, tarih felsefesinin, sosyolojinin kurucularından biri olarak kabul edilmektedir.

İbni Haldun, toplumların gelişimlerini anlamak için tarihsel olayların "umrân bilimi" adını verdiği kavrama dayandırılarak yorumlanması gerektiğini savunur. İbni Haldun bu anlamda insanın toplumsal hayatını, örgütlenmesini ve bunlarla gelişen toplumsal süreci, kurumlarla birlikte bağımsız bir bilimin konusu yapmayı düşünen ilk düşünürdür. Sadece bu yanıyla bile Lübnan'lı ünlü tarihçi P. Khuri Hitti'nin ifadesiyle, "bütün zamanların görmüş olduğu en büyük filozof ve tarihçilerinden biri olan" İbni Haldun, günümüz dünyasında gelişen tarihçilik anlayışının da öncülerinden sayılmaktadır.

Batı dünyasında hakkında birçok araştırma yapılan İbni Haldun üzerine ülkemizde pek az kaynak eser bulunmaktadır. Eserleri yayınevimiz tarafından basılmakta olan Prof. Dr. Ahmet Arslan'ın, İbni Haldun'un toplumbilimi, tarih ve siyaset konularındaki görüşleriyle, din-felsefe ilişkileri üzerine çözümlemelerini içeren bu özenli çalışmasının önemli bir boşluğu dolduracağına inanıyoruz.

İbni Haldun İslâmın yaratmış olduğu en büyük filozof ve tarihçi, bütün zamanların görmüş olduğu en büyük filozof ve tarihçilerden biri olmuştur.
P. K. Hitti, *Recits de L'Histoire des Arabes*

Tarihin bir bilim olarak ortaya çıkışını ifade eden İbni Haldun'un eseri belki Arap mucizesi diye adlandırılması gereken şeyin en parlak unsurudur.
Yves Lacoste, *Ibn Khaldoun, Naissance de L'Histoire*

Eğer Arap aleminin İbni Haldun'un yaşadığı asırdan sonra büyük bir düşünür ve yazar evladı olmamıştır dersek hiç de abartılı bir şey söylemiş olmayız. Bu büyük düşünür yağı biten bir lambanın sönməsinden evvel parlaması mesabesindedir.

Sâtî al-Husrî (Satı Bey), *İbni Haldun Üzerine Araştırmalar*

Eğer tarih bir bilim olmak haysiyetini kazanmışsa, tarihin konusunun toplumsal olaylar olduğunu söylemekle hiç kuşku yok ilk kez İbni Haldun bu yolu açmıştır.

Adnan Adıvar, *İslam Ansiklopedisi*

KAPAK: 1867'DE KAHİRE'DE İLK KEZ BASILAN İBER'İN (KİTAB AL-İBAR) BİR SAYFASINDAN AYRINTI.
(YALE UNIVERSITY LIBRARY NEAR EAST COLLECTION)

ISBN 978-605-399-087-1



www.bilgiyay.com



İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYIN